

فردريك كاپلستون

تاريخ فلسفه

جلد هشتم

از بنتام تا راسل

ترجمه بهاءالدين خرمشاهی



فهرست مطالب

| | |
|-----|---|
| ۱۱ | پیشگفتار |
| | بخش یکم |
| | اصالت تجربه انگلیسی |
| ۱۶ | فصل ۱: نهضت اصالت فایده (۱) ۱. چند اشاره؛ ۲. زندگی و آثار بنتام؛ ۳. اصول آیین بنتام، و نظری انتقادی به آن؛ ۴. زندگی و آثار جیمز میل؛ ۵. نועدوستی و روانشناسی تداعی؛ رد و احتجاج میل بر مکتبتاش؛ ۶. آراء جیمز میل درباره ذهن؛ ۷. درباره اقتصاد بنتامی. |
| ۴۱ | فصل ۲: نهضت اصالت فایده (۲) ۱. زندگی و آثار جان استوارت میل؛ ۲. میل و اخلاق اصالت فایده‌ای؛ ۳. آراء میل درباره آزادی مدنی و حکومت؛ ۴. اختیار. |
| ۶۶ | فصل ۳: منطق و اصالت تجربه ج. ا. میل ۱. چند اشاره؛ ۲. اسمها و گزاره‌های واقعی و لفظی؛ ۳. ماهیت ریاضیات؛ ۴. استدلال قیاسی؛ ۵. استقراء و اصل یکسانی و یکتوختی طبیعت؛ ۶. قانون علیت؛ ۷. پژوهش آزمایشگرانه و قیاس؛ ۸. روش علوم اخلاقی؛ ۹. ماده به عنوان امکان مستمر احساس؛ ۱۰. تحلیل ذهن و شیخ اصالت نفس؛ ۱۱. آراء میل درباره دین و الهیات طبیعی. |
| ۱۱۰ | فصل ۴: اصالت تجربیها، لادریها، پوزیتیویستها ۱. الگزندر بین و روانشناسی تداعی گرا؛ ۲. کوششهای بین در زمینه اصالت فایده؛ ۳. |

تلفیق سیج ویک از اصالت فایده و اصالت شهود؛ ۴. چارلز داروین و فلسفه تکامل؛ ۵. ت. ه. هاکسلی؛ تکامل اخلاق و لادریگری؛ ۶. ماتریالیسم و لادریگری علمی؛ جان تیندال و لسللی استفن؛ ۷. ج. ج. رومانز و دین؛ ۸. بوزیتویسم؛ گروه طرفدار کنت، ج. ه. لوئیس، و. ک. کلیفورد، ک. پیرسون؛ ۹. ب. کید؛ چند اشاره و نتیجه.

فصل ۵: فلسفه هربرت اسپنسر ۱۴۰

۱. زندگی و آثار؛ ۲. ماهیت فلسفه و مفاهیم و مبانی اساسی آن؛ ۳. قانون کلی تکامل؛ تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر؛ ۴. جامعه‌شناسی و سیاست؛ ۵. اخلاق نسبی و مطلق؛ ۶. شناخت ناپذیر در دین و علم؛ ۷. ماحصل.

بخش دوم

نهضت ایدئالیسم در بریتانیا

فصل ۶: سرآغازهای نهضت ایدئالیسم ۱۶۶

۱. اشارات تاریخی مقدماتی؛ ۲. بیشتازان ادیب؛ کولریج و کارلابیل؛ ۳. فری پرور رابطه ذهن و عین؛ ۴. حمله جان گروت به پدیده‌انگاری و اصالت لذت؛ ۵. احیای علاقه به فلسفه یونان و پیدایش علاقه به هگل؛ سخنی درباره ب. جوئت و ه. استرلینگ.

فصل ۷: پیشرفت ایدئالیسم ۱۸۶

۱. موضع ت. ه. گرین در برابر اصالت نجر به و تفکر آلمانی؛ ۲. آموزه گرین درباره آگاهی ابدی، و اظهارنظرهای انتقادی راجع به آن؛ ۳. نظریه اخلاقی و سیاسی گرین؛ ۴. ا. کیرد و وحدت نهفته در تمایز بین ذهن و عین؛ ۵. کیرد و فلسفه دین؛ ۶. والس و ریتشی.

فصل ۸: ایدئالیسم مطلق؛ برادلی ۲۰۸

۱. ملاحظات مقدماتی؛ ۲. لوازم تاریخ انتقادی؛ ۳. اخلاق و تعالی آن در دین؛ ۴. ربط منطق به متافیزیک؛ ۵. پیشفرضهای اساسی متافیزیک؛ ۶. نمود؛ شیء و کیفیات آن، نسب و حدود، زمان و مکان، نفس؛ ۷. بود؛ ماهیت مطلق؛ ۸. مراتب حقیقت و واقعیت؛ ۹. خطا و شر؛ ۱۰. مطلق، خداوند و دین؛ ۱۱. انتقاد از متافیزیک برادلی.

فصل ۹: بوزانکت؛ ایدئالیسم مطلق ۲۴۱

۱. زندگی و آثار؛ ۲. منطق؛ حکم و واقعیت؛ ۳. متافیزیک تفرّد؛ ۴. فلسفه دولت بوزانکت؛ ۵. انتقاد هاب هاوس از بوزانکت؛ ۶. هالدین؛ مکتب هگل و نسبیّت؛ ۷. ه.

هـ. یواکیم و نظریه انسجام حقیقت.

- ۲۶۰ فصل ۱۰: گرایش به ایدئالیسم انسانی
۱. یرینگل - پاتیسون و ارزش شخصیت انسانی؛ ۲. ایدئالیسم کثرت‌گرای مک‌تاگرت؛
۳. اصالت روح کثرت‌انگارانته ج. وارد؛ ۴. اظهارنظر کلی.

بخش سوم

ایدئالیسم در آمریکا

- ۲۸۰ فصل ۱۱: پیش درآمد
۱. سرآغاز فلسفه در آمریکا - جانسون و ادواردز؛ ۲. روشنگری در آمریکا -
فرانکلین و جفرسون؛ ۳. نفوذ فلسفه اسکاتلندی؛ ۴. امرسون و تعالی‌گرایی؛ ۵.
هریس و برنامه‌اش برای فلسفه نظری.

- ۲۹۵ فصل ۱۲: فلسفه رویس
۱. اشاراتی به آثار رویس، پیش از سخنرانیهای طرح‌گینورد؛ ۲. معنای هستی و معنای
تصورات؛ ۳. سه نظریه نارسا در باب هستی؛ ۴. چهارمین برداشت از مفهوم هستی؛ ۵.
نفس جزئی، و مطلق؛ آزادی اخلاقی؛ ۶. جنبه اجتماعی اخلاق؛ ۷. جاودانگی؛ ۸.
سلسله بی‌نهایت و تصویر یک نظام خودنمایانگر؛ ۹. بعضی نظریه‌های انتقادی.

- ۳۱۷ فصل ۱۳: ایدئالیسم متشخص و سایر گرایشها
۱. انتقاد هاویسون از رویس، به نفع کثرت‌انگاری اخلاقی خویش؛ ۲. ایدئالیسم
تکاملی لوکنت؛ ۳. ایدئالیسم متشخص بون؛ ۴. ایدئالیسم عینی کریتون؛ ۵. سیلواستر
موریس و ایدئالیسم پوپا؛ ۶. ادامه ایدئالیسم تا قرن بیستم؛ ۷. کوشش در جهت رفع
تضاد بین ایدئالیسم و رئالیسم.

بخش چهارم

نهضت پراگماتیسم

- ۳۳۴ فصل ۱۴: فلسفه ج. س. پیرس
۱. زندگی پیرس؛ ۲. عنایت حقیقت؛ ۳. تخطئه روش شک‌کلی؛ ۴. منطق، تصورات و
تحلیل پراگماتیستی معنی؛ ۵. پراگماتیسم و رئالیسم؛ ۶. تحلیل پراگماتیستی معنا، و
پوزیتیویسم؛ ۷. اخلاق محض و عملی؛ ۸. متافیزیک و جهان‌نگری پیرس؛ ۹.
اظهارنظر در باب اندیشه پیرس.

۳۶۲

فصل ۱۵: پراگماتیسم جیمز و شیلر

۱. زندگی و آثار ویلیام جیمز؛ ۲. برداشت جیمز از اصالت تجربه اساسی و تجربه محض؛ ۳. پراگماتیسم به عنوان نظریه معنی و نظریه حقیقت؛ ۴. رابطه بین اصالت تجربه اساسی، پراگماتیسم و اومانیزم در فلسفه جیمز؛ ۵. پراگماتیسم و اعتقاد به خدا؛ ۶. پراگماتیسم در آمریکا و انگلستان؛ ۷. اصالت بشر شیلر.

۳۸۵

فصل ۱۶: تجربه گروی جان دیوئی

۱. زندگی و آثار؛ ۲. اصالت تجربه اصالت طبیعی: اندیشه، تجربه و معرفت؛ ۳. نقش فلسفه؛ ۴. وسیله‌انگاری: منطق و حقیقت؛ ۵. نظریه اخلاقی؛ ۶. ملاحظاتی در نظریه اجتماعی و آموزشی؛ ۷. دین در فلسفه‌ای اصالت طبیعی؛ ۸. اظهار نظر انتقادی در باب فلسفه دیوئی.

بخش پنجم

طغیان در برابر ایدئالیسم

۴۱۴

فصل ۱۷: رئالیسم در بریتانیا و آمریکا

۱. بحث مقدماتی؛ ۲. بعضی از رئالیستهای آکسفورد؛ ۳. نظری اجمالی به یک بحث اخلاقی در آکسفورد؛ ۴. رئالیسم نوین آمریکایی؛ ۵. رئالیسم انتقادی در آمریکا؛ ۶. جهان‌نگری سمیونل الگزاندر؛ ۷. اشاره‌ای به وایتهد.

۴۲۸

فصل ۱۸: ج. ا. مور و تحلیل

۱. زندگی و آثار؛ ۲. رئالیسم عرف عام؛ ۳. ملاحظاتی در باب اندیشه‌های اخلاقی مور؛ ۴. نظر مور در باب تحلیل؛ ۵. نظریه داده حسی، به عنوان نمونه‌ای از عملکرد مور در تحلیل.

۴۶۲

فصل ۱۹: برتراند راسل (۱)

۱. ملاحظات مقدماتی؛ ۲. زندگی و آثار راسل تا انتشار میانی ریاضیات؛ مرحله ایدئالیسم راسل و واکنش او در برابر آن، نظریه نوعها، نظریه توصیفات، تحویل ریاضیات به منطق؛ ۳. استره اوکام و تحلیل فروکاهشی (تحویلی) و اطلاق آن به اعیان فیزیکی و اذهان؛ ۴. اتمیسم منطقی و نفوذ ویتگنشتاین؛ ۵. وحدت‌انگاری خنثی؛ ۶. مسئله اصالت نفس.

فصل ۲۰: پرتراند راسل (۲)
۴۹۳
۱. اصول موضوعه استنتاج غیر برهانی و حد و مرز اصالت تجربه؛ ۲. زبان؛ پیچیدگی زبان و اندیشه سلسله مراتب زبانها، معنی و دلالت، صدق و کذب؛ ۳. زبان به عنوان نمایانگر ساختار جهان.

فصل ۲۱: پرتراند راسل (۳)
۵۱۰
۱. ملاحظات مقدماتی؛ ۲. فلسفه اخلاق اولیه راسل و تأثیر مور؛ ۳. غریزه، ذهن و روح؛ ۴. رابطه ارزشداوری با میل؛ ۵. علم اجتماعی و قدرت؛ ۶. موضع راسل در قبال دین؛ ۷. ماهیت فلسفه طبق برداشت راسل؛ ۸. چند اظهار نظر انتقادی کوتاه.

مؤخره
۵۳۵

پیوست: جان هنری نیومن
۵۵۰
۱. ملاحظات مقدماتی؛ ۲. رهیافت نیومن به مسأله عقیده دینی در مواعظ دانشگاهی اش؛ ۳. رهیافت «الفیای اذعان»؛ ۴. وجدان و خداوند؛ ۵. تقارب احتمالات و فصل الخطاب؛ ۶. اظهار نظرهای نهائی.

واژه نامه
۵۶۸
کتابنامه
۵۷۵
فهرست راهنما
۶۰۵

پیشگفتار

نگارنده در پیشگفتار مجلد هفتم از این تاریخ فلسفه، اظهار امیدواری کرده بود که بتواند مجلد بعدی، یعنی جلد هشتم را به شرح و بسط بعضی از جنبه‌های اندیشه فلسفی فرانسوی و انگلیسی در قرن نوزدهم اختصاص دهد. اینک فقط نیمه‌ای از این آرزو برآمده است، چه جلد حاضر به بیان فلسفه فرانسوی نمی‌پردازد، بلکه یکسره مختص بیان بعضی از جنبه‌های اندیشه فلسفی انگلیسی و امریکائی است. در واقع به بیان مطالب و موضوعات مانوسی می‌پردازد، ولی در یک تاریخ جامع فلسفه غرب، شك نیست که به همین موضوعات مانوس نیز باید پرداخت. از آنجا که کمابیش به بحث از فلسفه قرن بیستم هم کشیده شده‌ام، لازم است توضیح دهم که چرا فلسفه برتراند راسل — که خوشبختانه هنوز در میان ماست^۱ — نسبتاً بتفصیل بر گزار شده، حال آنکه شرح آراء لودویگ ویتگنشتاین^۲، که در سال ۱۹۵۱ درگذشت، در مؤخره آمده، و نیز در فصل مربوط به راسل اشارات معدودی به او شده است. هر چه باشد این نکته محرز است که راسل، هم در تعبیر و تفسیر منزلت گزاره‌های منطقی و ریاضیات نظری، هم در اتومیسیم منطقی^۳، تا حدی تحت تأثیر ویتگنشتاین بود.

توضیح این امر کاملاً ساده است. اندیشه راسل طبعاً در متن جریان مخالفت با ایدئالیسم قرار دارد؛ و هر چند تأثیر نیرومندی بر پیدایش و سیر نهضت تحلیلی در اندیشه فلسفی قرن بیستمی انگلیس نهاده است، از بعضی وجوه مهم همچنان نظر گاه و برداشت سنتی خود را از نقش فلسفه حفظ کرده است. همدلی نداشتن او با آراء و اندیشه‌های اخیر ویتگنشتاین و بعضی جنبه‌های «فلسفه آکسفورد»^۴ زیانزد همگان است. بعلاوه، با آنکه بر محدودیت اصالت تجربه^۵

۱. سال انتشار این مجلد، ۱۹۶۷ است. برتراند راسل — متولد ۱۸۷۲ — در سال ۱۹۷۰ درگذشته است. — م.

2. Ludwig Wittgenstein 3. logical atomism 4. Oxford philosophy 5. empiricism

به عنوان يك نظریه معرفت^۶ تصریح کرده، از بعضی لحاظها می توان او را ادامه دهنده سنت اصالت تجربی در قرن بیستم به شمار آورد، هرچند باید گفت که این سنت را با شگردهای تحلیل منطقی، غنی تر ساخته است. اما ویتگنشتاین صریحاً يك برداشت انقلابی از ماهیت، نقش و حدود و ثغور فلسفه داشت. شك نیست که تفاوت معتابهی بین آراء او راجع به زبان در تراکتاتوس^۷ [= رساله منطقی - فلسفی] و آراء دیگر او در کاوشهای فلسفی^۸ وجود دارد. ولی در هر دو مورد برداشت او از فلسفه خیلی بدور از نظر گاههای سنتی است. و چون تنگی مجال، امکان نداد که بتوان به تفصیل کافی در اطراف مسأله زبان که تعلق خاطر ویتگنشتاین به آن مشهور است، بحث کرد، لذا بر آن شدم بحث خود را در این موضوع به چند اشاره کوتاه در مؤخره محدود سازم. این مسائل را نباید به معنی ارزشگذاری در مورد فلسفه ناسل یا ویتگنشتاین گرفت به عبارت دیگر، این امر که نگارنده سه فصل از این کتاب را به ناسل اختصاص داده ام، به این معنی نیست که از نظر من اندیشه فلسفی او صرفاً دنباله فلسفه قرن نوزدهم است. همچنین این امر که بحث از ویتگنشتاین را، غیر از چند فقره اشاره در فصل مربوط به ناسل، در مؤخره آورده ام به این معنی نیست که اصالت رأی و ابتکار و اهمیت او را باز نشناخته ام. بلکه صرفاً مربوط به این بوده که به دلایل مذکور، نمی توانسته ام بحث از آراء و اندیشه های آن دورا به يك اندازه تفصیل دهم.

توضیحی نیز درباره بحث مربوط به کاردینال نیومن^۹ لازم است. اگر خوانندگان به خاطر داشته باشند، نگارنده در فرق نهادن و بازشناختن جریانهای فلسفی قرن نوزدهم از برچسبهای سنتی نظیر «اصالت تجربه»، «ایدئالیسم» و نظایر آن استفاده کرده ام، که هیچیک از آنها به درستی قابل اطلاق به نیومن نیست. ولی حذف نام ایشان به طور کلی، و به خاطر اینکه به آسانی در طبقه بندی معهود نمی گنجید، درست نبود، به ویژه با توجه به این امر که تعداد کثیری از متفکرانی که بسی کمتر اهمیت داشتند، مطرح گردیده بود. بنا بر این بر آن شدم در پیوست کتاب، اشاره ای چند به آراء فلسفی او بنمایم. البته مطمئنم که این امر هواخواهان نیومن را راضی نخواهد کرد. ولی يك نویسنده نمی تواند رضای خاطر همگان را جلب کند.

باری، مجلد هفتم و هشتم این دوره، به ترتیب به فلسفه آلمان و انگلیس - امریکا در قرن نوزدهم اختصاص دارد، و روال طبیعی این است که مجلد نهم به تاریخ فلسفه فرانسه و سایر کشورهای اروپائی در همان دوره زمانی بپردازد. ولی در حال حاضر ترجیح می دهم که نگارش مجلد نهم را به تأخیر اندازم و به جای آن توجه خود را به موضوعی که در پیشگفتار مجلد هفتم اشاره کرده بودم معطوف دارم، یعنی به آنچه می توان «فلسفه تاریخ فلسفه» یا تأمل کلی در سیر

6. theory of knowledge 7. *Tractatus* 8. *Philosophical Investigations*

9. Cardinal Newman

اندیشه فلسفی و پیامدهای آن نامید. حال که امکان معقولی برای ایفای این وظیفه می‌یابیم، انجام آن را بر خود فرض می‌دانم.^{۱۰}

۱۰. مؤلف محترم به انجام دادن هردو کار، هم نگارش «فلسفه تاریخ فلسفه» و هم جلد نهم — و در واقع آخرین جلد این تاریخ فلسفه — توفیق یافته است. — م.

بخش یکم

اصالت تجربه انگلیسی

فصل ۱

نهضت اصالت فایده

(۱)

۱. چند اشاره

فلسفه دیوید هیوم که نمایانگر اوج اصالت تجربه کلاسیک انگلیسی بود، با واکنش نیرومنندی از سوی تامس رید^۱ و پیروانش مواجه شد.^۲ در واقع تا آنجا که به «دانشگاهها» مربوط می شد، در نخستین دهه های قرن نوزدهم «مکتب اسکاتلند» یک نهضت فکری با نشاط و نیرومند بود. و هر چند در همان ایام ضربه های شدیدی بر آن وارد آمد و نیرو و نشاط اولیه خود را از دست داد، آنچه در «دانشگاهها» جانشینش شد ایدئالیسم بود. ه اصالت تجربه.^۳

باری اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که با حمله رید به هیوم اصالت تجربه از پای درآمد و همچنان در این حال نزار بود تا جان استوارت میل پرو و نفس تازه ای در آن دمید. فلسفه محدود به «دانشگاهها» نیست. خود هیوم کرسی استادی دانشگاه نداشت، هر چند به تصدیق همگان برای به دست آوردن آن کوتاهی نکرد. با وجود حمله رید و پیروانش، اصالت تجربه به حیات خود ادامه داد، هر چند نمایندگان پیشتاز آن اساتید یا مدرسان دانشگاه نبودند.

نخستین مرحله از اصالت تجربه قرن نوزدهم که به نهضت اصالت فایده^۴ معروف است، با بنیاد آغاز می گردد. ولی هر چند ما عادتاً او را فیلسوف متعلق به اوایل قرن نوزدهم به حساب می آوریم و دلیلمان این است که در آن زمان بود که تأثیر او احساس شد، ولی او متولد سال ۱۷۴۸ است، یعنی بیست و هشت سال پیش از وفات هیوم. و بعضی از آثارش در سه دهه آخر قرن هجدهم منتشر شد. در این صورت مایه شگفتی نیست که می بینیم تداوم قابل توجهی بین اصالت تجربه قرن هجدهم و قرن نوزدهم برقرار است، از جمله روش تحلیل تحویلی که مورد

1. Thomas Reid

۲. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این دوره تاریخ فلسفه.

3. empiricism 4. utilitarian movement

استفاده هیوم بود، توسط بنتام ادامه یافت. مراد از تحویل (یا فروکاهش)^۵ همانا فروکاستن کل است به اجزاء آن یا یک مجموعه مرکب به عناصر بسیط اولیه آن. این شیوه در فلسفه جیمز میل^۶ مایه تحلیل پدیده انگارانه^۷ نفس شده است. همچنین در بازسازی یا به دست دادن تصویری از حیات ذهنی به مدد عناصر بسیط آن، از روانشناسی تداعی^۸ که در قرن هجدهم به مدد کسانی نظیر دیوید هارتلی^۹ پا گرفت، استفاده شده بود. البته استفاده هیوم از اصول تداعی تصورات، با این مسأله بی ارتباط نبود. بنتام در نخستین فصل کتاب وجیزه ای در باب حکومت^{۱۰} صریحاً اذعان می دارد که مرهون هیوم است چرا که با دیدن رساله جستار در طبیعت بشر و ملاحظه اینکه هیوم افسانه قرارداد یا میثاق اجتماعی را ابطال کرده و نشان داده است که فضیلت^{۱۱} مبتنی بر فایده^{۱۲} است، ذهنش روشن شده بوده است. بیشک بنتام تحت تأثیر اندیشه روشنگری فرانسه بویژه هلوسیسوس^{۱۳} نیز قرار داشته است. ولی این نکته، در این واقعیت تغییری نمی دهد که عنصر تداوم معتنا بهی - هم در روش و هم در نظریه - بین نهضت های اصالت تجربی قرون هجدهم و نوزدهم بریتانیای کبیر برقرار بوده است.

ولی چون به عنصر تداوم بین این دو توجه کردیم، باید به تفاوت معتنا به در تأکیدها و اولویتهای آنها نیز نظر داشته باشیم. چنانکه از سنت برمی آید، اصالت تجربه کلاسیک بریتانیا عمدتاً به ماهیت، دامنه و محدودیتهای معرفت بشری نظر داشته است، حال آنکه نهضت اصالت فایده اساساً نگرش عملی و روبه اصلاحگری قانونی، جزائی، و سیاسی داشت. باید گفت که تأکید درباره نقش «نظریه معرفت» در اصالت تجربه کلاسیک، تا حدی مبالغه آمیز است. هیوم در صدد پروردن و به صورت علم در آوردن طبیعت بشر بود. می توان گفت، و در واقع هم گفته اند که او در درجه اول فیلسوف اخلاق بود.^{۱۴} ولی هدف اصلی او شناخت حیات اخلاقی و قضاوت اخلاقی بود، حال آنکه بنتام در هوای این بود که معیاری برای سنجش آراء رایج اخلاقی و نهادهای حقوقی - قانونی و سیاسی بیاید، و در این کار به اصلاح آنها نظر داشت. شاید در اینجا بتوان از تعبیر معروف مارکس استفاده کرد و گفت که هیوم عمدتاً پروای شناختن جهان را داشت، حال آنکه بنتام عمدتاً در صدد تغییر دادن آن بود.

از این دو تن، هیوم بیشک فیلسوف بزرگتری بود. ولی بنتام این استعداد را داشت که آراء و اندیشه هائی را که ابتکار خودش نبودند اخذ کند و بپرورد و از آنها اسلحه یا ابزاری برای

5. reduction 6. James Mill 7. phenomenistic 8. associationist psychology

۹. David Hartley: نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

10. *Fragment on Government* 11. virtue 12. utility

۱۳. Helvétius: نگاه کنید به بخش اول از جلد ششم این تاریخ فلسفه.

۱۴. مقایسه کنید با مباحث مربوط به هیوم در بخش دوم از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

اصلاح اجتماعی بسازد. مکتب بنتام به معنی اخص، و مکتب اصالت فایده به معنی اعم بیانگر نظرگاه عناصر لیبرال و رادیکال در طبقه متوسط است، در برابر ارجح و اعتبار سنت و گروهای ذینفعی که امروزه طبقه حاکمه خوانده می‌شود. بیروشیهای مربوط به انقلاب فرانسه در انگلیس واکنش شدیدی برانگیخت که معروف‌ترین جلوه آن در آثار ادmond برک^{۱۵} (۱۷۲۹-۱۷۹۷) و تأکید این آثار بر ثبات اجتماعی و سنت مشهود است. ولی بعد از جنگهای ناپلئون، تأثیر نهضت اصلاحات رادیکال، بیشتر و بهتر مشهود بود. و در متن این نهضت، اصالت فایده اهمیت تاریخی انکارناپذیری دارد. به عنوان يك فلسفه اخلاقی، خیلی ساده است و در دام سوالات بفرنج و دست و پاگیر نمی‌افتد. ولی همین خصلت خیلی ساده، همراه با آنچه لااقل در بادی امر، صراحت و وضوح به نظر می‌آید، به کار بردن آن را در کوششهای معطوف به اصلاحات عملی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی تسهیل کرد.

در قرن نوزدهم، فلسفه اجتماعی در بریتانیای کبیر چند مرحله متوالی را پشت سر گذاشت. اولین مرحله، رادیکالیسم فلسفی بود که همبسته با نام بنتام است و توسط او در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم بیان گردیده است. مرحله دوم مکتب بنتام بصورت تعدیل یافته، همراه با اصلاحات و افزایشهای جان استوارت میل بود. و مرحله سوم فلسفه سیاسی ایدئالیستی بود که در اواخر قرن نوزدهم پدیدار گشت. اصطلاح «اصالت فایده»^{۱۶} دو مرحله اول را در بر می‌گیرد، ولی نه مرحله سوم را. اصالت فایده نگرش فردگرایانه داشت هر چند که ناظر به رفاه جامعه بود؛ حال آنکه در نظریه سیاسی ایدئالیستی، بر اثر نفوذ تفکر آلمانی و یونانی، اندیشه دولت، به عنوان يك مجموعه آلی^{۱۷} مطرح شده بود.

این فصل و فصل آینده به شرح و بسط سیر مکتب اصالت فایده، از بنتام تا جان استوارت میل اختصاص داده می‌شود. نظریه‌های میل در زمینه منطق، شناخت‌شناسی^{۱۸} و هستی‌شناسی^{۱۹} جداگانه در یکی از فصلهای بعدی مطرح می‌گردد.

۲. زندگی و آثار بنتام

جرمی بنتام^{۲۰} در پانزدهم فوریه ۱۷۴۸ به دنیا آمد. در کودکی استعدادهای زودرس و درخشانی داشت، چنانکه در چهارسالگی دستور زبان لاتین می‌آموخت. در مدرسه وست مینستر

15. Edmund Burke

۱۶. utilitarianism: سودخواهی، بهره‌جویی، اصالت نفع و نظایر آن هم در متون ترجمه شده به فارسی به کار رفته است. — م.

17. state organic 18. epistemology 19. Ontology

۲۰. Jeremy Bentham: تلفظ صحیحتر نام او، چنانکه دایرة المعارف فارسی هم ثبت کرده بنتم است. — م.

ودانشگاه آکسفورد به تحصیل پرداخت، و هیچیک از این دو چنگی به دل او نزد پدرش می‌خواست او را در کانون وکلا به کار بگمارد، ولی خودش زندگی علمی را بر وکالت ترجیح می‌داد. و در حقوق و قانون جزا و نهادهای سیاسی زمان خود بسی چیزها برای اندیشیدن می‌یافت. به تعبیر ساده تر پرسشهای او به این شیوه بود: هدف از این قانون یا این نهاد چیست؟ آیا این هدف مطلوب است؟ اگر چنین است، آیا این قانون یا نهاد در جهت برآوردن آن هدف است؟ سرانجام، چگونه می‌توان از نظر گاه فایده بخشی قانون یا نهاد را سنجید؟

به نظر بنتام میزان فایده بخشی در مورد قانونگذاری و نهادهای سیاسی همانا این بود که تا چه اندازه به خوشی یا خوشبختی تعداد هر چه بیشتری از انسانها یا افراد جامعه راه می‌برند. خود بنتام می‌گوید که اصل فایده‌مندی یا فایده بخشی^{۲۱}، با این تفسیر، به هنگام مطالعه رساله‌ای در باب حکومت^{۲۲} (۱۷۶۸) اثر جوزف پرستلی^{۲۳} (۱۷۳۳-۱۸۰۴) به ذهن او خطور کرد. پرستلی گفته بود که خوشی یا خوشبختی اکثریت اعضای تابع یک حکومت معیاری است که همه امور آن حکومت را بر مبنای آن باید سنجید. ولی هاجسون^{۲۴} پیش از او، در بحث از اخلاق گفته بود که بهترین عمل، عملی است که به بیشترین خوشی یا خوشبختی بیشترین تعداد از آدمیان منتهی گردد.^{۲۵} همچنین چزاره بکاریا^{۲۶} (۱۷۳۸-۱۷۹۴) در پیشگفتار رساله مشهور خود در باب جرائم و مجازاتها^{۲۷} از بیشترین خوشی یا خوشبختی که در میان بیشترین تعداد ممکن از آدمها تقسیم گردد، سخن گفته بود. عناصری از اصالت فایده در فلسفه هیوم هم وجود داشت که فی المثل گفته بود «فایده عام تنها منشأ عدالت است»^{۲۸} و هلو سیوس که گفتیم عمیقاً در بنتام تأثیر داشته است، یکی از پیشتازان نظریه اخلاقی اصالت فایده و اطلاق آن به اصلاح جامعه بود. به عبارت دیگر، بنتام مبتکر اصل «فایده بخشی» نبود؛ کاری که او کرد این بود که آن را به شیوه‌ای صریح و جامع شرح و بر مبنای اساسی اخلاق و قانونگذاری منطبق کرد.

بنتام در ابتدا بیشتر به اصلاح نظام حقوقی و جزائی نظر داشت. تغییر و تحولات عمیقی که در قانون اساسی انگلیس پیدا شده بود. در طرحهای اصلی او انعکاس نیافته بود، و او هرگز طرفدار دموکراسی نبود. به عبارت دیگر به حق مقدس مردم برای حکومت، بیشتر از نظریه حقوق طبیعی به طور کلی — که آن را یاوه می‌شمرد — اعتقاد نداشت. با آنکه در ابتدا تصور

21. utility 22. *Essay on Government* 23. Joseph Priestley 24. Hutcheson

۲۵. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

26. Cesare Beccaria

27. *Dei delitti e delle pene*, 1764.

28. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 3, 1, 145.

می کرد حاکمان و قانونگذاران واقعاً در طلب خیر و صلاح همگانی هستند، اگر چه ممکن است دربارهٔ وسائل درست نیل به این هدف سردرگم باشند و اشتباه کنند، ولی با گذشت زمان معتقد شد که طبقهٔ حاکمه دستخوش منافع خاص خویش است. شك نیست که بی تفاوتی و حتی مخالفت‌هایی که باطرزهای او دربارهٔ اصلاحات حقوقی، جزائی و اقتصادی ابراز می شد، او را به این نتیجه رهنمون شده بود. از آن پس طرفدار اصلاحات سیاسی به عنوان مقدمهٔ واجب برای سایر تحولات گردید. و سپس الفاء سلطنت و انحلال مجلس اعیان و کلیسای انگلیس، و آغاز انتخابات عمومی و تشکیل مجلسهایی را که دورهٔ نمایندگی یکساله داشته باشد پیشنهاد کرد. رادیکالیسم سیاسی او با توجه به این واقعیت که حرمت چندانی برای سنت قائل نبود تسهیل شده بود. وجههٔ نظر مشترکی با برداشت برك از مشروطیت انگلستان نداشت؛ و نظر گاهش بیشتر به نظر گاه فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه نزدیک بود،^{۲۹} و همعقیده با آنان، همان بی شکیبی را در برابر سنت داشت و بر آن بود که اگر عقل حاکم شود همهٔ کارها بسامان و جهان گلستان خواهد شد. ولی همواره در هوای اصل فایده‌مندی یا فایده‌بخشی بود، و اعتقادی نداشت که دموکراسی خصیصهٔ مقدسی از آن خویش داشته باشد.

همچنین ملاحظات انساندوستانه^{۳۰} از انگیزه‌های اصلی بننام نبود. در نهضت اصلاحات اجتماعی در بریتانیای کبیر در سراسر قرن نوزدهم، انساندوستی^{۳۱} گاه مبتنی بر معتقدات مسیحی و گاه بدون اشارهٔ آشکاری به مسیحیت بود و بیشک نقش مهمی ایفا کرد. ولی هر چند در مبارزاتش با قوانین جزائی زمانش و مخالفت‌هایش با وضع رسوا و رقت بار زندانها، او هم همان اصلاحاتی را درخواست داشت که در واقع خواستهٔ احساسات انساندوستانه بود، ولی علت خشم و خروش او در درجهٔ اول و بحق این بود که نظام کیفری را نامعقول و ناتوان از نیل به اهدافش و خدمت به خیر و صلاح عام می‌یافت. البته با این حرف نمی‌خواهیم بگوییم که او به اصطلاح ناانسان بود. بلکه مرادمان این است که انگیزهٔ او در درجهٔ اول احساس شفقت در برابر قربانیان نظام کیفری نبود، بلکه «بیفایده‌گی» آن نظام بود. او بیشتر اهل عقل و شناخت بود تا اهل دل و احساسات.

بننام در سال ۱۷۷۶ کتاب وجیزه‌ای در باب حکومت‌اش را که در آن به یکی از وکلای مشهور به نام ویلیام بلکستون^{۳۲} (۱۷۲۳ - ۱۷۸۰) به خاطر استفاده‌اش از افسانهٔ قرارداد یا میثاق اجتماعی حمله کرده بود، بدون ذکر نام مؤلف منتشر کرد. این اثر موفقیت آنی نداشت، ولی در سال ۱۷۸۱ باعث پیوند دوستی بین بننام و لرد شلبورن^{۳۳} شد که بعدها مارکونس

۲۹. دربارهٔ تأثیر آثار هلو سیوس در ذهن بننام، بیشتر اشاره کردیم. این نکته رانیز باید یاد کرد که بننام با دالامیر مکاتبه داشت.

30. humanitarian 31. humanitarianism 32. William Blackstone 33. Lord Shelburne

(مارکی) لنزداون^{۳۴}، و سپس از ژوئیه ۱۷۸۲ تا فوریه ۱۷۸۳ نخست‌وزیر شد. و از طریق شلپورن، بنتام با چند شخصیت مهم دیگر نیز آشنا شد. همچنین با اتین دومون^{۳۵}، معلم فرزند شلپورن دوست شد که بعدها در انتشار تعدادی از رسالات بنتام مساعدتهای ارزنده‌ای کرد. بنتام عادت داشت که دستنویسهایش را ناتمام رها کند و به مسائل دیگر بپردازد. و بسیاری از نوشته‌های او به همت دوستان و شاگردانش به طبع رسیده است. بعضی از آثارش ابتدا به زبان فرانسه منتشر شده است. از جمله فصلی از راهنمای اقتصاد سیاسی^{۳۶}، که در سال ۱۷۹۳ نوشته شده بود، ابتدا در سال ۱۷۹۸ در نشریه *Bibliothèque britannique* انتشار یافت؛ و دومون در اثر خود تحت عنوان *کیفرها و پاداشها*^{۳۷} از آن استفاده کرد. تحریر انگلیسی اثر بنتام نخستین بار در ویرایش جان بورینگ^{۳۸} از کلیات آثار او (۱۸۳۸-۱۸۴۳) منتشر گردید. اثر دیگر بنتام به نام *دفاع از ربا*^{۳۹} در سال ۱۷۸۷ و کتاب *مهمش یعنی مدخلی بر میانی اخلاقیات و قانونگذاری*^{۴۰} در سال ۱۷۸۹ انتشار یافت. این مدخل به قصد تمهید و طرحی برای رسالت بعدی بود. بدینسان رساله *در باب شیوه‌های سیاسی*^{۴۱} بخشی از این طرح بود. ولی با آنکه بخشی از این رساله در سال ۱۷۸۹ برای مورله^{۴۲} فرستاده شده بود، نخست بار در سال ۱۸۱۶^{۴۳} همراه با *مفالطات هرج و مرج طلبانه*^{۴۴}، که در حوالی سال ۱۷۹۱ نوشته شده بود، توسط دومون منتشر گردید.

بنتام در سال ۱۷۹۱ طرحی را که برای يك زندان نمونه داشت با عنوان *پان اوبتیکن*^{۴۵} [= زندان تك - نگهبانی] منتشر کرد. و با اولیاء مجمع ملی فرانسه تماس گرفت که چنین نهادی را برپا سازند و داوطلب شد که خود به عنوان ناظر، افتخاراً در آنجا خدمت کند. هرچند بنتام یکی از خارجیانی بود که مجمع در سال ۱۷۹۲ به او تابعیت فرانسه داد، ولی پیشنهادش را برای تشکیل چنین نهادی نپذیرفت. کوششهای مشابهی نیز برای تشویق حکومت انگلیس برای اجرای طرح تشکیل زندان نمونه انجام شد و ابتدا موفقیت آمیزی نمود ولی سرانجام شکست

34. Marquis of Lansdowne 35. Étienne Dumont 36. *Manual of Political Economy*

37. *Théorie des peines et des récompenses* 38. John Bowring 39. *Defence of Usury*

40. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

۴۱. این اثر در سال ۱۷۸۸ به طبع رسید.

42. *Essay on Political Tactics* 43. Abbé Morellet

۴۴. متن انگلیسی ناقص این اثر در سال ۱۷۹۱ چاپ شد.

45. *Anarchical Fallacies* 46. *Panopticon*

۴۷. آشکار است که زندانبانی که بنتام در نظر داشت از آن نوعی نبودند که بعداً قربانی ترور (دوره وحشت) زاکوبنها شدند. او به این امید دست طلب به سوی مجمع جدید فرانسه دراز کرد که تصور می‌کرد دوره حکومت عقل و حکمت آغاز شده است.

خورد، و بنتام این شکست را تاحدی ناشی از دخالت‌های ناروای جورج سوم می‌شمرد. باری در سال ۱۸۱۳ مجلس رأی داد که مبلغ هنگفتی به عنوان غرامتِ مخارجی که بنتام از بابت طرح زندان نمونه متحمل شده بود، به او پرداخت شود.

دومون در سال ۱۸۰۲ کتابی به نام رسالات قانونگذاری جرمی بنتام^{۴۸} منتشر کرد. بخشی از این اثر عبارت بود از مقالاتی که خود بنتام نوشته بود — و بعضی از آنها اصلاً به فرانسه نوشته شده بود — و بخش دیگرش نقاوه‌ای از آراء فیلسوف بود که دومون فراهم کرده بود. این اثر در بلندشدن نام و آوازه بنتام، سهم زیادی داشت. این امر ابتدا در خارج مشهودتر بود تا در انگلستان. ولی با گذشت زمان ستاره اقبال فیلسوف در وطن خودش نیز درخشیدن گرفت. از سال ۱۸۰۸ جیمز میل شاگرد و ترویج‌دهنده آراء و آموزه‌های او گردید. و بنتام رهبر پشت پرده یا الهامبخش گروهی از رادیکال‌ها شد که شیفته اصول مکتب او گردیده بودند.

در سال ۱۸۱۲ جیمز میل کتابی به نام نظر اجمالی به محکمه پسندی شواهد^{۴۹} منتشر کرد که ویرایشی از بعضی رسائل بنتام بود. ویرایش فرانسوی این رسائل توسط دومون تحت عنوان رساله در باب شواهد حقوقی^{۵۰} در سال ۱۸۲۳، و ترجمه انگلیسی‌اش در سال ۱۸۲۵ منتشر گردید. یک ویرایش پنج جلدی از رسالات و مقالات بنتام در زمینه حقوق، که خیلی کاملتر از ویرایش جیمز میل بود، در سال ۱۸۲۷، به همت جان استوارت میل، تحت عنوان محکمه پسندی شواهد حقوقی^{۵۱} انتشار یافت.

بنتام به مسائل مربوط به اصلاح قانون اساسی و تحریر قوانین نیز توجه داشت. وی از دست آنچه بلبشوی قوانین انگلیسی می‌نامید، برآشفته بود. در سال ۱۸۱۷، رساله‌ای که تحت عنوان پرسش و پاسخ در باب اصلاح مجلس^{۵۲} در سال ۱۸۰۹ نوشته بود، منتشر گردید. در همین سال اثر دیگری نیز از او به نام مقالاتی در باب تحریر قوانین و تعلیم و تربیت همگانی^{۵۳} انتشار یافت. در سال ۱۸۱۹ جزوه‌ای به نام شرح و بسط لایحه اصلاحات اساسی،^{۵۴} و در سال ۱۸۲۳ اثری به نام اهم اصول یک قانون اساسی^{۵۵} منتشر کرد. نخستین مجلد از قانون اساسی^{۵۶} او همراه با نخستین فصل جلد دوم همان اثر در سال ۱۸۳۰ به طبع رسید. دوره کامل

48. *Traité de législation de M. Jérémie Bentham*

49. *Introductory View of the Rationale of Evidence*

50. *Traité des preuves judiciaires* 51. *Rationale of Judicial Evidence*

52. *Catechism of Parliamentary Reform*

53. *Papers upon Codification and Public Instruction*

54. *Radical Reform Bill, with Explanations*

55. *Leading Principles of a Constitutional Code*

56. *Constitutional Code*

این اثر با ویرایش ر. دون^{۵۷}، بعد از وفات مؤلف، در سال ۱۸۴۱ منتشر گردید. در اینجا نمی‌توان فهرست همه آثار بنتام را یاد کرد. ولی به دو سه عنوان دیگر اشاره می‌کنیم. مجموعه‌ای از مقالات او در باب تعلیم و تربیت، تحت عنوان گزیده^{۵۸} در سال ۱۸۱۶، انتشار یافت و در سال بعد، جیمز میل فهرست خاستگاههای عمل^{۵۹} را با ویرایش خود انتشار داد. این اثر به تحلیل لذت و الم به عنوان خاستگاههای عمل اختصاص دارد. اثر دیگری از او به نام فریضه شناسی یا علم اخلاق،^{۶۰} بعد از وفات او، توسط بورینگ در سال ۱۸۳۴ در دو مجلد به طبع رسید، که جلد دوم شامل یادداشتها و تعلیقات بود. در فهرس، به ویرایش بورینگ از کلیات آثار بنتام اشاره شده است.^{۶۱} هنوز باید چشم به راه يك طبع انتقادی از کلیات آثار این فیلسوف باشیم.

بنتام در ششم ژوئن ۱۸۳۲ درگذشت. وصیت کرده بود که جسدش برای پیشبرد علم، تشریح شود. اسکلت مومیانی شده او در یونیورسیتی کالج لندن نگهداری می‌شود. این کالج در سال ۱۸۲۸ به اصرار گروهی که بنتام خود یکی از آنان بود، تأسیس شده بود. و هدف از تأسیس آن، دادن آموزش عالی به کسانی بود که در یکی از دودانشگاه موجود آن زمان پذیرفته نشده بودند. ضمناً این کالج امتحان معارف دینی، که هنوز در آکسفورد و کمبریج باب بود، نداشت.

۳. اصول آیین بنتام، و نظری انتقادی به آن

آیین بنتام مبتنی بر نوعی لذت‌گرایی یا اصالت لذت^{۶۲} روانی است، یعنی این نظریه که هر موجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم است. البته این يك آموزه^{۶۳}ی نو ظهور نبود. در جهان باستان و بیشتر از همه ایپکور به آن پرداخته بودند، و در قرن هجدهم هلوسوس در فرانسه و هارتلی و تاکر^{۶۴} در انگلستان همت به دفاع از آن گماشته بودند.^{۶۵} بنتام هر چند

57. R. Doan 58. *Chrestomathia* 59. *Tables of the Springs of the Action*

60. *Deontology or Science of Morality*

۶۱. بورینگ بعضی نوشته‌های پراکنده را در کلیات آثار بنتام به طبع رسانده است که پاره‌ای از آنها ارزش فلسفی خاصی دارد. از جمله بنتام در یکی از این مطالب کوتاه که هستی‌شناسی *ontology* نام دارد، بین ذوات واقعی و حقایق یا ذوات مجعول فرق می‌گذارد. مراد از حقایق مجعول — که نباید با موجودات افسانه‌ای که محصول ولگردی تخیل است، اشتباه شوند — همانا «چیزها»ئی هستند که زاده نیازهای زبانی اند. فی‌المثل ما نیازمندیم که بتوانیم از روابط و نسبتها سخن بگوئیم، لذا اسم «رابطه» یا «نسبت» را می‌سازیم. ولی با آنکه موجودات می‌توانند با هم ربط یا نسبت داشته باشند، ذوات جداگانه‌ای موسوم به «رابطه» یا «نسب» وجود ندارند. چنین «چیزها»ئی که بر اثر نفوذ و نیاز زبان پدید می‌آیند و وجودشان مسلم انگاشته می‌شود، «مجعول» یعنی تابع جعل اند.

62. hedonism 63. doctrine 64. Tucker

۶۵. درباره تاکر نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

مبتکر این نظریه نبود ولی روایتی ماندگار از آن به دست داد. «طبیعت انسان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است، لذت^{۶۶} و الم^{۶۷}... اینان بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند؛ هر کوششی که برای شکستن این یوغ به خرج دهیم، حاکمیت آنها را بیشتر تأیید و تسجیل می‌کند. انسان در عالم الفاظ ممکن است مدعی نفی حاکمیت آنها شود، ولی در عالم واقعیت همچنان دستخوش و تابع آنها باقی می‌ماند.»^{۶۸}

بعلاوه بننام بی‌تاب است که هر چه صریحتر مرادش را از لذت و الم روشن کند. او قصد ندارد که حوزه معنای این اصطلاحات را با تعاریف دلخواهانه یا «متافیزیکی» محدود کند. او همان معنایی را از آنها مراد می‌کند که در برداشت عامه مردم و زبان متعارف دارند، نه بیشتر و نه کمتر. «در این باب به نازک‌اندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند.»^{۶۹} کلمه «لذت» لذایذی چون خوردن و آشامیدن را هم در بر می‌گیرد؛ همچنین شامل حفظ حاصل از خواندن یک کتاب خوب، یا گوش دادن به موسیقی یا انجام دادن یک کار نیک هم می‌گردد.

ولی بننام صرفاً به بیان آنچه یک حقیقت روانی می‌نامد نمی‌پردازد. این حقیقت روانی یا روانشناختی که همه انسانها به ضرب جاذبه لذت و دافعه الم به کار واداشته می‌شوند. همچنین به احراز یک معیار عینی برای اخلاقیات، یعنی سرشت اخلاقی اعمال انسانی می‌پردازد. بدینسان پس از آنکه می‌گوید طبیعت انسان را تحت سلطه لذت و الم قرار داده، می‌افزاید «فقط در حیطه قدرت آنهاست که معلوم بدانند، چه باید انجام دهیم یا تعیین کنند که چه خواهیم کرد. از یک سو معیار شایسته و ناشایسته، و از سوی دیگر زنجیر علل و معالیل به پایه تخت آنان بسته شده است.»^{۷۰} بنابراین اگر ما تصور کنیم که لذت خوشی (/خوشبختی) و خیر همانا اصطلاحات مترادف اند، و الم، ناخوشی (/بدبختی) و شر نیز مترادف اند، لامحاله این سؤال پیش می‌آید حال که طبق یک واقعیت روانی، همواره ناگزیریم طالب خیر و گریزان از شر باشیم، دیگر چه معنی دارد که حکم [اخلاقی صادر] کنیم که ما پیوسته باید در طلب خیر برائیم و از شر بپرهیزیم.

66. pain 67. pleasure 68. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. 1. sect. 1.

درارجمعات بعدی از این اثر به عنوان مقدمه *Introduction* یاد خواهیم کرد.

۶۹. نظریه قانونگذاری *Theory of Legislation* ترجمه انگلیسی به قلم ر. هیلدرت R. Hildreth از طبع فرانسوی اتین دومون. (لندن، ۱۸۹۶) ص ۳.

۷۰. مقدمه، فصل اول، قسمت اول.

برای پاسخ مثبت دادن به این سؤال باید دو فرض مقبول داشته باشیم. نخست اینکه، هنگامی که گفته می‌شود انسان در طلب لذت است، معنایش این است که در طلب بیشترین لذت یا بیشترین مقدار ممکن از لذت است. دوم اینکه انسان بالضروره همان اعمالی را که عادتاً به این غایت منتهی می‌شود، انجام نمی‌دهد.^{۷۱} یا ملحوظ داشتن این فرضها و غلبه بر دشواریهایی که در هر نوع اخلاق لذت‌گرا نهفته است، می‌توانیم گفت که اعمال شایسته آنهایی هستند که در جهت افزایش سرجمع یا مقدار کل لذت است، حال آنکه اعمال ناشایست آنهایی هستند که در جهت کاهش آنهاست، و ما باید آنچه را شایسته است انجام دهیم نه آنچه را ناشایست است.^{۷۲}

بدینسان به اصل فایده‌مندی یا فایده‌بخشی می‌رسیم، که به اصل بیشترین خوشی نیز نامبردار است. این اصل قائل به «بیشترین خوشی همهٔ کسانی است که ذی‌ربط یا مطرح‌اند، و آن را غایت راست و درست، و یگانه غایت راست و درست و مطلوب عمل انسانی می‌داند»^{۷۳} البته کسانی که در یک مورد خاص ذی‌ربط‌اند، ممکن است فرق کنند. اگر فقط به عامل فردی یک عمل فکر کنیم، در این صورت مبنای ما بیشترین خوشی (/خوشبختی) اوست. اگر به جامعه فکر کنیم، در این صورت بیشترین خوشی بیشترین تعداد ممکن از اعضای جامعه است که مینا قرار می‌گیرد. اگر به همهٔ موجودات حساس^{۷۴} فکر کنیم، در این صورت باید بیشترین خوشی یا لذت جانوران را منظور بداریم. بنتام عمدتاً بیشترین خوشی (شادی / خوشبختی) جامعهٔ بشری، یعنی خیر یا رفاه عام به معنای خیر و صلاح هر یک از احاد جامعهٔ سیاسی بشری را در مدنظر دارد. ولی در همهٔ موارد، اصل یکی است، یعنی بیشترین میزان خوشی (/خوشبختی) فرد یا جامعهٔ ذی‌ربط تنها غایت مطلوب عمل انسانی است.

اگر مرادمان از دلیل، اخذ یک نتیجه از اصل یا اصول غائی تری باشد، «اصل فایده‌مندی» را نمی‌توان مدلل کرد. چرا که اصل اخلاقی عالی‌تر یا غائی‌تری در کار نیست. بتتام در عین حال می‌کوشد نشان دهد که هر نظریهٔ اخلاق دیگر، لااقل در نهایت گوشهٔ چشمی به اصل

۷۱. فی‌المثل، چه بسا یک فرد که مجذوب یک لذت نقد است، از این واقعیت غافل باشد که سلسله‌اعمالی که این لذت را پدید می‌آورد، سراز‌المی درمی‌آورد که بر آن لذت می‌چربد.

۷۲. به عبارت دقیقتر از نظر بنتام عملی که گرایش به افزایش سرجمع لذت دارد، عمل «شایسته» به حساب می‌آید. یعنی عملی است که ما باید انجامش دهیم، یا به عبارت دیگر عملی نیست که ما ملزم به انجام ندادنش باشیم. عملی که ما ملزم به انجام ندادنش باشیم همانا نادرست یا ناشایسته است. همیشه چنین نیست که افزودن به سرجمع لذت، فقط موکول به عمل اینجائی و اکنونی من باشد. چه بسا من ملزم به انجام دادن یک عمل نباشم، یا اگر باشم دیگر آن عمل ناشایست شمرده نخواهد شد.

۷۳. مقدمه، فصل اول، قسمت اول، یادداشت یکم.

فایده مندی دارد. دلایلی که مردم به خاطر آنها دست به عمل می‌زنند یا فکر می‌کنند که به خاطر آنها دست به عمل زده‌اند، هر چه می‌خواهد باشد، ولی همینکه ما این سؤال را پیش می‌کشیم که چرا باید فلان عمل را انجام دهیم، نهایتاً ناگزیریم بر وفق اصل فایده مندی به آن جواب بدهیم. نظریه‌های اخلاقی بدیل^{۷۵}ی که بننام در نظر دارد عمدتاً نظریه‌های شهودگرا^{۷۶} و هستند یا نظریه‌هایی که اتکا به حس اخلاقی^{۷۷} دارند. به عقیده او این نظریه‌ها فی نفسه ناتوان از پاسخ به این سؤال هستند که چرا ما باید این عمل را بکنیم و آن عمل را نکنیم. اگر طرفداران این نظریه‌ها بگویند که این سؤال جواب بدهند، سرانجام ناچار خواهند شد بگویند که عملی که باید انجام داده شود عملی است که بیشترین خوشی یا لذت مباشران آن یا دیگرانی را که ذی‌ربط‌اند به بار خواهد آورد. به عبارت دیگر فقط اصالت فایده است که می‌تواند یک معیار عینی برای حق و باطل یا شایست و ناشایست به دست دهد.^{۷۸} اذعان به این امر، همانا گردن نهادن به تنها دلیلی است که اصل فایده مندی به آن اتکا دارد.

استطراداً می‌توان گفت که هر چند اصالت لذت تنها یک عنصر در نظریه اخلاقی لاک است^{۷۹}، ولی او تصریح می‌کند که «بنابر این امور در رابطه با لذت یا الم، خیر یا شرند. ما چیزی را خیر می‌نامیم که می‌تواند لذت به بار آورد، یا میزان آن را افزایش دهد، یا از الم بکاهد... و برعکس چیزی را شر می‌نامیم که می‌تواند الم به بار آورد، یا لذت را در زندگی ما کاهش دهد...»^{۸۰} خاصیتی که لاک آن را «خیر» یا «خوب» نام می‌نهد همان است که بننام «فایده» می‌نامد. چه «فایده عبارت از هر نوع خاصیتی در هر شیء یا امری است که می‌تواند نفع، بهره، لذت، خیر یا خوشی به بار آورد، یا... از رخ دادن بدبختی، درد، شر یا ناخوشی برای مباشران آن و دیگر افراد ذی‌ربط، جلوگیری کند.»^{۸۱}

حال اگر—چنانکه بننام می‌گوید—درستی یا شایستگی یک عمل به آن است که در جهت افزایش سر جمع لذت، یا کاهش سر جمع رنج مباشران و سایر ذی‌ربطها باشد، فاعل یک فعل

75. alternative 76.intuitionist

77. moral sense

۷۸. بننام بر آن است که شایستگی یا ناشایستگی اعمال مبنی بر یک معیار عینی است، نه صرفاً انگیزه‌ای که به مدد آن، اعمال را انجام می‌دهند. «انگیزه» و «نیت» غالباً خلط می‌شود، با آنکه به نظر بننام باید به دقت بین آنها فرق گذاشت. اگر انگیزه به معنای نمایل به عملی باشد که در آن لذت یا انتظار لذت، به عنوان نتیجه عمل ملحوظ شده باشد، دیگر معنی ندارد که از انگیزه بد سخن گفته شود. در هر حال معیار درست و نادرست یا شایست و ناشایست عمدتاً یک معیار عینی است، نه ذهنی.

۷۹. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

۸۰. جستار، کتاب دوم، فصل بیستم، قسمت دوم.

۸۱. مقدمه، فصل اول، قسمت سوم.

اخلاقی به هنگام تصمیم‌گیری بر سر اینکه آیا فلان عمل درست است یا نادرست، ناگزیر خواهد شد میزان لذت و رنجی را که محتمل است آن عمل به بار آورد، برآورد و بایکدیگر سبک سنگین کند. بنام برای این کار يك حساب لذت سنج یا خوشی سنج^{۸۲} تهیه کرده است.^{۸۳} فرض کنیم من می‌خواهم ارزش يك لذت یارنج را برای خودم برآورد کنم. برای این کار باید چهار [یا شش] عامل یا لحاظ را به حساب آورم: شدت، مدت، قطعیت یا عدم قطعیت، نزدیکی یا دوری (و به عبارت دیگر نقدی یا نسبیگی آن). فی‌المثل يك لذت ممکن است خیلی شدید ولی کوتاه مدت، ولی لذت دیگر شدت کمتر و دوام بیشتر داشته باشد به نحوی که کماً از اولی بزرگتر باشد. بعلاوه، درملاحظه اعمالی که می‌توانند لذت یا رنج به بار آورند، باید دو عامل دیگر را هم مد نظر داشته باشم، یعنی باروری و خلوص. اگر از دو نوع عمل، که هر دو در مظان پدید آوردن احساسهای خوشایندند، یکی احساسهای خوشایند دیگری را هم به دنبال داشته باشد، و دیگری نداشته یا کمتر داشته باشد، عمل نوع اول را زیاتر یا بارورتر از نوع دوم می‌نامیم. منظور از خلوص همانا فراغت از عواقب یا احساسهای نوع مخالف است. فی‌المثل پرورش دادن ذوق موسیقی، افقی از لذت پایدار بر روی انسان می‌گشاید که پیامدهای آلوده شدن به مواد مخدر اعتیادآور، نمی‌گشاید.

تا اینجا حساب بننام در موازات محاسبه‌های اپیکوراست. ولی بننام عمدتاً در صدد این است که نظریه اخلاقی اش را بر خیر یا مصلحت عام اطلاق کند. و تصریح می‌نماید که هرگاه پای عده‌ای از افراد یا جامعه در يك عمل در میان باشد، بر ماست که يك عامل هفتم را هم، علاوه بر شش عاملی که یاد شد، به حساب آوریم. عامل هفتم عبارت است از دامنه شمول، یعنی عده افرادی که دستخوش لذت یا رنج حاصل از يك عمل می‌گردند.

بعضی وقتها گفته شده که حساب بننام بیفایده است، ولی می‌توان درعین ندیده گرفتن آن، نظریه کلی اخلاقی او را قبول داشت. نگارنده ملاحظاتی در این باب دارد. اگر با این چشم به این نظریه بنگریم که چیزی فراتر از تحلیل معنای بعضی اصطلاحات اخلاقی نیست، بیشک ممکن است قبول کنیم که این تحلیل درست است، و درعین حال حساب لذت سنجانه او را نپذیریم. ولی اگر با همان چشم که خود بننام می‌نگریست، به نظریه اخلاقی او بنگریم، یعنی آن را نه فقط تحلیل بلکه راهنمای عمل هم بدانیم، مسأله فرق می‌کند. می‌توان گفت، و بحق گفت که هیچگونه محاسبه ریاضی دقیق لذت و رنج امکان ندارد. خیلی آشکار است که فی‌المثل در بسیاری موارد يك فرد نمی‌تواند محاسبه ریاضی دقیق از میزان لذت ناشی از دوشق يك عمل یا فعل و ترك فعل، به عمل آورد. و اگر پای منافع و مصالح جامعه در میان باشد، از کجا می‌توان

سرجمع محتمل لذت را محاسبه کرد، چه پُر پیداست که در بسیاری موارد آنچه برای يك فرد خوشایند است برای دیگری نیست. در عین حال، اگر مانند بنام فقط تفاوت‌های کمی بین لذت‌ها را بپذیریم، و اگر اخلاق لذت‌گرا را تدوین کنندۀ يك راهنمای عمل بدانیم، محاسبه‌های دیگری هم، حتی اگر نتواند دقیق باشد، ضرورت پیدا می‌کند. و در واقع هم مردم گاه گاه چنین محاسبه‌های غیردقیقی به عمل می‌آورند. بدینسان کاملاً ممکن است که يك فرد از خود بپرسد که آیا در پیش گرفتن يك عمل لذت‌آور، که مستلزم پیامدهای ناگوار خاصی است، به صرفه هست یا نه، و چون این سؤال را جدی بگیرد، در واقع از یکی از قواعد حساب بنام استفاده کرده است. اینکه این نوع استدلال چه ربطی با اخلاقیات دارد، مسأله دیگری است. و با بحث و فحص فعلی ارتباط ندارد. زیرا فرض بر این است که آموزه کلی اخلاقی بنام مورد قبول است.

از سوی دیگر به مسأله می‌نگریم. پیداست که حوزه عمل انسان فراتر از حوزه قانونگذاری و اعمال حکومت است. و در بعضی موارد هست که مسأله، مسأله مصلحت يك عامل منفرد (فردی که مرتکب فلان عمل شده) است. همین است که می‌توان از وظایف فردی سخن گفت. ولی اگر حوزه اخلاق با حوزه عمل انسانی، همچند باشد، قانونگذاری و اعمال حکومت در حوزه اخلاقی قرار می‌گیرد. ولذا باید اصل فایده‌مندی بر آنها قابل اطلاق باشد. ولی در اینجا آنکه ذی‌ربط است، جامعه است. بنام می‌گوید بسا اعمال هست که فی الواقع به حال جامعه مفید است، ولی به جامعه قانون‌درنیامده، و قانونگذار باید در خدمت آن که همانا مصلحت عام است باشد. لذا عمل قانونگذار یا حکومت به شرطی مؤید اصل فایده‌مندی یا ملهم از آن است که «تمایل آن برای افزایش خوشی (/ خوشبختی) جامعه بیشتر از میل به کاهش آن باشد».^{۸۴}

باری، جامعه «يك پیکر مجعول است، یعنی متشکل از افرادی است که در حکم اعضای آن پیکرند»^{۸۵} و منفعت یا مصلحت جامعه عبارت است از «سرجمع منافع آحاد اعضائی که آن را تشکیل می‌دهند»^{۸۶} بنا بر این قول به اینکه قانونگذاری و حکومت باید در جهت مصلحت عام باشد برابر با این است که بگوییم باید در جهت بر آوردن بیشترین خوشی بیشترین تعداد ممکن از افرادی باشند که اعضای آن جامعه‌اند. پیداست که اگر قبول کنیم مصلحت عام صرفاً سرجمع مصالح خاص یکایک اعضای جامعه است، می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که اگر هر فرد در طلب خوشی شخصی خود و در پی افزایش آن باشد، لاجرم به مصلحت عام افزوده

۸۴. پیشین، فصل اول، قسمت هفتم.

۸۵. پیشین، فصل اول، قسمت چهارم.

۸۶. همانجا.

می شود. ولی هیچ تضمینی وجود ندارد که مطمئن باشیم افراد به شیوه ای معقول و مہذب در پی کسب خوشی (/خوشبختی) خود بر می آیند. به شیوه ای که خوشی سایر افراد و بالتبجہ سرجمع خوشی جامعه را کاهش نمی دهد. و واقعیت این است که تعارض منافع پیش می آید. لذا هماہنگ ساز منافع (یا مصالح) به نحوی که ناظر به مصلحت عام باشد، لازم است. و این وظیفہ حکومت و قانونگذاری است.^{۸۷}

گاہ گفته می شود کہ ہر نوع هماہنگ سازی ای از این دست مستلزم امکان تلاش نوعدوستانہ در راہ مصلحت عام است، و ہدینسان ہننام بہ جہشی ناگہانی و بیدلیل می پردازد، یعنی نظرش را از لذت جوی خودخواہ خودمدار بہ نوعدوستِ جامعہ اندیش بر می گرداند. ولی در این باب تأملی لازم است. اولاً ہننام بر آن نیست کہ انسانها طبیعتاً ضرورتاً خودخواہ یا خویش اندیش بہ معنای متعارف این الفاظ اند. زیرا قائل بہ عواطف اجتماعی است کہ نقطہ مقابل آن است. ہدینسان در جدول لذاتش در عداد سایر لذات باصطلاح بسیط، لذت خیرخواہی را نیز قرار می دهد و آن را چنین تعریف می کند «لذات ناشی از ملاحظہ لذاتی کہ سایر موجوداتی کہ موضوع خیرخواہی ما هستند باید ببرند، و بہ حساب آوردن حق سایر موجودات حساسی کہ با آنها آشنایم.»^{۸۸} ثانیاً ہر چند آیین ہننام بر آن است کہ انسان با ملاحظہ لذت دیگران از آن روی لذت می برد کہ این امر اصالتاً برای او خوشایند است، نظری ہم بہ اصول روانشناسی تداعی گرا دارد، و بہ مدد آن توضیح می دهد کہ چگونہ انسان می تواند در طلب خیر و صلاح دیگران باشد، بی آنکہ بہ خیر و صلاح شخصی خود بیندیشد.^{۸۹}

ہمچنین ہیج تضمین آشکاری وجود ندارد کہ کسانی کہ وظیفہ شان هماہنگ سازی منافع خصوصی است، چندانکہ باید، از موبہت خیرخواہی بر خوردار باشند، یا در واقع آموختہ باشند کہ با روحیہ ای وارستہ در طلب مصلحت عام بر آیند. در واقع، چندان طول نکشید کہ ہننام بہ این نتیجہ رسید کہ حاکمان تافتہ جدا بافتہ ای از سایر مردم نیستند، و چون بہ اختیار خود وا گذاشتہ شوند در پی منافع خویش بر می آیند. حتی یا وجود اینکہ بسیاری از آنها این استعداد را دارند کہ خیر و خوشی دیگران بر ایشان خوشایند باشد. و این نتیجہ گیری بود کہ بیشتر اورا مستعد قبول آراء و اندیشہ های دموکراتیک ساخت. يك مستبد یا سلطان مطلق العنان ہموارہ کام خویش را می جوید. طبقہ حاکمہ متشکل از اشراف ہم ہمین طور. بنا بر این تنها راہ برای

۸۷. ہننام و ہر وانش معتقد بودند کہ در حوزہ اقتصاد و کسب و کار، برداشتن محدودیتہای قانونی و تأمین تجارت و رقابت آزاد، بہ ہر حال در درآمدت خوشی (/خوشبختی) بیشتری برای جامعہ بہ بار می آورد. در آخرین بخش این فصل، بہ اقتصاد ہننامی بیشتر خواهیم پرداخت.

۸۸. مقدمہ، فصل پنجم، قسمت دہم. در این قول، «موجودات حساس» شامل حیوانات ہم می شود.

۸۹. بہ این مسألہ در رابطہ با آراء جیمز میل خواهیم پرداخت.

تأمین بیشترین خوشی (/خوشبختی) بیشترین تعداد ممکن از افراد — اگر به عنوان معیار حکومت و قانونگذاری پذیرفته شود — این است که حکومت حتی المقدور دردست همه باشد. پیشنهادهای بنتام برای لغو سلطنت^{۹۰}، و انحلال مجلس اعیان و روی آوردن به آراء عمومی و مجلسهای سالانه ناشی از همین است. چون مصلحت عام همانا سرجمع مصلحتهای خاص است، می توان گفت هر کس سهمی در آن دارد. و تعلیم و تربیت می تواند به افراد بفهماند که چون در راه مصلحت عام بکوشند، در راه مصلحت خویش نیز کوشیده اند.

برای پرهیز از سوء تفاهم، این نکته را باید افزود که درخواست بنتام در مورد هماهنگ سازی مصالح به مدد قانون، در درجه اول و بیشتر شامل برطرف ساختن موانع افزایش خوشی بیشترین تعداد ممکن از افراد و شهروندان است، تا پرداختن به آنچه مداخله مثبت در آزادی افراد نامیده می شود. این یکی از دلایل توجه عمیق او به موضوع کیفرشناسی^{۹۱} است، یعنی وضع مجازاتهای کیفری برای اعمالی که با شکستن قوانین — که به هر حال باید به قصد جلوگیری از اعمالی که با خوشی (/خوشبختی) اعضای جامعه به طور کلی منافات دارد، تدوین گردد — باعث کاهش خیر و خوشی عام می گردند. به عقیده بنتام هدف اولیه از مجازات همانا ایجاد مانع در برابر تکرار جرم یا وقوع جرم است، و نه اصلاح مجرم. اصلاح حال مجرمان يك هدف جنبی است.

اشارات بنتام به مسائل عینی، کاملاً معقول و هشیارانه است. از جمله نظرگاه کلی او راجع — به مجازاتهای کیفری. چنانکه اشاره کردیم، به نظر او هدف اولیه از مجازات، منع و تحذیر است. ولی مجازات، مستلزم وارد آوردن رنج یا به عبارت دیگر کاهش لذت به انحاء گوناگون است. از آنجا که هر الم یا رنجی بداست، لاجرم «همه مجازاتها فی نفسه بدند»^{۹۲} نتیجه ای که از این امر باید گرفت این است که قانونگذار نباید برای شکستن قانون، مجازات کیفری ای وضع کند که از حد لازم برای ایجاد تأثیر مطلوب فراتر باشد. آری می توان این بحث را پیش کشید که اگر هدف اولیه از مجازات، منع و تحذیر است، در این صورت بیرحمانه ترین مجازاتها، از همه مؤثرترند. ولی اگر مجازات فی نفسه بداست، و حتی در شرایط عینی حیات انسانی يك جامعه «شرناگیز» به حساب می آید، سؤال مناسب این است که حداقل میزان مجازات که می تواند تأثیر بازدارنده داشته باشد کدام است؟ بعلاوه، قانونگذار باید افکار عمومی را، هر چند که در واقع يك عامل متغیر است، به حساب آورد. چرا که هر چه مردم بیشتر فلان مجازات کیفری را بیش از حد خشن یا نامتناسب ببینند بیشتر گرایش می یابند به اینکه از

۹۰. در زمان بنتام، پادشاه انگلستان می توانست نفوذ بیشتری — در قیاس با امروز — در زندگی سیاسی اعمال کند.

91. penology

۹۲. مقدمه، فصل سیزدهم، قسمت دوم.

همکاری در اجرای قانون امتناع ورزند.^{۹۴} و در این صورت اثر بازدارنده‌ای که برای مجازات تصور می‌شد کاهش می‌یابد. از سوی دیگر این امر اثر تعلیمی و تربیتی سوئی دارد و به خیر و صلاح عام نیست که بعضی مجازات‌های سنگین، نظیر مجازات اعدام، برای تعدادی از جرائم در نظر گرفته شود که از نظر وخامت، یعنی از نظر میزان خسارتی که به دیگران یا جامعه به طور کلی وارد می‌سازند، متفاوت‌اند. در مورد هدف جنبی مجازات، یعنی کمک به اصلاح حال مجرمان نیز باید گفت، وقتی که زندانها کانون فسادند چگونه می‌توان این هدف را برآورد؟ البته ممکن است درباره هدف اولیه مجازات، آراء و برداشتهای دیگری داشت. ولی امروزه اگر کسی بخواهد بابت نتیجه‌گیری بنتام در این باب که نظام کیفری زمانه او نیاز به اصلاح داشته، مخالفت کند، باید افکار بسیار غریب و نامتعارفی داشته باشد. و حتی اگر ما نظر متفاوتی راجع به نقش مجازات داشته باشیم، مع الوصف درمی‌یابیم که بحث و ادله او به طرفداری از اصلاح، به طور کلی معقول و موجه است.

ولی چون از این مباحث راجع به ضرورت اصلاحات، به فلسفه کلی بنتام بازمی‌گردیم وضع فرق می‌کند. فی المثل جان استوارت میل به او ایراد داشت و بر آن بود که برداشت بنتام از طبیعت انسان حاکی از تنگ نظری است. و تا آنجا که بنتام می‌گوید انسان را به يك سیستم متشکل از جذب و دفع درقبال لذایذ و آلام، همراه با توانایی محاسبه شبه ریاضی لذتها درستون بستانکار، و رنجها درستون بدهکار، تقلیل دهد، خیلیها خود را از این بابت با میل همعقیده می‌یابند.

ج. ا. میل در عین حال در مورد اتخاذ روش علمی در اخلاقیات و سیاست، ارجح و اعتبار زیادی برای بنتام قائل است. و روش علمی او را در درجه اول منوط می‌داند به «روش تفصیلی؛ یعنی تحلیل کلها به اجزاء آنها، و تحلیل آنها به چیزها ورده‌ها یا کلیات ساده تر و رساندن آنها به بسائطی که از آنها تشکیل یافته‌اند؛ و تبدیل هر مسأله به چندین بخش، پیش از اقدام به حل آن.»^{۹۵} به عبارت دیگر، میل بنتام را به خاطر استفاده شایانش از تحلیل تحویلی^{۹۵} = فروگاشی [می‌ستاید و به این دلیل او را در عالم فلسفه اصلاحگر می‌شمارد. از نظر ما واقع حق با میل است. پیشتر دیدیم که فی المثل چگونه بنتام يك نوع تحلیل کمی در

۹۴. بیشك در آن زمان هم بیسابقه نبود که قضات حتی هنگامی که كاملاً از مقصر بودن منعم آگاه بودند، از صدور حکم خودداری ورزند. به علاوه مجازات اعدام برای بسیاری جرائم که امروزه نسبتاً خفیف به نظر می‌رسند، و حتی در مورد کودکان اجرا می‌شد. به عبارت دیگر آگاهی روزافزونی در میان دست اندرکاران قانون و قضا و تحصیلکرده‌ها در باب این مسائل پیدا شده بود.

94. *Dissertations and Discussions*, 1, pp. 339-40 (2nd edition, 1867).

95. reductive analysis

زمینه اخلاق به کار می برد. و از آن روی این روش را به کار می برد، که تصور می کند این تنها روش علمی درست است.

به نظر او این تنهاروشی بود که به ما امکان می داد به اصطلاحاتی چون درست و نادرست یا شایسته و ناشایسته، معنای روشن بدهیم. از سوی دیگر، اصطلاحاتی چون «جامعه» و «مصلحت عام» به نظر بننام تجربه‌هایی بود که اگر قرار بود ارزش ملموس و محصل بیابد می بایست تجزیه و تحلیل شود. این تصور که آنها دلالت بر ذوات یا حقایق خاصی فراتر از عناصر بسیطشان دارند، همانا دستخوش مغلطه زبان شدن، و قول به وجود موجودات مجعول بود.

ولی هر چند ایراد پیشینی^{۹۶} [= قبلی، ماقبل تجربی] معتبری نسبت به روش تحلیل تحویلی وجود ندارد، پیداست که بننام باسانی از سر مشکلات و مسائل پیچیده می گذرد، و با آنها بسان مسائل ساده یا بسیط رفتار می کند. فی المثل اگر مصلحت عام قابل تحویل به مصالح خاص آحاد و افراد يك جامعه نباشد، به دست دادن تبیینی از آن دشوارست. ولی این هم دشوارست که تصور کنیم هر قضیه صادقی راجع به مصلحت عام، قابل تحویل به قضیه صادقی راجع به مصالح خاص افراد است. منطقاً نمی توانیم امکان چنین تحویل یا تبدیلی را مسلم بگیریم. این امکان باید با مثالهای واقعی محرز گردد. چنانکه حکمای مدرسی می گویند: از امور واقع می توان امکان را استنباط کرد^{۹۷} ولی بننام این امکان را مسلم می گیرد، و خیلی راحت نتیجه می گیرد کسانی که به نحو دیگر فکر می کنند گرفتار چیزی شده اند که بعدها ویتگنشتاین جادوگری زبان^{۹۸} نامید. به عبارت دیگر، بننام حتی اگر در اطلاق روش تحلیلی تحویلی برحق بود، هرگز توجه شایسته‌ای به سخن مخالفانش نکرد. همین است که میل به «از سر حقارت نگر بستن بننام به سایر مکتبهای فکری»^{۹۹} اشاره می کند.

به گفته میل، بننام «يك فیلسوف بزرگ نبود، بلکه اصلاحگر بزرگی در حوزه فلسفه بود»^{۱۰۰} و اگر ما طرفدار تحلیل تحویلی باشیم، می توانیم با این قول موافقت کنیم. در غیر این صورت، لاجرم باید قسمت اخیر قول میل را نادیده بگیریم. عادت ساده انگاری بیش از حد بننام، و نسنجیده گذشتنش از فراز مشکلات، همراه با تنگ نظری خاصی که در برداشت اخلاقی اش هست و میل به آن اشاره می کند، او را سزاوار نعت «فیلسوف بزرگ» نمی گرداند. ولی در نهضت اصلاح اجتماعی، مقام مطمئنی دارد. مقدمات او غالباً مورد چون و چراست، ولی او در بیرون کشیدن نتیجه‌هایی که غالباً معقول و هوشمندانه است از آنها، مهارت شایانی دارد. و چنانکه

۹۶. *a priori*۹۷. *ab esse ad posse valet illatio*

۹۸. bewitchment of language

۹۹. پیشین، ۱، صفحه ۲۵۲.

۱۰۰. پیشین، ۱، ص ۳۳۹.

پیشتر هم اشاره کردیم، ماهیت بیش از حد ساده فلسفه اخلاقش، استفاده از آن را به عنوان یک ابزار یا اسلحه تسهیل کرد.

۴. زندگی و آثار جیمز میل

جیمز میل^{۱۰۱} برجسته ترین شاگرد بنتام در ششم آوریل ۱۷۷۳ در فورفرشر^{۱۰۲} به دنیا آمد. پدرش کفشگر روستا بود. پس از طی دوره دبیرستان در مونت روز آکادمی^{۱۰۳}، در سال ۱۷۹۰ وارد دانشگاه ادینبورگ^{۱۰۴} [= ادینبره] گردید و در درس داگلد استوارت^{۱۰۵} حضور یافت. ۱۰۶ در سال ۱۷۹۸ جواز وعظ گرفت، ولی دعوتی از هیچیک از دفاتر کلیسای پرسبیتری^{۱۰۷} دریافت نکرد، و در سال ۱۸۰۲ با این امید به لندن رفت که با قلم زدن و ویرایشگری زندگی خود را بگذراند. در سال ۱۸۰۵ ازدواج کرد. در اواخر سال بعد، نگارش تاریخ هند [وابسته به] بریتانیا^{۱۰۸} را آغاز کرد و این کتاب در سه مجلد در سال ۱۸۱۷ منتشر شد. تألیف این کتاب باعث شد که در سال ۱۸۱۹ مقامی در کمپانی هند شرقی بیاید و به ترقیاتی نایل گردد، و با حقوق مکفی این شغل سرانجام از نگرانیهای مالی نجات یابد.

میل در سال ۱۸۰۸ بنتام را ملاقات کرد و شاگرد و شیفته او شد. در این زمان، واعظ و کشیش آینده پرسبیتری، اهل تعطیل و توقف^{۱۰۹} [= لادری] شده بود. چند سالی برای مجله *Edin-burg Review* قلم زد، ولی رادیکالتر از آن بود که اعتماد واقعی هیأت تحریریه مجله را جلب کند. در فاصله سالهای ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۳ برای تکمیل *دایرة المعارف بریتانیکا* یک سلسله مقالات سیاسی نوشت و نظرگاههای محفل اصالت فایده را در آنها مطرح کرد.^{۱۱۰} در سال ۱۸۲۱ کتابی به نام *عناصر اقتصاد سیاسی*^{۱۱۱}، و در سال ۱۸۲۹ تحلیل پدیده های ذهن بشر^{۱۱۲} را منتشر کرد. در فاصله بین انتشار این دو کتاب، یک چند با نشریه *Westminster Review* که در سال ۱۸۲۴ به عنوان ارگان رادیکالها تأسیس شده بود، همکاری کرد.

جیمز میل در بیست و سوم ژوئن ۱۸۳۶ درگذشت، و تا آخرین نفس به عنوان مدافع

101. James Mill 102. Forfarshire 103. Montrose Academy 104. Edinburg
105. Dugald Stewart

۱۰۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

۱۰۷. Presbyterian [← دایرة المعارف فارسی].

108. *History of British India* 109. agnostic

۱۱۰. اعضای این محفل، از جمله عبارت بودند از دیوید ریکاردو، مک کولاش J. R. McCulloch، مالتوس T.R. Malthus (همان که اثر معروفی درباره جمعیت دارد) و جان آستین J. Austin، که در اثری موسوم به تعیین حوزه حقوق *The Province of Jurisprudence Determined* (۱۸۳۲) اصول اصالت فایده را با حقوق وفق داده بود.

111. *Elements of Political Economy* 112. *Analysis of the Phenomena of Human Mind*

خستگی ناپذیر آیین بنتام کوشید. شاید بتوان گفت که شخصیت چندان گیرایی نداشت. عقلی نیرومند داشت ولی افقهای آن بیش و کم محدود بود. بشدت خوددار و عاری از حساسیت شاعرانه بود و اهل احساسات و عواطف پرشور نبود. پسرش می گوید جیمز میل با آنکه طرفدار نظریه اخلاقی اپیکوری بود (یعنی همان اصالت لذت بنتام)، ولی شخصاً رواقی مسلک بود و صفات رواقیان را با بی اعتنائی کلییان به لذت، در خود جمع داشت. بیشک فردی سختکوش و با وجدان بود و خود را وقف نشر و تبلیغ آرا و اندیشه‌هایی کرده بود که به عقیده‌اش برحق بود.

جیمز میل هم مانند بنتام قائل به ترکیبی بود از آزادی عمل (= لسه فر) و درخواست اصلاحات سیاسی. از آنجا که هر انسانی طبیعتاً جویای منافع خویش است، عجیبی نیست که قوه مجریه هم همینطور و در طلب منافع خویش باشد. بنابراین قوه مجریه باید به توسط قوه مقننه مهار شود. ولی مجلس عوام خود ترجمان منافع خانواده‌های نسبتاً معدوی است. و منافع یا مصالح آن نمی تواند با مصالح جامعه به طور کلی یکسان باشد، مگر اینکه رأی گیری وسیع و انتخابات مکرری انجام گیرد.^{۱۱۳} میل نیز همانند سایر پیروان بنتام ایمان ساده‌ای به قدرت تعلیم و تربیت داشت در اینکه بتواند این بصیرت را به انسان بدهد که ببیند منافع «واقعی» اش با مصلحت عام پیوند دارد. بنابراین اصلاحات سیاسی و گسترش تعلیم و تربیت باید پایه پای هم پیش برود.

۵. نועدوستی و روانشناسی تداعی؛ رد و احتجاج میل بر مکینتاش

جیمز میل درصدد برآمد که به کمک روانشناسی تداعی،^{۱۱۴} ثابت کند که رفتار نועدوستانه چگونه برای افرادی که در طلب لذت و راحت خویش اند، امکان دارد. او معتقد بود که «ما هرگز لذات و آلامی جز آنچه از آن ماست احساس نمی کنیم. واقعیت این است که تصور ما از آلام یا لذات انسان دیگر، همانا تصور ما از آلام و لذات خودمان است که با تصور مربوط به انسان دیگر تداعی یافته است.»^{۱۱۵} ولی این ملاحظات کلید فهم امکان رفتار نועدوستانه^{۱۱۶} را به

۱۱۳. در واقع میل در این اندیشه برحق بود که مجلس عوام آن زمان فقط نماینده و نمایانگر بخش کوچکی از جمعیت بود. اندیشه دیگری که از آثار او برمی آید این است که قوه مقننه‌ای که نماینده و نمایانگر طبقات متوسط مرفه باشد. نمایانگر مصالح کل کشور خواهد بود. در عین حال او حدیقف منطقی برای گسترش حق رأی قائل نیست. هر چند مایه تعجب است، ولی بر آن بود که طبقات فروتر تحت حاکمیت عقل و فرزانیگی طبقه متوسط به سر می برند.

114. associationist psychology

۱۱۵. تحلیل پدیده‌های ذهن انسان، ج ۲، ص ۲۱۷ (۱۸۶۹)، ویراسته ج. ا. میل). جان استوارت میل در این مورد راجع به گفته پدرش اظهار نظر می کند و به ابهام این قول اشاره دارد. قول به اینکه اگر من از لذت دیگران لذت ببرم، لذتی که

دست می‌دهد. چه يك تداعی جدایی ناپذیر بین تصور لذت خود ما و تصور لذات سایر اعضای جامعه‌ای که ما به آن تعلق داریم برقرار می‌شود، تداعی‌ای که نتیجه‌اش شبیه به فرآورده شیمیایی‌ای است که چیزی فراتر از جمع ساده عناصر تشکیل دهنده آن است. و حتی اگر من اصالتاً جویای خیر و صلاح جامعه فقط به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خیر و صلاح خود باشم، در این صورت می‌توانم بدون در نظر گرفتن خیر و صلاح خود، جویای خیر و صلاح جامعه باشم.

با این مقدمات، خیلی غریب می‌نماید که میل در وجیزه‌ای در پاسخ به مکینتاش^{۱۱۷} که پس از مدتی تأخیر، در سال ۱۸۳۵ منتشر شد حملات بی‌محابائی به سر جیمز مکینتاش^{۱۱۸} (۱۷۶۵-۱۸۳۲) می‌کند که در سال ۱۸۲۹ مقالاتی در باب اخلاق برای دایرة المعارف بریتانیکا نوشته بود. مکینتاش نه فقط اصل فایده‌مندی را پذیرفته بود، بلکه در تبیین سیر تکاملی اخلاقیات که خوشی و خوشبختی عام را غایت خود می‌گیرد، از روانشناسی تداعی استفاده کرده بود. ولی دلیل حمله میل به او به قدر کافی روشن است. اگر مکینتاش طرفدار يك نظریه اخلاقی کاملاً متفاوت با نظر و نظریه طرفداران بنتام بود، و فی‌المثل اخلاق کانتی را مطرح می‌کرد، میل تا این حد برآشفته نمی‌شد. ولی جرم مکینتاش در چشم میل این بود که صفای مشرب بنتام را با افزودن نظریه حس اخلاقی^{۱۱۹} که متخذ از آراء هاجسون و تا حدی مکتب اسکاتلند و يك وقت مورد رد و انکار صریح بنتام بود، آلوده ساخته بود.

مکینتاش هر چند فایده‌مندی را به عنوان معیار فرق نهادن بین اعمال شایسته و ناشایسته پذیرفته بود، در مورد خصلت خاص احساسات اخلاقی که به هنگام تأمل در باب این گونه اعمال دست می‌دهد، تأکید داشت، بویژه درباره صفات عامل هر فعل آنچنانکه در اعمال او جلوه‌گر می‌گردد. اگر این احساسات را به عنوان اینکه همه تشکیل دهنده حس اخلاقی اند در يك گروه جمع کنیم، می‌توان گفت که این حس اخلاقی شبیه به حس زیبایی است. آری، صفات اخلاقی يك انسان فضیلت‌مند^{۱۲۰}، از این لحاظ مفیدند که سهمی در افزایش مصلحت عام یا خیر و خوشی همگانی دارند. ولی می‌توان بدون اشاره به فایده‌مندی یا فایده بخشی آنها هم، آن صفات را تأیید و تحسین کرد. درست همان طور که بدون ملحوظ داشتن فایده، يك نقاشی

→ احساس می‌کنم لذت من است و نه لذت آن دیگران يك چیز است — که درست هم هست — و قول به اینکه اگر من درصدد تأمین لذت دیگران برآیم، این صرفاً وسیله‌ای است برای آنکه برای خود کسب لذت کنم. چیزی است بکلی متفاوت با آن.

116. altruistic 117. Fragment on Mackintosh 118. Sir James Mackintosh

119. moral sense theory 120. virtuous

زیبا را می‌ستانیم.^{۱۲۱}

جیمز میل در بحث و انتقاد از برداشت مکینتاش می‌گفت اگر حس اخلاقی ای وجود می‌داشت لاجرم باید به صورت یکی از قوای دماغی یا ملکات نفسانی می‌بود، و ما منطقیاً می‌توانستیم ارجحیت و اولویت آن را بر حکم فایده‌مندی اذعان کنیم. البته مکینتاش معتقد بود که در واقع احساسات اخلاقی و حکم فایده‌مندی همواره هماهنگ‌اند. ولی در این صورت حس اخلاقی، يك اصل موضوعه زائد خواهد بود. و اگر يك قوه [نفسانی] مستقل است، و لا اقل علی الاصول حکمش نافذتر و بالاتر از حکم فایده‌مندی است، در این صورت باید گفت يك حس غیر اخلاقی است، نه اخلاقی. زیرا حکم فایده‌مندی همان حکم اخلاقی است.

بسیاری اشخاص، قطع نظر از اینکه آیا «حس اخلاقی» اصطلاحی مناسب یا نامناسب است، احساس می‌کنند که ما قطعاً احساساتی از آن گونه که مکینتاش توصیف می‌کند، در خود می‌یابیم. در این صورت این همه قیل و قال برای چیست؟ جواب کلی اش این است که هم بننام و هم میل به نظریه حس اخلاقی به عنوان يك آموزه مبهم و از بعضی وجوه، خطرناک می‌نگریستند که با مکتب اصالت فایده، نسخ شده است، لذا هر کوششی برای احیاء مجدد آن يك گام ارتجاعی شمرده می‌شود. بویژه میل بر آن بود که نظریه مکینتاش دلالت بر این دارد که نظرگاه والاتری نسبت به نظرگاه اصالت فایده در کار است، نظرگاهی که افقش فراتر از ملاحظه دنیوی فایده و فایده‌مندی است. و چنین داعیه‌ای بر میل گران می‌آمد.

حاق مطلب این است که جیمز میل مصمم بود که آیین بننام را در بست، بدون هیچ جرح و تعدیلی بپذیرد.^{۱۲۲} هر کوششی، از جمله نظیر کوشش مکینتاش در جهت الفت دادن بین مکتب اصالت فایده با اخلاق شهودی، او را بر می‌آشفته. چنانکه بعداً خواهیم داد، فرزند میل، چنین سرسپردگی‌ای در قبال «وحی منزل» بننام و بننامیان نداشت.

۶. آراء جیمز میل درباره ذهن

پیدا است که استفاده جیمز میل از روانشناسی تداعی در تبیین امکان رفتار نودوستانه افرادی که طبیعتاً جویای لذت خویشند، به طور کلی مستلزم به کار گرفتن روش تحلیل تحویلی است که بویژه در اندیشه هیوم، از لوازم اصالت تجربه کلاسیک است، و به نحو منظمی نیز مورد استفاده بننام قرار گرفته است. بدینسان میل در کتاب تحلیل پدیده‌های ذهن انسان می‌کوشد

۱۲۱. به همین ترتیب، احساساتی که ما در اندیشه به صفات نامطلوب يك انسان بد عمل داریم، لازم نیست که حتماً مربوط به فقدان فایده باشد.

۱۲۲. این نصمیم در حمله میل به مکینتاش که ارزش اخلاقی اعمال را مبنی بر نیت می‌نماید، حال آنکه بننام با چنین برداشتی مخالف بوده است، نیز جلوه گر است.

حیات روحی یا ذهنی انسان را به عناصر اساسی اولیه اش تحویل کند. در خطوط کلی، یعنی در فرق نهادن بین تأثرات (انطباعات)^{۱۲۳} و تصورات^{۱۲۴} دنباله‌رو هیوم است، و تصورات را نسخه‌ها یا صورتهائی از تأثرات (انطباعات) می‌داند. ولی میل بالصراحه از حسیات^{۱۲۵} سخن می‌گوید نه از تأثرات. لذا می‌توان گفت که او در تصویر سیر پدیده‌های ذهنی به عنوان جریانی از دگردیسی یا تبدیل صورت حسیات، تابع کندیاک است.^{۱۲۶} این را نیز باید افزود که میل حسیات و تصورات را تحت اصطلاح «احساسات»^{۱۲۷} گرد می‌آورد. «ما دوگونه احساسات داریم؛ یکی آنها که به هنگام حضور موضوع وجود دارند؛ دوم آنهایی که پس از قطع حضور موضوع حسی شان وجود دارند. رده اول را حسیات ورده دوم را تصورات نام می‌نهمیم.»^{۱۲۸} میل پس از تحویل ذهن به عناصر اصلی اش، به بازسازی پدیده‌های ذهنی به کمک اصول تداعی تصورات می‌پردازد. و اشاره می‌کند که هیوم قائل به سه اصل برای تداعی بود، یعنی مجاورت زمانی یا مکانی، علیت و مشابهت. ولی به نظر میل علیت را می‌توان با مجاورت زمانی همسان گرفت، یعنی با نظم توالی منظم. «علیت، نامی است برای نظمی که بین امر سابق و امر لاحق برقرار است؛ یعنی سبق محرز و مداوم یکی، و لاحق دیگری.»^{۱۲۹}

اثر میل به مباحث دیگر چون نامیدن، رده بندی، انتزاع، حافظه، اعتقاد، استدلال، حسیات لذت بخش ورنج آور، اراده و قصد را نیز در بر می‌گیرد. و مؤلف در پایان اشاره می‌کند که به دنبال این مباحث که عبارت از بخش نظری آموزه ذهن است، بخش عملی متشکل از منطق، به عنوان مجموعه قواعد عملی برای ذهن جویای حقیقت، اخلاق و مطالعه تعلیم و تربیت خواهد آمد، و مراد از تعلیم و تربیت همانا آموزش دادن به افراد است برای اینکه بتوانند فعالانه در تأمین حداکثر خیر و خوشی ممکن برای خود و هموعان خود سهیم باشند.

ما نمی‌توانیم با بازسازی پدیده‌های ذهنی میل هم‌رأی باشیم. ولی بی‌فایده نیست که به شیوه‌ای که او به مسأله تأمل^{۱۳۰} می‌پردازد، توجه کنیم. لاک تأمل را توجه ذهن به فعل و انفعالات خویش توصیف کرده است. ذهن با سیال آگاهی^{۱۳۱}، یکسان گرفته شده است. آگاهی یعنی داشتن حسیات و تصورات. بنابراین «تأمل چیزی نیست جز آگاهی»^{۱۳۲} تأمل بر یک تصور همانا برابر است با داشتن آن. دیگر جایی برای افزودن یک عامل اضافی نیست.

123. impressions 124. ideas 125. sensations

۱۲۶. نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

127. feelings

۱۲۸. تحلیل، ج ۱، ص ۵۲.

۱۲۹. پیشین، ج ۱، ص ۱۱۰.

130. reflection 131. stream of consciousness

۱۳۲. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۷.

جان استوارت میل در اظهار نظر راجع به نظریه پدرش می نویسد: «تأمل ما بر هر يك از احساسات یا اعمال ذهنی مان، بیشتر توجه به آن احساس است (چنانکه در متن گفته شده) تا صرفاً داشتن آن»^{۱۳۳} این نکته درست به نظر می رسد. ولی جیمز میل چندان مصمم به تبیین کل حیات ذهنی بر وفق تداعی عناصر اولیه، و روش تحلیل تحویلی است، که ناچار بعضی از عوامل موجود در آگاهی را که تن به چنین برداشتی نمی دهند، به نحوی رفع و رجوع می کند. به عبارت دیگر در اینجا اصالت تجربه، جزم اندیشی نهانی خود را بر ملا می سازد.

۷. درباره اقتصاد بنتامی

اینک نظری به اقتصاد بنتامی می افکنیم. عقیده بنتام در مورد بازار اقتصادی این بود که در بازاری که رقابت آزاد داشته باشد، قطعاً هماهنگی منافع، لااقل در درازمدت، برقرار می گردد. آنچه او در این زمینه از دولت انتظار داشت عبارت بود از رفع موانع و محدودیتها، نظیر لغو تعرفه هایی که بر بازار غله انگلستان حاکم بود و بنتام آن را حافظ منافع زمینداران می شمرد. در پشت این نظریه آزادی عمل^{۱۳۲}، نفوذ فیزیوکراتهای^{۱۳۵} فرانسوی، که پیشتر به آنها اشاره کردیم، مشهود است، هر چند عناصری هم از محققان انگلیسی، بویژه از آدام اسمیت اخذ و اقتباس کرده است.^{۱۳۴} ولی مسأله، صرفاً محدود به اخذ و اقتباس آرای از محققان پیشین نبود. چه می توان گفت اقتصاد آزادی عمل نیازها و اهداف آرزوهای نظام روبه گسترش صنعتی و سرمایه دارانه آن زمان را منعکس می کرد. به عبارت دیگر بازتابنده منافع واقعی یا فرضی طبقه متوسط بود که جیمز میل آن را عاقل ترین عنصر در جامعه می دانست.

این نظریه بیان کلاسیکش را در آثار دیوید ریکاردو^{۱۳۷} (۱۷۷۲-۱۸۲۳)، بویژه در کتاب مبانی اقتصاد سیاسی^{۱۳۸} که در سال ۱۸۱۷ منتشر شد، یافت. از قول بنتام نوشته اند که جیمز میل فرزند معنوی اوست و ریکاردو فرزند معنوی جیمز میل است. ولی هر چند عمدتاً بر اثر

۱۳۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۹، یادداشت شماره ۳۴.

۱۳۴. آزادی عمل: laissez-faire (لسه فر = بگذارید بکنند) در اقتصاد، نظریه ای که مکتب فیزیوکراتها آن را عنوان کرده و مدعی بودند که فعالیت اقتصادی موقعی سودمند است که دولت هیچگونه مداخله ای در آن نداشته باشد... دایرة المعارف فارسی.

۱۳۵. فیزیوکراتها physiocrats یا مکتب طبیعیون، نام جمعی از متفکرین فرانسوی قرن هجدهم که اولین مکتب منظم اقتصادی را به نام فیزیوکراسی به وجود آوردند. مؤسس آن فرانسوا کنه و ازیروان جدی وی مارکی دومیرابو بود. کنه معتقد بود که منشأ تمام ثروتها زمین است، و فقط کشاورزی است که می تواند بر ثروت ملی بیفزاید... دایرة المعارف فارسی.

۱۳۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

تشویقهای میل بود که بالاخره ریکاردو کتاب مبانی خود را منتشر کرد، ولی در نظریه اقتصادی، این میل بود که به آراء ریکاردو انکا داشت. در هر حال این اثر ریکاردو بیان کلاسیک اقتصاد بنتامی بود.

به نظر ج. ر. مک کالاک^{۱۳۹} (۱۷۸۹ - ۱۸۶۴)، شاگرد ریکاردو، خدمت بزرگ ریکاردو، همانا شرح قضیه اساسی علم ارزش^{۱۴۰} بود. بیان قضیه از این قرار است که در بازار آزاد، ارزش کالاها با توجه به میزان کاری که برای تولید آن صرف شده، تعیین می گردد. به عبارت دیگر ارزش همانا تبلور کار است

حالا اگر این نظریه درست باشد، لاجرم پولی که از فروش کالاها حاصل می شود، بحق از آن کسانی است که کارشان آن کالاها را تولید کرده است. می توان گفت نتیجه ای که مارکس از نظریه مبتنی بر کار ارزش گرفت،^{۱۴۱} کمابیش موجه می نمود، مگر اینکه بخواهیم از این زاویه بحث کنیم که سرمایه دار هم در زمره کارگران است. ولی ریکاردو و سایر اقتصاددانان مکتب آزادی عمل هرگز در این صدد نبودند که از نظریه ارزش مبتنی بر کار به عنوان وسیله ای برای بیان این امر استفاده کنند که سرمایه داری ذاتاً مستلزم بهره کشی از کارگران است. اولاً اینان توجه داشتند که سرمایه دار با گذاردن سرمایه در ماشین آلات و غیره به امر تولید کمک می کند. ثانیاً علاقه به این بحث داشتند که در یک بازار رقابتی، که از هر قید و بندی آزاد باشد، قیمتها طبیعتاً ارزش واقعی کالاها را نشان می دهند.

این شیوه بحث و احتجاج، لاقابل به نحو مضمهر، متضمن این قول است که بازار آزادی که تابع یک نوع قانون اقتصادی طبیعی باشد سرانجام هماهنگی منافع را تأمین می نماید و در جهت مصلحت عام پیش می رود، به این شرط که هیچکس در عملکرد آن دستکاری و دخالت نکند. ولی این برداشت خوشبینانه فقط یک جنبه از اقتصاد بنتامی را باز می نماید. طبق نظرت. ر. مالتوس^{۱۴۲} (۱۷۶۶ - ۱۸۳۴) هر گاه که گذران زندگی آسانتر شود، جمعیت همواره روبه افزایش می نهد، مگر اینکه نسبت افزایش به نحوی مهار گردد. بدینسان افزایش جمعیت سریعتر از تأمین معاش پیش می تازد. چرا که دستمزدها به اصطلاح در حد «بخور و نمیر» ثابت می ماند و نمی توان گفت که این قانون یعنی ثابت ماندن دستمزد اکثریت در حد پایین به نفع تأمین بیشترین میزان خوشی / خوشبختی برای بیشترین تعداد ممکن از آدمها عمل می کند. اگر بنتامیها می خواستند یک انطباق جامع از اصل فایده مندی در حوزه اقتصاد به عمل آورند، در این صورت در این حوزه هم درخواست هماهنگ سازی منافع به مدد قانون می کردند.

139. J. R. McCulloch 140. science of value

۱۴۱. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این تاریخ فلسفه

142. T. R. Malthus

یعنی نظیر همان درخواستی که در حوزه سیاست داشتند. در واقع جیمز میل در مقاله‌ای که در باب حکومت برای دایرة المعارف بریتانیکا نوشته بود، اعلام داشته بود که خوشی و خوشبختی همگانی وقتی بالامی‌رود که بیشترین میزان بهره‌یایی هر کس از ثمره کارش تأمین گردد، و حکومت باید مانع از استثمار ضعیفاً به دست اقویا گردد. ولی اعتقاد آنها (بنتامیها) به بعضی قوانین اقتصادی، برداشت بنتامی را هم راجع به امکان و هم دربارهٔ مطلوبیت دخالت دولت در حوزه اقتصاد، محدود ساخته بود.

از سوی دیگر خود آنان با قول به قوانین اقتصادی طبیعی، درحصاری که برگرد حوزه اقتصاد کشیده بودند، رخنه می‌افکندند. اولاً مالتوس بر آن بود که هر چند دستمزدها میل به ثبات دارد، اجاره‌بهای زمین هم‌بهای افزایش حاصلخیزی زمین بالا می‌رود. و این اجاره‌بها همانا سود زمینداران است، هر چند که اینان در کار تولید کمکی نمی‌کنند. به عبارت دیگر اربابان و زمینداران طفیلی جامعه‌اند. و همهٔ بنتامیها معتقد بودند که قدرت اینان باید درهم شکسته شود. ثانیاً کسانی که شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های مالتوس در باب جمعیت قرار گرفته‌اند، شاید به این فکر افتاده باشند که تنها راه افزایش سودها و دستمزدها باید در محدود ساختن رشد جمعیت باشد، و این غیر عملی است، چرا که پذیرفتن دخالت [دولت] — لا اقل نظراً — در توزیع ثروت خود کوشش در جهت کشف سایر شیوه‌های تأمین این هدف را تشویق می‌کند. و در واقع هم جان استوارت میل نظارت و دخالت قوهٔ مقننه را، لا اقل به شیوه‌ای محدود، در امر توزیع ثروت مطرح می‌سازد.

به عبارت دیگر، اگر اقتصاددانان بنتامی کار خود را با جداسازی حوزه اقتصاد، که در آن جا شیوه آزادی عمل باید حاکم باشد، از حوزه سیاست، که در آن هماهنگ‌سازی منافع از طریق قوهٔ مقننه مطلوب است، آغاز کردند، در روایت متکامل تر ج. ا. میل از اصالت فایده، این فاصله بین حوزه‌های اقتصاد و سیاست، از میان برخاسته است. چنانکه در فصل بعد خواهیم دید، ج. ا. میل عناصری به فلسفهٔ اصالت فایده افزود، که با صورت جزمی آیین بنتام قابل جمع نبود. ولی به نظر نگارنده چنین می‌رسد که میل با پیشنهاد بعضی مداخله‌های دوستی در حوزه اقتصاد به نحوی که ناظر به افزایش خیر و خوشی عام باشد، اصل فایده‌مندی را یک معنی در اقتصاد هم وارد کرد، اصلی که از همان آغاز هم اگر بنتامیان قائل به خودمختاری حوزه اقتصاد و قوانین لایتغیر حاکم بر آن نمی‌بودند، قابل اطلاق بود.

فصل ۲

نهضت اصالت فایده

(۲)

۱. زندگی و آثار جان استوارت میل

جان استوارت میل^۱ در بیستم مه ۱۸۰۶ در لندن به دنیا آمد. گزارش دل‌انگیزی از تعلیم و تربیت فوق‌العاده‌ای که پدرش برای او به کار بسته بود، در زندگینامه خودنوشت^۲ او آمده است. ظاهرأ در سه سالگی شروع به آموختن زبان یونانی کرد، و در دوازده سالگی تا آن حد به زبان و ادبیات یونانی و لاتین و تاریخ و ریاضیات آشنا بود که می‌توانست به قول خودش به مطالعات عالی از جمله منطق بپردازد. در سال ۱۸۱۹ دوره کامل اقتصاد سیاسی را که شامل مطالعه آثار آدام اسمیت و ریکاردو بود، به پایان برد. در مورد مذهب «من از اول بدون اعتقاد دینی به معنی متعارف کلمه بارآمدم»^۳ هر چند پدرش او را تشویق کرده بود که تاریخ عقاید دینی‌ای را که در فرهنگ بشری مطرح است، بیاموزد.

ج. ا. میل در سال ۱۸۲۰ به جنوب فرانسه، نزد سرسمیوئل بنتام^۴، برادر بنتام فیلسوف، دعوت شد. وی طی اقامتش در خارج نه فقط زبان و ادبیات فرانسه آموخت، بلکه در مونهلیه^۵ به تحصیل در رشته‌های شیمی، جانورشناسی، منطق و ریاضیات عالی پرداخت و با بعضی اقتصاددانان و متفکران لیبرال آشنا شد. پس از بازگشت به انگلستان به سال ۱۸۲۱، مطالعه آثار کنديك^۶، و حقوق رومی را نزد جان آستین (۱۷۹۰-۱۸۵۹) آغاز کرد و توجه بیشتری به فلسفه بنتام معطوف داشت. دامنه مطالعات فلسفی‌اش را به آثار متفکرانی چون هلو سیوس،

1. John Stuart Mill 2. *Autobiography*

۳. زندگینامه خودنوشت، ص ۲۸ (طبع دوم، ۱۸۷۳). جیمز میل (پدرجان استوارت) با آنکه اهل تعطیل و توقف (= لاادری) بود و نه ملحد جرمی، قبول نداشت که ممکن است جهان، آفریده خدائی باشد که قدرت بی‌منتها را با حکمت و رأفت بی‌منتها جمع داشته باشد. علاوه بر این فکر می‌کرد که این اعتقاد اثر زیانباری در اخلاقیات دارد.

4. Sir Samuel Bentham 5. Montpelucr 6. Condillac

لاک، هیوم، رید و داگلد استوارت گسترش داد. از طریق تماس شخصی با کسانی چون جان آستین و برادر کهنترش چارلز، به محفل اصالت فایده‌ایها کشیده شد. در واقع در زمستان ۱۸۲۲-۱۸۲۳ «محفل اصالت فایده‌ای» کوچکی به ابتکار خویش تأسیس کرد که در حدود سه سال و نیم پایدار ماند.

در سال ۱۸۲۳ به پامردی پدرش، مقام منشیگری در کمپانی هند شرقی به دست آورد، و پس از ترقیات متوالی در سال ۱۸۵۶ رئیس دفتر این کمپانی شد و حقوق کلانی دریافت می‌کرد. نه پدر و نه پسر، هیچیک به مقام استادی دانشگاه نایل نشدند.

نخستین آثار چاپ شده میل عبارت بود از چند نامه، در دفاع از ریکاردو و جیمز میل، که در سال ۱۸۲۲ منتشر گردید. پس از تأسیس نشریه *Westminster Review* در سال ۱۸۲۴ یکی از هم‌قلمان ثابت آن شد. و در سال ۱۸۲۵ ویرایش و نظارت بر طبع کتاب محکمه‌پسندی شواهد اثر بنتام را که در پنج مجلد بود به عهده گرفت و این کار به تصریح خودش تمام اوقات فراغت او را به مدت یک سال به خود مصروف داشت.

چندان عجیبی نیست که این پرکاری درازمدت، که با ویرایش دستنویسهای بنتام به اوج خود رسید، در سال ۱۸۲۶ منتهی به ضعف شدید مزاج و اعصاب او شد. ولی این بحران روحی و روانی تأثیر مهمی در نگرش میل باقی گذاشت. در دوران افسردگیش، فلسفه اصالت فایده که پدرش آن را به وی القا کرده بود، جاذبه‌اش را برای او از دست داد. ولی بکلی آن را ترک نکرد، بلکه دو استنباط تازه در مورد آن پیدا کرد. نخست اینکه خوشی / خوشبختی، با جست و جوی مستقیم آن به دست نمی‌آید؛ هنگامی به دست می‌آید که انسان در طلب نیل به هدف یا آرمانی سوای خوشی یا لذت شخصی می‌کوشد. دوم اینکه اندیشه تحلیلی را باید با پرورش احساسات — همان جنبه از طبیعت بشر که بنتام به آن بدگمان بود — توأم و تکمیل کرد. از همین روی بود که میل کم‌کم در شعر و هنر معنایی سراغ می‌کرد.^۷ از این مهمتر علاقه‌ای به کلریج^۸ و شاگردانش که کلا مخالف بنتامیها شمرده می‌شدند، به هم رسانده بود. باگذشت زمان هنری در کارلایل^۹ می‌یافت، و این توفیقی بود که پدرش نمی‌توانست بدان دست یابد. باری در مورد اثر بحران میل نباید مبالغه کرد. او همچنان پیر و اصالت فایده بود، و با آنکه آیین بنتام را از جنبه‌های مهمی تعدیل کرد، هرگز به اردوی مخالف آن نپیوست. به تعبیر خودش او هرگز در واکنش حادی که قرن نوزدهم در برابر قرن هجدهم ظاهر کرد، و در بریتانیای کبیر کلریج و کارلایل نمایندگان آن بودند، سهم نبود. در عین حال از تنگی و محدودیت برداشت بنتام از طبیعت انسان آگاه بود، چنین اعتقادی یافته بود که تأکید فیلسوفان روشنگر فرانسوی و بنتام

۷. میل در سال ۱۸۲۸ شروع به خواندن آثار وردزورث کرد.

در مورد عقل نظری تحلیلی را با تفاهم نسبت به اهمیت سایر جنبه‌های طبیعت انسان و فعالیت او، اگر نه تبدیل، باری تکمیل باید کرد.

در سال ۱۸۲۹ - ۱۸۳۰ با آموزه‌های پیروان سن - سیمون آشنا شد.^{۱۰} در حالی که در بسیاری موضوعات با آنها موافق نبود، به نظرش چنین رسید که انتقاد آنها از آزادی عمل بیانگر حقایق مهمی است. به علاوه «هدف آنها به نظرم معقول و مطلوب آمد، هر چند وسایل تحقق آن چندان کارا نمی نمود.»^{۱۱} میل قلباً همواره یک فردگرایی واقعی و طرفدار ثابت قدم آزادی فردی باقی ماند. ولی کاملاً آماده بود که فردگرایی را به نفع رفاه عام، تعدیل کند.

در سال ۱۸۳۰ - ۱۸۳۱ پنج رساله در باب چند مسأله متنازع فیه اقتصاد سیاسی^{۱۲} نوشت، هر چند این رسالات تا سال ۱۸۴۴ منتشر نشد.^{۱۳} در سال ۱۸۴۳ کتاب مشهورش نظام منطقی^{۱۴} را که چند سال در آن صرف وقت کرده بود، منتشر کرد. بعضی از بخشهای این کتاب، به انگیزه مباحثی از کتاب تاریخ علوم استقرائی^{۱۵} (۱۸۳۷) اثر و. هیوئل^{۱۶}، و مباحثی از کتاب گفتار در مطالعه فلسفه طبیعی^{۱۷} (۱۸۳۰) اثر سر جان هرشل^{۱۸} نوشته شده بود. در بازتویسی نهائی این اثر از کتاب فلسفه علوم استقرائی^{۱۹} (۱۸۴۰) اثر هیوئل و نخستین مجلدات دروس فلسفه تحصیلی^{۲۰} اثر اوگوست کنت^{۲۱} استفاده شایانی شده بود.^{۲۲} مکاتبه او با این پوزیتیویست معروف فرانسوی (کنت)، که هرگز همدیگر را ندیده بودند، در سال ۱۸۴۱ آغاز شد. ولی با گذشت زمان این دوستی مکاتبه‌ای ضعیف شد و سپس پایان گرفت. میل همچنان به کنت حرمت می نهاد، ولی با آراء و اندیشه‌های او آخر عمری این فیلسوف پوزیتیویست درباره سازمان دهی معنوی جامعه بشریت، هیچگونه همدلی نداشت.

میل در سال ۱۸۴۸ کتاب میانی اقتصاد سیاسی^{۲۳} اش را منتشر کرد.^{۲۴} در سال ۱۸۵۱ با

۱۰. کنت کلود هانری دوروروا دوسن - سیمون (۱۷۶۰ - ۱۸۲۵) Comt Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon سوسیالیست فرانسوی که آرائش باعث پدید آمدن يك گروه یا مکتب گردید.

۱۱. زندگینامه خودنوشت، ص ۱۶۷. میل به هدف یا آرمان سازمان دهی کار و سرمایه در جهت تأمین خیر و صلاح عام جامعه اشاره می کند.

12. *five Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*

۱۳. بعضی از بخشهای رساله پنجم بعداً در سال ۱۸۳۳ بازتویسی شد.

14. *System of Logic* 15. *History of the Inductive Sciences* 16. w. whewell

17. *Discourse on the Study of Natural Philosophy* 18. Sir John Herschel

19. *Philosophy of the Inductive Sciences* 20. *Cours de philosophie positive*

21. Auguste Comte

۲۲. اوگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) نخستین جلد از این اثر را در سال ۱۸۳۰ منتشر کرد.

23. *Principles of Political Economics*

۲۴. ویرایشهای بعدی این اثر در سالهای ۱۸۴۹ و ۱۸۵۲ منتشر شد.

هاریت تیلور^{۲۵} که از سال ۱۸۳۰ با اورفاقت صمیمانه‌ای داشت، و شوهر اولش در سال ۱۸۴۹ وفات یافته بود، ازدواج کرد. در سال ۱۸۵۹، که یک سال از وفات همین همسرش می‌گذشت، کتاب درباره آزادی^{۲۶} اش را منتشر کرد، و در سال ۱۸۶۱ کتاب ملاحظاتی در باب حکومت نماینده‌ای^{۲۷} را، و در سال ۱۸۶۳ کتاب اصالت فایده^{۲۸} را،^{۲۹} در سال ۱۸۶۵ کتابی به نام نظری به فلسفه سرویلیام هامیلتون^{۳۰} و چند رساله کوچک درباره اوگوست کنت و پوزیتیویسم^{۳۱} انتشار داد.

از سال ۱۸۶۵ تا ۱۸۶۸ نماینده و ستمینستر در مجلس بود. در مجلس به طرفداری از لایحه اصلاحات ۱۸۶۷، و مخالفت با سیاست حکومت بریتانیا در ایرلند سخن می‌گفت. درباره جزوه انگلیس و ایرلند^{۳۲} (۱۸۶۸) اش می‌گفت «این اثر جز در ایرلند خواهان و خریدار نداشت، و من هم انتظارش را نداشتم.»^{۳۳} میل همچنین طرفدار حق رأی و نمایندگی زنان بود. میل در هشتم ۱۸۷۳ در آوینیون درگذشت. رسالات و مباحث^{۳۴} او در چهارمجلد بین سالهای ۱۸۵۹ و ۱۸۷۵ انتشار یافت، و جستارهایی در باب دین^{۳۵} در ۱۸۷۴. درباره این اثر اخیر الذکر، که در آن میل فرض وجود خدایی با قدرت محدود را با شور و علاقه مطرح می‌کند، در فصل بعد اشاره و بحثی اجمالی خواهیم داشت.

۲. میل و اخلاق اصالت فایده‌ای

میل در کتاب اصالت فایده تعریف یا توصیف فراوان نقل شده‌ای از اصل اساسی اخلاق اصالت فایده‌ای که به دست می‌دهد که کاملاً با آیین بنام هماهنگ است. «عقیده‌ای که فایده‌مندی یا اصل بیشترین خوشی را به عنوان شالوده اخلاقیات می‌پذیرد از این قرار است که اعمال انسان تا آنجا درست و شایسته است که در جهت افزایش خوشی باشد، و آنجا ناشایسته و نادرست است که در جهت کاهش خوشی باشد. مراد از خوشی، لذت و فقدان رنج

25. Harriet Taylor

۲۶. *On Liberty* ترجمه‌های فارسی: در آزادی. ترجمه و مقدمه محمود صناعی (تهران، جیبی، ۱۳۴۰؛ رساله درباره آزادی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۲۸)

27. *Considerations on Representative Government* 28. utilitarianism

۲۹. این اثر کوتاه قبلاً به صورت مقالات مسلسل در مجله *Fraser's Magazine* منتشر شده بود.

30. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*

31. *Auguste Comte and Positivism* 32. *England and Ireland*

۳۳. زندگینامه خودنوشت، ص ۲۹۴.

34. *Dissertations and Discussions* 35. *Essays in Religion*

است، و مراد از نا - خوشی، درد (= رنج) و فقدان لذت است.^{۳۶} آری میل می‌کوشد نشان بدهد که اصالت فایده، فلسفه خودگرایی^{۳۷} یا سودجویی^{۳۸} نیست. از آن روی فلسفه خودگرایی نیست که خوشی، در سیاق اخلاقی، «تأمین بیشترین خوشی عامل (مباشر فعل) نیست، بلکه بیشترین میزان از خوشی به طور کلی است.»^{۳۹} در سودجویی هم که نقطه مقابل حق جویی است، عبارت است از خدمت به منافع فرد بدون در نظر داشتن منافع و مصالح عام «مثل اینکه فی المثل يك وزير برای حفظ مقام خودش منافع کشورش را فدا کند»^{۴۰} چنین رفتاری صریحاً با اصل بیشترین خوشی ناسازگار است. میل گرچه بیشتر در صدد این است که نشان دهد مکتب اصالت فایده سزاوار اتهاماتی که بعضیها بر آن وارد می‌آورند و آموزه بنتام را در معرض آن قرار می‌دهند، نیست، ولی در عین حال شواهد زیادی به دست می‌دهد حاکی از اینکه تفکرش در همان چهارچوب بنتامی پیش می‌رود. این معنی بخوبی از بحث او راجع به جنبه استدلالی اصل فایده مندی برمی‌آید.^{۴۱} نخستین نکته میل در این مورد این است که خوشی اجماعاً به عنوان خیر پذیرفته شده است. «خوشی هر شخص برای آن شخص خیر و خوب است، ولذا خوشی عام برای مجموعه آن اشخاص (جامعه) خوب است.»^{۴۲} این قول دلالت بر پذیرفتن تحلیل بنتام از اصطلاحاتی چون «جامعه» و «مصلحت عام» دارد. میل سپس چنین به احتجاج خود ادامه می‌دهد که خوشی، همانا يك امر خوب (به صورت نکره) نیست، بلکه امر خوب (به صورت معرفه) است: فی نفسه يك غایت است که همه خواهان و جویای آن اند. می‌توان بر این قول ایراد کرد و گفت بعضی از مردم فضیلت یا مال یا شهرت را به خاطر خود آنها می‌جویند، و چنین چیزهایی را نمی‌توان دقیقاً عین خوشی دانست. ولی این مسأله که اینگونه چیزها به خاطر خودشان مطلوب اند توضیحش

۳۶. اصالت فایده، ص ۹-۱۰ (طبع دوم، ۱۸۶۴).

37. egoism 38. expediency

۳۹. پیشین، ص ۱۶.

۴۰. پیشین، ص ۳۲. میل می‌گوید سودمند ممکن است به معنای چیزی باشد که برای تأمین يك سود آنی و موقت مفید باشد، در حالی که تأمین این سود مستلزم تخطی از يك قاعده باشد «که رعایتش به درجات از آن سودمندتر باشد» (پیشین). روشن است که نه فقط افراد بلکه جامعه هم که زعماء امور نماینده آند، در معرض وسوسه جست‌وجوی نفع آنی و موقت است. نظر مهمل این است که «سودمند» به این معنی با «مفید» واقعی فرق دارد، لذا مسأله انتخاب بین سودمندها به نحوی که طبق اصل فایده مندی موجه است، در اینجا مطرح نیست.

۴۱. میل در اینجا با بنتام موافق است که اصل فایده مندی را نمی‌توان با استنتاج از یا قیاس به اصل یا اصول غائی تری اثبات کرد، زیرا حقیقت مورد بحث، هدف غایی عمل انسان است. و «مسائل مربوط به هدف غایی، به معنی عادی کلمه تن به دلیل و استدلال نمی‌دهند»، (اصالت فایده، ص ۵۲). می‌توان ثابت کرد که همه انسانها در طلب خوشی اند و فقط خوشی را غایت عمل خود می‌دانند. این واقعیت خود دلیل کافی است بر اینکه خوشی تنها هدف غائی عمل است.
۴۲. اصالت فایده، ص ۵۳.

در تداعی معانی است. فی المثل فضیلت را در نظر بگیرد. «اگر به خاطر راهبر بودن آن به لذت نبود، و یا مخصوصاً اگر منتهی به حفظ انسان از درد یا رنج نمی گردید، مطلوبیت بالاصاله نداشت.»^{۲۳} ولی آنچه در اصل به عنوان وسیله نیل به لذت، مطلوب است بر اثر تداعی لذت، خود مطلوب بالاصاله می گردد. و سپس نه دیگر به عنوان وسیله نیل به لذت یا خوشی، بلکه جزو ذات و ذاتی آن، طلب می شود. پیداست که چنین شیوه بحثی، با عنایتی که به روانشناسی تداعی دارد، در حفظ مکتب بننام است.

هیچکس در این مسأله مناقشه ندارد که میل کار خود را با مکتب بننام که به همت پدرش با آن آشنا شده بود، آغاز کرد، و هرگز رسماً آن را رد نکرد، و همواره اعتقاد خود را به بخشهایی از آن حفظ کرد. جنبه مهم رگه اصالت فایده ای میل را نباید در آرا و عقایدی جست و جو کرد که او از بننام و جیمز میل اخذ کرده بود. بلکه باید در آرائی جست که خود میل بر این مکتب افزود و چهار چوب اصلی بننامی آن را چندان دگرگون کرد که یا می بایست از نو و از ریشه بازسازی می شد، یا رها می گردید.

برجسته تر از همه آرائی که میل در میان آورد، قائل شدن به تفاوت‌های کیفی ذاتی بین انواع لذتها بود. و وی تصریح کرد که «به طور کلی محققان این مکتب ارجحیت لذات روحی را بر لذات جسمانی، عمدتاً در پایداری بودن، امن تر بودن و آسان یاب تر بودن آنها دانسته‌اند — یعنی در امتیازات بیرونی آنها، نه در طبیعت ذاتی آنها»^{۲۴} و بحث و احتجاج خود را چنین ادامه می دهد که «محققان مکتب اصالت فایده می توانستند نظر گاه دیگر در پیش بگیرند که منطقی تر باشد. این کاملاً موافق با اصل فایده مندی است که به این واقعیت اذعان کنیم که بعضی از انواع لذت از بعضی دیگر مطلوب تر و با ارزش ترند. خطاست که وقتی در محاسبه همه امور دیگر، به کیفیت هم به اندازه کمیت توجه می شود، بر آورد ارزش لذات صرفاً مبتنی بر کمیت باشد.»^{۲۵}

چه بسا حق با میل باشد که می گوید درست نیست در فرق نهادن بین لذات، تفاوت‌های کیفی به حساب نیاید. ولی این نظرش که به رسمیت شناختن تفاوت‌های کیفی ذاتی، با مکتب بننام سازگار است، کاملاً ناموجه است. دلیلش هم روشن است. وقتی که بخواهیم بین لذات مختلف، بدون هیچ معیار و سنجه ای جز خود لذت، فرق بگذاریم قهراً مبنای این فرق گذاری کمی خواهد شد، حال هر قدر میل خلاف این را بگوید. از این لحاظ بننام تنها نظر گاه منطقی ممکن را اتخاذ کرده است. باری اگر ما می خواهیم تفاوت‌های کیفی ذاتی لذتها را بازشناسیم، باید در پی معیاری غیر از خود لذت باشیم. این معیار خیلی آشکار نیست. ولی وقتی نیک بیندیشیم ملاحظه می کنیم که وقتی می گوئیم یک نوع لذت کیفاً از لذت دیگر والاتر است، منظور واقعی مان این

۲۳. پیشین، ص. ۵۶-۵۷. ۲۴. پیشین، ص. ۱۱. ۲۵. پیشین، ص. ۱۱-۱۲.

است که يك نوع از فعالیت‌های پدیدآورنده لذت، کیفاً یا ذاتاً برتر یا ارجمندتر از سایر انواع لذت است. و اگر بکوشیم حاق مطلب را تشریح کنیم، خواهیم دید که به بعضی آرمان‌های انسانی، به بعضی وضعیت‌های آرمانی که انسان باید چنان باشد، استناد می‌کنیم. فی‌المثل، این قول که لذت فعالیت سازنده کیفاً فراتر از لذت فعالیت مخرب است، بدون نظر به موقع و مقام انسان در جامعه، چندان معنایی ندارد. یا به تعبیر ساده‌تر، قول به اینکه لذت گوش دادن به موسیقی بتهوون، کیفاً والاتر از لذت تریاک کشیدن است، مادام که ملاحظاتی جز نفس لذت را به حساب نیاوریم، معنای چندانی ندارد. وقتی که خواستیم همه ملاحظات را به حساب بیاوریم، تنها سؤال مناسب و مربوط این است که لذت بزرگتر کدام است. و کمیت لذت نه فقط با شدت آن بلکه بر طبق سایر معیارهای محاسبه‌گری بنتامی سنجیده می‌شود.

در واقع میل معیاری جز نفس لذت به میان آورد. گاهگاه توجهی به طبیعت انسان پیدا می‌کرد، حتی اگر خود به خوبی اهمیت این کار را در نمی‌یافت. «بهتر است که انسان بود و ناکام تا خوک بود و کام یافته؛ بسان سقراط محروم بودن بهتر است تا بسان ابلهی متنعم.»^{۴۶} از این گذشته، وقتی که میل به بحث صریح از نقاط ضعف و قوت بنتام می‌پردازد، یکی از سیماهای عمده اندیشه بنتام که مورد توجه او قرار می‌گیرد، برداشت نارسای او از طبیعت انسان است. «بنتام انسان را موجودی می‌داند در معرض لذت و رنج، که در همه رفتارهایش از يك سو و تا حدودی دستخوش درجات مختلفی از منافع شخصی و انفعالاتی هست که خودخواهانه خوانده می‌شوند، و از سوی دیگر و تا حدودی دستخوش همدردی یا گهگاه بیدردی و بیمهری نسبت به سایر موجودات است. و شناخت بنتام از طبیعت انسان به همینجا متوقف می‌شود... او هرگز انسان را موجودی نمی‌داند که توانایی استکمال روحانی باشد و در طلب این کمال به عنوان يك غایت برآید، و آرزو داشته باشد که شخصیتش را بر طبق معیاری که از کمال دارد، بسازد، بی آنکه امید به خیر و بیم از شر از ناحیه هیچکس و هیچ چیز جز وجدان خویش داشته باشد.»^{۴۷} قصد نگارنده به هیچ وجه این نیست که کار میل را در پیش کشیدن مسأله طبیعت انسان به عنوان معیار تعیین تفاوت‌های کیفی در میان فعالیت‌های پدیدآورنده لذت، تخطئه کند. بلکه نکته این است که ظاهراً او خود توجه ندارد که تا چه حد چهارچوب اصلی بنتامی اندیشه خود را مورد نفی و نقض قرار داده است. بنتام می‌گوید، لازم نیست همواره نظر ارسطو را بدانیم و سر در خط او باشیم. ولی چیزی که مسلم است میل به ارسطو نزدیکتر می‌شود. در جستار درباره آزادی‌اش می‌گوید: «من فایده‌مندی را آب‌سخور اصلی همه مسائل اخلاقی می‌دانم؛ ولی باید فایده‌مندی را به وسیع‌ترین معنایش در نظر گرفت که مبتنی بر مصالح همیشگی انسان به عنوان

يك موجود پیشرو باشد.^{۴۸} میل بدون تردید و تزلزل به «توانشهای والاتر»^{۴۹} انسان اشاره می‌کند که لذات والاتر یا فراتر، با آن همبسته‌اند. در همین کتاب، قول ویلهلم فون هومبولت^{۵۰} را موافقانه نقل می‌کند: «غایت انسان، تکامل بخشیدن هر چه والاتر و هماهنگ‌تر به قوای اوست در جهت نیل به يك «کل» همساز و کامل»^{۵۱}. البته میل يك شرح کامل و روشن راجع به برداشت خود از طبیعت انسان به دست نداده است. او در مورد استکمال و اصلاح طبیعت انسان، و درمسأله اصالت فرد تأکید می‌ورزد. فی العنل می‌گوید «مراد از اصالت فرد همانا استکمال و تکامل [بخشیدن به شخصیت] است» و «فقط پرورش فردیت است که موجودات انسانی متکامل پدید می‌آورد، یا می‌تواند پدید آورد»^{۵۲} ولی این نکته را روشن می‌سازد که مراد از تهذیب و تکامل فردی تسلیم شدن به هر کشش و انگیزه‌ای نیست که فرد مایل است دل به آن بسپارد، بلکه بر آوردن آرمانهای مربوط به یکپارچگی هماهنگ همه توانشهای فردی است. مسأله، مسأله تکروری محض و غرابت‌گرایی نیست، بلکه حفظ وحدت در عین تنوع و کثرت است. لذا در اینجا باید معیاری برای کمال و استکمال وجود داشته باشد. آنچه در سیاق بحث فعلی مطرح است، ناتوانی میل در به دست دادن نظریه‌ای راجع به طبیعت انسان نیست، بلکه این واقعیت است که او يك نظریه اخلاقی به آیین بننام پیوند می‌زند که با مسأله تعادل لذات و آلام بر وفق محاسبه لذت‌گرایانه بننام، ربطی اندک دارد، یا هیچ ربطی ندارد، و لزومی هم برای نقد و بررسی و تجدید نظر اساسی مبنای اصلی خود نمی‌بیند. و چنانکه دیدیم از تنگ نظرانه بودن برداشت اخلاقی بننام انتقاد می‌کند. ولی در سایر مواقع، بویژه وقتی که مسأله اتحاد در برابر آنچه نیروهای ارتجاعی می‌نامند، پیش می‌آید، اختلاف نظرهای خود را با او پرده پوشی می‌کند.

اشاره به ارسطو در صفحه پیش آن قدرها که در نظر اول می‌نماید دور از ذهن نیست. بننام از آنجا که عمدتاً در هوای مسائل مربوط به اصلاحات عملی بود، طبیعی است که در مورد پیامدهای اعمال تأکید داشته باشد. خصلت اخلاقی اعمال باید بر وفق پیامدهائی که ممکن است داشته باشند، بر آورد شود. این نظر البته جزو لاینفک مکتب اصالت فایده است. و میل همواره در همین جهت سخن می‌گوید. ولی او به شیوه ارسطو بر این است که به فعل در آوردن فعالیت‌های انسانی را نمی‌توان صرفاً وسیله نیل به يك هدف، یعنی خوشی شمرد، و آن غایت را چیزی بکلی جدا و بیرون از این فعالیتها دانست؛ چه به فعل در آوردن آن فعالیتها، خود

۴۸. درباره آزادی، ص ۹.

۴۹. higher faculties: نگاه کنید به رساله اصالت فایده صص ۱۳، ۱۶.

50. Wilhelm von Humboldt

۵۱. درباره آزادی، ص ۵۰. ۵۲. پیشین، ص ۵۶.

می تواند بخشی از آن خوشی را تشکیل دهد. فی المثل بر خورداری از تندرستی، و گوش دادن و ارج نهادن به موسیقی خوب، خود عناصر مقوم در این خوشی اند، یا می توانند باشند، و صرفاً وسیله نیل به يك غایت انتزاعی و بیرونی نیستند. «خوشی يك مفهوم انتزاعی نیست، يك كل عینی است.»^{۵۴} این برداشت کاملاً ارسطویی است.

در يك دو صفحه اخیر دیدیم که طبق نظر میل اعمال انسانی به نسبتی که خوشی / خوشبختی را بالا می برند شایسته شمرده می شوند، و اگر در جهت خلاف یا کاهش خوشی باشند، ناروا و ناشایسته اند. همچنین این نظر میل را مطرح کردیم که در این زمینه اخلاقی، خوشی / خوشبختی به معنای خوشی هر چه بیشتر عامل فعل نیست، بلکه بیشترین میزان از خوشی به طور کلی است. و اگر بهر سبب چرا خوشی کلی یا عام مطلوب است، میل پاسخ می دهد «هیچ دلیلی نمی توان ارائه کرد که چرا خوشی عام مطلوب است، فقط می توان گفت هر شخص تا آنجا که خوشی / خوشبختی خود را قابل حصول می داند، در طلب آن بر می آید.»^{۵۵} لذا همچنان بر عهده اوست که رابطه بین خوشی مباشر يك فعل و خوشی عام را روشن سازد.

يك رگه از شیوه احتجاج میل نمایانگر تمسك كامل به مبانی آیین بنام است. «خوشی هر فرد هم برای خود او خیر است و هم در جهت خیر و خوشی عام است، لذا برای مجموعه افراد یعنی جامعه هم خیر است.»^{۵۵} اگر خوشی همگانی یا عام با خوشی من همان ربطی را داشته باشد، که كل با جزء دارد، در این صورت به هنگامی که برای همگان آرزوی خیر دارم، در واقع آرزوی خیر و خوشی خود را نیز دارم. و به نیروی تداعی معانی می توانم بی آنکه در بند خوشی خود باشم خوشی عام را آرزو کنم. بدینسان نه فقط امکان نودوستی، بلکه امکان خودگرایی هم تبیین می گردد. چراکه لازم نیست همه به نظرگاه نودوستانه نایل گردند، درست همانطور که لازم نیست همه کسانی که به پول به عنوان وسیله ای برای نیل به فلان غایت علاقه دارند، پولپرست باشند و پول را بخاطر خودش دوست داشته باشند.

این بیان معقول می نماید، ولی با تأمل بیشتر اشکالاتی در آن ملاحظه می شود. اگر خوشی عام چنانکه بنام می گوید چیزی جز سرجمع حاصل از خوشیها (/ خوشبختیها)ی یکایک افراد نیست، دلیلی ندارد که من نتوانم بدون ملاحظه خوشی عام، در پی خوشی خود باشم. و اگر بهر سبب چرا باید در طلب خوشی عام باشم، این پاسخ فایده ندارد که بگویند چون در صدد نیل به خوشی خودت هستی. زیرا برای اینکه این پاسخ، مربوط و معنی دار باشد، لاجرم خوشی عام نباید صرفاً حاصل جمع باشد، یعنی نباید مجموعه ای حاصل از کنار هم گذاردن خوشیهای فردی باشد، بلکه باید يك كل آلی (ارگانیک) باشد، به طوری که بالضروره هر کس

که خوشی خود را ارتقا می‌دهد، خوشی عام را هم ارتقا دهد. زیرا يك جزء مقوم از آن کل آلی را متحقق می‌سازد. ولی اثبات این مسأله مادام که بر طبیعت اجتماعی انسان تأکید نشود، دشوار است. زیرا با این توجه و تأکید است که می‌توان گفت يك فرد جز به صورت يك موجود اجتماعی و عضوی از جامعه، نمی‌تواند به خوشی (/خوشبختی) واقعی خود نایل گردد، و خوشی او عنصر مقومی در يك کل آلی است.

اینها نمونه‌ای از اندیشه‌ای است که میل در جهت آن و به سوی آن پیش می‌رود. چنانکه فی‌المثل می‌گوید که شالوده محکم اخلاق اصالت فایده‌ای را باید در «احساسات اجتماعی نوع بشر»^{۵۶} پیدا کرد. این احساسات اجتماعی را می‌توان به این صورت تعریف کرد: «اشتیاق به هم‌رنگ بودن با سایر هم‌نوعانمان که يك اصل نیرومند در طبیعت بشر است، و خوشبختانه یکی از اصولی است که حتی بدون پرورش صریح، بر اثر نفوذ تمدن پیشرو، گرایش به قوی‌تر شدن دارد. حس و حالت اجتماعی چندان طبیعی، چندان ضروری و برای طبع بشر عادی است، که جز در اوضاع و احوال غیر عادی، یا به ضرب انتزاع آگاهانه، شخص نمی‌تواند خود را جز به صورت يك عضو از جامعه در نظر آورد.»^{۵۷} آری میل بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که احساسات اجتماعی از طریق نفوذ تعلیم و تربیت و تمدن مترقی رشد می‌کند، و هر چه این احساسات بیشتر رشد کند، مصلحت عام یا خوشی همگانی مطلوب‌تر می‌نماید. و در عین حال بر این امر هم تأکید دارد که احساسات اجتماعی در طبع بشر ریشه دارد و «از نظر کسانی که دارای آن هستند تمام خصوصیات احساسات طبیعی را داراست. یعنی خود را به صورت يك خرافه مربوط به تعلیم و تربیت، یا قانونی که مستبدانه به نیروی جامعه بر فرد تحمیل شده باشد نشان نمی‌دهد؛ بلکه به صورت گرایشی که بدون آن احساس راحتی نمی‌کنند، درک می‌شود. این پذیریش تقدیس غائی اخلاقی است که مبتنی بر اصل بیشترین خوشی است.»^{۵۸}

بنابراین، باردیگر این برداشت برای ما حاصل می‌گردد که میل دارد از مکتب بنام فاصله می‌گیرد و به سوی اخلاقی می‌رود که نظرگاه فراگیرتری از شخصیت انسانی داشته باشد. در عین حال، نظریه جدید چندان پرورده نیست که پیوندها و اختلافاتش را با چهارچوب فکری‌ای که مبدأ کار میل بود و هرگز آن را رها نکرد، روشن سازد.

باری هر چند مشکل انتقال نظر از انسانی که خوشیهای خود را می‌جوید به انسانی که مصلحت عام را رعایت می‌کند، تا حدی بر اثر توجه به طبیعت انسان به عنوان يك موجود اجتماعی کاهش یافته، ولی هنوز يك ایراد بر نظریه تکلیف^{۵۹} اصالت فایده‌ای، اعم از اصالت

۵۶. پیشین، ص ۴۶. ۵۷. پیشین، ص ۲۶. ۵۸. پیشین، ص ۵۰.

فایده اصلی بنتامی یا اصالت فایده پرورده شده میل، وارد است.^{۶۰} به این شرح که هر کس که لا اقل حکم معروف هیوم را پذیرفته باشد که می گوید «باید» را نمی توان از «هست» بیرون کشید، و یک گزاره «بایدی» یا تکلیفی، از بطن گزاره طبیعی یا تجربی بر نمی آید، ایراد خواهد کرد که این دقیقاً همان کاری است که طرفداران اصالت فایده انجام می دهند. شرح مبسوط تر قضیه از این قرار است که اینان (پیروان اصالت فایده) ابتدا تصدیق می کنند که انسان به عنوان یک امر واقع تجربی در طلب خوشی است، و سپس نتیجه می گیرند که او باید آن اعمالی را انجام دهد که می تواند به خوشی (/خوشبختی) بیفزاید، و نباید اعمالی را انجام دهد که خوشی را کاهش، یا درد ورنج و نا - خوشی را افزایش می دهد.

یک راه برای دفع این ایراد این است که در اعتبار اصلی آن تردید کنیم. ولی اگر پذیرفته شده باشد که گزاره تکلیفی^{۶۱} (= بایدی) نمی تواند از گزاره واقعی^{۶۲} (مربوط به امور واقع) مشتق گردد، در این صورت برای دفاع از اصالت فایده، باید در صحت اطلاق آن ایراد به این مورد، چون و چرا کنیم. آشکار است که نمی توانیم منکر این امر باشیم که پیروان اصالت فایده آغاز کار خود را بر یک گزاره واقعی می گذارند، یعنی اینکه همه انسانها جویای خوشی اند. ولی باید این نکته را در نظر داشت که این گزاره واقعی تنها گزاره ای نیست که به عنوان «مقدمه» عمل کند. فی المثل این را باید ملحوظ داشت که یک ارزشگذاری^{۶۳} راجع به غایت یعنی خوشی (/خوشبختی)، تلویحاً پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، پیروان اصالت فایده صرفاً نمی گویند که به عنوان یک امر واقع تجربی، همه انسانها، جویای خوشی هستند و آن را هدف غائی عمل خود می دانند. اینان تلویحاً این را نیز می گویند که خوشی تنها غایتی است که ارزش دارد هدف غائی باشد. یا شاید بتوان چنین گفت که پیروان اصالت فایده، در عین اینکه طبق گزاره واقعی می گویند، همه انسانها جویای خوشی به عنوان غایت عمل اند، تلویحاً این مقدمه ها را نیز در همان قضیه اول خود می گنجانند که عمل کردن به شیوه ای که خوشی / خوشبختی را افزایش دهد تنها شیوه عمل عاقلانه است (با مسلم گرفتن این امر که همه جویای این غایت اند)، و عمل کردن به شیوه عاقلانه ارزش توصیه را دارد. کاملاً روشن است که بنتام چنین در نظر داشته که انسانها همه در طلب لذت اند، و عمل کردن به مقتضای افزایش لذت همانا عملکرد عاقلانه است، و عاقلانه عمل کردن قابل توصیه است. همچنین روشن است که میل بر آن است که عمل کردن به شیوه ای که به یگانگی هماهنگ قوای طبیعت یا

۶۰. این گونه ایراد فقط بر اصالت فایده وارد نمی شود. و می تواند در مورد هر نوع اخلاق غایت اندیشانه که امرهای اخلاقی را به تعبیر کانت امر مفروض انشائی (تصدیقی) assertoric hypothetical imperative می شمارد، مطرح شود. (نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این تاریخ فلسفه).

61. ought - statement 62. factual statement 63. judgment of value

شخصیت بشر کمک برساند قابل توصیه است.

هدف از این بیانات این نیست که بگوییم به عقیده نگارنده این سطور، اصالت فایده چه در هیأت اصلی بننامی اش و چه در هیأت کمابیش نامنسجمی که نزد ج. ا. میل به خود می گیرد فلسفه اخلاقی صحیحی است. بلکه منظور روشن کردن این نکته است که اصالت فایده ایها هر چند لفظاً گزاره های تکلیفی را از گزاره های صرفاً واقعی و تجربی بیرون می کشند، این بحث کاملاً معقول است که آنان تلویحاً مقدمات دیگری را هم که کاملاً واقعی نیستند در نظر گرفته اند. بنابراین هر چند این اصل پذیرفته شود که گزاره تکلیفی نمی تواند از گزاره کاملاً واقعی اخذ شود، این اذعان فی نفسه وبالضروه ناقض نظریه اخلاقی اصالت فایده ای نیست.

اما حسن و عیبهای کلی نظریه اخلاقی اصالت فایده ای مسأله ای است که مجالی و اسعتر می طلبد. ولی دونکته را مطرح می سازیم. نخست اینکه اگر از ما بپرسند چرا يك عمل را درست و يك عمل را نادرست می انگاریم، ما غالباً به پیامدهای آن اشاره می کنیم. از این واقعیت برمی آید که شیوه اندیشه و سخن گفتن ما در باب مسائل اخلاقی، مؤید يك اخلاق غایت اندیشانه^{۶۴} است. دوم اینکه، این واقعیت که مردی با پایه و مایه جان استوارت میل خود به خود به فراتر رفتن از لذت گرایي تنگ نظرانه بننام کشیده می شود، و خوشی را در پرتو اندیشه پیشرفت و پرورش شخصیت انسان تمیز و تفسیر می کند، نشان می دهد که نمی توانیم جز برون فوق مبانی مردمشناسی فلسفی^{۶۵}، حیات اخلاقی انسان را درک کنیم. بیشك لذت گرایي باز هم در تاریخ نظریه های اخلاقی رخ خواهد نمود. ولی تأمل درباره آن، ذهن را بر آن می دارد که در جست و جوی نظریه رساتری راجع به طبیعت انسان باشد، یعنی رساتر از آنچه در شعار «همه انسانها در پی خوشی یا جویای لذت اند» بیان شده است. این امر در شکل پرورده تری که میل به نظریه بننامی می دهد بخوبی مشهود است.

۳. آراء میل درباره آزادی مدنی و حکومت

اندیشه میل راجع به استكمال نفس فرد، نقش عمده ای در تأملاتش درباره آزادی مدنی یا اجتماعی دارد. از آنجا که او در رد نظریه «حق انتزاعی، به عنوان چیزی مستقل از فایده مندی»^{۶۶} پیرو هیوم و بننام است، در واقع عنایتی به حق طبیعی^{۶۷} فرد برای آزادانه سرکردن و پروردن خود ندارد. ولی تصریح دارد که اصل فایده مندی ایجاب می نماید که

64. teleological ethics 65. philosophical anthropology

۶۶. درباره آزادی، ص ۹. هر ارجاعی که به این کتاب و کتاب درباره حکومت نماینده ای می نمایم، ناظر به طبع هر دو اینها در يك مجلد به همت مکالم R. B. McCallum است (اکسفورد، ۱۹۴۴).

67. natural right

هر انسانی آزاد باشد که توانشهای خود را طبق اراده و تشخیص خود بهرورد، به شرط اینکه به شیوه ای عمل نکند که با عملکرد همین آزادی توسط دیگران تعارض پیدا کند. به مصلحت عام نیست که همه الزاماً به يك هيات و قالب یکسان درآیند، یا لزوماً از يك انگاره یکسان تبعیت کنند. برعکس هر قدر که افراد جامعه آزادانه خود را پرورش دهند، جامعه به همان میزان غنی تر می شود. «پرورش آزادانه فردیت یکی از لوازم اصلی خوشی (/خوشبختی) انسان، و مایه اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است.»^{۶۸} نیاز به آزادی، از اینجاست.

میل هنگامی که به ارزش خودپروردن یا استکمال نفس آزادانه فرد می اندیشد، طبیعی است که مسأله آزادی را با حد اعلاي تأکید مطرح می سازد، چرا که با وجود و بقای هماهنگی اجتماعی^{۶۹} بستگی دارد. «آزادی فرد باید خیلی محدود باشد، او نباید عرصه را بر دیگران تنگ سازد.»^{۷۰} آزادی فرد، به شرط اینکه از تعرض به آزادی دیگران یا برانگیختن آنها به اعمال خلاف پرهیز کند، باید نامحدود باشد. «تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن در برابر جامعه مسؤول و متعهد است، رفتاری است که به دیگران مربوط می شود. دربخشی که به خودش مربوط می شود، استقلالش حقاً مطلق است. حکم فرد بر جسم و روح خویش رواست.»^{۷۱} در عبارتی که نقل شد، کلمه «حقاً»، لااقل در بادی نظر حاکی از آن است که میل برای يك لحظه فراموش کرده است که نظریه حقوق طبیعی، جزو مقبولات فکری او نیست. دیگر نباید تعجب کرد از اینکه میل پس از آنکه تخطئه این نظریه را از بنتم و پدر خود به ارث برد، درصدد از نو مطرح ساختن این نظریه برآمده است. ولی پاسخ احتمالی او به این حرف کمابیش این است که آنچه او تخطئه می کند، نظریه حقوق «انتزاعی» است که مبتنی بر اصل فایده مندی نیست، و تصور می شود که با قطع نظر از زمینه تاریخی و اجتماعی اعتبار دارد. «آزادی علی الاصول به اوضاع قبل از زمانی که بشریت توانست به مدد بحث و انتقاد آزادانه و برابره اصلاح یابد، اطلاق نمی گردد.»^{۷۲} در جامعه وحشیان، چه بسا استبداد مشروع باشد «به این شرط که هدف از آن (استبداد) اصلاح حال آنان باشد، و هر وسیله ای که در راه بر آوردن این هدف به کار می رود موجه باشد.»^{۷۳} ولی هنگامی که تمدن تا حد معینی پیشرفت کرده باشد، اصل فایده مندی اقتضا می کند که فرد از آزادی کامل برخوردار باشد، مگر آزادی در ضرر زدن به دیگران. و اگر وجود يك جامعه از این دست را مسلم بگیریم، می توانیم از «حق» آزادی، حقی که مبتنی بر اصل فایده مندی است، سخن بگوییم.

لذا پیش نهاد (تر) کلی میل این است که در يك جامعه متمدن، تنها مورد به کار بردن قهر و

۶۸. پیشین، ص ۵۰.

69. social harmony

۷۰. پیشین، ص ۲۹. ۷۱. پیشین، ص ۹. ۷۲. پیشین، همان صفحه. ۷۳. پیشین، همان صفحه.

اجبار در رابطه با فرد همانا برای «بازداشتن او از ضرر زدن یا زیان رساندن به دیگران است. مصلحت خود فرد، اعم از جسمی یا اخلاقی، نمی‌تواند تضمین کافی در این امر باشد.»^{۷۴} ولی مرز بین آنچه به دیگران زیان می‌رساند و آنچه نمی‌رساند یا بین رفتار بی‌ملاحظه یا رفتار با ملاحظه کدام است؟ بیشتر به سخنی که میل موافقانه از ویلهلم فون هومبولت نقل می‌کرد اشاره کردیم که می‌گفت غایت انسان «تکامل بخشیدن هر چه والاتر و هماهنگ‌تر به قوای اوست در جهت نیل به يك كل همساز و كامل.»^{۷۵} و البته میل معتقد است که اگر افراد خود را به این شیوه بهر ورنند و پیش ببرند، خیر و خوشی عام افزایش می‌یابد. بنابراین، این سؤال قهراً پیش نمی‌آید که اگر فرد به شیوه‌ای عمل کند که از تکامل و یکپارچگی هماهنگ قوایش جلوگیری کند، به دیگران، یا جامعه زیان رسانده است؟

البته خود میل متوجه این ایراد بوده و درباره آن بحث کرده است. و به چند طریق مختلف به دفع آن پرداخته است. به طور کلی پاسخ او از این قرار است. مصلحت عام اقتضا می‌کند که حداکثر آزادی ممکن به فرد داده شود. لذا زیان رساندن به دیگران را باید هر چه سختگیرانه‌تر تعریف کرد. اکثریت مردم به هیچ وجه در قضاوت‌هایشان راجع به آنچه برای يك فرد خوب است معصوم یا خطاناپذیر نیستند. لذا نباید بکوشند برداشت خود را از خوب و بد به دیگران تحمیل کنند. جامعه نباید در آزادی فردی دخالت کند مگر وقتی که «يك زیان مشخص یا خطر مشخص زیان، متوجه فرد یا جامعه باشد.»^{۷۶}

پیدا است که از نظر گاه نظری محض این پاسخ، پاسخ کامل به آن ایراد نیست. چرا که می‌توان پرسید «زیان مشخص» یا «خطر مشخص زیان» دقیقاً از چه قرار است.^{۷۷} در عین حال، اصل کلی میل کمابیش همان است که در دو کراسیهای غربی ما در پیش گرفته شده است. و اغلب ما بیشک مایل و موافقیم که تضییقات مربوط به آزادی شخصی ما باید به حداقلی که برای رعایت حقوق دیگران و مصلحت عام لازم است، کاهش یابد. ولی خیال باطلی است اگر تصور کنیم فیلسوفی بتواند قاعده‌ای به دست ما بدهد که همه مناقشه‌های مربوط به حدود این حداقل را حل کند.

اصرار میل درباره ارزش آزادی شخصی و اصل فردیت یا ابتکار، یعنی اصل استکمال نفس، طبعاً در اندیشه‌هایی که درباره حکومت و وظایف آن دارد اثر می‌گذارد. از جمله در تصور او راجع

۷۴. پیشین، ص ۸. ۷۵. پیشین، ص ۵۰. ۷۶. پیشین، ص ۷۳.

۷۷. میل بین تخطی از وظایف خاص اجتماعی و رساندن زیان مشخص به افراد معین، از يك سو، و «ضرر بدون ضرر» از سوی دیگر فرق می‌گذارد (مقایسه کنید با درباره آزادی، ص ۷۳). ولی با آنکه اغلب مردم تمایز روشنی بین فرضاً رانندگی در حال مسنی، وستی در خانه و خلوت قاتلند، ولی بسیاری موارد هست که اطلاق مقولات کلی مورد بحث و مناقشه است.

به مطلوب‌ترین شکل حکومت اثر می‌کند و او را به صرافت‌کنند و کاو‌دراین امر می‌اندازد که دموکراسی چگونه در معرض خطری قرار می‌گیرد که بن‌تام و جیمز میل به آن توجه نکرده‌اند. این دو نکته را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

میل کاملاً از بوجی این قول آگاه است که بگوییم شیوه مشروطیت؛ بهترین شیوه ممکن است و این بهترین لزوماً به معنی انتزاعی آن است، یعنی مناسب برای همه اقوام و همه سطوح تمدن؛ مع الوصف تأکید می‌ورزد که «کنندوکاو انتزاعی درباره بهترین شکل و شیوه حکومت بی‌پایه نیست، بلکه والاترین کاربرد عملی عقل عملی است.»^{۷۸} چرا که نهادهای سیاسی، خود به خود، و در زمانی که مردم به خواب رفته‌اند، رشد نمی‌یابند. این نهادها همان چیزی هستند که به همت اراده انسانی برپا می‌شوند. و هنگامی که یک نهاد سیاسی فرسوده و فرتوت شود و با نیازها و خواسته‌های مشروع جامعه هماهنگ نباشد، فقط از طریق کاربرد اراده انسانی است که می‌توان در آن تحول یا تکامل ایجاد کرد، یا با یک نهاد دیگر تعویض کرد. ولی این امر مستلزم اندیشه درباره نهاد یا نهادهایی که مطلوب و عملی‌اند و نیز درباره بهترین شکل حکومت ایدئال است. زیرا «لازم به ذکر نیست که بهترین شکل ایدئال حکومت آن نیست که عملی یا قابل قبول در همه سطوح تمدن باشد، بلکه آن است که در شرایطی که قابل اجراست و کارایی دارد قرین با بیشترین پیامدهای مفید آنی و آتی باشد.»^{۷۹}

اگر چنین فرض کنیم که به مرحله‌ای از تمدن دست یافته‌ایم که در آن دموکراسی قابل اجرا است، مطلوب‌ترین شکل حکومت از نظر میل آن است که حاکمیت به کل جامعه واگذار شده باشد، و هر شهروندی سهمی در به کار بردن حق حاکمیت داشته باشد، و هر شهروندی گهگاه دعوت شود که عملاً گوشه‌ای از کار حکومت را بگیرد، اعم از اینکه این کار خطیر باشد یا نه، و محلی باشد یا ملی. از یک لحاظ نیز فرد نسبتاً از آسیب دیگران در امان است، و آن این است که تاحدودی می‌تواند از خود حمایت و حفاظت کند. و این امر در دموکراسی، بهتر متحقق می‌گردد. از سوی دیگر یک نظام حکومتی دموکراتیک، پرورش شخصیت فعال و محکم و مبتکر را تشویق می‌کند. و پروردن شخصیت‌های فعال، خیلی ارزشمندتر از پروردن شخصیت‌های منفعل است. پیداست که این ملاحظات نزد میل ارجح و اهمیت شایانی دارد. به عقیده او یک مشروطیت دموکراتیک بسی محتمل است که آن نوع استکمال نفس را که مورد تأکید اوست، ترویج کند. به علاوه، این نظام در فرد یک روحیه اجتماعی و تعلق خاطر به مصلحت عام پدید می‌آورد، حال آنکه تحت رژیم استبداد خیر خواهانه^{۸۰}، افراد بیشتر در هوای منافع خصوصی خود هستند و در غم مصلحت عام در تحت حکومتی که خود سهمی یا رأیی در آن ندارند، نیستند.

۷۸. درباره حکومت نماینده‌ای، ص ۱۱۵. ۷۹. پیشین، ص ۱۴۱.

پیدا است که میل عمدتاً در بند هماهنگ سازی بیرونی منافع در میان افراد ذره وار انسانی نیست که هر يك از آنها طبق فرض در هوای کسب لذت خود باشند. چه اگر این تعلق خاطر عمدۀ حکومت باشد، می توان چنین نتیجه گرفت که استبداد خیر خواهانه شیوۀ ایدئال حکومت است، و دموکراسی فقط از آن روی ترجیح دارد که مستبدان عملاً به اندازه دیگران در پی کام خویشند. تا حدی این اندیشه بود که بننام را به درپیش گرفتن نظر گاه دموکراتیک اصولی واداشت. باری میل، به هیچ وجه از نیاز به هماهنگ سازی منافع غافل نبود، ولی بیشتر از هر چیز به تأثیر تعلیم و تربیتی دموکراسی توجه داشت. البته درست است که نیل به آن مستلزم سطح معینی از تعلیم و تربیت است. در عین حال دموکراسی بیش از هر شکل دیگری از حکومت، آزادی شخصی و استکمال نفس آزادانه افراد را تشویق می کند. نظراً دموکراسی مستقیم، لا اقل به معنای دموکراسی ای که در آن همه شهروندان به نحوی امکان سهیم شدن در حکومت را داشته باشد بهترین شکل حکومت است «ولی از آنجا که در يك جامعه بزرگتر از يك شهرک، افراد نمی توانند شخصاً جز در بخشهای کوچکی از کار و بار همگانی شرکت کنند، لاجرم نوع ایدئال يك حکومت کامل باید نماینده ای^{۸۱} باشد.»^{۸۲}

اما میل هم چندان ساده دل نیست که بپندارد يك مشروطه دموکراتیک خود به خود احترام لازم به آزادی فردی را تضمین می کند. وقتی که دموکراسی عملاً به معنای حکومت نماینده ای يك اکثریت عددی است، تضمینی وجود ندارد که اکثریت بر اقلیت ستم روا ندارد. برای مثال قانونگذاری در جهت خدمت به منافع يك اکثریت نژادی یا دینی یا يك طبقه اقتصادی معینی است،^{۸۳} و نه دقیقاً منافع کل جامعه. سرانجام آنچه بننام «منافع شوم» می نامید می تواند در دموکراسی هم مثل جاهای دیگر دخالت کند.

میل برای دفع این خطر بر آن است که اقلیتها باید به اندازه کافی نماینده داشته باشند. و برای تأمین آن از نظام مبتنی بر نمایندگی به تناسب افراد رأی دهنده طرفداری می کند، و به کتاب تامس هیر^{۸۴} به نام رساله در باب انتخاب نمایندگان^{۸۵} (۱۸۵۹) و به جزوه ای از پروفیسور هنری فوسیت^{۸۶} به نام شرح و بسط لایحه اصلاحیه آقای هیر^{۸۷} (۱۸۶۰) نظر دارد. ولی تعبیه های مشروطه، نظیر حق رأی همگانی و تناسب تعداد انتخاب شوندهگان با تعداد انتخاب

81. representative

۸۲. پیشین؛ ص ۱۵۱.

۸۳. میل این امکان را در نظر دارد که يك اکثریت از کارگران غیرماهر بر قوه مقننه دست یابد و از آنچه منافع خود می انگارد دفاع کند، و این کار را به ضرر منافع کارگران ماهر و سایر طبقات انجام دهد. مقایسه کنید با حکومت نماینده ای، ص ۱۸۳.

84. Thomas Hare

85. *Treatise on the Election of Representatives*

86. Henry Fawcett

87. *Mr. Hare's Reform Bill Simplified and Explained*

کنندگان، بدون جریان تعلیم و تربیتی که احترام راستینی نسبت به آزادی فردی و حقوق همه شهروندان قطع نظر از نژاد، دین یا مقام اجتماعی آنان، در مردم بهر وراند، کافی نخواهد بود. با توجه به اصرار میل در باب ارزش استکمال نفس و ابتکار فردی، عجیبی نیست که او با هر گونه تمایل دولت برای غصب وظایف نهادهای داوطلب و تسلیم آنها به قه‌دوبند دیوان سالاری دولت مخالف است. «بیماری‌ای که گریبانگیر حکومت‌های دیوان سالارانه (بوروکراتیک) می‌گردد و غالباً باعث مرگشان می‌شود، پرداختن به جزئیات بی‌حاصل است... دیوان سالاری همواره گرایش بدان دارد که به حکومت عالم نمایان [فضلفروشان]* تبدیل شود.»^{۸۸} گرایش اکثریت اعضای کاردان جامعه به جذب شدن در مقامات و مناصب دولتی «دیر یا زود، برای حیات روحی و فعالیت ذهنی و پیشرفت خود آنان، مهلك است.»^{۸۹}

این حرف‌ها به این معنی نیست که میل هر گونه قانونگذاری یا نظارت دولتی را، جز آنچه برای تأمین صلح و نظم جامعه لازم است، محکوم می‌سازد. می‌توان گفت او به دوراه کشیده شده است. از يك سو، اصل آزادی فردی او را به این راه می‌کشد که هر نوع قانونگذاری یا نظارت دولتی در مورد رفتار افراد را که فراتر از حد لازم برای بازداشتن افراد از صدمه رساندن به دیگران یا جامعه به طور کلی است تخطئه کند. از سوی دیگر بخوبی می‌توان اصل فایده‌مندی، یعنی اصل بیشترین خوشی، را برای توجیه میزان معتنا بهی از قانونگذاری و نظارت دولتی با در نظر داشتن مصلحت و خیر و خوشی عام، به کار برد. ولی چنانکه دیدیم، اصل فردیت یا اصالت فرد خود مبتنی بر اصل فایده‌مندی است. و مسأله بازداشتن فرد از آسیب رساندن به دیگران را می‌توان چنان تفسیر کرد که میزان زیادی از «دخالت» دولت را در رفتار فرد توجیه کند.

تعلیم و تربیت یکی از مسائل مورد توجه اوست. پیشتر دیدیم که طبق نظر میل جامعه حق ندارد فرد را حتی در جهت خیر و صلاح او تحت فشار و مضیقه بگذارد. ولی طبق توضیح او این حکم فقط در مورد بزرگسالان صادق است، نه در مورد کودکان. چرا که از اینان نه فقط در قبال آسیبه‌های محتمل از ناحیه دیگران، بلکه در مقابل صدمات محتمل از ناحیه خودشان نیز باید حفاظت کرد. از این رو، میل در این پرسش به خود تردیدی راه نمی‌دهد که «آیا این يك اصل تقریباً بدیهی نیست که دولت باید تا حد معینی تعلیم و تربیت (= آموزش و پرورش) را برای همه انسان‌هایی که به صورت شهروندش به دنیا می‌آیند تأمین و اجباری سازد؟»^{۹۰} نظر او این نیست که پدران و مادران باید مجبور شوند که فرزندان‌شان را به مدرسه‌های دولتی بفرستند. چرا که «يك آموزش و پرورش فراگیر دولتی فقط باعث می‌شود که همه مردم درست مثل

* pedantocracy، این اصطلاح بر ساخته خود اسنوارت میل است - م.

۸۸. پیشین، ص ۱۷۹. ۸۹. پیشین، ص ۱۰۲. ۹۰. درباره آزادی، ص ۹۴.

همدیگر و دريك قالب و قواره بار بیایند»^{۹۱} و این به آسانی محتملی می‌گردد برای استقرار «نوعی استبداد بر اذهان»^{۹۲} ولی اگر والدین به نحوی وسیله آموزش و پرورش فرزندان را فراهم نیاورند، وظیفه خود را انجام نداده‌اند و هم به افراد، یعنی فرزندان، و هم به جامعه زیان می‌زنند.^{۹۳} بنابراین دولت باید آنان را از این نحو زیان‌زدن بازدارد. و اگر والدین واقعاً نمی‌توانند از عهده مخارج تعلیم و تربیت فرزندان بر آیند، دولت باید به کمک آنها بیاید. گاه تعبیر و تفسیر میل از اصل ممانعت و مهار فرد از آسیب رساندن به دیگران به طرز عجیبی وسیع است. بدینسان در رساله درباره آزادی این مسأله را پیش می‌کشد که در کشوری که جمعیت به قدری زیاد یا رو به ازدیاد باشد که دستمزدها بر اثر فراوانی نیروی کار کاهش یابد و بالتیجه پدران و مادران از عهده تأمین معاش فرزندان بر نیایند، وضع يك قانون در مورد منع و محدودیت ازدواج مگر در مواردی که متقاضیان بتوانند ثابت کنند که از عهده تشکیل و راه بردن خانواده بر می‌آیند، فراتر از قدرت مشروع دولت نیست. البته مفید بودن این قانون محل چون و چراست. ولی هر چه هست نقض‌کننده آزادی نیست. چرا که هدف آن بازداشتن همسران آینده از زیان رساندن به دیگران یعنی فرزندان آنهاست. و اگر کسی به این قانون اعتراض کند و صرفاً دلیلش این باشد که حق و آزادی کسانی را که می‌خواهند با هم ازدواج کنند نقض می‌کند، پیداست که برداشت نایجائی از آزادی دارد.

در واقع میل به تعدیل نظر خودش کشیده شده است، یعنی این نظر که هیچکس نباید صرفاً به خاطر منفعت و مصلحت خود مجبور به فعل یا ترك فعل به شیوه‌ای خاص شود. مسأله قانونگذاری در مورد کاهش ساعات کار را در نظر بگیرد. میل به این نتیجه رسیده بود که اگر مصالح واقعی کارگران مطرح است، چنین تقنینی کاملاً مشروع و مطلوب است. و انمود کردن به اینکه این قانون آزادی کارگر را در کار کردن به هر میزان که دلش بخواهد نقض می‌کند، بی‌معنی است. البته درست است که اگر به او بگویند یا باید ساعات زیادی کار کنی یا کارت را از دست خواهی داد، ترجیح می‌دهد که تن به کار اضافی بدهد. ولی معنایش این نیست که اگر تقلیل ساعات کار برای همه به حکم قانون مقرر گردد، ساعات کار کمتر برای او مطلوب نباشد. و در وضع و تصویب چنین قانونی، مقنن به صلاح کارگر و بروفق آرزوی واقعی او عمل می‌کند.

میل با توجه به عقیده اش به انجمنها و ابتکارات داوطلبانه که در معرض نظارت دولت نباشد و بدگمانی ریشه‌دارش به دیوان سالاری، چندان نظر مساعدی به مسأله به اصطلاح دولت رفاه

۹۱. پیشین، ص ۹۵. ۹۲. پیشین، همانجا.

۹۳. مهل از جمله بر این عقیده است که میزانی از تعلیم و تربیت برای به عمل درآوردن حق رای و به سر بردن و شرکت کردن در دموکراسی لازم است.

آور^{۹۴} نداشت. در عین حال در سالهای بعد، قائل به میزانی از دخالت و نظارت دولت بر توزیع ثروت شد و تلویحاً در این امر خصلت سوسیالیستی برای دولت قائل شد. و غالباً سیر تکاملی اندیشه او در باب قانونگذاری اجتماعی به صورتی تصویر شده است که حاکی از طفره تلویحی او از اصول اولیه اش است. و این تصویر لزوماً لحن تخطئه ندارد. هر چند تا حد معقولی می توان در اندیشه او این تغییر را ملاحظه کرد که تأکیدش را از مسأله آزادی فردی برداشته و متوجه مقتضیات مصلحت عام کرده است، مع الوصف به نظر نگارنده این سطور تهمت بی انسجامی و ناپیگیری و تغییر مشی و مشرب زدن به او، مبالغه کاری است. از همه اینها گذشته، مراد میل از آزادی صرفاً رهاشدن از نظارت بیرونی نیست. تأکید و تصریح او در مورد آزادی این است که آن را اختیار تکمیل نفس به عنوان يك انسان، به تمام معنای کلمه می داند؛ آزادی و اختیاری که مصلحت عام ایجاب می کند. لذا این نتیجه گیری معقول است که بگوئیم این بر عهده جامعه جوای مصلحت عام یا خیر و خوشبختی همگانی است که موانع چنین استکمال نفسی را از پیش پای افراد بردارد. ولی رفع موانع چه بسا مستلزم وضع مقادیر زیادی از قوانین اجتماعی باشد.

حق این است که میل از چهارچوب مکتب بنتام خیلی فاصله می گیرد. در حوزه اقتصاد نیز این دور شدن او از آیین بنتام مشهود است. فی المثل، وقتی میل قوانین مخالف با اتحادیه های کارگری و انجمنهایی را که برای بالا بردن سطح دستمزدها تشکیل شده اند محکوم می سازد، شاید عمدتاً این محکوم سازی از اعتقاد او به آزادی بخشیدن کامل به مؤسسات خصوصی، و علی الخصوص به کوششهای اقتصادی، برخاسته باشد. ولی دلالت بر این دارد که در داخل محدوده ای که سایر عوامل ایجاد کرده اند، باید از صرف کوششهای آگاهانه انسانی نیز در راه بالا بردن دستمزدها غفلت نشود. به عبارت دیگر قانونی به نام قانون آهنین [= لایتفیر] دستمزدها^{۹۵} وجود ندارد، که هر تلاشی را در جهت افزایش دستمزد بی ثمر گرداند.

ماحصل سخن آنکه بنتام با نظر گاهی که می توانیم آن را نظر گاه کمی بنامیم، طبعاً بر وحدت فرد تأکید ورزیده است. هر فردی را باید يك واحد به شمار آورد نه بیشتر از يك. و این اندیشه او را به معتقدات دموکراتیک رهنمون شد. میل هم در این معتقدات با او شریک بود؛ ولی تأکید را بر کیفیت، یعنی بر پروردن شخصیت فردی می گذاشت، ارزشی که در يك جامعه دموکراتیک بهتر تأمین می شود. از نظر گاه فلسفی، این جا بجائی تأکید، یعنی تحول از تصور واحد لذت جو و رنج گریز به تصور شخصیت جوای پرورش هماهنگ و فعالانه همه قوای خویش، شاید

۹۴. Welfare State عبارت است از نظام اجتماعی مبتنی بر تعهد دولت در تأمین رفاه فردی و اجتماعی شهروندان خود. این اصطلاح به دولت متعهد چنین تأمینی نیز اطلاق می شود - م.

برجسته‌ترین ویژگی روایت متکامل میل از اصالت فایده باشد. از نظر گاه عملی، یعنی نظر گاه اصلاح اجتماعی، مشخصه اندیشه میل، که معمولاً به دیده هر مشاهده گری می‌رسد، همانا شیوه‌ای است که بدان شیوه سیر نهضت روز افزون به سوی قانونگذاری اجتماعی را پی می‌گیرد و آن را تأیید می‌کند، البته تا آنجا که احساس می‌کند که می‌تواند آن را با اعتقاد عمیقش به ارزش آزادی فردی الفت دهد. ولی این دو نظر گاه چنانکه گفته شد باهم توافق دارند. چرا که تأیید آگاهانه میل از قانونگذاری اجتماعی عمدتاً ناشی از اعتقاد اوست به اینکه چنین قوانینی برای تمهید مقدمه و رفع موانع از استكمال نفس فرد لازم است. میل تا آنجا که رفع موانع و مشکلات را از سر راه حیات هر چه کاملتر انسانی از دولت چشم دارد، به نظر گاه ایدئالیستهای انگلیسی اواخر قرن نوزدهم نزدیک می‌شود. ولی در نگرش او جای احترام به دولت، یعنی آن نوع حرمتی که هگل برای دولت قائل است، بکلی خالی است. او تا پایان کار، به معنی واقعی کلمه، طرفدار اصالت فرد باقی می‌ماند. آنچه وجود دارد فرد است، اگر چه سرشت و شخصیت فرد، نمی‌تواند جدا از روابط اجتماعی، چنانکه باید و شاید، رشد و تکامل یابد.

۴. اختیار

مباحث آزادی مدنی و حکومت آشکارا با هم ارتباط دارند. میل در کتاب *نظام منطق*^{۹۶} اش در ذیل عنوان کلی *منطق علوم عقلی*، و نیز در بررسی *فلسفه سر ویلیام هامیلتون*^{۹۷}، از آزادی اراده به معنای روانشناختی اش بحث می‌کند. ولی از آنجا که علاقه او به مسأله آزادی اراده (= اختیار) در بحثهایی که راجع به تأثیر مسأله اختیار در اخلاق و مسائل اخلاقی یا حقوقی مربوط به مسؤلیت آن دارد مطرح شده است، جایز به نظر می‌رسد که مسأله اختیار را از حوزه آن مباحث منطقی بیرون بکشیم و در اینجا مطرح کنیم.

میل بر آن است که به نظر اختیار گرایان یعنی طرفداران آزادی اراده «خواستهای ما، اگر دقیق شویم، معلول علتها نیستند، یا لاقلاً علل واضحی وجود ندارد که این خواستها در نهان و به یکسان از آن پیروی کنند»^{۹۸} و از آنجا که خود او معتقد است که همه خواستها^{۹۹} یا اعمال اراده معلول اند، لاقلاً تا همین حد قائل به ضرورت فلسفی می‌شود. مراد او از علیت^{۱۰۰}

96. *A System of Logic*

97. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*

98. *نظام منطق*، بخش ۲، ص ۲۲۱ (ویرایش دهم، ۱۸۷۹). از این پس این کتاب را به صورت *منطق یاد می‌کنیم*. و تمام ارجاعات صفحات مربوط به همین ویرایش است.

99. volitions 100. causation

«توالی قطعی و غیر مشروط و لایتغیر»^{۱۰۱} است. یعنی يك نظم یا توالی یکنواخت که پیش بینی را امکان پذیر می سازد. و چنین برداشت اصالت تجربی از علیت است که او برخواستها و اعمال انسان اطلاق می کند.

عللی که در این زمینه مطرح اند عبارت اند از انگیزه ها^{۱۰۲} و سرشت.^{۱۰۳} لذا آموزه ضرورت فلسفی به این معنی است که «با دانستن انگیزه هائی که در ذهن يك فرد حضور دارند، همچنین با دانستن سرشت و مزاج يك فرد، می توان بدون اشتباه، رفتاری را که از خود بروز خواهد داد استنباط کرد.»^{۱۰۴} لازم به توضیح نیست که میل به اصل پیش بینی پذیری اشاره می کند. هر قدر شناخت ما از سرشت و انگیزه های مطرح در ذهن يك فرد که ضعف و قوت های مختلف دارند، کمتر باشد، کمتر می توانیم رفتار او را در عمل پیش بینی کنیم.

يك ایراد آشکار به این نظریه این است که دو امر ثابت نشده را مسلم می گیرد. نخست اینکه سرشت انسان از آغاز ثابت است، دوم اینکه این سرشت فقط بر اثر عواملی که خارج از سلطه او هستند شکل می گیرد. در واقع میل گرایش به این اذعان دارد که «سرشت ما همان قدر که از پیش ساخته شده است، به دست و اراده ما هم ساخته می شود.»^{۱۰۵} و در دنبال این جمله می گوید که اراده شکل دهنده به سرشت ما در سرشت ما نهاده شده است. و گفتن این حرف، برای حفظ سازواری منطقی اش با سخنی که درباره علیت گفته بود لازم بوده است. فی المثل یکی از دلایلی که می تواند در فردی اشتیاق به تغییر سرشت خود را برانگیزد پیامدهای ناگوار رفتار صادر از سرشت او یا احساسات نیرومندی نظیر تحسین و تشویق دیگران است.

حق این است که ما وقتی فی المثل خود را به دست يك وسوسه نسنجیده می سپاریم، می توانیم بیندیشیم که علی الاصول قدرت آن را داریم که به نحو دیگری عمل کنیم. ولی طبق نظر میل این به آن معنی نیست که ما، در صورت مساوی بودن سایر شرایط، عملاً هشیاری و آگاهی داریم که می توانیم به شیوه دیگر عمل کنیم. ما از آزادی ترك فعل به این معنی آگاه نیستیم. آنچه ما از آن آگاهیم این است که اگر برای آن شیوه دیگر ترجیح قائل بودیم، به آن شیوه عمل می کردیم، یعنی در صورتی که اشتیاق به ترك فعل به آن شیوه، یا عمل به شیوه دیگر، قوی تر از اشتیاقی بود که فی الواقع در ما کارگر شده و باعث آن انتخاب گردیده بود.

شاید بتوان گفت که میل قائل به نظریه مجبورانگاری سرشت آدمی است. ولی هر چند راجع به ضرورت فلسفی به شیوه ای که دیدیم سخن می گوید، چندان علاقه ای به کاربرد الفاظی چون «ضرورت»^{۱۰۶} و «جبر»^{۱۰۷} ندارد. به جای آن، احتجاج می کند که پیش بینی

۱۰۱. منطق، بخش ۲، ص ۴۲۳.

102. motives 103. character

۱۰۲. پیشین، بخش ۲، ص ۴۲۲. ۱۰۵. پیشین، بخش ۲، ص ۴۲۶.

106. necessity 107. determinism

پذیری اصولی اعمال انسان کاملاً با آنچه طرفداران اختیار (آزادی اراده) می‌گویند سازگار است. بعضی از حکمای دینی در این قول اشکالی ندیده‌اند که بگویند هم خداوند علم قبلی بر اعمال انسان دارد و هم انسان در اعمال خود مختار است. اگر علم قبلی خداوند با اختیار انسان قابل جمع است، در این صورت هر علم و اطلاع قبلی نیز می‌تواند با آن سازگار باشد. بنابراین قول به پیش‌بینی‌پذیری اصولی رفتار آدمی مانع از قول به اختیار انسان نمی‌شود. در اینجا مسأله تحلیل معنای آزادی یا اختیار مطرح می‌گردد. اگر مراد از اختیار این باشد که در برابر دو شق يك عمل، حتی اگر همه عوامل از جمله سرشت، علائق و انگیزه‌ها یکسان انگاشته شود، من می‌توانم انتخاب دیگری جز آنچه عملاً به فعل درآورده‌ام داشته باشم، در این صورت، بر نمی‌آید که انسان مختار است. زیرا اختیار به این معنی با پیش‌بینی‌پذیری اصولی ناسازگار خواهد بود: زیرا از آن شرایطی که شرحش گذشت این نکته برمی‌آید که اعمال انسان نامعلّم^{۱۰۸} و به صورت رویدادهای مبتنی بر بخت و اتفاق است. ولی اگر در قول به اینکه انسان مختار است، صرفاً مرادمان این باشد که اگر هم سرشت و انگیزه‌های يك فرد غیر از آنی که هستند باشد، او می‌تواند به شیوه‌ای جز آنچه عمل کرده است عمل کند، و اگر قائل به این امر باشیم که او در شکل دادن سرشت خود دست دارد، در این صورت جایز است که از مختار بودن انسان سخن بگوئیم. در واقع کسانی که قائل به اختیار انسان هستند نمی‌توانند چیزی جز این که شرحش گذشت مراد کنند، مگر اینکه بخواهند بگویند اعمال انسان رویدادهائی درهم و برهم و بخت و اتفاقی است.

میل طبعاً معتقد است که تحلیلش از اختیار انسان تنفاد و تعارضی با اخلاق اصالت‌فایده‌ای ندارد. چرا که منکر آن نیست که رفتار انسان انعطاف‌پذیر و تهذیب‌پذیر، و تعلیم و تربیت اخلاقی امکان‌پذیر است. آنچه از فعالیت علی انگیزه‌ها و رابطه آنها با سرشت انسان برمی‌آید این است که تعلیم و تربیت اخلاقی باید در جهت پرورش شوقها و نرفتهای درست باشد، یعنی پروردن شوقها و نرفتهائی که اصل فایده‌مندی ایجاب می‌کند. «هدف تعلیم و تربیت اخلاقی همانا تربیت اراده است؛ ولی اراده فقط از طریق شوقها و نرفتهای تربیت می‌یابد.»^{۱۰۹} در مورد مجازاتهای کیفری و به طور کلی مجازات، قول به اینکه همه اعمال انسان علی‌الاصول پیش‌بینی‌پذیر [جبری] است متضمن این نتیجه نیست که پس همه مجازاتها غیر عادلانه است. بهتر است برای مجازات دوهدف قائل شویم «یکی صلاح حال خود مجرم و دیگر حفظ و حراست دیگران.»^{۱۱۰} مجازات مناسب می‌تواند نفرت مجرم را از اعمال خلاف، و اشتیاق او را

108. uncaused

۱۰۹. بررسی فلسفه سر ویلیام هاملتون (طبع دوم، ۱۸۶۵) ص ۵۰۵. از این پس نام این کتاب به صورت بررسی یاد خواهد شد، و به صفحات همین طبع ارجاع خواهیم داد.

۱۱۰. پیشین، ص ۵۱۱.

به اطاعت از قانون تقویت کند. در مورد مجازات، برای حفظ و حراست دیگران، به شرط آنکه رنج غیر لازمی بر کسی تحمیل نگردد، باید طبق عقل عرف رفتار کرد. هر موضعی که در قبال موضوع اختیار بگیریم، نباید با مصونیت از مجازات، به آدمکشان اجازه داده شود که دست به جنایت بزنند؛ درست همان طور که به سگ هار هم نباید اجازه دهند که در خیابانها پرسه بزنند. البته میل در قول به اینکه همه اعمال انسانی علی الاصول پیش بینی پذیر است، می تواند بعضی شواهد تجربی ارائه دهد. چه این واقعیت تشکیک ناپذیر است که هر قدر يك فرد را بیشتر بشناسیم با اطمینان بیشتری می توانیم بگوییم که، در شرایط معین، بیشتر به کدام نحو عمل خواهد کرد. و اگر آن طور که ما انتظار داشتیم عمل نکرد، یکی از این دو نتیجه را می گیریم، یا می گوئیم سرشت او از آنچه ما فکر می کردیم قوی تر است، یا، بسته به مورد، حکم می کنیم که يك خلل نهانی در سرشت او وجود داشته است. به همین ترتیب، اگر فی المثل ببینیم که دوستان ما از مقاومت ما در برابر وسوسه پول در آوردن در موردی مشکوک تعجب کرده اند، خواهیم گفت که باید ما را بهتر از اینها بشناسند. ولی هر چند می توان مثالهای زیادی از گفت و گو و عملکرد روزمره پیدا کرد که ظاهراً دلالت بر این دارد که داشتن علم و اطلاع کامل از سرشت يك فرد این قدرت را به دارنده آن علم و اطلاع می دهد که اعمال آن فرد را پیش بینی کند، مثالهایی نیز می توان یافت که برخلاف این حکم کند. گذشته از همه اینها، مواردی هست که اگر به ما بگویند همه اقوال و اعمال ما قابل پیش بینی است، از کوره به درمی رویم که چرا ما را آدم ماشینی و بدون اراده و ابتکار انگاشته اند. دیگر اینکه تصریح میل در مورد پیش بینی پذیری اصولی همه رفتارهای آدمی، بیشتر گریز از اذعان به رویدادهای نامعطل است، تا قول به يك تعمیم تجربی.

اگر فرض کنیم میل در این قول که ما ناچار از انتخاب بین دوشق یا بدیل از يك امر هستیم، بر حق است، و اگر نخواهیم خواستها و اعمال انسان را رویدادهای بخت و اتفاقی و بدون علت معین بشمریم، این سؤال پیش می آید که آیا قبول اینکه همه خواستها و اعمال انسانی علی الاصول پیش بینی پذیر هستند با مختار شمردن بعضی اعمال انسان سازگار است یا نه؟ به يك معنی کاملاً سازگار است. زیرا بعضی از اعمال ما از روی عمد و با قصد آگاهانه انجام می گیرد، حال آنکه سایر اعمالمان، از جمله اعمال انعکاسی مشروط، بدون قصد آگاهی است. و اگر بخواهیم صفت «مختار» (آزادانه) را صرفاً برای اعمال نوع اول به کار ببریم، دیگر مسأله پیش بینی پذیری لوث می شود. چه حتی اگر هر دو نوع این اعمال علی الاصول پیش بینی پذیر باشد، تفاوت بین آن دو همچنان باقی می ماند. و کلمه «مختار» صرفاً برای نشان دادن این تفاوت به کار می رود. اگر بر آن باشیم که قول به آزادانه انجام شدن يك عمل به این معنی است که عامل، بدون اینکه شخص یا شخصیت دیگری بوده باشد، می توانست به نحو دیگری عمل کند، در این صورت، پیش بینی پذیری بدون اشتباه بر مبنای علم و اطلاع از

سرشت آن عامل منتفی است. و اگر اعتبار پیش نهاد (تز) میل را پذیرفته باشیم که یا باید پیش بینی پذیری اصولی رفتار آدمی را قبول کنیم یا بگوئیم اعمال آزادانه همانا رویدادهای بخت و اتفاقی هستند، در این صورت این ادعا که عامل يك عمل اخلاقاً به خاطر عمل مختارانه (آزادانه) اش مسؤول است دشوار است.

باری اگر اصرار میل را در این امر ناموجه می دانیم که ما را ملزم می سازد بین این دو قول یکی را بپذیریم که یا همه اعمال انسانی، علی الاصول و طبق سرشت عامل آنها، پیش بینی پذیر است، یا اعمال مختارانه همانا رویدادهای ناشی از بخت و اتفاق است، ناچاریم يك راه حل دیگر که پذیرفتنی باشد پیدا کنیم. و این کار آسان نیست. کافی نیست بگوئیم که فلان عمل، در واقع علت دارد ولی علتش اراده عامل است و هیچ علت دیگری، جز علت غائی یعنی قصد یا انگیزه، مورد نیاز نیست. چرا که میل بلافاصله خواهد پرسید علت آن اراده خاص یا خواست عامل چه بوده؟ یا شاید آن عمل بی‌علت بوده؟ در مورد انگیزه هم، چه چیزی این انگیزه را انگیزه دیگر قوی تر و سرانجام بر همه انگیزه ها غالب ساخته است؟ آیا همه این سررشته ها وابسته به سرشت عامل نیست، یعنی وابسته به این واقعیت که او آدمی است با این خصوصیات؟

می توان گفت که خود میل هم در اینجا به مشکل بر می خورد. فی المثل خود او هم اذعان دارد که فرد می تواند در شکل دادن به سرشت و شخصیت خود نقشی ایفا کند. اگر قرار است برداشت او از آزادی مدنی که مقدمه واجب برای استکمال نفس است معنائی داشته باشد، لازم است که چنین اذعانی بکند. ولی طبق مقدمات خود میل، هر کوششی که فرد در جهت استکمال نفس انجام می دهد باید علت داشته باشد. و در درازمدت این گزاره که هر فرد نقش فعالی در شکل دادن به شخصیت خود دارد چه معنائی می دهد غیر از این که علل مؤثر بر سرشت یا شخصیت او صرفاً بیرونی، تعلیم و تربیتی و محیطی نیست، بلکه درونی، فیزیولوژیکی و روانی است؟ ولی این قول با برداشت عادی و عرفی از این مدعا که انسان مختار است و صرفاً محصول محیطش نیست و می تواند نقش فعالی در شکل دادن به شخصیت خود ایفا کند تعارض دارد. بنابراین میل باید یا قائل به جبر شود، حال آنکه از آن پرهیز می کند، یا این نکته را روشن سازد که کلمه «مختار» یا «اختیار» را به معنای خاصی که خود در نظر دارد، و به قول بنتام به معنای «متافیزیکی» به کار می برد.

ولی این واقعیت که موضع میل دشواری انگیز است لزوماً دشواریهای موضع دیگران را حل نمی کند. و اگر ما هم با برداشت تحلیلی میل سهیم شویم و به نحوی راجع به عامل يك عمل، شخصیتش و انگیزه هایش سخن بگوئیم که گویی اینها حقایق متمایزند و باهم همکنشی دارند، از این مشکلات رهایی نداریم. به جای این کار باید راه دیگری برای تعبیر خود بیابیم که مبتنی بر برداشتی از شخص و شخصیت انسان و عملکرد او باشد که نتواند با اصطلاحات میل بیان

شود. برگسون کوشید که چنین زبانی را بهرورد یا لا اقل پیش بنهد. دیگران دنبال کار او را گرفتند. ما نمی‌توانیم از خداوند، فی‌المثل، با زبان فیزیک سخن بگوییم. چه مفهوم و مسأله خداوند، مسأله‌ای مربوط به علم فیزیک نیست. نیز نمی‌توانیم از اختیار به زبانی که میل به کار می‌برد بحث کنیم. اگر بخواهیم چنین کاری بکنیم، خواهیم دید که اختیار سراز چیز دیگری درآورده یا به چیز دیگری بدل شده است.

منظور ما از اشارات قبلی حل مسأله اختیار نیست، بلکه صرفاً اشاره به شیوه دیگری از تأمل است که با توجه به بحثهای میل در باب این موضوع حاصل می‌گردد. در این باب، بسیار سخنها می‌توان راجع به برداشت میل و خط فکری او مطرح کرد. ولی بیش از این پرداختن به این موضوع، در کتابی که اختصاصاً درباره آزادی و اختیار انسان چه به معنای مدنی چه به معنای نفسانی نیست، نامناسب می‌نماید.

فصل ۳

منطق و اصالت تجربه ج. ا. میل

۱. چند اشاره

در قرن هجدهم مطالعه منطق بالنسبه به دست فراموشی سپرده شده بود. میل در دیباچه کتاب نظام منطق اش سهای از ریچارد ویتلی^۱ (۱۷۸۷-۱۸۶۳) اسقف اعظم دابلین به عمل می آورد، و او را چنین وصف می کند: «محققی که بیش از هر کس دیگر در بازآوردن آبروی تحقیقات منطقی به رونق سابقش در دیده اهل علم و فرهنگ در این کشور کوشیده است.»^۲ ولی البته این سخن بدان معنی نیست که میل با برداشت ویتلی از ماهیت و دامنه منطق کاملاً توافق دارد. ویتلی منطق را علم و فن استدلال^۳ تعریف کرده بود.^۴ ولی اعتراض میل به این تعریف این است که خیلی محدود است و همه اعمال و عملیات منطقی را در بر نمی گیرد. مهمتر از این، ویتلی استدلال قیاسی^۵ را معیار و نمونه عالی هر گونه استنتاج عملی^۶ می شمرد و از قبول اینکه منطق استقراء^۷ می تواند شکل علمی ای همانند با نظریه قیاس به خود بگیرد ابا داشت. و توضیحاً می گفت منظورش این نیست که هیچگونه قواعدی برای پژوهش استقرائی نمی توان وضع کرد. ولی به عقیده او این گونه قواعد همواره بیش و کم مبهم می مانند و نمی توان از آنها يك نظریه شسته و رفته علمی از منطق استقرائی^۸ بیرون آورد. ولی میل بنای کارش را بر این

1. Richard Whateley

۲. منطق، بخش ۱، ص ۲ (بخش ۱، مقدمه، ص ۲). کتاب عناصر منطق *Elements of Logic* ویتلی در سال ۱۸۲۶ منتشر شد.

3. reasoning

۴. ویتلی خود توصیف منطق را به فن یا هنر (= صناعت) استدلال نارسا می دانست. لذا افزوده بود که علاوه بر آن، علم استدلال هم هست. میل با این تصحیح او موافق بود.

5. syllogistic deduction

6. scientific inference

7. logic of induction

8. inductive logic

گذارد که ثابت کند عکس این نظر درست است. وی محتاطانه اظهار می‌دارد که باقی‌بسیار دشمنی خاصی ندارد. و در کتاب نظام منطق خود به استنتاج قیاسی می‌پردازد. ولی تأکید او در تعریف ماهیت منطق این است که «منطق علمی است که با اعمال ذهن انسان در طلب حقیقت سروکار دارد.»^۹ به عبارت دیگر در این تعریف تأکید او بیشتر بر نقش منطق در تعمیم و ترکیب قواعدی است برای برآورد شواهد و سیر از حقایق معلوم به حقایق مجهول، تا نقش آن به عنوان تهیه‌کننده قواعدی برای سازواری^{۱۰} [= بی تناقضی] صوری در استدلال. بنابراین آنچه در درجه اول برای پیشبرد منطق لازم است همانا بیرون آمدن از عهده وظیفه‌ای است که به قول ویتلی تا حالا انجام نشده، یا لااقل با میزان قابل قبولی از دقت علمی انجام نشده، و آن تعمیم دادن «شیوه‌های پژوهش حقیقت و برآورد شواهد است که به مدد آنها این همه قوانین مهم و غامض طبیعت در علوم مختلف گرد آمده و گنجینه معرفت بشری را تشکیل داده است.»^{۱۱}

ولی میل صرفاً به تدوین یک نظریه منظم از منطق استقرائی، به صورتی که در علوم طبیعی به کار می‌رود، تعلق خاطر ندارد. بلکه علاوه بر آن درصدد به دست دادن منطقی است از به قول خودش علوم اخلاقی^{۱۲}، که شامل روانشناسی و جامعه‌شناسی [هم] می‌گردد. و در واقع پیش از آنکه گزارش ممتعی از منطق استقرائی، آنچه‌آنکه در کتاب سوم از نظام منطق آمده، به دست دهد، این موضوعات را در مد نظر داشته است. ولی این امر مانع از آن نشده است که میل کتاب ششم از نظام را که به منطق علوم اخلاقی می‌پردازد، به صورتی ارائه دهد که همانا اطلاق روش تجربی علوم فیزیکی بر آن مسائل است. بدینسان او برنامه‌ای را که دیوید هیوم پیش بینی کرده بود، در پیش گرفت، یعنی روش تجربی را در تکوین یک علم مربوط به طبیعت بشر، به کار برد.^{۱۳}

اگر بپرسند که آیا نظر گاه میل همان نظر گاه اصالت تجربی است، پاسخش تا حد زیادی بستگی به معنایی دارد که برای این اصطلاح قائل شوند. آن طور که میل خود این اصطلاح (اصالت تجربه) را به کار می‌برد، اصالت تجربی نیست، یا به هر حال دوست ندارد که باشد. همین است که در نظام منطق از «تعمیم پد پستی»^{۱۴} (= مابعد تجربی) که به اصطلاح اصالت تجربه نامیده می‌شود سخن می‌گوید،^{۱۵} از جمله هنگامی که علیت از تقارن علی استنتاج

۹. منطق، ۱، ص ۲.

10. consistency

۱۱. پیشین، ۱، ص هفت (در پیشگفتار بر چاپ اول).

12. moral sciences

۱۳. نگاه کنید به بخش دوم از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

14. a posteriori

۱۵. منطق، ۲، ص ۳۶۸.

می‌گردد. در جای دیگر استقراء صرفاً عددی را «شیوه گستاخانه و شلخته‌وار تعمیم» می‌نامد،^{۱۶} یعنی همان شیوه‌ای که فرانسیس بیکن نسبت به آن نظر مساعدی داشت، و قوانین تجربی صرف را با قوانین علمی خلط می‌کرد. و یک نمونه از آن را در این مثال می‌داند که بسیاری از مردم، از روی خلق و خوی هموطنان خویش، حکم به خلق و خوی مشابهی در مردم کشورهای دیگر می‌کنند «گویی انسانها، در هر جایی که هستند، همه به یک شیوه احساس و قضاوت و عمل می‌کنند.»^{۱۷} همچنین درجای دیگر، یعنی در اثر میل راجع به کنت به این قول برمی‌خوریم: «استقراء مستقیم، معمولاً بهتر از اصالت تجربه نیست»^{۱۸} که آشکارا لحن تخفیف‌آمیزی دارد. و این گونه اشارات در سایر آثار او نیز هست.

ولی هر چند میل اصالت تجربه را به هر معنایی که خود از آن مستفاد می‌کند، یعنی تعمیم بدو شلخته‌وار در مورد روندی که ارتباط ناچیزی با روش یا روشهای علمی دارد، با قاطعیت رد می‌کند، با همان قاطعیت هم با لاک همسخن می‌شود که مواد معرفت ما از طریق تجربه تأمین می‌گردد. و اگر مراد از اصالت تجربه همین باشد، بیشک میل اصالت تجربی است. ولی از این حقیقت هم نباید غافل بود که او شهود^{۱۹} را به عنوان یکی از منابع معرفت قبول دارد. در واقع «حقایقی که از طریق شهود شناخته می‌شوند، مقدمات اصلی‌ای هستند که سایر حقایق از آنها استنتاج می‌گردند.»^{۲۰} ولی مراد میل از شهود همانا آگاهی است، یعنی علم حضوری^{۲۱} ما به حسیات و احساساتمان. اگر مراد از شهود «معرفت مستقیمی باشد که قرار است ما از اشیاء و امور بیرون از ذهن خود به دست آوریم»^{۲۲} او تن به قبول چنین چیزی نمی‌دهد. نظام منطقی به نیازی که وجود داشته پاسخ می‌دهد، و متنی است مبتنی بر آموزه‌ای مخالف با آموزه قدیم، که همه معرفتها را مشتق از تجربه می‌داند و همه کیفیتهای اخلاقی و عقلی را علی‌الاصول ناشی از جهتی می‌داند که به تداعیها داده می‌شود.^{۲۳}

میل آنچه را که برداشت آلمانی یا پیشینی از معرفت انسان می‌نامد تخطئه می‌کند و این تخطئه که در فلسفه کلریج و تاحد معینی در فلسفه هیوئل یافت می‌شود، با توجه به این واقعیت پیچیده می‌شود که او این برداشت را دارای تبعات ناگواری در نظریه و نگرش اخلاقی و سیاسی می‌داند یا حتی آن را مدافع تلقیها و معتقدات ناخوشایند اجتماعی می‌شمارد. «این تصور که

۱۶. پیشین، ۲، ص ۲۶۳.

۱۷. پیشین، ۲، ص ۳۶۸.

۱۸. اوگوست کنت و پوزیتیویسم (ویرایش دوم، ۱۸۶۶) ص ۱۲۱.

19. intuition

۲۰. منطق، ۱، ص ۵.

21. immediate awareness

۲۲. پیشین، ۱، پانویس. ۲۳. زندگینامه خودنوشت، ص ۲۲۵.

حقایق خارج از ذهن می توانند به مدد شهود یا وجدان، و مستقل از مشاهده و تجربه، شناخته شوند به عقیده بنده در این ایام بزرگترین تأیید روشنفکرانه از آموزه‌ها و نهادهای بد است... هرگز چنین ابزاری برای تقدیس تعصبات ریشه‌دار اختراع نشده بوده است.^{۲۴} همین است که وقتی نظام منطقی می‌کوشد تا معرفت ریاضی را، که سنگر مستحکم شهودگرایان است، بدون توسل به اندیشه معرفت‌شهودی یا پیشینی، تبیین کند، هم خدمت اجتماعی ارزشمندی انجام می‌دهد، هم مبادرت به حلّ يك مسأله نظری محض می‌کند.

شاید به ما ایراد کنند که این اظهارات، در حل این مسأله که آیا می‌توان میل را اصالت تجربی انگاشت یا نمی‌توان، نارساست. از يك سو، اگر اصالت تجربه برابر با تعمیم بد و شلخته‌وار باشد، آشکار است که نه میل و نه هیچ متفکر جدی دیگر نمی‌خواهد اصالت تجربی نامیده شود. چه این اصطلاح مورد سوء استعمال قرار گرفته و یا لا اقل تخفیف آمیز شده است. از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه مواد معرفت ما از طریق تجربه تأمین می‌گردد، فی نفسه ضمانت کافی برای اینکه فیلسوفی را اصالت تجربی بنامیم، ندارد. بنابراین، گفتن اینکه میل به يك معنای خاص از اصالت تجربه حمله می‌کند، و درعین حال بر آن است که معرفت ما ریشه در تجربه دارد، مسأله را حل نمی‌کند، بلکه تنها کاری که می‌کند این است که آن را تا حدی محدود می‌کند. فی المثل نمی‌دانیم، یعنی به ما گفته نشده است، که آیا میل اصول متافیزیکی را قبول دارد؟ یعنی اصولی که ما آنها را به عنوان شالوده تجربه می‌شناسیم و نه به نحو پیشینی، و مع الوصف فراتر از هر تجربه بالفعلی هستند، به این معنی که به همه تجارب ممکن قابل اطلاق اند.

این گونه ایراد بر بحث ما کاملاً وارد است. ولی دادن يك پاسخ صریح و ساده به آن مسأله دشوار است. میل از يك سو، وقتی که تصریح می‌کند ما نمی‌توانیم به حقیقت مطلق دست یابیم و همه احکام کلی و تعمیمهای ما علی‌الاصول قابل تجدیدنظر و تصحیح اند، موضع اصالت تجربی می‌گیرد. از سوی دیگر، وقتی که بین استقراء علمی درست و تعمیم شلخته‌وار فرق می‌گذارد، می‌خواهد بگوید که حقایق ناشناخته را می‌توان با اطمینان خاطر از حقایق شناخته بیرون کشید؛ و بالنتیجه طبیعت يك ساختار ثابت دارد که از گزاره‌هایی که در مورد هر تجربه ممکن صادق اند، برمی‌آید. نظر به موضع کلی میل در تاریخ فلسفه بریتانیا و نظر به تأثیری که اندیشه او نهاده است، کاملاً طبیعی است که جنبه اول از اندیشه او را مورد تأکید قرار دهیم و او را اصالت تجربی بنامیم. به هر حال رگه‌های مختلف اندیشه او را می‌توان با توجه به آنچه در مباحث خاص می‌گویند، ملاحظه کرد.

۲. اسمها و گزاره‌های واقعی و لفظی

میل بر آن است که منطق به استنتاج از حقایق معلوم می‌پردازد. مراد او البته این نیست که منطقیان واقعاً به مدد استنتاجهای درست، به علم ما از جهان می‌افزایند. بلکه مرادش این است که اهل منطق آزمونها یا معیارهائی برای تعیین ارزش استنتاج یا دلیل، و نیز عقیده‌ای که حسب الادعا مبتنی بر دلیل است به دست می‌دهند. ولی استنتاج^{۲۵} «عملی است که معمولاً به مدد الفاظ صورت می‌گیرد و در موارد بفرنج به هیچ شیوه دیگر نمی‌توان آن را انجام داد.»^{۲۶} لذا شایسته است که با ملاحظه زبان، پژوهش منظمی در منطق صورت گیرد.

شاید انتظار ما این باشد که میل بلافاصله به گزاره‌ها^{۲۷} بپردازد. زیرا گزاره‌ها هستند که مبنای استنتاج قرار می‌گیرند. ولی چون گزاره را همانا اسناد يك محمول^{۲۸} به يك موضوع^{۲۹} به ایجاب یا به سلب یا به قول خودش اسناد يك اسم به اسم دیگر به ایجاب یا به سلب دیگر می‌شمارد، عملاً بحث خود را از اسمها و روند تسمیه می‌آغازد.

لازم نیست که در اینجا همه تفاوت‌هایی را که میل بین انواع مختلف اسامی می‌گذارید یاد کنیم. ولی می‌توان بعضی نکات را مطرح ساخت. طبق نظر میل، هرگاه اسمی که بر يك چیز نهاده شده است معنایی داشته باشد، این معنی عبارت است از دلالت مفهومی^{۳۰} آن، نه دلالت مصداقی.^{۳۱} همه اسامی ذات و عام از این نوع اند. فی المثل کلمه «انسان» دلالت مصداقی یا اشاره به تعداد نامعینی از «اشیاء» جدا جدا دارد که رویهمرفته تشکیل يك طبقه یا نوع می‌دهند. ولی معنایش در دلالت مفهومی آن نهفته است، یعنی صفاتی که به هنگام اطلاق کلمه «انسان» بر موجودات خاص حمل می‌گردد. بنابراین اسامی خاص، نظیر زید، که می‌تواند بر بیش از يك فرد اطلاق شود، ولی دلالت مفهومی ندارد، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوئیم، معنایی ندارد. از این سخن پر نمی‌آید که کلمه «خدا» هم معنی ندارد. چه، طبق نظر میل، این کلمه اسم خاص نیست. مطمئناً طبق عرف استعمال موحدان، این کلمه فقط قابل اطلاق به يك موجود است. و این از آن روی است که باز هم طبق عرف، دلالت مفهومی بر صفات خاصی دارد که فی الواقع دامنه اطلاق آن را محدود می‌سازد. بدینسان این يك اصطلاحی است که دلالت مفهومی دارد، و اسم خاص نظیر احمد و مریم نیست که دلالت مصداقی داشته باشد.

میل بین کلماتی که اسم اشیا یا صفات اند، و کلماتی که در درج کلام و در روند تسمیه وارد می‌شوند، فرقی می‌گذارد. فی المثل در the wife of Socrates [= همسر سقراط] کلمه of [=

25. inference

۲۶. منطق، ۱، ص ۱۷.

27. propositions

28. predicate

29. subject

30. connotation

31. denotation

کسره اضافه فارسی] خود يك اسم نیست. ^{۳۲} ولی سایر منطقیان از میل انتقاد کرده اند که از کنار کلماتی چون «یا» و «اگر»، که بیشک اجزای اسم نیستند، به غفلت گذشته است. اما در مورد گزاره ها، چنانکه اشاره شد، می بینیم که تأکید مفرط میل در مورد اسم و تسمیه او را به این راه می کشد که همه گزاره ها را اثبات کننده یا سلب کننده این اسم یا آن اسم بشمارد. کلماتی که معمولاً، ولی نه ضرورتاً، برای بیان حمل ایجابی یا سلبی به کار می روند عبارتند از «است» [= هست]، «نیست»، «اند» [= هستند] و «نیستند». بدینسان میل شکل موضوع - محمول - رابط [در انگلیسی: موضوع - رابط - محمول] را شکل معیار، هر چند نه تنها شکل لایتغیر گزاره ها می گیرد. او دربارهٔ دوپهلوی بودن کلمه است [= هست: is] به خوانندگانش هشدار می دهد. فی المثل اگر مابین کاربرد وجودی فعل هستن [= to be] و کاربردش به عنوان رابط ^{۳۳} نتوانیم فرق بگذاریم، سر از محال گوییهای درمی آوریم، نظیر اینکه اسب شاخدار باید به نوعی وجود داشته باشد، چرا که می توانیم بگوییم اسب شاخدار حیوانی است [= هست] که يك شاخ دارد یا جانوری خیالی است.

میل در طی بحثش از مدلول یا معنای گزاره ها بین گزاره های لفظی ^{۳۴} و واقعی ^{۳۵} فرق می گذارد. در يك گزاره واقعی ما يك محمول را که در يك موضوع نهفته نیست و از اسم آن بر نمی آید، برای آن موضوع اثبات یا از آن سلب می کنیم. یا يك امر واقع را که از معنی اسم موضوع بر نمی آید سلب یا اثبات می نماییم. به عبارت دیگر يك گزاره واقعی، اطلاع واقعی ^{۳۶} جدید دربردارد. این اطلاع، بسته به مورد، ممکن است صادق یا کاذب باشد، و منظور از جدید این است که نمی توان از تحلیل معنای کلمه موضوع به آن رسید. از آنجا که اسامی خاص دلالت مفهومی ندارند، یا به تعبیر دقیقتر «معنی» ندارند، گزاره هایی که با آنها ساخته شود نظیر «احمد متأهل است» (که موضوع آن اسم خاص است) الزاماً متعلق به این صنف از گزاره ها (گزاره های واقعی) اند. اما گزاره های لفظی صرفاً به معنای اسامی کار دارند: محمول را می توان با تحلیل دلالت مفهومی یا معنای کلمه موضوع به دست آورد. فی المثل در «انسان يك موجود جسمانی است» محمول (موجود جسمانی) در واقع بخشی از دلالت مفهومی یا معنای کلمه «انسان» را تشکیل می دهد. چرا که نمی توانیم چیزی را انسان بخوانیم مگر اینکه موجودی جسمانی باشد. بنابراین، این گزاره چیزی را جمع به معنای انسان یا کاربرد آن می گوید: یعنی اطلاع واقعی به معنای که «احمد متأهل است» یا «فاصله متوسط بین ماه و زمین ۲۲۸۸۶۰ مایل است» دارند، دربر ندارد.

۳۲. عبارت «همسر مفراطه» از نظر میل يك اسم است، ولی نه اسم خاص. زیرا اسمی است که دلالت مفهومی دارد، حال آنکه اسم خاص نظیر احمد، دلالت مفهومی ندارد، بلکه صرفاً مصداقی است.

33. copula 34. verbal propositions 35. real propositions 36. factual information

مهمترین رده از گزاره‌های لفظی تعاریف هستند. هر تعریف عبارت است از «گزاره‌ای که اعلام‌کننده معنای يك کلمه است: یعنی یا معنایی که در قبول عام و عرف داراست یا معنایی که گوینده یا نویسنده، برای اهداف خاص گفتار خویش، بر آن بار می‌کند.»^{۳۷} بدینسان میل استعمال کلمات را به شیوه‌های جدید برای مقاصد خاص استثناء نمی‌کند. ولی تأکید می‌ورزد که پیش از دست‌یاختن به اصلاح زبان لازم است استعمال عرف را دقیقاً بررسی کنیم. چرا که بررسی فحوای مختلف معنایی که يك کلمه در استعمال عام یا عرف دارد و تحولاتی که در کاربردش رخ می‌دهد چه بسا تمایزها و سایر عوامل ذی‌ربط را، که درمد نظر داشتن آنها برای اصلاحگر آینده زبان مهم است، بر ملا می‌سازد.

پرواضح است وقتی که میل می‌گوید تعاریف، یا حدود، گزاره‌های لفظی هستند، مرادش این نیست که طبعاً و کاملاً دلخواهانه^{۳۸} اند یا مسائل مربوط به امور واقع هرگز ربطی به تعیین حدود تعاریف ندارند. لایعنی است که فی‌المثل انسان را، با قطع نظر کامل از صفاتی که در میان موجودات انسانی مشترك است، تعریف کنیم. نکته‌منظور میل این است که هرچند دلالت مفهومی کلمه «انسان» ریشه در تجربه انسانها دارد، و هرچند الزامات و مسائل مربوط به امور واقع می‌تواند باعث رفع ابهام و مشخص‌تر نمودن این دلالت مفهومی باشد، آنچه این تعریف انجام می‌دهد این است که این دلالت مفهومی یا معنی را چه کلا چه بعضاً، به مدد صفات برگزیده و تمایزگذار، صریح‌تر سازد. البته شاید ما تمایل داشته باشیم که تصور کنیم تعاریف صرفاً لفظی نیستند. ولی دلیل این تمایل در این حقیقت نهفته است که رابط دومی دارد [= است، هست]. مفهوم کلی‌ای چون «انسان» دلالت مصداقی بر تعداد نامعینی از موجودات دارد، و دلالت مفهومی بر صفات معینی که این موجودات مشترکاً دارا هستند. بنابراین وقتی که گفته می‌شود: man is... انسان... است/ هست، می‌توانیم تصور کنیم که این تعریف تصریح می‌کند که انسان هست یعنی وجود دارد. در این مورد، ما خود به خود و خاموشانه، دو گزاره را که به دو کاربرد ممکن فعل استن/هستن مربوط می‌شود، مسلم می‌گیریم. از يك سو این تعریف معنای کلمه «انسان» را ظاهر می‌سازد و از سوی دیگر نظر به يك گزاره وجودی^{۳۹} داریم که تصریح می‌کند که موجوداتی وجود دارند که صفات مذکور در آن تعریف را دارا هستند. اگر گزاره وجودی را که مضمراً وارد کرده‌ایم، حذف کنیم، خواهیم دید که تعریف صرفاً لفظی است یعنی فقط با معنی کلمه انسان سروکار دارد.

بدنیست موقتا به گزاره‌های واقعی برگردیم و يك قضیه کلی نظیر «همه انسانها فانی‌اند» را

۳۷. منطق، ۱. ص ۱۵۱، اسامی خاص چون معنی ندارند، نمی‌توانند تعریف شوند.

38. arbitrary

39. existential proposition

در نظر آوریم.^{۲۰} از يك نظر و به قول میل به عنوان تأملی در حقیقت نظری، از این قضیه چنین برمی آید که صفات انسان همواره همراه است با صفت فانی بودن. و بر اثر تحلیل معلوم می شود که بعضی از پدیده ها پیوستگی منظمی با بعضی دیگر از پدیده ها دارند. ولی می توان به این گزاره به چشم يك تذکار جهت استفاده عملی بنگریم. آنگاه معنایش این خواهد شد که «صفات انسان دلیل اند بر، و نشانه اند از فناپذیری.»^{۲۱} به عبارت دیگر این گزاره به ما می گوید که باید چه انتظاری داشته باشیم. طبق نظر میل این معانی مختلف نهایتاً با یکدیگر برابری دارند. ولی دراستنتاج علمی، جنبه عملی معنی، یعنی جنبه پیش بین آن، است که اهمیت خاص دارد. بنابراین، تمایزی هست بین گزاره لفظی که در آن محمول با کلمه موضوع یگانه است یا جزو معنای آن است، و گزاره واقعی، که در آن محمول در معنا یا دلالت مفهومی موضوع مندرج نیست. میل خاطر نشان می سازد که «این تمایز همانا برابر با تمایزی است که کانت و سایر فیلسوفان اهل مابعدالطبیعه بین احکام تحلیلی^{۲۲} و احکام ترکیبی^{۲۳} قائل می شوند. به این شرح که احکام نوع اول از تحلیل معنای کلماتی که در گزاره به کار رفته است برمی آید.»^{۲۴} می توان افزود که تمیز میل کمابیش شبیه به فرقی است که هیوم بین قضایائی که بیانگر روابط بین تصورات اند، و قضایائی که بیانگر امور واقع اند، می گذارد.

اگر مرادمان از حقیقت یا صدق،^{۲۵} تناظر^{۲۶} بین يك گزاره و يك امر واقع فرازبانی است که آن گزاره به آن راجع است^{۲۷} لاجرم هیچ گزاره لفظی صرف را نمی توان چنانکه باید و شاید صادق شمرد. يك تعریف می تواند جامع و مانع و رسا یا نارسا باشد؛ می تواند با عرف و استعمال زبان متناظر باشد یا نباشد. ولی فی نفسه حکمی راجع به امور واقع فرازبانی صادر نمی کند. این سؤال پیش می آید که آیا، از نظر میل، گزاره های واقعی ای وجود دارند که بالضروره صادق باشند. آیا او با هیوم موافق است که هیچ گزاره واقعی نمی تواند بالضروره صادق باشد؟ یا به تعبیر کانت آیا قائل به وجود قضایای ترکیبی پیشینی هست؟

این واقعیت شهره خاص و عام است که میل به شیوه های متفاوت و گوناگون سخن می گوید، و شیوه سخنش تحت تأثیر واکنش او نسبت به نوع نظریه ای است که در اطراف آن بحث می کند. لذا دشوار می توان گفت که نظر واقعی میل کدام است. با این همه، شك نیست که

۴۰. این گزاره از نظر میل يك گزاره واقعی است، نه گزاره ماهوی یا صرفاً لفظی.

۲۱. منطق، ۱، ص ۱۳.

42. analytic judgment 43. synthetic judgment

۲۴. پیشین، ص ۱، ص ۱۲۹، پانوئیس. میل کلمه متافیزیک یا مابعدالطبیعه را به معنای نظریه معرفت به کار می برد.

45. truth 46. correspondence

۲۷. البته نمی توان انکار کرد که گزاره های صادقی می توانند باشند که امور واقع زبانی را بیان کنند فی المثل گزاره های راجع به زبان انگلیسی.

او با قول به وجود معرفت پیشینی به واقعیت (= حقیقت) مخالف است. و طبعاً این مخالفت او را به تخطئه قضایای ترکیبی پیشینی وامی‌دارد. میل فی الواقع به این قول گردن نمی‌گذارد که وقتی سلب یا نفی يك گزاره [به اندازه ایجاب یا اثباتش] ناپذیرفتنی می‌آید، آن گزاره باید صرفاً لفظی باشد. چرا که بیشك بعضی گزاره‌های واقعی هستند که نمایانگر یکتواختی یا سامانندی تجربه‌اند به طوری که سلب یا نفی آنها به نظر ما ناپذیرفتنی می‌آید. و به دلایل عملی برای ما جایز است که آنها را به نحوی تلقی کنیم که گویی بالضروره صادقند. در واقع کار دیگری هم نمی‌توان کرد، زیرا نظراً نمی‌توانیم هیچ تجربه‌ای داشته بوده باشیم که ما را در اطلاق کلی آنها به چون و چرا وادارد. ولی يك گزاره واقعی می‌تواند، به این معنی روانشناختی، بالضروره صادق باشد که ما خلاف آن را ناپذیرفتنی و باورنکردنی می‌یابیم، بی آنکه به معنای منطقی بالضروره صادق باشد، یعنی در همه تجربه‌های ممکنه که می‌توان از پدیده‌های مشاهده نشده و به تجربه درنیامده داشت، صدق ضروری داشته باشد.

این کمابیش موضع ویژه میل است. ولی برای پی بردن به عمق بغرنجی مسأله، بد نیست ببینیم درباره گزاره‌های ریاضی، که سنگر بزرگ و مستحکم شهودگرایان و طرفداران معرفت پیشینی است، چه می‌گوید.

۳. ماهیت ریاضیات

لازم به ذکر نیست که میل هم قبول دارد که ریاضیات ویژگیهای خاصی دارد. فی المثل در يك جا می‌گوید: «قضایای هندسه مستقل از توالی رویدادها هستند»^{۲۸} یا در جای دیگر می‌گوید حقایق ریاضیات «ربطی با قوانین علیت ندارند... به این معنا که وقتی دو خط مستقیم همدیگر را قطع می‌کنند، زوایای متقابل برابرند، و این امر قطع نظر از آنکه علت حدوث آنها چه باشد، درباره همه خطها و زوایا صادق است»^{۲۹} و در جای دیگر می‌گوید استدلال ریاضی «ما را به این دردمسردچار نمی‌سازد که در مقطع هر استدلال، فرضی را که بیشتر به صورت اصل متعارف، اصل موضوع، یا تعریف با آن روبرو نشده ایم وارد کار کنیم. این حسنی است که بین ریاضیات و منطق صوری^{۵۰} مشترك است»^{۵۱}

باری باز تا می‌خواهیم به بحث و فحوص در باب نظر به کلی میل راجع به ریاضیات بپردازیم مشکلاتی رخ می‌نماید. داگلد استوارت بر آن بود که گزاره‌های ریاضی بیانگر امور واقع نیستند، بلکه بیانگر روابط بین فرضها یا مسلمات و نتایج خاصی هستند. و می‌گفت نخستین

۲۸. منطق، ۱، ص ۳۷۳. ۲۹. پیشین، ۲، ص ۱۴۷.

اصول هندسه تعاریف اقلیدس اند، نه اصول موضوعه^{۵۲} و اصول متعارف^{۵۳}. و چون تعاریف را دلخواهانه می‌انگاشت، توضیح این امر را که ریاضیات محض^{۵۴} چگونه می‌تواند قابل انطباق [بر واقعیت] باشد دشوار می‌ساخت. اینکه ریاضیات می‌تواند به اصطلاح با واقعیت جور درآید و با توفیق هر چه تمامتر در فیزیک به کار رود، از نظر او صرفاً حُسن اتفاق بود. اما، میل از این موضع خود راضی نبود. او می‌خواست بگوید گزاره‌های ریاضی صادق‌اند. لذا نمی‌توانست بپذیرد که قضایای اقلیدس، از تعاریف استنباط می‌گردد. زیرا چنانکه پیشتر دیدیم میل بر آن بود که تعاریف نه صادق‌اند، نه کاذب. بنابراین در این مورد هم باید می‌گفت قضایای اقلیدس از اصول موضوعه قابل استنباط‌اند، و اصول موضوعه ممکن است صادق یا کاذب باشد. و احتجاج می‌کرد که نمی‌تواند از هر تعریف اقلیدسی، تعریف است. زیرا هر تعریف اقلیدسی متضمن یک اصل موضوع است. به عبارت دیگر، هر تعریف اقلیدسی را می‌توان به دو گزاره تحلیل کرد، که یکی از آنها اصل موضوع یا اصل مسلم^{۵۵} است، یعنی در رابطه با یک امر واقع، مسلم‌انگاشته شده، و دیگری تعریف خالص است. بدینسان تعریف دایره را می‌توان به دو گزاره ذیل تجزیه کرد: «شکلی می‌توان رسم کرد که فاصله همه نقاط واقع بر خطی که آن را محدود می‌کند تا نقطه واحدی در درون آن به یک اندازه باشند» (و «هر شکلی که چنین خاصیتی داشته باشد دایره نامیده می‌شود.»^{۵۶} گزاره اول یک اصل موضوع است، و چنین اصولی هستند که مقدمه‌های استنتاج قضایای اقلیدس را تشکیل می‌دهند. نه تعاریف محض. بدینسان شکافی که داگلد استوارت بین ریاضیات محض و ریاضیات کاربرده (عملی) ایجاد کرده بود از بین می‌رود. چرا که گزاره‌های هندسه متخذ از تعاریف دلخواهانه نیست، بلکه متخذ از اصول موضوعه یا اصول مسلمی است که راجع به امور واقع‌اند.

بنابراین می‌توانیم گفت که در هندسه «استدلایهای ما پایه در امور واقعی دارند که در تعاریف ملحوظ شده‌اند، نه در خود تعاریف.»^{۵۷} میل خاطر نشان می‌سازد: و «این نتیجه‌ای است که من و دکتر هیونل در آن هم‌عقیده ایم.»^{۵۸} میل هر چند در مورد حمله به نظر استوارت در اینکه قضایای هندسه اقلیدسی از تعاریف استنتاج می‌گردد، خود را با هیونل موافق می‌یابد ولی وقتی که مسأله معرفت ما نسبت به مبادی اولیه ریاضیات به میان می‌آید، این موافقت آنرا تحلیل می‌رود. طبق نظر هیونل این مبادی اولیه، بدیهی و شهوداً معلوم‌اند و متخذ از تجربه نیستند. و نمونه‌هایی از معرفت پیشینی‌اند. این موضعی است که میل نمی‌خواهد آن را بپذیرد. در عوض بر آن است که در ریاضیات «این مقدمه‌های اصیل، که سایر حقایق علوم از آنها اخذ می‌گردد، با آنکه ظاهرشان خلاف این را نشان می‌دهد، نتایج مشاهدات و تجربیات‌اند، و خلاصه مبتنی

52. postulates 53. axioms 54. pure mathematics 55. assumption

۵۶. منطق، ۱، ص ۱۵۶. ۵۷. پیشین، ۱، ص ۱۷۱. ۵۸. پیشین.

برشواهد حسی اند.»^{۵۹} ماهرگز به موردی بر نمی‌خوریم که ناقض يك اصل متعارف ریاضی باشد؛ و عملکرد قوانین تداعی برای تبیین اعتقاد ما به ضرورت چنین اصولی کافی است. میل در رده کلی «مقدمه‌های اصیل» بین اصول متعارف و اصول موضوعه‌ای که در تعاریف دخیل اند فرق می‌نهد. اصول متعارف دقیقاً صادق اند. «اینکه چیزهای مساوی با يك چیز ثالث، خود با هم مساوی اند، همان قدر راجع به خطوط و اشکال طبیعت صادق است، که راجع به خطوط و اشکال خیالی مفروض در تعاریف.»^{۶۰} ولی اصول موضوعه یا مسلمات مندرج در تعاریف هندسه اقلیدسی «چندان دور از ضرورت اند که حتی صادق نیستند؛ اینها کمابیش عمداً از حقیقت فاصله دارند.»^{۶۱} فی المثل اینکه خط مورد نظر و تعریف شده هندسه دان می‌تواند وجود خارجی داشته باشد، درست نیست. ولی معنای این حرف این نیست که هندسه دان يك موجود ریاضی خاصی را شهود می‌کند. وقتی که خط را دارای طول ولی فاقد عرض تعریف می‌کند، بنا به مقاصد خویش تصمیم گرفته است که عنصر عرض را ندیده بگیرد، یعنی طول تنها را انتزاع کند و فقط آن را در نظر آورد. همین است که هم اصول متعارف هم اصول موضوع متخذ از تجربه اند.

پیدا است که وقتی میل مبادی اولیه ریاضیات را تعمیم از تجربه می‌انگارد، نمی‌خواهد بگوید که معرفت ما از همه گزاره‌های ریاضی در واقع نتیجه تعمیم استقرائی است. آنچه در این زمینه می‌خواهد بگوید این است که مقدمه‌های نهائی برهان ریاضی، فرضیه‌های تجربی اند. بنابراین خود را با داگلد استوارت موافق و یا هیوتل مخالف می‌یابد. چنانکه بیشتر دیدیم، او با این نظر استوارت که هندسه اقلیدسی را متخذ از تعاریف محض می‌شمارد مخالف است. ولی این مخالفت، در جنب موافقت اصولی او در باب ماهیت ریاضیات، جلوه‌اش را از دست می‌دهد. «عقیده داگلد استوارت درباره مبادی هندسه، به نظر من علی‌الاصول درست است، یعنی مبتنی بر فرضیه‌ها [ی صحیح] است.»^{۶۲} حداکثر ایرادی که هیوتل می‌تواند بر این عقیده بگیرد این است که فرضیه‌ها دلخواهانه نیستند. ولی «کسانی که می‌گویند مقدمه‌های هندسه فرضیه‌اند الزاماً نباید آنها را فرضیه‌هایی به شمار آورند که هیچگونه ربطی با امور واقع نداشته باشد.»^{۶۳}

میل با گفتن این حرفها خود را گرفتار بن بست می‌سازد. طبق اظهار او فرضیه معمولاً به صورت اصل موضوع یا اصل مسلمی گرفته می‌شود که معلوم نیست صادق باشد، بلکه حدس زده می‌شود که صادق باشد، چه اگر صادق بود، می‌بایست در حوزه امور واقع، ما بازاء معینی داشته باشد. ولی فرضیه‌هایی که او از آنها سخن می‌گوید همه از این دست نیست. زیرا چنانکه

۵۹. پیشین، ۲، ص ۱۴۸ - ۱۴۹. ۶۰. پیشین، ۱، ص ۲۶۵. ۶۱. پیشین، ۱، ص ۲۶۲.

۶۲. منطق، ۱، ص ۲۶۱. ۶۳. پیشین، ۱، ص ۲۶۳.

پیشتر دیدیم، اصول موضوعه‌ای که در تعاریف هندسه اقلیدسی مندرج است معلوم است که فی الواقع صادق نیستند. علاوه، در فرضیه‌های مورد بحث آنچه صادق است «فرضی نیست بلکه قطعی است».^{۶۴} بنا بر این فرضیه‌ها به دو بخش تقسیم می‌گردند، یک بخش که معلوم است فی الواقع صادق نیستند، و بخش دیگر که قطعی یعنی یقین آوراند. بدینسان اصولاً مشکل می‌توان فهمید که سخن گفتن از «فرضیه» در اینجا چه وجهی دارد؟ وقتی هم که میل می‌گوید قول به اینکه استنتاجهای هندسه، حقایق ضروری‌اند برابر با این قول است که آنها از فرضهائی برمی‌آیند که «حتی صادق نیستند»^{۶۵} وضع و موضعی بهتر نمی‌شود. البته مراد او این است که ضرورت آن استنتاجها یا نتایج در این واقعیت نهفته است که آنها به نحوی ضروری از مقدمه‌ها برمی‌آیند. ولی اگر گفته‌اورد که به معنی ظاهری و سطحی‌اش می‌گرفتیم که حقایق ضروری از آن روی ضروری‌اند که بالضروره از مسلمات ناصداق برمی‌آیند، در آن صورت قائل به پریشانگویی میل شده بودیم. چنین برداشتی از آراء او نامنصفانه است.

میل در زندگینامه خود نوشت‌اش این معنی را روشن می‌سازد که تعبیر و تفسیر خاص او از ریاضیات و تبیین او از به اصطلاح «حقایق ضروری» بر وفق «تجربه و تداعی» است.^{۶۶} لذا اگر کسی بگوید میل پس از انتشار نظام منطق تعبیر و تفسیر تازه‌ای از ریاضیات پیدا کرد، دور از ذهن و نامستند است. این هم دور از ذهن است که بگویند او با گشت و گذار فکری درباره تعبیر یا تعبیرهای خود در این باب که در منطق عرضه شده، آگاهانه تفریح می‌کرده است. ولی این مسأله را نمی‌توان انکار کرد که بعضی اظهاراتش دلالت بر برداشت متفاوتی از ریاضیات دارد. فی‌المثل در بررسی فلسفه سرویلهام هامیلتون خطاب به خوانندگان می‌گوید که قوانین اعداد، دز قوانین مصداق،^{۶۷} مستتر است، و این دو گروه از قوانین در قوانین نیرو، و قوانین نیرو و «در همه قوانین دیگر جهان مادی نهفته است».^{۶۸} همچنین در خطابه‌ای که در سال ۱۸۶۶ برای دانشگاه سنت آندروز^{۶۹} نوشت، به این نکته اشاره کرد که ریاضیات کلید طبیعت را به دست ما می‌دهد، و مبادی اولیه ریاضیات آن قدرها که بر اثر تعمیم استقرائی مشاهده پدیده‌ها شکل می‌گیرد، از قوانین ریاضی نمی‌گیرد. این سخن در آن پیش‌نهاد که ما حقایق ریاضی را بر مبنای تجربه می‌شناسیم، نه به طریق پیشینی، اثری نمی‌گذارد. ولی در آن پیش‌نهاد که ضرورت ریاضیات صرفاً فرضی است اثر سوء می‌نهد.

شاید بتوان مباحث گذشته را چنین جمع‌بندی کرد. طبق نظر میل، برای پیشرفت علم عدد

۶۴. پیشین، ۱، ص ۲۶۱. ۶۵. پیشین، ۱، ص ۲۶۲. ۶۶. زندگینامه خودنوشت، ص ۲۲۶.

67. laws of extention

۶۸. بررسی، ص ۵۳۳.

69. St. Andrews

یا حساب، چیزی بیشتر از دو اصل متعارف اساسی لازم نیست: نخست اینکه «چیزهایی که با چیز واحدی برابر باشند، با یکدیگر برابرند.» و دیگر اینکه «اگر به مقادیر مساوی مقادیری مساوی بیفزاییم، حاصل جمعها (حاصل افزایشها) با هم مساوی خواهد بود»، «البته به اضافه تعاریف اعداد مختلف.»^{۷۰} این اصول متعارف را به آسانی نمی توان فرضیه تجربی خواند، مگر اینکه شخص مسأله روانی شناخت ما از آنها را با مسأله منزلت منطقی شان بشدت خلط کند. و هر چند میل از آنها به عنوان حقایق استقرائی سخن می گوید، به این هم اشاره می کند که آنها «حقایق خطاناپذیر»^{۷۱} زیرا «از طبیعت تفکر» شناخته شده بوده اند.^{۷۲} بدینسان کاملاً ممکن بود که این اصول متعارف را به صرف معانی نمادهای لفظی ای که با آنها به کار می رود، بالضرورة صادق دانست و یک تعبیر و تفسیر صورت گرایانه^{۷۳} از ریاضیات به عمل آورد. ولی میل آمادگی پذیرش این مسأله را نداشت که اصول متعارف اساسی ریاضیات گزاره های لفظی اند. بنابراین اگر مصمم به تزلزل افکندن در پایه های سنگر شهودگرایان بود، که فی الواقع هم بود، ناچار بود این اصول را به تعمیمهای استقرائی و فرضیه های تجربی حمل کند. و ضرورت گزاره های ریاضی را صرفاً ضرورت پیوند منطقی بین مقدمه ها و نتیجه متخذ از آنها، تعبیر کند. میل درعین حال از توفیق ریاضیات کاربرسته در افزایش معرفت ما نسبت به جهان به خوبی آگاه بود، و در نوشته های اشاراتی به کار می برد که اگر نگوئیم یادآور افلاطون، باری یادآور گالیله بود. بیشک او می اندیشید که سخن درباره قوانین اعداد که در بنیاد جهان پدیداری نهفته است، با تعبیر و تفسیر او از مبادی اساسی ریاضیات، سازوار بود. ولی هر چند با این قول روانشناختی سازوار بود که علم ما به حقایق ریاضی، فی الواقع تجربه اشیا را مفروض می گیرد، با این قول منطقی که اصول متعارف ریاضی، فرضیه های تجربی اند، سازوار نبود. و بیشتر دیدیم که میل در دست ویائی که برای توضیح و توجیه فرضیه بودن آنها می زد، خود را دچار چه مخصصه ای ساخته بود.

سرانجام، باید یکی از این دو حکم را صادر کنیم. یا باید بگوئیم که میل برداشت اصالت تجربی از ریاضیات داشت، ولی احکامی نیز صادر می کرد که با این برداشت سازوار نبود. و این شیوه توصیف سنتی این مسأله است. یا باید همصدا با محققان دیگر^{۷۴} بگوئیم هر چند میل به نظر می رسد که خیال می کرده از یک تعبیر یگانه از ریاضیات طرفداری می کند، ولی در واقع می توانیم چندین تعبیر دیگر در آثار او باز یابیم که همه بدیل آن تعبیر یگانه است، تعبیرهایی که او همواره، اگر نه در نظر، باری در عمل بین آنها نوسان داشته است.

۷۰. منطقی، ۲، ص ۱۵۰. ۷۱. پیشین، ۲، ص ۱۴۹. ۷۲. پیشین.

73. formalist

۷۴. به ویژه ر. پ. آنشوتس Anschutz در کتاب فلسفه ج. ۱. میل، فصل ۹.

۴. استدلال قیاسی

میل می گوید اغلب گزاره‌هایی که ما باورشان داریم نه از آن روی آنها را باور داریم که شاهد بلاواسطه‌ای بر صدق آنها داریم، بلکه از آن روی که متخذ از سایر گزاره‌ها هستند، گزاره‌هایی که به شیوه‌ای موجه یا ناموجه صدق آنها را مسلم گرفته‌ایم. به عبارت کوتاه، اغلب گزاره‌هایی که ما باور داریم، از سایر گزاره‌ها استنتاج شده‌اند. ولی استنتاج می‌تواند عمده بر دو نوع باشد. از يك سو، می‌توانیم گزاره‌هایی را از گزاره‌هایی دیگر که به اندازه آنها یا بیش از آنها کلی‌اند [= سیر از کلی به جزئی]، استنتاج کنیم. از سوی دیگر می‌توانیم گزاره‌هایی را از گزاره‌های دیگری که کمتر از آنها کلی‌اند [= سیر از جزئی به کلی]، بیرون بکشیم. نوع اول همان است که معمولاً استنتاج یا استدلال قیاسی^{۷۵} نامیده می‌شود، و نوع دوم استدلال استقرایی.^{۷۶}

حال طبق نظر میل فقط وقتی با استنتاج «واقعی» روبرو هستیم که يك حقیقت تازه، یعنی حقیقتی که در مقدمتین مندرج نبوده، استنتاج گردد. و از این لحاظ فقط استقراء است که می‌تواند استنتاج واقعی به حساب آید، چرا که «نتیجه یا استقراء، چیزی بیش از آنچه در مقدمتین مندرج است، در بردارد.»^{۷۷} وقتی که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج باشد، استنتاج چیزی به معرفت ما نمی‌افزاید. چنانکه در استدلال یا استنتاج قیاسی، وضع از این فرار است. زیرا «همگان پذیرفته‌اند که اگر در نتیجه يك قیاس چیزی فراتر از آنچه در مقدمتین فرض شده، پیدا شود، آن قیاس خلل دارد. ولی باید گفت که در واقع هیچ چیزی که بیشتر معلوم نبوده یا قرار نبوده که معلوم شود، به مدد قیاس، اثبات نمی‌گردد.»^{۷۸}

اگر این همه حرفهای میل در این زمینه بود، طبیعاً نتیجه می‌گرفتیم که از نظر او دو نوع منطق متمایز وجود دارد. از يك سو استدلال قیاسی که در آن از گزاره‌های کلی‌تر، گزاره‌های کمتر کلی بیرون می‌کشیم. و از آنجا که این استنتاج مادام که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج نباشد، نامعتبر است، هیچ حقیقت تازه‌ای از طریق آن کشف نمی‌گردد. استدلال قیاسی می‌تواند ضامن سازواری [= فقدان خلف و خلل] منطقی در اندیشه باشد. فی‌المثل اگر کسی به این شیوه سخن بگوید که ابتدا تصدیق کند که همه «جیم»ها «دال»اند، و سپس ادعا کند که يك «جیم» خاص، «دال» نیست، ما می‌توانیم با استفاده از صور استدلال قیاسی، ناسازواری منطقی اندیشه او را برایش روشن سازیم. ولی هیچ حقیقت تازه‌ای در این شیوه نیست یا نمی‌تواند به مدد این شیوه کشف گردد. زیرا گفتن اینکه همه «جیم»ها «دال»اند، به این معنی

75. deductive 76. inductive

است که هر جیمی، دال است. از سوی دیگر استدلال استقرائی داریم، استدلالی که در علوم فیزیکی به کار می‌رود، در این شیوه ذهن از آنچه معلوم است به سوی حقیقتی که، پیش از برقراری جریان استدلال، نامعلوم بوده سیر می‌کند. به عبارت کوتاه‌تر در يك سو منطق سازواری داریم و در سوی دیگر منطق کشف.

در واقع وضع بسی پیچیده‌تر از آن است که این بررسی مقدماتی نشان می‌دهد. یکی از برهانهائی را که میل یاد کرده است در نظر آورید: «همه انسانها فانی اند، دوک ولینگتون انسان است؛ بنابراین دوک ولینگتون فانی است». آشکار است که تصدیق مقدمه کبری و مقدمه صغری، و سپس انکار نتیجه، مستلزم ناسازواری منطقی است. ولی میل گاهی چنان سخن می‌گوید که گویی تصور حقیقت مقدمه کبری همانا تصور حقیقت نتیجه است به طوریکه علم به حقیقت کبری در حکم علم به حقیقت نتیجه است. و با توجه به تعبیرهایی که او از مقدمه کبری پیش می‌نهد، این مسأله قابل بحث است.

پیشتر دیدیم که طبق نظر میل این گزاره که «همه انسانها فانی اند» وقتی که به قول او به عنوان يك حقیقت نظری در نظر گرفته شود، به این معنی است که «صفات [= محمولهای] انسان همیشه همراه با صفت فناپذیری [= فانی بودن، میرائی] است.»^{۷۹} میل در اینجا توجه خود را به دلالت مفهومی [= معنی] کلمه «انسان» معطوف می‌دارد. و اگر گزاره «همه انسانها فانی اند» برونق دلالت مفهومی کلمه «انسان» تعبیر گردد، طبیعی است که بگوئیم این گزاره ناظر به کلیات است، نه جزئیات. به علاوه، اگر کلمه همیشه را به معنای بالضروره تعبیر کنیم، در این صورت دلیل الزام‌آوری نداریم که بگوئیم کسی که تصدیق می‌کند که صفات تشکیل دهنده معنای کلمه «انسان» همیشه همراه با صفت فناپذیری است باید بداند دوک ولینگتون فانی است. البته می‌توان گفت این تصدیق یا حکم دلالت بر این دارد که اگر موجودی وجود داشته باشد که به درستی متصف به وصف دوک ولینگتون باشد و دارنده صفاتی باشد که مفهوم کلمه «انسان» را می‌سازد، این موجود هم دارنده صفت فناپذیری است. ولی این واقعیت همچنان بر جای خود باقی می‌ماند که این حکم ضرورتاً هیچ علم و اطلاع خاصی راجع به دوک ولینگتون را ایجاب نمی‌کند.

شاید ایراد کنند که میل کلمه همیشه را معادل با بالضروره نمی‌گیرد. اگر نظر او این بوده باشد، در این صورت «همه انسانها فانی اند» بدل به يك گزاره ماهوی^{۸۰} (= ذاتی) یا لفظی می‌گردد. چرا که در آن صورت فناپذیری یکی از صفاتی می‌گردد که مفهوم کلمه «انسان» را می‌سازد. ولی واقع این است که میل «همه انسانها فانی اند» را يك گزاره واقعی می‌شمارد. با

این حساب همیشه به معنای بالضروره نیست بلکه برابر است با «تا آنجا که مشاهدات حاکی است.» علاوه بر این هر چند میل گاه به نحوی سخن می گوید که دلالت بر قبول نظریه اصالت واقعی (رنالیستی) کلیات دارد، این يك واقعیت غریب است که در طی بحثش از قیاس^{۸۱}، طرفدار نظریه اصالت تسمیه ای^{۸۲} کلیات می گردد. به عبارت دیگر در غیر این صورت، «همه انسانها» را باید بر وفق دلالت مصداقی (نه دلالت مفهومی) حمل کرد، که «همه انسانهای جزئی» معنی بدهد. و اگر ما بدانیم که همه انسانهایی جزئی فانی اند، می دانیم که هر انسان جزئی هم فانی است.

مقدمات این برهان صحیح است. به این شرح که میل «همه انسانها فانی اند» را يك گزاره واقعی می داند، نه لفظی، و در بحثش از قیاس، موضع اصالت تسمیه ای دارد. ولی نتیجه برهان از این مقدمات بر نمی آید. چه طبق نظریه اصالت تسمیه ای میل «همه انسانها فانی اند» بازگویی تجربه واقعه های جزئی است، یعنی این گونه واقعیتها که سقراط و یولیوس قیصر [= ژولیوس سزار] هر دو مرده اند. و اگر دوک ولینگتون يك انسان زنده باشد، بدیهی است که مرگش در زمره این واقعیتهای جزئی قرار نگرفته است. بنابراین، این ادعا معقول نیست که علم به فناپذیری همه انسانها موجب یا متضمن علم به فناپذیری دوک ولینگتون می گردد. این نتیجه که دوک ولینگتون فانی است در گزاره «همه انسانها فانی اند» مندرج نیست. بالنتیجه چنین می نماید که استنتاج «دوک ولینگتون فانی است» از «همه انسانها فانی اند» نامعتبر است. برای معتبر ساختن این استنتاج باید بگوئیم «همه انسانها فانی اند» صرفاً گزارش تجربه گذشته مربوط به درگذشت آدمها یا آدمهای در گذشته نیست، بلکه يك استنتاج استقرائی است که از حد شواهد تجربی فراتر می رود و بسان يك پیش بینی به ما می گوید که چه انتظاری داشته باشیم. از آنجا که در گذشته مشاهده کرده ایم که صفات تشکیل دهنده مفهوم کلمه «انسان»، در واقع همراه با فناپذیری است، نتیجه می گیریم که همین انتظار را هم باید نسبت به آینده داشته باشیم. به عبارت دیگر «همه انسانها فانی اند» تبدیل به مقدمه ای نمی گردد که فناپذیری انسانهای زنده و آینده از آن به عنوان قاعده ای برای استنتاجهای آینده، استنتاج گردد. یعنی از داشتن صفات خاص دیگر، نمی توان به صفت فناپذیری راه برد. و این دقیقاً همان چیزی است که میل می گوید. «گزاره های کلی، صرفاً ثبت و سابقه چنین استنتاجهایی که انجام می گیرد، هستند، و قاعده کوتاهی برای استنتاجهای بعدی اند. بالنتیجه، مقدمه کبرای يك قیاس قاعده ای برای این توصیف است: و نتیجه، استنتاجی نیست که از قاعده بیرون کشیده

شده باشد، بلکه استنتاجی است بروفق قاعده.^{۸۲} و قواعد استنتاجهای قیاسی، همانا قواعدی برای تعبیر و تفسیر صحیح این قاعده است، در این حد، و برای این منظور مفیدند. و میل می‌تواند «ایرادی با همان صلابت ایراد اسقف اعظم ویتلی به این آموزه وارد کند که می‌گوید فن یا صناعت قیاس، به کار استدلال نمی‌آید.»^{۸۴}

ولی اگر مقدمه کبری گزاره‌ای نیست که نتیجه از آن اخذ گردد، بلکه قاعده‌ای است که نتیجه بر وفق آن استنتاج می‌گردد، لاجرم مراد از آن این است که واقعیت‌های مشاهده شده هستند که پیشینه یا رکن مقدم منطقی واقعی را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر «هر استدلالی از جزئیات به جزئیات است.»^{۸۵} در گذشته، انبوهی از پیوندهای واقعی جزئی بین انسان بودن و فانی بودن مشاهده شده است. از آنجا که نمی‌توانیم همواره این پیوندها را درمد نظر داشته باشیم، سابقه آن را در يك تذکار موجز گرد می‌آوریم. ولی این سابقه يك یادداشت تاریخی نیست. این سابقه از شواهد تجربی مشاهده شده در گذشته فراتر می‌رود و آینده را پیش‌بینی می‌کند. و بسان يك راهنما یا قاعده برای ساختن استنتاج به کار می‌رود. و ما هر چند الزام نداریم که استدلالمان را بر طبق قاعده به قالب قیاسی بریزیم، ولی می‌توانیم این کار را بکنیم. قواعد استنتاجی قیاسی يك سلسله قاعده یا موازین احتیاط است برای اطمینان از صحت و سازواری تعبیر و تفسیر ما از قاعده قیاس یا استنتاج، و این صحت از روی رعایت قاعده کلی، یعنی ساده سازی استنتاجهای آینده بر وفق استنتاجهای گذشته، سنجیده می‌شود، در اینجا استدلال قیاسی، به قول میل نیمه دوم سیر ما را تشکیل می‌دهد، یعنی سیر از مقدمات به نتایج یا از جزئیات به جزئیات. به عبارت دیگر شکاف بین استنتاج قیاسی و استقرائی کاهش پیدا می‌کند.

ولی این همه مطلب نیست. میل اذعان می‌کند که مواردی هست که استدلال قیاسی، کل جریان استدلال را از مقدمتین تا نتیجه تشکیل می‌دهد. این موارد فی المثل در الهیات^{۸۶} و حقوق رخ می‌دهد که مقدمه کبری متخذ از مرجع^{۸۷} مناسب است، و نه متخذ از موارد جزئی از طریق استنتاج استقرائی. بدینسان يك حقوقدان می‌تواند مقدمه کبری خود را که در هیأت يك قانون کلی است، از قانونگذار اخذ کند و سپس وارد بحث شود که آیا با مورد خاص یا شرایط خاص تطبیق دارد یا خیر. ولی میل می‌افزاید که سیر استدلال حقوقدان در این صورت «جریان

۸۲. پیشین، ۱، ص ۲۲۱. میل اندیشه قاعده‌ای را که «بر وفق آن» استنتاج انجام می‌گیرد، از داگلد استوارت اخذ کرده که می‌گوید اصول متعارف هندسه مبادی‌ای هستند که ما بروفق آنها و نه از آنها استدلال می‌کنیم.

۸۴. پیشین، ۱، ص ۲۲۵.

۸۵. پیشین، ۱، ص ۲۲۱.

استنتاج یا استدلال نیست، بلکه جریان تعبیر و تفسیر است.^{۸۸} کمی پیشتر هم ملاحظه کردیم که وقتی استنتاج قیاسی نیمه دوم یک جریان کامل استدلال را از مقدمین تا نتیجه تشکیل می‌دهد، این کار در واقع تعبیر و تفسیر یک قاعده یعنی مقدمه کبری است. و در این مورد تمایز قاطع بین دو نوع منطق (استقرائی و قیاسی) از بین می‌رود. استدلال قیاسی خود به سادگی یک جریان تعبیر و تفسیر است. این استدلال هنگامی که فی المثل یک متاله^{۸۹} مقدمه کبرای خود را از مرجعیت کتاب مقدس یا کلیسا اخذ می‌کند، می‌تواند به اصطلاح روی پای خودش بایستد. یا می‌تواند یک مرحله از کل جریان، یعنی سیر استنتاج از جزئیات به جزئیات را بسازد. ولی در هیچیک از این دو صورت فی نفسه نمونه‌ای از استنتاج نیست. و قواعد قیاس، لا اقل به معنای اخص کلمه عبارتند از قواعد تعبیر و تفسیر صحیح از یک گزاره کلی، نه قواعد استنتاج.

۵. استقراء و اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت

نظر به این واقعیت که میل استدلال قیاسی را روند تعبیر و تفسیر یک گزاره کلی می‌داند که خود نتیجه استقراء است، عجیبی نیست که او استنتاج استقرائی را «عمل کشف و اثبات گزاره‌های کلی»^{۹۰} تعریف می‌کند. در نظر اول، این تعریف تا حدی غریب می‌نماید. زیرا چنانکه دیدیم، می‌گفت همه استنتاجها از جزئیات به جزئیات است. باری به نظر او «کلیات یعنی گزاره‌های کلی چیزی جز مجموعه جزئیات نیستند که نوعاً معین و عدداً نامعین اند.»^{۹۱} این سخن برابر با این است که بگوییم اثبات یک گزاره کلی، همانا اثبات صدق تمامی یک صنف از جزئیات است. لذا استقراء را می‌توان چنین تعریف کرد «که عبارت است از آن عمل ذهن که به مدد آن نتیجه می‌گیریم که آنچه در موردی جزئی یا مواردی جزئی صادق است در همه مواردی که از بعضی جنبه‌های معین شبیه به آن است، نیز صادق خواهد بود.»^{۹۲} پیدا است که مراد میل، استقراء تام نیست، که در آن گزاره کلی صرفاً حاکی از آن است که آنچه مشاهده شده است در مورد یکایک اعضای یک صنف صادق است. چه استقراء به این معنی، هیچ پیشرفتی را

۸۸. پیشین: ۱، ص ۲۲۳.

89. theologian

۹۰. پیشین، ۱، ص ۳۲۸. ۹۱. پیشین.

۹۲. پیشین، ۱، ص ۳۳۳ استعمال لفظ «خواهد بود» نباید به این معنی گرفته شود که استنتاج استقرائی منحصر آروند استنتاج آینده از گذشته است. گزاره کلی‌ای که در استدلال استقرائی هست، البته به اعضای مشاهده نشده و همزمان یک صنف یا مجموعه و در واقع به اعضای مشاهده نشده گذشته هم، اشاره دارد.

در معرفت یا علم به بار نمی آورد.^{۹۳} بلکه مراد او استنتاجی است که از داده های بالفعل تجربی به فراتر می رود و فی المثل می خواهد از يك حقیقت معلوم که بعضی از «جیم»ها «دال» اند، به این نتیجه برسد که هر چیز که در هر وقت دارای صفاتی باشد که «جیم»ها به سبب داشتن آن صفات اعضای يك صنف^{۹۴} شمرده می شوند، دارای صفت «دال» خواهد بود.

پیشفرضی که در این جریان یعنی فراتر رفتن از داده های تجربی بالفعل و نیل به يك گزاره کلی نهفته است، طبق نظر میل، اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت^{۹۵} است، یعنی این اصل که همه پدیده ها طبق قوانین کلی انجام می گیرند. «این گزاره که جریان طبیعت، یکسان و یکنواخت است، همانا اصل اساسی یا اصل متعارف کلی استقراء است.»^{۹۶} و يك معنایش هم این است که اگر استنتاج استقرائی از جزئیات به جزئیات، با ساختن يك مقدمه کبری، در قالب قیاسی ریخته می شد، همین اصل تشکیل دهنده مقدمه کبرای نهائی بود.

حال اگر اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت، به عنوان اصل اساسی یا متعارف یا اصل موضوع استقراء شمرده شود، معنایش این است که وجود این اصل پیش از آنکه استنتاجهای خاص علمی صورت گیرد، صریحاً ملحوظ گشته و مسلم گرفته شده است. ولی نظرگاه میل بهیچوجه این نیست، بلکه مرادش این است که یکسانی و یکنواختی طبیعت شرط لازم برای اعتبار استنتاج علمی است و ما به هنگام آغاز هر استنتاج جزئی، بی آنکه حرفی به زبان آوریم، آن را مفروض و مسلم می گیریم، حتی اگر نسبت به این واقعیت، حضور ذهن نداشته یا از آن آگاه نباشیم. بنابراین وقتی می گوید که اگر قرار است يك استنتاج استقرائی در قالب قیاسی ریخته شود، باید اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت مقدمه کبرای نهائی را تشکیل دهد، مرادش این است که این اصل مقدمه «مضمر» استقراء است و در تعقیب نظریه کلی استدلال قیاسی اش بر آن است که این اصل يك قاعده یا اصل متعارف به زبان نیامده است که استنتاجها بروفق آن انجام می گیرد، نه اینکه يك گزاره است که نتیجه استنتاج از آن بیرون کشیده می شود. البته باید گفت که در اینجا لفظ قیاس مایه اشتباه می گردد. زیرا چنانکه بیشتر اشاره کردیم، میل استدلال قیاسی را همانا تعبیر و تفسیر يك قاعده می داند و، یعنی تعبیر و تفسیر آگاهانه از يك قاعده که عالماً و عامداً منظور و اعلام شده است. ولی هر چند طبق این سخن، اگر قرار است که استنتاج را به قالب قیاس بریزیم و از مقدمه کبرای مضمر برای این کار مدد بگیریم، می بایست که اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت را صریحاً اعلام داشته باشیم. ولی از قول اخیر هم بر نمی آید که

۹۳. اگر فی المثل ابتدا پی ببریم که هر حواری ای یهودی است و سپس بگوئیم «همه حواریون یهودی اند» این گزاره کلی نمایانگر هیچ افزایش واقعی در علم و اطلاع ما نیست.

94.class 95. uniformity of Nature

۹۶. منطق، ۱، ص ۲۵۵.

همه استنتاجهای علمی مستلزم آگاهی از این اصل یا اصل متعارف است که آن استنتاجها بر وفق آن انجام می‌گیرد.

بنابر این میل قصد القای این مطلب را ندارد که اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت يك حقیقت بدیهی است که، پیشاپیش و قبل از کشف نظم و نوامیس یا یکسانیا و یکنواختیها، معلوم است. «برعکس این تعمیم بزرگ خود مبتنی بر تعمیمهای قبلی است.»^{۹۷} و این اصل، به جای آنکه یکی از نخستین استقراها باشد، یکی از آخرین آنهاست. و در نظر اول این قول با نظر میل دایر بر اینکه یکسانی و یکنواختی طبیعت پیشفرض اساسی استنتاج علمی است ناسازگار می‌نماید. ولی موضع او کمابیش از این قرارست. استنتاج علمی معتبر نیست مگر اینکه یکسانی و یکنواختی در طبع طبیعت محرز باشد. لذا وقتی که ما به پژوهش طبیعت می‌پردازیم و به استنتاج علمی می‌پردازیم، به طور ضمنی این امر را مسلم می‌گیریم که در طبیعت یکسانی و یکنواختی ای هست، حتی اگر از واقعیت آن غافل باشیم. اندیشه صریح یکسانی و یکنواختی طبیعت از طریق کشف یکسانیا و یکنواختیهای جزئی مطرح می‌گردد. و هر چه بیشتر چنین یکسانیا و یکنواختیها را کشف کنیم، بیشتر اعتبار این مسأله را، و از آن طریق پیشفرض نهانی همه استنتاجها را ثابت کرده ایم.

حال اگر اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت به این معنی گرفته شود که جریبان طبیعت همواره یکسان و یکنواخت است، یعنی آینده همیشه تکرار گذشته یا شبیه آن است، این اصل، به عنوان يك گزاره کلی، آشکارا نادرست است. چنانکه میل خاطر نشان می‌سازد، به این معنی، هوا همیشه يك ساز ثابت نمی‌زند، هیچکس هم چنین انتظاری از آن ندارد. بلکه آنچه یکسانی و یکنواختی طبیعت نامیده می‌شود «خوب يك واقعیت پیچیده است و متشکل از همه یکسانیا و یکنواختیهای جداگانه ای هست که در مورد يك پدیده واحد وجود دارد»^{۹۸} این یکسانیا و یکنواختیهای جداگانه را همگان قوانین طبیعت نام نهاده‌اند. با این حساب قول به اینکه استنتاج علمی یکسانی و یکنواختی طبیعت را مفروض و مسلم می‌انگارد، برابر با این است که بگوییم پژوهش علمی طبیعت این امر را نهانی مسلم می‌گیرد که در طبیعت یکسانی و یکنواختی وجود دارد. به عبارت دیگر، شرط اعتبار استنتاج علمی این است که باید در حوزه یا زمینه ای که مربوط به آن استنتاج است، یکسانی و یکنواختی وجود داشته باشد. و کشف فزاینده یکسانیا و یکنواختیهای جزئی بیشتر قرین با اعتباریابی فزاینده استنتاج علمی است.

غالباً گفته می‌شود که میل می‌کوشد استنتاج علمی معلوم از نامعلوم را «توجیه» کند. به يك معنا چنین کاری می‌کند. ولی به چه معنا؟ او خود می‌گوید «دلیل واقعی این امر که آنچه درباره زید و عمرو و غیره صادق است، درباره همه انسانها هم صادق است، فقط این می‌تواند باشد که

يك فرض متفاوت، با یکسانی و یکنواختی ای که ما در جریان طبیعت سراغ داریم، ناسازگار است.^{۹۹} ولی ما از پیش نمی‌دانیم که سیر و جریان طبیعت یکسان و یکنواخت یا متشابه است. ما آن را فرض می‌کنیم، و اگر این فرض کمابیش قاعده‌ای برای استنتاج کردن باشد، سازواری منطقی ایجاب می‌کند که ما از آن تبعیت کنیم. ولی سازواری بتنهائی نمی‌تواند چندان دلیلی برای آن فرض باشد. اگر به هر حال جنبه‌های اصالت تجربی اندیشه میل و امتناع او از قبول معرفت پیشینی و نیز این نظر او را مورد توجه قرار دهیم که همه استنتاجها همانا از جزئیات (= جزئیها) به جزئیات است، و کلی‌ها چیزی جز مجموعه جزئی‌ها نیستند، آنگاه، معلوم می‌شود که تنها توجیه تعمیم استقرائی همانا تحقیق‌پذیری^{۱۰۰} ناقص همراه با فقدان نقض و ابطال^{۱۰۱} است. ما نمی‌توانیم تمام موارد و نمونه‌های ممکن يك قانون یا یکسانی و یکنواختی تصدیق شده را مشاهده کنیم. ولی اگر قانون در آن مواردی که ما در تجربه آموزش کرده‌ایم به تحقیق رسد و اگر هیچ موردی را نشناسیم که ناقض و مبطل آن باشد، این تنها نوعی از توجیه جهش استقرائی از معلوم به نامعلوم، از مشاهده شده به مشاهده نشده، از «بعض» به «کل» است که می‌توان به آن دست یافت. و اگر یکسانی و یکنواختی طبیعت صرفاً مجموعه‌ای از یکسانیها و یکنواختیهای جزئی باشد، لاجرم یکسانی و یکنواختی طبیعت در معنای کلی‌اش فقط به يك معنی می‌تواند ثابت شود، و آن مربوط و متناسب است با تعمیمهای استقرائی جزئی از طریق تحقیق‌پذیری ناقص و فقدان نقض و ابطال، به نحوی که حاکی از پیش‌بینی‌های درست پدیده‌ها باشد.

۶. قانون علیت

به گفته میل در عرف عام، یکسانیها و یکنواختیهای گوناگون طبیعت، قوانین طبیعت نامیده می‌شوند. ولی در عرف دقیقتر علمی، قوانین طبیعت، یکسانیها و یکنواختیهای در طبیعت است که به سطح ساده‌ترین بیانش کاهش یافته باشد. اینها «کمترین و ساده‌ترین فرضهائی هستند که چون مسلم انگاشته شوند، کل نظام موجود طبیعت از آن نتیجه می‌شود.»^{۱۰۲} یا «معدودترین گزاره‌های کلی‌اند که همه یکسانیها و یکنواختیهای که در جهان موجود است، می‌تواند قیاساً از آنها استنتاج گردد.»^{۱۰۳} وظیفه مطالعه علمی طبیعت این است که تعیین کند این قوانین کدامند، و چه یکسانیها و یکنواختیهای فرعی را می‌توان از آنها استنتاج کرد؛ حال آنکه وظیفه منطقی استقرائی این است که اصول و قواعد حاکم بر احتجاجاتی را که به مدد آنها چنین

۹۹. پیشین، ۱، ص ۳۵۷.

100. verification 101. falsification

۱۰۲. پیشین، ۱، ص ۳۶۶. ۱۰۳. پیشین.

معرفتی محرز می‌گردد، تعیین نماید.

می‌توان گذرا به این نکته اشاره کرد که میل چگونه تحت تأثیر ماهیت فعلی علم، نظرگاه خود را تغییر می‌دهد. آنجا که به عنوان يك اصالت تجربه سخن می‌گوید، می‌گوید که همه استنتاجها استنتاج جزئی از جزئی است، و گزاره‌های کلی که حاصل تعمیم استقرائی‌اند، قواعد راهنمای استنتاج‌اند، نه گزاره‌هایی که از آنها اخذ نتیجه شود. حال می‌گوید مطالعه علمی طبیعت مستلزم استخراج قوانین کمتر کلی از قوانین کلی‌تر است. طبیعت این حقیقت به قوت خود باقی است که جزئیها فی نفسه نمی‌توانند از گزاره کلی استخراج شوند. گزاره کلی به ما می‌گوید که انتظار چه چیزی را داشته باشیم، و سپس باید طی تجربه بررسی کنیم که آیا آن پیش‌بینی تأیید می‌شود یا تکذیب. در عین حال ظاهراً تغییری در تأکید میل دیده می‌شود. میل در بحث از قیاس روایتی اصالت تسمیه‌ای از روند استنتاج به دست می‌دهد. و چون به استقراری می‌آورد، موضع واقع‌گرایانه‌تری اتخاذ می‌کند. و گرایش به این برداشت دارد که طبیعت ساختار ثابتی دارد که در بنای علم نمایان است.

بعضی قوانین یا یکسانیه‌ها و یکنواختیها، نظیر قضایای هندسه، به توالی زمانی ربط ندارد. بعضی دیگر، نظیر گزاره‌های حساب هم بر پدیده‌های همزمان^{۱۰۴} یا همبود اطلاق می‌گردد هم بر پدیده‌های متوالی. بعضی دیگر هم هستند که فقط به توالی زمانی مربوط‌اند. و مهمترین نمونه از دسته اخیر قانون علیت است. «این حقیقت که هر واقعه یا واقعیت که آغاز داشته باشد، علت دارد هم مصداق (همسو و همطراز) با تجربه بشر است.»^{۱۰۵} در واقع شناخت قانون علیت «رکن عمده علم استقرائی است.»^{۱۰۶} به این شرح که علم استقرائی، قوانین علمی را مستقر می‌گرداند، و پیشاپیش فرض می‌کند که هر رویدادی بر وفق چنین قانونی روی می‌دهد. لذا در تدوین يك نظریه استقراء، شرح و بسط هر چه روشنتر مفهوم علیت لازم است.

میل هر نوع تعلق خاطر به علل غائی به معنای مابعدالطبیعی (متافیزیکی) را از خود دور می‌داند.^{۱۰۷} علاوه، چون می‌خواهد مفهوم علیت را به نحوی تعیین کند که صرفاً از تجربه برآید، تصور هیچ نوع رابطه ضروری نهائی بین علت و معلول را پیش نمی‌نهد. چنین تصویری برای نظریه علم استقرائی لازم نیست. هیچ نیازی نیست که «از حقیقت مانوس متعارف فراتر رویم، یعنی از لایتغیر بودن توالی‌ای که بین هر واقعه یا واقعیت در طبیعت و واقعه یا

104. synchronous

۱۰۵. پیشین، ۱، ص ۳۷۶. ۱۰۶. پیشین، ۱، ص ۳۷۷.

۱۰۷. میل فرق‌گذاری رید Reid را در این مورد اقتباس می‌کند و می‌گوید که او فقط با علل طبیعی (فیزیکی) physical causes کار دارد نه با علل فاعلی efficient causes.

واقعیت دیگر که سابق بر آن است، مشاهده می‌گردد.^{۱۰۸}

در عین حال گمراه کننده است اگر بگوئیم میل رابطه علی را تا حدتوالی لایتغیر کاهش می‌دهد. چرا که این سخن را شاید حمل بر این معنی کنند که به نظر او علت يك پدیده معین را می‌توان هر پدیده‌ای انگاشت که طبق تجربه همواره سابق بر آن بوده است. حال آنکه او به جای این برداشت، علت هر پدیده معین را با کل آنچه سابق بر آن است، و سلباً یا ایجاباً برای روی دادن آن پدیده لازم و کافی است، ربط می‌دهد. «بتا بر این، توالی لایتغیر، مترادف با علیت نیست، مگر آنکه آن توالی علاوه بر آنکه لایتغیر است، غیرمشروط به شرط دیگر نیز باشد.»^{۱۰۹} و به عبارت دقیقتر علت يك پدیده «امر یا شیء سابق یا روی دادن امور یا اشیاء سابق است، که آن پدیده، به نحو لایتغیر و غیرمشروطی مسبوق به آن و دنباله آن است.»^{۱۱۰}

میل درباره قانون علیت می‌گوید که «امکان بازبرد یا تحویل جریان استقرائی به قواعد، مبتنی بر جامعیت و قطعیت این حقیقت است.»^{۱۱۱} و قطعاً خود میل هم در عمل بر آن است که هر پدیده علتی دارد به معنایی که شرحش گذشت. همه پدیده‌های طبیعت توالی یا نتایج «غیرمشروط» مجموعه‌های علل پیشین‌اند.^{۱۱۲} و هر ذهنی که همه عوامل علی موجود در يك لحظه معین را، همراه با مواضع و قوانین عملکرد آنها بشناسد، «می‌تواند کل ماجرای بعدی جهان را پیش بینی کند، مگر اینکه يك اراده یا خواست جدید قدرتی که مهار جهان را در دست داشته باشد، دخالت کند.»^{۱۱۳}

ولی از کجا می‌دانیم که قانون علیت يك حقیقت کلی یعنی همیشه صادق و قطعی است؟ قطعاً نظر میل این نیست که این قانون يك گزاره پیشینی بدیهی است، یا از چنین گزاره‌ای استنتاج می‌گردد. لذا باید بر آن باشد که این قانون محصول استنتاج استقرائی است. ولی چه نوع استنتاج استقرائی؟ روشی که میل برای تعیین وردیایی قوانین علی جزئی توصیه می‌کند، حذف^{۱۱۴} است، که شرحش در بخش بعدی خواهد آمد. ولی به کار بردن روش یا بلکه روشهای پژوهش تجربی به مدد جریان حذف مستلزم قبول حقیقت قانون علیت است. لذا بعید است که بتوان خود آن را با این شیوه محرز گرداند. لامحاله ناچاریم قدمی به قهقرا بگذاریم و به استقراء عددی متوسل شویم. به این شرح که ما در تجربه روزمره چنین می‌یابیم که

۱۰۸. منطق، ۱، ص ۳۷۷. ۱۰۹. پیشین، ۱، ص ۳۹۲. ۱۱۰. پیشین، ۱، ص ۳۹۲.

۱۱۱. پیشین، ۱، ص ۳۷۸.

۱۱۲. میل قائل به وجود «علل ناهیه»‌ای در جهان است، یعنی عوامل طبیعی‌ای که مقدم بر همه تجارب بشری است، و ما از منشا آن ناآگاهیم.

۱۱۳. منطق، ۱، ص ۴۰۰.

هر رویدادی علتی دارد. و چون به مطالعه علمی طبیعت روی می آوریم، انتظار یافتن روابط علی را داریم و به وجود آنها معتقدیم.

به نظر من مشکل می توان موقعیت دشوار میل را انکار کرد. از يك سو دلش می خواهد بگوید که قانون علیت يك حقیقت قطعی و کلی است که استنتاج علمی را معتبر می سازد. و بر آن است که استقراء عددی به نسبتی که حوزه مشاهده گسترده تر می شود، قابل اطمینان تر می گردد. لذا می گوید «جامع ترین و قطعی ترین صنف حقایق، از جمله قانون علیت و مبادی عدد و هندسه، به نحوی دقیق و رضایت بخش، فقط به مدد آن روش اثبات می شوند، و محتمل هم نیست که دلایل دیگری بپذیرند.»^{۱۱۵} قانون علیت، «از نظر جامعیت و لذا (اگر ملاحظات قبلی درست باشد) از نظر قطعیت، بر سر همه یکسانها و یکنواختیهای مشاهده شده جای دارد.»^{۱۱۶} همچنین می گوید: «قانون علت و معلول، که تا این حد قاطع و قطعی است، می تواند قطعیت خود را به سایر گزاره های استقرائی که می توانند از آن استنتاج شوند سرایت دهد.»^{۱۱۷} از سوی دیگر، میل بر آن است که استقراء عددی، خدشه و خلل دارد. البته قطعیت قانون علیت «برای همه مقاصد عملی، کامل است.»^{۱۱۸} و در عین حال «یکسانی و یکنواختی در توالی رویدادها، که به عبارت دیگر قانون علیت نام دارد، نباید به عنوان قانون کل جهان تلقی شود، بلکه باید فقط مربوط به بخشی از آن دانسته شود که در قلمرو وسایل مشاهده مطمئن ما قرار دارد، که با توسع معقولی قابل اطلاق بر موارد است. توسع بیشتر آن فرضی است بی پشتوانه، و با نبودن مبنای تجربی برای بر آورد میزان احتمال آن، دست و پا کردن مدرک برای آن بی حاصل است.»^{۱۱۹}

باری وضع کمابیش از این قرار است. ما در تجربه روزمره چنین می یابیم که رویدادها علت دارند. و تجربه، همراه با عمل و اثر قوانین تداعی معانی، می تواند نشان دهد که دلیل اطمینان بی شك و شبهه ما به اعتبار کلی و قطعی قانون علیت چیست. و این قانون در مورد استنتاج علمی می تواند از عهده وظیفه ای که میل بردوش مقدمه کبرای قیاس قرار می دهد بر آید به این معنی که قانون در عین حال هم روایتی است از تجربه گذشته و هم پیش بینی ای است درباره آنچه باید در انتظار وقوعش باشیم. این قاعده یا راهنمایی برای استقراء علمی است. علاوه بر این، استنتاج علمی همواره مؤید قانون علیت است و هرگز آن را تکذیب نمی کند. اگر فی الواقع ما به يك نتیجه غلط قائل باشیم و حکم کنیم که «الف» علت «جیم» است، حال آنکه در حقیقت چنین نباشد، مآلا پی خواهیم برد که چیز دیگری، فی المثل «ب»، علت «جیم» است، نه اینکه «جیم» بی علت است. لذا برای هر گونه مقصد عملی، قانون علیت قطعی و مطمئن است،

۱۱۷. پیشین، ۲، ص ۱۰۴.

۱۱۶. پیشین، ۲، ص ۱۰۳.

۱۱۵. پیشین، ۲، ص ۱۰۲.

۱۱۹. پیشین، ۲، ص ۱۰۸.

۱۱۸. پیشین، ۲، ص ۱۰۶.

و ما می توانیم از آن خاطر جمع باشیم. ولی از نظر گاه نظری محض مجاز نیستیم بگوییم که در حوزه هائی از جهان که در فراسوی همه تجارب بشری قرار دارد، این قانون با همان صحت و دقت معهود عمل می کند.

اگر ایراد شود که میل بالصر احوه می خواهد يك قطعیت مطلق به قانون علیت بدهد، که آن را مبنای کاملاً مطمئن و محکمی برای استنتاج علمی بسازد ایراد واردی است. «اینکه هر واقعیت یا واقعه ای که وجود پیدا می کند علتی دارد... می تواند امری قطعی و مسلم انگاشته شود. کل امور واقع فعلی نتیجه تخطی ناپذیر کل امور واقع قبلی است، و علی الخصوص امور واقعی که بلافاصله در لحظات پیشین وجود داشته اند. لذا ترتیب و توالی عظیمی در کار است که آن را متناوبه یا یکسان و یکنواخت می یابیم. اگر کل وضع سابق تمامت جهان ممکن بود دوباره رخ دهد، همین وضع فعلی به بار می آمد.»^{۱۲۰} ولی هر چند میل به کلیت و قطعیت و تخطی ناپذیری قانون علیت اعتقاد دارد، نکته این است که طبق مقدمه هایش توجیه کافی برای این اعتقاد ندارد و چنانکه پیشتر دیدیم خود را ناچار از اذعان به این واقعیت یافته بود.

۷. پژوهش آزمایشگرانه و قیاس

میل هرگز چنین نمی اندیشد که اصالت تجربه، به معنی مشاهده محض، می تواند کمک شایانی به پیشبرد معرفت علمی بنماید. همچنین تصور نمی کند که آزمایشگری^{۱۲۱}، به معنای اجرای آزمایشهای کنترل شده، کل روش علمی را تشکیل می دهد. او بنخوبی آگاه است که نقش فرضیه «نقشی است که باید قطعاً از علم ضروری شناخته شود... بدون چنین فرضیه هایی علم نمی توانست به وضعیت فعلی اش نایل گردد؛ اینها گامهای لازمی در جهت نیل به چیزهای یقینی تر است، و تقریباً هر آنچه اکنون نظریه است يك وقت فرضیه بوده است.»^{۱۲۲} البته از نقش قیاس هم غافل نیست. «ذهن انسان در شکر فترین پیروزیهایش در پژوهش طبیعت، به روش قیاسی^{۱۲۳}، متشکل از سه جزء استقرای، استنتاج قیاسی و تحقیق ورزی^{۱۲۴}، مدیون است.»^{۱۲۵} با عطف توجه به روشهای پژوهش آزمایشگرانه^{۱۲۶} میل، که شمه ای از آن را شرح خواهیم داد، لازم است از همان آغاز این نکته را درمد نظر داشته باشیم که او آزمایشگری را نقطه مقابل اصالت تجربه صرف می داند، که نباید مایه نادیده گرفتن ماهیت بالفعل روش علمی

۱۲۰. پیشین، ۱، ص ۲۲۷.

121. experimentalism

۱۲۲. پیشین، ۲، ص ۱۶-۱۷.

123. deductive method 124. verification

۱۲۵. پیشین، ۱، ص ۵۳۸.

126. experimental inquiry

باشد.

میل بین فرضیه‌های کاملاً توصیفی و فرضیه‌های تبیینی فرق می‌گذارد. فی‌المثل این حکم خشك و خالی را در نظر آورید که مدار سیارات بیضوی است. این حکم صرفاً حرکت سیارات را بدون تبیین علی توصیف می‌کند. و اگر این فرضیه به تحقیق برسد، این امر تنها دلیلی است که برای صدق آن لازم است. «در همه این موارد، تحقیق‌پذیری دلیل کافی است؛ اگر آن فرض یا فرضیه با پدیده بخواند، دیگر به شاهد دیگری برای آن نیاز نیست.»^{۱۲۷} ولی در مورد فرضیه‌های تبیینی، وضع فرق می‌کند. فرض کنیم از فرضیه «ف» قیاساً استنباط می‌کنیم که اگر این فرضیه صادق باشد، پدیده‌های «الف»، «ب» و «پ» در شرایط معین رخ خواهد نمود. و فرض می‌کنیم این پیش‌بینی به تحقیق رسد. این تحقیق‌پذیری صدق «ف» را ثابت نمی‌کند؛ چرا که ممکن است همین نتایج از فرضیه‌های «ل» و «م» هم قابل اخذ باشد. در این صورت ما با سه علت محتمل روبرو هستیم. و برای کشف علت واقعی، باید دو علت دیگر را حذف کنیم. وقتی که این عمل انجام گرفت، آنچه در ابتدا يك فرضیه بوده به يك قانون از قوانین طبیعت تبدیل می‌گردد.

برداشت ضمنی علوم طبیعی (فیزیکی) بالصراحه واقع‌گرایانه است. میل چنان سخن می‌گوید که گویی ما علم قطعی داریم که طبیعت یکسان و یکنواخت است، به این معنی که «کل امور واقع فعلی نتیجه تخطی‌پذیر کل امور واقع قبلی است.»^{۱۲۸} ولی وقتی که ما در طبیعت کندوکاو می‌کنیم، بلافاصله با یکسانیا و یکنواختیهای جزئی روبرو نمی‌شویم. و هیچ میزانی از مشاهده صرف نمی‌تواند این امکان را به ما ببخشد که یکسانی و یکنواختی کلی را به یکسانیا و یکنواختیهای جزئی منحل سازیم. زیرا «نظام طبیعت، آنچنانکه از نظر اول برمی‌آید، هر لحظه هیأتی بی‌نظم و آشوبناک، که در پی آن نیز هیأتی بی‌نظم و آشوبناک است، ارائه می‌کند.»^{۱۲۹} به عبارت دیگر، وقتی که در جست‌وجوی علت يك رویداد معین هستیم، با کثرتی از علل بادی نظر^{۱۳۰} [که در بادی نظر علت می‌نمایند] یا علل ممکن و محتمل روبرو هستیم؛ و مشاهده تنها، به ما قدرت تعیین علت حقیقی را نمی‌دهد. و این منظور را تحلیل ذهنی محض یا استدلال هم بر نمی‌آورد. البته استدلال محل نیاز است. چرا که در علم باید فرضیه بسازیم و نتایجی از آن اخذ و استنباط کنیم. ولی يك فرضیه نمی‌تواند تبدیل به قانون طبیعت شود، مگر آنکه امکانات و احتمالات بدیل^{۱۳۱} حذف و از صحنه خارج شوند. و این امر مستلزم روشهای پژوهش آزمایشی است. بدیهی است که همه اینها وجود یکسانی و یکنواختی عینی در طبیعت را مسلم می‌گیرد، و نیز وجود قوانین علی واقعی را که در انتظار کشف به سر می‌برند. با

۱۲۹. پیشین.

۱۲۸. پیشین، ۱. ص ۲۲۷.

۱۲۷. پیشین، ۲. ص ۱۵.

استناد به جنبه‌های اصالت تجربی اندیشه میل، می‌توانیم یکسانی و یکنواختی کلی طبیعت را فقط به شیوهٔ پسینی^{۱۳۲}] = ما بعد تجربی [ثابت کنیم، به نحوی که با کشف هر چه بیشتر روابط علی واقعی نسبت مستقیم داشته باشد. ولی این نکته در این واقعیت تغییری ایجاد نمی‌کند که میل صریحاً معتقد است که چنین روابطی وجود دارند و باید کشف شوند. و بیشک به این دلیل است که به نحوی سخن می‌گوید که گویی یکسانی و یکنواختی کلی طبیعت پیشاپیش و قبل از کشف علمی قوانین علی جزئی، می‌تواند معلوم باشد.

میل چهار روش پژوهش آزمایشی به دست می‌دهد. دوروش اول به ترتیب عبارتند از روش وفاق^{۱۳۳} و عدم وفاق^{۱۳۴}. قاعده یا اصل راهنمای روش وفاق از این قرار است که «اگر دو یا بیشتر از دو نمونه از پدیده تحت پژوهش، فقط يك وضع مشترك داشته باشند، وضعی که همه نمونه‌ها فقط در آن وفاق دارند، همانا آن وضع، علت (یا معلول) پدیده مفروض است.»^{۱۳۵} قاعدهٔ روش عدم وفاق این است که اگر موردی را ملاحظه کنیم که در آن پدیده تحت پژوهش رخ نماید، و موردی را که در آن این پدیده رخ ننماید، و بی‌بیریم که دو مورد از هر حیث و وضعی با هم مشترك اند مگر در یکی، که این یکی هم فقط در مورد نخستین ظاهر شده، همین يك وضع همانا معلول یا علت یا جزء لا ینفك علت پدیده در دست پژوهش است. آشکار است که هر دو روش حذف است. اولی بر این اصل متعارف مبتنی است که آنچه می‌تواند حذف شود هیچگونه ربط علی (ربط ناشی از قانون علیت) با رخ دادن پدیده تحت پژوهش ندارد، و دومی بر این اصل متعارف استوار است که آنچه نتواند به این ترتیب حذف شود ربط و پیوند علی دارد. و میل دوروش را در روش مشترك وفاق و عدم وفاق تلفیق کرده است.^{۱۳۶}

قاعدهٔ سومین روش پژوهش آزمایشی، یعنی روش باقی مانده‌ها^{۱۳۷} به این شرح است که: «از هر پدیده بخشی را که به مدد استقرای پیشین معلوم شده است که معلول علل پیشین معینی است کم کن، باقی ماندهٔ پدیده همانا معلول علل پیشین باقی مانده است.»^{۱۳۸} روش چهارم، که روش تغییرات متلازم^{۱۳۹} است، بویژه در مواردی به کار می‌رود که آزمایش مصنوعی عملی نیست. قاعدهٔ این روش از این قرار است که هر گاه پدیده‌ای، به شیوه‌ای معین، در زمانی تغییر پیدا کند که پدیده دیگری تغییر می‌یابد، از سه حال خارج نیست: یا پدیدهٔ اول علت پدیدهٔ اخیر است، یا معلول آن است، یا از طریق يك واقعیت علی با آن پیوند دارد. فی المثل، اگر پی

132. *a posteriori*

133. agreement

134. disagreement

۱۳۶. پیشین، ۱، ص ۴۵۸.

۱۳۵. پیشین، ۱، ص ۴۵۱.

137. residues

۱۳۸. پیشین، ۱، ص ۴۶۰.

139. concomitant variations

بیریم که تغییراتی در وضع ماه همواره تغییراتی را در مد دریا در پی دارد، جایز است نتیجه بگیریم که ماه علت تامه یا ناقصه‌ای است که مد را پدید می‌آورد، اگرچه بدیهی است که نمی‌توانیم ماه را از صحنه حذف کنیم تا معلوم شود که در غیاب آن، چه امری اتفاق می‌افتد. میل در این باب به نحوی سخن می‌گوید که گوئی چهار روش پژوهش آزمایشی او که آنها را «تنها شیوه‌های ممکن پژوهش آزمایشی» می‌شمارد،^{۱۲۰} روشهای کشف [علمی] اند. حال آنکه گهگاه این ایراد را بر آن وارد کرده‌اند که این روشها در واقع فقط شیوه‌های بررسی اعتبار فرضیه‌های علمی است که به مدد وسایل دیگر به عرصه آمده‌اند. ولی برای آنکه انصاف را در حق میل فرونگذاشته باشیم، باید بگوئیم که اصرار او بیشتر در مورد منزلت این روشها به عنوان روشهای استدلال است، تا در مورد نقش آنها به عنوان روشهای ممکن کشف علمی. «اگر هرگز امکان داشته باشد که کشفهای علمی به مدد مشاهده و آزمایش و بدون قیاس انجام گیرد، این چهار روش همانا روشهای کشف اند: ولی حتی اگر روشهای کشف نبودند، قدر مسلم این است که تنها روش ممکن استدلال اند. و از این لحاظ حتی نتایج قیاس با آنها همخوان است.»^{۱۲۱}

البته میل بخوبی می‌داند که عرصه کاربرد آزمایشگری محدود است. ما نمی‌توانیم آزمایشهایی را که در شیمی اجرا می‌کنیم، در اخترشناسی به عمل آوریم. این امر در مورد روانشناسی و جامعه‌شناسی هم کمابیش صادق است. لذا روش این علوم «برای آنکه بتواند قدم مثبتی بردارد، اگر نه اساساً، لااقل تا میزان زیادی باید قیاسی باشد.»^{۱۲۲} ولی اصل کلی او این است که «مشاهده بدون آزمایش (یعنی بدون کمک گرفتن از قیاس) می‌تواند از توالیها و همبودها^{۱۲۳} اطمینان حاصل کند، ولی نمی‌تواند علیت را ثابت کند»^{۱۲۴} و چهار روش پیشگفته روشهای استدلال اند، روشهای تبدیل يك فرضیه به يك قانون علمی مطمئن. بنابراین میل آمادگی پذیرش این نظر را که به هیونل نسبت می‌دهد، ندارد، یعنی این نظر که در صورت فقدان نقض یا ابطال تجربی، باید بگذاریم يك فرضیه تا زمانی که يك فرضیه ساده‌تر، و همان قدر سازوار با واقعیات تجربی، به میان نیامده است برقرار بماند. به عقیده او فقدان نقض و ابطال، به هیچ وجه تنها دلیلی نیست که برای صحت و اعتبار قوانین فیزیکی (طبیعی) لازم است. و به همین دلیل، در مورد استفاده از روشهای پژوهش آزمایشی، هرگاه که عملی باشد، اصرار دارد. حال باید دید آیا میل در توجیه استنتاج استقرائی امر مشاهده نشده از امر مشاهده شده، یعنی استنتاج استقرایی مجهول از معلوم موفق شده است یا نه. اگر توجه خود را به حکم

۱۲۰. پیشین، ۱، ص ۲۷۰. ۱۲۱. پیشین، ۱، ص ۵۰۲. ۱۲۲. پیشین، ۱، ص ۲۴۳.

صریح او معطوف داریم که می گوید همه استنتاجها همانا استنتاج جزئیها از جزئیهاست، و اگر بپذیریم که جزئیها همه امور یا اشیاء جدا جدائی هستند (یعنی با عطف توجه به عناصر اصالت تسمیه ای در اندیشه میل)، باید پاسخ منفی بدهیم. البته میل بایست کوشیده باشد که يك نظریه احتمال^{۱۴۵} به دست دهد. ولی در فقدان چنین نظریه ای، بهترین حرفی که در این زمینه می توانست بزند این بود که علم با توفیقی که به دست می آورد توجیه می شود، و نیازی به توجیه نظری دیگری ندارد. در عین حال می توان گفت وی چنین توجیهی نیز به عمل آورده است. ولی این توجیه را فقط با این تصور ارائه کرده است که در سراسر طبیعت، ساختاری از یکسانیا و یکنواختیهای واقعی وجود دارد که چیزی فراتر از ترتیب و توالی محض امور واقع است. به عبارت دیگر، او با اتخاذ يك موضع واقع گرایانه و فراموش کردن مستلزمات گرایش به اصالت تسمیه، استنتاج علمی را توجیه می کند.

۸. روش علوم اخلاقی

برنامه هیوم درباره گستراندن قلمرو علم از مطالعه جهان مادی غیر انسانی به خود انسان از طریق ایجاد علم طبیعت انسان، به دست اسلاف اصالت تجربی میل تا حدی تحقق یافته بود. روانشناسان تداعی گرا درصد برآمدند که روانشناسی یعنی مطالعه حیات روانی بشر را بر مبنای علمی قرار دهند. و بنام می اندیشید و می کوشید علمی از حیات اخلاقی و زندگی اجتماعی انسان پدید آورد. چنانکه پیشتر دیدیم، جان استوارت میل بر آن بود که برداشت بنام از طبیعت انسان تنگ نظرانه و کوتاه بینانه است. و به خوبی آگاه بود که علم طبیعت انسان، در قیاس با پیشرفت علوم فیزیکی، پیشرفتی نکرده است. لذا آنچه برای آفریننده آینده منطق علوم اخلاقی^{۱۴۶} مطرح بود، صرفاً مسأله بیان انتزاعی و صریح روش یا روشهای استدلالی که از آن پیش برای نیل به نتایج عینی مؤثر به کار رفته بود، نبود. کار او تا میزان زیادی آزمایشی^{۱۴۷} بود، یعنی نمایاندن راهی که باید در آینده پوئیده شود، و نه بحث و نظر درباره راه رفته و جاده کوبیده. ولی به هر حال طبیعی بود که میل در باب ضرورت تدوین منطق علوم اخلاقی اصرار داشته باشد. مراد من این نیست که بگویم او منحصرأ تحت تأثیر اسلاف بریتانیائی اش بود، زیرا فلسفه اجتماعی فرانسوی نیز عامل برانگیزاننده ای در این کار بود. ولی، با توجه به جریان کلی اندیشه، طبیعی بود که شخصی چون او که در آرزوی پروردن منطق استنتاج استقرائی بود و در عین حال عمیقاً به اندیشه و اصلاحات اجتماعی تعلق خاطر داشت، در حوزه تأملات خودش راجع به روش علمی، انسان را در جامعه در نظر گیرد.

ششمین کتاب نظام منطق دارای عنوان «در باب منطق علوم اخلاقی» است. مراد میل از

علوم اخلاقی، شعبه‌هایی از مطالعه و تحقیق است که به انسان می‌پردازد، به این شرط که نه دقیقاً خصلت هنجارین^{۱۴۸} (= هنجار آفرین) داشته باشد، نه به عنوان بخشی از علوم طبیعی، طبقه بندی شود. شرط اول، اخلاق عملی یا «اخلاقیات» را از شمول این تعریف خارج می‌کند. چرا که اخلاقیات غالباً به شیوه تعبیری بیان می‌گردد. «شیوه تعبیری، ویژه هنر است که با علم فرق دارد»^{۱۴۹} شرط دوم بررسی احوال ذهنی یا روانی را که معلول مستقیم اوضاع و احوال بدن انگاشته شود، خارج می‌کند. مطالعه قوانین حاکم بر روابط بین احوال ذهن متعلق به روانشناسی بعنوان يك علم از علوم اخلاقی است؛ ولی مطالعه قوانین حاکم بر حسیاتی که تقریباً مبتنی بر شرایط بدنی انگاشته شوند، متعلق به فیزیولوژی است که یکی از علوم طبیعی است. به شرط اینکه این ملاحظات را در مدنظر داشته باشیم، می‌توانیم بگوئیم علوم اخلاقی شامل روانشناسی، مطالعه عادت و رفتار^{۱۵۰} یا علم تشکل شخصیت^{۱۵۱} جامعه‌شناسی و تاریخ است. هر چند علم تاریخ فی الواقع بخشی از جامعه‌شناسی عمومی، یعنی علم شناخت انسان در جامعه است.

به عقیده میل آنچه در درجه اول لازم است نجات دادن علوم اخلاقی از «اصالت تجربه» است. یعنی اینکه قوانین صرفاً تجربی و توصیفی باید به قوانین علی یا تبیینی تبدیل گردد یا از چنین قوانینی استخراج شود. فی المثل چه بسا مشاهده کرده ایم که در مواردی معلوم، انسانها در اوضاع و احوال معین، به شیوه‌ای معین رفتار می‌کنند. آنگاه به صورت قضیه کلیه می‌گوئیم که انسانها به این شیوه عمل می‌کنند. ولی صرف مشاهده تعداد معینی از نمونه‌ها در واقع به ما تضمین مطمئنی نمی‌دهد که قانون تجربی کلیت قطعی و بتی دارد. چنین تضمینی فقط با تعیین علت یا عللی که رفتار انسان را تحت شرایط معین تعیین می‌کنند، حاصل می‌گردد. و فقط با تعیین چنین روابط علی است که امکان با گرفتن يك علم راستین طبیعت انسان وجود دارد. البته معنای این حرف این نیست که ما همواره می‌توانیم قوانین دقیقی در عمل تعیین کنیم. ولی لا اقل این يك آرمان است. بار دیگر این نکته را یادآور می‌شویم که در تمایز بین اصالت تجربه و علم، شواهدی از اعتقاد راسخ میل به وجود روابط علی عینی که در انتظار کشف به سر می‌برند، در دست داریم.

موضوع روانشناسی به عنوان يك علم اخلاقی «یکسانها و یکنواختیهای توالی، یعنی قوانین، اعم از غائی یا فرعی‌ای است که طبق آنها يك حالت ذهنی (روانی) به دنبال حالت

148. normative

۱۴۹. پیشین، ۲، ص ۵۴۶.

150. ethology

۱۵۱. یکی از کسانی که به مطالعه تشکل شخصیت ملی اشاره کرده است، مونتسکیو است.

دیگر می آید، یا معلول آن است، یا باعث می شود که حالت دیگری از پی آن بیاید.»^{۱۵۲} این قوانین همانا قوانین تداعی معانی^{۱۵۳} اند که تعیین و تحقیق شده اند، و به عقیده میل فقط با روشهای پژوهش آزمایشی می توانسته اند تعیین و تحقیق شوند. لذا روانشناسی «تقریباً، یا اساساً يك علم مبتنی بر مشاهده و آزمایش است.»^{۱۵۴}

اما وقتی که در مطالعه عادت و رفتار، به شکل شخصیت، بویزه شخصیت ملی روی می آوریم، چندان محلی برای آزمایش وجود ندارد. و مشاهده صرف هم برای احراز علم بودن «مطالعه عادت و رفتار» کافی نیست. بنابراین روش آن باید «علی الاغلب قیاسی باشد.»^{۱۵۵} به این شرح که باید روانشناسی را مفروض و مسلم بگیرد، و اصولش از قوانین کلی روانشناسی اخذ و استخراج گردد؛ و درعین حال باید نشان داده شود که قوانین تجربی مقبول مربوط به شکل شخصیت فردی یا ملی، قابل اتخاذ از آن اصول است و لذا به عنوان تأییدیه تحقیق پذیری آن عمل می کند. علاوه بر این، چون اصول مطالعه عادت و رفتار، بخوبی محرز گردید، راه برای تکوین يك فن مشابه و مربوط بازمی گردد، یعنی فن تعلیم و تربیت عملی، که می تواند از همان اصول درجهت ایجاد آثار مطلوب یا جلوگیری از بروز آثار نامطلوب، استفاده کند.

علم الاجتماع، یعنی علم بررسی و شناخت انسان در جامعه، به مطالعه «اعمال توده های انسانها و پدیده های گونه گونی که حیات اجتماعی را تشکیل می دهد»^{۱۵۶} می پردازد. و از جمله مشتمل بر مطالعه سیاست است. در علم الاجتماع یا جامعه شناسی، همچنانکه در مطالعه عادت و رفتار، برقراری آزمایشهای مصنوعی، غیر عملی است، و درعین حال صرف مشاهده هم برای پدید آوردن يك علم کافی نیست. از سوی دیگر، روش قیاسی، آنچنانکه در هندسه به کار می رود، مدل مناسبی به دست نمی دهد. در واقع بنام کوشیده بود که يك نظریه اجتماعی - سیاسی را از يك اصل بیرون بکشد، یعنی این اصل که انسانها همواره در پی منافع یا مصالح خویش اند، ولی در عالم واقع این امر همواره درست نیست که انسانها همیشه در اعمال خویش دستخوش منافع خودخواهانه هستند. از طرف دیگر این قول هم صدق کلی ندارد که بگویند انسانها دستخوش انگیزه های نودوستانه اند. به طور کلی، پدیده های اجتماعی بسیار پیچیده اند و ناشی از عوامل متعدد گونه گونی هستند که امکان استنتاج آنها را از يك اصل نمی دهد. اگر جامعه شناس در جست و جوی نمونه ای برای روش کار خود است، نباید به هندسه، بلکه باید به علوم طبیعی (فیزیکی) نظر افکند. چه عالم طبیعی یا فیزیکی علل متعددی

۱۵۲. منطق، ۲، ص ۴۳۹.

153. association of ideas

۱۵۴. پیشین، ۲، ص ۴۵۸. ۱۵۵. پیشین. ۱۵۶. پیشین، ص ۴۶۴.

را که در ایجاد معلولی دخالت دارند، و بنا بر این قوانین متعددی را، در نظر می گیرد. میل در علم الاجتماع بر فایده مندی شیوه ای تأکید می کند که آن را روش قیاسی معکوس یا تاریخی می نامد. جامعه شناس با به کار گرفتن این روش، نتایج را به صورت پیشینی از قوانین اخذ نمی کند تا سپس آنها را به مدد مشاهده به محک تحقیق بزند. بلکه ابتدا از تجربه، و به صورت تعمیمهای تجربی تقریبی، نتایجی استنباط می کند، و سپس آنها را «به مدد استدلال پیشینی که در حکم تحقیق ورزی واقعی عمل می کنند، با اصول طبیعت انسانی پیوند می دهد.»^{۱۵۷} چنانکه خود میل صریحاً اذعان می کند، این اندیشه را از اگوست کنت گرفته است. «این اندیشه وقتی که در آثار کنت به آن برخوردیم برای من کاملاً تازه داشت؛ و اگر اشاره او نبود، خود به این زودیهها به صرافت آن نمی افتادم، و شاید هرگز به خاطر مخطور نمی کردم.»^{۱۵۸}

میل با آنکه بر فایده روش قیاسی معکوس تأکید می ورزد ولی نمی خواهد بگوید که این تنها روش مناسبی است که می توان در جامعه شناسی به کار برد. چرا که می توانیم به شرط شناختن حد و محدودیتهای روش قیاسی مستقیم، از آن نیز استفاده کنیم. فی المثل اگر ما بدانیم که «الف» یکی از قوانین طبیعت انسان است، می توانیم استنتاج کنیم که انسانها [بر طبق آن] تمایل به عمل به شیوه معینی دارند. ولی در عالم عینی، نمی توانیم بدانیم، و به نحو مثبتی پیش بینی کنیم که انسانها حتماً و قطعاً به این شیوه عمل خواهند کرد. چرا که پیشاپیش نمی دانیم، یا به هر حال بندرت می دانیم، که چه عوامل علی دیگری در کارند که ممکن است در عملکرد علتی که ما در مد نظر داریم اختلال کنند یا ترکیب با آن معلولی را به وجود آورند که اگر پای آن عوامل در میان نبود، ممکن بود معلول متفاوتی به وجود آید. در هر حال بیشک روش قیاسی مستقیم فایده خود را در پیش بینی تمایلات گوناگون به عمل دارد. و این برای سیاست عملی ارزش و اعتبار دارد. و بویژه برای استفاده در عملی نظیر اقتصاد سیاسی مناسب است که «نوع بشر را صرفاً در هوای کسب ثروت و مصرف آن می انگارد.»^{۱۵۹} بدیهی است که این تنها هوای همه انسانها نیست. ولی نکته اینجاست که ما هر چه برداشت ساده شده تری از انسان داشته باشیم، مجال برای روش قیاسی مستقیم، بازتر است. برعکس، هر چه وضع پیچیده تر در نظر گرفته شود، بیشتر ناچاریم به روش قیاسی معکوس روی آوریم.

میل در جامعه شناسی، یعنی در فرق نهادن بین ایستائی شناسی^{۱۶۰} و پویائی شناسی^{۱۶۱}

۱۵۷. پیشین، ۲، ص ۴۹۰. به این شرح که تعمیمهای تجربی با توجه به اینکه آیا از اصول کلی شناخته شده مر بوط به طبیعت انسانی برمی آیند، به تحقیق می رسند.

۱۵۸. زندگینامه خودنوشت، ص ۲۱۱. ۱۵۹. منطق، ۲، ص ۴۹۶.

اجتماعی، پیرو کنت است. اینستائنی شناسی در پی تعیین و به تحقیق رساندن یکسانیها و یکنواختیهای همبودها در جامعه است. به این شرح که عملها و عکس العملهای متقابل پدیده‌های اجتماعی همزمان را می‌پژوهد وحتی المقدور آنها را از جریان مستمر تحول که همواره، هرچند بتدریج، کل مجموعه پدیده‌ها را دگرگون می‌کند، انتزاع می‌نماید. پویائی شناسی اجتماعی جامعه را از آن نظر که در حال تحرك یا تحول مدام است مطالعه می‌کند، و نمی‌کوشد توالیهای تاریخی شرایط اجتماعی را تبیین کند. ولی هرچند می‌توانیم بعضی از قوانین کلی تحول یا ترقی تاریخی را تعیین کنیم، نمی‌توانیم نسبت و میزان ترقی را پیش‌بینی نماییم. هرچه باشد، نمی‌توانیم ظهور افراد استثنائی را که تأثیر ماندگاری در سیر تاریخ می‌گذارند، پیش‌بینی کنیم.

میل در این مورد به مقاله مکولی^{۱۶۲} درباره درایدن^{۱۶۳} اشاره و نظری را که او درباره‌ی اثری بالنسبه رجال بزرگ تاریخ ابراز داشته، انتقاد می‌کند. فی‌المثل ما نمی‌توانیم بدرستی تصور کنیم و حق نداریم بپذیریم که بدون وجود سقراط و افلاطون و ارسطو، فلسفه اروپائی همان سیری را که کرد می‌کرد، یا اصولا می‌توانست سیر معتناهی داشته باشد. و به طرز موجهی نمی‌توانیم تصور کنیم که اگر نیوتونی وجود نداشت، فلسفه طبیعی او را عملا در همان روزگار شخص دیگری پرورش می‌داد یا نه. این يك اشتباه عمده است که تصور کنند از این حقیقت که همه خواستها و اعمال انسانی دارای علت است این نتیجه برمی‌آید که افراد خوش قریحه برجسته نمی‌توانند تأثیر استثنائی‌ای از خودباقی بگذارند. آشکاراست که برداشت میل از علم الاجتماع به عنوان علم تبیین کننده رفتار آدمی بر وفق قوانین علی، مستلزم قول به پیش‌بینی پذیری اصولی همه خواستها و اراده‌ها و اعمال انسان است. این موضوع با نظریه اخلاقی میل هم ارتباط دارد. ولی او تأکید و تصریح می‌کند که این پیش‌بینی پذیری را نباید با تقدیرگرایی^{۱۶۴} خلط کرد، چه مراد از تقدیرگرایی این است که اراده انسان در تعیین علت رویدادها به حساب نمی‌آید و وزنی ندارد. حال آنکه اراده انسان خود يك علت، و علت نیرومندی هم هست.^{۱۶۵} به‌علاوه، در جامعه شناسی ناچاریم که راه میانه‌ای پیدا کنیم بین این اندیشه که هیچ‌گونه قوانین علی قابل کشف و تعیین نیست، و این تصور که پیش‌بینی سیر تاریخ ممکن است. قوانین اجتماعی، فرضیه‌ای^{۱۶۶} اند و عبارتند از تعمیمهای مبهتی بر آمار که طبیعا استثناپذیرند.

162. Macaulay 163. Dryden 164. fatalism

۱۶۵. البته اگر مراد از تقدیرگرایی، حذف اراده انسانی از سلسله علل مؤثره باشد، می‌توان میل را از چنین قولی بری دانست. در عین حال اگر با در نظر گرفتن شرایط مقدم بر يك امر، يك اراده انسانی نتواند چیزی جز آنکه هست باشد، در این صورت مشکل می‌تواند از قول به تقدیر بگذرد، بویژه اگر این مورد را برابر با تخطئه آزادی ترك فعل بگیریم.

166. hypothetical

میل چنین اظهار عقیده می‌کند که در طی پیشرفت تمدن، بعضی عوامل جمعی غلبه و برجستگی یافته‌اند و به نسبتی که این امر بیشتر رخ دهد، پیش‌بینی آسانتر می‌گردد. ولی او فی‌المثل به تفاوت بین جامعه‌ای که اغلب امور وابسته به هوئی و هوس يك فرد، یعنی سلطان مطلق العنان است، و جامعه‌ای که مردم اراده‌شان را دسته‌جمعی و از طریق آراء عمومی بیان می‌کنند، نظر دارد. به عبارت دیگر، تعمیمهای تجربی، در سر و کار با توده‌ها، قدرت پیش‌بینی‌کننده بیشتری دارد، تا هنگامی که با عامل فردی سر و کار داریم.^{۱۶۷} البته یکی از اهداف عمده علم الاجتماع همانا ربط دادن این تعمیمهای تجربی به قوانین طبیعت انسان است. ولی وضع بفرنج‌تر از آن است که بتوان به نحوی خطاناپذیر سیر تاریخ را پیش‌بینی کرد، حتی اگر طبق اعتقادات میل، تحولات جامعه انسانی نزدیک شدن به علم تاریخ یا پویائی شناسی اجتماعی را آسانتر کرده باشد.

۹. ماده به عنوان امکان مستمر احساس

کل برداشت میل از علوم، اعم از طبیعی یا اخلاقی، مستلزم قول به وجود جهان خارج است. اکنون می‌توانیم به بحث او درباره مبانی اعتقاد ما به چنین جهانی، که بیشترینه آن در چهارچوب انتقاد او از فلسفه سرویلیام هامیلتون آمده است، نظری بیفکنیم.

هامیلتون بر آن بود که ما در ادراکات خود معرفت بیواسطه‌ای به خود و جز خود، به نفس خویش و چیزی که نسبت به نفس خارجی است، پیدا می‌کنیم. میل، درحالی که به قول هیوم اذعان می‌کند که ما اعتقاد طبیعی به وجود جهان خارج داریم، می‌کوشد ثابت کند که چگونه می‌توان بدون الزام به این فرض که این اعتقاد بیانگر یکی از معلومات اصلی و اصیل آگاهی ماست، آن را تبیین روانشناختی کرد. برای این کار از دو اصل موضوع استفاده می‌کند. اصل اولش این است که ذهن توانائی انتظار دارد، و اصل دومش اعتبار روانشناسی تداعی‌گراست. و بر مبنای این دو اصل چنین احتجاج می‌کند که تداعیهایی هستند که «اگر هم فرض کنیم هیچ شهودی از جهان خارج در آگاهی انسان وجود نداشته باشد، بدون قید و شرط اعتقاد به جهان خارج ثابت و مستمر را پدید می‌آورند و کاری می‌کنند که بسان يك شهود در نظر آید.»^{۱۶۸} فرض می‌کنیم من احساس بصری و بساوانی معینی دارم که در ذهن من تداعی معانی پدید می‌آورند. فی‌المثل، وقتی که در کتابخانه خود پشت میزی می‌نشینم، آن حسیات بصری را دارا

۱۶۷. فی‌المثل، تعمیمهای مبتنی بر آمار به ما امکان پیش‌بینی تعداد تقریبی کسانی را که در يك ناحیه نامه‌هایشان را با آدرس غلط پست می‌کنند می‌دهد. ولی آمارگر پست در شرایطی نیست که بتواند بگوید کداميك از شهر و ندها مرتکب چنین قصوری خواهند شد.

۱۶۸. بررسی، ص ۱۹۲.

هستم که از آن به دیدن میز تعبیر می‌کنم، و نیز حسیات بساوانی که آن را لمس کردن یا حس کردن می‌نامم. و تداعی معانی یا تصوراتی که دارم به نحوی است که وقتی چنین احساس بصری ای دارم، ممکن است احساس بساوانی هم در ذهنم حضور پیدا کند. برعکس وقتی که فقط احساس بساوانی دارم، مانند هنگامی که اتاق کاملاً تاریک باشد، امکان احساس بصری نیز وجود دارد. بعلاوه وقتی که از اتاق بیرون بروم و دوباره بازگردم، همان حسیات مشابه را دارم. لذا در ذهن من يك نوع تداعی تشکیل می‌گردد، که چون از اتاق هم بیرون باشم، این اندیشه در دلم رسوخ دارد که اگر هر لحظه به اتاق بازگردم، می‌توانم حسیات مشابهی داشته باشم. بعلاوه چون این حسیات ممکن یا محتمل يك گروه را تشکیل می‌دهند، و غالباً این گروه وارد روابط علی گوناگونی می‌شود، لاجرم امکانات مستمر احساس را به عنوان يك عین طبیعی مستقر در خارج در نظر می‌آورم. احساسها یا حسیات بالفعل زودگذر و فرآره ولی حسیات بالقوه یا امکانی، که پیوسته در يك گروه اند، ماندگارند. لذا ما می‌توانیم بین حسیات و اعیان طبیعی فرق بگذاریم. ولی شالوده اعتقاد ما به این اعیان خارجی، همانا وجود مجموعه‌ها یا گروه حسیات ممکن است که تداعی یا درهم پیوستگی متقابل دارند. و این گروه در قیاس با حسیات بالفعل ماندگار و مستمرند.^{۱۶۹}

نکته دیگر اینکه چنین می‌یابیم که امکانات مستمر احساس، که ما از آنها به اعیان طبیعی تعبیر می‌کنیم، «همان قدر به سایر انسانها یا موجودات حساس تعلق دارند که به خود ما»^{۱۷۰} هر چند دیگران درست همان حسیات بالفعل ما را ادراک نمی‌کنند. و این نکته اعتقاد ما به وجود يك جهان خارجی مشاع را مسجل می‌سازد.

می‌توان نظریه میل را که درسطور پیش مطرح ساختیم روایت روانشناختی از تکوین يك اعتقاد انگاشت. به این شرح که باید آن را فارغ از هر تعهد هستی‌شناختی (اونتولوژیک) در نظر آورد که نظری راجع به ماهیت هستی‌شناختی اعیان طبیعی ابراز نمی‌دارد. باری میل فی الواقع ماده را «امکان مستمر احساس با محسوس شدن»^{۱۷۱} تعریف می‌کند. و اجسام را مجموعه‌ای از امکانات همزمان احساس می‌داند. البته وی خاطر نشان می‌سازد و اطمینان می‌دهد که مسأله بیشتر مسأله تعریف ماده است، نه انکار وجود آن. ولی این نکته را تصریح می‌کند که مانند «همه هم مشربان بارکلی»^{۱۷۲} به ماده فقط به معنایی که در این تعریف آمده

۱۶۹. در مثالی نیز که راجع به کسی که پشت میز نشسته است زدیم هم اعتقاد به وجود جهان خارج مشهود بود. ولی این مثال می‌تواند خط کلی بازسازی روانشناختی میل را از این اعتقاد نشان بدهد.

۱۷۰. بررسی، ص ۱۹۶. ۱۷۱. پیشین، ص ۱۹۸.

۱۷۲. پیشین. لازم به ذکر نیست که میل نتایج کلامی ای را که بارکلی از نظریه اش راجع به اشیاء مادی و «تصور» نامیدن آنها، بیرون می‌کشد، نمی‌پذیرد. ولی تحلیل خودش را در این مورد که می‌گوید موجودات مادی، وقتی هم که به ادراک درنیابند، به هستی خود ادامه می‌دهند، اساساً برابر با همان رایی می‌داند که آن اسقف گرامی (بارکلی) ابراز می‌دارد.

است عقیده دارد. تعریفی که به ادعای او شامل کل معنایی است که مردم عادی، قطع نظر از تلقیها و تعاریف فیلسوفان و متکلمان، برای این کلمه (ماده) قائلند. همین است که میل خود را درگیر يك روایت هستی‌شناختی می‌سازد.

باری تعریف ماده به امکان مستمر احساس مبهم است. چرا که این تعریف باسانی اندیشه زمینه مستمری برای حسیات ممکن مطرح می‌سازد، زمینه‌ای که خود فی نفسه ناشناختنی است. و اگر این درست همان چیزی باشد که میل در نظر داشته، لامحاله بین جهان علم و واقعیت طبیعی (فیزیکی) مطرح در آن شکافی پدید خواهد آمد. حقایق علمی مربوط به پدیده‌ها هستند، نه اشیاء فی نفسه^{۱۷۳}. ولی هر چند در جای دیگر خاطر نشان می‌سازد که «همه ماده‌ها جدا از احساسهای موجودات حساس، فقط وجودی فرضیه‌ای و غیر جوهری دارند؛ فقط تصورات یا فرضهائی بازاء حسیات ما هستند.»^{۱۷۴} ولی تصریح می‌کند که نمی‌خواهد اعتبار چنین فرضیه‌ای را تصدیق کند.

البته اگر نظر میل را به شیوه‌ای که نظر بارکلی تعبیر می‌شود تعبیر کنیم و سخنش را حمل بر این کنیم که اشیاء مادی صرفاً چیزی هستند که ما ادراک می‌کنیم و می‌توانیم با ادراک و در ادراک خود وجودی به آنها نسبت دهیم، و هیچ محمل اعراض^{۱۷۵} ناشناختنی از آن گونه که لاک تصور می‌کرد در کار نیست، تصویری که میل از علم ارائه می‌دهد چندان خدشه‌ای نمی‌بیند. ولی هر چند بیشک این قول اعتقاد حقیقی میل است، چنانکه از اعتقادش به اینکه در تعریفی که ماده به دست می‌دهد جانبدار نظر مردم عادی است، برمی‌آید، این حقیقت به قوت خود باقی می‌ماند که از اشیاء مادی به عنوان «حسیات» سخن می‌گوید. فی العثل می‌گوید «مغز، همانند وظایف ذهن، مانند ماده است، یعنی صرفاً يك سلسله حسیات بشری است که یا وجود بالفعل دارد یا می‌توان امکان آن را استنتاج کرد، و همانهایی است که کالبدشکاف به هنگام بازکردن مجسمه در اختیار دارد...»^{۱۷۶} و از این سخنان برمی‌آید که علم طبیعی یا فیزیکی به روابط بین حسیات می‌پردازد، البته اساساً به حسیات ممکن، که مع الوصف همچنان حسیات اند. در واقع میل خود از روابط علی یا ترتیب و توالی ثابت، که بین مجموعه‌های حسیات ممکن برقرار است، سخن می‌گوید.

قابل فهم است که چرا اصالت تجربیان بعدی کوشیده‌اند با خودداری از اینکه بگویند اشیاء مادی حسیات یا داده‌های حسی‌اند از این نتیجه پرهیز شود. و به جای این ادعا کرده‌اند که جمله (قضیه)‌ای که در آن يك ع. مادی یا طبیعی یاد می‌شود علی‌الاصول قابل برگرداندن

173. things - in - themselves

174. *Three Essays on Religion*, 1904, p. 86.

175. substratum

به سایر جملاتی است که در آن فقط داده های حسی یاد شده باشد به طوری که رابطه بین جمله اصلی و جمله بدلی از این قرار است که اگر اولی صادق (یا کاذب) باشد، دومی هم صادق (یا کاذب) خواهد بود، و بالعکس. در اینجا به این مسأله که این ادعا پایه و مایه ای دارد یا نه نمی پردازیم.^{۱۷۷} نکته این است که میل به نحوی سخن می گوید که گویی موضوع علم طبیعی (فیزیکی) همانا حسیات بشری است.

در هر حال این موضعی است که حفظ آن و دفاع از آن دشوار است. فرض می کنیم که حسیات همانهایی باشد که به صورت حالات ذهنی فهمیده می شود. این امر مشکلات بزرگی در مورد روایت میل از تکوین اعتقاد ما به وجود جهان خارج، که شرح گذشت، ایجاد می کند. فی المثل میل می گوید ما چنین «می یابیم» که امکانات احساسی وجود دارد که بین ما و سایر مردم مشترك است. ولی سایر مردم از نظر من صرفاً «امکانات مستمر احساس با محسوس شدن» هستند، و اگر کلمه «احساس»، ناظر به حالت ذهنی باشد، لاجرم سایر مردم، و در واقع هر چیز دیگر، تا حد حالات ذهنی من کاهش می یابد. و علم همانا مطالعه روابط بین احساسها یا حسیات من خواهد شد، ولی آیا پاورکردنی است که وقتی کالبدشکاف به مغز انسان می نگرد، موضوع بررسی او صرفاً يك سلسله از حالات ذهنی خود او، اعم از بالفعل و بالقوه باشد؟ در يك کلام، نتیجه منطقی تعریف اعیان طبیعی بر وفق حسیات، حسیاتی که همانا حالات ذهنی اند، اصالت نفس^{۱۷۸} است. و هیچکس باور نمی کند که اصالت نفس درست باشد.

شاید ایراد کنند که میل هرگز قصد نداشته است بگوید که علم صرفاً با حالات ذهنی، به معنی عادی کلمه، سروکار دارد. و این ایراد علی الظاهر وارد است. کاملاً روشن است که میل قصد نداشته است که بگوید کل جهان طبیعت متشکل از حسیات ذهنی او، یعنی حسیات ذهنی میل، است. ولی در این صورت چاره از دوپیر و ن نیست یا باید به حسیات شیئیت ببخشیم، و آنها را به اعیان طبیعی مشاع (مشترك میان همگان) تبدیل کنیم. یا باید بر آن شویم که قول به اینکه اعیان طبیعی امکان مستمر احساس یا حسیات اند برابر با این قول است که عین طبیعی خارجی آن است که قادر به ایجاد حسیات در موجودات حساس است. شق^{۱۷۹} اول همانا نظر غریبی است، حال آنکه شق دوم مفهوم اشیاء فی نفسه و شکاف بین جهان علم و واقعیت فیزیکی را که بیشتر بدان اشاره کردیم از نو به میان می آورد.

واقع امر این است که میل پس از آنکه، لا اقل به طیب خاطر خویش، نشان می دهد که

۱۷۷. قولی که جملگی صاحب نظران بر آنند این است که تنها دلیل کافی بر امکان چنین تبدیلی همانا به عمل درآوردن آن است، و عملاً هیچ تبدیل رضایت بخشی انجام نشده است.

تکوین اعتقاد ما به جهان خارج می‌تواند بر وفق تداعی معانی تبیین شود، به وادی احکام هستی‌شناختی، بدون توجه به استلزامات آنها از لحاظ ماهیت علم (علوم طبیعی) کشیده می‌شود. و به هر حال برای نگارنده این سطور روشن است که تحلیل اصالت تجربه‌ی میل از عین طبیعی واقعاً با برداشت واقع‌نگرانه از علم که در آموزه اورا جمع به قوانین علی نهفته است سازگار نیست.

۱۰. تحلیل ذهن و شیخ اصالت نفس

میل طبعاً نظر به سنت اصالت تجربه‌ی میل بود که تحلیل مشابهی نیز از مفهوم ذهن به دست دهد. «ما هیچ تصویری از خود ذهن، به طوری که از جلوه‌های آگاهانه‌اش متمایز باشد، نداریم. نه آن را می‌شناسیم و نه می‌توانیم آن را جز به صورت توالی احساسات متکثری که حکمای مابعدالطبیعه آن را حالات یا کیفیات ذهن می‌نامند، تصور کنیم.»^{۱۸۱} البته کاملاً به‌جاست که بخواهیم از ذهن به عنوان چیزی که در قیاس با حالات متغیر ذهنی ثابت است سخن بگوئیم. ولی اگر هیچ عامل خاصی در میان نبود، بخوبی می‌توانستیم ذهن را «امکان مستمر حالات ذهنی» تعریف کنیم.

در واقع، تحلیل پدیده‌انگارانه^{۱۸۱} ذهن مشکلات خاصی به بار می‌آورد. چرا که «اگر از ذهن به عنوان سلسله‌ای از احساسات سخن بگوئیم، ناگزیریم قول خود را به این صورت کامل کنیم که آن را سلسله‌ای از احساساتی که از گذشته و آینده خود، آگاه است بنامیم»^{۱۸۲} و چگونه چنین سلسله‌ای می‌تواند از سلسله بودن خود آگاه باشد؟ هیچ دلیلی نداریم که اشیاء مادی از خود آگاهی برخوردار باشند. ولی ذهن محققاً از چنین موهبتی برخوردار است.

ولی میل با آنکه نظر خوانندگان را به این مشکل جلب می‌کند و اذعان دارد که زبان خود حاکی از تحویل ناپذیری ذهن به سلسله‌ای از پدیده‌های ذهنی است، ولی میل نیست که پدیده‌انگاری^{۱۸۳} را فدا کند. لذا ناچار است بر آن باشد که سلسله احساسات می‌تواند از خود به عنوان یک سلسله آگاه باشد، هر چند که نتواند تبیین کند که چگونه این امر ممکن است. «به نظر من عاقلانه‌ترین کاری که می‌توانیم بکنیم همانا پذیرفتن این واقعیت توضیح ناپذیر

۱۸۰. بررسی، ص ۲۰۵. طبق کاربرد میل از کلمه مابعدالطبیعه (متافیزیک)، مابعدالطبیعه عبارت است از «بخشی از فلسفه ذهن (یا ذهنی) که می‌کوشد تعیین کند چه بخش از محتویات ذهن، در اصل به آن تعلق دارد و چه بخش از آنها به مدد موادی که از خارج کسب می‌گردد، فراهم می‌شود.» منطق، ۱، ص ۷.

181. phenomenalist

۱۸۲. بررسی، ص ۲۱۲.

183. phenomenalism

است، بدون هیچ نظریه‌ای درباره نحوه وقوع آن؛ و هر گاه که ناچار شویم از آن بسان يك نظریه سخن بگوئیم، باید از حدود عادی معنای آنها خارج نشویم.»^{۱۸۴}

میل در مورد تحلیل مفهوم ذهن، مسأله اصالت نفس^{۱۸۵} را پیش می‌کشد و می‌گوید که طبق نظر رید، من اگر خود چیزی جز يك سلسله احساس یا احساسات یارشته‌ای از آگاهی نیاشم، هیچ دلیلی بر وجود سایر نفوس ندارم. آگاهی متعارف من از سایر نفوس صرفاً آگاهی از احساسهای شخصی من است. ولی میل اظهارنظر می‌کند که این «یکی از شگرف‌ترین اشتباهات رید است.»^{۱۸۶} اولاً حتی اگر من باور کنم که ذهن خود من يك سلسله احساس است، هیچ چیز مانع از این نمی‌شود که اذهان دیگر را سلسله مشابهی از احساسات بدانم. ثانیاً، چنانکه از بحث ذیل برمی‌آید، شواهد و استنباطهایی دال بر وجود اذهان دیگر در دست دارم.

کیفیات موجود در «امکان مستمر احساس» که از آن به بدن خویش تعبیر می‌کنم، در من حسیات بالفعل و حالات ذهنی‌ای برمی‌انگیزد، که بخشی از سلسله‌ای را که ذهن خود می‌نامم تشکیل می‌دهد. ولی همچنین از وجود سایر «امکانات مستمر احساس» هم آگاهم که به این شیوه به حیات ذهنی من ربط ندارد. و در عین حال از اعمال و سایر علائم خارجی در این «امکانات مستمر احساس» یا در واقع اجسام و ابدان آگاهی دارم، که حق دارم آنها را علائم یا بیان حالات ذهنی مشابه با حالات خود تعبیر کنم.

این برداشت که ما، به مدد استنباط از رفتار بدنی صریح دیگران، از وجود آنها خبر داریم نسبتاً مشهور است. مشکل از اینجا برمی‌خیزد که میل اجسام و ابدان را برون‌فوق احساسها یا حسیات تحلیل کرده است. آشکار است که او نمی‌خواهد بگوید بدن يك شخص دیگر صرفاً مجموعه‌ای از حسیات بالفعل و بالقوه من است و بس. ولی به هر حال باید جواب این ایراد را بدهد که من از بدن شخص دیگر فقط از طریق حسیات خود خبر دارم، و اگر آن بدن برون‌فوق این حسیات تعریف شود، میل باید به یکی از این سه شق کردن بگذارد: یا این حسیات متعلق به من اند، یا آن حسیات می‌توانند قائم به خویش باشند، یا آن بدن مبنای حسیات ممکن است. نتیجه منطقی شق اول اصالت نفس است. در شق دوم با يك پیش نهاد غریب مواجهیم. در شق سوم، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، تحلیل پدیده انگارانه شیء مادی فرومی‌ریزد. و از آنجا که طبق اذعان صریح خود میل، مشکل خاصی در راه تحلیل پدیده انگارانه ذهن وجود دارد، این قول هم به طریق اولی دستخوش شك است.

اصالت نفس شبح همیشه حاضر پدیده انگاری است. مراد این نیست که پدیده انگاران

۱۸۴. پیشین، ص ۲۱۳.

۱۸۶. پیشین، ص ۲۰۷.

عملاً قائل به اصالت نفس اند، و غالباً نیستند. مشکل در بیان پدیده انگاری به شیوه ای است که نه منتهی به نتیجه اصالت نفسی می شود، و نه ترك پدیده انگاری. شاید موفق ترین کوشش برای بیان موضع پدیده انگارانه، روایت زبان شناختی جدید باشد، در بخش پیش اشاره ای به آن کردیم. ولی این توسل آشکارا طفره از مسائل انتقادی است. در عین حال، اگر در جستجوی محمل اعراض پنهانی برآئیم، با مشکلات دیگری مواجه خواهیم شد. با رهبر و بعضی از شیفتگان و ستایشگران جدید زبان عرفی، که سراپا مبتنی بر عقل عرف است، هم می توان همدلی داشت. ولی مشکل این است که اگر زبان متعارف را مهنا قرار دهیم، همه مسائل خرد و ریز فلسفی معهود از نو مطرح خواهد شد.

۱۱. آراء میل درباره دین و الهیات طبیعی

چنانکه در شرح حال مجمل میل اشاره کردیم، پدرش او را بدون هیچگونه اعتقاد مذهبی بار آورد. ولی جان استوارت در خصومت شدید پدرش جیمز میل نسبت به مذهب به نحوی که مخمل به مبانی اخلاقی باشد سهیم نبود. لذا آزادگی بیشتری در تأمل در شواهد وجود خدا به خرج می داد. در مورد برهان وجودی،^{۱۸۷} به روایت دکارتی آن، می گفت «به نظر نمی رسد که امروزه کسی را قانع سازد.»^{۱۸۸} و از آنجا که رابطه علی را اساساً رابطه ای بین پدیده ها می دانست، عجبی نیست که همراهی با هیوم و کانت بر آن است که «برهان علت اولی، فی نفسه ارزشی برای استقرار خداشناسی توحیدی^{۱۸۹} ندارد.»^{۱۹۰} ولی آمادگی آن را دارد که در باب برهان اتقان صنع^{۱۹۱} در طبیعت تأمل جدی بنماید چرا که «این برهانی است که واقعاً خصلت علمی دارد، و از آزمونهای علمی پر وائی ندارد، بلکه می تواند با موازین استقرار سنجیده شود. برهان اتقان صنع کاملاً مبتنی بر تجربه است.»^{۱۹۲} اینکه آیا برهانی که مربوط به واقعیت فرآپیداری است می تواند بدرستی برهان «علمی» نامیده شود محل بحث است. ولی نکته اصلی مورد نظر میل این است که حتی اگر برهان اتقان صنع در طبیعت به اثبات وجود یک موجود الوهی رهنمون شود که فی نفسه فراتر از دسترس پژوهش علمی باشد، به نحوی بر پایه واقعیات تجربی مبتنی است که باسانی فهمیده می شود، و استنتاجی به عمل می آورد که می تواند مورد بحث معقولی

187. ontological argument

۱۸۸. سه جستار درباره دین *Three Essays on Religion*، ص ۷۰. از این پس این کتاب، به صورت سه جستار یاد می شود.

189. theism

۱۹۰. پیشین، ص ۶۷.

191. argument from design

۱۹۲. پیشین، ص ۷۲.

قرار گیرد.

روایت پیللی^{۱۹۳} از این برهان کارساز نیست. درست است که اگر ما در جزیره دورافتاده ساعتی پیدا کنیم، در واقع حکم می‌کنیم که باید انسانی آن را آنجا جا گذاشته یا انداخته باشد. ولی این حکم صرفاً از آن روی است که ما به تجربه می‌دانیم که ساعتها را آدمها آن را با خود به این طرف و آن طرف می‌برند. ولی تجربه پیشینی از اینکه اعیان طبیعی را خداوند می‌سازد، نداریم. و بحث و احتجاجمان از روی تمثیل است. به این شرح که احتجاج ما مبتنی بر شباهتهائی است که بین پدیده‌هائی که می‌دانیم محصول طرح و تدبیر انسانی است و سایر پدیده‌ها که به عمل آفرینش يك عقل فراجهانی^{۱۹۴} نسبت می‌دهیم، برقرار می‌یابیم.

این نکته را هم باید بیفزائیم که برهان اتقان صنع در طبیعت متکی بر يك شباهت خاص است، یعنی همکاری عوامل مختلف در جهت يك غایت مشترك. فی‌المثل این برهان عمل يك عقل فراجهانی را از آرایش و سامان و ساختار بخشهای مختلف دستگاه بصری که همه با هم بینائی را ممکن می‌سازند، استنباط می‌کند. ما نمی‌توانیم همه تبیینهای دیگر چنین پدیده‌ای را مردود بشماریم. لذا این برهان نمی‌تواند منتهی به نتیجه‌ای شود که فراتر از میزانی از احتمال باشد. ولی مع الوصف این برهان يك استنتاج استقراتی معقول است.^{۱۹۵} «به نظر من باید پذیرفت که در وضع فعلی دانش ما، انطباقهائی که در طبیعت هست احتمال زیادی به نفع اعتقاد به آفرینش از روی عقل و حکمت فراهم می‌سازد.»^{۱۹۶}

به عقیده میل، ما نمی‌توانیم وجود خدا را به عنوان يك حقیقت محتمل بپذیریم و در عین حال قائل به قدرت مطلق^{۱۹۷} الوهی باشیم. چه طرح و تدبیر مستلزم استخدام و انطباق وسایل در راه يك هدف است، و نیاز به استخدام وسایل نمایانگر محدودیت قدرت است. «هر نشانه‌ای از طرح و تدبیر^{۱۹۸} در کائنات شاهدهی علیه قدرت مطلق طراح یا مدبر^{۱۹۹} است.»^{۲۰۰}

به نظر نگارنده این احتجاج چندان گویا نیست. زیرا هر چند برهان اتقان صنع، فی‌نفسه، تنها وجود يك مدبر را نتیجه می‌گیرد، و نه يك آفریدگار را، ولی معلوم نمی‌دارد که مدبر همان آفریدگار نیست. و فهم و قبول این نکته هم مشکل است که چرا استفاده از وسایل در راه يك هدف معارض با قدرت مطلق است. ولی تعلق خاطر عمده میل به نکته دیگر است، یعنی این بحث و احتجاج که ناسازگاری آشکاری بین قادر مطلق^{۲۰۱} و خیر محض انگاشتن خداوند

193. paley 194. supramundane intelligence

۱۹۵. میل نمی‌پذیرد که روایتی از این موضوع که صرفاً برونق بقای اصلح باشد نتیجه بخش باشد.

۱۹۶. سه جستار، ص ۷۵.

197. omnipotence 198. design 199. designer

۲۰۰. پیشین.

201. omnipotent

وجود دارد. و این شیوه احتجاج مؤثرتری است.

نکته منظور میل این است که اگر خداوند قادر مطلق باشد، می تواند جلو شر را بگیرد، و اگر چنین کاری نکند پس خیر و خیر خواه محض نیست. فایده ای ندارد که همصدا با مانسل^{۲۰۲} بگوئیم که کلمه خیر (نیکو کار)، به خداوند بر سبیل تمثیل نسبت داده می شود، نه به آن معنی که در مورد انسانها به کار می رود. زیرا اگر این حرف را بزنیم، برابر با این است که گفته باشیم خداوند به هیچ معنائی که ما برای کلمه خیر قائلیم نیکو کار نیست. سرانجام اینکه، اگر بخواهیم قائل به نیکو کاری خداوند باشیم، ناچاریم قائل به این باشیم که قدرت او محدود یا متناهی است [یعنی فقط قادر به کارهای خیر است].

میل معقول بودن این اعتقاد را که خداوند خواهان سعادت انسان است می پذیرد. چرا که این امر از این واقعیت بر می آید که خوشی نتیجه عملکرد بهنجار اورگانسیم انسان، و درد ورنج ناشی از اختلال یا دخالت در این عملکرد است. در عین حال تصور این نکته هم دشوار است که خداوند جهان را فقط به منظور خوشبخت ساختن انسان آفریده است. از ظواهر امر بر می آید که اگر آفریدگار حکیمی وجود داشته باشد، انگیزه های دیگری هم علاوه بر سعادت انسان یا به طور کلی موجودات حساس دارد، و آن اهداف و انگیزه ها، هر چه باشد، اهمیت بیشتری برای او دارد.

به عبارت دیگر الهیات طبیعی^{۲۰۳} ما را تا پایان راه، همراهی نمی کند. لا اقل در وضع فعلی شواهدی که داریم، اعتقاد به يك موجود مدبر الوهی که قدرت محدود داشته باشد چندان نامعقول نیست. ولی موضع درستی که می توان اتخاذ کرد همان است که میل شکاکیت عقلانی^{۲۰۴} می نامد، که فراتر از لادریت^{۲۰۵} محض و فروتر از اذعان قطعی است. شاید خیلی بهتر باشد کسانی که واقعاً به مسأله وجود خداوند علاقه مندند فقط به یافتن فرضیه تبیینی بپردازند. ولی کاملاً آشکار است که به این اکتفا نمی کنند. چرا که اعتقاد يك شخص دیندار به وجود خداوند کاملاً شبیه به این اعتقاد نیست که بگویند معمار کلیسای جامع سنت پل، سر کریستوفر رن^{۲۰۶} است. و میل این مسأله را تا حد کمی به مسأله ارزش استصلاهی^{۲۰۷} (پراگماتیک) یا فایده مندی دین ربط می دهد. وی در عین حال که می گوید مظالم فراوانی به نام دین به بار آمده، و بعضی از عقاید دینی، برای رفتار و سلوک انسانی زیانبار است، ولی با برداشت پدرش هم عقیده نیست که دین «بزرگترین دشمن اخلاق»^{۲۰۸} است.

202. Dean Mansel 203. natural theology 204. rational scepticism 205. agnosticism
 206. سر کریستوفر رن (۱۶۳۲ - ۱۷۲۳) Sir Christopher Wren معمار انگلیسی (← دایرة المعارف فارسی).
 207. pragmatic

۲۰۸. زندگینامه خودنوشت، ص ۴۰.

چرا که بر آن است که دین، همانند شعر، می تواند در دل انسان آرمانهایی برانگیزد که فراتر از آنهایی باشد که در زندگی عادی بشر تحقق می یابد. «بنا بر این، ارزش دین برای فرد، در گذشته و حال، به عنوان منبع خشنودی خاطر و احساسات والا، محل چون و چرا نیست.»^{۲۰۹} و ما در مسیحیت صورتی از خیر و خوبی آرمانی را در شخص مسیح مجسم می یابیم.

شک نیست که بعضیها هرگونه پیشنهاد راجع به ارزش استصلاحي دین را که دلیلی برای اعتقاد به خداوند به دست می دهد، بسان يك پیشنهاد غیر اخلاقی به نظر می آورند، و طفره رفتن از زیر بار این وظیفه می دانند که ما باید صرفاً به وزن شواهد تجربی توجه کنیم. ولی هرچند دلیل چنین برداشتی قابل فهم است، میل به هیچ وجه وظیفه دین را در تاریخ بشر، چیزی فراتر از حل يك معمای فکری - عقلی بر وفق يك فرضیه استقرانی نمی داند.

در عین حال میل این سؤال را پیش می کشد که آیا نمی توان بدون اعتقاد به وجود متعال ماوراء الطبیعی، اعتلای اخلاقی ادیان متعالی تر را حفظ کرد؟ در مورد تأمین موضوع آرمانی عشق و عاطفه، طبق نظر و پیشنهاد او «این نیاز با 'دین انسانیت' به همان میزان و به همان معنی که در بهترین جلوه های ادیان ماوراء الطبیعی مطرح است، به نحوی بهتر و شایسته تر رفع می گردد.»^{۲۱۰} البته بعضی از ادیان این امتیاز را دارند که امید و انتظار جاودانگی را در دلها می پروراندند. ولی به نظر میل، همینکه شرایط زندگی اینجهانی بهبود یافت و انسانها خوشبخت تر شد و بهتر توانستند از کردار وارسته و ارخویش رامش و آرامش کسب کنند «کمتر و کمتر به این انتظار دلخوش کن توجه می کنند.»^{۲۱۱} باری، اگر اعتقاد به وجود خدائی را که قدرت محدود داشته باشد و الهیات طبیعی آن را يك حقیقت محتمل می داند، بر «دین انسانیت» بیفزائیم بر سایر انگیزه ها و جاذبه های خدمت در راه رفاه هموعانمان این اعتقاد هم افزوده می شود که «چه بسا با موجود نادیده ای که همه مواهب زندگی را مدیون او هستیم، همیاری می کنیم.»^{۲۱۲} بنا بر این حتی اگر مقدر باشد که «دین انسانیت» دیانت آینده انسان بشود، لازم نیست عقیده به خداوند را کنار بگذارد.

بدینسان میل با اوگوست کنت موافق است که به اصطلاح «دین انسانیت» همانا دیانت آینده است، هرچند بایشناهدهای عجیب و غریب کنت درباره تشکیلات این دین همدلی ندارد. و در عین حال اعتقاد به يك خدای متناهی را که انسان می تواند با او همیاری داشته باشد منتفی

۲۰۹. سه جستار، ص ۴۸. ۲۱۰. پیشین، ص ۵۰.

۲۱۱. پیشین، ص ۵۴. میل بر آن است با آنکه علم شواهد محکمی علیه جاودانگی (بقای روح) ندارد، ولی دلایل متقنی نیز له آن در کار نیست.

۲۱۲. پیشین، ص ۱۰۸.

نمی‌داند. و هرچند این برداشت از دین چیزی نیست که فی‌المثل به مذاق کی‌یر کگور^{۲۱۳} خوش بیاید یا به مذاق هرکس دیگری که دین را سرسپاری مطلق در برابر «مطلق متشخص»^{۲۱۴} می‌داند، میل، همانند بعضی اصالت‌تجربیان پیش از خود، چنین نمی‌اندیشد که دین را می‌توان به ضرب تحلیل روانشناختی نحوه تکوین اعتقاد دینی، یا عطف توجه به مطالبی که به نام دین صورت گرفته است، منتفی کرد. هرچند مقدمات اصالت تجربه‌ی اش، ارزیابی او را از قوت براهین وجود خدا تعیین می‌کند، ولی می‌کوشد ذهن باز و بی‌تعصب خود را حفظ کند. و هرچند میل این شواهد را «فقط دارای میزان اندکی از احتمال»^{۲۱۵} می‌یافت، ولی وقتی که پس از مرگ او، در سال ۱۸۷۴، سه جستار درباره دین منتشر شد، محافل پوزیتیویستی از امتیازاتی که او به خداشناسی توحیدی^{۲۱۶} داده بود، شگفت‌زده شدند. در هر حال او از آن حدی که پدرش متوقف شده بود، بسی فراتر رفته بود.

213. Kierkegaard

214. Personal Absolute.

۲۱۵. پیشین، ص ۱۰۲.

216. theism

اصالت تجربیها، لادریها، پوزیتیویستها

۱. الگزندر بین و روانشناسی تداعی گرا

روانشناسی تداعی گرا به همت الگزندر بین^۱ (۱۸۱۸ - ۱۹۰۳) که از ۱۸۶۰ تا ۱۸۸۰ متصدی کرسی منطق در دانشگاه ابردین^۲ بود، پیشرفت بیشتری یافت. وی در تدوین کتاب نظام منطق تا حدودی به ج. ا. میل یاری رسانده بود،^۳ و بعضی تعلیقات روانشناسی بر ویرایش میل از کتاب پدرش موسوم به تحلیل پدیده های ذهن بشر نگاشته بود. هر چند بعضیها او را شاگرد میل، قلمداد می نمایند، ولی خود میل اذعان می کرد که این جوان نیازی به پیشکسوتی چون او نداشته و، بلکه هر دو پیشکسوتان مشترکی داشته اند.

بین عمدتاً به پرورش و پیشبرد روانشناسی تجربی به عنوان یک علم مستقل علاقه داشت، و نه صرفاً به کاربرد اصل تداعی معانی برای حل مسائل فلسفی خاص. علاوه بر این تعلق خاطر ویژه ای به رابطه جریانهای روحی با مبانی فیزیولوژیکی آنها داشت و در این زمینه بیشتر دنباله گیر علائق هارتلی بود تا میل پدر و پسر^۴ در عین حال که اندیشه او در چهارچوب کلی روانشناسی تداعی گرا بود،^۵ عناوین آثار عمده اش یعنی، حواس و عقل^۶ (۱۸۵۵) و عواطف واراده^۷ (۱۸۵۹) نشان می دهد که زمینه مطالعه او از حسیات و عقل و فعالیتهای فکری - عقلی

1. Alexander Bain 2. Aberdeen

۳. نگاه کنید به زندگینامه خودنوشت میل، ص ۲۴۵.

۴. ج. ا. میل هر چند از اهمیت و ارتباط تحقیقات فیزیولوژیکی غافل و بی اطلاع نبود، مانند پدرش عمدتاً به روانشناسی خودآگاهی و مسائل فلسفی مربوط به آن علاقه داشت.

۵. بین به هر حال تعدیلهای معتدلی در روانشناسی تداعی گرا، نسبت به آنچه از اسلاف خود دریافت داشته بود، به عمل آورد.

6. Senses and the Intellect

7. The Emotions and the Will

به جنبه‌های عاطفی و ارادی طبیعت انسان کشیده شده است،^۸ و این تحول به او اجازه داد که لااقل تاجدی برکشش روانشناسان تداعی‌گرا که می‌کوشند تا حیات ذهنی انسان را بسان نتیجه یک جریان مکانیکی محض جلوه دهند فائق آید.

تأکید بین بر کار و کنش روانی بشر، فی‌المثل از روایتی که از تکوین اعتقاد ما به وجود جهان خارجی مادی به دست می‌دهد برمی‌آید. اگر ما صرفاً دستخوش حسیات انفعالی محض یعنی حسیات یا تأثراتی جدا از هر گونه فعالیت یا تلاشی از سوی خود بودیم، حالت بیداری یا هشیارانه خودآگاهی، شبیه به حالت رؤیا می‌بود. واقع امر این است که «حس و احساس ما هرگز کاملاً انفعالی نیست، بلکه کلاً عکس این امر صادق است. علاوه بر این، پیش از به میان آمدن انگیزه احساس، تمایل به حرکت در ما هست، و حرکت خصلت جدیدی به کل وجود درآید ما می‌بخشد.»^۹ تأثراتی که از خارج دریافت می‌گردد، حرکت، جنب و جوش، یعنی تظاهر انرژی یا نیرو را برمی‌انگیزد و «در این کاربرد نیرو است که باید احساس خاص خارجی از اشیاء را جست‌وجو کرد.»^{۱۰} فی‌المثل در مورد لامسه یعنی حسی که اول از همه ما را بوضوح از وجود جهان خارج آگاه می‌سازد «همانا تماس سخت است که حکایت از خارجیت اشیا می‌نماید، چرا که ما در تماس با اشیاء خارجی، از نیروی خود مایه می‌گذاریم یعنی فشاری بر بیرون از خود وارد می‌سازیم.»^{۱۱} وقتی که در قبال احساس لمس با کوشش عضلانی عکس‌العمل نشان می‌دهیم، احساس مقاومتی در خود نسبت به بیرون از خود می‌یابیم «احساسی که شالوده اصلی تصور یا مفهوم خارجیت است.»^{۱۲} حاصل آنکه «حس کردن خارج عبارت است از آگاهی یافتن از نیروها و کار و کنشهای ویژه خودمان»^{۱۳}، و جهان خارج، یعنی جهان خارجی را که بر ذهن ما عرضه می‌گردد، می‌توان چنین توصیف کرد «سرجمع همه موارد به کار بردن فعالانه نیرو یا بی‌بردن به امکان به کار بردن آن»^{۱۴} بدینسان بین جهان خارج^{۱۵} را آنچنانکه برای آگاهی ما وجود دارد تعریف می‌کند^{۱۶} یعنی بزوفق واکنشهای ممکن و فعالانه نسبت به حسیات، و نه چنانکه میل می‌گوید صرفاً حسیات ممکن. بدینسان تعجب آور نیست که بین قائل به پیوند نزدیکی میان «باور» به طور کلی و «عمل»

۸. وی در ابتدا ذهن را چنین توصیف می‌کند: «ذهن دارای احساسات است و مراد من از این اصطلاح، همان چیزهایی است که احساس و عاطفه (هیجان) نامیده می‌شود. ذهن می‌تواند طبق احساس (یا احساسات) عمل کند و بیندیشد.» *حواس و عقل، طبع اول، ص ۱.*

۹. پیشین، ص ۳۷۱. ۱۰. پیشین. ۱۱. پیشین، ص ۳۷۲. ۱۲. پیشین.

۱۳. پیشین، ص ۳۷۱. ۱۴. پیشین، ص ۳۷۲.

15. external world

۱۶. طبق نظر بین، ما نمی‌توانیم از وجود یک جهان خارجی که به کلی جدا از آگاهی بشر باشد، حتی بحث کنیم.

است. «باور جز در رابطه با اعمال ما هیچ معنایی ندارد.»^{۱۷} هر گاه که يك انسان یا يك حيوان، عملی را بسان واسطه نیل به يك هدف انجام می دهد، آن عمل بر بنیاد يك باور ابتدائی یا نوعی «خاطر جمعی» که می توان آن را «انتظار يك آینده ممکن الوقوع که به دنبال يك عمل رخ خواهد نمود» توصیف کرد.^{۱۸} همین خاطر جمعی ابتدائی است که باعث می شود يك موجود زنده بتواند تجربه موفق خود را دوباره تکرار کند و فی المثل برای فرونشاندن عطش خود به سوی جویبار برود. فحوای این سخن این نیست که نیروی باور به تناسب طول مدت و یکنواختی تجربه، از صفر به حد کمال می رسد. چرا که درجه خفیف تر آن به صورت تمایل یا میل ابتدائی به باور در نهاد موجود زنده وجود دارد، یعنی از فعالیت طبیعی اورگانسیم پدید می آید، و شدت یا قوت آن، متناسب با قوت «اراده» است. «موجودی که شدیداً اراده می کند، در عین حال، شدیداً باور می ورزد.»^{۱۹} کاری که تجربه انجام می دهد این است که صور خاصی را که میل ابتدائی به خود می گیرد، و خود نمی تواند این صور را تولید کند، تعیین می نماید. عاملی که در تکوین باور محکم، بیشترین اهمیت را دارد همانا فقدان تناقض یا تغییر ناپذیری توالی بین انتظار يك امر و برآورده شدن آن انتظار است.

اگر ما واکنشهای غریزی خود را در قبال لذت و رنج مسلم بگیریم می توانیم بگوئیم که تجربه و استنتاجهای ناشی از آن، عامل اصلی در احراز یا تشکیل باورهاست. ولی این تنها عامل مؤثر در شکل دادن به باورهای خاص نیست. چه هر چند احساسات و عواطف واقعیات عینی را تغییر نمی دهند، عملاً و غالباً در نحوه نگرش ما به واقعیات و تعبیر و تفسیر ما از آنها اثر می گذارند. «ماهیت هر موضوع و سرشت ذهن شخص تعیین می کنند که [شواهد و احساس] کدام يك غلبه دارند؛ ولی در زندگی ما هیچیک از این دو سلطه انحصاری ندارند.»^{۲۰}

اگر کسی بخواهد استنباطهای کلی ای را جمع به موضع فلسفی بین به دست آورد، می تواند از هر گروه مختلف از اقوال او استنباطهای مختلفی پیدا کند. از يك سو تأکیدی که در مورد همبستگیهای جریانههای فیزیولوژیک و روانی قائل است فحوای ماتریالیستی دارد. از سوی دیگر وقتی که فی المثل از «ادراك جهان مادی خارجی و مستقل [از حواس ما]» سخن می گوید^{۲۱} و می افزاید «آنچه ادراك می شود يك «برساخته» مناسب است که طبعاً از همه تجارب ممکن فراتر می رود و موضع ایدئالیسم ذهنی اتخاذ می کند.» در واقع، بین می کوشد از متافیزیک بهره یزد و خود را وقف روانشناسی تجربی و تکوینی بنماید، هر چند که بعضی از اقوالش فحوای فلسفی دارد.

۱۷. عواطف و اراده (طبع دوم) ص ۵۲۴. ۱۸. پیشین، ص ۵۲۵. ۱۹. پیشین، ص ۵۲۸.

۲۰. پیشین، ص ۵۲۸. ۲۱. پیشین، ص ۵۸۵.

جیمز سالی^{۲۲} (۱۸۴۲ - ۱۹۲۳) که از سال ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۳ متصدی کرسی فلسفه در یونیورسیتی کالج لندن بود، پژوهشهای فیزیولوژیکی بین رادنیال گرفت. در کتاب رئوس کلی روانشناسی^{۲۳} (۱۸۸۴) و کتاب دوجلدی ذهن انسان^{۲۴} (۱۸۹۲) در توجیهی که به همبستگیهای فیزیولوژیکی جریانات روانی، و نیز به کار گرفتن اصل تداعی معانی داشت پیرو و ادامه دهنده راه بین بود. علاوه بر این، دامنه اندیشه‌های او به حوزه نظریه تعلیم و تربیت، و در کتاب مطالعاتی درباره کودکی^{۲۵} (۱۸۹۵) به روانشناسی کودک کشیده شد.

در واقع هنوز خود «بین» زنده بود که روانشناسی تداعی گرا مورد انتقاد و حمله جیمز وارد^{۲۶} و دیگران قرار گرفت. این حقیقت را باید پذیرفت که توجه بین به جنبه‌های عاطفی و ارادی هستی انسان به اندیشه اورنگ نوجویانه تری نسبت به اسلاف او داده بود. و از سوی دیگر هم می‌توان گفت که این وارد کردن اندیشه‌های نو به حوزه روانشناسی قدیم راه را برای اندیشه‌های روانشناختی نوینی که جانشین آن شد باز کرد. چیزی که مسلم است تداعی همچنان به عنوان عاملی در حیات ذهنی پاروانی پذیرفته شد. ولی دیگر نتوانست به عنوان گشاینده همه فروبستگیهای جریانه‌های روحی در نظر آید و بدینسان روزگار روانشناسی تداعی گرای انومیستی سرآمد.

۲. گوششهای بین در زمینه اصالت فایده

بین در حوزه اخلاق، تعدیلهای یا ملاحظاتی اصلاحی و تکمیلی مهمی وارد اصالت فایده کرد. شک نیست که این جرح و تعدیلهای وحدت ساده اخلاق اصالت فایده‌ای را خدشه دار ساخت. ولی بین اینها را برای به دست دادن يك روایت رسا از آگاهی اخلاقی، چنانکه در واقع وجود دارد، لازم می‌دانست. یعنی از آگاهی اخلاقی آن سان که بین در وجود خویش و سایر اعضای جامعه یا فرهنگی که بدان تعلق داشت سراغ می‌گرفت.

به نظر بین اصالت فایده این امتیاز بزرگ را بر نظریه حس اخلاقی داشت که معیار عینی از اخلاقیات به دست می‌داد و «توجه به پیامدهای يك عمل را جانشین احساس یا احساسات نسنجیده»^{۲۷} می‌کرد. همچنین اصالت فایده مخالف با این نظریه بود که می‌گوید اعمال انسان نتیجه امیال خودخواهانه است؛ و مهر بانی و همدردی را که «مبانی عمده وارستگی اند»^{۲۸} بد تعبیر می‌کند. مطمئناً این میلها و کششها متعلق به «خود» یا نفس است، ولی معنای این سخن آن

22. James Sully 23. *Outlines of Psychology* 24. *The Human Mind*

25. *Studies of Childhood* 26. James Ward

۲۷. پیشین، ص ۲۷۲.

۲۸. پیشین، ص ۲۵۸. بین همچنین خاطر نشان می‌سازد که ما می‌توانیم نامهربانیها و نرفتهای وارسته‌وار داشته باشیم.

نیست که «خودخواهانه» یا نفسانی شمردن آنها رواست. در عالم واقع، خودخواهی هرگز تنها. مبنای اندیشه‌های انسان درباره حق و برداشت او از آنچه حق و شایسته است نبوده است. و بیشک تنها مبنای معتقدات اخلاقی انسان هم نیست. اصالت فایده‌ایهائی که مفهوم یا مسأله اصالت فایده را با مفهوم خیر عام ربط می‌دهند این نکته را می‌پذیرند.

در عین حال آئین اصالت فایده نمی‌تواند همه حقایق مربوط به اخلاق را دربرداشته باشد. در درجه اول باید راهی برای فرق نهادن بین «فایده مندی اجباری و اختیاری»^{۲۹} پیدا کنیم چرا که بسیاری اعمال هستند که برای جامعه مفیدند ولی الزامی (یا واجب) شمرده نشده‌اند. ثانیاً واضح است که قواعد اخلاقی‌ای که در اغلب جوامع رایج‌اند تا حدودی بر احساسات تکیه دارند، و نه فقط بر فایده مندی. بنابراین هر چند که اصل فایده مندی یکی از لوازم ذاتی اخلاق است، باید احساسات^{۳۰} و سنت را هم بر آن افزود. مراد از سنت «ادامه نفوذ یا تأثیر مستمر بعضی فایده‌ها یا احساسات پیشین است.»^{۳۱} به عبارت دیگر اگر می‌خواهیم روایت جامعه‌ای از عملکردهای اخلاقی موجود به دست دهیم باید آن دورا هم به حساب آوریم. بنابراین، بین درصدد به دست دادن یک نظریه پیشینی از اخلاق نیست. بلکه درصدد ارائه مبانی تجربی اخلاق موجود است. او غالباً از نظر گاه روآشناسانه به اخلاق می‌نگرد، و اگر این نظر گاه او را در نظر داشته باشیم، می‌توانیم برداشت او را از تکوین وجدان و احساس تکلیف دریابیم. برخلاف نظر داگلد استوارت که می‌گفت وجدان یک «قوه مستقل ابتدائی ذهن است که می‌تواند بی آنکه، تجربه‌ای از اقتدار یا مرجعیت^{۳۲} خارجی داشته باشیم در درون ما پرورش یابد.»^{۳۳} بین بر آن بود که «وجدان عبارت است از تقلیدی در درون ما از حکومت بیرون از ما.»^{۳۴} به عبارت دیگر وجدان بازتاب درونی ندای والدین، معلمان و مربیان و به طور کلی مرجعیت بیرونی است. و احساس تکلیف و وظیفه ناشی از تداعی‌ای است که در ذهن کودک بین اجرای اعمال ممنوع شده از سوی مرجعیت بیرونی و مجازات‌هایی که این مرجعیت تعیین کرده است، برقرار می‌شود.

اینک اگر چنین تعبیر کنیم که ج. ا. میل اصالت فایده را روایت رسائی از آگاهی اخلاقی موجود قلمداد می‌کند، بیشک بین در اینکه می‌گوید برای به دست دادن یک روایت رسا باید سایر عوامل را هم علاوه بر اصل فایده مندی، به حساب آورد، حق دارد. ولی اگر چنین تعبیر

۲۹. پیشین، ص ۲۷۲.

30. sentiment

۳۱. پیشین، ص ۲۷۷.

32. authority

۳۳. پیشین، ص ۲۸۳. ۳۴. پیشین.

کنیم که میل یک نظام ویژه اخلاقی را توصیه می‌کند و آن را بر نظریه حس اخلاقی ترجیح می‌دهد و در این کار دلیلش این است که اصل فایده‌مندی معیاری از سلوک اخلاقی به دست می‌دهد که در هیچ نظریه حس اخلاقی خالصی وجود ندارد، در این صورت جای چون و چراست که بین واقعاً پوزیتیویست‌تر از میل باشد. زیرا هر چند، چنانکه دیدیم، به امتیاز آئین اصالت فایده یعنی داشتن معیار خارجی اذعان دارد، ولی قائل به نسبیت معتقدات اخلاقی است. اگر کسی بپرسد معیار اخلاقی چیست؟ پاسخ سرراستش از این قرار است: «عملکردهای جامعه موجود چنانکه از رفتار کسی که در روزگار خودش زیر سایه یک مرجعیت قانونگذار اخلاقی به سر می‌برد، برمی‌آید.»^{۳۵} به جای آنکه با اخلاقیات معامله یک کل تفکیک‌ناپذیر بکنیم، باید قاعده و قرارهای اخلاقی خاص را یکی یکی جدا جدا در نظر آوریم. آنگاه خواهیم دید که پشت پدیده وجدان و تکلیف، مرجعیت نهفته است. بین شأنی برای نفوذ افراد برجسته قائل است؛ ولی قبول عام، هر چه باشد، برای کامل کردن روند قانونگذاری لازم است. و چون این امر کامل شد، مرجعیت بیرونی که به وجدان و احساس وظیفه در افراد شکل می‌دهد، موجودیت می‌یابد.

خوب بود بین در این مورد که افراد برجسته را قادر بر شکل تازه دادن به نگرش اخلاقی یک جامعه می‌داند عمیقتر می‌اندیشید. یعنی خوب بود از خود می‌پرسید آیا قبول این امر با اخلاق [مبتنی بر] فشار اجتماعی^{۳۶} سازوار است. بعضیها به این نتیجه رسیده‌اند که حوزه‌ای از ارزشهای عینی وجود دارد که مردم نسبت به آنها درجات متفاوتی از بصیرت را دارا هستند. برگسون فرق نهادن بین آنچه را که اخلاق «هسته» و اخلاق «باز» می‌نامید، لازم می‌دانست. ولی بین چندان اعتنائی به این مسأله نکرده، هر چند که اطلاعات لازم برای طرح آن در روایتی که از اخلاق به دست می‌دهد، وجود دارد.

۳. تلفیق سیج‌ویک از اصالت فایده و اصالت شهود

هنری سیج‌ویک^{۳۷} (۱۸۳۸ - ۱۹۰۰) تحول عمیقتری در اخلاق اصالت فایده‌ای ایجاد کرد. وی از اعضای آموزشی ترینیتی کالج کمبریج بود و در سال ۱۸۸۳ برای تصدی کرسی فلسفه اخلاق آن دانشگاه انتخاب شد. آوازه و اعتبار او عمدتاً مربوط به کتاب روشهای اخلاق^{۳۸} (۱۸۷۴) اوست. سایر آثار او عبارتند از اجمالی از تاریخ اخلاق برای خوانندگان

انگلیسی^{۳۹} (۱۸۸۶) و سخنرانی‌هایی دربارهٔ اخلاق گرین، اسپنسر و مارتینو^{۴۰} (۱۹۰۲) که پس از وفاتش منتشر گردید.

سیج ویک در گزارشی که از سیر آراء و اندیشه‌های اخلاقی‌اش در طبع ششم (۱۹۰۱) روشهای اخلاق به دست می‌دهد می‌گوید «نخستین تعلق خاطر من به يك نظام معین اخلاقی علاقه‌ام به اصالت فایده‌میل بود.»^{۴۱} ولی بزودی به يك فرق باریک، بین لذت‌گرایی روانشناختی، یعنی این نظر که هر کس در طلب لذت خویش است، و لذت‌گرایی اخلاقی، یعنی این نظر که هر کس باید در طلب و افزایش خیر و خوشی عام برآید، توجه یافت. لذت‌گرایی روانشناختی، اگر به این معنی گرفته شود که هر کس منحصرآ در پی لذت خویش است، قابل چون و چرا یا بلکه باطل است. ولی به هر حال يك پیشنهاد روانشناختی ناب نمی‌تواند به عنوان يك پیشنهاد اخلاقی محرز گردد. چنانکه هیوم خاطر نشان ساخته است ما نمی‌توانیم «باید» را از «هست»، یعنی يك گزارهٔ تکلیفی را از يك گزارهٔ اخباری طبیعی - تجربی خالص بیرون بکشیم. جیمز میل کوشیده است نشان دهد که چگونه از نظر روانشناختی ممکن است که يك فرد که بالطبع جویای لذت یا خوشی خویش است نوعدوستانه عمل کند. ولی حتی اگر روایت او از این موضع از نظر گاه روانشناختی درست و معتبر باشد، این امر ثابت نمی‌کند که ما باید نوعدوستانه رفتار کنیم. بنابراین اگر لذت‌گرایی اخلاقی یا جامع‌نیازمند به يك مبنای فلسفی است باید در جای دیگری، غیر از روانشناسی، در جست و جوی آن باشیم.

سیج ویک به این نتیجه رسید که این مبنای فلسفی را فقط در شهود^{۴۲} بعضی از اصول اساسی اخلاقی می‌توان یافت. بدینسان از اصالت فایده‌بنام و ج. ا. میل دور و به اصالت شهود^{۴۳} نزدیک شد. ولی تأمل بیشتر او را متقاعد ساخت که اصول نهفته در اخلاق مبتنی بر عرف عام - که با نظریه‌های فلسفی راجع به اخلاق فرق دارد - یا خصلتاً اصالت فایده‌ای است یا به هر حال با اصالت فایده سازگار است. «دوباره اصالت فایده‌ای شدم، ولی بر يك مبنای شهودی.»^{۴۴}

بنابراین به نظر سیج ویک، بعضی اصول اخلاقی وجود دارند که صدق آنها بدیهی است یا بدهتاً صادق اند. فی‌المثل بدیهی است که انسان باید يك خیر بزرگتر ولی مربوط به آینده را بر

39. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*

40. *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*

۴۱. روشهای اخلاق (طبع ششم) ص بانزده.

42. intuition 43. intuitionism

۴۴. پیشین، ص بیست.

يك خیر كو چكتر كه نقد است ترجیح دهد.^{۲۵} این اصل دوراندیشی است. همچنین بدیهی است كه ما به عنوان موجودات عاقل باید با دیگران به همان شیوه رفتار كنیم كه فكر می كنیم با ما به همان شیوه باید رفتار گردد، مگر اینکه تفاوتی در كار باشد «كه بتوان به آن به عنوان دلیلی معقول برای تفاوت رفتار استناد كرد.»^{۲۶} این اصل عدالت است. همچنین بدیهی است كه از نظر گاه جهان یا كل كائنات خیر و خوبی هیچ فردی مهمتر از خیر و خوبی فرد دیگر نیست، و من به عنوان يك موجود عاقل باید تا آنجا كه در حیطه قدرتم هست، در راه خیر و صلاح عام بكوشم. از این دو قول می توان اصل خیر خواهی را بیرون كشید، یعنی این اصل را كه «هر فرد اخلاقاً موظف است خیر و صلاح سایر افراد را به اندازه خیر و صلاح خود رعایت كند، مگر آنكه چون بدون تعصب و با انصاف بنگرد خیر و صلاح دیگران را در يك مورد خاص كمتر مطرح یابد یا علم قطعی به آن نیابد یا بر آوردن آن را در استطاعت خویش نبیند.»^{۲۷}

اصل دوراندیشی یا «خودگرایی معقول» كه پیشتر بدان اشاره شد دلالت بر این دارد كه انسان باید در پی خیر و خوشی خود باشد. و سیج و يك همانند باتلر متقاعد شده است كه این يك تكلیف بدیهی است. اصل خیر خواهی معقول بر این است كه ما باید در تحت شرایط معین در طلب خیر و صلاح دیگران هم باشیم. اگر این دو اصل را با هم جمع كنیم، این دستور به دست می آید كه ما باید در طلب خیر و صلاح همگان باشیم، از جمله خودمان؛ یا باید خیر و صلاح خود را به عنوان جزوی از خیر و صلاح عام بچونیم. چه خیر و صلاح عام از خیر و صلاحهای جزئی تشکیل یافته است. حال، خیر و صلاح عام را می توان با خوشی كلي برابر نهاد، به شرط اینکه خوشی را صرفاً لذات حسی نگیریم، و به این شرط كه مرادمان این نباشد كه بگوئیم خوشی فقط با هدف گرفتن مستقیم آن حاصل می گردد. لذا «سرانجام به این نتیجه رهنمون شدم كه روش اصالت شهودی نتیجتاً در بردارنده آموزه لذت گرانی عام و جامع است كه می توان آن را در يك كلام اصالت فایده نامید.»^{۲۸}

اگر در پر تو سنت اصالت فایده به فلسفه اخلاق سیج و يك بنگریم، طبعاً ما یلیم توجه خود را به تخطئه او از ادعاهای روانشناسی تكوینی، كه در جهت به دست دادن مبنائی برای معتقدات اخلاقی ما می كوشد، معطوف سازیم، بویژه در مورد آگاهی از تكلیف و نیز استفاده او از مسأله

۲۵. این سخن بدان معنی نیست كه ما باید يك خیر یا خوشی آینده ولی نامعلوم و غیر قطعی را بر يك خیر نقد كو چكتر ولی قطعی ترجیح بدهیم. این اصل به عنوان يك امر بدیهی صرفاً حاکی از این است كه تقدم زمانی فی نفسه دلیل معقولی برای ترجیح يك خیر بر خیر دیگر نیست. مقایسه كنید با روشهای اخلاق، ص ۳۸۱.

۲۶. روشهای اخلاق، ص ۳۸۰. تفاوت ممكن است بین شرایط یا اشخاص باشد. ما لزوماً نباید ببندیم كه اگر همان رفتاری كه ما انتظار داریم با ما بشود با يك كودك بشود. شایسته باشد.

۲۷. پیشین، ص ۳۸۲. ۲۸. پیشین، ص ۲۰۶-۲۰۷.

اصول متعارفه اخلاقی ای که شهوداً دریافت شده است. مطالعه او در آثار سمیونل کلارک^{۴۹} و سایر پژوهندگان او را به چنین استفاده ای علاقه مند ساخت.^{۵۰} او را می توان پیر و اصالت فایده شهودگرا یا شهودگرای پیر و اصالت فایده نامید. البته در صورتی که این توصیفها فی نفسه متناقض نباشند. در واقع سیج ویک بر آن بود که هیچگونه ناسازگاری واقعی بین اصالت فایده و اصالت شهود وجود ندارد. در عین حال پیش از آن شرافت اندیشه داشت که ادعا کند که راه حل قاطعی برای مسأله آشتی دادن بین علاقه و وظیفه، بین دوراندیشی یا خودگرانی معقول و خیرخواهی یافته است؛ خیرخواهی ای که خود را نه فقط در رفتار نوع دوستانه بلکه همچنین در فداکاری کامل در خدمت دیگران یا در راه یک هدف آرمانی جلوه گر می سازد.

از سوی دیگر اگر به فلسفه اخلاق سیج ویک در رابطه ای که با آینده دارد. بنگریم و نه در رابطه اش با گذشته، چه بسا تأکید بیشتری برای روش او قائل خواهیم شد. او به لزوم بررسی آنچه اخلاق مبتنی بر عرف می نامید، توجه و تأکید داشت و می کوشید اصولی را که در آگاهی یا وجدان اخلاقی عادی نهفته است کشف کند و دقیقاً آنها را شرح دهد و روابط متقابل آنها را تعیین نماید. روش او تحلیلی بود. مسأله ای را بر می گزید، از زوایای گوناگون آن را ملاحظه می کرد، راه حلی برای آن پیش می نهاد و به ایراد و رفع ایرادات می پرداخت. چه بسا خود را در انبوه جزئیات گم می کرد و قضاوت نهائی خود را معلق می کرد، چرا که نمی توانست راه خود را از لابلای آن مشکلات پیدا کند. این تعبیر به یک معنی ستودن جامعیت و دقت نظر شرافتمندانه اوست. و هر چند ممکن است توسل او به حقایق بدیهی چندان متقاعدکننده ننماید، شیفتگی او به تحلیل و تهذیب آگاهی اخلاقی عادی، انسان را به یاد نهضت تحلیلگرانه بعدی در فلسفه انگلیسی می اندازد.

۴. چارلز داروین و فلسفه تکامل

روانشناسی تداعی گرا و پدیده انگاری ج. ا. میل و اخلاق اصالت فایده ای، همه و همه ریشه در قرن هجدهم داشتند. در اواسط قرن نوزدهم، یک اندیشه نوین بر جریان اصالت تجربه پرتوافکن شد. و این اندیشه تکامل بود. نمی توان یک تاریخ قطعی را تعیین کرد و گفت از این تاریخ به بعد، اصالت تجربه بدل به فلسفه تکامل گردید. هربرت اسپنسر، فیلسوف بزرگ تکامل در انگلستان قرن نوزدهم، پیش از آنکه ج. ا. میل بررسی اش را درباره هامیلتون و بین آغاز کند، انتشار کتابش: نظام فلسفه را آغاز کرده بود. اسپنسر که اتفاقاً سال وفاتش با بین یکی بود (= ۱۹۰۳) سنتی را که میل پدر و پسر نهاده بودند ادامه داد. در اینجا مسأله تحت

49. Samuel Clarke

۵۰. در مورد سمیونل کلارک، نگاه کنید به بخش اول از جلد پنجم این تاریخ فلسفه.

الشعاع واقع شدن کل نهضت اصالت تجربه در برابر اندیشه تکامل کمتر مطرح است تا اوج گرفتن این اندیشه در آثار نمایندگان این نهضت. در هر حال می توانیم گفت که در نیمه دوم قرن، نظریه تکامل نه فقط در بخشهای ذیربط حوزه علمی نفوذ کرده و آنها را تسخیر کرده بود، بلکه بر بخش معتابهای از حوزه فلسفه اصالت تجربی سایه انداخته بود.

البته اندیشه تکامل زیستی، اختراع اواسط قرن نوزدهم نبود. به عنوان يك اندیشه صرفاً نظر پردازانه، حتی در یونان باستان نیز پدیدار گشته بود. در قرن هجدهم به همت ژرژ- لویی دیوفون^{۵۱} (۱۷۰۷ - ۱۷۸۸) راهش هموار شده بود، و ژان- باپتیست پی-یر لامارک^{۵۲} (۱۷۴۴-۱۸۲۱) نظریه‌هایی را پیش نهاده بود، از این قرار که در واکنش به نیازهای جدیدی که بر اثر تغییرات محیط به بار می آید، تغییراتی در ساخت و صورت ارگانیک جانداران پدید می آید. به این شرح که بعضی از اندامها بیفایده می گردند و بعضیها رشد و تکامل می یابند؛ همچنین می گفت عادات مکتسب بر اثر توارث منتقل می گردند. علاوه بر اینها، وقتی که اندیشه تکامل نخستین بار در بریتانیا مطرح شد و بلندآوازه گردید، آوازه گرش يك فیلسوف، یعنی اسنسر، بود و نه يك دانشمند اهل علوم طبیعی. در عین حال این امر از اهمیت آثار داروین که نظریه تکامل را بر پایه طبیعی و درستش قرار داد، و تحرك عظیمی به پخش و اشاعه آن داد، چیزی نکاست.

چارلز رابرت داروین^{۵۳} (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) طبیعی دان (دانشمند علوم طبیعی) بود و نه فیلسوف. در طی سفر دریائی علمی اش با کشتی معروف «بیگل»^{۵۴} (در سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۶) مشاهده تغییرات بین جانوران متعلق به يك نوع که در محیطهای مختلف و متفاوت قرار گرفته بودند، و بر اثر تأملش درباره تفاوتهای بین جانوران زنده و فسیل شده، نظریه ثبات انواع را مورد چون و چرا قرار داد. در سال ۱۸۲۸ مطالعه کتاب جستار درباره مبنای جمعیت^{۵۵} اثر مالتوس او را در اخذ این نتیجه یاری داد که در تنازع بقا، تغییرات مساعد بیشتر حفظ می شود، و تغییرات نامساعد گرایش به از بین رفتن دارد؛ و نتیجه چنین روندی شکل یابی انواع جدید است که در آنها ویژگیهای مکتسب به صورت توارثی منتقل می گردد.

طبیعی دان دیگری موسوم به آلفرد راسل والاس^{۵۶} (۱۸۲۳-۱۹۱۳) که او نیز مانند داروین تحت تأثیر کتاب مالتوس قرار گرفته بود مستقلاً و بر سبیل توارث به نتایج مشابهی رسید. از جمله به اندیشه بقای انساب (اصلاح) در تنازع بقا. در اول ژوئیه ۱۸۵۸ در مجلسی در «انجمن لینه»^{۵۷} لندن دیدار و تبادل آرائی بین والاس و داروین انجام گرفت. مقاله ای که والاس در آن

51. Georges - Louis de Buffon 52. Jean - Baptiste Pierre Lamarck

53. Charles Robert Darwin 54. Beagle

55. *Essay on the Principle of Population* 56. Alfred Russel Wallace

جلسه قرائت کرد گرایش گونه‌ها به دور شدن مدام از تیره اصلی^{۵۷} بود و داروین خلاصه‌ای از آراء خودش را درباره تکامل بیان کرد.

اثر معروف داروین درباره اصل [= بنیاد] انواع به مدد انتخاب طبیعی^{۵۸} یا حفظ نژادهای مناسب در تنازع بقا^{۵۹} در نوامبر ۱۸۵۹ انتشار یافت و همه نسخه‌هایش در همان اولین روز انتشار به فروش رسید. به دنبال آن در سال ۱۸۶۸ کتابی به نام تغییر جانوران و گیاهان بر اثر اهلی سازی^{۶۰} منتشر ساخت. و در سال ۱۸۷۱ اثر دیگری به نام تبار انسان و انتخاب طبیعی در رابطه با جنسیت^{۶۱} داروین آثار دیگری نیز منتشر ساخته، ولی معروفیت او بیشتر مربوط به اصل انواع و تبار انسان است.

داروین که طبیعی‌دان بود از نظر پردازش‌های فلسفی پرهیز داشت و همت خود را عمدتاً مصروف تدوین نظریه‌ای از تکامل که مبتنی بر شواهد تجربی موجود باشد، ساخته بود. او اخلاق را برآمده از هدفمندی غریزه جانوری و پرورده از طریق تحولات معیارهای اجتماعی که بخشنده ارزش بقا به جوامع است، تعبیر و تفسیر می‌کرد. او بخوبی از این امر آگاه بود که نظریه تکاملش، بویژه بخشی از آن که به مسأله منشأ انسان مربوط می‌شود، آرامش مکاتب و محافل کلامی (الهیاتی) را برهم زده است. در سال ۱۸۷۰ نوشت که در عین حالی که به جهان به چشم يك محصول تصادف کور نمی‌نگرد، چون جزئیات تاریخ طبیعی را ملاحظه می‌کند آثاری از طرح و تدبیر، بویژه طرح و تدبیر خیرخواهانه [ی الهی] در آن نمی‌یابد. و هرچند در اصل مسیحی بود، در طی زمان قائل به تعطیل و توقف لادریگرانه گردید. و البته از درگیر شدن در مناقشات کلامی پرهیز می‌کرد.

باری تا ما در یکی از جرگه‌های محدود باقی مانده از اصل گرایی^{۶۲} به سر نبرده باشیم، بر ایمان پی بردن به شور و غوغائی که فرضیه تکامل آلی، بویژه اطلاق آن به انسان، برانگیخته بود دشوار است. امروزه اندیشه تکامل سکه رایج است و بسیاری کسان که از بیان یا سنجش شواهد مدونی که به نفع آن هست عاجزند آن را مسلم می‌گیرند. از سوی دیگر این فرضیه دیگر دستاویز مناقشات تلخ کلامی نیست. حتی کسانی که در کفایت شواهد موجود برای اثبات تکامل یافتن بدن انسان از انواع دیگر و پست تر چون و چرا می‌کنند، این حقیقت را اذعان می‌کنند که نخستین ابواب سفر تکوین در صدد حل مسائل علمی نیست و این مسأله مسأله‌ای

57. *On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type*

58. *Origin of Species by Means of Natural Selection*

59. *The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*

60. *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*

61. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*

62. fundamentalism

است که باید بر طبق شواهد تجربی موجود حل شود. باید گفت که به استثنای مارکسیستها که به هر حال سرسپرده ماتریالیسم اند، سایر نامؤمنان اهل نظر، کلاً بر این نیستند که فرضیه تکامل آلی فی نفسه خداشناسی توحیدی مسیحی را رد می کند یا با عقیده دینی ناسازگار است. دیگر اینکه وجود شر و رنج در جهان، که یکی از ایرادهای عمده به خداشناسی مسیحی است، اعم از اینکه این فرضیه پذیرفته یا رد شود، به صورت يك واقعیت بفرنج و لاینحل باقی می ماند. بعلاوه شاهد بوده ایم که فیلسوفانی نظیر برگسون در چهارچوب اندیشه کلی تکامل خلاق يك فلسفه اصالت روحی^{۶۳} پرورده اند، و در زمانی اخیرتر، دانشمندی چون تیاردوشاردن^{۶۴} استفاده شایانی از همان اندیشه در خدمت جهان بینی دینی اش به عمل آورده است. طبعاً از نظر بسیاری از مردم مناقشات قرن اخیر گرد و غبار بسیاری برانگیخته است و کمتر حاصلی به بار آورده است.

باید در مد نظر داشته باشیم که در اواسط قرن گذشته، اندیشه تکامل انواع، بویژه آنجا که به خود انسان اطلاق می شد، از نظر عامه تحصیلکردگان يك فکر شگرف نو ظهور بود. بعلاوه غالباً، نه فقط طرفداران این اندیشه، بلکه بعضی منتقدان آن هم این تصور را داشتند که نظریه داروین هر گونه تعبیر و تفسیر غایت نگرانه^{۶۵} از کار و بار جهان را زائد یا منتفی ساخته است. فی المثل ت. ه. هاکسلی چنین نوشت: «آنچه بیش از همه در نخستین تصفح کتاب اصل انواع در من اثر کرد این بود که غایت انگاری^{۶۶} به همان معنای معهودش از دست آقای داروین ضربه ای کاری و مرگبار دریافت داشته است.»^{۶۷} آن انواعی ادامه بقا می یابند که برای تنازع بقا مناسب ترند؛ ولی تغییراتی که آنها را مناسب یا اصلاح می گرداند تصادفی است. در اینجا توجه ما معطوف به تأثیر نظریه تکامل در فلسفه است نه مناقشات کلامی ای که برانگیخته بود. هربرت اسپنسر پیشتازترین فیلسوف تکامل در قرن نوزدهم شایسته آن است که فصل مستقلی به او اختصاص داده شود. پیش از پرداختن به او نظری اجمالی به دو یا سه پژوهنده ای که در همه گیر ساختن اندیشه تکامل کوشیده اند و بعضی نظریه های فلسفی بر مبنای این اندیشه یا در ارتباط با آن پرورده اند، بیفکنیم. این نکته را باید در نظر داشت که اینان دانشمندانی بودند که به حوزه فلسفه سرک می کشیدند، نه اینکه فیلسوف حرفه ای باشند. به طور کلی فیلسوفان دانشگاهی خود را از این بحثها کنار نگه داشته و حالت خوددارانه ای به

63. spiritualistic

۶۲. پی بر تیاردوشاردن (۱۸۸۱-۱۹۵۵) Pierre Teilhard de Chardin مقاله و متفکر و دیرین شناس فرانسوی. -م.

65. teleological 66. teleology

۶۷. سخنرانیها و مقالات (چاپ People's Library) صص ۱۷۸ - ۱۷۹. هاکسلی در آنجا درباره مقاله ای به قلم یکی

خود گرفته بودند. در مورد اسپنسر باید گفت که او هرگز هیچ شغل دانشگاهی اختیار نکرد.

۵. ت. ه. هاگسلی؛ تکامل اخلاق و لادریگری

نخستین نامی که در این زمینه به ذهن می‌رسد تامس هنری هاگسلی^{۶۸} (۱۸۲۵-۱۸۹۵) است. هاگسلی جراح بود و در نیروی دریائی خدمت می‌کرد و محل خدمتش يك چند در خارج، در رتل اسنیک^{۶۹} بود، و بدین لحاظ فرصت خوبی برای مطالعه در زندگی جانوران دریائی مناطق استوائی داشت و بر اثر نتایج درخشانی که از پژوهشهایش به دست آورده بود، در سال ۱۸۵۱ به عضویت «انجمن سلطنتی» انتخاب شده بود. در سال ۱۸۵۴ به عنوان مدرّس در رشته تاریخ طبیعی در «مدرسه عالی معادن» تدریس می‌کرد. با گذشت زمان فعالیت اجتماعی اش بیشتر می‌شد، به طوری که در ده کمیسیون سلطنتی شرکت و در سازمان‌دهی آموزشی نقش فعال داشت. از سال ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۵ رئیس انجمن سلطنتی بود.

به نظر هاگسلی، داروین نظریه تکامل را بر پایه استواری نهاده بود یعنی از روشی که هماهنگ با قواعد و آئین کار مورد نظر ج. ا. میل بود پیروی می‌کرد. «کوشیده بود از طریق استقرار به واقعیت‌های علمی عظیمی دست یابد و بنای کار خود را بر مشاهده و آزمایش نهاده بود؛ سپس بر مبنای داده‌های به دست آمده استدلال می‌کرد و سرانجام اعتبار استدلال خود را به مدد مقایسه استنباط‌هایش با امور واقع مشهود در طبیعت می‌آزمود.»^{۷۰} حق این است که اصل انواع از طریق انتخاب طبیعی، با قطعیت محرز نگردیده بود. و این نظریه همچنان در هیأت فرضیه‌ای که فقط از درجه زیادی از احتمال برخوردار بود، باقی مانده بود. ولی این «تنها فرضیه موجود است که از نظرگاه علمی ارزش و الاتنی دارد»^{۷۱} و در واقع اصلاح قابل ملاحظه‌ای است که در نظریه لامارک وارد شده است.^{۷۲}

از استادان به نام کولیکر اهل وورتسبورگ، که داروین را غایت انگار معرفی کرده بود، اظهار نظر و انتقاد کرده است.

68. Thomas Henry Huxley 69. Rattlesnake

۷۰. خطابه‌ها و اظهار نظرهای غیر تخصصی *Lay Sermonons, Addresses and Reviews* (چاپ هشتم) ص ۲۹۲. قولی که نقل شد از مقاله‌ای که در سال ۱۸۶۰ درباره اصل انواع نوشته شده، برگرفته شده است.

۷۱. پیشین، ص ۲۹۵.

۷۲. در مورد نظریه لامارک که می‌گوید تغییرات محیطی نیازهای جدیدی در جانوران پدید می‌آورد، و آن نیازهای جدید خواهشهای جدید به بار می‌آورند، و این خواهشهای جدید منتهی به تعدیلات اندامی می‌گردد که از طریق نوارث قابل انتقال است، هاگسلی می‌گوید گویی به خاطر لامارک خطور نکرده است که بپرسد «آیا دلیلی هست که باور کنیم میزان این گونه تعدیلات حدی دارد، یا بپرسد که يك جانور تا کجا و تا چه پایه‌ای برای بر آوردن يك خواهش غیر ممکن می‌کوشد؟» سخنرانیها و مقالات، ص ۱۲۴. آنچه نقل شد از مقاله‌ای است که در سال ۱۸۵۰ تحت عنوان «فرضیه داروینی» نوشته است.

ولی هاکسلی هر چند این نظر را پذیرفته بود که تکامل آلی از طریق انتخاب طبیعی یا بقای اصلح در طی تنازع بقا، عمل می کند، فرقی بارزی بین روند تکامل و حیات اخلاقی انسان قائل بود. شاید کسانی که از اخلاق تکامل طرفداری می کنند و می گویند حیات اخلاقی انسان ادامه روند تکامل است، در قول به اینکه آنچه ما احساسات اخلاقی می نامیم همانند سایر پدیده های طبیعی تکامل یافته است، برحق باشند. ولی فراموش کرده اند که احساسات غیر اخلاقی هم نتیجه تکامل اند. «دزد و قاتل هم درست به اندازه انسانهای شریف و بشردوست از طبیعت تبعیت می کنند.»^{۷۳}

ماحصل ایراد او این است که اخلاق مستلزم ایستادن در برابر روند تکامل و برخلاف آن حرکت کردن هم هست. در تنازع بقا، اقویا و استیلا طلبان تمایل به له کردن و لگد کردن ضعفا دارند، حال آنکه «پیشرفت اجتماعی عبارت است از روند کائنات را در هر گام ملاحظه کردن و روند دیگری را که می توان روند اخلاقی نامید جانشین آن ساختن.»^{۷۴} در اصل و در ابتدا شاید جامعه انسانی همان قدر فر آورد ضرورت و نیازهای آلی بوده که جوامع زنبوران و مورچگان. ولی در مورد انسان، پیشرفت اجتماعی مستلزم تحکیم پیوندهای همدلی متقابل و ملاحظه و مدارا و غیر خواهی، و رعایت قیود خودساخته در مورد گرایشهای ضد اجتماعی است. آری تا آنجا که این روند حکایت از جامعه ای دارد که در رابطه با طبیعت یا سایر جوامع برای بقا اصلح است، با روند کائنات یا سیر و ارتقاء کیهانی هماهنگ تر است. ولی از آنجا که قواعد و قوانین اخلاقی تنازع بقا را بین اعضای یک جامعه محدود می سازد، واضح است که روند اخلاقی با روند کیهانی ناسازگارها و ناهمخوانیهایی دارد. چرا که هدف روند اخلاقی به بار آوردن کیفیات کاملاً متفاوتی است. همین است که می توانیم گفت «ارتقاء اخلاقی جامعه نه به تقلید از روند کیهانی، یا گریز از آن، بلکه به مبارزه با آن بستگی دارد.»^{۷۵}

بدینسان تفاوت بارزی بین آرا و عقاید ت. ه. هاکسلی و نوه اش سر جولین هاکسلی در مورد رابطه بین تکامل و اخلاق وجود دارد. البته مراد بنده این نیست که سر جولین هاکسلی صفات و آرمانهای اخلاقی را که پدر بزرگش مطلوب می شمارد، رد می کند. بلکه مراد اشاره به این نکته است که سر جولین هاکسلی در مورد عنصر تداوم بین کل جریان تکامل و ارتقاء اخلاقی تأکید می ورزد، حال آنکه ت. ه. هاکسلی در مورد عنصر عدم تداوم یعنی انفصال؛ و تصریح می نماید که «روند کل کائنات یا کیهان هیچگونه ربطی با غایات اخلاقی ندارد.»^{۷۶} چه بسا ت. ه. هاکسلی صلاهی یک نوع اخلاق که متضمن ستایش نیچه وار از نیرومندان طبیعت است درمی دهد، که می توان آن را ادامه آنچه او روند کیهانی می نامد تعبیر کرد. ولی مراد او

۷۳. تکامل و اخلاق و سایر مقالات، ص ۸۰. تکامل و اخلاق در اصل درسهای او در آکسفورد بود.

۷۴. پیشین، ص ۸۱. ۷۵. پیشین، ص ۸۳. ۷۶. پیشین، ص ۸۳.

ارزیابی مجدد ارزشها، از آن گونه که مراد نبجه بود، نبود. بلکه ارزشهایی چون همدلی (= همدردی)، خیرخواهی، رعایت حال دیگران و نظایر آن را قبول داشت، ولی در روند کیهانی پروای چنین ارزشهایی را نمی‌یافت.

هرچند حیات اخلاقی انسان، از نظر هاکسلی، خودجوانی در جهان طبیعت بود، ولی این بدان معنی نیست که او انسان را دارای یک روح غیرمادی که نتوان بر وفق تکامل تبیینش کرد می‌انگاشت. او بر آن بود که «آگاهی (= شعور)، کارکرد مغز است.»^{۷۷} به عبارت دیگر آگاهی همانا پدیده‌ای ثانوی است که هرگاه ماده به حدساخت و سازمان خاصی رسید پدید می‌آید. این نظریه، همراه با دفاعش از جبر، حاکی از ماتریالیست بودن او بود.

باری خود هاکسلی به شدت منکر این صفت بود و خود را ماتریالیست نمی‌شمرد. دلیلی که در این زمینه اقامه می‌کرد چندان قوی نبود، چه متضمن تعبیر و تفسیر محدودی از ماتریالیسم بود. طبق نظر او، ماتریالیسم قائل به این است که در جهان چیزی جز ماده و نیرو وجود ندارد، حال آنکه نظریه پدیده ثانوی انگاشتن ماهیت آگاهی نه منکر واقعیت آگاهی است، و نه آن را با روندهای مادی و طبیعی که مبنای آن است یگانه می‌گیرد.^{۷۸} ولی هاکسلی با یک غیرمنتظرگی دلپذیر خاطر نشان می‌سازد: «بحث و پرهانهای دکارت و بارکلی، در اثبات اینکه علم قطعی ما به فراتر از احوال آگاهی ما نمی‌گسترده، امروزه هم مانند پنجاه سال پیش که برای اولین بار با آنها آشنا شدم، متین و محکم می‌نماید... یکی از علمهای قطعی که ما داریم همانا علم به وجود جهان ذهن است، و قوه و ماده حداکثر در حد یک فرضیه خیلی محتمل قرار می‌گیرد»^{۷۹} علاوه بر این، اگر اشیاء مادی به صورت کانونهای نیرو و منحل می‌گردند، در این صورت به همان ترتیب که از اصالت ماده^{۸۰} (ماتریالیسم) سخن می‌گوئیم، می‌توان از عدم اصالت ماده یا اصالت مجردات^{۸۱} سخن گفت.

شاید درک این نکته چندان آسان نباشد که چگونه این نظر که ما به چیزی جز احوال آگاهی خودمان علم قطعی نداریم، با این نظر که آگاهی همانا کارکرد مغز است هماهنگ است. ولی قول به همان نظر اول است که هاکسلی را به بیان این سخن صریح می‌کشاند: «اگر من بین ماتریالیسم و ایدئالیسم مجبور به انتخاب باشم، دومی را انتخاب می‌کنم.»^{۸۲}

۷۷. پیشین، ص ۱۳۵.

۷۸. فی المثل مارکسیستها هم منکر واقعیت ذهن نیستند. روندهای روحی و جسمی را هم با هم یکی نمی‌شمارند، ولی خود را همچنان قائل به ماتریالیسم می‌دانند. و به معنای منافذیکی کلمه، ماتریالیست هستند.

۷۹. تکامل و اخلاق و سایر مقالات، ص ۱۳۰. قوه و ماده *kraft und stoff* عنوان اثر مشهوری از لودویگ بوختر، ماتریالیست آلمانی است. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این تاریخ فلسفه.

80. materialism 81. immaterialism

۸۲. پیشین، ص ۱۳۳.

باری باید این نکته را افزود که هاگسلی قصد ندارد خود را به انتخاب بین ماتریالیسم و ایدئالیسم مجبور سازد. همچنین بین الحاد و ایمان. هاگسلی خود را لادری^{۸۳} می‌شمارد و در اثری که راجع به دیوید هیوم نگاشته، با این رأی فیلسوف اسکاتلندی (هیوم) موافق است که در باب مسائل متافیزیک باید تعلیق حکم کرد. ما دانش علمی خود را داریم و «اهل دانش آموخته‌اند که باید به توجیه علمی، یعنی توجیه به مدد تحقیق‌پذیری باور داشته باشند نه به توجیه ایمانی»^{۸۴} و در باب آنچه خارج از حوزه تحقیق‌پذیری قرار می‌گیرد، باید لادری بمانیم و حکم یا قضاوت خود را معلق نگه داریم.

چنانکه می‌توان در مورد طبیعیدانانی که در حوزه فلسفه گشت و گذار می‌کنند انتظار داشت، نظریه‌های فلسفی هاگسلی پخته و پرورده نیست و نیز کمترین سخنی که می‌توان گفت این است که سازواری و همخوانی آنها هم چندان آشکار نیست. در عین حال این آراء نمایانگر نظرگاه معهود انگلیسی است که از طرفین افراط‌گریزان است و از تحمیل بر جسیهای محدودیت‌آور اکراه دارد. هاگسلی کاملاً آمادگی داشت که از تکامل در برابر حملات منکرانش دفاع کند، چنانکه در برخورد مشهورش با اسقف سمیوثل ویلبر فورس^{۸۵} در سال ۱۸۶۰ همین کار را کرد. و آماده انتقاد از کلام (الهیات) ارتدوکس نیز بود. ولی با آنکه ایمان بارزی به آموزه و اعتقاد مسیحیت راجع به خداوند نداشت از سرسپردگی به الحاد یا ماتریالیسم ابا داشت. در پس پرده پدیده، «شناخت‌ناپذیر» نهفته است. ولادریگری یا قول به توقف، در برابر شناخت‌ناپذیر، رهیافت مناسبی است.

۶. ماتریالیسم و لادریگری علمی؛ جان تیندال و لسلی استفن

(یک) صفت «ماتریالیست» را که هاگسلی رد کرده بود، جان تیندال^{۸۶} (۱۸۲۰-۱۸۹۳) به خود پذیرفت. وی در سال ۱۸۵۳ به استادی فلسفه طبیعی در «مؤسسه سلطنتی»^{۸۷} منصوب شد، و در آنجا با فاراده^{۸۸} همکار بود. تیندال بیشتر به فیزیک غیر آلی، بویژه به موضوع تشعشع حرارت می‌پرداخت، و خیلی کمتر از هاگسلی به گشت و گذارهای طولانی در حوزه فلسفه علاقه داشت. ولی در اذعان صریح به آنچه خود «ماتریالیسم علمی» می‌نامید، تردیدی نداشت. باری ماتریالیسم علمی ای که تیندال پذیرفته بود دقیقاً همان ماتریالیسمی نبود که هاگسلی

83. agnostic

۸۴. خطابه‌ها و اظهارنظرهای غیر تخصصی، ص ۱۸.

85. Samuel Wilberforce

86. John Tyndall

87. Royal Institution

88. Faraday

۸۹. تیندال پس از وفات فاراده در سال ۱۸۶۷ سرپرست این مؤسسه شد.

رد کرده بود، چرا که ماتریالیسم علمی تیندال عمدتاً به معنای این فرضیه بود که هر حالتی از حالات آگاهی همبسته با یک روند فیزیکی در مغز است. بدینسان تیندال در خطابه‌ای که در سال ۱۸۶۸ تحت عنوان *دامنه و حدود ماتریالیسم علمی*^{۹۰} در انجمن بریتانیایی ایراد کرد چنین گفت: «قول به اینکه رشد بدن خودکار است، و تفکری که ما می‌ورزیم، با فیزیک مغز همبسته است، بیان موضع «ماتریالیسم» است، البته تا آنجا که این مکتب معقول و قابل دفاع است.»^{۹۱} به عبارت دیگر ماتریالیستها تصریح دارند که دوسلسله پدیده، یعنی روندهای ذهنی (روانی) و روندهای جسمی (فیزیکی) در مغز، به هم پیوسته‌اند، هرچند آنان نسبت به پیوند واقعی و ربط بین آنها «جهل مطلق» دارند.^{۹۲} همچنین در سال ۱۸۷۴، در خطابه‌ای معروف به خطابه بلفاست که در همان انجمن بریتانیایی ایراد شد تصریح کرد که «انسان در مقام عین معلوم»^{۹۳}، فرق فارق با انسان در مقام ذهن عالم^{۹۴} دارد. هیچ نیروی خودکاری در عقل بشر نیست که بدون خلف و خلل منطقی او را از این ساحت به ساحت دیگر ببرد.^{۹۵}

تیندال ماتریالیسم علمی را «اذعان موقت»^{۹۶} به این فرضیه می‌دانست که می‌گوید ذهن و همه پدیده‌های آن «یک وقت در یک توده ابر آتشین نهفته بوده‌اند»^{۹۷} و همه و همه «نتیجه بازی و برخورد بین اورگانسیم و محیط در طی ادوار و ازمینه کیهانی است.»^{۹۸} ولی نتیجه‌ای که از نظریه تکامل می‌گرفت این بود که ماده را نباید به کلی کور و کر و «بیجان» انگاشت. باید آن را بالقوه حاوی زندگی و پدیده‌های ذهنی شمرد. به عبارت دیگر ماتریالیسم علمی خواهان تجدیدنظر در مفهوم ماده به عنوان چیزی بکلی مرده و نقطه مقابل زندگی ذهنی و زیست‌شناختی، بود. فراتر از پدیده‌های ماده و نیرو، که موضوع پژوهش علمی را تشکیل می‌دهند راز واقعی جهان لاینحل می‌ماند، و تا آنجا که به بشر مربوط می‌گردد راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود.^{۹۹} ولی تیندال این اذعان به وجود راز در جهان را به قصد حمایت از اعتقاد به وجود خداوند به صورتی که در مسیحیت هست، به کار نبرده بود. در دفاعیه‌ای بر خطابه بلفاست (۱۸۷۴)، قول به فعالیت آفرینشگرانه «موجودی را که خارج از کهنکشانها باشد»^{۱۰۰} نه فقط بی پایه و بدون

90. *Scope and Limits of Scientific Materialism*

۹۱. قلم اندازهای علمی برای غیر اهل علم *Fragments of Science for Unscientific People* (طبع دوم) ص ۱۲۱-۱۲۲.

۹۲. پیشین، ص ۱۲۲.

93. object 94. subject

۹۵. خطابه‌ها و مقالات، ص ۴۰.

۹۶. قلم اندازها، ص ۱۶۶. ۹۷. پیشین، ص ۱۶۳. ۹۸. خطابه‌ها و مقالات، ص ۴۰.

۹۹. قلم اندازهای علمی، ص ۹۳. ۱۰۰. خطابه‌ها و مقالات، ص ۴۷.

دلیل تجربی خواند، بلکه «مخالف با روح علم شمرد.»^{۱۰۱} علاوه بر این در همان دفاعیه، آنجا که به يك منتقد کاتولیک پاسخ می‌داد، گفته بود تا آنجا که مفهوم وجود متعال که منتقدانش بدان معتقدند، در میان است، او اتهام الحاد را نسبت به خود رد نمی‌کند.

بنابر این ماتریالیسم علمی تیندال محدود به يك نظرگاه روش شناختی که پژوهش علمی ایجاد کرده باشد نبود. فی‌المثل صرفاً نمی‌گفت که روانشناس علمی باید خط پژوهش خود را در باب رابطه بین ذهن و جسم بر مبنای این فرض دنبال گیرد که بین هر پدیده ذهنی و جریان فعالیت‌های طبیعی بدن همبستگی متقابلی می‌توان یافت. کلام اصلی او این بود که در حوزه معرفت، علم رقابت ناپذیر است. مسائلی که به مدد علم نتوان حل کرد، علی‌الاصول پاسخ ناپذیرند. دین از نقض و نفی مصون است چرا که صرفاً يك تجربه ذهنی شمرده می‌شود.^{۱۰۲} ولی اگر ادعا کند که معرفت ما را گسترش می‌دهد، ادعایش درست نیست. بنابراین تیندال به معنی کلی کلمه پوزیتیویست بود. وی با اذعان به قلمروی خاص برای لادریگری، رازها یا معماها و به عبارت دیگر امور لاینحل، موضعی در پیش گرفت که به سختی و بی‌انعطافی موضع نوپوزیتیویستها یا پوزیتیویست‌های منطقی متأخر نبود. ولی این امر این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ماتریالیسم علمی برای او به منزله پرداشت پوزیتیویستی از رقابت ناپذیری علم در حوزه معرفت بود.

(دو) سرلسلی استفن^{۱۰۳} (۱۸۳۲ - ۱۹۰۴) مؤلف يك کتاب دوجلدی به نام تاریخ تفکر انگلیسی در قرن هجدهم^{۱۰۴} (۱۸۷۶) و يك کتاب سه جلدی درباره اصالت فایده‌ایهای انگلیسی^{۱۰۵} (۱۹۰۰). هم بر این نظر بود که لادریگری تنها نظرگاهی بود که واقعاً با روح علمی راستین هماهنگ بود. او در ابتدا در سلك روحانیت بود، بعد به ترتیب تحت تأثیر ج. ا. میل، داروین و اسنسر قرار گرفت و در سال ۱۸۷۵ بکلی مقام روحانی خود را ترك کرد. در بحث از ماهیت ماتریالیسم بر آن بود که ماتریالیسم «نظرگاه پژوهنده‌ای را که خود جسمانی و محصور در جسمانیات است می‌نمایاند. انسان مادام که می‌بایست با مواد و اشیاء

۱۰۱. پیشین.

۱۰۲. «هیچ استدلال الحادی نمی‌تواند دین را از قلب بشر بیرون کند. منطقی نمی‌تواند ما را از حیات محروم سازد، و دین برای دیندار در حکم حیات است. و به عنوان تجربه درونی و وجدانی، خارج از دسترس حملات منطقی است» پیشین، ص ۴۵.

103. Sir Leslie Stephen

104. *History of English Thought in the Eighteenth Century*105. *English Utilitarians*

لمس شدنی، جابه جا شدنی، دیدنی یا به هر حال محسوس از طریق حواس سر کند، ماتریالیست است.»^{۱۰۶} به عبارت دیگر پژوهش علمی مستلزم ماتریالیسم روشمندانانه یا روش شناختی است، و مستلزم قبول چنین آموزه ای نیست که ماده واپسین واقعیت است.

از این سخن چنین بر نمی آید که ما می توانیم قائل به اصالت روح باشیم و بگوئیم روح حقیقت غائی است. حقیقت ماده این است که «ما نمی توانیم به پشت پرده ای که واقعیت است، دست یابیم.»^{۱۰۷} اگر بکشیم که این کار را بکنیم یکسره به «حوزه احکام متعارض (جدلی الطرفین)^{۱۰۸} که فراتر از تجربه است، و تار عنکبوت های مغز درمی غلتیم.»^{۱۰۹} «شناخت ناپذیر»ی که فراتر از «واقعیت» نهفته است «یک لوح سپید نانوخته است.»^{۱۱۰} البته آن را مجازاً لوح نام می نهیم و با این تسمیه یا تشبیه، واقعیتی پیدا نمی کند. «رازهای باستان همچنان سر به مهرند؛ انسان هنوز هم چیزی از لایتناهی و مطلق متعال نمی داند.»^{۱۱۱}

باید به این نکته پی برد که اگر يك وقت جهان پدیده ها برابر با «واقعیت» نهاده شده، دلیل متینی در دست نیست که تصور کنیم نادانستنیهایی فراتر از آن وجود دارد. چه دلیلی برای این تصور داریم که رازی وجود دارد که همواره به صورت راز باقی می ماند؟ برعکس اگر دلیل متینی برای این تصور داریم که مطلق متعال ناشناختنی ای وجود دارد، دیگر دلیل محکمی برای برابر گرفتن جهان پدیده ها با واقعیت (یا حقیقت) نداریم. ولی لادریگری استفن بیشتر نمایانگر يك نظر گاه کلی است و نه يك موضع سنجیده و نیک اندیشیده. فقط علم است که به ما معرفت روشن می بخشد. علم چیزی از مطلق متعال فراتر از تجربه نمی داند. ولی ما احساس می کنیم که حتی اگر همه مسائل علمی پاسخ یافته و حل شده بود، کل جهان همچنان اسرار آمیز و معماگونه بود. باری این معما لاینحل است.

لازم به یادآوری نیست که به هیچ وجه نباید ماتریالیسم علمی و لادریگری را منکر ارزشهای اخلاقی در نظر آورند. تیندال به تأکید می گفت که ارزشهای اخلاقی مستقل از اعمال و عقاید دینی اند، و ماتریالیسم علمی را نباید تحقیرکننده یا خواردارنده و الا ترین آرمانهای بشری به شمار آورد. در مورد سرلسلی استفن هم باید گفت، در یکی از آثارش به نام علم اخلاق^{۱۱۲} (۱۸۸۲) می کوشد کار اسپنسر را در بنانهادن اخلاق بر پایه تکامل دنبال گیرد و

۱۰۶. دفاعیه يك لادری گو وسایر مقالات، ص ۵۲ (*An Agnostic's Apology and Other Essays*) آنچه نقل شد از مقاله ای است به نام «ماتریالیسم چیست؟» که در سال ۱۸۸۶ نوشته شده.

۱۰۷. پیشین، ص ۶۶.

108. antinomy

۱۰۹. پیشین، ص ۵۷. ۱۱۰. پیشین. ۱۱۱. پیشین، ص ۲۰.

112. *Science of Ethics*

پرورده تر سازد. اگر از منظر انتزاعی بنگریم، نقش اخلاق همانا افزایش سلامت و سرزندگی اورگانیزم اجتماعی است. اگر از منظر تاریخی بنگریم اصول اخلاقی یک روند انتخاب طبیعی را از سرگذرانده اند، و آن اصولی که در افزایش خیر و صلاح اورگانیزم اجتماع مؤثرتر بوده اند، بر آنهایی که کمتر مؤثر بوده اند غلبه یافته اند. به عبارت دیگر از جامعه صحنه گرفته اند. بدینسان اخلاق هم زیر چتر قانون بقای اصلح می آید. پیداست که نظرگاه استفن بانظرگاه ت. ه. هاکسلی فرق دارد.

۷. ج. ج. رومانز و دین

البته لادریگری تنها نظرگاهی نبود که طرفداران نظریه تکامل درپیش گرفته باشند. فی المثل هنری دراموند^{۱۱۳} (۱۸۵۱ - ۱۸۹۷)، نویسنده ای که یک وقت آثارش از اقبال عظیمی برخوردار بود، می کوشید که علم و دین، داروینیزم و مسیحیت را بر وفق عمل یک قانون تکامل مداوم، الفت دهد. جالب تر از او مورد جورج جان رومانز^{۱۱۴} (۱۸۴۸ - ۱۸۹۴) زیست شناس و مؤلف آثاری چند درباره تکامل است، که از اعتقاد مذهبی سر و کارش با لادریگری افتاد و سپس از آنجا، از طریق وحدت وجود^{۱۱۵} دوباره سر از خداشناسی مسیحی درآورد.

یک مرحله از اندیشه لادریگویانه رومانز در اثری به نام بررسی ساده و صریح خداشناسی^{۱۱۶} که در سال ۱۸۷۸ با نام مستعار فیزیکوس منتشر گردید نمایان شد. در این اثر این نکته را مطرح ساخته بود که هر چند تا آنجا که عقل ما کار می کند چه بسا هیچ جهانی بدون خدا نتواند پدید آمد، ولی شاهد راستینی بر وجود خداوند وجود ندارد. چندسال بعد در سخنرانی ای که تحت عنوان ذهن، حرکت و یگانه انگاری^{۱۱۷} (۱۸۸۵) منتشر کرد، یک نوع وحدت وجود را مطرح ساخت؛ ولی نظرگاه همدلانه تر او نسبت به خداشناسی مسیحی در اثری به نام اندیشه هائی درباره دین^{۱۱۸} (۱۸۹۵) که به کوشش چارلز گور^{۱۱۹} (اسقف آینده آکسفورد) تصحیح و انتشار یافت، جلوه گر شد. این اثر متشکل از مقالاتی بود که رومانز برای نشریه قرن نوزدهم^{۱۲۰} نوشته بود ولی انتشار نیافته بود؛ همچنین تعلیقات او بر طبع دوم بررسی ساده و صریح خداشناسی که این بار قرار بود با امضای مستعار متافیزیکوس منتشر گردد. رومانز در مقالاتی که درباره تأثیر علم در دین نوشته، و بخشی از اندیشه هائی درباره دین را تشکیل می دهد، بحث می کند که این تأثیر مخرب بوده است چرا که پیشاپیش بی اعتباری قول به دخالت خداوند را در طبیعت یا شواهد حاکی از طرح و تدبیر الهی را آشکار می سازد.

113. Henry Drumond 114. George John Romanes 115. pantheism

116. *a Condid examination of Theism* 117. *Mind, Motion and Monism*

118. *Thoughts on Religion* 119. Charles Gore 120. *Nineteenth Century*

در عین حال، علم بالضروره این تصور را مفروض می‌گیرد که طبیعت يك نظام و نمایانگر نظم جهانی است، و خداشناسی دینی تبیین معقولی از این نظم جهانی به دست می‌دهد. باری اگر ما بخواهیم از آفریننده مفروض نظم و نظام جهان، به عنوان يك «ذهن الوهی سخن بگوئیم، باید در نظر داشته باشیم که هیچیک از صفات متعلق به اذهانی که ما با آنها آشنا هستیم، بدرستی قابل اطلاق به خداوند نیست. بنابراین کلمه «ذهن» که به آن موجود مفروض نسبت می‌دهیم، مابازائی ندارد.»^{۱۲۱} لذا به این معنی بحث درباره خداشناسی به لادریگری می‌انجامد.

رومانز در تعلیقاتی که برای طبع دوم بررسی ساده و صریح خداشناسی نوشته بود، نظرگاه متفاوتی در پیش می‌گیرد و چنین احتجاج می‌کند که پیشرفت علم «به جای آنکه دین را تضعیف کند، به میزان زیادی باعث تحکیم آن شده. چرا که یکسانی و یکنواختی علیت طبیعی را ثابت کرده است.»^{۱۲۲} ولی این مسأله که آیا انسان باید نظام علی جامع جهانی را بیان مداوم اراده الوهی یا صرفاً يك واقعیت طبیعی به شمار آورد، مسأله‌ای نیست که فقط به مدد فهم انسان حل شود. علم يك مبنای تجربی برای نگرش دینی به جهان فراهم می‌سازد، ولی رسیدن به این نگرش بستگی به ایمان دارد. آری «هیچکس حق ندارد امکان چیزی را که می‌توان آن را حاسه درک و دریافت روحانی نامید منکر شود.»^{۱۲۳} چنین حاسه‌ای در آگاهی دینی جلوه گر می‌گردد؛ و «خود عقل به من می‌گوید این انتظاری نامعقول نیست که دل و اراده بتوانند به عقل پیوندند و جست و جوی خداوند برآیند.»^{۱۲۴} راه مسیحی شدن این است که بسان يك مسیحی رفتار کنیم «و اگر مسیحیت بر حق باشد، دلایل حقانیتش، نه بلاواسطه از طریق عقل نظری، بلکه بیواسطه از طریق شهود روحانی آشکار خواهد شد.»^{۱۲۵} در عین حال ایمان، یعنی تعهدی خاص به يك نگرش دینی از جهان، مستلزم «يك همت جدی»^{۱۲۶} است، همتی که خود رومانز آمادگی آن را ندارد.

بدینسان اگر بگوئیم رومانز خود را به يك موضع خداشناسانه دینی متعهد کرد اشتباه است. به يك معنی، او نه تنها از لادریگری آغاز کرد، بلکه به لادریگری نیز ختم کرد. و در عین حال بین لادریگری آغازین و پایانی او تفاوت معتناهی هست. زیرا هر چند در يك دوره از زندگی اش متقاعد شده بود که وجدان علمی اش از او می‌خواهد که موضع لادریگویانه اتخاذ کند، در سالهای بعد تأکید می‌کرد که نگرش دینی از جهان هم می‌تواند موجه باشد، هر چند که باید به مدد شهود روحانی توجیه گردد. لادریگو حق ندارد که این امکان را منتفی بداند، یا بگوید که تمسك به ایمان يك تمسك نابخردانه است. چه تجربه ایمان هم می‌تواند شیوه تحقیق پذیری خاص خود را داشته باشد، که علم را در آن حرفی یا حکمی نیست. به عبارت

۱۲۱. اندیشه‌هایی درباره دین، ص ۸۲. ۱۲۲. پیشین، ص ۱۲۴. ۱۲۳. پیشین، ص ۱۴۰.

۱۲۴. پیشین، ص ۱۲۲. ۱۲۵. پیشین، ص ۱۶۸. ۱۲۶. پیشین، ص ۱۳۱.

دیگر رومانز نه با لادریگری کاملاً خرسند بود، نه آمادگی آن را داشت که آن را کنار بگذارد. او همدلی ای با اعتقاد دینی به هم رسانده بود که تیندال به هم نرسانده بود. ولی احساس نمی کرد بتواند، به مدد همتی که برای ایمان لازم می شمرد، و وجود آن را پیش از ظهور طمأنینه قلبی یافتن به صحت آگاهی دینی ضروری می دانست، خود را متعهد به ایمان سازد.

۸. پوزیتیویسم؛ گروه طرفدار کنت، ج. ه. لوئیس، و. ک. کلیفورد، ک. پیرسون (یک) چنانکه دیده شد، ج. ا. میل اوگوست کنت را می ستود و آمادگی داشت که به نحو کلی راجع به دین انسانیت سخن بگوید. ولی علاقه ای به پیشنهادهای کنت برای سازمان دادن یک کیش نوین یا خواب و خیالهای دیگرش درباره سلطه روحانی و فکری - عقلی که فیلسوفان پوزیتیویست باید اعمال کنند نداشت. همچنین اسپنسر که انگیزه و الهامهایی از آراء کنت پذیرفته بود، در برابر بعضی از نظریه های این فیلسوف فرانسوی موضع انتقادی گرفته بود،^{۱۲۷} حال آنکه ت. ه. هاگسلی فلسفه کنت را کاتولیسیسم منهای مسیحیت می نامید. شاگردان واقعی کنت عبارتند از ریچارد کانگریو^{۱۲۸} (۱۸۱۸-۱۸۹۹)، عضو کالج ودم^{۱۲۹} آکسفورد، که اصول تعلیمات پوزیتیویستی کنت را از فرانسه به انگلیسی ترجمه کرده بود، و نیز یاران محفل او، که عبارت بودند از جان هنری بریجز^{۱۳۰} (۱۸۳۲ - ۱۹۰۶)، فردریک هاریسون^{۱۳۱} (۱۸۳۱-۱۹۲۳) و ادوارد اسپنسر بیزلی^{۱۳۲} (۱۸۳۱ - ۱۹۱۵).

«انجمن پوزیتیویستی لندن»^{۱۳۳} در سال ۱۸۶۷ تأسیس شد و در سال ۱۸۷۰ یک معبد پوزیتیویستی در خیابان چهل^{۱۳۴}، به صورت شعبه ای از آن افتتاح گردید. ولی پس از چندسال در محفل طرفداران کنت شکاف افتاد، و کسانی که رهبری پی بر لافیت^{۱۳۵} (۱۸۲۳-۱۹۰۳)، دوست و جانشین کنت و سردمدار پوزیتیویسم را قبول داشتند، کمیته پوزیتیویستی لندن^{۱۳۶} را تشکیل دادند که در سال ۱۸۸۱ کانونی از آن خویش افتتاح کرد. بریجز نخستین رئیس کمیته جدید (۱۸۷۸ - ۱۸۸۰) بود و پس از او هاریسون به ریاست کمیته رسید. رهبر گروه اصلی کانگریو بود. در سال ۱۹۱۶ دو گروه باز به هم پیوستند.^{۱۳۷}

۱۲۷. اسپنسر در سال ۱۸۶۴ کتابی تحت عنوان *دلایل ناخرسندی از فلسفه کنت* *Reasons for Dissenting from the Philosophy of Comte* نوشت.

128. Richard Congreve 129. Wadham College 130. John Henry Bridges
131. Frederic Harrison 132. Edward Spencer Beesley 133. London Positivist Society
134. Chapel Street 135. Pierre Laffitte 136. London Positivist Committee

۱۲۷. کمیته پوزیتیویستی لندن در سال ۱۸۹۳ نشریه ای به نام *The Positivist Review* بیرون داد. این نشریه از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ تغییر نام داد و با عنوان «انسانیت» *Humanity* منتشر گردید و سپس به محاق تعطیل افتاد.

(دو) البته متفکران مستقل، بیشتر از کسانی که فقط دل در هوای اشاعه آئین ناب کنت بسته بودند، جالب توجه ترند. یکی از این متفکران مستقل جورج هنری لوئیس^{۱۳۸} (۱۸۱۷ - ۱۸۷۸) بود. وی کتابی دوجلدی به نام تاریخ زندگینامه‌ای فلسفه^{۱۳۹} (۱۸۴۵ - ۱۸۴۶) نوشته بود که زمانی مورد اقبال مردم بود ولی مدتهاست که از اعتبار افتاده است. لوئیس در بدایت کار پیر و پرشور کنت بود، و در ۱۸۵۳ کتاب فلسفه علوم مثبت^{۱۴۰} ی کنت را منتشر کرد. ولی هر چند پوزیتیویست باقی ماند یعنی قائل به فلسفه‌ای بود که کلی‌ترین تعمیمها را از نتایج علوم اخذ می‌کرد و از هر آنچه فراتر بی‌باشد رویگردان بود، ولی از کنت فاصله گرفت و بیشتر تحت نفوذ اسپنسر درآمد. در فاصله سالهای ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۹ کتابی تحت عنوان مسائلی در زمینه زندگی و ذهن^{۱۴۱} در پنج مجلد منتشر کرد.

لوئیس بین پدیده‌ای که صرفاً با توجه به عوامل سازنده‌اش قابل فهم است و پدیده‌ای که از دل آن عوامل به صورت چیزی تازه و نوظهور بیرون می‌آید، فرق می‌نهاد. اولی را «نتیجه» و دومی را «منتجه» یا برآیند بالنده^{۱۴۲} نام نهاده بود. اندیشه این فرق گذاری ابتکار خود لوئیس نبود، ولی اصطلاح «برآیند بالنده» را خود او ساخته بود، و این اصطلاح در فلسفه تکامل نقش معنایی ایفا کرد.

(سه) يك شخصیت پرجاذبه دیگر ویلیام کینگدون کلیفورد^{۱۴۳} (۱۸۴۸ - ۱۸۷۹) بود، که از سال ۱۸۷۱ به بعد استاد ریاضیات کار بسته در یونیورسیتی کالج لندن بود. این ریاضیدان برجسته به مباحث فلسفی نیز علاقه فوق‌العاده‌ای داشت. همچنین مبلغ پرشور «دین انسانیت» بود. شاید معروفترین اندیشه فلسفی کلیفورد، همان «ذهن - ماده»^{۱۴۴} او باشد که آن را برای حل مسأله رابطه بین روحانی و جسمانی و پرهیز از گردن نهادن اجباری به برآمدن و بالیدن ذهن از ماده‌ای بکلی نامتجانس با آن، پیشنهاد کرد. کلیفورد بسان سایر طرفداران نظریه باستانی همه روانی^{۱۴۵} منظورش این نبود که همه ماده‌ها از شعور یا آگاهی برخوردارند. پیشنهاد او از این فرار بود که رابطه بین روحانی و جسمانی شبیه رابطه بین يك جمله ملفوظ و صورت مکتوب همان جمله است. میان آنها تناظر کامل وجود دارد، وفي المثل هر اتمی دارای يك جنبه روحانی است. بروز بالنده یا ظهور خلق الساعه منتفی نیست. چه آگاهی وقتی به هم می‌رسد که ذهن - ماده سازمانی به خود گرفته و پرورش و پیشرفتی یافته باشد. ولی مسأله جهش از جسمانی به

138. George Henry Lewes

139. *Biographical History of Philosophy* 140. *Philosophy of Positive Sciences*141. *Problems of Life and Mind* 142. emergent 143. William Kingdon Clifford

144. mind - stuff 145. panpsychism

روحانی که ممکن است دلالت بردخالت علی یک عامل خلاق بنماید پذیرفته نیست.^{۱۲۶} کلیفورد در حوزه اخلاق اندیشه خویشتن قبیله‌ای^{۱۲۷} را مطرح می‌ساخت. هر فردی انگیزه‌ها و امیال و آرزوهای خودگرایانه‌ای دارد. ولی مفهوم انسان اتم‌وار یعنی فردی کاملاً جدا از دیگران و مکتفی به نفس انتزاعی بیش نیست. در عالم واقع هر فردی ماهیتاً و به خاطر داشتن خویشتن قبیله‌ای عضوی از اعضای اورگانسیم اجتماع یعنی قبیله است. ارتقاء اخلاقی عبارت است از درآوردن امیال و انگیزه‌های خودگرایانه تحت انقیاد منافع و مصالح قبیله، به شیوه‌ای که به تعبیر داروینی قبیله را برای بقا اصلاح می‌گرداند. وجدان، ندای خویشتن یا نفس قبیله‌ای است؛ و آرمان اخلاقی این است که هر فرد روح جمعی بیابد و یک شهروند مفید و مؤثر باشد. به عبارت دیگر اخلاقی که کلیفورد وصف می‌کند شباهت فراوانی دارد به آنچه بر گسون بعدها «اخلاق بسته» اصطلاح کرد.

کلیفورد در زمینه دین تندرو و متعصب بود. نه فقط روحانیان را دشمنان بشریت و مسیحیت را آفت می‌شمرد بلکه به هر گونه اعتقادی نسبت به وجود خداوند حمله می‌کرد. بدینسان بیشتر شبیه به بعضی از پژوهندگان و اندیشه‌وران روشنگری فرانسه بود تا لادریگویان قرن نوزدهمی انگلیس، که در هر آنچه راجع به دین و نمایندگان رسمی‌اش می‌گفتند جانب ادب را فرو نمی‌گذاشتند. او را با نیچه مقایسه کرده‌اند که بی‌مناسبت هم نیست. در عین حال سنگ یک دین جانشین، یعنی همان دین انسانیت را به سینه می‌زد، هر چند استقرار ملکوت انسان را در پیشرفت علم می‌دید نه هیچگونه سازمانی از آن دست که کنت پیشتهاد کرده. کلیفورد از «عاطفه‌ای جهانگیر» که انسان می‌تواند نسبت به کل جهان داشته باشد سخن می‌گفت؛ ولی قصدش این نبود که وحدت وجود را جانشین توحید بگرداند. بلکه بیشتر در هوای این اندیشه بود که چگونه بشر جانشین خدا شود، و اعتقاد به خداوند را مخالف با پیشرفت انسان و اخلاق می‌دانست.

(۴) پس از کلیفورد، به جای او، کارل پیرسون^{۱۲۸} (۱۸۵۷ - ۱۹۳۶) کرسی ریاضیات کاربردی را اشغال کرد. کارل پیرسون بعدها (۱۹۱۱ تا ۱۹۳۳) استاد کرسی بهسازی نژاد گالتون در دانشگاه لندن شد.^{۱۲۹} در آثار پیرسون روحیه بوزیتویستی عیان است. او کسی نبود که به دیده

۱۲۶. کلیفورد چیزی نظیر بدیدارانگاری هوم فرض کرده است، و لذا قائل به این شده که انطباعات با حسیات منشکل از ذهن - ماده می‌توانند سابق بر آگاهی وجود داشته باشند. وقتی که آگاهی به هم می‌رسد، اینها موضوع و متعلق آن قرار می‌گیرند. ولی لازمه وجود یافتنشان این نیست که موضوع آگاهی باشند.

147. tribal self 148. Karl Pearson

۱۲۹. سر فرانسیس گالتون (۱۸۲۲ - ۱۹۱۱) Sir Francis Galton از خویشان داروین و مؤسس رشته علمی بهسازی نژاد eugenics، و قائل به اطلاق اصل انتخاب طبیعی که در طبیعت خود به خود عمل می‌کند، به جامعه انسانی بود.

مهربانی و ملاحظه به آراء کنت درباره پرستش دینی بنگرد، بلکه اعتقاد راسخی به رقابت ناپذیری و بیکه تازی علم داشت. و نظر گاهش نسبت به متافیزیک و الهیات خیلی شبیه بود به نظر گاهی که بعدها نوپوزیتیویستها درپیش گرفتند.

به نظر پیرسون نقش علم عبارت است از «رده بندی امور واقع، و تشخیص توالی و اهمیت نسبی آنها»^{۱۵۰} و زهوار علمی ذهن همانا انس و عادت به انجام قضاوتهای غیر شخصی درباره واقعیات است، قضاوتهایی که بر اثر احساسات شخصی یا سلیقه ورزیهای مربوط به طبع و طبیعت فردی تعریف نشده باشد. چنین زهوار ذهنی ای در فلاسفه اهل مابعدالطبیعه (متافیزیسیها) معهود نیست. متافیزیک در واقع شعری است که نقاب چیز دیگری به چهره خود زده است. «شاعر عضو ارجمندی از جامعه است، چرا که معلوم است شاعر است... حکیم اهل مابعدالطبیعه هم شاعر است، غالباً هم شاعر بزرگی است، ولی بدبختانه به شاعری شناخته نیست، چرا که می کوشد شعرش را جامه عقل و منطق بپوشاند، و لاجرم در معرض این است که به صورت عضو خطرناکی از جامعه درآید.»^{۱۵۱} رودولف کارناب هم دقیقاً با چنین نظر گاهی موافق بود.

حال باید دید امور واقع یا واقعیاتی که مبنای قضاوت علمی را تشکیل می دهند کدامند؟ سرانجام به اینجا می رسیم که اینها تأثرات حسی یا حسیات اند. اینها در مغز ذخیره می شوند، و مغز به صورت مرکز تلقین عمل می کند، و ما گروههایی از این تأثرات یا انطباعات را به بیرون از خود فرامی افکنیم و از آنان به عنوان اعیان خارجی سخن می گوئیم. «بدینسان ما آن [گروهی را که فرافکننده ایم] پدیده می خوانیم، و در زندگی عملی آن را واقعی می دانیم.»^{۱۵۲} نمی دانیم و نمی توانیم بدانیم که درورای تأثرات حسی چه نهفته است. ادعای فلاسفه ای که می گویند در اشیاء فی نفسه نفوذ کرده اند و به آنها راه برده اند، بکلی مشکوک است. در واقع ما حتی نمی توانیم به درستی این سؤال را مطرح کنیم که تأثرات حسی ناشی از چیست. چرا که رابطه علی صرفاً رابطه توالی منظم بین پدیده هاست. بنابراین پیرسون اصطلاح «حسیات» را بر «تأثرات حسی» ترجیح می دهد چرا که اصطلاح اخیر طبعاً فعالیت علی یک عامل نامعین را القا می کند.

بدیهی است که پیرسون نمی خواهد بگوید که علم صرفاً عبارت است از ملاحظه حسیات یا تأثرات حسی. مفاهیم از حسیات اخذ می گردد؛ و استنتاج قیاسی از لوازم روشی علمی است. ولی علم در حسیات ریشه دارد و به حسیات ختم می شود، به این معنی که ما نتایج یک استدلال یا

۱۵۰. دستور علم (طبع دوم، با افزایش و پیرایش، ۱۹۰۰) *The Grammar of Science* ص ۶.

۱۵۱. پیشین، ص ۱۷. ۱۵۲. پیشین، ص ۶۴.

استنتاج را با روند تحقیق پذیری یا درستی آزمائی^{۱۵۳} می آزمائیم. علم به عنوان مجموعه ای از گزاره ها، يك تلفیق ذهنی است ولی از سوی دیگر به تأثرات حسی تکیه دارد. این تعبیر را که علم يك تلفیق ذهنی است، باید به معنی حقیقی آن گرفت. چنانکه پیشتر دیدیم، در سطح اندیشه ماقبل علمی، يك عین طبیعی ثابت، همانا ساخته ذهن است. و در سطح علمی، هم قوانین و هم هستومندهای علمی^{۱۵۴} ساخته های ذهنی اند. قوانین توصیفی علم،^{۱۵۵} فرمولهای کلی ای هستند که به خاطر رعایت اقتصاد فکر ساخته شده اند و «منطقی که انسان در جهان می باید چیزی جز بازتاب قوه استدلال خود او نیست.»^{۱۵۶} در مورد هستومندهای مفروض نظیر اتم هم، کلمه «اتم» دلالت بر يك عین مشهود یا شیء فی نفسه ندارد. «هیچ فیزیکدانی يك اتم تك و تنها را ندیده یا احساس نکرده است. اتم و مولکول مفاهیم عقلی - انتزاعی ای هستند که فیزیکدانان به مدد آنها پدیده ها را طبقه بندی می کنند، و روابط بین توالی آنها را تدوین و تلفیق می نمایند.»^{۱۵۷} به عبارت دیگر، نفی حکمت کردن از متافیزیک به عنوان يك منبع ممکن معرفت درباره اشیا فی نفسه کافی نیست. خود علم باید خود را از خرافاتش بپیراید و از گرایش به این اندیشه که مفاهیم مفیدش اشاره به هستومندها یا نبروهای نهانی دارد بپرهیزد.

پیرسون در مورد آثار اجتماعی مفید علم تأکید فراوان دارد. علاوه بر کاربرد فنی دانش علمی و استفاده از آن در رشته های خاص نظیر بهسازی نژاد، روش علمی دارای تأثیر آموزشی و پرورشی کلی است. «علم جدید از آنجا که ذهن را با تحلیل بیطرفانه واقعیات الفت می دهد، تعلیم و تربیتی است که می تواند حس اجتماعی یعنی شهرورندی خوب را ارتقا دهد.»^{۱۵۸} پیرسون تا آنجا پیش می رود که قولی از کلیفوردر را موافقانه نقل می کند، دایر بر اینکه اندیشه علمی همانا خود پیشرفت انسانی است، نه اینکه صرفاً از لوازم یا شرایط آن باشد. بنابراین پیرسون بر مبنای پدیده انگاری ای که در سنت هیوم و ج. ا. میل قرار دارد، نظریه ای را جمع به علم در میان آورد که شبیه به نظریه ارنست ماخ است.^{۱۵۹} فی الواقع ماخ کتاب کوششهایی در تجزیه و تحلیل حسیات^{۱۶۰} خود را به پیرسون اهدا کرده بود. آنچه میان آنها

153. verification 154. scientific entities

۱۵۵. پیرسون بر آن است که علم صرفاً توصیفی است، نه توضیحی. قوانین علمی «صرفاً وصف می کنند، آنها هرگز راه و روش معتاد ادراکات ما یعنی تأثرات حسی را که ما به «جهان خارج» فرامی افکتیم، تبیین نمی کنند.» پیشین، ص ۹۹.

۱۵۶. پیشین، ص ۹۱. بنابراین هیچ نوع برهان اتقان صنع برای اثبات وجود خداوند اعتبار ندارد.

۱۵۷. پیشین، ص ۹۵. ۱۵۸. پیشین، ص ۹.

۱۵۹. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این تاریخ فلسفه.

160. Beiträge zur Analyse der Empfindungen

مشترک بود این اندیشه بود که علم ما را قادر به پیش بینی می سازد و در راه این هدف به ما این امکان را می بخشد که با به هم ربط دادن پدیده ها در مفاهیمی هر چه کمتر و ساده تر، اقتصاد فکر را رعایت کنیم. و هر دوی آنها نیز هستو مندهای مشاهده ناپذیر علمی را ساخته ذهنی می شمردند. به علاوه، از آنجا که هم پیرسون و هم ماخ پدیده ها را قابل تحویل به حسیات می دانند، چنین نتیجه غریبی می گیرند که هر چند علم صرفاً توصیفی است، در واقع، غیر از محتویات آگاهی بشر، جهانی وجود ندارد که توصیف شود. بدینسان اصالت تجربه، که با تأکید بر این نکته آغاز می گردد که اصل همانا مبانی تجربی هر گونه معرفتی است، با این تحلیل پدیده انگارانه تجربه سر از این حکم درمی آورد که ورای حوزه حسیات، جهانی نیست. به تعبیر دیگر، اصالت تجربه می خواست توجه به واقعیات را افزایش دهد، ولی سرانجام واقعیات را فقط عبارت از حسیات دانست.

۹. ب. کید! چند اشاره و نتیجه

به طور کلی می توان گفت اندیشه ویرانی که در این فصل مطرح شدند، از نقشی که روش علمی در افزایش عظیم معرفت انسان به جهان ایفا کرده، یاد کرده اند و در اطراف آن داد سخن داده اند. توجه آنها همراه با این اعتقاد بود که روش علمی تنها وسیله کسب هر آن چیزی بود که شایسته نام معرفت بود. به نظر آنان علم مدام مرزهای معرفت انسان را فراتر می برد، و اگر چیزی در ماورای دسترس علم باشد لاجرم نادانستنی و ناشناختنی است. فلسفه ما بعد الطبیعه و کلام ادغامی کنند که گزاره های راستینی راجع به فرآیندها ارائه می کنند ولی ادعای آنها مشکوک است.

به عبارت دیگر رشد نگرش اصیل علمی بالضروره همراه با رشد لادریگری است. اعتقاد دینی متعلق به دوره کودکی نوع انسان است، نه به عقل و کمال دوره بزرگسالی اش. البته ما نمی توانیم ثابت کنیم که در ورای پدیده ها — که رابطه میان آنها مورد پژوهش اهل علم است — هیچ واقعیت یا حقیقتی نیست. علم به توصیف می پردازد، نه به تبیینهای غائی. در واقع هر چه پدیده ها بیشتر به حسیات یا تأثرات حسی فرو کاسته شوند، پرهیز از تصور يك واقعیت فرآینداری^{۱۶۱} دشوارتر می گردد. ولی در هر حال واقعیتی از این دست نمی تواند معلوم گردد یعنی موضوع شناخت قرار گیرد. و ذهن عاقل و بالغ به این واقعیت گردن می نهد و به لادریگری روی می آورد.

باید گفت که رومانز سبب شد که لادریگری معنایی پیدا کند فراتر از ادعای رسمی به اینکه نبودن خداوند را نمی توان اثبات کرد. ولی نزد متفکرانی که ذهنیت پوزیتیویستی بیشتری

داشتند، دین، تا آنجا که پای آدمهای عاقل و بالغ در میان بود، فاقد محتوای فکری - عقلی بود. به این معنی که آن را عبارت از اعتقاد به صدق قضایای راجع به خداوند نمی شمردند. به نظر آنان دین تا آنجا که مطمح نظر آدمهای عاقل و بالغ است، قابل تحویل به یک عنصر عاطفی است. ولی رهیافت عاطفی یا متوجه به کل جهان است که موضوع عاطفه یا احساس همدردی نسبت به همه چیز است، یا متوجه به انسانیت است، چنانکه در به اصطلاح دین انسانیت مطرح است. ماحصل آنکه عنصر عاطفی دین را باید از مفهوم خدا جدا کرد و به سوی چیزی دیگر متوجه ساخت، و دین سنتی چیزی است که در حرکت پیشرونده معرفت علمی، عقب خواهد ماند.

بنابراین می توانیم گفت که عده زیادی از متفکرانی که در این فصل مطرح شدند پیشتر از آن به اصطلاح اومانستیهای علم گرای امروز بودند، که عقیده دینی را فاقد پشتوانه عقلی می شمارند و می کوشند اثر زیانبار ادعائی دین را در پیشرفت و اخلاق بشر مطرح سازند. بدیهی است که اگر کسی معتقد باشد که انسان ذاتاً به خداوند به عنوان غایت قصوای خود ربط دارد، در صحت کاربرد اصطلاح اومانسیسم [= اصالت بشر] برای فلسفه الحادی چون و چرا خواهد کرد. ولی اگر کسی نهضت تکامل در جامعه بشری را صرفاً پیشرفتی در معرفت علمی و سلطه یافتن بشر بر خویش و محیط خویش بشمارد، کمتر می تواند جانی برای دین - که توجه انسان را به ماوراء و متعال معطوف می دارد - بیابد. اصالت علم^{۱۶۲} بالضروره مخالف با دیانت سنتی است.

بنجامین کید^{۱۶۳} (۱۸۵۸ - ۱۹۱۰) مؤلف آثار مردم پسندی چون تکامل اجتماعی^{۱۶۴} (۱۸۹۴)، میانی تمدن غرب^{۱۶۵} (۱۹۵۲) و علم قدرت^{۱۶۶} (۱۹۱۸) نظرگاه متفاوتی را مطرح ساخت. به عقیده او انتخاب طبیعی در جامعه بشری در جهت حمایت از رشد صفات عاطفی و مهر آمیز بشر است تا رشد صفات عقلی او، و از آنجا که دین در جنبه های عاطفی طبیعت انسان ریشه دارد، عجیبی نیست اگر می بینیم که در طول تاریخ و تنازع بقا، اقوام دیندار بر جوامع بشری سلطه می یابند. چرا که دین، به شیوه ای که علم هرگز نمی تواند، نوع دوستی و سرسپردگی به مصالح جامعه را در انسان تشویق می کند و دامن می زند. دین بویژه از لحاظ جنبه های اخلاقی اش قوی ترین نیرو در میان نیروهای اجتماعی است. و والاترین مظهر آگاهی دینی همانا مسیحیت است، که تمدن غرب بر مبنای آن ساخته شده است.

به عبارت دیگر، کید عقل را به عنوان یک نیروی سازنده در تکامل اجتماعی دست کم می گرفت و در مورد احساسات تأکید می کرد. و چون دین را از محتوای عقلی - فکری اش

162. scientism 163. Benjamin Kidd 164. Social Evolution

165. The Principles of Western Civilization 166. The Science of Power

عاری می‌کرد و آن را قوی‌ترین جلوه جنبه عاطفی طبیعت انسان می‌شمرد، آن را عامل لازمی در پیشرفت انسان به حساب می‌آورد. بدینسان از نظر او انتقاد خصمانه عقل ویرانگر از دین، همانا حمله به پیشرفت بود.

تقدیر کید از تأثیر دین در تاریخ بشر کاملاً موجه بود. ولی تأکیدی که در باب جنبه‌های عاطفی دین قائل بود، راه را برای این شبهه باز می‌کرد که لابد عقاید دینی هرمدیف افسانه‌ها و اسطوره‌های عاطفه پرورد است که در عالم واقع اثر عظیمی دارد، ولی بارشد ذهنیت بشر یعنی با بلوغ او، دیگر نیازی به قبول آنها نخواهد بود. کید به این شبهه چنین پاسخ خواهد داد که این شبهه بدون دلیل مسلم گرفته است که پیشرفت فقط با کاربرد عقل نقادانه عملی شده است، حال آنکه به نظر او پیشرفت محصول رشد و گسترش جنبه‌های عاطفی و احساسات والای انسان بوده، نه رشد و گسترش عقلی که بیشتر ویرانگر است تا سامانگر. باری چیزی که مسلم است این است که هر چند جنبه‌های عاطفی انسان از لوازم لاینفک طبیعت اوست، مهار این جنبه‌ها باید به دست عقل باشد. و اگر دین هیچگونه تضمین عقلی نداشته باشد، لامحاله مشکوک خواهد بود. بعلاوه، هر چند تأثیری که ادیان در جوامع بشری داشته‌اند يك واقعیت مسلم است، به هیچ وجه بر نمی‌آید که این تأثیر همواره مفید و مثبت بوده است. ما به اصول تمییز عقلی و منطقی نیازمندیم.

باری يك عقیده عمده دیگر هست که بین کید و کسانی که کید به آنها حمله می‌کند مشترك است، و آن این عقیده است که اصل انتخاب طبیعی، در جریان تنازع بقا، خود به خود در جهت پیشرفت عمل می‌کند.^{۱۶۷} و درست همین اعتقاد جزمی به پیشرفت است که در قرن بیستم مورد چون و چرا قرار گرفته است. با ملاحظه حوادث فاجعه بار این قرن، بسختی می‌توان اعتماد فارغبالانه‌ای به آثار خیر خواهانه عاطفه جمعی داشت. ولی قبول این فرض را هم همان قدر دشوار می‌یابیم که پیشرفت علم، فی نفسه، مترادف با پیشرفت اجتماعی است. در اینجا مسأله بسیار مهم و تعیین کننده‌ای مطرح است و آن همانا اهدافی است که معرفت علمی باید بر آورد. و ملاحظه این مسأله ما را از حوزه علم توصیفی فراتر می‌برد. بدیهی است که ما همه باید اتفاق نظر داشته باشیم که علم باید در خدمت انسان باشد. ولی نکته اینجاست که چگونه انسان را تعریف و تعبیر می‌کنیم. و پاسخی که به مسأله اخیر یعنی تعریف و تعبیر انسان می‌دهیم، بتصریح یا بتلویح متافیزیک ملرا تعیین می‌کند. کوشش برای طفره رفتن یا حذف کردن متافیزیک غالباً ناشی از سر و سر داشتن با يك فرض و استنباطهای متافیزیکی نهانی و نظریه نامعهودی درباره

۱۶۷. چنانکه پیشتر دیدیم، ت. ه. هاکسلی استثنا بود، چه بر آن بود که ارتقاء اخلاقی بر خلاف جریان تکامل در طبیعت سمر می‌کند.

وجود است. به عبارت دیگر این تصور که پیشرفت علم متافیزیک را از صحنه بیرون می‌راند اشتباه است. چرا که متافیزیک بسادگی به صورت فرض و استنباطهای نهانی از جای دیگر سر برمی‌آورد.

فصل ۵

فلسفه هربرت اسپنسر

۱. زندگی و آثار

هربرت اسپنسر در سال ۱۸۵۸، يك سال پیش از انتشار منشأ انواع داروین، طرحی از يك نظام ارائه کرد که می بایست بر قانون تکامل یا به تعبیر خود او قانون ارتقاء مبتنی باشد. او یکی از معدود متفکران انگلیس است که عامدانه و عالمانه برای تلفیق يك نظام فلسفی جامع کوشیده اند. همچنین یکی از معدود فیلسوفان انگلیسی است که در زمان حیات خود به شهرت عالمگیر دست یافته اند. اسپنسر با اخذ هشیارانه اندیشه‌ای که در فضای آن عصر موج می زد و داروین در يك حوزه محدود برای آن مبنای تجربی پیدا کرده بود، به اندیشه کلیدی يك برداشت همدید از جهان و زندگی و سلوك بشر دست یافت، که يك برداشت خوشبینانه و توجیه کننده اعتقاد قرن نوزدهمی به پیشرفت انسان بود، و همین برداشت بود که اسپنسر را یکی از پیام‌آوران بزرگ زمانه ساخته بود.

اسپنسر هر چند که یکی از شخصیت‌های بزرگ عصر ویکتوریاست ولی امروزه این تصور را القا می کند که گویی یکی از فلاسفه خیلی قدیمتر است. برخلاف ج. ا. میل که آثارش — اعم از اینکه کسی با آرای مطروحه در آنها موافق باشد یا نه — هنوز ارزش خواندن دارد، آثار اسپنسر امروزه کم خوانده می شود. و این صرفاً از آن روی نیست که تکامل بدل به سکه رایجی شده است و دیگر شور و شوقی بر نمی انگیزد. بلکه دلیلش این است که پس از معارضه جویبهای بی محابای قرن بیستم، دیگر باسانی نمی توان پذیرفت که فرضیه علمی تکامل فی نفسه می تواند مبنای محکمی برای آن ایمان خوشبینانه به پیشرفت بشر که به طور کلی ویژگی برجسته اندیشه اسپنسر بود، به دست دهد. از يك سو پوزیتیویسم شیوه اش را تغییر داده بود و از ارائه جهان بینیهای صریح و جامع طفره می رفت. از سوی دیگر آن فیلسوفانی که معتقد بودند

سیر تکامل به يك معنى حقیقی به نفع بشر است، غالباً به نظریه‌های متافیزیکی‌ای روی آورده بودند که ذهن اسپنسر با آنها بیگانه بود. بعلاوه، میل نه فقط به بسیاری مسائل که هنوز مورد بررسی فیلسوفان انگلیسی است می‌پردازد، بلکه به شیوه‌ای نیز به آنها می‌نگرد یا آنها را طرح می‌کند که در خور می‌نماید، ولی اسپنسر به کندوکاو پر دامنه در کلیت يك اندیشه مهم می‌پردازد نه به تجزیه و تحلیل تفصیلی آن. هر چند اندیشه اسپنسر در متن عصر و نکتوریا جای گرفته است و امروزه نمی‌توان او را دارای تأثیر مداوم و باینداری دانست، ولی این واقعیت به قوت خود باقی است که او یکی از نمایندگان پیشتاز و نمونه نمایان قرن نوزدهم است. همین است که نمی‌توان به سکوت از کنار او گذشت.

هربرت اسپنسر در بیست و هفتم آوریل ۱۸۲۰ در دربی^۲ به دنیا آمد. در سرگذشت میل گفتیم که در سن سه سالگی شروع به یونانی آموختن کرد، حال آنکه اسپنسر اذعان می‌کند که در سیزده سالگی چیز قابل ذکری از لاتین یا یونانی نمی‌دانسته است. باری به هر نحو بوده تا شانزده سالگی اندکی ریاضیات می‌آموزد؛ پس از چندماه مدیریت در یکی از مدارس دربی در شرکت راه آهن بیرمنگام و گلاستر^۳ به عنوان مهندس استخدام می‌گردد. در سال ۱۸۴۱ که کار این شرکت و نصب خطوط آهن به پایان می‌رسد بیکار می‌شود. در خاطراتش می‌نویسد «معزولی به از مشغولی!» ولی هر چند در سال ۱۸۴۳ به لندن نقل مکان می‌کند که کار ادبی پیشه کند، دوباره يك چند در شرکت راه آهن کار می‌کند و دست به اختراعاتی هم می‌زند.

در سال ۱۸۴۸ معاون سردبیر *اکونومیست* می‌شود و با جورج هنری لوئیس، هاکسلی، نیندال و جورج البوت دوستی به هم می‌رساند. بویژه با لوئیس درباره نظریه تکامل بحث می‌کرد؛ و در میان مقالاتی که بدون امضا برای نشریه *Leader* لوئیس می‌نوشت، مقاله‌ای بود درباره «فرضیه رشد» که در آن از اندیشه تکامل، به روایت لامارکی اش سخن گفته بود. در سال ۱۸۵۱ کتابی به نام *ایستایی‌شناسی اجتماعی*^۴ منتشر کرد، و در سال ۱۸۵۵ کتابی به نام *مبانی علم النفس*^۵ به خرج خودش، انتشار داد. در این ایام وضع جسمانی اش مایه نگرانی خاطرش شده بود و چند سفر به فرانسه رفت و در آنجا با اوگوست کنت آشنا شد. در سال ۱۸۵۷ به هر رنج و زحمتی بود توانست مجموعه‌ای از مقالاتش را منتشر سازد.

اسپنسر در اوایل سال ۱۸۵۸ طرحی برای انتشار نظام فلسفه تألیفی^۶ ریخت. این طرح که در سال ۱۸۶۰ توزیع شد، بنا بود در ده مجلد منتشر گردد. مبانی اولیه^۷ در يك مجلد در سال ۱۸۶۲ بیرون آمد، و مبانی علم الحیات^۸ در دو مجلد در فاصله سالهای ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۷. مبانی علم النفس که ابتدا در سال ۱۸۵۵ در يك مجلد منتشر شده بود، در فاصله سالهای ۱۸۷۰ تا

2. Derby 3. Gloucester 4. *Social Statics* 5. *the Principles of Psychology*
6. *a System of Synthetic Philosophy* 7. *First Principles* 8. *The Principles of Biology*

۱۸۷۲ در دو مجلد انتشار یافت. و در فاصله سالهای ۱۸۷۶ تا ۱۸۹۶ مبانی علم الاجتماع^۹ در سه مجلد. داده‌های اخلاق^{۱۰} (۱۸۷۹) همراه با دو جزء دیگرش، نخستین مجلد از مبانی اخلاق^{۱۱} (۱۸۹۲) را تشکیل داد. جلد دوم این اثر عدالت^{۱۲} (۱۸۹۱) بود. اسپنسر به انتشار طبعهای جدید چندین مجلد از نظام هم توفیق یافت. فی المثل طبع ششم اصول اولیه در سال ۱۹۰۰ منتشر گردید و یک طبع تجدید نظر شده و تفصیل یافته از مبانی علم الحیات در سالهای ۱۸۹۸ - ۱۸۹۹ انتشار یافت.

نگارش و انتشار نظام فلسفه تألیفی از موفقیت‌های مهم اسپنسر بود که علی‌رغم نابسامانیهای جسمانی، و نیز در ابتدا مشکلات مالی وخیم، از عهده آن برآمده بود. او از نظر فکری - عقلی یک انسان خودساخته بود، و تألیف این اثر بزرگ مستلزم نگارش درباره بعضی موضوعات بود که هرگز آنها را به درس نخوانده بود. ناگزیر بود اطلاعات مورد نیازش را از منابع مختلف گرد آورد، و سپس آنها را در پرتو اندیشه تکامل تعبیر و تفسیر می‌کرد. از تاریخ فلسفه اطلاع اندکی داشت، آن هم از طریق منابع درجه دوم. در واقع چند بار قصد خواندن نقادی اول کانت (نقادی عقل نظری) را کرد، ولی چون به این نظر کانت رسید که قائل به ذهنی بودن زمان و مکان بود، کتاب را کنار گذاشت. شناخت یا ستایش چندانی نسبت به نظر گاههایی جز نظر گاههای خودش نداشت. باری اگر اقتصاد بسختکوشانه فکری اش را به کار نمی‌بست، به پایان رساندن آن وظیفه خودخواسته و کارسترگ نامحتمل بود.

از سایر آثار اسپنسر می‌توانیم از تعلیم و تربیت^{۱۳} (۱۸۶۱) که کتابی کوچک ولی خیلی موفق بود، انسان در برابر دولت^{۱۴} (۱۸۸۴) که یک مجادله نیر و مند در برابر چیزی بود که مؤلف خود آن را تهدید بردگی می‌نامید، و زندگینامه خودنوشت^{۱۵} (۱۹۰۴) که پس از وفات مؤلف منتشر شد، نام ببریم. اسپنسر در سال ۱۸۸۵ کتابی به نام ماهیت و حقیقت دین^{۱۶} در امریکا منتشر کرد که حاوی شرح مناقشه‌اش با فریدریک هاریسون^{۱۷} پوزیتیویست بود. ولی این کتاب توقیف شد، چرا که هاریسون به انتشار مجدد و بی‌اجازه مقالاتش اعتراض کرده بود، علی‌الخصوص که مقدمه‌ای در پشتیبانی از موضع اسپنسر به قلم پر و فسوری به نام یومانز^{۱۸} نیز در ابتدای کتاب گنجانده شده بود.

اسپنسر به استثنای عضویت در باشگاه آتناوم^{۱۹} (۱۸۶۸)، از قبول همه این قبیل وابستگیها و افتخارات خودداری می‌کرد. چنانکه وقتی برای تصدی کرسی فلسفه ذهن^{۲۰} و

- | | | |
|---|-------------------------------|-------------------------------------|
| 9. <i>the Principles of Sociology</i> | 10. <i>The Data of Ethics</i> | 11. <i>The Principles of Ethics</i> |
| 12. <i>Justice</i> | 13. <i>Education</i> | 14. <i>The Man Versus the State</i> |
| 15. <i>Autobiography</i> | | |
| 16. <i>The Nature and Reality of Religion</i> | 17. <i>Frederic Harrison</i> | 18. <i>Yeomans</i> |
| 19. <i>Athenaeum</i> | 20. <i>mental philosophy</i> | |

منطقی در یونیورسیتی کالج لندن از او دعوت به عمل آمد، آن را نپذیرفت. همچنین عضویت انجمن سلطنتی را هم رد کرد. شاید زبان حالش این بوده که وقتی که واقعا به این گونه پیشنهادها نیاز داشته، چنین پیشنهادهایی به او نشده و وقتی هم که شده دیگر نیازی به آنها نداشته و نام و آوازه اش بلند گردیده بوده است. اما در مورد امتیازات و افتخاراتی که از سوی دولت به او پیشنهاد می شد باید گفت که مخالفت او با این گونه امتیازات اجتماعی او را از قبول آنها بازمی داشت نه دیر کرد این پیشنهادها.

اسپنسر در هشتم دسامبر ۱۹۰۳ درگذشت. در این ایام در کشور خودش بسی نامحبوب بود و این عمده به خاطر مخالفت او با جنگ بونرها^{۲۱} (۱۸۹۹-۱۹۰۲) بود که این جنگ را جلوه روحیه سلطه جویی نظامی می شمرد و منفور می داشت.^{۲۲} در خارج، انتقادهایی از بی تفاوتی انگلیسیها نسبت به درگذشت یکی از شخصیت‌های برجسته مملکت به عمل آمد. در ایتالیا با رسیدن خبر وفات او مجالس بزرگداشتی بر پا گردید.

۲. ماهیت فلسفه و مفاهیم و مبانی اساسی آن

برداشت کلی اسپنسر از رابطه بین فلسفه و علم شباهت بارزی با برداشت پوزیتیویستهای قدیمی نظیر اوگوست کنت داشت. هم علم و هم فلسفه به پدیده‌های معین و محدود و مشروط و قابل طبقه بندی می پردازند. البته به عقیده اسپنسر پدیده‌ها جلوه‌هایی از هستی مطلق نامتناهی و نامشروط اند که به آگاهی بشر می رسند. دانش با طبقه بندی سروکار دارد، حال آنکه هستی نامتناهی و لا بشرط فی حد ذاته یگانه و طبقه بندی ناپذیر است، به عبارت دیگر قول به اینکه چنین هستی‌ای فراتر از حوزه پدیده‌هاست برابر با این است که بگوییم فراتر از حوزه دانستنیهاست.^{۲۳} لذا فیلسوف هم نمی تواند بیشتر از دانشمند در آن پژوهش کند. علل غائی یا فراینداری خارج از دسترس فلسفه و علم قرار دارند.

بنابراین اگر می خواهیم بین فلسفه و علم فرق بگذاریم، نمی توانیم صرفاً بر وفق تفاوت موضوعات آنها عمل کنیم. چرا که هر دوی آنها با پدیده سروکار دارند. ناگزیریم مسأله درجات کلیت را پیش بکشیم. «علم» نام خانوادگی علوم خاص^{۲۴} است. و هر چند هر علمی — برخلاف شناخت پراکنده واقعیات جزئی — مستلزم تعمیم است، با این همه، حتی وسیع ترین

۲۱. جنگ بونرها یا جنگ آفریقای جنوبی، جنگ (۱۸۹۹-۲۰۰۲) جمهوری آفریقای جنوبی (ترانسوال) و سه کشور آزاد اورانژ با بریتانیای کبیر... («دایرةالمعارف فارسی»).

۲۲. نظرگاه و موضع گیری اسپنسر در قبال جنگ بونرها باعث شد که تا پیمز به او حمله کند.

۲۳. بعدها به نظریه اسپنسر راجع به «نادانستی» بازخواهیم گشت.

این گونه تعمیمها در قیاس با حقایق کلی فلسفه که در خدمت یگانه سازی علوم است، ناقص است. «بدینسان حقایق فلسفه همان رابطه ای را با والاترین حقایق علمی دارد که هر يك از اینها با حقایق علمی فروتر دارد... فرودین ترین نوع معرفت، معرفتی توحید نیافته^{۲۵} است؛ علم معرفتی است که توحید یافتگی و به هم پیوستگی اش ناقص است؛ فلسفه معرفتی است که توحید یافتگی و به هم پیوستگی اش کامل است.»^{۲۶}

حقایق کلی یا وسیعترین تعمیمهای فلسفه را می توان «فرآورده های اکتشاف» نامید.^{۲۷} و در این صورت با فلسفه کلی سروکار داریم. به تعبیر دیگر می توان حقایق کلی را برونق نقش فعالی که ایفا می کنند «ابزارهای اکتشاف» نامید.^{۲۸} منظور این است که در پرتو آنچه در حوزه های خاص هر يك از پدیده ها از قبیل داده های اخلاق و جامعه شناسی پژوهش می کنیم، می توان اینها را حقایق به شمار آورد. و در این حوزه ها با فلسفه خاص سروکار پیدا می کنیم. اصول اولیه اسپنسر مختص فلسفه کلی یا بمعنی الاعم است، حال آنکه مجلدات چندگانه کتاب مفصل نظام به اجزاء و بخشهای مختلف فلسفه خاص یا بمعنی الاخص می پردازد. برداشت اسپنسر از رابطه بین علم و فلسفه بر وفق درجات یگانگی و به هم پیوستگی، چنین القا می کند که به نظر او مفاهیم اساسی فلسفه به مدد تعمیم از علوم خاص اخذ می گردد. ولی قضیه از این قرار نیست. چه او بر آن است که مسلمات و مفاهیم اساسی ای هست که در همه اندیشیدنها دخالت دارد. فرض می کنیم فیلسوفی می خواهد در یکی از کوششهای فکری خود يك داده خاص را سر آغاز بحث و فحص قرار دهد، و تصور می کند که با این کار هیچ فرض یا مفروض دیگری را جز همان یکی در کار نمی آورد. در عالم واقع، همین نفس انتخاب يك داده خاص دلالت بر این دارد که داده های دیگری هم وجود داشته اند که آن فیلسوف می توانسته آنها را برگزیند. و این مسأله وجود امور یا اشیاء دیگر غیر از آن یکی را مطرح می سازد. این نکته نیز مسلم است که هیچ چیز جزئی جز در رابطه و از طریق شباهتش با سایر اشیا و طبق طبقه بندی پذیری اش بر وفق صفات مشترك یا متمایز با آنها شناخته نمی گردد. بالنتیجه انتخاب يك داده جزئی یا خاص مستلزم قبول ضمنی تعدادی از اصول موضوعه یا «مسلمات تصریح نشده» است که همه با هم خطوط اصلی يك نظریه فلسفی کلی را تشکیل می دهند. «عقل پیشرفته، بر پایه مفاهیم منتظم و منسجمی استوار است که نمی تواند خود را از آنها منفصل گرداند، و نمی تواند بدون استفاده از آنها حرکتی داشته باشد، درست همان طور که بدن بدون یاری اندامها نمی تواند بجنبد.»^{۲۹}

25. un - unified knowledge

.۲۹. پیشین.

.۲۸. پیشین.

.۲۷. پیشین، ص ۱۲۰.

.۲۶. اصول اولیه، طبع ششم، ص ۱۱۹.

ادعا نمی‌توان کرد اسپنسر موضعش را خیلی روشن و صریح و شسته و رفته بیان کرده است. چه از «مسلمات مسکوت»^{۳۰} و «داده‌های تصریح نشده»^{۳۱} و «اصول موضوعه اذعان نشده»^{۳۲} و «بعضی مفاهیم منتظم و منسجم»^{۳۳} و «شهودهای اساسی»^{۳۴} به نحوی سخن می‌گوید، که گویی معنای این عبارات نیاز به روشن‌سازی و شرح و بسط بیشتر ندارد و یک معنای واحد از آنها فهمیده می‌شود. چیزی که مسلم است این است که او نمی‌خواهد نظریه کانتی قول به امر یا معرفت پیشینی (= فطری) را تأیید کند. مفاهیم و مسلمات اساسی مراد او، مبنای تجربی دارند. و اسپنسر گاه چنان سخن می‌گوید که گویی این مسأله، مسأله تجربه یا آگاهی فردی است. فی المثل می‌گوید «ما چاره‌ای از پذیرفتن حکم وجدانی (یعنی مربوط به آگاهی مان) و قبول صدق آن نداریم که می‌گوید بعضی از مظاهر شبیه یکدیگر و بعضی بی‌شباهت‌اند»^{۳۵} قضیه با توجه به این واقعیت پیچیده‌تر می‌شود که اسپنسر فکر وجود یک معرفت پیشینی نسبی، یعنی مفاهیم و مسلماتی را که از نظر گاه تکوینی و توارثی محصول تجربه متراکم یک نژاد است،^{۳۶} قبول دارد. و از آن نظر آنها را پیشینی می‌داند که در رابطه با ذهن یک فرد فطری‌اند، به این معنی که به مدد «شهود» به ذهن او راه می‌یابند.

مفروضات و مسلمات اساسی جریان فکر باید موقتاً قطعی و بی‌چون و چرا تلقی شود. اینها فقط با نتایجشان توجیه یا معتبر می‌شوند، یعنی با نشان دادن موافقت یا وفاق بین تجربه‌ای که آن مسلمات و مفروضات منطقی‌ما را چشم به راه آنها می‌گرداند، و تجربه‌هایی که بالفعل داریم. در واقع «احراز کامل وفاق همانا یگانه‌سازی کامل معرفت است که خود هدف فلسفه است»^{۳۷} بدینسان فلسفه بمعنی الاعم، مفاهیم و مسلمات اساسی را روشن می‌سازد، حال آنکه فلسفه بمعنی الاخص توافق آنها را با پدیده‌های بالفعل در حوزه‌های مشخص تجربه نشان می‌دهد.

باری طبق نظر اسپنسر «دانستن همانا طبقه‌بندی کردن یا اخذ شباهتها و کنار گذاشتن عدم شباهتها است»^{۳۸} و از آنجا که شباهت و عدم شباهت، نسبت و رابطه‌اند، می‌توانیم گفت که همه اندیشیدنها رابطی یا نسبی‌اند و «رابطه یا نسبت صورت کلی اندیشه است»^{۳۹} و ما در هر صورت می‌توانیم بین دو نوع از نسبتها یا روابط، یعنی نسبت «توالی»^{۴۰} و نسبت «همبودی»^{۴۱}

۳۰. پیشین، ص ۱۲۲. ۳۱. پیشین، ص ۱۲۳. ۳۲. پیشین. ۳۳. پیشین. ۳۴. پیشین.
 ۳۵. پیشین، ص ۱۲۵. ۳۶. بعضی از این پیشینی‌ها ریشه دورتری در تجربه حیوانی دارند.
 ۳۷. پیشین، ص ۱۲۵. ۳۸. پیشین، ص ۱۲۷. ۳۹. پیشین، ص ۱۲۵.

فرق بگذاریم.^{۲۲} و هر يك از این نسبتها به يك تصور انتزاعی می انجامد «انتزاع همه توالیها همانا زمان است. و انتزاع همه همبودیها، مکان.»^{۲۳} زمان و مکان در واقع صور اصیل آگاهی به معنای مطلق آن نیستند. ولی از آنجا که تکوین این تصورات (مربوط به زمان و مکان) از طریق انتظام تجربه‌هایی صورت می‌گیرد که خود سراسر تکامل ذهن یا عقل را دربر می‌گیرد، لذا می‌توانند در هر فرد، يك خصیلت نسبتاً پیشینی به خود بگیرند.

تصور ما از مکان اساساً تصور ماست از موقعیتها یا وضعهای همبودی که در قبال اندیشه ما مقاومتی نمی‌ورزند. و این خود از تصویری که ما از ماده داریم انتزاع شده است. چه تصور ماده در ساده‌ترین شکلش عبارت است از وضعهای همبودی که مقاوم اند (یعنی در قبال ادامه تصورات ما می‌ایستند و تغییر نمی‌یابند - م). مفهوم ماده هم به نوبه خود از تجربه نیرو و مشتق گردیده است. چه «نیروها، نیروهایی که در رابطه‌های متقابل خاصی باشند، کل محتوای تصور ما را از ماده تشکیل می‌دهند.»^{۲۴} به همین ترتیب هر چند مفاهیم و تصورات پیشرفته ما از حرکت، مستلزم تصور مکان، زمان و ماده است، آگاهی آغازین از حرکت، صرفاً آگاهی از «تأثرات متوالی ما از نیروست.»^{۲۵}

بنابراین بحث اسپنسر این است که تحلیل روانی مفاهیم زمان، مکان، ماده و حرکت نشان می‌دهد که همه اینها مبتنی بر ادراک ما از نیروست. و نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که «سرانجام به نیرو می‌رسیم که واپسین‌ترین چیز است.»^{۲۶} اصل ویرانی ناپذیری ماده در واقع همان اصل ویرانی ناپذیری نیروست. به همین ترتیب همه دلایل مؤید اصل تداوم حرکت «مستلزم این اصل موضوع است که کمیت انرژی ثابت است.»^{۲۷} و مراد از انرژی همان نیروی است که ماده در حال حرکت دارد. و سرانجام به اصل بقای نیرو می‌رسیم «که چون مبنای علم است، نمی‌تواند به مدد خود علم ثابت و محرز گردد.»^{۲۸} بلکه فراتر از برهان است و اصلی است که نتیجه قهری آن یکسانی و یکنواختی قانون و بقا و ثبات روابط بین نیروهاست. شاید ایراد شود که این گونه اصول نظیر ویرانی ناپذیری ماده متعلق به علم است، نه فلسفه. ولی اسپنسر پاسخ می‌دهد که اینها «حقایقی هستند که پدیده‌های عینی متعلق به همه حوزه‌های طبیعت را یگانه می‌سازند، و لذا باید جزو فراگیرترین مفهوم اشیاء باشند که فلسفه در پی آن است.»^{۲۹} علاوه بر این، هر چند کلمه «نیرو» معمولاً دلالت بر «آگاهی از فشار

۲۲. به عقیده اسپنسر تصور «همبودی» متخذ از تصور توالی است، چه در روابط خاصی از توالی چنین می‌یابیم که توالی معکوس هم به آسانی توالی عادی قابل ارائه است. همبودی نمی‌تواند یافته اصلی آگاهی ما باشد چرا که آگاهی ما متشکل از حالات سلسله‌وار و متوالی است.

۲۳. اصول اولیه، ص ۱۴۶. ۲۴. پیشین، ص ۱۴۹. ۲۵. پیشین، ص ۱۵۱. ۲۶. پیشین.
۲۷. پیشین، ص ۱۶۷. ۲۸. پیشین، ص ۱۷۵. ۲۹. پیشین، ص ۲۲۹.

عضلانی» دارد،^{۵۰} احساسی که ما هنگام کشاکش برای به حرکت درآوردن چیزی یا مقاومت در برابر فشاری داریم، کنایتی از «نیروی مطلق» است. و وقتی از ثبات و بقای نیرو سخن می‌گوئیم «منظور واقعی مان ثبات و بقای علتی است که فراتر از درک و دانش ماست»^{۵۱} اینکه چگونه می‌توانیم به نحو معقولی از ثبات و بقای يك واقعیت نادانستنی سخن بگوئیم، شاید دریادی نظر آشکار نباشد. ولی اگر حکم به بقا و ثبات نیرو (نیروی مطلق) واقعاً به همان معنایی باشد که اسپنسر می‌گوید، روشن است که يك اصل فلسفی است، حتی با قطع نظر از این واقعیت که ماهیت آن به عنوان يك حقیقت کلی در هر حال آن را در میان حقایق فلسفی قرار می‌دهد، و این موافق با برداشت اسپنسر از رابطه بین فلسفه و علم است.

۳. قانون کلی تکامل: تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر

باری هر چند چنین اصول کلی ای نظیر ویرانی ناپذیری ماده، تداوم حرکت و ثبات و بقای نیرو و مؤلفه‌های سنتزی هستند که فلسفه می‌کوشد به آن دست یابد، اینها حتی همراه با یکدیگر چنین سنتزی را تشکیل نمی‌دهند. چرا که ما نیازمند به يك قاعده یا قانون هستیم که سیر دگر دیسهای ماده و حرکت را نشان بدهد، و بدینسان به کار یگانه‌سازی همه روندهای تغییر و تحولی که در چند علم خاص بررسی می‌شود بیاورد. به عبارت دیگر منظور این است که اگر بپذیریم که چیزی چون سکون مطلق یا بقا و ثبات وجود ندارد، و بلکه همه چیز مدام در حال تغییر است، اعم از اینکه حرکت یابد یا حرکتش را از دست بدهد، یا روابط میان اجزانش تغییر یابد، در این صورت لازم است که قانون کلی توزیع مجدد و مداوم ماده و حرکت را بپذیریم. اسپنسر گم شده خود را در آنچه «قاعده» یا «قانون» یا «تعریف» تکامل می‌نامد، می‌یابد، بی آنکه فرقی میان آنها بگذارد. «تکامل عبارت است از یگانگی ماده و پخش حرکت به نحوی که با آن متلازم باشد؛ و در طی آن ماده از يك همگنی^{۵۲} بالنسبه بی انسجام و بی تعین به يك ناهمگنی^{۵۳} بالنسبه متعین و منسجم می‌شود و در طی آن حرکت بازداشته شده نیز خود تبدیل صورتی به موازات آن خواهد داشت.»^{۵۴} این قانون را می‌توان با استنباط از ثبات و بقای نیرو و به نحو قیاسی محرز گرداند. به شیوه استقرانی نیز می‌توان. چرا که وقتی به برآمدن منظومه شمسی از دل توده کهکشانی می‌اندیشیم، یا به برآمدن موجودات زنده بسیار منظم و پیچیده از ارگانیسمهای خیلی ساده‌تر، یا به پدید آمدن حیات روانی بشر، یا رشد زبان، یا تکامل سازمان اجتماعی، در همه جا سیری از بی سامانی و بی تعینی نسبی به سامان و تعین نسبی، از

۵۰. پیشین، ص ۱۷۵. ۵۱. پیشین، ص ۱۷۶.

52. homogeneity 53. heterogeneity

۵۴. اصول اولیه، ص ۴۶۷. اسپنسر در پانویسی می‌گوید که در متن اصلی کلمه «نسبی» افتاده بوده که باید اضافه شود.

بی انسجامی به انسجام، همراه با سیر تنوع تدریجی^{۵۵}، سیر از همگنی نسبی به ناهمگنی نسبی می‌یابیم. فی المثل در تکامل موجود زنده يك تنوع یا تخصص کارکردی و ساختاری تدریجی می‌بینیم.

ولی این فقط يك روی تصویر است. چه تراکم ماده همراه با تحلیل حرکت است. و روند تکامل گرایش به سوی حالت تعادل، یعنی تعدیل و توازن نیروها دارد، که انحلال و تجزیه به دنبال دارد. فی المثل بدن انسان تحلیل می‌رود و انرژیهایش را از دست می‌دهد، می‌میرد و تجزیه می‌گردد؛ و هر جامعه‌ای صلابتش را وامی‌نهد و تباهی می‌پذیرد؛ و گرمای خورشید رفته رفته رو به تحلیل می‌رود.

اسپنسر مواظب است که ادعا نکند که ما منطقاً می‌توانیم آنچه را که درباره يك سیستم نسبتاً بسته صادق است، به کل اشیاء، یعنی به جهان به طور کلی تعمیم دهیم. فی المثل ما نمی‌توانیم از به اصطلاح افول یا تحلیل رفتن منظومه شمسی مان به افول کل کائنات استدلال کنیم. و تا آنجا که علم ما قدمی دهد، ممکن است هنگامی که بر اثر تحلیل رفتن حرارت خورشید فروغ حیات در سیاره ما خاموش گردد، در نقطه دیگر از جهان در جریان روشن شدن باشد. حاصل آنکه ما حق نداریم احتجاج کنیم که آنچه برای جزء رخ می‌دهد باید برای کل هم رخ بدهد. در عین حال اگر در کل اشیاء تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر رخ بدهد ما باید «از تصور تکاملهائی که گذشته بس دوری را آکنده است، و تکاملهائی که آینده‌ای بس دور از آن مالا مال است، محفوظ شویم.»^{۵۶} و اگر این نمایانگر عقیده شخصی اسپنسر باشد می‌توان گفت روایت امروزی^{۵۷} از بعضی کیهان‌شناخت^{۵۸}‌های یونان باستان که اعتقاد به دور و کور^{۵۹} داشتند به دست می‌دهد. در هر حال حتی اگر در موضعی نباشیم که بتوانیم احکام قاطعی راجع به کل صادر کنیم، سیر تکامل و انحلال در اجزاء جاری است. و هر چند اسپنسر در ابتدا از قانون تکامل به عنوان قانون ارتقاء و ترقی سخن گفته بود، پیداست که اعتقادش به تبدیل تکامل و انحلال به یکدیگر این خوشبینی را محدود می‌سازد.

۴. جامعه‌شناسی و سیاست

آرمانی که اسپنسر از يك تلفیق و ترکیب (سنتز) کامل فلسفی در سر داشت او را بر آن می‌داشت که از جهان غیرآلی هم، در پرتو اندیشه تکامل برداشت سنجیده و منظمی داشته باشد. و خودش اشاره دارد که اگر قرار بود در نظام فلسفی به این مبحث هم بپردازد «دو مجلد را

55. progressive differentiation

۵۶. پیشین، ص ۵۰۶.

57. up - to - date

58. cosmology

59. cyclic process

در برمی گرفت، یکی مربوط به تکوین ستارگان^{۶۰} و دیگری مربوط به تکوین زمین*^{۶۱} در واقع اسپنسر در فلسفه بمعنی الاخص همت خود را مصروف و محدود به علم الحیات، معرفة النفس، علم الاجتماع و اخلاق می سازد. البته اشاره‌هایی به موضوعات نجومی، فیزیکی و شیمیائی دارد، ولی در کتاب نظام چنانکه باید و شاید به تکامل در حوزه غیر آلی (بیجان) پرداخته نشده است.

رعایت اختصار و کمبود جا ما را از بیان تفصیلی همه اجزاء نظام اسپنسر بازمی دارد. نظر نگارنده این است که علم الحیات و معرفة النفس را ندیده بگیریم، و در این بخش فقط اشاراتی به آراء و عقاید جامعه شناختی و سیاسی او بنمائیم و بخش بعدی را به موضوع اخلاق اختصاص دهیم.

جامعه‌شناس به مطالعه رشد، ساختارها، کارکردها و فرآورده‌های جوامع انسانی علاقه دارد.^{۶۲} امکان تدوین علم جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع از این واقعیت برمی آید که ما می‌توانیم توالیهای منظمی در میان پدیده‌های اجتماعی مشاهده کنیم، که اجازه پیش‌بینی می‌دهند؛ و این واقعیت هم که قوانین اجتماعی آماری‌اند، و پیش‌بینیهایی که در این زمینه صورت می‌گیرد تقریبی‌اند، این امکان را منتفی نمی‌سازد. «علوم دقیقه فقط بخشی از علم است.»^{۶۳} آنچه مورد لزوم است امکان تعمیم است، نه دقت کمی.^{۶۴} اسپنسر در مورد فایده‌مندی علم الاجتماع به شیوه‌ای کمابیش مبهم ادعا می‌کند که اگر ما در تحولات ساختاری^{۶۵} و کارکردی^{۶۶} ای که جوامع از میان آن می‌گذرند نظمی را تشخیص دهیم «دانستن این نظم قطعاً در قضاوت‌های ما در باب اینکه متری چیست، یا قهرائی، مطلوب، عملی و خیالی کدام است تأثیر می‌گذارد.»^{۶۷}

وقتی که تنازع بقا را در روند کلی تکامل ملاحظه می‌کنیم، شباهتهای آشکاری بین حوزه‌های غیر آلی (بیجان)، آلی (جاندار) و فرا آلی (اجتماعی) می‌یابیم. رفتار يك شيء بیجان بستگی به روابط بین نیروهای خود آن و نیروهای دارد که در معرض آنهاست. به همین ترتیب رفتار يك موجود زنده فرآورد تأثیرهای مشترك حاصل از طبیعت و سرشت درونی او و

60. astrogeny *geogeny

۶۱. مبانی علم الاجتماع، ج ۱، ص ۳.

۶۲. مطالعه آنچه اسپنسر تکامل فرا آلی super-organic می‌نامد، که قهرراً تکامل آلی یا زیستی را مسلم می‌گیرد، اگر به معنی وسببش در نظر گرفته شود، شامل مطالعه در جوامع زنبوران عسل و مورچگان هم می‌گردد.

۶۳. مطالعه در علم الاجتماع (طبع ۱۹۰۷)، ص ۲۲.

64. quantitative exactitude

65. structural

66. functional

۶۷. پیشین، ص ۷۰.

محیط او — اعم از زنده و بیجان — است. همچنین هر جامعه بشری «پدیده‌هایی را نمایان می‌سازد که به خصلت آحاد آن و شرایطی که در تحت آن به سر می‌برند مربوط است.»^{۶۸} بدیهی است که این دوسلسله عوامل، اعم از درونی و بیرونی، ثابت نمی‌مانند. فی‌المثل توانشهای انسان اعم از بدنی، عاطفی و عقلی در طول تاریخش پیشرفته‌تر شده، همچنانکه جوامع متکامل بشری از لحاظ محیط آلی و غیر آلی‌اش، تحولات معتنا بهی به خود دیده است. همچنین فرآورده‌های جامعه متکامل، یعنی نهادها و آفریده‌های فرهنگی‌اش، عوامل مؤثر تازه‌ای پدید آورده‌اند. علاوه بر این، هر چه جوامع بشری بیشتر توسعه و تکامل می‌یابند، بیشتر در یکدیگر اثر می‌گذارند، به نحوی که محیط فرآلی (اجتماعی) اهمیت هر چه بیشتری کسب می‌کند. ولی علی‌رغم پیچیدگی فزاینده این وضع، هموائی مشابهی بین نیروها اعم از درونی و بیرونی، در هر يك از سه حوزه قابل تشخیص است. باری هر چند تداومی بین سه حوزه جاندار و بیجان و اجتماعی برقرار است، گسستگی نیز هست. اگر شباهتی هست، عدم شباهت هم هست. فی‌المثل این تصور را که جامعه همچون يك ارگانیسم است ملاحظه کنید. رشد جامعه نیز مانند رشد يك بدن زنده، به معنی حقیقی کلمه، همراه است با تنوع تدریجی ساختارها و در نتیجه تنوع تدریجی کارکردها (یا وظیفه‌ها) می‌گردد. ولی این وجه شباهت بین بدن زنده و جامعه بشری، وجه تمایزی بین آن دو و نیز اجسام بیجان هم هست. چه طبق نظر اسپنسر اعمال اجزاء مختلف يك شیء بیجان را حقا نمی‌توان کارکرد یا وظیفه شمرد. علاوه بر این، تفاوت مهمی بین جریان تنوع در يك بدن زنده و همین جریان در ارگانیسم اجتماعی وجود دارد. چه در ارگانیسم اخیر آن نوع تنوعی را که در ارگانیسم اول (بدن زنده) منتهی به این می‌شود که فقط يك جزء تبدیل به اندام هوش و اجزاء دیگر تبدیل به اندامهای حسی بشوند و اجزاء دیگر تبدیل به اینها نشوند، نمی‌یابیم. در يك ارگانیسم فردی یا بدن زنده «آگاهی»^{۶۹} در يك بخش کوچک از کل مجتمع گرد می‌آید» حال آنکه در ارگانیسم اجتماعی «در کل مجتمع بخش و پراکنده است: همه آحاد استعداد آن را دارند که دارای خوشبختی یا بدبختی باشند، و این استعداد، اگر به درجات مساوی نباشد، لااقل نزدیک به یکدیگر است.»^{۷۰}

کسی که مشتاق تعبیر و تفسیر جامعه سیاسی به عنوان يك ارگانیسم است، باید بکوشد که شباهت‌های جزء به جزئی بین تنوع کارکردها در بدن زنده و جامعه بیابد. ولی این کوشش باسانی سراز آنجا درمی‌آورد که بگوید فی‌المثل حکومت در حکم مغز است و سایر اجزاء و اعضای جامعه باید کاروبار اندیشیدن را به حکومت واگذارند و خود صرفاً از تصمیمات او

۶۸. پیشین، ۱، صص ۹-۱۰.

۷۰. پیشین، ج ۱، ص ۴۷۹.

تبعیت کنند. و این دقیقاً نتیجه‌ای است که اسپنسر از گرفتن آن پرهیز می‌کند. همین است که در مورد استقلال نسبی اعضاء منفرد جامعه سیاسی تأکید می‌ورزد، و این تشبیه را تخطئه می‌کند که جامعه به آن معنی عبارت از يك ارگانيسم است که فراتر از سرجمع اعضاء خود است و غایتی دارد که با غایات اعضاء خود فرق دارد. «بنابراین حس مشترك اجتماعی^{۷۱} وجود ندارد؛ بالتبعية رفاه جمع، جدا از رفاه یکایک اعضاء، هدفی نیست که جست و جو شود. وجود جامعه برای سود و صلاح اعضاء است، نه وجود اعضاء برای سود و صلاح جامعه.»^{۷۲} به عبارت دیگر می‌توانیم گفت که وجود دست و پا برای خیر و صلاح کل بدن است. ولی در مورد جامعه باید بگوئیم که کل اعضاء وجود دارد به هر حال نتیجه‌گیری اسپنسر روشن است. و حتی با آنکه احتجاجاتش گاه مبهم و گیج‌کننده است، این نکته هم روشن است که به عقیده او، تشبیه بین ارگانيسم و جامعه سیاسی نه فقط گمراه‌کننده بلکه خطرناک نیز هست.

آری نظر گاه او چنین است. عزم او به استفاده از اندیشه تکامل در حوزه همه پدیده‌ها او را بر آن می‌دارد که از جامعه سیاسی، یعنی کشور، به عنوان يك موجود فراآلی سخن بگوید. ولی از آنجا که مدافع سرسخت آزادی فردی در قبال دعاوی و تضییقات دولت است، می‌کوشد زهر این تمثیل را با تصریح به تفاوت‌های ماهوی موجود بین بدن زنده و بدنه جامعه سیاسی بگیرد. و این کار را با بیان این نظر انجام می‌دهد که رشد و توسعه سیاسی همانا سیر به سوی یگانگی و یکپارچگی است، به این معنی که گروه‌های اجتماعی بزرگتر می‌شوند و اراده‌های فردی به یکدیگر می‌پیوندند و در یکدیگر محو می‌شوند، ولی این سیر، حرکت از همگنی به ناهمگنی نیز هست، لذا تنوع نیز رو به افزایش دارد. به اعتقاد او فی المثل هم‌پای پیشرفت تمدن به سوی جامعه صنعتی نوین، تقسیمات و طبقات اجتماعی جوامع بالنسبه ساده‌تر رفته رفته قاطعیت خود را از دست می‌دهد و حتی محو می‌گردد. و این نشانه‌ای از پیشرفت است.

نکته مورد نظر اسپنسر تا حدودی مبتنی بر این نظر اوست که «حالت همگنی يك حالت ناپایدار است، و آنجا که اثری از ناهمگنی باشد، میل به سوی ناهمگنی بیشتر پدید می‌آید.»^{۷۳} و چون اندیشه سیر تکامل را بر این نکته بیفزاییم، چنین برمی‌آید که جامعه‌ای که در آن میزان تنوع بالنسبه بیشتر باشد، متکامل‌تر از جامعه‌ای است که تنوع در آن بالنسبه کمتر است. در عین حال روشن است که نظر گاه اسپنسر بر ارزشگذاری هم تکیه دارد. به این شرح که می‌خواهد بگوید جامعه‌ای که در آن آزادی فردی بیشتر و پیشتر باشد، ذاتاً قابل ستایش‌تر از جامعه‌ای است که در آن آزادی فردی کمتر است. آری اسپنسر عقیده دارد جامعه‌ای که اصل

آزادی فردی را به عمل درآورده باشد، ارزش بقای^{۷۴} بیشتری از جوامعی که آن اصل را به فعلیت درنیاورده باشند، دارد. این امر می‌تواند به يك قضاوت صرفاً مبتنی بر واقعیت حمل کرد. ولی این نکته برنگارنده این سطور روشن است که اسپنسر به هر حال جامعه نوع اول را بخاطر داشتن ارزش ذاتی بیشترش، بیشتر سزاوار بقا می‌شمارد.

اگر از روایت اسپنسر در مورد جوامع ابتدایی و پیشرفت آنها صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که او بیشتر از هر چیز توجهش را به گذار از جامعه نظامیگرا یا مبارزه جو به جامعه صنعتی معطوف می‌دارد. جامعه مبارزه جو اساساً جامعه ای است که «در آن ارتش همانا ملت بسیج شده است و ملت همانا ارتش در حال استراحت؛ و بنابراین ساختاری به خود می‌گیرد که بینابین ارتش و ملت است.»^{۷۵} در واقع این نوع جامعه هم رشد و توسعه ای دارد. فی المثل رهبران نظامی، به صورت زعمای کشوری یا سیاسی درمی‌آیند، چنانکه امپراطوران روم چنین بودند؛ و با گذشت زمان، ارتش به صورت يك صنف حرفه‌ای از جامعه درمی‌آید، به جای آنکه کل جمعیت ذکور و بالغ را دربر بگیرد. ولی در جامعه مبارزه جو به طور کلی یکپارچگی و به هم پیوستگی بر جامعه حاکم است. هدف اولی و اصلی همانا بقای جامعه است، حال آنکه بقای افراد فقط از آن نظر اهمیت دارد که وسیله نیل به آن هدف اصلی و اولی قرار می‌گیرند. همچنین در چنین جامعه ای رفتار افراد مدام تنظیم می‌گردد و «فردیت هر عضوی از نظر آزادی و مال و جان، دست نشانده جامعه است، به طوری که عمدتاً یا کلاً در اختیار دولت است.»^{۷۶} بعلاوه، از آنجا که جامعه نوع مبارزه جو می‌کوشد به خود کفائی برسد، خودمختاری سیاسی را قرین با خودمختاری اقتصادی می‌جوید.^{۷۷} بیشک آلمان نازی می‌توانست از نظر اسپنسر مثال خوبی از احیای جامعه ای از نوع مبارزه جو در عصر صنعتی جدید باشد.

اسپنسر انکار نمی‌کند که جامعه نوع مبارزه جو در سیر تکاملی که تنازع بقا نامیده می‌شود، و در عرصه آن اصلح بقا می‌یابد، نقشی اساسی ایفا کرده است. ولی بر آن است که هر چند کشاکش موجود در داخله جامعه برای تشکل و رشد جوامع ضروری بوده است، با این همه پیشرفت تمدن سبب شده است که جنگ رفته رفته غیر ضروری شود. پیشرفت تمدن به نحو روزافزونی جنگ را نالازم می‌نمایاند. بدینسان جامعه مبارزه جو ناهماهنگ با پیشرفت زمان است و لازم است به سوی نوع دیگری از جامعه که اسپنسر جامعه صنعتی می‌نامد سیر انتقالی پیدا کند. این بدان معنی نیست که تنازع بقا متوقف یا موقوف می‌گردد، بلکه به این معنی است

74. survival - value

۷۵. پیشین، ج ۱، ص ۵۷۷. ۷۶. پیشین، ج ۲، ص ۶۰۷.

۷۷. جامعه مبارزه جو همچنین تمایل به این دارد که خود را در صورتهای خاصی از قانونگذاری و رویه فضائی جلوه گر سازد.

که صورتش را تغییر می‌دهد و به هیأت «تنازع بقای صنعتی» درمی‌آید،^{۷۸} که در آن جامعه‌ای اصلح برای بقاست که «بیشترین تعداد از مناسبترین آدمها را به بار بیاورد — آدمهائی که بهتر از همه برای زندگی در کشور صنعتی سازگاری دارند.»^{۷۹} اسپنسر به این نحو می‌کوشد از اتهامی که به او وارد می‌کنند رهایی یابد، این اتهام که می‌گویند چون به مفهوم جامعه نوع صنعتی می‌پردازد، اندیشه تنازع بقا و بقای اصلح را فرو می‌گذارد.

اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که مراد اسپنسر از جامعه صنعتی صرفاً جامعه‌ای است که در آن شهر وند انحصاراً یا غالباً مشغول به زندگی اقتصادی تولید و توزیع هستند. چه جامعه صنعتی به این معنای محدود و مقید با تنظیم دقیق و اکید کار به توسط دولت سازگار است. حال آنکه دقیقاً همین عنصر اجبار است که اسپنسر می‌خواهد طرد کند. در سطح اقتصادی، جامعه‌ای که مطلقاً نظر اوست، جامعه‌ای است که با اصل آزادی عمل (لسه فر) اداره می‌شود. لذا از نظر او حکومت‌های سوسیالیستی و کمونیستی بسی بدور از تصویری هستند که او از جامعه صنعتی دارد. وظیفه دولت حفظ آزادی و حقوق فردی و حل و فصل دعاوی متعارض به هنگام لزوم است. این کار دولت نیست که رسماً در زندگی و شیوه گذران شهروندان دخالت کند، مگر اینکه چنین دخالتی برای حفظ صلح داخلی لازم باشد.

به عبارت دیگر در نوع آرمانی جامعه صنعتی به معنائی که اسپنسر مراد می‌کند تأکید از جمع، یعنی کل جامعه برداشته شده و بر فرد گذاشته شده است. «تحت رژیم صنعتی، فردیت شهروند به جای آنکه قربانی جامعه شود، مورد حمایت جامعه قرار می‌گیرد. و دفاع از فرد و فردیت به صورت وظیفه اساسی جامعه درمی‌آید.»^{۸۰} به این شرح که وظیفه عمده دولت حل و فصل منصفانه دعاوی مطروحه بین شهروندان و جلوگیری از تخطی و تجاوز آزادی یک فرد به حریم آزادی دیگری است.

اعتقاد اسپنسر به قابل اطلاق بودن قانون تکامل بر همه چیز او را بر آن می‌دارد که قائل شود که گرایش سیر تکامل به سوی جامعه صنعتی است، و با خوشبینی زیاده از حدی چنین جامعه‌ای را اساساً صلح‌آمیز و صلح‌جو می‌داند. و تمایل دولتها به دخالت و تحکیم [در امور شهروندان] که او در دهه‌های اخیر عمرش شاهد آن بود، او را بر آن داشت که بیم خود را از «بازگشت برده‌داری»^{۸۱} ابراز دارد، و به هرگونه تمایلی که دولت یا هر یک از ارگانهای آن در جهت قادر مطلق یا فعال مایشاء نشان دادن خود دارند شدیداً حمله کند. «خرافه سیاسی بزرگ قدیم همانا حق الهی سلاطین بود. خرافه سیاسی بزرگ عصر جدید حق الهی مجلسین

۷۸. پیشین، ج ۲، ص ۶۱۰. ۷۹. پیشین. ۸۰. پیشین، ج ۲، ص ۶۰۷.

۸۱. این عنوان یکی از مقالات اوست.

است.^{۸۲} همچنین «در گذشته نقش لیبرالیسم تعیین حد اقتدار سلاطین بود. نقش لیبرالیسم راستین در آینده همانا تعیین حد اقتدار مجلسین است.»^{۸۳}

پیداست که اسپنسر در این حمله بی محابا به «بازگشت برده داری» صرفاً به تأثیر اتوماتیک هیچیک از قوانین تکامل نظر ندارد. کلام او ملهم از اعتقاد پرشور به ارزش آزادی و ابتکار فردی است، و این اعتقاد شخصیت و خلق و خوی مردی را جلوه گر می سازد که در هیچ دوره از ادوار زندگیش در برابر قدرت یا مرجعیت حاکم صرفاً از آن روی که قدرت است سرخیم نکرده است. و این واقعیت را همگان می دانند که اسپنسر حمله اش را به تضییقات دولتی در حوزه آزادی خصوصی تا آنجا پیش برد که مقررات کارخانه ها، بازرسی بهداشتی توسط مأموران دولت، اداره پست، امداد دولت به تهیدستان و آموزش و پرورش دولتی را هم محکوم می کرد. لازم به گفتن نیست که او نفس اصلاحات یا دستگیری از درماندگان یا اداره بیمارستانها و مدارس را محکوم نمی کرد، بلکه تأکیدش در مورد سازمان دهی داوطلبانه این گونه کارها و نهادها بود که آن را نقطه مقابل عملکرد و مدیریت و نظارت دولتی می شمرد. ماحصل آنکه آرمان او جامعه ای بود که به قول خودش فرد همه کاره و دولت هیچکاره باشد، برعکس نوع جامعه مبارزه جو که در آن دولت همه کاره و فرد هیچکاره است.

شاید برابر نهادن اسپنسر جامعه صنعتی را با جامعه صلح جوی ضد نظامیگری از نظر ما غریب بیاید، مگر اینکه بگوئیم این برابر نهادن طبق تعریف صادق است. نیز محتمل است که دفاع مفرط او از خط مشی آزادی عمل (= لسه فر) به نظر ما عجیب و غریب بیاید، یا لا اقل از توابع يك نگرش قدیمی بنماید. به نظر نمی رسد که او مانند میل، البته به شیوه ای ناقص، و مانند ایدئالیستی چون ت. ه. گرین^{۸۴}، به شیوه ای کاملتر، درك کرده باشد که قانونگذاری اجتماعی و به اصطلاح دخالت دولت چه بسا برای تأمین خواسته های مشروع هر شهروندی در جهت نیل به يك زندگی شایسته انسانی لازم باشد. در عین حال خصومت اسپنسر با قانونگذاری اجتماعی — که امروزه اکثریت شهروندان انگلیسی امر مسلم می گیرند — نباید ما را از دیدن این واقعیت بازدارد که او نیز مانند میل خطرات بوروکراسی و هرگونه بالا گرفتن قدرت و دامنه کارکردهای دولت که قهراً آزادی و اصالت و ابتکار فردی را خفه می سازد، به عیان می دید. به نظر نگارنده این سطور چنین می رسد که پروای خیر و صلاح عام انسان را، تا میزانی بس بیشتری از آنچه اسپنسر مایل بود، به تصویب و تأیید عمل دولت می کشاند. ولی هرگز این حقیقت نباید فراموش شود که مصلحت عام چیزی نیست که بکلی با خیر و صلاح فرد فرق داشته باشد. و بیشك اسپنسر در این اندیشه کاملاً بر حق بود که هم به خیر فرد و هم به صلاح

۸۲. انسان در برابر دولت (طبع ۱۹۱۰)، ص ۷۸. ۸۳. پیشین، ص ۱۰۷.

جامعه به طور کلی است که شهروندان بتوانند آزادانه در استکمال خود بکوشند و از خود ابتکار نشان دهند. چه بسا ما چنین بیندیشیم که این وظیفه دولت است که شرایطی را تأمین و برقرار نماید که در آن افراد بتوانند خود را پرورش دهند، و این امر فی المثل مستلزم این است که دولت باید به فراخور استعدادی که افراد برای بهره‌ور شدن از تعلیم و تربیت دارند، همه وسایل و امکانات آن را فراهم سازد. ولی چون این اصل را پذیرفتیم که دولت باید عملاً به ایجاد و حفظ شرایطی بپردازد که درپیش گرفتن يك زندگي شایسته انسانی را به فراخور استعدادهای هر مرد و زنی ممکن سازد، در معرض این خطر قرار می‌گیریم که فراموش کنیم مصلحت عام يك چیز انتزاعی نیست که مصالح عینی افراد بی‌رحمانه در پای آن قربانی شود. موضع اسپنسر، علی‌رغم مبالغه‌های عجیب و غریبش، این فایده را دارد که به یاد ما می‌آورد که دولت به خاطر انسان وجود دارد، نه انسان به خاطر دولت. علاوه بر این دولت یا کشور چیزی نیست مگر شکلی از سازمان اجتماعی. یعنی تنها شکل مشروع جامعه نیست. و یقیناً اسپنسر این نکته را دریافته بود.

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، برداشتها و آراء سیاسی اسپنسر تاحدی بیان قضاوت‌های واقعی یعنی مبتنی بر واقعیات بود و با تعبیر و تفسیر او از سیر کلی تکامل پیوند داشت، و تاحد دیگر بیان قضاوت ارزشگذارانه بود. فی المثل حکمش به اینکه جامعه صنعتی ارزش بقای بیشتری از سایر انواع جوامع دارد، تاحد برابر با این پیش‌بینی بود که در عالم واقع هم نظر به سیر تکامل، بقای آن بیشتر است. ولی تاحدی هم حاکی از این قضاوت بود که جامعه صنعتی به خاطر ارزش ذاتی‌اش سزاوار بقای بیشتر است. کاملاً روشن است که ارزیابی مثبت آزادی شخصی فی الواقع عامل تعیین‌کننده‌ای در پیشش و برداشت او از جامعه جدید بود. این نیز روشن است که اگر کسی به این نتیجه برسد که جامعه‌ای بیشتر بقا می‌یابد که به آزادی و ابتکار فردی حرمت می‌نهد، این نتیجه‌گیری در درجه اول بر قضاوت ارزشی یا ارزشگذاری او مبتنی است تا بر نظریه‌ای راجع به عملکرد خود به خودی یکی از توانین تکامل.

۵. اخلاق نسبی و مطلق

اسپنسر آموزه اخلاقی خود را تاجی بر تارك نظامش می‌شمرد. در پیشگفتار کتاب داده‌های اخلاق^{۸۵} می‌گوید که نخستین جستارش درباره حوزة خاص حکومت^{۸۶} (۱۸۴۲) مبهماً به بعضی اصول کلی درست و نادرست در سلوك سیاسی اشاره کرده است. و چنین می‌افزاید «از دیر باز هدف آجل من که در پشت هدفهای عاجل نهفته بوده این بود که برای اصول درست و

نادرست در رفتار به طور کلی، يك مبنای علمی پیدا کنیم.^{۸۷} اعتقاد به مرجع ماوراء الطبیعی به عنوان شالوده اخلاق سست شده بود. لذا هر چه بیشتر لازم بود که به اخلاق مبنائی علمی بدهند، یعنی مبنائی که مستقل از معتقدات دینی باشد. و این کار از نظر اسپنسر یعنی قراردادن اخلاق بر پایه نظریه تکامل.

رفتار به طور کلی، از جمله رفتار جانوران، عبارت است از اعمالی که ناظر به غایاتی هستند.^{۸۸} و هر چه در نردبان تکامل بالاتر برویم، شواهد روشن تری از اعمال هدفداری که در جهت خیر و صلاح فرد یا نوع است، می یابیم. ولی این را هم می یابیم که این گونه فعالیت غایتمندبخشی از تنازع بقا بین افراد مختلف يك نوع واحد و بین نوعهای مختلف را تشکیل می دهد. به این شرح که يك موجود زنده می کوشد از خود به قیمت کنار زدن دیگری صیانت کند، و يك نوع خود را با شکار کردن نوع دیگر حفظ می کند.

این نوع رفتار هدفدار، که در آن ضعف از عرصه خارج می شوند، به نظر اسپنسر رفتاری است نیمه متکامل. در رفتار متکامل کامل، یعنی رفتار اخلاقی بمعنی الاخص، جای ستیزه بین گروههای رقیب و بین اعضای يك گروه را تعاون و همیاری می گیرد. باری رفتار کاملاً متکامل فقط به میزانی که جوامع مبارزه جو جای خود را به جوامع همواره صلح جو می دهند حاصل می گردد. به عبارت دیگر حصول همیشگی آن مبسر نیست مگر در جامعه کاملاً متکامل، که فقط در چنین جامعه ای می توان از تعارض بین خودخواهی و نوع دوستی و فداکاری فراتر رفت. این فرق گذاری بین رفتار نیمه متکامل و رفتار متکامل مبنائی برای فرق نهادن بین اخلاق نسبی و اخلاق مطلق به دست می دهد. اخلاق مطلق «دستور آرمانی ای است که رفتار انسان کاملاً سازگار را در جامعه ای کاملاً متکامل تنظیم و تنسيق می کند»^{۸۹} حال آنکه اخلاق نسبی به سلوکی می پردازد که در شرایطی که ما فعلاً در آن به سر می بریم، یعنی در جوامع کمابیش نامتکامل، نزدیکترین تقریب به آن آرمان اند. طبق نظر اسپنسر، چنین نیست که در تحت هر شرایطی که از ما عمل هدفدار می طلبد، ما همواره با انتخاب بین عملی که مطلقاً درست (شایسته) است و عملی که مطلقاً نادرست (ناشایسته) است مواجهیم. فی المثل چه بسا شرایط به نحوی باشد که هر کاری بکنم به میزانی مایه رنج دیگری شود. والبته عملی که مایه رنج دیگری شود نمی تواند مطلقاً درست باشد. لذا در چنین اوضاع و احوالی ناگزیرم بر آورد کنم که چه نحو عملی نسبتاً درست است، یعنی چه نحو عمل ممکن احتمالاً بیشترین خیر و فایده و کمترین شر را به بار می آورد. من نمی توانم انتظار داشته باشم که حکم بی خدشه و

۸۷. داده های اخلاق (طبع ۱۹۰۷) ص پنج. این پیشگفتار در نخستین جلد از مبانی اخلاق (طبع ۱۸۹۲، ص هفت) تجدید چاپ شده است.

۸۸. اعمال بیهدف، از مقوله «رفتار» خارج اند. ۸۹. داده های اخلاق، ص ۲۳۸.

خطاناپذیری صادر کنم. فقط می توانم پس از تأملی که ظاهراً اهمیت نسبی مسأله اقتضا دارد، عملی را که به نظرم از همه بهتر می آید انجام دهم. البته می توانم دستور آرمانی سلوک مربوط به اخلاق مطلق را در مدّ خاطر داشته باشم؛ ولی نمی توانم بپذیرم که این معیار به سان مقدمه ای است که می توانم در کمال صحت و دقت عملی را که در شرایط معین نسبتاً بهترین عمل است، از آن استنتاج کنم.

اسپنسر به این معنی اخلاق اصالت فایده ای را قبول دارد که خوشی یا شادی را واپسین هدف زندگی می داند و درستی یا نادرستی اعمال را در نسبتی که با این هدف دارند می سنجد. به عقیده او «بالاگرفتن تدریجی اخلاق اصالت فایده ای در واقع ناگزیر بوده است.»^{۹۰} آری از ابتدا اصالت فایده مکتونی وجود داشته است، به این معنی که همواره بعضی اعمال نسبت به انسان و جامعه مفید و بعضی مضر انگاشته می شده. ولی در جوامع گذشته، دستورهای اخلاقی بایک نوع مرجعیت، یا با تصور مرجعیت الهی و تقدیس و تصویب الوهی قرین بوده، حال آنکه در طی زمان، رفته رفته اخلاق از پیوند با معتقدات غیر اخلاقی آزاد شده، و یک نگرش اخلاقی که صرفاً مبتنی بر پیامدهای طبیعی و قابل تشخیص اعمال انسان بوده، به بار آمده است. به عبارت دیگر، در حوزه اخلاق، سیر تکامل در جهت توسعه اصالت فایده بوده است. این نکته را هم باید افزود که اصالت فایده را باید به نحوی در نظر گرفت که فرق بین اخلاق نسبی و مطلق ملحوظ باشد. در واقع همین اندیشه تکامل حاکی از ارتقاء در جهت و به سوی یک حد آرمانی است. و در این ارتقاء، پیشرفت در زمینه فضایل اخلاقی نمی تواند از پیشرفت اجتماعی جدا باشد. «همبودی انسان متکامل با جامعه نامتکامل غیر ممکن است.»^{۹۱}

از آنجا که اسپنسر اصالت فایده را اخلاقی دارای بنیاد علمی می داند، طبیعاً می خواهد نشان دهد که این آئین صرفاً تنها نظام در میان نظامهای متعدد و مانع الجمع بایکدیگر نیست، بلکه باید حقایق مندرج در سایر نظامها را هم به حساب آورد. بدینسان بر آن است که اگر اصالت فایده درست فهمیده شود، برای نظرگاهی هم که در مورد مفاهیمی چون درست، نادرست، و تکلیف تأکید دارد — و نه نیل به خوشی — شأنی قائل است. بنام شاید فکر می کرد که با کاربرد «حساب خوشی سنج» می توان مستقیماً خوشی (/ خوشبختی / شادی) را هدف گرفت. ولی اشتباه می کرد. وقتی حق با او بود که نیل به خوشی منوط به احراز شرایط نبود. ولی آن طور که او می گوید، هر عملی، به شرط اینکه خوشی به بار بیاورد، اخلاقی خواهد بود. و این معنی با وجدان اخلاقی ناسازگار است. در عالم واقع، نیل به خوشی منوط به احراز شرایط معینی است، یعنی لحاظ کردن قواعد یا دستورهای اخلاقی خاص.^{۹۲} و احراز چنین

۹۰. مبانی اخلاق، ج ۱، ص ۳۱۸. ۹۱. داده های اخلاق، ص ۲۴۱.

۹۲. البته مسأله دستورهای اخلاقی را باید چنان در نظر گرفت که تفاوت بین اصول رفتار در یک جامعه نامتکامل یا نیمه

شرایطی است که ما باید مستقیماً هدف بگیریم. بنام فکر می‌کرد همه می‌دانند که خوشی / خوشبختی چیست، و آن معلوم‌تر از فرضاً اصول عدالت است. ولی این برداشت درست عکس حقیقت است. اصول و عدالت با سانی قابل فهم و معلوم است. حال آنکه خیلی دشوار می‌توان گفت که خوشی / خوشبختی چیست. بدینسان اسپنسر طرفدار چیزی بود که اصالت فایده «عقلی» می‌نامید. یعنی نوعی از اصالت فایده که «سازگاری با اصولی را که طبق طبایع اشیاء و در عالم علت و معلول رفاه به بار می‌آورد، هدف بلاواسطه جست و جوی خود قرار دهد.»^{۹۳} از سوی دیگر، این نظریه که قواعد اخلاقی را می‌توان به طریق استقراء، با مشاهده پیامدهای طبیعی اعمال، محرز کرد متضمن این نتیجه نیست که در نظریه شهود اخلاقی هیچگونه حقیقتی نیست. چه در واقع چیزهایی وجود دارد که می‌توان آنها را شهود اخلاقی نامید که اسرارآمیز و توضیح‌ناپذیر نیستند، بلکه «ثمرات تجاربی هستند که نوع انسان به عمل درآورده و آهسته آهسته برهم انباشته شده و نظم و نسقی یافته است.»^{۹۴} آنچه در اصل نتیجه استقرائی يك تجربه بوده، چه بسا از نظر افراد نسلهای بعدی نیروی شهود داشته باشد. چه بسا افراد به نحو غریزی احساس کنند یا دریابند که فلان شیوه عمل درست یا نادرست است، هر چند که این واکنش غریزی نتیجه تجربه انباشته نژاد انسان است.

به همین ترتیب، اصالت فایده بخوبی می‌تواند حقیقت مندرج در این قول را هم، که استکمال نفس باید هدف ما باشد، بپذیرد. چه سیر تکامل متوجه به ظهور رساندن والاترین هیأت حیات است. و هر چند خوشی هدف والاتنی است، «همانا ملازم با والاترین حیاتی است که نظریه ارشاد اخلاقی مشخصاً یا مبهماً در نظر دارد»^{۹۵} در مورد این نظریه هم که فضیلت غایت سکون انسان است، باید گفت که این صرفاً نحوه‌ای از بیان این آموزه است که هدف مستقیم ما باید احراز شرایطی باشد که برای نیل به والاترین هیأت حیات — که سیر تکامل نیز به سوی آن است — لازم است. اگر این غایت برآورده شود، طبعاً خوشی / خوشبختی نیز از آن حاصل خواهد شد. لازم به ذکر نیست که اسپنسر بدون قبول پیوستگی میان تکامل در حوزه زیست‌شناختی و تکامل در حوزه اخلاقی، نمی‌توانست به نحو معقولی ادعا کند که نظریه اخلاقی اش مبتنی بر نظریه تکامل است. و لذا، فی‌المثل می‌گوید «عدالت انسانی باید توسعه و تکامل عدالت موجودات مادون انسان باشد.»^{۹۶} در عین حال در پیشگفتار بر بخشهای پنجم و ششم مبانی اخلاق، که بعداً آن را پس می‌گیرد، اذعان می‌کند که نظریه تکامل، تا حد مورد انتظار [برای اطلاق به حوزه اخلاق] راه نشان نداده است. به نظر می‌رسد هرگز به روشنی این

تکامل، و اصول آرمانی که فقط در يك جامعه تکامل قابل حصول است، مخفی نماند.

۹۳. داده‌های اخلاقی، ص ۱۴۰. ۹۴. پیشین، ص ۱۲۸. ۹۵. پیشین.

۹۶. عدالت (بخش چهارم از کتاب مبانی اخلاق)، ص ۱۷.

نکته را درنیافته است که روند تکامل، که يك واقعیت تاریخی است، فی نفسه نمی تواند ارزشگذاریهائی را که او بر تعبیر و تفسیر خود [از اخلاق و تکامل] بار می کند، ثابت گرداند. فی المثل حتی اگر فرض کنیم که تکامل در جهت ظهور يك نوع از حیات اجتماعی انسان پیش می رود و این نوع مناسب ترین نوع برای بقاست الزاماً بر نمی آید که این نوع اخلاقاً هم بهترین نوع است. چنانکه ت. ه. هاگسلی اشاره کرده است، صلاحیت واقعی برای بقا در حیطه تنازع بقا، و علو اخلاقی لزوماً يك چیز نیستند.

البته اگر فرض کنیم که تکامل يك روند غایتمندانه است و متوجه به استقرار مترقیانه يك نظام اخلاقی است، مسأله فرق می کند. هر چند چنین مسلم انگاشتنی در نگرش اسپنسر نهفته است، ولی وی چنین فرض و تصورات مابعدالطبیعی ای را بالصراحه بیان نکرده است.

۶. شناخت ناپذیر در دین و علم

عنصر مابعدالطبیعی (متافیزیکی) صریح در اندیشه اسپنسر همانا فلسفه [امر] شناخت ناپذیر یا نادانستی اوست، که قدری هم متناقض ناماست. وی این موضوع را در زمینه بحثی که راجع به تعارض ادعائی بین علم و دین است، پیش می کشد. «کهنترین، وسیعترین و عمیقترین و مهمترین تعارضهای بین عقاید همانا تعارض بین علم و دین است.»^{۹۷} البته اگر دین صرفاً يك تجربه ذهنی دانسته شود، مسأله تعارض بین آن و علم پیش نمی آید. ولی اگر سخنان معتقدات دینی باشد، مسأله فرق می کند. تبیینهای علمی یا طبیعی تبیینهای ماوراءالطبیعی رویدادهای جزئی را کنار گذاشته است. و دین ناگزیر خود را کمابیش محدود به ارائه تبیین و توضیحی از هستی کل کیهان کرده است.^{۹۸} ولی این گونه بحثها و احتجاجات دینی برای کسی که نگرش علمی دارد ناپذیر فتنی است. بنابراین به این معنی بین ذهنیت دینی و علمی تعارض هست. و به نظر اسپنسر این تعارض فقط از طریق فلسفه امر شناخت ناپذیر حل می شود.

اگر بحثمان را از عقیده دینی آغاز کنیم، می توان ملاحظه کرد که هم وحدت وجود^{۹۹} و هم توحید یا خداپرستی دینی^{۱۰۰} دفاع ناپذیرند. مراد اسپنسر از وحدت وجود قول به وجود جهان واحدی است که از وجود بالقوه به وجود بالفعل می رسد. و بر آن است که این اندیشه درنیافتنی است. ما هم نمی دانیم که مراد اصلی از آن چیست. لذا مسأله صدق یا کذب آن چندان مطرح نیست. اما در مورد توحید، یعنی این قول که جهان را يك عامل خارجی آفریده است، نیز باید

۹۷. اصول اولیه، ص ۹.

۹۸. شاید به خاطر خوانندگان خطور کند که دین، و به دست دادن تبیین دقیقاً يك چیز نیستند. ولی در عرف عادی «دین» دارای عناصری از عقیده اظهارنظر انگاشته می شود. و ظاهراً اسپنسر هم به این فحوا نظر دارد.

99. pantheism 100. theism

بگوئیم که دفاع ناپذیر است. قطع نظر از این واقعیت که آفریدن مکان غیر قابل فهم است، چرا که عدمش را نمی توان صورت بست، مسأله وجود آفرینشگری قائم به نفس همان قدر درنیافتنی است که وجود جهانی خود آفریده و خود استواز. نفس همین مسأله خود آفریدگی و خود استواری نامفهوم است. «مسأله، مسأله احتمال یا احتمال صدق و باورپذیری نیست، بلکه مسأله فهم ناپذیری است.»^{۱۰۱}

اسپنسر می پذیرد که اگر ما در صدد فحص از علت یا علل اولیه آثاری که در حواس ما گذاشته می شود برآئیم، لا جرم به فرضیه وجود علت اولی رهنمون می شویم. و خواهیم دید که خواه و ناخواه داریم آن را نامتناهی و مطلق وصف می کنیم. ولی منسل^{۱۰۲} ثابت کرده است که هر چند قول به علت اولای متناهی و وابسته تناقض به بار می آورد، قول به علت اولائی که نامتناهی و مطلق است هم به هیچ وجه عاری از تناقض نیست، حتی اگر این تناقضات دربادی نظر آشکار نباشند. بنابراین ما ناتوانیم از اینکه چیز مفهومی راجع به ماهیت علت اولی بگوئیم. و سرانجام فقط با اندیشه وجود يك «قدرت» بفرنج و درنیافتنی مواجه می شویم.

در زمینه علم هم دوباره با «نادانستی» یا «شناخت ناپذیر» رو در رو می شویم. چرا که علم نمی تواند راز جهان را بگشاید. اولاً نمی تواند ثابت کند که جهان خود بوده (= خود آفریده و خود استوار) است، چه مسأله خود بودگی، چنانکه اشاره کردیم، درنیافتنی یا فهم ناپذیر است. ثانیاً واپسین مفاهیم علمی خود «نمایانگر حقایقی هستند که قابل فهم نیستند.»^{۱۰۳} فی المثل ما نمی توانیم بفهمیم که نیرو و «فی نفسه» چیست. و سرانجام «واپسین مفاهیم دینی و واپسین مفاهیم علمی هر دو صرفاً نمادهائی از [هستی یا امر] بالفعل اند، نه شرایط آن.»^{۱۰۴}

این نظر گاه با تحلیل اندیشه بشر هم تأیید می شود. هر اندیشه ای، چنانکه پیشتر هم اشاره کرده ایم، نسبی است. و هر آنچه نتواند، از طریق نسبت شباهت یا عدم شباهتش به سایر چیزها ربط یابد، یعنی قابل طبقه بندی نباشد، نمی تواند موضوع معرفت قرار گیرد. لذا ما نمی توانیم نامشروط و مطلق را بشناسیم. و این نه فقط درباره «مطلق» دین، بلکه همچنین درباره واپسین مفاهیم علمی هم — اگر نمایانگر حقایق فرا-پدیداری یا «اشیاء فی نفسه» انگاشته شوند — صادق است. در عین حال، حکم به اینکه هر معرفتی «نسبی» است، تلویحاً تصدیق به وجود يك

۱۰۱. اصول اولیه، ص ۲۹.

۱۰۲. هنری ل. منسل (۱۸۲۰ - ۱۸۷۱) Henry L. Mansel رئیس مدرسه سنت یل، که اندیشه سرویلیام هامیلتون را درباب امر نامشروط نادانستی دنبال گرفت و خطابه هائی به نام خطابه های بامپتون Bampton درباره مرزهای اندیشه دینی *the limits of religious thoughts* (۱۸۵۸) ایراد کرد که اسپنسر در تأیید لادریگری خود از آنها (در اصول اولیه، صفحات ۳۳ - ۳۶) نقل قول می کند.

۱۰۳. اصول اولیه، ص ۵۵. ۱۰۴. پیشین، ص ۵۷.

حقیقت غیر نسبی است. «مادام که يك اصل موضوع واقعاً غیر نسبی یا مطلق فرض نشود، خود «نسبی» بدل به مطلق می گردد و کار را به تناقض می کشاند.»^{۱۰۵} فی الواقع ما نمی توانیم اندیشه وجود يك مطلق را در ورای ظواهر از صفحه ضمیر خود بزدائیم.

بدینسان چه از طریق بررسی انتقادی عقاید دینی یا از طریق تأمل درباره واپسین مفاهیم علمی، یا از طریق تحلیل ماهیت اندیشه و معرفت به این موضوع نزدیک شویم، سرانجام با تصور يك حقیقت شناخت ناپذیر مواجه می شویم. و «هنگامی که علم کاملاً متقاعد شود که تبیینهایش تقریبی و نسبی است، و دین کاملاً متقاعد گردد که راز مورد نظرش غائی و مطلق است»^{۱۰۶} صلح پایداری بین علم و دین پدیدار می گردد.

بدینسان آموزه «شناخت ناپذیر» نخستین بخش کتاب اصول اولیه و سر آغاز نظام فلسفی اسپنسر را به نحوی که مدون شده است، تشکیل می دهد. و این امر ممکن است خواننده بیدقت را بر آن دارد که اهمیت اساسی برای آن قائل شود. ولی چون دریابد که مطلق یا قدرت بفرنج و درنیافتنی دین عملاً با «نیرو» برابر گرفته شده است، شاید به این نتیجه برسد که این آموزه، اگر اصولاً ارزشی داشته باشد، فراتر از تعارف مؤدبانه ای نیست که با اهل دیانت می کند، آن هم از جانب کسی که خودش به خدا ایمان نداشته و بدون تشریفات مذهبی به خاک سپرده شده یا بلکه جسدش سوزانده شده است. از این روی می توان دلیلش را فهمید که چرا بعضی از محققان نخستین بخش اصول اولیه را يك کار سطحی می شمارند و رد می کنند. اسپنسر طول و تفصیل زیادی درباره «شناخت ناپذیر» می دهد. ولی نتیجه کلی اثر از نظرگاه فلسفه ما بعد الطبیعه چندان قابل توجه نیست. چه بحثها و احتجاجاتش چندان پخته و پرورده نیست. از طرفی اهل علم هم وقتی می بینند که می گوید مفاهیم اساسی علم فراتر از حد ادراک است، زبان به اعتراض می گشایند.

باری این واقعیت هم بر جای خود باقی است که اسپنسر به وجود رازی در جهان قائل است. بحث و برهانهای او درباره وجود این راز یا «شناخت ناپذیر» تا حدی درهم و برهم است. گاه این تصور را به خواننده می دهد که پدیدار انگاری هیومی را قبول دارد و بر آن است که کیفیات حاصله در حواس ما باید معلول چیزی باشد که از حد معرفت ما فراتر است. گاه به نظر می رسد که در پس پشت ذهنش، خط فکری کانتی را، که از هامیلتون و منسل اخذ کرده است، دنبال می کند. اعیان خارجی به این معنی پدیده اند که فقط تا آنجا که با طبع اندیشه بشر سازگارند شناخته می شوند. اشیاء فی نفسه^{۱۰۷} یا ذوات مکنون^{۱۰۸} شناخته نمی شوند؛ ولی از آنجا که تصور ذات مکنون با تصور پدیده (= پدیدار) تضایف دارد، نمی توانیم از فرض وجود آنها پرهیز

۱۰۵. پیشین، ص ۸۲-۸۳. ۱۰۶. پیشین، ص ۹۲.

کنیم.^{۱۰۹} اسپنسر به وجود يك واقعیت خیلی مهم هم اعتقاد دارد و بر آن است که علاوه بر آگاهی «متناهی» «يك آگاهی نامتناهی هم وجود دارد که در قالب مقولات ما نمی گنجد.»^{۱۱۰} فی المثل ما نمی توانیم يك آگاهی متناهی از [امر یا موجود] متناهی داشته باشیم، بی آنکه آگاهی نامتناهی از [امر یا موجود] نامتناهی، در جنب آن و ملازم با آن، داشته باشیم. و این رشته بحث و برهان منتهی به تصدیق وجود يك مطلق نامتناهی می گردد که يك واقعیت مثبت و محصل است و ما آگاهی نامعین و مبهمی نسبت به آن داریم. ما نمی دانیم مطلق چیست. ولی حتی اگر هر تعبیر یا تصویر معین متوالی از مطلق را، که بر ذهن ما عرضه می شود، انکار کنیم «عنصری در آن پس پشتها باقی می ماند که شکل تازه ای به خود می گیرد.»^{۱۱۱}

به نظر می رسد که اسپنسر این خط فکری و بحث و احتجاج را جدی گرفته باشد. و هر چند راحت تر است که با نادیده گرفتن آموزه «شناخت ناپذیر» به عنوان تعارف حمایتگرانه او به اهل دیانت، اسپنسر را يك پوزیتیویست تمام عیار در نظر گرفت، ولی چنین کاری توجیه کافی به همراه ندارد. وقتی که فردريك هاریسون پوزیتیویست از اسپنسر خواست که فلسفه «شناخت ناپذیر» را تبدیل به دیانت انسانیت اگوست کنتی بنماید، اسپنسر خودش آن را ناشنیده گرفت. اسپنسر اصل کلمه «شناخت ناپذیر»^{۱۱۲} را با حروف بزرگ نوشته است، گویی به قول معروف انتظار داشته که مردم به احترام آن کلاهشان را از سر بردارند. شاید از این جهت ریشخند کردن او آسان باشد. ولی پیداست که او اعتقاد اصیلی داشته است که جهان علم همانا جلوه حقیقتی است که از حد دانش ما فراتر است. شاید آموزه «شناخت ناپذیر» خاطر عده زیادی از اهل دیانت را خشنود نسازد. ولی این مسأله دیگری است. تا آنجا که به خود اسپنسر مربوط است، او صمیمانه معتقد بوده است که آگاهی مبهم به وجود يك «مطلق» یا «نامشروط» [= لا بشرط]، ویژگی نازدودنی اندیشه انسان است، و همین آگاهی روح دیانت است، عنصر پایداری است که با تبدیل و تبدل عقاید مختلف و نظامهای مابعدالطبیعی گونه گون برقرار خواهد ماند.

۷. ما حصل

لازم به ذکر نیست که فلسفه اسپنسر مشتمل بر مقدار زیادی آراء و عقاید متافیزیکی است. در واقع مشکل بتوان فلسفه ای یافت که چنین نباشد. آیا پدیده انگاری صورتی از متافیزیک

۱۰۹. اسپنسر اصطلاحات کانتی را به کار می برد.

۱۱۰. اصول اولیه، ص ۷۴.

۱۱۱. پیشین، ص ۸۰.

نیست؟ و آنجا که اسپنسر می‌گوید «مراد از واقعیت همانا پایائی یا دوام و حضور در آگاهی است»^{۱۱۳} قابل بحث است که این قول يك حکم متافیزیکی است. البته می‌توان کوشید که آن را صرفاً به يك تعریف یا اظهار نظر راجع به کاربرد عرقی کلمات تعبیر کرد. ولی آنجا که می‌گوید «پاییدن همانا واپسین آزمون ما از امر واقعی است اعم از اینکه در تحت صورت نامعلومی به ما عرضه شود یا با هیأتی معلوم»^{۱۱۴} معقول تر آن است که آن را به عنوان يك حکم متافیزیکی تلقی و طبقه‌بندی کنیم.

آشکار است که اگر منظور ما از متافیزیسین فیلسوفی باشد که به کندوکاو در ماهیت واقعیت غائی یا حقیقت واپسین می‌پردازد، اسپنسر را نمی‌توان متافیزیسین شمرد. و هر چند تا آنجا متافیزیسین می‌شود که وجود «شناخت ناپذیر» را تصدیق می‌نماید، ولی از آن به بعد خود را وقف تدوین يك تفسیر جامع از امر شناخت‌پذیر یعنی پدیده‌ها می‌گرداند. اگر بخواهیم این تعبیر و تفسیر جامع را «متافیزیک توصیفی» بنامیم آزادیم.

اسپنسر در پروردن این تفسیر متمسک به سنت اصالت تجربی است. البته در آشتی دادن بین نظر گاه‌های متعارض می‌کوشد. ولی هنگامی که می‌خواهد ثابت کند که فلسفه‌اش در نظریه‌های غیر اصالت تجربی هم حقیقتی می‌یابد، راه و روشش این است که از داده‌هایی که آن نظریه‌ها بر آنها مبتنی هستند، تبیینی اصالت تجربی به دست می‌دهد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، کاملاً اذعان دارد که شهود اخلاقی هم در کار است. چه هر فرد تصویب یا تخطئه شبه‌غریزی‌ای نسبت به بعضی اعمال در دل خود احساس می‌کند، و گویی بدون هیچگونه صغری و کبری چیدن، و به نحو شهودی «می‌بیند» که این گونه اعمال درست یا نادرست‌اند. ولی به عقیده اسپنسر، شهود اخلاقی به این معنی «نتیجه تجارب انباشته مبتنی بر اصل فایده‌مندی هستند که رفته رفته نظم و نسق گرفته و به صورت ارثی انتقال یافته‌اند»^{۱۱۵} اینکه آیا چیزهایی از قبیل تجارب ارثی مبتنی بر اصل فایده‌مندی وجود دارند قابل تأمل است. ولی در هر حال با وضوحی هرچه تمامتر پیداست که شیوه اسپنسر در نشان دادن حقیقت شهود اخلاقی عبارت است از به دست دادن تبیین اصالت تجربی از داده‌های تجربی‌ای که مربوط به این نظریه‌اند.

به همین ترتیب هم اسپنسر اذعان دارد که چیزی به نام شهود فضا یا ادراک شهودی مکان وجود دارد که تا آنجا که به فرد انسان مربوط می‌شود، عملاً ادراکی است مستقل از تجربه. ولی از این سخن نباید چنین برآید که اسپنسر می‌کوشد آموزه کانتی شناخت پیشینی را در فلسفه خود بگنجانند. بحث او این است که این نظریه مبتنی بر يك امر واقعی است و این امر واقعی بروفق «تجارب انتظام و انسجام یافته همه پیشینیان که نظم و نظام‌های عصبی اندک اندک

پرورده شده خود را به آیندگان خود منتقل کرده اند»^{۱۱۶} قابل تبیین است. باری از توجه اسپنسر به آشتی دادن بین نظر گاههای متعارض نباید چنین نتیجه گرفت که او اصالت تجربه را به سوئی می نهد، بلکه می توان گفت او اصالت تجربه بی است ولی متفاوت با دیگر اصالت تجربه بیان. زیرا او برخلاف سایر اصالت تجربه بیان، مسائل ظاهراً مجزاً را جداگانه و بی ارتباط با سایر مسائل در نظر نمی گیرد. در زندگینامه خود نوشتش از غریزه معمارانه اش و علاقه اش به سیستم سازی سخن می گوید. و در واقع هم فلسفه او به صورت يك سیستم طرح ریزی شده بود یعنی فقط به این معنی سیستم نبود که خطوط مختلف تحقیق و تأمل همه متوجه يك جا شده باشند تا تصویری جامع بسازند. اصل کلی اسپنسر یعنی تعبیر و تفسیرش از قانون تکامل، در همان اوایل فعالیت فکری و فلسفی اش بر او مکتشف شده بود و سپس آن را به عنوان ابزار برای یگانه سازی علوم به کار برده بود.

می توان گفت که غریزه معمارانه و استعداد ترکیب و تلفیق معانی که در اسپنسر بود، با قریحه ممتاز تجزیه و تحلیل دقیق یا بیان دقیق آن معانی قرین نبود. و کسالت مزاج و موامنی که در راه به ثمر رساندن مأموریت خود خواسته خویش با آنها مواجه بود، حال و مجال کافی برای فراتر رفتن از آن حد را به او نمی داد. و هر چند اغلب خوانندگان آثار او را دیر یاب و ملال آور می یابند، آرزو و کوشش پیگیر او در راه یگانه سازی دانش ما از جهان و انسان، و نیز آگاهی اخلاقی و حیات اجتماعی در پرتو يك اندیشه فراگیر، سزاوار ستایش است. او متعلق به عصر ویکتوریا باقی مانده است، و چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، از نظر نفوذ پایدار و امر وزین، نمی توان بین او و ج. ا. میل مقایسه کرد. و هر چند فلسفه اش را گرد و غبار فرا گرفته باشد، در هر حال سزاوار نگاه تحقیر آمیزی که نیچه به جانب آن می افکند و آن را جلوه و نمونه نمایانی از ذهنیت سر بر اه و محدود طبقه متوسط انگلیس قلمداد می کرد، نیست.

بخش دوم

نهضت ایدئالیسم در

بریتانیا

سرآغازهای نهضت ایدئالیسم

۱. اشارات تاریخی مقدماتی

ایدئالیسم، در نیمه دوم قرن نوزدهم، نهضت فلسفی غالب در دانشگاههای بریتانیا گردید. البته این ایدئالیسم، ایدئالیسم ذهنی^۱ نبود. بلکه هر جا که مطرح شده بود، به صورت نتیجه منطقی پدیده انگاری^۲ بود که در قرن هجدهم با نام هیوم، و در قرن نوزدهم با نام ج. ا. میل قرین بود. چه اصالت تجربیانی که پدیده انگاری را پذیرفته بودند گرایش به این داشتند که هم اعیان و اشیاء طبیعی و هم ذهن انسان را به حد تأثرات حسی یا حسیات فروکاهند، و سپس به کمک اصل تداعی تصورات یا تداعی معانی آنها را بازسازی کنند. حرف اساسی آنها این بود که ما فقط پدیده‌ها را می‌شناسیم، یعنی به صورت تأثرات حسی از آنها شناخت داریم، و اگر حقایق فرآیدیده‌ای هم وجود داشته باشند، نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. ایدئالیستهای قرن نوزدهم بر این بودند که «اشیاء فی نفسه» — که مظاهر حقایق روحانی یا غیرمادی‌ای هستند که خود را از طریق ذهن انسان جلوه گر می‌سازد — ذاتاً معقول و مفهوم و شناختنی‌اند. ذهن و عین متضایف‌اند چه هر دو در یک مبدأ غائی روحانی ریشه دارند. با این حساب آنچه مطرح بود، ایدئالیسم عینی بود، نه ذهنی.^۳

بدینسان ایدئالیسم قرن نوزدهمی بریتانیایی احیای متافیزیک صریح بود.^۴ آنچه جلوه

1. subjective idealism 2. phenomenalism

۳. آنچه تا اینجا گفته شد می‌تواند از نظر گاههای مختلف مورد انتقاد قرار گیرد. ولی در چنین ملاحظات و اشارات مقدماتی، نگارنده ناگزیر بوده است که از تفاوت‌های نظام‌های مختلف ایدئالیسم صرف نظر کند.

۴. آری اصالت نجر به هم متافیزیک مضمحل خود را داشت. و اصالت تجربیان در بحث از بعضی مباحثشان کرا را کلمه «متافیزیک» را به کار می‌برند. و از آنجا که متافیزیک مستلزم کوشش در کشف ماهیت واپسین حقیقت (= واقعیت غائی) است، این تعبیر درست است که بگوئیم نهضت ایدئالیسم، نمایانگر نوعی احیای متافیزیک بود.

«روح منطقی» یا «نفس کلی» است علی‌الاصول برای روح یا نفس انسانی قابل شناخت است. و کل جهان جلوه روح مطلق یا نفس کلی است. علم صرفاً یک سطح از معرفت است، یعنی یک جنبه از معرفت کاملی که ذهن انسان بدان می‌گراید، حتی اگر نتواند در حد آرمانی آن را متحقق سازد. فلسفه مابعدالطبیعه می‌کوشد تا توفیق بین علم و معرفت را کامل کند.

بنابراین، متافیزیک ایدئالیستی، یک نوع متافیزیک روحانی یا اصالت روحی^۵ بود، به این معنی که واقعیت غائی یا واپسین حقیقت^۶ را روحانی (غیرمادی) می‌دانست. با این حساب ایدئالیسم درست نقطه مقابل ماتریالیسم بود. و در واقع تا آنجا که پدیده‌انگاران می‌کوشند تا با فروکاستن^۷ ذهن و اشیاء طبیعی به حد پدیده — که اختصاصاً وصف مادی یا غیرمادی ندارد — از مناقشه بین اصالت ماده و اصالت روح فراتر بروند، حقاً نمی‌توانیم آنان را ماتریالیست بنامیم. ولی این پدیده‌ها که مطمح نظر آنان است، با واقعیت روحانی‌ای که منظور ایدئالیست‌هاست تفاوت دارد.

در هر حال پیش از این دیدیم که در جناح پوزیتیویستی تر نهضت اصالت تجربه، لا اقل نوعی ماتریالیسم روش شناختی، یا به اصطلاح ماتریالیسم علمی، ظاهر شد، و این خط فکری‌ای است که ایدئالیست‌ها با آن همدلی ندارند.

ایدئالیسم با تأکیدی که بر خصلت روحانی واپسین حقیقت [= واقعیت غائی] و نیز بر رابطه بین روح متناهی و «روح نامتناهی» می‌نهاد جانبدار نگرش دینی در برابر پوزیتیویسم مادی و تمایل کلی مذهب اصالت تجربه به تغافل از مسائل دینی یا میدان دادن به لادریگری بود. در واقع مقدار زیادی از قبول عام ایدئالیسم به خاطر این اعتقاد بود که آن را جانبدار پابرجای دین می‌یافتند. با برادلی^۸ بزرگترین ایدئالیست بریتانیا، مفهوم خدا به مفهوم «مطلق» پیوست، و دین سطحی از آگاهی شمرده شد که فلسفه مابعدالطبیعه از آن به غفلت گذشته است. از سوی دیگر مک تاگرت^۹، ایدئالیست کمبریج، ملحد بود. ولی در نزد ایدئالیست‌های قدیمی‌تر، انگیزه دینی آشکارتر بود، و به نظر می‌رسید که ایدئالیسم وطن مألوف کسانی است که می‌خواستند در برابر تهاجمات تهدیدکننده لادریها، پوزیتیویست‌ها و ماتریالیست‌ها، نگرش دینی را حفظ کنند.^{۱۰} بعلاوه، بعد از برادلی و بوزانکت^{۱۱} ایدئالیسم از صورت مطلقش به صورت شخصی

5. spiritualist 6. ultimate reality 7. reduce 8. Bradley 9. Mc Taggart

۱۰. در کشورهای کاتولیک، تا آنجا که بای دیانت مسیح در میان بود، ایدئالیسم عامل تفرقه انگاشته می‌شد، چه گرایش به این داشت که الهیات را دست نشانده فلسفه نظری سازد. در انگلستان، وضع تا اندازه‌ای متفاوت بود. عده معتابیهی از ایدئالیست‌های بریتانیایی متدینانی بودند که فلسفه خود را هم روایی و هم حمایتی از نگرش مذهبی خود به جهان و حیات انسانی می‌دانستند.

11. Bosanquet

درآمد و بار دیگر مطلوب خدای پرستی مسیحی شد، هر چند که در آن زمان صلابت اولیه اش را از دست داده بود.

با این همه، این استنباط که ایدئالیسم بریتانیایی در قرن نوزدهم صرفاً نمایانگر عقب نشینی از مسائل عملی بنتام و میل و روی آوردن به متافیزیک مطلق بوده است، اشتباه است. چه این ایدئالیسم در تدوین و تکمیل فلسفه اجتماعی نقش داشته است. به طور کلی نظریه اخلاقی ایدئالیستها بر مسأله خودشکوفانی^{۱۲} و استکمال شخصیت انسانی به عنوان یک کل همبسته تأکید داشت، و این مسأله با مکتب ارسطو بیشتر وجه اشتراك داشت تا با مکتب بنتام. ایدئالیستها نقش دولت را ایجاد شرایطی می دانستند که افراد در تحت آن شرایط بتوانند استعدادهای خود را بهر ورنند. ایدئالیستها از آنجا که ایجاد چنین شرایطی را همانا در رفع موانع خلاصه می کردند، لاجرم می توانستند با اصالت فایده ایها هماوا باشند که دولت باید حتی الامکان کمتر مزاحم آزادی افراد شود. اینان نمی خواستند بندگی را جایگزین آزادی کند. ولی از آنجا که آزادی را آزادی در جهت فعلیت بخشیدن به استعدادهای نهفته در شخصیت انسان می دانستند، و از آنجا که رفع موانع از پیش پای چنین آزادی ای به عقیده آنان مستلزم وضع مقدار زیادی قانون اجتماعی بود آماده بودند که از فعالیت دولت تاحدی که به خاطر طرفداران پرشور سیاست آزادی عمل خطوط نکرده بود جانبداری کنند. بنابراین می توانیم گفت که در بخش آخر قرن نوزدهم، نظریه اجتماعی و سیاسی ایدئالیستها بیشتر از موضعی که هربرت اسپنسر داشت، با نیازهای زمانه هماهنگ بود. مکتب بنتام یا رادیکالیسم فلسفی بیشک در بخش اول قرن نوزدهم نقش مفیدی ایفا کرد. ولی لیبرالیسم بازنگریسته ای که ایدئالیستها در اواخر آن قرن مطرح کردند، بهیچوجه «ارتجاعی» نبود. بیشتر ناظر به آینده بود تا به گذشته.

ممکن است اشارات اخیر چنین القا کند که ایدئالیسم قرن نوزدهمی بریتانیای کبیر صرفاً یک واکنش بومی در برابر اصالت تجربه و پوزیتیویسم و نظریه های اقتصادی و سیاسی آزادی عمل بوده است. در واقع اندیشه آلمانی، بویژه اندیشه کانت و هگل یکی پس از دیگری تأثیر مهمی در رشد ایدئالیسم بریتانیایی گذاشت. بعضی پژوهندگان، و مهمتر از همه ج. ه. میورهد^{۱۳}، چنین گفته اند که ایدئالیستهای بریتانیایی قرن نوزدهم وارثان نوعی سنت افلاطونی بوده اند که در اندیشه افلاطونیان کمبریج در قرن هفدهم و در فلسفه بارکلی در قرن هجدهم جلوه گر شد. ولی هر چند بیفایده نیست که به این واقعیت عطف توجه شود که فلسفه

12. self - realization

۱۳. میورهد، سنت افلاطونی در فلسفه آنگلو ساکسون (۱۹۳۱):

J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy*

بریتانیا منحصرأ خصلت اصالت تجربی نداشته، دشواری می‌توان ثابت کرد که ایدئالیسم قرن نوزدهمی بحق زاده رشد پیوسته سنت افلاطونی بومی است. تأثیر اندیشه آلمانی، بویژه تفکر کانت و هگل^{۱۴} را نمی‌توان به عنوان عامل اتفاقی صرف، رد کرد. البته درست است که هیچ ایدئالیست مایه‌دار بریتانیایی را نمی‌توان به معنی عرفی کلمه شاگرد کانت یا هگل به شمار آورد. مثلاً برادلی متفکر اصیلی بود. ولی این سخن به هیچوجه بدان معنی نیست که تأثیر برانگیزاننده اندیشه آلمانی عامل ناچیزی در سیر تکوینی ایدئالیسم بریتانیایی بوده است. حتی در زمان حیات خود کانت هم خوانندگان انگلیسی بیش و کم اطلاعاتی راجع به او داشتند. در سال ۱۷۹۵ یکی از شاگردان کانت به نام ف. ا. نیچ^{۱۵} درباره فلسفه نقادی در لندن سخنرانی‌هایی کرد، و سال بعد وجیزه‌ای در همین زمینه منتشر کرد. در سال ۱۷۹۷ ج. ریچاردسون^{۱۶} ترجمه اصول فلسفه نقادی^{۱۷} اثر ز. ز. بک^{۱۸} را انتشار داد. در سال ۱۷۹۸ ویلیچ^{۱۹} مبانی فلسفه نقادی^{۲۰} را به چاپ رساند. ترجمه ریچاردسون از *میتافیزیک اخلاقیات*^{۲۱} کانت در ۱۷۹۹ بیرون آمد؛ ولی انتشار نخستین ترجمه از *سنجش خردناب* [= نقادی عقل نظری]^{۲۲} کانت به قلم ف. هی وود^{۲۳} تا سال ۱۸۳۸ طول کشید. و پژوهشهای جدی راجع به کانت نظیر اثر بزرگ ا. کیرد^{۲۴} به نام *بررسی انتقادی فلسفه کانت*^{۲۵} (۱۸۷۷) دیرزمانی بعد منتشر شد. در عین حال تأثیر فیلسوف بزرگ آلمان، همراه با تأثیر دیگران، در کولریج شاعر پدیدار شد (که به آن خواهیم پرداخت) و به شیوه‌ای آشکارتر در سر ویلیام هامیلتون. عنصر کانتی در اندیشه هامیلتون، بویژه در آموزه‌اش راجع به حدود معرفت انسانی، و لادریگری بعدی‌اش در مورد ماهیت واپسین حقیقت [= واقعیت غائی] خیلی چشمگیر بود.

در میان ایدئالیستهای خلص بریتانیا، می‌توان گفت تأثیر کانت بویژه درت. ه. گرین و ا. کیرد محسوس بود. ولی با تأثیر هگل در آمیخته بود. به بیان دقیقتر کسی که کانت را می‌خواند نظری به هگل داشت، یا به قول معروف با *عینک هگلی* کانت را می‌خواند. در کتاب *راز هگل*^{۲۶} (۱۸۶۵) اثر ج. ه. استرلینگ^{۲۷} این نظر مطرح شده بود که فلسفه کانت اگر درست فهمیده و

۱۴. فیخته و شلینگ تأثیر کمی داشتند، هرچند اولی تأثیر برانگیزاننده‌ای در کارلایل، و دومی در کولریج گذاشته بود. دلیل این امر آشکار است. وقتی نهضت ایدئالیسم بریتانیا آغاز شد، نهضت ایدئالیسم کلاسیک آلمان سرآمده بود و اوچش را در هگل که جاننمین راستین کانت انگاشته می‌شد، پیموده بود.

15. F. A. Nitzsch 16. J. Richardson 17. *Principles of Critical Philosophy*
 18. J. J. Beck 19. A. F. M. Willich 20. *Elements of Critical Philosophy*
 21. *Metaphysic of Morals* 22. *Critique of Pure Reason* 23. F. Haywood
 24. E. Caird 25. *a Critical Account of the Philosophy of Kant*
 26. *the Secret of Heged* 27. J. H. Stirling

ارزیابی شود، مستقیماً به مکتب هگل راه می برد. باری هر چند می توان بدرستی گفت که تأثیر هگل در ایدئالیسم مطلق بر ادلی و بوزانکت آشکارتر است تا در فلسفه گرین، ولی این معنی در کار نیست که می توان ایدئالیستهای بریتانیا را به دودسته کانتی و هگلی تقسیم کرد. قطع نظر از بعضی پیشتازان، تأثیر هگل از آغاز نهضت احساس می شد. با این حساب توصیف ایدئالیسم بریتانیایی به عنوان نهضت نو هگلی، که کمابیش رایج شده است چندان بیدلیل نیست. به شرط اینکه لا اقل این معنی از آن مراد شود که بیشتر نوعی تأثیر پذیری از هگل در کار بوده است تا پیروی از او به مفهوم پیروی شاگرد از استاد.

نهضت ایدئالیسم بریتانیا در مراحل اولیه اش با تمرکز مشخصی که بر رابطه ذهن - عین داشت، ممتاز بود. به این معنی می توان گفت که ایدئالیسم يك مبنای معرفت شناختی داشته است، چرا که رابطه ذهن و عین در موضوع معرفت، نقش اساسی دارد. متافیزیک [مربوط به] مطلق هم جایش خالی نبود. چه ذهن و عین را ریشه دار در يك واقعیت روحانی غائی و نمایانگر آن می شمردند. نقطه عزیمتی که از ابتدا برگزیده شده بود، به نحو مهمی در متافیزیک اثر گذاشت. به این معنی که اهمیتی برای ذهن متناهی قائل بودند و در قبال این وسوسه مقاومت می ورزیدند که «مطلق» را به نحوی تعبیر کنند که سر از این نتیجه در آورند که متناهی چیزی جز جلوه «غیر حقیقی» آن نیست. به عبارت دیگر ایدئالیستهای نخستین تمایل به این داشتند که «مطلق» را کمابیش توحیدی یا به هر حال «همه در خدائی»^{۲۸} تعبیر کنند، و در پس پشت این تعبیر، جنبه یگانه انگاران^{۲۹} ایدئالیسم متافیزیکی ملحوظ بود. البته این امر اراده ایدئالیسم را به عنوان پشتوانه فکری دیانت سنتی تسهیل می کرد.

باری رفته رفته اندیشه کلیت همبسته فراگیر بیشتر مطرح شد. بدینسان نفس در نزد بر ادلی به صرفاً «نمودی» از مطلق وصف می شد، چیزی که در استقلال بادی نظرش چندان واقعی نیست. و این متافیزیک صریح مربوط به مطلق، در زمینه فلسفه اجتماعی، به طرزى که قابل فهم است تأکید شدیدی راجع به دولت پیدا می کرد. هر برت اسپنسر قائل به تعارض بین منافع فرد آزاد و منافع دولت بود، ولی ایدئالیستها انسان را فقط وقتی نایل به آزادی راستین می دانستند که در حیات کل [جامعه] مشارکت جوید.

به عبارت دیگر، در نهضت ایدئالیسم تا بر ادلی و بوزانکت می توان تأثیر فزاینده مکتب هگل را مشاهده کرد. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، تأثیر کانت هیچوقت خالص، یعنی نیامیخته به تأثیر دیگران نبود. و فلسفه نقادی را ناظر به ایدئالیسم متافیزیکی می دانستند. ولی اگر این واقعیت را همراه با واقعیت دیگر، یعنی تفاوتهاى موجود بین نظریه بر ادلی و نظریه هگل راجع به مطلق، ملحوظ داریم، می توانیم گفت که تغییر تأکید از رابطه ذهن و عین، به مسأله کلیت

همبسته (آلی)، نمایانگر غلبه تأثیر مکتب هگل بر فلسفه نقادانه کانت است. در آخرین مرحله نهضت ایدئالیسم بار دیگر تأکید در مورد نفس متناهی^{۳۰} بالا گرفت، هر چند این بار مسأله مربوط به نفس فعال بود، یعنی نفس انسان، و نه ذهن آگاهی که از نظر معرفت‌شناختی مطرح است. و این ایدئالیسم متشخص^{۳۱} یا ناظر به انسان همراه با تقرب مجدد به توحید بود، مگر در مورد مك تاگرت که مطلق را به صورت نظامی از نفوس متناهی تصویر می‌کرد. ولی هر چند این مرحله از ایدئالیسم متشخص جالب توجه است، چه نمایانگر مقاومت نفس متناهی در قبال غرقه شدن در مطلق نامتشخص^{۳۲} [= ناانسانوار] است، متعلق به دوره ای است که ایدئالیسم در بریتانیا به يك جریان فکری جدید، که با نامهای کسانی چون ج. ا. مور، برتراند راسل و سرانجام ویتگنشتاین قرین بود، راه می‌داد.

۲. پیشتازان ادیب: کولریج و کارلایل

تا آنجا که به عامه باسوادان مربوط است، تأثیر اندیشه آلمانی، در بریتانیای کبیر، ابتدا در آثار شعرا و ادبانی چون کولریج و کارلایل محسوس بود. (یک) سمیونل تیلور کولریج^{۳۳} (۱۷۷۲-۱۸۳۴) نخستین آشنائی اش را با فلسفه از طریق آثار نوافلاطونیان در دوران دانش‌آموزی اش در «نوانخانه مسیح»^{۳۴} حاصل کرد. بعد از این مجذوبیت پیش‌رس به فلسفه عرفانی افلوپین، یک دوره ولتری گذراند و در این دوره، مدت زمان کوتاهی در مورد دین شکاک شد. سپس در کمبریج شور و شوق شگرفی نسبت به دیوید هارتلی و روانشناسی تداعی او پیدا کرد.^{۳۵} در واقع کولریج ادعا می‌کرد که در این زمینه پیگیر تر از هارتلی است. چه هارتلی با آنکه می‌گفت جریانهای روحی یا روانی همبسته با ارتعاشاتی در مغز و مبتنی بر آنها هستند، قائل به جسمانیت یا مادیت فکر نشده بود، ولی کولریج در سال ۱۷۹۴ به سوتی^{۳۶} نوشت که معتقد است فکر مادی است و از مقوله حرکت است. وی در عین حال شور و شوقی را که نسبت به اندیشه هارتلی داشت، با ایمان دینی همراه کرد.^{۳۷} و به این اندیشه رسید که شناخت علمی، چندانکه باید و شاید، راه به حقیقت نمی‌برد، و از نقش شهود و

30. finite self 31. personal 32. impersonal 33. Samuel Taylor Coleridge

34. Christ hospital

۳۵. به يك تعبیر و از يك نظرگاه تاحدی مایه تعجب است که می‌بینیم این شاعر رمانتیک از میان همه مردم نسبت به هارتلی تعلق خاطر پیدا کرده است. ولی دلیلش این است که روانشناسی تداعی آن وقتها «پیشرفته» به حساب می‌آمد و همین امر بیشک برای کولریج دانشجو که حدت ذهن داشته گیرا بوده است.

36. Southey

۳۷. باید گفت که خود هارتلی هم مذهبی و مؤمن بود.

اهمیت تجربه اخلاقی سخن گفت. بعدها اعلام کرد که نظام هارتلی، تا آنجا که با نظام ارسطو فرق دارد، قابل دفاع نیست.^{۳۸}

فرق گذاری کولریج بین شناخت علمی و عقل والایر، یا به تعبیر آلمانیها بین *Verstand* (فهم) *Vernunft* (عقل) بیانگر طغیان او بر روح و روحیه روشنگری قرن هجدهمی بود. البته قصد او این نبود که بگوید، به نام عقل والای شهودی، شناخت علمی و انتقادی را باید کنار گذاشت. بلکه منظورش این بود که شناخت علمی ایزاری از هر جهت وافی به تعبیر و تفسیر واقعیت است، ولی باید به مدد شناخت دیگر یعنی عقل شهودی تکمیل و تعدیل گردد. نمی توان ادعا کرد که کولریج تمایز بین فهم^{۳۹} و عقل را به روشنی بیان کرده است. ولی خط کلی فکرش به قدر کافی ساده و روشن است. وی در کتاب دستمایه های تأمل^{۴۰} (۱۸۲۵) فهم را توانشی می شمرد که هماهنگ با حواس قضاوت می کند. حوزه خاصش عالم محسوس است و بر مبنای تجربه حسی به تأمل و تعمیم می پردازد. عقل^{۴۱} محمل تصوراتی است که سابق بر همه تجارب است، و به این معنی تعیین کننده و شکل دهنده تجربه است. همچنین حقایق را درمی یابد که از طریق تجربه حسی به تحقیق در نمی آیند، و به طریق شهودی حقایق روحانی را درک می کند. علاوه بر این، کولریج عقل را با عقل عملی^{۴۲} که شامل اراده و جنبه اخلاقی شخصیت انسان است همسان می گیرد. بدینسان ج. ا. میل کاملاً حق دارد که در جستار معروفش راجع به کولریج می گوید که این شاعر گرانمایه نظرگاه لاکی (منسوب به لاک) را، دایر بر اینکه همه معرفتها عبارت است از تعمیمهایی از تجربه، قبول ندارد، و برای عقل، که آن را با فهم فرق می گذارد، قدرت درک شهودی واقعیات و حقایق قائل است که از دسترس حواس به دورند.^{۴۳} کولریج در این فرق گذاری، ظاهراً متأثر از آثار کانت بود که مطالعه آنها را کمی بعد از دیدارش از آلمان در سالهای ۱۷۹۸ - ۱۷۹۹ آغاز کرده بود.^{۴۴} ولی به نحوی سخن می گوید که گویی کانت نه فقط دامنه فهم را به شناخت واقعیت پدیداری محدود کرده، بلکه قائل به درک شهودی حقایق روحانی به مدد عقل هم هست. حال آنکه در واقع کولریج در نسبت دادن این قدرت به عقل، که بیشتر با عقل عملی همسان گرفته شده، آشکارا راهش را از راه فیلسوف آلمانی جدا می کند. ولی وقتی که ادعای هم مشربی با جکوبی^{۴۵} دارد و همصد با او بر آن است

۳۸. نگاه کنید به زندگینامه ادبی کولریج، فصل ۶. *Biographia Literaria*

39. understanding 40. *Aids to Reflection* 41. reason 42. practical reason

۴۳. میل، پیش نهادها و مباحثات، ج ۱، ص ۴۰۵.

۴۴. «آثار حکیم شهیر کونیکسبرگ، مؤسس حکمت نقادی [کانت] بیش از هر چیز دیگری ذهن مرا تقویت کرد نظم و نسق بخشیده زندگینامه ادبی، ص ۷۶.

۴۵. Jacobi: نگاه کنید به بخش اول از جلد ششم این دوره.

که رابطه بین عقل و حقایق روحانی، شبیه به رابطه بین چشم و اشیاء مادی است، جای پای محکمتری دارد.

البته هیچکس بر آن نیست که کولریج کانتی است. مسأله تأثیر کانت در او، به عنوان مشوق و محرک بوده است نه شاگردی - استادی. و هرچند خود را مرهون متفکران آلمان، بویژه کانت، می‌شمارد و حق آنان را می‌گذارد، پیداست که فلسفه خودش را اساساً دارای الهام افلاطونی می‌شمارد. در دستمایه‌های تأمل تصریح دارد به اینکه هر انسانی یا با مزاج افلاطونی به دنیا می‌آید یا با مزاج ارسطونی. ارسطو استاد بزرگ فهم و درایت، بیش از حد زمین نهاد^{۲۶} بود. «او بنای کار را بر محسوسات نهاده بود، و هرچه را که فراتر از حواس بود نمی‌پذیرفت، مگر به حکم ضرورت، مگر به عنوان تنها فرضیه باقیمانده...»^{۲۷} یعنی ارسطو به عنوان آخرین چاره، وقتی که به ضرورت تبیین پدیده‌های طبیعی ناگزیر می‌شد، حقیقت روحانی یا واقعیت غیر مادی را وارد فرض می‌کرد. اما افلاطون در هوای حقیقت فراحسی بود که از طریق عقل و اراده اخلاقی بر ما مکشوف می‌گردد. کولریج کانت را گاه روحاً متعلق به رده ارسطونیه‌ها می‌شمارد، و گاه بر جنبه‌های متافیزیکی اندیشه کانت تأکید می‌ورزد و او را مایل به مشرب افلاطون می‌یابد. به عبارت دیگر کولریج محدودسازی کانت را که می‌گوید شناخت محدود به واقعیت پدیداری است می‌پسندد و سپس می‌کوشد نظر خودش را راجع به عقل در پرتو مکتب افلاطون - که خود در پرتو فلسفه افلوپین تعبیر شده - تفسیر کند.

این سخنان را نباید دال بر تحقیر کولریج نسبت به طبیعت گرفت. چه بر عکس [با حرمت به طبیعت می‌نگرد] و «خصوصت پر لاف و گزاف و بی انعطاف فیخته را به طبیعت که آن را بهیجان و بیخدا و بکلی نامقدس می‌شمارد»^{۲۸} خوش ندارد. و همدلی صمیمانه‌ای با فلسفه طبیعت شلینگ، و نیز نظام ایدئالیسم استعلائی^{۲۹} او ابراز می‌دارد و می‌گوید «من در این فلسفه و این نظام، ابتدا توارد نزدیکی با آنچه خود با سختکوشی به دست آوردم یافتم، و نیز برای آنچه در پیش داشتم از آن مدد گرفتم.»^{۵۰} کولریج بی تاب است که نهمت انتقال را از خود دور سازد، و بر آن است که هر دو، او و شلینگ، از آبشخور یگانه‌ای که آثار کانت و جوردانو برونو^{۵۱} و اندیشه‌های یاکوب بومه^{۵۲} باشد نوشیده‌اند. باری تأثیر شلینگ در خط فکری‌ای که اکنون به

۴۶. این ترکیب از نظامی گنجوی است. مترجم آن را در برابر earth bound به کار برده است - م.

۴۷. سخنرانیهای فلسفی *Philosophical Lectures* ویراسته ک. کورن K. Coburn، ص ۱۸۶.

۴۸. زندگینامه ادبی، ص ۷۸.

49. transcendental

۵۰. پیشین، ص ۷۹.

۵۱. جوردانو برونو Giordano Bruno (۱۶۰۰ - ۱۵۴۸) حکیم ایتالیایی... (← دایرة المعارف فارسی).

۵۲. یاکوب بومه (۱۶۲۲ - ۱۵۷۵) Jakob Boehme عارف آلمانی... (← دایرة المعارف فارسی)

اختصار بازمی‌نمائیم بخوبی آشکار است.

«هرگونه معرفتی بر همخوانی و هماهنگی يك عين و يك ذهن مبتنی است»^{۵۳} ولی هر چند ذهن و عین در عمل دانستن یا معرفت متحدند، می‌توان پرسید تقدم یا اصالت با کدام است. آیا باید اصل را عین بگیریم و بکشیم ذهن را بر آن بیفزائیم؟ یا اصل را ذهن بگیریم و بکشیم که راهی به سوی عین بیابیم؟ به عبارت دیگر آیا باید طبیعت را مقدم و متأصل بگیریم و اندیشه یا ذهن را از بیرون بر آن اضافه کنیم، یا اندیشه را مقدم و اصیل بگیریم و طبیعت را از آن بیرون بکشیم؟ پاسخ کولریج این است که ما هیچیک از این دو کار را نمی‌توانیم بکنیم. اصل غائی را باید در همسانی و یکسانی ذهن و عین جست و جو کرد.

این همسانی و یکسانی را کجا باید پیدا کرد؟ «فقط در خودآگاهی يك روح، همسانی و یکسانی عین و علم (عالم و معلوم) وجود دارد.»^{۵۴} ولی اگر روح اصالتاً همانا یکسانی عین و ذهن است، لاجرم باید به يك معنی این یکسانی را برهم بزنند تا بتواند از خود به عنوان يك عین آگاهی یابد. بنابراین خودآگاهی نمی‌تواند جز از طریق عمل اراده پدید آید و «اختیار باید شالوده فلسفه انگاشته شود، نه اینکه برآمده از آن.»^{۵۵} روح فقط از طریق «این عمل که خود را به نحوی عینی برای خود بازسازی کند»^{۵۶} می‌تواند ذهنی شود که خود را همچون يك عین بشناسد.

چنین می‌نماید که کولریج با همان پرسشی که شلینگ طرح کرده بود آغاز سخن می‌کند، سپس پاسخ شلینگ را می‌دهد، به این شرح که ما باید نائل به همسانی اولیه ذهن و عین باشیم؛ و سرانجام به برداشت فیخته از «من» یا «نفس» می‌پردازد که می‌گفت باید عمل آغازین خود را هم ذهن (= عالم) می‌گرداند و هم عین (= معلوم). ولی کولریج سراین ندارد که در اینجا توقف کند و نفس را اصل غائی خود بگیرد، بویژه اگر مرادمان از نفس، نفس متناهی یا جزئی باشد. در واقع نفس‌گرایی فیخته را به استهزا می‌کند.^{۵۷} در عوض، می‌کوشد به همسانی و یکسانی مطلق ذهن و عین (عالم و معلوم)، و آرمانی و واقعی برسد و آن را نه فقط اصل غائی معرفت انسانی، بلکه همه هستی بگیرد که ما باید «درك خود را تا نفس مطلق، تا من هستیم بزرگ ازلی و ابدی بالا ببریم.»^{۵۸} کولریج می‌اندیشم، پس هستم دکارت را به باد انتقاد می‌گیرد و به فرق گذاری دکارت بین نفس تجربی^{۵۹} و نفس متعالی^{۶۰} روی می‌آورد، ولی سپس

۵۳. پیشین، ص ۱۳۶. ۵۴. پیشین، ص ۱۲۵. ۵۵. پیشین. ۵۶. پیشین، ص ۱۴۴.

۵۷. البته فیخته «من» یا نفس متناهی را بعنوان اصل غائی خود نگرفته بود. کولریج می‌خواهد اندیشه او را به ریشخند بگرد.

۵۸. زندگینامه ادبی، ص ۱۴۴

به نحوی سخن می‌گوید که گوئی نفس متعالی همانا من آنم که هستم مطلق سفر خروج است،^{۶۱} و گوئی نفس متعالی همانا خداست که نفس جزئی یا متناهی فراخوانده می‌شود تا در حضرت او در عین حال، هم خود را دربازند و هم دریابند.

همه اینها مبهم و غیردقیق است. ولی در هر حال این نکته روشن و مسلم است که کولریج تعبیری اصالت روحی از نفس انسان می‌کند که با آرای مذاهب اصالت ماده و پدیدانگاری مخالف است. و پیداست که این تعبیر از نفس مبنای این مدعا در برداشت اوست که می‌گوید عقل می‌تواند واقعیت (= حقیقت) فراحسی را دریابد. در واقع کولریج در جستارهای درباره ایمان، ایمان را وفاداری به هستی ما وصف می‌کند، یعنی هستی ما تا آنجا که معروض تجربه حسی نیست و نمی‌تواند باشد. تعهد اخلاقی ما ایجاب می‌کند که شهوات و اراده دست نشانده عقل باشند؛ و این عقل است که خداوند را به عنوان اتحاد عقل و اراده درمی‌یابد، که شالوده هستی ما و جلوه نامتناهی آرمانی است که ما به عنوان موجودات اخلاقی در طلب آنیم. به تعبیر دیگر، نگرش کولریج اساساً دینی است و می‌کوشد دین و فلسفه را با هم الفت دهد. شاید، چنانکه میل می‌گوید، کوشیده باشد که رمز و رازهای مسیحیت را به حقایق فلسفی بدل کند. ولی عنصر مهمی از رسالت ایدئالیسم، بویژه از چشم طرفداران مذهبی‌اش، دقیقاً این بود که برای سنت مسیحیت که آشکارا فاقد پشتوانه فلسفی بود، مبنای متافیزیکی فراهم کنند.

کولریج در حوزه نظریه و نگرش اجتماعی و سیاسی محافظه‌کار بود، به این معنی که با سنت شکنی رادیکالها مخالف بود و در هوای حفظ و تحقق ارزشهای سرشته در نهادهای سنتی بود. در واقع يك چند، همانند وردزورث و سوتی مجذوب اندیشه‌هایی شد که انقلاب فرانسه الهام می‌کرد. ولی رفته‌رفته از رادیکالیسم عهد جوانی‌اش دست شست، هرچند که محافظه‌کاری بعدی‌اش ناشی از بی‌زاری از نفس تحول نبود، بلکه از این اعتقادش نشأت می‌گرفت که نهادهایی که در سیر تاریخ به یمن روحیه ملی پدید آمده، تجسم ارزشهای راستین است که مردم باید در راه تحقق آنها بکوشند. به قول میل، بنام خواهان «انقراض نهادها و آداب کهنی بود که تا آن موقع دوام آورده بودند»، حال آنکه کولریج دلش می‌خواست که «برای آنها حقیقتی قائل شوند».^{۶۲}

(دو) تامس کارلایل^{۶۳} (۱۷۹۵ - ۱۸۸۱) متعلق به يك نسل پس از کولریج بود؛ ولی به طرز

۶۱. سفر خروج، باب سوم، آیه ۱۴: «موسی به خدا گفت: اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم که خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست، بدیشان چه بگویم؟ خدا به موسی گفت: هستم آنکه هستم و گفت به بنی اسرائیل چنین بگو: ایهه (هستم) مرا نزد شما فرستاده.» نقل از کتاب مقدس، ترجمه فارسی - م.

۶۲. پیش‌نهادها و مباحثات، ۱، ص ۲۳۶.

قابل ملاحظه ای کمتر از او در ارائه آراء فلسفی اش منظم بود، و بی گمان کسان بسیاری هستند که گفتار موسوم به خیاط خوشهوش^{۶۴} او را ناخواندنی می یابند. در هر حال او یکی از کسانی بود که از طریق آنها اندیشه و ادبیات آلمان به انگلستان راه یافت و در دسترس عامه قرار گرفت.

نخستین واکنش کارلایل در قبال فلسفه آلمان چندان خوشایند نبود، و مغلق گوئی کانت و تظاهر کولریج را به فهم دقیق فلسفه اودست می انداخت. ولی با نفرتی که از مادی اندیشی، و مذاهب اصالت لذت و اصالت فایده داشت کانت را دشمن دانای روشنگری و تبعاتش سراغ کرد. بدینسان در جستارهای راجع به وضع ادبیات آلمان^{۶۵} (۱۸۲۷) کانت را می ستود، زیرا او به جای پیروی از راه و روش لاک و آغاز کردن از تجربه حسی و فلسفه ای بر پایه آن بنا کردن، به راه خودش رفته بود و هر چه گفته بود از درون خودش سرریز کرده بود. به نظر کارلایل کانتیها بر این اند که حقایق اساسی به توسط شهودی که در ژرفنای طبیعت انسان هست ادراک می شود. به عبارت دیگر کارلایل نیز مانند کولریج از نظر کانت مبنی بر محدود بودن قدرت و وسعت فهم به عنوان مبنایی برای تصریح قدرت عقل در درک شهودی حقایق اساسی و واقعیات روحانی استفاده می کند.

ویژگی کارلایل راز اندیشی او در کار و بار جهان و ماهیت آن بود که آن را نمودی از واقعیت فراحسی یا پرده ای بر آن می دانست. در وضع ادبیات آلمان تصریح می کند که هدف غائی فلسفه همانا تعبیر و تفسیر پدیده ها یا نمودها و فرارفتن از نماد به واقعیت «نمادین شده» است. و این نظر گاه در کتاب خیاط خوشهوش در جامه فلسفه پوشاک، بیان شده است.^{۶۶} و می تواند بر انسان که جهان صغیر^{۶۷} است اطلاق گردد. «انسان، از دید منطق عامه چیست؟ جانور دوپای همه چیز خواری است که شلوار می پوشد. از دید عقل نظری چیست؟ یک نفس، یک روح و یک شیخ لاهوتی است... که در لابلای جامه ای غریب فرورفته است.»^{۶۸} این تمثیل بر جهان کبیر^{۶۹} یعنی جهان به طور کلی، هم قابل اطلاق است. چه جهان چنانکه گوته می نگرست «جامه زنده و مرتی خداوند است»^{۷۰}

64. Sartor Resartus 65. State of German Literature

۶۶. این اثر از آنجا که ناشری نمی یافت، ابتدا فصل به فصل در نشریه ای به نام Fraser's Magazine (۱۸۲۳-۱۸۳۴) منتشر شد. طبع امریکائی این اثر در سال ۱۸۳۶، و طبع انگلیسی اش در ۱۸۳۸ انتشار یافت.

67. microcosm

۶۸. خیاط خوشهوش، ۱، ۱۰، ص ۵۷. در اینجا مراد از «جامه» بدن است.

69. macrocosm

۷۰. پیشین، ۱، ص ۴۸.

کارلایل در وضع ادبیات آلمان فلسفه نماداندیشی^{۷۱} اش را به فیخته ربط می‌دهد، همو که جهان مشهود را نماد و جلوه محسوس يك «اندیشه» فراگیر الوهی که درك آن شرط لازم فضیلت و آزادی است، تعبیر کرده است. پی بردن به دلیل تعلق خاطر کارلایل به فیخته دشوار نیست. او با نگرش خاص خودش که حیات بشری و تاریخ را کشاکش مدام بین نور و ظلمت، خدا و شیطان می‌بیند و آن را کشمکش می‌داند که هر انسانی به شرکت در آن و انجام يك انتخاب بسیار مهم خوانده شده است، طبیعاً مجذوب اشتیاق اخلاقی فیخته می‌گردد و نظر او را راجع به اینکه طبیعت صرفاً صحنه‌ای است برای آنکه انسان وظیفه اخلاقی اش را به جای آورد و به اصطلاح دار ابتلائی است که انسان باید در نشیب و فراز آن در جهت نیل به هدف آرمانی خود بکوشد، می‌پسندد.

این نگرش به تبیین تعلق خاطر کارلایل نسبت به قهرمان، آن گونه که در سال ۱۸۴۰ در مجموعه سخنرانیهایش درباره قهرمانان، قهرمان پرستی و کارهای قهرمانانه در تاریخ^{۷۲} ظاهر شد، کمک می‌رساند. او آراء و عقایدش را درباره قهرمانیگری، وظیفه و تعهد اخلاقی و سرسپردگی یا وفاداری شخصی را در برابر مادی اندیشی^{۷۳} و آنچه خود فلسفه سود و زیان اصطلاح می‌کند، علم کرده است. و تصریح می‌کند که «نسیم حیات همه جوامع چیزی نیست مگر نفوذ قهرمان پرستی، یعنی ستایش بی چون و چرای بزرگان راستین. شالوده جامعه قهرمان پرستی است.»^{۷۴} نیز می‌گوید: «تاریخ جهان، تاریخ دستاوردهای انسان در جهان، در تحلیل آخر تاریخ بزرگمردانی است که در این عرصه کار کرده اند.»^{۷۵}

کارلایل در تأکید می‌کند که در باب نقش «بزرگمردان» تاریخ دارد، شباهت به هگل پیدا می‌کند،^{۷۶} و از بعضی جنبه‌ها پیشاهنگ نیچه است، هر چند قهرمان پرستی در حوزه سیاسی مسئله‌ای است که ما امروزه کمابیش با احساسات دوگانه به آن می‌اندیشیم. باری آنچه در وجود قهرمانان برای کارلایل جاذبه دارد درد اشتیاق و ایثار آنان است، و رهائی‌شان از اخلاقیات مبتنی بر محاسبه‌گری لذت‌گرایانه.

فی المثل کارلایل در عین حال که از عیبها و کمبودهای روسو که متأسفانه او را يك «قهرمان قراردادی»^{۷۷} می‌سازد، آگاه است، اصرار می‌ورزد که این نامزد غیرمحمتمل برای عنوان قهرمانی، دارای «نخستین و عمده‌ترین خصیصه يك قهرمان بود: چه صمیمانه درد اشتیاق

71. symbolism 72. *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*

73. materialism

۷۴. درباره قهرمانان، سخنرانی اول، ص ۱۹۳. ۷۵. پیشین، ص ۱۸۵.

۷۶. ولیکن هگل «افراد متعلق به تاریخ جهان» خویش را ابزارهای جان جهان می‌شمرد.

۷۷. پیشین، سخنرانی پنجم، ص ۳۲۳.

داشت، درد اشتیاقی که هیچک از این فیلسوفهای روشنگری فرانسه نداشت.»^{۷۸}

۳. فری بر و رابطه ذهن و عین

با وجود اینکه کولریج و کارلایل هر دو درس می‌داند و سخنرانی می‌کردند ولی چشمداشت پیشبرد منظم ایدئالیسم از هر یک از آنان بی‌هوده است. پیشاهنگ این عرصه، که باید روبرو به سوی او آوریم، جیمز فردریک فری بر^{۷۹} (۱۸۰۸ - ۱۸۶۴) است، که از سال ۱۸۴۵ تا زمان وفاتش کرسی فلسفه اخلاق را در دانشگاه سنت آندروز^{۸۰} داشت، و کار فلسفی اش خیلی درست و دستگامند بود.

فری بر در سالهای ۱۸۳۸ - ۱۸۳۹ يك سلسله مقاله برای مجله *بلك وورد*^{۸۱} نگاشت، که تحت عنوان *مدخلی بر فلسفه آگاهی*^{۸۲} انتشار می‌یافت. در سال ۱۸۵۴ بزرگترین اثرش به نام *مبانی مابعدالطبیعه*^{۸۳} انتشار یافت. این اثر از این نظر هم قابل توجه است که مؤلف آموزه خود را طی يك سلسله گزاره که هر یک از آنها، به استثنای نخستین گزاره اساسی، با دقت و صحت منطقی از دل گزاره پیشین بر می‌آید نوشته است. در سال ۱۸۵۶ *فلسفه اسکاتلندی*^{۸۴} را منتشر کرد، و کتاب *دروس فلسفه یونان و سایر مسوده‌های فلسفی*^{۸۵} در سال ۱۸۶۶، یعنی دو سال پس از درگذشت او، منتشر شد.

فری بر مدعی بود که فلسفه اش عمیقاً اسکاتلندی است. ولی این سخن بدان معنی نیست که او خود را طرفدار فلسفه عقل عرفی^{۸۶} اسکاتلندی می‌شمرد. برعکس با صلابت هر چه تمامتر به رید^{۸۷} و پیروانش حمله می‌کرد. چرا که او را بر آن بود که يك فیلسوف نباید به گروهی از اصول نامبرهن گردن بگذارد، بلکه باید روش قیاسی درپیش گیرد که برای فلسفه مابعدالطبیعه لازم است، نه يك طرح و تعبیه نمایشی و من عندی. ثانیاً فیلسوفان اسکاتلندی قائل به عقل عرف تمایل به این داشته‌اند که متافیزیک را با روانشناسی خلط کنند، و کوشیده‌اند مسائل متافیزیک را به جای استفاده از استدلال منطقی، با تأملات روانشناختی حل کنند.^{۸۸} در مورد سر ویلیام هامیلتون هم باید گفت که لا ادریگری او جان‌یافته و بی‌موضوع بود.

۷۸. پیشین.

79. James Frederick Ferrier 80. St. Andrews 81. *Black Wood's Magazine*

82. *Introduction to the Philosophy of Consciousness* 83. *The Institutes of Metaphysics*

84. *Scottish Philosophy* 85. *Lectures on Greek Philosophy and Other Philosophical Remains*

86. *common sense* 87. *reid*

۸۸. طبق نظر فری بر، اگر بخواهیم راه حلی برای يك مسأله متافیزیک پیدا کنیم، ابتدا باید درصدد فهمش برآئیم که روانشناسان در آن زمینه چه گفته‌اند، و سپس نظری را که درست نقطه مقابل آن است تأیید کنیم.

وقتی که فری‌یر می‌گفت فلسفه‌اش عمیقاً اسکاتلندی است، مرادش این بود که آن را از آلمانها به عاریت نگرفته است. با آنکه نظام فلسفی‌اش را هگلی شمرده‌اند و این تلقی چندان هم بیراه نیست، خودش مدعی بود که هرگز نتوانسته است هگل را بفهمد.^{۸۹} در واقع به عکس این هم قائل بود، یعنی شك داشت که آیا فیلسوف آلمانی می‌توانست فلسفه‌اش را بفهمد یا نه. در هر حال هگل هستی را سرآغاز فلسفه‌اش گرفته بود، حال آنکه او معرفت را مبدأ عزیمت خود قرار داده بود.^{۹۰}

نخستین گامی که فری‌یر برمی‌دارد جست‌وجوی سرآغاز مطلق متافیزیک است، و آن را در گزاره‌ای می‌آورد که بیانگر خصیصه‌لا یتغیر و ذاتی هرگونه معرفتی است، و انکارش منتهی به تناقض می‌گردد. و آن این است: «در موازات و سایه به سایه هر آنچه عقل بدان علم دارد، يك شالوده و شرط لازم وجود دارد و آن این است که علم به خود داشته باشد.»^{۹۱} موضوع علم متغیر است. ولی نمی‌توان چیزی را دانست مگر اینکه به این دانستن علم داشت. انکار این اصل همانا مهمل‌گوئی است. تصدیق آن به این معنی است که معرفتی بدون خودآگاهی، یا بدون آگاهی از خود، وجود ندارد.

نباله‌احتجاج فری‌یر این است که از آنچه گفته شد برمی‌آید که هیچ چیز بدون نسبت با يك ذهن یعنی يك نفس، دانسته نمی‌شود. به عبارت دیگر موضوع معرفت اساساً «عین برای يك ذهن» است. و چنین نتیجه می‌گیرد که هیچ چیز جز در نسبت با يك ذهن، به اندیشه در نمی‌آید. و از این قول برمی‌آید که وجود جهان مادی بدون رابطه با يك ذهن به اندیشه در نمی‌آید. شاید منتقدان چنین اظهار نظر کنند که فری‌یر چیزی بیشتر از این نمی‌گوید که من نمی‌توانم جهان را بدون اندیشیدن به آن به اندیشه درآورم، یا بدون علم به آن، به آن علم داشته باشم [یعنی همانگوئی می‌کند] ولی اگر قرار باشد چیزی بیشتر از این گفته باشد، بویژه اگر از نظر گاه معرفت شناختی بر گذشته و حکم به يك رابطه هستی شناختی کرده باشد، لاجرم از قول او باید نتیجه گرفت که قائل به اصالت نفس^{۹۲} است، یعنی وجود جهان مادی غیر قابل تصور است، مگر اینکه بسته به وجود من به عنوان «عالم» باشد.

باری مراد فری‌یر بیان دوگزاره است. نخست اینکه ما نمی‌توانیم جهان را «جدا از هر من

۸۹. این امر مانع از آن نشد که فری‌یر در فرهنگ همایونی زندگینامه همگانی *Imperial Dictionary of Universal Biography* مقالاتی درباره شلینگ و هگل بنویسد.

۹۰. نمی‌توان منکر هرگونه تأثیری از تفکر آلمان در ذهن فری‌یر شد. ولی بهشك در اینکه می‌گفت نظام فلسفی‌اش پرورده خودش است و عاریتی نیست حق داشت.

۹۱. مبانی مابعدالطبیعه ۱، ص ۷۹. از این پس به این کتاب به صورت مبانی یاد می‌شود.

[= نفس، ذهن، عالم] ای تصور کنیم. لذا انتزاع محض ممکن نیست.^{۹۳} دوم اینکه هر يك از ما فقط برای خودش به طور جزئی می تواند وجود جهان را از علم خود به آن جدا کند. و از این دو گزاره بر می آید که هر چند «هر يك از ما می تواند [علم به وجود] جهان را از گردن خود بیندازد (اگر بتوان چنین تعبیری به کار برد)، ولی فقط این کار را با انداختن آن — در اندیشه خود — به گردن دیگران می تواند انجام دهد.»^{۹۴} این گام مهمی است که فری بر می دارد، چرا که این را مقدمه احتجاج دیگری قرار داده است، دائر بر اینکه وجود جهان جز در رابطه با ذهن یا علم الهی غیر قابل تصور است.

بدینسان نخستین بخش مبانی *مابعدالطبیعه* در صدد اثبات این نکته است که عنصر مطلق در معرفت همانا ترکیب و رابطه ذهن و عین یا عالم و معلوم است. ولی فری بر یکباره به نتیجه گیری نهائی اش نمی پردازد، بلکه بخش دوم کتاب را به «جهل شناسی»^{۹۵} یا نظریه جهل اختصاص می دهد. ما فی المثل در مورد تناقض قضایائی که بالضروره صادق اند، جهل نداریم بلکه «لا علم»^{۹۶} داریم. و این بیشک علامت نقص ذهن ما نیست. اما در مورد جهل، نمی توان گفت ما به چیزی جهل داریم مگر اینکه آن چیز علی الاصول دانستنی باشد. با این حساب نمی توانیم فی المثل نسبت به ماده «فی نفسه» (یعنی بدون رابطه با يك عالم) جهل داشته باشیم. چرا که علم به چنین چیزی غیر قابل تصور است و ماده فی نفسه شناخت ناپذیر است. حال اگر بر آن باشیم که نسبت به مطلق جاهل هستیم، معنایش این است که مطلق قابل دانستن یا شناختن است.

ولی مطلق یا به قول فری بر «وجود مطلق» چیست؟ هر چه هست، نمی تواند ماده فی نفسه یا ذهن فی نفسه باشد. چه هیچيك به اندیشه در نمی آیند. بنابراین باید ترکیب (سنتز) ذهن و عین باشد باری فقط يك چنین ترکیبی هست که ضروری است. چه هر چند وجود جهان جز در هیأت «معلومی بر ای عالمی یا عینی برای ذهنی» قابل تصور نیست، پیشتر ملاحظه کردیم که [علم به وجود] جهان را می توان از گردن هر ذهن متناهی معینی ساقط کرد. ولی فقط يك «وجود مطلق» هست که دقیقاً ضروری (= واجب) است و آن «وجود عبارت است از مطلق» يك «ذهن» متعال، نامتناهی و سرمدی که در رابطه با همه ماسوای خود است.^{۹۷}

بر سبیل اظهار نظر بد نیست که توجه خوانندگان را به يك واقعیت کمابیش آشکار جلب کنیم، و آن اینکه این گزاره «که هیچ ذهنی بدون عین یا هیچ عالمی بدون معلوم و هیچ معلومی

۹۳. پیشین، ۱، گزاره ۱۳، ملاحظه ۳، ص ۳۱۲. ۹۴. پیشین، ملاحظه ۲، ص ۳۱۱.

95. agnology 96. nescience

۹۷. مبانی، ۳، ص ۵۲۲. باید یادآور شد که از نظر فری بر مطلق همانا خدا نیست، بلکه خدا و جهان است، ترکیبی است از عالم نامتناهی و متعلق علمش در رابطه با یکدیگر.

بدون عالم وجود ندارد» تحلیلاً یعنی بالضروره و بالبداهه درست است، یعنی در صورتی که «عالم» و «معلوم» به معنای معرفت شناختی آنها فهمیده شود. این هم درست است که هیچ شیء مادی نمی تواند جز در هیأت «معلومی برای عالمی» ادراک شود. البته وقتی درست است که مرادمان این باشد که هیچ شیء مادی قابل ادراک نیست مگر آن را متعلق علم قرار دهیم (یا به تعبیر پدیدارشناسان «حیث التفاتی» داشته باشد). ولی این قول چیزی فراتر از این نیست که بگوئیم به يك چیز نمی توان اندیشید، مگر آنکه به آن اندیشیده شود. و از این بر نمی آید که يك چیز نمی تواند وجود داشته باشد مگر آنکه به آن اندیشیده شود. البته پاسخ احتمالی فری بر این است که ما نمی توانیم از وجود يك چیز مستقل از ادراک شدنش سخن بگوئیم. چه به صرف همین واقعیت که از آن سخن می گوئیم ادراکش می کنیم. اگر من بگویم يك شیء مادی موسوم به «الف» را در خارج از رابطه «عالم و معلوم» به اندیشه درآورم، کوشش من با همین واقعیت که به «الف» می اندیشم بر باد می رود. باری در این صورت آن چیز به تعبیر فری بر گردنگیر من است. و من به عنوان عالم چگونه می توانم آن را از گردن خودم ساقط کنم؟ اگر بگویم آن را از گردن خودم به گردن عالم متنهایی یا نامتنهایی دیگری ببندازم، آیا این عالم، طبق مقدمه های فری بر بدل به «معلومی برای عالمی» — که آن عالم خود من باشم — نمی گردد؟

مراد من این نیست که بگویم در عالم واقع جهان مادی می تواند مستقل از خداوند وجود داشته باشد. بلکه مراد من این است که چنین نتیجه ای (یعنی اینکه جهان مادی نمی تواند جدا از خداوند وجود داشته باشد) از مقدمات معرفت شناختی فری بر بر نمی آید. نتیجه ای که برمی آید فقط قول به اصالت نفس است. و فری بر فقط با تمسک به عرفیات و معرفت ما به واقعیات تاریخی، از این نتیجه گیری فرار می کند. یعنی این نتیجه که چون من نمی توانم جدا تصور کنم که جهان مادی صرفاً موضوع علم من به عنوان عالم است، لاجرم باید قائل به يك عالم ابدی و نامتنهایی، یعنی خدا باشم. ولی طبق مقدمه های فری بر چنین برمی آید که خود خداوند باید «معلومی برای عالمی» باشد، که آن عالم منم.

۴. حمله جان گروت به پدیده انگاری و اصالت لذت

در میان معاصران فری بر، جان گروت^{۹۸} (۱۸۱۳ - ۱۸۶۶)، برادر جورج گروت مورخ، شایان ذکر است. وی از سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۶ استاد فلسفه اخلاق در کمبریج بود، و نخستین بخش اکتشاف فلسفی^{۹۹} را در سال ۱۸۶۵ منتشر کرد. دومین بخش این کتاب، پس از درگذشت او، در سال ۱۹۰۰ منتشر گردید. دواثر دیگر او نیز به نام بررسی فلسفه اصالت فایده^{۱۰۰} (۱۸۷۰) و

98. John Grote 99. *Exploratio Philosophica*

100. *Examination of Utilitarian Philosophy*

رساله‌ای در باب آرمانهای اخلاقی^{۱۰۱} (۱۸۷۶) پس از وفاتش انتشار یافتند. درست است که امروزه گروت حتی کمتر از فری پر مشهور است، ولی انتقادهای او از پدیده‌انگاری و اصالت فایده لذت‌گرایانه خالی از ارزش نیست.

انتقاد گروت از پدیده‌انگاری را می‌توان چنین شرح داد. یکی از ویژگیهای اصلی پدیده‌انگاری پوزیتیویستی این است که ابتدا موضوع معرفت یا متعلق علم را به یک سلسله پدیده تحویل می‌کند و سپس همین تحلیل تحویلی (فروکاهشی) را در مورد عالم یعنی «خود» یا نفس هم انجام می‌دهد. بالنتیجه عالم تا سطح معلومش فروکاسته می‌شود. یا به تعبیر دیگر عالم و معلوم [= ذهن و عین] هر دو به پدیده تحویل می‌شوند که واقعیت اصلی انگاشته می‌شود، یعنی حقایق اساسی یا واپسین هستومندهائی که به مدد اندیشه، نفس و اعیان طبیعی از [رو] آنها بازسازی می‌شود. ولی این فروکاهش یا تحویل نفس یا عالم، بی پایه و غیر قابل دفاع است. چه اولاً سخن گفتن از پدیده‌ها جز در رابطه با آگاهی انسانی، بی‌معنی و نامفهوم است. زیرا آنچه پدیدار می‌شود، بر یک ذهن آگاه، و به اصطلاح در حیطه آگاهی انسانی، پدیدار می‌شود. ما نمی‌توانیم به آن سوی پرده آگاهی راه یابیم؛ تحلیل این آگاهی هم نشان می‌دهد که اساساً درگیر با رابطه عالم - معلوم است. در آگاهی ابتدائی و نازل، عالم و معلوم هر دو به طور ضمنی یا به طور مبهم حضور دارند، و در طی سیر تکاملی آگاهی است که از یکدیگر متعاضب می‌گردند تا به آنجا که از یک سو آگاهی صریحی از جهان اعیان پدید می‌آید، و از سوی دیگر آگاهی از نفس یا عالم - این آگاهی از نفس بویژه بر اثر تجربه بدل تلاش حاصل می‌گردد. بنابراین از آنجا که از ابتدا ذهن یا عالم به عنوان یکی از دو قطب لازم حتی در آگاهی ابتدائی حضور دارد، درست نیست و نمی‌توان آن را به عین یعنی به پدیده تحویل کرد. در عین حال تأمل در ماهیت آگاهی نشان می‌دهد که ما دارای یک نفس در خودمانده نیستیم که طبق فلسفه دکارت ناگزیر باشیم از آن پلی به ماسوای نفس بزنیم.

ثانیاً توجه به شیوه پدیده‌انگاران مبنی بر نادیده گرفتن نقش فعال ذهن در بازسازی و تقطیع جهان حائز اهمیت است. خصیصه ذهن یا نفس در فعالیت غایت‌مندانه آن است، یعنی ذهن یا نفس اهدافی دارد. و در طلب این اهداف، از میان پدیده‌ها واحدهایی می‌سازد، نه به این معنی که صور پیشینی خود را پرتوده‌ای از داده‌های بی‌ارتباط و هیولانی بی‌شکل تحمیل می‌کند،^{۱۰۲} بلکه به این معنی که جهان خود را به شیوه‌ای تجربی به مدد جریان «تصحیح خود»، بنا می‌کند. با این حساب، یعنی با نقش فعالانه نفس در پر ساختن جهان اعیان، نیز پیداست که

101. *A Treatise on the Moral Ideals*

۱۰۲. طبق نظر گروت، نفس در بازسازی یک جهان شسته و رفته، مقولاتی را در طبیعت بازمی‌شناسد که جلوه‌های ذهن یا علم الهی‌اند.

نفس نمی تواند تا حد يك سلسله پدیده یعنی متعلقات بلاواسطه خویش کاهش یابد.^{۱۰۳} گروت در حوزه فلسفه اخلاق شدیداً با اصالت لذت خودگرایانه و اصالت فایده مخالف بود. اعتراض او به اینها از آن جهت نبود که آنها برای حساسیت انسان و تلاش او را در راه خوشبختی، اعتبار زیادی قائل شده اند برعکس خود او هم قائل به علم خوشبختی یا به قول خودش «علم السعاده»^{۱۰۴} به عنوان بخشی از علم اخلاق بود. اعتراض او به توجه انحصاری به جست و جوی لذت، و بالنتیجه غفلت از سایر جنبه های شخصیت انسان بود، بویژه استعداد انسان برای درک و جست و جوی آرمانهایی که از طلب لذت فراتر می رود و چه بسا اقتضای فداکاری داشته باشد. لذا «علم الفضيله»^{۱۰۵} را هم به «علم السعاده» افزود. و تصریح کرد که وظیفه اخلاقی انسان این است که عناصر عالی و دانی طبیعت او در خدمت آرمانهای اخلاقی متحد گردند. زیرا اعمال، وقتی اخلاقی می گردند که از حوزه خودجوشی و خودانگیختگی صرف، چنانکه در پیروی از میل به لذت هست، فراتر رود و به حوزه میل آگاهانه و داوطلبانه که به عناصر پویا و اصول و آرمانهای عقل پسند، نظم و نسق می بخشد، وارد گردد.

ظاهراً حمله گروت به اصالت فایده در این مورد که جنبه های والای طبیعت انسان را بر اثر توجه انحصاری به طلب لذت نادیده گرفته است بیشتر به اصالت لذت بنتامی وارد است تا به روایت تجدیدنظر شده ج. ا. میل از اصالت فایده. ولی در هر حال آنچه مطرح کرده این نیست که فیلسوف اصالت فایده ای نمی تواند آرمانهای اخلاقی داشته باشد، بلکه بیشتر قول به این است که اخلاق اصالت فایده ای نمی تواند چهارچوب نظری رسائی برای این گونه آرمانها تأمین کند. نکته اصلی منظور گروت این بود که این امر فقط با تجدیدنظر عمیق در برداشت از انسان که بنتام از نویسندگانی چون هلوسیوس به ارث برده، قابل حصول است. به عقیده گروت، اصالت لذت نمی تواند برای «آگاهی از تکلیف» محلی از اعراب قائل باشد. چه این آگاهی وقتی پدید می آید که انسان با در نظر داشتن آرمانهای اخلاقی، احساس کند که لازم است طبیعت دانی خود را دست نشانده طبیعت عالی بگرداند.

۵. احیای علاقه به فلسفه یونان و پیدایش علاقه به هگل؛ سخنی درباره ب. جوئت و ه. استرلینگ

می توان پیوند معقولی بین نظر ایدئالیستها راجع به نارسائی برداشت بنتامی از طبیعت انسان و احیای علاقه به فلسفه یونان که در قرن نوزدهم، در دانشگاهها، بویژه دانشگاه آکسفورد

۱۰۳. طبق نظر گروت «اشیاء فی نفسه»، از طریق معرفت مبتنی بر انس و آشنائی که نقطه مقابل معرفت کسی است، شهوداً شناخته می شوند، هر چند این شناخت چندان روشن نیست.

در گرفت، بیابیم. پیشتر دیدیم که کولریج فلسفه خود را اساساً دارای الهام و خصیصه افلاطونی می‌شمرد. ولی تجدید پژوهشهای افلاطون شناسی در آکسفورد با نام بنجامین جونت^{۱۰۶} (۱۸۱۷ - ۱۸۹۳) قرین است که در سال ۱۸۳۸ عضو هیئت آموزشی با لیول کالج^{۱۰۷} و صاحب کرسی فلسفه یونان (از سال ۱۸۵۵ تا ۱۸۹۳) گردیده بود. در اینجا کاری با عیب و اشکالات ترجمه مشهور او از مکالمات افلاطون نداریم. نکته منظور ما این است که او در طی دوره تدریس طولانی اش، کمک شایانی به احیای علاقه به اندیشه یونان کرد. بیجهت نیست که ت. ه. گرین و ا. کیرد که آدمهای برجسته‌ای در نهضت ایدئالیسم هستند، یک چند شاگرد او بوده‌اند. و طبعاً توجه به افلاطون و ارسطو ذهن آنان را از اصالت لذت و اصالت فایده منصرف و به اخلاق استكمال نفس که بر شناخت طبیعت انسان در یک چهارچوب متافیزیکی مبتنی بوده، معطوف داشته است.

احیای علاقه به اندیشه یونان با گرامیداشت روز افزون فلسفه ایدئالیستی آلمان همراه بود. خود جونت به فلسفه ایدئالیستی آلمان، بویژه به اندیشه هگل، تعلق خاطر داشت؛^{۱۰۸} و در برقراری درس و بحث ایدئالیسم آلمان در دانشگاه آکسفورد دست داشت. باری نخستین گام بلندی که برای روشن شناختن آنچه فری بر ژرفنهای دیر باب هگل نامیده بود، توسط مردی اسکاتلندی به نام جیمز هاچیسون استرلینگ^{۱۰۹} (۱۸۲۰ - ۱۹۰۹) در کتاب دوجلدی اش تحت عنوان راز هگل^{۱۱۰}، که در سال ۱۸۶۵ منتشر شد، برداشته شد.^{۱۱۱}

استرلینگ در طی دیداری که از آلمان کرد، بویژه در طول اقامتش در هایدلبرگ به سال ۱۸۵۶، اشتیاقی نسبت به هگل پیدا کرد؛ و نتیجه اش تألیف کتاب راز هگل بود. علی‌رغم این نظر که می‌گویند اگر مؤلف به راز هگل پی برده بود آن را برای خودش نگه می‌داشت، این کتاب سر آغاز مطالعه جدی مکتب هگل در بریتانیای کبیر است. به نظر استرلینگ فلسفه هیوم اوج روشنگری بود، حال آنکه کانت^{۱۱۲} که همه نکات ارزشمند اندیشه هیوم را جذب کرده و در تکوین و تکمیل خط فکری نوینی به کار برده بود، هم حق روشنگری را ادا کرد و هم بر آن غلبه کرد و از آن فراتر رفت. و با آنکه کانت شالوده‌های ایدئالیسم راریخت، ولی هگل بود که بر این

106. Benjamin Jowett 107. Balliol College

۱۰۸. جونت در عین حال که صریحاً اذعان داشت که از هگل انگیزه فکری گرفته است، رفته رفته به جای آنکه به مکتب هگل نزدیکتر شود، از آن دورتر می‌شد.

109. James Hutchison Stirling 110. *The Secret of Hegel*

۱۱۱. این کتاب در سال ۱۸۹۸ در یک جلد منتشر شد. استرلینگ مقام دانشگاهی نداشت، ولی در سالهای ۱۸۸۹ - ۱۸۹۰ در سخنرانیهای گفورد در دانشگاه ادینبورگ شرکت جست. این سخنرانیها در سال ۱۸۹۰ با عنوان فلسفه و کلام *Philosophy and Theology* انتشار یافت.

۱۱۲. استرلینگ در سال ۱۸۸۱ کتابی به نام یک متن درسی از فلسفه کانت *A Text-Book to Kant* منتشر کرد.

شالوده‌ها بنائی استوار کرد. و فهمیدن راز هگل فهمیدن این مسأله است که چگونه هگل آموزه «کلی عینی»^{۱۱۳} را که در فلسفه انتقادی کانت، مضمیر مانده بود، آشکار کرد. این نکته شایان ذکر است که استرلینگ نه فقط برای هگل در فلسفه جدید همان مقامی را قائل بود که ارسطو در اندیشه یونان باستان داشت، بلکه او را قهرمان فکری بزرگ دیانت مسیح نیز می‌شمرد. بیشک او سخت کیشی و سختکوشی کلامی زیادی به هگل نسبت می‌داد، چیزی که هست این برداشت نمایانگر تعلق خاطر دینی‌ای است که مشخصه نهضت ایدئالیسم تا عهد برادلی بود. به نظر استرلینگ هگل در صدد این بوده است که در ضمن پرداختن به اثبات مسائل دیگر بقای روح^{۱۱۴} را هم ثابت کند. و هر چند شواهد چندانی در دست نیست که نشان بدهد هگل تعلق خاطر زیادی به این مسأله داشته، تعبیر استرلینگ را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از تأکید ایدئالیستهای نخستین درباره «نفس جزئی» یا «روح متناهی» در نظر گرفت، تأکیدی که با تمایل آنان به حفظ نگرش توحیدی^{۱۱۵} هماهنگ بود.

فصل ۷

پیشرفت ایدئالیسم

۱. موضع ت. ه. گرین در برابر اصالت تجربه و تفکر آلمانی
گاه بحث و سخنان بعضی فیلسوفان به هنگام انتقاد از آراء و عقاید سایر فیلسوفان، متقاعدکننده تر است تا به هنگام بیان آموزه های خودشان. و این اظهار نظر کمابیش طنزآمیز در حق تامس هیل گرین^۱ (۱۸۳۶ - ۱۸۸۲) عضو هیأت آموزشی بالیول کالج^۲ آکسفورد، و استاد فلسفه اخلاق در آن دانشگاه از سال ۱۸۷۸ تا سال وفاتش، صادق می نماید. او در کتاب مقدمه ای چند بر رساله هیوم در باب طبیعت انسانی^۳ که در سال ۱۸۷۴ در سلسله انتشارات گرین و گروس^۴ از آثار هیوم به طبع رسید، حمله شدید و گسترده ای به اصالت تجربه بریتانیایی کرد. ولی نظام ایدئالیسم خود او کمتر از آراء و عقایدی که به باد انتقاد گرفته بود، سزاوار انتقاد نیست.

طبق نظر گرین، اصالت تجربه بیان از لاک به بعد بر این بوده اند که کار فیلسوف این است که معرفت ما را به عناصر اولیه اش بازگرداند، یعنی به داده های اصلی تحویل کند و سپس جهان تجربه متعارف را از این داده های ذره وار بازسازی کند. قطع نظر از این واقعیت که هیچ تبیین خشنودکننده ای از شیوه ای که ذهن بتواند با پشت پرده رابطه ذهن - عین (= عالم و معلوم) راه یابد و داده های اولیه ای را که گویند هم اذهان و هم اعیان طبیعی از آنها ساخته شده کشف کند، تاکنون ارائه نشده، بر نامه اصالت تجربه بیان ما را در بن بست قرار می دهد. از یک سو، ذهن برای بازسازی جهان اذهان و اعیان طبیعی باید داده های ذره وار اولیه و پدیده های جدا جدا را به هم

1. Thomas Hill Green 2. balliol College

3. *Introductions to Hume's Treatise of Human Nature*

(این کتاب از این پس به صورت مقدمه ای چند یاد خواهد شد)

4. Green and Grose

بپیوندند. به عبارت دیگر از خود مایه بگذارد. از سوی دیگر این فعالیت ذهن بر مبنای اصول اصالت تجربی توضیح ناپذیر است. چه خود به يك سلسله پدیده تحویل می‌یابد. و چگونه می‌تواند خودش را بازسازی کند؟ بعلاوه، هر چند اصالت تجربه ادعا می‌کند که معرفت انسانی را به حساب می‌آورد، در عمل بر طبق آن رفتار نمی‌کند. چه جهان تجربه متعارف همانا به ترکیبی که ذهن از تأثرات جدا جدا به عمل می‌آورد تعبیر می‌گردد. و ماهیج راهی نداریم که پی ببریم آیا این ترکیب یا بازسازی نمایانگر واقعیت عینی است یا خیر. به عبارت دیگر اصالت تجربه پیگیر لاجرم سراز شکاکیت^۵ درمی‌آورد.

خود هیوم، به نظر گرین، يك متفکر برجسته بود که سر سازگاری نداشت و اصول اصالت تجربه را نتایج منطقی آنها دنبال می‌گرفت. «او با اخذ و اقتباس مقدمات و روش لاک، همه آنها را از آرایه‌های غیر منطقی عقاید عامه که به خود گرفته بود پیراست و آنها را به محک معرفت مثبت زد، و نتیجه این آزمون و روشی که برای تبیین معرفت به کار برده بود نشان داد که حصول معرفت قطعی غیر ممکن است.»^۶ «خود هیوم کاملاً از این نتیجه آگاه بود، ولی اسلافش در انگلستان و اسکاتلند ظاهراً نمی‌توانستند به کنه این واقعیت پی ببرند.»^۷

بعضی از فیلسوفان بعد از هیوم — گرین در اینجا آشکارا به فیلسوفان اسکاتلندی معتقد به عقل عرف اشاره دارد — دوباره دل در هوای انبوه عقاید نقدناشده بسته‌اند. بعضی دیگر در صدد پروردن نظریه تداعی معانی هیوم برآمده‌اند، و علی‌الظاهر از این واقعیت غافل بوده‌اند که خود هیوم نارسائی اصل تداعی را جز برای معتقدات طبیعی یا شبه‌غریزی نشان داده است.^۸ به عبارت دیگر هیوم خود نمایانگر اوج و هم‌ورشکستگی اصالت تجربه بود. و مشعل پژوهش «به دست نعلۀ فکری نیرومندتری در آلمان انتقال یافت.»^۹

می‌توان گفت که کانت جانشین معنوی هیوم بود. «بدینسان رساله در باب طبیعت انسانی و سنجش خرد ناب در جنب یکدیگر پل و پیوند درستی بین جهان قدیم و جدید فلسفه می‌سازند. اینها «مدخل تعلیمی»^{۱۰} لازمی هستند که هیچکس نمی‌تواند طلبه خوبی در فلسفه جدید باشد.»^{۱۱} معنی این حرف این نیست که ما باید در فلسفه کانت درجا بزنیم. چه کانت چشم به راه هگل یا به هر حال چیزی است که شبیه به مکتب هگل باشد. گرین با استرلینگ موافق است که هگل فلسفه کانت را در جهت درست پیش برده است؛ ولی بر آن نیست که نظام هگل فی نفسه

5. scepticism

۶. مقدمه‌ای چند، ۱، صفحات ۲-۳ ۷. پیشین، ص ۳.

۸. گرین فیلسوفانی چون میل پدر و پسر را در مدنظر دارد.

۹. مقدمه‌ای چند، ۱، ص ۳. (در طبع گرین و گروس از رساله هیوم، ۱، صفحات ۲-۳)

10. propaedeutik

۱۱. پیشین. (طبع گرین و گروس، ۱، ص ۳).

رضایت بخش است. به تعبیر او این نظام برای «ایام فراغت» نظرپردازی خیلی خوب است؛ ولی پذیرفتن آن در «ایام کار» اندیشه متعارف دشوارتر است. اکنون به سازگاری دادن بین داوریهای فلسفه نظری و داوریهای عادی ما راجع به امور واقع و علوم نیاز هست. مکتب هگل، چنانکه هست، نمی تواند این وظیفه یعنی تألیف و تلفیق بین گرایشها و نظرگاههای مختلف در فکر معاصر را به عهده بگیرد. باید این کار بار دیگر از نو آغاز شود.

فی الواقع نام هگل در آثار گرین چندان زیاد به چشم نمی خورد. نام کانت بیشتر و بهتر مطرح می شود. ولی گرین بر آن بود که کانت با خواندن آثار هیوم در پرتو آراء لایب نیتز و خواندن آثار لایب نیتز در پرتو آراء هیوم، توانست خود را از سبق ذهن هر يك از آنان برهاند. و منصفانه می توان گفت که هر چند گرین انگیزه فکری فراوانی از کانت یافته بود، آثار او را در پرتو این عقیده می خواند که فلسفه نقادی نیازمند به تکمیل و توسعه ای هست، هر چند لزوماً نه آن تکمیل و توسعه که عملاً به دست ایدئالیستهای متافیزیسیں آلمان و بالاخص هگل یافت.

۲. آموزه گرین درباره آگاهی ابدی، و اظهار نظرهای انتقادی راجع به آن

گرین در مدخلی که بر کتاب پیش درآمدهای اخلاق^{۱۲} اش نوشته بود، و پس از وفاتش، در سال ۱۸۸۳ منتشر گردید به وسوسه معامله با علم اخلاق بسان يك شاخه از علوم طبیعی اشاره می کند. دلیل این وسوسه قابل فهم است. چه پیشرفت دانش تاریخی و توسعه نظریه های تکامل امکان به دست دادن تبیین طبیعی^{۱۳} و تکوینی^{۱۴} پدیده حیات اخلاقی را القا می کرد. ولی در این صورت تکلیف اخلاق به عنوان يك علم هنجارین^{۱۵} چه می شود؟ پاسخ این است که فیلسوفی که «جرات بیان اصول خود را دارد و بخش نظری [نظامهای اخلاقی ما] را تحویل به علم طبیعی کرده است، باید بخش عملی یا تجویزی آن را از بین ببرد.»^{۱۶} باری این واقعیت که تحویل اخلاق به يك شاخه از علوم طبیعی مستلزم از بین بردن اخلاق به عنوان يك علم هنجارین است باید ما را به بازنگری در پیشفرضها یا شرایط معرفت و فعالیت اخلاقی وادارد. آیا بشر صرفاً زاده طبیعت است؟ یا در وجود او يك مبدأ روحانی (غیرمادی) هست که کسب معرفت را اعم از معرفت طبیعی یا اخلاقی ممکن می سازد؟

بدینسان گرین این امر را لازم می یابد که پژوهش خود را مورد اخلاق با متافیزیک معرفت آغاز کند. و ابتدا چنین احتجاج می کند که حتی اگر ناگزیر بودیم در همه مسائلی که مربوط به موضوع بحث بین طرفداران اصالت ماده و طرفداران اصالت روح است به نفع اصالت

12. *Prolegomena to Ethics* 13. naturalistic 14. genetic 15. normative

۱۶. پیش درآمدهای اخلاق (طبع اول)، ص ۹. این اثر از این پس به صورت پیش درآمدها یاد خواهد شد.

ماده ایها حکم کنیم، هنوز مسلم نیست که امکان تبیین امور واقع وجود داشته باشد. «ما منطقاً باید اذعان کنیم که در وجود انسانی که طبیعت را می شناسد — یعنی برای او «جهان تجربه» وجود دارد — مبدئی هست که طبیعی نیست و نمی توان بدون يك *θετερον πρότερον* شیوه ای که واقعیات طبیعت را تبیین می کنیم آن را تبیین کرد.»^{۱۷}

طبق نظر گرین، قول به اینکه يك چیز، واقعی است برابر با این است که بگوئیم آن چیز عضو يك شبکه از روابط، یعنی نظام طبیعت است. ولی آگاهی از يك سلسله از رویدادهای مربوط به هم یا معرفت بدانها فی نفسه نمی تواند يك سلسله رویداد باشد. دنباله یا تکمله طبیعی چنین سلسله ای هم نیست. به عبارت دیگر ذهن که يك مبدأ ترکیب کننده فعال است، قابل تحویل به عوامل مورد ترکیب خود نیست. درست است که نفس تجربی^{۱۸} متعلق به نظام طبیعت است. ولی آگاهی من از خویش به عنوان يك نفس تجربی نمایانگر فعالیت مبدئی است که فراتر از آن نظام است. حاصل آنکه «فهم یا فاهمه — و این کلمه همانند اصطلاحات مترادف دیگر به آن مبدأ آگاهی که مورد بحث است دلالت دارد — غیر قابل تحویل به چیز دیگر است و «طبیعت را برای ما می سازد»، به این معنی که ما را به درک وجود يك چیز توانا می دارد.»^{۱۹} ملاحظه کردیم که از نظر گرین يك شیء از آن جهت واقعی است که عضو يك نظام یا شبکه پدیده های مربوط به هم است. او در عین حال بر آن است که «نمودهای به هم پیوسته، جدا از عمل درآکه غیر ممکن اند.»^{۲۰} بدینسان طبیعت بر اثر فعالیت ترکیب و تلفیق ذهن ساخته می شود. باری آشکار است که ما نمی توانیم به نحو جدی تصور کنیم که طبیعت، همچون نظامی از پدیده های به هم پیوسته، صرفاً فرآورده فعالیت ترکیب و تلفیق اذهان متناهی (جزئی) است. بنابراین می توان گفت هر چند هر ذهن متناهی طبیعت را بر حسب ادراک خود از نظام روابط آن می سازد، باید قائل به وجود يك مبدأ روحانی یگانه، یعنی يك آگاهی ابدی باشیم که نهایتاً طبیعت را تلفیق می کند یا می سازد.

از این سخن بر می آید که ما باید ذهن متناهی یا جزئی را سهم در حیات يك آگاهی یا عقل و ادراک ابدی بدانیم که «خود را جزئاً و رفته رفته در ما باز آفرینی می کند و فهم و واقعیات مفهوم، و تجربه و جهان تجربه شده را خرده خرده — ولی در ارتباطی متقابل و جدائی ناپذیر — به ما می رساند.»^{۲۱} این قول برابر با این است که بگوئیم خداوند بتدریج معرفت خود را در اذهان

۱۷. پیش درآمدها، ص ۱۲. عبارت «جهان تجربه» از ج. ه. لویس، که از آماجهای حمله گرین است، برگرفته شده است.

18. empirical ego

۱۹. پیشین، ص ۲۲. آشکار است که به «نفس متعالی» کانت شأن هستی شناختی داده می شود.

۲۰. پیشین، ص ۲۸. ۲۱. پیشین، ص ۲۰.

متناهی بازمی آفرینند. و اگر قضیه از این قرار باشد، درباره واقعیات تجربی مربوط به منشأ و رشد معرفت چه می توانیم گفت؟ چه از اینها چندان بر نمی آید که معرفت ما از ناحیه خداوند افاضه می شود. پاسخ گرین این است که خداوند به اصطلاح با استفاده از حس و حیات ارگانسیم انسان و واکنش آن در برابر انگیزه ها معرفت خود را در اذهان متناهی بازمی آفریند. بدینسان آگاهی انسان دو جنبه دارد. يك جنبه تجربی که طبق آن آگاهی ما به ظاهر عبارت از «تغییرات متوالی ارگانسیم حیوانی است.»^{۲۲} و يك جنبه ما بعدالطبیعی (متافیزیکی) که بر طبق آن این ارگانسیم را می توان در حال تبدیل تدریجی به «محملی برای آگاهی کامل ابدی»^{۲۳} ملاحظه کرد.

بدین قرار گرین با ایدئالیستهای پیشین در این گرایش سهیم است که مبدأ عزیمت معرفت شناختی انتخاب می کند، یعنی از رابطه ذهن و عین (عالم و معلوم) می آغازد. او تحت تأثیر کانت، ذهن یا عالم را ترکیب کننده فعال انبوه پدیده ها می انگارد که با ربط دادن نمودها یا پدیده ها نظام طبیعت را می سازد. این جریان ترکیب و تلفیق يك جریان تدریجی است که در سراسر تاریخ نوع بشر به سوی يك مقصد آرمانی سیر می کند. و ما بدینسان می توانیم کل این جریان را به صورت فعالیت يك مبدأ روحانی، که در درون و از طریق اذهان متناهی می زید و عمل می کند، در نظر آوریم. به عبارت دیگر برداشت کانت از فعالیت تلفیقگر ذهن ما را به برداشت هگلی از روح نامتناهی می رساند.

در عین حال علائق دینی گرین با هر گونه تحویل روح نامتناهی به حیات نفوس جزئی یا ارواح متناهی، که دسته جمعی ملحوظ شده اند، ناسازگار است. البته می خواهد از یکی از عمده ترین نقایص توحید سنتی، یعنی در نظر آوردن خداوند همچون موجودی قاهر و غالب بر جهان و نفوس جزئی، بپرهیزد. لذا حیات روحانی انسان را به سان شرکت در حیات الهی تصویر می کند. ولی در عین حال می خواهد از به کار بردن کلمه «خدا» به عنوان نام و نشانی بر حیات روحانی کل بشریت و یا چیزی که در سیر تکامل فرهنگ انسان بسط می یابد و یا آرمان معرفت کامل، که هنوز وجود ندارد ولی معرفت انسانی به نحو روزافزونی به آن نزدیک می شود، بپرهیز کند. در واقع از روح انسان به عنوان «یگانه و همسان» با خداوند سخن می گوید، ولی می افزاید «به این معنی که او — حق تعالی — که همه آن چیزی است که روح انسان می تواند بشود»^{۲۴} خداوند، عالم و آگاه (ذهن) نامتناهی ابدی است و علم کامل او — اگر از نظر گاه تجربی بنگریم — در رابطه با تعدیلهای ارگانسیم انسانی، مدام در اذهان متناهی بازآفرینی می شود.

اگر بهر سیم چرا خداوند به این شیوه عمل می کند، پاسخ ضمنی گرین این است که جوابی

نمی توان داد. «آن پرسش کهن که چرا خداوند جهان را آفرید هرگز جوابی نداشته است، و جوابی هم نخواهد داشت. ما نمی دانیم چرا باید جهانی وجود داشته باشد؛ فقط می دانیم که هست. به همین ترتیب ما نمی دانیم چرا آگاه ابدی جهان باید خود را از طریق جریانها یا موجودات معینی نظیر روح انسان، یا نفس جزئی این آدم یا آن آدم که در آنها روح بشریت عمل می کند، بازآفرینی کند. فقط می توانیم گفت، بر طبق بهترین تحلیلی که می توانیم از تجربه خودمان به عمل آوریم، برمی آید که باید چنین چیزی در جریان باشد.»^{۲۵}

در پرداختن گرین به اندیشه يك آگاه ابدی که خود را در آگاهیهای متناهی «بازآفرینی می کند» و لذا نمی تواند صرفاً با آنها یگانه و همسان باشد، می توان عملکرد يك علقه دینی را ملاحظه کرد، یعنی علاقه به اندیشه خدوندی که ما در او و به حول و قوه او حیات و حرکت هستی داریم. ولی قطعاً این دلیل صریح یا صوری قول به وجود يك موجود آگاه ابدی نیست. چرا که او صریحاً به وجود آن، به عنوان واپسین عامل تلفیقگر در ساختن نظام طبیعت، قائل شده است. و گرین در وضع این اصل، خود را در معرض همان اعتراضی قرار داده است که بیشتر متوجه فری بر کردیم. زیرا اگر تصور شود — لا اقل محض ادامه بحث — که نظام طبیعت با فعالیت تلفیقگر یا ربط دهنده عقل ساخته شده است، آشکار است که نمی توان این نظم و نظام را بی آنکه خود در ابتدا به آن رسیده باشیم یعنی با ادراک خود آن را ساخته باشیم، به يك عقل یا آگاهی ابدی نسبت دهیم. و لذا تصورش دشوار است که چگونه — طبق تعبیر فری بر — می توانیم نظام اندیشیده شده روابط را از گردن فعالیت تلفیقگر ذهن خویش ساقط کنیم و به گردن يك موجود آگاه دیگر اعم از ابدی یا غیر آن بیندازیم.

شاید بعضیها ایراد کنند که این گونه انتقاد، هر چند در مورد فری بر وارد بوده، در مورد گرین بی ربط است. چرا که گرین اذهان متناهی فردی را سهم در يك حیات کلی روحانی، یعنی حیات روحانی کل بشریت، می بیند که در سیر خویش به سوی هدف آرمانی معرفت کامل، معرفتی که خود نظام مستقر طبیعت خواهد بود، پدیده ها را تلفیق می کند. بنابراین مسأله انداختن تلفیق شخصی من از گردن خودم به گردن دیگران مطرح نیست فعالیت تلفیقگرانه من صرفاً بهره ای و بهره ای از فعالیت تلفیقگرانه کل نوع بشر یا کل مبدأ روحانی است که در درون و از طریق کثرت اذهان جزئی می زید.

با این حساب، آگاه ابدی گرین چه می شود؟ اگر ما بخواهیم فی المثل معرفت علمی روزافزون بشریت را حیاتی بینگاریم که همه دانشمندان در آن سهم اند و در جهت يك هدف آرمانی پیش می رود، البته دیگر مسأله «به گردن گرفتن» یا «از گردن انداختن» مطرح نخواهد بود. ولی برداشتی از این دست، فی نفسه ایجاب نمی کند که پای يك آگاه ابدی را به میان

بکشیم که معرفت کامل خود را خرده خرده در اذهان جزئی باز می‌آفریند. به علاوه با چه میزانی از دقت و صراحت می‌توانیم، در فلسفه‌گرین رابطه طبیعت را با عقل یا آگاهی ابدی دریابیم؟ فرض می‌کنیم که فعالیت سازنده یا عقل عبارت از ربط دادن و تلفیق باشد. حال اگر بتوانیم به معنی حقیقی کلمه بگوئیم که خداوند طبیعت را آفریده است، لاجرم معنایش این می‌شود که طبیعت قابل تحویل به نظامی از روابط بی‌انتهاست، و این تصویری گیج‌کننده و نامفهوم است. اگر با این حساب، آگاه ابدی فقط روابط را وارد صحنه می‌کند، یعنی بین پدیده‌ها رابطه برقرار می‌سازد، با تصویری روبر و خواهیم شد که افلاطون در تیمائوس ارائه کرده است. به این معنی که عقل یا آگاهی ابدی فقط از درون بی‌نظمی، نظم پدید آورده نه اینکه کل طبیعت را از عدم خلق کرده باشد. باری، هر چند ممکن باشد که قائل به يك عقل الوهی باشیم که با اندیشیدن خود به جهان آن را آفریده است، اصطلاحاتی چون «آگاه ابدی» یا «آگاهی ابدی» بالضروره مستلزم وجود يك معلوم ازلی - ابدی (= قدیم) یعنی متعلق آن آگاهی هست که متضایف آن باشد. و این به معنای مطلق سازی رابطه عالم و معلوم (ذهن و عین) است که شبیه کار فری‌یر است.

شاید این گونه اعتراضات بهانه‌جویانه بنماید و حاکی از ناتوانی در به‌جای آوردن تصویر و توصیف کلی‌گرین از يك آگاهی ابدی باشد که همه ما در حیات او سهیم هستیم، ولی این ایرادات به هر حال این فایده را دارد که توجه خوانندگان را به این واقعیت جلب می‌کند که انتقاد غالباً تند‌گرین از سایر فیلسوفان با يك نظر پردازشی مبهم و بی‌ضبط و ربط همراه است که در بی‌اعتبارسازی ایدئالیسم متافیزیک مدخلیت تام داشته است.^{۲۶}

۳. نظریه اخلاقی و سیاسی گرین

گرین در نظریه اخلاقی‌اش پیرو سنت افلاطون و ارسطوست، به این معنی که از نظر او مفهوم خیر، اصیل (= متأصل) است و منوط به تکلیف نیست. علی‌الخصوص برداشت او از خیر برای انسان که عبارت است از به تحقق رساندن کامل استعدادهای مکنون در شخصیت انسان به صورتی هماهنگ و یکپارچه یادآور اخلاق ارسطوست. گرین در واقع از «خشنودی خاطر» به عنوان غایت سلوك اخلاقی سخن می‌گوید ولی توضیح می‌دهد که از نظر او خشنودی خاطر بیشتر به معنای خودشکوفانی است تا لذت. ما باید بین «جستجوی خشنودی خاطر که بحق آن را [غایت] همه نوع فعالیت اخلاقی می‌شمرند و جستجوی لذت که بحق [غایت]

۲۶. البته ایدئالیستهای اهل مابعدالطبیعه به هیچ وجه تنها فیلسوفانی نیستند که انتقادشان از حریفان گویاتر از یارهای مثبت و مستقیمشان در عالم فلسفه است. در واقع وقوع مکرر این وضع مسائل و مشکلات کلی‌ای راجع به فلسفه به بار آورده است که در اینجا مجال بحث از آنها نیست.

فعالیت اخلاقاً خیر به شمار نمی آید»^{۲۷} فرق بگذاریم. این بدان معنی نیست که لذت از حوزه خیر برای انسان طرد شده است. ولی تحقق هماهنگ و یکپارچه استعداد‌های نهفته در شخصیت انسان را نمی توان با تمنا و طلب لذت یکسان گرفت. چه عامل اخلاقی موجودی است آگاه و روحانی، نه صرفاً يك ارگانيسم حساس. و در هر حال لذت متلازم با تحقق قوه ها و استعداد‌های انسان است نه صرف این تحقق.

اینك مسلم است که فقط از طریق عمل است که انسان می تواند خود را شکوفا کند، یعنی استعداد‌های خود را متحقق سازد و شخصیتش را در جهت مطلوبترین وضع ترکیب هماهنگ قوایش تکامل بخشد. این نیز آشکار است که هر عمل انسان به معنی دقیق کلمه برخاسته از انگیزه است. یعنی به منظور نیل به يك غایت یا هدف بیواسطه انجام می شود. ولی می توان استدلال کرد که انگیزه های انسان را شخصیت موجودش — در ارتباط با سایر اوضاع و احوال — تعیین می کند، و این خلق و خو خود نتیجه علل تجربی است. در این صورت آیا اعمال انسان بدین نحو تعیین نمی گردد که آنچه خواهد بود مبتنی است بر نچه هست، و آنچه هست به نوبه خود مبتنی است بر اوضاع و احوالی غیر از اراده مختار او؟ آری اوضاع و احوال تغییر می یابد؛ ولی ظاهراً شیوه هایی که انسان در قبال اوضاع و احوال متغیر واکنش نشان می دهد معین است. و اگر همه اعمال انسان معین و مجبور باشد، آیا جایی برای يك نظریه اخلاقی هست که کمال مطلوبی برای شخصیت انسانی پیش کشد. ما را بر آن دارد که بکشیم تا از طریق اعمالمان آن را متحقق سازیم؟

گرین کاملاً آماده است که تا میزان زیادی مبنای بحث جبر انگاران^{۲۸} را بپذیرد، ولی در عین حال می گوید از شدت این امتیازدهی بکاهد. «قضایای رایج در میان جبر انگاران دایر بر اینکه عمل انسان نتیجه مشترك حاصل از شخصیت او و اوضاع و احوال یا شرایط محیط است، به يك معنی خاص صادق است، و به آن معنی با تصدیق آزادی (= اختیار) انسان سازگار است.»^{۲۹} به نظر گرین شرط لازم برای صدق یا تحقق کلمه «آزادی» این نیست که انسان باید بتواند هر چه بخواهد انجام دهد و یا هر چه بخواهد بشود. برای صدق قول ما که اعمال يك انسان را مختارانه می نامیم کافی است که آن اعمال اعمال خود او باشد، به این معنی که او مباشر واقعی آنها باشد. و اگر عمل انسان از شخصیتش ناشی می گردد، اگر به اصطلاح به يك موقعیت که او را به عمل می خواند به نحو خاصی پاسخ می دهد — چرا که آدم خاصی است — در این صورت آن عمل، عمل اوست، و او مباشر و مسؤول آن است نه دیگری.

۲۷. پیشین، ص ۱۶۹.

۲۹. پیشین، ص ۱۰۹.

گرین در دفاع از این برداشت از اختیار، بر خودآگاهی تأکید می‌ورزد. در سرگذشت یا پیشینه هر انسان يك سلسله عوامل تجربی طبیعی از انواع مختلف، فی المثل امیال طبیعی درکار بوده که به نظر جبرانگاران در رفتار انسان تأثیر قاطع می‌گذارند. بحث گرین این است که چنین عواملی فقط زمانی ذیربط می‌شوند که توسط ذهن خودآگاه مورد تصور و تأمل قرار گیرند، یعنی وقتی که در وحدت خودآگاهی جذب شوند و تبدیل به انگیزه گردند. آن زمان است که بدل به مبانی درونی عمل می‌شوند و لذا از این لحاظ مبانی عمل مختارانه‌اند.

این نظریه که از بعضی جنبه‌ها یادآور نظریه اختیار شلینگ است، چندان روشن و شسته و رفته نیست. ولی لا اقل این نکته روشن است که گرین می‌خواهد همه داده‌های تجربی ای را که جبرانگاران می‌توانند به شیوه معقوله به آنها تمسک کنند، بپذیرد،^{۳۰} و در عین حال بر آن باشد که این ادعان با تصدیق اختیار انسان قابل جمع است. شاید بتوان گفت چنین سؤالی در ذهن او مطرح است: با توجه به همه واقعیات تجربی راجع به رفتار انسان، آیا باز هم کلماتی چون «اختیار» و «مختارانه» در حوزه اخلاق محلی از اعراب دارد؟ پاسخ گرین مثبت است. اعمال يك موجود خودآگاه را، دقیقاً با توجه به این واقعیت که او از خود، آگاه است، می‌توان بدرستی اعمال مختارانه نامید. اعمالی که فی المثل ناشی از اجبار بدنی‌اند، از خودآگاهی چنین موجودی نشأت نگرفته‌اند. و واقعاً اعمال خود او نیستند؛ یعنی او را نمی‌توان فاعل یا مباشر واقعی آنها به شمار آورد. و لازم است مابین اعمالی که از این دست‌اند و اعمالی که جلوه نیت و آگاهی [خود انسان‌اند، انسانی که نه صرفاً يك عامل فیزیکی بلکه يك موجود آگاه و خودآگاه یا به تعبیر دیگران عامل عاقل است، فرق بگذاریم. اشاره به اینکه از نظر گرین، خودشکوفانی [تحقق بخشیدن به شخصیت خویش] غایت سلوک اخلاقی است، شاید موهم این معنی باشد که نظریه اخلاقی او اصالت فردی است. ولی هر چند تأکید زیادی بر خودشکوفانی فرد می‌ورزد، ولی در اینکه انسان را ذاتاً مدنی بالطبع می‌شمارد با افلاطون و ارسطو هم‌رای است. به عبارت دیگر، نفسی که قرازست شکوفان شود، يك نفس منفرد یا جدا افتاده نیست که استعدادهایش بدون توسل به روابط اجتماعی تحقق و هماهنگی کامل بیابد. برعکس، فقط در جامعه است که ما می‌توانیم استعدادهای خود را بکمال شکوفان سازیم و بواقع بسان يك انسان زندگی کنیم. بالنتیجه مشغله اخلاقی خاص هر فرد در زمینه اجتماعی اش معلوم می‌گردد. لذا گرین می‌تواند عبارتی را که بعدها بر ادلی بر سر زبانها انداخت به کار برد و بگوید «هر کس باید در درجه اول وظایف مربوط به موقف و مقام خویش را انجام دهد»^{۳۱}

۳۰. ظاهراً اگر گرین در زمانه بعدتری می‌زیست، ناچار بود با نظریه‌های مربوط به سرچشمه‌های «مادون آگاه» اعمال انسان هم کنار بیاید.

۳۱. پیشین، ص ۱۰۲.

بدینسان گرین می خواهد اذعان کند که به يك معنی حقوق طبیعی ای وجود دارند که دولت آنها را مسلم می گیرد. چه وقتی ملاحظه کنیم که چه امکاناتی باید برای افراد — جهت نیل به اهداف اخلاقی شان — تأمین گردد، پی می بریم که افراد بعضی مدعاها دارند که جامعه باید آنها را به رسمیت بشناسد. در واقع «حقوق»^{۳۵}، به معنی کامل کلمه، مادام که رسمیت اجتماعی نیافته اند وجود ندارند. کلمه «حق»، به معنی کاملش، جدا از جامعه معنی ندارد یا کمتر معنی دارد.^{۳۶} در عین حال اگر با قول به وجود حقوق طبیعی سابق بر جامعه سیاسی، مرادمان این باشد که يك انسان، صرفاً به خاطر آنکه انسان است، مدعاهای معینی دارد که دولت باید آنها را به عنوان «حقوق» او بشناسد، در این صورت کاملاً درست است که بگوئیم «دولت حقوق و حقوق افراد را مسلم می گیرد. و آن [= دولت] هیأتی است که جامعه برای حفظ حقوق به خود می گیرد»^{۳۷}.

از آنچه گفته شد به قدر کافی روشن است که از نظر گرین ما نمی توانیم، صرفاً با راه انداختن يك تحقیق تاریخی درباره شیوه های پدید آمدن و پاگرفتن جامعه سیاسی، به فهم فلسفی نقش دولت نایل شویم. ما باید طبیعت انسان و گرایش طبیعی او را به اخلاق به حساب بیاوریم. به همین ترتیب برای داشتن معیاری جهت قضاوت در باب قوانین باید غایت اخلاقی انسان را، که همه حقوق منوط به آن اند، دریابیم. «يك قانون صرفاً به خاطر آنکه «حقوق طبیعی» را تنفیذ می کند خوب نیست، بلکه از آن جهت خوب است که به تحقق يك هدف معین مدد می رساند. ما فقط با ملاحظه اینکه چه امکاناتی برای انسان در جهت نیل به این هدف باید تأمین شود پی می بریم که حقوق طبیعی چه هستند. قانون کامل این امکانات را به حداً علی تأمین می نماید»^{۳۸}.

از این پیوند نزدیک بین جامعه سیاسی و نیل به هدف اخلاقی انسان چنین برمی آید که «اخلاق و تبعیت سیاسی يك منشأ مشترك دارند، و تبعیت سیاسی که با تبعیت يك برده فرق دارد یعنی تبعیتی که حقوقی برای تابع تأمین می کند. آن منشأ مشترك عبارت است از پذیرش عقلانی يك خیر و صلاح مشترك از طرف گروهی از انسانها — که ممکن است صرفاً فرزندان يك پدر و مادر باشند — خیر و صلاحی مشتركی که خیر و صلاح آنهاست و آنها خود آن را خیر و صلاح خود می شمارند، اعم از اینکه در هر لحظه هر يك از آنها گرایشی به آن داشته یا نداشته

35. rights

۳۶. جامعه در این سیاق ضرورتاً به معنای دولت (= کشور) نیست. فی المثل اعضای يك خانواده از حقوقی برخوردارند. نکته این است که «حق» يك اصطلاح اجتماعی است.

۳۷. تکلیف سیاسی، ص ۱۴۴. البته دولت وجود خانواده یعنی جامعه ای را که در آن مدعاهای افراد به رسمیت شناخته شده است، مسلم می گیرد، و این حقوق را حفظ می کند.

۳۸. پیشین، ص ۴۱.

باشد...»^{۳۹} آشکار است که هر فردی ممکن است تمایلی به دنبال‌گیری آنچه این خیر و صلاح مشترک را اعتلا می‌دهد نداشته باشد. همین است که نیاز به قواعد یا دستورالعمل‌هایی هست، و در حوزه سیاسی به قوانینی. گرین تکلیف اخلاقی را با تکلیف سیاسی به هم ربط نزدیکی می‌دهد. شالوده واقعی تکلیف اطاعت از قانون دولت نه ترس است نه طمع، بلکه تکلیف اخلاقی انسان است در پرهیز از اعمالی که با نیل به غایت اخلاقی اش ناسازگار است و اقدام به اعمالی که برای حصول آن لازم است.

لاجرم با این حساب حتی برای سرپیچی از دولت یا طغیان بر او وجود ندارد. یعنی «تا آنجا که قوانین جاری در هر سرزمین و در هر زمان مفهوم دولت را تحقق می‌بخشد، حتی برای سرپیچی از آن قوانین وجود ندارد.»^{۴۰} ولی همچنانکه هگل هم اذعان کرده، دولت بالفعل به هیچ وجه همواره در حد آرمان و آرمانی دولت نیست؛ و ممکن است قانونی با مصالح یا خیر و صلاح واقعی کل جامعه تعارض داشته باشد. لذا ترک اطاعت مدنی^{۴۱} به نام خیر و صلاح عام موجه است. بدیهی است که مردم باید این واقعیت را مدنظر داشته باشند که از قوانین به خاطر خیر و صلاح عام باید اطاعت کرد. و مصلحت عام در این است که قانون ایراددار فسخ شود نه اینکه یکسره از قانون سرپیچی شود. بعلاوه مردم باید این ملاحظه را هم بکنند که می‌باید سرپیچی از یک قانون ایراددار به شری بدتر نظیر هرج و مرج منتهی گردد. ولی مبنای اخلاقی داشتن تکلیف سیاسی چنین فحواتی دربر ندارد که ترک اطاعت مدنی هیچوقت موجه نیست. گرین قید و محدودیت زیادی برای دامنه شمول و لزوم ترک اطاعت مدنی قائل می‌شود و می‌گوید برای توجیه دست زدن به این عمل باید بتوانیم «به یک مصلحت عام [که به خطر افتاده] اشاره کنیم، به شرط اینکه همه آن را به عنوان مصلحت عام قبول داشته باشند.»^{۴۲} ولی از آنچه به دنبال این می‌گوید بر نمی‌آید که قید «همه آن را به عنوان مصلحت عام قبول داشته باشند» به این قصد به میان آمده که به نام آرمانی والا تر از آنچه در کل جامعه مشاع و مشترک است، بکلی امکان و حق ترک اطاعت مدنی را سلب کند. بلکه اشاره او به یک مصلحت عام و مقبول همگان است در قبال قوانینی که نه به نفع عام بلکه به کام منافع خصوصی گروه یا طبقه‌ای خاص وضع یا تنفیذ می‌گردد.

با توجه به این نظر گرین که وجود دولت برای این است که با ایجاد و حفظ شرایطی که در آن همه شهروندان بتوانند استعداد های خود را بهر و روند، سطح رفاه عام را بالا ببرد، می‌توان فهمید که چرا با حمله‌هایی که در مورد تجاوز به حریم آزادی فردی به قانونگذاری اجتماعی

۳۹. پیشین، ۱۲۵. ۴۰. پیشین، ۱۲۷.

41. civil disobedience

۴۲. پیشین، ص ۱۴۹.

می شود همدلی ندارد، زیرا بر آن است که مراد آنان از آزادی این است که قدرت داشته باشند بدون توجه به دیگران هر کاری که می خواهند بکنند. و مثال می زند که بعضیها می گویند اگر فی المثل ساختن خانه، بدون توجه به مقررات بهداشتی یا فرستادن بچه هایشان به سرکار بدون آنکه تعلیم و تربیتی یافته باشند، ممنوع باشد حق آنها تضییع شده است. اما فی الواقع هیچ حقی تضییع نشده است. چه حقوق هر انسان منوط به رسمیت اجتماعی آن است که آن هم ناظر به رفاه کل جامعه است. و وقتی که جامعه به اینجا رسید که — هر چند قبلاً به آن نرسیده بود — مصلحت عام وضع یک قانون جدید را، نظیر قانون اجباری کردن آموزش ابتدائی، ایجاب می کند، دیگر از آنچه قبلاً حق شمرده می شد، قطع نظر می کند.

روشن است که در بعضی شرایط گرایش از یک برداشت ناقص به یک برداشت کاملتر، در مورد مفهوم مصلحت عام و لوازم آن، ایجاب می کند که درباره میزان بیشتری از آزادی فردی تأکید شود. چه انسانها نمی توانند، بی آنکه میدان و مجالی برای مشق این گونه آزادی داشته باشند، [شخصیت و استعدادهای] خود را بهرورند. ولی گرین عملاً در مقام مخالفت با عقاید جزمی آزادی عمل است. او از صرف محدودسازی آزادی فردی توسط دولت جانبداری نمی کند. در واقع امید او به قانونگذاری اجتماعی است و آن راه عنوان رافع موانع آزادی تأیید می کند، یعنی این آزادی که همه شهروندان استعدادهای انسانی خود را بهرورند. فی المثل قانونی که حداقل سن کار را برای کودکان تعیین می کند مانعی را که بر سر راه آموزش و پرورششان هست برطرف می سازد. البته قانون آزادی والدین و کارفرماهای پر توقع را که می خواهند، بدون اعتنا به مصلحت عام، چنین کارهایی بکنند محدود می سازد. ولی گرین نمی خواهد از آزادی، به این معنی، در برابر مصلحت عام دفاع کند. منافع خصوصی، مقطعی و طبقاتی، هر قدر هم که خود را زیرسپر دفاع از آزادی خصوصی پنهان کرده باشد، نباید مجال ظهور پایدومانی بر سر راه دولت در جهت ایجاد شرایطی باشد که همه شهروندانش در آن شرایط فرصت پرورش انسان و در [شخصیت و استعدادهای] خود و زندگی راستین انسانی می یابند.

در آثار و آراء گرین نمونه نمایانی از تجدیدنظر لیبرالیسم بر وفق نیاز محسوس برای توسعه قانونگذاری اجتماعی می یابیم. می توان گفت که او می کوشد آرمان عملی نهضتی را که در دهه های پایانی قرن نوزدهم گسترش می یافت تعبیر کند. شاید تدوین و تنسیق او از نظریه اش تا اندازه ای قابل انتقاد باشد. ولی همان هم نه فقط بر جزمیت آزادی عمل، بلکه همچنین بر کوششهایی که برای حفظ اصول آن و دادن امتیازهای معارض با آن، به عمل می آید ترجیح دارد.

در پایان این مبحث، یادآوری این نکته بیفایده نیست که گرین از این واقعیت بیگانه نیست که انجام تعهد اخلاقی ما با عمل به وظایفی که «موقف و مقام» ما در جامعه ایجاب می کند، چه

بسا يك آرمان محدود و نارسا بنماید چه «شاید دلایلی دال بر این اعتقاد وجود داشته باشد که بعضی از استعدادهای مکتون در روح انسان، در تحت شرایط هیچ جامعه از جوامعی که ما می‌شناسیم، یا می‌توانیم معقولانه تصورش را بکنیم، یا می‌تواند در روی زمین وجود داشته باشد، قابل تحقق نباشد.»^{۴۲} لذا اگر قائل به این نباشیم که مسأله استعدادهای ناشکفته مانده لاینحل است، ممکن است معتقد شویم حیات بشری ای که در روی زمین، و تحت شرایط بازدارنده از شکوفائی کامل آن استعدادها، برقرار است، در جامعه ای که انسان می‌تواند به کمال نهائی اش برسد، ادامه خواهد یافت. «با شاید خودمان را با این سخن خرسند کنیم که هستی خودآگاه انسان وار، که از خداوند نشأت گرفته است، تا ابد در خداوند ادامه خواهد یافت.»^{۴۳} گرین به شیوه ای کمابیش فارغ دلانه سخن می‌گوید. ولی رهیافت شخصی او بیشتر شبیه به رهیافت کانت است، که قائل به ادامه حیات پس از مرگ همچون سیر بی‌وقفه استکمال بود، تا رهیافت هگل، که اعم از اعتقاد داشتن یا نداشتن شخصی اش به این مسأله، چنین می‌نماید که تعلق خاطری به موضوع بقای روح انسان نداشته است.

۴.۱. کیرد و وحدت نهفته در تمایز بین ذهن و عین

این اندیشه که در زیر تمایز بین ذهن و عین وحدتی مستتر است، در افکار ادوارد کیرد^{۴۵} (۱۸۳۵ - ۱۹۰۸) عضو هیأت آموزشی مرتون کالج^{۴۶} آکسفورد (۱۸۶۴ - ۱۸۶۶)، و استاد فلسفه اخلاق در دانشگاه گلاسگو^{۴۷} (۱۸۸۶ - ۱۸۹۳) و مدرس بالیول کالج^{۴۸} آکسفورد (۱۸۹۳ - ۱۹۰۷) بارز بود. اثر مشهور او به نام بررسی انتقادی فلسفه کانت^{۴۹} در سال ۱۸۷۷ انتشار یافت و طبع ویراسته آن در دو جلد تحت عنوان فلسفه نقادی کانت^{۵۰} در سال ۱۸۸۹ منتشر شد. کیرد در سال ۱۸۸۳ يك اثر کوچک درباره هگل منتشر کرد^{۵۱} که هنوز هم یکی از بهترین مدخلها بر فلسفه این فیلسوف شمرده می‌شود. از سایر آثار کیرد می‌توان فلسفه اجتماعی و دیانت کنت^{۵۲} (۱۸۸۵)، جستارهایی در ادبیات و فلسفه^{۵۳} (دو جلد ۱۸۹۲)، تکامل دین^{۵۴} (دو جلد ۱۸۹۳) و تکامل الهیات در فلسفه فیلسوفان یونان^{۵۵} (دو جلد، ۱۹۰۴) را نام برد. دو

۴۲. پیشین، ص ۱۹۵. ۴۳. پیشین.

45. Edward Caird 46. Merton College 47. University of Glasgow

48. Balliol College 49. A Critical Account of the Philosophy of Kant

50. The Critical Philosophy of Kant

۵۱. این اثر، هگل نام داشت و جزو سلسله انتشارات فلسفه کلاسیک بلک وود Black wood منتشر شد.

52. The Social Philosophy and Religion of Comte

53. Essays on Literature and Philosophy 54. The Evolution of Religion

55. The Evolution of the Theology in the Greek Philosophers

اثر اخیر در سلسله سخنرانیهای گیفورد^{۵۶} به طبع رسیده است. کیرد هر چند که هم درباره کانت و هم درباره هگل کتاب نوشته است، و با آنکه از ایدئالیسم متافیزیکی به عنوان ابزاری در تعبیر و تفسیر تجربه بشری و به عنوان سلاحی در حمله به ماتریالیسم و لادریگری استفاده کرده است، شاگرد هگل و هیچ فیلسوف آلمانی دیگر نبود، و خود نیز مدعی نبود که هست. در واقع بر این بود که هر کوششی برای وارد کردن يك نظام فلسفی از کشوری به کشور دیگر نابجاست.^{۵۷} بیهوده است اگر تصور شود آنچه پسند خاطر يك نسل پیش در آلمان بوده، مقبول طبع يك نسل بعد در بریتانیای کبیر خواهد بود. چه نیازهای فکری-عقلی همیای تحوّل اوضاع و احوال، تحوّل می پذیرد.

کیرد بر آن بود که در جهان جدید ملاحظه می کنیم که اذهان اندیشنده در یقینیات طبیعی انسان چون و چرا می کنند، و آنچه را قبلاً رشته شده پنبه می کنند. فی المثل تفاوتی هست بین مبدأ نظری دکارتی یعنی نفس خود آگاه، و مبدأ اصحاب تجربه که اعیان و معلومات تجربی است. و شکاف بین این دو سنت چندان پهناور شده است که به ما می گویند ناگزیریم یا جسمانی را به روحانی تحویل کنیم یا روحانی را به جسمانی. به عبارت دیگر به ما می گویند که باید بین ایدئالیسم و ماتریالیسم یکی را انتخاب کنیم، چه دعاوی متعارض آنها قابل جمع نیست. از سوی دیگر، بین آگاهی دینی و ایمان و نگرش علمی نیز شکافی پدید آمده است که زبان حالش این است که ما باید بین دین و علم یکی را انتخاب کنیم چرا که نمی توانند تلفیق شوند.

وقتی که چنین برخوردها و تعارضهائی در حیات فرهنگی بشر پیش آید، نمی توان بسادگی به اعصار پیشین که آگاهی بی خدشه و تعارض ساده دلانه تری داشته اند رجوع کرد. همچنین نمی توان همانند مکتب اسکاتلند به اصول عقل سلیم یا عقل عرف تمسک کرد. چه دقیقاً همین اصول است که از جمله توسط شکاکیت هیومی به چون و چرا گرفته شده است. همین است که ذهن اندیشنده مجبور است در صدد یافتن تلفیقی باشد که در ذیل آن بتوان نظر گاههای مخالف را، در سطحی والاتر از آگاهی ساده دلانه، الفت داد.

کانت برای نیل به این هدف یاریهای مهمی کرد. ولی به عقیده کیرد، پیام او در این باره دچار سوء تفاهم شده و خود کانت بیش از همه باعث این سوء تفاهم شده است. زیرا این فیلسوف آلمانی به جای آنکه تفاوت بین بود^{۵۸} و نمود^{۵۹} را صرفاً به مراحل مختلف رشد معرفت منتسب

56. Gifford

57. در این باره نگاه کنید به پیشگفتار کیرد بر کتاب جستارهایی در انتقاد فلسفی *Essays on Philosophical Criticism* ویراسته A. Seth و ر. ب. هالدین R. B. Haldane (۱۸۸۲).

58. reality 59. appearance

کند، آن را تفاوت بین پدیده و اشیاء فی نفسہ ناشناختنی قلمداد می‌کند. و دقیقاً همین تصور شیء فی نفسہ ناشناختنی است که باید از حریم فلسفه طرد شود، چنانکه فی الواقع اسلاف کانت چنین کاری را انجام داده‌اند. وقتی که از شر چنین تصویری خلاص شدیم، می‌توانیم دید که اهمیت واقعی فلسفه نقادی در بصیرتی است که نسبت به واقعیت دارد، یعنی این واقعیت که عینیت فقط برای يك ذهن خودآگاه وجود دارد. به عبارت دیگر خدمت واقعی کانت این بود که نشان داد رابطه اساسی همان است که بین ذهن و عین یا عالم و معلوم برقرار است که با هم وحدتی در عین کثرت پدید می‌آورند. وقتی که به کنه این حقیقت رسیدیم، دیگر از وسوسه تقلیل ذهن تا حدّ عین یا تحویل عین به حدّ ذهن آسوده می‌شویم. چه منشأ این وسوسه در دوگانه‌انگاری^{۶۰} ناخشنودکننده‌ای است که با عطف توجه به نظریه تلفیق اصیل آن دو بر طرف می‌شود. تمایز بین ذهن و عین در وحدت آگاهی، که امری اصیل و اساسی است، ظاهر می‌گردد.

طبق نظر کیرد، علم هم به شیوه خودش بر این وحدت در عین کثرت شهادت می‌دهد. البته تمرکز علم بر روی عین است. در عین حال هدف آن کشف قوانین کلی و به هم ربط دادن این قوانین است؛ و وجود يك نظام قابل فهم و شناخت را، که نمی‌تواند با اندیشه‌ای که دریابنده آن است ناهمگن یا بیگانه باشد، مسلم می‌گیرد. به عبارت دیگر، علم به همبستگی یا تضایف اندیشه و متعلق اندیشه گواهی می‌دهد.

باری هر چند یکی از وظایفی که کیرد برای فیلسوف قائل می‌شود این است که نشان دهد علم ناظر به اصل اساسی تلفیق ذهن و عین یعنی وحدت در عین کثرت آنهاست، ولی خود او توجهش را عمدتاً به آگاهی دینی معطوف می‌دارد. و احساس می‌کند که در این حوزه به این کشیده می‌شود که به ماورای ذهن و عین برود و به وحدت و شالوده‌نهایی و یگانگی آنها برسد. ذهن و عین متمایزند. در واقع «همه زندگی ما در نوسان بین این دو حد است که دو صورت اساساً متمایز و حتی متضادند»^{۶۱} ولی این دو در عین حال، به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط اند که هیچیک بدون آن دیگری قابل تصور نیست.^{۶۲} و «ما مجبوریم راز وجود آنها را در يك مبدأ عالتر جست‌وجو کنیم که این دو در کنش و واکنشهایشان جلوه‌های وحدت‌آند، و آن را آغاز و انجام خویش می‌گیرند»^{۶۳}

این وحدت در هم پیچیده که با عبارات افلاطونی بیان می‌شود، از این دست است که «در آن واحد، مبدأ هستی همه هستیها و مبدأ دانش همه داننده‌هاست»^{۶۴} چیزی است که همه آگاهیها آن را

۶۱. تکامل دین، ۱، ص ۶۵.

۶۲. این مطلب مخصوصاً با توجه به دو اصطلاح «عالم» (ذهن) و «معلوم» (عین) برمی‌آید.

۶۳. پیشین، ۱، ص ۶۷. ۶۴. پیشین، ۱، ص ۶۸.

مسلم می گیرند. و همان است که خدایش می نامیم. کبرد می گوید البته این سخن به آن معنی نیست که همه انسانها آگاهی صریحی از خداوند به عنوان وحدت غائی هستی و علم، و ذهن و عین دارند. و آگاهی صریح طبعاً محصول يك سیر تکامل طولانی است. و ما می توانیم در تاریخ دین مراحل عمده این تکامل را ملاحظه کنیم.^{۶۵}

نخستین مرحله یعنی مرحله «دین عینی» دستخوش آگاهی از عین است، و مراد از عین معنای انتزاعی فنی آن نیست، بلکه اعیان خارجی است که انسان خود را در آن محاط می یابد. در این مرحله انسان نمی تواند تصور از چیزی داشته باشد «که نتواند در مکان یا زمان قرار گیرد.»^{۶۶} می توان استنباط کرد که انسان در این مرحله آگاهی مبهمی از وحدتی دارد که هم خود را درمی یابد و هم سایر چیزها را؛ ولی نمی تواند تصویری از الوهیت، جز در عینیت دادن آن به هیأت خدایان، داشته باشد. دومین مرحله در سیر تکامل دین مرحله «دین ذهنی» است. در اینجا انسان از مجذوبیت در طبیعت به خودمی آید و از خود آگاه می شود. و خدا به صورت يك موجود غیرمادی که هم جدا از طبیعت و هم جدا از انسان است و به بهترین وجهی درندای وجدان جلوه گر است، تصور می شود.

در مرحله سوم، یعنی مرحله «دین مطلق»، ذهن خودآگاه و عین آن، یعنی طبیعت، متمایز از یکدیگر و با این همه مرتبط با یکدیگر، و در عین حال مبتنی بر يك وحدت غائی ملحوظ می شوند. و خداوند «موجودی دانسته می شود که در عین حال مبدأ، قدرت محافظ و منتهای حیات روحانی ماست.»^{۶۷} باری معنی این مرحله بندی این نیست که مفهوم خدا بکلی نامتعین است، به طوری که ما ناگزیریم به لادریگری هر برت اسپنسر روی بیاوریم. چه خداوند خود را هم در ذهن و هم در عین جلوه گر می سازد؛ و هر چه ما حیات روحانی بشریت را از يك سو و جهان طبیعت را از سوی دیگر بهتر بشناسیم، خدا را بیشتر شناخته ایم، همورا که «وحدت غائی حیات ما و حیات جهان است.»^{۶۸}

تا آنجا که کبرد به ورای تمایز بین ذهن و عین می رود و به وحدت غائی قائل می شود، می توانیم گفت که به شیوه فری بر رابطه ذهن - عین را مطلق نمی کند. در عین حال رهیافت معرفت شناختی او، یعنی قول به رابطه آنها، مشکلی می آفریند. چه بالصراحه بر آن است که «دقیقاً برای هر يك از ما فقط يك ذهن و يك عین وجود دارد.»^{۶۹} مرادش این است که برای من رابطه ذهن و عین دقیقاً عبارت است از رابطه بین من که ذهن عالم هستم و جهان من که عین معلوم است. و این عین معلوم شامل سایر مردم هم می شود. حتی اگر، این امر مسلم باشد که

۶۵. سه مرحله کبرد کمابیش منطبق با سه مرحله هگل است، یعنی دین طبیعی، دین فرد روحانی، و دین مطلق.

۶۶. پیشین، ۱، ص ۱۸۹. ۶۷. پیشین، ۱، ص ۱۹۵. ۶۸. پیشین، ۱، ص ۱۴۰.

۶۹. تکامل دین، ۱، ص ۶۵.

من، از آغاز، آگاهی مبهمی از وحدت نهانی دارم، چنین برمی آید که این وحدت همانا وحدت من، به عنوان ذهن عالم، و عین معلوم من است، با توجه به این امر که سایر مردم هم در حیطه «عین معلوم من» واقع اند. و فهم این امر دشوار است که چگونه می توان نشان داد که اذهان عالم دیگری هم وجود دارند؛ و فقط يك وحدت نهانی مشترك وجود دارد، و بس. شاید عقل عرف، این استنباطها را درست بشمارد. ولی این مسأله مربوط به عقل عرف نیست، بلکه مربوط به احراز صحت این استنباطها، با قبول برداشت کرد است. قول به يك وحدت نهانی چه بسا فی نفسه ارزشمند باشد.^{۷۰} ولی نیل به این استنباط که کرد می خواهد به آن برسد، با این سر آغاز نظری تسهیل نمی شود. می تواند گفت هگل با بنانهادن کارش بر مفهوم وجود — و نه رابطه ذهن و عین — عقل به خرج داده است.

۵. کیرد و فلسفه دین

گفته اند که جان کیرد (۱۸۲۰-۱۸۹۸) برادر ادوارد، بر سر منبر و عظمش مکتب هگل را تبلیغ می کرد. او متکلم و واعظی وابسته به فرقه پرسبیتری^{۷۱} بود که در سال ۱۸۶۲ استاد الهیات دانشگاه گلاسگو، و در سال ۱۸۷۳ رئیس آن دانشگاه بود. در سال ۱۸۸۰ کتابی به نام در آمدی بر فلسفه دین،^{۷۲} و در سال ۱۸۸۸ کتابی درباره اسپینوزا در سلسله آثار فلسفی کلاسیک بلك وود منتشر کرد. بعضی دیگر از آثارش، از جمله سخنرانیهای «گیفوردش» در باره مفاهیم اساسی مسیحیت^{۷۳} (۱۸۹۹) پس از وفاتش انتشار یافت.

جان کیرد در احتجاج خود بر ضد ماتریالیسم بر آن است که اصالت ماده نه فقط نمی تواند حیات ارگانیسم و وجود شعور یا آگاهی را توجیه کند،^{۷۴} بلکه ماتریالیستها هر چند در صدد آنند که ذهن را تا حد عملکرد ماده تقلیل دهند، به نحوی مضمر از همان آغاز کار، ذهن را چیزی متفاوت از ماده می انگارند. هر چه باشد این خود ذهن است که باید این عمل تقلیل را انجام دهد. به شیوه ای مشابه هم احتجاج می کند که وقتی لادریگویان می گویند خداوند شناخت ناپذیر است، با همین قول این واقعیت را بر ملا می کنند که آگاهی مضمری از خداوند دارند. «شکاکان، حتی در همین که می گویند ذهن انسان ناتوان از معرفت مطلق است، در ذهن

۷۰. این اندیشه، هر چند در زمینه های متفاوت، در فلسفه کارل یاسپرس به صورت «امر جامع و مانع» ظاهر گردید.

۷۱. پرسبیتری Presbyterian (نگاه کنید به دایرة المعارف فارسی).

72. *An Introduction to the Philosophy of Religion*

73. *The Fundamental Ideas of Christianity*

۷۴. جان کیرد بر آن بود که در ارگانیسم، میل به غایت رسوخ یافته است و خود را به این نحو نشان می دهد که يك نیرو یا صرافت طبع درونی اعضا و وظایف آنها را متمایز و در عین حال آنها را در يك وحدت متحد می گرداند و غایت مکتون در ذات کل ارگانیسم را تحقق می بخشد. در مورد وجود آگاهی و تأمل، توصل به علل مکانیکی گری نمی گشاید.

خود آرمانی از معرفت مطلق دارند، که در قیاس با آن معرفت انسان ناقص اعلام می‌شود. همین انکار درک و هوش مطلق در انسان هیچ معنایی ندارد جز اقرار ضمنی به وجود آن، با این وصف به صرف انکار معرفت به خدا، معرفت ضمنی به او ثابت می‌شود.^{۷۵}

نظریه کیرد به نحوی که در این قول مطرح شده مبهم است. ولی می‌توان چنین تبیینش کرد. کیرد پیشنهاد هگل را مبنی بر اینکه ما نمی‌توانیم، بی آنکه در نهان از نامتناهی آگاه باشیم، از متناهی آگاهی یابیم، بر این نوع خاص از معرفت اطلاق کرده است. تجربه به ما می‌آموزد که ذهن ما متناهی و ناکامل است. ولی جز در پرتو يك تصور مضر از معرفت کامل یا مطلق، معرفتی که بالنتیجه حاکی از وحدت اندیشه و وجود است، نمی‌توانیم از آن آگاه شویم. این تصور مضر از معرفت مطلق است که معیار مبهماً مفهومی به دست می‌دهد که در قیاس با آن محدودیت‌های ما بر ما آشکار می‌گردد. باری این تصور همواره، بسان يك هدف آرمانی، ذهن را به خود معطوف می‌دارد. بدینسان همچون يك واقعیت در درون ما عمل می‌کند. و عملاً به صورت درک و فهم مطلق درمی‌آید که ما در پرتو آن به فعالیت فکری می‌پردازیم.

پیدا است که تمسک به برداشتی که در دو جمله اخیر مطرح شد، برای کیرد [در جهت اثبات نظرش] لازم است. چه اگر او صرفاً بگوید که ما در جست و جوی معرفت کامل یا مطلقیم و آن را يك هدف آرمانی می‌دانیم، شاید بتوان نتیجه گرفت که معرفت مطلق هنوز وجود ندارد، حال آنکه کیرد می‌خواهد به این نتیجه برسد که ما، با تصدیق به محدودیت‌های معرفت‌مان، اقرار ضمنی به وجود يك حقیقت زنده می‌کنیم. لذا باید بگوید که من، با تصدیق به محدودیت درک و هوشم، به وجود يك درک و هوش مطلق، که در درون من عمل می‌کند و من در حیات او شریکم، اقرار ضمنی می‌نمایم. بدینسان از اصل هگلی، که می‌گوید متناهی نمی‌تواند جز به صورت بره‌ای در حیات نامتناهی فهمیده شود، استفاده می‌کند. اینکه آیا استخدام این اصول هگلی فی الواقع می‌تواند به هدفی که کیرد آنها را به کار گرفته — یعنی به توحید مسیحی — خدمت کند یا نه، نامعلوم و قابل بحث است. ولی در هر حال خود او معتقد بود که چنین خدمتی می‌کنند.

جان کیرد به شیوه برادرش، بحث می‌کند که رابطه متقابل ذهن و عین نمایانگر يك وحدت غائی است که در زیر تمایز ظاهری آنها نهفته است. در مورد دلایل سنتی اثبات وجود خدا می‌گوید که این دلایل اگر صرفاً به عنوان احتجاجات منطقی نگریسته شوند، در معرض ایرادات و انتقادات متداول قرار می‌گیرند. اما اگر بیشتر از لحاظ تحلیلهای پدیده شناسانه شیوه‌هائی منظور شود که «روح انسان به مدد آنها به معرفت خداوند نایل می‌گردد، و لذا والاترین همت خویش را تحقق می‌بخشد، این دلایل ارزش بسیاری دارند.»^{۷۶} شاید کاملاً

۷۵. درآمدی بر فلسفه دین، ص ۱۱۲.

۷۶. پیشین، ص ۱۲۵.

معلوم نباشد که این ارزش بسیار در کجای آن دلایل نهفته است. مطمئناً منظور کیرد این نیست که احتجاجاتی که از نظر منطقی بی اعتبارند اگر بتواند در پیش پای ذهن انسان راههایی بگذارد که به مدد استدلال معیوب به نتیجه برسد، ارزش بسیاری دارند. لذا می توان استنباط کرد که مراد او این است که بحث و ادله سنتی از این نظر ارزش دارند که راههایی را روشن می کنند که ذهن انسان را صریحاً به صرافت يك آگاهی می اندازد که آن آگاهی را به صورتی مبهم و مضمحل داراست. این نظر گاه به او اجازه می دهد که بگوید با حفظ این نتیجه آن بحثها و دلایل می توانند مطرح شوند، و چون و چند این بحثها چندان مهم نیست، چرا که شیوه هایی هستند برای صراحت بخشیدن به چیزی که مبهم و مضمحل است.^{۷۷}

جان کیرد همانند هگل بر آن است که باید از سطح اندیشه دینی عادی فراتر رفت و به برداشتی نظری و عمیق از دین که بر «تناقضها» غالب آمده باشد، نایل شد. فی المثل با يك برداشت فلسفی عمیق از رابطه بین متناهی و نامتناهی، برداشتی که ویژه مسیحیت راستین است، می توان از مواضع یکجانبه وحدت وجود^{۷۸} و خداشناسی طبیعی^{۷۹} فراتر رفت. در مورد معتقدات خاص مسیحیت نظیر حلول^{۸۰} [= تجسد]، برداشت کیرد از برداشت هگل سنتی تر و معتقدانه تر است. وی اعتقاد زیادی به ارزش فلسفه هگل به عنوان متحدی در برابر مائریسم و لادریگری دارد، و لذا چندان توجهی ندارد که این متحد مبدا — به قول مک تاگرت^{۸۱} — در ازمدت به دشمنی در لباس مبدل تبدیل شود. چنانکه استفاده از مکتب هگل در تعبیر و تفسیر مسیحیت به آنجا کشید که به اقتضای نظام فلسفی هگل ایمان مسیحی دست نشانده فلسفه نظری شود و درقید يك نظام خاص بماند.

باری، در واقع جان کیرد نظام فلسفی هگل را تمام و کمال اقتباس نکرده است. بلکه خطوط کلی ای را اخذ کرده که به نظرش ارزش ذاتی داشته یا در دفاع از نگرش دینی در قبال گرایشهای مادی و پوزیتیویستی به کار می آمده است. او بدینسان نمونه خوبی از تعلق خاطر دینی است که مشخصه بخش عظیمی از نهضت ایدئالیسم در بریتانیای کبیر است.

۶. والس و ریتشی

از میان کسانی که به گسترش شناخت مکتب هگل در بریتانیای کبیر مدد رساندند، ویلیام

۷۷. در ایام اخیر، بعضیها چنین گفته اند که دلایل سنتی اثبات وجود خدا، در عین حال که از نظر منطقی بی اعتبارند چون «اشارتگر» به خدا هستند ارزشمندند. ولی تا دقیقاً مرادشان را از این قول نفهم نمی توانیم درباره این تز بحث کنیم. لازم است که چیزهایی فراتر از اینکه اینها اشارتگر به خدا هستند یا به قول کیرد ارزش تحلیل پدیده شناسانه دارند گفته شود. در متن هم خواسته بودم همین نکته را بگویم.

والس^{۸۲} (۱۸۴۴ - ۱۸۹۷) جانشین گرین در استادی رشته فلسفه اخلاق در آکسفورد شایان ذکر است. او در سال ۱۸۷۴ ترجمه‌ای همراه با توضیح و تعلیق مقدماتی از منطق هگل، انسان که در دایرة المعارف علوم فلسفی^{۸۳} او (هگل) آمده است، به عمل آورد. سپس آن را بسط داد و در دو جلد منتشر کرد، که جلد اول ترجمه منطق بود و در سال ۱۸۹۲ بیرون آمد و جلد دوم، که مفصلتر و شامل توضیحات و تعلیقات بود، تحت عنوان پیش درآمد^{۸۴} در سال ۱۸۹۴ انتشار یافت.^{۸۵} والس همچنین در سال ۱۸۹۴ ترجمه‌ای با پنج فصل مقدماتی [در توضیح و تعلیق] از فلسفه ذهن^{۸۶} هگل، که باز از دایرة المعارف برگرفته بود، منتشر کرد. علاوه بر این جلد مربوط به کانت را برای سلسله آثار کلاسیک بلك وود (۱۸۸۲) نوشت و نیز کتابی به نام زندگانی شوپنهاور^{۸۷} (۱۸۹۰). کتاب گفتارها و جستارهایی در باب الهیات طبیعی و اخلاق^{۸۸}، که پس از وفاتش، در سال ۱۸۹۸ منتشر شد بر روشنی پیوند بین اندیشه او و تفسیر نظر پردازانه جان کیرد را از دین عموماً و از مسیحیت خصوصاً نشان می‌دهد.

هر چند باید از افزایش اشارات کوتاه به فیلسوفانی که در شعاع نهضت ایدئالیسم هستند برهیز کنیم، ولی برای یاد کردن از دیوید جورج ریتشی^{۸۹} (۱۸۵۳ - ۱۹۰۳) دلیلی داریم. او به تشویق گرین در آکسفورد به ایدئالیسم گرائید و در سال ۱۸۹۴ در دانشگاه سنت اندروز استاد منطق و متافیزیک شد. اما دلیل یاد کردن او این است که در زمانی که ایدئالیستها به طور کلی به نظامهای فلسفی‌ای که بر مبنای داروینیسم ساخته شده بود بی‌اعتنا و بی‌علاقه بودند، ریتشی در صدد برآمد که نشان دهد فلسفه هگل کاملاً توانای جذب نظریه تکامل داروینی است.^{۹۰} احتجاج او از این قرار بود که هر چه باشد مگر نه این است که نظریه بقای اصلح داروین با این آموزه هگل هماهنگ است که می‌گوید هر واقعی‌ای معقول است و هر معقولی واقعی است، و هر معقولی که نمایانگر یک ارزش است بر نامعقول غلبه خواهد کرد؟ و آیا از بین رفتن آنچه ضعیفتر و برای بقا ناصالحتر است با غلبه عامل منفی در دیالکتیک هگلی مطابق نیست؟ البته ریتشی اذعان می‌کرد که داروینیها چندان در اندیشه منشأ انواع بودند که از درک اهمیت کل

82. William Wallace 83. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*

۸۴. این منطق کوتاهتر هگل است.

85. *Prolegomena to the Study of Hegel, and especially of his Logic*

86. *Philosophy of Mind*

87. *Life of Schopenhauer*

88. *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*

89. David George Ritchie

۹۰. از جمله مقایسه کنید با اثری از او به نام داروین و هگل، و سایر مطالعات فلسفی (۱۸۹۳)

Darwin and Hegel, with other Philosophical Studies

سیر تکامل غافل بودند. باید این واقعیتها را در مد نظر داشته باشیم که در جامعه انسانی، تنازع بقا صورت‌هایی به خود می‌گیرد که بدرستی نمی‌تواند بر طبق مقولات زیست‌شناختی توصیف شود، و پیشرفت اجتماعی مبتنی بر همیاری است. و دقیقاً در این موضع است که مکتب هگل می‌تواند پرتوی بر ذهن بیفکند، پرتوی که نظریه زیست‌شناختی تکامل فی‌نفسه و نظامهای فلسفی اصالت تجربی و پوزیتیویستی‌ای که علناً مبتنی بر این نظریه اند هیچ‌یک نتوانسته‌اند بر آن بیفکنند.

ریشی هر چند کوشش شایانی برای الفت دادن بین مکتب داروین و مکتب هگل به کار برد، تلفیق فلسفه‌های ایدئالیستی از تکامل، به معنای فلسفه‌هایی که کوشیده‌اند نشان بدهند که کل جریان تکامل به سوی یک نهایت یا غایت آرمانی است، در بیرون و نه درون جریان اندیشه نوهگلی صورت گرفته است.

فصل ۸

ایدئالیسم مطلق: برادلی

۱. ملاحظات مقدماتی

در فلسفه فرانسیس هربرت برادلی^۱ (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴) بود که تأکید بر رابطه ذهن و عین (= عالم و معلوم) جای خود را به اندیشه فراتر از ربط و نسبت واحد، یا مطلق فراگیر داد. در اینجا به شرح اندکی از زندگی او نیاز هست. در سال ۱۸۷۰ عضو هیئت آموزشی مرتون کالج^۲ آکسفورد شد و تا پایان عمر این مقام را حفظ کرد. او درس نمی داد. و کمیت آثارش هر چند معتنا به است، استثنائی نیست. ولی به عنوان متفکر جاذبه فوق العاده ای دارد، بویژه شاید به خاطر شیوه اش که انتقاد اساسی از مقولات اندیشه انسان را - که ابزار درک حقیقت یا واقعیت غائی^۳ است - با ایمان راسخ به وجود مطلق که همه تناقضها و تعارضها در ساحت او ناپدید شده است تلفیق می کند.

برادلی در سال ۱۸۷۴ جستاری درباره لوازم تاریخ انتقادی^۴ منتشر کرد که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت. مطالعات اخلاقی^۵ او در سال ۱۸۷۶، و مبانی منطقی^۶ اش در سال ۱۸۸۳^۷، و نمود و بود^۸ در ۱۸۹۳^۹ و جستارهایی در باب حقیقت و واقعیت^{۱۰} در ۱۹۱۴ منتشر گردید. سایر جستارها و مقالات او، پس از وفاتش تدوین و در سال ۱۹۳۵ در دو مجلد تحت

1. Francis Herbert Bradley 2. Merton College 3. ultimate reality

4. *the Presuppositions of Critical History*

5. *Ethical Studies* 6. *The Principles of Logic*

۷. طبع دوم این اثر در دو جلد در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید.

8. *Appearance and Reality*

۹. طبع دوم این اثر با یک پیوست اضافی در سال ۱۸۹۷ منتشر شد.

10. *Essays on Truth and Reality*

عنوان مجموعه مقالات^{۱۱} منتشر شد.^{۱۲} کتابچه‌ای از کلمات قصار^{۱۳} او نیز در سال ۱۹۳۰ بیرون آمد.

دشمنان برادلی عبارت بودند از به طور کلی دشمنان ایدئالیستها، یعنی اصالت تجربیان^{۱۴}، اصالت تحصیلان^{۱۵} (= پوزیتیویستها) و اصالت مادیها^{۱۶}. و در مورد او باید اصالت عملیها^{۱۷} (= پراگماتیستها) را هم افزود. به عنوان يك نویسنده جدل پرداز، همواره نظرگاههای مخالفانش را به شیوه‌ای مطرح نمی‌کرد که به نظر خود آنها منصفانه بیاید، و در این گونه آثارش پرخشم و خروش می‌نمود و گاه از موازین ادب عدول می‌کرد. فلسفه او را غالباً نوهگلی شمرده‌اند. ولی هر چند به طور قطع تحت تأثیر مکتب هگل بود، این صفت چندان دقیق نیست. درست است که هم هگل و هم برادلی به کلیت و جامعیت یعنی مطلق می‌پرداختند، ولی برداشتهای کاملاً متفاوتی از توانایی عقل انسان در درك مطلق داشتند. هگل اصالت عقلی بود، به این معنی که عقل^{۱۸} را از فهم^{۱۹} متمایز، و آن را قادر به رسوخ و نفوذ در حیات نهانی مطلق می‌دانست. او در باز نمودن کند ماهیت جهان خود پرور و خود گستر، که کل هستی است، کوشید و به قدرت اندیشه دیالکتیکی در باز نمودن ماهیت مطلق — هم فی نفسه و هم در مظاهر عینی اش در طبیعت و روح — اعتماد کلی داشت. دیالکتیک برادلی به شکل يك انتقاد از خود منظم و تحت نظارت اندیشه استدلالی^{۲۰} بود، انتقادی که لا اقل به اعتقاد خود او ناتوانی اندیشه انسان را در دریافت و اِپسین حقیقت [= واقعیت غائی]، یعنی آنچه واقعاً واقعی است، روشن می‌سازد. به نظر او جهان اندیشه استدلالی همانا جهان نمود است؛ و تأمل مابعدالطبیعی با بر ملا ساختن احکام جدلی الطرفین^{۲۱} و تناقضات ناشی از چنین اندیشه، نشان می‌داد که این اندیشه دقیقاً مربوط به نمود است. برادلی واقعاً معتقد بود که واقعیتی که از ورای منشور اندیشه استدلالی تحریف می‌شود، فی نفسه عاری از هر گونه تناقض و تعارضی است، يك کل بی خلل و متعلق تجربه (یا ادراك) فراگیر و کاملاً هماهنگ است. باری نکته این است که او وانمود نکرد که می‌تواند به شیوه دیالکتیکی دقیقی ثابت کند که در «مطلق» چگونه تنازع احکام یا احکام جدلی الطرفین بر طرف و تناقضات حل می‌گردد. البته حرفهای بسیاری درباره مطلق زده است. و در مورد این پیش نهاد او که واپسین حقیقت فراتر از اندیشه انسان است، می‌توان ایراد کرد که با این حکم تاحدی ناسازواری منطقی از خود نشان داده است. ولی نکته‌ای که بیشتر به

11. Collected Essays

۱۲. کتاب لوازم تاریخ انتقادی در جلد اول این اثر تجدید چاپ شده است.

13. Aphorisms 14. empiricists 15. positivists 16. materialists 17. pragmatists

18. reason = Vernunft

19. understanding = verstand

20. discursive thought 21. antinomies

بحث فعلی ما مربوط است این است که بر ادلی آن قدر که بیانگر تلفیقی از شکاکیت^{۲۲} و ایمان گرائی^{۲۳} است، بیانگر اصالت عقل^{۲۴} هگل نیست. آن هم شکاکیتی که ناشی از دست کم گرفتن اندیشه انسان به عنوان وسیله‌ای برای دریافت واقعیت نفس الامری است، و ایمان گرائی‌ای که متضمن این حکم هست که اعتقاد به «واحد»ی که به حد کمال مفهوم و معقول باشد، مبتنی بر سلسله جنبانی و پیشقدمی ایمان است که در همه فلسفه‌های مابعدالطبیعه اصیل لازم انگاشته شده است.

بر ادلی در نیل به چنین موضع ویژه‌ای تا اندازه‌ای تحت تأثیر این نظر هر بارت^{۲۵} بود که می‌گفت تناقضات متعلق به خود حقیقت [= واقعیت] نیست، بلکه از شیوه‌های نارسای درک حقیقت برمی‌خیزد.^{۲۶} این سخن به آن معنی نیست که بر ادلی هر بارتی مشرب است، چه بر ادلی وحدت‌انگار^{۲۷}، و فیلسوف آلمانی کثرت‌انگار^{۲۸} بود. ولی پروفیسور تیلور^{۲۹} فقید می‌گوید در ایامی که در مرتون کالج با بر ادلی همکار بوده، بر ادلی به او توصیه می‌کرده که برای جبران شیفتگی نابجا به شیوه‌های هگلی اندیشه، آثار هر بارت را مطالعه کند.^{۳۰} توجه به تأثیر هر بارت بر بر ادلی، هر گونه مبالغه در مورد عناصر هگلی فلسفه بر ادلی را تعدیل می‌کند. باری نمی‌توان بر وفق تأثیر دیگر متفکران بر بر ادلی، توصیف‌رسانی از فلسفه او به دست داد. فلسفه او با وجود انگیزه‌هایی که از فیلسوفان آلمانی متفاوتی چون هگل و هر بارت پذیرفته بود، در واقع آفریده اصیلی بود. از بعضی جنبه‌ها، فی‌المثل در شیوه‌ای که مفهوم «خدا» را متعالی‌تر از مطلق ماوراء تشخیص می‌شمارد، نشانه‌های آشکاری از تأثیر ایدئالیسم مطلق آلمانی نشان می‌دهد. نیز در شیوه‌ای که گرایش ایدئالیستهای قدیمی‌تر بریتانیا به مطلق‌سازی رابطه ذهن و عین در مقابل تصور کلیت جامع یعنی «واحد» رنگ می‌بازد، می‌توان گفت که فلسفه او پیروزی ایدئالیسم مطلق را که پیش و بیش از هر چیز با نام هگل قرین است، نمایان می‌سازد. ولی ایدئالیسم مطلق بریتانیایی، بویژه در مورد بر ادلی، يك روایت بومی از کل نهضت ایدئالیسم بود. شاید فلسفه او به اندازه نظام هگل برجسته و مؤثر نباشد. ولی این دلیل نمی‌شود که بگوئیم چیزی فراتر از المثنای فلسفه هگل نیست.

22. scepticism 23. fideism 24. rationalism 25. Herbart

۲۶. نگاه کنید به بخش دوم از جلد هفتم این تاریخ فلسفه.

27. monist 28. pluralist 29. A. E. Taylor

۳۰. نگاه کنید به فلسفه بریتانیایی معاصر، ویراسته می‌ورهد (۱۹۲۵)، ص ۲۷۱:

Contemporary British Philosophy, Second Series, edited by J. H. Muirhead (1925) P. 271.

۲. لوازم تاریخ انتقادی

برادلی در جستاری که به نام لوازم تاریخ انتقادی نوشت، می‌گوید که ذهن نقاد باید موقتاً در واقعیت هر آن چیزی که در مقابلش قرار گرفته شك کند. در عین حال «تاریخ انتقادی باید يك شرط لازم یا پیشفرض داشته باشد، که عبارت است از یکسانی و یکتاختی قانون.»^{۳۱} به عبارت دیگر «تاریخ انتقادی این امر را مسلم می‌گیرد که جهانش واحد است.»^{۳۲} این وحدت عبارت است از کلیت قانون، یعنی قانونی که «عجالتاً می‌توان آن را ربط علی اصطلاح کرد.»^{۳۳} تاریخ بنای خود را بر اثبات این وحدت نمی‌گذارد؛ بلکه آن را شرط امکان خویش می‌انگارد، هر چند که پیشرفت تاریخ صدق این پیشفرض را تأیید می‌کند.

در اینجا سخنی از مطلق نیست. در واقع برادلی در متافیزیکش روابط علی را مختص حوزه نمود [= پدیده‌ها] می‌سازد. ولی در پرتو سیر بعدی اندیشه‌اش می‌توان در مفهوم وحدت تاریخ به عنوان شرط لازم تاریخنگاری^{۳۴}، سایه‌ای از مفهوم يك وحدت فراگیر آلی (ارگانیك) به عنوان شرط لازم متافیزیک مشاهده کرد. این برداشت با قبولی از برادلی در یکی از یادداشت‌هایش تأیید می‌شود، که می‌گوید «جهان يك نظام یگانه می‌نماید؛ (چنین برمی‌آید) که يك ارگانیسم است و چیزی هم از آن فراتر. نشان از يك نوع شخصیت دارد، شخصیتی که با آن پیوند دارد و بی آن هیچ است. لذا هیچ بخش از جهان فی نفسه نمی‌تواند يك نظام سازوار^{۳۵} باشد، چرا که ناظر به کل است، و کل در آن حاضر است. کل بالقوه (زیرا مشتمل است بر آنچه بالفعل کل است)، در تلاش برای تثبیت خویش بر خویش، فقط بر خصیصه نسبی بودنش تأکید می‌کند، آری از حد خود فراتر رفته و با خود در تناقض است.»^{۳۶} باید دانست که این دقیقاً بیان آموزه «مطلق»، آنچنانکه در نمود و بود می‌یابیم نیست، چه در آنجا «مطلق» بسان يك نوع نقش تصویر نشده است. در عین حال، آنچه نقل شد این فایده را دارد که نشان می‌دهد چگونه ذهن برادلی در سیطره این اندیشه بوده که جهان يك کل ارگانیك است.

۳. اخلاق و تعالی آن در دین

کتاب مطالعات اخلاقی برادلی اثری متافیزیکی نیست. در واقع چه بسا با خواندن مقاله اولش

۳۱. مجموعه مقالات، ۱، ص ۲۲.

۳۲. پیشین، ۱، ص ۲۰.

۳۳. پیشین، ۱، ص ۲۱.

۳۴. پیشین، ۱، ص ۶۹ - ۷۰.

این برداشت برای خواننده حاصل شود که خط فکری نویسنده با نهضت تحلیلی معاصر بیشتر قرابت دارد تا با آنچه طبیعتاً از يك ایدئالیست متافیزیکی انتظار می‌رود. چه بر ادلی در این اثر به بررسی چیزی می‌پردازد که اشخاص عادی از مسؤولیت و نسبت يك فعل به فلان یا بهمان شخص درمی‌یابند. سپس نشان می‌دهد که چگونه دو نظریه مربوط به اعمال انسان با شرایط مسؤولیت اخلاقی که «عوام» تلویحاً آنها را مسلم می‌گیرند، ناسازگار است.

از يك سو، اشخاص عادی تلویحاً بر آنند که درست نیست آنان را اخلاقاً مسؤول يك عمل بشمارند، مگر آنکه آن عمل از آنان صادر شده باشد. و اگر این استنباط درست باشد مخالف با هر نوع جبرانگاری مثبتی بر روانشناسی تداعی‌گرا و یا نفی هویت و خودآگاهی ثابت است. «بدون احساس هویت یا خودآگاهی، مسؤولیت معنی ندارد. و از نظر روانشناسی جبرانگاران، خودآگاهی یا احساس هویت (هویت به طور کلی) کلمه‌ای است که سر سوزنی معنی ندارد.»^{۲۷}

از سوی دیگر، انسان عادی بر آن است که حقاً درست نیست او را مسؤول يك عمل بشمرند مگر اینکه او واقعاً مباشر آن باشد، یعنی مگر اینکه آن عمل از او بسان معلول از علت صادر شده باشد. این استنباط هر گونه بلا تکلیفی و ندانمکاری را که می‌گوید اعمال مختارانه انسان نامعلل است و قائل به هیچ رابطه‌ای بین عمل انسان و نفس یا شخصیت او نیست، نفی می‌کند. چه فاعل يك فعل، طبق توصیف این نوع نظریه «شخصی است که مسؤول نیست، و اگر کاره‌ای هم باشد، ندانمکار ابله نماست.»^{۲۸}

البته بر ادلی آدمی نیست که بگوید ما باید معتقدات انسان عادی را حکم نهایی بدانیم. در اینجا مقصود او شرح و بسط يك نظریه متافیزیکی راجع به نفس نیست، بلکه بحث در این باب است که هم جبر و هم نفی جبر (یعنی نفی هر گونه عامل تعیین کننده) با پیشفرضهای آگاهی اخلاقی ناسازگار است. نتیجه مثبتی که از بحث او می‌توان گرفت این است که آگاهی اخلاقی انسان عادی دلالت بر رابطه نزدیکی بین اعمالی که حقاً کسی را می‌توان مسؤول يك عمل شمرد و نفس یعنی شخصیت او دارد.

باری هر چند که مطالعات اخلاقی يك اثر متافیزیکی نیست، یعنی نه، به این معنی که بر ادلی از مقدمه‌های متافیزیکی نتایج اخلاقی اخذ کرده باشد، نه به این معنی که بالصراحه نظام

۲۷. مطالعات اخلاقی، ص ۲۶ (طبع دوم). در چنین زمینه‌ای است که بر ادلی قول مشهور خود را ابراز می‌دارد: «آقای بین به یاد می‌آورد که ذهن مجموعه‌ای از بادهاست. اما آیا فکرش را کرده است که چه کسی آقای بین را به یاد می‌آورد؟» [یعنی ذهن مجموعه تداعیهای بدون احساس هویت شخصی نیست]. ص ۳۹ یادداشت ۱.

۳۸. پیشین، ص ۱۲.

متافیزیکی اش را مطرح کرده باشد،^{۳۹} ولی در عین حال اهمیت متافیزیکی دارد. زیرا تأثیری که این کتاب می‌گذارد از این قرار است که اخلاق تناقضهائی را به میان می‌آورد که در سطح اخلاقی کاملاً قابل حل نیست، و باید در حوزه‌ای دیگر حل شود. درست است که در این کتاب اخلاق به نحوی تصویر شده که سرانجام به دین منتهی می‌گردد، ولی در جای دیگر دین به نحوی تصویر شده که سرانجام به فلسفه «مطلق» می‌انجامد.

از نظر برادلی غایت اخلاق یا عمل اخلاقی، همانا خودشکوفانی [= تحقق بخشیدن به شخصیت خویش] است. لذا نمی‌توان آنچه را که برای انسان خوب است با «احساس تحقق بخشیدن به شخصیت خود»^{۴۰} یا اصولاً با هر احساس دیگری همسان گرفت. بدینسان اصالت لذت، که احساس لذت را خیر می‌شمارد، تخطئه می‌شود. به نظر برادلی، چنانکه می‌توان گفت به نظر افلاطون هم، پیروان اصالت لذت باید منطقاً حکم کنند که آن عملی اخلاقی است که بیشترین لذت را در فاعلش برانگیزد. چه اصالت لذت لا جرم فقط يك معیار برای تمییز خوب از ناخوب دارد و آن معیار کمی است. اگر همراهی با ج. ا. میل قائل به تمایز کیفی بین لذات شویم، قائل به معیاری جز احساس لذت شده ایم و بالنتیجه اصالت لذت را فرودگذاشته ایم. واقع مطلب این است که اصالت فایده‌میل حاکی از پی‌جویی اندیشه اخلاقی خودشکوفانی است، و کوشش غیر منطقی اش برای اینکه در عین حال اصالت لذت را هم حفظ کند مانع از آن است که چنانکه باید و شاید به این اندیشه دست یابد. «آیا به عنوان نتیجه‌گیری نمی‌توان گفت که شاید هیچ‌یک از اصالت فایده‌ایهای ما نباشد که نباید همچنان درسها از اخلاق ارسطو بیاموزد؟»^{۴۱}

اصالت لذت در کوشش برای قراردادن لذت به عنوان یگانه خیر، متضمن نظریه‌ای است که به نحو چاره‌ناپذیری یکجانبه است. يك نظریه یکجانبه دیگر در اخلاق کانت است که قائل به وظیفه به خاطر خود وظیفه است. مشکلی که در اینجا هست صورت ظاهر یا صورتیت^{۴۲} نظریه است. «به ما می‌گویند که نیت خیر را به عمل درآوریم، ولی [اخلاق وظیفه به خاطر وظیفه] درباب اینکه نیت خیر چیست چیزی نمی‌گوید و ما را با يك انتزاع عبث رویاروی می‌گذارد.»^{۴۳} برادلی اتهام کاریکاتورسازی از اخلاق کانت را با گفتن این حرف که قصد

۳۹. در واقع در این کتاب گشت و گذارهای متافیزیکی دیده می‌شود، ولی برادلی صریحاً متافیزیک مطلقش را مطرح نمی‌کند.

۴۰. مطالعات اخلاقی، ص ۱۲۵.

۴۱. پیشین، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.

شرح نظریه اخلاقی کانت را ندارد، از خود دفع می‌کند. و در عین حال عقیده خود را نیز ناگفته نمی‌گذارد و می‌گوید نظام اخلاقی کانت «با انتقاد هگل نابود شده است»^{۲۲} و انتقاد اصلی هگل از این قرار بوده که اخلاق کانت درگیر با يك صورت میان تهی است.

بر ادلی بیشتر از هگل با این نظر مخالف نیست که غایت اخلاق همانا تحقق بخشیدن به نیت خیر است. نکته مورد نظر او این است که باید به این نظر محتوا داد، و برای این کار باید پی ببریم که نیت خیر، همانا يك نیت جمعی اراده کلی است، یعنی نیت، یا اراده يك ارگانيسم اجتماعی. چه این سخن به این معنی است که وظایف هر کس با عضویت او در ارگانيسم اجتماعی تعیین شده است و «من برای اخلاقی بودن باید به موقف و وظایف خود آگاهی داشته باشم»^{۲۵}

دریادی نظر ممکن است این نظر گاه هگلی که یادآور روسو است با آموزه بر ادلی که می‌گوید غایت اخلاق تحقق بخشیدن به شخصیت خویش یا خود شکوفانی است معارض بنماید. ولی باید دید مراد از شخصیت یا «خود» چیست. از نظر بر ادلی، همچنانکه از نظر هگل، اراده کلی — که يك کلی موجود در موارد و مصادیق جزئی خویش است — نمایانگر «خود» یا «نفس» واقعی افراد است. فرد انسان جدا از روابط اجتماعی و عضویتش در ارگانيسم اجتماعی، انتزاعی بیش نیست. «يك فرد انسانی همان چیزی است که به فضل جامعه هست»^{۲۶} همین است که همسان سازی اراده شخصی خود با اراده کلی همانا تحقق بخشیدن به خود راستین خویش است.

باید دید مراد از این سخنان به تعبیری که کمتر انتزاعی باشد چیست؟ پیداست که اراده کلی همانا اراده يك جامعه است. و از آنجا که جامعه اساسی، یعنی خانواده، در عین حال هم از جامعه سیاسی یعنی دولت حمایت می‌یابد هم به عضویت گرفته می‌شود، بر ادلی نیز مانند هگل تأکید خود را متوجه دولت می‌سازد. بنابراین تحقق بخشیدن اخلاقی به خود عبارت است از عمل کردن هماهنگ با اخلاق اجتماعی، یا به عبارت دیگر «اخلاقی که بالفعل در قوانین، نهادها، عملکردهای اجتماعی و عقاید و احساسات اخلاقی وجود دارد»^{۲۷}

پیداست که این نظر به قانون اخلاقی یعنی به حکم عقل در تحقق بخشیدن به نیت خیر محتوا می‌بخشد. ولی همان قدر هم پیداست که بدینسان اخلاق به این یا آن جامعه انسانی وابسته می‌شود. بر ادلی می‌کوشد که تمایزی بین قوانین اخلاقی عالیترا یا نازل تر بگذارد. «درست است که ذات انسان، اگرچه به نحوی ناکامل، در هر مرحله از تکامل اخلاقی، تحقق و شکوفائی یافته است، ولی از نظر گاه مرحله عالیترا، می‌توان ملاحظه کرد که مرحله نازلتر.

۲۲. پیشین، ص ۱۴۸. یادداشت ۱. ۲۵. پیشین، ص ۱۸۰. ۲۶. پیشین، ص ۱۶۰.

۲۷. پیشین، ص ۱۹۹ - ۲۰۰.

نتوانسته است چنانکه باید و شاید حقیقت را تحقق بخشد و درحالی که با خود شکوفانی انسانها قرین و عجین بوده ویژگی‌هایی ارائه کرده که معارض با طبیعت واقعی انسان - به نحوی که اکنون مشاهده می‌کنیم - است.^{۴۸} درعین حال نظر برادلی در مورد اینکه وظایف انسان طبق موقف او یعنی مقام و نقش او در ارگانیسم اجتماعی تعیین می‌گردد، او را به صدور این حکم وامی‌دارد که اخلاق نه فقط عملاً نسبی است، نظراً هم باید چنین باشد. منظور این است که این صرفاً مسأله واقعیت تجربی نیست که می‌بینیم معتقدات اخلاقی در جوامع مختلف از بعضی لحاظ با یکدیگر فرق دارند. بعلاوه برادلی بر آن است که قوانین اخلاقی اگر وابسته به جوامع معینی نباشند فایده‌ای ندارند. حاصل آنکه «اخلاق هر مرحله برای آن مرحله موجه است، و جست‌وجوی يك مجموعه از قوانین اخلاقی حقانی که فی نفسه با قطع نظر از هر مرحله‌ای، اصیل باشد، آرزوی محالی است.»^{۴۹}

لازم به ذکر نیست که صرف همین تصور قوانین اخلاقی مستلزم تصور رابطه و نسبت با رفتار معینی است و قوانینی که به هیچ وجه ربطی با موقعیت تاریخی و اجتماعی انسان نداشته باشد برای او بیفایده است. ولی از این سخن بالضروره بر نمی‌آید که ما باید اخلاق را با معیارها و بینش اخلاقی جامعه‌ای که خود تصادفاً جزو آن هستیم یکسان بگیریم. چنانکه برادلی هم می‌پذیرد، اگر عضوی از اعضای یکی از جوامع موجود می‌تواند نقایصی در قانون اخلاقی یکی از جوامع قدیم بیابد، دلیل کافی نیست بر اینکه یکی از اعضای روشن بین آن جامعه قدیمی نیایست این گونه نقایص را دیده باشد و هم‌نوائی اجتماعی^{۵۰} را به خاطر معیارها و آرمانهای اخلاقی والاتری تخطئه کرده باشد. باری هر چه باشد این دقیقاً چیزی است که در تاریخ رخ داده [یعنی انسانهای روشن بینی بوده‌اند که نقایص را دیده‌اند و اعتراض کرده‌اند - م.]

فی الواقع برادلی اخلاق را صرفاً به اخلاق اجتماعی تحویل نمی‌کند. چه به نظر او تحقق بخشیدن به نفس آرمانی^{۵۱}، خود يك وظیفه است و محتوای این نفس آرمانی منحصرأ اجتماعی نیست. فی‌المثل «این برای هنرمند یا پژوهشگر يك وظیفه اخلاقی است که حیات خود را بسان دیگران ادامه دهد، و اگر نتواند مرتکب يك خلاف اخلاقی شده است.»^{۵۲} البته فعالیت‌های يك هنرمند یا اهل علم می‌تواند به حال جامعه مفید باشد؛ و غالباً هم مشاهده می‌کنیم که چنین است. «ولی اثرات اجتماعی آن غیر مستقیم است و در جان و جوهر فعالیت‌های آنان نهفته نیست.»^{۵۳} این نظر بیشك هماهنگ با نظر هگل است که هنر را به حوزه روح مطلق ربط

۴۸. پیشین، ص ۱۹۲. ۴۹. پیشین.

50. social conformism 51. ideal self

۵۲. پیشین، ص ۲۲۳. ۵۳. پیشین.

می‌دهد، نه روح عینی — که حوزه تعلق اخلاق است — ولی نکته اینجاست که تصریح بر ادلی دایر بر اینکه «انسان انسان نیست مگر اینکه اجتماعی شود، ولی آن قدرها هم فراتر از حیوان نمی‌رود مگر اینکه فراتر از اجتماعی صرف باشد»^{۵۴} او را به تجدیدنظر در به چنین اقوالی می‌کشاند که «چیزی بهتر از موقف من و وظایف وابسته به آن، یا چیز والاتر یا راستین‌تر و زیباتر از آن وجود ندارد»^{۵۵} اگر اخلاق همانا خودشکوفانی است، و اگر خود نمی‌تواند چنانکه باید و شاید بر وفق مقولات اجتماعی محض توصیف شود، در این صورت بسختی می‌توان اخلاق را با هم‌نوائی در برابر معیارهای جامعه‌ای که به آن تعلق داریم، همسان گرفت. به يك معنى همه اینها به نفع بر ادلی است، چه، چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم، او می‌خواهد نشان بدهد که اخلاق تعارضها یا تناقضهائی به بار می‌آورد که در سطح اخلاقی محض قابل حل نیست. فی‌المثل — و این عمده‌ترین تناقض است — قانون اخلاقی خواهان همسان شدن کامل اراده فرد با اراده کلی است که در واقع نیت خیر آرمانی است، و در عین حال اخلاق نمی‌تواند جز در هیأت غلبه بر نفس نازل^{۵۶} وجود داشته باشد. و این کوشش حاکی از این است که اراده فرد با نیت خیر آرمانی همسان نشده است. به عبارت دیگر اخلاق ماهیتاً يك سلوك بی پایان است. ولی طبیعت آن ایجاب می‌کند که این سلوك از خود تهی شود و جای به کمال اخلاقی بپردازد.

آشکار است که اگر ما منکر این معنی شویم که غلبه بر نفس نازل یا نفس بد مشخصه اساسی حیات اخلاقی است، و یا قانون اخلاقی خواهان تخفیف این غلبه است، تعارض از میان برمی‌خیزد. ولی بر عکس اگر هر دو نظر را بپذیریم، لاجرم این نتیجه را باید بگیریم که اخلاق، خود را نفی و نقض می‌کند. به عبارت دیگر می‌خواهد از حد خود فراتر برود. «اخلاق يك سلوك بی پایان و بنا بر این تناقض با خویش^{۵۷} [= خلف] است، و به این ترتیب در حدود خود باقی نمی‌ماند، بلکه این میل را می‌یابد که از واقعیت موجود خود فراتر برود»^{۵۸} اگر قانون اخلاقی نیل به يك آرمان را ایجاب می‌کند که تا بر نفس نازل غلبه نشود به آن نایل نتوان شد، و اگر وجود يك نفس نازل شرط لازم اخلاق است، می‌توانیم نتیجه گرفت که قانون اخلاق نیل به يك آرمان یا غایت را ایجاب می‌کند که فقط در حوزه فرد اخلاقی یافت می‌شود.

تا آنجا که به کتاب مطالعات اخلاقی مربوط می‌شود، این حوزه حوزه دین است. آرمان اخلاقی «در جهان عینی دولت تحقق نمی‌یابد»^{۵۹} ولی برای وجدان دینی تحقق می‌یابد.

۵۴. پیشین، ص ۲۰۱. ۵۵. پیشین، ص ۲۰۱.

56. lower self

57. self - contradiction

۵۸. پیشین، ص ۲۱۲. ۵۹. پیشین، ص ۲۱۶.

درست است که «از نظر دین جهان از خداوند بیگانه شده و نفس غرق بحر گناه است»^{۶۰} ولی در عین حال از نظر وجدان دینی این دو قطب، یعنی خداوند و نفس، یعنی نامتناهی و متناهی، در ایمان وحدت می‌یابند. از نظر ایمان دینی، گنهکاران با خداوند آشتی می‌کنند و آمرزش می‌یابند، و با نفوس دیگر در جامعه مؤمنان اتحاد می‌یابند. بدینسان در حوزه دین، انسان به غایت القصوای خود می‌رسد و خواسته اخلاق را که باید خود را بسان يك «کل نامتناهی»^{۶۱} تحقق بخشد، بر آورده می‌سازد؛ خواسته‌ای که در سطح اخلاقی و از طریق عضویت در جامعه سیاسی فقط به نحو ناقص ممکن است بر آورده شود.

بنابراین اخلاق عبارت است از تحقق بخشیدن به نفس اصیل. نفس اصیل، هر چه باشد «نامتناهی» است. مراد از این حرف این است که اخلاق خواهان تحقق نفس به عنوان عضوی یا جزوی از کل نامتناهی است. ولی این خواسته در سطح اخلاق یعنی اخلاق محدود به موقف من و وظایف آن موقف، به کمال بر آورده نمی‌شود. حصول آن در نهایت امر فقط از طریق مستحیل شدن نفس در مطلق امکانپذیر است. و در این معنی، برداشت برادلی از اخلاق آکنده از متافیزیک است، متافیزیک مربوط به مطلق. ولی در مطالعات اخلاقی فقط به این خرسند است که موضوع را در حد فرارفتن اخلاق به حوزه دین تلقی کند. فرارفتن دین از حد خود در متافیزیک صریح نمود و بود مطرح گردیده است.

۴. ربط منطق به متافیزیک

اینک نظری به مطالعات منطقی برادلی می‌افکتیم. ابتدا باید خاطر نشان کنیم که او علاقه داشت منطق را از روانشناسی جدا کند. لازم به ذکر نیست که او در مشروعیت پرسش از منشأ تصورات و تداعی بین تصورات، یعنی پرسشی که جای مهمی در فلسفه اصالت تجربی از لاک تا ج. ا. میل اشغال کرده، تردید نداشت. ولی بر آن بود که اینها به حوزه روانشناسی تعلق دارند و اگر ما مسائل منطقی و روانشناختی را خلط کنیم سر از آنجا درمی‌آوریم که به پرسشهای منطقی پاسخهای روانشناختی بدهیم، چنانکه اصحاب اصالت تجربه چنین تمایلی داشتند. «در انگلستان، به هر حال، دیرگاهی نگرش روانشناختی مان را حفظ کرده ایم»^{۶۲}

برادلی مطالعات منطقی اش را با بررسی حکم^{۶۳} آغاز می‌کند و تصدیق را مانند قدما تلقیقی از تصورات نمی‌شمارد، بلکه آن را عبارت از حکم به اینکه چیزی چنین هست یا چنین نیست می‌داند. البته ما عناصر مختلفی را در حکم می‌شناسیم و بین آنها فرق می‌گذاریم. ولی

۶۰. پیشین، ص ۳۲۲.

۶۱. پیشین، ص ۷۲. ۶۲. مبانی منطق (طبع دوم) ج ۱، ص ۲.

منطق‌دان پروای منشأ روانی تصورات یا مفاهیم را ندارد و نیز به تأثیر تداعیهای ذهنی کاری ندارد، بلکه به نقش نمادین یا ارجاعی که مفاهیم در حکم پیدا می‌کنند می‌پردازد. «از نظر متاصد منطقی، تصورات، نمادند و چیزی جز نماد نیستند.»^{۶۴} کلمات، معنی یا مرجع معینی در گزاره‌ها دارند، و گزاره چیزی می‌گوید که یا صادق است یا کاذب. منطق‌دان باید به این جنبه از موضوع بپردازد، و مسائل روانشناختی را برای روانشناسان بگذارد.

نگرش ضدروانشناختی برادلی به منطق برای او در چشم منطق‌دانان جدید و از جمله کسانی که نگرش فلسفی کلی‌شان کما بیش اصالت تجربی است، اعتبار تازه‌ای به بار آورد. ولی ربط بین منطق و متافیزیک او خیلی کمتر با قبول خاطر مواجه شده است. در این باره یعنی در بحث از این رابطه باید دقیقتر باشیم. از یک سو، برادلی منطق را با متافیزیک یکسان و همسان نمی‌گیرد. و بحث و فحوصش را ناظر به صورت، کمیت و جهت تصدیقات و ویژگیها و انواع استنتاج و مربوط به منطق می‌داند نه متافیزیک. از سوی دیگر در پیشگفتارش بر طبع اول مبانی منطق تلویحاً اذعان می‌کند «من درست نمی‌دانم منطق از کجا آغاز می‌گردد و به کجا می‌انجامد.»^{۶۵} و بعضی از نظریه‌های منطقی‌اش پیوند آشکاری با متافیزیک او دارد، پیوندی که می‌خواهم با ذکر یک دو مثال اجمالاً آن را نشان دهم.

از آنجا که هر حکم یا تصدیقی، یا صادق است یا کاذب، ما طبعاً مایل به این استنباطیم که هر تصدیق یک امر واقع را تأیید یا تخطئه می‌کند، و صدق و کذبش به انطباق یا عدم انطباق آن با وضع واقعی امور مربوط است. ولی آنجا که یک حکم جزئی^{۶۶} (یا شخصی) نظیر اینکه «من دندان درد دارم» یا «این برگ سبز است» در بادی نظر بازتابنده یک امر واقع جزئی می‌نماید، تأمل بیشتر نشان می‌دهد که حکم کلی^{۶۷} نتیجه استنتاج است و ذاتاً فرضی است. فی‌المثل اگر من بگویم همه پستانداران خونگرم‌اند، از تعداد محدودی از موارد یک نتیجه کلی گرفته‌ام و آنچه واقعاً تصدیق می‌کنم این است که هر گاه موجودی باشد که سائر صفات پستانداری را دارا باشد، دارای خصیصه خونگرمی هم خواهد بود.^{۶۸} بدینسان این حکم، فرضی (فرضیه‌وار) است، و بین محتوای نظری و واقعیت عملی‌اش شکافی هست. چه این حکم حتی اگر در هیچ وقت هیچ نمونه موجود از پستانداران واقعی پیدا نشود، صدق خود را حفظ می‌کند. طبق نظر برادلی، این تصور خطاست که فکر کنیم، هر چند حکم کلی فرضی است، حکم

۶۴. پیشین، ۱، ص ۲-۳.

۶۵. پیشین، ۱، ص ۹.

66. singular judgment 67. universal judgment

۶۸. باید در نظر داشت، این نوع حکم، آن نیست که برادلی حکم جمعی collective judgment نام می‌دهد، که فقط عبارت است از سرجمع موارد مشاهده شده؛ بلکه در اینجا مرادش یک حکم کلی انتزاعی اصیل است.

جزئی ایجابی از این امتیاز برخوردارست که به يك امر واقع یا تجربه جزئی، که بازتابنده آن است، وابسته است. اگر من بگویم دندان درد دارم، البته به يك درد جزئی یا شخصی که متعلق به من است اشاره دارم؛ ولی حکمی که من اعلام می‌کنم می‌تواند از سوی دیگران هم اعلام شود، یعنی از سوی شخص یا اشخاص دیگری که آشکارا به يك دندان درد دیگر، یعنی دندان درد خودشان نه دندان درد من، اشاره می‌کنند. البته ما می‌توانیم مرجع احکام جزئی را با استفاده از کلماتی نظیر «این»، «آن»، «اینجا»، «اینک» تثبیت و تسجیل کنیم. ولی هر چند این تعبیه، برای مقاصد عملی، کارائی خوبی دارد، ولی امکان ندارد که هر عنصری از کلیت را از معنای این تعبیرات جزئی ساز بزدانیم.^{۶۹} اگر کسی سببی را به دست بگیرد و بگوید «این سبب کال است»، شك نیست که بخوبی درمی‌یابیم به کدام سبب اشاره می‌شود. ولی این حکم که «این سبب کال است» وابسته به این يك سبب خاص نیست، دیگری هم می‌تواند همین حکم را بر زبان آورد، یا همان شخص می‌تواند همین حکم را درباره سبب دیگری بکند. بنابراین حکم ایجابی جزئی [یعنی قضیه موجه جزئی] از امتیاز خاصی که عبارت از نمایاندن يك امر واقع موجود باشد برخوردار نیست.

نتیجه‌ای که برادلی می‌خواهد بگیرد این است که اگر حکم یا تصدیق همانا تلفیق یا اتحاد تصورات است، هر حکمی کلی است، و همواره بین محتوای تصویری و واقعیت شکافی هست. «تصورات، کلی‌اند، و قطع نظر از آنچه ما می‌کشیم بیان کنیم و مبهماً مراد کرده ایم، آنچه واقعاً بیان می‌شود و تحت تصدیق درمی‌آید هرگز فردی یا جزئی نیست.»^{۷۰} بنابراین اگر حکم کلی انتزاعی فرضی است و لذا تا حدی از واقعیت بالفعل جداست، فایده‌ای ندارد که فکر کنیم در حکم جزئی می‌توانیم يك ارجاع بی‌خدشه به يك امر واقع جزئی داشته باشیم. این احکام از يك قماشند.

در واقع «حکم عبارت از ترکیب تصورات نیست، بلکه ارجاع يك محتوای تصویری است به واقعیت.»^{۷۱} نظر برادلی این است که موضوع نهانی و نهانی هر حکمی کل واقعیت است، واقعیت بسیط الحقیقه [در اصل انگلیسی آمده است: واقعیت با حرف اول بزرگ = Reality]. «عقیده ما این است که نه فقط همه احکام واقعیت بسیط الحقیقه را تأیید می‌کنند، بلکه در هر حکمی، چنین تصدیقی صورت می‌دهیم که «واقعیت چنان است که جیم، دال است.»^{۷۲} اگر، فی‌المثل، من حکم کنم که این برگ سبز است این بدان معنی است که من حکم می‌کنم که واقعیت به عنوان يك کل یعنی کل عالم هستی، چنان است که این برگ سبز است. چیزی چون يك امر واقع جزئی و جداگانه وجود ندارد. امور واقع به اصطلاح جزئی از این رو چنین‌اند، که

۶۹. هگل هم به این نکته عطف توجه کرده است. ۷۰. مابانی منطق، ۱، ص ۲۹.

۷۱. پیشین، ۱، ص ۵۶. ۷۲. پیشین، ۲، ص ۶۲۳.

واقعیت به عنوان يك كلّ آن است که هست.

نظرگاه انسان تأثیر آشکاری بر کفایت نسبی انواع مختلف احکام دارد. چه اگر واقعیت به عنوان يك كلّ موضوع نهائی نهائی هر حکمی باشد، لاجرم هر چه يك حکم جزئی تر باشد، در توصیفگری اش از آن موضوع نهائی، نارساتر است. بعلاوه، يك حکم تحلیلی، به معنای حکمی که تجربه حسی جزئی معینی را تجزیه می کند، با انتخاب دلخواهانه بعضی عناصر از يك كلّ درهم تنیده، و تلقی آنها به عنوان امور واقع جزئی خودایستا^{۷۴} [= مکتفی به نفس]، واقعیت را تحریف می کند. حال آنکه چنین امور واقعی وجود ندارند. تنها امر واقع خودایستا واقعیت به عنوان يك كلّ است.

بدینسان بر ادلی به این اصل اصالت تجربی که می گوید هر چه بیشتر تجزیه و تحلیل کنیم، بیشتر به حقیقت راه می بریم، پشت می کند.^{۷۴} بیشتر، این تصور رواج داشت که «تجزیه و تحلیل تغییری به بار نمی آورد، و ما هر جا که لازم تشخیص بدهیم باید به وجود قابل تجزیه بپردازیم.^{۷۵} ولی این تصور «اسّ اساس خبط و خطاست.»^{۷۶} در واقع همچنانکه نظر هگل بود، حقیقت يك كلّ است.

شاید بتوان چنین تعبیر کرد که اگر ما از احکام بلاواسطه حواس به سوی فرضیه های کلی علوم روی آوریم، به درك واقعیت نزدیکتر شده ایم. ولی در این حوزه هر چند تفرقه کمتر است، درجه انتزاع و تلفیق ذهنی زیادتر است. اگر واقعیت عبارت است از آنچه حواس عرضه می دارند، انتزاعیات علوم، در مقایسه با احکام بلاواسطه حواس، دورتر از واقعیت می نمایند. و اگر واقعیت عبارت از انبوه پدیده های حسی نباشد، آیا فی الواقع می توانیم قبول کنیم که عبارت است از بر ساخته های منطقی و انتزاعیات علمی؟ «این نظر که می خواهم ابراز کنم شاید ناشی از نقصی در متافیزیک من یا ضعف جسمانی من باشد که در بینش من اثر گذارده، ولی هر چه هست این تصور که وجود همان فهم یا شناخت است، به نظر من همان قدر ناچسب و نپذیرفتنی است که دلگیرترین نوع ماتریالیسم. اینکه در نهایت، شکوه این جهان نمودی بیش نیست، جهان را شکوه مندتر می سازد، به شرط اینکه احساس کنیم جلوه يك حشمت کاملتری است. باری برده حواس فریب و فریبنده است، اعم از اینکه حرکات بیرنگ و روتق آنها، یا شیخ انتزاعیات ناملموس، یا رقص ارواح گونه مقوله های بیرمق را پنهان کند.^{۷۷}

73. self - sufficient

۷۴. همان طور که بر ادلی از هیوم اعراض کرد، تجزیه گرایان منطقی logical atomists هم از بر ادلی روی بر نافتند. چنانکه از نظر برتراند راسل تجزیه و تحلیل راهی است به سوی حقیقت، یعنی معرفت به واقعیت، و نه تعریف یا متله ساختن واقعیت. در عالم واقع ما هم به تجزیه نیازمندیم و هم به ترکیب.

۷۵. مبانی منطقی، ۱، ص ۹۵. ۷۶. پیشین. ۷۷. مبانی منطقی، ج ۲، ص ۵۹۱.

این چند جمله که غالباً نقل قول می‌شود، نه فقط بر ضد تحویل واقعیت به تعمیمهای علمی است — که از روزه‌های شبکه‌اش تمامی غنای محسوسات جزئی به درمی‌رود — بلکه بر ضد این اندیشه‌هنگلی هم هست که می‌گوید مقولات منطقی گوهر واقعیت را پرما آشکار می‌کند، و سیر منطق دیالکتیکی نمایانگر سیر واقعیت است.^{۷۸} و نظرگاه کلی برادلی این است که جریان حکم و استنتاج یا به تعبیر بهتر سیر اندیشه استدلالی ناتوان از درک و ارائه واقعیت است. مسلم این است که، برای اهداف زندگی عملی و علم، اندیشه استدلالی يك ابزار کامل و کافی است. این حقیقت همانا از موفقیت آن برمی‌آید. ولی از این قول لزوماً بر نمی‌آید که اندیشه استدلالی وسیله مناسبی برای درک حاق واقع^{۷۹} در نفس الامر است.

هنگامی که برادلی مبانی منطق را می‌نوشت می‌کوشید تا آنجا که ممکن می‌یافت از متافیزیک بپرهیزد. ولی در طبع دوم این اثر، که بیست و نه سال پس از انتشار نمود بود، بیرون آمد، طبعاً اشارات و استنادهای بیشتری به متافیزیک دیده می‌شود، همچنین جرح و تعدیل و تصحیح بعضی از آراء منطقی قبلی‌اش در طبع اول. به عبارت دیگر متافیزیک صریح برادلی بر منطق او بازتافته است. به هر حال، کاملاً روشن است که نظریه‌های منطقی او از ابتدا ضبط و ربط متافیزیکی داشته‌اند، ولو نتیجه‌گیری عمده‌اش شاید منفی باشد، به این معنی که اندیشه استدلالی نمی‌تواند واقعیت را دریابد. و درعین حال در یادداشت‌های الحاقیش خاطر نشان می‌سازد که اگر واقعیت يك کل یا تمامیت است، باید به نوعی اندیشه را نیز دربر داشته باشد.

۵. پیشفروضهای اساسی متافیزیک

برادلی در مقدمه‌اش بر نمود بود می‌گوید «می‌توان چنین توافق کرد که مراد ما از متافیزیک کوشش برای شناخت واقعیت به عنوان نقطه مقابل نمود محض است، یا مطالعه مبادی نخستین یا حقایق واپسین، یا باز به تعبیر دیگر کوشش برای درک و دریافت جهان است، نه به صورتی که بسته و گریخته یا تکه تکه باشد، بلکه به نوعی همچون يك کل.»^{۸۰} بسیاری از ما یحتمل این نظر او را بپذیریم که می‌گوید حکم جزمی^{۸۱} و پیشینی^{۸۲} ناممکن بودن متافیزیک را باید منتفی بدانیم. و معقول است که بگوئیم اگر قرار است در جهت درک واقعیت، به عنوان يك کل، بکوشیم باید «تا آنجا که طاقت انسانی ما اجازه می‌دهد»^{۸۳} پیگیر باشیم. ولی در پر تو آنچه

۷۸. در متافیزیک پیشرفته برادلی، سیر یعنی صورت به حوزه نمود تعلق دارد.

79. ultimate reality

۸۰. نمود و بود (طبع دوم، ۱۸۹۷) ص ۱.

81. dogmatic 82. apriori

۸۳. پیشین، ص ۲.

در بخش پیش راجع به کمبودهای اندیشه استدلالی گفتیم، ممکن است همین اندازه هم که برادلی حاضر است قائل به کوشش باشد، غریب بنماید. او بر آن است که برای ذهن اندیشنده طبیعی است که اشتیاق درک واقعیت را داشته باشد، و حتی اگر معلوم شود که درک و دریافت به تمام معنی کلمه قابل حصول نیست، مع ذلك شناخت محدود «مطلق» ممکن است.

حال اگر متافیزیک را اساساً کوششی برای شناخت «بود» [= واقعیت]، به عنوان نقطه مقابل «نمود»، وصف کنیم، می توان گفت که این فرق نهادن (بین بود و نمود) معنی دار و معتبر است. و اگر بگوئیم متافیزیک کوششی است برای فهم واقعیت همچون یک کل، لا اقل فرضیه وار قائل شده ایم که واقعیت یک کل است، و به همین معنی، یک و یگانه است. ولی برادلی می خواهد بگوید که متافیزیک مبتنی به یک پیشفرض آغازین است. «فلسفه نیازمند به چیزی، و نهایتاً مبتنی بر چیزی است که بخوبی می توان آن چیز را ایمان نامید. به این معنی که ما ابتدا باید نتیجه اش را مسلم بگیریم تا بتوانیم بعداً اثباتش کرد.»^{۸۴}

باید دید محتوای این مسلم گرفتن یا پیشفرض یا عمل آغازین ایمان چیست؟ برادلی در پیوستی که بر طبع دوم نمود و بود افزوده می گوید «آغازگاه واقعی و اساس این اثر فرض و استنباطی است راجع به حقیقت و واقعیت. این را مسلم گرفته ام که موضوع متافیزیک همانا یافتن یک دید یا برداشت کلی است که عقل را راضی کند، و نیز این را مسلم گرفته ام که هر چه بتواند عقل را راضی کند واقعی و حقیقی است، و هر چه نتواند نه واقعی است نه حقیقی. این آموزه ای است که تا آنجا که من می بینم نه قابل اثبات است و نه قابل چون و چرا.»^{۸۵}

نحوه طبیعی تعبیر و تفسیر این جملات از این قرار است. اهل علم بر آنند که یکسانها و یکنواختیهائی در حوزه پژوهش آنان وجود دارد که باید کشف شود. درغیر این صورت درصدد یافتن آنها بر نمی آمدند. و باید بر این باشند که تعمیمهائی که عقل آنان را راضی می نماید حقیقی اند. البته چه بسا پژوهشهای بیشتر آنان را به تعدیل یا تغییر استنباطهایشان بکشاند. ولی بدون پیشفرضهائی از ابتدا نمی توانند قدم از قدم بردارند. به همین ترتیب ما مختاریم که متافیزیک را دنبال گیریم یا رها کنیم؛ ولی اگر آن را دنبال گرفتیم لاجرم این را هم مسلم گرفته ایم که «برداشت کلی» از واقعیت، ممکن است و بنا بر این واقعیت به عنوان یک کل اساساً قابل درک است. همچنین لامحاله مسلم گرفته ایم که وقتی حقیقت را یافتیم آن را می شناسیم. و بالاخره مسلم گرفته ایم که برداشت کلی ای که عقل را راضی کند، حقیقی و معتبر است. چرا که تنها راه ما برای فرق نهادن بین برداشتهای کلی مشابه یا رقیب، همانا انتخاب آن برداشتی است که بهتر و بیشتر نیازهای عقل را برمی آورد.

۸۴. جستارهایی درباره حقیقت و واقعیت، ص ۱۵.

۸۵. نمود و بود، ص ۵۵۳ - ۵۵۴.

این نظر گاه در حد خود به اندازه کافی معقول می نماید. ولی وقتی که عقیده برادلی را راجع به کمبودهای اندیشه استدلالی فرایاد آوریم، دشواریهایی رخ می نماید. و شاید وقتی می بینیم دارد نظر متفاوتی را مطرح می کند، نباید تعجب کنیم. بدینسان در یادداشت تکمله واری که بر فصل ششم کتاب جستارهایی درباره حقیقت و واقعیت^{۸۶} اش نوشته، می گوید «یگانه» ای که در متافیزیک می جویند صرفاً به ضرب استنتاج و استدلال یافته نمی شود، بلکه باید به حس و حال خاصی آن را دریافت. «ذهن و عین (= عالم و معلوم) و رابطه آنها، بسان عناصر یا جنبه‌هایی از يك «واحدیگانه» که هم از آغاز وجود داشته است، دریافته می شوند.»^{۸۷} به عبارت دیگر، در سطح و ساحت «پیش از اندیشه» تجربه ای هست که «در آن تمایزی بین آگاهی من و آنچه موضوع آن است در کار نیست. يك احساس حضوری^{۸۸}، یعنی يك دانش و بودش یکپارچه هست که معرفت از آن آغاز می گردد.»^{۸۹} در واقع «در هیچ مرحله از سیر تکوین و تکامل ذهن نیست که تضایف ذهن و علم معلوم و معین شده باشد.»^{۹۰} حتی وقتی که تمایزها و روابط آنها در آگاهی آدمی یارزمی گردد، زمینه ای از «احساس کلیت» وجود داد.^{۹۱}

این نظر گاه شاید با آنچه پیشتر مطرح گردید قابل جمع باشد، هر چند عادتاً نمی توان يك احساس یا تجربه حضوری را «استنباط» نامید. به هر حال پیش نهاده برادلی در اینکه چنین تجربه ای وجود دارد، به او این توانائی را می بخشد که علی رغم کمبودها و کاستیهای اندیشه استدلالی به اندیشه «مطلق»، محبتوائی ببخشد. متافیزیک همانا کوششی است برای اندیشیدن به یگانه ای که در احساس یا تجربه حضوری کذایی معلوم می گردد. به يك معنا این کوشش از پیش محکوم به شکست است. چه اندیشه لاجرم نسبی و اضافی است. ولی تا آنجا که اندیشه می تواند تناقضاتی را دریابد که از تلقی واقعیت به عنوان کثرت، یعنی به عنوان کثرتی از چیزهای وابسته به یکدیگر پدید می آید، می توان گفت که جهان عقل عرف و علم همانا جهان پدیدار یا نمود است. و اگر بپرسیم «نمود چه چیزی؟» استناد به تجربه اساسی احساس کلیت به ما این قدرت را می دهد که به نوعی بارقه ای از آنچه مطلق یا حاق واقع باید باشد، در خاطر داشته باشیم. ما نمی توانیم برداشت روشنی از آن به دست آوریم. برای این کار، باید به همان تجربه یگانه فرآگیر که تشکله دهنده مطلق است بدل شویم. به اصطلاح باید خلع جسد کنیم و از زی طبیعی خودمان خارج شویم. ولی می توانیم با قیاس کردن آن به تجربه احساسگونه ای که در پس پشت احساس تمایز بین ذهن و عین و اعیان مختلف هست معرفت محدودی از مطلق به دست آوریم. به این معنی، تجربه مورد بحث را می توان يك معرفت مبهم و ممکن از واقعیت

86. *Essays on Truth and Reality*

۸۷. پیشین، ص ۲.

88. *immediate feeling*

۹۱. پیشین.

۹۰. پیشین، ص ۲۰۰.

۸۹. پیشین، ص ۱۵۹.

شمرد که پیشفرض یا شرط لازم متافیزیک است و متافیزیسیتهای می‌کوشند آن را در سطح والاتری احراز کنند.

به عبارت دیگر، بر ادلی به حقانیت این ایراد اذعان دارد که می‌گویند متافیزیک نتایج خود را از پیش مسلم می‌گیرد، ولی آن را نه یک ایراد بلکه روشن‌سازی ماهیت متافیزیک به حساب می‌آورد. با توجه به اهمیت این موضوع جای تأسف است که او این پیش‌نهاد را شرح و بسط بیشتری نمی‌دهد. و در همان بحث مختصر هم به شیوه‌های گوناگون سخن می‌گوید و از اصطلاحاتی چون پیشفرض، استنباط، ایمان و تجربه حضور می‌گیرد. و هر چند شاید این شیوه‌های گوناگون قابل جمع باشند، ولی ما از معنای دقیق آنها مطمئن نیستیم. باری شاید در تأکید بر پیش‌نهاد بر ادلی که می‌گوید تجربه حضور می‌آید از «وحدت در عین کثرت»^{۹۲} وجود دارد، و این تجربه در خاطر ما بارقه‌ای از ماهیت مطلق می‌درخشاند، بر حق باشیم.

۶. نمود: شیء و کیفیات آن، نسب و حدود، زمان و مکان، نفس

بنابر طبیعت موضوع مورد بحث، نمی‌توان توصیف مثبت و محصلی از تجربه پیش‌اندیشانه احساس کلیت یا تجربه‌های نامتناهی‌ای که مطلق را تشکیل می‌دهد، به دست داد. و چندان تعجبی ندارد اگر بر ادلی توجهش را به نشان دادن این امر معطوف می‌دارد که شیوه‌های عادی ما در ادراک واقعیت تناقضاتی به بار می‌آورد و نمی‌تواند يك «نظر کلی» که عقل پسند باشد ارائه کند. ولی امکان ندارد که در اینجا وارد جزئیات و تفصیل دیالکتیک اوبشویم. باید به شرح بعضی از مراحل خط فکری او بسنده کنیم.

(الف) ما عاداتاً محتویات جهان را به اشیاء و کیفیات آنها، یا به زبان حکمت مدرسی به جواهر^{۹۳} و اعراض^{۹۴} یا به تعبیر بر ادلی به اسمی^{۹۵} و رصفی^{۹۶} تقسیم می‌کنیم. ولی هر چند این شیوه از ملاحظه واقعیت، درسرشت زبان خانه دارد و بیشک فایده عملی دارد، به نظر بر ادلی معماهای لاینحلی پدید می‌آورد.

فی‌المثل يك تکه قند را در نظر بگیرید که دارای کیفیات سفیدی، سختی و شیرینی شمرده می‌شود. حال اگر ما بگوئیم قند سفید است، آشکار است که مراد ما این نیست که قند همانا با کیفیت سفیدی یکسان و یگانه است. چه اگر منظور ما این بود، دیگر نمی‌توانستیم بگوئیم قند سخت است، مگر اینکه قبول می‌داشتیم که سفیدی و سختی همانا يك چیز است. بنا بر این طبیعی است که قند را کانون يك وحدت یعنی جوهری که دارای کیفیات مختلف است در نظر بگیریم.

۹۲. پیشین، ص ۱۷۴. بر ادلی با جیمز وارد، که منکر است، مواجه می‌کند که در واقع چنین تجربه‌ای وجود دارد.

93. substances 94. accidents 95. substantive 96. adjectival

البته اگر بخواهیم توضیح دهیم که این کانون وحدت، فی نفسه، چیست، راه به جایی نخواهیم برد. و در عین سرگشتگی ناگزیر می شویم بگوئیم که قند موجودی نیست که دارای کیفیات است، یعنی جوهری نیست که اعراض در آن تعبیه شده باشند، بلکه صرفاً همان کیفیات است که به یکدیگر پیوسته اند با وجود این، باید دید معنای این تعبیر که می گوئیم کیفیت سفیدی به کیفیت شیرینی پیوسته است چیست. از يك سو اگر پیوسته بودن به شیرینی همانا سفید بودن است، در این صورت قول به اینکه سفیدی به شیرینی پیوسته است، چیزی بیشتر از این نیست که بگوئیم سفیدی سفیدی است. از سوی دیگر اگر پیوسته بودن به سفیدی چیزی جدا از سفیدی است، قول به اینکه سفیدی پیوسته به شیرینی است برابر است با تصدیق اینکه سفیدی چیزی است متفاوت با خودش، یعنی چیزی است که نیست.

بدیهی است که برادلی نمی خواهد بگوید که ما دیگر نباید راجع به اشیاء و کیفیات آنها سخن بگوئیم. مقصود او این است که ما تا بکوشیم نظریه ای را که در این زبان مفید نهفته است بیان کنیم، می بینیم که شیء به کیفیاتش منحل شده، و در عین حال ما از تبیین رضایت بخش نحوه تشکّل شیء از کیفیات ناتوانیم. حاصل آنکه هیچ روایت منسجمی نه از نظریه جوهر - عرض می توان داد، نه از پدیده انگاری.

(ب) حال نظریه جوهر - عرض را کنار می گذاریم و توجه خود را به کیفیات و نسبتها معطوف می داریم. در ابتدا می توان گفت کیفیات بدون نسب غیر قابل فهم اند. چه نمی توانیم يك کیفیت را بدون این تصور که دارای سرشت متمایزی است و لذا با سایر کیفیات فرق دارد به اندیشه در آوریم. این تمایز یا اختلاف، فی نفسه يك نسبت^{۹۷} است.

ثانیاً با هم انگاشتن کیفیات و نسبتهای آنان هم نامفهوم است. از يك سو کیفیات را نمی توان بکل به نسبتهای آنان تحویل کرد. چه نسبت مستلزم حد^{۹۸} است. کیفیات باید حامی نسبتها باشند؛ و به این معنی می توان گفت کیفیات سازنده نسبتهای خود هستند. از سوی دیگر هر نسبت با چیزی که بدان نسبت یافته، فرق دارد. لذا می توان گفت کیفیات ساخته و پرداخته نسبتهای خود هستند. يك نسبت باید «در عین حال هم شرط باشد و هم نتیجه»^{۹۹} ولی هیچ روایت خشنودکننده ای از این وضع تناقض آمیز نمی توان به دست داد.

اگر از منظر نسبتها به موضوع نزدیک شویم هم می توان گفت که اینها بدون کیفیات نامفهوم اند. چه نسبتها باید حدود را به هم ربط دهند. سپس خواه و ناخواه به این قول کشیده می شویم که بگوئیم نسبتها، حتی وقتی که با حدودشان - یعنی با کیفیات - با هم انگاشته شوند هم نامفهوم اند. چه يك نسبت یا باید هیچ چیز نباشد یا چیزی باشد. اگر هیچ چیز نیست،

نسبتی را هم نمی‌تواند برقرار سازد. ولی اگر چیزی هست، باید به هر يك از حدودش به توسط يك نسبت دیگر ربط یابد. و در این صورت گرفتار يك سلسله نامتناهی از نسبتها می‌شویم. خوانندگان که اهل حکمت مدرسی هستند و این دیالکتیک صاف و ساده را می‌خوانند احتمالاً در پاسخ می‌گویند که نسبت دارای «موجودیت» از همان مقوله منطقی‌ای که حدودش هستند، نیست، و معنی ندارد بگوئیم که نیازمند به این است که به مدد سایر نسبتها با حدود خودش ربط بیابد. ولی البته بر ادلی نمی‌خواهد بگوید که سخن گفتن از نسبتهایی که با حدود خود ربط یافته باشند معقول و معنی‌دار است. نکته منظور او این است که یا باید به این ترتیب ربط داشته باشند یا بالمره هیچ چیز نباشند، و هر دوی این شقها نپذیرفتنی است.^{۱۰۰} و نتیجه‌ای که می‌گیرد از این قرار است: «شیوه نسبی اندیشه — یعنی شیوه‌ای که با دستگاه حدود و نسبتها عمل می‌کند — باید نمود را به دست بدهد نه حقیقت را. و در حکم قائمه موقتی یا تعبیه‌ای است که يك مصالحه عملی برقرار می‌سازد، که خیلی ضروری است، ولی در نهایت دفاع‌ناپذیر است.»^{۱۰۱}

این سخن که اندیشیدن با مقولات حدود نسبت افاده حقیقت نمی‌کند حتی بر مبنای مقدمه‌های بر ادلی هم مبالغه‌آمیز می‌نماید. زیرا، چنانکه بعداً خواهیم دید، خودش نظریه درجات حقیقت را مطرح می‌کند، یعنی نظریه‌ای که قائل به هیچ‌گونه تمایز ساده بین حقیقت و خطا نیست. باری پیدا است که مرادش این است که اندیشه نسبی [مبتنی بر حدود و نسب] به ما حقیقت اعلی و اصلی را نمی‌دهد. به این شرح که نمی‌تواند پرده از ذات حقیقت، که نقطه مقابل ظاهر یا نمود است، برگردد. زیرا اگر مسأله حدود و نسب منتهی به معماهای لاینحل می‌شد، نمی‌توانست بسان ابزاری برای کسب «نظر کلی» عقل پسند درآید.

موضع بر ادلی را می‌توان چنین روشن کرد. گاه گفته شده است که او منکر نسبتهای بیرونی و فقط قائل به نسبتهای درونی بود. ولی این قول گمراه‌کننده است. چه به نظر بر ادلی همه نسبتها تفاوتی در حدودشان ایجاد می‌کنند. به این معنی درونی‌اند. در عین حال نمی‌توان آنها را صرفاً با حدودی که به هم ربط می‌دهند یکسان انگاشت. و به این معنی نه اینکه امکاناً بلکه الزاماً باید نسبتهای بیرونی باشند، هر چند در واقع نسبتی وجود ندارد که بر خود قائم باشد، و پیوسته بودن یا نبودنش به حدود کاملاً عرضی باشد. همین است که بر ادلی می‌تواند بگوید «نسبتهای بیرونی، اگر قرار است مطلق باشند، برای من نامفهوم است، مگر به صورت بدیل

۱۰۰. بدیهی است اگر بخواهیم نتیجه‌ای را که بر ادلی می‌گیرد، نگیریم، باید از قبول انتخاب الزامی بین یکی از این دو پیش‌نهاده، امتناع کنیم. فی‌المثل می‌توانیم قائل به دو معنی برای این عبارت باشیم که می‌گوید «نسبت هیچ چیز نیست».

۱۰۱. نمود و بنود، ص ۳۳.

در آنجا که نسبت‌های درونی موردانکار است. ولی حکم قطعی به صورت «یا این یا آن» بین نسبت‌های درونی و بیرونی به نظر من درست نمی‌نماید.^{۱۰۲} در عین حال دقیقاً تخطئه «یا این یا آن» و تأیید «هم این هم آن» است که انتقاد برادلی از اندیشه نسبی را برمی‌انگیزد. نسبتها نمی‌توانند، به معنی مطلق، بیرونی باشند. ولی کاملاً درونی هم نمی‌توانند باشند، یعنی کاملاً آمیخته با حدودشان و دشواری تلفیق این دو نظرگاه است که برادلی را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌شود که بگویید اندیشه نسبی وابسته به حوزه نمود است، و حاق واقع یا مطلق باید فراتر از نسبت یا فرانسبی باشد.

(ب) برادلی می‌گوید هر کس که فصل مربوط به نسبت و کیفیت از کتاب نمود و بود را فهمیده باشد «درمی‌یابد که تجربه ما، هر جا که نسبی باشد، درست نیست، و لاجرم با قاطعیت و چشم بسته، انبوه عظیم پدیده‌ها را محکوم می‌شمارد.»^{۱۰۳} بنا بر این لازم نیست درباره انتقادش در زمینه زمان، مکان، حرکت و علیت زیاده تفصیل دهیم. کافی است خط فکری اش را با نظری به انتقادش در زمینه زمان و مکان تشریح کنیم.

از يك سو باید گفت مکان نمی‌تواند صرفاً يك نسبت باشد. چه هر مکانی باید متشکل از اجزائی باشد که آنها نیز مکان‌اند. و اگر مکان صرفاً نسبت بود، لاجرم باید قائل به این قول عبث می‌شدیم که مکان چیزی نیست مگر نسبتی که مکانها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. از سوی دیگر مکان لامحاله منحل به نسبت می‌شود و نمی‌تواند چیزی جز آن باشد. چه مکان در درون خود تا بی نهایت تجزئی می‌یابد و از اجزائی تشکیل می‌شود که خود متشکل از اجزاء‌اند و به همین ترتیب الی غیرالنهایه. و این تقسیم و تجزئی همانا نسبت است. و در اینجا چون درصدد یافتن حد برمی‌آئیم نمی‌یابیم. لذا مفهوم مکان چون تناقض به بار می‌آورد، باید به حوزه نمود مربوط باشد.

در مورد زمان هم انتقاد مشابهی به عمل آورده است. از يك سو زمان باید نسبت باشد، یعنی نسبتی بین «قبل» و «بعد». از سوی دیگر نمی‌تواند نسبت باشد. اگر زمان نسبت یا رابطه‌ای بین واحدهائی باشد که خود امتدادی ندارند «آنگاه کل زمان فاقد امتداد خواهد شد و اصلاً زمان نخواهد بود.»^{۱۰۴} اگر زمان نسبت یا پیوندی است بین واحدهائی که خود امتدادی دارند، این واحدها دیگر نمی‌توانند واحد زمان باشند، بلکه منحل به نسبت می‌گردند. و حدی هم در کار نخواهد بود. شاید بتوان گفت زمان متشکل از «اکنون»‌هاست. ولی از آنجا که مفهوم زمان مستلزم تصور قبل و بعد است، لاجرم در مفهوم «اکنون» شکاف می‌افتد، و دوباره وضع به همین منوال است.

۱۰۲. جستارهایی درباره حقیقت و واقعیت، ص ۳۳. ۱۰۳. نمود و بود، ص ۳۴.

۱۰۴. پیشین، ص ۳۷.

(ت) بر ادلی می گوید بعضی مردم کاملاً آماده اند بپذیرند که جهان زمانی - مکانی خارجی متعلق به حوزه نمود است، ولی بر آنند که لا اقل «نفس» واقعی است. خود او بر آن است که تصور نفس کمتر از تصور زمان و مکان، معماهای لاینحل به بار نمی آورد. بدیهی است که نفس، به هر معنی، وجود دارد. ولی همینکه به پرسش درباره ماهیت نفس آغاز می کنیم می بینیم که اعتقاد طبیعی مردم به اینکه معنای این کلمه را بخوبی می دانند تاچه پایه کم اعتبار است. از يك سو، تحلیل پدیده انگارانه نفس را نمی توان کافی دانست. اگر بخواهم نفس يك انسان را با محتویات فعلی تجربه او یکسان بگیریم، این نظر با کاربرد متعارف ما از کلمه «نفس» ناسازگار است. چه ما آشکارا درباره نفس به عنوان چیزی که دارای گذشته و آینده ای است و بنا بر این در ماوراء لحظه کنونی مداومت دارد می اندیشیم و سخن می گوئیم. با این همه، اگر بگوئیم که نفس نسبتاً پایدار را، از مقایسه میان توده میانگین نسبتاً ثابت حالات روانی يك فرد و حالاتی که آشکارا گذرا هستند، پیدا کنیم، خواهیم دید که غیر ممکن است که بتوانیم بگوئیم نفس اصلی کجا پایان می گیرد و نفس فرعی و عرضی از کجا آغاز می گردد. در اینجا با «يك معمای بی پاسخ»^{۱۰۵} روبه رو هستیم.

از سوی دیگر، اگر پدیده انگاری را کنار بگذاریم و نفس را در يك واحد ثابت یا جوهر فرد^{۱۰۶} متمکن سازیم، بار دیگر با مشکلات لاینحلی مواجه می شویم. اگر قرار باشد تمامی حالات متغیر آگاهی به این واحد نسبت داده شود، در این صورت باید دید به چه معنی آن را واحد می خوانیم؟ و هویت شخصی را چگونه باید تعریف کرد؟ اگر آن واحد یا جوهر فرد چنین دانسته شود که در زیر همه این حالات متغیر نهفته است «نفس آدمی نامیدن آن مسخره می نماید»^{۱۰۷} بی معنی است که نفس آدم را با يك نوع نکته متافیزیکی همسان بگیرند. نتیجه ای که بر ادلی می گیرد این است که «نفس بیشک والاترین شکل تجربه ای است که ما داریم، ولی با همه اینها شکل واقعی اصلی نیست»^{۱۰۸} ایدئالیستهای قدیمتر شاید فکر کرده بودند که رابطه ذهن - عین [= عالم - معلوم] مبنای محکمی برای بنای فلسفه واقعیت است، ولی به عقیده بر ادلی، ذهن هم در وابسته بودن به حوزه نمود دست کمی از عین ندارد.

۷. بود: ماهیت مطلق

از نظر بر ادلی بود^{۱۰۹} [= واقعیت / حقیقت] یکه و یگانه است. تقسیم بود به اشیاء محدود و

۱۰۵. پیشین، ص ۸۰.

106. monad

۱۰۷. پیشین، ص ۸۷. ۱۰۸. پیشین، ص ۱۱۹.

109. reality

متناهی که به مدد نسبت به یکدیگر پیوند می‌یابند متعلق به حوزه نمود^{۱۱۰} است. ولی گفتن اینکه فلان چیز نمود است انکار وجود آن نیست. «آنچه پدیدار است، تنها به همین دلیل، بی هیچ شك و شبهه‌ای هست؛ و امکان ندارد که به تردستی بتوان هستی‌اش را از آن ربود»^{۱۱۱} علاوه، نموده‌ها تا آنجا که وجود دارند باید در دل بوده‌ها بگنجند. و می‌توان گفت اینها نموده‌های واقعی‌اند. در واقع «بود، اگر برکنار و جدا از هر گونه نمودی باشد، بیشک هیچ خواهد بود.»^{۱۱۲} به عبارت دیگر مطلق همانا سرجمع همه نمودهایش است: یعنی يك هستی اضافی ندارد که در پس پشت آنها نهفته باشد.

در عین حال نموده‌ها نمی‌توانند دقیقاً بسان نمود در مطلق وجود داشته باشند. منظور این است که نمی‌توانند به نحوی در مطلق وجود داشته باشند که تناقض یا تعارض برانگیزند. چه کلی که در متافیزیک می‌جوئیم باید یگانه‌ای باشد که کاملاً عقل‌پسند باشد. بنابراین، نموده‌ها در مطلق باید دگرگون و هماهنگ شوند، به نحوی که تناقضی بر جای نماند.

برای اینکه چنین دگرگونی‌ای برای نموده‌ها ممکن باشد، مطلق، یا واقعیت چه باید باشد؟ برادلی پاسخ می‌دهد که مطلق یا واقعیت باید تجربه‌ای نامتناهی، و علاوه بر آن، تجربه حسی یعنی تجربه حاصل از ادراک حسی باشد. «هستی و بود، با ادراک حسی^{۱۱۳} يك چیزند: اینها نه می‌توانند متضاد با آن باشند، نه حتی در نهایت متمایز از آن.»^{۱۱۴} در جای دیگر می‌گوید: «مطلق يك نظام است، و محتویات آن چیزی نیست جز تجربه حاصل از ادراک حسی. لذا باید يك تجربه یگانه و فراگیر باشد که هر اختلاف جزئی را به وفاق بدل کند.»^{۱۱۵}

البته، کاربرد اصطلاح «تجربه حاصل از ادراک حسی» نباید به این معنا گرفته شود که بگوئیم طبق نظر برادلی، مطلق را می‌توان با جهان مرتبی‌ای که يك نوع روح جهانی به آن جان و جنبش بخشیده باشد، همسان انگاشت. مطلق روح است. «لذا می‌توانیم این کتاب را با تصریح این نکته به پایان بریم که بود [= واقعیت / حقیقت] همانا روحانی است... بیرون از روح هیچ واقعیتی نیست، و هم نمی‌تواند باشد، هر چه يك چیز روحانی‌تر باشد، واقعی‌تر و حقیقی‌تر است.»^{۱۱۶}

در اینجا ما حق داریم به رسمیم، منظور برادلی از اینکه می‌گوید بود [= واقعیت / حقیقت] روحانی است چیست، و چگونه این قول با قول دیگرش که بود را بسان تجربه حاصل از ادراک حسی توصیف می‌کند، قابل جمع است. و برای پاسخ دادن به این پرسشها باید نظریه او را

110. appearance

۱۱۱. پیشین، ص ۱۳۲.

۱۱۲. پیشین.

113. sentience

۱۱۴. پیشین، ص ۱۴۶. ۱۱۵. پیشین، ص ۱۴۶-۱۴۷. ۱۱۶. پیشین، ص ۵۵۲.

راجع به «احساس - تجربه» بنیادین حضوری یا تجربه حاصل از ادراک حسی که در آن تمایز بین ذهن و عین و بالنتیجه تفرقه محتویات و تصورات محمول بر ذهن، پدید نیامده، به یادآوریم. در مرحله تأمل و اندیشه، این وحدت بنیادین یعنی احساس کلیت و یکه و یگانگی، درهم می‌ریزد و مفهوم خارجیت^{۱۱۷} پدید می‌آید. به این معنی که جهان کثرت، برای ذهن عالم، خارجی می‌نماید. ولی می‌توانیم امکانات تجربه‌ای را تصور کنیم که در آن حضوری بودن و بیواسطه بودن احساس، یعنی تجربه حاصل از ادراک حسی، دوباره دست دهد، یعنی در سطح بالاتر، در سطحی که خارجیت در حد مربوط به هم یعنی ذهن و عین بکلی تحلیل رود. بدینسان مطلق تجربه‌ای است در والاترین سطح. به عبارت دیگر مطلق تجربه حاصل از ادراک حسی به معنای آنکه فروتر از اندیشه و مادون نسبی باشد نیست؛ بلکه فراتر از اندیشه و فرانسبی است، و در بردارنده اندیشه‌ای است که به نحوی مبدل شده باشد که بر خارجیت اندیشه نسبت به هستی فایق آمده باشد.

بنابراین وقتی که مطلق به عنوان تجربه حاصل از ادراک حسی وصف می‌شود، این تعبیر بر سبیل تمثیل است. «احساس، چنانکه پیشتر دیدیم، به ما تصور محصلی از وحدت غیر نسبی می‌دهد. آن تصور ناقص است، ولی به عنوان يك مبنای مثبت به کار می‌آید»^{۱۱۸} یعنی به عنوان يك مبنای مثبت برای درک حاق واقع یا واپسین حقیقت. و حقیقت یا مطلق را تا آنجا می‌توان روحانی شمرد که روح را بتوان «وحدتی از کثرتی که در آن، خارجیت کثرت بکلی ناپدید شده باشد» تعریف کرد.^{۱۱۹} در ذهن انسان می‌توانیم کثرت را وحدانی سازیم؛ ولی خارجیت کثرت را به هیچ وجه نمی‌توان بکلی زدود. لذا ذهن انسان فقط تا اندازه‌ای روحانی است. «روح محض جز در مطلق تحقق نمی‌یابد»^{۱۲۰}

درک این نکته مهم است که وقتی بر ادلی مطلق را روحانی توصیف می‌کند، مرادش این نیست که مطلق، روح یا نفس است. مطلق از آنجا که همانا نمودهای مبدل خویش است، باید در درون خود حاوی همه عناصر «خودی»^{۱۲۱} [= نفسیت] باشد. «هر عنصری از جهان، حساسیت، احساس، اندیشه و اراده باید جمله در يك ادراک حسی فراگیر گنجدیده باشد»^{۱۲۲} ولی اطلاق عنوانی چون «نفس» که دلالت بر تناهی و محدودیت دارد، بر جهان نامتناهی، فوق العاده گمراه کننده است. مطلق فوق شخصی است نه دون شخصی. ولی شخص نیست و نباید بسان يك هستی متشخص وصف شود.

117. externaliry

۱۱۸. پیشین، ص ۵۲۰. ۱۱۹. پیشین، ص ۴۹۸. ۱۲۰. پیشین، ص ۴۹۹.

121. selfhood

۱۲۲. پیشین، ص ۱۵۹.

به عبارت دیگر، مطلق عبارت از يك حیات صاحب ادراك حسی که در مرتبه مادون آگاهی قرار گرفته باشد نیست. آگاهی حاوی خارجیت است، و هر چند باید محوی مطلق باشد، ولی باید به هیأتی چنان مبدل محوی آن باشد که دیگر آنچه به نظر ما می آید نباشد. لذا نمی توان چنانکه باید و شاید از آگاه بودن مطلق سخن گفت. آنچه در این باب می توان گفت این است که مطلق در عین حال هم حاوی آگاهی است و هم متعالی از آن است. و اما برادلی قبول دارد که بقای روح کاملاً ممکن است، ولی بر آن است که حیات اخروی را «باید اکیداً غیر محتمل تلقی کرد».^{۱۲۳} و آشکار است که به آن اعتقاد ندارد، ولی منظور اصلی اش بیشتر رساندن این نکته است که عقیده به بقای روح فردی نه برای اخلاق لازم است و نه برای دین. البته نفس جزئی، به عنوان نمودی از مطلق، باید در آن مندرج باشد؛ ولی این اندراجش به هیأتی مبدل است. و پیدا است که چنین تبدیلی از نظر برادلی چنان است که نمی تواند از آن به بقای نفس جزئی تعبیر کند.

۸. مراتب حقیقت و واقعیت

بنابر این مطلق همانا همگی نموده‌های خویش است، یعنی یکایک آنها؛ ولی «همه نموده‌های او برابر نیستند، بلکه بعضی نموده‌ها از بعض دیگر واقعی‌ترند».^{۱۲۴} به عبارت دیگر بعضی نموده‌ها یا پدیده‌ها در مقایسه با دیگران، کمتر فراگیر یا سازوار با خویشند. بنابراین آنها که فراگیرتر و سازوارترند بیشتر از دیگران با نظام هماهنگ و فراگیر و سازواری که واقعیت = بود [حقیقت] را تشکیل می‌دهد، درخورند. «و مراد ما از مراتب حقیقت و واقعیت همین است».^{۱۲۵}

معیار حقیقت همانا انسجام و جامعیت است. «حقیقت بیان آرمانی جهان هستی است، به نحوی که هم منسجم و همه‌جامع باشد. باید با خودش تعارض نداشته باشد، و هیچ صفتی نباشد که در او ننگند. باری حقیقت کامل باید تصور يك کل منتظم را تحقق بخشد».^{۱۲۶} به تعبیر برادلی، اندیشه میان چه چیز و آن چیز فرق می‌نهد. ما با فراتر رفتن از احکام جزئی ادراکات خود به اوصاف جامع‌تر جهان هستی دست می‌یابیم و وحدت محتوا و هستی آرمانی آن را بازآفرینی می‌کنیم. بدینسان هدف ما درك کامل جهان هستی است به نحوی که در آن یعنی در آن کل منسجم، هر حقیقت جزئی ربط درونی و منتظم و هماهنگ با حقیقت جزئی دیگر داشته باشد.

باری این مقصود قابل حصول نیست. ما نمی‌توانیم جامعیت را با فهم یکایک واقعیات

۱۲۳. پیشین، ص ۵۰۶. ۱۲۴. پیشین، ص ۴۸۷. ۱۲۵. پیشین، ص ۳۶۵.

۱۲۶. جستارهایی در باب حقیقت و واقعیت، ص ۲۲۳.

جزئی تلفیق کنیم. چه هر چه طرح نسبی ما جامعتر بشود، انتزاعی تر می شود: روزه های شبکه گشادتر می شود، و واقعیات جزئی از آنها به در می رود. به علاوه نسبت اندیشی ما، چنانکه پیشتر دیدیم، به هیچ وجه برای فهم واقعیت فی نفسه، یعنی به عنوان يك كل منسجم و فراگیر مناسب نیست. «به نظر من هیچ طرح نسبی ای نیست که در تحلیل آخر حقیقت باشد... و مدتها پیش این نکته را روشن کرده ام (یعنی تصور می کردم که روشن کرده ام) که از نظر من هیچ حقیقتی در تحلیل آخر کاملاً حقیقی نبود...»^{۱۲۷}

حال اگر چنین برداشت کنیم که معیار برادلی که ما باید با مراجعه به آن مراتب حقیقت را بسنجیم حقیقت آرمانی است که مدام از چنگ ما می گریزد، خواهیم دید که به هیچ معیار و محکی که فایده عملی داشته باشد نرسیده ایم. ولی چنین می نماید که مسیر اندیشه برادلی از این قرار است: «می توانم گفت معیار حقیقت، همانند معیار هر چیز دیگر، در تحلیل آخر بر آوردن انتظار درونی ماست.»^{۱۲۸} ما پیشاپیش نمی دانیم چه چیزی عقل ما را ارضا می کند. ولی با به کار بردن عقلمان در راه فهم جهان بی می بریم که آنچه ما را ارضا می کند انسجام و جامعیت است، البته تا حدی که در مقدر ماست. بنابراین، گمشده ما همین است؛ هدف آرمانی انسجام و جامعیت کامل. ولی برای آنکه بتوان بین مراتب مختلف حقیقت فرق گذاشت، لازم نیست که به این هدف دست یابیم. چه تأمل در مراتب ارضا و عدم ارضائی که ما در کوشش برای شناخت جهان می آزمائیم به ما این توانائی را می بخشد که تفاوت های مشابه را هم بین مراتب حقیقت بگذاریم.

۹. خطا و شر

اگر مطلق همانا نمودهای خویش است، باید به يك معنی شر و خطا یا شامل شر و خطا هم باشد. و هر چند برادلی به ناتوانی خود در تبیین دقیق این امر که چگونه اینها در مطلق تبدیل می یابند اذعان دارد، به هر حال احساس می کند که وظیفه مند است که نشان دهد چگونه این امر با نظریه واپسین حقیقت [= واقعیت نهائی] او ناسازگار نیست.

برداشت برادلی از خطا از نظریه او درباره مراتب حقیقت نتیجه می شود. اگر حقیقت بیخس، اگر بتوان چنین تعبیری به کار برد، همان حقیقت کامل است، هر حقیقت ناکاملی لاجرم باید به درجه ای از خطا آلوده باشد. به عبارت دیگر هر گونه تمایز قاطعی بین حقیقت و خطا از میان بر می خیزد. هر حکم خطا نوع خاصی از حکم را تشکیل نمی دهد. همه احکام انسانی نمود هستند، و همه در مطلق تبدیل می یابند، هر چند که بعضی از آنها بیشتر از بعضی دیگر به تبدیل عمیق نیازمندند. بنابراین تبدیل آنچه احکام خطا می نامیم نیاز به شگرد خاصی ندارد. مسأله،

مسأله مراتب است.

اما درباره شر به معنای دردورنج نظر بر ادلی این است که چنین شری در تجربه لانهایتی که مطلق را تشکیل می دهد وجود ندارد. امکان صدق این امر را ما می توانیم تا حدی درحوزه تجربه خودمان نیز تحقیق کنیم. یعنی با ملاحظه این نکته که درد کوچک را يك لذت شدید محو یا خنثی می کند. این قول چندان تسلائی برای رنج آزمایان متناهی [= انسانها] ندارد، ولی معلوم است که برادلی نمی خواهد درد و رنج را به مطلق نسبت دهد.

برادلی در معامله با شر اخلاقی هم از همین تفسیر که اشاره ای به آن کردیم استفاده می کند. شر اخلاقی به يك معنی لازمه اخلاق است. چه حیات اخلاقی عبارت است از غلبه بر نفس نازل. ولی چنانکه ملاحظه کردیم، اخلاق گرایش به فرارفتن از خود دارد. و درمطلق اخلاق وجود ندارد. تجربه مطلق از نظام اخلاقی فراتر می رود، و شر اخلاقی در این ساحت معنایی ندارد.

۱۰. مطلق، خداوند و دین

آیا می توان مطلق برادلی را به درستی همان خداوند دانست؟ پاسخ خود برادلی خیلی ساده و روشن است: «از نظر من مطلق خداوند نیست.»^{۱۲۹} آشکار است که اگر مراد ما از خداوند صرفاً واپسین حقیقت، بدون هیچ تخصیص بیشتری باشد، مطلق می تواند همان خداوند باشد. ولی در اندیشه برادلی خداوند مفهوم يك هستی مشخص دارد، و او قبول ندارد که تشخیص بتواند صفت مطلق قرار گیرد. البته از سوی دیگر هم، نامتشخص شمردن مطلق هم گمراه کننده است. چه معنایش این است که مطلق مادون تشخیص است. در واقع تشخیص را باید در واقعیت ملحوظ داشت، به طوری که مطلق کمتر از تشخیص نباشد. ولی اگر تشخیص را ملحوظ بگیریم، ابعدی به خود می گیرد که در این صورت یعنی «در صورتی که «متشخص» معنای عادی اش را حفظ کند»،^{۱۳۰} نمی توانیم از متشخص بودن مطلق سخن بگوئیم. حقیقت [= واقعیت] «متشخص نیست، چرا که هم متشخص است و هم فراتر از آن. در يك کلام فرامتشخص است.»^{۱۳۱}

بعضی از فیلسوفان توحیدگرا در این مورد خواهند گفت که صفت تشخیص را به معنای تمثیلی به خداوند نسبت می دهند، نه مانند برادلی به معنای حقیقی. اصطلاح «متشخص»، وقتی که به خداوند حمل شود، دلالت بر تناهی یا محدودیت ندارد. این دقیقاً احتجاجی است که برادلی به آن اعتراض دارد. به نظر او فیلسوفان توحیدگرا بیشتر پروای این را دارند که

نیازهای وجدان دینی را برآورده سازند.^{۱۳۲} و مرادشان علاقه به این نتیجه‌گیری است که خداوند متشخص است، یعنی موجودی است که انسان می‌تواند به درگاهش نیایش کند و نیایش انسان را می‌شنود. ولی آنان دنباله این احتجاج را چنان ادامه می‌دهند که بالنتیجه از مفهوم تشخیص، هر آنچه را که برای ما معنای محصل دارد می‌زداید. و نتیجه محتوم این شیوه احتجاج این خواهد شد که خداوند متشخص نیست، بلکه فرامتشخص است، فراتر از شخصیت یا تشخیص است. باری نتیجه‌ای که این فیلسوفان عملاً تأییدش می‌کنند نتیجه‌ای است که آرزوی دست یافتن بدان را دارند، نه نتیجه‌ای که از شیوه احتجاجشان برمی‌آید. معنای این سخن این نیست که اینان آگاهانه دودل و دوزبان اند. بلکه این است که اینان کلمه‌ای را برمی‌گزینند که وقتی به انسانها اطلاق می‌شود معنای معلوم و معینی دارد، سپس آن را از این معنا خلع و خالی می‌کنند و تصور می‌کنند که به طرز معنی‌داری قابل اطلاق به خداوند است. در واقع اگر ما اذعان کنیم که صفاتی چون «متشخص» به معنای متعارفی که در زبان ما دارد نمی‌تواند به خداوند اطلاق شود، بین تشخیص و خداوند شکاف انداخته ایم. «و از این شکاف با کوشش دادن معنای این کلمه نمی‌توان گذشت. کاری که شما می‌کنید این است که غباری برمی‌انگیزید و در آن میان فریاد سر می‌دهید که در آن واحد در هر دوسوی این شکاف هستید. و من به سهم خود این غبار را غلیظ‌تر نمی‌کنم.»^{۱۳۳}

باری مسأله صرفاً این نیست که خداوند باید متشخص یا فرامتشخص نامیده شود. باید مدنظر داشت که مطلق بر ادلی همانا نموده‌های خویش است. یعنی کل جهان هستی است که تبدل یافته است. اگر شناخت ما از خداوند موجودی باشد که فراتر از جهان است، به نحوی که نمی‌تواند با آن همسان یا یکسان انگاشته شود، آشکار است که خداوند و مطلق نمی‌توانند برابر باشند. ما می‌توانستیم مطلق را «خداوند» بنامیم. ولی منظور بر ادلی این است که این کلمه [= خداوند] در زبان عرف معنایی پیدا کرده است که با کلمه «مطلق» فرق دارد. لذا اگر این دو همسان و یکسان انگاشته شوند، مسأله خلط می‌شود. و برای حفظ صراحت و صداقت فکری، بهتر است بگوئیم که مطلق «خداوند» نیست.

این نظر گاه بر آنچه بر ادلی درباره دین می‌گوید هم اثر می‌گذارد. اگر ما بر آن باشیم که، از نظر وجدان دینی، خداوند موجودی است متمایز از جهان خارج و نفوس جزئی، لاجرم سر از این نتیجه درمی‌آوریم که این وجدان گرفتار خلف و تناقض با خویش است. چه از يك سو خداوند را واقعیت حقیقی یگانه‌ای می‌انگارد، که در این صورت خداوند باید نامتناهی باشد. از

۱۳۲. وقتی که از وجدان دینی سخن می‌گوئیم باید گفت که مراد بر ادلی در درجه اول مسیحیت است. چه نمی‌توان ادعا کرد که در تمام انواع و اقسام ادیان، الوهیت یا وابسین حقیقت، به صورت متشخص مراد می‌گردد.
۱۳۳. پیشین، ص ۵۳۳.

سوی دیگر خداوند را متمایز از مخلوقات متکثر و موجودی، ولو بزرگترین موجود، در میان بسی موجودات دیگر می‌داند. و در این صورت خداوند باید محدود و متناهی باشد. بنابراین اگر وقتی که ما از دین سخن می‌گوئیم، به برداشتش از واپسین حقیقت می‌اندیشیم، لاجرم باید نتیجه بگیریم که دین متعلق به حوزه نمود است، و همان طور که اخلاق سر از دین درمی‌آورد، دین هم سر از متافیزیک «مطلق» درمی‌آورد. «اگر مطلق را با خداوند همسان و یکسان بگیرد، آن خدا، خداوند ادیان نخواهد بود... قطع نظر از اینکه خداوند مطلق نمی‌تواند بپاید و اگر به این هدف هم برسیم، هم چنین خدائی را از دست خواهیم داد و هم همراه با او دین را.»^{۱۳۴}

باری این نظر گاه دیگری است که بر ادلی بیان می‌کند. به نظر او گوهر دین، معرفت یا شناخت نیست. احساس هم نیست. «دیانت کوشش در جهت بیان حقانیت کامل خیر از طریق تمامی جنبه‌های هستی ماست. و تا آنجا که راه می‌برد، در عین حال هم بیشتر و هم فراتر از فلسفه است.»^{۱۳۵} معنای دقیق این تعریف از دین چندان آشکار نیست؛ ولی در هر حال روشن است که دیگر مسأله سردرآوردن دین از متافیزیک مطرح نیست. دین چه بسا همچنان نمود باشد، ولی فلسفه هم همین طور است. و «کمال هر یک جز در مطلق مقدور نیست.»^{۱۳۶} از آنچه گفته شد آشکار گردید که بر ادلی به هیچ وجه اشتیاق بعضی از ایدئالیستهای سابق بریتانیائی را ندارد که از متافیزیک برای تأیید دیانت مسیح استفاده کنند. ولی همین قدر هم آشکار است که او در اطمینان هگل به قدرت فلسفه نظری سهم نیست.

در پایان می‌توان از اشاره گذرای بر ادلی به نیاز به یک دیانت و معتقدات دینی جدید یاد کرد. پیداست که او فکر نمی‌کرد متافیزیک می‌تواند مسیحیت را توجیه کند، حال آنکه هگل چنین می‌اندیشید. در واقع بر ادلی اطلاق نام مسیحیت را به «دین مطلق» که تعبیر هگل بود گمراه کننده می‌انگاشت. در عین حال شاید بتوان «اعتقاد دینی ای داشت که مبتنی بر چیز دیگری جز متافیزیک باشد، و متافیزیکی داشت که به یک معنی بتواند آن اعتقاد را توجیه کند... هر چند این آرزو چیزی نیست که من بتوانم انتظارش را داشته باشم، و هر چند موانع بزرگی در سر راه تحقق آن هست، ولی از سوی دیگر نمی‌توانم آن را ناممکن بشمارم.»^{۱۳۷}

۱۱. انتقاد از متافیزیک برادلی

بر ادلی در پیشگفتارش بر نمود و بود، کلمه قصار مشهوری را از دفتر یادداشت‌هایش نقل می‌کند. «متافیزیک عبارت است از یافتن دلایل بد برای آنچه به آن اعتقاد غریزی داریم، ولی یافتن

۱۳۴. پیشین، ص ۴۲۷. ۱۳۵. پیشین، ص ۴۵۳. ۱۳۶. نمود و بود، ص ۲۵۴.

۱۳۷. جستارهایی درباره حقیقت و واقعیت، ص ۴۲۶ - ۴۲۷.

چنین دلایلی هم خودش يك غریزه است.^{۱۳۸} پیداست که این قول به قصد انکار بی محابای نظری که در همان پیشگفتار آمده نیست. در آنجا گفته است: «متافیزیسین چه بسا نتواند علاقه و اشتیاق شدیدی به متافیزیک پیدا کند.»^{۱۳۹} به شرط اینکه محدودیتهای متافیزیک را بازشناسد و در اهمیت آن مبالغه نکند. بر ادلی خود این سخنش را جدی می گیرد که «به نظر من عمده نیاز فلسفه انگلیس عبارت است از تشکیک در مبادی اولیه... کوششی برای اینکه هم از همه پیش اندیشیده ها و سبق ذهنها آگاه شود و هم آنها را مورد تردید قرار دهد.»^{۱۴۰} این عنصر شکاکیت که «نتیجه تلاش و تعلیم و تربیت»^{۱۴۱} است، توسط دیالکتیک نمود^{۱۴۲} یعنی نقادی شیوه های معهود تفکر ما ارائه می گردد. در عین حال عنصر اعتقاد «غریزی» که بالصراحه در سخن بر ادلی بیان شده، و پیشتر به آن اشاره کردیم، به این معنی است که متافیزیک متکی بر پیش فرضها یا مسلمانات اساسی یا حرکت ابتدائی ایمان است.^{۱۴۳} و در کل آموزه مطلق به عنوان يك کلیت منسجم و فراگیر جلوه گر شده است.

این عنصر اعتقاد «غریزی» مقام برجسته ای در سیر متافیزیک بر ادلی دارد. فی المثل نظریه تبدل نمودها را در مطلق ملاحظه کنید. البته این نظریه خصلت معادشناختی^{۱۴۴} ندارد. یعنی به این معنی نیست که بر ادلی بگوید که در آینده ای رؤیائی، پدیده ای که تناقض یا تعارض بر می انگیزد دستخوش تبدلی خواهند شد. بلکه بر آن است که هم اکنون و هم اینجا پدیده هائی در مطلق وجود دارند ولی نحوه وجودشان با آنچه به نظر ما می رسد فرق دارد. تجربه کاملاً هماهنگ و فراگیری که مطلق را تشکیل می دهد يك واقعیت اکنونی است، نه صرفاً چیزی که در آینده به وجود آید. ولی بر ادلی ادعا نمی کند که می تواند به ما بگوید که دقتاً این تبدل عبارت از چیست. ادعای او این است که می تواند از امکان برای اثبات فعلیت دلیل بیاورد. می توان چنین بیان کرد که فی المثل تبدل خطا امری ناممکن نیست. و اگر ناممکن نیست، پس ممکن است و اگر ممکن است، همانا واقعیت بالفعل دارد. «زیرا آنچه ممکن است، و يك اصل کلی ما را بر آن می دارد که بگوئیم باید وجود داشته باشد، یقیناً وجود دارد.»^{۱۴۵}

همین سخن درباره تبدل درد هم صادق است. «آنچه هم ممکن و هم ضروری است، باید فکر کنیم که واقعی است.»^{۱۴۶} به همین ترتیب درباره تبدل شر اخلاقی هم بر ادلی بر آن است «در این

۱۳۸. نمود و بود، ص چهارده. ۱۳۹. پیشین، ص چهارده. ۱۴۰. پیشین، ص ۱۲. ۱۴۱. پیشین.

142. dialectic of appearance

۱۴۳. چنانکه پیشتر دیدیم، بر ادلی به تعبیر دیگر آن را معرفت بالفعل ولی مبهمی می داند.

144. eschatological

۱۴۵. پیشین، ص ۱۹۶. ۱۴۶. پیشین، ص ۲۰۱.

صورت مانند مثالهای پیشین، بیشک واقعی است.»^{۱۴۷} همچنین می‌گوید: «این و آنچه متعلق به من است، بسان عناصری در مطلق ما جذب شده است. چه جذب و انحلال آنها باید صورت گیرد، و چون ممکن است، پس واقعیت دارد.»^{۱۴۸} و به عنوان آخرین مثال می‌توانیم تبدل کانونهای متناهی آگاهی را یاد کنیم که «آشکارا واقعی است، زیرا طبق اصل مقبول ما ضروری است، و هم از آن روی که هیچ دلیلی برای شك در امکان آن نداریم.»^{۱۴۹}

ایراد آشکاری که به این گونه احتجاج می‌توان کرد این است که ما فقط به شرطی می‌توانیم بگوئیم که می‌دانیم این گونه تبدلها ممکن است، که بتوانیم نشان دهیم که چگونه صورت می‌گیرد. فی‌المثل چگونه منطقی می‌توانیم ادعا کنیم که می‌دانیم کانونهای آگاهی متناهی می‌توانند به عنوان عناصری در يك تجربه نامتناهی مطلق وجود داشته باشند و مرتکب «تناقض» و نسنجیده‌گویی نشویم، مگر اینکه بتوانیم نحوه وجود داشتن آنها را نشان دهیم. فی‌الواقع کافی نیست که بگوئیم هیچکس نمی‌تواند ثابت کند که پیش‌نهاده ما ناممکن است. بعد از همه این حرفها، لااقل در بادی نظر، مشکل معتناهی در ملاحظه این نکته هست که چگونه می‌توان گفت کانونهای متناهی آگاهی بسان عناصری در يك تجربه یگانی^{۱۵۰} و هماهنگ وجود دارند. و استدلال بر عهده کسانی است که ادعا می‌کنند اینها ممکن است، نه بر عهده کسانی که می‌گویند اینها ممکن نیست.

شاید در پاسخ به این ایراد بگویند که برادلی همان طور که معتقد است بود [= حقیقت / واقعیت] يك تجربه نامتناهی منسجم و فراگیر است و نمودها واقعی اند نه واهی، همان طور هم باید معتقد باشد که تبدل ضروری نمودها فقط ممکن نیست بلکه بالفعل یا متحقق هم هست. کاملاً درست است. اما نکته اینجا است که برادلی ناچار است این نتیجه را صرفاً به مدد يك اصل مسلم یا پیشفرض یا فرضیه ابتدائی درباره بود اخذ کند. و این پیشفرض به مدد دیالکتیک نمود اثبات نشده است. درست است که حذف جوهر و آنچه جوهری یا اسمی است، ماهرانه برای القاء این اندیشه به کار رفته است که همه چیزهای متناهی نسبت وصفی با يك بود یگانه دارند. ولی انتقاد برادلی از جوهر خود در معرض انتقاد است. و در هر حال این واقعیت، اگر واقعیتی باشد، که شیوه متعارف درك ما از بود تناقض و تعارض برمی‌انگیزد، فی‌نفسه ثابت نمی‌کند که بود همانا يك کل منسجم است. زیرا ممکن است بود دقیقاً همان باشد که دیالکتیک آن را نشان می‌دهد، یعنی نامنسجم. اگر ما همچنان حکم کنیم که بود، که نقطه مقابل نمود است، يك کل منسجم است، از آن است که ما پیشاپیش بر آن بوده ایم که «بود» باید این گونه باشد. تمسک به تجربه حاصل از ادراك حسی يك «کلیت محسوس» چندان کمکی به ما نمی‌کند. تصور چنین

۱۴۷. پیشین، ص ۲۰۳ ۱۴۸. پیشین، ص ۲۴۰ ۱۴۹. پیشین، ص ۲۲۷

تجر به ای فی الواقع به منزله تمثیلی برای درك مطلق به کار می آید، آن هم به شرطی که مسلم گرفته باشیم که باید مطلق وجود داشته باشد. ولی ضرورت اصل مسلم گرفتن مطلق، به نحوی که بر ادلی می اندیشد، ثابت نشده است.

البته خط اندیشه بر ادلی را به نحو پذیرفتنی تر هم می توان ارائه کرد. اگر قرار است که شناختی از بود بیابیم و باید چنین بینگاریم که بود قابل فهم است. لذا باید چنین فرض کنیم که آنچه واقعی [= حقیقی = بودمند] است آن است که مقتضیات عقل را بر آورد. روایتی از واقعیت که متضمن خلف و تناقض باشد عقل را راضی نمی کند. بنابراین باید نتیجه بگیریم که در بود، که نقطه مقابل نمود است، همه تناقضات محو و حل می گردد. و در تحلیل آخر این سخن بدان معنی است که باید نظریه وجود يك كل جامع فراگیر یعنی «مطلق» را بپذیریم. باری هر چند این قول معقول است که هیچ روایتی از واقعیت که متضمن خلف و تناقض باشد نمی تواند درست انگاشته شود، پیداست که لازمه قبولیش این نیست که شیوه های متعارف و علمی ما در درك واقعیت، فی الواقع متضمن خلف و تناقض است. البته درست است که مفاهیمی چون مفاهیم متعلق به زمان و مکان و نفس قرنها مسائل لاینحل و معماگونه ای برای فلاسفه به بار آورده است، ولی در پایان ما نمی پذیریم که این مسائل لاینحل اند، زیرا مفاهیم آنها ذاتاً متناقض با خویش است، و لاجرم باید معتقد شویم که واقعیت با آنچه به نظر ما می آید فرق دارد.

به علاوه، وقتی که بر ادلی احکامی درباره مطلق صادر می کند، آن احکام کمتر از فی المثل مفهوم نفس باقی، مشکل ایجاد نمی کند. از جمله می گوید: «مطلق سرگذشتی از آن خویش ندارد، اگر چه سرگذشتهای بی حد و شماره ای را در بردارد... مطلق فصل ندارد ولی در عین حال برگ و بار و شکوفه دارد.»^{۱۵۱} آری اگر مطلق بر ادلی متعالی بود می توانستیم این حکم را بفهمیم که می گوید سرگذشتی از آن خویش ندارد. ولی از نظر او، نمودهای مطلق درونی اند، یعنی مطلق جدا از آنها وجودی ندارد. لذا سرگذشت و تاریخ و تحول و تکامل هم برای او درونی اند. در عین حال «فصل ندارد». جان کلام او این است که تحول در مطلق، تبدل یافته است. ولی چنان تبدلی یافته است که دیگر نمی توانیم آن را تحول بنامیم. از سوی دیگر این نیز دشوار است که چگونه می توان گفت که مطلق سرگذشتهای بی حد و شماره ای در بردارد. و اگر تحول تا آن پایه تبدل نیافته باشد که دیگر تحول نباشد، دشوار می توان گفت که مطلق هیچ سرگذشتی ندارد. چه ناچار از تکرار این نکته هستیم که مطلق همانا نمودهای خویش است. پاسخ آشکاری که می توان به این گونه انتقاد داد این است که انتظار انسجام انتظام منطقی کامل داشتن از متافیزیک نابجاست. چه با توجه به تعبیر و تفسیر بر ادلی از نارسائیهای اندیشه

بشری، بالضروره چنین برمی آید که هر مفهومی از مطلق را که ما بتوانیم به تصور آوریم خود به حوزه نمود تعلق دارد. برادلی هم تردیدی در اذعان به این حقیقت ندارد. چنانکه دیدیم اعلام می دارد که فلسفه، نه کمتر از دین، کمال خود را در مطلق می یابد. و مرادش این است که فلسفه همانا نمودی است که به هیأت مبدل در تجربه نامتناهی ای که مطلق را تشکیل می دهد مندرج است. ولی از حد ادراک ما فراتر است. لذا عجیبی نیست اگر احکام متافیزیکی نمی توانند به حد مطلوبی از معیار انسجام برسند.

این هم در جای خود درست. ولی این مناقشه را که در تحلیل آخر، حکم برادلی درباره مطلق مبتنی بر حرکت ابتدائی ایمان است، روشن نمی کند. در تحلیل آخر آنچه قاطع است «باید باشد» است. از نظر ذهن شکاک برادلی همه ساخته های اندیشه بشری، از جمله متافیزیک مطلق، باید به حوزه نمود نقل و نسبت داده شود. او قول به مراتب حقیقت را تجویز می کند. و بر آن است که متافیزیک مطلق فی المثل از مفهوم واقعیتی متشکل از بسیاری چیزهای جدا جدا که با روابط و نسب به همدیگر پیوند یافته باشند، درست تر است. ولی این قول این واقعیت را تغییر نمی دهد که فلسفه نظری همانا نمود است و با تجربه مطلق همسان و یکسان نیست. چنانکه پیشتر اشاره شد، برادلی در «اصالت عقل» مطمئن هگل سهیم نیست. لذا می توانیم گفت که شکاکیت او به متافیزیک نیز تسری می یابد، چنانکه از کلمه قصاری که در آغاز این بخش از او نقل کردیم نیز برمی آید. باری این شکاکیت با این اعتقاد راسخ آمیخته است که واقعیت فی نفسه — که از حد قوای درآکه ما فراتر است — یک کل جامع و کاملاً هماهنگ و یک تجربه ابدی کاملاً منسجم و فراگیر است.

چندان مایه تعجب نیست که فیلسوفان معاصر بریتانیائی، به هنگام اظهار نظر درباره برادلی، تمام توجه خود را بر معماهایی که او در اطراف شیوه های متعارف اندیشه ما برانگیخته است متمرکز می کنند، و هر چه سریعتر از سرآموزه مطلق او رد می شوند. یک دلیلش این است که معماهای منطقی ای که برادلی مطرح ساخته غالباً فی نفسه، یعنی بدون نیاز به هیچگونه ایمان به «واحد»، قابل بررسی و کندوکاوند و علی الاصول کاملاً قابل حل اند. فی المثل، در بررسی صحت این قول که مکان در عین حال هم نمی تواند — و هم باید — یک نسبت یا گروهی از نسب باشد، می توان گفت که بحث درباره تبدل مکان در مطلق ضرورتی ندارد. آنچه در درجه اول نیازمندیم این است که معنی یا معانی «مکان» را روشن کنیم. همچنین اگر این پیش نهاده برادلی را که می گوید مفهوم نسبت تناقض آمیز است در نظر بگیریم، به این معنی که از یک سو همه نسبتها از نظر حد خود متفاوت اند و باید از نظر حد خود درونی باشند، حال آنکه از سوی دیگر اینها باید در میانه حدهای خود واقع شوند و حدها را به هم پیوند دهند و لذا بیرونی باشند، در این صورت با مسأله ای مواجه می شویم که به شرط آمادگی برای تحلیل روشنگر لازم، می توانیم نسبت به حل آنها امیدوار باشیم. می توانیم منظور پیش نهاده برادلی را دریابیم و

ببینیم که به چه سؤالاتی باید پاسخ داده شود تا معلوم گردد آن پیش‌نهاد درست است یا خیر. در عین حال اگر نمود و بود را صرفاً مجموعه‌ای از معماهای منطقی ناپیوسته بینگاریم، چه بسا جان کلام و پیام فلسفی برادلی را از دست بدهیم. چه پیداست که این فیلسوف کسی است که شیفته اندیشه «مطلق» یعنی يك كل كاملا سازوار و منسجم و فراگیر شده است. و به آسانی می‌توان پی برد که چرا فلسفه‌اش توجه متفکران هندی‌ای را که سنن بومی تفکر هندورا از دست ننهاده‌اند، و نیز علاقه بعضی از فیلسوفان غربی را که همدلی اولیه‌ای با این گونه اندیشه‌ها داشته‌اند به خود جلب می‌کند. چه به هر حال بین نظریه برادلی و آموزه هندی مایا^{۱۵۲}، یعنی جهان‌پدیداری^{۱۵۳} که حجاب واقعیت حقیقی است، همانندی‌هایی هست. آشکار است که هم برادلی و هم این فیلسوفان هندی با مشکل یگانه‌ای روبرو هستند، یعنی اینکه هر تصویری که ما می‌توانیم از واپسین حقیقت حاصل کنیم لاجرم باید به حوزه نمود تعلق داشته باشد. ولی «رازبینی‌های»^{۱۵۴} اولیه آنها مشابه است و می‌تواند جاذبه نیرومندی برای بعضی اذهان داشته باشد. شاید آنچه ما نیاز داریم کندوکاو جدی درمبانی این رازبینی یا الهام اولیه است، کندوکاوی که مقهور این استنباط پیشینی نباشد که آنچه برادلی به عنوان پیشفرض یا حرکت ایمان از آن سخن می‌گوید باید از ارزش عینی عاری باشد. این کندوکاوی است که در سروکار با مبانی متافیزیک نظری اهمیت محتابھی دارد.

فصل ۹

بوزانکت: ایدئالیسم مطلق

۱. زندگی و آثار

برادلی منزوی بود. ولی ایدئالیست مطلق مهم دیگر در بریتانیای کبیر، یعنی برنارد بوزانکت^۱ (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳) چنین نبود. وی پس از تحصیل در بالیول کالج^۲ آکسفورد که در آنجا تحت تأثیر آراء ت. ه. گرین^۳ و ر. ل. نتلشیپ^۴ واقع شد، در سال ۱۸۷۱ به عضویت هیأت آموزشی یونیورسیتی کالج برگزیده شد. ولی در سال ۱۸۸۱ اقامت در لندن را ترك گفت، چه در نظر داشت که نه فقط به تألیف و تصنیف بلکه به امور اجتماعی و همکاری در نهضت سوادآموزی بزرگسالان که به تازگی در گرفته بود، بپردازد. از سال ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۸ متصدی کرسی فلسفه اخلاق در دانشگاه سنت آندروز^۵ بود.

بوزانکت نویسنده پرکاری بود. در سال ۱۸۸۳ مقاله‌ای از او به نام منطق به عنوان علم معرفت^۶ در کتاب جستارهایی در زمینه انتقاد فلسفی، ویراسته سث^۷ و هالدین^۸ منتشر شد. کتابی از او به نام معرفت و واقعیت^۹ در سال ۱۸۸۵، و کتاب دیگری به نام منطق یا ریخت‌شناسی معرفت^{۱۰} در سال ۱۸۸۸ انتشار یافت.^{۱۱} سپس در فواصل نزدیک به هم آثار متعددی از او منتشر شد: جستارها و گفتارها^{۱۲} (۱۸۸۹)، تاریخ زیبایی‌شناسی^{۱۳} (۱۸۹۲).

1. Bernard Bosanquet
2. Balliol College
3. T. H. Green
4. R. L. Nettleship
5. St. Andrews
6. *Logic as the Science of Knowledge*
7. A. Seth
8. R. B. Haldane
9. *Knowledge and Reality*
10. *Logic or Morphology of Knowledge*

۱۱. ویرایش دوم این اثر در سال ۱۹۱۱ منتشر شد.

12. *Essay and Addresses*
13. *A History of Aesthetic*

ویرایش دوم (۱۹۰۴)، تمدن مسیحیت و سایر پژوهشها^{۱۲} (۱۸۹۳)، تعلیقه بر جمهور افلاطون^{۱۵} (۱۸۹۵) مبانی منطق^{۱۶} (۱۸۹۵)، و روانشناسی نفس اخلاقی^{۱۷} (۱۸۹۷). در سال ۱۸۹۹ فلسفه نظریه دولت^{۱۸} را که احتمالاً مشهورترین اثر اوست منتشر کرد^{۱۹}. دو مجموعه از سخنرانیهای گیفورد^{۲۰} تحت عناوین اصل تفرد و ارزش^{۲۱}، و ارزش و سرنوشت فرد^{۲۲} به ترتیب در سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ انتشار یافت. از میان سایر آثارش، می‌توانیم از اینها نام ببریم: تمایز بین ذهن و متعلقاتش^{۲۳} (۱۹۱۳)، سه سخنرانی در باب زیبایی‌شناسی^{۲۴} (۱۹۱۵)، آرمانهای اجتماعی و بین‌المللی^{۲۵} (۱۹۱۷)، پیشنهادهایی در زمینه اخلاق^{۲۶} (۱۹۱۸) دلالت ضمنی و استنتاج خطی^{۲۷} (۱۹۲۰)، دین چیست^{۲۸} (۱۹۲۰)، افراط و تفریطها در فلسفه معاصر^{۲۹} (۱۹۲۱)، سه فصل در باب ماهیت ذهن^{۳۰} (۱۹۲۳).

بوزانکت علی‌رغم فعالیت قلمی مفصلش گویی به فراموشی سپرده شده است، و در مقایسه با برادلی، امروزه به ندرت از او نام می‌برند، مگر شاید در ارتباط با زمینه خاصی از نظریه سیاسی^{۳۱}. احتمالاً يك دليلش این است که بوزانکت متفکری است که جاذبه کلام و شطاحی‌اش از برادلی کمتر است. يك عامل مهمتر می‌تواند این اعتقاد باشد که او قطع نظر از نظریه سیاسی و زیبایی‌شناختی، کمتر چیزی بیان کرده که در آثار معاصران مشهورترش نیامده باشد. در واقع خود بوزانکت در سال ۱۹۲۰ به يك فیلسوف ایتالیایی نوشت که از انتشار کتاب

14. *The Civilization of Christendom and other Studies*

15. *Companion to Plato's Republic*

16. *Essentials of Logic* 17. *The Psychology of the Moral Self*

18. *The Philosophical Theory of the State*

۱۹. ویرایش چهارم این اثر در سال ۱۹۲۳ - سال وفات بوزانکت - منتشر شد.

20. Gifford 21. *The Principle of Individuality and Value*

22. *The Value and Destiny of the Individual*

23. *The Distinction between Mind and its Objects*

24. *Three Lectures on Aesthetic* 25. *Social and International Ideals*

26. *Some Suggestions in Ethics*

27. *Implication and Linear Inference*

28. *What Religion Is*

29. *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*

30. *Three Chapters on the Nature of Mind*

۳۱. کتابی که بوزانکت در تاریخ نظریه زیبایی‌شناختی نوشته یکی از آثار ارزشمند در این زمینه است و اعتبارش محفوظ خواهد ماند.

مطالعات اخلاقی^{۳۲} بر ادلی در سال ۱۸۷۶ به بعد، بر ادلی را استاد خود می‌شناسد. ولی این اظهار نظر متواضعانه کمتر با واقعیات جور درمی‌آید. چه فی‌المثل بوزانکت انتقاد شدید اللحنی از کتاب مبانی منطق بر ادلی، به عمل آورد و مدعی شد که این کتاب بین اندیشه و واقعیت، جدایی کاملی انداخته است. و بر ادلی دین خود را به آراء انتقادی بوزانکت با افزودن مطالبی به طبع دوم مبانی منطق نشان داد. در مورد نمود و بود باید گفت که بوزانکت عمیقاً تحت تأثیر آن قرار گرفت، ولی هر چند که همانند بر ادلی یگانه انگار بود، متافیزیکی از آن خویش پرورش داد که به مکتب هگل نزدیکتر بود. وی به حقانیت این اصل هگل معتقد بود که می‌گفت هر آنچه معقول است واقعی است و هر آنچه واقعی است معقول است؛ و با بر ادلی در گرایشهای شکاکانه صریحش در این زمینه همداستان نبود.

۲. منطق؛ حکم و واقعیت

بوزانکت بر آن است که به يك معنی، جهان برای هر فردی همانا جهان خاص اوست، که منطبق است با حیطه آگاهی او و از بطن ادراکات او برآمده است. «جهان واقعی برای هر فرد همانا جهان خاص اوست، یعنی ما با زاه^{۳۳} [= مصداق] و تعین^{۳۴} ادراک کنونی او، ادراکی که در واقع از نظر او واقعیت فی نفسه نیست، ولی نقطه تماس او با واقعیت فی نفسه است.»^{۳۵} به عبارت دیگر ما باید بین جریان آگاهی که سلسله‌ای از پدیده‌های روانی است، و آگاهی که «التفاتی»^{۳۶} است و نمایانگر نظامی از اعیان مرتبط با یکدیگر است فرق بگذاریم.^{۳۷} «آگاهی همانا آگاهی از جهانی است که بسان يك نظام عرضه می‌شود، یعنی کل اعیان که با یکدیگر همکنشی دارند و بنابراین مستقل از حضور یا غیاب آگاهی هستند که آنها را ارائه یا عرضه می‌کند.»^{۳۸} ما همچنین باید بین جهان عینی خود و آفریده‌های تخیلمان فرق بگذاریم. از این رو می‌توان گفت که «کل جهان، برای هر يك از ما، تا آنجا جریان آگاهی ماست که آن را بسان نظامی از اعیان تلقی کنیم که ناگزیر از اندیشیدن درباره آنهایم.»^{۳۹} تأمل در باب این عامل مقیدکننده نشان می‌دهد که جهان افراد مختلف به مدد جریانهای ذهنی که برای همه عقول یکسان و مشترك است ساخته می‌شود. به يك معنی هر يك از ما با جهان مفروض^{۴۰} خود آغاز می‌کند. ولی

32. *Ethical Studies*

33. *extention*

34. *determination*

36. *[intentional]*

۳۵. منطق، ج ۱، ص ۳.

۳۷. بوزانکت بیشتر با پدیده‌شناسی تعلق خاطر دارد تا روانشناسی. جهان هر فرد ساخته و پرداخته مجموعه ادراکات او که حقایق روانی اند نیست، بلکه ساخته و پرداخته ادراکاتی است که نمایانگر و عرضه‌گر اعیان شمرده می‌شود.

۳۸. مبانی منطق، ص ۱۵.

۳۹. پیشین، ص ۱۲ - ۱۵.

40. *private world*

هرچه جریان بازسازی يك جهان منتظم متشکل از اعیان بیشتر برود، این جهانهای مفروز بیشتر با یکدیگر تناظر و تطابق می‌یابند و تشکیل يك جهان مشاع^{۴۱} یا مشترك می‌دهند. این جریان بر ساختن جهان همانا همسان معرفت یعنی رسیدن به شناخت است. بدینسان معرفت عبارت است از بازسازی ذهنی واقعیت، و محملی است که جهان بسان نظامی از اعیان مرتبط با یکدیگر، برای ما در بطن آن وجود دارد. و منطق تجزیه و تحلیل این جریان بازسازی است. «عمل عقلی بازسازی آن کلی که ما جهان واقعی اش می‌نامیم همانا عبارت است از عمل معرفت یا شناخت. عمل تحلیل جریان این تلفیق و تعیین^{۴۲} همانا عبارت است از عمل منطق، که می‌توان آن را تأمل معرفت درباره خویشتن نامید.»^{۴۳}

و اما در حکم معرفت نهفته است. و بنا بر این، اگر منطق خودآگاهی معرفت باشد، چنین نتیجه می‌شود که مطالعه حکم يك عمل اساسی در منطق است. آری می‌توان گفت که گزاره، یعنی بیان حکم، «اجزائی» دارد و اظهار يك گزاره يك جریان زمانمند^{۴۴} است. ولی حکم فی نفسه «یکسانی در نایکسانی»^{۴۵} است، یعنی «نسبت بین تصورات یا انتقال از يك تصور به تصور دیگر یا حاوی تصور سومی که دلالت بر ربط خاصی بین دو تصویر دیگر داشته باشد نیست.»^{۴۶}

موضوع غائی حکم، واقعیت بسان يك کل است و «ماهیت حکم اصیل همانا ارجاع يك تصور به واقعیت اصیل است.»^{۴۷} بنابراین هر حکمی باید مقید به عبارتی باشد نظیر اینکه «واقعیت چنان است که...» یا «جهان واقعی چنین خصلتی دارد که...»^{۴۸}

در مورد استنتاج باید گفت که می‌توانیم در بادی نظر با قول به اینکه حکم همانا نسبت دادن بلاواسطه يك تصور به واقعیت، و استنتاج نسبت دادن مع الواسطه يك تصور به واقعیت است، بین آن دو تفاوتی بگذاریم. ولی با تأمل بیشتر و دقیقتر، چنین تفاوتی برقرار نمی‌ماند. چه به بیان دقیقتر، نمی‌توان گفت که هیچ حکمی مفید علمی است، مگر اینکه صفت ضرورت و «دقت» داشته باشد و مراد از دقت همانا صریح بودن شرایط واسطه است. و در این مورد تفاوت گذاری مطلق بین حکم و استنتاج ممکن نیست. در عوض ما آرمان يك حکم غائی را داریم که می‌تواند کل واقعیت را بسان يك تصور محمول خود قرار دهد. این حکم غائی البته

41. common world 42. determination

۴۳. پیشین، ۱، ص ۳.

44. temporal 45. identity - in - difference

۴۶. پیشین، ۱، ص ۸۲ - ۸۳. مراد بوزانکت از تصور سوم همان رابط است که عنصر متمایزی در حکم انگاشته شده است.

۴۷. پیشین، ۲، ص ۱. ۴۸. پیشین، ۱، ص ۷۸.

بسیط نیست، چه در بطن خود دارای کلی حقایق جزئی است که با یکدیگر و در میان خود انسجام و انتظام آلی دارند. به عبارت دیگر همانا «یکسانی در نایکسانی» فراگیری به هیأت معرفت است. «کل، همان حقیقت است»^{۴۹} و حقایق جزئی تا آنجا حقیقت دارند که با سایر حقایق موجود در این کل همساز و سازوار باشند.

پیدا است که بوزانکت در بسیاری موضوعات با برادلی وفاق دارد: از جمله در قول به اینکه حکم در منطق اهمیت اساسی دارد، در قول به اینکه واقعیت / حقیقت موضوع غائی هر حکمی است، و در اینکه حقیقت را به معنی کامل نظام کاملی از حقایق جزئی می‌شمارد. ولی علی‌رغم بسیاری اتفاق نظر ها، تفاوت‌های مهمی نیز در نگرش آنها وجود دارد. فی‌المثل از نظر بوزانکت واقعیت یا جهان «تنها دارای چنان ماهیتی که بتوان آن را به مدد عقل شناخت نیست، بلکه علاوه بر آن دارای چنان ماهیتی که بتوان آن را به مدد عقل خود شناخت و دستکاری کرد نیز هست»^{۵۰} درست است که بوزانکت محتاطانه از قول به اینکه ذهن متناهی انسان می‌تواند واقعیت را کماهی درک کند پرهیز دارد. ولی در عین حال به تعبیر خودش از گرایش مشخص برادلی در شکاف انداختن بین اندیشه بشری و واقعیت هم تبرّی می‌جوید. هر ذهن متناهی و محدودی از نظر گاه خاصی به واقعیت نزدیک می‌شود و برداشت خود را از واقعیت می‌سازد. ولی هر چند صدق و کذب مراتبی دارد، هیچ حکمی نیست که بکلی هیچگونه تماسی با واقعیت نداشته باشد؛ و عقل فی‌نفسه ما را بر آن می‌دارد که به شیوه‌های خاصی جهان را ادراک کنیم، لذا، علی‌رغم نظر گاه‌های مفروض یا جدا جدای فردی، یک جهان عینی مشاع و مشترک در آگاهی ما به ما عرضه می‌گردد. به علاوه، اندیشه بشر به طور کلی بیش از پیش به درک واقعیت نزدیک می‌شود، حتی اگر حکم غائی آرمانی هدفی باشد که از حد هر ذهن متناهی خارج باشد.^{۵۱}

۳. متافیزیک تفرد

نزد بوزانکت، همچنانکه نزد برادلی، پیوند نزدیکی بین منطق و متافیزیک برقرار است. چه هر دو بر آنند که موضوع غائی هر حکمی همانا کل واقعیت است. ولی اشتباه است اگر فکر کنیم که بوزانکت چون منطق را خود آگاهی معرفت می‌شمارد، می‌خواهد بگوید که منطق می‌تواند به ما دانش واقعی در باب جهان بدهد. او نیز بسان برادلی و به اندازه او دور از بیان چنین نظری است. منطق ریخت‌شناسی معرفت است؛ یعنی ماده یا محتوای معرفت را به ما نمی‌دهد.

۴۹. اصل تفرد و ارزش. ص ۲۳. ۵۰. مبانی منطق، ص ۱۶۶.

۵۱. شاید رأی و نظر برادلی هم تا حدی شبیه به همین باشد. ولی حق این است که برادلی بر نارسائی اندیشه بشری چندان تأکید دارد که نظر بوزانکت که می‌گوید فلسفه برادلی شکافی بین اندیشه و واقعیت افکنده است، موجه می‌نماید.

در واقع این انتظار از فلسفه که به ما معرفی راجع به واقعیات تاکنون ناشناخته بدهد اشتباه است. «فلسفه نمی‌تواند واقعیات و اطلاعات جدیدی به شما بدهد یا کشف و اکتشاف کند. آنچه می‌تواند بگوید ضبط و ربط معنی دار آن چیزهایی است که شما از پیش می‌دانید. اگر شما کم بدانید یا هیچ ندانید، فلسفه هم اندک چیزی برای گفتن به شما دارد یا اصلاً چیزی ندارد که به شما بگوید.»^{۵۲} به عبارت دیگر، ما دانش واقعی [= تجربی و طبیعی] را از طریق تجربه متعارف و با مطالعه فیزیک و شیمی و نظایر آنها کسب می‌کنیم. فلسفه نه چیزی از این دانش استنباط می‌کند و نه چیزی بر آن می‌افزاید. آنچه انجام می‌دهد همانا نشان دادن انگاره‌های ارتباط بین واقعیاتی است که پیشتر شناخته شده است.

البته علوم واقعیات پراکنده و بی‌ارتباط به ما ارائه نمی‌دهند، بلکه روابط و پیوندها را نشان می‌دهند و واقعیات را زیر چتری که همان قوانین باشد گرد می‌آورند. حال اگر فلسفه چنین وظیفه‌ای داشته باشد یعنی «ربط معنی‌دار» بین آن چیزهایی را که پیشتر دانسته‌ایم نشان می‌دهد، پس باید نشان دهد که چگونه اطلاعات و واقعیاتی که جز از طریق فلسفه شناخته شده‌اند، اعضای یک نظام فراگیر هستند که در آن هر عضوی به وحدت جامع و کلی آنها و به بازنمودن و تمایز دادن اعضا از یکدیگر مدد می‌رساند. به عبارت دیگر، فیلسوف عمدتاً در بند مفاهیم رده‌ای^{۵۳} که از طریق انتزاع از صفات ممیزه فراهم می‌گردد نیست، بلکه در بند کلیات عینی است، که به صورت «یکسانی در نایکسانی» یعنی کلیاتی که از طریق مصادیق جزئی خود و در آنها وجود دارند.

بوزانکت به تبعیت از هگل این کلی عینی^{۵۴} را «فرد»^{۵۵} می‌خواند. و پیداست که تنها یک فرد به معنای کامل کلمه وجود دارد و آن هم «مطلق» است. چه این کل همهٔ کلها همانا نظام فراگیری است که به تنهایی می‌تواند با معیارهایی که بوزانکت پیش نهاده منطبق درآید، یعنی معیارهای عدم تناقض و کلیت و کاملیت. بعضی گفته‌اند این دو معیار در واقع یکی هستند. چه فقط در کل یا کلیت کامل است که هر گونه تناقضی محو می‌گردد.

باری، هر چند تفرد یا فردیت در درجه اول به مطلق تعلق دارد، به انسانها نیز — اگر چه به نحو ثانوی — اطلاق می‌شود. بوزانکت در تحلیل این نحوه کاربرد کلمهٔ فرد، تصریح می‌کند که تفرد را نباید کلاً به شیوهٔ سلبی فهمید، یعنی گفت که عمدتاً عبارت است از دیگری نبودن. چه در مورد فرد اعلی، یعنی مطلق، فرد دیگری در کار نیست که او از آن ممتاز گردد. بلکه فردیت یا تفرد را باید به معنای ایجابیش در نظر گرفت و آن را عبارت از «غنا و کمال یک نفس»^{۵۶} دانست.

۵۲. مبانی منطق، ص ۱۶۶.

53. class - concepts 54. concrete universal 55. individual

۵۶. اصل تفرد و ارزش، ص ۶۹.

و در حوزه اخلاق اجتماعی، هنر، دین و فلسفه است که «نفس جزئی این تجربه را آغاز می‌کند که معنای نهائی فردیت چیست.»^{۵۷} در اخلاق اجتماعی، شخص انسانی از حد چیزی که بوزانکت خود آگاهی یا خویش اندیشی عنیف می‌نامد فراتر نمی‌رود، چه اراده شخصی بی آنکه بکلی محو گردد با سایر اراده‌ها متحد می‌گردد. همچنین در دین هم انسان از سطح نفسانیت حقیر و فقیر و تنگ نظرانه فراتر می‌رود و در اتحاد با لاهوت به سطح عالیتری از غنا و کمال می‌رسد. در چنین هنگامی است که اخلاق و دین هم‌پراز می‌گردد.

تأمل درباره سیر استکمالی نفس جزئی یا متفرد به ما این تصور را می‌دهد که چگونه سطوح گوناگون تجربه می‌تواند در دل تجربه شامل و یگانی ای که مطلق را تشکیل می‌دهد، بگنجد یا تبدیل یابد. در اینجا بوزانکت متوسل به تمثیلی می‌گردد یعنی به ذهن و ذهنیت دانته که در کمدی الهی جلوه گر شده اشاره می‌کند. جهان خارج و جهان نفوس انسانی هر دو در ذهن شاعر (دانته) حضور دارند و در منظومه او جلوه گر شده‌اند. در این منظومه، نفوس انسانی، درست بسان نفوس واقعی که در جهان خارج وجود دارند، یعنی دارای اندیشه و عمل ارائه شده‌اند. در عین حال همه این نفوس فقط از طریق شرکتشان در اندیشه‌ها، عواطف و اعمالی که ذهن شاعر را و ذهنیت جلوه گر در منظومه را می‌سازد، حیات دارند.

این تمثیل را نباید این گونه تعبیر کرد که، در نظر بوزانکت، مطلق عبارت است از ذهنی در پس پشت جهان، ذهنی که منظومه‌ای الهی می‌سراید. مطلق عبارت است از کلیت. لذا نمی‌تواند ذهن باشد. چه ذهن کمالی است تابع شرایط جسمانی که باید از پیش وجود داشته باشد و سطح خاصی از واقعیت را تشکیل می‌دهد. مطلق را نمی‌توان بسادگی با خدائی هم که وجدانهای دینی می‌شناسندش و موجودی است متمایز از جهان و از هر گونه شری برکنار است، برابر گرفت. «کل، یعنی کمالی که در ساحت آن تعارض بین خیر و شر از میان برخاسته باشد، آن نیست که در دین از خداوند مراد می‌شود، بلکه باید او را مطلق تلقی کرد.»^{۵۸} در اینجا بوزانکت با برادلی همراهی است.

باری هر چند مطلق نمی‌تواند ذهن یا نفس باشد، تأمل درباره خود آگاهی یعنی عمده‌ترین خصیصه ذهن، می‌تواند سررشته رازگشایی از ماهیت واقعیت را به دست ما بدهد. فی‌المثل نفس فقط با درگذشتن از خویش است که به خشنودی و غنای تجربه می‌رسد. و معنای این قول این است که یک تجربه کامل، سرشت نفس را لا اقل تا این حد نشان می‌دهد که برای باز یافتن خود، از خود درمی‌گذرد. به عبارت دیگر بوزانکت، برخلاف برادلی، می‌کوشد تا از وجود تجربه متناهی تبیینی به دست بدهد. «و این نه از آن روی است که موجود متناهی می‌تواند کمال را از دست بدهد یا به دست آورد، بلکه از این روی است که باری که بردوش موجود

متناهی هست، ذاتاً جزئی از او یا بلکه ابزاری برای استکمال اوست. چنین برداشتی غریب نیست. فقط این نکته را می‌افزایم که اگر با شور و اشتیاق شدید تلقی نشود، همه لطفش را از دست می‌دهد.^{۵۹} ایرادی که متوجه این برداشت هگلی از مطلق مستکمل هست این است که به هستی نامتناهی، توالی زمانی نسبت می‌دهد. ولی ما نمی‌توانیم به مطلق، که از نظر گاه ما در طی زمان استکمال می‌یابد، محتوایی نسبت ندهیم، مگر آنکه خود را آماده کرده باشیم که بگوییم مفهوم مطلق، برای ما، يك مفهوم نهی است.

شاید ایراد کنند که بوزانکت کوششی در اثبات وجود مطلق نکرده است. او صرفاً وجود آن را مسلم انگاشته و می‌گوید که چگونه چیزی باید باشد. پاسخ بوزانکت به این ایراد از این قرار است که در تمام سطوح و ساحتهای تجربه و اندیشه، سیری از تناقض و نقصان به سوی عدم تناقض و کمال هست، و این سیر جز در مفهوم مطلق، پایانی نمی‌تواند بیابد. «من هیچ نقطه‌ای را نمی‌شناسم که توقف این سیر در آن موجه باشد.»^{۶۰} مفهوم مطلق، یعنی کل جامع، در واقع نیروی انگیزاننده و غایت القصوای هر اندیشه و تأملی است.

و اما بوزانکت بیش از برادلی بر این مفهوم تأکید دارد که فردیت معیار ارزش است. و همان طور که کاملترین صورت فردیت فقط در مطلق پیدا می‌شود، مطلق باید واپسین معیار ارزش و نیز حقیقت و واقعیت باشد. از این قول برمی‌آید که ما نمی‌توانیم به نفس جزئی یا متناهی ارزش غائی یا مطلق نسبت دهیم. و از آنجا که بوزانکت استکمال نفس^{۶۱} را در غلبه بر حبس نفس^{۶۲}، و آگاهانه پیوستن به عضویت يك کل بزرگتر می‌داند، به سختی می‌توان از او انتظار داشت که بقای روح فردی را سر نوشت نفوس جزئی بینگارد. رأی او در این باب این است که نقاوه نفس جزئی، در هیأتی مبدل، در مطلق محفوظ می‌ماند. ولی این را نیز اذعان می‌کند که آنچه از من بقا می‌یابد، از نظر آگاهی کنونی من ادامه «من» نیست. بوزانکت از این بابت تأسفی نمی‌خورد. نفسی که ما می‌شناسیم آمیخته‌ای است از دو جزء متناهی و نامتناهی؛ و فقط با دور انداختن جامه دست و پاگیر جزء متناهی و محدود خویش است که به مقصد و مقصود خود دست می‌یابد.

چنانکه ملاحظه می‌شود بوزانکت کمتر از برادلی پروای بیان نارسائی اندیشه بشری را به عنوان ابزار درك واقعیت دارد، و بیشتر در بند فهم جهان بسان يك کل یکپارچه، و تعیین مراتب کمال یا ارزش است. مع الوصف در نهایت هر دو بر آنند که جهان چیزی است بس متفاوت از آنچه می‌نماید. بوزانکت این جنبه از موضوع را تقریباً دست کم می‌گیرد. و به همین دلیل شاید اندیشه اش کمتر از اندیشه برادلی جذاب بنماید. ولی هر دو جهان را بسان تجربه‌ای نامتناهی

۵۹. اصل تفرد و ارزش، ص ۲۴۳-۲۴۴. ۶۰. پیشین، ص ۲۶۷-۲۶۸.

61. self - perfection

62. self - enclosedness

در نظر می‌گیرند، چیزی که در نظر اول چنین نمی‌نماید. با آنکه این دو شباهت اساسی با هم دارند، ولی این تقدم فضل با بوزانکت است که ارزشگذاری مطرح دریگانه‌انگاری ایدئالیستی را روشن می‌سازد، یعنی این نظر را که والاترین ارزش و غائی‌ترین معیار همه ارزشها همانا کل جامع است، همان کلی عینی شاملی که در ساحت آن همه تناقضها محو می‌گردد.

۴. فلسفه دولت بوزانکت

باتوجه به ایدئالیسم مطلق بوزانکت، از او انتظار نداریم که طرفدار نظریه سیاسی باشد که «دولت» را تعبیه‌ای جهت انگیزش افراد (به معنای عادی کلمه) در راه نیل به اهداف شخصیشان و تأمین امن و آسایش لازم در این راه، بینگارد. همه این گونه نظریه‌ها، که می‌توان گفت نظریه‌های «بادی نظر»ند، سطحی و مردودند. «به نظر بیرونی انسانی که در خیابان یا انسانی که در ایستگاه راه آهن در تقلا می‌سافرت است چنین می‌آید که استقلال و هدفداری انبوه انسانهایی که در برابر چشم او هستند يك واقعیت آشکار است؛ حال آنکه منطق اجتماعی^{۶۳} و تاریخ معنوی که در پشت صحنه است نمی‌تواند در تخیل درآکه او اثر بگذارد.»^{۶۴} این نظریه‌ها قائل به این است که هر انسانی يك واحد منحصر و محصور در خویش است که از واحدهای مشابه اثر می‌پذیرد. و حکومت همانا سرجمع تأثیر دیگران است که تحت ضابطه و انتظام درآمد و به حداقل تقلیل یافته است. به عبارت دیگر، حکومت در حکم چیزی است که با فرد بیگانه است و از بیرون در او اثر می‌گذارد، و لذا شر است، هر چند باید قبول داشت که شرناگیری است.

در نظریه «اراده همگانی» روسو نظرگاه کاملاً متفاوتی ارائه شده است. در اینجا چیزی که مطرح است عبارت است از «یکسانی و همسانی بین اراده جزئی من و اراده همه همانندان من در بدنه کلی سیاست که به ما امکان می‌دهد بگوئیم که در همه همیاریهای اجتماعی، و حتی در تن دادن به انضباطهای قهرآمیزی که جامعه طبق مصلحت عام تحمیل می‌کند، من فقط از خود اطاعت می‌کنم، و عملاً آزادی خود را در دست دارم.»^{۶۵} مع الوصف روسو در جریان بیان شور و اشتیاق خود نسبت به دموکراسی مستقیم، و ابزار خصومتش نسبت به حکومت نمایندگان^{۶۶} فی الواقع «اراده همگان» را به جای «اراده همگانی» — که ناموجود است — می‌نشانند. بنابراین باید از گفته روسو فراتر برویم، و بی آنکه اراده همگانی را لزوماً به اراده همگان

63. social logic

۶۵. پیشین، ص ۱۰۷.

۶۴. نظریه فلسفی دولت (جای اول) ص ۸۰.

66. representative government

برگردانیم، برای آن محتوای واقعی پیدا کنیم. معنای این کار همسان انگاری آن است با دولت، یعنی دولتی که نه فقط به سان دستگاه حکومتی بلکه «مفهوم کارآمدی از زندگی است... که با ارشاد آن هر عضو زنده‌ای از جامعه می‌تواند نقش خود را ایفا کند، چنانکه افلاطون مطرح می‌کرد.»^{۶۷} اگر دولت یا جامعه سیاسی بدین گونه تلقی شود، می‌توانیم دید که رابطه ذهن و اراده فرد با ذهن کلی جامعه و «اراده همگانی» همانا با رابطه بین اعیان و موجودات طبیعی و کل طبیعت قابل قیاس است. در هر دو مورد، فرد محصور در خویش انتزاعی بیش نیست. بنا بر این اراده واقعی فرد انسانی، که به مدد آن ماهیت خویش را به عنوان موجود عاقل اراده می‌کند، با اراده همگانی یکی است. و در این یگانگی است که «تنها روایت راستین از تکلیف سیاسی را می‌یابیم.»^{۶۸} فرد در اطاعت از دولت از اراده واقعی خود پیروی می‌کند. و هنگامی که دولت او را مجبور به عمل کردن به شیوه خاصی می‌نماید، مثل این است که او خود را به اراده واقعی خویش مجبور به عمل کردن به آن شیوه کرده باشد، یعنی مثل این است که آزادانه عمل کرده باشد.

به عبارت دیگر تعارضی که ادعا می‌کنند بین فرد و دولت هست، از نظر بوزانکت يك تعارض کاذب است. بالنتیجه ادعای دیگر در مورد توجیه دخالت دولت در آزادی خصوصی نیز يك مسأله اصیل و صادق نیست. ولی منظور از این سخن آن نیست که در زمینه بعضی مسائل عینی خاص هیچگونه مسأله واقعی پدید نمی‌آید. چه غایت قصوای دولت، و نیز اتباعش، يك غایت اخلاقی است، یعنی نیل به بهترین زندگی که بهتر از هر نوع دیگر استعدادهای یا توانشهای انسانی را پرورش دهد. همین است که طبق يك قانون معهود، همواره حق طرح این سؤال را داریم که «اعمال زور و روشهای قهرآمیز از سوی دولت تا کجا و به چه طریق مانعی در راه تحقق هدفی است که دولت به خاطر آن وجود دارد»^{۶۹} که در عین حال آن هدف یکایک اتباع دولت هم هست. تمسک به آزادی شخصی یا خصوصی در برابر به اصطلاح دخالت دولت، کلا نمایانگر سوء تفاهمی است که درباره ماهیت دولت و روابطش با اتباع وجود دارد. ولی از این حرف به هیچ وجه چنین بر نمی‌آید که کاربرد هر قهر و غلبه‌ای به تحقق هدفی که دولت به خاطر آن وجود دارد، مدد می‌رساند.

نظر گاه بوزانکت را می‌توان به این نحو تصریح کرد که چون هدف دولت يك هدف اخلاقی است، چنین هدفی نمی‌تواند متحقق گردد مگر اینکه اتباع بتوانند به نحو اخلاقی عمل کنند، یعنی هم در نیت و هم در کردار بیرونی اخلاقی باشند. اخلاق و کردار اخلاقی به این معنی را نمی‌توان به ضرب قانون تحمیل کرد. افراد را می‌توان فی‌المثل به زور از انجام دادن پاره‌ای

اعمال بازداشت؛ ولی نمی توان آنها را مجبور کرد که به خاطر انگیزه های اخلاقی والا از انجام دادن آن اعمال دست بردارند. در هر حال این به مصلحت عام است که مردم — حتی اگر انگیزه شان صرفاً ترس از مجازات باشد — از قتل خودداری کنند. با این همه، این حقیقت همچنان به قوت خود باقی است که کاربرد زور، تا آنجا که علت اصلی انجام دادن يك عمل می گردد، اعمالی به بار می آورد که سطحشان نازلتر از سطح اعمالی است که ناشی از عقل و انتخاب آزادانه باشد. لذا کاربرد زور و اجبار باید تا آنجا که ممکن است محدود گردد. و این نه از آن لحاظ است که نمایانگر دخالت جامعه در حریم خصوصی افراد است (که گفتیم چنین تعارضی کاذب است)، بلکه از آن جهت که در نیل به هدفی که دولت به خاطر آن وجود دارد خلل می رساند.

به عبارت دیگر، بوزانکت با ت. ه. گرین در این نظر همراهی است که عمده وظیفه قانونگذاری همانا رفع موانعی است که بر سر راه سلوک زندگی خوب قرار گرفته است. اینکه قانونگذاری اجتماعی تا کجا باید گسترش یابد، مسأله ای است که به نحو پیشینی نمی توان به آن پاسخ داد. تا آنجا که به اصول کلی مربوط می شود، فقط می توانیم گفت که برای توجیه کاربرد اجبار ما باید بتوانیم ثابت کنیم که «میل معینی به رشد یا حفظ يك توانش... با دخالت يك مانع معلوم مختل می شود، و رفع آن مانع در مقایسه با آزادسازی آن توانشها سهل تر است.»^{۷۰} بر مبنای این اصل می توانیم فی المثل آموزش و پرورش اجباری را بسان رفع يك مانع از سر راه پرورش گسترده تر توانشهای انسانی توجیه کنیم. آشکار است که نفس قانونگذاری يك امر ایجابی است. ولی موضوع قانون [سلبی است] و عمدتاً عبارت است از رفع موانع نیل به هدفی که جامعه سیاسی به خاطر آن وجود دارد، هدفی که «فی الواقع» خواسته یکایک اتباع یعنی شهروندان عاقل و بالغ يك جامعه است.

اگر بر آن باشیم که هدف اخلاقی، همانا کاملترین شیوه پرورش توانشهای انسان است، و فقط در متن جامعه می توان به آن هدف نزدیک یا نائل شد، در این صورت طبیعی است که از ورای دولت ملی به آرمان يك جامعه جهانی یعنی کل بشریت بنگریم. و بوزانکت لا اقل اذعان می کند که تصور کل بشریت باید جایی «در هر تفکر فلسفی کمابیش کامل»^{۷۱} داشته باشد. در عین حال او بر آن است که تصور اخلاقی کل بشریت، تشکیل يك مبنای کافی برای يك جامعه کارآمد نمی دهد. چه ما نمی توانیم در کل جامعه بشری وحدت تجربه کافی — نظیر آنچه در دولت ملی وجود دارد — سراغ کنیم که مبنای اعمال اراده همگانی قرار گیرد. بعلاوه بوزانکت پیشنهاد تشکیل دولت جهانی را که نقشه جانشین سازی يك زبان جهانی به جای زبانهای ملی

داشته باشد، محکوم می‌کند و معتقد است که این تبدیل شعر و ادب را نابود می‌سازد و حیات فکری و فرهنگی را به سطح نازل از میانمایگی^{۷۲} سوق می‌دهد. بنابراین، او نیز مانند هگل نمی‌تواند از حد تصور دولت ملی فراتر برود، یعنی دولت ملی که روحیه یگانه‌ای به آن روح ببخشد و در نهادهای عینی اش جلوه‌گر شود و این نهادها را در پرتو تجربه و نیازهای کنونی در معرض ارزیابی انتقادی قرار دهد.

همچنین بوزانکت نیز، همانند هگل، اذعان می‌کند که هیچ دولت بالفعلی مصون از انتقاد نیست. علی‌الاصول ممکن است که يك دولت «در جهت خلاف وظیفه اصلی اش که حفظ شرایط لازم برای بهترین زندگی ممکن است، بکوشد»^{۷۳} ولی هر چند این اذعان ممکن است از نظر بسیاری کسان موجه باشد، برای کسانی که متفق با بوزانکت بر آنند که دولت فی نفسه به يك معنی همان اراده همگانی است، دشواری خاصی می‌آفریند. چه طبق تعریف، اراده همگانی فقط چیزی را می‌خواهد که درست است. لذا بوزانکت در صدد برمی‌آید که بین دولت فی نفسه و کارگزارانش فرق بگذارد. کارگزاران ممکن است غیر اخلاقی عمل کنند، ولی دولت فی نفسه را «جز در شرایطی که به ندرت معلوم است»^{۷۴} نمی‌توان مسؤول پیروشیهای کارگزارانش شمرد.

مشکل بتوان گفت که این نظریه از جهت منطقی قانع کننده است. اگر دولت فی نفسه به معنای اراده همگانی است، و اگر اراده همگانی همواره آنچه را درست و شایسته است اراده می‌کند، لاجرم دیگر شرایط معلومی باقی نمی‌ماند که دولت فی نفسه بتواند غیر اخلاقی عمل کند. و در تحلیل آخر ما با يك همانگویی سر و کار خواهیم داشت، از این قرار که اراده‌ای که همواره چیزی را می‌خواهد که درست یا شایسته است همواره چیزی را که می‌خواهد که درست و شایسته است. در واقع به نظر می‌رسد که خود بوزانکت هم این امر را احساس می‌کند، چه می‌گوید که برای تعریف دقیق عمل دولت، باید بگوئیم که دولت واقعاً عمل غیر اخلاقی را که ما عرفاً به آن نسبت می‌دهیم اراده نمی‌کند. در عین حال خود را ناگزیر از این اذعان می‌یابد که شرایطی هست که در تحت آن شرایط حق داریم بگوئیم دولت غیر اخلاقی عمل می‌کند. ولی با اشاره به شرایطی که «به ندرت معلوم است»، لاجرم چنین می‌نماید که او از نظر مقاصد عملی، دولت را مصون از انتقاد می‌انگارد. برای کسانی که معتقدند احکام راجع به عمل دولت همواره و علی‌الاصول قابل تحویل به احکام راجع به افراد است، در اینجا اشکالی در نسبت دادن عملکرد غیر اخلاقی به دولت باقی نیست. ولی اگر بر آن باشیم که می‌توان احکام معنی داری

راجع به «دولت فی نفسه» صادر کرد که علی‌الاصول قابل تحویل به یک سلسله احکام راجع به اشخاص معین نباشد، بیشک این سؤال پیش می‌آید که آیا حق داریم که در قضاوت راجع به اعمال این موجود کمابیش اسرارآمیز [= دولت] معیارهای اخلاق شخصی یعنی انسانی را اطلاق کنیم.

۵. انتقاد هاب‌هاوس از بوزانکت

پیداست وقتی که بعضی پژوهندگان بریتانیایی درصدد برمی‌آیند که ثابت کنند مسؤلیت نهانی جنگ اول جهانی منصفانه بر عهده فیلسوفان آلمانی نظیر هگل است، فلسفه سیاسی بوزانکت هم از انتقاد بی‌نصیب نمی‌ماند. فی‌المثل هاب‌هاوس^{۷۵} در کتاب نظریه متافیزیکی دولت^{۷۶} (۱۹۱۸) هرچند عمدتاً به هگل می‌پردازد، انتقاد شایانی نیز از بوزانکت به عمل می‌آورد، و به حق او را نزدیکترین فیلسوف بریتانیایی به هگل می‌شمارد.

هاب‌هاوس آنچه را نظریه متافیزیکی دولت می‌نامد درسه قضیه زیر خلاصه می‌کند: «فرد انسانی، خودراستین و آزادی‌اش را در انطباق با اراده واقعی‌اش به دست می‌آورد؛ این اراده واقعی همان اراده همگانی است؛ و اراده همگانی در دولت تجسم می‌یابد.»^{۷۷} بدینسان دولت از همه جهت، با کل نسج اجتماعی^{۷۸} همسان انگاشته می‌شود، یعنی با کل جامعه، و به عنوان حافظ اخلاق و تجلی اخلاق یعنی به عنوان والاترین موجود اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. ولی اگر دولت با جامعه یکسان و همسان انگاشته شود، نتیجه‌اش جذب و انحلال فرد در دولت است. و چرا باید دولت ملی والاترین فرآورده تکامل اجتماعی پنداشته شود؟ اگر هم عجالتاً و به خاطر گذران بحث قبول کنیم که چیزی به نام اراده همگانی وجود دارد و آن همانا اراده راستین انسان است^{۷۹}، این اراده در جامعه جهانی سراسری بهتر از دولت ملی مجال ظهور و بیان می‌یابد. آری جامعه جهانی هنوز وجود ندارد، ولی آفرینش چنین جامعه‌ای باید بسان آرمانی ملحوظ شود که ما باید در جهت تحققش بکوشیم، حال آنکه بوزانکت، به پیروی از هگل، تعصب نابجائی در دفاع از دولت ملی دارد. به این معنی، نظریه سیاسی ایدئالیستی به

۷۵. لئونارد ترلاونی هاب‌هاوس (۱۸۶۲ - ۱۹۲۶) Leonard Trelawny Hobhouse استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن از ۱۹۰۷ تا پایان عمر، فیلسوفی وسیع‌المشرب و مؤلف چند اثر در زمینه مباحث فلسفی و جامعه‌شناختی، اثری که در متن از او نام بردیم مجموعه سخنرانیهای او در مدرسه عالی اقتصاد لندن در ۱۹۱۷ است.

76. *The Metaphysical Theory of the State*

۷۷. نظریه متافیزیکی دولت، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

78. social fabric

۷۹. در واقع باید گفت که هاب‌هاوس هر سه قضیه‌ای را که قبلاً نقل کردیم نخطئه می‌کند.

طرز غیر لازمی محافظه کارانه است. به علاوه، اگر دولت حافظ اخلاق و جلوه اخلاق و بسان والاترین موجود اخلاقی در نظر گرفته می شود، نتیجه منطقی اش سازگاری و سرسپردگی اخلاقی زیانباری است. در هر حال اگر چنانکه بوزانکت تصور می کند دولت يك موجود اخلاقی است که از افراد انسانها اخلاق والاتری دارد، خیلی غریب است که این موجودات اخلاقی متعالی، یعنی دولتهای مختلف، نتوانسته اند روابط متقابلشان را بر طبق معیارهای اخلاقی سامان دهند.^{۸۰} جان کلام آنکه «خلط کردن دولت با جامعه و تکلیف سیاسی با تکلیف اخلاقی، مغلطه اصلی نظریه متافیزیکی دولت است.»^{۸۱}

هاب هاوس، پس از تلخیص نظریه متافیزیکی دولت در چند پیش نهاد، ناگزیرانه اذعان می کند که بوزانکت گاه گاه به شیوه هائی سخن می گوید که به آسانی با طرح انتزاعی اش جور در نمی آید. و چاره ای که برای حل این مشکل می یابد این است که می گوید بوزانکت دچار تشتت فکری است. از جمله مثالی که می زند این است که بوزانکت در مقدمه طبع دوم نظریه فلسفی دولت به همیاری اجتماعی^{۸۲} ای اشاره می کند که دقیقاً نه به دولت و نه به افراد خاص مربوط می شود. و این امر را با این قول که خود راستین هر فرد غنی ترین جلوه اش را در دولت می یابد ناهمساز می یابد. همچنین می گوید که بوزانکت در کتاب آرمانهای اجتماعی و بین المللی از دولت به عنوان عضو (= ارگان)ی از جامعه سخن می گوید که وظیفه اش تأمین و حفظ شرایط بیرونی لازم برای به بار آوردن بهترین زندگی است. و این قول را با پیش نهاد او که می گوید دولت یا کل نسج اجتماعی یکسان است، متعارض می یابد. نتیجه گیری هاب هاوس این است که اگر این اقوال حاکی از اندیشه واقعی بوزانکت راجع به دولت است، پراوست «که کل نظریه اش را بازاندیشی و بازسازی کند.»^{۸۳}

باری البته هاب هاوس روی هم رفته کاملاً حق دارد که در آثار بوزانکت نظریه به اصطلاح متافیزیکی دولت می یابد.^{۸۴} درست است که این سخن بوزانکت که می گوید خود راستین انسان غنی ترین جلوه اش را در دولت می یابد، اگر مرادش این باشد که استعدادهای انسان در

۸۰. طبق نظر بوزانکت «روابط اخلاقی پیشاپیش وجود زندگی سامان یافته ای را فرض می کند؛ ولی چنین زندگی فقط در درون دولت وجود دارد، نه در روابط بین دولتها و سایر جوامع»؛ نظریه فلسفی دولت، ص ۳۲۵.

۸۱. نظریه متافیزیکی دولت، ص ۷۷.

82. Social co-operation

۸۳. پیشین، ص ۱۲۱، یادداشت شماره ۱.

۸۴. اگر کسی جریان يك اندیشه را که در میان چندین فیلسوف مشترك است و در چند پیش نهاد بیان شده است بخواهد تلخیص کند، عجیبی نیست اگر طرح حاصل کاملاً قابل انطباق به همه آنها، یا شاید هیچک از آنها نباشد. در این صورت است که شخص نمونه هائی از تشتت فکری یا ضعف منطقی می یابد. چه بسا این تشتت یا ضعف در سبماهای عملی اندیشه يك فیلسوف وجود داشته باشد.

زندگی شهر و ندانه او به تحقق کامل می‌رسد، مبالغه آمیز است. بوزانکت هم مانند هگل هنر را جدا از دولت می‌داند، اگر چه جامعه را برای رشد و تکوین آن مسلم بینگارد. در عین حال این نیز بی‌شبهه درست است که او قائل به نظریه آلی (= ارگانیک) دولت است، که بر طبق آن احکام راجع به دولت «فی نفسه» قابل تحویل به احکام راجع به افراد معین نیست. این هم درست است که بوزانکت به دولت ملی به عنوان تجسم اراده همگانی نقش برجسته‌ای می‌دهد، و در قبال آرمان جامعه بشری بزرگتر نسبتاً بی‌احساس است. اما در مورد خلط تکالیف سیاسی و اخلاقی که هاب هاوس به عنوان خصیصه عمده نظریه متافیزیکی دولت یاد می‌کند و به شدت به آن اعتراض دارد، از نظر نگارنده باید غور بیشتری کرد. اگر ما قائل به تعبیر غایت‌انگارانه اخلاق باشیم که تکلیف را در رابطه با اعمالی که برای نیل به غایت معین (فی‌المثل تحقق و کمال بخشیدن به استعداد های انسانی) لازم است در نظر می‌گیرد، و اگر در عین حال زندگی در جامعه سامان یافته را یکی از لوازم متعارف نیل به این هدف بشماریم، دیگر نمی‌توانیم تکلیف سیاسی را یکی از جلوه‌های تکلیف اخلاقی در نظر نیاوریم. ولی از این سخن چنین بر نمی‌آید که مجبوریم تکلیف اخلاقی و سیاسی را با هم خلط کنیم، یعنی اولی را به دومی تحویل کنیم. این خلط فقط وقتی پیش می‌آید که دولت خود مینا و مفسر قانون اخلاق باشد. اگر از این منظر به دولت بنگریم، همان سازگاری و سرسپردگی زیانبار که هاب هاوس می‌گوید رخ می‌نماید. ولی هر چند نظریه بوزانکت در باب اینکه اراده همگانی غنی‌ترین جلوه اش را در دولت می‌یابد، بیشک طرفدار چنین نظر مبالغه آمیزی در باب نقش اخلاقی دولت است، ولی بیشتر ملاحظه کردیم که با اندکی اکراه قائل به لزوم انتقاد اخلاقی از هر دولت بالفعلی است. نظر هاب هاوس این است که بوزانکت در اینجا گرفتار ضعف منطقی است، و اگر واقعاً قائل به انتقاد اخلاقی از دولت است، باید در نظریه مربوط به اراده همگانی اش تجدید نظر کند. به نظر نگارنده نظر هاب هاوس درست است.

۶. هالدین؛ مکتب هگل و نسبیت

بیشتر اشاره کردیم که بوزانکت بیشتر از برادلی به هگل نزدیک است. ولی اگر جویای فیلسوف بریتانیایی هستیم که آشکارا احترام پرشوری نظیر استرلینگ برای هگل قائل باشد و او را استاد مسلم نظر پردازی بشمارد، باید به ریچارد بوردون هالدین^{۸۵} (۱۸۵۶ - ۱۹۲۸) روی آوریم. او از سیاستمداران برجسته بریتانیا بود که در سال ۱۹۱۱ به دریافت لقب وایکاونت کلون^{۸۶} نایل شد. هالدین در کتاب دو جلدی اش، راهی به واقعیت^{۸۷} (۱۹۰۳-۱۹۰۴)،

85. Richard Burdon Haldane

86. Viscount Haldane of Cloan

87. *The Pathway To Reality*

اعلام کرد که هگل بزرگترین استاد طریقه نظری از ارسطو به بعد است، و خود او نه فقط آماده بلکه آرزومند است که پیر و هگل به شمار آید.^{۸۸} در واقع ستایش بی‌محابای او از اندیشه و فرهنگ آلمان، در اوان جنگ اول جهانی او را گرفتار حملات تقریباً فضااحت بار مخالفانش ساخت.^{۸۹}

هالدین کوشید نشان دهد که نظریه نسبیت نه فقط با مکتب هگل سازگار است بلکه مورد نیاز آن است. او در کتاب راهی به واقعیت نظریه ای فلسفی در باب نسبیت پیشنهاد کرد؛ و هنگامی که اینشتاین رساله اش را در این باره منتشر کرد، هالدین آن رساله را مؤید نظر خویش که در کتاب قلمرو نسبیت^{۹۰} (۱۹۲۱) هم مطرح شده بود، تلقی کرد. ماحصل کلام او این است که واقعیت به عنوان يك كل، یگانه است، ولی معرفت به این کل یگانه از نظر گاههای گوناگونی حاصل می‌گردد، از جمله نظرگاه فیزیکدانان، زیست‌شناسان و فیلسوفان. و هر نظرگاهی، همراه با مقولاتی که به کار می‌گیرد، نمایندۀ برداشتی جزئی و نسبی از حقیقت است و نباید مطلق شود. این برداشت با نگرش فلسفی که واقعیت را روح بزرگ مطلق می‌شمارد و حقیقت را به معنای کل نظام حقیقت یعنی خودیابی و خودآگاهی کامل واقعیت می‌گیرد، که از طریق طی مراحل دیالکتیک می‌توان بدان نزدیک شد، درخور است.

نمی‌توان ادعا کرد که این نظریه کلی فلسفی در باب نسبیت فی نفسه بکر و بیسابقه بود. و به هر حال در آن ایام برای اینکه با تأکید بر جنبه‌های نسبی نظام فلسفی هگل به مکتب او روح تازه ای بدهد، یا نام اینشتاین را به عنوان حامی به دنبال داشته باشد طرح و انتشارش دیر بود. باری این قدر هست که باید از هالدین به عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته حیات اجتماعی انگلیس که تعلق خاطر مداومی به مسائل فلسفی داشت نام برد.

۷. ه. ه. یواکیم و نظریه انسجام حقیقت

پیش از این به نظریه انسجام حقیقت^{۹۱} اشاره کرده ایم و مراد از آن این است که هر حقیقت جزئی به طفیل جایی که در يك نظام کلی حقیقت دارد، صادق است. هارولد هنری یواکیم^{۹۲}

۸۸. هالدین در پیشگفتار زندگینامه ای که در بخش مربوط به خودش از کتاب فلسفه معاصر بریتانیا (ویراسته ج. ه. میورهد) نگاشته خاطر نشان می‌سازد که بیشتر از روش هگل متأثر بوده است تا از نظریه مفصل او راجع به مطلق. ولی می‌افزاید که به عقیده او هگل اصابت رأیی دارد که از عهد فیلسوفان باستان یونان بی‌سابقه است.

۸۹. هالدین با آنکه در سال ۱۹۱۲ رئیس مجلس و دیوان عالی کشور بود، و در مقام کفالت وزارت جنگ به خوبی انجام وظیفه کرده بود، از کابینه ۱۹۱۵ کنار گذاشته شد، و این به خاطر آن نبود که همکارانش کوچکترین شکی در موهن پرستی او داشتند، بلکه مصلحت‌اندیشانه و در پاسخ به تعصبات عامه بود.

90. *The Reign of Relativity*

91. *coherence theory of truth*

92. *Harold Henry Joachim*

(۱۸۶۸-۱۹۳۸) در کتاب ماهیت حقیقت^{۹۳} (۱۹۰۶) این نظریه را مطرح و از آن دفاع کرد. او تصدی کرسی منطق وایکهم^{۹۴} را در دانشگاه آکسفورد از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ بر عهده داشت. و بجاست که اندکی درباره این کتاب بحث کنیم، چه پیداست که مؤلفش از مشکلاتی که نظریه اش برانگیخته باخبر بوده و بیهوده در صدد رفع و رجوع آنها بر نیامده است.

یواکیم قبل از طرح نظریه انسجام حقیقت به بررسی انتقادی سایر نظریه ها می پردازد. فی المثل نظریه تناظر^{۹۵} را در نظر بگیرد که می گوید يك گزاره واقعی به شرطی صادق است که با يك واقعیت فرازبانی انطباق و تناظر داشته باشد. اگر کسی از ما بپرسد که کدام واقعیت است که يك گزاره صادق علمی با آن متناظر است، پاسخ ما ضرورتاً در قالب يك حکم یا يك سلسله احکام بیان می شود. بنابراین، وقتی می گوئیم گزاره علمی از آن روی صادق است که با واقعیت انطباق دارد، آنچه می گوئیم فی الواقع این است که يك حکم خاص از آن روی صادق است که به نحو منتظم با سایر احکام می خواند. لذا ملاحظه می شود که انطباق یا تناظر حقیقت راه به نظریه انسجام می برد.

یا این آموزه را در نظر بگیرد که می گوید صدق یا حقیقت صفت چیزهایی است که «قضیه» نامیده می شود، و این صفتی است که به نحو «حضوری»^{۹۶} یا شهودی بسادگی ادراک می شود. طبق نظر یواکیم ادعای اینکه تجربه حضوری همانا تجربه صدق است فقط تا آنجا قابل قبول است که معلوم شود شهود نتیجه تأمل عقلی بوده است، یعنی تا آنجا که معلوم شود آن صدق یا حقیقت با سایر حقایق همخوانی و انسجام دارد. ملاحظه يك قضیه به عنوان يك موجود مستقل که دارای صفت صدق یا کذب است صرفاً يك انتزاع است. همین است که دیگر بار به آنجا کشیده می شویم که صدق را به عنوان انسجام بگیریم.

یواکیم بدینسان معتقد شد که نظریه انسجام حقیقت، از همه نظریه های رقیب برتر است. «در این نکته کوچکترین شکی ندارم که حقیقت یگانه و کلی و کامل است و هر اندیشه و تجربه ای باید از آن رنگ بپذیرد و انگ اعتبار آن را بر خود داشته باشد»^{۹۷} به همین ترتیب یواکیم شکی در این ندارد که احکام مختلف و نظامهای ناقص مربوط به حکم «کما بیش صادق یا از حقیقت برخوردارند، یعنی کم یا بیش به يك معیار نزدیک اند»^{۹۸} ولی چون در مقام تصریح نظریه انسجام بر آئیم، و واقعاً در معنی و لوازم آن باریک شویم، دشواریهایی برمی خیزد که نمی توان نادیده گرفت.

93. *The Nature of Truth* 94. Wykcham 95. Correspondence theory

96. immediately

۹۷. ماهیت حقیقت، ص ۱۷۸. ۹۸. پیشین، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.

اول اینکه انسجام صرفاً به معنای سازواری صوری^{۹۹} نیست. در تحلیل آخر به يك كل معنی دار و فراگیر که در آن ماده و صورت، علم و معلوم به نحو جدایی ناپذیری متحد شده اند بازمی گردد. به عبارت دیگر، حقیقت، به عنوان انسجام، به معنی تجربه مطلق است. و نظریهٔ رسائی که حقیقت را همان انسجام می داند باید روایت مفهومی از تجربه مطلق — یعنی کل جامع فراگیر — به دست دهد، و نشان دهد که چگونه سطوح گوناگون تجربه ناکامل برهه هائی از آن را تشکیل می دهد. ولی علی الاصول غیرممکن است که هیچگونه نظریه فلسفی این شرایط را بر آورد. زیرا هر نظریه ای از این دست همانا نتیجه تجربه محدود و ناکامل است و حداکثرش می تواند جلوه ناقصی از حقیقت باشد.

دوم اینکه حقیقت، بدانسان که در معرفت بشری حاصل می گردد، به دو عامل بستگی دارد: اندیشه و متعلق آن. و دقیقاً این امر است که مبنای نظریه تناظر حقیقت قرار گرفته است. بنابراین نظریهٔ رسائی که می خواهد حقیقت را همان انسجام بداند، باید بتواند تبیین کند که ما چگونه باید انقسام پذیری کل، یعنی تجربه مطلق را که استقلال نسبی عالم و معلوم، و محتوای تصویری و واقعیت خارجی را در حوزه معرفت بشری به بار می آورد، درك کنیم. ولی یواکیم اذعان می کند که تاکنون چنین تبیینی ارائه نشده است.

سوم اینکه چون هر معرفت بشری مستلزم اندیشه درباب «دیگر»ی است، یعنی اندیشه درباب چیزی جز خودش است، هر نظریه ای درباب ماهیت حقیقت، از جمله نظریهٔ انسجام، باید نظریه ای راجع به حقیقت به عنوان چیزی جز خودش باشد، یعنی چیزی که ما درباره اش می اندیشیم و حکم صادر می کنیم. و این برابر است با این که بگوییم «نظریهٔ انسجام حقیقت، به اذعان خودش (یعنی به اذعان خود حقیقت) نمی تواند فراتر از سطح معرفتی که حداکثر به «حقیقت» تناظر می رسد، برود.»^{۱۰۰}

یواکیم با صداقت تحسین انگیزی آمادهٔ اعلام ورشکستگی تلاشهایش در تقریر نظریهٔ رسائی دربارهٔ حقیقت است. به عبارت دیگر، نمی تواند به مشکلاتی که نظریهٔ انسجام برمی انگیزد پاسخ بدهد. در عین حال همچنان معتقد است که این نظریه بیشتر از نظریات رقیب ما را به مسألهٔ حقیقت رهنمون می گردد، و می تواند در برابر ایرادهائی که رقبایش را از پا می اندازد، بر سر پا بایستد، هر چند که نهایتاً مسائلی برمی انگیزد که پاسخی ندارد. باری روشن است که عمده دلیل تمسك یواکیم به نظریهٔ انسجام، علی رغم مشکلاتی که برمی انگیزد، دلیلی متافیزیکی است، یعنی عقیده اش دربارهٔ ماهیت واقعیت. در واقع بالصراحه می گوید که معتقد نیست که «فیلسوف مابعدالطبیعه آنگاه که موفقیتش مستلزم قبول فرضهای منطقی است که

99. formal consistency

۱۰۰. پیشین، ص ۱۷۵.

نظریهٔ متافیزیکی اش خلاف آنهاست، سزاوار است که جانب نظریه‌های منطقی را بگیرد.^{۱۰۱} به عبارت دیگر ایدئالیسم مطلق در متافیزیک مستلزم قول به نظریهٔ انسجام حقیقت در منطق است. وبا وجود مشکلاتی که این نظریه برمی‌انگیزد، اگر سایر نظریه‌های مربوط به حقیقت ناگزیر و در تحلیل دقیق‌تر راه به نظریهٔ انسجام می‌برند، عذر ما در قبول آن موجه است.

برای اینکه ببینیم آیا سایر نظریه‌های حقیقت فی الواقع سرانجام راه به نظریهٔ انسجام می‌برند یا نه، باید این ملاحظهٔ خود یواکیم را مد نظر داشته باشیم که می‌گوید مراد از انسجام در این زمینه صرفاً سازواری صوری نیست. اذعان به اینکه دو قضیهٔ مانع‌الجمع نمی‌توانند در عین حال صادق باشند تمامی نظریهٔ انسجام را در بر نمی‌گیرد. آن طور که خود یواکیم این نظریه را پیش می‌نهد و از مشکلاتی که برانگیخته است بحث می‌کند، برمی‌آید که این نظریه‌ای متافیزیکی است و جزو لاینفک ایدئالیسم مطلق است. در اینجا ناگزیر این سؤال پیش می‌آید که آیا سایر نظریه‌های حقیقت سرانجام با یک بررسی انتقادی فرومی‌ریزند یا بر اعتبار ایدئالیسم مطلق دلالت دارند. هیچکس که خود کمابیش ایدئالیست مطلق نباشد بعید است که این قضیه را بپذیرد. البته مراد نگارنده این نیست که بگوید انسجام هیچگونه ربطی به حقیقت ندارد. در واقع ما غالباً انسجام، یعنی انسجام و سازواری با حقایق محرز را به عنوان یک آزمون به کار می‌بریم. و مسلم نیست که این عمل دلالت بر اعتقاد متافیزیکی در باب ماهیت واقعیت داشته باشد. ولی لزوماً به این معنی نیست که این یک اعتقاد ضمنی به ایدئالیسم مطلق است. به هر حال، همان طور که خود یواکیم صریحاً اعلام کرده است، اگر یک قضیهٔ صادق فقط تا آنجا صادق باشد که چون برهه‌ای در یک تجربهٔ مطلق می‌گنجد که فراتر از حد ادراک ماست، مشکل بتوان دانست که چنان قضیه‌ای صادق باشد. و مع ذلك مطمئنیم که می‌توانیم کمابیش شناختی از آن داشته باشیم. شاید مقدمهٔ لازم برای هرگونه کوششی در جهت تدوین نظریهٔ جامع و مانع حقیقت همانا بررسی دقیق شیوه‌هایی باشد که در آن اصطلاحاتی چون «حقیقی/صادق» و «حقیقت/صدق» در عرف عادی به کار می‌رود.

فصل ۱۰

گرایش به ایدئالیسم انسانی

۱. پرینگل - پاتیسون و ارزش شخصیت انسانی

تلقی برادلی و بوزانکت از شخصیت یا تشخص منتهی، به شیوه‌ای نه چندان غیرمنتظره، منتهی به واکنشی حتی در داخل نهضت ایدئالیسم شد. یکی از نمایندگان عمده این واکنش آندروسیث پرینگل - پاتیسون (۱۸۵۶ - ۱۹۳۱) بود.^۱ او در نخستین اثرش سیر از کانت به هگل^۲ (۱۸۸۲)، گذر از فلسفه انتقادی کانت را به ایدئالیسم متافیزیکی هگل، به عنوان يك نهضت ناگزیر، وصف می‌کند. او همواره بر آن بود که ذهن نمی‌تواند در قید نظامی بماند که قائل به آموزه «اشیاء فی نفسه» شناخت‌ناپذیر باشد. ولی در سال ۱۸۸۷ کتابی به نام مکتب هگل و تشخص^۳ منتشر کرد که در آن به نحوی که مایه تعجب خوانندگانش گردید ایدئالیسم مطلق را به باد انتقاد گرفته بود.

پرینگل - پاتیسون اذعان می‌کند که مکتب هگل در نظر اول چنین می‌نماید که در بزرگداشت انسان می‌کوشد. زیرا هر قدر هم که اقوال هگل مبهم و دیرباب باشد، فلسفه‌اش بیگمان حاکی از این است که خدا یا مطلق با کل تکامل تاریخی یگانه است، و در انسان و از طریق ذهن انسانی با سیر دیالکتیک به سوی خودآگاهی پیش می‌رود. «شناخت فیلسوف از خدا، همانا شناخت خدا از خویش است».^۴ بدینسان زمینه برای جناح چپ مکتب هگل فراهم

۱. او ابتدا آندره سیث Andrew Seth نامیده می‌شود. وقتی که مقام اجتماعی‌اش شامخ شد، در سال ۱۸۹۸ نام تازه‌ای یعنی پرینگل - پاتیسون را برای خود انتخاب کرد. وی به ترتیب متصدی کرسی فلسفه در دانشگاه‌های کاردیف (۱۸۸۳ - ۱۸۸۷)، سنت آندروز (۱۸۸۷ - ۱۸۹۱) و ادینبورگ (= ادینبره) بود.

2. *The Development from Kant to Hegel*

3. *Hegelianism and Personality*

۴. مکتب هگل و تشخص (طبع دوم) ص ۱۹۶.

شد که از الهیات به انسانشناسی بگراید.

چون نیک بیندیشیم معلوم می شود که در مکتب هگل، فرد انسانی ارج و اعتبار اندکی دارد. چه انسانها «به هیات کانونهائی درمی آیند که حیات نامتشخص اندیشه لحظه به لحظه بر آنها متمرکز می شود تا محتویات خود را ارزیابی کند. این کانونها فقط از آن روی پدید می آیند که در سیر و صبرورت مداوم این تحقق ناپدید شوند»^۵ به عبارت دیگر شخصیت انسانی صرفاً وسیله ای است که اندیشه نامتشخص به مدد آن به شناخت خود نایل می گردد. و از نظر گاه کسی که برای تشخص ارزش حقیقی قائل است «عزم جزم هگل در اینکه فقط یک سیر و یک ذهن آگاه داشته باشد، سرچشمه خطاست»^۶ اشتباه اساسی مکتب هگل و شاخه های بریتانیائی اش همانا «یکی گرفتن خودآگاهی انسانی و الوهی، یا با توسع بیشتر یگانه سازی آگاهی در یک نفس واحد است»^۷ این یگانه سازی سرانجام ویرانگر حقیقت خدا و انسان است.

لذا پرینگل - پاتیسون بر دو نکته تأکید دارد. نخست اینکه، باید قائل به خودآگاهی برای خدا باشیم، اگر چه باید از نسبت دادن صفات خودآگاهی متناهی، یعنی خودآگاهی [انسان وارا] که دقیقاً محدود و متناهی است به آن پرهیز کنیم. دوم اینکه باید اعتبار و استقلال نسبی شخص انسانی را تصدیق کنیم. چه هر شخص انسانی، کانونی از آن خویش یعنی اراده ای دارد که بر روی اشخاص دیگر بسته است «کانونی که من خود حتی در معاملاتم با ذات باری آن را حفظ می کنم»^۸ «هر دو وضع - یعنی تشخص الوهی و کرامت و جاودانگی انسانی - دو جنبه مکمل از برداشت واحدی از وجودند»^۹

این آراء به رها کردن ایدئالیسم مطلق به نفع اتخاذ نظر گاه توحیدی می ماند. ولی پرینگل - پاتیسون در آثار متأخرش ایدئالیسم مطلق را تأیید می کند یا به تعبیر دقیقتر می کوشد تا آن را به شیوه ای بازگویی کند که اجازه دهد بیشتر از آنچه در فلسفه های برادلی و بوزانکت مطرح است به تشخص متناهی [= شخصیت انسانی] ارج نهاده شود. حاصل این کوشش مزج ناخوشایند ایدئالیسم مطلق و خداشناسی توحیدی است.

ما نمی توانیم به مدد آن نوع احتجاجاتی که ایدئالیستهای پیشین بریتانیائی به کار می بردند، ثابت کنیم که جهان طبیعت فقط می تواند به صورت عین برای ذهن وجود داشته باشد. به عنوان مثال شیوه احتجاج فرایر کاملاً نادرست است. در واقع این حقیقت آشکاری

۵. پیشین، ص ۱۹۹. ۶. پیشین، ص ۲۰۲.

۷. پیشین، ص ۲۲۶. به بیان دقیقتر باید گفت که نه برادلی و نه بوزانکت هیچکدام مطلق را «نفس» نمی انگاشتند. ولی البته همه نجر به های متناهی را در وحدت یک تجربه مطلق واحد، آمیخته می دانستند.

۸. پیشین، ص ۲۱۷. ۹. پیشین، ص ۲۲۸.

است که مانمی توانیم بدون قول به وجود ذهن و عین اشیاء مادی را درك کنیم؛ ولی «این شیوه برداشت نمی تواند ثابت کند که ذهن و عین در خارج از آن رابطه وجود ندارند.»^{۱۰} درباره احتیاج گرین هم که می گوید آن روابط نمی تواند جز از طریق فعالیت تلفیق کننده يك آگاهی جامع جهانی وجود داشته باشد، باید گفت که این قول مبتنی بر يك روانشناسی منسوخ است که آغاز تجربه [ی ادراك] را از حیات بی ارتباط با یکدیگر می داند. در واقع روابط همان قدر واقعیت مسلم دارند که اشیاء و امور مرتبط به یکدیگر.

از این سخن بر نمی آید که — چنانکه اصالت طبیعت ساده قائل است — طبیعت جدا از يك نظام جامع و فراگیر که جلوه ارزش است، وجود دارد. برعکس، ما در طبیعت تداوم روندی را می بینیم که با ظهور مراتب کیفاً متمایز همراه است. انسان به «اندامی می ماند که جهان از طریق آن خود را مشاهده می کند و از وجود خود محظوظ می گردد.»^{۱۱} و ما باید در میان کیفیات نوبالیده ای که سرشت جهان را می نمایند، نه فقط کیفیات به اصطلاح ثانوی را سراغ کنیم بلکه «جنبه هایی از جمال و کمال را که می توان در طبیعت بازیافت، و زرف نگرها و رازبینی هائی که توجه به آنها را مدیون شاعران و هنرمندان هستیم.»^{۱۲} ارزشهای اخلاقی هم باید کیفیت بخش جهان تلقی شوند. و کل روند طبیعت، همراه با ظهور مراتب کیفاً متمایز، باید به چشم جلوه متکاملی از مطلق یا خداوند نگریسته شود.

طبق نظر پرینگل - پاتیسون این تصور از خدا به عنوان موجودی «پیش» از جهان که جهان را از عدم می آفریند از نظر فلسفی غیر قابل دفاع است. «مفهوم آفرینش می رود که به مفهوم فیض و تجلی^{۱۳} بدل شود.»^{۱۴} و نامتناهی و متناهی در يك رابطه تضمن متقابل قرار دارند. اما در مورد انسان باید گفت که او «به سان اندامی از جهان یا از مطلق یعنی هستی یگانه، وجود دارد»^{۱۵} که باید در حد والاترین جلوه آن یعنی يك حیات روحانی یا تجربه مطلق دانسته شود. هر دلالت و فحوائی که کتاب مکتب هگل و تشخیص در برداشته باشد، این نکته مسلم است که هیچ تخطئه قطعی و قاطعی از ایدئالیسم مطلق در این آخرین اثر پرینگل - پاتیسون وجود ندارد. برعکس موافقتهای زیادی با آراء بوزانکت در آن هست. در عین حال پرینگل - پاتیسون سر آن ندارد که برداشت بوزانکت را در باب سرنوشت فرد انسانی بپذیرد. به نظر او تمایزیابی و تنوع جوئی، ذات حیات مطلق را تشکیل می دهد «هر فرد يك طبیعت یگانه است... تعبیر یا

۱۰. مفهوم خدا در برتو فلسفه جدید (۱۹۱۷) ص ۱۹۲ [The Idea of God in the Light of Recent Philosophy] این کتاب از این پس به صورت مفهوم خدا یاد می شود.
۱۱. پیشین، ص ۲۱۱. ۱۲. پیشین، ص ۲۱۲.

13. manifestation

۱۴. پیشین، ص ۳۰۸. ۱۵. پیشین، ص ۲۵۹.

تجلی گاه جهان است که در جای دیگر تکرار نشده است.»^{۱۶} هرچه در نردبان حیات بالاتر رویم، یگانگی فرد بیشتر واضح می شود. و اگر ارزش به تناسب فردیت بی همنا اضافه شود، نمی توانیم تصور کنیم که نفوس متمایز با پیوستن بی تمایز به واحد یگانه، به سرانجام و سرنوشت خود می رسند. بلکه هر فردی باید در بی همتائی خود حفظ شود.

بدینسان می بینیم که پرینگل - پاتیسون حاضر نیست که همصدا با برادلی بگوید که جهان زمانمند نمود است. و چون به آموزه مطلق می پردازد می رود که بگوید مطلق دستخوش توالی زمانی است. ولی از طرفی هم می خواهد بگوید که به يك معنای واقعی، مطلق یا خدا فراتر از زمان است. لذا به تمثیل سمفونی متوسل می شود. آنجا که يك سمفونی نواخته می شود، نواها از پی یکدیگر می آیند؛ مع الوصف به يك معنای واقعی همه آنها از آغاز در آن بوده اند و به واحدهای متوالی و یگانگی بخش معنی داده اند. «کما بیش شاید به این شیوه بتوانیم تصور کنیم که جریان زمان در مطلق محفوظ است و در عین حال مطلق از زمان فراتر است.»^{۱۷} اگر این تمثیلهای فشرده شود، نتیجه طبیعی ای که از آن برمی آید از این قرار خواهد بود که مطلق صرفاً «اندیشه» یا شاید دقیقتر بگوییم «ارزش» کل روند کیهانی و تاریخی است. ولی پرینگل - پاتیسون خوشتر دارد که بگوید خدا يك تجربه متشخص مطلق است، که به سختی می توان صرفاً آن را معنی و ارزش جهان توصیف کرد. به عبارت دیگر اومی کوشد که ایدئالیسم مطلق را با عناصری از خداشناسی توحیدی ترکیب کند. و نتیجه دوبهلونی که حاصل می شود نشان می دهد که بهتر می بود یا مطلق را حفظ کند و با جریان تاریخ که به سوی بالیدن و برآمدن ارزشهای تازه سیر می کند، همسانش بینگارد، یا بالمره ایدئالیسم مطلق را کنار بگذارد و روبه خداشناسی توحیدی بیاورد. باری روشن است که اومی کوشد تا در چهارچوب کلی ایدئالیسم مطلق ارزش تشخص متناهی [= شخصیت فردی انسانی] را حفظ و تأیید کند.

۲. ایدئالیسم کثرت گرای مك تاگرت

اینک می توانیم به فیلسوف کمبریج، جان مک تاگرت الیس مک تاگرت^{۱۸} (۱۸۶۶ - ۱۹۲۵) بپردازیم که از نظر او مسأله رابطه نفوس متناهی و مطلق پیش نیامده بود و نمی توانست پیش بیاید چرا که به نظر او مطلقى جدا از جامعه یا منظومه نفوس وجود ندارد. مطلق آن سان که منظور برادلی و بوزانکت بود، یکباره از صحنه فلسفه او ناپدید شده است.

مک تاگرت در سال ۱۸۹۱ به عضویت در گروه آموزشی ترینیتی کالج کمبریج انتخاب شد. به نظر او هگل بیش از هر فیلسوف دیگری در ماهیت واقعیت ژرف کاوی کرده بود. لذا همت

۱۶. پیشین، ص ۲۶۷. ۱۷. پیشین، ص ۳۶۳.

خود را مصروف مطالعه در آهنگی از مکتب هگل کرد که ثمره اش در آثاری چون مطالعاتی در دیالکتیک هگل^{۱۹} (۱۸۹۶؛ طبع دوم ۱۹۲۲)، مطالعاتی در جهان‌شناسی هگلی^{۲۰} (۱۹۰۱، طبع دوم ۱۹۱۸) و تفسیری بر منطق هگل^{۲۱} (۱۹۱۰) نمایان شد. ولی مک تاگرت به هیچ وجه فقط پژوهنده یا مفسر آثار هگل نبود، بلکه خود متفکری اصیل بود. این واقعیت در تفاسیر او نیز جلوه گراست، ولی بیشتر از آنها در اثر دو جلدی او به نام ماهیت موجودیت^{۲۲} که نظام فلسفی او را دربردارد، مشهود است.

مک تاگرت در نخستین بخش نظامش به تعیین خصایصی می‌پردازد که به هر آنچه موجود است یا به قول خودش به کل وجود تعلق دارد.^{۲۳} به بیان دقیقتر در بند تعیین خصایصی است که هر موجودی باید داشته باشد. لذا روشی که باید به کار برد روش قیاس پیشینی^{۲۴} خواهد بود. بدینسان مک تاگرت با آنچه متافیزیسین استقرائی نامیده می‌شود، فرق و فاصله بسیاری دارد. مک تاگرت، حتی در نخستین بخش نظامش، به دو مقدمه تجربه‌ی اذعان می‌کند، یکی اینکه چیزی وجود دارد، دوم اینکه آنچه وجود دارد تمایز و تنوع^{۲۵} است. حقیقت مقدمه اول به مدد تجربه بیواسطه شناخته می‌شود. چه هر کس آگاهی دارد که به هر حال وجود دارد. و نمی‌تواند بدون آنکه تلویحاً وجود داشتن خود را اثبات کند، آن را انکار کند. در مورد مقدمه دوم باید گفت «واقعاً ممکن است به آن نتیجه به شیوه پیشینی [= ماقبل تجربی] رسید. چه بعداً دلایلش را مطرح خواهیم کرد که از پیش مسلم است که هیچ جوهری نمی‌تواند بسیط و بلا تعین باشد.»^{۲۶} ولی محض رجوع به ادراک «ظاهراً به احتمال زیاد انسان را وادار به تصدیق می‌کند.»^{۲۷} آنچه مک تاگرت واقعاً می‌خواهد نشان دهد این است که وجود، به عنوان یک کل، تمایز و تنوع یافته است، و جوهرها متکثرند. و این امر با استناد به صرف واقعیت ادراک نشان داده شد. چه

19. *Studies in the Hegelian Dialectic.*

20. *Studies in the Hegelian Cosmology*

21. *A Commentary on Hegel's Logic*

۲۲. *The Nature of Existence* نخستین جلد این اثر در سال ۱۹۲۱ منتشر شد. جلد دوم با ویرایش ج. د. پرود، در سال ۱۹۲۷ پس از وفات مؤلف انتشار یافت. خود مک تاگرت در مقاله‌ای که در جلد اول فلسفه معاصر بریتانیا (ویراسته ج. ه. میورهد) نوشته خلاصه‌ای از نظام فلسفی اش را به دست داده است.

۲۳. او وجود را یک صفت تعریف‌ناپذیر می‌داند که چون به چیزی تعلق گرفت آن چیز «واقعی» است، اگرچه هر چه واقعی است لزوماً نباید «موجود» باشد. به تعبیر دیگر از نظر مک تاگرت، هستی being یا واقعیت reality مفهومی وسیعتر از موجودیت existence است.

24. *a priori deduction*

25. *differentiation*

۲۶. ماهیت موجودیت، بخش ۴۵. این اثر به بخش‌هایی تقسیم شده که شماره مسلسل دارد از اول جلد اول تا آخر جلد دوم. لذا شماره‌هایی که به آن استناد می‌کنیم شماره بخش است.

۲۷. پیشین،

فی المثل اگر ادراك به نسبت یارابطه تفسیر شود، باید دو حد یا طرفین درکار باشد. بنابراین، می‌پذیریم که چیزی وجود دارد. این موجود نمی‌تواند خود وجود باشد.^{۲۸} چه اگر بگوییم آنچه موجود است همانا خود وجود است، با «چیز» مطلقاً غیرقابل ادراکی روبرو می‌شویم. آنچه وجود دارد باید، علاوه بر وجود، کیفیتی یا صفتی نیز داشته باشد و مجموعه صفات، یعنی کل کیفیات یک چیز را می‌توان ماهیت آن نامید. ولی نمی‌توانیم یک چیز را به کیفیاتش تقسیم کنیم و هیچ باقی مانده‌ای نماند. «در ابتدای سلسله چیزی موجود خواهد بود که کیفیاتی دارد بی‌آنکه خودش کیفیت باشد. اسم متعارف برای این چیز، که فکر می‌کنم بهترین اسم برای آن است، همان جوهر است.»^{۲۹} شاید ایراد کنند که جوهر، جدا از کیفیاتش، هیچ یا عدمی ادراك ناپذیر است؛ ولی از این سخن چنین بر نمی‌آید که جوهر «چیزی نیست که با کیفیاتش پیوند داشته باشد.»^{۳۰}

بنابراین اگر چیزی وجود دارد، — که البته ما به تجربه می‌دانیم که چیزی وجود دارد — باید لا اقل یک جوهر وجود داشته باشد. ولی ما قبلاً مقدمه تجربی کثرت‌انگاری^{۳۱} را پذیرفته بودیم و طبق آن قائل به تنوع کل وجود بودیم. لاجرم باید روابط و نسب وجود داشته باشد.^{۳۲} زیرا اگر کثرت جوهرها درکار باشد، این جوهرها باید مشابه و نامشابه باشند، یعنی مشابه در جوهریت، و نامشابه در جوهر نبودن.^{۳۳} همین تشابه و عدم تشابه عبارت است از روابط و نسب. حال طبق نظر مک‌تاگرت هر نسبتی یک کیفیت اشتقاقی در هر یک از دو حد یا طرفین خود می‌آفریند که عبارت است از حد یا طرف نسبت بودن در آن رابطه. علاوه بر این یک رابطه اشتقاقی هم بین هر نسبت و طرفین آن پدید می‌آید. لذا ما با تسلسل مواجه می‌شویم. ولی «این تسلسلها، باطل نیست، زیرا ضرورت ندارد که برای معلوم ساختن معنای حد یا طرف قبلی، هر تسلسلی را کامل کنیم.»^{۳۴} همین است که احتجاج بر ادلی برای اثبات اینکه کیفیات و روابط

۲۸. پیداست که مک‌تاگرت که وجود را یک کیفیت تعریف ناپذیر تفسیر می‌کند نمی‌توانسته است پیش‌نهاد تومست‌ها را بپذیرد که می‌گفتند واقعیت غائی دقیقاً قائم به ذات است.

۲۹. ماهیت موجودیت، ۶۵.

۳۰. پیشین، ص ۶۸.

31. pluralism

۳۲. اصطلاح رابطه یا نسبت از نظر مک‌تاگرت تعریف ناپذیر است. هر چند ما می‌توانیم فرقی بین معنای کلماتی چون «نسبت» و «کیفیت» بگذاریم. فی المثل از جمله فرقه‌اشان این است که گفته نمی‌شود که کیفیات «بین» دو حد وجود دارند، حال آنکه روابط چنینند یعنی بین دو حد وجود دارند.

۳۳. به نظر مک‌تاگرت، که در این مورد بهر ولایب‌نبش است، اگر دو جوهر دقیقاً یک ماهیت داشته باشند، از هم نامتمایز خواهند بود، و بنابراین یک جوهر خواهند بود.

۳۴. ماهیت موجودیت، ۸۸.

نمی‌توانند واقعیت داشته باشند، قوتش را از دست می‌دهد. چنانکه گفتیم، جوهرها باید از بعضی جهات نامتشابه باشند. ولی تشابه‌هایی هست که آراستن آنها را در مجموعه‌ها و مجموعه‌هایی از مجموعه‌ها ممکن می‌سازد. يك مجموعه «گروه» یا صنف نامیده می‌شود و جوهرهایی که تشکیل دهنده آن هستند «اعضا»ی آنند.^{۳۵} این اندیشه فی نفسه سرراست است. ولی چند نکته هست که باید به آنها توجه داشت. نخست اینکه از نظر مك تاگرت يك گروه، يك جوهر است. بدینسان گروه همه شهروندهای فرانسوی يك جوهر است که کیفیات خودش را دارد، از قبیل ملت بودن. دوم اینکه از آنجا که هیچ جوهری مطلقاً بسیط نیست، يك جوهر مرکب نمی‌تواند جوهرهای بسیطی به عنوان اعضای خود داشته باشد. سوم اینکه نمی‌توان بدون چون و چرا پذیرفت که دو گروه ضرورتاً دوجوهرند. اگر محتویات هر دو یکی باشد، این دو گروه همانا يك جوهرند. فی المثل تقسیمات کشوری انگلیس با تقسیمات روحانی نشین [= اسقف نشین، کشیش نشین و غیره] دو گروهند ولی يك جوهر دارند.

باری باید يك جوهر مرکب وجود داشته باشد که همه محتویات موجود را دربر داشته باشد و هر جوهر دیگری جزئی از آن باشد. «این جوهر باید جهان نامیده شود.»^{۳۶} این جوهر يك واحد ارگانیك است که در آن «هر آنچه وجود دارد، اعم از جوهرها یا کیفیات، در يك نظام واحد از تعیین خارجی درهم تنیده و به هم پیوسته اند.»^{۳۷} در عین حال به نظر می‌رسد که يك ایراد بزرگ متوجه این تصور، یعنی قول به وجود يك جوهر شامل باشد. مك تاگرت از يك سو بر آن است که علی‌الاصول باید به دست دادن توصیف کافی از هر جوهر ممکن باشد. و از سوی دیگر هیچ توصیف کافی از جهان ممکن به نظر نمی‌رسد. چه يك توصیف کافی علی‌الظاهر باید دلالت بر اجزاء و روابط آنها با یکدیگر و با کل داشته باشد. ولی اگر هیچ جوهری بسیط نباشد و بالتجربه تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر باشد، چگونه این توصیف ممکن است؟^{۳۸}

تفصیل راه حلی که مك تاگرت برای این مشکل یافته است پیچیده تر از آن است که بتوان در اینجا مطرح کرد. اصل کلی او، آن گونه که در تلخیصش از نظام فلسفی خود آمده از این

۳۵. ما باید بین اعضا و اجزاء فرق بگذاریم. «اگر فی المثل گروه تمامی تقسیمات کشوری و روحانی بریتانیای کبیر را در نظر بگیریم، نه انگلیس و نه وایت چپل white chapel هیچکدام عضو این گروه نیستند، ولی جزو گروهی هستند که آن گروه تشکیل يك کل می‌دهد.» پیشین، ص ۱۲۳.

۳۶. پیشین، ۱۲۵.

۳۷. پیشین، ۱۲۷. اگر فی المثل جوهر «جیم» دارای کیفیات الف، ب، پ باشد، تغییر در يك کیفیت، تغییر در ماهیت را (که مشکل از کیفیات است) پیش می‌آورد، همچنین تغییر در جوهری را که در ماهیت جلوه گر است. در اینجا چنین تعبیر می‌شود که کیفیات نسبت به یکدیگر تعین خارجی extrinsic determination دارند.

۳۸. از آنجا که هیچ جوهری مطلقاً بسیط نیست، این دشواری در مورد هر جوهر وجود دارد.

قرار است که باید از تعارض بین این پیش نهاد که توصیف کافی از هر جوهری ممکن است، و این پیش نهاد که هیچ جوهری بسیط نیست پرهیز شود. «باید از هر جوهری توصیفی وجود داشته باشد، که دلالت بر توصیف کافی اعضای تمامی انواع اجزایش که خود دنباله يك سلسله اجزاء معینی هستند، داشته باشد.»^{۳۹} این قول چندان راه به جایی نمی برد ولی خط فکری مك تاگرت همین است. اگر شرایط معینی بر آورده شود، علی الاصول توصیف يك جوهر ممکن است. جوهر شامل، یعنی جهان را در نظر بگیرد. این جوهر متشکل است از يك یا تعداد بیشتری «کل» های اولیه، که به نوبه خود متشکل اند از اجزاء اولیه. این اجزاء می توانند فی المثل به مدد کیفیات متمایز، تمایز و تنوع یابند. و توصیف جهان علی الاصول ممکن است، به این شرط که آن توصیفات اجزاء اولیه، متضمن توصیفات کافی از اجزاء ثانوی باشد که سلسله آنها بی نهایت دراز است. برای آنکه این دلالت یا تضمن واقعیت داشته باشد، باید اجزاء ثانوی به توسط آنچه مك تاگرت رابطه «تناظر تعیین کننده»^{۴۰} می نامد، به همدیگر ربط یابند. مثالی می زنیم. فرض کنیم که الف و ب اجزاء اولیه يك جوهر معین باشند و به ترتیب بر وفق کیفیات جیم و دال به نحو کافی توصیف شده باشند. رابطه تناظر تعیین کننده ایجاب می کند که جزء ثانوی الف باید بر وفق دال، و جزء ثانوی ب، بر وفق جیم به نحو کافی قابل توصیف باشد. با احراز چنین تناظر تعیین کننده در هم تنیده ای در سراسر مراتب اجزاء متوالی، توصیفات کافی اجزاء اولیه، متضمن توصیفات کافی از اجزاء ثانوی خواهند بود. و بدینسان يك توصیف کافی از جوهر علی الاصول ممکن خواهد بود، حتی با وجود این واقعیت که تا بی نهایت تقسیم پذیر است. از آنجا که مك تاگرت قائل است به اینکه توصیف کافی از هر جوهر باید ممکن باشد، چنین بر می آید که رابطه تناظر تعیین کننده باید بین اجزاء يك جوهر برقرار باشد. و اگر تناظر تعیین کننده را به چشم يك انگ برای انواع روابط علی بنگریم، آنگاه می توانیم گفت که مك تاگرت می کوشد تا به نحو پیشینی ضرورت انگاره معینی از روابط علی را در جهان ثابت کند. به عبارت دیگر، او بر آن است که اگر جهان يك واحد ارگانیک معقول و مفهوم است، باید در سلسله مراتب اجزایش، انگاره معینی از تناظر تعیین کننده وجود داشته باشد.

باری ما برای مثال به تقسیمات کشوری و روحانی انگلیس اشاره کردیم و از جهان سخن گفتیم. ولی هر چند که در نخستین بخش نظام [فلسفی مك تاگرت] بعضی مثالهای تجربی برای تسهیل فهم ارائه شده، نتایج اخذ شده انتزاعی محض است. فی المثل هر چند به نحو پیشینی مدلل می شود که اگر چیزی وجود داشته باشد، باید يك جوهر شامل وجود داشته باشد که ما

۳۹. فلسفه معاصر بریتانیا، ص ۲۶۵.

بتوانیم جهان‌ش، بنامیم، اشتباه است اگر تصور شود که این کلمه (جهان) بالضروره به کل درهم‌تنیدهٔ مجتمع موجوداتی که ما معمولاً بر سبیل عادت آنها را به عنوان جهان تصور می‌کنیم، اشاره دارد. نخستین بخش نظام [فلسفی مک تاگرت] صرفاً این نکته را محرز می‌گرداند که باید جهانی وجود داشته باشد. و این نکته به ما نمی‌گوید که کدام موجودات تجربی اعضای يك گروه شامل یا فراگیرند که جهان نامیده می‌شود. فقط در بخش دوم از این نظام است که مک تاگرت نتایج بخش اول را مطرح می‌سازد و مثلاً این سؤال را پیش می‌کشد که آیا ویژگیها [= کیفیات]ی جوهر که به نحو پیشینی تعیین شده‌اند می‌توانند متعلق به انواعی از اشیاء باشند که در نظر اول جوهر می‌نمایند، یا اینکه، نه، ویژگیهایی که در تجربه یا با تجربه به آنها برمی‌خوریم واقعاً به موجودات تعلق دارند؟

مک تاگرت تأکید می‌کند که در این حوزه پژوهش نمی‌توانیم به یقین مطلق دست یابیم. ما می‌توانیم ثابت کنیم که ویژگیهای معینی که در تجربه یا با تجربه عرضه می‌شوند به موجودات تعلق دارند، و لذا وابسته به حوزه نمودند. ولی نمی‌توانیم با قطعیت مطلق ثابت کنیم که آن ویژگیها که از تجربه برمی‌آید باید متعلق به موجود باشد. چه ممکن است ویژگیهایی باشد که ما هرگز تجربه یا تخیل نکرده باشیم، ولی همان قدر یا بهتر پاسخگوی خواسته‌های پیشینی نخستین بخش این نظام باشد. در هر حال، اگر ثابت شود که ویژگیهایی که در تجربه ارائه می‌شود، در واقع این خواسته‌های پیشینی را برمی‌آورد، و هیچ نوع ویژگی تجربی یا تخیلی که ما می‌شناسیم چنین کاری صورت نمی‌دهد، آنگاه به يك یقین معقول، هرچند نه مطلق، دست می‌یابیم. به عبارت دیگر مک تاگرت، یقین مطلق را فقط به نتایج برهان پیشینی نسبت می‌دهد. «در بادی نظر، چنین می‌نماید که جهان دو جوهر از دو نوع پس متفاوت دارد: ماده و روح»^{۲۱} ولی مک تاگرت از پذیرفتن واقعیت ماده ابا دارد، و دلیل عمده اش این است که هیچ چیز که کیفیت مادی بودن را داشته باشد نمی‌تواند بین اجزایش رابطهٔ تناظر تعیین کننده را که باید بین اجزاء ثانویهٔ يك جوهر وجود داشته باشد، برقرار سازد. برای تسهیل بحث فرض کنید که يك شیء مادی دو جزء اولیه داشته باشد که یکی از آنها را بتوان آبی، و دیگر را به سرخ وصف کرد. طبق الزامهای اصل تناظر تعیین کننده باید جزء ثانویه‌ای از جزء اولیه که آبی وصف شده وجود داشته باشد که با جزء اولیهٔ دیگر که سرخ وصف شده تناظر داشته باشد. به عبارت دیگر این جزء ثانویه باید سرخ باشد. ولی این از نظر منطقی ممکن نیست. زیرا يك جزء اولیه — اگر یکی از اجزاء ثانویه اش سرخ بوده باشد — شایستهٔ وصف آبی نیست. چنین نتایج مشابهی دربارهٔ کیفیتهایی چون اندازه و شکل هم می‌توان گرفت. بنابراین ماده نمی‌تواند به موجود

متعلق باشد؛ یعنی نمی‌تواند به جهان کیفیت ببخشد.^{۲۲}

در این صورت سر و کار ما با روح خواهد بود. در واقع هیچ دلیل برهانی بر اینکه جز روح چیزی وجود ندارد، در کار نیست. زیرا چه بسا يك شکل از جوهر وجود داشته باشد که ما هرگز نیازموده یا تخیل نکرده باشیم، که شرایط جوهر بودن را دارا باشد و هنوز روحانی نباشد. ولی قرینه مثبتی برای این مدعا که چنین جوهری وجود دارد نداریم. لذا چنین نتیجه‌ای معقول است که بگوییم هر جوهری روحانی است.

اما در مورد ماهیت روح «پیشنهاد من این است که کیفیت روحانی بودن را محدود به این بنماییم که بگوییم عبارت است از کیفیت محتوا داشتن؛ یعنی احتوا بر يك یا چند نفس».^{۲۳} بدینسان نفسها روحانی اند، همچنین اجزاء نفسها و گروه نفوس. و باید گفت که اصطلاح روح یا روحانی که به نفس نسبت می‌دهیم، با استعمال عرفی این کلمه فرق دارد.^{۲۴}

بنابراین اگر روح تنها شکل جوهر باشد، جهان یا مطلق، مجتمع یا منظومه فراگیری از نفوس خواهد بود، یعنی نفوس اجزای اولیه آن خواهند بود. اجزاء ثانویه، از هر درجه و مرتبه‌ای که باشند، همانا ادراکات اند که محتوای نفوس را می‌سازند. در این صورت باید روابط تناظر تعیین کننده بین این اجزاء برقرار باشد. البته این امر مستلزم احراز شرایط خاصی است. و آن اینکه «يك نفس می‌تواند نفس دیگر را درك کند، و نیز جزئی از آن نفس را»^{۲۵} و اینکه ادراك جزو نفس مدرك است و ادراك جزوی از يك كل می‌تواند جزئی از ادراك آن كل باشد. ولی نمی‌توان ثابت کرد که احراز این شرایط غیر ممکن است؛ و دلایلی هست به نفع این قول که این شرایط در واقع احراز شده اند. حاصل آنکه می‌توانیم بنا را بر این بگیریم که مطلق مجتمع یا منظومه‌ای از نفوس است.

آیا نفوس نامیرا هستند؟ پاسخ به این سؤال بستگی دارد به نظر گاهی که اتخاذ کنیم. از يك سو مك تاگرت واقعیت زمان را انکار می‌کند و دلیلش این است که حکم به واقعیت تسلسل زمانی گذشته و حال و آینده ما را بر آن می‌دارد که به هر رویدادی تعیین^{۲۶} هایی نسبت دهیم که باهم ناهمخوان اند.^{۲۷} لذا اگر چنین نظر گاهی اتخاذ کنیم باید نفوس را بی زمان یا سرمدی

۲۲. طبق نظر مك تاگرت فایده‌ای ندارد که بگوییم وجود ماده از داده‌های حسی استنتاج و اثبات می‌گردد. چه آنچه ما داده حسی می‌نامیم چه بسا معلول علل غیرمادی باشد. و اگر ادعا کنیم که داده‌های حسی خود جوهرهای مادی اند، احتجاجاتی پیش می‌کشد که بطور کلی نشان می‌دهد که جوهر نمی‌تواند مادی باشد.

۲۳. ماهیت موجودیت، ۳۸۱.

۲۴. از نظر مك تاگرت نفس تعریف ناپذیر است و بر اثر انس و الفت شناخته می‌شود.

۲۵. پیشین، ۴۰۸.

46. determination

۴۷. مقایسه کنید با پیشین، ۳۳۲ و مقاله مك تاگرت در باب «عدم واقعیت زمان» در مجله Mind، ۱۹۰۸.

بشماریم و نه نامیرا، یعنی صفتی به آنها بدهیم که دلالت بر دیرند^{۴۸} زمانی داشته باشد. از سوی دیگر بیشک زمان متعلق به حوزه نمود است و نفس در طول زمانهای آینده پاینده خواهد ماند. «به تبع این اندیشه، تصور می‌کنم بتوانیم بگوییم که نفس نامیرا [= جاویدان] است»^{۴۹}، هر چند که نامیرائی باید بدین معنی گرفته شود که شامل وجود سابقش یعنی پیش از اتحادش با بدن نیز هست.

پروفسور ج. د. برود گفته است^{۵۰} که تصور نمی‌کند که مك تاگرت حتی يك شاگرد پرورده باشد، هر چند که با مهارت منطقی و صداقت شرافت فکری و علاقه‌اش به صراحت اندیشه، تأثیر معتناهی بر شاگردان خود داشته است. در واقع اینکه مك تاگرت نتوانسته است شاگردانی پرورده مایه شگفتی است. زیرا قطع نظر از اینکه بیشتر از برادلی توضیح نمی‌دهد که چگونه حوزه نمود پدید می‌آید، نظام فلسفی اش هم از فلسفه برادلی و هم فلسفه بوزانکت نمونه روشنتری از روایت متافیزیک که گاه متافیزیک ستیزها به دست داده اند، ارائه کرده است یعنی از متافیزیک به عنوان يك علم که می‌کوشد تا ماهیت واقعیت را به شیوه ای کاملاً پیشینی استنباط کند. زیرا مك تاگرت که در نخستین بخش از نظام فلسفی اش درباره خصایص «موجود» بحث مستوفی می‌کند، در بخش دوم فارغبالانه واقعیت ماده و زمان را رد می‌کند و دلیلش این است که این دو شرایطی را که در بخش اول مطرح شده احراز نمی‌کنند. و هر چند نتایجی که می‌گیرد فلسفه اش را جذاب تر و شوق انگیزتر می‌نمایاند، ولی غرابت این نتایج بسیاری از خوانندگان را به این فکر می‌اندازد که بدون چون و چرا معتقد شوند که بحث و برهانهای او باید عیب و ایرادهائی داشته باشد. در هر حال اغلب مردم اعتقاد به این قول را دشوار می‌یابند که واقعیت عبارت است از مجموعه ای یا منظومه ای از نفوس که محتویات آنها همان ادراکات اند. چه بسا نظر آنان درباره احتجاجات مك تاگرت از این قرار باشد که بگویند «پرمايه ولی بی پایه است.»

شاید ایراد کنند که این نظر گاه سطحی است. اگر احتجاجات مك تاگرت خوب است، غرابت نتایجش این واقعیت را تغییر نمی‌دهد. این در جای خود درست است. ولی این هم واقعیتی است که با آن احتجاجات کذایی کمتر فیلسوفی متقاعد شده است که واقعیت باید آن باشد که مك تاگرت می‌گوید.

۳. اصالت روح کثرت انگارانه ج. وارد

مك تاگرت این آموزه را، که واقعیت موجود عبارت است از نفوس روحانی، با الحاد پیوند زده

48. duration

۴۹. ماهیت موجودیت، ۵۰۳.

۵۰. در کتاب فلسفه بریتانیایی در نیمه قرن [بیستم] ویراسته ماس C. A. Mace، ص ۴۵.

بود.^{۵۱} ولی ایدئالیستهای تشخیص گرا غالباً نوعی از خداشناسی را پذیرفته بودند. برای نمونه می توان از جیمز وارد^{۵۲} (۱۸۴۳ - ۱۹۲۵) طبیبیدان، روانشناس و فیلسوف یاد کرد، که چندی در آلمان تحصیل و تحقیق کرد و در آنجا تحت تأثیر لوتسه^{۵۳} قرار گرفت و سرانجام متصدی کرسی منطق و فلسفه ذهن در کمبریج شد (۱۸۹۷ - ۱۹۲۵).

وارد در سال ۱۸۸۶ مقاله مشهوری در باب روانشناسی به *دایرة المعارف بریتانیکا* داد که بعدها مبنای کتابش به نام *مبانی روانشناختی*^{۵۴} (۱۹۱۸) قرار گرفت، اثری که به روشنی تأثیر فیلسوفان آلمان نظیر لوتسه، وونت^{۵۵}، و برنتانو^{۵۶} در آن مشهود است. وارد به شدت با روانشناسی تداعی مخالف بود. به نظر او محتوای آگاهی عبارت است از «صور و تصورات»؛ ولی اینها يك سیاله یا متصله می سازد. یعنی رویدادها یا تأثرات جدا جدا و مشخص از یکدیگر وجود ندارند که این سیاله یا متصله تصویری را بتوان به آنها تقسیم و تحویل کرد. آشکار است که يك صورت جدید [که وارد آگاهی شود] يك ماده تازه است، ولی صرفاً يك «قلم» اضافی در سلسله آگاهی نمی سازد، بلکه زمینه پیشین آگاهی را تعدیل می کند یا تا اندازه ای آن را تغییر می دهد. علاوه بر صورتی عبارت از صورتی است که برای يك ذهن حاصل است، یعنی تجربه آن ذهن است. اندیشه «روح» برای وارد يك مفهوم روانشناسی نیست؛ ولی در هر حال نمی توانیم از تصور وجود ذهن صرف نظر کنیم. چه آگاهی مستلزم توجه انتخابگرانه به این یا آن خصیصه یا جنبه از متصله تصویری است؛ و این فعالیت ذهن در تحت نفوذ احساس لذت یا الم است. در هر حال اشتباه است که ذهن یا آگاهی را صرفاً تماشاگر، یعنی شناسنده محض در نظر گیریم. زیرا جنبه کنشی^{۵۷} تجربه، اساسی است و فعالیت انتخابگرانه ای که از آن سخن گفتیم، خصلتاً غایت نگرانه است، یعنی ذهن فعال با نظر به يك غایت یا قصد داده های تصویری را انتخاب می کند یا به آنها توجه می یابد.^{۵۸}

۵۱. مک تاگرت به این احتمال محض اذعان می کرد که محتمل است نفسی در جامعه نفوس وجود داشته باشد که از نظر گاه تجربه بتواند نقش مهارکننده، اگرچه نه آفریننده، داشته باشد. ولی می افزود که دلیلی نداریم که قائل شویم در واقع چنین نفسی وجود دارد. و حتی اگر وجود می داشت، برابر با خدائی نبود که عرفاً در اندیشه توحیدی ظاهر می گردد.

52. James Ward

۵۳. رودولف هرمان لوتسه (۱۸۱۷ - ۱۸۸۱) R. H. Lotze فیلسوف آلمانی... ← *دایرة المعارف فارسی*.

54. *Psychological Principles*

۵۵. ویلهلم وونت (۱۸۳۲ - ۱۹۰۰) Wilhelm Wundt - م.

۵۶. فرانتس برنتانو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) Franz Brentano فیلسوف - روانشناس آلمانی - اتریشی - م.

57. conative

۵۸. به عقیده نگارنده این سطور، این رهیافت به روانشناسی، بسی عالیتر از رهیافت تداعی گرایان بود.

وارد در نخستین سلسله از «سخنرانیهای گیفورد»^{۵۹} که در سال ۱۸۹۹ تحت عنوان اصالت طبیعت و لاادریگری منتشر شد به آنچه برداشت اصالت طبیعی از جهان می‌نامید حمله کرد. باید بین علوم طبیعی از یک سو، و اصالت طبیعی فلسفی از سوی دیگر، فرق بگذاریم. فی‌المثل علم مکانیک را که صرفاً «با جنبه‌های کمی پدیده‌های طبیعی سروکار دارد»^{۶۰} نباید با نظریه مکانیکی یا ماشین‌وار انگاری طبیعت خلط کرد «که می‌کوشد جهان بالفعل را به مکانیسم بالفعل تحویل کند»^{۶۱} فیلسوفی که چنین نظریه‌ای را می‌پذیرد معتقد است که قواعد و قوانین مکانیک تعبیه‌های صرفاً انتزاعی و انتخابی برای معامله با محیط در تحت جنبه‌های خاص، یعنی تعبیه‌هایی که اعتبار محدود داشته باشد، نیست، بلکه ماهیت واقعیت عینی را به شیوه‌ای رسا بر ما آشکار می‌سازد. و در این اعتقاد بر خطاست. فی‌المثل اسپنسر می‌کوشد که حرکت تکامل را از اصول مکانیکی بیرون بکشد و این واقعیت را نمی‌بیند که در روند تکامل، سطوح مختلفی می‌بالند و برمی‌آیند که باید مقولات و مفاهیم مناسبشان را بر آنها اطلاق کرد.^{۶۲}

دوگانه‌انگاری، به عنوان بدیل احتمالی برای اصالت طبیعت، غیر قابل دفاع است. درست است که ساخت اساسی تجربه همانا رابطه ذهن-عین است. ولی این تمایز برابر با دوگانه‌انگاری ذهن و ماده نیست. زیرا حتی وقتی که عین همان باشد که مادی می‌نامیم، همین واقعیت که او در وحدت رابطه ذهن-عین سهیم است، نشان می‌دهد که او نمی‌تواند بکلی با ذهن ناهمگن باشد. هیچ دوگانه‌انگاری بین ذهن-ماده نمی‌تواند تاب انتقاد بیاورد.

وارد با رد اصالت ماده، در هیأت نظریه مکانیکی طبیعت و دوگانه‌انگاری، به نظر گاهی روی می‌آورد که خود یگانه‌انگاری اصالت روحی^{۶۳} می‌نامد. ولی این اصطلاح بیانگر این عقیده نیست که فقط یک جوهر یا یک موجود وجود دارد. نظر گاه وارد این است که همه حقایق و هستیها به یک معنی روحانی‌اند. یعنی همه آنها یک جنبه روحی دارند. بدینسان این نظریه کثرت‌انگاران است و وارد در دومین سلسله از «سخنرانیهای گیفورد»^{۶۴} که در سال ۱۹۱۱ تحت عنوان قلمرو غایبات یا کثرت‌انگاری و خداپرستی^{۶۵} منتشر شد بیشتر از اصالت روح کثرت‌انگاران سخن می‌گوید تا یگانه‌انگاری اصالت روحی. هر چند اگر اصطلاح اخیر به درستی فهم شود هر دو یک معنی دارند.

59. Naturalism and Agnosticism

۶۰. اصالت طبیعت و لاادریگری، ۱، ص هشت.

۶۱. پیشین.

۶۲. وارد همیشه دقت نمی‌کند که فرق گذاری خودش را در مورد علوم طبیعی و اصالت طبیعت فلسفی مدنظر داشته باشد. و به نحوی سخن می‌گوید که گویی علم مکانیک با «موجود بالفعل» سروکار ندارد.

63. spiritualistic monism 64. *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*

شاید از نظر بعضی از خوانندگان خارق عادت بنماید که یکی از استادان بالنسبه عصر جدید کمبریج طرفدار نظریه همه روانی^{۶۵} باشد. ولی وارد نمی‌شود، بیش از آنچه لایب نیتمس می‌خواست،^{۶۶} بگوید که هر موجود یا جوهر فرد^{۶۷} از چیزی برخوردار است که آگاهی می‌نامیمش. مراد اینان بیشتر این است که چیزی به نام ماده محض مطلق وجود ندارد، بلکه هر کانون فعالیت به میزانی، و غالباً به میزان ناچیزی از «ذهن مندی»^{۶۸} برخوردار است. علاوه وارد ادعا می‌کند که اصالت روح کثرت‌انگاران آموزه‌ای نیست که به نحو پیشینی به آن رسیده باشد، بلکه مبتنی بر تجربه است.^{۶۹} «جهان صرفاً همان گونه که ما می‌یابیمش در نظر گرفته شده، یعنی به صورت کثرتی از افراد فعال که فقط در همگنشی متقابل و از طریق آن با هم یگانه شده‌اند. این همگنشیها نیز بر طبق شباهت یا دادوستد اجتماعی، بسان يك تعامل تجاری^{۷۰} تفسیر می‌شود، یعنی مبتنی بر شناخت و اراده است.»^{۷۱}

باری وارد ادعان می‌کند که می‌توان در برابر این تصور کثرت‌کانونهای فعال تجربه متوقف ماند. چه کانت مغلفه‌هایی را که در به اصطلاح دلایل برهانی معهود وجود خداوند بوده بر ملا کرده است. در عین حال خداپرستی وحدتی را تأمین می‌کند که کثرت‌انگاری بدون خدا فاقد آن است. به علاوه مفهوم آفرینش و بقا وجود کثرت ماسوا را روشن می‌سازد، هر چند آفرینش باید بر وفق «زمینه و نتیجه» فهمیده شود، نه «علت و معلول». «خداوند زمینه هستی جهان است، یعنی علت وجودی^{۷۲} آن است.»^{۷۳} علاوه بر این وارد به شیوه‌ای پراگماتیستی احتجاج می‌کند

65. Panpsychism

۶۶. کثرت‌انگاری وارد شباهت به جواهر فرد (مونادولوژی) لایب نیتمس دارد، مگر در این مورد که جواهر فرد وارد «دریسته» نیستند بلکه بر یکدیگر اثر دارند.

67. monad 68. mentality

۶۹. طبق نظر وارد، تنها گزاره‌های پیشینی‌ای که در آنها چون و چرا نمی‌شود کرد، «گزاره‌های کاملاً صوری» اند (قلمرو غایات، ص ۲۲۷) یعنی گزاره‌های منطقی و ریاضیات. اینها اطلاعات واقعی و تجربی درباره جهان نمی‌دهند. باری اگر فیلسوفی ادعان کند که ماهیت واقعیت را از جدولی از مقولات استنباط کرده است، و این مقولات قابل اطلاق به جهان باشد، معلوم می‌شود که در درجه اول آنها را از تجربه اخذ کرده است.

70. mutuum commercium

۷۱. قلمرو غایات، ص ۲۲۵. آشکارست که هرچه همه روانی کمتر غریب بنماید، بیشتر در معرض این اظهار نظر نسبت که اطلاع جدیدی در بر ندارد، بلکه صرفاً عبارتیست از تعبیر و تفسیر رفتار مشهور اشياء بر طبق تمثیلات انتخابی معین. این سؤال که آیا این تعبیر و تفسیر صادق است یا نه به صورت این سؤال درمی‌آید که آیا فلان وصف مناسب است یا نه، نه اینکه آیا فلان رفتار صورت گرفته یا نه.

72. ratio essendi

که پذیرفتن مفهوم خدا این فایده را دارد که اعتماد کثرت انگاران را به اهمیت وجود متناهی و به تحقق نهائی آرمان قلمرو غایبات افزایش می‌دهد. بدون خداوندی که هم به نحو متعالی و هم به نحو حاله در جهان دست داشته باشد «جهان چه بسا جاودانه همین هماهنگی چیزهای ناهماهنگ^{۷۴} که ما اکنون می‌یابیم باقی بماند.»^{۷۵}

۴. اظهار نظر کلی

ما می‌توانیم بدون خطر به چنین تعمیمی بپردازیم که یکی از عوامل اساسی در ایدئالیسم متشخص عبارت است از ارزشگذاری، یعنی اینکه تشخص یا شخصیت، والاترین ارزش را در حوزه تجربه ما نمایان می‌سازد. این قول شاید قابل اطلاق به فلسفه مک تاگرت نماید، که می‌گوید به شیوه استدلال پیشینی ثابت می‌کند که چه خصایصی باید به موجود متعلق باشد و سپس می‌پزود که کدام نوع از اشیاء که در بادی نظر جوهرند، واقعاً دارای چنین خصایصی هستند. ولی البته ضرورتاً از آن چنین بر نمی‌آید که ارزشگذاری حتی در فلسفه او تشکیل یک عامل ضمنی و مؤثر نمی‌دهد. در هر حال روشن است که تجدیدنظر پرینگل-پاتیسون در ایدئالیسم مطلق، ناشی از اعتقاد به ارزش غائی تشخص بود، و اصالت روح کثرت انگاران^{۷۶} جیمز وارد هم با چنین اعتقادی پیوند داشت.

آشکار است که ایدئالیسم متشخص صرفاً عبارت از چنین ارزشگذاری نبود. بلکه متضمن این اعتقاد هم بود که تشخص یا شخصیت را باید به عنوان مفتاحی بر ماهیت واقعیت، و کوششی پیگیر در جهت تعبیر و تفسیر واقعیت در پرتو این اعتقاد تلقی کرد. منظور این است که ایدئالیسم متشخص بیشتر گرایش به کثرت‌انگاری دارد تا یگانه‌انگاری. در فلسفه‌های مک تاگرت و جیمز وارد برداشت کثرت‌انگاران از جهان آشکارا غلبه دارد. این برداشت در پرینگل-پاتیسون که تمسک به اندیشه «مطلق» همچون تجربه‌ای فراگیر دارد، چیره نیست. در عین حال ارزشی که او به تشخص متناهی می‌گذارد او را بر آن می‌دارد که بکوشد تا آموزه «واحد» را به نحوی تعبیر و تفسیر کند که مستلزم غرق یا محو شدن «کثیر» در «واحد» نباشد. نتیجه طبیعی‌اش در متافیزیک، یعنی درگرایش از یگانه‌انگاری به کثرت‌انگاری، در پرتو اعتقاد به ارزش شخصیت، همانا تأیید نوعی خداپرستی توحیدی است. در مورد استثنایی مک تاگرت، مطلق فی الواقع همچون مجموعه یا منظومه‌ای از نفوس روحانی متناهی تعبیر می‌شود. در مورد پرینگل-پاتیسون تحول به خداپرستی توحیدی صریح، از توجه به نفوذی که سنت ایدئالیسم مطلق در او داشته، بر می‌آید. ولی به اصطلاح بویاتی درونی ایدئالیسم مطلق،

راه به این تعبیر می‌دهد که واقعیت غائی در سرشت خویش متشخص است و چنان است که به واقعیت مستقل داشتن شخصیت‌های متناهی امکان می‌دهد. طبق نظر ایدئالیست‌های مطلق، چنانکه پیشتر دیدیم، مفهوم خدا می‌بایست به مفهوم «مطلق» بدل گردد، ولی در ایدئالیسم متشخص مفهوم مطلق گرایش به این دارد که از نو به مفهوم خدا مبدل گردد. آری مک تاگرت به برداشت خود از جامعه یا منظومه نفوس روحانی، به چشم تعبیر و تفسیر شایسته‌ای از مطلق هگل می‌نگرد. ولی در جیمز وارد است که می‌توان آشکارا گذر به خداپرستی توحیدی را مشاهده کرد. و عجیبی نیست که او صریحاً همانندی‌اش را با کانت، و نه هگل، تصریح می‌کند. اینکه اطلاق اصطلاح «ایدئالیسم متشخص» را می‌توانیم تا چه حد بسط دهیم به اختیار و انتخاب خودمان است. فی‌المثل ویلیام ریتچی سورلی^{۷۶} (۱۸۵۵ - ۱۹۳۵) را در نظر آورید که از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۳۲ متصدی کرسی فلسفه اخلاق در کمبریج بود. او عمدتاً به مسائلی که با ماهیت ارزشها و ارزشگذاری مربوط است، می‌پرداخت و شاید درست‌تر این باشد که او را «فیلسوف ارزش» بشماریم. او در نوعی از نظریه فلسفی عام پژوهش می‌کرد که چون بخواهیم ارزشها را به عنوان عواملی در واقعیت به حساب آوریم، با آن سروکار خواهیم داشت. از این قرار بود که او تأکید می‌ورزید که انسانها «حاملان ارزش»^{۷۷} اند و اینکه متافیزیک در مفهوم خدا اعتلا می‌یابد. خدا نه فقط به مفهوم آفریننده بلکه همچنین به مفهوم «ذات و منبع همه ارزشها، و نیز مفهوم اینکه مایل است این ارزشها میان موجودات مختاری که هستی خود را مرهون او هستند، مشترک باشد»^{۷۸} و نتیجه کلی تأملاتش چنان است که به نحو معقولی می‌توان او را در ردیف ایدئالیست‌های تشخص‌گرا آورد.

باری نمی‌توان از ما انتظار داشت که خلاصه آراء همه فیلسوفان بریتانیایی را که می‌توان ایدئالیست‌های تشخص‌گرا نامیدشان، در اینجا به دست دهیم. به جای این می‌توانیم توجه خوانندگان را به تفاوت‌های نگرش ایدئالیست‌های مطلق و ایدئالیست‌های متشخص نسبت به علوم وجود دارد، جلب کنیم. البته بر ادلی اعتبار علم را در حد و در سطح خود انکار نمی‌کند. ولی از آنجا که اندیشه استدلالی را به حوزه نمود نسبت می‌دهد، لاجرم بر این است که علوم نمی‌توانند ماهیت واقعیت را - به نحوی که از نمود ممتاز باشد - بر ما آشکار کنند. آری همین نگرش را به طرزی قوی‌تر در مک تاگرت می‌یابیم که از نظر او جهان زمانی - مکانی همانا نمود است. و حتی جیمز وارد، در مناقشه‌ای که با اصالت طبیعت و نظریه ماشین‌وار انگاری جهان دارد، قدرت علم را در اینکه ماهیت واقعیت را بر ما آشکار سازد، انکار می‌کند و بر خصلت انسان

76. William Ritchie Sorley

۷۷. فلسفه معاصر بریتانیا، ص ۲۵۲.

۷۸. پیشین، ص ۲۶۵.

پرورده مفاهیم علمی تأکید دارد، که باید از روی سودمندیشان مورد قضاوت قرار گیرند نه با ادعای راه داشتن به حقیقت مطلق. در عین حال معتقد است که علوم عینی، نظیر زیست‌شناسی و روانشناسی، القاگر و مؤید فلسفه کثرت‌انگاران^{۷۸} او هستند. و به طور کلی، ایدئالیستهای متشخص یا تشخص‌گرا آن قدرها که می‌خواهند با ادعای فلسفه‌های اصالت مادی و مکانیستی که خود را فرآورد منطقی علوم می‌خوانند، در بیفتند، نمی‌خواهند به قضاوت درباره علم و نسبت دادن آن به حوزه نمود بکوشند. باری گرایش کلی ایدئالیسم متشخص تمسک به این واقعیت است که علوم مختلف نیاز به مقولات مختلف دارند تا با سطوح مختلف تجربه یا جنبه‌های واقعیت رابطه برقرار سازند، دیگر اینکه متافیزیک را توسعه مشروع و در واقع ضروری حوزه تعبیر و تفسیر تلقی کنند، و نه تنها راه به شناخت واقعیت که علوم تجربی محدود به حوزه نمود، بالضرورة از ساحت آن رانده شده است. این برداشت شاید قابل اطلاق به مک‌تاگرت نباشد. ولی او خود نوع منحصر به فرد^{۷۹} است. تلقی کلی ایدئالیستهای متشخص این احتجاج است که تجربه و رهیافت تجربی به فلسفه، بیشتر مؤید کثرت‌انگاری است تا آن نوع از یگانگی که مختص ایدئالیسم مطلق است، و اگر ما انواع مختلف علم را در مدنظر آوریم،^{۸۰} می‌توانیم دید که فلسفه متافیزیکی نقطه مقابل علم نیست، بلکه قله طبیعی تعبیر و تفسیری از واقعیت است که در آن علوم نقش خود را ایفا کرده‌اند.

نکته آخر اینکه، اگر نظام مک‌تاگرت را استثنا کنیم، ایدئالیسم متشخص طبعاً چنان بود که برای فیلسوفان دینی مشرب جاذبه داشت، یعنی فیلسوفانی که می‌بایست برای ایراد سخنرانیهای گیفورد مناسب باشند. و آنچه ایدئالیستهای تشخص‌گرا نوشتند به طور کلی از نظر دینی روشنگر بود. اسلوب فلسفه‌شان آشکارا بسی کمتر از ایدئالیسم مطلق بر ادلی مغرب دین و ایمان مسیحی بود.^{۸۱} ولی هر چند فلسفه‌های گوناگونی که می‌توان به نحو معقولی نماینده ایدئالیسم متشخص شمردشان از نظر گاه اخلاقی و دینی روشنگر و راهگشا هستند، این تصور را در ذهن ایجاد می‌کنند که لااقل در جنبه متافیزیکی ترشان یک سلسله بیان عقاید شخصی‌اند که جنبه استدلالی آنها ضعیفتر است تا تأکید انتخابیشان بر جنبه‌های خاصی از واقعیت.^{۸۲} و دلیلش معلوم است که چرا سایر فیلسوفان کمبریج در طول حیات جیمز وارد و سورلی، پیشنهاد می‌کردند که به جای اهتمام در به دست دادن تعبیر و تفسیرهای عظیم از

79. sui generis

۸۰. هنگامی که وارد می‌نویسد که چنین می‌نماید که علم، به ما شناختی از امور و اشیاء واقعی عینی نمی‌دهد، در درجه اول علم مکانیک را که شاخه‌ای از ریاضیات می‌داند در نظر دارد. چنانکه پیشتر گفته شد خود او روانشناس بود.

۸۱. منظور من این نیست که بر ادلی را می‌توان به درستی یک متفکر لامذهب به حساب آورد. در عین حال مفهوم «خدا» از نظر او متعلق به حوزه نمود است، و اگر او را یک متفکر مسیحی قلمداد کنند درست نیست. و غی‌الواقع هم نبود.

۸۲. مک‌تاگرت بر آن بود که به مدد احتجاج و استدلال نیرومند به آن نتایج رسیده است. ولی نتایج و استنباطهایی که او

واقعیت، بهتر است پرسشهایمان را با حداکثر دقت و صراحت ممکن تنظیم کنیم و یکی یکی به آنها بپردازیم. باری هر چند این پیشنهاد خیلی معقول و عملی به نظر می‌رسد، مشکل اینجاست که مسائل فلسفی درهم تنیده‌اند. و این اندیشه که فلسفه به پرسشهای معلوم و معین و شسته رفته تقطیع شود، که بتوان جداگانه به آنها پاسخ داد، در عمل چنانکه بعضیها امیدوار بوده‌اند، چندان بارآور نبوده است. مع الوصف، غیر قابل انکار است که نظامهای ایدئالیستی در فضای فلسفهٔ امروز بریتانیا، متعلق به مرحلهٔ گذشتهٔ فکر به نظر می‌رسند. این امر آنها را مادهٔ مناسبی برای تحقیق مورخان فلسفه می‌سازد. ولی مورخ فلسفه هم سرگشته خواهد شد که آیا تخصیص دادن فصل و بخشهایی به نظامهایی که به اندازهٔ نظام هگل در اذهان اثر نگذاشته، موجه است یا نه. این نکته را هم باید گفت که ایدئالیسم تشخیص گرا نمایانگر اعتراض مداوم شخصیتهای متناهی است در قبال جذب و محو شدن در يك «واحد» عظیم، صرف نظر از اینکه این واحد چگونه فهمیده شود. گفتنش آسان است که بگویند تشخیص یا شخصیت همانا جزو «نمود» است؛ ولی هیچ نظام یگانه‌انگارانه‌ای هرگز توضیح نداده است که خود حوزهٔ نمود چگونه نشأت گرفته است.

به آنها رسیده بود، از نظر گاه دینی روشنگری و راهگشایی خاصی نداشت، مگر اینکه شخص بگوید وجود یا عدم خدا از نظر دین بی تفاوت است.

بخش سوم

ایدئالیسم در آمریکا

فصل ۱۱

پیش درآمد

۱. سرآغاز فلسفه در امریکا - جانسون و ادواردز

سابقه و منشأ دوردست اندیشه فلسفی در امریکا به پیرایشگران^۱ نیوانگلند^۲ مربوط می‌گردد. پیداست که نخستین هدف پیرایشگران سامان دادن زندگیشان بر طبق اصول دینی و اخلاقی بود که بدان اعتقاد داشتند. آنان به معنای غیر فلسفی کلمه، ایدئالیست بودند. همچنین کالونیهایی بودند که اجازه نداشتند از آنچه اصول دیانت رسمی (ارتدوکسی) شمرده می‌شد تمرد کنند. در عین حال می‌توان در اندیشه آنان عنصری از تأمل فلسفی یافت، تأملی که عمدتاً تحت تأثیر پتروس راموس^۳ یا پی‌یر دولارامه^۴ (۱۵۱۵ - ۱۵۷۲) و دایرة المعارف یوهان هاینریش الستد^۵ (۱۵۸۸ - ۱۶۳۸) بود. پتروس راموس، اومانیست و منطق‌دان معروف فرانسوی، در سال ۱۵۶۱ به آیین کالون گروید. او مدافع نظام آزادی کلیساهای محلی^۶ بود و سرانجام در قتل عام سن بارتلمی^۷ کشته شد. بدینسان او دارای صفات ممتازی بود که طرفداران نظام آزادی کلیساهای محلی در نیوانگلند او را حامی فکری خود به شمار آوردند. الستد، که پیرو ملانکتون^۸ و همچنین شاگرد پتروس راموس بود، در سال ۱۶۳۰ دایرة المعارف در زمینه هنرها و علوم منتشر کرد. این اثر که صبغه افلاطونی داشت، دارای بخشی بود که الستد باستان‌شناخت^۹ نامیده بود یعنی نظامی از مبانی معرفت و هستی. این اثر در نیوانگلند به

1. Puritans 2. New England 3. Petrus Ramus 4. Pierre de la Ramée

5. Johann Heinrich Alsted 6. Congregationalism

۷. کشتار، Saint - Barthélemy کشتار پروتستانها در سلطنت شارل نهم (برای تفصیل نگاه کنید به: دایرة المعارف فارسی).

۸. ملانکتون [= ملانتون] Melanchton صورت یونانی شده لقب لیلیپ شوارتزرت (Philipp Schwartzert) (۱۴۹۷ - ۱۵۶۰) محقق و مصلح دینی آلمانی. - م.

9. archeologia

صورت کتاب درسی مردم‌پسندی درآمدی بود.

وابستگی‌های دینی نخستین مرحله از اندیشه فلسفی امریکا، از این واقعیت که نخستین فیلسوفان، رجال روحانی بودند، هویدا بود. سمیونل جانسون^{۱۰} (۱۶۹۶ - ۱۷۷۲) يك نمونه از آنان بود. او در ابتدا از روحانیون طرفدار نظام آزادی کلیساهای محلی بود، و در سال ۱۷۷۲ به کلیسای انگلیکان پیوست و به دنبال آن مدارجی را بر کلیسای انگلیکان پیمود. در سال ۱۷۵۴ به عنوان نخستین رئیس کینگز کالج نیویورک - دانشگاه کلمبیای فعلی - منصوب شد. جانسون در زندگینامه خود نوشتش می‌نویسد که هنگام تحصیل او در پیل، سطح آموزش نازل بوده است. در واقع در قیاس با معیارهای آموزشی ساکنان اولیه‌ای که در انگلستان بارآمده بودند، نازل هم بوده است. در واقع نام دکارت، بویل، لاک و نیوتون برای آنان ناشناس نبود و آشنایی با آثار لاک و نیوتون، رفته رفته جوانه‌های تازه تفکر را می‌دماند. ولی گرایش نیرومندی در این جهت وجود داشت که معارف غیردینی را با بعضی آثار راموس و آلسند برابر نهند و مقایسه کنند و جریانهای جدید فلسفی را خطری برای خلوص ایمان دینی تلقی کنند. به عبارت دیگر يك نوع مدرسیگری [= اسکولاستیسیسم] که در گذشته منشأ خیر واقع شده بود، بر انتشار اندیشه‌های نوین نظارت می‌کرد.

خود جانسون تحت تأثیر بارکلی واقع شده بود. او در خلال سفر بارکلی به ردآیلند^{۱۱} (در سالهای ۱۷۲۹ - ۱۷۳۱) با او آشنا شده و کتاب فلسفه مقدماتی^{۱۲} خود را که در سال ۱۷۵۲ انتشار یافت، به او اهدا کرده بود.^{۱۳}

ولی جانسون، هر چند عمیقاً تحت تأثیر نامادی‌انگاری^{۱۴} بارکلی قرار گرفته بود، آماده قبول این گونه آراء او که زمان و مکان روابط خاص بین تصورات خاص است و زمان و مکان بی‌نهایت صرفاً تصورات انتزاعی است، نبود. او به حفظ نظریه نیوتون - کلارک در باب زمان و مکان مطلق، بر این مبنا که وجود کثیری از جانداران متناهی متضمن وجود آنهاست، تعلق خاطر داشت. فی‌المثل اگر زمان و مکان مطلق در کار نباشد همه جانداران جزئی یا متناهی در هم ادغام می‌شوند. علاوه بر این جانسون می‌کوشید که نظریه بارکلی در باب تصورات را در قالب افلاطونی بریزد، و قائل شود که همه تصورات، المثنای اعیان ثابت^{۱۵} موجود در علم الهی هستند. به تعبیری دیگر، جانسون با آنکه نامادی‌انگاری بارکلی را خوش می‌داشت، می‌کوشید آن را با سنت افلاطونی که در فضای فکری امریکا حضور داشت، سازگاری دهد.

10. Samuel Johnson 11. Rhode Island 12. *Elementa Philosophica*

۱۳. مکاتبات فلسفی جانسون با بارکلی در مجلد دوم آثار بارکلی - طبع انتقادی پروفیسور جزوب T. F. Jossop - آمده است.

14. immaterialism 15. archetypes

يك نماينده شناخته تر اندیشه قرن هجدهمی امريكا، جانثن ادواردز^{۱۶} (۱۷۰۳ - ۱۷۵۸)، متكلم طرفدار نظام آزادی كليساهای محلی بود. او كه تحصيلكرده بيل بود، در سال ۱۷۱۷ با جستار^{۱۷} لاک و در ۱۷۰۳ با كتاب پژوهشی در منشأ تصورات ما از زیبایی و فضيلت^{۱۸} اثر هاجسون^{۱۹} آشنا شد. او با آنكه در درجه اول يك متكلم كالونی بود كه در قسمت اعظم عمرش مقامات روحانی داشت، می كوشيد تا به تلفیقی بين كلام كالونی و فلسفه جديد دست يابد يا به تعبير ديگر او در تعبير و تفسير كلام كالونی، از آرائی كه از فلسفه معاصر برگرفته بود، سود می جست. در سال ۱۷۵۷ رئيس كالج پرينستون - دانشگاه پرينستون فعلی - واقع در نيوجرسی شد ولی در سال بعد بر اثر ابتلا به آبله درگذشت.

ادواردز جهان را فقط موجود در علم يا ذات الهی می داند. مكان كه ضروری و نامتناهی و سرمدی است در واقع یکی از صفات خداوند است. به علاوه فقط ارواحند كه به معنی حقیقی كلمه جوهرند. هيچ گونه جواهر مادی ظاهراً مستقل كه دارای كمش علی باشد وجود ندارد. بی شك طبيعت به عنوان يك نمود وجود دارد، و از نظر گاه اهل علم كه با پدیده ها يا نمودها سروكار دارند، يكسانی و يكنواختی يعنی نظم و نظام ثابت هم در طبيعت هست. دانشمند طبیعی كاملاً بحق از قوانین طبیعی سخن می گوید. ولی از منظری ژرفتر و فلسفی كه بنگريم، اذعان می كنيم كه فقط يك كمش علی واقعی وجود دارد و آن هم از آن خداست. نه فقط حفظ و ابقای اشیاء متناهی آفرینش مدام و مكرر است، بلكه يكسانی و همنواختی طبيعت نیز، از نظر گاه فلسفی و به قول ادواردز ساخته و پرداخته اراده مختار الهی است. در واقع در طبيعت، رابطه ضروری به عنوان علیت فاعلی وجود ندارد؛ همه پیوندها در تحليل آخر حكم و فعالیت مایشاء خداوند است.

این واقعیت كه ادواردز همانند باركلي وجود جوهر مادی را منكر است ولی قائل به هستی جواهر روحانی است نباید بر این حمل شود كه از نظر او اراده انسان استثنائی بر این حقیقت کلی است كه فقط خداوند است كه علت حقیقی است. البته از يك نظر می توانيم گفت كه او از روابط، علی الخصوص از رابطه علی، تحليل اصالت تجربی به دست می دهد. ولی این تحليل با نظر مكتب كالون در باب قدرت مطلق^{۲۰} يا همه توانی و علیت الهی تركيب شده و ایدئالیسمی متافیزیکی ساخته است كه در آن خداوند تنها علت اصیل است. ادواردز در كتاب آزادی اراده^{۲۱} اش صریحاً اندیشه خودمختاری اراده انسانی را رد می كند. به نظر او این برداشت باطل است، و بیان نظریه آرمینیوس^{۲۲} است كه بگويم اراده انسان می تواند در برابر تمایل يا

16. Jonathan Edwards 17. Essay 18. Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue 19. Hutcheson 20. omnipotence 21. Freedom of the Will
22. Arminius

انگیزه قوی تر، شقی را که ضعیف تر است انتخاب کند.^{۲۳} انتخاب همیشه به مدد انگیزه غالب تعیین می شود و این انگیزه غالب نیز به نوبه خود به مدد آنچه خیر بزرگتر می نماید، تعیین می گردد. اگر مطابق اصطلاحات کلامی بحث کنیم، انتخاب انسان به اراده آفریدگارش از پیش مقدر شده است. ولی اشتباه است اگر تصور کنیم که این واقعیت انسان را از قید همه مسؤولیت های اخلاقی اش آزاد می سازد. چه قضاوت اخلاقی درباره يك عمل صرفاً بستگی به ماهیت آن عمل دارد، نه علت آن. يك عمل بد، قطع نظر از آنکه علتش چیست، همچنان يك عمل بد است.

یکی از نمونه های جالب توجه اندیشه ادواردز نظریه اوست درباره خدا آگاهی^{۲۴} یا آگاهی مستقیم از علو و نیکی خداوند. به طور کلی این نظریه با نظریه «بیداری بزرگ»^{۲۵} احیاگران^{۲۶} سالهای ۱۷۴۰ - ۱۷۴۱ همدل بود. همچنین بر آن بود که عواطف دینی - که رساله ای درباره آن نوشته بود - درک و دریافت علو الهی را آشکار می سازد. این درک و دریافت را باید به «دل» نسبت داد نه به «عقل». و در عین حال می گویند که بین خدا آگاهی و بیانات پر شور و احساس که در اجتماعات احیاگران رواج داشت، فرق بگذارد. با این کار نظریه ای از خدا آگاهی تدوین کرد، که معقول است اگر انتظار دیدن نفوذ زیبایی شناسی و آراء اخلاقی هاجسون را در آن داشته باشیم.

بر طبق نظر ادواردز درست همان طور که شیرین بودن عسل در اساس قضاوت نظری ما راجع به شیرین بودن عسل نهفته است، و بر آن هم سبقت دارد، حس یا احساس مقدس بودن یا قدوسیته الهی در اساس این قضاوت که خدا مقدس است نهفته است. به طور کلی، درست همان طور که احساس زیبایی يك شیء یا اعتلای اخلاقی يك فرد در قضاوت نهایی که این حس یا احساس را بیان می کند، مسلم گرفته شده است، همان طور هم احساس علو و عظمت الهی در قضاوت های «عقلی» و «علمی» ما راجع به خداوند مسلم انگاشته شده است. شاید بر این تعبیر «درست همان طور» انتقاد وارد باشد. چه خدا آگاهی در نظر ادواردز عبارتست از تسلیم و رضای هستی ما در برابر هستی الهی، و منشأ فراطبیعی دارد. ولی نکته در این است که انسان می تواند از طریق يك نوع تجربه شبیه به ادراک حسی، و لذتی که از مشاهده يك چیز زیبا یا نیکی اخلاقی می برد، از خدا آگاه شود.

شاید در این نظریه نفوذ اصالت تجربه^{۲۷} لاکلی را بتوانیم مشاهده کنیم. البته مراد من این

۲۳. ظاهراً اگر مراد از تمایل غالب یا انگیزه قوی تر آن باشد که در عمل غلبه می یابد، دیگر لغو است که بگوییم ما می توانیم در قبال آن مقاومت کنیم. ولی آن گاه این گفته که ما همواره از آن [یعنی از تمایل غالب] پیروی می کنیم توضیح واضحات یا همانگونی خواهد بود.

24. sense of God

25. «Great Awakening»

26. revivalists

27. empiricism

نیست که بگویم خود لاک عقیده اش را به خداوند بر پایه احساس و شهود گذارده بود. در این مورد رهیافت او اصالت عقلی^{۲۸} بود و بدگمانی او به «شور و شوق» هم که شهره خاص و عام است. ولی تأکید کلی اش درباره اولویت تجربه حسی را شاید بتوان یکی از عواملی دانست که در ذهن ادواردز اثر گذارده، گو اینکه نفوذ اندیشه هاجسون در باب احساس زیبایی اخلاقی یا علو و عظمت [طبع]، بیشک واضح تر است.

ادواردز چندان نزیست که طرح تألیف یک نظام کلامی (الهیاتی) را به عمل درآورد و آن نظام را بر طبق یک روش جدید بهرورد. ولی به عنوان یک متکلم، صاحب نفوذ بود. و کوشش او در تلفیق کلام کالونی، ایدئالیسم و اصالت تجربه لاک و جهان بینی نیوتون نخستین جلوه بزرگ اندیشه فلسفی امریکائی را تشکیل می دهد.

۲. روشنگری در امریکا = فرانکلین و جفرسون

در اروپا، قرن هجدهم عصر روشنگری بود. امریکا نیز از آن چیزی که معمولاً روشنگری خوانده می شود بهره مند بود. البته آن چیز در حوزه فلسفه فی الواقع قابل مقایسه با نظایرش در انگلستان و فرانسه نبود. ولی در هر حال در تاریخ حیات معنوی امریکا خالی از اهمیت نیست. نخستین ویژگی این روشنگری همانا تلاش در جهت جداسازی فضایل اخلاقی پیرایشگرانه از فحواهای کلامی آنها بود، تلاشی که در تأملات بنجمین فرانکلین^{۲۹} (۱۷۰۶ - ۱۷۹۰) به خوبی تجلی یافته است. او ستایشگر ویلیام ولستون^{۳۰}، دئیست [= خداشناس طبیعی] انگلیسی بود، و کسی نبود که پا به جای پای سمیوئل جانسون یا جانشین ادواردز بگذارد. اعلام کرده بود که وحی^{۳۱} در ترازوی او وزنی ندارد. و قاطعانه بر آن بود که به اخلاقیات باید مبنای اصالت فایده ای دارد، نه مبنای کلامی. بعضی از انواع اعمال به حال فرد و جامعه سودمند و بعضی انواع دیگر زیانمندند. دسته اول از اعمال را مطلوب و دسته دوم را ممنوع شمرد. فضایی نظیر خویشنداری و سختکوشی نظر به فایده مندیشان توجیه می شوند. خصایل نقطه مقابل آنها، از آن روی قابل نکوهش اند که در راه منافع جامعه و موفقیت فردی اخلاص می کنند.

فرانکلین را با همه شهرتش بسختی می توان یک فیلسوف عمیق به حساب آورد، حتی علی رغم اینکه یکی از مؤسسان انجمن فلسفی امریکا بوده است. کاریکاتور ساختن از نگرش اخلاقی او کار ساده ای است. این نکته مسلم است که فرانکلین، صداقت، صمیمیت و اخلاص را می ستود، فضایی که پیرایشگران آنها را بسیار گرامی می دارند و برای رفاه انسان ضروری

28. rationalistic 29. Benjamin Franklin 30. William Wollaston

31. revelation

می‌دانند ولی چون این فضایل از آن روی ستایش شوند که مردم صدیق و صمیمی در زندگی موفقترند تا مردم ناصدق و ناصمیمی، آنگاه جای آرمانخواهی دینی پیرایشگرانه را، مصلحت‌اندیشی^{۳۲} مبتدلی می‌گیرد. دیگر جایی برای انسانی که از نظر متکلمان پیرایشگر افلاطونی مشرب‌تر نخلق به اخلاق الله می‌یابد نیست. بلکه می‌گویند «سحرخیز باش تا کامروا باشی». که شاید پند معقولی باشد اما تعالی بخش نیست.

باری، حتی اگر تأملات فرانکلین تا حدودی رنگ ابتدال به خود می‌گیرد، ولی نمایانگر همان نهضتی است که می‌کوشد اخلاق را بر سر پای خود استوار بدارد و آن را از کلام جدا کند. یعنی همان نهضت و کوششی که صورتهای فرهیخته‌ترش را در فلسفه قرن هجدهمی اروپایی می‌یابیم. و جامه غیردینی پوشاندن به فضایل پیرایشگرانه، در سیر تکوین نگرش فلسفی امریکایی حائز اهمیت تاریخی معتنا بی‌بی بوده است.

یکی دیگر از ویژگیهای روشنگری در امریکا، دنیوی کردن^{۳۳} اندیشه جامعه بود. آیین کالون از همان آغاز با سلطه دولت بر کلیسا مخالف بود. و هرچند، گرایش کلی پیروان آیین کالون در این جهت بود که حتی الامکان سلطه فراگیری بر جامعه داشته باشند، ولی علی‌الاصول قائل به تفاوت بین جامعه مؤمنان راستین و جامعه سیاسی بودند. علاوه بر این آیین کالون در نیوانگلند، هیأت پیروی، از نظام آزادی کلیساهای محلی به خود گرفته بود. و هرچند روحانیون، در عمل وقتی که مقام و مجال می‌یافتند، وسیعاً اعمال قدرت می‌کردند، اتحادیه‌های پیرو نظام آزادی کلیساهای محلی، نظراً، اتحادیه‌های ساده داوطلبانه متشکل از مؤمنان همفکر و هم مرام بود. بنابراین، این تصور از جامعه، وقتی که از فحوای کلامی و دینی‌اش عاری می‌شد در معرض سوءاستفاده از سوی جمهوریخواهی دموکراتیک قرار می‌گرفت. و نظریه لاك در باب قرارداد یا پیمان اجتماعی هم در دسترس و وسیله‌ای برای تحقق آن بود.

روند دنیوی سازی نظریه جامعه دینی، که مورد تمسك پیروان آزادی کلیساهای محلی نیوانگلند بود، در هر حال، فقط يك عامل در میان يك موقعیت پیچیده بود. عامل دیگر همانا پیدایش و رشد جوامع پیشتاز یا طلایه‌دار در ینگی دنیا بود، که اساساً و عمدتاً با نهادها و نهضتهای دینی همبسته نبود. جوامع طلایه‌دار و مهاجر^{۳۴} ناگزیر بودند مفاهیم قانون و سازمان اجتماعی همراه با آن را با موقعیت‌های جدیدی که خود را در آنها می‌یافتند، انطباق دهند. و آرزوی اصلی‌شان همانا احراز چنین شرایطی از نظم بود که بتواند مانع از هرج و مرج شود و

32. Pragmatism 33. secularization

۳۴. پنجمین فرانکلین بر فضایل و ارزشهایی که سودمندی آنها در جوامع طلایه‌دار و مهاجر ثابت شده بود تأکید می‌ورزید.

افراد جامعه را قادر به پیگیری اهداف معینشان در فضای بالنسبه صلح آمیز بنماید. لازم به ذکر نیست که اعضای جوامع طلایه دار و مهاجر چندان پروای فلسفه سیاسی — یا هیچ نوع فلسفه ای — نداشتند. در عین حال نمایانگر يك جامعه رو به رشد بودند که تلویحاً نظریه لاک را درباره اتحاد آزادمنشانه انسانها که به خود سر و سامان می دهند و از قانون تبعیت می کنند و نظر به حفظ بافت و نظم اجتماعی ای دارند که اجازه ابتکار و ورزیدن در صلح و صفا، اگر چه توأم با رقابت، به آنها می دهد. علاوه بر این، رشد این جوامع، که تأکید بر موفقیت آنی داشتند رواج و گسترش اندیشه تسامح را، که مطمئناً جزو نقاط قوت اندیشه متکلمان و روحانیون کالونی نبود، تسهیل می کرد.

اندیشه جامعه سیاسی، به عنوان اتحادیه داوطلبانه انسانها به قصد استقرار نظم اجتماعی — همچون چهارچوبی برای پرداختن به انگیزه ها و ابتکارات شخصی در صلح و صفا — چنانکه پیداست با اندیشه حقوق طبیعی^{۳۵} که جامعه با انتظام به آن نظر دارد و باید از آن حمایت کند، پیوسته است. نظریه حقوق طبیعی، که مورد حمایت لاک و سایر نویسندگان انگلیسی و فرانسوی بود، در کتاب حقوق بشر^{۳۶} اثر تامس پین^{۳۷} (۱۷۳۷ - ۱۸۰۹) دنیستی که اکیداً قائل به حاکمیت و تفوق عقل و مساوات حقوق انسانها بود، بیان واهی پیدا کرد. همچنین تامس جفرسون^{۳۸} (۱۷۴۳ - ۱۸۲۶) نیز مدافع آن بود و همو بود که طرح اعلامیه استقلال سال ۱۷۷۶ را تدوین کرد. این سند مشهور تصریح دارد که این يك حقیقت بدیهی است که همه انسانها برابر آفریده شده اند و آفریدگارشان به آنان حقوق معینی که غیر قابل لغو است اعطا کرده، از جمله حق حیات، آزادی و تحصیل سعادت. اعلامیه [ی استقلال] برای هم تأکید می ورزید که حکومتها برای احراز و تأمین این حقوق تأسیس شده اند و قدرتشان منبعت از اراده و رضای ملت (حکومت شوندهگان) است.

شاید تذکار این نکته لازم نباشد که اعلامیه استقلال يك لایحه ملی بود، نه رساله ای در فلسفه سیاسی. و کاملاً قطع نظر از این واقعیت که بخش اعظم آن انتقاد از پادشاه و حکومت انگلستان بود، فلسفه نهفته در جملات آغازین آن، در قیاس با فکر فلسفی قرن هجدهمی امریکا هم چندان پخته و پرورده نبود. بدینسان خود جفرسون به سادگی تصور می کرد که این نکته که آفریدگار انسانها به آنها حقوق غیر قابل لغو اعطا کرده، مطابق عقل سلیم و عرف عام است. البته باید گفت که عقل عرف، بی آنکه نیازی به استدلال باشد، به حقانی بودن آن رأی

35. natural rights

۳۶. حقوق بشر: *The Rights of Man* بخش اول منتشره به سال ۱۷۹۱ و بخش دوم در ۱۷۹۲. بین همچنین مؤلف کتاب *عصر عقل Age of Reason* بود که دو بخش آن به ترتیب در سالهای ۱۷۹۴ و ۱۷۹۶ انتشار یافت

37. Thomas Paine 38. Thomas Jefferson

می‌دهد، و چون حقیقت و حقانیت آن به رسمیت شناخته شد، می‌توان از آن استنباط‌های اخلاقی و اجتماعی کرد. در عین حال بهره فلسفی اعلامیه هم به نحو قابل تحسینی روحیه و ثمره روشنگری امریکائی را تصویر می‌کند. و در باب اهمیت تاریخی آن، تردیدی وجود ندارد.

۳. نفوذ فلسفه اسکاتلندی

پیداست که مردانی چون فرانکلین و جفرسون فیلسوف حرفه‌ای نبودند. ولی در طی قرن نوزدهم، فلسفه آکادمیک در ایالات متحده تحول و تکامل بس قابل ملاحظه‌ای یافت. در میان عوامل مؤثر در این تحول و تکامل، یکی هم اندیشه تامس رید^{۳۹} و پیروانش در مکتب فلسفی اسکاتلندی بود. از نظر دینی، سنت فلسفی اسکاتلندی در عین حال هم رئالیست بود و هم پادزهری ضروری در قبال ماتریالیسم و پوزیتیویسم. لذا پسندخاطر روحانیون پروتستان که از فقدان مبنای عقلی کافی در ایمان مسیحی نگران بودند، واقع شد.

یکی از نمایندگان اصلی این سنت جیمز مک کاش^{۴۰} (۱۸۱۱ - ۱۸۹۴) بود. او از پرسبتریان^{۴۱} اسکاتلندی و به مدت شانزده سال صاحب کرسی منطق و متافیزیک در کونین کالج^{۴۲} بلفاست بود و در سال ۱۸۶۸ ریاست دانشگاه پرینستون را پذیرفته بود و آن دانشگاه را سنگر فلسفه اسکاتلندی ساخته بود. او علاوه بر تألیف چندین اثر فلسفی از جمله بررسی فلسفه جان استوارت میل^{۴۳} (۱۸۶۶) و فلسفه اصالت واقعی^{۴۴} (۱۸۸۷)، در سال ۱۸۷۵ اثر تحقیقی معروفی تحت عنوان فلسفه اسکاتلندی^{۴۵} منتشر کرد.

یکی از آثار مردم پسند کردن سنت فلسفی اسکاتلندی در امریکا این رسم رایج بود که فلسفه را به فلسفه ذهنی (روانی) و فلسفه اخلاقی تقسیم می‌کردند، به این شرح که علم النفس یا روانشناسی را مقدمه لازم برای نوع دوم یعنی اخلاق می‌شمردند. این تقسیم بندی در عناوین کتب درسی پرمرجه‌ای که نوآپورت^{۴۶} (۱۸۱۱ - ۱۸۹۲) منتشر کرد منعکس بود. او در سال ۱۸۴۷ نامزد کرسی فلسفه اخلاق و متافیزیک در دانشگاه ییل شد و چندسالی هم ریاست آن دانشگاه را به عهده داشت. در سال ۱۸۶۸ کتاب عقل انسان^{۴۷} و در سال ۱۸۷۱ عناصر علم

39. Thomas Reid 40. James McCosh

۴۱. پرسبتری (از ریشه یونانی به معنای شیخ یا پیر)... طریقه‌ای است در اداره کلیسا که در آن اداره امور به دست هیئتهائی از روحانیون و مسیحیان عادی انجام میگیرد، و بالنتجه حدوسط نظام اسقفی و نظام آزادی کلیساهای محلی است... دایرةالمعارف فارسی.

42. Queen College 43. *An Examination of John Stuart Mill's Philosophy*

44. *Realistic Philosophy* 45. *The Scottish Philosophy* 46. Noah Porter

47. *The Human Intellect*

[علوم] عقلی^{۴۸} — که خلاصه کتاب سابق الذکر بود. — و در سال ۱۸۸۵ عناصر علم اخلاق^{۴۹} را منتشر کرد. ولی پورتر صرفاً یکی از هواداران مکتب فلسفی اسکاتلندی نبود. او تحقیق عمیقی در آراء اصالت تجربه بیان انگلستان نظیر ج. ا. میل و بین^{۵۰}، و همچنین در تفکر کانتی و بعد از کانتی آلمان کرده بود. و می‌کوشید که فلسفه اسکاتلندی و ایدئالیسم آلمانی تلفیق کند. بدینسان بر آن بود که جهان را باید به مثابه اندیشه^{۵۱} در نظر آورد، نه به مثابه شیء، و وجود «مطلق»، شرط لازم برای امکان اندیشه و علم بشر است.

ویکتور کوزن^{۵۲} (۱۷۹۲-۱۸۶۷) فیلسوف فرانسوی، رئیس دانشسرا^{۵۳} و رئیس دانشگاه پاریس و سرانجام وزیر آموزش عمومی، نیز در مقام تلفیق بین مضامینی از اصالت تجربه، فلسفه عقل عرفی اسکاتلندی و ایدئالیسم آلمانی برآمده بود. کوزن در موقعیتی بود که بتواند عقائد و آرائش را به عنوان نوعی فلسفه رسمی در کانون حیات علمی و دانشگاهی فرانسه، مطرح سازد. ولی چنین فلسفه التقاطی متشکل از عناصر ناهمگون بیشک به سبب عدم انسجام در معرض انتقاد جدی بود. باری نکته‌ای که در اینجا به بحث ما مربوط می‌شود این است که تفکر او نفوذ خاصی در امریکا داشت، بویژه در تشویق تلفیق اندیشه‌های ملهم از سنت اسکاتلندی با تعالی‌گرایی^{۵۴} ملهم از ایدئالیسم آلمانی.

به عنوان مثال، در این مورد می‌توان از کالاب اسپریگ هنری^{۵۵} (۱۸۰۴-۱۸۸۴) استاد دانشگاه نیویورک نام برد. کوزن از هر جهت متافیزیک را بر پایه روانشناسی استوار کرده بود. و بر آن بود که مشاهده روانشناختی، چون درست به کار گرفته شود در انسان وجود یک نوع صرافت طبع یا عقل ارتجالی^{۵۶} را که به منزله پل و پیوندی بین آگاهی و هستی عمل می‌کند آشکار می‌سازد. این صرافت طبع به ما توانائی می‌دهد که به مدد درک جواهر منتهای به عنوان موجودات عینی، از حدود مرز ایدئالیسم ذهنی فراتر برویم. فلسفه، به عنوان عمل عقل نظری، حقایق عینی‌ای را که مورد ادراک بیواسطه صرافت طبع یا عقل ارتجالی قرار گرفته روشنتر می‌سازد و می‌پرورد. هنری، به عنوان یک انگلیکان صدیق، این تفاوت بین عقل ارتجالی و عقل نظری را پذیرفته بود و در زمینه کلامی از آن استفاده می‌کرد و چنین استنباط می‌کرد که تجربه دینی یا روحانی مقدم بر معرفت دینی و زمینه ساز آن است^{۵۷} مراد او از تجربه دینی یا روحانی در

48. *The Elements of Intellectual Science*

49. *The Elements of Moral Science* 50. Alexander Bain 51. Thought

52. Victor Cousin 53. Ecole normale 54. transcendentalism

55. Caleb Sprague Henry 56. spontaneous reason

۵۷. هنری در این فرق‌گذاری صرفاً دنباله‌رو کوزن نبود. چه کوزن بر آن بود که وجود خداوند به مدد استدلال استقرائی بر مبنای وجود جواهر منتهای معلوم می‌گردد، هر چند می‌کوشید این نظر به را با نظری که ملهم از ایدئالیسم آلمانی — و درباره وجود خداوند بود — تلفیق کند. اما نظر اخیر از سوی منتقدان جامعه روحانیت منتهی به وحدت ←

درجه اول آگاهی اخلاقی نسبت به خیر و تکلیف بود؛ آگاهی ای که قدرت خداوند را دربر کشیدن انسان به يك زندگی نوین، جلوه گر می سازد. بعلاوه، از نظر هنری تمدن مادی ثمره «فهم»^{۵۸} بود، حال آنکه مسیحیت از نظر گاه تاریخی عمل فدیه پذیرانه خداوند بود و هدف از آن آفریدن يك جامعه آرمانی، و در کل پاسخی به خواسته های «عقل» یا روح بود.

۴. امرسون و تعالی گرایی

در همان اوانی که فلسفه اسکاتلندی در محافل دانشگاهی نفوذ می کرد، رالف والدو امرسون^{۵۹} (۱۸۰۳ - ۱۸۸۲) نویسنده مشهور امریکایی، در کار تبلیغ انجیل تعالی گرایی خود بود. در سال ۱۸۲۹ کشیش توحیدگرا^{۶۰} شد. ولی کسی که از کالریج و کارلایل الهام می گرفت و طرفدار تهذیب و استکمال اخلاقی بود و بر آن بود که دین را از تعلقات تاریخی اش بپیراید، و بیشتر پروای آن داشت که برداشتهای شخصی خود را درباره عالم و آدم بیان کند، تا آنکه پیام سنت را انتقال دهد، فی الواقع برای کشیشی ساخته نشده بود. در سال ۱۸۳۲ این مقام را رها کرد و خود را وقف تدوین و شرح يك فلسفه ایدئالیستی کرد که مطمئن بود می تواند به شیوه ای جهان را احیا کند و طراوت ببخشد که نه فقط ماتریالیسم بلکه دیانت سنتی هم قادر به آن نبود.

در سال ۱۸۳۶ امرسون وجیزه ای به نام طبیعت^{۶۱} که دربر دارنده جوهر پیام او بود، بدون ذکر نام خویش منتشر کرد. خطابه مشهورش که در سال ۱۸۳۸ در دانشکده الهیات دانشگاه هاروارد ایراد شد به شدت مخالفت کسانی را که آن را سنت شکن و بدعت آمیز تلقی می کردند برانگیخت. در سال ۱۸۴۱ و ۱۸۴۲ دوسلسله مقالات منتشر کرد و اشعارش در سال ۱۸۴۶ انتشار یافت. در سال ۱۸۴۹ انسانهای نمونه^{۶۲} را منتشر کرد این اثر مجموعه سخنرانیهایی بود که در فاصله سالهای ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶ درباره نخبگان و مشاهیر بشریت از افلاطون تا ناپلئون و گوته ایراد کرده بود. در سالهای بعد تبدیل به يك مرجع ملی شد و به صورت «حکیم کنکورد»^{۶۳} درآمد، سرنوشتی که گاه به سراغ کسانی که نخستین سررشته داران اندیشه های خطرناک نو هستند، می آید.

در نطقی که در سال ۱۸۴۲ در «مجمع ماسونی»^{۶۴} در یوستون ایراد کرد، اعلام داشت که

→ وجودی بودن، شده بود. هنری عمدتاً به قدرت فدیه پذیرانه مسیحیت در تاریخ، تعلق خاطر داشت، و با آنکه نظر کوزن را درباره عقل پذیرفته بود، آن را به زمینه کلام مسیحی انتقال داد.

58. understanding

59. Ralph Waldo Emerson 60. Unitarian 61. Nature 62. Representative Men

۶۳. Sage of Concord لقبی است که به امرسون داده اند، زیرا او در سال ۱۸۳۴ در دهکده کوچک کنکورد سکنی

گزید. - م.

64. Masonic Temple

آنچه «برداشتها و اندیشه‌های نو» نامیده می‌شود، در واقع اندیشه‌های بسیار کهن است که در قالب مناسب با جهان معاصر ریخته شده است. «آنچه طبق رسم رایج در میان ما تعالی‌گرایی نامیده می‌شود، همان ایدئالیسم است؛ ایدئالیسمی که در سال ۱۸۴۲ پدید آمد.»^{۶۵} ماتریالیست بر تجربه حسی و آنچه آن را امر واقع^{۶۶} می‌نامد تکیه می‌کند، حال آنکه «ایدئالیست سلوکش را از آگاهی خودش آغاز می‌کند و به جهان به سان يك نمود^{۶۷} اشاره می‌کند.»^{۶۸} بدینسان ماتریالیسم و ایدئالیسم شدیداً متقابل و متضاد می‌نمایند. مع الوصف اگر از ماتریالیست بپرسیم که این امور واقع بنیادین واقعاً چه هستند، جهان استوارش شروع به فروریختن می‌کند. از نظر پدیدارنگاری^{۶۹}، هر آنچه هست سرانجام به داده‌های آگاهی تحویل می‌گردد. لذا زیر فشار نقادی، ماتریالیسم به ایدئالیسم بازمی‌گردد. ایدئالیسمی که برایش «ذهن تنها واقعیت است... [و] طبیعت، ادبیات، تاریخ فقط پدیده‌های ذهنی‌اند.»^{۷۰}

البته از این قول بر نمی‌آید که جهان خارج صرفاً آفریده ذهن فرد است. بلکه فرآورده يك روح [= نفس] و آگاهی کلی است. «همان وحدت و «روح اعلی»^{۷۱} که هستی جزئی هر انسانی در آن است، و در آن با سایر هستیهای جزئی یگانه می‌شود.»^{۷۲} این روح اعلی، یا واحد سرمدی یا خداوند تنها واقعیت غائی یا واپسین حقیقت است، و طبیعت فرافکننده اوست. «جهان از همان روحی فرآزآمده، که بدن انسان فرآزآمده. جهان فرافکننده دورتر و فروتر خداوند، یعنی فرافکننده او در زمینه نابخود و ناآگاه است. ولی جهان از يك جنبه مهم با بدن فرق دارد. یعنی مانند بدن ما، فرمانبردار اراده انسانی نیست. ما نمی‌توانیم نظم اصیل و آرام آن را تغییر دهیم یا از آن سرپیچی کنیم. بنابراین از نظر ما نمایانگر کنونی ذهن [= علم] الهی است.»^{۷۳}

اگر اکنون بپرسیم که امرسون چگونه این چیزها را می‌دانسته و از آنها مطمئن بوده است، انتظار جواب و دلایل منظم و منطقی از او بیهوده است. او بر آن است که عقل انسان وحدت غائی را مسلم می‌انگارد و در طلب آن است. ولی همچنین تأکید می‌ورزد که «ما هر وقت حقیقت را ببینیم می‌شناسیمش، حال شکاکان و ملامتگران هر چه می‌خواهند بگویند.»^{۷۴} وقتی که مردم ابله چیزهایی می‌شنوند که دلشان نمی‌خواهد بشنوند، می‌پرسند آدم از کجا بداند که آنچه

۶۵. کلیات آثار، ج ۲، ص ۲۷۹ (لندن، ۱۸۶۶) ارجاعات این بخش به جلد و صفحات همین طبع است.

66. fact 67. appearance

۶۸. کلیات آثار، ج ۲، ص ۲۸۰.

69. phenomenalism

۷۰. کلیات آثار، ج ۲، ص ۲۸۰ - ۲۸۱.

71. Over - Soul

۷۲. کلیات آثار، ج ۱، ص ۱۱۲. ۷۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۶۷. ۷۴. پیشین، ج ۱، ص ۱۱۷.

دیگران می گویند درست است. ولی «ما با اعتقاد تمام، وقتی که حقیقت را ببینیم می شناسیمش، درست همان طوری که وقتی بیداریم می دانیم که بیداریم.»^{۷۵} زبان حال و پیشگویی روح، به قول امرسون عبارتست از «افاضه علم الهی به ذهن ما.»^{۷۶} یعنی وحی و انکشافی که همراه با هیجان احساس امر والا است.

شاید ما انتظار داشته باشیم که امرسون از این نظریه وحدت روح انسانی با روح اعلی یا روح الهی چنین نتیجه بگیرد که فرد به خودی خود اهمیت ناچیزی دارد، و اعتلای اخلاقی و روحانی عبارتست از استغراق شخصیت انسان در واحد متعال. ولی نظر گاه او به هیچ وجه از این قراز نیست. به گفته او روح اعلی به شیوه ای خاص در هر فرد حلول می کند. لذا «هر کس کار و بار خاص خویش را دارد. ذوق و قریحه هر کس همانا صلاهی ربانی به اوست.»^{۷۷} و نتیجه ای که به دست می آید این است: «از خود بطلب هر آنچه خواهی، هرگز تقلید مکن.»^{۷۸} همشکل شدن گناه است. اعتماد به نفس و تکیه بر خویش يك فضیلت عمده است. «هر آنکس که می خواهد انسان باشد باید با همشکل و همرنگ جماعت شدن مخالف باشد.»^{۷۹} در واقع امرسون برای تمجیدش از اعتماد به نفس دلیل نظری هم یاد می کند. روح الهی «خودبود»^{۸۰} است و تجلیها و تجسدهای او نیز از آنجا که در این صفت با او شریکند خوبند. در عین حال نامعقول نیست که در آموزه اخلاقی امرسون جلوه روح يك جامعه جوان، نیر و مند، متکامل و سختکوش دیده شود.

به عقیده امرسون اگر همگان بر طبق این اعتماد به نفس عمل کنند، جامعه تجدید حیات خواهد کرد. دولت برای این هست که خردمندان و انسانهای با شخصیت بپرورد؛ و «با پیدایش خردمندان، دیگر دولت منتفی می گردد. ظهور انسانهای با شخصیت، وجود دولت را غیر ضروری می گرداند.»^{۸۱} پیشک مراد او این است که اگر شخصیتهای فردی به تمام و کمال پرورش یابند، دولت به عنوان دستگاه اعمال فشار، غیر لازم خواهد بود، و به جای آن جامعه ای مبتنی بر اخلاق و عشق پدید خواهد آمد.

شاید لازم به تذکار نباشد که امرسون، مانند کارلایل، بیشتر يك رازبین^{۸۲} بود تا يك فیلسوف دستگامبند. در واقع او تا بدانجا پیش رفت که بگوید «حفظ ثبات و تداوم ابلهانه همزاد فروماپگان و ستوده سیاستمداران و فیلسوفان و روحانیون حقیر است. يك روح بزرگ در واقع

۷۵. همان. ۷۶. همان. ۷۷. پیشین، ج ۱، ص ۵۹. ۷۸. پیشین، ج ۱، ص ۳۵.

۷۹. پیشین، ج ۱، ص ۲۰.

80. self - existent

۸۱. کلمات آثار، ج ۱، ص ۲۴۲.

82. scer

هیچ سروکاری با ثبات و تداوم^{۸۳} ندارد.»^{۸۴} آری نکته اصلی مراد او این است که انسان باید اخلاصی معنوی اش را حفظ کند و از گفتن حرف دل امروزش صرفاً به سبب آنکه با گفته دیروزش متناقض است، نترسد. ولی بر طبق همین نظر در جای دیگر می گوید اگر در متافیزیک تشخیص را از خداوند سلب کنیم، این امر نباید «هنگامی که تلاطم روح آغاز می گردد»^{۸۵} ما را از اندیشیدن و گفتن سخنانی به شیوه دیگر بازدارد. و هر چند که ما می توانیم مراد امرسون را دریابیم، يك فیلسوف دستگامند (سیستماتیک) که چنین نظر گاهی داشته باشد بیشتر محتمل است که پیرو هگل شود و بین زبان فلسفه نظری و زبان وجدان دینی فرق صریح بگذارد، تا اینکه به طرد ثبات و تداوم — به عنوان همزاد فرومایگان — راضی شود. به عبارت دیگر، فلسفه امرسون امپرسیونیستی، و یا چنانکه گاهی می نامندش «شهودی»^{۸۶} یعنی همراه با برداشت شخصی از واقعیت است، و در جامعه بحث و استدلال غیر شخصی و گزاره های دقیق عرضه نمی شود. ممکن است بعضی این امر را حسن اندیشه او بشمرند، ولی این حقیقت به قوت خود باقی می ماند که اگر در طلب مطالعه سیر تکاملی منظم ایدئالیسم در اندیشه امریکایی هستیم، ناگزیریم در جای دیگر به دنبالش بگردیم.

امرسون عمده ترین شخصیت در باشگاه تعالی گرایی بود که در سال ۱۸۳۶ در بوستون تأسیس شد. عضو دیگری از این باشگاه که مورد احترام و تکریم عمیق امرسون بود آموس برانسون الکوت^{۸۷} (۱۷۹۹-۱۸۸۸) بود. او عمیقاً اهل معنی بود و علاوه بر تلاشهایش برای یافتن روشهای نوین در آموزش و پرورش، يك جامعه آرمانشهری (یوتوپایی) در ماساچوستس دایر کرد که چندان دیر نپایید. او در آغاز به بیانات خطابه وار می پرداخت، اما بعدها به اصرار هگلیان سنت لوئیس^{۸۸} مجبور شد ایدئالیسمش را صریح و روشن بیان کند. دیگر از کسانی که با تعالی گرایی نیوانگلند پیوند دارند باید از هنری دیوید تورو^{۸۹} (۱۸۱۷-۱۸۶۲) و اورستس آگوستوس براونسون^{۹۰} (۱۸۰۳-۱۸۷۶) نام برد. تورو يك شخصیت مشهور ادبی بود و زمانی که امرسون سخنرانی انجمن «فی بتاکاپا»^{۹۱} درباره «دانشمند امریکایی» را در سال ۱۸۵۷ در دانشگاه هاروارد ایراد کرد، شیفته او شد. درباره برانسون باید گفت که سیروسلوک معنوی اش او را پس از طی بسی مراحل از آیین پرسبیتی به آیین کاتولیک کشاند.

83. consistency

۸۴. کلیات آثار، ج ۱، ص ۲۴. ۸۵. همان.

86. intuitive 87. Amos Bronson Alcott 88. St. Louis 89. Henry David Thoreau

90. Orestes Augustus Brownson 91. Phi Beta Kappa Society

۵. هریس و برنامه‌اش برای فلسفه نظری

در سال ۱۸۶۷ نخستین شماره مجله فلسفه نظری^{۹۲}، به سردبیری ویلیام توری هریس^{۹۳} (۱۸۲۵ - ۱۹۰۹)، در سنت لوئیس، واقع در میسوری انتشار یافت. هریس و همکارانش به گسترش شناخت ایدئالیسم آلمان دامن زدند و این گروه به هگل‌پان سنت لوئیس معروف‌اند. هریس همچنین از بنیانگذاران باشگاه کانت (۱۸۷۴) بود. این گروه روابطی با تعالی‌گرایان نیوانگلند داشت. او در تشکیل مدرسه تابستانی فلسفه کنکوردر در سال ۱۸۸۰ مدد رساند. و در این کار الکوت نیز همکاری کرد. در سال ۱۸۸۹ پرزیدنت هریسون او را کفیل وزارت معارف ایالات متحده کرد.

هریس در نخستین شماره مجله فلسفه نظری از نیاز به فلسفه نظری‌ای که سه وظیفه عمده انجام دهد سخن به میان آورد. در مرحله اول چنین فلسفه‌ای باید یک فلسفه دین تدوین کند که مناسب با زمانه‌ای باشد که اصول عقاید سنتی و نفوذ و اقتدار کلیسا در اذهان مردم رو به ضعف نهاده است. در مرحله دوم باید فلسفه اجتماعی‌ای تدوین کند که با نیازهای نوین آگاهی ملی، که در حال فاصله گرفتن از اصالت فرد محض بود، تناسب داشته باشد. در مرحله سوم باید بر روی فحوای عمیق‌تر اندیشه‌های جدید در علوم که به اعتقاد هریس در آن زمینه‌ها روزگار اصالت تجربه ساده به کلی به سر آمده، کار کند. از نظر هریس مراد از فلسفه نظری، سنتی بود که از افلاطون آغاز می‌شد و کاملترین جلوه‌اش را در نظام هگل می‌یافت. لذا در صدد پروراندن ایدئالیسمی بود که ملهم از فلسفه بعد از کانتی آلمان ولی هم‌نوا با نیازهای امریکایی باشد.

کوششهای گوناگونی برای اجرای این برنامه، از ایدئالیسم متشخص هاویسون^{۹۴} و بون^{۹۵} گرفته تا ایدئالیسم مطلق جوسایا رویس^{۹۶} انجام گرفته بود. و از آنجا که هم هاویسون و هم بون پیش از رویس به دنیا آمده بودند، می‌بایست نخست به آنها پرداخته شود. قصد من این است که فصل بعدی را به رویس اختصاص دهم، و در فصل بعدتر به اختصار از ایدئالیستهای متشخص و سایر فیلسوفانی که به سنت ایدئالیسم تعلق دارند سخن بگویم و به چند متفکر هم که اهمیتشان کمتر از رویس بوده اشاره کنم.

این نکته نیز شایان ذکر است که تعیین حدود مرز قاطع بین ایدئالیسم متشخص^{۹۷} و

92. *The Journal of Speculative Philosophy*

93. William Torrey Harris

94. George Holmen Howison (1834-1916)

95. Borden Parker Bowne (1847-1910).

96. Josiah Royce (1855-1916)

97. Personal Idealism

ایدئالیسم مطلق^{۹۸} در اندیشه امریکایی دشوار است. به يك معنای واقعی، رويس هم ایدئالیست تشخیص گرا^{۹۹} بود. به عبارت دیگر، شکلی که ایدئالیسم مطلق در نزد برادلی داشت و تشخیص را به حوزه نموده‌ها، در تقابل با حوزه «بود»، فروافکنند مطبوع طبع متفکران امریکایی نبود. و به طور کلی احساس می شد که اجرای دقیق برنامه هریس ایجاب می کند که تشخیص انسانی در قربانگاه واحد متعال قربانی نشود. هر چند البته تفاوت‌هایی در نحوه تأکید ملاحظه می شد. بعضی متفکران بر «کثیر» و بعضی بر «واحد» تأکید می ورزیدند. بنابراین تفاوت گذاری بین ایدئالیسم متشخص و مطلق جایز است، به شرط اینکه تعدیلی را که به عمل آوردیم ملحوظ داریم.

این نکته را هم باید بیفزاییم. که اصطلاح «ایدئالیسم مطلق»، در متن تفکر امریکایی، به نوعی مبهم است. فی المثل ویلیام جیمز آن را برای فلسفه خود به کار برده است. ولی با آنکه بیشك اطلاق چنین اصطلاحی بر فلسفه او موجه است، ولی بهتر است که از فلسفه او تحت عنوان پراگماتیسم بحث شود.

فلسفه رویس

۱. اشاراتی به آثار رویس، پیش از سخنرانیهای طرح گیفورد

جوسایا رویس^۱ (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶) در شانزده سالگی وارد دانشگاه کالیفرنیا شد و در سال ۱۸۷۵ لیسانس گرفت. رساله‌ای که در باب کلام پرومتهوس در بند^۲ اثر اشیل (آیسخولوس) نوشته بود جایزه نقدی برد که با استفاده از آن توانست دو سال در آلمان بگذراند و در آنجا به مطالعه آثار شلینگ و شوپنهاور بپردازد و نزد لوتسه^۳ در گوتینگن تحصیل کند. پس از گرفتن دکترایش در سال ۱۸۷۸ از دانشگاه جان هاپکینز، چند سال در دانشگاه کالیفرنیا تدریس کرد و سپس در دانشگاه هاروارد مدرس فلسفه شد. در سال ۱۸۸۵ استاد پارودر سال ۱۸۹۲ استاد شد. در سال ۱۹۱۴ کرسی آلفورد^۴ را در رشته فلسفه در دانشگاه هاروارد پذیرفت.

رویس در سال ۱۸۸۵ کتابی تحت عنوان جنبه دینی فلسفه^۵ انتشار داد. وی در آن کتاب بحث می‌کند که امکان ناپذیری اثبات اعتبار مطلق و کلی آرمان اخلاقی که بسیاری افراد با آن روبرو هستند، لاجرم شکاکیت اخلاقی و بدبینی به بار می‌آورد. باری به تأمل معلوم می‌شود که همین جست‌وجوی آرمان کلی و مطلق حاکی از اراده اخلاقی در جست‌وجوگر است که می‌خواهد همه آرمانها و ارزشهای جزئی را هماهنگ کند. ولذا در ذهن فرد این آگاهی پدید می‌آید که باید چنان بزید که زندگی او وزندگیهای سایر انسانها تشکیل يك وحدت بدهد و در جهت يك هدف یا غایت آرمانی همسو باشد. رویس با این اندیشه در پی تمجید از نظم و نظام اجتماعی، بویزه دولت هم هست.^۶

1. Josiah Royce 2. *Prometheus Bound*

3. Lotze 4. Alford 5. *The Religious Aspect of Philosophy*

۶. تمجید او از دولت که حتی صفت «الهی» نیز برای آن قائل می‌شود در این مقاله او نیز مطرح است:

California: A Study of American Character (1886)

رویس در مسأله وجود خداوند، منکر اعتبار ادله سنتی اثبات وجود خداوند است و برای اثبات وجود مطلق متعال برهانی بر مبنای بازشناسی خطا پیش می‌نهد. ما بر طبق عادت چنین می‌اندیشیم که خطا وقتی بروز می‌کند که اندیشه ما نتواند با موضوع مقصودش مطابق یا همساز درآید. ولی پیدا است که ما نمی‌توانیم خود را در موقعیت يك ناظر خارجی، در بیرون از رابطه عالم و معلوم، قرار دهیم، یعنی ناظری که بتواند ملاحظه کند که آیا اندیشه با موضوع منطبق است یا نه. و تأمل درباره این امر به شکاکیت می‌کشد. از سوی دیگر روشن است که ما قادر به تشخیص خطا هستیم. ما نه فقط می‌توانیم قضاوت‌های بر خطا کنیم، بلکه می‌دانیم که چنین قضاوت‌هایی می‌کنیم. و تأمل بیشتر نشان می‌دهد که خطا و صواب یا صدق و کذب فقط در ارتباط با يك نظام کامل حقیقت که باید برای اندیشه مطلق وجود داشته باشد، معنی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر رویس نظریه انسجام حقیقت^۷ را می‌پذیرد و از آن به تصدیق وجود اندیشه مطلق می‌رسد. چنانکه بعدها مشروحتر بیان کرد، عقاید يك فرد در ارتباط با افق دید یا بصیرت وسیعتر صواب یا خطاست. و بحث او این است که ما دست از طلب بر نمی‌داریم تا به تصور وجود يك بصیرت الهی فراگیر برسیم، بصیرتی که اندیشه ما و موضوعات و متعلقات آن را در وحدت جامعی فرامی‌گیرد و واپسین معیار صدق و کذب است.

بنابر این در کتاب جنبه دینی فلسفه، مطلق را همچون اندیشه وصف می‌کند. «هر حقیقتی باید در وحدت «اندیشه نامتناهی»^۸ حضور داشته باشد.^۹ ولی رویس این اصطلاح را به معنایی نمی‌گیرد که توصیفات «مطلق» بر وفق اراده یا تجربه را طرد می‌کند. و در کتاب مفهوم خدا^{۱۰} (۱۸۹۷) چنین می‌گوید که تجربه مطلق وجود دارد که ارتباطش با تجربه‌های ما همانند ربط يك کل ارگانیک با اجزای تشکیل دهنده آن است. هر چند رویس کرارا کلمه «خدا» را به کار می‌برد، اما پیدا است که وجود الهی از نظر او «واحد» یا کل هستی است.^{۱۱} در عین حال خدا یا مطلق متعال را خودآگاه می‌داند. و نتیجه طبیعی که می‌شود گرفت این است که نفوس جزئی همانا اندیشه‌های خداوند در سیر معرفت‌یابی او به خویش (= خودآگاهی او) هستند. بدین ترتیب کاملاً روشن می‌شود که چگونه رویس خود را آماج انتقاد ایدئالیست‌های تشخیص‌گرا قرار می‌دهد.^{۱۲} در واقع او هرگز نمی‌خواهد «کثرت» را به نحوی در «واحد» یا «وحدت» غرق

7. Coherence theory of truth 8. Infinite Thought

۹. جنبه دینی فلسفه، ص ۴۲۲.

10. conception of God

۱۱. رویس در کتاب روح فلسفه جدید *The Spirit of Modern Philosophy* (۱۸۹۲) از يك نفس نامتناهی سخن می‌گوید، که همه نفوس جزئی مراحل یا اجزای ارگانیک آن‌اند.

۱۲. عنوان فرعی کتاب مفهوم خدا چنین است: بحث فلسفی در باب ماهیت تصور الوهیت، همچون واقعیتی اثبات‌پذیر. هاویسون، ایدئالیست تشخیص‌گرا یکی از شرکت‌کنندگان در این بحث در سال ۱۸۹۵ بود.

کند که خود آگاهی نفوس جزئی به حد يك وهم وصف ناپذیر تقلیل یابد. لذا ناگزیر می شود نظریه ای در باب رابطه واحد و کثیر بپردازد که نه کثیر را به نمود وهم آمیز کاهش دهد و نه اصطلاح «واحد» را از معنی خود خلع کند. و این یکی از مضامین عمده سخنرانیهای گیفورد رويس بود، که در بخش بعد به آنها بازخواهیم گشت.

تصور رويس از خداوند به عنوان تجربه مطلق و فراگیر، طبعاً او را مانند برادلی بر آن می دارد که به مسأله شر^{۱۳} توجه کند. در کتاب مطالعاتی در باب خیر و شر^{۱۴} (۱۸۹۸) از قول به اینکه رنج و شر اخلاقی توهم اند سر باز می زند. برعکس معتقد است که آنها واقعی اند. بنابراین، از این نتیجه چاره نیست که وقتی ما رنج می بریم خداوند هم رنج می برد. و باید چنین بینگاریم که رنج بردن برای کمال بخشیدن به حیات الوهی ضروری است. در مورد شر اخلاقی هم باید گفت که برای کمال بخشیدن به جهان لازم است. چه خیرخواهی انسان این امر را مسلم می گیرد که شر چیزی است که باید بر آن غلبه کرد. آری از نظر گاه مطلق متعال هم جهان، که موضوع اندیشه نامتناهی است، يك وحدت کامل است که در آن شر تقریباً مغلوب و منقاد خیر شده است. ولی با این همه، عنصری از کل را تشکیل می دهد.

اگر خدا نام دیگری برای جهان است، و اگر رنج و شر واقعی اند، آشکار است که باید سراغ آنها را در وجود خدا بگیریم. اما اگر يك نظر گاه مطلق وجود دارد که از آن منظر، شر الی الابد مغلوب و منقاد خیر شده است، در این صورت نمی توان به سادگی گفت که خدا نام دیگری برای جهان یا کیهان است. به عبارت دیگر مسأله رابطه خدا و جهان حادث و حساس می شود. ولی آراء و اندیشه های رويس در این زمینه و در ارتباط با ارائه اصلی فلسفه اش خوب حلای شده است.

۲. معنای هستی و معنای تصورات

دو مجلد کتاب جهان و فرد^{۱۵} که جزو سلسله سخنرانیهای گیفورد است، به ترتیب در سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ منتشر شد. رويس در این دو کتاب در صدد آن است که ماهیت هستی را بررسی کند. اگر مسلم است که خدا هست، یا جهان هست، یا نفس جزئی هست، همواره باید بهر سیم که معنای این «هست» چیست، این واژه که رويس حمل یا محمول وجودی^{۱۶} می نامدش^{۱۷}، همواره چنین تلقی شده که بسیط و غیر قابل تعریف است. ولی در فلسفه امر بسیط و غائی نیز همانند امر مرکب و مشتق قابل فحوص و تأمل است. باری رويس در بند فعل «بودن» در معنای

13. evil 14. *Studies in Good and Evil*

15. *The World and Individual* 16. existential predicate

۱۷. جهان و فرد (طبع ۱۹۲۰) ج ۱، ص ۱۲.

وجود داشتن نیست. بلکه در اندیشه پی بردن به «انواع خاص واقعیت است که ما به خدا و جهان و فرد انسانی نسبت می‌دهیم.»^{۱۸} به زبان سنتی او هم در اندیشه ماهیت و هم در اندیشه وجود است، یا به تعبیر خودش هم از «چه هست» می‌پرسد، هم از «آن هست». چه اگر ما حکم کنیم که «الف» هست یا وجود دارد، حکم به این کرده ایم که الفی هست که دارای ماهیت خاصی است.

در واقع مسأله تعیین معنای آنچه رويس محمول وجودی یا هستی شناختی می‌نامد فوراً در نظر او بدل به مسأله تعیین ماهیت واقعیت می‌گردد. و این سؤال پیش می‌آید که ما تا چه حد می‌توانیم از عهده حل این مسأله برآئیم؟ شاید چنین به نظر آید که بهترین رهیافت به آن عبارت باشد از نظاره کردن به واقعیتی که در تاجر به عرضه شده و کوشش در جهت فهم آن. ولی رويس بر این نکته اصرار می‌ورزد که ما واقعیت را فقط به مدد تصورات می‌توانیم بفهمیم. و لذا این امر حائز کمال اهمیت می‌شود که بفهمیم «تصور» چیست و چگونه ما بازاء واقعیت قرار می‌گیرد. «من یکی از کسانی هستم که بر آنند که وقتی شما می‌پرسید: تصور چیست؟ و چگونه تصورات می‌توانند رابطه راستینی با واقعیت داشته باشند؟ به گره کور [معنای] جهان پرداخته‌اید، به نحوی که بسی محتمل است که رشته‌های فرو بسته آن را بگشایید.»^{۱۹}

پس از اعلام اولیه رويس به اینکه می‌خواهد به مسأله هستی بپردازد، عطف توجهش به ماهیت تصورات و رابطه آنها با واقعیت چه بسا برای خوانندگانش دلسردکننده یا ناخوشایند باشد. ولی روش این سیر و تغییر جهت او به آسانی قابل توضیح است. این نکته را پیشتر ملاحظه کردیم که رويس در کتاب جنبه‌های دینی فلسفه خدا را به عنوان اندیشه مطلق وصف می‌کند، و رهیافتش به مسأله هستی از طریق نظریه تصورات، ملهم از موضع متافیزیکی او، یعنی اولویت و اصالت اندیشه است. بدینسان وقتی که حکم می‌کند «جهان تصورات بر جهان امور واقع تفوق دارد»^{۲۰}، طبق سنت ایدئالیسمی که می‌شناسد سخن می‌گوید، سنتی که بر طبق آن جهان همانا خود شکوفانی^{۲۱} تصور مطلق است.

رويس در وهله اول بین معانی خارجی و درونی (ذهنی) يك تصور فرق می‌گذارد. فرض می‌کنیم من تصویری از کوه اُورست دارم. طبیعی است بیندیشیم که این تصور به يك واقعیت خارجی اشاره و ارجاع دارد و نمایانگر آن است، یعنی کوه بالفعل. و این نقش نمایانگری همان است که رويس از معنای خارجی يك تصور درك می‌کند. حال فرض می‌کنیم که من يك هنرمند [نقاش] هستم و در ذهن خود تصویری از تصویری دارم که می‌خواهم آن را نقاشی کنم. این

۱۸. پیشین، ج ۱، ص ۱۲. ۱۹. پیشین، ج ۱، ص ۱۶-۱۷. ۲۰. پیشین، ج ۱، ص ۱۹.

تصور را می‌توان «بر آوردن جزئی يك قصد»^{۲۲} نامید. و این جنبه از آن تصور همان است که روس معنای درونی یا ذهنی يك تصور می‌نامید. عقل عرفی بهشک این را می‌پذیرد که تصویری که در ذهن يك هنرمند است می‌تواند بر آوردن جزئی يك قصد نامیده شود.^{۲۳} و در این حد است که قائل به وجود معنای درونی (ذهنی) می‌شود. ولی عقل عرفی اگر به اختیار خودش گذارده شود، احتمالاً نقش نمایانگر تصور را نقش اصلی آن می‌شمارد، حتی اگر مسأله نمایانگری آنچه هنوز وجود ندارد، یعنی اثر هنری در دست تدوین، مطرح باشد. و اگر ما تصویری چون شماره ساکنان لندن را در نظر آوریم، عقل عرفی همچنان بر جنبه نمایانگری آن تأکید می‌ورزد و در طلب این است که آیا آن تصور با واقعیت خارجی انطباق دارد یا نه.

به هر حال روس بر آن است که عمده همان معنای درونی (ذهنی) يك تصور است و در دراز مدت معنای خارجی بدل به «جنبه‌ای از معنای درونی که کاملاً تکامل یافته است»^{۲۴} خواهد شد. برای مثال فرض کنید که من می‌خواهم تعداد جمعیت یا خانواده‌های ساکن در يك منطقه خاص را تعیین کنم. روشن است که من در این تعیین اطلاعات قصدی دارم. شاید مسؤول طرح اسکان هستم و می‌خواهم تعداد افراد و خانواده‌ها را تعیین کنم تا بتوانم تعداد خانه‌ها یا آپارتمانهای لازم برای سکنه آینده يك منطقه را که باید بازسازی شود تخمین بزنم. پیداست که دقیق بودن تصور من از تعداد جمعیت اهمیت دارد. بدینسان معنای خارجی اهمیت دارد. در عین حال من می‌کوشم که به منظور بر آوردن يك هدف، تصور دقیقی داشته باشم. و این تصور را می‌توان بر آوردن جزئی این قصد یا هدف به حساب آورد. به این معناست که معنای درونی (ذهنی) عمده تر می‌گردد. طبق نظر روس معنای خارجی فی نفسه انتزاعی است، یعنی انتزاع از محیطش یعنی همان بر آوردن يك قصد یا هدف. وقتی که هر دورا در متن و موقع خاصشان قرار دهیم، اولویت با معنای درونی (ذهنی) است.

اکنون باید پرسید که ربط این نظریه یعنی معنای تصورات و حل مسأله واقعیت چیست؟ پاسخ این است که روس بالصراحه می‌خواهد جهان را به عنوان تجسم يك نظام مطلق از تصوراتی که فی نفسه بر آوردن جزئی يك قصدند، ارائه کند. «قصد من این است که سؤال «هستی چیست» را این گونه پاسخ دهم: هستی یا بودن بیان یا تجسم معنای درونی کامل يك نظام

۲۲. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۵.

۲۳. قطعاً منظور نگارنده این سطور این نیست که بگوید نقاش یا شاعر بالضروره ابتدا تصور روشنی از اثری که می‌خواهد پدید آورد در سردارد و سپس به این تصور تجسم عینی می‌بخشد. چه فی‌المثل اگر شاعر تصور روشنی از شعر داشته باشد، در واقع دیگر شعرش سروده شده است. و آنچه باقی مانده فقط ثبت کردن شعری که در ذهن شاعر موجود بوده بر روی کاغذ است. در عین حال شاعر نمی‌تواند کازش را بدون هیچ نوع قصد و هدف تأمل شده، یا نوعی «تصور» که عملاً سرآغاز يك کار کامل شعرده می‌شود، آغاز کند.

۲۴. جهان و فرد، ج ۱، ص ۳۶.

مطلق معین از تصورات است، نظامی که اصالتاً در معنای درونی راستین یا قصد و هدف هر تصور جزئی — هر قدر هم که بسته و گریخته باشد — نهفته باشد.^{۲۵} روس اذعان می‌کند که این نظریه تازه نیست. و اساساً در خط همان اندیشه‌ای است که «هگل را بر آن داشت که جهان را تصور مجسم بنامد».^{۲۶} ولی هر چند این نظریه تازه نیست «من معتقدم که نظریه‌ای اساسی است و اهمیت بی‌پایانی دارد».^{۲۷}

به تعبیر دیگر روس ابتدا نقش تصورات انسانی را در پر تو یک عقیده ایدئالیستی از پیش موجود در باب اصالت و اولویت اندیشه تفسیر می‌کند. سپس این تفسیر را اساس یک متافیزیک صریح قرار می‌دهد. و در عین حال به شیوه‌ای دیالکتیکی در مقام اثبات و احراز برداشت خود از معنای «بودن»، به مدد و ارسی انواع و اقسام فلسفه‌ها برمی‌آید، و نظرش هم این است که نارسائی آن را نشان دهد. و هر چند نمی‌توانیم به تفصیل وارد این بحث شویم، ولی مناسب است که به خطوط کلی آن اشاره کنیم.

۳. سه نظریه نارسا در باب هستی

نخستین نوع از فلسفه‌ای که روس به بحث و فحص می‌گیرد، آن است که رئالیسم می‌نامد. مراد او از رئالیسم این آموزه است که «صرف علم داشتن هر عالمی به هر نوع هستی — به شرط آنکه عالم همان معلوم نباشد — هیچ‌گونه فرقی برای آن هستی معلوم ندارد».^{۲۸} به عبارت دیگر اگر همه علمها یا شناختها از روی زمین محو گردد، تنها فرقی که برای دنیا می‌کند این خواهد بود که امر واقع و خاصی که علم یا شناخت یا معرفت نامیده می‌شود، دیگر وجود ندارد. صدق و کذب عبارت است از انطباق یا عدم انطباق تصورات با اشیاء؛ و هیچ چیز صرفاً به سبب اینکه «معلوم» واقع شده است وجود ندارد. لذا ما نمی‌توانیم با و ارسی روابط بین تصورات بگوییم که اشیاء ما بازاء آنها وجود دارند یا نه. از این رو ماهیت (چه هست) با هویت (آن هست) فرقی دارد. و به نظر روس همین است که رئالیستها ناگزیرند اعتبار برهان هستی‌شناختی^{۲۹} را در اثبات وجود خداوند، رد کنند.

انتقاد روس از «رئالیسم» همواره روشن و صریح نیست. ولی خط کلی اندیشه‌اش از این قرار است. مراد او از رئالیسم در این زمینه، اصالت تجربه نام‌انگارانه^{۳۰} است، که بر طبق آن جهان عبارت است از کثرتی از حقایق و هستیها^{۳۱} که از هم دیگر مستقلند. ناپدید شدن یکی از آنها، در هستی بقیه اثری ندارد. بنابراین هرگونه روابطی که بر این هستیها اضافه شود، باید

۲۵. پیشین، ج ۱، ص ۲۶. ۲۶. پیشین، ج ۱، ص ۳۲. ۲۷. همان.

۲۸. پیشین، ج ۱، ص ۹۳.

خودشان هستیهای مستقلی باشند. و رویس بر آن است که در این صورت حدروابط خود نباید به چیز دیگر ربط داشته باشد. اگر با قول به وجود هستیهایی که جدا از یکدیگرند [بحث و فلسفه خود را] آغاز می‌کنیم، باید قبول کنیم که همچنان جدا از یکدیگر خواهند ماند. رویس بر این است که بنا بر این تصورات خود باید هستیهایی باشند، و بر مبنای مقدمات رئالیستها شکافی پر نشدنی بین تصورات و اعیانی که ما بازاء آنها انگاشته می‌شود، فاصله می‌افتد. به عبارت دیگر اگر تصورات، هستیهایی کاملاً مستقل از سایر هستیها باشد، ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که آیا با اعیان خارج از خود انطباق دارند یا نه، یا اصولاً اعیان خارجی ما بازاء آنها وجود دارد یا نه. لذا هرگز نخواهیم دانست که آیا رئالیسم، به عنوان يك تصور یا مجموعه‌ای از تصورات، صادق است یا کاذب. و در این معنی، رئالیسم، به عنوان نظریه‌ای در باب واقعیت، خودشکن است، یعنی اساس خود را از ریشه می‌زند.^{۳۲}

رویس از رئالیسم به تأملی که خود عرفان^{۳۳} می‌نامدش روی می‌آورد. چنانکه گفته شد هسته اصلی رئالیسم در این است که هر موجودی را که ذاتاً مستقل از هر تصور راجع به آن است، واقعی بنامد، لذا به عقیده رویس، هر رئالیستی ملزم به دوگانه‌انگاری^{۳۴} است. چه باید وجود لا اقل يك تصور و يك عین خارجی ما بازای آن را مسلم بگیرد. اما عرفان دوگانه‌انگاری را رد می‌کند و به وجود «واحد»ی حکم می‌کند که در آن تمایزات ذهن و عین، یعنی تصور و واقعیت ما بازاء آن ناپدید می‌گردد.

عرفان هم، در معنایی که منظور اوست، همانند رئالیسم خودشکن است. چه اگر فقط يك «هستی» صرف و بسیط وجود داشته باشند، لاجرم ذهن جزئی و تصورات آن باید موهوم باشد. و در این صورت کسی به «مطلق»، علم پیدا نخواهد کرد. چه فقط از طریق تصورات است که می‌توان به «مطلق» علم پیدا کرد. در واقع هر حکمی به وجود «واحد»، خود وهم‌آمیز است. درست است که تصورات پراکنده ما نیاز به گرد آمدن در يك نظام یگانی دارد و کل هستی همانا حقیقت است. اما اگر فیلسوفی بر وحدت چنان اصرار بورزد که تصورات، موهوم به شمار آیند، در همان حال نمی‌تواند بدون ارتکاب تناقض قائل به وجود «واحد» یا «مطلق» باشد. زیرا روشن است که «مطلق» تا آنجا برای ما معنی دارد که به مدد تصورات درك شود.

بنابراین اگر می‌خواهیم بگوییم که اصولاً شناخت واقعیت ممکن است، نمی‌توانیم از طریق عرفان وارد شویم. یعنی باید به وجود کثرت گردن بگذاریم. در عین حال نمی‌توانیم به رئالیسم، چنانکه در سطور پیشین وصف شد، روی بیاوریم. لذا رئالیسم باید به نحوی تعدیل

۳۲. این بحث و استدلال را می‌توان چنین خلاصه کرد. اگر اشیاء بکلی مستقل از تصورات اند، تصورات هم بکلی مستقل از اشیاء اند. و در این صورت حقیقت — که رابطه بین تصورات و اشیاء است — غیر قابل حصول خواهد بود.

شود که دیگر خودشکن نباشد. و یکی از راههای اقدام به چنین تعدیلی، اتخاذ روشی است که رويس «اصالت عقل انتقادی»^{۳۵} می نامد.

کسی که پیرو اصالت عقل انتقادی است ملزم است که «هستی را بر وفق اعتبار»^{۳۶} تعریف کند، یعنی چنین بینگارد که هر کس سخنی از فلان شیء می گوید، قولش فقط به این معناست که فلان تصور معین... معتبر است، یعنی حقیقت دارد، و لذا تجربه ای را تعریف می کند که لا اقل به عنوان يك ایدئال ریاضی، یا شاید به عنوان يك رویداد تجربی، قطعاً ممکن است.^{۳۷} فرض کنید من حکم می کنم که در سیاره مریخ موجودات انسانی وجود دارد. بر طبق نظر پیروان اصالت واقع انتقادی، این سخن من به منزله این است که بگویم در طی يك تجربه ممکن، يك تصور معین اعتبار خواهد یافت یا محقق خواهد شد. رويس نظریه کانت را در باب تجربه ممکن، و تعریف جان استوارت میل را در باب اینکه ماده همانا امکان مداوم احساس است، به عنوان مثالهای اصالت عقل انتقادی یاد می کند. می توان پوزیتیویسم منطقی را نیز به این مثالها افزود، به شرط اینکه به جای «تصور» بگذاریم «گزاره تجربی».

به نظر رويس اصالت عقل انتقادی این امتیاز را بر رئالیسم دارد که با تعریف کردن هستی بر وفق تجربه ممکن، یا تعیین اعتبار يك تصور (یا بهتر: تحقیق پذیری^{۳۸} يك گزاره)، می تواند از اعتراضهایی که در رئالیسم یعنی در جداسازی کامل تصورات از اعیان و ما بازا آنها، پیش می آید، پرهیز کند. در عین حال اصالت عقل انتقادی این نقطه ضعف بزرگ را دارد که نمی تواند به چنین پرسشی پاسخ دهد: «يك تجربه معتبر یا کاملاً ممکن، آنگاه که فقط ممکن انگاشته می شود چیست؟ يك حقیقت معتبر، آنگاه که هیچکس اعتبار آن را به تحقیق نمی رساند چیست.»^{۳۹} اگر من حکم کنم که در سیاره مریخ انسان وجود دارد، بیشک این قول چنین معنی می دهد که حضور انسان در مریخ موضوع يك تجربه ممکن است. ولی اگر اتفاقاً این قول درست درآمد، وجود آن انسانها، صرفاً يك وجود ممکن نیست. همین است که ما به سختی می توانیم هستی را صرفاً بر وفق اعتبار یابی یا تحقیق پذیری ممکن يك تصور تعریف کنیم. و هر چند اصالت عقل انتقادی، بر عکس رئالیسم و عرفان، شناخت واقعیت را ناممکن نمی سازد، از به دست دادن گزارش وافی از واقعیت ناتوان است. لذا باید به نظریه فلسفی دیگر و کاراتری روی بیاوریم که حقایق مستتر در سه نظریه پیشگفته را یکجا در خود جمع داشته باشد، ولی در عین حال از ایرادهایی که متوجه آنها بود مصون باشد.

35. critical rationalism 36. validity

۳۷. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۲۶ - ۲۲۷.

38. verification

۳۹. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۶۰.

۴. چهارمین برداشت از مفهوم هستی

بیشتر اشاره شد که آنچه رویس از رئالیسم اراده می‌کند، بیشتر نام‌انگاری است — به معنایی که این اصطلاح در زمینه مناقشه در باب کلیات مطرح می‌گردد — تارنالیسم. و اگر این نکته را در مد نظر داشته باشیم، دیگر از حکم او به اینکه از نظر رئالیست واپسین شکل هستی همانا «فرد» است، چندان تکان نخواهیم خورد. چه شعار نام‌انگاران این است که فقط افراد جزئی وجود دارند. در عین حال این نکته را هم باید در خاطر داشته باشیم که هگل — که نام‌انگار نبود — اصطلاح فرد^{۲۰} [= جزئی] را به معنایی به کاربرد که مرادش کلی عینی^{۴۱} بود، و در فلسفه هگلی، واپسین شکل هستی همان «فرد» به همین معنی کلمه است، یعنی هستی مطلق، فرد اعلی^{۴۲}، کلی عینی فراگیر. لذا وقتی رویس تصریح می‌کند که در رئالیسم این حقیقت مندرج است که می‌گوید واپسین شکل هستی فرد است، دیگر اگر بگوییم او شعار نام‌انگاران را می‌پذیرد، گمراه کننده است. چه او اصطلاح «فرد» را در پرتو الهام سنت ایدئالیسم از نو تفسیر می‌کند. بر طبق کاربرد او از این اصطلاح «هستی متفرد همانا حیات تجربه‌ای است که تصورات را در یک شکل غائی مطلق برمی‌آورد... گوهر امر واقعی این است که فرد باشد، یا به هیچ فرد دیگر از نوع خویش اجازه ظهور ندهد، و این خصیلت را فقط به عنوان یگانه بر آوردن قصد یا هدف داراست.»^{۴۳}

تا اینجا ملاحظه کردیم که تصور بر آوردن ناقص یک قصد یا هدف است، و جلوه اراده است. و تجسم کامل اراده جهان است در کلیتش. لذا هر تصویری در تحلیل غائی، «کلیت» (معنی می‌دهد).^{۴۴} از این مقدمات چنین برمی‌آید که من می‌توانم در این کلیت، یعنی کل جهان، خود را باز یابم. بنابراین می‌توانیم در «عرفان» حقیقت بیابیم و با عرفای شرقی همسخن شویم که «در باب نفس و جهان می‌گوید: آن تویی.»^{۴۵}

با این همه، آشکار است که اراده تجسم یافته در هر مرحله خاص از خود آگاهی، فقط به یک بخش از جهان یا واقعیت‌های خاصی در جهان، ناظر است. بقیه در زمینه مبهم حاشیه خود آگاهی فرورفته است. در واقع آن بخش‌های باقی مانده موضوع تجربه ممکن می‌گردد. به عبارت

40. individual 41. concrete universal 42. supreme individual

۴۳. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۲۸. فی المثل «جهان من» همان تجسم اراده من است، یا بر آمدن قصد من، یا بیان علائق من. و بدینسان یگانه است. ولی همچنانکه در پاراگراف‌های بعدی توضیح داده شده است، ما نمی‌توانیم صرفاً با مفهوم «جهان من» به سر بریم.

۴۴. باید در مد نظر داشته باشیم که از نظر رویس «معنای درونی» یا ذهنی اولویت و اصالت دارد.

۴۵. جهان و فرد، ج ۱، ص ۳۵۵.

دیگر لازم است که مفهومی از اصالت عقل انتقادی به میان آید. تا اینجا از نظر گاه ذهن جزئی فردی اندیشیده ایم. ولی گرچه به يك معنای صریح، جهان «جهان من» است و نه جهان هیچ کس دیگر، این نیز بالصراحه روشن است که اگر جهان را صرفاً و منحصرأ تجسم اراده خود بدانم، سر از من انگاری^{۴۶} [= اصالت نفس] درمی آورم. این نیز روشن است که اگر من وجود سایر صاحبان تجربه را علاوه بر وجود خود مسلم بگیرم ولی حیات هر صاحب تجربه ای را کاملاً محصور در خویش بشمارم، به تزرثالیسم درغلتیده ام، یعنی اینکه واقعیت عبارتست از هستیهای کاملاً جدا و مستقل از یکدیگر. لذا برای پرهیز از من انگاری، و درغلتیدن به تزرثالیسم که آن را رد کرده بودیم، باید بعد یا ساحت جدیدی را ملحوظ بداریم، یعنی همذهنی را^{۴۷}.

رویس می گوید معروف است که ما به وجود اشخاص دیگر به مدد استدلال تمثیلی^{۴۸} پی می بریم. به این شرح که با مشاهده الگوهای معین رفتار بیرونی [آدمها] به آنها اراده هایی چون اراده خود نسبت می دهیم ولی اگر معنای این سخن این باشد که ما ابتدا شناخت روشنی از خود داریم و سپس وجود سایر اشخاص را از آن استنتاج می کنیم، برابر با مراد رویس نیست. «این به حقیقت نزدیکتر است که بگوییم ما ابتدا درباره خودمان از روی و از طریق هموعانمان شناخت پیدا می کنیم، تا اینکه بگوییم ما با قیاس به نفس هموعانمان را می شناسیم.»^{۴۹} ما در واقع شواهد حقی و حاضری از وجود دیگران داریم. چه آنها منبع تصورات جدید هستند. آنها به پرسشهای ما پاسخ می دهند؛ چیزهایی به ما می گویند؛ عقایدی جز عقاید ما ابراز می دارند، و نظایر اینها. دقیقاً از طریق حشر و نشر اجتماعی، یا لااقل در آگاهی از حضور دیگران است که ما تصورات خود را می سازیم و از آنچه واقعاً اراده می کنیم یا درمذ نظر داریم، آگاه می شویم. به گفته رویس هموعان ما «به ما کمک می کنند که به معنای واقعی خود پی ببریم.»^{۵۰}

باری اگر رویس این نظر را رد می کند که ما ابتدا آگاهی روشنی از خودمان داریم و سپس وجود اشخاص دیگر را از آن استنتاج می کنیم، در عین حال منظورش هم این نیست که بگوید ما ابتدا يك تصور روشن و معین از سایر اشخاص داریم و سپس از روی آن پی می بریم که ما نیز شخص هستیم. منظور اصلی او این است که «به نظر می رسد که يك اعتقاد مبهم به وجود هموعانمان، تا حد معتنا بهی مقدم بر تشکل هر نوع آگاهی ما از خودمان است.»^{۵۱} ولی نظر او این است که آگاهی روشن از خودمان و از سایر اشخاص از يك نوع آگاهی اجتماعی ابتدایی برمی خیزد. یعنی مسأله، بیشتر مسأله تفکیک است تا استنتاج. خود آگاهی تجربی همواره مبتنی

46. solipsism 47. intersubjectivity 48. analogical reasoning

۴۹. جهان و فرد، ج ۲، ص ۱۷۰ - ۱۷۱. ۵۰. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۲. ۵۱. پیشین، ج ۲، ص ۱۷۰.

بر يك سلسله تأثیر و تأثر است. «نفس همواره در تقابل با دیگری شناخته می شود.»^{۵۲} هر دو از آگاهی اجتماعی اولیه برمی خیزد.

همچنانکه تجربه به توسعه و تکامل می یابد، فرد هر چه بیشتر حیات درونی دیگران را چیزی خصوصی یا محرمانه می یابد که از مشاهده مستقیم او به دور است. در عین حال او به شیوه ای متزاید از اشیاء خارجی به عنوان ابزار مقاصد خود و دیگران آگاه می شود، همچنین از اهداف و علائق خاص خود و دیگران. بدینسان آگاهی مثلثی پدید می آید: «همنوع من و من، و طبیعت در میان ما.»^{۵۳}

ما جهان طبیعت را به طرز ناقصی می شناسیم، و بخش اعظم آن به صورت قلمرو تجربه ممکن باقی می ماند. ما بیشتر هم خاطر نشان کرده ایم که اصالت عقل انتقادی در تبیین شأن هستی شناختی اعیان تجربه ممکن، با دشواری روبرو می شود. و در هر حال علم این اعتقاد را ناممکن می سازد که بگوییم طبیعت صرفاً و منحصرأ تجسم اراده و اهداف انسانی است. فی المثل فرضیه تکامل ما را به قبول این برداشت دعوت می کند که ذهن جزئی آدمی يك فرآورد است. در این صورت، این سؤال پیش می آید که چگونه می توانیم تعریف ایدئالیستی هستی را بر وفق معنای درونی تصورات که بر آوردن ناقص يك قصد به شمار می آیند، موجه ساخت؟

پیش بینی پاسخ روس به این سؤال آسان است. جهان در تحلیل غائی جلوه نظام مطلق از تصورات است که خود تحقق ناقص اراده الهی است. خداوند که خود را در جهان متجلی ساخته است والاترین «فرد» است. یا به تعبیر دیگر، «فرد» متعال والا همانا حیات تجربه مطلق است. هر نفس جزئی، جلوه بی همتای قصد الهی است. و هر يك خود را در جهان خویش مجسم یا متجلی می سازد. ولی «جهان من» و «جهان تو» جنبه های یگانه «جهان» یعنی تجسم اراده و قصد نامتناهی الهی هستند. و آنچه برای ما صرفاً موضوع تجربه ممکن است، برای خدا موضوع تجربه بالفعل خلاق است. «کل جهان حقیقت و هستی در همه تنوعش، غنایش، روابطش، کل نظم و نسقش، باید فقط برای وحدت يك آگاهی یگانه حضور و وجود داشته باشد، آگاهی که هم آگاهی ما و هم همه معانی آگاهانه جزئی را در يك بصیرت نهایی و ابدی دربر می گیرد.»^{۵۴} بدینسان روس این نظریه از هستی را حفظ می کند، یعنی این نظریه را که «هر چه هست به عنوان بر آوردن يك تصور، معلوم و معروض آگاهی واقع می شود، و یا معلوم ما

۵۲. پیشین، ج ۲، ص ۲۶۲ روس موافقت کلی خود را با نظریه خاستگاههای خود آگاهی که در جلد دوم کتاب تکامل روانی در کودک و نژاد انسان (۱۸۹۶) اثر جیمز مارك بالدوین (۱۸۶۱ - ۱۹۳۲) James Mark Baldwin استاد دانشگاه برینستون تصریح می کند.

۵۳. جهان و فرد، ج ۲، ص ۱۷۷. ۵۴. جهان و فرد، ج ۱، ص ۳۹۷.

در همین لحظه واقع می‌شود یا معروض يك آگاهی که شامل آگاهی ما هم هست.^{۵۵}

۵. نفس جزئی، و مطلق؛ آزادی اخلاقی

ملاحظه شد که از نظر رويس، فرد، نوعی زندگی تجربه است. و اگر ما در جست و جوی ماهیت نفس در معنای فراتجربی هستیم،^{۵۶} ناگزیریم آن را برونق اخلاق در نظر آوریم، نه برونق جوهر روحانی. چه از طریق داشتن يك آرمان یگانه، يك مشغله خاطر یگانه، يك رسالت مادام‌العمری که مقصود و مراد گذشته من و تکلیف آینده من است «من تعریف می‌شوم و برای خود نفسی می‌آفرینم»^{۵۷} بنا بر این شاید بتوانیم کمابیش به شیوه معهود در اگزیستانسیالیسم بگوییم که از نظر رويس فرد جزئی به مدد بازیابی يك آرمان یگانه، و با انجام دادن يك وظیفه یگانه، مدام خود را همچون این نفس یگانه می‌آفریند.^{۵۸}

برونق این برداشت از نفس است که رويس می‌کوشد تا به این اعتراض، که می‌گویند ایدئالیسم مطلق نفس جزئی را از واقعیت و ارزش و آزادی می‌اندازد، پاسخ دهد. البته او قصد انکار هیچیک از داده‌های تجربی را ندارد، یعنی داده‌هایی که مربوط به اتکای روحانیت بر جسمانیات یا نفوذ محیط اجتماعی، تعلیم و تربیت و این گونه عوامل بر نفس انسان است. ولی تأکید می‌ورزد که هر نفس جزئی شیوه یگانه منحصر به خود را دارد که با کردارهای خویش این وابستگی را بپذیرد یا در برابر آن واکنش نشان دهد^{۵۹}، در حالیکه از نظر گاه متافیزیکی، حیات هر نفس جزئی يك یاری یگانه به بر آوردن هدف کلی خداوند است. رويس در واقع ناگزیر از اذعان این نکته است که وقتی من اراده می‌کنم، خدا در من اراده می‌کند، و عمل من جزو حیات الهی است. ولی بر آن است که این قول با قول دیگر که بگوییم نفس جزئی می‌تواند آزادانه عمل کند، کاملاً قابل جمع است. چه به صرف همین واقعیت که من جلوه یگانه اراده الهی‌ام، اراده‌ای که اعمال من از آن سر می‌زند، اراده من است. «تفرد شما در اعمالتان آزادی شماست»^{۶۰} منظور این است که شیوه من در بازنمایی اراده الهی، مخصوص به خود من است؛ و اگر اعمال من از خود من سر بزنند، همانا اعمال مختارانه یا آزادانه است. در واقع به يك معنا

۵۵. پیشین، ج ۱، ص ۳۹۶.

۵۶. یعنی اگر ما در پی يك برداشت متافیزیکی از نفس هستیم، نه در پی يك روایت تجربی از آن، یا از خاستگاهها و سیر تکوینی خود آگاهی.

۵۷. جهان و فرد، ج ۲، ص ۲۷۶.

۵۸. لازم به تذکر نیست که از نظر اگزیستانسیالیست خداشناس، نظیر سارتر، تصور يك وظیفه تعیین شده از سوی خداوند، خالی از اعتبار است.

۵۹. این تعبیر نیز یادآور اگزیستانسیالیسم جدید است.

۶۰. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۶۹.

درست است که بگوئیم روح الهی ما را مجبور می‌کند «ولی به این معنا که ما را مجبور می‌کند که «فرد» و آزاد باشیم.»^{۶۱}

باری رويس بر آن است که هر اراده جزئی در جست‌وجوی «مطلق» است، تا به حدی که «جست‌وجوی هر چیز جز خود مطلق، حتی برای بیراه‌ترین نفس‌ها هم صرفاً ناممکن است.»^{۶۲} به عبارت دیگر، هر نفس جزئی، به صرف طبیعت خویش، چه آگاهانه چه ناآگاهانه، گرایش دارد که اراده‌اش را هر چه بیشتر با اراده الهی یگانه کند. تکلیفی که ما بر عهده داریم این است که سلوکی در پیش گیریم که ما را به این هدف نزدیکتر سازد. و يك قاعده اخلاقی، قاعده ایست که اگر تبعیت شود ما را به این هدف نزدیکتر می‌سازد، حال آنکه اگر خلاف قاعده اخلاقی عمل کنیم از آن دورتر می‌شویم. بدینسان به اندازه کافی روشن است که در اخلاقی رويس، مفهوم «نیک»، نمایان و برجسته است و تکلیف اخلاقی در ارتباط با وسیله لازم برای کسب این خیر، یعنی اتحاد آگاهانه اراده ما با اراده الهی، بر عهده ما قرار می‌گیرد. ولی این نکته چندان روشن نیست که چگونه جایی برای سرپیچی از اراده الهی یا تخطی از يك دستور مشهور اخلاقی باقی می‌ماند. چه اگر همه ما ناگزیر در جست‌وجوی «مطلق» هستیم، لاجرم اگر کسی چنان عمل کند که در واقع او را به این هدف غائی که همواره در جست‌وجوی آن است نزدیکتر نسازد، صرفاً از روی جهل، یا دانش منغص چنین می‌کند. از اینجا چنین پرسشی پیش می‌آید: «آیا يك نفس جزئی که «باید» را می‌شناسد، هرگز می‌تواند آزادانه طغیان یا تبعیت را برگزیند؟»^{۶۳}

رويس پاسخ می‌دهد که هر چند کسی که شناخت روشنی از آنچه باید انجام دهد دارد بر طبق این شناخت عمل خواهد کرد، ولی چه بسا به طوع و رغبت توجه خود را به جای دیگر معطوف دارد، به طوری که اینجا و اکنون دیگر شناخت روشنی از آنچه باید انجام دهد نداشته باشد. «گناه کردن همانا آگاهانه فراموش کردن و انصراف توجه از «باید»ی است که انسان بیشتر آن را می‌شناخته است.»^{۶۴}

با توجه به مقدمات رويس، این پاسخ چندان رسا نیست. البته می‌توانیم به آسانی برای این مسأله انصراف توجه ارزشی قائل شویم. فی‌المثل فرض کنید من صمیمانه معتقدم که برای من عمل کردن به شیوه‌ای که منجر به حفظ شهوانی شود درست نیست. هر چه بیشتر توجه خود را به جنبه‌های لذیذ این شیوه عمل معطوف دارم، اعتقادم به نادرست بودن آن بیشتر به حاشیه ذهنم رانده می‌شود و کم‌اثرتر می‌شود. همه می‌دانیم که چنین وضعی کم‌پیش نمی‌آید. و نظر متعارف این است که شخص باید هشیار باشد که توجهش را به جنبه‌های لذیذ فلان شیوه عملی

۶۱. پیشین، ج ۲، ص ۲۹۲. ۶۲. پیشین، ج ۲، ص ۲۴۷. ۶۳. پیشین، ج ۲، ص ۳۵۱.

۶۴. پیشین، ج ۲، ص ۳۵۱.

که صمیمانه نادرستش می‌داند معظوف ندارد. اگر توجهش را در این جهت متمرکز کند، سرانجام مسؤول هر چیزی است که رخ دهد. ولی هر چند این نظرگاه کاملاً معقول است، فی الفور چنین سؤالی پیش می‌آید که چگونه می‌توان کسی را که سراپا جلوهٔ ارادهٔ الهی است، مسؤول تمرکز توجهش به جهتی معین شمرد؟ آیا با این قول، کاری بیش از جابه‌جا کردن مشکل انجام داده‌ایم؟

رویس با روی آوردن به مسألهٔ غلبهٔ کلی بر شر، از این مسألهٔ ظفره می‌رود. ولی خط کلی پاسخش از این قرار می‌نماید که چون راهبرد توجه انسان از اراده‌اش ناشی می‌گردد، خود انسان مسؤول آن و لذا مسؤول نتایج آن است. این واقعیت که ارادهٔ انسان خود جلوهٔ ارادهٔ الهی است وضع را تغییر نمی‌دهد. در چنین شرایطی به نظر نمی‌رسد که رویس بتواند چیز دیگری بگوید. چه هر چند قاطعانه می‌خواهد قائل به حفظ آزادی بشر و مسؤولیت او به طور کلی باشد، عزمش به حفظ نظریهٔ مطلق فراگیر، لاجرم در برداشت او از آزادی اثر می‌گذارد. آزادی اخلاقی عبارتست از «صرفاً همین آزادی حفظ «باید» حاضر در آگاهی جزئی از روی توجه، یا فراموش کردن آن از روی عدم توجه».^{۶۵} اگر پرسیده شود که آیا حفظ یا فراموش کردن خود تابع ارادهٔ «مطلق» نیست؟ رویس فقط می‌تواند پاسخ دهد که این امر از ارادهٔ خود انسان سر می‌زند، و عمل کردن بر طبق اراده همانا عمل کردن آزادانه است، حتی اگر ارادهٔ جزئی انسان تجسم جزئی ارادهٔ الهی باشد.

۶. جنبهٔ اجتماعی اخلاق

هر چند رویس — به شیوه‌ای که یادآور فیخته است — تأکید بسیاری بر بی‌همتایی وظیفه‌ای که بر عهدهٔ نفس جزئی گذارده شده است دارد، به سختی می‌توان از او انتظار داشت که چندان وقتی صرف تدوین نظریه‌ای در باب قواعد کلی اخلاق کند.^{۶۶} و این شاید مبالغه نباشد که بگوییم جان کلام او همانند امرسون این است: «فرد باش! یعنی وظیفهٔ یگانهٔ خود را دریاب».^{۶۷} در عین حال کاملاً اشتباه است اگر او را چنین تصویر کنیم که تصور اجتماع را تحقیر می‌کند. برعکس نظریهٔ اخلاقی او را می‌توان پاسخی به ندای هریس در برنامهٔ فلسفهٔ نظری‌اش به شمار آورد. به این شرح که یک نظریهٔ اجتماعی باید تدوین شود که نیازهای آگاهی ملی را، که

۶۵. جهان و فرد، ج ۲، ص ۳۶۰.

۶۶. «مراد از «باید» در هر لحظه گذرا قاعده‌ایست که اگر پیروی شود شما را در آن لحظه به اراده‌ای از شما رهنمون می‌گردد، که بالنتیجه به اتحاد با ارادهٔ الهی نزدیکتر می‌شوید، همچنین به آگاهی از یگانگی ارادهٔ خود و ارادهٔ مطلق؛ حال آنکه اگر خلاف این «باید» عمل می‌کردید دورتر می‌شدید.» (جهان و فرد، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۸. در آغاز این قول، تأکید بر لحظهٔ خاص است نه لحظهٔ عام.

در جهت دور شدن از اصالت فرد محض است، بر آورده سازد. از نظر رویس نفوس جزئی — دقیقاً از آن روی که جلوه های یگانه يك اراده نامتناهی اند — بستگی متقابل به یکدیگر دارند. و همه مشغله ها یا رسالت های حیاتی فردی عناصری از يك رسالت مشترك اند، یعنی بر آوردن هدف الهی. همین است که رویس وفاداری به جامعه آرمانی یا به قول خودش «اجتماع اعظم» را توصیه و تبلیغ می کند.^{۶۷}

رویس در کتاب *مسأله مسیحیت*^{۶۸} (۱۹۱۳) وفاداری را چنین تعریف می کند: «اراده و سرسپاری يك نفس در راه يك هدف، وقتی که هدف چیزی است که بسیاری نفوس را در جهت هدف واحدی وحدت می بخشد، هدفی که بنابراین مصلحت عام يك جامعه می گردد.»^{۶۹} و کلیسا؛ یعنی جامعه مؤمنان را، علی الخصوص آن گونه که در رسالات پولس منعکس شده است، تجسم روح وفاداری و نیز تجسم و تمسک به يك آرمان مشترك و وفاداری به يك جامعه آرمانی که باید همچون يك شخص محبوب باشد می بیند. از این سخن چنین بر نمی آید که رویس قصد داشت آنچه را «اجتماع اعظم» می نامید با يك کلیسای واقعی یا يك دولت واقعی همسان و یکسان بگیرد. «اجتماع اعظم» همانند «ملکوت غایات»^{۷۰} کانت است؛ یعنی جامعه ایدئال بشری است. ولی هر چند این آرمانی است که باید در طلب آن بود، و نه يك جامعه واقعی موجود در زمان و مکان، با این همه، بنیاد نظم اخلاقی را تشکیل می دهد، دقیقاً از آن روی که هدف یا غایت عمل اخلاقی است. درست است که فقط فرد می تواند مشغله اخلاقی خود را به عمل در آورد ولی این عمل برای او و به کام او انجام نمی گیرد. اما درست به دلیل همین طبیعت نفس، فردیت اصیل فقط از طریق وفاداری به اجتماع اعظم قابل تحقق است، یعنی وفاداری به يك هدف آرمانی که همه مردم را با یکدیگر متحد گرداند.

رویس عمدتاً تحت تأثیر ج. س. پیرس^{۷۱} بر نقش تعبیر و تفسیر در معرفت و حیات انسان تأکید می کرد و این برداشت را در نظریه اخلاقی خود هم تسری داد. فی المثل فرد نمی تواند خود را بشکفاند و به خودی یا شخصیت راستین دست یابد، مگر اینکه هدف و برنامه ای برای زندگی داشته باشد، به طوری که مفاهیمی چون صواب و خطا، نفس عالی و نفس نازل در پرتو آن هدف و برنامه معنای عینی پیدا کند. ولی انسان فقط از طریق سیر تفسیر خود برای خود است که هدف زندگی یا هدف آرمانی اش را درمی یابد. علاوه بر این، این تفسیر خویش فقط در

۶۷. رویس در سال ۱۹۰۸ کتابی به نام *فلسفه وفاداری* *The Philosophy of Loyalty* و در سال ۱۹۱۶ کتابی به نام *امید اجتماع اعظم* *The Hope of the Great Community* منتشر کرد.

68. *The Problem of Christianity*

۶۹. *مسأله مسیحیت*، ۱، ص ۶۸.

70. kingdom of God · 71. C. S. Peirce

زمینه اجتماعی و از طریق همکنشی با سایر مردم قابل حصول است. دیگران ناگزیر به من مدد می‌رسانند که خود را برای خود تفسیر کنم؛ من نیز به دیگران مدد می‌رسانم که خود را برای خود تفسیر کنند. به يك معنا این جریان از آنجا که هر فرد را به عنوان دارنده يك رسالت حیاتی یگانه، هشیار می‌گرداند، بیشتر باعث تفرقه می‌گردد تا وحدت. ولی اگر ساخت اجتماعی نفس را در مد نظر داشته باشیم، تصویری از تعداد کثیری تفسیر از انسانیت خواهیم داشت، یعنی از انسانیتی که در سراسر زمان به وظیفه مشترک تعبیر و تفسیر جهان طبیعی و اهداف و آرمانها و ارزشهای خویش مشغول بوده است. همه رشد و پیشرفت‌ها در معرفت علمی و بصیرت اخلاقی مستلزم جریانی از تعبیر و تفسیر است.

نظر رویس این است که غایت قصوای وفاداری به عنوان يك مقوله اخلاقی، همین مجموعه آرمانی تعبیر و تفسیر است. ولی او در اواخر عمر بر اهمیت مجموعه‌های محدود هم برای تکامل اخلاقی و هم برای نیل به اصلاح اجتماعی تأکید می‌کرد. فی المثل اگر تصور کنیم که دو فرد درباره فرضاً تصاحب يك دارایی با هم مناقشه دارند، می‌بینیم که این موقعیت بالقوه خطرناک با دخالت يك شخص ثالث، یعنی قاضی، تغییر ماهیت می‌یابد. يك رابطه مثلث جانشین رابطه دوجانبه بالقوه خطرناک شده است. و مجموعه کوچکی از تعبیر و تفسیر برقرار گردیده است. بدینسان رویس می‌کوشد تا وظایف میانجیگرانه یا مفسران و اخلاقاً آموزنده چنین نهادهائی را به عنوان نظام قضائی — همواره در پرتو مفهوم تفسیر — بنمایاند. حتی این برداشت را به نهاد بیمه تسری می‌دهد و به عنوان ضامن بازدارنده جنگ، طرحی از بیمه در مقیاسی بین‌المللی می‌ریزد.^{۷۲} ممکن است بعضی از شارحان و ارزیابان اندیشه او در چنین برداشتهای ملغمه‌ای کاملاً امریکائی از ایدئالیسم و عمل‌گرایی کامل عیار ببینند، ولی از رأی آنان لزوماً بر نمی‌آید که چنین ملغمه‌ای چیز بدی باشد. در هر حال رویس آشکاراً احساس می‌کرد که اگر قرار است در نظریه اخلاقی خود پیشنهادهای مشکل‌گشائی درج کند، به چیزی فراتر از واداشتن مردم به وفاداری از مجموعه آرمانی تعبیر و تفسیر نیاز است.

۷. جاودانگی

از آنچه تاکنون گفته شد روشن است که رویس برای شخصیت یگانه ارزشی قائل است که نمی‌توانسته است در فلسفه برادلی به آن نسبت داده شود. بنابراین جای شگفتی نیست که او بیش از برادلی به مسأله جاودانگی^{۷۳} تعلق خاطر دارد و بر آن است که نفس در وجود «مطلق» بقا

۷۲. مقایسه کنید با جنگ و بیمه (۱۹۱۴) *War and Insurance* و امید اجتماع اعظم (۱۹۱۰)

می‌یابد.

روس در بحث از این موضوع، علاوه بر جنبه‌های دیگر، بر این مضمون کانتی تأمل می‌کند که وظیفه اخلاقی فرد نمی‌تواند پایان زمانی داشته باشد. «وظیفه اخلاقی که عالماً و عامداً آخرین وظیفه نامیده شود مفهومی متناقض است... خدمت به امر یا هدف ابدی، اساساً خدمتی بی‌پایان است. لذا آخرین عمل اخلاقی وجود ندارد.»^{۷۴} پیداست که این نوع استدلال فی نفسه «نمی‌توانست جاودانگی [نفس] را اثبات نماید. درست است که اگر ما اصولاً قانون اخلاقی را به رسمیت بشناسیم، ملزم هستیم که قید آن را مادام‌العمر بر گردن خود داشته باشیم. ولی از این مقدمه تنها چنین بر نمی‌آید که نفس پس از فتای بدن باقی می‌ماند و می‌تواند ایفای يك وظیفه اخلاقی را همچنان ادامه دهد. ولی از نظر روس به عنوان يك فیلسوف مابعدالطبیعه (متافیزیسین) جهان به نوعی است که نفس جزئی، به عنوان يك جلوه بی‌همتای «مطلق» و نمایانگر يك ارزش جانشین‌ناپذیر، باید چنین انگاشته شود که وجودش ادامه دارد. نفس اخلاقی همواره چیزی است که در حال ساخته شدن است؛ و چون قصد و اراده الهی باید برآورده شود، این اعتقاد برای ما موجه است که بگوییم پس از مرگ بدن، نفس به فردیت اصیلی در هیئتی والا، دست می‌یابد «من هیچ نمی‌دانم، و دعوی نمی‌کنم که می‌توانم حدس بزنم که فردیت (تفرد) زندگی انسانی ما بعدها طی چه جریانهائی جلوه‌گر خواهد شد. من چندان منتظر می‌مانم تا این وجود عاریت‌جامه فردیت بپوشد.»^{۷۵} ظاهراً در تصدیق جاودانگی نفس از سوی روس، آنچه واقعاً اهمیت دارد برداشت کلی متافیزیکی او از واقعیت است، همراه با ارزیابی او از شخصیت.

۸. سلسله بی‌نهایت و تصور يك نظام خودنمایانگر

در پایان جلد اول سخنرانیهای گیفورد روس يك «گفتار ضمیمه» است که در آن وی با برادلی در باب کثرت نامتناهی وارد بحث و احتجاج می‌شود. این نکته را باید درمد نظر داشت که برادلی بر آن است که اندیشه رابطه^{۷۶} (ارتباطی) ما را با سلسله نامتناهی مواجه می‌سازد. اگر فی‌المثل کیفیات الف و ب با رابطه «ر» به یکدیگر ربط داشته باشند ما یا باید بگوییم که «ر» بدون هیچ باقی مانده‌ای قابل تقسیم و تحویل به الف و ب است یا قابل تقسیم و تحویل نیست. در صورت اول ناچار از این نتیجه‌گیری هستیم که الف و ب هیچگونه ارتباطی با هم ندارند. در صورت دوم ناگزیریم قائل به مفروض گرفتن روابطی باشیم که الف و ب را با «ر» ربط دهد و

۷۴. جهان و فرد، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۴۴۵.

۷۵. مفهوم جاودانگی *The Conception of Immortality*، ص ۸۰.

همینطور الی غیرالنهایه. در این صورت لاجرم به وجود يك كثرت عملا بی نهایت اذعان کرده ایم. ولی این مفهوم فی نفسه متناقض و خلف^{۷۷} است. لذا باید نتیجه بگیریم که اندیشهٔ رابطی کاملاً ناتوان از توصیف منسجم و بی تناقض این امر است که کثرت چگونه از واحد نشأت می گیرد و چگونه با آن یگانه است، و جهانی که در چنین اندیشه ای عرضه می گردد به حوزه نمود — که نقطهٔ مقابل بود است — تعلق دارد. به هر حال رو بس زیر این بار می رود که تبیین کند که واحد می تواند خود در سلسله های نامتناهی که «بسامان» هستند و مستلزم هیچ تناقضی نیستند جلوه گر سازد، و بدینسان اندیشه قادر است که توصیف منسجمی از رابطهٔ بین واحد و کثیر به دست دهد. شاید این موضوع نامعلوم باشد که آیا نخست با نسبت دادن این تز که کثرت عملا نامتناهی «يك مفهوم متناقض»^{۷۸} است و سپس با بحث در اینکه يك سلسله بی نهایت در عالم ریاضیات مستلزم تناقض نیست، مشکل بر ادلی را حل کرده ایم یا خیر. ولی هر چند رو بس برداشت خود از رابطهٔ بین واحد و کثیر را در زمینهٔ مناقشه با برادلی مطرح می کند، آنچه واقعاً به آن علاقه مند است البته تبیین آراء و اندیشه های خودش است.

ج. س. پیرس توجه رو بس را به منطق ریاضی جلب کرد^{۷۹}، و «گفتار ضمیمه» ثمرهٔ تأملات رو بس را در این باب نشان می دهد. در يك سلسلهٔ ریاضی بی پایان، از قبیل سلسلهٔ کل اعداد، بی پایانی سلسله موكول به عملکرد مكرر و بازگردندهٔ اندیشه است، عملکرد مكرر و بازگردنده ای که می توان چنین وصفش کرد: «عملکردی که اگر يك بار سرانجام بیان شود، در حوزه ای که بیان یافته، شامل تنوع بی نهایت اموری است که ترتیب و توالی دارند، و این ترتیب و توالی با هدف مورد نظر متناظر است.»^{۸۰} به طور کلی اگر ما هدفی در نظر بگیریم که چون بخواهیم آن را به مدد توالی اعمال بیان کنیم، داده های ایدئالی که بیان آن را آغاز می کنند، به عنوان بخشی از «معنایش» نیازمند داده هایی است که خود، بیانهایی از معنای اصلی اند و در عین حال مستلزم بیانهایی بیشترند. در چنین صورتی است که بر اثر عملکرد مكرر و بازگردندهٔ اندیشه، يك سلسلهٔ بی پایان به دست آورده ایم.

چنین سلسله ای را می توان به درستی کل^{۸۱} نامید. بیشك این کل به آن معنی کل نیست که بتوانیم تا پایان بشماریمش و سلسله را کامل کنیم. چه آن مفروضاً بی نهایت یا بی پایان است. ولی اگر فی المثل سلسلهٔ کل اعداد را در نظر بگیریم «ریاضیدان آنها را طبق تعریف کلی شان،

77. self - contradictory

۷۸. جهان و فرد، ج ۱، ص ۴۷۵.

۷۹. تعلق خاطر رو بس به منطق ریاضی در کتاب رابطه اصول منطق با مبانی هندسه (۱۹۰۵).

۸۰. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۰۷.

81. totality

همچنين طبق تمايز صریحی که با سایر متعلقات اندیشه دارند، مسلم می‌گیرد.^{۸۲} به عبارت دیگر بین تصور يك كل و تصور يك سلسله بی‌نهایت، تنافر ذاتی نیست. و ما می‌توانیم «واحد» را چنین تصور کنیم که خود را در سلسله بی‌نهایت، یا بلکه کثرتی از سلسله‌های بی‌نهایت و همساز، یعنی کثرت زندگيهای تجربه جلوه گر می‌سازد. این تعریف، مفهومی پویا، و نه ایستا از «واحد» به ما می‌دهد. و این لازمه متافیزیک رويس است که بر قصد و اراده الهی و معنای درونی تصورات تأکید می‌ورزد.

رويس چنین سلسله بی‌نهایتی را نظام خودنمایانگر^{۸۳} می‌نامد. و نمونه‌هایی برای آن در «همه نظامهای ادامه‌دار و ناپیوسته»^{۸۴} ریاضی از هر نوع بی‌نهایت^{۸۵} می‌یابد. ولی مثالی از خود رويس منظور او را از نظام خودنمایانگر بهتر روشن می‌سازد. فرض کنید درجایی از انگلستان قرار است نقشه‌ای کشیده شود که ریزترین نقاط و جزئیات آن کشور، از جمله خط کناره نما و همه نقطه‌ها و نشانها را اعم از طبیعی و مصنوعی منعکس سازد. از آنجا که خود این نقشه یکی از عوارض مصنوعی انگلستان است، باید نقشه دیگری در دل نقشه اول کشیده شود که این نقشه را هم بنمایاند. و به همین ترتیب الی غیر النهایه. البته این بازنمون بی‌پایان انگلستان طبعاً و عملاً ممکن نیست. ولی ما می‌توانیم سلسله‌های بی‌پایانی از نقشه‌های درون نقشه‌ها تصور کنیم، یعنی سلسله‌ای که هر چند در زمان تکمیل نمی‌شود، می‌تواند در هدف یا معنای اصلی منظور ما ملحوظ گردد. مشاهده‌گری که این وضع را دریابد و بر سلسله‌های متوالی نقشه‌ها نظر بیفکند، به نقشه آخر نمی‌رسد. ولی خود می‌داند که چرا نمی‌تواند به آخرین نقشه برسد. با این وصف او تناقض یا نامعقولیتی در بی‌پایانی سلسله‌ها نمی‌بیند. این سلسله تشکیل يك نظام خودنمایانگر می‌دهد.

اگر این برداشت را به متافیزیک اطلاق کنیم، جهان به صورت يك سلسله بی‌نهایت، يك كل بی‌پایان که خود را در يك هدف یا طرح یگانه جلوه گر می‌سازد، نمودار می‌شود. البته سلسله‌هایی در طول هم و در عرض هم وجود دارد، همچنین سلسله‌هایی که حیات نفوس جزئی را تشکیل می‌دهد. ولی همه آنها در يك سلسله متحد دربر گرفته می‌شوند که دیگر خود دارای آخرین عضو نیست، بلکه همچون كل در معنای درونی علم الهی یا نظام مطلق تصورات ملحوظ است. بر طبق نظر رويس «واحد» باید خود را در سلسله بی‌نهایتی که حیات تجربه خلاق او را تشکیل می‌دهد جلوه گر سازد. به عبارت دیگر او باید خود را در کثرت، بیان کند. و از آنجا که سلسله بی‌پایان، تجلی یا تحقق يك قصد یگانه است، كل واقعیت يك نظام خودنمایانگر است.

۸۲. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۱۵.

83. self-representative system 84. discrete

۸۵. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۱۳.

۹. بعضی نظریه‌های انتقادی

پیداست که رویس با تأکیدی که بر تشخیص دارد، به هیچ وجه قصد ندارد خداشناسی توحیدی^{۸۶} را بکلی کنار بگذارد و کلمه «مطلق» را صرفاً به عنوان نامی برای جهان همچون یک کل آزاد، یعنی سلسله‌ای که آخرین عضو قابل تعیینی ندارد، به کار برد. جهان از نظر او تجسم معنای درونی نظامی از تصورات است که خود بر آمدن ناقص یک قصد هستند. و مطلق یک نفس است؛ یعنی بیشتر متشخص است تا نامتشخص؛ یعنی یک آگاهی نامتناهی و ابدی است. لذا عقلاً او را می‌توان خدا نامید. و رویس سلسله نامتناهی را که جهان زمانی را تشکیل می‌دهد یکباره حاضر در آگاهی (علم) الهی می‌داند. در واقع کاملاً آمادگی دارد که نظریه قدیس توماس اکوئیناس را در باب علم الهی بپذیرد؛ و خودش در این مورد تمثیلی دارد و آن آگاهی ما از یک سمفونی به عنوان یک کل است، آگاهی که کاملاً با علم به اینکه این قسمت مقدم بر آن قسمت است، قابل جمع است. بنابراین، بر طبق نظر رویس خداوند از توالی زمانی آگاه است، هر چند کل سلسله زمانی یکجا در آگاهی ابدی حضور دارد.

رویس در عین حال جداانگاری ثنوی جهان از خداوند را — که مشخصه خداشناسی توحیدی می‌شمارد — رد می‌کند و اکوئیناس را ملامت می‌کند که «وجود زمانی جهان آفرینش را از حیات سرمدی که متعلق به خداوند است»^{۸۷} جدای دانسته است. کثرت در وحدت حیات الهی وجود دارد. «وحدت صرف ممکن نیست. خداوند جز با کثیر بودن نمی‌تواند واحد باشد. و نه ما نفوس متعدد و متنوع نمی‌توانیم کثیر باشیم مگر اینکه در «او» واحد باشیم»^{۸۸}

به عبارت دیگر رویس می‌گوید که در پرتو ایدئالیسم مطلق، خداشناسی توحیدی را از نو تعبیر و تفسیر کند. او می‌گوید تصور خدای متشخص را حفظ کند و در عین حال آن را با تصور مطلق فراگیر که به صورت کلی کلیات^{۸۹} توجیه شده، ترکیب کند.^{۹۰} و این موضعی نیست که حفظش آسان باشد. در واقع ابهام آن از واژه «فرد» که رویس به کار می‌برد به خوبی روشن می‌شود. اگر از خدا به عنوان فرد متعال یا اعلی سخن بگوییم، طبیعتاً گرایش به این داریم که او را چون هستی متشخص بیندیشیم و جهان را جلوه «بیرونی» اراده خلاق او بینگاریم. ولی از نظر رویس، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، لفظ فرد به معنی حیات تجربه‌است. و بر طبق این

86. theism

۸۷. جهان و فرد، ج ۲، ص ۱۲۳.

۸۸. پیشین، ج ۲، ص ۳۳۱.

89. Universal of universals

۹۰. کلمه «کلی» در اینجا به معنای کلی عینی به کار رفته است.

معنای لفظ فرد، خدا حیات مطلق و تجربه نامتناهی می‌شود، تجربه‌ای که همه اشیاء متناهی در آن حلول دارند. درحالی که تفسیر وجود اشیاء متناهی — به عنوان جلوه اراده هدفدار — حاکی از آفرینش به معنای توحیدی آن است، توصیف خداوند به عنوان تجربه مطلق رابطه نسبتاً متفاوتی را نشان می‌دهد. شك نیست که رویس می‌کوشد این دو مفهوم را در مفهوم تجربه خلاق، یگانه کند؛ ولی در فلسفه او نوعی ازدواج ناپایدار بین خداشناسی توحیدی و ایدئالیسم مطلق به نظر می‌آید.

البته به غایت دشوار است که بدون گرایش به وحدت‌انگاری^{۹۱} ای که در آن «کثرت» به حوزه نمود فروافکنده می‌شود یا در واحد مستغرق می‌گردد، و یا بدون گرایش به ثنویتی که دیگر کار برد کلمه «نامتناهی» را نامناسب می‌گرداند، به بیان رابطه بین متناهی و نامتناهی پرداخت. و پرهیز از این دو موقعیت بدون يك نظریه روشن در باب تمثیل هستی، قطعاً ممکن نیست. هر چه هست، اقوال رویس در باب هستی تا اندازه‌ای سردرگم‌کننده است.

از يك سو به ما می‌گوید که هستی جلوه یا تجسم معنای درونی يك تصور، و لذا معنای درونی يك قصد (هدف) یا اراده است. ولی هر چند تبعیت هستی از اندیشه شاید مشخصه ایدئالیسم متافیزیک باشد، این سؤال خواه و ناخواه پیش می‌آید که آیا اندیشه هم خود يك نوع هستی نیست. همین سؤال را در مورد اراده هم می‌توان کرد. از سوی دیگر به ما می‌گوید که حاق واقع یا آنچه واپسین شکل هستی انگاشته می‌شود، فرد است. و چون خداوند فرداً افراد^{۹۲} است، لا جرم او باید هستی متعال و مطلق باشد. همچنین می‌گوید که «تفرد، و به تبع آن هستی را در درجه اول باید جلوه اراده بشماریم.»^{۹۳} تفرد را جلوه اراده انگاشتن دشوار نیست، البته به این شرط که تفرد را حیات جلوه^{۹۴} بگیریم. ولی هستی را جلوه اراده انگاشتن چندان آسان نیست. چه دوباره این پرسش پیش می‌آید که آیا اراده، يك نوع هستی نیست؟ البته ممکن است که اطلاق کلمه «هستی» را به اشیاء مادی محدود کنیم. ولی در آن صورت دیگر به سختی می‌توانیم تفرد را، به معنایی که رویس از آن اراده می‌کند، از مقوله هستی به شمار آوریم.

باری فلسفه رویس با وجود ابهام و بیدقتی که در سبک نگارش او هست، با صمیمیتی که دارد در خواننده اثر می‌گذارد. این فلسفه آشکارا جلوه يك ایمان عمیق است، ایمان به حقیقت خداوند، به ارزش شخصیت انسان و به وحدت نوع بشر در خداوند و از طریق او؛ وحدتی که فقط از طریق کوششهای فردی در راه يك رسالت اخلاقی، به خوبی تحقق می‌یابد. رویس در واقع يك موعظه‌گر بود. ولی فلسفه‌ای که موعظه می‌کرد برای او بسی بیش از تمرین یا بازی

91. monism 92. individual of individuals

۹۳. جهان و فرد، ج ۱، ص ۵۸۸.

94. life of expression

فکری بود.

این نکته را هم باید افزود که به عقیده بعضی از مفسران^{۹۵}، رويس نظریه «اراده مطلق» اش را رها کرده و به جای آن اندیشه مجموعه نامحدود تعبیر و تفسیر را قرار داده بود، یا به عبارت دیگر مجموعه نامحدود افراد متناهی را. و از نظر گاهی صرفاً اخلاقی، چنین تحوّل قابل فهم است. چه این تحوّل به معنای دفع ایرادی بود که خود رويس به خوبی از آن آگاه بود، و آن اینکه آشتی دادن نظریه اراده مطلق با عامل اخلاقی اصیل انگاشتن انسانها دشوار است. اگر اصولاً ممکن باشد. در عین حال مجموعه ای از افراد متناهی را جانشین «مطلق» کردن در حدّ خود يك تحول عمیق و اساسی است. به هیچ وجه تصوّر این معنی آسان نیست که چگونه چنین مجموعه ای نقش کیهانی (کیهانشناختی) مطلق را به عهده می گیرد. حتی با آنکه اندیشه «مطلق» در آثار اخیر رويس بیشتر به حاشیه رانده می شود، ولی شخص مردد می ماند که آیا او قاطعانه این اندیشه را کنار گذاشته است یا نه، مگر اینکه شاهد تجربی قوی برای چنین استنباطی وجود داشته باشد. البته شواهدی هم هست. رويس خود در سالهای آخر عمرش به تحوّل در ایدئالیسمش اشاره می کرد. لذا نمی توانیم بگوییم این ادعا که او مجموعه نامحدود تعبیر و تفسیر را جانشین برداشت اولیه اش از «مطلق» کرده است، بی پایه است. البته به نظر نمی آید که خود رويس، آن گونه که دلخواه ماست، در باب ماهیت و میزان دقیق تحوّل که به آن اشاره می کند، صریح باشد.

۹۵. از جمله نگاه کنید به پیوست پتر فوس Peter Fuss بر کتاب فلسفه اخلاقی جوسایا رويس *The Moral Philosophy of Josiah Royce* (که بریج، ماساچوستس، ۱۹۶۵).

ایدئالیسم متشخص و سایر گرایشها

۱. انتقاد هاویسون از روس، به نفع کثرت‌انگاری اخلاقی خویش جورج هولمز هاویسون^۱ (۱۸۳۴ - ۱۹۱۶) عضو انجمن فلسفی سنت لویس و باشگاه کانت و ت. هریس، ابتدا استاد ریاضیات بود. ولی در سال ۱۸۷۲ تصدی کرسی منطق و فلسفه را در مؤسسه تکنولوژی ماساچوستس در بوستون به عهده گرفت. و این مقام را تا سال ۱۸۷۸ حفظ کرد و سپس به مدت دو سال به آلمان رفت. در آلمان تحت تأثیر لودویگ میشله^۲ (۱۸۰۱ - ۱۸۹۳) هگلی دست راستی قرار گرفت و همانند خود میشله، ایده مطلق هگل یا عقل کیهانی او را به يك موجود متشخص - یعنی خداوند - تعبیر کرد. هاویسون در سال ۱۸۸۴ استاد دانشگاه کالیفرنیا شد. کتابش به نام مرزهای تکامل و مقالات دیگر^۳ در سال ۱۹۰۱ انتشار یافت.

بیشتر گفته شد که هاویسون در مباحثاتی که شالوده کتاب مفهوم خدا^۴ (۱۸۹۷) را ریخت، شرکت داشت. به این کتاب در فصل مربوط به روس اشاره شد، هاویسون در مقدمه اش بر این کتاب توجه خوانندگان را به وجود میزانی از توافق اساسی بین شرکت کنندگان بحث، جلب می کند، علی‌الخصوص در زمینه تشخیص خداوند و رابطه نزدیک بین مفاهیم خدا، آزادی و جاودانگی. ولی هر چند قائل به شباهت خانوادگی^۵ خاصی بین انواع گوناگون ایدئالیسم هست، این قول او را از درپیش گرفتن انتقادی تند از فلسفه روس مانع نمی گردد. هاویسون در درجه اول چنین پرسشی را پیش می کشد که اگر هستی بر وفق رابطه اش با معنای درونی (ذهنی) يك تصور تعریف می شود، ما از کجا دریابیم که آن تصور تصور من است

1. George Holmes Howison 2. Ludwig Michelet

3. *The Limits of Evolution and other Essays* 4. *The Conception of God*

5. family likeness

یا تصور يك نفس نامتناهیِ فراگیر؟ عاملی که روس و هممنظران او را به تخطئه من انگاری، به نفع ایدئالیسم مطلق سوق می‌دهد بیشتر يك واکنش غریزی نسبت به نیازهای عقل عرف است تا هرگونه احتجاج منطقی قوی. در درجه بعدی، هر چند روس گرایش به حفظ آزادی فردی و مسؤلیت دارد، این کار را فقط به قیمت وانهادن ثبات رأی^۶ می‌تواند انجام دهد. زیرا ایدئالیسم مطلق منطقیاً مستلزم استغراق نفوس جزئی در وجود مطلق است.

فلسفه خود هارویسون را به عنوان کثرت انگاری اخلاقی^۷ توصیف کرده اند. وجود شکل روحها و محتواها و نظم تجربه آنها را به خود می‌گیرد. جهان زمانی - مکانی هستی خود را به همبود روحها مدیون است. هر روحی يك علت فاعلی آزاد و فعال است و منشأ فعالیتش را در درون خود دارد. در عین حال هر روحی عضو جامعه روحها یعنی «شهر خدا» است. اعضا بر وفق علیت غائی، یعنی با مجذوبیتشان نسبت به يك آرمان مشترك که همانا تحقق کامل شهر خداست متحد می‌شوند. آگاهی انسانی در خود بسته نیست، بلکه چون تکامل یابد خود را عضو چیزی می‌داند که هارویسون وجدان کل یا عقل کامل می‌نامد. و سیر به سوی يك آرمان یا غایت مشترك همانست که تکامل نام دارد.

اینها که گفتیم به طرز شایان توجهی شبیه آراء رویس می‌نماید، مگر شاید از نظر تأکید هارویسون بر اینکه سرچشمه فعالیت هر روح را باید در درون آن جست. ولی هارویسون می‌کوشد با تأکید بر علیت غائی، از آنچه پیامدهای منطقی و زیانبار فلسفه رویس می‌داند، پرهیز کند. خداوند بسان آرمان تشخص یافته هر روح تصویر شده است. با این تصویر و توصیف، مراد هارویسون این نیست که خداوند، جز بسان آرمان انسانی، وجودی ندارد. مراد او این است که وجه عمل الهی بر روح انسانی، همانا به هیأت علیت غائی است، و نه علیت فاعلی. خداوند نفس جزئی را همچون آرمان جذب می‌کند؛ ولی پاسخ نفس به خداوند، همان فعالیت خود اوست نه عمل خداوند یا مطلق. به عبارت دیگر، خداوند با روشنگری عقل و جذب اراده به آرمان وحدت روحهای آزاد در خود - و نه با تعیین اراده انسانی از طریق علیت غائی یا اعمال قدرت - عمل می‌کند.

۲. ایدئالیسم تکاملی لوکنت

یکی دیگر از شرکت کنندگان در بحثی که پیشتر بدان اشاره کردیم جوزف لوکنت^۸ (۱۸۲۳ - ۱۹۰۱) استاد دانشگاه کالیفرنیا بود. لوکنت ابتدا تحصیلات زمین شناسی داشت، سپس به جنبه‌های فلسفی نظریه تکامل علاقه پیدا کرده و مکتب فکری - فلسفی تحت عنوان

ایدئالیسم تکاملی^۱ تدوین کرده بود.^{۱۰} او منشأ اصلی تکامل را يك نیروی الهی می دانست که خود را به شیوه ای بیواسطه در نیروهای فیزیکی و شیمیایی طبیعت جلوه گر می سازد. ولی سرریز این نیروی الهی به طرز فزاینده ای تجزی^{۱۱} می یابد و با سازمان پیشرونده ماده متلازم^{۱۲} می گردد. بدینسان فلسفه لوکنت کثرت انگارانه است. چه او بر آن است که در جریان تکامل به ظهور متوالی صور عالیتر افراد خود فعال بر می خوریم، تا به عالیترین صورت هستی متفرد که علی الاطلاق قابل حصول است، یعنی انسان، می رسیم. در انسان، فیضان یا بارقه حیات الهی می تواند منشأ اعلاي خود را بازشناسد و وارد اتحاد آگاهانه با آن شود. در واقع می توانیم چشم به راه اعتلای پیشرونده انسان به سطح انسانی «از نوساخته» که از درجه والاتری از تکامل اخلاقی و روحانی برخوردار است باشیم.

رهیافت هاویسون به فلسفه از طریق فلسفه نقادی کانت بود، آنچنانکه در پرتو ایدئالیسم متافیزیکی بازاندیشی شده بود. رهیافت لوکنت از طریق این کوشش بود که نشان دهد چگونه نظریه تکامل علم را از فحواهای ماتریالیستی اش آزاد می گرداند و راه را برای ایدئالیسم دینی و اخلاقی بازمی کند. در هر حال او تاحدی در ذهن رويس تأثیر گذارده بود.

۳. ایدئالیسم متشخص بون

علاوه بر هاویسون، که فلسفه اش به ایدئالیسم اخلاقی نامبردار شده، یکی از بانفوذترین نمایندگان ایدئالیسم متشخص در امریکا، بوردن پارکر بون^{۱۳} (۱۸۴۷ - ۱۹۱۰) بود. بون زمانی که در نیویورک دانشجو بود نقدی بر اسپنسر نوشت. در خلال تحصیلات و مطالعات بعدی اش در آلمان تحت تأثیر لوتسه^{۱۴} واقع شد، مخصوصاً در مورد نظریه لوتسه در باب نفس.^{۱۵} بون در سال ۱۸۷۶ استاد فلسفه در دانشگاه بوستون شد. بعضی از آثار او عبارتند از: مطالعاتی در خداشناسی توحیدی^{۱۶} (۱۸۷۹)، متافیزیک (۱۸۸۲)، فلسفه خداشناسی توحیدی^{۱۷} (۱۸۸۷)، مبانی اخلاق^{۱۸} (۱۸۹۲)، نظریه اندیشه و معرفت^{۱۹} (۱۸۹۷)، حلول

9. evolutionary idealism

۱۰. از جمله آثار لوکنت می توان از دین و علم *Religion and Science* و تکامل: ماهیت، شواهد و رابطه تکامل با اندیشه دینی *Evolution: Its Nature, Its Evidence an its Relation to Religious Thought* (۱۸۸۸) نام برد

11. individuation 12. conconitant 13. Borden Parker Bowne 14. Lotze

۱۵. نگاه کنید به جلد هفتم این تاریخ فلسفه. از نظر لوتسه پی بردن به واقعیت وحدت آگاهی، همانا پی بردن به وجود روح است. بدینسان او می کوشد که از اصالت پدیدار (Phenomenalism) پرهیز کند. ولی در عین حال قائل به يك جوهر روحانی غریب و پنهانی می گردد. از نظر بون، نفس داده بیواسطه آگاهی است، نه يك موجود پنهانی که باید از وجود قوای نفسانی و عملکرد آنها استنتاج شود.

16. *Studies in Theism* 17. *Philosophy of Theism* 18. *Principles of of Ethics*

19. *The Theory of Thought and Knowledge*

خداوند^{۲۰} (۱۹۰۵)؛ و اصالت تشخص^{۲۱} (۱۹۰۸). این عناوین خود به روشنی رویکرد دینی اندیشه او را نشان می‌دهد.

بون ابتدا فلسفه اش را به عنوان اصالت تجربه متعالی^{۲۲} توصیف کرد، و این ناظر به نقش همه جانبه ای بود که آموزه مقولات ملهم از کانت در اندیشه او ایفا کرده بود. او بر آن بود که این مقولات صرفاً از تجربه مشتق نشده اند و نتایج اتفاقی انطباق با محیط در روند تکامل هم نیستند. در عین حال اینها جلوه ماهیت نفس و خودیابی او هستند. و این نشان می‌دهد که نفس يك واحد فعال است و نه يك اصل مفروض چنانکه کانت می‌اندیشید. در واقع نفس یا شخص که صفت ممیزه اش عقل و اراده است، تنها علت فاعلی واقعی است. چه علّیت فاعلی ذاتاً ارادی است. ما در طبیعت یکسانی و همناختی می‌یابیم نه علّیت بمعنی الاخص.

این تصور از طبیعت مبنای فلسفه خدا را تشکیل می‌دهد. علم توصیف می‌کند که چگونه امور روی می‌دهد. و اگر مراد ما از تبیین و توضیح رویدادها نشان دادن آنها به عنوان مصادیق و موارد تعمیمهای مکشوف در تجربه باشد — که به آن تعمیمها قانون می‌گوییم — در این صورت می‌توان گفت که علم علاوه بر توصیف رویدادها آنها را توضیح و تبیین هم می‌کند. «ولی در زمینه تبیین علی، علم هیچ گرهی نمی‌گشاید. چاره یا در تبیین فراطبیعی است یا هیچگونه تبیینی.»^{۲۳} حق این است که در حوزه علم، بیشتر از فی المثل در حرفه کفاشی به مفهوم خدا نیازی نیست. چه علم صرفاً رده بندی کننده و توصیفی است. ولی چون به متافیزیک روی می‌آوریم، نظام طبیعت را معلول فعالیت مداوم يك اراده متعال معقول می‌بینیم. به عبارت دیگر، تا آنجا که علّیت مطرح است، هر رویدادی در طبیعت همانقدر فراطبیعی است که يك معجزه. «زیرا در هر دو خداوند به یکسان جلوه پیدا و پنهان دارد.»^{۲۴}

اینک می‌توانیم برداشت وسیعی از واقعیت داشته باشیم. بر طبق نظر بون اگر واقعی بودن همانا عمل کردن است و اگر عمل به معنای کامل کلمه فقط قابل انتساب به اشخاص است، لاجرم فقط اشخاصند که به تمام معنی واقعی اند. بدینسان تصویری از نظامی از اشخاص داریم که به توسط جهان خارج در روابط گوناگونی با یکدیگر قرار گرفته اند. و این نظام اشخاص بر طبق نظر بون باید آفریده يك شخص متعال یعنی خداوند باشد. از يك سو موجودی که از حد يك شخص یا وجود متشخص فراتر باشد نمی‌تواند علت فاعلی برای اشخاص منفرد و متناهی قرار گیرد. از سوی دیگر اگر مقوله علّیت را به جهانی اطلاق کنیم که در آن موجودات فراتر از شخص در آن علّیت فاعلی اعمال نکنند، علتش فقط این است که آن جهان آفریده يك هستی متشخص است که به نحوه حلولی در آن فعال است. بدینسان واپسین واقعیت (= حقیقت غائی،

20. *The Immanence of God*21. *Personalism*22. *transcendental empiricism*

۲۳. حلول خداوند، ص ۱۹. ۲۴. پیشین، ص ۱۸.

حاق واقع) خصلت متشخص دارد، یا نظامی از اشخاصی که «شخص متعال» در رأس آن قرار دارد.

اصالت تشخص — که بون به فلسفه خود چنین نامی می دهد — «تنها متافیزیکی است که در تجربیات نفی کننده خویش منحل نمی گردد.»^{۲۵} بر طبق نظر بون، اوگوست کنت حق داشت که اولاً علم را به مطالعه یکنواختیهای همبود و متوالی در میان پدیده ها منحصر می دانست و پژوهش علی را از حدود علم خارج می شمرد، ثانیاً متافیزیک را تخطئه می کرد یعنی تا آنجا که به مطالعه تصورات و مقولات تجربیدی که انتظار می رفت تبیینهای علی به دست دهند، می پرداخت. ولی اصالت تشخص در مقابل ایرادهایی که کنت به متافیزیک وارد می کند، مصون است. چه در پی یافتن تبیینهای علی — که به نظر کنت علم نمی تواند بدان دست یابد — در مقولات تجربیدی نیست. این مکتب در این مقولات صرفاً صور تجربیدی یا انتزاعی حیات خودآگاه را می بیند، حال آنکه تبیین علی غائی در اراده متعال معقول یافته می شود. البته ممکن است چنین به نظر آید که متافیزیک اصالت تشخصی مستلزم رجعت به آن چیزی است که کنت نخستین مرحله از اندیشه بشر یعنی مرحله الهیاتی می نامید، مرحله ای که در آن توضیح و تبیین امور در اراده یا اراده های الهی جست و جو می شد. ولی در اصالت تشخص این مرحله به سطح بالاتری ارتقا داده شده تا بدانجا که به جای اراده های بیقاعده و بی اعتباریک اراده نامتناهی معقول قرار گرفته است.^{۲۶}

۴. ایدنالیسم عینی کریتون

نماینده اصلی ایدنالیسم عینی، جیمز ادوین کریتون^{۲۷} (۱۸۶۱ - ۱۹۲۴) بود که در سال ۱۸۹۲ جانشین ج. گ. شورمن^{۲۸} در ریاست مدرسه عالی «سیج»^{۲۹} در دانشگاه کورنل شد. در سال ۱۹۲۰ نخستین رئیس انجمن فلسفه امریکا گردید. مقالات عمده او پس از درگذشت او، و جمع

۲۵. پیشین، ص ۳۲.

۲۶. آنچه در اینجا مطرح است نشان دادن این نکته است که به تبیین متافیزیکی نیاز هست. آشکار است که علم تجربی نمی تواند چنین تبیینی به دست دهد.

27. James Edwin Creighton

۲۸. جک گولد شورمن (۱۸۵۴ - ۱۹۲۲) Jack Gould Schurman در سال ۱۸۹۲ رئیس دانشگاه کورنل شد و در همان سال نشریه «بررسی فلسفی» *Philosophical Review* را تأسیس کرد و بر آن بود که مقدر است فرهنگ امریکا میانجی بزرگ بین شرق و غرب واقع شود. و ایدنالیسم هم برای امریکا مناسب است و هم برای برآوردن این رسالت. همانطور که کانت مایل به میانجیگری بین اصالت عقل و اصالت تجربه بود. ایدنالیسم هم می تواند بین علوم و هنرها وساطت کند. و در حیات فرهنگی نقش تلفیقی دارد.

و تدوین در سال ۱۹۲۵ تحت عنوان مطالعاتی در فلسفه نظری^{۳۰} منتشر گردید.^{۳۱} کریتون دو نوع ایدئالیسم را از یکدیگر فرق می گذاشت. نخست نوعی که او اصالت ذهن^{۳۲} می نامید، که صرفاً نقیض اصالت ماده است. آنجا که اصالت ماده امور یا احوال روحی را کارکرد امور و احوال جسمانی تعبیر می کند، اصالت ذهن اشیاء مادی را تا حد پدیده های روحی، یعنی حالات مختلف آگاهی یا تصورات فرومی کاهد. و از آنجا که جهان مادی را نمی توان بدون محال اندیشی^{۳۳} به حالات آگاهی جزئی فرد تقلیل داد، لاجرم طرفدار اصالت ذهن ناگزیر است که قائل به وجود یک ذهن مطلق باشد. روشنترین نمونه این نوع از ایدئالیسم فلسفه بارکلی است، ولی انواع دیگری نیز دارد که یکی از آنها همه روانی^{۳۴} است.

نوع دیگری ایدئالیسم، ایدئالیسم نظری یا عینی است که نمی کوشد امور و اشیاء جسمانی را به روحانی تقلیل دهد بلکه طبیعت و نفس خود و نفوس دیگر را سه عامل متمایز ولی هماهنگ و مکمل در هر تجربه می شمارد. به عبارت دیگر تجربه نفس ما، نفس دیگران و طبیعت را بسان عوامل متمایز و تحویل ناپذیر، که در عین حال در وحدت تجربه گرد می آیند، بر ما عرضه می دارد. و ایدئالیسم عینی^{۳۵} می کوشد لوازم این ساختار اصلی تجربه را باز نماید.

مثلاً هر چند طبیعت قابل تحویل به ذهن نیست، آن روی دیگر [نفس خود و نفسهای دیگر] با یکدیگر روابط متقابل دارند. بنابراین، طبیعت نمی تواند صرفاً نامتجانس با ذهن باشد؛ یعنی باید معقول و فهمیدنی باشد. و این بدان معنی است که هر چند فلسفه نمی تواند کار علوم تجربی را انجام دهد، ملزم نیست که صرفاً توصیف علمی از طبیعت را، بدون افزایش هیچ چیز، بپذیرد. علم طبیعت را در کانون تصویر قرار می دهد. فلسفه آن (طبیعت) را هماهنگ تجربه در رابطه اش با روح نشان می دهد. مراد از این سخن این نیست که فیلسوف قادر است کشفیات علمی را نقض کند یا به چون و چرا بگیرد. بلکه مراد این است که وظیفه فیلسوف این است که اهمیت و معنای جهان را چنانکه علم — در ارتباط با کل تجربه — عرضه می دارد، نشان بدهد. به عبارت دیگر فلسفه طبیعت برای خود جایی دارد.

از سوی دیگر ایدئالیسم عینی مواظب است از این کار بهره یزد که با مبدأ غائی قراردادن نفس و آنگاه کوشش در اثبات مثلاً نفوس دیگر، نفس را در کانون تصویر جای دهد. ایدئالیست عینی، در حالی که تمایز بین افراد را قبول دارد این را هم قبول دارد که نفوس منفرد منزوی جدا از جامعه وجود ندارد. و اهمیت اخلاق و نهادهای سیاسی و دین را همچون فعالیتها

30. *Studies in Speculative Philosophy*

۳۱. کریتون هر چند نویسنده ای پرکار نبود ولی به عنوان معلم صاحب تأثیر و نفوذ معتنا بهی بود. و او و همکارانش در دانشگاه کورنل مسؤول تعلیم و تربیت فلسفی بسیاری از استادان امریکایی آینده بودند.

32. mentalism 33. absurdity 34. pansychism 35. objective idealism

یا فرآورده‌های يك جامعه متشکل از نفوس در داخل محیط انسانی، یعنی طبیعت، مطالعه می‌کند.

ایدئالیسم مکتب کورنل، بر وفق این اندیشه‌ها که شباهت آشکاری به فلسفه هگل دارد، بر جنبه اجتماعی اندیشه تأکید می‌ورزد. فلسفه به جای آنکه به تعداد فیلسوفان، به نظامهای متعدد تقسیم شود، باید مانند علم حاصل همکاری باشد. چه فلسفه انعکاس روحی است که در جامعه‌ای از نفوس و از طریق آن وجود دارد، و نه حاصل اندیشه متفکر منفرد.

۵. سیلوستر موریس و ایدئالیسم پویا

ایدئالیسم عینی که نماینده اصلی آن کریتون بود، با دانشگاه کورنل پیوند داشت. صورت دیگری از ایدئالیسم، که به اصطلاح ایدئالیسم پویا^{۳۶} نامیده می‌شود، با دانشگاه میشیگان پیوسته بود و از سوی جورج سیلوستر موریس^{۳۷} (۱۸۴۰ - ۱۸۸۹) عرضه می‌شد.^{۳۸} موریس پس از تحصیل در کالج دارت موت^{۳۹}، و در حوزه علمیه‌ای^{۴۰} در نیویورک، چند سالی در آلمان گذراند و در برلین تحت تأثیر ترندلنبورگ^{۴۱} قرار گرفت. در سال ۱۸۷۰ به آموختن زبانها و ادبیات جدید در دانشگاه میشیگان پرداخت و در سال ۱۸۷۸ در دانشگاه جانز هاپکینز درسهایی در زمینه اخلاق و تاریخ فلسفه داد. سپس رئیس دانشکده فلسفه در دانشگاه میشیگان شد. بعضی از آثار او عبارتند از: اندیشه و اندیشه‌وران بریتانیایی^{۴۲} (۱۸۸۰)، فلسفه و مسیحیت^{۴۳} (۱۸۸۳)، و شرح فلسفه هگل در باب دولت و تاریخ^{۴۴} (۱۸۸۷). همچنین تاریخ فلسفه‌ی اوبروگ^{۴۵} را در سالهای ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۳ به انگلیسی ترجمه کرد و انتشار داد و در جلد دوم آن مقاله‌ای در باب ترندلنبورگ افزود.

موریس تحت تأثیر ترندلنبورگ، تصور ارسطویی از حرکت، یعنی فعلیت یابی يك قوه، یا جلوه فعال يك کمال^{۴۶} را در صدر فلسفه خود قرار داد. زندگی آشکارا حرکت است، نیروست؛ ولی اندیشه نیز يك فعالیت خودانگیز^{۴۷} (= به صرافت طبع) شبیه سایر صور انرژی طبیعی است. از آنچه گفتیم چنین برمی آید که تاریخ اندیشه با تعبیر آن به تکامل دیالکتیک تصورات یا

36. dynamic idealism 37. George Sylvester Morris

۳۸. نماینده دیگری از این ایدئالیسم در دانشگاه میشیگان آلفرد هنری لوید Alfred Henry Lloyd نویسنده کتاب ایدئالیسم پویا *Dynamic Idealism* (۱۸۹۸) بود.

39. Dartmouth

40. Union Theological Seminary

41. Trendelenburg

42. *British Thought and Thinkers*

43. *Philosophy and Christianity*

44. *Hegel's Philosophy of the State and of History: An Exposition*

45. Ueberweg

46. entelechy

47. spontaneous

مقولات انتزاعی، درست توصیف نمی شود. بلکه جلوه فعالیت روح یا ذهن است. و فلسفه همانا علم^{۴۸} ذهن بسان يك کمال فعال است. به عبارت دیگر علم تجربه در حال عمل با تجربه زیسته است.

با این همه، گفتن اینکه فلسفه علم فعالیت روح یا ذهن یا تجربه در حال عمل است، به این معنی نیست که پیوندی با هستی ندارد. چه تحلیل تجربه نشان می دهد که عالم و معلوم، علم و هستی، دو کلمه متضایف^{۴۹} هستند. آنچه وجود یا هستی دارد چیزی است که معلوم است یا به علم درمی آید. این همانست که در حوزه بالقوه تجربه فعال قرار می گیرد. و به همین جهت است که ما باید هم نظریه کانتی شیء فی نفسه شناخت ناپذیر و هم مذهب اصالت پدیدار را که پدیدآورنده این نظریه است رد کنیم.^{۵۰}

موریس در سالهای آخر عمرش به هگل نزدیکتر شد و او را پیرو اصالت تجربه عینی می شمرد که پروای یگانه سازی تجربه انسانی را به مدد عقل دارد. مشهورترین شاگرد او جان دیوئی بود، هر چند دیوئی سرانجام ایدئالیسم را رها کرد و به وسیله انگاری^{۵۱} (= اصالت وسیله) که با نام او پیوند یافته روی آورد.

۶. ادامه ایدئالیسم تا قرن بیستم

ایدئالیسم در امریکا آشکارا تا حد زیادی مدیون نفوذ اندیشه اروپایی بود. ولی همانقدر هم آشکار است که با بسیاری از اذهان [امریکایی] جفت و جور درآمد و انگ بومی یافت، شاید این انگ بهتر از همه در تأکیدی که همگان برای تشخیص قائلند هویدا شده باشد. لذا مایه شگفتی است که ایدئالیسم امریکایی به هیچ وجه صرفاً يك پدیده قرن نوزدهمی نیست که وابسته به کشف اندیشه آلمانی و نفوذ ایدئالیسم بریتانیایی باشد. این ایدئالیسم حیات نیرومندی در قرن حاضر داشته است.

در میان نمایندگان ایدئالیسم متنخص، در نیمه اول قرن بیستم، می توانیم از رالف تایلر فلونلینگ^{۵۲} (متولد ۱۸۷۱) که سالها استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی و مؤسس نشریه *The Personalist* (تشخص گرا) در سال ۱۹۲۰ بود،^{۵۳} و آلبرت کورنلیوس

۴۸. از نظر موریس فلسفه همانقدر علم است که سایر علوم.

49. correlative

۵۰. منظور این است که اگر متعلق علم را پدیده ها به شمار آوریم، یعنی نموده های از آنچه خود نمود نمی یابند، لاجرم سراز آنجا درمی آوریم که فائل به اشیاء فی نفسه شناخت ناپذیر بانسیم.

51. instrumentalism 52. Ralph Tyler Flewelling

۵۳. بعضی از آثار فلونلینگ عبارتند از اصالت تشخص و مسائل فلسفه *Personalism and the Problems of*

نودسون^{۵۴} (۱۸۷۳ - ۱۹۵۳)^{۵۵} و ادگار شفیلد برایتمن^{۵۶} استاد کرسی بون در رشته فلسفه در دانشگاه بوستون.^{۵۷} عناوین آثار او شاهدهی است بر ادامه رویکرد دینی اصالت تشخص که پیشتر بدان اشاره کردیم. ولی جدا از این واقعیت که بسیاری از مردم دین گرا در وهله اول مجذوب ایدئالیسم منشخص شده اند، چنانکه پیشتر هم گفته شد، رویکرد دینی این خط فکری، دلیل ذاتی داشت. نخستین رکن اصالت تشخص به صورت این اصل بیان شده که واقعیت هیچ معنایی جز در ارتباط با اشخاص ندارد. یا به عبارت دیگر آنچه واقعی است یا در اشخاص است یا از اشخاص یا برای اشخاص. به تعبیر دیگر واقعیت عبارتست از اشخاص و آفریده های آنان. از این سخن چنین برمی آید که ایدئالیست منشخص مادام که حاق واقع (واقعیت عالی و غائی) را با نظامی از نفوس جزئی برابر نکرده — چنانکه مک تاگرت چنین کاری کرده بود — خداشناس توحیدی^{۵۸} است. البته برای مفاهیم متفاوت تری از خداوند مجال هست. فی المثل برایتمن بر آن بود که خداوند متناهی است.^{۵۹} ولی تعلق خاطر نه فقط به خداشناسی توحیدی فلسفی، بلکه به دین همچون شکلی از تجربه، ویژگی ایدئالیسم منشخص امریکایی است.

باری مراد این نیست که بگوییم ایدئالیستهای منشخص فقط در بند دفاع از نگرش دینی بوده اند. چه توجه خود را عمیقاً به موضوع ارزشها و ربط دادن آنها به مفهوم خودشکوفانی یا تکامل شخصیت نیز معطوف داشته بودند. و این توجه نیز به نوبه خود در نظریه تعلیم و تربیت و تأکیدی که بر تکامل اخلاقی و پرورش ارزشهای شخصی قائلند، اثر گذارده است. نکته آخر

→
Philosophy (۱۹۱۵): عقل در ایمان *The Reason in Faith* (۱۹۲۴): شخصیت خلاقه *Creative Personality* (۱۹۳۵): و اصالت تشخص در الهیات *Personalism in Theology* (۱۹۴۳).

54. Albert Cornelius Knudson

۵۵. نودسون مؤلف این آثار است: فلسفه اصالت تشخص *The philosophy of Personalism* (۱۹۲۷): آموزه خداوند *The Doctrine of God* (۱۹۳۰): و اعتبار تجربه دینی *The Validity of Religious Experience*

56. Edgar Seffield Brightman

۵۷. بعضی از آثار برایتمن عبارتند از: ارزشهای دینی *Religious Values* (۱۹۲۵): فلسفه آرمانها *Philosophy of Ideals* (۱۹۲۸): مسأله خدا *The Problem of God* (۱۹۳۰): آیا خداوند منشخص است؟ *Is God a person?* (۱۹۳۲): قوانین اخلاقی *Moral Laws* (۱۹۲۳): تشخصیت و دین *Personality and Religion* (۱۹۳۴): فلسفه دین *A Philosophy of Religion* (۱۹۴۰)، و حیات معنوی *The Spiritual Life* (۱۹۴۲).

58. theist

۵۹. از جمله بحثهای برایتمن این است که می گوید «اسراف»ی که در روند تکامل هست مفهوم متناهی بودن خداوند را القاء می کند، که با تضاد مواجه شده است. همچنین عقل (= علم) الهی، اراده و قدرت او را محدود می سازد. همچنین در خداوند يك عنصر موهوب given هست که خداوند بر آن چیره است، ولی معلوم نیست که این عنصر موهوب از کجا آمده است.

اینکه در نظریه سیاسی، این نوع ایدئالیسم، با تأکیدی که بر آزادی و احترامی که برای شخص انسان قائل است، شدیداً مخالف حکومت جامع القوا^{۶۰}، و حامی نیرومند دموکراسی است. نماینده ایدئالیسم تکاملی در نیمه اول قرن حاضر جان الف بودین^{۶۱} (۱۸۶۹ - ۱۹۵۰) بود.^{۶۲} مفهوم اصلی این نوع ایدئالیسم به حد کافی نزدیک به ذهن است، به این شرح که می گوید در روند تکاملی، می توانیم ظهور سطوح عالیتر پیشرفت از طریق فعالیت خلاقانه یک مبدأ حائل (= درون باشنده) را ببینیم. مبدئی که ماهیت آن باید در پرتو فرآوردهای عالیتر - نه دانی تر - تعبیر و تفسیر شود.^{۶۳} به عبارت دیگر ایدئالیسم تکاملی جانشین یک برداشت مکانیستی از تکامل می گردد، و مبتنی است بر قوانین مربوط به بازپخش انرژی، و یک برداشت غایت گرایانه که بر طبق آن روندهای ماشین وار در درون یک حرکت کلی آفرینشگرانه که در جهت یک هدف آرمانی سیر می کند، صورت می گیرد.^{۶۴} بدینسان بودین بین سطوح یا حوزه های مختلف و همکنش در روند یا روندهای تکامل که در هر یک از آنها نظامهای منفرد همکنش انرژی وجود دارد، فرق می گذارد. این سطوح یا حوزه ها از سطح فیزیکی - شیمیایی ابتدائی تا سطح اخلاقی - اجتماعی گسترده است. و حوزه فراگیر کل، همانا روح خلاق الهی است «حوزه روحانی که هر چیز در آن می زید، حرکت می کند و هستی دارد».^{۶۵}

ایدئالیسم تکاملی در واقع ارزش و اعتبار شخصیت انسانی را انکار نمی کند. از نظر بودین روح انسان با تحقق بخشیدن به ارزشها، در آفرینشگری الهی شرکت می جوید. در عین حال از آنجا که ایدئالیست تکاملی توجه خود را عمدتاً به روند کلی کیهانی - و نه به نفس جزئی - معطوف می دارد^{۶۶}، بیش از ایدئالیست متشخص به برداشت وحدت وجودی از خداوند تمایل

60. totalitarianism 61. John Elof Boodin

۶۲. او صاحب این آثار است: *Time and Reality* (۱۹۰۲): حقیقت و واقعیت *Truth and Reality* (۱۹۱۱): یک جهان واقع انگارانه *A Realistic Universe* (۱۹۱۶): تکامل کیهانی *Cosmic Evolution* (۱۹۲۵): خداوند و آفرینش *God and Creation* (۲ ج، ۱۹۲۴) و *Religion of Tomorrow* (۱۹۴۲).

۶۳. البته در قضاوت درباره «عالی» و «دانی» دآوری ارزشی نقش عمده ای ایفا می کند.

۶۴. در هر حال این نظرا شتباه است که تصور کنیم همه فیلسوفانی که به تکامل خلاق معتقدند، قائل به وجود یک هدف یا غایت (telos) ثابت و پیش اندیشیده از روند تکاملی هستند. در واقع جز به این شرط که عامل خلاق به شیوه ای توحیدی اندیشیده شود، چنین فرضی نامناسب است.

۶۵. *خداوند و آفرینش*، ج ۲، ص ۳۴. به نظر بودین، خداوند بر طبق برداشت ما از ذات او، سرمدی است، ولی از نظرگاه دیگر، یعنی هنگامی که او را فعالیت خلاقانه تشکیل دهنده کل تاریخ کیهان در نظر می آوریم، زمانمند (temporal) است.

۶۶. البته ایدئالیست متشخص ملزم به انکار فرضیه تکامل نیست، ولی در تأملاتش اندیشه تشخص یا شخصیت را سرآغاز تحقیق و نقطه ثابت می گیرد. حال آنکه ایدئالیست تکاملی بر این جنبه از وجود شخص بسان فرآورد یک فعالیت خلاق که در کل کیهان حلول دارد، تأکید می ورزد.

دارد. و این تمایل در مورد بودین محرز است.

ایدئالیسم مطلق در قرن حاضر به همت فیلسوف مشهور ویلیام ارنست هاکنینگ^{۶۷} (متولد ۱۸۷۳) شاگرد رویس و ویلیام جیمز در دانشگاه هاروارد و سپس استاد کرسی فلسفه موسوم به آلفورد در همان دانشگاه، ادامه یافت.^{۶۸} هاکنینگ در سطح عقل عرف بحث می کند که اشیاء طبیعی و سایر اذهان به صورت موجوداتی ظاهر می گردند که کاملاً نسبت به من خارجی اند. و در این سطح این سؤال پیش می آید که ما چگونه می دانیم که سایر اذهان یا سایر نفوس وجود دارند. ولی تأمل بیشتر نشان می دهد که يك آگاهی اجتماعی نهانی وجود دارد که به اندازه خود آگاهی، واقعی است. در واقع این دو نوع آگاهی برهم تکیه دارند. هر چه باشد، همین کوشش برای اثبات اینکه اذهان دیگر وجود دارد، مسبوق به آگاهی از آنهاست. هاکنینگ بر آن است که تأمل بیشتر، همراه با بصیرت شهودی، حضور واقعیت الهی گسترنده ای را که آگاهی انسانی را ممکن می سازد، بر ما مکشوف می دارد. به عبارت دیگر، شرکت ما در آگاهی اجتماعی، مستلزم يك آگاهی مضمحل از وجود خداوند است و به يك معنی تجربه وجود الهی و ذهن مطلق است. بدینسان برهان هستی شناختی^{۶۹} را می توان بدین شیوه بیان کرد: «من تصویری از خدا دارم، لذا تجربه ای از خدا دارم.»^{۷۰}

اشاره کردیم که هاکنینگ شاگرد رویس بود. او نیز مانند استادش بر آن بود که خداوند متشنخص است یعنی يك نفس^{۷۱} است. چه «هیچ چیز عالیتر از نفسیت^{۷۲} (= خودی) و ژرفتر از آن نیست.»^{۷۳} در عین حال تأکید داشت که ما نمی توانیم مفهوم «مطلق» را رها کنیم. و مراد از این سخن این است که ما باید خداوند را چنین در نظر آوریم که به يك معنی جهان نفوس جزئی و جهان طبیعت را در خود دارد. در واقع درست همانطور که نفس انسانی، قطع نظر از حیات

67. William Ernest Hocking

۶۸. بعضی از آثار هاکنینگ عبارتند از: معنای خدا در تجربه انسان *The Meaning of God in Human Experience* (۱۹۱۲)؛ طبیعت انسان و بازسازی آن *Human Nature and Its Remaking* (۱۹۱۸)؛ انسان و دولت *Man and the State* (۱۹۲۶)؛ نفس، بدن و آزادی *The Self, Its Body and Freedom* (۱۹۲۸)؛ عناصر پایدار اصالت فرد *Lasting Elements of Individualism* (۱۹۳۷)؛ اندیشه‌هایی درباره زندگی و مرگ *Thoughts on Life and Death* (۱۹۳۷)؛ ادیان زنده و يك دین جهانی *Living Religions and a World Faith* (۱۹۴۰)؛ علم و مفهوم خدا *Science and the Idea of God* (۱۹۴۴) و آزمایش در تعلیم و تربیت *Experiment in Education* (۱۹۵۴)

69. Ontological argument

۷۰. معنای خدا در تجربه انسانی، ص ۳۱۴.

71. self 72. selfhood

۷۲. انواع فلسفه، ص ۴۴۱.

تجربه‌اش، تهی است، همینطور هم مفهوم خدا اگر جدا از حیات تجربه مطلقش لحاظ شود، مفهومی تهی است. «در واقع حوزه دین يك نفس الهی است، يك روح که عالم است و همه اشیا متناهی و اشخاص و صنایع و هنرها معلومات [او] هستند. و چه بسا عالم بسی چیزهای دیگر است که در این مقولات نمی‌گنجد.^{۷۴} بدینسان جهان برای خداوند ضروری (= از نظر او واجب) است، هر چند در عین حال ما می‌توانیم آن را به صورت مخلوق دریابیم. زیرا طبیعت در واقع جلوه ذهن [= علم] الهی است، همچنین وسائلی که نفوس جزئی به مدد آنها با یکدیگر ارتباط می‌یابند و آرمانهای مشترکی را دنبال می‌کنند. علاوه بر برداشت علمی از طبیعت، که طبیعت را يك کل قائم به خود می‌شمارد، ما به برداشتی از آن همچون ارتباط الهی با نفس جزئی، نیز نیازمندیم. اما در باب اینکه ذات الهی فی نفسه چیست، باید گفت که پی بردن به آن از درك اندیشه نظری فراتر است، هر چند تجربه عرفانی، بصیرت معتبری در این باب به بار می‌آورد.

بدینسان در نزد هاکنینگ هم همانند رويس، يك نوع ایدئالیسم مطلق تشخیص گرامی‌یابیم. او می‌کوشد موضع میانه‌ای بین خداشناسی توحیدی که خدا را در حد يك نفس در میان نفوس، و يك شخص در میان اشخاص فرود می‌آورد، و ایدئالیسم مطلق که جایی برای مفهوم متشخص انگاشتن خداوند ندارد، بیابد. این آرزوی یافتن يك موضع میانه در معامله هاکنینگ با دین جلوه‌گر است. از يك سو او این گرایش را که بعضی فلاسفه نشان داده‌اند و خواسته‌اند جوهر دین را مفهومی منتزع از همه ادیان تاریخی بنمایانند، خوش ندارد. از سوی دیگر این تصور را که يك دین تاریخی خاص جانشین سایر ادیان شود و به صورت دین جهانی درآید، رد می‌کند. و هر چند برای مسیحیت يك سهم یگانه در بازشناسی ساختار متشخص غائی واقعیت قائل است، چشم به يك جریان همسخنی بین ادیان تاریخی بزرگ دوخته است که با يك نهضت همگرا دین جهانی آینده را پدید آورند.

پیش از این هم فرصتهایی پیش آمده بود که تعلق خاطر ایدئالیستهای امریکایی را به مسائل دینی ملاحظه کنیم. شاید گزافه نباشد که بگوییم از نظر بعضی از ایدئالیست‌های متشخص، نظیر بون، فلسفه عملاً به صورت دفاعیه کلامی در دفاع از دین مسیح به کار می‌رفت. در مورد ایدئالیسم مطلق تشخیص گرا^{۷۵}، از جمله در نزد هاکنینگ، آنچه بیشتر مطرح است، تدوین يك برداشت دینی از جهان و ارائه يك بینش دینی برای آینده است، تا دفاع از يك دین تاریخی خاص. و این چنانکه آشکار است همسو با برنامه و.ت. هریس برای فلسفه نظری است. چه هریس بر آن بود که آموزه‌های سنتی و سازمانهای روحانی در حال از دست دادن نفوذ خود در

۷۴. طبیعت انسان و بازسازی آن، ص ۳۲۹.

۷۵. خط فکری رويس و هاکنینگ گاه برای تمایز از اصالت تشخیص کثرت‌انگار بون و سایر ایدئالیستهای

اذهان انسانها هستند و به يك نگرش دینی نوین نیاز هست، و این جزو وظیفه فلسفه نظری یا ایدئالیسم متافیزیکی است که این نیاز را برآورد.

در عین حال ایدئالیسم ضرورتاً مستلزم دفاع از يك دین از پیش موجود یا زمینه‌سازی برای يك دین جدید نیست. البته این انتظار طبیعی است که ایدئالیست مابعدالطبیعه شناس تعلق خاطری به دین داشته باشد، یا لا اقل قائل به اهمیت آن در زندگی انسان باشد. چه او کلاً نظر به تلفیق تجربه انسانی دارد، و هدف اختصاصی‌اش این است که قدر آن صور تجربه‌ای را که ماتریالیست‌ها یا پوزیتیویست‌ها میل به تحقیر یا تبعیدش از حوزه فلسفه دارند بشناساند. ولی اشتباه است اگر فکر کنیم که ایدئالیسم الزاماً چنان پیوندی با مسیحیت یا با نگرش عرفانی فیلسوفی چون هاکینگ دارد که نمی‌توان آن را از معتقدات ژرف دینی جدا کرد. تعلق خاطر به مسائل دینی نه ویژگی ایدئالیسم عینی کریتون بود و نه ویژگی اندیشه براندرلانشارد^{۷۶} (متولد ۱۸۹۲) استاد کرسی فلسفه موسوم به استرلینگ در دانشگاه ییل و ایدئالیست قرن بیستمی امریکایی که در بریتانیای کبیر بلندآوازه است.^{۷۷}

بلانشارد در کتاب دو جلدی مشهورش موسوم به ماهیت فکر^{۷۸} (۱۹۳۹ - ۱۹۴۰) همت خود را وقف تحلیل‌های انتقادی از تعبیر و تفسیرهای مختلف فکر و معرفت، که آنها را نادرست یا نارسا می‌دانست کرد، همچنین به دفاع از دلیلی که ابتدا کشف روابط ضروری انگاشته می‌شد، پرداخت. او محدودسازی ضرورت را به گزاره‌های صوری صرف و تحویل آنها را به قرارداد می‌کرد، و حرکت فکر را به سوی آرمان منطقی يك نظام فراگیر از حقایق متکی بر یکدیگر ارائه می‌داد. به عبارت دیگر قائل به روایتی از نظریه انسجام حقیقت بود. به همین ترتیب در کتاب دیگرش عقل و تحلیل^{۷۹} (۱۹۶۲) همت خود را صرف انتقاد متوازنی از فلسفه تحلیلی آخرین سالهای ۱۹۴۰، از جمله پوزیتیویسم منطقی و اتمیسم منطقی و به اصطلاح نهضت فلسفه زبانی، همچنین شرح و دفاع نقش عقل - چنانکه خود در نظر داشت - کرده بود. او دو سلسله سخنرانی در مجموعه سخنرانیهای گیفورد داشت. ولی در عقل و نیکی^{۸۰} (۱۹۶۱) که حاصل سخنرانیهای سلسله اول است، تأکیدش بر دفاع از نقش عقل در اخلاق - فی‌المثل در مقابله با نظریه عاطفی اخلاق - است و نه بر ارشاد اخلاقی یا دینی.^{۸۱}

این ملاحظات به قصد تمجید یا انتقاد از آزادی بلانشارد از تعلق خاطر به مسائل دینی، و

تشخص گرا، اصالت تشخص مطلق گرا نامیده می‌شود.

76. Brand Blanshard 77. *The Nature of Thought*

78. بلانشارد در آکسفورد تحصیل کرده بود معروف است که سنت ایدئالیسم آکسفورد را با خود به امریکا برده بود.

79. *Reason and Analysis* 80. *Reason and Goodness*

81. جلد دوم این اثر، به هنگام تحریر این سطور، هنوز انتشار نیافته است.

لحن ارشاد اخلاقی که ویژگی چشمگیر بسیاری از آثار ایدئالیستهای امریکایی است، نیست. بلکه نکته این است که نمونه بلاشارد نشان می‌دهد که ایدئالیسم می‌تواند بر سرپای خود استوار باشد و می‌تواند بدون نشان دادن نشانه‌هایی که در چشم بعضی منتقدانش از همان آغاز صلاحیت او را لغو می‌کند — که گویی در خدمت منافع غیر فلسفی بوده است — به دشمنانش ضربات کاری وارد کند. هر چه باشد خود هگل هم خلط بین فلسفه و ارشاد اخلاقی و توسل به بینشهای عرفانی را خوش نداشت.

۷. کوشش در جهت رفع تضاد بین ایدئالیسم و رئالیسم

در عرف و اصطلاح شناسی مارکسیستی، ایدئالیسم معمولاً نقطه مقابل ماتریالیسم انگاشته می‌شود، به این شرح که ایدئالیسم قائل به تقدّم غائی ذهن یا روح بر ماده است و ماتریالیسم قائل به تقدّم غائی ماده بر ذهن یا روح. و اگر ایدئالیسم به این شیوه انگاشته شود، هیچ نوع تلفیقی بین این دو ضد امکان ندارد. چه بحث اصلی بر سر واقعیت ذهن یا ماده نیست. بلکه مسأله تقدّم غائی یکی بر دیگری است. و هر دو نمی‌توانند در عین حال بر یکدیگر تقدّم داشته باشند.

همچنین عرفاً ایدئالیسم نقطه مقابل رئالیسم شمرده می‌شود. البته به هیچ وجه روشن نیست که از این دو اصطلاح چه مراد می‌کنند [که آنها را متضاد و متقابل می‌انگارند]. به هر حال ممکن است معنی آنها در سیاقهای مختلف کلام تفاوت داشته باشد. ولی یک فیلسوف امریکایی به نام ویلبور مارشال اربن^{۸۲} (متولد ۱۸۷۳) کوشیده است ثابت کند که ایدئالیسم و رئالیسم نهایتاً بر داوریهای ارزشی خاصی در باب شرایط معرفت اصیل مبتنی هستند، و این داوریهای می‌توانند به شیوه ای دیالکتیکی با هم هماهنگ بشوند. البته مراد او این نیست که این دو نظام فلسفی متقابل را می‌توان یگانه کرد مراد او این است که داوریهای اصلی که فلسفه‌های رئالیسم و ایدئالیسم نهایتاً بر آنها مبتنی هستند، می‌توانند به نحوی تعبیر و تفسیر شوند که فرارفتن از تضاد فیما بین ایدئالیسم و رئالیسم ممکن شود.

اربن می‌گوید که رئالیست بر آن است که معرفت اصیل ممکن نیست مگر اینکه اشیاء به نحوی مستقل از ذهن باشند. به عبارت دیگر رئالیسم معتقد به تقدّم هستی بر معرفت (= دانش) است. ایدئالیست بر آن است که معرفت اصیل ممکن نیست مگر اینکه اشیاء به نحوی متکی بر

۸۲. ویلبور مارشال اربن Wilbur Marshal Urban مؤلف آثار متعدد از جمله: ماهیت و قوانین ارزشگذاری *Valuation: Its Nature and Laws* (۱۹۰۹): جهان مفهوم: مناقیزیک و ارزش *The Intelligible World* و *Metaphysics and Value* (۱۹۲۹): زبان و واقعیت *Language an Reality* (۱۹۳۹) و فراسوی رئالیسم و ایدئالیسم *Beyond Realism and Idealism* (۱۹۴۹). کتاب اخیر به زمینه بحث ما مربوط می‌شود.

ذهن باشند. چه معقول بودن آنها منوط به این اتکاء است. بنابراین در نظر اول رئالیسم و ایدئالیسم غیر قابل جمع اند. چه اولی قائل به تقدّم هستی بر اندیشه و معرفت است، و دومی معتقد به تقدّم اندیشه بر هستی. ولی اگر داوریه‌های ارزشی اساسی را در نظر بگیریم، می‌توانیم ببینیم که غلبه بر تضاد فیما بین آنها امکان دارد. فی المثل این مدعای رئالیست‌ها را که می‌گویند معرفت را نمی‌توان شناخت اصیل واقعیت نامید، مگر اینکه اشیاء به معنایی مستقل از ذهن باشند، می‌توان چنین تعدیل کرد که آماده اذعان این نکته باشیم که بگوییم اشیاء صرفاً متکی بر ذهن انسان نیستند. همچنین مدعای ایدئالیست‌ها را که می‌گویند معرفت نمی‌تواند معرفت اصیل واقعیت باشد مگر اینکه اشیا به نحوی متکی بر ذهن باشند، می‌توان چنین تعدیل کرد که بگوییم واقعیتی که همه اشیاء متناهی سرانجام بر آن متکی هستند روح یا ذهن است.

به نظر نگارنده این سطور، حقیقت بسیاری در این نظر گاه نهفته است. ایدئالیسم مطلق با رد کردن این ادعای ایدئالیسم ذهنی که می‌گوید ذهن انسان فقط می‌تواند حالات آگاهی خود را بشناسد، به میزان بسیاری راه موافقت با این ادعای رئالیست‌ها می‌پیماید که می‌گویند معرفت اصیل واقعیت ممکن نیست، مگر اینکه متعلق معرفت به نحوی واقعی مستقل از دارنده معرفت باشد. و رئالیسمی که آماده توصیف واقعیت غائی بسان روح یا ذهن باشد به میزان زیادی راه موافقت با این ادعای ایدئالیست‌ها را می‌پیماید که می‌گویند هیچ چیز مفهوم نیست مگر اینکه یا روح یا جلوه خویشتن نمای روح باشد. در عین حال هماهنگی دیالکتیک این دو نظر گاه متضاد، به نحوی که اربن در نظر دارد، مستلزم احراز شرایطی است. ما ناگزیریم این شرط را بگذاریم که فی المثل ایدئالیست‌ها دیگر نباید مانند رویس سخن بگویند، که کلمه «هستی» را برای بیان اراده و قصد (هدف)، و برای تجسم معنای درونی يك تصور به کار می‌برد، و باید بپذیرند که اراده هم فی نفسه صورتی از هستی است. در واقع برای رسیدن به توافق با رئالیست‌ها باید تقدّم وجود را به رسمیت بشناسند. وجود مطلق، مقدم است بر وجود مقید.^{۸۳} اگر او این نکته را بپذیرد، می‌توان گفت که بی شك و شبهه به ایدئالیسم گردن نهاده است. ما باید این شرط را هم رعایت کنیم که رئالیسم را نباید مترادف با ماتریالیسم گرفت. همچنین بسیاری از رئالیست‌ها بر این نکته پای می‌فشرند که رئالیسم به هیچ وجه متضمن ماتریالیسم نیست.

آرمان رفع تضادهای سنتی در فلسفه، قابل فهم و بیشك قابل تحسین است. ولی نکته‌ای هم هست که باید در نظر گرفت. اگر ما رئالیسم را بر وفق داوریه‌های ارزشی راجع به شرایط معرفت اصیل تعبیر کنیم، به شیوه‌ای ضمنی رهیافت خاصی به فلسفه در پیش گرفته‌ایم. یعنی از طریق مضمون معرفت یا رابطه عالم - معلوم. و بسیاری از فلاسفه که معمولاً رئالیست نامیده می‌شوند، بیشك چنین کاری می‌کنند. فی المثل در مورد نظریه‌های رئالیستی در باب معرفت.

اما بعضی رئالیست‌ها ادعا می‌کنند که هستی^{۸۴} را، علی‌الخصوص به معنای موجودیت^{۸۵}، نقطهٔ عزیمت خود گرفته‌اند. و رهیافتشان به نحو بارزی با رهیافت ایدئالیست‌ها فرق دارد، و اینکه رهیافتهای مختلف به فلسفه است که برداشتهای مختلف از معرفت به بار می‌آورد.

بخش چهارم

نهضت پراگماتیسم

فلسفه چ. س. پیرس

۱. زندگی پیرس

هرچند می‌توان آراء و اندیشه‌های پراگماتیسی را در آثار سایر متفکران پیدا کرد،^۱ بیشک مؤسس نهضت پراگماتیسم در امریکا از هر جهت چارلز ساندرس پیرس^۲ (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴) بود. مسلم است که واژه پراگماتیسم [= اصالت عمل، استصلاح] عمدتاً با نام ویلیام جیمز قرین است. چه شیوه جیمز به عنوان معلم و مؤلف و تعلق خاطر آشکارش به مسائل کلی مورد علاقه اندیشه‌وران، به سرعت او را در معرض انظار عمومی آورد و در همانجا نگره داشت، حال آنکه پیرس در طی زندگی کم‌آوازه بود و به عنوان فیلسوف قدرش ناشناخته بود. ولی هم پیرس و هم دیوئی خود را مرهون پیرس می‌دانستند. و شهرت پیرس پس از مرگش مدام بالا گرفت، با آنکه به سبب ماهیت اندیشه‌اش، بیشتر از نظر فیلسوفان فیلسوف شمرده می‌شد. پیرس فرزند بنجامین پیرس (۱۸۰۹ - ۱۸۸۰) ریاضیدان و اخترشناس دانشگاه هاروارد بود. تحصیلات رسمی او در رشته شیمی بود و در سال ۱۸۶۳ در این رشته از دانشگاه هاروارد فارغ التحصیل شد. از ۱۸۶۱ تا ۱۸۹۱ جزو کارمندان شرکت کرانه ایالات متحده و سازمان نقشه برداری بود. هرچند از ۱۸۶۹ به بعد چندسالی نیز به رصدخانه هاروارد پیوست. ویکی از کتابهایی که منتشر کرد یعنی پژوهشهای فتومتریک^۳ (۱۸۷۸) حاصل یک سلسله رصدهای او در آنجا بود.

پیرس در سالهای تحصیلی ۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ و ۱۸۶۹ - ۱۸۷۰ در هاروارد در زمینه تاریخ علم

۱. فی‌المثل نگاه کنید به: جانسی رایت و میانی براگماتیسم، نوشته مدن با این مشخصات:

E. H. Madden, *Chauncey Wright and The Foundations of Pragmatism*

2. Charles Sanders Peirce 3. *Photometric Researches*

جدید، و در سال ۱۸۷۰ - ۱۸۷۱ در زمینه منطق تدریس کرد.^۴ از ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۴ معلم منطق در دانشگاه جانز هاپکینز بود. ولی به دلایل مختلف قرارداد همکاریش با آنجا تمدید نشد.^۵ و با وجود جانبداریها و حمایتهای ویلیام جیمز، دیگر اشتغال دانشگاهی منظمی پیدا نکرد. پیرس در سال ۱۸۸۷ با همسر دومش در پنسیلوانیا سکنی گزید و کوشید با نوشتن گزارش و مقاله برای فرهنگها زندگیش را بگرداند. در واقع مقالات بسیاری نوشت ولی غیر از چند مقاله سایر آثارش چاپ نشده باقی ماند تا اینکه پس از مرگش مجموعه مقالات او در ۶ مجلد در فاصله سالهای ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۵ انتشار یافت و دو جلد دیگر در سال ۱۹۵۸.

پیرس از شیوه‌ای که ویلیام جیمز نظریه پراگماتیسم را می‌پرورد راضی نبود، و در سال ۱۹۰۵ نام نظریه خود را از پراگماتیسم به پراگماتیسیسم تغییر داد، و گفت این اصطلاح جدید زشت‌تر از آن است که دیگران انتحال کنند. در عین حال دوستی جیمز را مفتنم می‌شمرد و جیمز آنچه در توان داشت در پیشنهاد مشاغل نان و آبدار به فیلسوف بی‌یار و یاور و فقیر کوتاهی نمی‌کرد. پیرس در سال ۱۹۱۴ بر اثر ابتلا به سرطان درگذشت.

۲. عینیت حقیقت

شاید این نکته درست باشد که بگوییم ز نظر اغلب کسانی که کلمه «پراگماتیسم» برایشان معنی دارد، این معنا در درجه اول به برداشت خاصی از حقیقت مربوط می‌شود، یعنی به این نظر که یک نظر به وقتی می‌تواند درست شمرده شود که «کارآیی» داشته باشد و فی‌المثل از نظر اجتماعی کارآمد و مفید باشد. لذا بهتر است که از همان آغاز چنین تلقی شود که جوهر پراگماتیسم یا پراگماتیسیسم پیرس در نظریه معنی نهفته است، نه در نظریه حقیقت. این نظریه معنی را همینجا بررسی خواهیم کرد. بیش از آن می‌توانیم اجمالاً ببینیم که پیرس درباره حقیقت چه می‌گوید. و این نکته بر ملا می‌گردد که، قطع نظر از اینکه یکسان بودن حقیقت با آنچه «کارآئی دارد» نظرگاه واقعی ویلیام جیمز را نشان بدهد یا ندهد، به قطع و یقین نظرگاه پیرس را نشان نمی‌دهد.

پیرس بین انواع مختلف حقیقت فرق می‌گذارد. فی‌المثل یکی از این انواع آن است که او

۴. پیرس در سال ۱۸۶۸ چند مقاله در زمینه قوای ذهنی انسان از جمله شناخت شهودی که مسبق به هیچ معرفت قبلی نباشد از مقدماتی که سرآغاز مطلق استدلال را تشکیل می‌دهد، در مجله فلسفه نظری - *The Journal of Speculative Philosophy* انتشار داد.

۵. شاید این واقعیت که پیرس در سال ۱۸۸۳ همسر اولش را طلاق داده و همسر دیگری اختیار کرده بود، جزو عللی بود که به همکاریش در دانشگاه جانز هاپکینز خاتمه دادند. اما عوامل دیگری هم در کار بود، از جمله بیان بی‌محابای بعضی تغییرهای اخلاقی و بعضی ناسازگاریهایش با الزامات زندگی دانشگاهی.

حقیقت متعالی^۶ می نامد و متعلق به اشیاء از حیث شیء بودن است.^۷ و اگر بگوییم علم در پی حقیقت به این معنی است، مرادمان این خواهد بود که ویژگیهای واقعی اشیاء را پی می جوید، ویژگی که آنها دارا هستند اعم از اینکه ما بدانیم یا ندانیم. ولی در اینجا با آنچه پیرس حقیقت مرکب^۸ می نامد، یعنی حقیقت گزاره ها سروکار داریم. این را هم باید به اقسامی تقسیم کنیم. يك نوع از آن حقیقت اخلاقی یا صداقت است که عبارتست از سازگاری يك گزاره یا عقیده گوینده یا نویسنده اش. همچنین نوع دیگرش حقیقت منطقی است، یعنی همساز بودن يك گزاره با واقعیت به معنایی که اینک باید تعریف شود.

«وقتی که ما از صدق و کذب سخن می گوئیم اشاره به این داریم که ممکن است گزاره ابطال شود.»^۹ به این شرح که اگر به طرز صحیح از يك گزاره نتیجه ای استنتاج کنیم که با حکم ادراکی^{۱۰} بیواسطه در تعارض باشد، آن گزاره باید کاذب باشد. به عبارت دیگر يك گزاره در صورتی که تجربه ابطالش کند کاذب است. و اگر تجربه ای يك گزاره را رد و ابطال نکند، آن گزاره صادق است.

از این ملاحظات برمی آید که از نظر پیرس صدق و تحقیق پذیری يك چیز هستند. ولی تأمل بیشتر نشان می دهد که او در انکار این یکسانی و همسانی کاملاً برحق است. چه او می گوید چنین نیست که هر گزاره ای که به تجربه تحقیق پذیر باشد، صادق است، بلکه چنین است که اگر به تجربه ابطال نشود صادق است، مشروط بر اینکه چنین آزمونی ممکن باشد. در عالم عمل چه بسا چنین آزمونی ممکن نباشد. ولی همچنان می توانیم گفت که يك گزاره در صورتی کاذب است که اگر مواجهه اش با واقعیت مکشوف در تجربه ممکن باشد، با آن واقعیت تعارض داشته باشد؛ و در غیر این صورت صادق است. بنابراین پیرس می تواند با قاطعیت بگوید که «هر گزاره ای یا صادق است یا کاذب.»^{۱۱}

حال، بعضی گزاره ها هستند که راهی برای ابطال آنها وجود ندارد. فی المثل نظیر گزاره های ریاضیات محض. لذا در تفسیر صدق گزاره ها که پیشتر مطرح شد باید افزود که صدق يك گزاره در ریاضیات محض در این است که «یافتن حتی يك مورد که آن گزاره در آن صدق نکند، غیرممکن باشد.»^{۱۲} پیرس گاه به شیوه ای آشفته چیزهایی در زمینه ریاضیات

6. transcendental truth

۷. پیرس در این زمینه این شعار اسکولاستیک را یادآور می شود که هر هستی یگانه و حق و خیر است.

8. complex truth

۹. مجموعه مقالات چارلز ساندرس پیرس، ج ۵، پاراگراف شماره ۵۶۹.

10. Perceptual Judgment

۱۱. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف شماره ۳۲۷. ۱۲. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف شماره ۵۶۷.

می نویسد. فی المثل می گوید ریاضیدان محض منحصرأ با فرضیاتی سر و کار دارد که محصول تخیل خود اوست و هیچ گزاره ای جزو قضایای ریاضیات محض در نمی آید «مگر اینکه از هرگونه معنای معین خالی باشد.»^{۱۳} مراد از «معنی» در این جمله باید «مرجع» باشد. گزاره ریاضیات محض هیچ چیز را جمع به اشیاء متحقق بالفعل نمی گوید.^{۱۴} به گفته پیرس، ریاضیدان محض در بند آن نیست که آیا اشیاء واقعی وجود دارند که ما بازاء علائم او باشند یا نه. و البته این فقدان «مرجع» دلیل آنست که چرا گزاره های ریاضیات محض امکان ندارد که ابطال شود، و لذا بالضروره صادق است.

باری گزاره های دیگری هم هستند که ما با یقین مطلق نمی دانیم که آیا صادق اند یا کاذب. اینها همانهایی هستند که لایب نیتس حقیقت تجربی^{۱۵} می نامد، در مقابل حقیقت عقلی.^{۱۶} و اینها از جمله شامل فرضیه های علمی و نظریه های متافیزیکی درباره واقعیت می گردند. دانستیم که گزاره ای که امکان رد و ابطال آن وجود نداشته باشد، صادق است.^{۱۷} ولی يك فرضیه علمی می تواند صادق باشد بی آنکه ما به قطع و یقین بدانیم که آن صادق است. و فی الواقع ما به قطع و یقین نمی دانیم که آیا آن صادق است. چه درست است که ابطال تجربی نشان می دهد که يك فرضیه کاذب است، ولی آنچه ما تحقیق پذیری می نامیم ثابت نمی کند که يك فرضیه صادق است، هر چند که زمینه ای برای پذیرش موقت آن آماده می کند. اگر از گزاره x به طرز صحیح استنباط شود که در شرایط معینی رویداد y باید رخ دهد، و در این شرایط y رخ ندهد، می توانیم نتیجه بگیریم که x کاذب است. ولی رخ دادن y با قاطعیت ثابت نمی کند که x صادق است. زیرا ممکن است ماجرا از این قرار باشد که فی المثل این نتیجه گیری که در همان شرایط رویداد y باید رخ دهد از فرضیه z استنتاج شده باشد، که به دلایل دیگر بر x رجحان دارد. فرضیه های علمی می توانند از درجات مختلفی از احتمال برخوردار باشند، ولی همه می توانند دستخوش تجدیدنظر احتمالی واقع شوند. در واقع تمامی روایات معرفت بشری، غیر یقینی و محتمل الخطاست.^{۱۸}

۱۳. پیشین.

۱۴. این مسأله که آیا فلان گزاره به حوزه امکان — در مقابل واقعیت — تعلق دارد یا نه به ریاضیدان مربوط است.

15. truth of fact 16. truth of reason

۱۷. پیرس می گوید که يك گزاره بکلی بی معنی (بی مرجع؟) را می توان همردیف گزاره های صادق شمرد، زیرا قابل ابطال نیست. ولی خوشبختانه يك شرط نجات بخش برای آن قائل می شود و می افزاید: «اگر اصولاً بتوان آن را گزاره نامید.»

۱۸. وقتی از پیرس پرسیده شد که آیا اصل خطا پذیری او، یعنی حکم به اینکه همه احکام غیر یقینی است، خود خطا پذیر است یا خطانا پذیر، یقینی یا غیر یقینی، پاسخ داد که قصدش نیست که ادعا کند این حکم مطلقاً یقینی است. این پاسخ چه بسا منطقی است، ولی مستلزم تضعیف موضع اوست.

لازم به ذکر نیست که اصل خطاپذیری^{۱۹} [معرفت بشری] که پیرس قائل است، انکار حقیقت عینی را دربر ندارد. پژوهش علمی از میل به جست‌وجوی بی‌شائبه حقیقت عینی الهام می‌گیرد. هیچکس بدون آنکه قائل به وجود چیزی به نام حقیقت باشد، یک مسأله نظری را مطرح نمی‌سازد. و «حقیقت عبارتست از اصابت چیزی مستقل از نحوه اندیشیدن انسان به صائب بودن آن، یا قطع نظر از اعتقاد هیچ انسانی به آن موضوع.»^{۲۰} ولی اگر اندیشه جست‌وجوی بی‌شائبه حقیقت عینی را با اصل خطاپذیری تلفیق کنیم، یعنی با اصلی که بر طبق آن جزم اندیشی^{۲۱} دشمن حقیقت‌جویی است، می‌بایست حقیقت مطلق و نهانی را هدف آرمانی پژوهش بشری بگیریم. این آرمان تا جاودان فراتر از دسترس کوششهای ما در راه نیل به آن است و ما فقط می‌توانیم به آن نزدیک شویم.

بنابراین حقیقت را می‌توان از نظر گاههای دیگر تعریف کرد. از یک نظر گاه حقیقت می‌تواند به معنای «جهان همه حقیقت»^{۲۲} باشد. «همه گزاره‌ها به یک موضوع مفرد معین ارجاع دارند یعنی به «حقیقت بزرگ» که جهان همه جهانهاست و از بن دندان واقعی تلقی می‌شود.»^{۲۳} از نظر گاه شناخت‌شناسی حقیقت را می‌توان چنین تعریف کرد: «وفاق یک گزاره انتزاعی با یک حد آرمانی که پژوهش بی‌پایان در جهت نیل به آن معمولاً اعتقاد علمی به بار می‌آورد.»^{۲۴} اگر این گونه گفتارها برداشت ایدئالیستی از حقیقت را به طور کلی به ذهن ما تداعی کند، و نه چیزی را که عادتاً با اصطلاح «پراگماتیسم» پیوند دارد، نباید تعجب کرد. چه پیرس آشکارا به موارد شباهت بین فلسفه خود و فلسفه هگل اذعان می‌کند.

۳. تخطئه روش شك کلی

پیرس در زمینه جست‌وجوی حقیقت، پیش‌نهاد دکارتی را که می‌گوید باید کار خود را با شك در همه چیز آغاز کنیم تا بتوانیم يك سر آغاز تشكیک‌ناپذیر و خالی از مفروضات و مسلمات پیدا کنیم، رد می‌کند. اولاً ما نمی‌توانیم تماماً و به اراده خویش شك کنیم. شك اصیل وقتی رخ می‌نماید که تجربه‌ای خارجی یا ذهنی، با یکی از معتقدات ما متعارض باشد یا متعارض بنماید. و چون چنین حالتی پیش‌آمد، ما به پژوهش بیشتر در این جهت که بر آن شك غلبه کنیم دست می‌زنیم. و این کار را بدین گونه انجام می‌دهیم که یا عقیده قبلی را بر پایه‌ای استوارتر بنیان

19. fallibilism

۲۰. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۲۱۱.

21. dogmatism

۲۲. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۱۵۳. ۲۳. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۵۰۶.

۲۴. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۵۶۵.

می‌نهییم یا عقیده‌ای مستدل‌تر جانشین آن می‌کنیم. بدینسان شك، انگیزه پژوهش است و بدین معنی، ارزش مثبت دارد. ولی برای شك کردن در صدق يك گزاره، باید دلیلی برای تردید در صدق این گزاره یا گزاره‌ای که این گزاره بر آن مبتنی است داشته باشیم. هرگونه کوشش در کار بستن روش شك کلی صرفاً به شك جعلی یا تصنعی می‌انجامد. و این به هیچ وجه شك اصیل نیست.

پیداست که مراد پیرس در وهله اول پژوهش علمی است. ولی اندیشه‌هایش را به شیوه کلی تعمیم می‌دهد. ما همه، کار خود را با عقاید یقینی یعنی با آنچه هیوم عقاید طبیعی می‌نامید، آغاز می‌کنیم. و فیلسوف در واقع می‌کوشد در عقاید طبیعی نقادی نشده ما کندوکاو کند و آنها را به محک امعان نظر انتقادی بزند. ولی او نیز نمی‌تواند به اراده خود در آنها شك کند. او نیز دلیلی برای شك در صدق این یا آن عقیده خاص می‌خواهد. و اگر چنین دلیلی داشته باشد، یا فکر کند که دارد، درخواست یافت که همین شك خود مستلزم عقیده یا عقاید دیگری است. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم يك سرآغاز مطلقاً خالی از مفروضات و مسلمات داشته باشیم و چنین سرآغازی لازم هم نیست. شك کلی دکارتی به هیچ وجه شك اصیل نیست «چه شك اصیل اعلام نمی‌دارد که باید با شك آغازید.»^{۲۵} شاید پیروان دکارت پاسخ بدهند که او عمدتاً در بند شك «دستوری» است نه شك «واقعی» یا «اصیل». ولی پاسخ پیرس این است که شك دستوری، مادام که با شك اصیل فرق دارد، در واقع اصلاً شك نیست. ما یا برای شك کردن دلیل داریم یا نداریم. در صورت اول شك ما اصیل است. در صورت دوم فقط شك تصنعی و جعلی داریم. اگر این نظرگاه را در نظر داشته باشیم، این قول پیرس را بهتر درمی‌یابیم که می‌گوید: «روح علمی ایجاب می‌کند که پژوهنده همه وقت آماده این باشد که اگر تجربه‌ای با عقیده‌هایش مخالف درآمد، کوله بار آن عقاید را به دور بیندازد.»^{۲۶} پیداست که سخن او درباره عقاید نظری است که خصلت اصلی آنها موقت بودن و منتظر نقض و ابرام شدن است. اگر کسی دارای عقیده x باشد، معتقد به این است که فی المثل در موقعیتهای خاص باید رویداد y رخ بدهد. و اگر چنین رویدادی رخ نداد، البته در صدق آن عقیده شك خواهد کرد. مقدم بر برخورد بین تجربه و عقیده، هر آنکس که روح علمی دارد آماده است که هر عقیده‌ای را که راجع به جهان دارد، اگر چنین برخوردی روی دهد، کنار بگذارد. چه، همانطور که پیشتر دیدیم، او همه چنین عقایدی را دستخوش تجدیدنظر احتمالی می‌داند. ولی به هیچ وجه از این تلقی بر نمی‌آید که او کار خود را با شك کلی آغاز می‌کند یا باید با شك کلی آغاز کند.

۲۵. مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۲۹۸.

۲۶. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۵۵.

۴. منطق، تصورات و تحلیل پراگماتیستی معنی

پراگماتیسم، چنانکه پیرس آن را در نظر دارد «يك جهان بینی نیست، بلکه روش تأملی است که هدفش روشنگری تصورات است.»^{۲۷} بنا بر این، به روش شناسی^{۲۸} یا چنانکه پیرس می نامد به روش شناخت^{۲۹} تعلق دارد و چون در مورد مبانی و روابط منطقی پراگماتیسم تأکید دارد، مناسب است ابتدا بحثی درباره روایت او از منطق، به میان آوریم.

پیرس منطق را به سه بخش عمده تقسیم می کند، که نخستین آن «دستور زبان نظری» است. این بخش مربوط به شرایط صوری معناداری علائم است. يك علامت، که پیرس آن را «بازنما»^{۳۰} می نامد، در ازاء «عین» (اویژه) قرار دارد که این عین در شخص دیگری که «تفسیرگر»^{۳۱} نامیده می شود، علامت پیشرفته تری را برمی انگیزد. البته يك علامت نظر به «نشانه»^{۳۲} های معین، در ازاء يك عین قرار دارد. این رابطه و لحاظ «زمینه»^{۳۳} نامیده می شود. ولی می توان گفت رابطه معنا بخشی یا نقش نشانه شناسی^{۳۴} علائم از نظر پیرس يك رابطه سه گانه بین «بازنما» عین و تفسیرگر است.^{۳۵}

دومین بخش عمده منطق، یعنی منطق انتقادی به شرایط صوری صدق نماد^{۳۶} ها می پردازد. پیرس در این مبحث قیاس^{۳۷} یا برهان^{۳۸} را که می تواند به استنتاجی^{۳۹}، استقراتی^{۴۰} و حدسی^{۴۱} تقسیم شود، مطرح می سازد. برهان استقراتی که خصلتاً آماری است، از این قرار است که آنچه در مورد تعدادی از اعضای يك صنف (رده) صادق باشد، در مورد همه اعضای آن صنف صادق است. و پیرس نظریه احتمالات را در ارتباط با استقراء ملاحظه می کند. برهان حدسی خصلتاً پیشگویانه است. به این شرح که فرضیه ای بر مبنای واقعیات مشهود بنا می کند و نتیجه می گیرد که اگر آن فرضیه درست باشد چه پیش خواهد آمد. آن گاه می توانیم پیشگویی را مورد آزمایش قرار دهیم. از يك زاویه خاص که بنگریم، رویس به ما می گوید که پراگماتیسم را می توان منطق حدسی توصیف کرد. قوت این اظهار نظر را بزودی روشن خواهیم کرد. سومین بخش عمده منطق، یعنی فن خطابه نظری^{۴۲} به چیزی می پردازد که پیرس آن را

۲۷. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۱۳، یادداشت.

28. methodology 29. methodetic

30. representamen 31. interpretant 32. character 33. ground 34. semiotic

۳۵. پیرس در تحت عنوان کلی دستور زبان نظری، اصطلاحات، گزاره ها و اصول اساسی منطق از جمله اصل هویت، عدم تناقض و منع خلو را مطرح می کند.

36. Symbol 37. Syllogism 38. argument 39. deductive 40. inductive 41. abductive
42. speculative rhetoric

شرایط صوری قوت نمادها یا «شرایط کلیه ارجاع نمادها و سایر علائم به تفسیر گرهایی که آنها در صدد تعیینش هستند» می‌نامد.^{۴۳} در طی ارتباط يك علامت، علامت دیگر را که تفسیرگر نامیده می‌شود در مفسر^{۴۴} برمی‌انگیزد. پیرس بر آن است که مفسر لزوماً نباید انسان باشد. و چون می‌خواهد تا آنجا که ممکن است از روانشناسی بپرهیزد، بیشتر برای تفسیرگر تأکید قائل است تا برای مفسر. به هر حال اگر ما يك علامت را بر انگیزاننده علامت دیگر در يك شخص بدانیم کارها ساده تر می‌شود. آنگاه ملاحظه خواهیم کرد که فن خطابه نظری به میزان زیادی با نظریه معنی مربوط می‌شود. چه معنی عبارتست از «تفسیرگر منظور از يك نماد»^{۴۵} هر چه ما در باب يك اصطلاح، يك گزاره، یا يك برهان بگوئیم، معنایش «کل تفسیرگر منظور» است. و چون پراگماتیسم از نظر پیرس عبارت از روش یا قاعده تعیین معنی است، لذا آشکارا متعلق یا مرتبط به خطابه نظری است، که به آن «روش شناخت» هم گفته می‌شود.

به عبارت دقیقتر پراگماتیسم روش یا قاعده‌ای برای روشن سازی تصورات، یا برای تعیین معنای آنهاست. ولی انواع و اقسام تصورات وجود دارد.^{۴۶} ابتدا تصور يك اندر یافت یا داده حسّی است که فی نفسه و بدون ارتباط با چیز دیگر لحاظ گردد. تصور کبودی یا سرخی از این دست است. بر طبق اصطلاح شناسی پیرس این تصور اول بودن (معقول اول) است. در وهله دوم تصور فعل یا عمل مطرح می‌گردد که مستلزم دو عین است یعنی فاعل و منفعل. این تصور دوم بودن^{۴۷} (معقول ثانی) است. در وهله سوم، تصور يك رابطه علامتی وجود دارد، یعنی علامتی که به يك مفسر نشان می‌دهد که يك خاصه معین به يك شیء معین، یا بلکه به يك نوع معین از يك شیء تعلق دارد. این تصور «سوم بودن» (معقول ثالث) است. و پیرس چنین تصورات را که می‌توان آنها را تصورات کلی انگاشت، مفاهیم معقول^{۴۸} یا مفاهیم^{۴۹} می‌نامد.^{۵۰} در عمل پراگماتیسم روش یا قاعده‌ای برای تعیین معنای آنهاست.

۴۳. مجموعه مقالات ج ۲، پاراگراف ۹۳

44. interpreter

۴۵. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۱۷۵.

۴۶. به بیان دقیق، نظریه تصورات متعلق به شناخت‌شناسی است. ولی پیرس اصرار می‌ورزد که این نظریه در منطق روابط ریشه دارد. همچنین در مورد ربط آن نظریه با پراگماتیسم پای می‌فتد.

۴۷. از آنجا که در انسان، عمل کردن مستلزم عمل اراده است، پیرس این نوع تصور را تصور يك اراده می‌نامد. در هر حال او بر آن است که تصور «دوم بودن» (معقول ثانی) نمی‌تواند به سادگی به تصورات «اول بودن» (معقول اول) تقلیل یابد. اگر فی‌المثل، بکوشیم که تصور اینکه باد برده را می‌جنباند را به تصورات ساده تر مربوط به داده حسّی تقلیل دهیم، و جدا جدا در نظر آوریم، کل تصور این فعل امکان‌ناپذیر می‌گردد.

48. intellectual concepts 49. conception

۵۰. پیرس لااقل در نظر بین «تصور» و «مفهوم» فرق می‌گذارد و می‌پذیرد که ذهناً يك تصور کلی در دل يك مفهوم معقول مندرج است.

پیرس اصل پراگماتیسم را به چند شیوه تدوین و تنسیق می‌کند. یکی از معروفترین آنها از این قرار است: «برای تعیین معنای يك مفهوم معقول، انسان باید در نظر آورد که چه پیامدهای عملی، بالضروره از صدق آن مفهوم ناشی خواهد شد؛ و کل این پیامدها کل معنای آن مفهوم را تشکیل خواهد داد.»^{۵۱} فی‌المثل فرض کنید کسی به من می‌گوید فلان شیء خاص «سخت» است، و نیز فرض کنید من نمی‌دانم که کلمه «سخت» چه معنایی دارد. می‌توانند برای من توضیح دهند که وقتی می‌گوییم يك شیء «سخت» است، یعنی، علاوه بر صفات دیگر، اگر کسی فشار متعادلی بر آن وارد کند، مثل کره فرو نمی‌رود، و یا اگر کسی روی آن بنشیند درهم نمی‌شکند و نظایر آن. و سرجمع «پیامدهای عملی» که بالضروره در صورت صدق سخت بودن يك شیء برمی‌آید، کل معنای این مفهوم را به دست می‌دهد. اگر به این شیوه اعتقاد ندارم، لاجرم باید همه چنین «پیامدهای عملی» را از معنای این کلمه خارج کنم. آنگاه خواهم دید که فرق نهادن بین معانی «سخت» و «نرم» ناممکن خواهد شد.

حال اگر سخن پیرس را درست فهمیده باشیم که معنای يك مفهوم معقول قابل تحویل به تصورات داده‌های حسی خاص است، باید نتیجه بگیریم که او حکم خود را در مورد اینکه مفاهیم معقول، قابل تحویل (= قابل تقلیل) به تصورات «اول بودن» (معقول اول) نیستند، نقض کرده است. و اگر سخن او را درست فهمیده باشیم که می‌گوید معنای يك مفهوم عقلی قابل تحویل به تصورات مربوط به اعمال معین است، باید نتیجه بگیریم که حکم خود را در باب اینکه این مفاهیم قابل تحویل به تصورات «دوم بودن» (معقول ثانی) نیستند نقض کرده است. ولی او نه این را می‌گوید نه آن را، نظر او این است که معنای يك مفهوم معقول می‌تواند بر وفق تصورات روابط ضروری بین تصورات «دوم بودن» و «اول بودن» توصیف شود، یعنی بین تصورات اراده یا عمل و تصورات ادراک. بر طبق توضیح او، وقتی که از پیامدها یا «توالی» سخن می‌گویید، به رابطه بین يك تالی و يك مقدم اشاره دارد، نه صرفاً در باب تالی.

از این تحلیل آشکارا برمی‌آید که معنای يك مفهوم یا رفتار^{۵۲} رابطه دارد. چه گزاره‌های شرطی که معنا در آنها مندرج است به رفتار مربوط اند. ولی به همان آشکاری، منظور پیرس این نیست که ما برای فهم یا توضیح معنای يك مفهوم معقول باید عملاً کاری انجام دهیم، یعنی برای تبیین معنی اعمال خاصی به جای آوریم. من می‌توانم معنای «سخت» را با برانگیختن این تصور در ذهن يك مفسر توضیح دهم که اگر او عمل خاصی در رابطه با شینی که به عنوان «سخت» توصیف شده، انجام دهد، سرانجام يك تجربه خاص خواهد داشت. یعنی لازم نیست که حتماً فلان عمل را پیش از فهمیدن معنای «سخت» انجام دهد. حتی لازم نیست که آن عمل

۵۱. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۹.

حتماً شدنی یا عملی باشد البته به این شرط که مفهوم باشد. به عبارت دیگر معنای يك مفهوم معقول بر وفق گزاره های شرطی قابل توصیف است؛ ولی برای آنکه آن معنی فهمیده شود، لازم نیست که شرایط عملاً تحقق یابد. بلکه لازم است که مراد از آنها روشن باشد. این نکته را هم باید خاطر نشان ساخت که این نظریه معنی با آن نظر دیگر پیرس — که پیشتر به آن اشاره شد — دایر بر اینکه ما باید بین صدق و تحقیق پذیری فرق بگذاریم، منافات ندارد. فی المثل اگر من بگویم که يك شیء معین وزن دارد، و اگر توضیح دهم که یعنی در فقدان نیروی مخالف، آن شیء سقوط می کند، تحقق گزاره شرطی قول مرا به تحقیق می رساند. ولی تحقیق پذیری یعنی نشان دادن اینکه يك گزاره صادق است، یعنی مقدم بر هر گونه تحقیق ورزی، و مستقل از هر عملی که من یا دیگری انجام دهد، صادق است.

۵. پراگماتیسم و رئالیسم

هرچند دامنه بحث به هستی شناختی می کشد، ولی در اینجا مناسب است که توجه خوانندگان را به این عقیده پیرس جلب کنیم که می گوید نظریه پراگماتیستی معنا مستلزم رد نام انگاری و پذیرفتن رئالیسم است. يك مفهوم معقول يك مفهوم کلی است؛ و معنایش در گزاره های شرطی تبیین شده است. این گزاره های شرطی علی الاصول تحقیق پذیرند. و امکان تحقیق پذیری نشان می دهد که لا اقل بعضی از گزاره ها که معنای مفاهیم معقول را تبیین می کنند، به واقع چیزی را بیان می کنند که قطع نظر از بیان شدنش در يك حکم، واقعی است. فی المثل گزاره ای نظیر اینکه «آهن سخت است» يك پیشگویی است. اگر x صادق باشد، آنگاه y صادق خواهد بود. و پیشگویی منطقیاً موفق یا تحقیق پذیر نشان می دهد که باید چیزی واقعی در کار باشد که ماهیت کلی دارد و آن ماهیت، تحقق آتی را میسر می سازد. این چیز واقعی از نظر پیرس يك امکان واقعی است. او آن را با ذات یا طبع مشترك در فلسفه دانزسکوتس مقایسه می کند.^{۵۳} ولی از نظر او این گزاره يك ساختار رابط دارد که در گزاره شرطی که بیانگر معنای يك مفهوم کلی است، بیان شده است. لذا آن را «قانون» می نامد. بنا بر این مفاهیم کلی يك مینا یا قرینه عینی در واقعیت دارند که همان «قوانین» است.

^{۵۳} رئالیسم پیرس متخذ از سکوتس نبود، ولی به میزان زیاد از تأمل بر آموزه این فرانسیسی قرون وسطانی و دیگرگون سازی آن حاصل شده بود، یا از آن چیزی که پیرس تصور می کرد آموزه سکوتس است. در واقع پیرس در بعضی موارد با الصراحه خود را «رئالیست طرفدار سکوتس» نامیده است. برای تفصیل در این باب نگاه کنید به کتاب: چارلز پیرس و رئالیسم مدرسی: بررسی رابطه پیرس با جان دانزسکوتس نوشته جان اف. بولر John F. Boler با این مشخصات: *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus* (Seattle, 1963).

ما از تصورات «سوم بودن» (معقول ثالث) سخن می‌گفتیم. ولی رئالیسم پیرس را می‌توان در روایت او از تصورات «اول بودن» ملاحظه کرد. فی المثل تصور «سفید»، قرینه عینی اش را در واقعیت دارد، یعنی نه صرفاً اشیاء سفید، بلکه سفیدی، به عنوان يك ذات. چنین سفیدی در واقع به عنوان يك فعلیت یا واقعیت وجود ندارد. فقط اشیاء سفیدند که وجود دارند. ولی از نظر پیرس سفیدی يك امکان واقعی است. از نظر گاه شناخت‌شناسی، آن امکان واقعی يك تصور، يك تصور از نوع «اول بودن» (معقول اول) است.^{۵۴}

به طور کلی معرفت و علم بشری مستلزم وجود يك حوزه از امکانات واقعی یعنی «ذوات» يك طبیعت یا ماهیت کلی است. لذا ما نمی‌توانیم پیش‌نهاد نام‌نگاری را بپذیریم که می‌گوید کلیت فقط متعلق به کلمات از بابت نقششان به عنوان نمودار کثرت موجودات جزئی است.^{۵۵}

۶. تحلیل پراگماتیستی معنا، و پوزیتیویسم

وقتی تنسیق اصل پراگماتیسم را، که در صفحات پیشتر نقل شد، می‌خوانیم، طبعاً به یاد معیار معنای پوزیتیویستهای جدید می‌افتیم. ولی برای آنکه بتوانیم از رابطه بین نظریه معنای پیرس و پوزیتیویسم بحث کنیم، ابتدا باید چند نکته را روشن سازیم.

نخست اینکه وقتی که خود پیرس راجع به پوزیتیویسم سخن می‌گوید، لازم به ذکر نیست که مرادش پوزیتیویسم کلاسیک است که کسانی چون اوگوست کنت و کارل پیرسون عرضه کرده‌اند. و در حالیکه اذعان می‌کند که پوزیتیویسم به این معنی به علم خدمت کرده است، ولی بالصراحه به بعضی ویژگیهایی که در آن می‌یابد، یا به هر حال به آن نسبت می‌دهد، حمله می‌کند. فی المثل این نظر را به کنت نسبت می‌دهد که يك فرضیه اصیل باید عملاً و با مشاهده مستقیم تحقیق پذیر باشد؛ و در صدد تخطئه این نظر برمی‌آید و دلیلش این است که برای معناداشتن يك نظر به فقط لازم است که ما بتوانیم پیامدهای عملی آن را دریابیم. نه اینکه باید عملاً تحقیق پذیر باشد. همچنین پیرس موافق نیست که فقط آنچه مستقیماً مشاهده پذیر است باید در يك فرضیه درج گردد. چه ما از يك فرضیه آینده را به صورت «خواهد بود» و «خواهد شد» استنتاج می‌کنیم. و شك نیست که «خواهد بود» مستقیماً مشاهده پذیر نیست.^{۵۶} به علاوه اشتباه

۵۴. «ذات» سفیدی از طریق قدرت توجه که می‌گویند تجریدگر است در يك تصور مجسم می‌گردد.

۵۵. آنچه پیرس «رئالیسم» می‌نامد آن نیست که دیگران از این کلمه می‌فهمند. ولی ما در اینجا با کاربرد او از این کلمه کار داریم.

۵۶. البته وقتی که يك پیش‌بینی درست درآمد، نتیجه اش مستقیماً قابل مشاهده است. ولی مراد پیرس این است که يك فرضیه علمی می‌گوید اگر يك شرط برآورده شود، نتیجه از چه قرار «خواهد بود» و این «خواهد بود» فی نفسه قابل مشاهده مستقیم نیست.

است که فرضیه‌ها را صرفاً تعبیه‌های جعلی برای برانگیختن مشاهده در نظر بگیریم يك فرضیه می‌تواند فی‌المثل از آنجا که نتیجه‌یک استنتاج درست است، احتمال مقدماتی داشته باشد. بنابراین پیرس به‌طور کلی بر آن است که پوزیتیویست‌ها به جریان تحقیق‌پذیری عملی تعلق خاطر شدیدی دارند و به سرعت و بی‌تأمل حکم صادر می‌کنند که این یا آن امر نامفهوم و غیرقابل تصور است.

اما ما نمی‌توانیم به همین سادگی از انتقاد پیرس از کنت و پیرسون نتیجه بگیریم که نظریه‌ی معنای او هیچ وجه اشتراکی با پوزیتیویسم جدید (یا چنانکه در انگلستان معروف است؛ پوزیتیویسم منطقی) ندارد. زیرا هر چند پوزیتیویست‌های جدید در اصل بر آن بودند که معنای يك فرضیه‌ی تجربی را با نحوه‌ی تحقیق‌پذیری‌اش یکی بگیرند، ولی نمی‌خواستند بگویند که معنایش می‌تواند با روند بالفعل تحقیق‌پذیری یکی گرفته شود. آنها معنی‌را با برداشت حاصل از نحوه‌ی تحقیق‌پذیری که در اصطلاح شناسی پیرس پیامدهای عملی فرضیه خوانده می‌شود، یکی می‌گرفتند. به علاوه اصرار نمی‌ورزیدند که فرضیه برای آنکه معنی‌دار باشد، باید مستقیماً تحقیق‌پذیر باشد. قصد نگارنده این سطور این نیست که بگوید با معیار معنای پوزیتیویست‌های جدید موافق است. در واقع هم با آن موافقت ندارد. ولی این نکته ربطی به بحث ما ندارد. آنچه به بحث ما ربط دارد این است که نظریه‌ی معنایی که پوزیتیویست‌ها پیش می‌نهند در هر حال از بعضی انتقادهایی که پیرس منصفانه یا نامنصفانه از پوزیتیویسم به عمل می‌آورد، جان به در می‌برد.

این نکته را هم باید تأکید کرد که بحث بر سر این نیست که آیا پیرس پوزیتیویست بود یا نه. چه به روشنی معلوم است که نبود. چنانکه در ادامه بحث دیده خواهد شد، او طرح متافیزیکی را ریخته بود که لااقل از بعضی جنبه‌ها شباهت به ایدئالیسم مطلق هگلی دارد. بلکه بحث و سؤال اصلی این است که آیا پوزیتیویست‌های جدید در اینکه پیرس را از اسلاف خود می‌شمارند بر حق هستند یا نه، و مرادشان نه فقط به این معنی است که تحلیل این «پراگماتیسیست» از معنی آشکارا با تحلیل خود آنها شباهت دارد، بلکه به این معنی هم هست که ثبات و صلابت نظریه‌ی معنای او متافیزیکی را که پرورده است، از میدان به درمی‌کند. به عبارت دیگر آیا پیرس با ارائه این نظریه‌ی معنی باید الزاماً پوزیتیویست بوده باشد؟ به این شرح که آیا او ظهور پوزیتیویسم جدید را بیش از اندازه‌ای که برمی‌آید، انتظار می‌کشیده است؟

پیرس در مقاله معروفش در باب اینکه چگونه اندیشه‌های خود را روشن کنیم، تصریح می‌کند که «گوهر يك عقیده همانا در برقراری عادت است؛ و عقاید مختلف از راه وجوه مختلف اعمالی که برمی‌انگیزند، از هم بازشناخته می‌شوند.»^{۵۷} و اگر بین دو نحوه رفتار یا عمل که در

بادی نظر دو عقیده مختلف آنها را برمی‌انگیزند، فرقی نباشد، آنها نه دو عقیده، بلکه يك عقیده‌اند.

در این زمینه می‌توان مثال ساده‌ای زد. اگر زید بگوید که اعتقاد دارد به اینکه علاوه بر او انسانهای دیگری هم وجود دارند، و عمر و بگوید که به نقطه مقابل این عقیده معتقد است، و ما ببینیم که آنها در سخن گفتن با دیگران و پرسش از آنان، و گوش دادن به آنان، و نامه نوشتن به آنان و نظایر آن دقیقاً به يك نحو عمل می‌کنند، طبعاً نتیجه می‌گیریم که قطع نظر از آنچه می‌گویند، عمر و واقعاً و دقیقاً همان عقیده‌ای را دارد که زید دارد، یعنی معتقد به این است که علاوه بر خودش انسانهای دیگر هم وجود دارند.

پیرس این برداشت را بر تفاوت عقیده بین کاتولیکها و پروتستانها در مورد آیین عشاء ربانی انطباق می‌دهد،^{۵۸} و بر آن است که چون در عمل یا رفتار هیچ فرقی بین دو گروه نیست، لذا هیچ فرق واقعی هم در عقیده ندارند. به هر حال در نظر اول این پیش‌نهاد (تز) متناقض با امور واقع می‌نماید. فی‌المثل کاتولیکها پیش از آغاز این آئین مقدس زانو می‌زنند و در مقابل محرایی که نان و شراب مقدس در آن محفوظ است نیایش می‌کنند و نظایر آن؛ حال آنکه پروتستانهایی که پیرس در مد نظر دارد چنین اعمالی را انجام نمی‌دهند زیرا به «حضور حقیقی» [روح و جسم عیسی مسیح (ع) در نان و شراب] اعتقاد ندارند. ولی واریسی دقیقتر آنچه پیرس در باب این موضوع می‌گوید نشان می‌دهد که او واقعاً در این بحث می‌کند که کاتولیکها و پروتستانها در مورد آثار محسوس این آئین انتظارات یکسان دارند. چه قطع نظر از معتقدات کلامی شان هر دو گروه انتظار دارند که فی‌المثل خوردن فطیر مقدس همان آثار جسمانی را دارد که مصرف نان غیر مقدس. و این نظر البته کاملاً درست است. کاتولیکهایی که به تبدل جوهری^{۵۹} اعتقاد دارند منکر آن نیستند که «نوع» نان پس از عمل تقدیس^{۶۰} همان آثار محسوسی را دارد که نان غیر مقدس.

ربط بحث پیرس با موضوع رابطه اش با پوزیتیویسم شاید در بادی امر چندان واضح به نظر نرسد. ولی در واقع سیر بحث و برهان او کاملاً با نحوه بحث و برهان پوزیتیویستی ارتباط دارد. چه او بالصرّاحه می‌گوید که می‌خواهد خاطر نشان کند که «این امر بس ناممکن است که ما تصویری در ذهن خود داشته باشیم که از طریق آثار محسوس و قابل ادراک يك شیء با آن

۵۸. کلمه پروتستان در این زمینه مبهم است. چه عقیده‌ای در باب آیین عشاء ربانی نیست که بتوان آن را اعتقاد پروتستانی نامید، ولی پیداست که پیرس کسانی را در نظر دارد که حضور حقیقی مسیح را در این آئین انکار می‌کنند. علی‌الخصوص کسانی که نحولی را که برابر با یکسان گرفتن فطیر مقدس و شراب با جسم و خون مسیح است، منکرند.

ارتباط نداشته باشد. تصور ما از چیزی تصور ما از آثار محسوس آن است، و اگر خیال کنیم که ما تصورات نوع دیگر داریم خود را گول زده ایم و احساس همراه با يك اندیشه را جزء خود آن اندیشه انگاشته ایم.^{۶۱} و در زمینه مثالی که زدیم بدین معنی است که تصدیق به اینکه يك شیء تمامی آثار محسوس نان را دارد و ادعای اینکه در عین حال آن نان واقعاً جسم مسیح است همانا در غلتیدن در «یاوه گویی»^{۶۲} است. در زمینه ای وسیعتر به نظر می رسد که از پیش نهاد پیرس به روشنی بر می آید که بحثهای متافیزیکی درباره واقعات روحانی که قابل تحویل به بحث درباره «آثار محسوس» نباشد بی معنی است یا فقط اعتبار عاطفی دارد.

لازم به ذکر نیست که ما در اینجا با مناقشه کلامی بین کاتولیکها و پروتستانها کاری نداریم. نکته مورد بحث ما اشاره به فقره ای دارد که در آن پیرس تصریح می کند که تصور ما از هر چیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است. اگر چنین قولی دلیل کافی برای قبول اینکه بعضی جنبه های اندیشه پیرس، پیش درآمد ظهور پوزیتیویسم جدید بوده، به دست ندهد، دشوار است که بتوان اقوال دیگری در آثار او یافت که چنین تصریحی داشته باشد. ولی این سخن این واقعیت را تغییر نمی دهد که جنبه های دیگری از اندیشه او هست که به کلی فکر او را از پوزیتیویسم متمایز می نمایند. در این مورد هم تا آنجا که من می دانم هیچکس منکر این امر نیست.

۷. اخلاق محض و عملی

در بحث از اخلاق باید گفت که پیرس اخلاق را به شیوه های مختلف توصیف کرده است، از جمله علم شایست و ناشایست، علم آرمانها، و فلسفه اهداف. همچنین می گوید «ما این آمادگی مفرط را داریم که اخلاق را برای خودمان علم شایست و ناشایست تعریف کنیم.»^{۶۳} شك نیست که اخلاق با شایست و ناشایست سروکار دارد، ولی سؤال اساسی این است: «من اکنون چه هدفی دارم؟ بعد از آن چه خواهم داشت؟»^{۶۴} به عبارت دیگر مسأله اساسی اخلاق عبارتست از تعیین غایت رفتار اخلاقی، و رفتار در اینجا به معنای عمل ارادی یا عملی است که در اختیار شخص است. بدینسان مفهوم خیر يك مفهوم اساسی در اخلاق پیرس است.

بنا بر این از نظر پیرس اخلاق به دو بخش عمده منقسم است. اخلاق محض در زمینه ماهیت آرمان، و خیر اعلی^{۶۵} یا غایت قصوای رفتار، پژوهش می کند. «زندگی می تواند اهداف متعددی

۶۱. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۴۰۱. ۶۲. پیشین.

۶۳. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸. ۶۴. پیشین.

داشته باشد. این اخلاق است که آن اهداف را تعریف و تعیین می‌کند.^{۶۶} اخلاق عملی به سازگاری عمل با آرمان یا غایت می‌پردازد. قسم اول، یعنی اخلاق محض را می‌توان علم پیش از هنجار^{۶۷} نامید، حال آنکه اخلاق عملی خصلتاً یکسره هنجار آفرین^{۶۸} است. هر دو لازم‌اند. از يك سو نظام اخلاق عملی به ما برنامه‌ای برای رفتار ارادی یا اختیاری می‌دهد. ولی هر رفتار ارادی يك هدف دارد؛ یعنی در جهت یا به خاطر يك هدف است. و از آنجا که غایت قصوی یا هدف در اخلاق محض تعیین می‌شود، اخلاق عملی آن را از پیش مسلم می‌گیرد. از سوی دیگر پراگماتیسم ایجاب می‌کند که مفهوم غایت باید بر وفق پیامدهای عملی قابل‌تصوری تبیین شود، یعنی به صورت گزاره‌های شرطی مربوط به رفتار ارادی یا اختیاری. به هر حال این را نباید استنباط کرد که يك پراگماتیست در اخلاق طرفدار عمل به خاطر عمل خواهد بود. زیرا چنانکه پیشتر دیدیم، عمل ارادی یا عقلانی — که اخلاق با آن سروکار دارد — معطوف به تحقق يك هدف یا آرمان است.

پیرس می‌گوید: «اخلاق محض همواره جولانگاه بحث بوده است و باید هم باشد، به این دلیل که مطالعه آن عبارتنست از تکامل تدریجی شناخت مشخص يك هدف مطلوب».^{۶۹} این هدف مطلوب یا غایت رفتار باید يك غایت نامتناهی باشد، یعنی غایتی باشد که تا غیرالتهایه طلب شود. و این را درکاری باید سراغ کرد که می‌توانیم عقلانی کردن^{۷۰} جهان بنامیم. چه عقلانی یا معقول تنها غایتی است که لذاته مطلوب است. و از این نکته برمی‌آید که خیر اعلی فی الواقع خود روند تکاملی است که عقلانی کردن ارتقا بخش واقعیت است، یعنی روندی که آنچه موجود است به سوی تجسم عقلانیت سیر می‌کند. بدینسان غایت قصوی یا هدف واپسین، همانا غایتی کیهانی است. «ولی تکامل در مراحل عالیت‌ترش بیشتر و بیشتر از طریق خودمهاری^{۷۱} صورت می‌گیرد.»^{۷۲} و این جایی است که اختصاصاً عمل انسانی وارد صحنه می‌شود. همین خودمهاری است که «بایست و شایست رفتار» را ممکن می‌سازد.^{۷۳}

بدینسان پیرس روند کیهانی را همچون سیر به سوی تحقق عقل یا عقلانیت و سیر انسان را همچون یاری در این روند، در نظر می‌آورد. به علاوه از آنجا که غایت قصوی يك هدف کلی یا غایت کیهانی است، لاجرم باید يك هدف اجتماعی یعنی مشترك بین همه انسانها باشد. وجدان^{۷۴} که به مدد تجربه آفریده و تعدیل می‌گردد، به يك معنی «پیش از اخلاقی» است: به

۶۶. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸.

67. Pre- normative 68. normative

۶۹. مجموعه مقالات، ج ۴، پاراگراف ۲۴۲.

70. rationalization 71. self - control

۷۲. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۲۳۳. ۷۳. پیشین، ج ۴، پاراگراف ۵۴۰.

74. conscience

چیزی تعلق دارد که پیرس آگاهی اجتماعی می‌نامد، که در سطحی از روح وجود دارد که هنوز افراد انسانی به سختی به صورت فرد متمایز شده‌اند. و فی الواقع بخش اعظم مشغله اخلاقی انسان با شأن و وظیفه‌ای که شخص در جامعه خود دارد مقرر می‌گردد. ولی دید ما باید از حد اورگانیزم اجتماعی محدود فراتر برود و به «یگانگی منافع انسان با منافع يك جامعه نامحدود برسد.»^{۷۵} و عشق به همگان يك آرمان اخلاقی بسیار مهم است.

تا آنجا که پراگماتیسم پیرس عمدتاً نظریه معنی و روش روشن‌سازی مفاهیم ماست، در درجه اول مربوط به منطق است. ولی البته در حوزه اخلاق هم کاربرد دارد. چه مفاهیم اخلاقی باید بر وفق وجوه متصور رفتار تعبیر و تفسیر شوند، گرچه چنانکه ملاحظه کردیم تأمل یا رفتار ارادی یا اختیاری ناگزیر به تأمل در باب غایت رفتار می‌انجامد. اگر ما مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را بر وفق پیامدهای خوب یا بد تفسیر کنیم، نمی‌توانیم از طرح این سؤال پرهیز کنیم که خیر چیست؟ به عبارت دیگر پراگماتیسم، آموزه صرف عمل، یعنی عمل به خاطر عمل نیست. پیرس تأکید می‌ورزد که عمل و نظر با هم پیش می‌روند. لهذا پراگماتیسم در اطلاقش به علم، آموزه عمل به خاطر عمل نیست. پیش از این گفتیم که چگونه پیرس چیزی را که پرستش پوزیتیویستی از تحقیق‌پذیری عملی می‌دانست تخطئه می‌کرد. درست است که تحلیل پراگماتیستی فرضیه‌های علمی را می‌توان ناظر به رفتار یا عمل دانست، ولی فی نفسه این تحلیل يك پژوهش نظری است. به همین ترتیب، اخلاق هم ناظر به رفتار اخلاقی است، یعنی يك علم هنجارآفرین است. ولی مع ذلك يك علم است، يك پژوهش و کندوکاو نظری است، هر چند البته اگر هیچ عملی از آن ناشی نشود، سترون خواهد بود.

پیرس گاه چنان سخن می‌گوید که گویی اخلاق اصل، و منطق کاربرد یا اطلاق آن است. چه اندیشه یا تعقل خود يك شکل از رفتار است، و «ناممکن است که جز بر مبنای يك اساس اخلاقی به نحوی کاملاً عقلانی منطقی بود.»^{۷۶} در واقع منطق که با آنچه ما باید بیندیشیم سروکار دارد «باید اطلاق این آموزه باشد که ما چه عملی را باید آگاهانه انتخاب کنیم، و این چیزی جز اخلاق نیست.»^{۷۷} در عین حال پیرس واقعاً نظر ندارد که بیشتر از آنچه اخلاق را می‌توان از منطق اتخاذ کرد، منطق از اخلاق اتخاذ گردد. اینها از نظر او علوم هنجارآفرین متمایزی هستند. ولی تا آنجا که پراگماتیسم می‌آموزد که «آنچه ما می‌اندیشیم باید بر وفق آنچه آماده انجام دادنش هستیم تفسیر شود»^{۷۸} لاجرم بین منطق و اخلاق پیوندهایی هست.

یکی از آن پیوندها که شایان ذکر است این است. بیشتر دیدیم که طبق نظر پیرس، یقین مطلق در مورد حقیقت يك فرضیه هیچ وقت و توسط هیچ کس قابل حصول نیست. در عین حال

۷۵. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف ۶۵۲. ۷۶. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۹۸.

۷۷. پیشین، ج ۵، پاراگراف ۲۵. ۷۸. پیشین.

نزدیک شدن «نامتناهی» یا بی‌پایانی به این یقین مطلق از طریق جامعه‌ای نامحدود و پیاپی از مشاهده‌گران حاصل تواند شد. و آن از طریق تحقیق‌پذیری مکرر است که احتمال را در جهت نیل به حد آرمانی تعیین سوق می‌دهد. لذا در حوزه اخلاق نیز می‌توان چنین تعبیر کرد که تجربه رفتار از طریق جامعه نامحدود بشری، شناخت ماهیت غایت والای زندگی و «معنای» آن و فحوای ضمنی آن را در ارتباط با عمل عینی، هر چه روشنتر می‌سازد. و ما می‌توانیم به هر نسبتی و در حد آرمانی، انتظار وفاق کلی داشته باشیم.

در واقع پیرس تردیدی در گفتن این حرف به خود راه نمی‌دهد که «در مورد اخلاق می‌توانیم زمینه مساعد این امید را ملاحظه کنیم که بحث و همفکری سرانجام یک گروه را به تعدیل احساسات خویش تا حد وفاق کامل پیش خواهد برد.»^{۷۹} این سخن آشکارا مسلم می‌گیرد که شالوده اخلاق عینی است، و خیر والا یا غایت قصوی چیزی است که می‌تواند کشف شود و علی‌الاصول توافق بر سر آن ممکن است. و این نظر نگاه بالصر احوه اخلاق پیرس را از نظریه عاطفی، علی‌الخصوص در صورت قدیمتر و نسخه‌تر آن که متعلق به مرحله آغازین پوزیتیویسم جدید بود، متمایز می‌گرداند. برداشت او در مورد تحلیل گزاره‌های اخلاقی به شیوه‌ای شبیه به تحلیلش از گزاره‌های علمی^{۸۰} نیز همین کار را می‌کند. حال قطع نظر از برداشت کلی اش از تکامل همچون سیر به سوی تجسم عقل در جامعه بی‌حد و مرز، برداشتی که شباهتش به ایدئالیسم مطلق بیشتر از پوزیتیویسم است.

۸. متافیزیک و جهان‌نگری پیرس

پیرس گاه از متافیزیک به شیوه‌ای کاملاً پوزیتیویستی سخن می‌گوید. فی‌المثل در مقاله‌ای راجع به پراگماتیسم می‌نویسد که پراگماتیسم این خدمت را می‌کند که نشان می‌دهد «تقریباً همه گزاره‌های متافیزیک هستی‌شناختی یا تکرار مکررات بی‌معنی است — یعنی یک کلمه به مدد کلمات دیگر تعریف می‌شود و آنها هم به مدد کلمات دیگر، بی‌آنکه سرانجام به یک مفهوم واقعی برسند — یا به کلی یاوه است.»^{۸۱} وقتی که این گردوغبارها بر طرف شود، فلسفه به مسائلی تحویل خواهد شد که می‌توان آنها را به یاری روشهای مشاهده‌تی علوم اصیل مورد پژوهش قرار داد. بدینسان پراگماتیسم «یک نوع پوزیتیویسم خاص است.»^{۸۲}

۷۹. مجموعه مقالات، ج ۲، پاراگراف ۱۵۱.

۸۰. طرفداران نظریه عاطفی اخلاق ادعا خواهند کرد که این تعلیل در بیان خصلت خاص اظهارات اخلاقی جانب انصاف را رعایت نکرده است. ولی همین سخن به معنای به رسمیت شناختن تفاوت بین نظریه اخلاقی پیرس و نظریه عاطفی است.

۸۱. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۴۲۳. ۸۲. پیشین.

پیرس در عین حال چنین می گوید که پراگماتیسم فقط متافیزیک را مسخره نمی کند بلکه «گوهری ارزنده که به کیهان شناسی و فیزیک مدد می رساند، از آن بیرون می کشد.»^{۸۳} به هر حال او به هیچ وجه قصد تخطئه متافیزیک را ندارد، و دلیلش این است که خود او متافیزیک می ورزد. و با آنکه این امر واقعیت دارد که پیرس گاه گاه متافیزیک را دست می اندازد، ولی این هم واقعیت دارد که او خود انگ متافیزیک مخصوص به خود را دارد.

باید گفت که پیرس آنجا که کلمه «متافیزیک» را جدی و با احترام به کار می برد، تعاریف و توصیفات مختلفی از آن به دست می دهد. فی المثل می گوید: «متافیزیک عبارتست از نتایج پذیرش مطلق اصول منطقی که الزاما معتبر نیستند ولی حقایق هستی هستند.»^{۸۴} بر وفق این برداشت است که پیرس مقولات اساسی هستی شناختی را با مقولات منطقی معقول اول و دوم و سوم پیوند می زند. و تأکید می کند که از آنجا که متافیزیک از پذیرش اصول منطقی به عنوان اصول هستی، منتج می شود، جهان را باید دارای یک توضیح یگانی لحاظ کرد. پیرس در مواقع دیگر در مورد بنیاد مشاهدتی متافیزیک تأکید می کند. «متافیزیک، حتی متافیزیک بد، فی الواقع بر مشاهدات آگاهانه یا ناآگاهانه استوار است.»^{۸۵} و بر وفق این نظر است که پیرس از پدیدارشناسی^{۸۶} یا «پدیده پژوهی»^{۸۷} با کندوکاو در عناصر صوری و تحویل ناپذیر موجود در تجربه، مقولات هستی شناختی اساسی بیرون می کشد. در جای دیگر می گوید: «متافیزیک علم واقعیت [= حقیقت] است»،^{۸۸} و واقعیت از نظر او نه فقط شامل موجودات بالفعل است بلکه شامل حوزه امکان واقعی هم می شود.

این شیوه های توصیف متافیزیک را لااقل تا حدی می توان با هم هماهنگ کرد. فی المثل قول به اینکه متافیزیک علم واقعیت است با این قول که بر تجربه یا مشاهده استوار است، ناسازگار نیست. حتی می توان این نظر را که می گوید متافیزیک بر مشاهده استوار است، با این نظر که متافیزیک از پذیرش اصول منطقی منتج می گردد همنا کرد، به این شرط که این نظر دوم را چنین تفسیر نکنیم که متافیزیک را می توان بدون توسل به تجربه از منطق استنباط کرد. در عین حال بازسازی یک گزارش صریح و کاملاً بی تناقض در باب متافیزیک، از اظهارات مختلف پیرس ممکن به نظر نمی رسد. چه به نظر نمی رسد که او نظر صریحی در باب رابطه دقیق بین

۸۳. پیشین. پیرس در جای دیگر (مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۳) می گوید که علت عمده عقب ماندگی متافیزیک این است که دیر زمانی در دست منکلمان بوده است و آنها هم در پند اهداف خاص خودشان بوده اند.

۸۴. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۸۷.

۸۵. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۲.

86. Phenomenology 87. Phoneroscopy

۸۸. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۲۱.

هستی شناسی و منطق داشته باشد. بنابراین برای مقصود ما مناسب تر این است که بحث خود را به بیان اجمالی بعضی آراء متافیزیکی پیرس محدود کنیم. ما نمی توانیم يك نظام شسته و رفته که خود فیلسوف به آن دست نیافته است ایجاد و ارائه کنیم.

می توانیم بحث را با مقولات اساسی سه گانه پیرس بیاغازیم. مقوله اول یعنی معقول اول (اول بودن)^{۸۹} عبارت است از «تصور چیزی که قطع نظر از هر چیز دیگر، چنانست»^{۹۰} پیرس آن را مقوله کیف، به معنای «چنین بودن»^{۹۱} می نامد. از نظر گاه پدیدارشناسی می توانیم يك احساس نظیر اندوهگین بودن یا يك کیف محسوس نظیر «کبودی» را بدون ارجاع به عالم یا معلوم بلکه صرفاً چون يك چیز یگانه «يك حالت کاملاً مجزا و مفرد (مونادی) احساس»^{۹۲} تصور کنیم. پیرس می گوید برای تبدیل مفهوم روانشناختی به مفهوم متافیزیکی، باید مونا (جوهر فرد) را «يك ماهیت یا کیف محض در نظر آوریم که فی نفسه اجزاء یا سیمانی ندارد و بدون تجسم است»^{۹۳} ولی اصطلاح مونا، با تداعیهای لایب نیتسی اش می تواند گمراه کننده باشد. چه پیرس به دنبال آن می گوید که معانی اسماء به اصطلاح کیفیات ثانویه مثالهای خوبی برای مونادها هستند. بنابراین چنین بر می آید که او از مقوله «اول بودن» یا معقول اول، به مثابه مقوله کیف سخن می گوید. در هر حال معقول اول، ویژگی شامل جهان است و عنصر یگانگی، طراوت و اصالت را که در هر پدیداری و هر امر واقع و هر رویدادی حضور دارد، بازمی نماید. پیرس در توضیح بیشتر این مطلب می گوید که ما باید جهان را چنان تخیل کنیم که نخستین بار بر آدم ابوالبشر جلوه کرد، یعنی پیش از آنکه وجود امتیازات آن را دریابد و بر تجربه خویش تأمل کند.

دومین مقوله اساسی، یعنی مقوله «دوم بودن» (معقول ثانی)، دوگانی است و شبیه مفهوم دوم بودن در منطق است. به این شرح که دوم بودن «مفهوم اضافی بودن به چیزی دیگر یا واکنش داشتن نسبت به چیز دیگر است»^{۹۴} از يك نظر گاه، «دوم بودن» را می توان «امر واقع» نامید، حال آنکه از نظر گاه دیگر موجودات یا فعلیت است. چه «موجودیت آن وجه از هستی است که در تضاد با وجه دیگر است»^{۹۵} این مقوله نیز کل جهان را در بر می گیرد. امور واقع، همانا بوده ها هستند و گاه به آنها واقعیتهای کر و کور گفته می شود. فعلیت یا موجودیت، آنجا هست که کوشش و مقاومت هست. و بدین معنا دوگانی است.

89. firstness

۹۰. مجموعه مقالات، ج ۵، پاراگراف ۶۶.

91. suchness

۹۲. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۳-۳.

۹۳. پیشین. ۹۴. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۳۲ ۹۵. پیشین، ج ۴، پاراگراف ۲۵۷.

مقوله اساسی سوم، یعنی مقوله معقول ثالث یا سوم بودن مقوله وساطت است، سنخ منطقی آن نقش وساطت يك علامت بین موضوع و تفسیر گر است. از نظر هستی شناختی، معقول ثالث بین معقول اول به معنای کیف و معقول دوم به معنای امر واقع یا کنش و واکنش وساطت می کند. این مقوله تداوم و انتظام را به میان می آورد و به صورت قوانینی که انواع یا درجات مختلف دارد درمی آید. فی المثل می توان به قوانین کیفیت اشاره کرد که تعیین کننده «نظامهای کیفیاتی است که قانون سرآیزاک نیوتون راجع به ترکیب رنگ و تکمله دکتر تامس یانگ بر آن شناخته ترین نمونه آنست.»^{۹۶} قوانین امور واقع هم وجود دارند. بدینسان اگر جرعه ای به درون يك بشکه باروت بیفتد و انفجار به بار آورد، این عمل بر طبق يك قانون مفهوم که نقش وساطت دارد انجام می گیرد.^{۹۷} همچنین قانون انتظام وجود دارد که ما را قادر به این پیش بینی می کند که امور واقع آینده مربوط به معقول ثانی، همواره خصلت یا کیفیت معینی به خود می گیرند. پاری مقوله معقول ثالث با صور مختلفش، مانند معقول اول و ثانی شامل کل جهان می گردد و ما می توانیم بگوییم که هر چیزی در نوعی رابطه با هر چیز دیگر قرار دارد.

حال به تعبیر میل^{۹۸} می توان گفت کیفیت امکان مستمر احساس است. به هر حال کیفیت امکانی واقعی است و از تجربه ذهنی مستقل است. بدینسان ما می توانیم بگوییم که کیفیت اول به ما اولین وجه از هستی یعنی امکان واقعی را می دهد، هر چند مفهوم امکان بالصر احه وسیعتر از مفهوم کیفیت است. به همین ترتیب مقوله دوم که از يك نظر گاه مقوله فعلیت یا موجودیت است، وجه دوم هستی را به ما می دهد یعنی فعلیت را که از امکان متمایز است. همچنین در مورد مفهوم قانون، سومین مقوله سومین وجه از هستی را که پیرس «سرنوشت»^{۹۹} می نامد و حاکم بر امور واقع آینده است، به ما می دهد، ولی باید دانست که بر طبق کاربرد پیرس، مفهوم «سرنوشت» وسیعتر از مفهوم قانونی است که قرین با جبر انگاشته شود. چه آزادی از قانون جبری همانقدر «سرنوشت» محسوب می شود که دستخوش آن بودن.

بنابراین سه مقوله هستی شناختی اساسی و سه وجه متافیزیکی متناظر با آن داریم. پیرس همچنین قائل به سه وجه یا مقوله از موجودیت یا فعلیت بود. اول آنست که او «بخت و اتفاق»^{۱۰۰} می نامد، کلمه ای که «برای بیان دقیق ویژگیهای آزادی یا صرافت طبع» به کار

۹۶. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۸۲.

۹۷. بر طبق نظر پیرس قوانین مربوط به امور واقع را می توان به قوانین منطقی ضروری و قوانین منطقی ممکن تقسیم کرد و قوانین منطقی ممکن خود به قوانینی که از نظر متافیزیک ضروری اند و قوانینی که از نظر متافیزیک ممکن اند تقسیم می شود (مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۲۸۳).

می‌رود.^{۱۰۱} دومین وجه موجودیت همانا قانون است، و قوانین انواع مختلف دارد ولی همه نتیجه تکامل‌اند. سومین وجه از موجودیت، عادت^{۱۰۲} است یا بلکه گرایش به عادت یافتن. کلمه «عادت» را باید به معنی وسیعی در نظر گرفت. چه بر طبق نظر پیرس، همه چیز گرایش به عادت دارد،^{۱۰۳} اعم از انسانها، حیوانات، گیاهان یا مواد شیمیایی. و قوانینی که بیانگر همواختیها یا انتظامها هستند نتیجه ادوار دراز آهنگ چنین عادت یا بییهائی هستند. اینک در پرتو این وجوه یا مقولات فعلیت یا موجودیت می‌توانیم نظری اجمالی به جهان بالفعل یا کیهان بیفکنیم.^{۱۰۴} «در جهان سه عنصر فعال است: نخست بخت و اتفاق، دوم قانون، و سوم عادت»^{۱۰۵} او ما را دعوت می‌کند که جهان را چنین در نظر آوریم که در اصل در حالت عدم تعین محض به سر می‌برد، حالتی که در آن نه اشیاء مشخص وجود دارد نه عادات و نه قوانین، حالتی که بر آن بخت و اتفاق مطلق حاکم است. از يك نظر گاه این عدم تعین مطلق، «بطلان»^{۱۰۶} بود،^{۱۰۷} یعنی نفی همه تعینات، حال آنکه از نظر گاه دیگر امکان واقعی همه تعینات می‌نمود و «هستی» بود.^{۱۰۸} بخت و اتفاق در عین حال صرافت طبع، آزادی و خلاقیت است. این بخت و اتفاق با گرفتن شکل این نوع یا آن نوع امکان یعنی کیفیات یا چنین بودنیهای معین که تحت مقوله هستی شناختی معقول اول واقع می‌شوند، خود را به عنوان امکان یا قوت^{۱۰۹} نامحدود منتفی می‌کند. و همچنانکه جهان تکامل می‌یابد و «مونا»ها در حوزه معقول ثانی کنش و واکنش می‌کنند، عاداتها شکل می‌یابند و انتظامها یا قوانینی که تحت مقوله معقول ثالث قرار می‌گیرند، پدید می‌آیند. حد مطلوب آرمانی این جریان، سیطره کامل قانون و نقطه مقابل آن سیطره بخت و اتفاق مطلق است.

پیداست که مرحله اول، به معنای واقعی صرفاً انتزاع است. چه اگر بخت و اتفاق همانا خودانگیختگی (صرافت طبع) و خلاقیت است، بعید است بتوانیم، چنانکه پیرس بالصراحه قائل می‌شود، قائل به يك زمان یا دوره معین که در طی آن مطلقاً هیچ تعینی نبوده، بشویم. به

۱۰۱. مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۲۰۱.

102. habit

۱۰۳. مقایسه کنید با مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۰۹.

۱۰۴. جهان بالفعل از نظر پیرس بخشی از حوزه وسیعتر امکان واقعی است. و عبارتنست از امکانات فعلیت یافته و امکانات رو به فعلیت یافتن.

۱۰۵. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۰۹.

106. nullity

۱۰۷. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۴۲۷.

۱۰۸. پیشین

109. Potentiality

همین ترتیب، سیطرهٔ کامل قانون، که در آن هیچ گونه بخت و اتفاق و خودانگیختگی نباشد، نیز همچنین به يك معنا انتزاع است، یعنی يك حد آرمانی است. زیرا برطبق اصل tychism^{۱۱۰} بخت و اتفاق همواره در جهان حضور دارد. همین است که می‌توانیم بگوییم که جهان يك جریان تعیین‌پذیری خلاق و مدام است که از حد آرمانی عدم تعیین مطلق به حد آرمانی تعیین مطلق سیر می‌کند، یا به تعبیری بهتر از حد آرمانی امکان محض به حد آرمانی فعلیت‌یابی کامل امکان. شیوهٔ دیگر برای بیان مطلب اینست که بگوییم تکامل، يك جریان پیشرفت از بخت و اتفاق مطلق — که همانا «هیولای بیشکل احساس تشخیص نیافته است»^{۱۱۱} — به سیطرهٔ عقل محضی است که در يك نظام کاملاً عقلانی تجسم یافته است. در بحث از آموزهٔ اخلاقی پیرس دیدیم که جهان را در سیر به سوی تجسم هرچه کاملتر عقلانیت می‌انگارد.

از آموزهٔ بخت و اتفاق مطلق پیرس بر نمی‌آید که بخت و اتفاق که او حالت اولیهٔ جهان می‌شماردش، تنها توجیه و تبیین تکامل است. برعکس «تکامل نه بیشتر و نه کمتر از عملکرد يك غایت معین است»^{۱۱۲} یعنی يك علت غائی. و این اندیشه پیرس را قادر می‌سازد که اندیشهٔ کهن اهمیت کیهانی عشق، یعنی اندیشه‌ای را که سابقه‌اش به امپدوکلس فیلسوف یونان باستان می‌رسد، اقتباس و تعدیل کند. غایت قصوی به مدد جاذبه عمل می‌کند و واکنش در قبال آن همانا عشق است. بنابراین باید به اندیشهٔ tychism (اصالت بخت و اتفاق) اندیشهٔ agapism (اصالت عشق) را نیز به عنوان يك مقولهٔ کیهانی بیفزاییم. و بر این نیز باید يك مقولهٔ سوم یعنی Synechism را افزود که عبارتست از «قول به اینکه هر آنچه وجود دارد مداوم و مستمر است»^{۱۱۳}

می‌توان گفت Synechism هر نوع ثنویت غائی بین ماده و ذهن را نفی می‌کند. در واقع «آنچه ما ماده می‌خوانیم کاملاً مرده نیست، بلکه صرفاً ذهنی است که تخته‌بند عادات است»^{۱۱۴}، عاداتی که او را بر آن می‌دارند که عملش را بویژه در درجهٔ اعلای انتظام ماشینی انجام دهد. و پیرس بر آن است که tychism باید «ایدئالیسمی از نوع ایدئالیسم شلینگ را به وجود آورد، که ماده را ذهنی می‌داند که تخصص یافته و تاحدی میرانده شده است»^{۱۱۵} او تا به

۱۱۰. کلمهٔ tychism یا chance-ism (اصالت بخت و اتفاق) کلمه‌ای است که خود پیرس از کلمهٔ یونانی tyche (= بخت، اتفاق) ساخته است.

۱۱۱. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۳۳.

۱۱۲. پیشین، ج ۱، پاراگراف ۲۰۴.

۱۱۳. پیشین، ج ۱، پاراگراف ۱۷۲.

۱۱۴. مجموعهٔ مقالات، ج ۶، پاراگراف ۱۵۸.

۱۱۵. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۱۰۲. در اینجا از tychism یاد شد زیرا پیرس ذهن را با معقول اول، و به طرز تقریباً

حدی به این برداشت معتقد است که درگفتن این سخن به خود تردیدی راه نمی‌دهد که «يك نظریه معقول درباب جهان همانا نظریه ایدئالیسم عینی است که می‌گوید ماده همان ذهن سترون است، چه عادات مزمن تبدیل به قوانین طبیعی می‌شوند.»^{۱۱۶}

حال اگر پرسیده شود که آیا پیرس به خدا عقیده داشته است، پاسخ مثبت است. ولی اگر پرسیده شود که مفهوم خدا چه نقشی در فلسفه او ایفا می‌کند، پاسخ پیچیده‌تر است. اصل کلی او این است که فلسفه و دین نباید به هم درآمیخته شوند. مقصود این نیست که این اصل او را از نوشتن درباره خدا بازمی‌دارد. بلکه مقصود این است که وقتی که درباره «ژرف اندیشی»^{۱۱۷} سخن می‌گوید و آن را فعالیتی از ذهن می‌داند که مستقیماً راهبر به خدا می‌شود، در اندیشه چیزی نیست که معمولاً بحث و برهان متافیزیکی سیستماتیک نامیده می‌شود. اگر فی‌المثل من در آسمان پرستاره تأمل کنم، چنانکه کانت می‌کرد، و بگذارم غریزه (فطرت) و قلب من سخن بگویند، نمی‌توانم از اعتقاد آوردن به خدا خودداری کنم. دل سپردن به غریزه و فطرت خویش از هر گونه بحث و برهانی کارسازتر است.^{۱۱۸} پیرس در واقع این نکته را روشن می‌کند که به عقیده اوقاتل شدن به «سه جهان» یعنی *tychism* و *agapism* و *Synechism* «این فرضیه را به بار می‌آورد و سرانجام به این عقیده منتهی می‌گردد که آنها، یا به هر حال دوتا از آنها، خالق مستقل و بیرون از خودشان دارند.»^{۱۱۹} ولی این را «بحث و برهان معقول» و همچنین «بحث و برهان سخیف» می‌نامد و آن را تحت عنوان «ژرف اندیشی» قرار می‌دهد. خط سیر فکری پیرس کاملاً ساده و روشن است. يك نظریه تکامل که قانون مکانیکی را بالاتر از اصل رشد یا تکامل خلاق قرار دهد و به صدر بنشانند، لاجرم با دین نزاع دارد. ولی «يك فلسفه تکاملی اصیل... چندان از مخالفت با اندیشه يك آفریدگار متشخص به دور است که در واقع از آن جدایی ناپذیر است.»^{۱۲۰} بنابراین پیرس با آنکه در متافیزیک سیستماتیکش بر آموزه مقولات پای می‌فشرد، جهان‌نگری کلی‌اش بیشک توحیدی دینی است.

→
شگفت‌آور با بخت و اتفاق ربط می‌دهد. حال آنکه ماده را با معقول دوم و با *agapism* (اصالت عشق) و تکامل را با معقول سوم ربط می‌دهد یعنی با *synechism*.
۱۱۶. مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۲۵.

117. musement

۱۱۸. پیرس معتقد بود که وجود خداوند از يك نظر گاه کاملاً بدیهی است: «اگر چنین تصویری، نظیر تصور وجود خدا از تجربه مستقیم برنیامده باشد، پس از کجا آمده است؟» (مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۴۹۲).
۱۱۹. مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۴۸۳.
۱۲۰. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۱۵۷.

۹. اظهار نظر در باب اندیشه پیرس

از نظر گاه تاریخ پراگماتیسم، سهم عمده پیرس همانا تحلیل او از معنی یعنی قاعده گذاری او برای روشن سازی مفاهیم است. و اگر به طور کلی ملاحظه کنیم، این کوشش او ارزش آشکاری دارد. چه می تواند انگیزه مفیدی باشد برای اینکه باعث شود ما محتوای عینی به مفاهیممان بدهیم و نگذاریم الفاظ [مبهم] جای اندیشه های روشنی را بگیرند. به عبارت دیگر تحلیل مفهومی را برمی انگیزد. از نظر من کاملاً روشن است که فی المثل اگر تفاوت معین و مشهودی بین آنچه پیرس «پیامدهای عملی» یا «آثار عملی» کلمات «سخت» و «نرم» می نامد نباشد، در واقع تفاوتی بین معنای آنها نخواهد بود. درست است که اصل پراگماتیسیسم پیرس به عنوان معیار کلی معنا در معرض همان ایراداتی قرار دارد که بر معیار معنای پوزیتیویستهای جدید وارد شده است. تعبیر و تفسیر گزاره های تجربی، به عنوان پیش بینی یا سلسله ای از پیش بینیها، مشکل عظیمی در بردارد. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی دهد که اصل پراگماتیسیسم جنبه هایی از موقعیت معنی شناختی (سمانتیک) را که باید در تدوین نظریه معنی ملحوظ گردد، برجسته می نماید. به عبارت دیگر پیرس خدمت ارزشمندی به منطق کرده است. و اگر به قبول چیزهایی که سایر جنبه ها را مبهم می گرداند تن در داده، کاری استثنایی نکرده است.

با این همه، چنانکه ملاحظه کردیم پیرس در اطلاق اصل پراگماتیسیسم به يك زمینه خاص صریحاً می گوید که تصور ما از هر چیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است. اگر این گزاره در هیأت کلی آن جدی گرفته شود، آشکارا جهان نگرى متافیزیکی خود پیرس را متزلزل می گرداند. او در واقع می کوشد که این اصل را به مفهوم خدا اطلاق کند، بی آنکه این مفهوم را زایل کند.^{۱۲۱} و می گوید^{۱۲۲} که اگر از پراگماتیسیست بپرسند که منظور او از «خدا» چیست، می تواند پاسخ دهد که درست همانطور که انس و آشنایی طولانی با آثار ارسطو ما را با ذهن این فیلسوف آشنا می کند، مطالعه جهان طبیعی - روانی هم ما را با چیزی آشنا می سازد که به معنایی مشابه می توان آن را «ذهن»^{۱۲۳} الهی نامید. ولی اگر گزاره او در جای دیگر درباره «آثار محسوس» جدی گرفته شود، ظاهراً از آن یا چنین برمی آید که ما مفهوم روشنی از خدا نداریم، یا اینکه تصور خدا صرفاً همان تصور آثار محسوس اوست. و به واقع خود پیرس يك جا می گوید^{۱۲۴} این سؤال که آیا واقعاً موجودی که خدا نام دارد وجود دارد درست مثل این سؤال

۱۲۱. مجموعه مقالات، ج ۶. پاراگرافهای ۴۸۹ - ۴۹۰. ۱۲۲. پیشین، ج ۶، پاراگراف ۵۰۲.

۱۲۴. مجموعه مقالات، ج ۶، پاراگراف ۵۰۳.

است که آیا علوم طبیعی چیزی عینی است یا صرفاً بر ساخته ذهن دانشمندان است. شاید ایراد شود که جمله اخیر اطلاق قول پیرس در غیر ماوضع له است و به هر حال اهمیت زیادی به این قول پیرس که می گوید تصور ما از هر چیز همانا تصور ما از آثار محسوس آن است، داده شده است. هر چه باشد واقع امر این است که پیرس وقتی این قول را بر زبان آورد درباره آثار محسوس نان سخن می گفت. به علاوه او تدوین و تنسیقهای گوناگونی از اصل پراگماتیسم به دست داده، و در پرتو شیوه ای که او اغلب این اصل را به کار برده، ما نباید تأکید زیادی از حد بر قول او در یک مورد خاص بکنیم. شك نیست که این ایراد وارد است. ولی این سخن سخن خود پیرس است. و نکته ای که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که او نظامی نساخته است که در آن همه عناصر اندیشه اش با هم هماهنگ و بی تعارض و بی تناقض باشند. پیرس از طریق ریاضیات و علم به فلسفه نزدیک شده است و نظریه معنای او بیشک عمدتاً ناشی از تأمل او در باب گزاره های علمی است که فرضیه های خطا پذیر و پیشگوییهای تحقیق پذیر یا ابطال پذیر^{۱۲۵} نامیده می شوند. ولی چیزی که هست دامنه علائق او وسیع و ذهنش مبتکر و بارور بود. لذا يك جهان نگرى متافیزیکی تدوین کرد که در آن پراگماتیسم فراموش نشده بلکه خواسته شده بود که در باب ماهیت و گستره اصل پراگماتیسم بازاندیشی شود. این ادعا که تلفیق منطقی و متافیزیک پیرس غیر ممکن است، ادعای گزافی است، لا اقل اگر تلفیق به معنای تجویز تجدید نظر و تعدیل عناصری که باید تلفیق شود، منظور گردد. ولی در هر حال دو چیز روشن است: نخست اینکه خود پیرس چنین تلفیقی به عمل نیاورد، و دوم اینکه اگر از اصل پراگماتیسم چنین برداشت شود که مستقیماً به یوزیتویسم جدید می انجامد، هیچ نوع تلفیقی ممکن نیست.

باری گفتن این حرف که پیرس به يك تلفیق کاملاً منسجم از عناصر مختلف اندیشه اش دست نیافت به منزله انکار این واقعیت نیست که او يك متفکر سیستماتیک بود. در واقع از يك نظر گاه شاید مبالغه نباشد که بگوییم او اشتیاق شدیدی به سیستم داشت. کافیت که فی المثل به شیوه ای که او تصورات معقول اول، دوم، و سوم را به کاربرد و آنها را در خدمت پیوند میان منطق، شناخت شناسی، هستی شناسی و جهان شناسی در آورد، بیندیشیم. انکار نمی توان کرد که از دل مقالات مختلف او خطوط کلی يك سیستم کارآمد بر می آید.

بیشتر گفتیم که پیرس از طریق ریاضیات و علم به فلسفه راه یافت. و طبیعی است که انتظار داشته باشیم متافیزیک او توسعه یا توسعه تأملات او در برداشت علمی اش از جهان باشد. در واقع تاحدی نیز چنین است. در عین حال نتایج کلی علمی او شباهت شایانی با ایدئالیسم متافیزیکی دارد. ولی خود پیرس از این امر به خوبی آگاه بود، و می دانست که اگر کسی

جهان‌نگریی بر مبنای برداشت علمی از جهان داشته باشد، لاجرم به سوی ایدئالیسم متافیزیکی سوق پیدا می‌کند، ایدئالیسمی که می‌تواند «رنالیسم اسکولاستیک» را که پیرس همواره متمسک بدانست در دل خود بگنجانند. به عبارت دیگر او با مقدمات ایدئالیستی آغاز نکرد. بلکه با رنالیسم آغاز کرد و مصمم به حفظ آن بود. ولی پی برده بود که هر چند رهیافت او با رهیافت ایدئالیستها فرق دارد، نتایج او شباهت مشهودی با نتایج آنان دارد. در قرن حاضر در مورد وایتهد نیز وضع بر همین منوال است.

پیشتر اظهار نظر پیرس را در باب برداشت شلینگ از ماده و قول صریح او را که می‌گوید ایدئالیسم عینی نظریه‌ای معقول در باب جهان است، ملاحظه کردیم. اینک به بعضی شباهات او با هگل اشاره می‌کنیم. در واقع گاه پیرس در مخالفت با هگل سخن می‌گوید و بر آنست که فی‌المثل او پیش از حد گرایش داشت به اینکه وجود جهان کنش و واکنش را فراموش کند، و همو معقول اول و ثانی را از همه فعلیت‌ها محروم کرده است. ولی هنگامی که از آموزه مقولات خودش، اعم از منطقی و متافیزیکی، سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که آنچه می‌گوید «صبغه هگلی»^{۱۲۶} دارد و اقوالش در واقع شبیه به اقوال هگل است. «من گاهی با این ایدئالیست کبیر موافقم و گاه از قدم نهادن بر قدم او خودداری می‌کنم»^{۱۲۷} پیرس گاه آماده است که بگوید به کلی سیستم هگل را رد می‌کند و گاه نیز آماده است بگوید که او مکتب هگل را به صورتی نوین احیا کرده و حتی ادعا کند که تا آنجا که مفهومی فلسفی می‌تواند با مفهوم خدا همسان باشد، خدا همانا ایده مطلق هگل است، ایده‌ای که خود را در جهان جلوه گر می‌سازد و گرایش به خودآشکارسازی کامل در حد آرمانی یا طی جریان تکاملی دارد.^{۱۲۸} لهذا نباید چندان شگفت آور باشد که پیرس درباره هگل می‌گوید: «از بعضی جنبه‌ها او بزرگترین فیلسوف در تاریخ فلسفه است»^{۱۲۹} و مع‌الوصف از هگل به خاطر فقدان تأسف آور «جدیت انتقادی و احساس واقعیت»^{۱۳۰} انتقاد می‌کند.

در پاراگراف پیشین از وایتهد نام بردیم. هیچگونه شواهدی نیست که حکایت کند وایتهد تحت تأثیر پیرس بوده یا حتی آثار او را مطالعه کرده است. ولی این امر شباهت بین اندیشه آنان را قابل توجه‌تر می‌سازد. البته این شباهت شباهتی محدود است، ولی واقعی است. فی‌المثل آموزه وایتهد در باب اعیان ابدی و هستیهای بالفعل، تاحدی در تفاوتی که پیرس بین

۱۲۶. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۲۵۳.

۱۲۷. پیشین.

۱۲۸. می‌توان شیوه‌های مختلف اشاره پیرس به هگل را با شیوه‌های مختلفی که او از متافیزیک سخن می‌گوید مقایسه کرد. لازم به ذکر نیست که اقوال مختلف در هر دو مورد را باید در بر تو زمینه و سیاق هر یک تعبیر و تفسیر کرد.

۱۲۹، ۱۳۰. مجموعه مقالات، ج ۱، پاراگراف ۵۲۴.

«کلیات» و امور واقع می‌گذارد، پیشابیش بیان شده است. همچنین نظر وایتهد در باب نوآوری^{۱۳۱} در جهان و در روند کیهانی، یادآور آموزه صرافت طبع (خودانگیختگی) و اصالت پیرس است. علاوه بر این، شاید این خیالبافانه نباشد که در اندیشه پیرس پیش‌نگره‌ای^{۱۳۲} از تفاوت‌گذاری مشهور وایتهد بین ذات سابق و ذات لاحق خداوند ملاحظه کنیم. چه پیرس می‌گوید خداوند آفرینشگر «اول مطلق»^{۱۳۳} است. ^{۱۳۲}، حال آنکه به عنوان پایان و پایان‌دهنده کائنات چنانکه خود او کاملاً به مدد وحی آشکار ساخته است «ثانی مطلق»^{۱۳۵} است. ^{۱۳۴} شاید در این موارد شخص بیشتر به یاد هگل بیفتد تا وایتهد؛ ولی فلسفه خود وایتهد، گو اینکه ضدایدئالیستی است، نظر به گرایش اولیه آن، در شکل نهائی اش شباهت به ایدئالیسم مطلق می‌برد.

بهرتر است سرانجام به خود پیرس بازگردیم. او فیلسوفی اصیل و متفکری عمیق بود. در واقع این ادعا که او بزرگترین فیلسوف به تمام معنی امریکایی است به هیچ وجه بی‌اساس و نامعقول نیست. او تمایل شدیدی به تحلیل عمیق و دقیق داشت و از زمره فیلسوفانی که تعلق خاطر عمده‌شان موعظه و ارشاد اخلاقی است نبود. در عین حال ذهن اندیشه‌ورزی داشت که جوای تعبیر و تفسیر کلی و همه‌جانبه واقعیت بود. و این تلفیق، اگر نیک‌بنگریم، همان است که مطلوب ماست. در عین حال وجود پیرس خود مثال زنده ایست از مشکل بودن عملی چنین تلفیقی. چه در اندیشه او چه بسا ابهامهای حل نشده می‌یابیم. از جمله اینکه از يك سو او يك رئالیست جدی است. واقعیت از تجربه و اندیشه انسان مستقل است. درحقیقت، امر واقعی را دقیقاً بر وفق این استقلال می‌نوان تعریف کرد. و این روایت از امر واقعی است که به پیرس اجازه می‌دهد که واقعیت مستقل را به جهان ممکنات نسبت دهد و خداوند را همچون تنها واقعیت مطلق معرفی نماید. در عین حال پراگماتیسم یا پراگماتیسیسم پیرس گویی فاقد چیزی است که او تفسیر «عقلی - انتقادی» واقعیت می‌نامد یعنی بر وفق تجربه معهود بشری است. آنچه تجربه بالفعل را برمی‌انگیزد، بالفعل واقعی است. آنچه برانگیزاننده تجربه ممکن می‌انگاریمش «بالقوه فعلی»^{۱۳۷} است یعنی امکان واقعی است. در پرتو این تفسیر از واقعیت ما نمی‌توانیم ادعا کنیم خدا موجودی بالفعل است بی آنکه ادعا کنیم که او موضوع تجربه بالفعل

131. novelty 132. anticipation 133. absolute first

۱۳۴. مجموعه مقالات، ج ۱، باراکراف ۳۶۲.

135. absolute second

۱۳۶. مجموعه مقالات، ج ۱، باراکراف ۳۶۲. «سومین» همانا هر حالتی از جهان است در هر نقطه معینی از زمان که بین خدای «اول» و خدای به عنوان «ثانی» واسطه افتد.

137. potentially actual

است. روی دیگر قضیه این است که ما باید مفهوم خدا را به نحوی تحلیل کنیم که آن را به تصور آثاری که تجربه می‌کنیم تأویل کنیم. بدینسان بار دیگر به تشنج و تعارض پنهانی موجود در فلسفه پیرس که بین متافیزیک و تحلیل منطقی او از معنای مفاهیم وجود دارد و با متافیزیک نظری او همسو نیست، مواجه می‌شویم.

پراگماتیسم جیمز و شیلر

۱. زندگی و آثار ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) در نیویورک به دنیا آمد و تحصیلات آموزشی اش را بخشی در امریکا و بخشی در خارج به پایان برد و در زمانی که در خارج به سر می برد زبانهای فرانسه و آلمانی را به خوبی فراگرفت. در سال ۱۸۶۴ وارد دانشکده طب هاروارد شد و در سال ۱۸۶۹ از آنجا دکترای پزشکی گرفت. پس از گذراندن دوره ای از ناخوشی و افسردگی روانی، مدرس رشته تشریح و فیزیولوژی در هاروارد شد. ولی به روانشناسی هم علاقه داشت و در سال ۱۸۷۵ تدریس در این رشته را هم آغاز کرد. در سال ۱۸۹۰ کتاب اصول روانشناسی^۱ اش را در دو جلد منتشر کرد.

قطع نظر از کوششهای اولیه اش برای نقاش شدن، تحصیلات عالی جیمز عمدتاً علمی و طبی بود. ولی مانند پدرش هنری جیمز بزرگ^۲ احساس دینی عمیقی داشت و لاجرم خود را در تعارض روانی بین برداشت علمی از جهان که به صورت برداشت ماشینی و ارانگاری (مکانیستی) تفسیر می شد، و اختیار بشر را منکر بود، و برداشت دینی که متضمن اعتقاد به خداوند و نیز اختیار انسان بود می یافت. تا آنجا که مشروعیت اعتقاد به اختیار مطرح بود، جیمز در آثار شارل رنویه^۳ (۱۸۱۵ - ۱۹۰۳) فیلسوف فرانسوی، برای خودپشتوانه می یافت. و عمدتاً علاقه او به غلبه بر تضاد بین نگرش علمی و نگرش دینی و گرایشهای اصالت بشری (اومانیستی) اش بود که جیمز را به طرف فلسفه راند. در سال ۱۸۷۹ آغاز به تدریس در رشته فلسفه در دانشگاه هاروارد کرد و در سال بعد، استادیار فلسفه شد. در سال ۱۸۸۵ نامزد استادی فلسفه گردید.

1. *Principles of Psychology*

۲. هنری جیمز کوچک که داستان نویسی بود، برادر کهنتر ویلیام بود.

3. Charles Renouvier

در سال ۱۸۹۷ کتاب خواهش ایمان و مقالات دیگری در فلسفه مردم پسند^۴ را منتشر کرد.^۵ کتاب مشهور تنوع تجربه دینی^۶ در سال ۱۹۰۲ انتشار یافت،^۷ به دنبال آن پراگماتیسم در سال ۱۹۰۷، و جهان کثرت انگارانه^۸ در ۱۹۰۹، و در همان سال معنای حقیقت^۹ منتشر گردید. آثاری که پس از وفاتش انتشار یافت شامل بعضی مسائل فلسفه^{۱۰} (۱۹۱۱)، خاطرات و مطالعات^{۱۱} (۱۹۱۱)، مقالاتی در زمینه اصالت تجربه اساسی^{۱۲} (۱۹۱۲) و مجموعه مقالات و بررسیها^{۱۳} (۱۹۱۳) بود. نامه‌های او، با ویرایش فرزندش هنری جیمز در سال ۱۹۲۶ بیرون آمد.

۲. برداشت جیمز از اصالت تجربه اساسی و تجربه محض

جیمز در پیشگفتار کتاب خواهش ایمان، رهیافت فلسفی خود را که اصالت تجربه اساسی است شرح می‌دهد. و می‌گوید مراد او از مذهب اصالت تجربه موضعی است که «مطمئن‌ترین نتایجش را در باب موضوعات مربوط به امور واقع، همچون فرضیه‌هایی تلقی می‌کند که ممکن است در طی تجربه آینده تغییر پذیرد.»^{۱۴} اما صفت «اساسی» (رادیکال) نشان می‌دهد که یگانه‌انگاری^{۱۵} را نیز همچون فرضیه تلقی کرده است. این قول در بادی نظر غریب می‌نماید ولی در این زمینه، مراد جیمز از یگانه‌انگاری این نظر است که کثرت اشياء يك وحدت معقول می‌سازند مراد او از یگانه‌انگاری این نظریه نیست که جهان يك هستی یگانه یا يك امر واقع یگانه است. برعکس، او این نظریه را به نفع نظریه کثرت‌انگاری^{۱۶} رد می‌کند. آنچه او می‌گوید این است که اصالت تجربه اساسی وحدتی را مسلم می‌گیرد که بیواسطه مشهود نیست، ولی این اصل موضوع، که ما را به جست‌وجوی پیوندهای یگانگی بخش برمی‌انگیزد، چنان تلقی می‌شود که خودش چون فرضیه‌ای است که باید به تحقیق برسد، نه يك جزم چون و چرا ناپذیر.^{۱۷}

4. *The will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*

۵. تاریخ حق مولف (کپی رایت) این کتاب ۱۸۹۶ ولی انتشار آن در ۱۸۹۷ بود.

6. *Varieties of Religious Experience*

۷. این کتاب حاوی سخنرانیهای گیفورد بود که در سالهای ۱۹۰۱ - ۱۹۰۲ در ادینبورگ ایراد شده بود.

۸. *A Pluralistic Universe* این اثر در بردارنده سخنرانیهای هیبرت Hibbert Lectures است که در سالهای ۱۹۰۸ - ۱۹۰۹ در آکسفورد ایراد شد.

9. *The Meaning of Truth* 10. *Some Problems of Philosophy* 11. *Memories and Studies*

12. *Essays in Radical Empiricism* 13. *Collected Essays and Reviews*

۱۴. خواهش ایمان، ص هفت، (طبع ۱۹۰۲)

15. monism 16. pluralism

۱۷. در همین بخش از معنای دیگری از «یگانه‌انگاری» سخن خواهیم گفت.

در بعضی مسائل فلسفه، در زمینه بحث از انواع متافیزیک، اصالت تجربه به صورت متقابل و متضاد با اصالت عقل مطرح می‌گردد. «اصالت عقلیان اهل اصول اند، و اصالت تجربیان اهل امور واقع.»^{۱۸} فیلسوف اصالت عقلی، چنانکه جیمز تصویرش می‌کند، از کل به اجزاء، و از کلی به جزئی سیر می‌کند و می‌کوشد که امور واقع را از اصول استنباط کند. به علاوه به اتکای نظام نتایج مستنبطه اش، ادعای حقیقت غائی دارد. اما اصالت تجربی از امور واقع جزئی آغاز می‌کند و سیرش از اجزاء به کلهاست و ترجیح می‌دهد، اگر بتواند، اصول را همچون استقرارانی از امور واقع تبیین کند. به علاوه ادعای حقیقت غائی با ذهن او بیگانه است. پیداست که در این اقوال و آراء نکته تازه ای نیست. جیمز خطوط آشنای تضاد بین اصالت عقل و اصالت تجربه را به شیوه ای کمابیش مردم پسند ارائه می‌کند. ولی در پیشگفتارش بر معنای حقیقت می‌توانیم روایت روشن تری از اصالت تجربه اساسی پیدا کنیم. در آنجا گفته شده که اصالت تجربه اساسی متشکل است از «ابتدا يك اصل موضوع»^{۱۹}، سپس گزاره ای از امر واقع، و سرانجام يك نتیجه کلی»^{۲۰} اصل موضوع این است که فقط آن موضوعاتی که بروفق اصطلاحات متخذ از تجربه تعریف پذیرند باید از نظر فیلسوفان قابل بحث باشند. بنابراین اگر چیزی باشد که فراتر از همه تجربه های ممکن باشد، از حد بحثهای فلسفی نیز فراتر است. گزاره مربوط به امور واقع این است که روابط اعم از روابط فصل و وصل همانقدر موضوع تجربه اند که چیزهای ربط یافته. و نتیجه کلی متخذ از این گزاره مربوط به امور واقع این است که جهان قابل شناخت يك ساختار پیوسته دارد، به این معنی که صرفاً متشکل از هستیهایی نیست که فقط از طریق مقولات تحمیل شده از خارج به هم ربط یافته باشند. جیمز درباره واقعبیت روابط اصرار می‌ورزد. «اصالت تجربه اساسی ارزش ظاهری روابط وصلی را می‌پذیرد و آنها را به اندازه طرفین ارتباط، واقعی می‌شمارد.»^{۲۱} و از جمله روابط وصلی یکی هم رابطه علی است. البته آنچه جیمز اصالت تجربه اساسی می‌نامد با اصالت تجربه هیوم فرق دارد، چه هیوم می‌گوید: «ذهن هرگز رابطه واقعی بین موجودات متمایز را درک نمی‌کند.»^{۲۲} همچنین نقطه مقابل نظریه روابط برادلی است: «دریافت آقای برادلی فوق العاده ترین قدرت درک جدائیها و فوق العاده ترین عجز از درک روابط را نشان می‌دهد.»^{۲۳}

۱۸. بعضی مسائل فلسفه، ص ۳۵.

19. postulate

۲۰. معنای حقیقت، ص دوازده.

۲۱. مقالای در زمینه اصالت تجربه اساسی ص ۱۰۷.

۲۲. رساله دریاب طبیعت آدمی، ضمیمه، ص ۶۳۶ (طبع Selby - Bigge)

۲۳. مقالانی در زمینه اصالت تجربه اساسی، ص ۱۱۷.

معنای کلمه «تجربه»، چنانکه همه می‌دانند، غیر دقیق است. ولی بر طبق نظر جیمز، تجربه عادی، که ما در حوزه آن از اشیاء مختلف متنوع و انواع و اقسام روابط آگاه می‌شویم، از دل تجربه محض بیرون می‌آید، که عبارتست از «سیاله بیواسطه حیات که ماده را هنگام تأملات بعدی ما با مقولات مفهومی اش فرامی‌گیرد».^{۲۴} آری می‌توان گفت فقط نوزادان و کسانی که در حالت نیمه اغما هستند از حالت تجربه محض در عین خلوصش برخوردارند، «که چیزی جز نام دیگری برای احساس نیست».^{۲۵} ولی تجربه محض، یعنی بیواسطگی احساس، جنینی است که از آن تجربه صریح پدید می‌آید؛ و عناصر یا بخشهایی از آن حتی در تجربه عادی ما باقی می‌ماند.

از این نظر در باب تجربه محض دو نتیجه می‌توانیم گرفت. نخست اینکه در این سیاله اصلی تجربه، تمایزات فکر و تأمل ما نظیر تمایز بین آگاهی و محتوا، عالم و معلوم، ذهن و ماده، هنوز به شکلی ظاهر نشده‌اند که ما ساخته‌ایمشان. بدین معنی تجربه محض «یگانه» (مونیستی) است. و جیمز می‌تواند از آن به عنوان «ماده یا خمیرمایه اولیه جهان، ماده‌ای که همه چیز از آن تشکیل یافته»^{۲۶} سخن بگوید. این آموزه «یگانه‌انگاری خنثی» است که جیمز با اصالت تجربه اساسی پیوند می‌زند. تجربه محض را فی‌المثل جسمانی یا روانی نمی‌توان خواند: چه منطقاً مقدم بر چنین تمایزی است و لذا «خنثی» است.

دوم اینکه این واقعیت که اصالت تجربه اساسی، به معنی هستی‌شناختی کثرت‌انگاران است و نه یگانه‌انگاران، و واقعیت بسیاری از چیزها و روابط بین آنها را تصدیق می‌کند، به این معنی است که تجربه محض را باید در بردارنده بالقوه تمایزات موجود در تجربه‌های پیشرفته به شمار آورد. این تجربه چنانکه جیمز می‌گوید، نه فقط همراه با اسماء و صفات، بلکه با حروف اضافه و حروف ربط هم جلوه‌گر می‌شود. ربط علی در جریان احساس هم حضور دارد، چه هر احساسی خصلتاً غایت‌گراست.

حال اگر یگانه‌انگاری به معنایی صرفاً روانشناختی ملحوظ شود و بیانگر این باشد که صورت ابتدائی و اساسی تجربه همانا حالتی از «احساس» است که در آن تمایزات — نظیر تمایزات بین عالم و معلوم — هنوز حضور ندارد، شك نیست که با کثرت‌انگاری رئالیستی قابل جمع است. ولی اگر به معنای هستی‌شناختی ملحوظ گردد، و بیانگر این باشد که سیاله تجربه تمایز نیافته همانا ماده وجودی است که همه چیز از دل آن برمی‌آید، در این صورت مشکل بتوان گفت که مستقیماً به صورتی از ایدئالیسم یگانه‌انگارانہ بینجامد. با این همه، جیمز بر آن است

۲۴. پیشین، ص ۹۳.

۲۵. پیشین، ص ۹۴.

۲۶. پیشین.

که آموزهٔ تجربهٔ محض که آشکارا منشأ روانشناختی دارد، با برداشت کثرت‌انگارانه از جهان که او با اصالت تجربهٔ اساسی پیوندش می‌زند، قابل جمع است. تا آنجا که اصالت تجربهٔ اساسی مستلزم کثرت‌انگاری و عقیده به واقعیت روابط است، می‌توانش گفت که يك جهان‌نگری است. ولی اگر صرفاً بر وفق سه عنصری که فوقاً یاد شد، یعنی يك اصل موضوع، يك گزارهٔ مربوط به واقعیت و يك نتیجهٔ کلی، فهمیده شود، يك جهان‌نگری در حال جنینی است، نه يك جهان‌نگری پخته و پرورده. در این نگرش فی‌المثل به مسألهٔ خدا هیچ پرداخته نشده است. جیمز در واقع بر این است که تجارب دینی خاصی وجود دارد که بیانگر وجود يك آگاهی فراطبیعی است که محدود است و فراگیر نیست، به معنایی که با کثرت‌انگاری تعارض داشته باشد. و می‌گوید که اگر اصالت تجربه به «با دین پیوند یابد، چنانکه تاکنون طبق بعضی سوء تفاهمها با لادینی پیوند داشته، معتقدم که عصر جدید از دیانت و نیز فلسفه آغاز خواهد شد.»^{۲۷} ولی پس از آنکه ارکان اصلی پراگماتیسم و رابطه بین پراگماتیسم و اصالت تجربهٔ اساسی را طرح کردیم، آنگاه به خداشناسی توحیدی^{۲۸} جیمز بهتر می‌توان پرداخت.

۳. پراگماتیسم به عنوان نظریهٔ معنی و نظریهٔ حقیقت

جیمز می‌گوید پراگماتیسم اولاً و در اصل «فقط يك روش است»^{۲۹} چه در درجهٔ اول «روش فیصله دادن به بحثهای متافیزیکی است که در غیر این روش چه بسا پایان ناپذیر باشند»^{۳۰} به این شرح که اگر A بیانگر نظریهٔ X و B بیانگر نظریهٔ Y باشد، پراگماتیست پیامدهای عملی هر نظریه را بررسی می‌کند. و اگر هیچ تفاوتی بین پیامدهای عملی آن دو نیابد، نتیجه خواهد گرفت که از همهٔ جهات اساسی اینها يك نظریه‌اند و تفاوتها صرفاً لفظی است. در این صورت بحث و مناقشهٔ بیشتر بین A و B بیهوده خواهد بود.

آشکار است که در اینجا با يك روش برای تعیین معانی مفاهیم و نظریه‌ها روبروئیم. جیمز در سخنرانی که در سال ۱۸۸۱ ایراد کرد گفت که اگر معلوم شود که دو تعریف ظاهراً مختلف از يك چیز پیامدهای یکسان و یگانه‌ای دارند، در واقع فقط يك تعریف‌اند.^{۳۱} و این نظریهٔ معناست که در کتاب پراگماتیسم جلوه‌گر می‌شود. «برای نیل به وضوح کامل در اندیشه‌مان از يك چیز، فقط باید ملاحظه کنیم آن چیز چه آثار قابل تصور و عملی ممکن است در برداشته باشد — یعنی چه احساسهائی باید از آن انتظار داشته باشیم، و چه واکنشهایی باید آماده کنیم. برداشت

۲۷. جهان کثرت‌انگارانه، ص ۳۱۴.

28. theism

۲۹. پراگماتیسم، ص ۵۱. ۳۰. پیشین، ص ۲۵. ۳۱. خواش ایمان، ص ۱۲۴.

ما از این آثار، اعم از اینکه عاجل باشند یا آجل، همانا همه مفهومی است که ما از آن چیز داریم، البته تا آنجا که این مفهوم اهمیت مثبت و محصل داشته باشد.

چنانکه پیشتر اشاره شد برآگماتیسیم جیمز آشکارا از خطوط اصلی روش برآگماتیسیتی مورد نظر پیرس پیروی می‌کند. در واقع جیمز تحت تأثیر سایر متفکران هم از جمله دانشمندانی چون لوئیس آگاسیز^{۳۲} و ویلهلم اوستوالد^{۳۳} قرار گرفته بود، ولی مرهون بودن خود را به پیرس پنهان نمی‌داشت. و در یکی از پانویسهای خطابه سال ۱۸۸۱ به نام او اشاره می‌کند.^{۳۴} همچنین در یک سخنرانی عمومی در سال ۱۸۹۸ به دین خود به پیرس اذعان می‌نماید.^{۳۵} و پس از قولی که از او در پاراگراف اخیر نقل کردیم می‌افزاید: «این اصل پیرس است، اصل برآگماتیسیم»^{۳۶} و می‌گوید که آموزه پیرس همچنان مغفول مانده بود تا اینکه او، یعنی جیمز، در سخنرانیی به سال ۱۸۹۸ آن را از نو مطرح کرد و به دین اطلاق کرد.

البته بین موضع پیرس و جیمز تفاوت‌هایی هست. فی‌المثل وقتی که پیرس راجع به پیامدهای عملی یک مفهوم سخن می‌گوید بر مسأله عادت عمل، یعنی مسأله شیوه کلی که مفهوم می‌تواند عمل هدفدار را تعدیل کند، تأکید می‌کند. ولی جیمز گرایش به تأکید بر آثار عملی جزئی دارد. چنانکه در جملات منقول از کتاب برآگماتیسیم ملاحظه کردیم، او بر احساسها و واکنشهای جزئی تأکید دارد. همین است که پیرس او را متهم می‌کند که تحت تأثیر یک روانشناسی شدیداً اصالت‌حسی، از کای به سوی جزئی سیر می‌کند و سرانجام به قول دیوئی، نام‌انگار می‌شود. به قول پیرس، جیمز بیشتر به مقدم^{۳۷} و تالی^{۳۸} تعلق خاطر دارد تا به نتیجه^{۳۹} (= پیامد). منظور از نتیجه یا پیامد رابطه متصور بین یک مقدم و یک تالی است.

در عین حال، اگر برآگماتیسیم جیمز صرفاً یک روش برای روشن کردن مفاهیم و تعیین معانی آنها بود، می‌توانستیم بگوئیم که او اصل پیرس را اقتباس کرده، اگرچه به تعبیر دیوئی به آن صیغه «نام‌انگارانه» داده است. ولی در واقع برآگماتیسیم برای جیمز صرفاً روش تعیین معانی مفاهیم نیست. بلکه نظریه حقیقت هم هست. جیمز بالصر احه می‌گوید «بخش اصلی کتاب برآگماتیسیم من همانا روایتی است که از رابطه موسوم به «حقیقت» (صدق) که بین اندیشه‌های ما (یا عقاید، گزاره‌ها و نظایر آن) و متعلق آنها برقرار می‌گردد، به دست می‌دهد.»^{۴۰} و عمدتاً

32. Louis Agassiz 33. Wilhelm Ostwald

۳۲. خواهرش ایمان، ص ۱۲۴، پانویست اول

۳۵. مجموعه مقالات و بررسیها، ص ۴۱۰.

۳۶. برآگماتیسیم، ص ۴۷.

37. antecedent 38. consequent 39. consequence

۴۰. معنای حقیقت، ص پنج.

تبدیل پراگماتیسم جیمز به يك نظریه حقیقت بود که پیرس را بر آن داشت که نام نظریه خود را به «پراگماتیسیسم» تغییر دهد.

توجه به این نکته نیز مهم است که نظریه حقیقت جیمز مستلزم انکار نظریه مطابقت^{۲۱} نیست. از نظر او حقیقت صفت پاره‌ای از عقاید ماست، نه صفت اشیاء. «واقعیات، حقیقی نیستند، بلکه فقط هستند؛ و عقاید ما درباره آنها حقیقی است.»^{۲۲} به تعبیر امر وزی، حقیقت و بطلان یا صدق و کذب منطقی محمول گزاره‌ها واقع می‌شود نه اشیاء یا امور واقع. به عبارت دقیقتر گزاره مبین يك امر واقع است که صادق است نه خود آن امر واقع. وجود یولیوس سزار در يك دوره معین از تاریخ را نمی‌توان به درستی صادق دانست ولی این گزاره که او وجود داشته است صادق است، و طبعاً این گزاره که او وجود نداشته است کاذب است. در عین حال گزاره قائل به اینکه یولیوس سزار وجود داشته است، به فضل معانی نمادها یا عبارات به کار رفته در آن صادق نیست. لذا ما می‌توانیم بگوئیم این گزاره به فضل رابطه‌ای از مطابقت با واقعیت یا امر واقع، صادق است.

به عقیده جیمز قول به اینکه يك عقیده صادق (او حتی از تصور صادق هم سخن می‌گوید) عقیده ایست که با واقعیت مطابق یا موافق است، به جای آنکه مسأله‌ای را حل کند، ایجاد می‌کند. چه واقعاً در این زمینه مراد از مطابقت چیست؟ المثنی بودن؟ تصویر ذهنی يك شیء محسوس را می‌توان المثنای آن شیء نامید. ولی در نظر گرفتنش آسان نیست که چگونه يك تصور صادق از فی‌المثل عدالت، می‌تواند به نحو معقولی المثنی خوانده شود.

تحلیل جیمز از «مطابقت» از این قرار است. حقیقت یا صدق، رابطه بین يك بخش از تجربه و بخش دیگر است. مبدأ رابطه تصویری است که متعلق به جنبه ذهنی تجربه است، حال آنکه منتها يك واقعیت عینی است. با این حساب رابطه بین این دو حد چیست؟ در اینجا ناگزیریم تفسیر پراگماتیستی تصور را که به منزله نقشه یا قاعده عمل است، به کار بگیریم. اگر پیگیری ما از این نقشه ما را به منتها برساند، این تصور صادق است. به تعبیر دقیقتر «این گونه رویدادهای میانجی گر تصور را صادق می‌گرداند»^{۲۳} به عبارت دیگر حقیقت یا صدق يك تصور همانا جریان تحقیق‌پذیری یا اعتبار سنجی آن است. اگر فی‌المثل من در يك جنگل گم شوم و سپس به راهی برخوردم که فکر کنم ممکن است یا احتمال دارد که به يك خانه مسکونی منتهی شود و در آنجا می‌توانم راه را به رسم یا کمک بگیرم، این تصور من يك نقشه عمل است. و اگر پیگیری من از این نقشه، تصور مرا به تحقیق برساند یا اعتبار ببخشد، این روند تحقیق حقیقت

تصور مرا تشکیل می‌دهد: این همان مطابقتی است که نظریه مطابقت حقیقت به آن اشاره دارد. این نکته قابل توجه است که جیمز در همان صفحه‌ای که می‌گوید تصویری «که صادق گردد، با رویدادهایی صادق گردیده است»^{۲۴} این را هم می‌گوید «تصورات صادق آنهایی هستند که ما می‌توانیم آنها را همانندسازی، اعتبارسنجی، تأیید و تحقیق کنیم». به عبارت دیگر او چاره‌ای جز این اذعان ندارد که حقایقی هستند که می‌توانند یا می‌توانستند به تحقیق برسند ولی هنوز به تحقیق نرسیده‌اند. در واقع او آماده گفتن این سخن است که حقایق به تحقیق نرسیده «تعداد فوق العاده عظیمی از حقایقی را که ما با آنها زندگی می‌کنیم تشکیل می‌دهند»^{۲۵} و آن حقایق «اغلب بر مبنای يك نظام اعتبار و اعتماد» ادامه حیات می‌دهند.^{۲۶}

باری اگر حقایق به مدد تحقیق یا اعتبارسنجی صادق می‌گردند، لاجرم آن حقایق به تحقیق نپیوسته بالقوه صادق‌اند یعنی، حقایق امکانی^{۲۷}‌اند. و این برداشت جیمز را قادر می‌سازد که ضربه‌ای بر عقل‌گرایان فلسفی یا عقلی‌مشرسانی وارد سازد که حقایق ایستا و بیزمانی را که قبل از هر نوع تحقیق صادق انگاشته می‌شوند، می‌ستایند. «حقیقت اصالت عقلی، همانا حقیقت پراگماتیستی امکانی است»^{۲۸} و کل رشته حقیقت، در صورتی که مبتنی بر بعضی حقایق تحقیق شده بالفعل نباشد، پنبه خواهد شد. یعنی اگر بر بعضی حقایق بالفعل استوار نباشد، درست همانطور که سیستم مالی اگر تکیه بر پشتوانه نقدی نداشته باشد، فرو خواهد پاشید.

در بحث از نظریه حقیقت جیمز طبعاً حق نیست که از آن کاریکاتورسازی شود. جیمز گرایش به این داشت که به شیوه‌ای مردم‌پسندانه بنویسد و عبارات بیش‌یا افتاده‌ای به کار برد که منشأ سوء تفاهم شده است. فی‌المثل این گفته‌اش که يك تصور یا عقیده اگر «کارآ» باشد صادق است، متمایل به القاء این نظر است که حتی باطل هم اگر اعتقاد بدان مفید یا کارساز باشد، «صادق» است. ولی وقتی جیمز درباره کارآئی يك نظریه سخن می‌گوید، مرادش این است که آن «باید بین همه حقایق و تجربه‌های معین تازه میانجی شود. باید هر چه کمتر در عرف عام و عقاید پیشین اختلال ایجاد کند، و باید به منتهای محسوس منتهی گردد یا دقیقاً به تحقیق برسد. «کارآئی» هر دوی این معانی را در بردارد»^{۲۹}

همچنین شیوه‌ای که جیمز از رضایت به عنوان عنصر اساسی در حقیقت سخن می‌گوید باعث سوء تفاهم شده است. چه نحوه سخن گفتن او چنین القاء می‌کند که به نظر او يك عقیده

۲۲. پراگماتیسم، ص ۲۰۱. ۲۵. پیشین، ص ۲۰۶. ۲۶. پیشین، ص ۲۰۷.

۲۸. معنای حقیقت، ص ۲۰۵.

اگر احساس ذهنی رضایت ایجاد کند، صادق است، و بدینسان راه برای انواع و اقسام آرزواندیشی باز می‌شود. ولی قصد او چنین چیزی نیست «حقیقت در علم همان است که حداکثر ممکن از رضایت را به ما می‌دهد، و ذوق ما را ارضاء می‌کند، ولی همسازی با حقیقت پیشین و با امر واقع نوین، همواره مبرم‌ترین خواست است.»^{۵۰} کارآئی موفقیت‌آمیز يك فرضیه، به معنایی که فوقاً شرح شد، مستلزم برآورده ساختن علائق ماست. ولی فرضیه صرفاً از آن روی که کسی خواهان صادق بودن آن است مورد قبول قرار نمی‌گیرد. باری، اگر هیچگونه دلیلی نباشد که ما را مجبور سازد بین دو فرضیه که به یکسان پدیده یگانه‌ای را تبیین می‌کنند یکی را برگزینیم، در این صورت مسأله به «سلیقه» علمی مربوط می‌شود که فرضیه بصره‌تر و دلنشین‌تر را برگزیند.

جیمز بالصراحه در مقاله مشهورش در باب خواهش ایمان اعلام می‌دارد که «اگر بین دو گزاره نتوان، بر مبنای دلایل عقلی، انتخاب اصیلی انجام داد، طبع عاطفی ما می‌تواند و بلکه می‌باید این انتخاب را انجام دهد»^{۵۱} ولی این نکته را روشن می‌سازد که مرادش از انتخاب اصیل «انتخابی است قاطع، حیاتی و مصممانه.»^{۵۲} منظور کلی او این است که وقتی پای مسأله‌ای حیاتی و مهم در میان باشد، مسأله‌ای که در نحوه رفتار انسان اثر بگذارد، یا وقتی که نتوانیم بین یکی از دو عقیده انتخاب کنیم و وقتی که مسأله بر مبنای دلایل عقلی قابل تصمیم‌گیری نباشد، بر ماست که بر مبنای دلایل «عاطفی» انتخاب کنیم، یعنی خواهش ایمان یا اراده معطوف به ایمان را در وجود خود به کار اندازیم، به این شرط که بدانیم انتخاب ما در ازاء چیست. در این صورت این مسأله حق ایمان در اوضاع و احوال خاص است. و اعم از اینکه کسی با پیش نهاد جیمز موافق باشد یا نه، نباید این سخن را به دهان او بگذارد که او می‌گوید بر ماست که به هر گزاره‌ای که به ما تسلی یا رضایت می‌دهد ایمان پیدا کنیم، ولو اینکه تکافؤدله نشان بدهد که آن گزاره کاذب است.^{۵۳} درست است که فی المثل طبق نظر جیمز ما این آمادگی را داریم که در صورت مساوی بودن چیزهای دیگر نظری را برگزینیم که جنبه اخلاقی طبیعت ما را بیشتر از نظر دیگر ارضا می‌کند. ولی دلیلی ندارد که قید «مساوی بودن چیزهای دیگر» را که «چیزهای دیگر» شامل حقایق معلوم و نتایج قابل استنباط از آنهاست، نادیده بگیریم. باری، هر چند باید مراقب باشیم که از نظریه حقیقت پراگماتیستی کاریکاتور نسازیم، ولی

۵۰. پراگماتیسم، ص ۲۱۷.

۵۱. خواهش ایمان، ص ۱۱.

۵۲. پیشین، ص ۳.

۵۳. می‌توان بر این پیش نهاد جیمز ایراد کرد که اگر يك سؤال به دلایل عقلی علی‌الاصول پاسخ ناپذیر باشد، نمی‌تواند بر مبنای تحلیل پراگماتیستی معنا، يك سؤال معنی‌دار باشد، و در این صورت مسأله اعتقاد یا عدم اعتقاد پیش نمی‌آید.

از آن چنین بر نمی آید که این نظریه در مقابل انتقاد جدی مصون است. يك نمونه از انتقاد که خود جیمز آن را به اصالت عقلیان نسبت می دهد این است که این نظریه پراگماتیستی چون حقیقت را با تحقیق پذیری یکی می گیرد لاجرم حقیقت يك گزاره را با روند اثبات صدق آن خلط می کند. این یکی از ایرادهای پیرس بود بر تبدیل پراگماتیسم از روشی برای تعیین معنی به نظریه ای درباره حقیقت.

پاسخ جیمز همانا این درخواست از منتقد — که او اصالت عقلی اش می خواند — است که توضیح دهد «معنی کلمه حقیقی یا صادق، در اطلاق آن به يك گزاره، به غیر از توسل به مفهوم کارآیی گزاره چیست.»^{۵۴} به عقیده جیمز منتقد اصالت عقلی نمی تواند بدون اشاره به پیامدهای عملی گزاره مورد بحث، یعنی بدون اشاره به آنچه در صورت صدق گزاره آن را به تحقیق و اعتبار می رساند، توضیح دهد که مراد او از مطابقت با واقعیت چیست. بدینسان منتقد اصالت عقلی به نحوی پنهان به نظریه پراگماتیستی حقیقت گردن می نهد، گرچه ظاهراً به نام نظریه ای متفاوت با آن درمی افتد.

در این بحث احتمال خلط مبحث بسیار است. فرض کنید من می گویم این گزاره که یولیوس سزار از رودخانه روبیکن^{۵۵} عبور کرده است، نظر به مطابقتش با واقعیت یعنی امر واقع تاریخی، صادق است. و فرض کنید از من بپرسند که مرادم از این رابطه مطابقت با واقعیت چیست. من مراد خود را جز با بیان ماجراها یا اعمال یا سلسله اعمالی که در گزاره به آن اشاره شده، نمی توانم بیان کنم. و این کاملاً درست است که وقوع این سلسله از اعمال در زمانی معین در تاریخ، نهایتاً همانست که گزاره را معتبر یا «محقق» می سازد. به این معنی من نمی توانم بدون اشاره به آنچه گزاره را معتبر یا محقق می سازد، توضیح دهم که مرادم از مطابقت چیست. در عین حال اصطلاح «تحقیق پذیری» به طور عادی اشاره به موازینی دارد که ما هنگامی که بدانیم مراد از گزاره چیست، باید رعایت کنیم تا نشان دهیم که گزاره صادق است. به عبارت دیگر تحقیق پذیری عرفاً ناظر به وسیله قابل تصویری برای نشان دادن این امر است که جریان امور در صورتی که گزاره صادق باشد، عملاً چه حالتی باید داشته باشند. و اگر تحقیق پذیری به این معنی فهمیده شود، کاملاً درست است که همزمان با منتقد اصالت عقلی بگوییم، کارش نشان دادن صدق يك گزاره است، نه صادق گردانیدن آن.

باید نخست «حقیقی» یا «صادق» را به نحوی تعریف کنیم که منطقیاً از آن بر آید که فقط گزاره ای که به تحقیق بالفعل رسیده صادق است. گزاره ای که می تواند به تحقیق برسد، ولی هنوز نرسیده است، بالقوه صادق است، یعنی صدق امکانی دارد. ولی پیدا است که جیمز نظریه

۵۴. معنای حقیقت، ص ۲۲۱.

پراگماتیستی حقیقت را صرفاً و تنها نتیجهٔ تعریف دلخواهانه^{۵۶} نمی‌انگارد. لذا نامعقول نیست که ادعا کنیم که این نظریه برحسب اینکه قابل تحویل به یک تراز آشکار باشد یا نباشد، قابل پذیرش هست یا نیست. به عبارت دیگر اگر قابل تحویل به این تراز باشد که یک گزارهٔ تجربی طبق تأیید یا تکذیب جریان امور، صادق یا کاذب است، این نظریه قابل پذیرش است، گرچه آنچه بیان شد «جزئی» باشد. اما اگر نظریهٔ صدق یک گزاره را با جریانی همسان کند که نشان دهد تأیید و تکذیب جریان امور مطرح است یا نه، در این صورت بسیار دشوار است که کاملاً در معرض ایرادات «اصالت عقلمان» نباشد.

نمی‌توان گفت که این ملاحظات پاسخ کافی به پرسش جیمز در باب ماهیت مطابقت فراهم می‌کند. از نظر گاه یک منطق‌دان حرفه‌ای هم این قول که یک گزاره المثنی یا تصویر واقعیت است اعتباری ندارد. حتی قطع نظر از این واقعیت که این تعریف برای گزاره‌های ریاضیات محض و منطق صوری مناسب نیست،^{۵۷} توصیف بسیار غیردقیقی از رابطه بین یک گزارهٔ تجربی صادق و جریان امور تأیید یا تکذیب شده است. و چه خوب است که جیمز متوجه این معنی بود. ولی این نکته هم شایان ذکر است که به نظر می‌رسد او احساس کرده باشد که این نظریه حقیقت درخطر این هم هست که تا حد جزئیات پیش پا افتاده تقلیل یابد. چه می‌گوید انتظار دارد که ابتدا به این نظریه حمله شود، سپس اذعان شود که درست است اما بدیهی و بی‌اهمیت است، و سرانجام «چندان مهم انگاشته شود که مخالفان اولیه‌اش ادعا کنند که خودشان آن را کشف کرده‌اند»^{۵۸} باری اگر این نظریه چیزی بیشتر از آنچه «بدیهی و آشکار است» دربردارد، این چیز همانست که ممکن است ما به عنوان مایهٔ چون و چرا در پراگماتیسم جیمز بینگاریم.

۴. رابطهٔ بین اصالت تجربهٔ اساسی، پراگماتیسم و اومانیسیم در فلسفهٔ جیمز

نسبت پراگماتیسم با اصالت تجربهٔ اساسی چیست؟ بر طبق نظر جیمز، هیچ پیوند منطقی بین آنها نیست. اصالت تجربهٔ اساسی «بر سرپای خود ایستاده است. می‌توان بکلی آن را رد کرد و همچنان پراگماتیست بود»^{۵۹} و مع الوصف او بر آن است که «محرز شدن نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت قدمی است که درشایع ساختن اصالت تجربهٔ اساسی فوق‌العاده حائز اهمیت است»^{۶۰}

ناحد معینی، بیشک این سخن جیمز که می‌گوید اصالت تجربهٔ اساسی و پراگماتیسم از

56. arbitrary

۵۷. از نظر جیمز چنین گزاره‌هایی حقایق امکانی‌اند، که عملاً با اطلاق موفقی یعنی با کارائی‌شان، صادق درمی‌آیند.

۵۸. پراگماتیسم، ص ۱۹۸. ۵۹. پراگماتیسم، ص نهم. ۶۰. معنای حقیقت، ص دوازده.

یکدیگر مستقل اند، موجه است. فی المثل کاملاً ممکن است که قائل باشیم روابط، همانند طرفین رابطه، واقعی اند و جهان يك ساختار یکپارچه پیوسته دارد، بی آنکه مفاهیم پراگماتیستی معنی و حقیقت را بپذیریم. در عین حال، چنانکه ملاحظه شد، اصل موضوع اصالت تجربه اساسی این است که فقط موضوعاتی را باید قابل بحث فلسفی انگاشت که بر وفق اصطلاحات متخذ از تجربه قابل تعریف اند. و نظر پراگماتیستها درباره حقیقت - رابطه این است که در این رابطه «هر چیزی تجربه پذیر است...» «کارانی» ای که تصورات برای صادق بودن باید دارای آن باشند، به معنای کاراییهای خاص جسمانی یا فکری، بالفعل یا بالقوه ایست که از دل تجربه عینی برمی آید.^{۶۱} به عبارت دیگر پراگماتیسم فقط تصوراتی را دارای ادعای حقانی نسبت به حقیقت می شمارد که بتوان آنها را بر وفق «کاراییهای» تجربه پذیر تفسیر کرد. اگر مراد ما از اصالت تجربه اساسی همان اصل موضوعی باشد که پیشتر اشاره کردیم، قبول این برداشت همانا صحه گذاشتن بر اصالت تجربه اساسی است.

مطلب را به نحو دیگر هم می توان بیان کرد. بر طبق نظر جیمز پراگماتیسم «آموزه هائی جز همان روش خود ندارد.»^{۶۲} ولی اصالت تجربه اساسی که جیمز به يك منافذيك یا جهان نگری تبدیلیش می کند، آموزه هایی دارد. به این آموزه ها، اگر فی نفسه ملاحظه شوند، می توان بر مبنائی جز آنچه اصالت تجربه اساسی به دست می دهد، اعتقاد داشت. این حکم درباره فی المثل اعتقاد به خداوند صادق است. ولی به نظر جیمز، کاربرد نظریه پراگماتیستی حقیقت یا روش تعیین صدق و کذب، به میزان زیادی به نقویت و نفوذ آموزه های اصالت تجربه اساسی کمک می کند. شاید در این اندیشه بیش از حد خوشبین باشد، ولی این اندیشه اوست.

گاه جیمز در توصیف فلسفه خود کلمه اومانیزم را به کار می برد. او این کلمه را به معنای اخص یعنی اصالت بشر، در اشاره به نظریه پراگماتیستی حقیقت به کار می برد تا بر عنصر انسانی دخیل در اعتقاد و معرفت تأکید کند. فی المثل می گوید: «اصالت بشر بر آنست که رضایت مندی چیزی است که بین صادق و کاذب فرق می نهد.»^{۶۳} از این منظر حقیقت «با عقاید رضایت بخش تر را پیوسته جانشین عقایدی کردن که کمتر رضایت بخش اند» به دست می آید.^{۶۴} اشاره کردیم که جیمز اصرار می ورزد که يك عقیده اگر با عقاید به تحقیق رسیده پیشین ناسازگار باشد، یا اگر شواهد موجود بر خلاف آن باشد، رضایت بخش نمرده نمی شود. و با این اصرار و تأکید می کوشد تا از ذهن گروی^{۶۵} محض پرهیز کند. ولی به نظر او هیچ

۶۱. معنای حقیقت. ص ۴۰۰. ۶۲. پراگماتیسم. ص ۵۴.

۶۳. مقالاتی در زمینه اصالت تجربه اساسی. ص ۲۵۳.

۶۴. پیشین. ص ۲۵۵.

عقیده‌ای نهائی نیست، به این معنی که غیر قابل تجدیدنظر باشد. و این درست همانست که «اومانیست» (قائل به اصالت بشر) می‌بیند. او می‌بیند که فی‌المثل مقولات اندیشه ما در طی تجربه پرورده و پیشرفته شده‌اند و حتی اگر ما چاره‌ای جز کاربرد آنها نداشته باشیم، چه بسا در سیر آینده تکامل تحول یابند.

با وام گرفتن تعبیری از نیچه می‌توان گفت اوماننیست درمی‌یابد که عقاید ما «بشری و بس بسیار بشری» است. و در این معنی است که باید تعریف جیمز را از اوماننیسم دریابیم که آن را آموزه‌ای می‌داند که «هرچند يك بخش از تجربه ما ممکن است بر بخش دیگر تکیه کند تا آن را در یکی از وجوهش جلوه گر سازد، ولی تجربه کلا خود استوار است و بر هیچ چیز تکیه ندارد.»^{۶۶} مراد او این است که معیارهایی هستند که از درون تجربه برمی‌آیند، ولی هیچ معیار مطلق از حقیقت نیست که بیرون از تجربه باشد، معیاری که همه حقایق ما باید با آن سنجیده شود. اوماننیست حقیقت را در ارتباط با تجربه متحول و انسان، نسبی می‌انگارد؛ و حقیقت مطلق را همچون «قله ناپیدا شونده آرمانی که ما خیال می‌کنیم سرانجام روزی همه حقایق موقت ما بر آن فراهم می‌آیند»^{۶۷} می‌نگرد. و انصاف این است که جیمز این نگرش را بخود اوماننیسم اطلاق می‌کند.^{۶۸}

البته جیمز واژه «اوماننیسم» را در معنایی وسیعتر نیز به کار می‌برد. او می‌گوید بحث بین پراگماتیسم و اصالت عقل، و همچنین بین اوماننیسم و اصالت عقل، صرفاً يك بحث و نزاع منطقی یا معرفت‌شناختی نیست: «بلکه مر بوط به ساختار خود جهان است.» پراگماتیست جهان را ناتمام، متحول و دارای رشد و ابعاد می‌بیند. اصالت عقلی بر آن است که يك جهان «واقعا واقعی» وجود دارد که کامل و بی‌تغییر و تحول است. جیمز تا حدودی در اندیشه «یگانه عرفانی و یوه کاناندا»^{۷۰} است. ولی البته در اندیشه یگانه‌انگاری بر ادلی نیز هست، که بر طبق آن تغییر چندان هم واقعی نیست و درجات حقیقت بر طبق رابطه با يك تجربه مطلق یگانه که از حد ادراک ما فراتر است، سنجیده می‌شود.^{۷۲}

خود جیمز می‌گوید تعریف اصالت بشر که پیشتر در پاراگراف ماقبل اخیر نقل شد در بادی

۶۶. معنای حقیقت، ص ۱۲۴.

۶۷. معنای حقیقت، ص ۸۵.

۶۸. از جمله نگاه کنید به: معنای حقیقت، ص ۹۰.

۶۹. پراگماتیسم، ص ۲۵۹.

۷۰. ویوه کاناندا (Vivekananda) قدیس و رهبر دینی هندوئی، مؤسس طریقت عرفانی راماکریشنا.

۲ -

۷۱. پراگماتیسم، ص ۲۶۲.

۷۲. جیمز نظریه‌های رقیب درباره جهان را به انواع مختلف خلق و خواها نسبت می‌دهد.

نظر چنین می‌نماید که خداشناسی توحیدی و وحدت وجود را نفی می‌کند. ولی اصرار می‌ورزد که فی الواقع چنین نیست. «من خود اصالت بشر را با اذعان به خداشناسی توحیدی و کثرت‌انگاری مطالعه کرده‌ام».^{۷۳} بدینسان اصالت بشر، به صورت متافیزیک یا جهان‌نگری کثرت‌انگارانه و توحیدی درمی‌آید و با اصالت تجربه‌آسایی قرین است. درباره خداشناسی توحیدی جیمز جداگانه در بخش بعدی سخن خواهیم گفت.

۵. پراگماتیسم و اعتقاد به خدا

جیمز در بحث از کاربرد پراگماتیسم به عنوان روشی برای حل و فصل مسائل عمده فلسفی، می‌گوید که انتقاد بارکلی از تصور جوهر مادی یکسره خصلت پراگماتیستی داشته است. چه بارکلی به تعبیر جیمز «ارزش نقدی» اصطلاح «جوهر مادی» را در تصورات یا احساسها مطرح می‌کند.^{۷۴} به همین ترتیب هیوم و پیر وانس هنگام بررسی مفهوم نفس (روح) «در جریان تجربه فرو می‌روند و ارزش نقدی آن را به صورت «تصورات» و پیوندها حاضر آنها با یکدیگر ارائه می‌کنند».

جیمز خود روش پراگماتیستی را به مسأله‌ای که برای خود او جاذبه نهانی داشت یعنی بحث و برخورد بین خداشناسی توحیدی و اصالت ماده، اطلاق می‌کند. نظر جیمز این است که در درجه اول می‌توان خداشناسی توحیدی و اصالت ماده را با نظر به گذشته‌شان ملاحظه کرد. به این شرح که می‌توانیم تصور کنیم که خداشناس توحیدی و اصالت مادی، جهان و تاریخ جهان را به یک تنبوه می‌نگرند، و سپس خداشناس فرضیه وجود خدا را که جهان را اداره می‌کند، بر این تصویر گذشته می‌افزاید، حال آنکه اصالت مادی این فرضیه را نالازم می‌شمرد و پس می‌زند و به جایش «ماده» را می‌تشانند. چگونه باید بین این دو موضع انتخاب کنیم؟ بر مبنای اصول پراگماتیسم نمی‌توانیم انتخابی بکنیم. چه «اگر هیچ‌گونه جزئیات مربوط به تجربه یا رفتار آتی از فرضیه ما استنتاج نگردد، بحث بین اصالت ماده و خداشناسی توحیدی کاملاً بیهوده و بی‌اهمیت خواهد بود».^{۷۵}

با این همه، هنگامی که خداشناسی توحیدی و اصالت ماده، نظر به آینده مطرح شوند، یعنی در ارتباط با آنچه نوید می‌دهند، و نظر به انتظاراتی که در ما برمی‌انگیزند، وضع کاملاً فرق می‌کند. زیرا اصالت ماده ما را به راهی می‌برد که وضعی از جهان را انتظار داشته باشیم، که در آن

۷۳. معنای حقیقت، ص ۱۲۵.

۷۴. سخن جیمز راجع به ارزش نقدی (ارزش بازرگاری) cash - value. محتمل است اثر خوبی در ذهن خوانندگان نگذارد. ولی اشاره او به تحلیل تصورات مربوط به عقاید بر وفق «پیامدهای عملی» آنهاست.

۷۵. پراگماتیسم، ص ۹۱، ۹۲.

آرمانهای انسانی، دستاوردهای بشری، آگاهی و فرآورده‌های فکر چنان خواهند بود که گویی هرگز نبوده‌اند،^{۷۶} حال آنکه خداشناسی توحیدی «وجود يك نظم و نظام آرمانی را که همواره پایدار خواهد بود، تضمین می‌کند.»^{۷۷} به هر نحو باشد خداوند اجازه نمی‌دهد که سامان اخلاقی، ورشکسته شود. یا از هم بپاشد.

از این منظر که نگرسته شود، خداشناسی توحیدی و اصلت ماده بس متفاوتند. و بر مبنای اصول پراگماتیستی ما محقق هستیم که در صورت برابری سایر چیزها، به عقیده ای روی آوریم که بهتر با نیازهای طبیعت اخلاقی ما می‌خواند. ولی مراد جیمز این نیست که بگوید به هیچ وجه شواهدی به نفع خداشناسی توحیدی، جز آرزوی ما برای صادق بودن آن، وجود ندارد. «من خود معتقدم که دلیل وجود خداوند عمدتاً در تجربه‌های شخصی درونی ما نهفته است.»^{۷۸} او در کتاب جهان کثرت‌انگاران به طور ملخص آنچه را که در تنوع تجربه دینی گفته است خلاصه می‌کند و می‌گوید: «مؤمن در خلوت دلش، با يك نفس وسیعتر همدم است که تجربه‌های رستگاری بخش از آن می‌تراود.»^{۷۹} یا: «شیب همه شواهد که ما داریم به نظر من ما را به طرف اعتقاد به يك نوع حیات ابر انسانی که ما بی‌آنکه بدانیم، با آن هم آگاه^{۸۰} هستیم، می‌راند.»^{۸۱} در عین حال وجود شر و رنج در جهان ما را به این نتیجه می‌رساند که این آگاهی ابر انسانی متناهی است، یا به عبارت دیگر خدا «یا در قدرت، یا در علم، یا در هر دو» محدود است.^{۸۲} جیمز این برداشت از خدای متناهی را مناسب با میانه بینی^{۸۳}، بین خوشبینی و بدبینی می‌یابد. بر طبق نظر فرد میانه بین، جهان نه لزوماً روبه بهتری دارد و نه لزوماً روبه بدتری. اگر به ترتیبی انسان آزادانه با خدای متناهی در بهتر سازی آن یاری کند، می‌تواند بهتر شود.^{۸۴} به عبارت دیگر آینده به طرز محتومی چه به سوی بهتری و چه بسوی بدتری، حتی از طرف خداوند متعین نگردیده است. در جهان جا برای ابتکار هست و کوشش انسان، کمک شایانی در جهت استقرار يك نظام اخلاقی است.

۷۶. جیمز يك عبارت معروف از کتاب مبانی اعتقاد *The Foundation of Belief* اثر ا. ج. بالفور A. J. Balfour (ص ۳۰) نقل می‌کند.

۷۷. پراگماتیسم، ص ۱۰۶.

۷۸. پیشین، ص ۱۰۹.

۷۹. جهان کثرت‌انگاران، ص ۳۰۷.

81. co-conscious

۸۱. جهان کثرت‌انگاران، ص ۳۰۷.

۸۲. پیشین، ص ۳۱۱.

83. meliorism

۸۴. جیمز روش پراگماتیستی را به بحث و برخورد بین نظریه‌های مربوط به جبر و اختیار، و نیز بین کثرت‌انگاری و یگانه‌انگاری اطلاق کرد.

جیمز بدینسان پراگماتیسیم را برای حمایت از جهان‌نگری دینی به کار برد. ولی پیشتر دیدیم که در شرح نظریه پراگماتیستی حقیقت اعلام می‌دارد که کل برداشت ما از یک شیء، قابل تحویل به تصورات ما از «آثار متصور و عملی است که ممکن است آن شیء برانگیزد»^{۸۵} و بدینسان صریحاً از احساسهائی که باید انتظار داشته باشیم یا واکنش‌هایی که باید آماده‌اش باشیم یاد می‌کند. و جای تردید کلی هست که آیا این مبنای مساعدی برای جهان‌نگری خداشناسانه توحیدی است. ولی چنانکه در بخش مربوط به زندگی او گفتیم، آشتی بین نگرش علمی و دینی برای او مسأله شخصی بود. و با پیش نهاد یک نظریه حقیقت که همبسته با نظریه معنی بود و از تحلیل فرضیه‌های تجربی نشأت گرفته بود، این نظریه را به دفاع از تنها جهان‌نگری که ارضایش می‌کرد به کار گرفت. البته در طی این کار، مفهوم تجربه را به مرزهایی فراتر از تجربه حسی گسترش داد. لذا بر آن بود که اصالت تجربه دینی، فی الواقع «تجربی» تر است از اصالت تجربه غیردینی، چه نوع اول تنوعات تجربه دینی را جدی می‌گیرد ولی نوع اخیر نمی‌گیرد. به یک معنی مسأله او همان مسأله کانت بود، یعنی آشتی دادن نگرش علمی با آگاهی اخلاقی و دینی انسان. ابزار او برای این یگانه‌سازی یا هماهنگ‌سازی پراگماتیسیم بود. نتیجه‌ای که ارائه شد همانا پیشرفت اصالت تجربه اساسی بود. و رهیافتی که او اتخاذ کرده بود همان اصالت بشر بود.

۶. پراگماتیسیم در امریکا و انگلستان

نهضت پراگماتیسیم بیش از هر چیز یک پدیده امریکائی بود. البته می‌توان جلوه‌هایی از رهیافت پراگماتیستی حتی در فلسفه آلمانی یافت. در جلد هفتم این تاریخ فلسفه از تأکیدهایی سخن گفتیم که ف. ا. لانگه^{۸۶} برای حیات نظریه‌های متافیزیکی و آموزه‌هایی دینی به قیمت فرو نهادن ارزش شناختی^{۸۷} آنها، قائل بود؛ همچنین از شیوه‌ای که هانس فاینینگر^{۸۸} برداشت پراگماتیستی وار خود از حقیقت را که شباهات آشکاری با نظریه جعل و افسانه نیچه داشت مطرح کرد. همچنین به نفوذگ، ت. فخنر^{۸۹} در ویلیام جیمز، علی‌الخصوص در تمایزی که بین برداشتهای «روزانه» و «شبانه» از جهان قائل بود، و نیز در این ادعایش که می‌گفت در صورت مساوی بودن چیزهای دیگر، ما تمایل به ترجیح نظری داریم که بیشتر به سعادت و پیشرفت فرهنگی بشر کمک کند، توجه کردیم.^{۹۰} در باب اندیشه فرانسوی، در نخستین بخش این فصل به پشتوانه‌ای که جیمز در آثار شارل رنویه برای خود یافته بود اشاره کردیم. این نکته را هم

۸۵. پراگماتیسیم، ص ۲۷.

86. F. A. Lange

87. cognitive

88. Hans Vaihinger

89. G. T. Fechner

۹۰. جیمز کرازا در آثار خود به فخنر اشاره کرده است.

باید گفت که رنویه بر آن بود که عقیده و حتی قطع و یقین، منحصرأ امور فکری و عقلی نیستند، بلکه چنین تصدیقها و اثباتهایی متضمن احساس و اراده هم هست. باری با آنکه می توان نه فقط در اندیشه آلمانی بلکه در اندیشه فرانسوی هم شباهاتی با پراگماتیسم یافت،^{۹۱} نهضت پراگماتیسم عمدتاً با نام سه فیلسوف امریکائی، پیرس، جیمز و دیوئی، پیوند پیدا کرد.

این سخن بدین معنی نیست که انگلستان بدون نهضت پراگماتیستی خاص خویش بود. ولی پراگماتیسم انگلیسی نفوذ و تأثیر همتای امریکائی اش را نداشت. به دست دادن روایت معقولی از فلسفه امریکائی بدون پرداختن به پراگماتیسم امکان ندارد. پیرس در این زمینه متفکر برجسته ای بود و هیچکس در مورد نفوذی که جیمز و دیوئی در حیات عقلی و فکری ایالات متحده داشته اند، چون و چرا ندارد. به يك تعبیر اینان فلسفه رابه صحنه، و در معرض توجه عامه آوردند؛ و بویژه دیوئی آن را در زمینه های آموزشی و اجتماعی هم به کار برد. ولی اگر گزارشی از پیشرفت فلسفه جدید انگلیس بدون اشاره به پراگماتیسم — که در حد خود حتی علاقه محافل کسم اعتنای فلسفی را نیز برانگیخته بود — ارائه گردد، این حذف ذنب لایغفری نیست. از سوی دیگر، در گزارشی از اندیشه انگلیسی قرن نوزدهم که اشاره به تعداد معتنابیهی از فلاسفه کوچکتر بشود، یادکردی از پراگماتیسم نیز مطلوب به نظر می رسد.

در سال ۱۸۹۸ انجمن فلسفی آکسفورد تأسیس شد و یکی از نتایج بحث و پرسشهایش، انتشار کتاب *ایدئالیسم متشخص*^{۹۲} در سال ۱۹۰۲ به ویراستاری هنری استورت^{۹۳} بود. استورت در پیشگفتارش بر این اثر که مجموعه مقالاتی از هشت تن از اعضای انجمن بود، توضیح داد که نویسندگان در صدد پرورش مضمون تشخص^{۹۴} و دفاع از تشخص در برابر اصالت طبیعت و ایدئالیسم مطلق بوده اند. اصالت طبیعی بر آن است که تشخص یا شخصیت انسانی فرآورد گذرانی از روندهای طبیعی است، حال آنکه ایدئالیست مطلق گرا قائل به آن است که تشخص، نمودی غیر واقعی از «مطلق» است.^{۹۵} حاصل آنکه «اصالت طبیعت و مطلق گرایی»^{۹۶}، با آنکه مخالف یکدیگر به نظر می رسند، دست به دست هم داده و می خواهند ما را مطمئن گردانند که تشخص توهمی بیش نیست.^{۹۷} استورت در پیشگفتارش گفته بود که

۹۱. این نکته شایان ذکر است که موريس بلوندل M. Blondel يك بار اصطلاح پراگماتیسم را درباره فلسفه عمل خودش به کار برد. ولی چون با پراگماتیسم امریکائی آشنا شد، این اصطلاح را رها کرد؛ او با تعبیر و تفسیری هم که جیمز از این کلمه می کرد موافق نبود.

92. personal idealism 93. H. Sturt 94. personality

۹۵. به تعبیر دقیق، بر ادلی بر آن نبود که تشخص «نمودی غیر واقعی» از «مطلق» است. بيشك نمودی واقعی است ولی به سبب نمود بودن، نمی تواند كاملاً واقعی باشد.

96. Absolutism

۹۷. ایدئالیسم متشخص، ص شش.

ایدئالیسم آکسفورد همواره با اصالت طبیعت مخالف بوده است؛ و تا این حد ایدئالیسم مطلق و مشخص جبهه مشترکی داشتند. ولی به همین دلیل ایدئالیستهای تشخیص‌گرا احساس می‌کردند که ایدئالیسم مطلق حریفی سختکوش‌تر از اصالت طبیعت است. ایدئالیستهای مطلق‌گرا این سیر غیرعملی را درپیش گرفتند که از نظرگاه تجربه مطلق، تجربه انسانی را انتقادکنند. و این نظرگاه نمی‌توانست شناخت کافی از جنبه اختیاری طبیعت انسانی به دست دهد. ملخص آنکه ایدئالیسم مطلق به طرز ناقص و نارسائی نجر بی بود. و استورت «ایدئالیسم نجر بی» را به عنوان نام مناسبی برای ایدئالیسم مشخص پیشنهاد می‌کرد. چه حیات انسانی و تأمل در شخصیت نزدیکترین موضوع به ماست و ما بهتر از هر چیزی به آن علم داریم.

لازم به تذکار نیست که ایدئالیسم مشخص و پراگماتیسم دو اصطلاح مترادف و متشابه نیستند. بعضی از هشت تن نویسندگان کتاب ایدئالیسم مشخص در خارج از حوزه فلسفه هم صاحب نام‌اند. از جمله می‌توان ر. ر. مارت^{۹۸} مردمشناس را نام برد. سایرین از قبیل گ. ف. استوت^{۹۹} فیلسوف بودند ولی پراگماتیست نبودند. این کتاب همچنین دارای مقاله‌ای از ف. ک. س. شیلر قهرمان اصلی پراگماتیسم در انگلستان بود. و نکته‌ای که ما در صدد بیانش بوده‌ایم این است که پراگماتیسم بریتانیایی پیش‌زمینه‌ای از آنچه «اصالت بشر» نامیدیم با خود داشته است. این پیش‌زمینه تا حد معتناهی همانا اعتراض تشخیص انسان بود نه فقط به اصالت طبیعت، بلکه ایدئالیسم مطلق هم که عامل غالب در فلسفه آکسفورد بود. و با پراگماتیسم ویلیام جیمز بیشتر شباهت داشت تا به پراگماتیسم پیرس که اساساً روش یا قاعده‌ای برای تعیین معنای مفاهیم بود.

فردیناند کنینگ اسکات شیلر^{۱۰۰} (۱۸۶۴ - ۱۹۳۷) اصل و نسب آلمانی داشت، اگرچه در انگلستان تحصیل کرده بود. در ۱۸۹۳ مدرس دانشگاه کورنل در امریکا شد. در سال ۱۸۹۷ به عضویت هیئت علمی کورپوس کریستی کالج^{۱۰۱} آکسفورد انتخاب شد و تا پایان حیاتش عضو هیئت علمی این کالج بود. گرچه در سال ۱۹۲۹ تصدی کرسی فلسفه را در دانشگاه کالیفرنیا جنوبی در لوس آنجلس پذیرفته بود. در سال ۱۸۹۱ کتاب *معماهای ابوالهول*^{۱۰۲} را بدون ذکر نام خویش منتشر ساخت.^{۱۰۳} و در سال ۱۹۰۲ مقاله‌ای تحت عنوان *اصول متعارف به عنوان اصول موضوعه*^{۱۰۴} در کتاب ایدئالیسم مشخص - که پیشتر بدان اشاره

98. R. R. Marett 99. G. F. Stout 100. Ferdinand Canning Scott Schiller 101. Corpus Christi College

102. *Riddles of the Sphinx*

۱۰۳. طبع دیگری از این کتاب با ذکر نام مؤلف در سال ۱۸۹۴ انتشار یافت و طبع جدیدتری در ۱۹۱۰.

104. *Axioms as Postulates*

کردیم — منتشر کرد. اومانیزم: مقالات فلسفی^{۱۰۵} در سال ۱۹۰۳؛ مطالعاتی در اومانیزم^{۱۰۶} در سال ۱۹۰۷؛ افلاطون یا پروتاگوراس؟^{۱۰۷} در ۱۹۰۸؛ منطق صوری^{۱۰۸} در سال ۱۹۱۲؛ مسائل اعتقاد^{۱۰۹}، و تانتالوس یا آینده انسان^{۱۱۰} در سال ۱۹۲۴؛ به نژادی و سیاست^{۱۱۱} در ۱۹۲۶؛ منطق عملی^{۱۱۲} در ۱۹۲۹؛ آیا اختلاف فلاسفه ناگزیر است؟ و مقالات دیگر در فلسفه مردم پسند^{۱۱۳} در سال ۱۹۳۴ انتشار یافت. شیلر همچنین مقاله‌ای تحت عنوان چرا اومانیزم؟^{۱۱۴} برای نخستین سلسله از مجلدات فلسفه بریتانیایی معاصر^{۱۱۵} (۱۹۲۴)، با ویراستاری ج. ه. میورهد^{۱۱۶} نگاشت و مقاله «پراگماتیزم» را برای طبع چهاردهم دایرة المعارف بریتانیکا (۱۹۲۹) نوشت.

۷. اصالت بشر شیلر

چنانکه عناوین آثارش نشان می‌دهد، اندیشه شیلر بر محور انسان دور می‌زند. در مقاله‌اش افلاطون یا پروتاگوراس؟ یا الصراحه جانب پروتاگوراس را می‌گیرد و این سخن مشهور را سخن خود می‌شمارد که انسان میزان همه چیز است. در معماهای ابوالهول که به نظریه ایدئالیستهای مطلق درباره احد یا واحد به دفاع از اصالت تشخص کثرت‌انگارانه حمله کرده بود، اعلام داشته بود که همه اندیشه‌های ما باید انسان‌وارانگارانه^{۱۱۷} باشد. ولی ابتدا از واژه «پراگماتیزم» برای توصیف نگرش اصالت بشری‌اش استفاده نکرد. و در پیشگفتارش بر نخستین طبع اومانیزم، که پس از تأثر او از پراگماتیزم امریکائی بویژه پراگماتیزم ویلیام جیمز نوشته شده، اظهار می‌دارد. «من خود حیران شدم که پی بردم مدتها بی آنکه خود بدانم پراگماتیست بوده‌ام و طرفداری من از موضعی کاملاً مشابه در سال ۱۸۹۲ فقط نام پراگماتیزم را کم داشته است.»^{۱۱۸} ولی با آنکه شیلر واژه «پراگماتیزم» را پس از اخذ آن از ویلیام جیمز، فراوان به کار می‌برد، اصرار می‌ورزد که مفهوم اساسی همانا اصالت بشر است. اصالت بشر که می‌گوید انسان — و نه «مطلق» — معیار و میزان همه تجربه‌ها و معیار علم است، رهیافت

105. *Humanism: Philosophical Essays*

106. *Studies in Humanism*

107. *Plato or Protagoras?*

108. *Formal Logic*

109. *Problems of Relief*

110. *Tantalus,*

or The Future of Man

111. *Eugenics and Politics*

112. *Logic for Use*

113. *Must Philosophers Disagree? and*

Other Essays in Popular Philosophy

114. *Why Humanism?*

115. *Contemporary British Philosophy*

116. *J. H. Muirhead*

117. *anthropomorphism*

۱۱۸. اومانیزم، ص سیزده (طبع دوم، ۱۹۱۲) اشاره شیلر به مقاله «واقعیت و ایدئالیسم» است که در سال ۱۸۹۲ نوشته بود. این مقاله در کتاب اومانیزم صفحات ۱۱۰ - ۱۲۷ تجدید چاپ شده است.

همیشگی فکری اساسی جیمز و اوست. پراگماتیسم «در واقع فقط اطلاق اصالت بشر به نظریه معرفت است.»^{۱۱۹} نیاز کلی همانا از نو انسانی کردن جهان است. از نو انسانی کردن جهان، یا به عبارت دیگر اصالت بشر، در درجه اول نیازمند انسانی کردن منطق است. این نیاز تا حدودی اعتراضی است به موشکافیهای بیحاصل و ورزش فکری منطق دانان صوری که منطق را بازی می‌دانند که باید به خاطر خودش بازی شود، اعتراضی که به قول شیلر آلبرت سیج ویک^{۱۲۰} منطق دان بیان کرد، و نخستین کتابش *مغالطات: نگاهی به منطق از جنبه عملی*^{۱۲۱} (۱۸۸۳) نام داشت. ولی درخواست شیلر در مورد انسانی کردن منطق بسی فراتر از اعتراض به تصنیفات و موشکافیهای بعضی از منطق دانان است. ایراد شیلر مبتنی بر این اعتقاد است که منطق نمایانگر قلمرو حقیقت مطلق و بیزمان که دستخوش علائق و مقاصد انسان نمی‌گردد، نیست. به نظر شیلر، اندیشه حقیقت مطلق، چه در منطق صوری، چه در علوم تجربی، سراب فریبنده است.^{۱۲۲} اصول بنیادین یا اصول متعارف منطق حقایق ضروری پیشینی^{۱۲۳} (ماقبل تجربه) نیست، بلکه اصول موضوعه ناظر به تجربه اند^{۱۲۴}، که بیشتر از سایر اصول موضوعه، خود را دارای ارزش وسیعتر و ماندگارتری برای برآوردن اهداف انسانی نشان داده‌اند. و به نمر رساندن این جنبه از اصول یا اصول متعارف منطق، یکی از وظایف مربوط به انسانی کردن این علم است.

ولی بسی دورتر از این می‌توانیم رفت. پراگماتیستها بر آنند که اعتبار هر روند منطقی با کارایی موفقیت آمیزش معلوم می‌شود، ولی این روند فقط در زمینه‌های عینی عمل می‌کند. لذا بیجاست اگر تصور کنیم که تجربه کامل از همه محتویات و مضمونها، ما را با قلمرو بی‌تغییر و تحول حقیقت مطلق روبرو می‌سازد. شیلر تا آنجا پیش می‌رود که بگوید منطق صوری «به دقیقترین و کاملترین معنای کلمه بیمعنی^{۱۲۵} است.»^{۱۲۶} اگر کسی بگوید «این خیلی روشن است» و ما ندانیم که زمینه سخنش چیست، قول او برای ما بیمعنی است. چه نمی‌دانیم اشاره اش به نورانی بودن يك چیز است، یا به رنگ يك چیز یا به کیفیت يك سخنرانی یا يك کتاب. به همین ترتیب ما نمی‌توانیم بکلی از کاربرد منطق، ذهن خود را تجربه کنیم، «بی آنکه

۱۱۹. اومانیسیم، ص ۱۱۲ و پنج.

120. Albert Sidgwick

121. *Fallacies: A View of Logic from the Practical Side*

۱۲۲. فلسفه بریتانیایی معاصر. سلسله اول، ص ۴۰۱.

123. *a Priori*

۱۲۴. نگاه کنید به «اصول متعارف» به عنوان اصول موضوعه در *ایدئالیسم متشخص*، ص ۶۴.

125. meaningless

۱۲۶. منطق صوری، ص ۲۸۲.

با این کار صدمه کلی به حقیقت و بلکه به معنی نیز برنیم.^{۱۲۷} بنا بر این اگر اصول منطقی همانا اصول موضوعه‌ای باشند که در پرتو آرزوها و اهداف انسانی ساخته می‌شوند و اگر اعتبار آنها وابسته به موفقیت آنها در برآوردن این آرزوها و اهداف باشد، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که ما نمی‌توانیم منطق را از روانشناسی جدا کنیم. «اعتبار منطقی یا باید در امر واقع روانی یافت شود یا هیچ جا... احتمالات منطقی (یا حتی «ضروریات») مادام که از نظر روانشناختی فعال و متحقق نشده‌اند چیزی نیستند.»^{۱۲۸} همینطور هم نلاسهائی که برای «روانشناسی زدائی» منطق و ایستادن آن بر سر پای خویش انجام شده بیحاصل بوده است.

آنچه درباره حقیقت منطقی گفته شده — دایر بر اینکه وابسته به آرزوها و اهداف انسانی است — درباره حقیقت به طور کلی هم می‌توان گفت. «حقیقت در واقع عبارت است از ارزش. به این معنی که قول به اینکه يك گزاره صادق است برابر با این قول است که آن گزاره با برآوردن يك هدف معین، دارای ارزش عملی است. «حقیقت یا صادق، مفید، مؤثر، کاراست و تجربه عملی ما بانظر به آن، ارزش‌گذارهای حقیقت‌جویانه ما را تحدید می‌کند.»^{۱۲۹} برعکس، کاذب بیفایده است، آنست که کارائی ندارد. این «اصل انتخاب بزرگ پراگماتیسم است.»^{۱۳۰}

البته شیلر توجه دارد که «کارا بك واژه مبهم کلی است، و کاملاً بحق می‌توان پرسید که دقیقاً دامنه شمول آن تا کجاست»^{۱۳۱} ولی پاسخ این پرسش را دشوار می‌یابد. بالنسبه ساده است که توضیح دهیم مراد از کارائی يك فرضیه علمی چیست. ولی توضیح اینکه فی‌المثل «کارائی» مربوط به برآورد حقیقت يك نظریه اخلاقی از چه نوع است، به هیچ وجه آسان نیست. باید اذعان کنیم که «انسانها از آنروی که خود طبیعتاً متنوع‌اند، رهیافتهای مختلفی نسبت به کارائیهای مختلف دارند.»^{۱۳۲} به عبارت دیگر، هیچ پاسخ دقیق کلی نمی‌توان به این سؤال داد. چنانکه انتظار می‌رود، شیلر نگران است که تفاوتی بر مبنای اصول پراگماتیستی بین این دو حکم که «همه حقایق مفیدند» و «هرچه مفید است، حقیقی است» بگذارد. یکی از بحث و برهانهای او این است که «مفید» یعنی مفید برای يك هدف خاص، که طبق سیاق کلی يك گزاره تعیین می‌شود. فی‌المثل اگر مرا به شکنجه تهدید کنند که بگویم زمین مسطح است، یقیناً برای

۱۲۷. پیشین، ص «ه».

۱۲۸. «اصول متعارفه به عنوان اصول موضوعه» در ایدئالیسم منسوخ، ص ۱۲۴.

۱۲۹. اومانسیم، ص ۵۹.

۱۳۰. پیشین، ص ۵۸.

۱۳۱. فلسفه بریتانیایی معاصر، سلسله اول، ص ۴۰۵. ۱۳۲. پیشین، ص ۲۰۶.

من مفید است که چنین بگویم. ولی فایده قول من باعث حقیقی (صادق) بودن آن نمی شود. چه گزاره های مربوط به شکل زمین، وابسته به علوم تجربی است، و بیشک قول به مسطح بودن زمین برای پیشرفت علم مفید نیست.

راه دیگر برای پرداختن به این موضوع تأکید بر شناخت اجتماعی است. ولی شیلر نسبت به این امر هشیار است که شناختن يك حقیقت همانا حقیقی (صادق) شناختن آنست. و طبق اصول او حقیقی (صادق) شناختن آن همانا مفید شناختن آن است. لذا شناخت اجتماعی یا قبول عام نمی تواند يك گزاره را مفید و لذا صادق بگرداند. صدق با گزاره هایی مطابق است که مفید بودن خود را نشان داده باشند. «معیار مفید بودن، حقیقت سنجیهای منفرد را برمی گزیند، و لذا تشکیل حقیقی عینی می دهد که نایل به شناخت اجتماعی می گردد.»^{۱۳۳}

شیلر گرایش به این دارد که به دامان تفسیر زیست شناختی از حقیقت درغلند و براندیشه ارزش بقا^{۱۳۴} تأکید کند. در بین حقایق هم روند انتخاب طبیعی برقرار است. حقایقی که ارزش فراتری دارند از بین می روند، حال آنکه حقایقی که ارزش فراتری دارند پایدار می مانند. و اعتقادی که ثابت کند بیشترین ارزش بقا را دارد خود را مفیدترین نشان می دهد و لذا حقیقی ترین. ولی باید دید ارزش بقا چیست؟ می توان آن را چنین توصیف کرد: «يك نوع کارائی که گرچه از جاذبه عقلانی تهی است، تأثیر دراز آهنگی در عقاید ما دارد، و می تواند انطباق ما را با آنها تعیین و اضداد آنها را ریشه کن سازد.»^{۱۳۵} بدینسان بار دیگر با مفهوم واقعاً غیر دقیق و مبهم «کارائی» مواجهیم.

بیشتر ملاحظه کردیم که شیلر می گوید از این قول که «همه حقایق مفیدند» چنین بر نمی آید که «هر گزاره ای که مفید است صادق است.» این حکم البته درست است. ولی باز هم باید به خوبی توجه داشته باشیم که همه حقایق به يك معنا «مفیدند» بی آنکه مفید بودن آنها حقیقت آنها را تشکیل دهد. اگر کسی بر آن باشد که مفید بودن تشکیل دهنده حقیقت است، به سختی می توان انکار کرد که در عین حال هر گزاره مفیدی تا آنجا که مفید است حقیقی یا صادق است. و اگر نتوان به نحو منتجی به عکس این قضیه قائل شد، باید نشان داد که گزاره های صادق، خاصه یا خواصی دارند که کذبهای مفید فاقد آنهاست. انسانها جسم آلی دارند ولی هر چه جسم آلی دارد انسان نیست، و این از آن روست که انسانها خواصی دارند که همه اجسام زنده دارای آن نیستند. خواصی که مختص گزاره های صادق است و فراتر از مفید بودن است — چه مفید بودن می تواند خاصه گزاره کاذب هم باشد — کدام است؟ این پرسشی است که شیلر هرگز به

۱۳۳. مخصوصاً نگاه کنید به: منطق عملی؛ و مسائل اعتقاد. فصلهای یازدهم و دوازدهم.

طرز واقعی با آن روبه‌رو نمی‌شود. بیشتر اشاره شد که به عقیده استورت ایدئالیسم مطلق شناسایی کافی از جنبه ارادی طبیعت انسان ندارد. یکی از مشکلات شیلر این است که توجه افراطی به این جنبه دارد.

شیلر کمتر از جیمز علاقه به غرق شدن در تأملات متافیزیکی داشت. او در واقع بر آن بود که اصالت بشر، یعنی نگرش بشرمدارانه ایجاب می‌کند که جهان را «کاملاً شکل‌پذیر»^{۱۳۶} بنگریم، یعنی تا بی نهایت تعدیل‌پذیر، و رام در برابر آنچه ما می‌توانیم از آن بسازیم. ولی گرچه او قبول دارد که اصالت بشریها یا پراگماتیستها تلاشهای متافیزیسینها را با مدارا ملاحظه می‌کنند و برای نظامهای آنان ارزش زیبایی شناختی قائل است، در عین حال بر آن است که «متافیزیک گویی محکوم است که همواره به صورت حدسهای شخصی در باب حقیقت غائی باقی بماند و از نظر ارزش عینی، نسبت به علوم که اساساً روشهای مشترکی برای معامله با پدیدارها هستند، کمتر باشد.»^{۱۳۷} در اینجا هم باردیگر مشکلی را که در توضیح دقیق «کارایی»، در خارج از حوزه فرضیه‌های علمی، گریبانگیر شیلر می‌شود، مشاهده می‌کنیم. همین است که او به نظریه‌های متافیزیکی ارزش زیبایی شناختی، نه ارزش حقیقت‌پزوهی نسبت می‌دهد. این آشکارا از آن جهت است که فرضیه‌های علمی را از نظر تجربی تحقیق‌پذیر و نظامهای متافیزیکی را تحقیق‌ناپذیر می‌انگارد. و ما دوباره با همان پرسش پیشین مواجه می‌شویم که آیا تحقیق‌پذیری که یک نوع «کارایی» است کاری بیش از این انجام می‌دهد که نشان دهد یا در این جهت باشد که نشان دهد، که یک فرضیه صادق است یا نه؟ و به هیچ وجه صدق آن را تشکیل نمی‌دهد.

خدمت عمده شیلر به پراگماتیسم، در نحوه پرداختن او به منطق است که از پرداختن ویلیام جیمز، فنی‌تر و تفصیلی‌تر بود. ولی نمی‌توان گفت که تفسیر جامع او از منطق «ارزش بقا»ی آن را مبرهن گردانده است.

۱۳۶. «اصول متعارفه به عنوان اصول موضوعه» در ایدئالیسم مشخص.

۱۳۷. فلسفه بریتانیایی معاصر، سلسله اول، ص ۴۰۹.

تجربه گروهی^۱ جان دیوئی

۱. زندگی و آثار

جان دیوئی (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲) در برلینگتن^۲ واقع در ورمانت^۳ به دنیا آمد. پس از تحصیل در دانشگاه ورمانت دبیر دبیرستان شد. ولی علاقه‌اش به فلسفه او را به تحریر مقاله‌ای در باب مفروضات متافیزیکی اصالت ماده کشاند. این مقاله را به و. ت. هریس نشان داد و قصدش انتشار آن در مجله فلسفه نظری^۴ بود.^۵ و بر اثر تشویق‌هایی که از بابت این مقاله شنید در سال ۱۸۸۲ وارد دانشگاه جانز هاپکینز شد. در این دانشگاه در درس منطقی ج. س. موریس حاضر شد، ولی کسی که بیشترین تأثیر را در ذهن او گذاشت ج. س. موریس^۶ ایدئالیست بود که دیوئی با او دوستی صمیمانه‌ای پیدا کرد.

دیوئی از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۸ در دانشگاه میشیگان، ابتدا به عنوان مدرس فلسفه و سپس به عنوان استادیار تدریس کرد. سپس يك سال استاد دانشگاه مینسوتا شد. در سال ۱۸۸۹ به دانشگاه میشیگان بازگشت و مدیر گروه فلسفه شد. و تا ۱۸۹۲ که به شیکاگو رفت این مقام را بر عهده داشت. در طی این دوره به مسائل و مباحث منطقی و روانشناختی و اخلاقی پرداخت، و ذهنش از ایدئالیسمی که از موریس آموخته بود منصرف گشت.^۷ در سال ۱۸۸۷ کتابی تحت عنوان روانشناسی^۸، و در ۱۸۹۱ رنوس يك نظریه انتقادی اخلاق^۹، و در سال ۱۸۹۴ مطالعه

1. experimentalism 2. Burlington 3. Vermont

4. *The Journal of Speculative Philosophy*

۵. این مقاله در شماره آوریل سال ۱۸۸۲ چاپ شد.

6. G. S. Moriss

۷. در این باره، دیوئی به تأثیری که کتاب اصول روانشناسی ویلیام جیمز بر او داشته است، اشاره می‌کند.

8. *Psychology* 9. *Outlines of a Critical Theory of Ethics*

اخلاق: يك درسنامه^{۱۰} را انتشار داد.

از ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۴ مدیر گروه فلسفه در دانشگاه شیکاگو بود و هم در آنجا بود که در سال ۱۸۹۶ آموزشگاه آزمایشگاهی^{۱۱} اش را تأسیس کرد. انتشارات این دوره شامل این آثار است: اعتقادنامه آموزشی من^{۱۲} (۱۸۹۷)؛ مدرسه و جامعه^{۱۳} (۱۹۰۰)؛ مطالعاتی در نظریه منطقی^{۱۴} (۱۹۰۳)؛ شرایط منطقی بررسی علمی اخلاق^{۱۵} (۱۹۰۳).

در سال ۱۹۰۴ به عنوان استاد فلسفه به دانشگاه کلمبیا رفت و در سال ۱۹۲۹ در همانجا استاد ممتاز شد.^{۱۶} در سال ۱۹۰۸ کتاب اخلاق^{۱۷} را منتشر کرد؛^{۱۸} و در سال ۱۹۱۰ چگونه می‌اندیشیم^{۱۹}، و نفوذ داروین و سایر مقالات در زمینه اندیشه معاصر^{۲۰} را. در سال ۱۹۱۵ مدارس فردا^{۲۱}، و در سال ۱۹۱۶ دموکراسی و تعلیم و تربیت^{۲۲}، و مقالاتی در منطق تجربی^{۲۳}؛ و در سال ۱۹۲۰ بازسازی در فلسفه^{۲۴}؛ و در ۱۹۲۲ سرشت و سلوک انسان^{۲۵}؛ و در ۱۹۲۵ تجربه و طبیعت^{۲۶}؛ و در ۱۹۲۹ جست و جوی یقین^{۲۷} را منتشر کرد. سایر آثارش از این قرار است: هنر به عنوان تجربه^{۲۸}؛ و ایمانی مشترك^{۲۹} در سال ۱۹۳۴؛ تجربه و تعلیم و تربیت^{۳۰}؛ و منطق: نظریه پژوهش^{۳۱} در ۱۹۳۸؛ نظریه ارزش سنجی^{۳۲} در ۱۹۳۹؛ تعلیم و تربیت امروزه^{۳۳} در ۱۹۴۰؛ مسائل انسان^{۳۴} در ۱۹۴۶، و دانستن و دانسته^{۳۵} در ۱۹۴۹ انتشار یافت.

دیوئی در خارج از ایالات متحده احتمالاً به نظریه وسیله‌انگاری^{۳۶} اش که روایت او از پراگماتیسم است، بیشتر مشهور است. ولی یقیناً او کسی نبود که خود را صرفاً با نظریه‌های عمومی در باب اندیشه و حقیقت سرگرم سازد. چنانکه همین فهرست ناقص آثار او نشان

10. *The Study of Ethics: A Syllabus*

۱۱. این آموزشگاه يك مدرسه تجربی، و معروف به «مدرسه دیوئی» بود.

12. *My Pedagogic Creed* 13. *The School and Society* 14. *Studies in Logical Theory*

15. *Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality*

۱۶. در طی این دوره دیوئی چندین سفر به خارج رفت از جمله به اروپا، خاور دور، مکزیک و در سال ۱۹۲۸ به روسیه.

17. *Ethics*

۱۸. این اثر با همکاری ج. ه. تافتس J. H. Tufts نوشته شده بود.

19. *How We Think* 20. *The Influence of Darwin and Other Essays in Contemporary Thought*

21. *Schools of Tomorrow* 22. *Democracy and Education*

23. *Essays in Experimental Logic* 24. *Reconstruction in Philosophy* 25. *Human Nature and Conduct*

26. *Experience and Nature* 27. *The Quest for Certainty* 28. *Art as Experience*

29. *A Common Faith*

30. *Experience and Education* 31. *Logic: The Theory of Inquiry*

32. *Theory of Valuation* 33. *Education Today* 34. *Problems of Men*

35. *Knowing and The Known* 36. *instrumentalism*

می‌دهد، عمیقاً به مسائلی چون ارزش، سلوك انسانی، جامعه و تعلیم و تربیت تعلق خاطر داشت. بویژه در زمینه اخیرالذکر تأثیر عظیمی در امریکا از خود باقی گذاشت. البته اندیشه‌های او قبول عام نیافت. ولی چنان نبود که بتوان نادیده‌شان گرفت. و در ارزیابی کلی می‌توان گفت که ویلیام جیمز و جان دیونی دومتفکری بودند که بیشترین کوشش را در جلب توجه تحصیلکردگان به فلسفه در ایالات متحده به خرج دادند.

۲. اصالت تجربه اصالت طبیعی: اندیشه، تجربه و معرفت

دیونی غالباً فلسفه‌اش را به اصالت طبیعت تجربی، یا اصالت تجربه طبیعی توصیف می‌کرد. و شاید با شرح مختصری از برداشت او از طبیعت و نقش اندیشه، بتوان به وجه احسن معنای مراد او از این توصیفات را باز نمود. در این زمینه می‌توانیم بحث خود را با تأمل بر اصطلاح «اصالت طبیعت»^{۳۷} آغاز کنیم.

در درجه اول باید گفت که اندیشه از نظر دیونی يك امر غائی و مطلق یعنی روندی که در معنای متافیزیکی، حقیقت عینی بیافریند نیست. همچنین چیزی نیست که در انسان يك عنصر ناطبیعی بنمایاند، یعنی انسان را فراتر از طبیعت یا نقطه مقابل آن قرار دهد. بلکه روی هم رفته يك شکل بسیار پیشرفته از رابطه فعال بین يك ارگانیسم زنده و محیط آن است. بیشک دیونی علی‌رغم تمایل به استفاده از زبان اصالت رفتاری^{۳۸} به خوبی آگاه است که حیات فکری - عقلی انسان ویژگیهای خاص خویش را دارد. نکته این است که او ابا دارد از اینکه از تمایز بین ذهن (عالم) و عین (معلوم) به عنوان يك سرآغاز مطلق و غائی آغاز کند، ولی حیات فکری - عقلی انسان را در بردارنده روابط پیشین و پیش برنده آنها که کلا در حوزه طبیعت قرار می‌گیرد، می‌داند. اندیشه يك روند یا فعالیت در میان سایر روندها و فعالیت‌های طبیعی است. همه چیزها به نحوی در قبال محیطشان واکنش نشان می‌دهند. ولی آشکار است که واکنش همه یکسان نیست. می‌توان گفت در يك شرایط معین، فی المثل يك شیء بیجان به سادگی با واکنش نشان می‌دهد یا نمی‌دهد. يك موقعیت هیچ مسأله‌ای پیش نمی‌آورد که آن شیء بتواند آن را به عنوان مسأله بشناسد و در قبال آن به شیوه‌ای گزینشی واکنش داشته باشد. ولی چون به حوزه حیات روی آوریم با واکنشهای گزینشی روبه‌رو می‌شویم. همچنانکه ارگانیسمهای زنده پیچیده تر می‌شوند، محیط آنان بیشتر دو جنبه‌ای می‌شود. به این معنی که بیشتر مردد می‌شود که چه واکنشها یا کنشهایی مطلوب و به نفع جانداران است، یا چه کنشهایی با سلسله‌ای که تداوم حیات را حفظ خواهد کرد، مناسبتر است. «واکنشها به نسبتی که در قبال

امر یا محیط مشکوک صورت بگیرند، کیفیت ذهنی یا روانی^{۳۹} می گیرند.»^{۴۰} به علاوه، هنگامی که چنین واکنشهایی گرایش جهت‌داری به تبدیل نامطمئن به مطمئن و لاینحل به حل شده دارند «همانطور که روانی هستند فکری - عقلی^{۴۱} هم هستند.»^{۴۲}

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که از نظر دیوئی اندیشه يك شکل پیشرفته از رابطه بین انگیزه و پاسخ در سطح زیست‌شناختی محض است. البته ارگانیسم انسان، در همکنشی‌اش با محیط، مانند هر ارگانیسم دیگر، در درجه اول بر طبق عادات جا افتاده‌اش عمل می‌کند. ولی موقعیتهایی پدید می‌آید که تأمل آنها را همچون موقعیتهای بفرنج^{۴۳} یعنی موقعیتهایی می‌یابد که [ارگانیسم] را دعوت به جست‌وجو یا اندیشه می‌کند، و بدینسان پاسخ آن به يك معنی قطع می‌شود. ولی به معنای دیگر پاسخ قطع نمی‌شود. چه هدف اندیشه که از يك موقعیت بفرنج برانگیخته شده است، همانا تبدیل یا بازسازی يك سلسله از شرایط پیشین است که مسأله یا مشکل را پیش آورده است. به عبارت دیگر هدف آن ایجاد تغییری در محیط است. «هیچ پژوهشی نیست که مستلزم ایجاد نوعی تغییر در شرایط محیطی نباشد.»^{۴۴} به این معنی که نتیجه‌ای که روند پژوهش به آن می‌رسد يك عمل یا سلسله اعمال طرح‌ریزی شده یا طرحی از عمل ممکن است که موقعیت بفرنج را تغییر و تبدیل می‌دهد. بدینسان اندیشه چاره‌ساز است و نقش عملی دارد. لذا اگر بگوییم در خدمت عمل است، تعبیر دقیقی نیست. چه خود يك نوع عمل است. و می‌توان آن را بخشی از يك روند جامع فعالیت که انسان به مدد آن و به وسیله ایجاد تغییر و تحولات در محیطش، در صدد حل موقعیتهای بفرنج است، ملاحظه کرد. منظور از تغییر و تحول، تحول يك موقعیت «نامعین»، یا موقعیتی که عناصر آن با هم برخورد دارند یا هماهنگ نیستند و مسأله می‌سازند، به يك موقعیت «معین» یا يك کل یکپارچه و یگانه است. بدین معنی، اندیشه روند واکنش را قطع نمی‌کند؛ چه خود بخشی از کل پاسخ است. ولی روند پژوهش مستلزم شناخت يك موقعیت مسأله‌ساز، به عنوان مسأله‌ساز است اگر مراد ما از پاسخ، امری باشد که غریزی است یا به سادگی بر طبق بعضی عادات جا افتاده جریان پیدا می‌کند، باید گفت که اندیشه پاسخ را قطع می‌کند.

البته يك فرد انسانی می‌تواند به شیوه‌ای ناهشیارانه به يك موقعیت مسأله‌ساز پاسخ دهد.

39. mental

۴۰. جست‌وجوی یقین، ص ۲۲۵.

41. intellectual

۴۲. جست‌وجوی یقین، ص ۲۲۵.

43. problematic

۴۴. منطق، ج ۱، ص ۴۲.

مثال ساده اش این است که ممکن است اوقاتش تلخ شود و ابزاری را که خوب کار نمی کند در هم بشکنند. ولی پیداست که این نوع واکنش کارگشا نیست. برای حل مسأله، مشخص باید کندوکاو کند که ابزارش چه عیب و ایرادی دارد و چگونه می توان مشکل را چاره کرد. و نتیجه ای که به آن می رسد همانا طرح عمل ممکن است که برای تغییر و تبدیل موقعیت بفرنج ریخته شده است.

این مثالی است که از عرف عادی گرفته شده است. ولی دیونی قائل به این نیست که بین سطح عرف عادی و سطح علم فاصله ای گذرناپذیر و تمایزی قاطع درافتاده باشد. پژوهش علمی چه بسا مستلزم عملیات درازآهنگی است که به معنای عادی عمل صاف و ساده نیست، بلکه عملیاتی توأم با نمادهاست. مع الوصف کل روند فرضیه، استنتاج قیاسی و آزمایش مضبوط، صرفاً بازآفریننده همان روند پژوهشی که توسط مسائل عملی در زندگی روزمره انگیزته می شود، به صورتی پیشرفته تر و پیچیده تر است. حتی عملیات پیچیده کار با نمادها، هدفش تغییر و تبدیل موقعیت بفرنجی است که فرضیه را پیش آورده است. بدینسان اندیشه به نحوی عملی است، اعم از اینکه در سطح عرف عادی یا سطح نظریه علمی صورت گیرد. در هر دو مورد همانا شیوه معامله با موقعیت بفرنج است.

این نکته شایان تذکار است که وقتی دیونی از ایجاد تغییر در محیط سخن می گوید، منظورش از محیط منحصرأ محیط فیزیکی انسان یعنی جهان طبیعت نیست. «محیطی که انسانها در آن زندگی و کار و پژوهش می کنند، صرفاً طبیعی نیست. فرهنگی هم هست.»^{۲۵} و فی المثل برخورد ارزشها در يك جامعه مفروض، موقعیت بفرنجی بدید می آورد که حل و رفع آن مستلزم تغییر در محیط فرهنگی است.

این برداشت از اندیشه و نقش اساسی آن هماهنگ با این واقعیت است که «انسانی که در جهان پر مخاطره می زید مجبور است که در جست و جوی امنیت باشد.»^{۲۶} و البته آشکار است هنگامی که کسی با موقعیتهای تهدیدکننده و خطرناک روبرو شود، و آنها را چنین بباید، آنچه مطلوب است عمل است، نه صرفاً اندیشه. در عین حال، لازم به ذکر نیست که دیونی به خوبی آگاهست که پژوهش و اندیشه، ضرورتاً به عمل به معنای عادی کلمه منتهی نمی شود. فی المثل پژوهش يك دانشمند ممکن است به يك تصور یا سلسله ای از تصورات و اندیشه ها، یعنی به يك نظریه یا فرضیه علمی بینجامد. برداشت دیونی از اندیشه در واقع دربردارنده این نظر است که «تصورات یا اندیشه ها طرحها و تعبیه های آینده نگرانه ای هستند که در بازسازی عینی شرایط وجود يك چیز منشأ اثر می شوند.»^{۲۷} يك فرضیه علمی پیش بین است یعنی ناظر به آینده است تا به تحقیق برسد. ولی ممکن است دانشمند در وضعی نباشد که فی الفور آن را به تحقیق برساند.

یا شاید چنین راهی را درپیش نگیرد. در این صورت پژوهش او به سلسله‌ای از تصورات و اندیشه‌ها ختم می‌شود؛ و او به معرفت تضمین شده دست نمی‌یابد. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که اندیشه‌ها پیش‌بین‌اند و طرح‌هایی برای عمل ممکن‌اند.

به همین ترتیب اگر کسی به انگیزه موقعیت بفرنج اخلاقی به پژوهش یا تأمل افتد، حکم اخلاقی که سرانجام صادر می‌کند، همانا طرح یا رهنمودی برای عمل ممکن است. وقتی که یک فرد خود را به یک اصل اخلاقی متعهد می‌کند، در واقع آمادگی خود را برای عمل به شیوه‌هایی معین در شرایطی معین اعلام می‌دارد. ولی اندیشه او با آنکه بدینسان متوجه عمل است، ضرورتاً به عمل در نمی‌آید. حکمی که او می‌کند رهنمودی برای عمل ممکن است. و اما هر موقعیت بفرنجی به یک معنی یگانه و تکرارناپذیر است. و دیونئی چون بدین جنبه از موضوع می‌اندیشد، گرایش به این می‌یابد که نظریه‌های کلی را دست‌کم بگیرد. ولی آشکار است که دانشمندان با مفاهیم و نظریه‌های کلی کار می‌کنند؛ و بی‌بردن دیونئی به این واقعیت از تأکیدش در این باب که پیوند نظر به با عمل «با شیوه‌های ممکن عمل است، نه شیوه‌هایی که عملاً فوراً لازم افتند»^{۲۸} بر می‌آید. در عین حال تعارض بین تمایل به دست‌کم گرفتن مفاهیم و نظریه‌های کلی — با نظر به این واقعیت که پژوهش به مدد موقعیتهای بفرنج خاص برانگیخته می‌شود و هدفش تغییر دادن آنهاست — و قبول این واقعیت که اندیشه علمی با تصورات کلی سروکار دارد و نظریه‌ها و راه‌حلهای کلی می‌سازد، در آنچه دیونئی در باب ماهیت فلسفه گفته است جلوه‌گر می‌شود. ولی از این موضوع می‌توان در بخش بعدی سخن گفت.

پیشتر ملاحظه کردیم که برداشت دیونئی از اندیشه، «اصالت طبیعی» است، به این معنی که او اندیشه را حاصل رابطه بین ارگانسیم و محیطش می‌داند. «عملیات فکری — عقلی پیشاپیش در رفتار زیست‌شناختی جلوه‌گر می‌گردد، و این رفتار راه را برای آن عملیات آماده می‌سازد.»^{۲۹} اصالت طبیعت منکر تفاوتها نیست، ولی در صدد است که تفاوتها را بدون توسل به هیچ نوع منشأ یا عامل ناطبعی توجیه کند. به عبارت دیگر اندیشه را باید همچون فرآوردی از تکامل ارائه کرد.

به علاوه، برداشت دیونئی از اندیشه را می‌توان «اصالت تجربی» شمرد، به این معنی که اندیشه را برآمده از تجربه و بازگردنده به تجربه توصیف می‌کند. روند پژوهش به محض آنکه ذهن (عالم) با موقعیتی بفرنج در محیطش مواجه می‌شود، آغاز می‌گردد، و عملاً یا نظراً، با پیدایش تحولی در محیط، یا در واقع در خود انسان (پژوهنده) پایان می‌گیرد. دیونئی در عین حال بر آن است که موضوع معرفت، به مدد اندیشه ساخته می‌شود. و چون این قول در بادی نظر از

۲۸. منطق، ص ۴۹.

۲۹. منطق، ص ۴۳.

يك موضع ایدئالیستی و نه اصالت تجربی حکایت دارد لاجرم به توضیحی نیازمند است. به نظر او تجربه به طور کلی يك معامله است، روندی آمیخته از عمل و تعهد، و رابطه‌ای فعال بین يك ارگانسیم و محیطش. و بر طبق نظر او تجربه ابتدایی یا بیواسطه، خصلتاً نامعرفت بخش^{۵۰} است. در چنین تجربه‌ای «فرق بین عمل و ماده، ذهن (عالم) و عین (معلوم) نیست، بلکه این تجربه هر دو را در يك کل تجزیه و تحلیل نشده در بردارد.»^{۵۱} ذهن (عالم) آنچه را که تجربه شده است به صورت يك علامت که دارای معنایی باشد، متعین نمی‌سازد. تفاوت‌هایی نظیر فرق بین ذهن و عین فقط بر اثر تأمل پدید می‌آید. و يك شیء فقط در نتیجه روند پژوهش یا اندیشه اهمیت می‌یابد. فی المثل يك قلم خودنویس بر وفق کارکرد یا کارکردهایش برای من اهمیت پیدا می‌کند. و این خود در نتیجه روند پژوهش یا اندیشه معلوم می‌گردد. از آنجا که دیوئی عبارت «متعلق معرفت» را به نهایت این روند اختصاص می‌دهد، می‌تواند بگوید که اندیشه متعلق معرفت را می‌سازد.

دیوئی از يك جهت به خود می‌پیچد که تصریح کند برداشت او از فعالیت «دانستن» در بردارنده این نتیجه نیست که اشیاء، پیش از آنکه به تجربه یا به اندیشه درآیند، وجودی ندارند.^{۵۲} از سوی دیگر دیوئی با یکسان گرفتن متعلق معرفت و نهایت پژوهش، ملزم به گفتن این قول است که به يك معنی پژوهش محصول اندیشه است. چه پژوهش موقعیت متعینی است که جانشین يك موقعیت نامتعین یا بفرنج می‌شود. باری دیوئی بر آن است که «معرفت تحریف یا انحرافی نیست که ویژگی‌هایی را که به موضوع و متعلقش مربوط نیست به آن منتقل کند؛ بلکه عملی است که ویژگی‌هایی را که به موضوع و متعلقش مربوط نبوده است به ماده (محتوای) نامعرفت بخش منتقل می‌کند.»^{۵۳} حل يك موقعیت بفرنج یا روند معنای متعین بخشیدن، تحریف و انحرافی بیش از عمل يك معمار که کیفیت و روابط سنگ و چوب را نسبت به وضع قبلیشان تغییر می‌دهد، نیست. اگر پرسیده شود که چرا دیوئی چنین نظریه معرفت‌گرایی را اتخاذ کرده است، که متعلق معرفت را با نهایت روند پژوهش یکی می‌گیرد، يك دلیل این است که او آرزو دارد که از شر آنچه «نظریه معرفت وابسته به ناظر» می‌خواند، خلاص شود.^{۵۴} بر طبق این نظریه در يك سو عالم را داریم و در سوی دیگر معلوم یا متعلق معرفت را که

50. non - cognitive

۵۱. تجربه و طبیعت، ص ۸ (طبع Dover Publications)

۵۲. دیوئی مثلاً می‌گوید که «من این نکته را آشکار می‌دانم که ما بسیاری چیزها را به این نحو و همراه با این قید تجربه می‌کنیم که زماناً مقدم بر تجربه ما از آنها هستند.» نفوذ داروین، ص ۲۴۰.

۵۳. تجربه و طبیعت، ص ۳۸۱.

۵۴. جست و جوی یقین، ص ۲۳.

به کلی در روند معرفت لایتغیر می ماند. آنگاه با این مسأله روبرو می شویم که بین روند معرفت — که به کلی در درون ناظر معالِم صورت می گیرد — و عین یا متعلق معرفت که در قبال معلوم واقع شدن بی تفاوت است، پلی بزنیم. اما اگر موضوع را چنین دریابیم که معلوم یا متعلق معرفت در طی روند معرفت پدید می آید، این مشکل پیش نمی آید.

شاید این قول که معلوم در طی روند معرفت پدید می آید، فی نفسه همانگویی^{۵۵} باشد. چه این همانگویی است که بگویم هیچ چیز متعلق معرفت (معلوم) را نمی سازد مگر معلوم واقع شدن. ولی دیوئی نمی خواهد که این قول توضیح و اوضحات یا همانگویی باشد. او می خواهد چیزی فراتر از این بیان کند. قصد او توصیف روند معرفت به عنوان شکل کاملاً پیشرفته از رابطه فعال بین يك ارگانيسم و محیط اوست؛ رابطه ای که به مدد آن تغییر و تحولی در محیط حاصل شود. به عبارت دیگر در بند آن است که برداشتی اصالت طبیعی از معرفت به دست دهد و هر برداشت دیگری از آن را به عنوان پدیده مر موزی که به کلی منحصر به فرد است رد کند. همچنین پروای آن دارد که نظر و عمل را پیوند بزنند. همین است که بر طبق نظر او معرفت بسان يك «عمل» یا «ساختن» ارائه می گردد، و نه چنانکه در نظریه وابسته به ناظر هست، بسان «نظاره».

۳. نقش فلسفه

برداشت دیوئی از اندیشه و معرفت آشکارا با برداشتش از فلسفه و قضاوتهايش در باره فیلسوفان دیگر مربوط است. فی المثل او شدیداً مخالف این نظر است که فلسفه با حوزه هستی و حقیقت لایتغیر و ابدی سر و کار دارد. فی الواقع می توان تکوین این نظر را تبیین کرد. «جهان نامطمئن و خطرناک است.»^{۵۶} به این شرح که خطرهایی که انسانها در معرض آنها هستند موقعیتهای عینی اند. و این موقعیتهای عینی چون به عنوان خطر به جای آورده شوند، بدل به موقعیتهای بفرنجی می شوند که انسان در صدد حل و رفع آنها بر می آید. ولی ابزارها و امکانات او برای این کار محدود است. به علاوه، انسان در جست و جوی امنیت، و همچنین یقین، آگاه می شود که جهان تجربی، که جهانی متغیر است، نمی تواند به او امنیت و یقین مطلق بدهد. و ما می بینیم که فلاسفه یونان از جمله افلاطون تمایز قاطعی بین جهان متغیر تجربی و حوزه هستی و حقیقت لایتغیر قائلند. بدینسان نظر از عمل جدا می گردد.^{۵۷} البته فلسفه همچنان به صورت يك فعالیت یا عمل باقی می ماند چه اندیشه همواره يك عمل است. ولی

55. tautology

۵۶. تجربه و طبیعت، ص ۴۲.

۵۷. البته دیوئی از جنبه های عملی اندیشه افلاطون و ارسطو آگاه است. ولی با کل تصور وجود حوزه هستی و حقیقت لایتغیر مخالف است. و بر جنبه حصر دو وجهی بین حوزه هستی و حوزه «شدن» که در فلسفه ارسطو هست، تأکید می کند.

فی المثل از نظر ارسطو فعالیت نظری محض، یا حیات معقول، فراتر از زندگی عملی یا زندگی روزمره در یک جهان متغیر است. و این امر ضرورت یافته است که اندیشه را به نقش راستینش، که ناظر به حل موقعیتهای نامعین و بفرنج به مدد ایجاد تغییر در محیط و خود انسان است، فراخوانند. باید بار دیگر نظر و عمل به همدیگر پیوندند.

این پیوند اندیشه و عمل به نحو شگرفی در پیدایش علم جدید مشهود است. در مراحل اولیه تاریخ، انسان یا می کوشید که بر نیروهای مرموز و تهدیدگر طبیعت به مدد جادو سلطه یابد، یا به آنها تشخیص انسان واربخشد و در پی آرام سازی آنها باشد، هر چند به اعمال ساده ای چون کشاورزی نیز دست می زد. بعدها، چنانکه ملاحظه کردیم، بین نظر و عمل جدایی افتاد و عامل این تفرقه فلسفه بود و تصویر انسان به عنوان ناظر جانشین تصویرش به عنوان عامل گردید. ولی با پیدایش علم جدید، رهیافت تازه ای نسبت به تغییر و تحول رخ نمود. زیرا دانشمند جدید می بیند که فقط با به هم ربط دادن پدیده هاست که ما می توانیم روند تحول را درک کنیم، و تا حدودی آن را مهار کنیم، و تحولات مطلوب را به بار آوریم و از تحولات نامطلوب جلوگیری کنیم. بدینسان دیگر اندیشه متوجه به یک سپهر برین از هستی و حقیقت لایتغیر نمی گردد؛ بلکه از نو معطوف به محیط تجربی می گردد و این بار بر شالوده ای استوارتر از آنچه در مراحل اولیه تمدن بشری بود، قرار می گیرد. و با رشد و ترقی مداوم علوم، کل رهیافت انسان به اندیشه و معرفت دگرگون شده است. و لازم است این رهیافت یا بینش نوین از نقش اندیشه و معرفت در برداشت ما از فلسفه منعکس گردد.

طبعاً علوم خاص هیچکدام فی نفسه فلسفه نیستند. ولی علم بر طبق تلقی عرف، تصویری از جهان به ما ارائه می کند که نسبت به ارزشهای اخلاقی بی تفاوت است و همه کیفیات و ارزشها را از طبیعت زوده است. و «بدینسان مسأله همیشگی فلسفه جدید پدید آمده است: رابطه علم با چیزهایی که ما ارج می نهیم و دوست داریم و حاکم بر رفتار و سلوک ما هستند»^{۵۸} این مسأله که ذهن فی المثل ایمانوئل کانت را به خود مشغول داشته بود، به صورت «روایت فلسفی تعارض مشهور علم و دین در آمد»^{۵۹} و فیلسوفان سنتهای اصالت روحی و ایدئالیستی، از عهد کانت، یا بلکه از عهد دکارت به این سو کوشیده اند که این مسأله را با گفتن این حرف حل کنند که جهان علم را می توان کما هو حقه حوزه ماده و قسریت^{۶۰} شمرد، حوزه ای که به کلی عاری از کیفیات و ارزشهاست، چه «ماده و قسریت بنیادشان در جهان غیرمادی است»^{۶۱} به عبارت دیگر

۵۸. جست و جوی یقین، ص ۱-۲.

۵۹. پیشین، ص ۴۱.

۶۱. جست و جوی یقین، ص ۴۲.

فیلسوفان کوشیده‌اند که بین برداشت علمی از جهان، چنانکه دریافتش می‌کنند، با حکم به واقعیت ارزشها اشتی دهند و این کار را به مدد پروردن چندین روایت از همان نوع حصر دووجهی^{۶۲} یا دوگانه‌انگاری که صفت ممیزهٔ مکتب افلاطون بود، انجام دهند. پیداست که دیونئی با این شیوهٔ حل مسأله میانه‌ای ندارد. چه این شیوهٔ حل مسأله به نظر او صرفاً برابر است با احیای يك متافیزیک مهجور. ولی هر چند منکر این معنا بود که ارزشهای لایتغیر وجود داشته باشند، که فراتر از جهان متغیر باشند، هرگز قصد ناچیز شمردن یا انکار ارزشها را نداشت. لذا بر اثر گرایش به اصالت طبیعت، ملزم به قبول این نظر است که ارزشها به يك معنا در درون طبیعت به حاصل می‌آیند، و پیشرفت در معرفت علمی هیچگونه تهدیدی نسبت به واقعیت ارزش در بر ندارد. «چرا ما در صدآن نیستیم که دستاوردهای علمی را در جهت اصلاح قضاوت‌هایمان در باب ارزشها به کار بریم و اعمالمان را چنان تنظیم کنیم که ارزشها را امن‌تر و استوارتر و ریشه‌شان را در عالم هستی پایدارتر بگردانند؟»^{۶۳} این وظیفهٔ فیلسوف نیست که به طور کلی ثابت کند که ارزشهایی وجود دارند. زیرا اعتقاد به ارزش و داوریهایی ارزشی از ویژگیهای لاینفک انسان است؛ و هر فلسفهٔ تجربه‌ی اصلی از این واقعیت آگاه است. «آنچه ذاتاً از انسان لاینفک است، وجودش نیاز به دلیل ندارد.»^{۶۴} ولی عواطف انسان، و آرزوها، اهداف و طرح و تدبیرهایش نیاز به جهت و راهبری دارد، و این فقط از طریق معرفت ممکن است. در اینجا فلسفه می‌تواند رهنمود بدهد. فیلسوف می‌تواند ارزشها و آرمانهای پذیرفتهٔ يك جامعهٔ معین را در پرتو پیامدهای آنان واریسی کند، و هم می‌تواند در جهت حل تعارضهای بین ارزشها و آرمانها که در يك جامعه پدید می‌آید با راهنمایی به سوی امکانات جدید بکوشد، و بدینسان موقعیتهای نامتعین یا بغرنج را در محیط فرهنگی به موقعیتهای متعین تبدیل کند.

بدینگونه نقش فلسفه هم انتقادی است و هم سازنده یا بازسازنده. و با نظر به بازسازی است که نقش انتقادی دارد. لذا می‌توانیم بگوییم که فلسفه اساساً عملی است. و از آنجا که مسألهٔ رقابت فیلسوف با دانشمند در زمینهٔ علمی او مطرح نیست، طبعاً دیونئی بر فلسفهٔ اخلاقی و اجتماعی و فلسفهٔ تعلیم و تربیت تأکید دارد. البته درست است که فیلسوف به هیچ وجه محدود و مقید به این مباحث نیست. چنانکه دیونئی در کتاب مطالعاتی در نظریهٔ منطقی می‌گوید فلسفهٔ تجربی^{۶۵}، در حوزهٔ پژوهش خود شامل همهٔ وجوه تجربهٔ انسانی از جمله تجربهٔ علمی و

62. dichotomy

۶۲. جست و جوی یقین، ص ۴۲.

۶۴. پیشین، ص ۲۹۹.

65. Philosophy of experience

اخلاقی و دینی و زیبایی شناختی است و دربردارنده جهان اجتماعی - فرهنگی در صورت سازمان یافته آن است. و باید پیوندهای متقابل بین این رشته‌های مختلف را بپروهد. ولی اگر ما در اندیشه حل موقعیتهای بفرنج خاص هستیم، آشکار است که فیلسوف در موضعی بهتر از دانشمند نسبت به حل مسائل علمی نیست. بنابراین از این نظر گاه طبیعی است که دیونی گفته باشد: «وظیفه فلسفه آینده همانا روشن سازی اندیشه‌های انسان در باب تعارضات اجتماعی و اخلاقی روزگار خویش است. هدف آن این است که در حد طاقت بشری، ابزاری برای پرداختن به این تعارضات و تنازعات باشد.»^{۶۶}

حال اگر از فیلسوف انتظار می‌رود که موقعیتهای بفرنج خاص را روشن سازد، لاجرم برداشتها و نظریه‌های کلی را باید دست کم گرفت. می‌توانیم فی المثل این حکم دیونی را دریابیم که می‌گوید با آنکه بحث فلسفی در گذشته «بر وفق دولت و فرد به طور کلی»^{۶۷} انجام می‌شده، آنچه واقعاً مورد نیاز است، عطف توجه به «این یا آن گروه افراد، این یا آن انسان عینی، این یا آن نهاد خاص یا سازمان اجتماعی است.»^{۶۸} به عبارت دیگر، هنگامی که دیونی می‌خواهد بر نقش عملی فلسفه تأکید کند، تمایلی به دست کم گرفتن برداشتها و نظریه‌های کلی که جدا از زندگی و تجربه عینی اند دارد. و آنها را وابسته به بینشی می‌داند که فلسفه را فعالیتی بکسره نظر پردازانه می‌انگارد. در واقع رهیافت او بیانگر اعتراض او به جدایی نظر از عمل است.

بیشک خوانندگان اعتراض خواهند کرد که همان طور که حل مسائل علمی خاص کار فیلسوف نیست، حل مسائل سیاسی خاص هم بر عهده او نیست. ولی دیونی فی الواقع قصد ندارد بگوید که این کار کار فیلسوف است. ادعای او این است که «تأثیر راستین بازسازی فلسفی»^{۶۹} باید در تکمیل و توسعه روشهای بازسازی موقعیتهای بفرنج خاص باشد. به عبارت دیگر دیونی در بند «انتقال روش تجربی از حوزه فنی تجربه فیزیکی به حوزه وسیعتر زندگی انسان است.»^{۷۰} و پیداست که این انتقال مستلزم نظریه جامعی در باب روش تجربی است، حال آنکه کاربرد روش «متضمن رهنمود اندیشه و معرفت است.»^{۷۱} آری دیونی به هیچ وجه قصد تشویق تدوین روشی که بالفرض دارای يك اعتبار کلی و مطلق و پیشینی^{۷۲} باشد ندارد. به نظر او آنچه مورد نیاز است و ارسای هوشمندانه پیامدهای بالفعل آداب و رسوم و نهادهای موروثی و سنتی، با نظر به بررسی هوشمندانه شیوه‌هائیکه این آداب و رسوم و نهادها باید تعدیل شوند تا پیامدهای مطلوب به بار آورند. ولی این نکته این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که بخش

۶۶. بازسازی در فلسفه، ص ۲۶. ۶۷. پیشین، ص ۱۸۸. ۶۸. پیشین، ص ۱۸۸.
۶۹. بازسازی در فلسفه، ص ۱۸۸. ۷۰. جست و جوی یقین، ص ۲۷۳. ۷۱. پیشین.

اعظم تأمل او وقف تدوین يك نوع منطق عام تجربه و نظریه کلی روش تجربی است. اگر بگوییم که دیوئی از همه مفاهیم و برداشتها و نظریه‌های کلی بیزار بوده است، تصویر ناهنجار بی لطفی از عملکرد واقعی به دست داده ایم و اگر بگوییم که عملاً بدون چنین برداشتها و نظریه‌هایی سر کرده است، تصویرمان از آن هم ناهنجارتر خواهد بود. بدون این چیزها اصولاً کسی نمی‌تواند فیلسوف باشد. درست است که او در مقاله‌ای که برای مجموعه‌ای تحت عنوان هوش خلاق^{۷۳} (۱۹۱۷) نوشت کمابیش چنین گفت که چون «واقعیت» يك اصطلاح مصداق گراست و بدون تفاوت به هر چیز که رخ دهد دلالت دارد، هیچ نوع نظریه کلی در باب واقعیت «ممکن یا مورد نیاز نیست»^{۷۴} و این نتیجه‌ایست که ظاهراً از آن مقدمات بر نمی‌آید. ولی می‌توان با اطمینان خاطر گفت که خود او در کتاب تجربه و طبیعت (۱۹۲۵) چنین نظریه‌ای پیش نهاده است، هر چند نه نظریه‌ای در باب واقعیت فراتر از طبیعت. به همین ترتیب هر چند در کتاب بازسازی در فلسفه بحث از دولت را تخطئه می‌کند، ولی این تخطئه او را از تدوین نظریه‌ای در باب دولت باز نمی‌دارد. همچنین هنگامی که تأکید می‌کند که فلسفه نبریده از زندگی جدید باید به «مسأله‌های اتحاد و تعاون بین عقاید انسان در باب جهانی که در آن می‌زید و عقایدش راجع به ارزشها و اهدافی که باید رهبر رفتار او باشد» بپردازد،^{۷۵} به مسأله‌ای اشاره دارد که بدون اندیشه‌ها و برداشتهای کلی نمی‌تواند مورد بحث و فحص قرار گیرد. در واقع نمی‌خواهیم به تلویح بگوییم که دیوئی مدام با خود در تناقض است. چه فی المثل ممکن است کسی بحث در باب «دولت» را تخطئه کند و مراد از دولت را يك ذات ابدی بداند، و در عین حال احکام کلی مبتنی بر تأملاتش در باب دولتهای بالفعل صادر کند. بلکه مراد ما این است که بگوییم اصرار دیوئی در باب عمل، به مثابه حدنهایی پژوهش در بازسازی يك موقعیت بفرنج خاص، گاهی او را بدانجا می‌کشاند که به شیوه‌ای سخن بگوید که با عملکرد واقعی اش همخوان نیست.

۴. وسیله‌انگاری: منطق و حقیقت

پیشتر تأکیدی را که دیوئی در مورد پژوهش قائل است، ملاحظه کردیم. تعریف او از پژوهش چنین است: «تبدیل مضبوط یا جهت‌دار يك موقعیت نامتعین به موقعیتی که تمایزات و روابط تشکیل دهنده‌اش چندان متعین باشد که عناصر موقعیت اصلی را به يك کل یکپارچه و متحد برگرداند»^{۷۶} بنابراین او جوایای منطق پژوهش جدیدی است. اگر منطق ارسطویی

73. *Creative Intelligence*

۷۴. هوش خلاق، ص ۵۵. ۷۵. جست و جوی یقین، ص ۲۵۵.

۷۶. منطق، ص ۱۰۴-۱۰۵. برتراند راسل ایراد می‌کند که این تعریف قابل اطلاق به فعالیت يك سرگر و هبان پیاده نظام ←

در چهارچوب تاریخی محض، در ارتباط با فرهنگ یونان ملاحظه شود، «سزاوار ستایشی است که دریافت کرده است»^{۷۷} چه تجزیه و تحلیل قابل ستایشی است از «نطق و بیان بشری جدا از عملیاتی است که این گفتار می‌تواند در آن اثر بگذارد»^{۷۸} در عین حال تلاش برای حفظ منطق ارسطویی، در زمانه‌ای که پیشرفت علم زمینه‌هستی‌شناختی ذاتها و انواعی را که این منطق بر آن مبتنی بود، بی‌پایه کرده است «همانا منشأ اصلی اغتشاش موجود در نظریه منطق است»^{۷۹} به علاوه، اگر این منطق حفظ شود، و در عین حال پیشرفت‌های هستی‌شناختی‌اش رد شود، لاجرم میدل به دستگاهی کاملاً صوری خواهد شد که به عنوان منطق پژوهش کاملاً نارسا خواهد بود. البته، منطق ارسطویی به صورت سرمشق، به معنایی که در یک طرح یکپارچه هم عقل عرفی^{۸۰} و هم علم زمانه‌اش را جمع آورده، باقی خواهد ماند. ولی زمانه آن، زمانه ما نیست، و آنچه ما نیازمندیم یک نظریه منسجم پژوهش است که در سایر حوزه‌ها «الگوی معتبر پژوهش تجربی و علمی را در علم»^{۸۱} قابل استفاده سازد. این به معنای چنین حکمی نیست که همه حوزه‌های پژوهش باید به علوم فیزیکی تحویل یابد. بلکه مراد این است که منطق پژوهش تاکنون عمده‌ترین جلوه‌اش را در علوم فیزیکی یافته است، و اینک لازم است که انتزاعی شود و تبدیل به منطق عام پژوهش گردد، به طوری که بتواند در تمام «پژوهشهایی که مربوط به بازسازی عمدی تجربه است»^{۸۲} به کار رود. بدینسان به یاد درخواست هیوم می‌افتیم که می‌گفت روش تجربی پژوهش که بارور بودنش در علوم فیزیکی و فلسفه طبیعی ثابت شده، باید در حوزه‌های زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست هم به کار رود. ولی دیوئی، برعکس هیوم، برداشت پیشرفته‌ای از این منطق پژوهش پیش می‌نهد.

تلخیص این برداشت در اینجا عملی نیست. ولی به ویژگیهایی از آن می‌توان اشاره کرد. به طور کلی، منطق به عنوان علم آلی^{۸۳} در نظر گرفته می‌شود، یعنی ابزاری برای هوشمندانه و نه کورکورانه شمردن عملی که در بازسازی یک موقعیت بفرنج یا نامتعین به کار می‌رود. عمل هوشمندانه مستلزم فرض یک روند اندیشه یا پژوهش است و این خود مستلزم نمادسازی و تدوین گزاره‌ای است. گزاره‌ها به طور کلی ابزارهای منطقی لازم برای رسیدن به یک حکم

→ است که مجموعه‌ای از سر بازهای جدید را به یک گروهان میدل می‌گرداند حال آنکه چنین فعلیتی را به سختی می‌توان به عنوان یک روند پژوهش توصیف کرد. مقایسه کنید با کتاب زیر:

The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp, P. 143.

۷۷. پیشین، ص ۹۴. ۷۸. منطق، ص ۱۰۴-۱۰۵. ۷۹. پیشین.

80. common sense

۸۱. منطق، ص ۹۸. ۸۲. بازسازی در فلسفه، ص ۱۳۸.

83. instrumental

نهائی اند که اهمیت وجودی دارد؛ و حکم نهائی پس از طی يك سلسله احکام واسطه حاصل می‌گردد. لذا حکم را می‌توان چنین وصف کرد: «روند مداوم حل يك موقعیت نامتعین و بلا تکلیف و تبدیل آن به يك موقعیت متعین و منسجم، از طریق عملیاتی که محتوای داده شده اصلی را دگرگون می‌سازد.»^{۸۴} بدینسان کل روند صدور حکم و عقل ورزی می‌تواند بسان مرحله‌ای از اعمال هوشمندانه، و درعین حال بسان ابرازی برای بازسازی بالفعل يك موقعیت ملاحظه شود. گزاره‌های کلی فرمولهایی از شیوه‌های ممکن عمل یا عملیات اند.^{۸۵} همه از نوع «اگر/آنگاه»^{۸۶} اند. اگر اندیشه منطقی آلی باشد، اعتبارش از روی موفقیتش معلوم می‌گردد. لذا معیار اعتبار عبارتست از «دقیقاً درجه‌ای که در آن اندیشه عملاً گره مشکل [موقعیت بفرنج] را می‌گشاید و به ما اجازه می‌دهد که با شیوه‌های مستقیم‌تر تجربه‌ای که فی الفور دارای ارزش مطمئن‌تر و عمیق‌تر شده‌اند، پیش برویم.»^{۸۷} دیوئی، بر وفق این برداشت، این تصور را که اصول اساسی منطق همانا حقایق پیشینی اند که مقدم بر هر پژوهشی محرز گردیده‌اند، رد می‌کند و آنها را چنین می‌نماید که در طی روند پژوهش تکوین می‌یابند. آنها نمایانگر شرایطی هستند که در طی روند مستمر پژوهش، در موفقیت آن نقش دارند یا مورد نیاز آنند. درست همان طور که قوانین علی خصلتاً کارکردی^{۸۸} اند، اصول اولیه منطق هم همین طورند. اعتبارشان بر حسب موفقیتشان سنجیده می‌شود. بدینسان وسیله‌انگاری (اصالت آلی) در منطق با اصالت طبیعت دیوئی پیوند دارد. اصول اساسی منطق حقایق ابدی نیستند که فراتر از جهان تجربی متغیر باشند و به غریزه و فطرت دریافته شوند. بلکه در روند واقعی رابطه فعال انسان با محیطش ساخته و پرداخته می‌شوند.

دیوئی در مقاله‌ای که در باب سیر تکوینی پراگماتیسم امریکائی نوشته است، وسیله‌انگاری را چنین توصیف می‌کند: «کوششی برای تشکیل نظریه منطقی دقیقی از مفاهیم، احکام و استنتاجها به صور مختلف، به مدد این ملاحظه که اندیشه چگونه در شکل یابی تجربی پیامدهای آینده عمل می‌کند.»^{۸۹} ولی نظریه حقیقت وسیله‌انگاران هم وجود دارد. و بهتر است اشارت اجمالی هم در این باب داشته باشیم.

دیوئی در پانویسی از کتاب منطق می‌گوید: «بهترین تعریف حقیقت (صدق) از نظرگاه

۸۴. منطق، ص ۲۸۳.

۸۵. پیشین، ص ۲۶۴.

86. if/then

۸۷. مطالعاتی در نظریه منطق، ص ۳. دیوئی غالباً اصطلاح پژوهش را همچون غنی‌تر و عمیق‌تر ساختن تجربه تصویر می‌کند.

88. functional

89. *Twentieth Century Philosophy*, edited by D. D. Runes, PP. 463-4 (New York)

منطقی، که من می‌شناسم همانا تعریف پیرس است»^{۹۰} یعنی اینکه می‌گوید «حقیقی» (صادق) عقیده ایست که مقدر است سرانجام از سوی همه پژوهندگان پذیرفته شود. او همچنین این قول پیرس را موافقانه نقل می‌کند که حقیقت همانا مطابقت يك گزاره انتزاعی با حد آرمانی است که پژوهش بی پایان گرایش به این دارد که به آن اعتقاد علمی بیاورد. دیوئی در جای دیگر بر آن است که اگر پرسیده شود هم اکنون و هم اینجا، بدون توجه به حد آرمانی هر پژوهشی، حقیقت چیست؟ پاسخ این است که گزاره یا فرضیه‌ای صادق یا کاذب است که ما را به هدفی که در مدنظر داریم نزدیک کند یا از آن دورگرداند. به عبارت دیگر «فرضیه‌ای که کارائی دارد، همانا فرضیه‌ای صادق است.»^{۹۱} به عقیده دیوئی این برداشت از حقیقت (صدق) محصول طبیعی برداشت پراگماتیستی از معناست.

دیوئی با دقت نظر خاطر نشان می‌سازد که اگر گفته شده است که حقیقت همان مفید بودن یا مفید است، این قول بدان معنی نیست که حقیقت را با «بعضی اهداف شخصی محض، یا منفعتی که کسی دل در هوای آن بسته باشد» باید یکسان گرفت.^{۹۲} اندیشه فایده در این زمینه باید در ارتباط با روند تبدیل يك موقعیت بفرنج، تعبیر و تفسیر شود. و موقعیت بفرنج چیزی است همگانی و عینی. فی المثل يك مسأله علمی، يك نگرانی روانی خصوصی نیست، بلکه يك مشکل عینی است که به مدد روشهای عینی مناسب حل و فصل می‌شود. به این دلیل دیوئی پرهیز دارد که همزبان با جیمز بگوید که حقیقت رضایت بخش است یا آنست که رضای خاطر می‌بخشد. چه این نحوه سخن گفتن رضایت عاطفی، مفروضی را القا می‌کند. و اگر واژه «رضایت بخش» به کار رود، باید بدانیم که رضایت بخشی مورد بحث، ارضای خواسته‌های يك موقعیت بفرنج عام است، نه ارضای نیازهای عاطفی هر فرد. به این جهت شاید در موردی خاص حل يك مسأله علمی رنج و محنت بسیاری برای نوع انسان در برداشته باشد. مع الوصف تا آنجا که کارآیی دارد یا مفیدیتش را با تبدیل يك موقعیت مسأله ساز عینی نشان می‌دهد، صادق و «رضایت بخش» است.

دیوئی با آنکه تأکید می‌ورزد که وسیله‌انگاری با ربط دادن اهواء و آرزوها و نیازهای عاطفی فرد به حقیقت، عینیت آن را انکار نمی‌کند، در عین حال البته به خوبی آگاه است که نظریه‌اش نقطه مقابل حقایق ابدی لایتغیر است. در واقع پیداست که او آگاهانه طالب این تقابل است. او نظریه حقایق ابدی لایتغیر را متضمن نوعی منافیزیک یا برداشت از واقعیت می‌داند که ناشی از فرق نهادن بین حوزه پدیداری صیوریت و حوزه هستی کامل و لایتغیر است که به صورت

۹۰. منطق، ص ۳۴۵، پانویس ۶.

۹۱. بازسازی در فلسفه، ص ۱۵۶.

۹۲. بازسازی در فلسفه، ص ۱۵۷.

حقایق ابدی درك می شود. البته این متافیزيك با اصالت طبیعت دیوئی ناسازگار است. لذا او باید این به اصطلاح حقایق ابدی را وسیله هایی برای به معرفت درآوردن جهان صیرورت، یعنی وسیله هایی که مدام ارزششان را در عمل نشان دهند، تلقی و ارائه کند. به عبارت دیگر، اهمیت و اعتبار آنها کاربردی است، نه هستی شناختی. هیچ حقیقتی مقدس^{۹۳} مطلق نیست، ولی بعضی حقایق در عمل يك ارزش کاربردی مدام دارد.

این نظر به که حقایق مقدس ابدی وجود ندارند، ولی همه گزاره هایی که ما صادق می دانیم علی الاصول یا از نظر گاه منطقی محض قابل تجدیدنظرند، آشکارا آثار مهمی در زمینه های اخلاقی و سیاست دارد. «تعمیم دادن به این شناخت که حقیقی (صادق) به معنای چیزی است که به تحقیق برسد و نه چیز دیگر، این مسؤولیت را بردوش انسان می گذارد که جزئیات سیاسی و اخلاقی را رها کند و ریشه دارترین تعصبات را در معرض آزمون پیامدهایش قرار دهد.»^{۹۴} به عقیده دیوئی این یکی از دلایل عمده ایست که چرا نظریه وسیله انگارانه حقیقت در بسیاری اذهان ترس و خصومت برمی انگیزد.

۵. نظریه اخلاقی

با قطع نظر از انتقادهای مربوط به نظریه وسیله انگارانه حقیقت، می توان به اخلاق که به نظر دیوئی به رفتار معقولانه ناظر به هدف، یا سلوك جهت دار آگاهانه می پردازد، روی آوریم. فاعل اخلاقی کسی است که هدفی را وجهه نظر قرار می دهد که از طریق عمل می توان به آن رسید.^{۹۵} ولی دیوئی بر آن است که فعالیت یا عملی که آگاهانه متوجه هدفی است که فاعل اخلاقی آن را ارزنده می داند، مستلزم وجود عادات است، یعنی استعدادهای مکتسب برای پاسخ دادن به شیوه ای معین به رده های خاصی از انگیزه ها. «عمل باید پیش از اندیشه، و عادت پیش از قدرت به برانگیختن ارادی اندیشه، به میان آید.»^{۹۶} به قول دیوئی تنها انسان است که عادات مربوط به وضع جسمانی را دارد و می تواند راست بایستد و تصور این راست و قائم قرار گرفتن را به هدفی که باید آگاهانه تعقیب شود، درآورد. تصورات ما، نظیر احساسهای ما، مبتنی بر تجربه است. «و تجربه ای که هر دوی اینها بر آن استوارند، عملکرد عادات است — که در اصل عملکرد غرایز است.»^{۹۷} اغراض و اهداف ما در عمل از طریق میانجی عادات به ما می رسند.

اصرار دیوئی در مورد ربط روانشناسی عادت به اخلاق، تاحدی ناشی از این اعتقاد اوست

93. sacrosanct

۹۲. بازسازی در فلسفه، ص ۱۶۰. ۹۵. مقایسه کنید با رئوس نظریه انتقادی اخلاق، ص ۳.

۹۶. سرشت و سلوك انسان، ص ۳۰. ۹۷. پیشین، ص ۳۲.

که عادات از آنجا که مقتضی انواع خاصی از عمل اند «نفس را تشکیل می دهند»^{۹۸} و «شخصیت همانا درهم تنیدن عادات است»^{۹۹} چه اگر چنین درهم تنیدنی که به معنای یکپارچگی هماهنگ و منسجم است، کسبی باشد و نه همچون داده ای اصلی، لاجرم نظریه اخلاقی تا آنجا که در بند سیر تکاملی سرشت انسانی است، باید عادات را به حساب آورد. ولی اصرار دیونی در مورد روانشناسی عادت ناشی از تصمیم او به گنجاندن اخلاق در ذیل تعبیر و تفسیر اصالت طبیعی کلی او از تجربه نیز هست. اصالت طبیعت نمی تواند تصوراتی چون هنجارهای ابدی، ارزشهای مطلق پایدار یا وجود مقنن فراطبیعی اخلاق را بپذیرد. کل حیات اخلاقی را، در عین حال که مستلزم ظهور عناصر تازه است، باید به عنوان بسط و تکامل کنش متقابل ارگانیسم و محیطش توصیف کرد. لذا برای فیلسوف اخلاق که به حیات اخلاقی چنانکه واقعاً هست می پردازد مطالعه روانشناسی زیستی و اجتماعی ضرورت دارد.

پیشتر اشاره شد که از نظر دیونی محیط صرفاً به معنای محیط طبیعی و نه انسانی نیست. در واقع از نظر گاه اخلاقی، روابط انسان با محیط اجتماعی اش اهمیت طراز اول دارد. چه اشتباه است اگر تصور شود که اخلاق و اخلاقیات باید اجتماعی شود. زیرا «اخلاق و اخلاقیات اجتماعی هست»^{۱۰۰} این صرفاً یک امر واقع تجربی است. این حقیقت محرز است که آداب و رسوم — که همسانیهایی گسترده عادت است — تا حد معتنا بهی از آن روی وجود دارد که افراد انسانی با نهادهای مشابهی سر و کار دارند که در قبال آنها به شیوه های مشابهی واکنش نشان می دهند. «ولی تا حد بیشتر، آداب و رسوم از آن روی پایدارند که افراد انسانی به عادات شخصی خود در تحت شرایطی که آداب و رسوم پیشین باز نهاده اند، شکل می یابند. و فرد معمولاً همانطور که زبان گروه اجتماعی خود را فرامی گیرد، اخلاق را هم کسب می کند»^{۱۰۱} این حکم در واقع در حق جوامع اولیه صادق تر است. چه در جامعه جدید، لا اقل در نوع دموکراتیک غربی، هر فرد با سلسله وسیعی از الگوهای آداب و رسوم مواجه است. ولی در هر حال، آداب و رسوم از آنجا که مستلزم عمل به شیوه های خاص و تشکل بینشهای خاص است، معیارهای اخلاقی را تشکیل می دهد. و می توانیم گفت «از نظر مقاصد عملی، اخلاقیات همانا آداب و رسوم، سنن قومی، و عادات جمعی و جا افتاده است»^{۱۰۲}

در عین حال آداب و رسوم به عنوان همسانیهایی گسترده عادت، حتی هنگامی که به نیازهای انسان در روابطش با محیطش پاسخ نمی دهند، به وجود خود ادامه می دهند. و به صورت عملکردهای روزمره وار و بدون حضور قلب که در راه رشد و تکامل انسان، دست و پاگیر است درمی آیند. و گفتن این حرف بدان معناست که در وجود انسان، علاوه بر عادت، عاملی هست که

۹۸. سرشت و سلوك انسان، ص ۲۵. ۹۹. پیشین، ص ۳۸. ۱۰۰. سرشت و سلوك انسان، ص ۳۱۹.

۱۰۱. پیشین، ص ۵۸. ۱۰۲. پیشین، ص ۷۵.

با اخلاق و اخلاقیات ربط دارد. این عامل همانا انگیزه^{۱۰۳} است. در واقع عادات به عنوان استعداد های مکتسب برای عمل به شیوه های خاص، در قیاس با انگیزه های غریزی ناآموخته و نامکتسب، ثانوی به حساب می آیند.

با این همه، این فرق گذاری مشکلی پدید می آورد. از یک سو انگیزه نمایانگر حوزه صرافت طبع (خودانگیختگی) و لذا امکان بازآرایی عادات بر وفق نیازهای موقعیتهای تازه است. از سوی دیگر انگیزه های انسان به نحوی که غرایز حیوانی انطباق و سازمان یافته اند، عمدتاً آرایش و سازمان و انطباق درستی پیدا نکرده اند. لذا همان اهمیت و برجستگی را که سلوك انسانی فقط از طریق هدایت شدن به مجاری عادات لازم دارد، کسب می کنند. لذا «جهت فعالیت فطری مبتنی بر عادات مکتسب است، و عادات مکتسب فقط از طریق جهت دار ساختن انگیزه ها می توانند تعدیل شوند.»^{۱۰۴} با این حساب چگونه انسان می تواند قادر به تغییر عادات و آداب و رسوم باشد به نحوی که با موقعیتهای تازه و مقتضات جدید یک محیط متحول همگام باشد؟ چگونه می تواند خود را تغییر دهد؟ این پرسش را فقط با به میان کشیدن مفهوم هوش^{۱۰۵} می توان پاسخ داد. وقتی که شرایط متغیر در محیط نشان می دهند که یک عادت بیفایده یا مضر است، یا هنگامی که تعارضی بین عادات رخ می دهد، انگیزه از ضبط عادت خارج می شود، و جویای جهت تازه می گردد. اگر به حال خود رها شود، با یک قیام بی محابا زنجیر عادات را از هم می گسلد. این واکنش در حیات اجتماعی به آن معناست که اگر آداب و رسوم یک جامعه فرسوده یا زیانبار شود، و این موقعیت به حال خود رها گردد، لاجرم انقلاب رخ می دهد، مگر اینکه جامعه به کلی بی روح و متحجر شده باشد. شق دیگرش همانا جهت تازه دادن هوشیارانه به انگیزه ها و تبدیل آنها به آداب و رسوم جدید و آفرینش هوشمندانه نهادهای نوین است. حاصل آنکه «اگر رخنه ای در انبائه عادات پدید آید، انگیزه ها را می شوند، ولی این وظیفه هوش است که راههایی برای به کارگرفتن آنها پیدا کند.»^{۱۰۶}

بنابراین، هوش هنگامی که می خواهد موقعیت اخلاقی بفرنج را دگرگون سازد یا بازسازی کند، به یک معنی باید در باب اهداف و وسائل اندیشه کند. ولی از نظر دیونمی هیچ نوع اهداف ثابتی که ذهن بتواند آنها را به عنوان چیزی که از آغاز داده شده و اعتبار ابدی دارد، وجود ندارد. همچنین قائل به این نیست که هدف همانا ارزشی است که فراتر از فعالیت است که در جهت نیل به آن است. «اهداف عبارتند از پیامدهای پیش بینی شده ای که ناشی از فعالیت است

103. impulse

۱۰۴. سرشت و سلوك انسان، ص ۳۱۹.

105. intelligence

۱۰۶. سرشت و سلوك انسان، ص ۱۷۰.

و در خدمت معنا و جهت بخشیدن به فعالیت در سیر آتی آن است.^{۱۰۷} هنگامی که ما از شرایط موجود ناراضی هستیم، البته می‌توانیم در دل خود يك سلسله شرایط تصور کنیم، که اگر تحقق یابد، رضایت به بار می‌آورد. ولی دیونی بر آن است که تصویری خیالی از این دست فقط هنگامی به صورت هدف اصیل یا غایتی ملموس درمی‌آید که بر وفق روند عینی و ممکن تحقق آن یعنی بر وفق «وسائل» طراحی شده باشد. ما باید راههایی را مطالعه کنیم که به مدد فعالیت علی‌نتایجی مشابه با آنچه آرزو کرده‌ایم، به بار می‌آورد. و هنگامی که خط پیشنهادی عمل را در مد نظر گرفتیم، تفاوت بین وسائل و اهداف در سلسله اعمال اندیشیده شده، رخ می‌نماید. البته برای هوش ممکن است که با معیارهای اخلاقی موجود عمل کند. ولی موقعیتهای بفرنجی را ملاحظه می‌کنیم که مستلزم چیزی فراتر از جا به جا کردن برداشتها و معیارهای اخلاقی يك جامعه است. و در چنین موقعیتهایی، این وظیفه هوش است که امکانات رشد یعنی بازسازی تجربه را درك کند و تحقق ببخشد. در واقع «رشد فی نفسه، تنها «هدف» اخلاقی است.»^{۱۰۸} همچنین «رشد یا بازسازی مداوم تجربه تنها هدف است.»^{۱۰۹}

سوالی که طبعاً پیش می‌آید این است که رشد در کدام جهت؟ بازسازی به چه منظور؟ ولی چنین سؤالاتی اگر مربوط به هدف غایی سوای خود رشد یا خود بازسازی باشد، نمی‌توانند در قاموس فلسفه دیونی معنایی داشته باشند. او در واقع اذعان دارد که سعادت یا رضایت نیروهای مکنون در سرشت انسان غایت اخلاقی است. ولی از آنجا که سعادت لامحاله زیستنی است و «زیستن یعنی رشد»^{۱۱۰} دوباره به همان نقطه پیشین برمی‌گردیم. رشدی که غایت اخلاقی است همانا رشدی است که رشد بیشتر را ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر رشد فی نفسه هدف است.

ولی باید به خاطر داشته باشیم که از نظر دیونی هیچ هدف اصیلی از وسائل خود جدائی پذیر نیست، یعنی از روند فعلیت یابی اش. و او به ما می‌گوید: «خوب عبارت از معنایی است که بر طبق تجربه متعلق به فعالیت است که هنگام ظهور تعارض و درگیری انگیزه‌های مختلف ناسازگار و عادات، به رهائش منسجم و منظمی در عمل ختم می‌شود.»^{۱۱۱} لذا می‌توانیم بگوییم شاید از نظر دیونی هدف اخلاقی همانا رشد به معنای تکامل پویای سرشت انسانی یکپارچه و هماهنگ است، به این شرط که حالت ثابت و متعینی از کمال را هدف غائی نگیرد. از نظر دیونی هیچ هدف غایی جز خود رشد وجود ندارد. نیل به يك غایت محدود و معین و قابل حصول، افتهای تازه، وظایف تازه و امکانات تازه برای عمل را نمایان می‌سازد. و رشد اخلاقی عبارتست از درك و تحقق این فرصتها و امکانات.

۱۰۷. پیشین، ص ۲۲۵. ۱۰۸. بازسازی در فلسفه، ص ۱۷۷. ۱۰۹. پیشین، ص ۱۸۲.

۱۱۰. دموکراسی و تعلیم و تربیت، ص ۶۱. ۱۱۱. سرشت و سلوک انسان، ص ۲۱۰.

بنابر این دیوئی می‌کوشد تا از مفهوم حوزه ارزشهای متمایز از جهان امور واقع خلاص شود. ارزشها، چیزهای داده شده‌ای نیستند، بلکه به مدد عمل ارزشگذاری یا داوری ارزشی تشکیل می‌یابند. اینکه بگوییم فلان چیز «رضایت بخش» است داوری نیست. چه این قول صرفاً ساختن يك گزاره از امر واقع است نظیر این قول که فلان چیز شیرین یا سفید است. داوری ارزشی این است که بگوییم فلان چیز به این معنا «رضایت بخش» است که بعضی شرایط خاص را بر آورده می‌سازد.^{۱۱۲} فی المثل آیا يك عمل خاص شرایطی برای رشد بیشتر فراهم می‌کند یا از آنها جلوگیری می‌کند؟ اگر پاسخ مثبت باشد به این معناست که آن عمل ارزشمند یا يك ارزش است.

ممکن است ایراد کنند که گفتن اینکه فلان چیز شرایط خاصی را بر آورده می‌سازد همانقدر بیان گزاره‌مر بوط به امر واقع است که گفتن اینکه فلان شیء رضایت بخش است، به این معنا که من یا بسیاری کسان یا همه انسانها آن را رضایت بخش می‌یابند. ولی دیوئی می‌داند که این سؤال که آیا فلان چیز يك ارزش است، همانا این پرسش است که آیا «چیزی است که قابل ستایش و حفظ ولذت بخش باشد»^{۱۱۳} و قول به اینکه آن يك ارزش است همانا گفتن این حرف است که چیزی است که می‌توان آرزویش را داشت یا از آن لذت برد.^{۱۱۴} لذا چنین تعاریفی پدید می‌آید: «داوری درباره ارزشها همانا داوری درباره شرایط و نتایج چیزهای تجربه شده است؛ داوری در باب آن چیزی است که باید تشکل آرزوها، عواطف و کامیابیهای ما را تنظیم کند»^{۱۱۵}

باری دیوئی بر این تأکید دارد که داوری ارزشی عبارت است از حدّ نهایی يك روند پژوهش که يك موقعیت بفرنج آن را برمی‌انگیزد. چه این برداشت او را قادر می‌سازد که بگوید نظریه او درباره ارزشها عینیت آنها را از بین نبرده است. چیزی ارزش است که با «نیازها و مقتضیات موقعیت» منطبق باشد،^{۱۱۶} یعنی اگر نیازهای يك موقعیت بفرنج معینی را در مورد تبدیل یا بازسازی آن، بر آورد. يك داوری ارزشی، همانند يك فرضیه علمی، پیش بینانه است و لذا از نظر تجربی قابل تحقیق است. «ارزیابی اعمال به عنوان بهتر یا بدتر، کم یا بیش کارا تر، همانند گزاره‌های غیر ارزشی راجع به موضوعات غیر شخصی، از نظر تجربی موجه اند»^{۱۱۷} انتقال روش تجربی از فیزیک به اخلاق البته بدین معناست که همه داوریها و عقاید در باب ارزشها را

۱۱۲. مقایسه کنید با جست و جوی یقین، ص ۲۶۰. ۱۱۳. پیشین، ص ۲۶۰.

۱۱۴. «بنابر این داوری در باب آنچه آرزو می‌شود ولذت می‌دهد، ناظر به عمل آینده است؛ و نه فقط عمل چنین است بلکه حقا هم چنین است.» پیشین، ص ۲۶۳.

۱۱۵. جست و جوی یقین، ص ۲۶۵.

۱۱۶. نظریه ارزش سنجی، ص ۱۷. ۱۱۷. پیشین، ص ۲۲.

باید بسان فرضیه نگر است. ولی اینگونه تعبیر و تفسیر کردن آنها، همانا انتقال آنها از حوزه ذهنی به حوزه عینی یا تحقیق پذیر است. و تعیین حدود و ثغور آنها باید با همان دقت و احتیاطی که در مورد فرضیه‌های علمی صورت می‌گیرد. انجام گیرد.

۶. ملاحظاتی در نظریه اجتماعی و آموزشی

تأکید دیونی در باب رشد آشکارا بدین معنی است که تشخص یا شخصیت چیزی قابل حصول و در حال تکوین مداوم است. ولی البته فرد انسانی يك «اتم» جدا افتاده نیست. مسأله این نیست که يك فرد طبق تعهد، نظری به محیط اجتماعی خود دارد؛ بلکه او، چه بخواهد، چه نخواهد، موجودی اجتماعی است و همه اعمال او «انگ جامعه او را دارد، همچنانکه زیانش چنین است.»^{۱۱۸} این حکم حتی در حق اعمالی که جامعه به طور کلی آنها را تخطئه می‌کند صادق است. روابط انسان با هموعانست که به او فرصتهایی برای عمل و وسائلی برای استفاده از چنین فرصتها می‌بخشد. و این حکم در حق دزد شگرذ یا دلال تجارت برده‌های سفید کمتر از مردمان انساندوست صادق نیست.

در عین حال محیط اجتماعی با نهادهایش باید به نحوی سازمان و تعدیل یابد که به احسن وجه بتواند استعداد های افراد را به شیوه های مطلوب، به حداکثر ارتقاء ممکن اعتلا دهد. دریادی نظر با يك دور باطل^{۱۱۹} مواجه هستیم. از يك سو عادات عمل و اهداف فرد در محیط اجتماعی موجود شکل می‌گیرد، و از سوی دیگر اگر قرار است که محیط اجتماعی تحول یا تعدیل یابد، این کار فقط به مدد افراد، حتی افرادی که با هم کار می‌کنند و اهداف مشترکی دارند، انجام می‌گیرد. حاصل آنکه چگونه برای فردی که لامحاله در قید و قالب محیط اجتماعی خویش است ممکن است که به شیوه ای آگاهانه و فعال همت به تغییر محیط بگمارد؟ پاسخ دیونی همانست که انتظارش را داریم، یعنی اینکه هنگامی که يك موقعیت بفرنج پیش می‌آید، نظیر تعارض بین نیازهای روزافزون انسان از يك سو و نهادهای اجتماعی موجود، در این صورت انگیزه اندیشه را تحریک می‌کند و پژوهش در جهت تبدیل یا بازسازی محیط اجتماعی می‌افتد. همچنین در اخلاقیات، وظایف جاری و عاجل همواره اندیشه دیویی را به خود مشغول می‌دارد. نقش فلسفه سیاسی همان نقادی نهادهای موجود در پرتو تکامل و نیازهای متغیر انسان و تشخیص و تعیین امکانات آینده برای برآوردن نیازهای حال است. به عبارت دیگر دیونی فلسفه سیاسی را همچون وسیله ای برای عمل عینی می‌نگرد. مراد او این است که کار فیلسوف سیاسی این نیست که مدینه های فاضله بسازد. او همچنین به خودش

۱۱۸. سرشت و سلوک انسان، ص ۳۱۷.

اجازه نمی‌دهد که به وسوسهٔ توصیف و تصویر «دولت»، یعنی مفهوم اساسی يك دولت که باید جاودانه معتبر باشد، کشیده شود. چه در غلتیدن به این کار همانا صحنه گذاردن ما حتی به نحوی ناخودآگاهانه، بر وضع موجود است، یعنی وضع موجود دولتی که چه بسا در معرض داوری و نقد و انتقاد بوده است. در هر حال با راه‌حلهایی که می‌خواهد متعلق به همهٔ نهادها باشد، پژوهش به مشکل می‌افتد، به جای آنکه تسهیل شود. فی‌المثل اگر بخواهیم ارزش نهاد مالکیت خصوصی را در يك جامعه در يك دورهٔ خاص تعیین کنیم، هیچ فایده ندارد که یا قائل باشیم که مالکیت خصوصی يك حق مقدس و لغوناپذیر و ابدی است، یا قائل باشیم که مالکیت همواره در حکم دزدی است.

روشن است که روند نقادی نهادهای اجتماعی موجود و نشان دادن راه منتهی به امکانات عینی تازه مستلزم وجود معیاری است که انسانها بتوانند به آن استناد کنند. و از نظر دیوئی معیار همهٔ چنین نهادهایی، اعم از سیاسی، حقوقی، یا صنعتی همانا «مددی است که آنها به رشد کلی هر يك از افراد جامعه می‌رسانند».^{۱۲۰} به این دلیل است که او از دموکراسی دفاع می‌کند، چه آن را مبتنی بر «ایمان به استعدادهای سرشت انسان، ایمان به هوش و درایت بشر و قدرت تجربهٔ مشترك و همکارانه» می‌داند.^{۱۲۱} مع الوصف بر آن است که «نخستین شرط يك جامعهٔ منظم دموکراتیک همانا يك نوع معرفت و بصیرت است که هنوز موجود نیست»^{۱۲۲}، هر چند می‌توانیم به بعضی از شرایطی که برای وجود و احراز آن لازم است، اشاره کنیم. دموکراسی چنانکه ما می‌شناسیمش عبارتست از زمینهٔ کاربرد آزادانهٔ روش تجربی در پژوهش اجتماعی و اندیشه، که برای حل مسائل عینی اجتماعی، سیاسی و صنعتی لازم است.

پیشتر ملاحظه کردیم که از نظر دیوئی، غایت اخلاقی همانا رشد است، و معیار ارزیابی ارزش نهادهای اجتماعی و سیاسی همانا میزانی است که آنها این رشد را تسهیل می‌کنند. اندیشهٔ رشد، کلید نظریهٔ آموزشی (تعلیم و تربیتی) او نیز هست. در واقع «روند آموزشی یکسره با روند اخلاقی یگانه است».^{۱۲۳} و تعلیم و تربیت عبارتست از «نیل به آن میزان و نوع از رشد که از امکانات موجود برمی‌آید».^{۱۲۴} از این حرف برمی‌آید که همانطور که استعداد رشد یا تکامل با پایان رسیدن سن بلوغ کاهش نمی‌یابد، تعلیم و تربیت نباید همچون مرحلهٔ آمادگی برای زندگی انگاشته شود. بلکه خود روندی از زندگی است.^{۱۲۵} در واقع «روند تعلیم و تربیتی غایتی

۱۲۰. بازسازی در فلسفه، ص ۱۸۶. ۱۲۱. مسائل انسان، ص ۵۹.

۱۲۲. جامعه و مسائل آن، ص ۱۶۶. در این اثر است که مفصل‌ترین بحث دیوئی دربارهٔ دولت آمده است.

۱۲۳. بازسازی در فلسفه، ص ۱۸۳.

۱۲۴. پیشین، ص ۱۸۵-۱۸۲.

۱۲۵. این نظرگاه در آثار دیگر او از جمله اعتقادنامهٔ آموزشی من به تفصیل بیان شده است.

درورای خود ندارد، بلکه خود غایت خویش است.^{۱۲۶} البته تعلیم و تربیت درسی و کلاسی به پایان می‌رسد، ولی نفوذ آموزشی جامعه، روابط اجتماعی و نهادهای اجتماعی، بزرگسالان رانیز همانند جوانترها دربرمی‌گیرد. و اگر تعلیم و تربیت را به معنایی وسیع در نظر بگیریم، چنانکه باید بگیریم، می‌توانیم اهمیت تأثیر آن اصلاحات اجتماعی و سیاسی را که افزایش یافته‌اند و برانگیزاننده و واکنشهای تسهیل‌کننده تکامل بیشتر انگاشته می‌شوند، ملاحظه کنیم. اخلاقیات، تعلیم و تربیت و سیاست سخت در هم تنیده‌اند.

دیوئی با داشتن چنین بینش کلی از تعلیم و تربیت، طبعاً بر لزوم این امر تأکید دارد که آموزشگاه تا آنجا که مقدور است باید به صورت يك جامعه واقعی ساخته شود، تا زندگی اجتماعی را در هیأتی ساده‌تر بازسازی کند و بدینسان تکامل استعداد کودک را برای شرکت در حیات اجتماعی به طور کلی افزایش دهد. به علاوه، چنانکه انتظار می‌رود بر لزوم آشنا ساختن کودکان با پژوهش هوشمندانه تأکید دارد. دیوئی که از تضاد بین فقدان علاقه بسیاری از کودکان به آموزش مدرسه ایشان و علاقه‌شان به فعالیت‌های بیرون از مدرسه که در آنها می‌توانند به نحوی شخصی و فعال سهم باشند، تکان خورده بود، چنین نتیجه گرفت که روشهای مدرسه‌ای باید چنان تغییر و تحول یابد که حتی المقدور به کودکان اجازه شرکت فعالانه در روندهای عینی پژوهشی که از موقعیتهای بفرنج تا رفتار یا اعمال صریح لازم برای دگرگون‌سازی موقعیت را دربرمی‌گیرد، بدهد. ما نمی‌توانیم وارد جزئیات بیشتری از اندیشه‌ها و آراء دیوئی در باب تعلیم و تربیت به معنای عادی کلمه بشویم. اعتقاد اصلی او این است که تعلیم و تربیت نباید صرفاً آموزش رشته‌های درسی مختلف باشد، بلکه باید کوششی یگانه و منسجم برای پرورش و تکامل شهروندانی باشد که به مدد کاربرد مؤثر درایت خود در زمینه‌ای اجتماعی قادر به ارتقای رشد جامعه باشند.

۷. دین در فلسفه‌ای اصالت طبیعی

دیوئی سالهای مدیدی بالنسبه درباره دین خاموش بود. در کتاب سرشت و سلوک انسان (۱۹۲۲) از دین به عنوان «احساس کل»^{۱۲۷} سخن گفت و چنین اظهار نظر کرد که: «تجربه دینی تا آنجا که ما در بحبوحه تلاش برای پیش‌بینی و تنظیم موضوعات آینده، بر اثر احساس يك کل گسترده، مقهوریم و سهرافکنده ایم يك واقعیت است.»^{۱۲۸} و در کتاب جست‌وجوی یقین (۱۹۲۹) می‌بینیم که می‌گوید طبیعت، از جمله انسان، چون به عنوان منبع آرمانها و امکانات دستاوردها، و معدن همه خیر و خوبیها ملحوظ شود، می‌تواند يك رهیافت دینی

۱۲۶. دموکراسی و تعلیم و تربیت، ص ۵۹. ۱۲۷. سرشت و سلوک انسان، ص ۳۳۱.

۱۲۸. پیشین، ص ۲۶۲.

برانگیزد، که می‌توان آن را احساس امکانات هستی و تسلیم به انگیزه تحقق آنها توصیف کرد.^{۱۲۹} ولی اینها کمابیش اظهارنظرهای اتفاقی اوست و فقط در سال ۱۹۳۴ بود که دیوئی واقعاً به موضوع دین در کتاب *ایمانی مشترک* روی آورد. این کتاب مجموعه سخنرانیهای بنیادتری^{۱۳۰} است که در دانشگاه ییل ایراد شده بود.

باری دیوئی با آنکه پیشترها درباره دین کم نوشته بود، این نکته را روشن ساخته بود که هرگونه اعتقاد و آداب و آئین دینی را رد می‌کند. و در واقع روشن بود که اصالت طبیعت تجربی او جایی برای اعتقاد به يك موجود الوهی فراطبیعی و پرستش او ندارد. در عین حال دیوئی این راه روشن کرده بود که برای چیزی که آن را رهیافت دینی می‌نامید ارزشی قائل است. و در ایمانی مشترک می‌بینیم که بین اسم «دین» و صفت «دینی» فرق می‌گذارد. او اسم را، یعنی اعتقادات و اعمال و نهادهای دینی معین را رد می‌کند. اما صفت را می‌پذیرد، یعنی ارزش دین را به عنوان کیفیتی از تجربه تأیید می‌کند.

باید دانست که دیوئی از هیچ‌گونه تجربه دینی و عرفانی خاص که ممکن است مؤید اعتقاد به الوهیت فراطبیعی باشد، سخن نمی‌گوید. کیفیتی که در مدنظر دارد کیفیتی است متعلق به تجربه ای که عرفاً نمی‌تواند دینی انگاشته شود. فی‌المثل تجربه یا احساس یگانگی با جهان، با طبیعت همچون يك کل، چنین کیفیتی را داراست. و در ایمانی مشترک کیفیت «دینی» بودن را با ایمان به «یگانگی نفس از طریق اتحاد با غایات آرمانی انحصاری، که تخیل به ما عرضه می‌دارد و اراده انسانی درقبال آن همچون چیزی که قابل مهار کردن آرزوها و انتخابهای ماست، واکنش نشان می‌دهد»^{۱۳۱} پیوند می‌زند.

اما درباره کلمه «خدا» دیوئی آمادگی آن را دارد که این کلمه را بپذیرد، به این شرط که نه به معنای يك وجود فراطبیعی موجود، بلکه به معنای وحدت امکانات آرمانی که انسان می‌تواند از طریق عقل و عمل تحقق بخشد، در نظر گرفته شود. «ما نه در حضور آرمانهایی هستیم که در عالم هستی تجسم یافته باشد، و نه آرمانهایی که صرفاً آرمانهایی بی ریشه و خواب و خیال و مدینه فاضله باشند. چه نیروهایی در طبیعت و جامعه هست که این آرمانها را تکوین و از آنها حمایت می‌کند. اینها بعدها به مدد عمل با هم یگانه می‌شوند و انسجام و صلاحیت می‌یابند. همانا این رابطه فعال بین آرمان و عمل است که من به آن نام «خدا» می‌دهم.»^{۱۳۲}

به عبارت دیگر چنین فلسفه اصالت طبیعی نمی‌تواند جایی برای خدا، آنچنانکه در ادیان یهودی، مسیحی و اسلام دریافته می‌شود، داشته باشد. ولی فلسفه ای تجربی باید به معنایی از

۱۲۹. مقایسه کنید با جست و جوی یقین، ص ۲۸۸ - ۲۹۱.

130. Terry Foundation

۱۳۱. ایمانی مشترک، ص ۳۳. ۱۳۲. ایمانی مشترک، ص ۵۱-۵۰.

کلمهٔ دین، جایی برای دین پیدا کند. لذا کیفیت «دینی» بودن، باید از تجربیات دینی خاص — یعنی تجربه‌هایی که وجود موجود فراطبیعی را مسلم می‌گیرند — جدا شود و با سایر صور تجربه پیوند یابد. چنانکه دیوینی در ایمانی مشترک خاطر نشان می‌سازد، صفت «دینی» می‌تواند به رهیافتهایی اطلاق شود که در قبال هر موضوع یا آرمانی اتخاذ می‌گردد. این صفت می‌تواند بر تجربهٔ زیبایی شناختی، علمی یا اخلاقی یا رفاقت یا عشق اطلاق گردد. بدین معنی، دین می‌تواند به کل زندگی تسری یابد. ولی خود دیوینی بر خصلت دینی تجربهٔ اتحاد نفس تأکید می‌کند. و آن را چنین توصیف می‌کند که «نفس همواره معطوف به چیزی فراتر از خویش است.»^{۱۳۳} و یگانگی آرمانی اش مبتنی بر هماهنگی نفس با جهان، با طبیعت به عنوان يك کل است. و چنانکه دیدیم دیوینی در اینجا بر سیر به سوی تحقق امکانات آرمانی تأکید می‌کند. شاید بتوان از او انتظار داشت که قائل به وجود يك مبدأ فعال الوهی دست اندرکار در طبیعت و از طریق طبیعت، برای تحقق و حفظ ارزشها باشد. ولی با آنکه بسیاری از آنچه می‌گوید در جهت چنین تصور و انتظاری است، اما اصالت طبیعت او، او را از برداشتن چنین قدمی باز می‌دارد.

۸. اظهار نظر انتقادی در باب فلسفهٔ دیوینی

اگر مراد ما از متافیزیک مطالعهٔ یا آموزهٔ واقعیت فراتجربی باشد، فلسفهٔ دیوینی متافیزیک نیست. ولی هر چند او — چنانکه پیشتر هم اشاره شد — لا اقل در يك موقع منکر این است که هیچ نوع نظریهٔ کلی مربوط به واقعیت مورد نیاز یا حتی ممکن باشد، ولی به خوبی روشن است که او جهان‌نگری خاصی برای خود دارد. و جهان‌نگریها کلا در ذیل عنوان متافیزیک رده بندی می‌شوند. اگر گفته شود که او جهان را همانطور که می‌یابد تلقی می‌کند، گفته‌ای ساده دلانه است. چه واقعیت صریح این است که او جهان را تعبیر و تفسیر می‌کند. به این جهت، علی‌رغم هر آنچه در مخالفت با نظریه‌های کلی گفته است، ولی هر کوششی را برای تعیین به قول خودش «خصلت‌های کلی» همهٔ انواع هستی را منع نمی‌کند. کاری که او می‌کند تأکید بر این است که «بصیرت کلی داشتن به هستی که به تنهایی می‌تواند متافیزیک را به هر معنای مفهوم در تجربه‌ای تعریف کند، خود يك امر واقع اضافی و حاصل کنش متقابل^{۱۳۴} است، و لذا همانند هر رویداد طبیعی دیگر نیازمند به درایت است: یعنی بحث و فحص در آثار و پیامدهای آنچه کشف می‌کند. جهان سلسلهٔ خودنمایانگری بی‌نهایتی نیست، حتی فقط به این دلیل که افزودن نمایانگری آن را جهان دیگری می‌سازد»^{۱۳۵} تا آنجا که به متافیزیک به معنای هستی‌شناسی

۱۳۳. پیشین، ص ۱۹.

134. interaction

۱۳۵. تجربه و طبیعت، ص ۲۱۴ - ۲۱۵. سابقهٔ اشاره به يك سلسلهٔ خودنمایانگر نامتناهی در آموزهٔ رويس است.

اذعان دارد،^{۱۳۶} یافته‌های آن همانا فرضیه‌های کارائست که همانند فرضیه‌های علوم فیزیکی دستخوش تجدید نظر است. علی‌الظاهر جهان‌نگری خود دیوئی چنین فرضیه کارائست. این نکته قابل بحث است که این جهان‌نگری نشانه‌هایی از پیشینه هگلی دارندۀ آن را نشان می‌دهد، به این معنی که دیوئی به هر حال «طبیعت» راجانشین «روح» هگل می‌کند و تمایل به این دارد که نظامهای فلسفی را در پیوند با فرهنگهایی که آنها را در دامن خود پرورده است تعبیر و تفسیر کند. این نکته اخیر کمک به تبیین این واقعیت می‌کند که وقتی دیوئی به نظامهای گذشته می‌پردازد، بسیار کم به خود زحمت می‌دهد که به براهین و احتجاجات صاحبان آن نظامها توجه کند، و به جای آن بر ناتوانی این نظامها در پرداختن به موقعیتهای بفرنج ناشی از فرهنگ معاصر تأکید می‌کند. البته این رهیافت، هماهنگ با برداشت وسیله‌انگارانۀ او از حقیقت است. ولی نتیجه این است که خواننده باریک بین و منتقد آثار او این برداشت را پیدا می‌کند که در آثار دیوئی نگرش طبیعی مذهبانۀ به جهان مسلم انگاشته شده، و اثبات نشده است. و به نظر نگارنده این سطور، چنین برداشتی موجه است. دیوئی به سادگی تصور می‌کند که فی‌المثل روزگار بحث و فحصهای کلامی (الهیاتی) و متافیزیکی سپری شده و چنین بحث و فحصهایی همواره تعصب آمیز است. و این ملاحظه که چنین بحث و فحصها یا توضیح و تبیینها همچون وسائلی در خدمت فی‌المثل مسائل اجتماعی نیست، کافست که به او اعتبار چنین تصویری را نشان بدهد.

ممکن است به این ایراد چنین پاسخ دهند که اگر فلسفه تجربی دیوئی و جهان‌نگری کلی او در ارائه یک برداشت منسجم و یکپارچه از تجربه‌ها — به عنوان یک کل — موفق است، دیگر برای دفع فرضیه‌های اضافی که فراتر از مرزهای اصالت طبیعت می‌رود، به توجه بیشتری نیاز نیست. ولی این سؤال پیش می‌آید که آیا فلسفه دیوئی خود، به عنوان یک کل، فی‌الواقع منسجم است. فی‌المثل این معنی را که او ارزشهای مطلق و غایات ثابت را انکار می‌کند در نظر بگیرد. چنانکه ملاحظه کردیم او بر عینیت ارزشها تأکید دارد؛ ولی آنها را وابسته به موقعیتهای بفرنجی که بر انگیزاننده روندهای پژوهش هستند — که سرانجام به داوریهای ارزشی ختم می‌شوند — در نظر می‌گیرد. مع‌الوصف آشکار است که خود دیوئی از «رشد» چنان سخن می‌گوید که گویی ارزشی مطلق و غایتی فی‌نفسه است، یعنی غایتی که طبیعت انسان و نهایتاً طبیعت واقعیت، آن را تثبیت کرده است. از سوی دیگر به دقت توضیح می‌دهد که قصدش انکار وجود جهانی مقدم بر تجربه بشری نیست؛ و تصریح می‌کند که ما بسیاری چیزها را به نحوی که گویی مقدم بر تجربه ما از آنهاست، تجربه می‌کنیم. در عین حال گرایش نیرومندی وجود دارد که «تجربه» را برون‌ازساز می‌کند، یعنی بازسازی موقعیتهای جهان را متفاوت با آنچه بدون

۱۳۶. دیوئی خودش فی‌المثل به مقوله علیت می‌پردازد.

اندیشیدن عملی انسان می‌سازد، تفسیر کند. و این اشاره به نظریه‌ای در باب تجربه‌ی خلاقه‌ای دارد که می‌کوشد داده‌ی مقدم را به یک نوع «شیء فی نفسه»^{۱۳۷} مرموز تبدیل کند. البته وجود نایکدستی در اندیشه‌ی دیونی، اصالت طبیعت [او] را نفی نمی‌کند. ولی به هر حال نظرگاه اصالت طبیعی را بازمی‌نمایاند که اگر دیونی توانسته بود یک جهان‌نگری یا تفسیر تجربه‌ی کاملاً یکپارچه و منسجم ارائه کند، کمتر از این در معرض انتقاد بود. پیداست که کافی نیست پاسخ دهیم که بر مبنای مقدمات خود دیونی، جهان‌نگری او فرضیه‌ی کارائی است که باید در بوته «پیامدها»یش آزموده شود، نه با فقدان نسبی بحث و برهانهای پیشاپیش، به نفع آن. چه «کارائی» یک جهان‌نگری دقیقاً در این قابلیت آن نشان داده می‌شود که می‌تواند به ما اشراف مفهومی منسجمی بر داده‌ها ببخشد.

اگر به نظریه‌ی منطقی دیونی هم‌روی آوریم باز به مشکلات معتناهی بر می‌خوریم. فی‌المثل با آنکه او قبول دارد که اصول اساسی منطقی هستند که مدام فایده‌ی عینی‌شان را به عنوان ابزاری در پرداختن به موقعیتهای بفرنج نشان داده‌اند، اصرار می‌ورزد که نظرگاه منطقی محض هیچ اصلی مقدس و مصون نیست، و همه‌ی اصول قابل تجدیدنظرند. در عین حال دیونی آشکارا بر آن است که هوش نمی‌تواند در قبال یک موقعیت بفرنج یعنی با وجود یک تعارض یا «تناقض» حل نشده، آرامش و رضایت داشته باشد. چنانکه در فلسفه‌ی هگل مشاهده می‌کنیم، روح به سوی غلبه بر چنین تناقضهایی رانده می‌شود.^{۱۳۸} و به نظر می‌رسد که این دلالت بر یک نیاز مطلق به عقل دارد، نیازی که آشتی‌دادنش با این نظر که هیچ اصل منطقی مطلق نیست، دشوار است.

همچنین به نظر می‌رسد که کاربرد او از کلمه‌ی «پیامدها» ابهام‌هایی دارد. یک فرضیه‌ی علمی پیش‌بین انگاشته می‌شود، و اگر پیامدهای پیش‌بینی شده که معنای فرضیه را تشکیل می‌دهد تحقق یابد، آن فرضیه به تحقیق رسیده است. اینکه آیا تحقیق‌پذیری برای مردم خشنودی ذهنی به بار می‌آورد یا نه، ربطی به بحث ما ندارد. در این زمینه دیونی مواظب است که آماج ایراد قرار نگیرد، همان ایرادی که جیمز خود را در معرض آن قرار می‌دهد، دایر بر اینکه خصلت «رضایت بخشی» یک گزاره‌ی نشانه یا معیار صدق آن است. ولی وقتی که به حوزه‌های اجتماعی و سیاسی روی می‌آوریم، می‌توانیم ببینیم که تمایلی به درغلتیدن به این تفسیر وجود دارد که «پیامدها» را «پیامدهای مطلوب» بگویند. شاید پاسخ دیونی این باشد که مراد او پیامدهای «مقصود» است. «مقاصد» راه حل یک موقعیت بفرنج اجتماعی یا سیاسی معنای خود

137. thing - in - itself

۱۳۸. البته تفاوت بزرگی بین رهیافتهای هگل و دیونی وجود دارد. چه دیونی در بند تبدیل فعالانه‌ی یک موقعیت است نه صرفاً غلبه‌ی دیالکتیکی بر یک تناقض. ولی هر دو نشان بر آنند که تناقض چیزی است که باید بر آن غلبه کرد.

یعنی پیامدهای خاصی دارد. وهمانطور که در مورد فرضیه‌های علمی صادق است، تحقیق‌پذیری، راه حل پیشنهادشده را اعتبار می‌بخشد. اینکه مردم این راه حلها را دوست دارند یا نه، خارج از موضوع ماست. در هر دو مورد هم در راه حل یا طرح اجتماعی یا سیاسی، هم در مورد فرضیه علمی، معیار صدق یا اعتبار، عینی است. مع الوصف کاملاً آشکار است که دیوئی در عمل بین طرحها و راه حلها و نظریه‌های سیاسی بر وفق مددی که به «رشد» می‌رسانند، و ارتقائی که به غایت مطلوب از نظر او می‌دهند، فرق قائل می‌شود. البته می‌توان همان معیار را به شیوه‌ای مشابه بر فرضیه‌های علمی اطلاق کرد. فی‌المثل فرضیه‌ای که تمایل به توقیف پژوهش و پیشرفت علمی دارد نمی‌تواند به عنوان فرضیه‌ای صادق پذیرفته شود. ولی در این صورت هم معیار صدق، دیگر به سادگی تحقیق‌پذیری پیامدها نیست که گفته می‌شود معنای فرضیه را تشکیل می‌دهد، هر چند در واقع نزدیک به برداشت پیرس از حقیقت به عنوان حدآرمانی است که همه پژوهشها به آن می‌انجامند.

قوت فلسفه دیوئی بیشک در این واقعیت نهفته است که این فیلسوف همواره چشم به واقعیت تجربی دوخته است، یا به موقعیتهای عینی و قدرت هوش و اراده بشر در پرداختن به این موقعیتهای و آفریدن امکانات پیشرفت و تکامل بیشتر. دیوئی فلسفه را از عرش به فرش فرود می‌آورد و می‌کوشد ربطش را با مسائل عینی، اعم از اخلاقی، اجتماعی و آموزشی نشان دهد. و این امر به توضیح و تبیین نفوذ عظیم او کمک می‌کند. او نویسنده شیوایی نیست. و دقیق و روشن نمی‌نویسد. موفقیتش در اینکه آراء و عقایدش را این چنین در معرض توجه عده کثیری از هموطنانش قرار دهد مربوط به استعداد ادبی اش نیست. بلکه مربوط به ربط و مناسبت عملی آراء و عقاید اوست. به علاوه، جهان‌نگری کلی او بیشک برای کسانی که آراء و اندیشه‌های کلامی و متافیزیکی را مهجور می‌شمرند و در عین حال برای علاقه‌مندان به فلسفه‌ای آینده‌نگر و مترقی که به هیچ وجه تعلق خاطری به واقعیت‌های فراطبیعی ندارد و به معنایی ایمان به پیشرفت بی‌پایان بشر را توجیه می‌کند، جاذبه دارد.

به این دلایل، پرداختن به جست‌وجوی ناهمدستیها و تعارضها و ابهامها در اندیشه دیوئی، برای بعضی کرا نمی‌کند و آن را حمله بی‌هوده به فلسفه‌ای می‌دانند که ریشه محکمی در خاک تجربه دارد. برای بعضی دیگر ممکن است چنین بنماید که ربط عملی در فلسفه او به قیمت وانهادن تبیین، و ارسی و توجیه مبانی فلسفه، خریداری شده است. همچنین ممکن است چنین بنماید که فلسفه دیوئی مآلاً مبتنی بر داوری ارزشی است، یعنی ارزش ناشی از عمل. البته می‌توان فلسفه‌ای را بر اساس داوری یا داوریهای ارزشی بنا کرد. ولی مطلوب آن است که در این مورد، داوریهای آشکار باشد. در غیر این صورت ممکن است تصور شود که فی‌المثل نظریه وسیله‌انگاران حقیقت صرفاً نتیجه تجزیه و تحلیلی بی‌شور و شوق است.

بخش پنجم

طغیان در برابر ایدئالیسم

رئالیسم در بریتانیا و آمریکا

۱. بحث مقدماتی

وقتی که درباره طغیان در برابر ایدئالیسم در بریتانیای کبیر می‌اندیشیم، نامهایی که بلافاصله به ذهن خطور می‌کنند نامهای ج. ا. مور و برتراند راسل است. مور از نظر جهانی به عنوان یکی از الهام‌دهندگان عمده نهضت تحلیلی [تحلیل زبانی] که در نیمه اول قرن بیستم موفقیت چشمگیری حاصل کرد، پذیرفته شده است. و راسل علاوه بر اینکه یکی دیگر از پیشتازان اصلی این نهضت است، شناخته‌ترین فیلسوف بریتانیایی این قرن است. و نگارنده این سطور بر آن است که بحث اجمالی از آنان را تا حدی که در گنجایش این کتاب است، به تأخیر اندازد، و با آنکه ناگزیر از ندیده گرفتن نظم سنوی^۱ کتاب می‌شود، ابتدا به تعدادی از شخصیت‌های نسبتاً کوچکتر بپردازد.

۲. بعضی از رئالیست‌های آکسفورد

پیشتر از شیوه راه یافتن و تفوق یافتن ایدئالیسم در دانشگاه‌های بریتانیا، بویژه آکسفورد، در نیمه دوم قرن نوزدهم یاد کردیم. ولی حتی در آکسفورد هم پیروی ایدئالیسم کامل نبود. فی‌المثل تامس کیس^۲ (۱۸۴۴-۱۹۲۵) که از سال ۱۸۹۹ تا ۱۹۱۰ متصدی کرسی متافیزیک و از سال ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۴ رئیس کالج کورپوس کریستی^۳ بود و در سال ۱۸۷۷ رئالیسم در اخلاق^۴ و در سال ۱۸۸۸ رئالیسم فیزیکی^۵ را منتشر کرد. در واقع حق این است که رئالیسم کیس فی‌نفسه پیشتر مخالف با ایدئالیسم ذهنی و اصالت‌پدیدار بود تا با ایدئالیسم عینی یا مطلق. چه اساساً عبارت بود از قول به این نظر که جهانی شناختنی و واقعی از اشیاء وجود دارد

1. chronological order

2. Thomas Case

3. Corpus Christi College

4. *Realism in Morals*

5. *Physical Realism*

که مستقل از داده‌های حسی است.^۶ در عین حال، کیس هم در ستیز با ماتریالیسم، طرفدار ایدئالیستها بود و هم خود را ادامه دهنده یا بازگرداننده رنالیسم فرانسس بیکن و دانشمندانی چون نیوتون و حریف و هم نبرد نهضت ایدئالیستی که آن زمانها باب شده بود، می‌دانست.^۷ حریف و معارض مشهورتر ایدئالیسم، جان کوك و یلسون^۸ (۱۸۴۹ - ۱۹۱۵) بود، که از سال ۱۸۸۹ تا پایان زندگی متصدی کرسی منطق در آکسفورد بود. او کمتر چیزی منتشر می‌کرد و تأثیر عمده‌اش از طریق تعلیم و تدریس بود. ولی يك مجموعه دوجلدی از درسها و سخنرانیهایش در باب منطق، همراه با مقالات و نامه‌ها، و خاطره‌ای به قلم ویراستار مجموعه فارکوئرسون^۹، تحت عنوان گزاره و استنتاج^{۱۰}، در سال ۱۹۲۶ که يك دهه از مرگ او می‌گذشت انتشار یافت.

کوك و یلسون در زمان تحصیل دانشگاهی تحت تأثیر ت. ه. گرین^{۱۱} واقع شد، سپس برای شنیدن فلسفه لوتسه^{۱۲} به گوتینگن رفت. ولی به تدریج منتقد بی‌محابای ایدئالیسم شد. با این همه، او جهان‌نگری که با آن رقابت کند به جای آن نمی‌گذاشت. قوت او تا حدی در حملاتش و تاحدی در شیوه انتخابش از مسائل خاص و کوشش در بررسی موشکافانه و دقت تام و تمام آنها بود. به این معنی اندیشه‌اش تحلیلی بود. به علاوه برای تمایزهای بیان شده یا دلالت‌های نهانی زبان عادی اهمیت ارسطووار قائل بود. و عقیده داشت که بهتر است منطقیان، هم به منطق طبیعی عرف زبانی عام توجه، و هم از آن دفاع کنند.

یکی از تأسف‌های کوك و یلسون از منطق برادلی و بوزانکت همانا آموزه حکم آنهاست. به نظر او آنها بر آن بودند که يك عمل ذهنی به نام حکم^{۱۳} (یا قضاوت یا تصدیق) هست که در هر گزاره‌ای جلوه‌گر می‌گردد. و با این تصور، فعالیت‌های ذهنی، از جمله شناختن، عقیده‌مندی و باورکردن با هم خلط می‌شود، حال آنکه باید بین آنها فرق گذاشت. به علاوه، این تصور که فعالیتی به نام حکم (تصدیق) متمایز از استنتاج^{۱۴} وجود دارد، جدا اشتباه است. «چنین چیزی وجود ندارد.»^{۱۵} اگر منطقیان توجه بیشتری به شیوه‌های کاربرد عرفی کلماتی چون قاضی یا حاکم می‌کردند، ملاحظه می‌کردند که حکم یا قضاوت کردن درباره چیزی همانا استنتاج کردن است. در منطق ما می‌توانیم به خوبی با گزاره و استنتاج، بدون وارد کردن يك فعالیت جداگانه

۶. باید خاطر نشان کرد که هر چند از نظر کیس اشیاء فیزیکی مستقل شناختنی‌اند، وجود و ماهیت آنها مع‌الواسطه شناخته می‌شود، یعنی با استنتاج از داده‌های حسی، که تعدیلهای معلول سیستم عصبی‌اند.

۷. این نکته شایان ذکر است که کیس نویسنده مقاله «ارسطو» در طبع یازدهم دایرة المعارف بریتانیکا بود.

8. John Cook Wilson

9. A. S. L. Farquharson 10. *Statement and Inference*

11. T. H. Green 12. Lotze 13. Judgment 14. inference

۱۵. گزاره و استنتاج، ج ۱، ص ۸۷.

افسانه‌ای به نام «حکم» به سر بریم.

بنابر این يك گزاره می‌تواند فعالیت‌های مختلفی را بیان کند. ولی از این فعالیت‌ها «دانستن» از همه اساسی‌تر است. چه ما نمی‌توانیم جز در تقابل با دانستن بفهمیم که فی‌المثل مراد از عقیده داشتن یا حیران بودن درباره حقیقت يك چیز چیست. البته از این سخن بر نمی‌آید که دانستن می‌تواند تجزیه و تحلیل یا تعریف شود. در واقع می‌توان پرسید که ما چگونه می‌دانیم یا چه می‌دانیم، ولی این سؤال که خود دانستن چیست مهم است. چه درخواست پاسخ موهم این است که ما می‌توانیم صدق آن را برآورد کنیم و بالنتیجه این امر را مسلم گرفته‌ایم که ما فی‌الجمله می‌دانیم که دانستن چیست. دانستن را می‌توان با مصداقش نشان داد نه با مفهوم و تعریفش. و این معنی غیر از اشاره به مصداق آن نیاز به توجیه بیشتری ندارد.

طبعاً می‌توانیم برداشتهای کاذب و نادرست از دانستن را کنار بگذاریم. و این دو صورت عمده دارد. از يك سو می‌توان کوشید که عین (متعلق علم) را به عمل ادراک تحویل کرد، یعنی دانستن را همانا ساختن عین تعبیر کرد. از سوی دیگر گرایش به این هست که عمل ادراک را بروفق عین، و با این تلقی که آنچه ما می‌دانیم «المتنی» یا بازنمونی از عین است، توصیف کنند. این نزدانستن را غیر ممکن می‌سازد. زیرا اگر آنچه ما به طور بیواسطه می‌دانیم همواره المتنی یا صورت ذهنی است، هرگز نمی‌توانیم آن را با اصل مقایسه کنیم تا ببینیم آیا با آن می‌خواند یا نه.

رد و نقض‌های برداشتهای غلط از دانستن لاجرم بدین معناست که ما به خوبی می‌دانیم که دانستن چیست. و ما با دانستن بالفعل چیزی است که از آن آگاهییم. لذا پرسیدن این که «دانستن چیست»، به آن نحو که گویی ما نسبت به آن جاهل بوده‌ایم، همانقدر سؤال بیجایی است که سؤال بر ادلی در این باب که رابطه چگونه به طرفین رابطه ربط می‌یابد؟ پیدا است که يك رابطه آن نوع چیزی نیست که به نحو معقولی بتوان گفت ربط می‌یابد. و دانستن يك رابطه تعریف‌ناپذیر و منحصر به فرد بین ذهن و عین یا عالم و معلوم است. ما می‌توانیم بگوییم چه نیست، از جمله اینکه نه عین (معلوم) را می‌سازد، نه به المتنی عین می‌انجامد؛ ولی نمی‌توانیم به نحو ایجابی تعریف کنیم که چه هست.

رتالیسم كوك و یلسون صریحاً بر آن است که ما اشیاء طبیعی را که وجود دارند، به نحوی مستقل از عمل ادراک، درک می‌کنیم. به عبارت دیگر، او این تئوری که «وجود همانا وجدان است» یا وجود داشتن همانا به ادراک درآمدن است، رد می‌کند.^{۱۶} در عین حال این را لازم می‌یابد که رتالیسمش را توصیف کند. بدینسان در پرداختن به کیفیات به اصطلاح ثانوی، حرارت را مثال

۱۶. طبق نظر ج. ا. مور «وجود همانا وجدان است» رکن اساسی ایدتالیسم است. ولی این تئوری در معنایی موسع مراد می‌کند.

می‌زند و می‌گوید آنچه ما ادراک می‌کنیم احساسمان از حرارت است. حال آنکه آنچه در شیء فیزیکی وجود دارد صرفاً قدرتی است که این احساس را در ذهن (عالم) برمی‌انگیزد یا پدید می‌آورد. این قدرت «به ادراک در نمی‌آید، بلکه به مدد نظریه علمی استنتاج می‌گردد.»^{۱۷} او هنگامی که به کیفیات به اصطلاح اولیه می‌پردازد می‌گوید که ما فی المثل امتداد یک جسم واقعی را احساس می‌کنیم، نه صرفاً احساس لامسه و عضلانی خود را. به عبارت دیگر در بحث از رابطه کیفیات با اشیاء فیزیکی، موضعی نزدیک به لاک اتخاذ می‌کند.

در واقع می‌توانیم گفت که رنالیسم کوک و ویلسون قائل به این است که جهانی که ما می‌شناسیم صرفاً همانند جهانی است که دانشمندان قدیمی پیر و نیوتون ادراک می‌کردند. بدینسان او مفهوم فضا یا فضاها را غیر اقلیدسی را رد می‌کند. به نظر او ریاضیدانان عملاً فقط مفهوم اقلیدسی فضا را به کار می‌برند «و جور دیگری هم قابل اندیشیدن نیست، حال آنکه خیال می‌کنند دارند از نوع دیگری از فضا سخن می‌گویند.»^{۱۸}

نگرش کلی کوک و ویلسون همانند نگرش ه. ا. پریچرد^{۱۹} (۱۸۷۱ - ۱۹۴۷) بود، که صاحب کرسی فلسفه اخلاق در آکسفورد بود. ابتدا باید گفت «فکر اینکه هر گونه واقعیتی، مبتنی بر شناخت ما از آن یا علم ما به آن است، صرفاً غیر ممکن است. اگر قرار است دانستی در کار باشد، ابتدا باید چیزی برای دانسته شدن وجود داشته باشد.»^{۲۰} البته فعالیت‌های شرلوک هلمز^{۲۱} آنچنانکه کونان دوئل^{۲۲} [نویسنده داستان پلیسی شرلوک هلمز] روایت کرده، مبتنی بر ذهن نویسنده است، به معنایی که سنگها و ستاره‌ها وابسته به ذهن او نیستند. ولی مادام که ابتدا چیزی برای دانستن نبود، من نمی‌توانستم ادعا کنم که «می‌دانم» شرلوک هلمز چه کارهایی کرده است. در مرحله بعدی باید گفت، «دانستن همانا نوع منحصر به فرد^{۲۳} است و لذا قابل توضیح و تبیین نیست.»^{۲۴} چه هر توضیح یا تبیین ادعایی بالضروره مسلم می‌گیرد که ما آگاه هستیم که دانستن چیست. در مرحله سوم باید گفت کیفیات ثانویه نمی‌توانند مستقل از یک ذهن عالم دریافت کننده وجود داشته باشند و بالتیجه «نمی‌توانند کیفیات اشیاء باشند، چه کیفیات یک چیز باید مستقل از ادراک آن چیز وجود داشته باشد.»^{۲۵}

۱۷. گزاره و استنتاج، ج ۲، ص ۷۷۷. کوک و ویلسون مثال حرارت را بر رنگ ترجیح می‌دهد. زیرا مردمی که نسبت به این نظریه خالی‌الذهن هستند عادتاً احساس گرم بودن می‌کنند ولی احساس رنگین بودن نمی‌کنند. برای ملاحظه رابطه بین رنگ و ذهن عالم، به میزان بیشتری از تأمل نیاز هست.

۱۸. گزاره و استنتاج، ص ۲، ص ۵۶۷.

19. H. A. Prichard 20. *Kant's Theory of Knowledge* (1909) P. 118.

21. Sherlock Holmes 22. Conan Doyle 23. *sui generis*

۲۴. نظریه معرفت کانت، ص ۱۲۴.

۲۵. نظریه معرفت کانت، ص ۸۶.

نظر به نکتهٔ اخیر الذکر، تعجب آور نیست که می‌بینیم پر یچرد در مجموعهٔ مقالات منتشره پس از وفاتش، تحت عنوان *دانستن و ادراک*^{۲۶} (۱۹۵۰) می‌گوید که ما هرگز بواقع اشیاء را نمی‌بینیم، بلکه ابعاد رنگین و مکانا مرتبیطی را می‌بینیم که به جای اشیاء فیزیکی «مشتبه» می‌شوند. اگر بررسییم چه شده است که ما حکم می‌کنیم که این داده‌های حسی همان اشیاء فیزیکی هستند، پر یچرد پاسخ می‌دهد که این مسأله به هیچ وجه مسألهٔ حکم کردن نیست.^{۲۷} ما طبیعتاً تحت این تأثیر واقعیم که آنچه می‌بینیم اشیاء فیزیکی موجود و مستقل از ادراک است. و فقط در طی تأمل بعدی است که ما استنتاج یا حکم می‌کنیم که اصل قضیه چنین نیست. بنا بر این اگر موضع عقل عرفی^{۲۸} یا رئالیسم خام^{۲۹} را ملاک بگیریم، باید بگوییم که هم کوك ولسون و هم پر یچرد این موضع را تعدیل و طرف دیگر آن را تقویت کرده‌اند. ه. و. ب. جوزف^{۳۰} (۱۸۶۷ - ۱۹۴۳) عضو هیئت علمی نیوکالج آکسفورد و استاد با نفوذ نیز موضع مخالف با عقل عرفی و رئالیسم خام را تقویت و تأیید می‌کرد. به این شرح که در مقاله‌ای که دربارهٔ بارکلی و کانت نوشته بود و در فرهنگستان بریتانیا قرائت کرد اظهار داشت که رئالیسم عقل عرفی به مدد تأملات بیشتر از پایه منززل گردیده است و پیشنهاد کرد که هر چند اشیاء دور و بر ما یقیناً به آن معنا که دردهای من خصوصی و شخصی است، خصوصی و شخصی نیستند، ولی چه بسا با «هستی اذهان داننده یا دریا بنده»^{۳۱} پیوند یافته باشند. جوزف همچنین می‌گوید تأمل در فلسفه‌های بارکلی و کانت به این نتیجه می‌انجامد که شرایط معرفت ما به اعیان ممکن است مبتنی بر «واقعیت یا هوشی باشد که در طبیعت، خود را در اذهان به خود نشان می‌دهد»^{۳۲} گفتهٔ اخیر صریحاً بیشتر در تأیید ایدئالیسم متافیزیکی است تا هر نوع دیگری از ایدئالیسم ذهنی. ولی این سخن صرفاً مشکلی را که ما داریم تصویر می‌کند، یعنی مشکل این تصور را که در علم ما به اعیان خارجی، دانستن همانا رابطهٔ معیت یا همبود^{۳۳} بین ذهن و عینی است که به کلی با ذهن نامتجانس است. در مورد بحث از داده‌های حسی هم که در آکسفورد با انتشار کتاب *ادراک*^{۳۴} اثر ه. و. پرایس^{۳۵} خیز نیر و مندی به خود گرفت،^{۳۶} باید گفت که این بحث مشکل

26. Knowledge and Perception

۲۷. بر طبق نظر پر یچرد، ما می‌توانیم حکم یا استنباط کنیم که متعلقات مستقیم ادراک، اشیاء فیزیکی هستند که به کلی مستقل از ادراک کنندگی ذهن اند، البته اگر می‌توانستیم بگوییم که آن اعیان یا متعلقات، «دانسته شده‌اند» ولی از نظر پر یچرد ادراک به هیچ وجه «دانستن» نیست.

28. common sense 29. naive realism 30. H. W. B. Joseph

۳۱. مقالاتی در فلسفهٔ قدیم و جدید (*Essays in Ancient and Modern Philosophy*) ص ۲۳۱.

۳۲. پیشین.

33. compresence 34. Perception 35. H. H. Price

۳۶. این کتاب که در سال ۱۹۳۲ چاپ شد، تأثیر متفکران کیمبرج نظیر مور و راسل را نشان می‌دهد، حال آنکه کوك

دفاع موفق از موضع رنالیسم خام را مطرح می‌کرد. به این شرح که مسائلی برای تأمل پدید می‌آید که نشان می‌دهد این موضع باید تعدیل شود. یکی از راه‌های کنار آمدن با این موقعیت این است که مسائل را به عنوان مسائل کاذب، طرد کنند. ولی فیلسوفان مسن آکسفورد که ما در اینجا مطالعه‌شان کرده‌ایم، چنین نغمه‌ای ساز نمی‌کردند.

۳. نظری اجمالی به يك بحث اخلاقی در آکسفورد

ه. ا. پریچرد که در بخش پیش از او یاد کردیم شاید به سبب مقاله‌ای که تحت عنوان «آیا فلسفه اخلاق مبتنی بر يك اشتباه است»^{۳۷} (مجله مایند، ۱۹۱۲) بیش از سایر آثارش مشهور باشد. پریچرد فلسفه اخلاق را عمدتاً در بند یافتن براهینی برای اثبات این می‌داند که آنچه وظایف ما به نظر می‌رسد واقعاً وظایف ماست. و تز خود او این است که فی الواقع ما صرفاً وظایفمان را می‌بینیم یا شهود می‌کنیم به نحوی که کل این کوشش که بخواهیم ثابت کنیم آنها وظیفه هستند، اشتباه است. البته، به يك معنا برهان هم در کار هست. ولی آنچه برهان نامیده می‌شود صرفاً کوششی است که مردم را وادارد که در کارها بیشتر باریک شوند تا خصلت الزامی بودن را برای خود مشاهده کنند. موقعیتهایی هم هست که چیزی را که ما تعارضی وظایف می‌نامیم پدید می‌آورد. ولی در مورد تعارض صریح از این دست، اگر احتجاج شود که یکی از شقوق آن اعمال، خیر بزرگتری به بار می‌آورد — چنانکه بسیاری از فلاسفه چنین احتجاج می‌کنند — این خیر نسبت به آن عمل، عارضی و پیامد آن است. حال آنکه مسأله مورد بحث این است که کدام عمل درجه بیشتری از الزام و تکلیف در بردارد؟ و به این مسأله نمی‌توان از هیچ راه دیگری جز با نظر دوختن دقیق به عمل برای مشاهده اینکه تکلیف بزرگتر کدام است، پاسخ داد. هر چه باشد، این همانست که ما عملاً به آن عادت داریم.

این شهودگروی^{۳۸} اخلاقی صریحاً دلالت بر این دارد که مفاهیمی چون شایسته^{۳۹} (درست) و تکلیف^{۴۰} در اخلاق تفوق دارند و بر مفهوم خیر اولویت دارند. به عبارت دیگر نظامهای اخلاقی غایت‌گرایانه، نظیر نظامهای ارسطویی و اصالت‌فایده، مبتنی بر يك اشتباه اساسی اند. و در دوره پس از جنگ جهانی اول، در آکسفورد بحثی در باب مضامینی که پریچرد پیش می‌کشید در گرفت. این بحث کمابیش مستقل از آراء و عقاید ج. ا. مور جریان داشت، هر چند خالی از بعضی اشارات به آن نبود. ولی می‌توان گفت که بیانگر واکنش شدیدی در قبال

ویلسون اعتنای چندانی به تفکر کیمبریج نداشت.

۳۷. این مقاله بعدها در کتاب تکلیف اخلاقی: مقالات و سخنرانیها (۱۹۴۹) تجدید چاپ شد.

آن نوع موضعی که فیلسوفان کمبریج داشتند، بود. زیرا هر چند مور در کتاب *اصول اخلاق*^{۴۱} (۱۹۰۳) گفته بود که خیر يك کیفیت تعریف ناپذیر است،^{۴۲} ولی این نکته را کاملاً روشن کرد که به عقیده او تکلیف اخلاقی همانا تکلیف انجام دادن کاری است که خیر بیشتری را به بار آورد.

پریچرد در سال ۱۹۲۲ در نطق افتتاحیه اش به عنوان استاد فلسفه اخلاق در آکسفورد به مضمون «وظیفه و مصلحت» همین نظرگاه خویش را به نحو پخته تری عرضه کرد. در سال ۱۹۲۸ ا. ف. کریت^{۴۳} کتابی به نام *نظریه اخلاق*^{۴۴} منتشر کرد که در آن گفته بود اندیشه خیر اعلی^{۴۵} سراب فریبنده فلسفه اخلاق است و هر کوششی در جهت اثبات اینکه بعضی اعمال از آن روی وظیفه اند که وسیله تحقق هدف خیری هستند، از پیش محکوم به شکست است. پژوهنده ارسطو شناس مشهور، سر و. د. راس^{۴۶} در زمانی که رئیس اوریل کالج^{۴۷} در آکسفورد بود، با نوشتن کتابش *شایسته و خیر*^{۴۸} (۱۹۳۰) به این بحث پیوست. و به دنبال آن در سال ۱۹۳۱ کتاب جوزف تحت عنوان *بعضی مسائل در اخلاق*^{۴۹} انتشار یافت. مؤلف کتاب اخیر کوشیده بود قبول دو تزا را با هم تلفیق کند یکی اینکه تکلیف متخذ از خیر پیامدهای يك عمل نیست، دوم اینکه با اینهمه، تکلیف از هر گونه رابطه با خیر مستقل نیست.

به عبارت دیگر جوزف کوشیده بود بین برداشت پریچرد و سنت ارسطو را الفت دهد. پروفیسور ج. ه. میورهد^{۵۰} از دانشگاه بیرمنگام، در رساله کوتاهش *قاعده و غایت در اخلاق*^{۵۱} که به قصد جمع بندی بحثهای آکسفورد نگاشته بود، توجه صاحب نظران را به نشانه های بازگشت به برداشت ارسطویی - ایدئالیستی از اخلاق - که از نظر خود او مطلوب بود - جلب کرد. ولی در سال ۱۹۳۶ کتاب *زبان، حقیقت و منطق*^{۵۲}، بیانیه مشهور پوزیتیویسم منطقی، نوشته ا. ج. آیر انتشار یافت. در این کتاب گزاره ای چون «اعمال نوع x ناشایست اند» به بیان هیچ گونه شهودی حمل نشده بود، بلکه تفوهی حاکی از رهیافت عاطفی به اعمالی از نوع x و نیز دارای قصد بر انگیزختن رهیافت عاطفی مشابهی در دیگران تعبیر و تفسیر شده بود، و هر چند

41. *Principia Ethica*

۴۲. این سخن بدین معنا نیست که ما نمی توانیم بگوئیم چه چیزهایی این کیفیت را دارند یا ارزش ذاتی دارند. مور معتقد بود که ما می توانیم چنین تشخیصی داشته باشیم.

43. E. F. Carritt 44. *The Theory of Morals* 45. *summum bonum*

46. Sir W. D. Ross 47. Oriel College

48. *The Right and the Good* 49. *Some Problems in Ethics*

50. J. H. Muirhead 51. *Rule and End in Morals*

۵۲. زبان، حقیقت، منطق *Language, Truth, and Logic* به فلم منوچهر بزرگمهر به فارسی ترجمه شده است (تهران، دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۶).

نمی‌توان گفت نظریه عاطفی اخلاق از قبول عام فیلسوفان اخلاقی بریتانیا برخوردار شده بود، این کتاب و این بحث آغازگر فصل جدیدی از مباحثات نظریه اخلاق بود، فصلی که خارج از دامنه کتاب حاضر است.^{۵۲} لذا وقتی که سر دیوید راس کتاب مبانی اخلاق^{۵۴} اش را در سال ۱۹۳۹ منتشر کرد به نظر بعضی چنین رسید که شهودگروی او به مرحله گذشته‌ای از تفکر تعلق دارد.

باری با نگاه به گذشته می‌توانیم ملاحظه کنیم چگونه بحث پریچرد، راس، جوزف و دیگران از مفاهیمی چون «شایسته» و «خیر» نمایانگر رهیافت تحلیلی به فلسفه اخلاق بود، که با گرایش ایدئالیستی به اینکه با اخلاق همچون مضمونی دست نشانده و وابسته جهان‌نگری متافیزیکی رفتار کنند، فرق داشت. همچنین می‌توانیم ملاحظه کنیم که در مرحله بعدی از بحث اخلاقی، فیلسوفان سرانجام به این تردید کشیده شدند که آیا اخلاق را می‌توان به نحو متمرری در تنگنای مطالعه زبان اخلاق، محبوس و بررسی کرد.^{۵۵}

۴. رنالیسم نوین آمریکایی

اینک به بررسی رنالیسم در ایالات متحده آمریکا برمی‌گردیم. ویلیام پیرل مونتاگیو^{۵۶} (۱۸۷۳ - ۱۹۵۳) در مارس ۱۹۰۱ مقاله‌ای تحت عنوان «تخطئه پروفیسور رویس از رنالیسم»^{۵۷} در مجله بررسی فلسفی منتشر کرد. و در اکتبر همان سال رالف بارتن پری^{۵۸} (۱۸۷۶ - ۱۹۵۷) در مجله مونیسست^{۵۹} مقاله‌ای در باب «تخطئه پروفیسور رویس از رنالیسم و کثرت‌انگاری»^{۶۰} انتشار داد. بنا بر این هر دو مقاله پاسخ به حمله رویس به رنالیسم به عنوان از بین برنده امکان معرفت بود، و در سال ۱۹۱۰ هر دو این نویسندگان همراه با ا. ب. هولت^{۶۱} (۱۸۷۳ - ۱۹۴۶)، و. ت. ماروین^{۶۲} (۱۸۷۲ - ۱۹۴۴)، و. ب. پیتکین^{۶۳} (۱۸۷۸ - ۱۹۵۳) و ا. ج. اسپالدینگ^{۶۴} (۱۸۷۳ - ۱۹۴۰)، مقاله‌ای تحت عنوان «برنامه و نخستین طرح کارشش رنالیست»^{۶۵} در مجله فلسفه^{۶۶}

۵۳. فی‌المثل نگاه کنید به کتاب اخلاق از سال ۱۹۰۰ به بعد اثر م. وارناک (لندن، ۱۹۶۰).

54. *The Foundations of Ethics*

۵۵. کتاب نظر و عمل (لندن، ۱۹۵۹) اثر پروفیسور استوار همپشایر نمونه‌ای از این گرایش است.

56. William Pepperell Montague 57. "Professor Royce's Refutation of Realism"

58. Ralph Barton Perry

59. *The Monist* 60. "Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism"

61. E. B. Holt 62. W. T. Marvin 63. W. B. Pitkin

64. E. G. Spaulding 65. "The Program and first Platform of Six Realists" 66. *Journal of Philosophy*

منتشر کردند.^{۶۷} به دنبال این مجموعه مقالاتی از این نویسندگان تحت عنوان: رئالیسم نوین؛ مطالعات مشترک در فلسفه^{۶۸} در سال ۱۹۱۲ منتشر گردید.

چنانکه در برنامه سال ۱۹۱۰ اعلام شده بود، و همچنانکه عنوان فرعی رئالیسم نوین دلالت دارد، این گروه از فلاسفه در صدد بودند که فلسفه را لا اقل در میان نویسندگانی که ارکان اساسی رئالیسم را قبول داشتند، به صورت یک پژوهش مشترک اصیل در آورند. اینان بر ملاحظه و مواظبت و سواس آمیز از زبان به عنوان ابزار همه فلسفه‌ها، و بر تجزیه و تحلیل به عنوان «واریسی دقیق، منظم و مستوفای هر گونه موضوع بحث»^{۶۹} و بر تقسیم مسائل مبهم به هم پیچیده به مسأله‌های جمع و جور که به تنهایی قابل پژوهش باشد، و بر پیوند نزدیک با علوم خاص تأکید می‌کردند. بنابراین رئالیستهای نوین با این رهیافت به فلسفه امیدوار بودند که بر ذهنی‌گرایی، عدم صراحت فکر و زبان، و بی‌وجهی به علم که به زعم آنان فلسفه را به بدنامی کشیده بود، غلبه کنند. به عبارت دیگر دوشادوش با تکوین و تکامل یک خط فکری رئالیستی، اصلاحی در فلسفه به طور کلی نیز صورت می‌گرفت. در هر حال رئالیستهای نوین بر حقیقت یک رکن اساسی توافق کرده بودند و آن، به قراری که پیتکین بیان کرد چنین بود: «دانسته‌ها نه محصول رابطه دانستن‌اند و نه اساساً وجودشان یا رفتارشان وابسته به آن رابطه است.»^{۷۰} این عقیده با باور طبیعی و صرافت طبع ما مطابق است و همین است که از علوم انتظار می‌رود. لذا خواه و ناخواه زحمت استدلال بردوش کسانی می‌افتد که این برداشت طبیعی را انکار می‌کنند. ولی دلیلهای متقابل و نقایضی که ایدئالیستها ارائه می‌کنند سفسطه آمیز است. فی‌المثل آنان از این توضیح واضح‌تر که «فقط وقتی که اشیاء معلوم واقع می‌شوند ما می‌دانیم که آنها وجود دارند» یا از این امر بدیهی که «هیچ عین معلومی بدون ذهن عالم وجود ندارد» به این نتیجه اساسی ولی ثابت نشده می‌رسند که ما می‌دانیم که اشیاء فقط به عنوان معلوم، یعنی هنگامی که به عنوان حدّ رابطه دانستن دانسته می‌شوند وجود دارند.

این صریحاً بدان معنی است که دانستن یک رابطه بیرونی^{۷۱} است. به تعبیر اسپالدینگ، دانستن یا معرفت «حذف کردنی»^{۷۲} است،^{۷۳} به این معنی که یک چیز می‌تواند هنگامی هم که معلوم واقع نمی‌شود وجود داشته باشد، و هنگامی که معلوم واقع نمی‌شود دقیقاً همان چیزی

۶۷. این برنامه به صورت پیوست در کتاب رئالیسم نوین *The New Realism* تجدید چاپ شد.

68. *The New Realism: Co-operative Studies in Philosophy*

۶۹. رئالیسم نوین، ص ۲۴. تا آنجا که توجه به زبان و شستن مسائل مبهم و به هم پیچیده به سؤالهای شسته و رفته و قابل اداره مطرح بود، برداشت رئالیستهای نوین از عملکرد خاص فلسفه شبیه به برداشت ج. ا. مور در انگلستان بود.
۷۰. رئالیسم نوین، ص ۴۷۷.

71. external relation 72. eliminable

۷۳. رئالیسم نوین، ص ۴۷۸.

باشد که معلوم واقع می‌شود، با این تفاوت آشکار که در اینصورت حد رابطه بیرونی معرفت (دانستن) نیست. بدینسان باید لا اقل يك نوع از رابطه بیرونی وجود داشته باشد. و به طور کلی می‌توان گفت که رنالیستهای نوین نظریه روابط را به این عنوان که نسبت به طرفین (دو حد آن) بیرونی است پذیرفته‌اند. این برداشت، طرفدار کثرت‌انگاری در متافیزیک است و نه یگانه‌انگاری. و همچنین اشاره به امکان ناپذیری استنتاج نظام جهانی به صورت پیشینی (مقدم بر تجربه) دارد.

واکنش طبیعی و صرافت طبیعی انسان عادی در قبال رکن اساسی رنالیسم، بیشک مورد پذیرش بی‌چون و چر است. چه انسان عادی آشکارا مانوس با این اندیشه است که اشیاء فیزیکی را موجوداتی کاملاً مستقل از رابطه دانستن بدانند و ماهیت و خصال آنها را به کلی در این رابطه تغییر ناپذیر بینگارد. ولی تأمل نشان می‌دهد که به حساب توهمات و تخیلات درهم برهم و پدیده‌هایی مشابه با آنها نیز باید رسیدگی شود. آیا باید آنها را متعلق معرفت یا نوعی «معلوم» به شمار آورد؟ اگر چنین باشد، آیا به نحو معقولی می‌توان گفت که آنها مستقل از ذهن عالم هستند؟ در آن صورت مسأله دو خط آهن موازی که به نظر می‌رسد در دوردست به همدیگر نزدیک شده و تلاقی کرده‌اند چه می‌شود، یا چوبهایی که چون تا نیمه در آب فرو رفته باشند، به نظر خمیده می‌آیند، و نظایر آنها؟ آیا می‌توان گفت چنین پدیده‌هایی مستقل از ادراک وجود دارند؟ آیا نباید به هر حال رنالیسم را به نحوی تعدیل کنیم که قادر به این حکم باشد که بعضی متعلقات آگاهی مستقلاً وجود دارند، حال آنکه بعضی دیگر مستقلاً وجود ندارند؟

شیوه هولت در برخورد با این موضوع این است که بین هستی و واقعیت فرق می‌گذارد. قول به رنالیسم به معنی آن نیست که همه اشیاء ادراک شده واقعی‌اند. «درحالی که همه اشیاء ادراک شده، شیء هستند، همه اشیاء ادراک شده شیء واقعی نیستند.»^{۷۴} باری از این سخن چنین بر نمی‌آید که متعلقات «غیر واقعی» ادراک، یا اندیشه، باید خصلتاً «ذهنی» انگاشته شوند. برعکس غیر واقعی هم وجود دارد و «حق بقای خود را در جهان فراگیر هستی حفظ می‌کند.»^{۷۵} حاصل آنکه «جهان سراسر واقعی نیست، ولی جهان سراسر هست.»^{۷۶}

البته توضیحی درباره این نحوه کاربرد از این اصطلاحات لازم است. و در درجه اول باید دید مراد هولت از واقعیت چیست؟ این پاسخش که «من چندان علاقه‌ای به اینکه واقعیت چیست ندارم»^{۷۷} چندان نویدبخش نیست. ولی هولت چنین ادامه می‌دهد که اگر در تنگنا قرار

۷۴. رنالیسم نوین، ص ۲۵۸.

۷۵. پیشین، ص ۳۶۶. باید بین يك شیء غیر واقعی، و آنچه غیر قابل اندیشه است نظیر مربع مستدیر، فرق گذاشت.

۷۶. پیشین، ص ۳۶۰.

۷۷. پیشین، ص ۳۶۶.

گیرد «جرات این حدس را به خود می‌دهد که شاید واقعیت همانا نظام جامعی از حدهای^{۷۸} رابطه است... این تعریف واقعیت را کاملاً نزدیک به آنچه منطبق، «وجود» می‌نامد می‌گرداند.»^{۷۹} از این تعریف برمی‌آید که يك «موجود» وهمی، به آن معنی غیر واقعی است که نمی‌تواند بدون تناقض، با جامعترین نظام حدهای مرتبط، جور درآید. ولی هولت اظهار می‌دارد «من يك موجود وهمی را ضرورتاً «غیر واقعی» نمی‌خوانم.»^{۸۰} نکته‌ای که او بر آن پای می‌فشارد به هر حال این است که غیر واقعی بودن، نفی کننده عینیت نیست. اگر فی المثل من مقدمات هندسی خاصی به اراده خود و از پیش خود فرض کنم و يك نظام منسجم از آن استخراج کنم، این نظام «عینی» است، حتی اگر «غیر واقعی» انگاشته شود. و مراد هولت از اینکه می‌گوید «غیر واقعی» وجود دارد این است که عینی است، و ذهنی نیست.

اما نظر هولت درباره خطوط متلاقی راه آهن و چوبهائی که در آب خمیده می‌نماید و نظایر آن این است که شیء فیزیکی خواص و عوارض بیشماری دارد که در سیستم عصبی ارگانیسهای حساس مختلف، واکنشهای خاصی مطابق با آن هست. لذا اگر ما بر طبق هدف یا اهداف خاص ناگزیر از انتزاع و انتخاب يك «نمود» به عنوان نمود «واقعی» يك شیء بشویم، می‌توانیم گفت که همه نمودهایش در يك وضع اند. یعنی همه عینی اند و از خواص مشهود آنند. بدینسان با این تصویر مواجهیم: «جهانی از هستی که در آن همه اشیاء جسمانی، روانی، و منطقی، گزاره‌ها و حدها، موجود و ناموجود، صادق و کاذب، خیر و شر، واقعی و غیر واقعی می‌بایند.»^{۸۱}

همچنانکه مونتگیو بعدها به هنگام بحث از تفاوت‌های بین خودش و بعضی از همکارانش در گروه رئالیستهای نوین، خاطر نشان کرد، دارای يك وضع و يك حالت انگاشتن این چیزها، ایرادهای معتناهایی به بار می‌آورد. نخست اینکه روابط بین متعلقات ادراک می‌تواند نامتقارن باشد. فی المثل با مسلم گرفتن اینکه خوب فرورفته در آب اصلاً مستقیم است، می‌توانیم به آسانی توضیح دهیم که چرا کج می‌نماید. ولی اگر مسلم بگیریم که کج است، دیگر نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا در شرایطی که مستقیم به نظر می‌رسد، مستقیم می‌نماید. و این مشکل به صرف گفتن اینکه خوب اگر تانیمه در آب فرورفته باشد کج است، و اگر بیرون از آب باشد راست است، حل نمی‌شود. همچنین بعضی چیزها می‌توانند فقط به طرز غیر مستقیم و به مدد ذهنی که آنها را درمی‌یابد، منشأ آثار باشند، حال آنکه سایر چیزها می‌توانند به طرز مستقیم نیز منشأ آثار باشند. فی المثل، يك اثردها، به عنوان موجودی که وجودش به فکر انسان رسیده است، چه بسا کسی را برانگیزد که دست به سیر و سفر اکتشافی [در جست و جوی آن] بزند؛

ولی طبعاً «ازدها» نمی‌تواند منشأ آثاری شود که شهر می‌شود. و ما نیازمند آنیم که بتوانیم تمایزات روشنی بین شئون هستی‌شناختی این اصناف مختلف از «اشیاء» یا «موجودات» قائل شویم.

رنالیستهای نوین به بحث از ماهیت آگاهی نیز می‌پردازند. هولت و پرن، تا حدی تحت تأثیر ویلیام جیمز، آموزه یگانه‌انگاری خنثی^{۸۲} را پذیرفته بودند، که بر طبق آن تفاوت جوهری غائی بین ماده و ذهن نیست. و کوشیده بودند که آگاهی را به عنوان يك موجود خاص منتفی کنند و آگاهی از يك عین یا معلوم را همچون واکنش خاص يك ارگانيسم تعبیر و تبیین کنند. مونتاگیو این واکنش را عبارت از حرکت ذرات تعبیر می‌کرد. و مسأله او این بود که چگونه این نظریه — که او اصالت رفتار می‌نامیدش — می‌توانست فی‌المثل آگاهی ما از رویدادهای گذشته را توضیح دهد. او خود واکنش خاص یعنی تشکیل دهنده آگاهی را با «رابطه از خود فرار رفتن حالات مغز نسبت به علل فرارگانیک»^{۸۳} یکی می‌گرفت. ولی به هیچ وجه روشن نیست که چگونه حالات مغز می‌تواند چنین نقش از خود فرارفتنی را ایفا کند. حتی این سخن هم چندان کمکی نمی‌کند که بگویند امکان حالات وابسته به قشر خاکستری مغز که فرضاً خود فرار می‌روند و آگاهی از يك عین یا معلوم را پدید می‌آورند همانا «مسأله‌ای مربوط به روانشناسی است، و نه شناخت‌شناسی»^{۸۴}.

با این همه، در هر حال روشن است که رنالیستهای نوین بر این بودند که به تعبیر مونتاگیو «شناخت يك نوع رابطه خاص است که بین يك موجود زنده و يك موجود دیگر برقرار می‌شود... و به همان جهانی تعلق دارد که متعلقات و موضوعات آن تعلق دارند... و هیچ چیز فراتجربی و فراطبیعی در آن راه ندارد»^{۸۵} اینان همچنین همه انواع و انحاء «اصالت صور ذهنی»^{۸۶} را رد می‌کردند. به این شرح که در دریافت و دانش، ذهن عالم مستقیماً با موضوع و متعلق خود ربط دارد، نه غیر مستقیم به مدد يك صورت [ذهنی] یا المثنای ذهنی که حد بیواسطه رابطه را تشکیل می‌دهد.

۵. رنالیسم انتقادی در آمریکا

این تخطئه همه انواع و انحاء «اصالت صور ذهنی» به توسط رنالیستهای نوین، از نظر بعضی

82. neutral monism

۸۳. رنالیسم نوین، ص ۴۸۲.

۸۴. انحاء دانستن *Ways of Knowing* (۱۹۲۵)، ص ۲۹۶.

۸۵. رنالیسم نوین

86. representationalism

فیلسوفان دیگر، ساده‌دلانه و غیر نقادانه می‌نمایند. این تخطئه به آنجا منتهی می‌شود که اعیان فیزیکی و موضوعات وهم‌آمیز به یک‌چوب رانده شوند، و دارای یک وضع انگاشته شوند. و این امر را غیر ممکن می‌سازد که فی‌المثل دریافت ما از یک ستاره دور دست — در زمانی که آن ستاره دیگر وجود ندارد — توضیح و تبیین شود. بدینسان بزودی نهضت رئالیسم انتقادی در گرفت. این نهضت به همت فیلسوفانی که در رد ایدئالیسم با رئالیستهای نوین هم‌رای بودند ولی نمی‌توانستند با آنها در تخطئه کلی و قاطع «اصالت صور ذهنی» موافق باشند، پدید آمد. بیانیه رئالیسم انتقادی هم مانند رئالیسم نوین در یک اثر مشترک و دسته‌جمعی به نام مقالاتی در رئالیسم انتقادی: مطالعه مشترک مسائل معرفت^{۸۷} که در سال ۱۹۲۰ انتشار یافت منعکس شد. نویسندگان مقالات مختلف این مجموعه عبارت بودند از: د. دریک^{۸۸} (۱۸۹۸-۱۹۳۳)، ا. او. لاجوی^{۸۹} (۱۸۷۳-۱۹۶۲)، ج. ب. پرت^{۹۰} (۱۸۷۵-۱۹۴۴)، ا. ک. راجرز^{۹۱} (۱۸۶۸-۱۹۳۶)، ج. سانتایانا^{۹۲} (۱۸۶۳-۱۹۵۲)، ر. و. سلرز^{۹۳} (متولد ۱۸۸۰) و چ. ا. استرونک^{۹۴} (۱۸۶۲-۱۹۴۰).

قوت و صلابت رئالیسم انتقادی همانا در حمله‌اش نهفته بود. فی‌المثل لاجوی در کتاب طغیان در برابر دوگانه‌انگاری^{۹۵} (۱۹۳۰) بحث کرده بود که رئالیستهای نوین در حالی که علی‌الاصول در تخطئه اصالت صور ذهنی، گرایش به عقل‌عرف^{۹۶} دارند، ولی خود روایتی از اعیان به دست می‌دهند که یا دیدگاه عقل‌عرف قابل جمع نیست. چه هم‌رای شدن با هولت در اینکه همه نمودهای اشیاء شأنی همانند عوارض عینی آنها دارند، لاجرم مؤدی به این قول می‌شود که خطوط راه آهن هم متوازی اند هم متلاقی، و سطح یک سکه هم گرد است و هم بیضوی.

البته رئالیستهای انتقادی در شرح و بسط آموزه خودشان با مشکلات معتابیهی مواجه بودند. می‌توان گفت که در این قول متفق بودند که آنچه ما مستقیماً درک می‌کنیم مثنی‌علائم پیچیده یا داده‌های بیواسطه است که در نقش علامت یا راهنمای یک شیء مستقلاً موجود عمل می‌کنند. ولی در باب ماهیت داده بیواسطه چندان توافق نداشتند. بعضی‌شان آماده این بودند که از داده‌هایی چون حالات روانی سخن بگویند.^{۹۷} و در این صورت این حالات باید در ذهن

87. *Essays in Critical Realism: A Co-operative Study of the Problems of Knowledge*

88. D. Drake

89. A. O. Lovejoy 90. J. B. Pratt 91. A. K. Rogers 92. G. Santayana 93. R. W.

Sellars 94. C. A. Strong 95. *The Revolt against Dualism* 96. common sense

۹۷. مونتگیو در مقاله‌ای که در باب سیر نکوین و تکامل رئالیسم امریکایی نوشته است، این آموزه را به رئالیستهای انتقادی نسبت می‌دهد که ما فقط «حالات روانی و تصورات» را مستقیماً می‌دانیم. مقایسه کنید با فلسفه قرن بیستم (۱۹۲۳) ویراسته د. د. روزن، ص ۲۴۱.

باشند. دیگران از جمله سانتایانا بر آن بودند که داده‌های بیواسطه آگاهی، همانا ذوات یا ماهیات اند، و هرگونه پرسشی در باب محل و مقام آنها رایج این شیوه دفع می‌کردند که می‌گفتند اینها فقط در مصداق‌هایشان وجود دارند. در هر حال، اگر به اصالت صور ذهنی اذعان می‌کردند، لاجرم وجود اعیان فیزیکی از آنها استنتاج می‌شد. و در اینجا مسأله توجیه این استنتاج پیش می‌آید. من چه دلیلی دارم که فکر کنم آنچه واقعاً ادراک می‌کنم، نمایانگر چیزی جز خود آن است؟ به علاوه اگر ما هرگز مستقیماً اعیان طبیعی را ادراک نمی‌کنیم، چگونه می‌توانیم بین ارزشهای نمایانگری داده‌های حسی مختلف فرق بگذاریم؟

رنالیستهای انتقادی می‌کوشیدند به سؤال اول چنین پاسخ دهند که داده‌های بیواسطه ادراک از همان آغاز و بر طبق ماهیتشان به اعیان فیزیکی بیرون از خود اشارت دارند. ولی در برداشتهایشان از این ارجاع و اشارت بیرونی اختلاف نظر داشتند. سانتایانا متمسک به «باورجانوری»^{۹۸} بود یعنی نیروی باور غریزی به مرجع بیرونی داشتن دریافتهای ما، باوری که ما با جانوران در آن مشترکیم. حال آنکه سلرز برای تبیین اینکه چگونه آگاهی ما نسبت به خارجیت رفته رفته رشد می‌کند و مشخص تر می‌شود، به روانشناسی تکیه می‌کرد.

اما درباره این پرسش که ما اگر هرگز اعیان فیزیکی را مستقیماً ادراک نمی‌کنیم، چگونه بین ارزشهای نمایانگری داده‌های حسی فرق می‌گذاریم، شاید کسی وسوسه به دادن چنین پاسخی شود: «به همان ترتیب که عملاً فرق می‌گذاریم، یعنی از راه تحقیق پذیری.» و شاید از نظرگاه عملی این پاسخ پاسخی عالی بنماید. ولی مسافران صحرا، که سراب را به عنوان پیش‌بینی یافتن آب در سرراه خود تلقی می‌کنند، با تجربه تلخی پی خواهند برد که پیش‌بینی‌شان به تحقیق نیویسته است. در عین حال يك مشکل نظری هم برای طرفداران اصالت صور ذهنی باقی می‌ماند که باید حل کنند. چه روند تحقیق پذیری، بر طبق مقدماتش باید به تجربه حسی یا داشتن داده حسی ختم شود و همچون يك عصای سحرآمیز نیست که چون به حرکت درآید به ما دسترس مستقیم نسبت به آنچه فراتر از داده حسی است ببخشد. البته اگر ما در طلب تجربه حسی فرونشاندن عطش باشیم، داشتن این تجربه تمامی آن چیز است که از نظرگاه عملی لازم است. ولی از نظرگاه «نظریه معرفت» چنین به نظر می‌رسد که طرفداران اصالت صور ذهنی غرق در جهان بازنمون یا نمایانگری باقی مانده‌اند.

البته واقع امر این است که در سطح عرف عام و زندگی عملی ما به خوبی می‌توانیم مشکلی نداشته باشیم. و در زبان متعارف تمایزاتی پدید آورده ایم که برای رفع و رجوع مقاصد عملی از جمله چوبهای تانیمه در آب فرورفته و خطوط متوازی یا متلاقی راه آهن، موشهای سرخ نما و

نظایر آن کفایت می‌کند. ولی چون درباب مسائل مربوط به شناخت‌شناسی که این گونه پدیده‌ها پیش می‌آورند، تأمل کنیم، در سوسه روی آوردن به يك چاره فراگیر قرار می‌گیریم به این شرح که یا بگوئیم همه اعیان و متعلقات آگاهی، عینی اند و از يك شأن و موقع برخوردارند یا بگوئیم حالات روانی یا داده‌های حسی ذهنی اند که به نحوی نه ذهنی اند نه عینی. در صورت اول برداشتمان رئالیستی نوین است، و برداشت دوم رئالیسم انتقادی است، البته به این شرط که داده‌های بیواسطه همچون نماینده یا وابسته اعیان فیزیکی مستقل، انگاشته شوند. هر دو این مواضع را می‌توان کوششهایی در جهت اصلاح زبان متعارف تلقی کرد. و هر چند این کوشش را نمی‌توان به نحو پیشینی (ماقبل تجربی) منتفی دانست، این واقعیت که هر دو موضع مشکلاتی به بار می‌آورد، چه بسا ما را بر آن بدارد که همانند پروفیسور ج. ل. آستین، نگاه دیگری به زبان متعارف بیندازیم.

کلمه «رئالیسم» می‌تواند هاله‌های معنایی و فحوای مختلف داشته باشد. در این فصل معنای اصلی مراد از آن این بوده است که دانستن یا معرفت، ساخته و پرداخته عین یا موضوع خود نیست. بلکه رابطه ایست از همبودی بین ذهن عالم و عین معلوم، که تفاوتی برای عین به بار نمی‌آورد. بیشتر ملاحظه کردیم که در نهضت رئالیسم، مسائلی در مورد متعلقات بیواسطه ادراک و معرفت پدید آمده بود در عین حال ما نمی‌خواهیم این تصور کاملاً اشتباه را در اذهان ایجاد کنیم که فیلسوفان امریکایی که به این دو گروه تعلق داشتند، صرفاً و انحصاراً در هوای مسائلی بودند که در این بخش و بخشهای گذشته به آنها توجه کردیم. در میان رئالیستهای نوین، پری به عنوان فیلسوف اخلاق مشهور شده بود.^{۹۹} و به مضامین و مسائل سیاسی و اجتماعی نیز می‌پرداخت. از میان رئالیستهای انتقادی سانتایانا يك فلسفه کلی تدوین کرد.^{۱۰۰} حال آنکه استرونک و دریک يك هستی‌شناختی همه روانی^{۱۰۱} پیش گرفته بودند و درون‌نگری^{۱۰۲} را کلید ماهیت واقعیت می‌شمردند.^{۱۰۳} سلرز از يك فلسفه اصالت طبیعی دفاع

۹۹. او کتاب نظریه کلی ارزش *General Theory of Value* را در سال ۱۹۲۶ انتشار داد.

۱۰۰. دوره قلمرو هستی *Realms of Being* سانتایانا متشکل از چهار جلد بود: قلمرو ذات *The Realm of Essence* (۱۹۲۷)، قلمرو ماده *The Realm of Matter* (۱۹۳۰)، قلمرو حقیقت *The Realm of Truth* (۱۹۳۸) و قلمرو روح *The Realm of Spirit* (۱۹۴۰)

101. Panpsychistic 102. introspection

۱۰۳. طبق نظر استرونک، درون‌نگری، موردی است که ما مستقیماً از «ماده» — که منمیز از ساخت و صورت است — آگاه می‌شویم. ولی نه استرونک نه دریک نمی‌خواهند چنین برسانند که فی‌المثل سنگها آگاه اند. نظریه همه روانی panpsychism آنها با تکامل بالنده بیوند داشت. حتی اشبانی که ما «مادی» می‌نامیم يك انرژی بالقوه دارند که در سطح معینی از تکامل، خود را به صورت «آگاهی» جلوه گر می‌سازد.

می کرد،^{۱۰۴} که مبتنی بر اندیشه تکامل بالنده^{۱۰۵} بود که سطوح غیر قابل تقلیل داشته باشد، و نیز دارای يك نظریه ادراك، همچون عمل تعبیر و تفسیر بود. لاجوی با مطالعاتی که در تاریخ عقاید و اندیشه ها داشت، تأثیر معتنا بهی از خود باقی گذاشت.^{۱۰۶}

۶. جهان‌نگری سمیوئل الگزاندر

نظریه معرفت رنالیستی، به معنایی که پیشتر شرح دادیم، مانع از تشکیل يك نظام یا جهان‌نگری متافیزیکی نیست. آنچه منع و نفی می شود متافیزیکی است مبتنی بر این نظر که معرفت ساخته و پرداخته موضوع و متعلق خود است، یا مبتنی بر این نظر به که اندیشه یا تجربه خلاق همانا واقعیت اساسی و اصلی است. و در واقع تعداد معتنا بهی از جهان‌نگریها در فلسفه جدید نظریه معرفت رنالیستی در پیش گرفته اند. البته ذکر تمامی آنها مورد نظر نیست. و نظر نگارنده این است که دامنه کار را محدود به ملاحظاتی در باب جهان‌نگری سمیوئل الگزاندر بنماید.

سمیوئل الگزاندر^{۱۰۷} (۱۸۵۹-۱۹۳۸) در سیدنی استرالیا به دنیا آمد، ولی در سال ۱۸۷۷ به آکسفورد رفت و در آنجا تحت تأثیر گرین و برادلی قرار گرفت. این تأثیر، بعدها، جای خود را به تأثیر اندیشه تکامل و علاقه به روانشناسی تجربی داد که در آن هنگام در آکسفورد چندان ریشه‌ای نداشت.^{۱۰۸} چندی بعد الگزاندر تحت تأثیر رنالیسم مور و راسل قرار گرفت و به موضع رنالیسم نوین امریکایی نزدیک شد، هر چند کاملاً آن را نپذیرفت. ولی نظریه معرفت را گام تمهیدی برای ترکیب و تلفیق متافیزیکی می شمرد. و به حق می توان گفت که تعلق خاطر او به بازسازی متافیزیکی، هر چند نه محتوای واقعی نظام او، تا حدی متأثر از نفوذ اولیه ایدئالیسم در ذهن او بود.

الگزاندر در سال ۱۸۸۲ به عضویت هیئت علمی لینکلن کالج آکسفورد درآمد. و نفوذ اندیشه تکامل را می توان در کتاب نظام اخلاقی و ارتقاء: تحلیلی از مفاهیم اخلاقی^{۱۰۹} که در سال ۱۸۸۹ منتشر شد، ملاحظه کرد. چنانکه عنوان کتاب نشان می دهد، اخلاق را در بند تحلیل

۱۰۴. از جمله چنانکه در کتاب فلسفه رنالیسم فیزیکی *The Philosophy of Physical Realism* (۱۹۳۲) آمده است.

105. emergent evolution

۱۰۶. لاجوی کتاب زنجیره بزرگ هستی *The Great Chain of Being* را در سال ۱۹۲۶ و مقالاتی در زمینه تاریخ اندیشه‌ها *Essays in History of Ideas* را در سال ۱۹۴۸ منتشر کرد.

107. Samuel Alexander

۱۰۸. برادلی به روانشناسی علاقه داشت. ولی مایه بدنامی است که روانشناسی سالهای سال در آکسفورد با بیبهری مواجه شده و به عنوان يك علم رسمی شناخته نشده است.

109. *Moral Order and Progress: An Analysis of Ethical Conceptions*

مفاهیم اخلاقی نظیر خیر و شر، شایست و ناشایست می دانست. ولی در عین حال آن را يك علم هنجار آفرین می شمرد. او در تعبیر و تفسیر حیات اخلاقی و مفاهیم اخلاقی همانا خط فکری را که هر برت اسپنسر و سر لسلی استفن^{۱۱۰} در پیش داشتند، دنبال می گرفت. بدینسان به نظر او تنازع بقای موجود در حوزه زیستی، در حوزه اخلاق شکل تنازع بین آرمانهای اخلاقی رقیب به خود می گیرد. و قانون انتخاب طبیعی، چون به حوزه اخلاق اطلاق گردد، چنین معنی می دهد که آن سلسله از آرمانهای اخلاقی روی در تفوق دارند که بیش از بقیه به ایجاد حالت تعادل یا هماهنگی بین عناصر و نیروهای مختلف درونی فرد، و بین فرد و اجتماع، و بین فرد و محیطش کمک می کنند. بدینسان يك آرمان فراگیر هماهنگی وجود دارد که به نظر الگزاندر دردل خود آرمانهایی نظیر سعادت و خودشکوفانی^{۱۱۱} که در نظامهای اخلاقی دیگر ملحوظ اند، نهفته دارد. در عین حال شرایط طبیعی و اجتماعی زندگی مدام در تغییر و تحول است، و نتیجه اش این است که معنای عینی و ملموس تعادل یا هماهنگی صورت تازه به خود می گیرد. لذا، حتی اگر به معنایی واقعی غایت قصوای پیشرفت اخلاقی وجود داشته باشد، این غایت عملا و در شکل ثابت و لا یتغیر قابل حصول نیست، و اخلاق نمی تواند در صورت يك سلسله اصول ثابت و راکد که پذیرای تعدیل یا تحول نباشند، جلوه گر شود.

به رنالیسم الگزاندر بازمی گردیم.^{۱۱۲} برداشت اساسی او از معرفت (دانستن) این است که همانا رابطه ایست از همبودی یا باهمی بین عین (متعلق علم) و يك موجود آگاه. عین معلوم یا متعلق علم، اعم از اینکه معلوم واقع شود یا نه، همانست که هست. به علاوه الگزاندر همه انواع و احاء «اصالت صور ذهنی» را رد می کند. البته ما می توانیم توجه خود را صریحاً به اعمال یا حالات ذهنی و روانی خود معطوف داریم. ولی اینها به عنوان المثنی یا نشانه های اشیاء خارجی که فقط به نحو غیر مستقیم معلوم واقع می شوند، به کار نمی روند. بلکه واقع امر این است که ما در عین حال که مستقیماً اعیانی را که جدا از اعمال دانائی ما هستند می شناسیم، اعمال ذهنی یا روانی خود را نیز «احساس» می کنیم. داده های حسی هم اعیان میانجی بین آگاهی و اشیاء فیزیکی نیستند، بلکه نمودگار^{۱۱۳} اشیاء اند. حتی يك به اصطلاح توهم هم نمودگاری از جهان واقعی است، هر چند ذهن آن را به زمینه ای نسبت می دهد که به آن تعلق

110. Sir Leslie Stephen

111. self - realization

۱۱۲. مشهورترین مقاله الگزاندر که نمایانگر نظریه رنالیستی او درباره معرفت است، مقاله «بنیاد رنالیسم» «The Basis of Realism» است که در سلسله مذاکرات فرهنگستان بریتانیا *Proceedings of the British Academy* در سال ۱۹۱۴ به طبع رسیده است.

113. perspective

ندارد.^{۱۱۴} به علاوه، ما با علم به گذشته به مدد حافظه، واقعاً گذشته را می‌شناسیم. به این شرح که «گذشتگی»^{۱۱۵}، خود متعلق مستقیم تجربی است.

الگزاندر در سال ۱۸۹۳ به استادی فلسفه در دانشگاه منچستر منصوب شد. در سالهای ۱۹۱۶-۱۹۱۸ در سلسله سخنرانیهای گیفورد در گلاسگو شرکت جست، و روایت مدون و چاپی آنها تحت عنوان زمان، مکان والوهیت^{۱۱۶} در سال ۱۹۲۰ منتشر گردید. در این کتاب گفته شده است که متافیزیک به جهان به عنوان يك كل می‌پردازد، بدینسان جامعیت را تا دورترین افقیهایش گسترش می‌دهد. به زبان ارسطویی می‌توانیم گفت که متافیزیک همانا علم وجود و عوارض ذاتی آن است و درباره «سرشت غائی وجود» اگر چنین چیزی وجود داشته باشد و صفات ممیزه و مشخصه اشياء، یا مقولات^{۱۱۷} پژوهش می‌کند. ولی با آنکه متافیزیک، موضوع درونمایه‌ای موسع‌تر از هر علم خاصی دارد، روش آن تجربی است، به این معنی که مانند علوم، «از فرضیه‌ها استفاده می‌کند تا داده‌هایش را به پیوندی تحقیق‌پذیر برساند»^{۱۱۸} در عین حال صفات غالب و ذاتی اشياء را می‌توان غیر تجربی یا پیشینی (ماقبل تجربی) خواند، به شرط اینکه دریا بیم که تمایز بین تجربی و غیر تجربی در حوزه تجربه است، و برابر با تمایز بین تجربه و آنچه فراتر از تجربه است، نیست. با در مد نظر داشتن این شرط و ملاحظه، می‌توانیم متافیزیک را چنین تعریف کنیم: «مطالعه تجربه‌ی امر غیر تجربی یا پیشینی، و پرداختن به مسائلی که از رابطه تجربه‌ی با پیشینی (ماقبل تجربی) پدید می‌آید»^{۱۱۹}

بر طبق نظر الگزاندر، واقعیت غائی، قالب^{۱۲۰} اساسی همه اشياء، زمان-مکان است. دشوار است که بگوییم او دقیقاً چگونه به صرفت این مفهوم افتاد. او فی‌المثل از تصور جهانی در زمان و مکان که هـ مینکوسکی^{۱۲۱} در سال ۱۹۰۸ تصویر کرده است، یاد می‌کند. همچنین به لورنتس^{۱۲۲} و اینشتاین اشاره دارد. به علاوه از برداشت برگسون از زمان حقیقی، با موافقت سخن می‌گوید، هر چند با نظر فیلسوف فرانسوی راجع به تبعیت مکان نسبت به زمان، مخالف است. به هر حال، برداشت الگزاندر از زمان-مکان، به عنوان واقعیت غائی، آشکارا مخالف با نظر برادلی است که زمان و مکان را به حوزه «نمود» نسبت می‌داد، و همچنین با نظریه

۱۱۴. به عبارت دیگر ذهن مواد يك توهم را نمی‌آفریند بلکه آن را از تجربه محسوس اخذ می‌کند. آنچه يك توهم را توهم می‌سازد، همانا قضاوت اشتباه‌آمیز نسبت به زمینه آن است.

115. pastness

116. *Space, Time and Deity*

۱۱۷. زمان، مکان والوهیت، ج ۱، ص ۲.

۱۱۸. پیشین، ج ۱، ص ۴.

۱۱۹. پیشین، ج ۱، ص ۴.

120. matrix

121. H. Minkowski

122. Lorentz

مک تاگرت در باب غیر واقعی بودند زمان مخالف است. الگزاندر در هوای تشکیل يك متافيزيك يا جهان نگری اصالت طبیعی است؛ و این کار را با آنچه از نظر خودش غائی، و فی نفسه مرحله ابتدائی روند تکامل است آغاز می کند.

شیوه ساده دلانه تصور زمان و مکان، همانا تصور آنها همچون وعاء یا ظرف است. و مصحح طبیعی این تصور خام این است که آنها را همچون روابطی بین موجودات منفرد، و روابطی از همبودی و توالی تلقی کنند. ولی این برداشت صریحاً دلالت بر این دارد که موجودات منفرد منطقاً مقدم بر زمان و مکان اند، حال آنکه فرضیه مقبول الگزاندر این است که زمان و مکان تشکیل «ماده یا قالبی (یا قوالبی) می دهد که اشیاء و رویدادها مطابق با آن ساخته می شود، یعنی میانجی است که اینها در آن منجمد و متبلور می شوند.»^{۱۲۳} اگر زمان یا مکان را فی نفسه در مد نظر بگیریم، عناصر یا اجزاء آن نامتمایزاند. ولی «هر نقطه از مکان به توسط هر آن از زمان متعین و مشخص می گردد و هر آن از زمان به توسط موقعیتش در مکان.»^{۱۲۴} به عبارت دیگر زمان و مکان با همدیگر تشکیل يك واقعیت می دهند «يك متصله»^{۱۲۵} بی نهایت از رویدادهای محض یا نقطه - آنات^{۱۲۶} و اشیاء تجربی، دسته ها یا مجتمهائی از چنین رویدادهایی هستند.

الگزاندر تا آنجا پیش می رود که در باب مقولات غالب یا خواص اساسی زمان - مکان نظیر هویت، تکرر، وجود، کلی و جزئی، نسبت، علیت و نظایر آن، بحث می کند. بدینسان صحنه برای بررسی ظهور کیفیات و سطوح واقعیت تجربی، از ماده گرفته تا فعالیت روانی خودآگاه آماده می شود. در اینجا نمی توان از همه این مضامین بحث کرد. ولی سزاوار است که توجه خوانندگان را به آموزه «کیفیات ثالث»^{۱۲۸} الگزاندر جلب کنیم.

کیفیات ثالث همانا ارزشها هستند نظیر حقیقت و خیر. اینها از آن روی «ثالث» نامیده شده اند که از کیفیات اولیه و ثانویه فلسفه سنتی ممتاز گردند. ولی اصطلاح «کیفیات» چون به ارزشها اطلاق گردد، فی الواقع باید در داخل گیومه گذاشته شود، تا دلالت بر این داشته باشد که «این ارزشها کیفیات واقعیت، به همان معنی که رنگ یا شکل یا حیات هست، نیستند.»^{۱۲۹} سخن گفتن از آنها همچون کیفیات عینی واقعیت چه بسا گمراه کننده است. فی المثل واقعیت به معنی اخص کلمه، صادق یا کاذب نیست، بلکه صرفاً واقعیت است. صدق و کذب صفت

۱۲۳. زمان، مکان، الوهیت، ج ۱، ص ۴. ۱۲۴. پیشین، ج ۱، ص ۶۰.

125. continuum 126. Point - instants

۱۲۷. زمان، مکان، الوهیت، ج ۱، ص ۶۶.

128. tertiary qualities

۱۲۹. زمان، مکان، الوهیت، ج ۲، ص ۲۳۷.

گزاره های اعتقادی است، یعنی در ارتباط با ذهنی که به آنها معتقد است معنی دارد، نه در نسبت با خود اشیاء، یا حتی در نسبت با خود گزاره ها در وقتی که به عنوان واقعیت ذهنی ملحوظ گردد. به همین ترتیب، بر طبق نظر الگزاندر، يك شیء فقط در ارتباط با يك هدف خوب است، چنانکه فی المثل ما از يك ابزار خوب سخن می گوئیم. همچنین هر چند يك گل سرخ، اعم از اینکه کسی ادراکش کند یا نه، سرخ است، ولی فقط در ارتباط با ذهنی که «انسجام» آن را درک و تحسین می کند زیباست. ولی از این قول چنین بر نمی آید که ما حق داریم از کیفیات ثالث یا ارزشها، همچون امور کاملاً ذهنی یا غیر واقعی سخن بگوئیم. اینها ویژگیهای واقعی جهان اند، گرچه فقط در رابطه با اذهان یا در آگاهیه های خود آگاه. حاصل آنکه اینها «تعینات عالم - معلوم (ذهن - عین) اند»^{۱۳۰} که «دلالت دارند بر ترکیب عین با بازشناختن عین به توسط انسان»^{۱۳۱} با این حال، رابطه بین ذهن و عین لایتغیر نیست. فی المثل در مورد صدق، بازشناختن ذهن (عالم) به مدد [نحوه وجود] عین است که تعین می یابد. چه در معرفت یا شناخت، واقعیت کشف می شود، ساخته نمی شود. ولی در مورد خیر، کیفیت خیر (نیک) بودن، در درجه اول به توسط ذهن (عالم) تعیین می گردد، یعنی به قصد و اراده او. در اینجا يك عامل مشترك هست که باید ملحوظ گردد، و آن عبارت است از اینکه بازشناختن ارزشها به طور کلی، از محیط اجتماعی برمی خیزد، یعنی از برآیند مجموعه ای از اذهان. فی المثل در ارتباط با قضاوت دیگران است که من آگاه می شوم که يك گزاره کاذب است؛ و در قضاوتهای خود از صدق و کذب است که من آنچه را که می توان «ذهن جمعی» نامید بازمی تابانم. «بنابراین، مرادوه اجتماعی است که ما را آگاه می کند که واقعیتی هست که مرکبست از خود ما و جز ما (اعیان خارجی) و اینکه در آن رابطه، اعیان خصلتی دارند که جز در آن رابطه، فاقد آند»^{۱۳۲} این آموزه ظهور کیفیات ثالث الگزاندر را قادر می سازد که تأکید کند تکامل نسبت به ارزشها بی تفاوت نیست. «گاه چنین می اندیشند که داروینیسیم نسبت به ارزش بی تفاوت است. در واقع داروینیسیم همانا تاریخ تکوین ارزشها در جهان حیات است»^{۱۳۳} بدینسان ما تصویری کلی از يك روند تکامل داریم که در آن مراتب مختلف موجودات معین می بالند و ظهور می یابند، و هر مرتبه ای خصلت کیفیت تجربی خاص خویش را دارد. «والا ترین این گونه کیفیات تجربی که ما می شناسیم همانا ذهن یا آگاهی است»^{۱۳۴} و در این مرتبه کیفیات ثالث یا ارزشها همچون ویژگیهای واقعی جهان پدید می آیند، گرچه این واقعیت مستلزم رابطه ای با عالم یعنی ذهن انسان است.

۱۳۰. زمان، مکان و الوهیت، ج ۲، ص ۲۳۸. پیشین، ۱۳۱.

۱۳۲. زمان، مکان و الوهیت، ج ۲، ص ۲۲۰. پیشین، ج ۲، ص ۳۰۹.

۱۳۴. پیشین، ج ۲، ص ۳۴۵.

چنانکه اشاره شد، نام کتاب الگزاندر زمان، مکان والوهیت است. لذا این پرسش پیش می‌آید که چگونه الوهیت با این طرح یا جهان‌نگری تناسب می‌یابد؟ پاسخ فیلسوف این است که «الوهیت کیفیت تجربی والائی است که از والاترین کیفیتی که ما می‌شناسیم والاتر است.»^{۱۳۵} آشکار است که ما نمی‌توانیم بگوییم این کیفیت چیست. ولی می‌دانیم که به هیچ وجه از کیفیاتی که ما با آنها آشنا می‌نماییم نیست. چه بر طبق تعریف، خارج از حوزه کیفیات شناخته شده است.

آیا از این سخنان چنین برمی‌آید که خداوند فقط در آینده وجود دارد، چرا که با مرتبه بعدی هستی متناهی که قرار است در روند تکامل رخ نماید، همسان و یکسان است؟ الگزاندر به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. خداوند به عنوان موجود متحقق همانا کل کیهان است، کل متصله زمان - مکان. «خداوند کل جهان است که دارای کیفیت الوهیت است... و خداوند، به عنوان يك موجود متحقق، جهان نامتناهی است، جهان نامتناهی، با کوششش به سوی الوهیت، یا به قول لایب‌نیس به عنوان آبستن و زایای الوهیت.»^{۱۳۶}

الگزاندر اصل و نسب یهودی داشت و بیدلیل نیست که در برداشت او از خداوند، روایت پویای وحدت وجود اسپینوزا که با نظر به تکامل تطابق یافته است، مشهود است. ولی مشکل صریحی در قول به اینکه خداوند هم کل جهان است و دارای کیفیت الوهیت، و این کیفیت در آینده رخ می‌نماید وجود دارد. البته الگزاندر از این مشکل آگاه است و نتیجه می‌گیرد که «خداوند به عنوان يك موجود متحقق همواره درصورت الوهیت است ولی هرگز به [کمال] آن نمی‌رسد. او خدای آرمانی به صورت جنینی است.»^{۱۳۷} اما دین را می‌توان چنین توصیف کرد «احساساتی در ما که حاکی از مجذوبیت ما به او [خداوند] است، و همراه با حرکت جهان به سوی يك مرتبه والاتر هستی است.»^{۱۳۸}

با توجه به مقدماتی که الگزاندر به دست می‌دهد، موضع او قابل فهم است. از يك سو، اگر الوهیت کیفیت مرتبه آینده‌ای از هستی است، و اگر خداوند همانا دارنده بالفعل این کیفیت است، لاجرم متناهی خواهد بود. از سوی دیگر، به نظر الگزاندر، آگاهی دینی، مستلزم وجود خدایی است که نه فقط موجود است، بلکه نامتناهی هم هست. لذا وصف خداوند باید قابل انطباق بر جهان نامتناهی باشد که درجست و جوی کیفیت الوهیت است. ولی این سخن در واقع چیزی جز این نیست که به جهان متکامل، یا متصله زمان - مکان، لقب «خدا» بدهیم. بیشک شباهتی بین برداشت الگزاندر و برداشت هگل هست. در عین حال مطلق هگل، به «روح» تعریف شده، حال آنکه مطلق الگزاندر به زمان - مکان. و این تفاوت لقب «خدا» را بیشتر

۱۳۵. پیشین. ۱۳۶. زمان، مکان والوهیت، ج ۲، ص ۳۵۳.

۱۳۷. زمان، مکان والوهیت، ج ۲، ص ۳۶۵. ۱۳۸. پیشین، ج ۲، ص ۲۲۹.

نامناسب می‌نمایاند. آنچه مناسب است همان توصیف دین به عنوان احساس یا احساسات است. چه دریک فلسفه اصالت طبیعی، دین دقیقاً چنین چیزی می‌شود، یعنی يك نوع «عاطفه کیهانی».^{۱۳۹}

۷. اشاره‌ای به وایتهد

نظر به اینکه فلسفه الگزاندر جریانی از اندیشه را تدوین و ترویج کرده که همراه با بدگمانی آشکاری نسبت به همه جهان‌نگریهای فراگیر است، لذا توجه کمی به آن شده است.^{۱۴۰} در هر حال در حوزه فلسفه نظری، ستاره او به کلی تحت الشعاع آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) که بزرگترین فیلسوف متافیزیک پرداز انگلستان از برادلی به بعد است، قرار گرفت. البته به سختی می‌توان ادعا کرد که نفوذ وایتهد به عنوان فیلسوف نظر پرداز در فلسفه اخیر بریتانیا گسترده یا عمیق بوده است. با توجه به فضای غالب بر اندیشه فلسفی، چنین انتظاری هم درست نیست. نفوذ وایتهد در آمریکا بیشتر از وطنش بوده است. او از سال ۱۹۲۴ تا پایان حیاتش در آمریکا زندگی و کار کرد. اما درسالهای آخر زندگی‌اش توجه و علاقه به اندیشه او در تعداد معتابهی از کتب و مقالات منتشره در بریتانیای کبیر بازتاب یافت.^{۱۴۱} و آوازه‌اش در اروپا بیشتر بالا گرفت. به عبارت دیگر وایتهد به عنوان يك متفکر بزرگ شناخته شد. حال آنکه الگزاندر در محاق فراموشی افتاد. از يك نظر بیشک فلسفه وایتهد سزاوار آن است که در این فصل مطرح گردد. او خودش این نکته را توجه داد که بین نتایج فلسفه پردازي او و ایدئالیسم مطلق شباهتی هست. بدینسان در پیشگفتارش بر پویش و واقعیت^{۱۴۲} خاطر نشان می‌سازد که «هر چند در قسمت اعظم این اثر در عدم توافق شدیدی بر برادلی هستم، ولی نتیجه نهایی هر چه باشد، چندان با اندیشه او متفاوت نیست».^{۱۴۳} در عین حال وایتهد که از ریاضیات به فلسفه علم و طبیعت و سپس متافیزیک روی آورده بود، در صدد بود که به يك رهیافت و سر آغاز ماقبل ایدئالیستی بازگردد. به این شرح که درست همان طور که بعضی از فیلسوفان پیش از کانت، در پیوند با علم زمانه خود به فلسفه پرداخته بودند، وایتهد هم ملاحظه کرد که فیزیک جدید، کوشش تازه‌ای در فلسفه نظری را ایجاب می‌کند. او از رابطه ذهن - عین یا تصور

139. cosmic emotion

۱۴۰. در کتاب کوچک و عالی ج. ج. وارناک G. J. Warnock که نامش فلسفه انگلیسی از سال ۱۹۰۰ به بعد *English Philosophy Since 1900* است، هیچ سخنی از الگزاندر در میان نیست

۱۴۱. البته نه فقط تحمل «متافیزیک توصیفی» بلکه همدلی با آن، به اجبای علاقه به وایتهد مدد رسانده است.

142. *Process and Reality*

۱۴۳. پویش و واقعیت (طبع ۱۹۵۹) ص هفت.

اندیشه خلاق آغاز نکرد، بلکه بنا را بر تأمل در کار و بار جهان آنچنانکه در علم جدید جلوه گر است، نهاد. مقولات او صرفاً بر ساخته پیشینی (ماقبل تجربی) ذهن انسان نیست؛ بلکه به واقعیت تعلق دارد، و ویژگیهای غالب آن است، درست به همان معنی که مقولات ارسطو متعلق به واقعیت است. همچنین وایتهد از آگاهی تعبیر و تفسیری اصالت طبیعی ارائه می کند، به این معنی که آن را همچون صورت تکامل یافته و بالنده رابطه «گیرائی»^{۱۴۴} که بین همه موجودات بالفعل یافت می شود، تصویر می کند. لذا وقتی که به شباهت بین نتایج فلسفه نظریش و بعضی وجوه ایدئالیسم مطلق اشاره می کند، تصریح دارد که شاید نوع اندیشه او «صورت تبدیل یافته بعضی از آموزه های عمده ایدئالیسم مطلق بر مبنای رئالیستی باشد».^{۱۴۵} ولی هر چند فلسفه وایتهد، که به قول خود او بر پایه های رئالیستی استوار است، بیشک نمایان طرح و بررسی در این فصل است، ولی تلخیص آن در چند پاراگراف، کاری بس دشوار است. و نگارنده پس از تأملاتی به این نتیجه رسید که نباید دست به چنین اقدامی بزند. به هر حال این نکته شایان ذکر است که وایتهد به ضرورت فلسفه نظری یا متافیزیکی معتقد شده بود. به این شرح که اگر فیلسوف در يك نقطه خاص جریان درك جریان و تعمیم خود را قطع نکند، لاجرم باید «بکوشد که يك نظام منسجم، منطقی و ضروری از تصورات و برداشتهای کلی تدوین کند که هر عنصری از تجربه ما بر وفق آن قابل تعبیر و تفسیر باشد».^{۱۴۶} به علاوه این کار صرفاً مربوط به مسأله تلفیق و ترکیب علوم نیست. چه تجزیه و تحلیل هر امر واقع جزئی و تعیین شأن هر موجود در درازمدت مستلزم داشتن برداشت کلی از مبانی و مقولات عامی است که آن امر واقع تجسم می بخشد و نیز برداشت کلی از شأن هر موجود در کل جهان. به تعبیر زبانشناختی هر گزاره ای که بیانگر يك امر واقع جزئی است، تحلیل کاملش مستلزم نمایاندن خصلت کلی جهان است آنچنانکه در این امر جزئی مجسم می گردد. به تعبیر هستی شناختی «هر موجود معین و متناهی، مستلزم وجود يك جهان منظم است که شأن شایسته او را تأمین کند».^{۱۴۷} بنا بر این از هر جا که آغاز کنیم به متافیزیک منتهی می گردد، به شرط اینکه در طی این راه جریان درك و فهم را قطع نکنیم.

البته چنین نظر گاهی بنای فرض را بر این می گذارد که جهان يك نظام ارگانیک است. آنچه نظام فلسفی وایتهد را تشکیل می دهد همانا کوشش پیگیر اوست در این جهت که نشان دهد جهان در واقع يك روند پویای یگانی است، يك «کثرت در وحدت» که باید آن را سیر خلاق به سوی بداعت^{۱۴۸} تعبیر کرد. چنانکه پیشتر اشاره کردیم، نتیجه کلی نظری او شباهتی به

144. prehension

۱۴۵. بویس و واقعیت، ص هشت. ۱۴۶. پیشین، ص ۴. ۱۴۷. بویس و واقعیت، ص ۱۷.

148. novelty

ایدئالیسم مطلق دارد. ولی جهانی که وایتهد ارائه می‌کند قطعاً ساخته و پرداخته دیالکتیک یک «ایده» مطلق نیست. کل کیهان که هم خداوند و هم جهان را دربر می‌گیرد، به قول او «درقید یک زمینه متافیزیکی غایی، یعنی همان سیر خلاق به سوی بداعت است.»^{۱۴۹} آنچه از نظر او عامل غایی است، «خلاقیت»^{۱۵۰} است نه اندیشه.

۱۴۹. پویش و واقعیت، ص ۵۲۹.
۱۵۰. «خلاقیت» طبق تعریف و توصیف وایتهد یک موجود منحقق نظیر خداوند نیست بلکه «کلی کلیات» است (پویش و واقعیت، ص ۳۶).

ج. ا. مور و تحلیل

۱. زندگی و آثار

در فصل پیش فرصتی داشتیم که نظری اجمالی به بعضی از رنالیستهای آکسفورد ببندازیم. ولی وقتی که انسان درباره سقوط ایدئالیسم در انگلستان و ظهور یک جریان فائق فکری جدید می‌اندیشد، طبعاً ذهن او به نهضت فلسفه تحلیلی^۱ که در کیمبریج نشأت گرفت و در طی زمان ریشه محکمی در آکسفورد و سایر دانشگاهها دوانید، معطوف می‌گردد. درست است که این نهضت در مراحل بعدی خود بیشتر به «فلسفه آکسفورد» نامبردار شد، ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که سه پیشتاز بزرگ و ذی نفوذ این نهضت، یعنی مور، راسل و ویتگنشتاین هر سه از رجال کیمبریج بودند.

جورج ادوارد مور^۲ (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸) در سال ۱۸۹۲ به کیمبریج رفت، و تحصیلاتش را در رشته متون [ادبی] کلاسیک آغاز کرد. خود او گفته است که فکر نمی‌کرده است که هرگز جهان یا علوم برای او مسائل فلسفی به پیش آورد. به عبارت دیگر، اگر به صرافت طبع خودش و انواده می‌شد، تمایل بر این داشت که جهان را همچنان که می‌یابد یا علوم ارائه می‌کنند، تلقی کند. علی‌الظاهر او به کلی از ناخرسندی بر ادلی از همه شیوه‌های متعارف مادرشناخت جهان، به دور و بر کنار بود، و در هوای شیوه عالیتری برای نظاره جهان نبود. پر واضح است که از آن گونه مسائل که کی پر کگور، یاسهرس و کامو و متفکرانی نظیر آنان را رنج می‌داد، در عذاب نبود. در عین حال مور به چیزهای شاذ و غریبی که فلاسفه درباره جهان یا علم گفته‌اند از قبیل اینکه مثلاً زمان موهوم است یا معرفت علمی واقعاً معرفت نیست علاقه‌مند شد. او تا حدی تحت تأثیر معاصر جوانترش برتراند راسل، از مطالعه آثار و متون [ادبی] کلاسیک دست برداشت و به فلسفه روی آورد.

مور در سال ۱۸۹۸ جایزه ای به دست آورد که همانا بورسی در ترینی کالج کیمبریج بود. در سال ۱۹۰۳ کتاب *اصول اخلاق*^۳ را منتشر کرد. یک چند از کیمبریج غایب بود، سپس در سال ۱۹۱۱ مدرّس علم اخلاق در آنجا شد. و در سال بعد کتاب کوچکی به نام *اخلاق*^۴ در سلسله «کتابخانه دانشگاهی هوم»^۵ انتشار داد. در سال ۱۹۰۲ جانشین ج. ف. استوت^۶ در سردبیری مجله مایند^۷ (= ذهن) گردید؛ در سال ۱۹۲۲ کتاب *مطالعات فلسفی*^۸ را که عمدتاً متشکل از مقالات چاپ شده اش بود، انتشار داد. در سال ۱۹۲۵ پس از بازنشستگی جیمز وارد^۹ به تصدی کرسی فلسفه در کیمبریج انتخاب شد. در سال ۱۹۵۱ «نشان لیاقت»^{۱۰} دریافت کرد و در سال ۱۹۵۳ کتابی به نام *برخی مسائل عمده فلسفه*^{۱۱} منتشر کرد. مجموعه ای از مقالاتش که خود او برای چاپ آماده سازی کرده بود، پس از درگذشتش (۱۹۵۸) در سال ۱۹۵۹ تحت عنوان *مقالات فلسفی*^{۱۲} انتشار یافت. مجموعه ای از یادداشتها و نوشته های قلم اندازش که در فاصله سالهای ۱۹۱۹ - ۱۹۵۳ نوشته شده بود، در سال ۱۹۶۲ تحت عنوان *قلم انداز*^{۱۳} منتشر گردید.

۲. رنالیسم عرف عام

بر طبق نظر برتراند راسل این مور بود که طغیان علیه ایدئالیسم را رهبری کرد. و رنالیسم اولیه مور را می توان در پرتو مقاله ای که در باب ماهیت حکم نوشته بود و در سال ۱۸۹۹ در مجله مایند منتشر کرد، مشاهده کرد.

مور در این مقاله این قول بر ادلی را که می گوید صدق و کذب مبتنی بر رابطه بین تصورات و واقعیت است، به عنوان متن می گیرد و به توضیح بر ادلی که می گوید کلمه «تصورات» (ایده ها) نه بر حالات ذهنی، بلکه بیشتر بر معانی کلی دلالت دارد، موافقانه استناد می کند.^{۱۴} مور سپس تا آنجا پیش می رود که «مفهوم» را جانشین «تصور» و «گزاره» را جانشین «حکم» می سازد و قائل به آن می شود که آنچه در یک گزاره تصدیق می شود رابطه خاصی است بین مفاهیم. به نظر او این سخن درباره احکام وجودی هم صادق است. چه «وجود فی نفسه یک مفهوم است».^{۱۵} ولی مور این نظریه را رد می کند که یک گزاره به فضل مطابقت یا عدم مطابقتش با واقعیت یا اوضاعی جز خویش، صادق یا کاذب است. بر عکس، صدق یک گزاره همانا خاصه ای قابل

3. *Principia Ethica* 4. *Ethics* 5. Home University Library 6. G. F. Stout

7. *Mind* 8. *Philosophical Studies* 9. James Ward 10. *Order of Merit*

11. *Some Main Problems of Philosophy* 12. *Philosophical Papers* 13. *Commonplace Book*

۱۴. به عبارت دیگر، مور از اعتراض بر ادلی در قبال روانشناختی کردن منطق، دفاع می کند.

15. *Mind*, vol. 8 (1899), P. 180.

شناخت از خود گزاره است که به فضل رابطه حاصله در درون گزاره، بین مفاهیمی که تشکیل دهنده آنند، به گزاره تعلق می‌گیرد. «اینکه چه نوع رابطه‌ای يك گزاره را صادق، و چه نوع رابطه‌ای يك گزاره را کاذب می‌گرداند، نمی‌تواند بیشتر تعریف شود، بلکه باید بیواسطه شناخته شود.»^{۱۶} به هر حال رابطه‌ای نیست که بین گزاره و چیزی خارج از آن برقرار باشد. حال، از آنجا که مور می‌گوید که مفاهیم «تنها متعلقات معرفت‌اند»^{۱۷}، و گزاره‌ها تصدیق‌کننده روابط بین مفاهیم‌اند و صرفاً به فضل رابطه تصدیق شده، صادق یا کاذب‌اند، در بادی نظر چنین می‌نماید که گویی او نظریه‌ای را شرح و تبیین می‌کند که نقطه مقابل هر چیزی است که می‌توان رئالیسمش خواند. به این شرح که چنین می‌نماید که گویی مور فاصله‌ای ناپیمودنی بین جهان گزاره‌ها، که حوزه صدق و کذب است، و جهان واقعیت غیر گزاره‌ای ایجاد کرده است.

باری باید در مدنظر داشته باشیم که از نظر مور — همانند ماینونگ^{۱۸} — مفاهیم تجربیات یا ساخته‌های ذهنی که بر مبنای مواد حاصله از داده‌های حسی شکل می‌یابند، نیستند، بلکه واقعیت‌های عینی‌اند. به علاوه از ما دعوت می‌کند که «جهان را همچون واقعیتی متشکل از مفاهیم» لحاظ کنیم.^{۱۹} به این شرح که يك شیء موجود مجموعه‌ای از مفاهیم است، از کلیاتی چون فی‌المثل سفیدی «که رابطه یگانه‌ای با مفهوم وجود دارد.»^{۲۰} این گفته به معنی فروکاستن جهان اشیاء موجود به حد حالات ذهنی نیست. برعکس همانا بر طرف کردن تضاد بین مفاهیم و اشیاء است. و قول به اینکه مفاهیم متعلقات معرفت‌اند قول به این است که ما واقعیت را مستقیماً می‌دانیم. بنابراین، وقتی که مور می‌گوید مفاهیم بیش از آنکه بتوانند درگیر رابطه معرفتی با ذهن عالم شوند باید چیزی باشند «و از نظر ماهیت آنها فرق نمی‌کند که کسی به آنها بیندیشد یا نه»^{۲۱}، می‌توانیم به منظور او پی ببریم. او می‌گوید که معرفت هیچ تفاوتی در موضوع و متعلق خود ایجاد نمی‌کند. معرفت (= علم = شناخت) بیشک علتها و معلولهای خود را دارد؛ ولی «اینها را فقط باید در ذهن عالم جست.»^{۲۲} ساختمان موضوع یا متعلق علم، بیشک از آثار و معلولهای معرفت نیست.

اگر يك گزاره عبارت است از مفاهیمی که در رابطه‌ای خاص با یکدیگر قرار دارند، و اگر مفاهیم با واقعیات ادراک شده همسان و یکسانند، لاجرم يك گزاره صادق باید با واقعیت که نمایانگر آن شمرده می‌شود و عرفاً مطابق با آن انگاشته می‌شود، یگانه باشد. مور در مقاله‌ای

۱۶. پیشین. ۱۷. پیشین، ص ۱۸۲.

18. Meinong

۱۹. ماینونگ، ج ۸، ص ۱۸۲. ۲۰. پیشین، ص ۱۸۳. ۲۱. پیشین، ص ۱۷۹. ۲۲. ماینونگ، ج ۸، ص ۱۷۹.

راجع به حقیقت (صدق)^{۲۳} تردیدی در گفتن این سخن به خود راه نمی‌دهد که گزاره «من هستم» با واقعیت «وجود من» فرق ندارد.

چنانکه خود مور هنگام نوشتن آن آگاه بود، این نظریه پس غریب می‌نمود. ولی آنچه از غرابتش وخیمتر است، این مشکل است که نمی‌توان فهمید چگونه بین گزاره‌های صادق و کاذب فرق می‌گذارد. فی المثل فرض کنید من معتقدم که زمین مسطح است. اگر آنچه من معتقدم يك گزاره باشد، از توصیف گزاره‌ها به شرحی که پیشتر گذشت چنین برمی‌آید که مسطح بودن زمین يك واقعیت است. بنابراین، مور از این قول بازمی‌آید که آنچه ما معتقدیم گزاره است. در واقع او به کلی خود را از قید اندیشه گزاره‌ها آزاد می‌کند. یعنی از گزاره‌ها به معنایی که پیشتر مسلم گرفته بود. در عین حال متمسک به برداشت رئالیستی از معرفت می‌شود و آن را رابطه یگانه تحلیل ناپذیر بین يك ذهن عالم و يك عین می‌داند؛ رابطه‌ای که فرقی در ماهیت عین معلوم ایجاد نمی‌کند. اما در باب صدق و کذب باورها، اذعان می‌کرد که این امر به يك معنی مبتنی بر مطابقت یا عدم مطابقت است. گو اینکه احساس می‌کرد نمی‌تواند توضیح روشنی از ماهیت این مطابقت به دست دهد.

اگر حد يك رابطه یگانه و تعریف ناپذیر بودن، که معرفت عبارت از آن است، فرقی در ماهیت عین معلوم ایجاد نمی‌کند، لاجرم باید رابطه بیرونی در کار باشد. و مورد واقع از آنجا که این نظر را به ایدئالیستها نسبت داده است که می‌گویند هیچ رابطه‌ای بیرونی محض نیست، یعنی هیچ رابطه‌ای نیست که در ماهیتها یا ذوات طرفین رابطه اثر نگذارد، آن را انکار و تخطئه می‌کند. بدینسان در مقاله‌ای در باب مفهوم رابط (یانسی) ^{۲۴}، بین دو اصطلاح رابط^{۲۵} و مربوط^{۲۶} فرق می‌گذارد و تأکید می‌کند که اولی وقتی محمول يك چیز واقع شود، دلالت بر این دارد که رابطه یا روابط، ذاتی موضوعی است که این اصطلاح محمول آن است. ولی این سخن به این معنی است که رابطه چیزی، که يك کل است، با چیز دیگر همانا با آن کل یگانه یا جزئی از آن است. و مورد بر آن است که این قول خلف^{۲۷} (متناقض با خویش) است. به عبارت دیگر يك چیز همان است که هست، و بر وفق روابطش با چیزهای دیگر قابل تعریف نیست. لذا ماهیت يك چیز نمی‌تواند به مدد ماهیت سیستمی که بدان متعلق است ساخته شود؛ و بدینسان یگانه‌انگاری ایدئالیستی از یکی از مبانی عمده‌اش محروم می‌گردد.

البته مشهورترین انتقاد مور از ایدئالیسم مقاله تخطئه ایدئالیسم^{۲۸} اوست.^{۲۹} او در این مقاله

۲۳. در فرهنگ فلسفه و روانشناسی، اثر بالدوین Baldwin.

۲۴. مقاله رابط (نسبی): «relative» در فرهنگ فلسفه و روانشناسی تألیف بالدوین Baldwin

25. relative 26. related 27. self contradictory 28. *The Refutation of Idealism*

۲۹. مابند، ج ۱۲ (۱۹۰۳): در کتاب مطالعات فلسفی هم تجدید چاپ شده است.

می گوید که اگر ایدئالیسم جدید اصولاً يك حکم کلی در باب جهان کرده باشد، آن حکم این است که جهان روحانی^{۳۰} است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که این سخن چه معنایی می دهد. و بدینسان بسیار دشوار است که بر سر این مسأله بحث شود که آیا جهان روحانی است یا نه. با این همه، وقتی که موضوع را واری می کنیم، می بینیم که تعداد کثیری از گزاره های مختلف هست که اگر ایدئالیست بخواهد صدق حکم کلی اش را محرز گرداند، باید آنها را ثابت کند. ما می توانیم در متانت براهین او بحث و فحص کنیم. بدیهی است که این گزاره که جهان روحانی است، ممکن است فی نفسه صادق باشد، حتی اگر همه براهینی که ایدئالیستها برای اثبات صدق آن پیش کشیده اند، سفسطه آمیز باشد. در عین حال اثبات اینکه این براهین سفسطه آمیز بوده اند، در هر حال، برابر با اثبات این است که آن حکم کلی به کلی ثابت نشده است.

بر طبق نظر مور، هر براهانی که برای اثبات این حکم به کار رود که واقعیت روحانی است قهراً یکی از مقدمه هایش این گزاره است که وجود همانا وجدان^{۳۱} یا هستی همانا به ادراک درآمدن است. و واکنش طبیعی انسان در قبال این قول این است که بگوید اعتقاد به صدق وجود همانا وجدان است صفت ممیزه ایدئالیسم بار کلی است، و آن را نباید فی المثل به هگل یا برادلی نسبت داد. ولی مور «وجدان» یا «ادراک» را شامل «نوع دیگری از امر ذهنی که «اندیشه» نامیده می شود»^{۳۲} هم می داند؛ همچنین به طور کلی معنایی می داند که باید به تجربه درآید. و با این تعبیر و تفسیر از «وجدان» یا «ادراک»، برادلی را هم می توان طرفدار شعار وجود همانا وجدان است، به شمار آورد، چه از نظر او هر چیز عنصری مقوم در يك تجربه مطلق فراگیر است. از آنجا که مور وجود همانا وجدان است را به معنایی موسع در نظر می گیرد، تعجبی ندارد که این ترزا مبهم و محتمل تعابیر و تفاسیر چندگونه می یابد. باری می توان چنین تلقی کرد که پذیرفتن این ترزا ملزم به قبول این نظر می نماید که متعلق يك احساس نمی تواند از خود آن احساس تمیز داده شود، یا اگر تمیزی گذارده شود، این تمیز نتیجه انتزاع نابجا از يك وحدت ارگانیک است. مور می کوشد ثابت کند که این نظر نادرست است.

این امر مسلم است که ما همه آگاهی که فی المثل احساس رنگ آبی با احساس رنگ سبز فرق دارد. مع الوصف اگر این دو احساس باشند، لاجرم باید ما به الاشتراکی داشته باشند. و مور این عنصر مشترك را «آگاهی» می نامد، حال آنکه عناصر ما به الافتراق در دو احساس را متعلقات یا موضوعات آنها می نامد. بدینسان «آبی متعلق يك حس و سبز متعلق حس دیگر است، و آگاهی که ما به الاشتراک هر دو احساس است، با هر دو فرق دارد.»^{۳۳} از يك سو از آنجا که آگاهی می تواند با سایر متعلقات احساس، علاوه بر آبی، جمع شود، پیداست که ما منطقاً

30. spritual 31. esse est percipi

۳۲. مطالعات فلسفی، ص ۷. ۳۳. مطالعات فلسفی، ص ۱۷.

نمی‌توانیم ادعا کنیم که آبی همان چیزی است که آگاهی به تنهایی هست. از سوی دیگر ما نمی‌توانیم منطقی‌اً ادعا کنیم که آبی فی نفسه همان است که در معیت آگاهی هست. چه اگر می‌توانستیم چنین ادعایی بکنیم، این گزاره که آبی وجود دارد، می‌بایست همان معنایی را بدهد که این گزاره می‌دهد: آبی با آگاهی معیت دارد یا همبود است. حال آنکه قضیه از این قرار نیست. چه اگر چنانکه پیشتر پذیرفته شد آگاهی و آبی عناصر متمایز در احساس آبی هستند، پرسیدن چنین پرسشی معقول است که آیا آبی می‌تواند بدون آگاهی وجود داشته باشد. و اگر گزاره آبی وجود دارد و گزاره آبی با آگاهی معیت (همبودی) دارد دقیقاً يك معنی داشته باشد، دیگر چنین پرسشی معنا نمی‌دهد.

ممکن است ایراد شود که با کاربرد کلمه «متعلق»^{۳۴} به جای کلمه «محتوی»^{۳۵}، این احتجاج صرفاً مصادره به مطلوب است. چه در واقع آبی محتوای احساس آبی است نه متعلق آن. و هر تمایزی که بین عناصر محتوی و آگاهی گذارده شود، نتیجه عمل تجرید و انتزاعی است که در مورد يك وحدت ارگانیک انجام شده است.

از نظر مورد، گرایش به مفهوم وحدت ارگانیک برابر است با کوشش در جهت قبول این هردوشق. به این شرح که در عین حال این تمایز هم تجویز و هم منع شده است. در هر حال مورد آمادگی این اذعان را ندارد که «محتوی» کلمه‌ای است مناسب‌تر از «متعلق». منطقی‌اً می‌توان آبی را بخشی از محتوای يك گل آبی به شمار آورد. ولی احساس رنگ آبی خودش آبی نیست. بلکه ادراک یا آگاهی از آبی به عنوان يك عین است. و «این رابطه درست همان است که مادر هر موردی از «عرفت»^{۳۶} یا شناخت مراد می‌کنیم»^{۳۷} شناخت آبی یا آگاهی از آبی عبارت نیست از داشتن يك تصویر نمایانگر در ذهن، که آبی محتوی یا بخشی از محتوای آن است؛ بلکه عبارت است از آگاهی مستقیم از عین «آبی».

بنابراین بر طبق نظر مورد آگاهی که در احساس مندرج است، همان رابطه یگانه‌ای است که اساساً تشکیل دهنده هر نوع از معرفت (شناخت) است. و مسأله خارج شدن از حلقه یا حوزه ذهنی احساسها، خیالها و تصورات، يك مسأله کاذب است. چه «صرف داشتن احساس برابر است یا خارج از این حلقه بودن. این دانستن یا شناختن چیزی است که حقیقتاً و واقعاً بخشی از تجربه من نیست، همان طور که هر چیزی هم که من بتوانم بدانم یا بشناسم چنین است»^{۳۸} این را هم با اشاره به تزایدنالیستی که می‌گوید واقعیت روحانی است باید افزود که بر طبق نظر مورد ما برای قول به اینکه اشیاء مادی وجود دارند دقیقاً همان شواهدی را داریم که در قول به اینکه احساس و حسیاتی داریم. لذا شك در وجود اشیاء مادی متضمن شك در وجود

34. object 35. content 36. Knowledge

۳۷. مطالعات فلسفی، ص ۲۵ ۳۸. پیشین، ص ۲۷.

احساسهای خودمان، و در وجود تجربی به طور کلی است. گفتن این سخن برابر با گفتن یا حتی القاء این سخن نیست که هیچ چیز روحانی وجود ندارد. بلکه به این معناست که اگر قول به اینکه واقعیت روحانی است، مستلزم انکار وجود اشیاء مادی است، ما دلیل معقولی برای اثبات آن نداریم. چه «تنها بدیل»^{۳۹} معقول به جای پذیرفتن اینکه ماده و همچنین روح وجود دارد، همانا شکاکیت مطلق است یعنی اینکه به احتمال زیاد اصولاً هیچ چیز وجود ندارد»^{۴۰} و این موضعی نیست که ما پیشنهاد کنیم یا بدان قائل باشیم.

می توان گفت مورد بحثش درباره احساس و ادراک، بحثی که ما به زودی به آن می پردازیم، به تحلیل پدیده شناختی علاقه دارد. ولی آشکار است که نگرش کلی او بر نوعی رئالیسم عرف عام استوار است. و این عنصر از اندیشه او، در مقاله دفاعی از عرف عام^{۴۱} به روشنی جلوه گر است.^{۴۲} او در این مقاله می گوید چند فقره گزاره هست که صدق آنها یقینی و قطعی است. بدینسان من می دانم که يك بدن حی و حاضر هست که بدن من است. همچنین می دانم که سایر بدنهای زنده نیز علاوه بر بدن من وجود دارند. همچنین می دانم که زمین از دیر باز وجود داشته است. به علاوه می دانم که مردمان دیگری هستند که هر يك از آنان می دانند که بدن زنده ای هست که بدن خود اوست، و سایر بدنهای زنده هم علاوه بر بدن او وجود دارد، و زمین از دیر باز وجود داشته است. از سوی دیگر نه فقط این را می دانم که این مردم از صدق این گزاره ها آگاهند، بلکه این را نیز می دانم که یکایک آنها می دانند که دیگرانی هستند که از همین صدق باخبرند. این گزاره ها متعلق به برداشت عرف عام از جهان است. و بر طبق نظر مور چنین بر می آید که اینها صادق اند. در واقع ممکن است که اختلاف عقیده در باب اینکه آیا يك گزاره معین متعلق به برداشت عرف عام از جهان است یا نه، وجود داشته باشد. ولی اگر متعلق باشد، صادق است. و اگر معلوم باشد که چنین تعلقی دارد، معلوم می گردد که صادق است. و صادق بودنش به سبب دلایلی است که ما بالفعل برای بیان صدق آن داریم، نه به دلایل مفروضاً بهتری که فیلسوفان ادعای ارائه اش را دارند. این وظیفه فیلسوفان نیست که صدق گزاره هایی را که ما از آنها مطمئن هستیم ثابت کند، چنانکه رد آنها نیز مشغله ایشان نیست.

در اینجا به دفاع مور از عرف عام صرفاً از آن روی اشاره شده تا يك جنبه از رئالیسم او تصویر گردد. ما به موضوع مربوط به برداشت او از تحلیل بازخواهیم گشت. و در فرجه ای که

39. alternative

۴۰. مطالعات فلسفی، ص ۳۰.

41. *A Defense of Common Sense*۴۲. فلسفه معاصر بر بنامیا، سری دوم. ویراسته ج. ه. مپورهد (۱۹۲۵) و تجدید چاپ شده در مقالات فلسفی (۱۹۵۹) *Philosophical Papers*

داریم با اغتمام فرصت به بعضی از آراء و اندیشه‌های اخلاقی او نظر می‌اندازیم، که قطع نظر از جاذبه ذاتی شان، این واقعیت را نشان می‌دهند که رئالیسم اورثالیسم اصالت طبیعی نیست.

۳. ملاحظاتی در باب اندیشه‌های اخلاقی مور

مور می‌گوید بعضی از فیلسوفان اخلاقی توصیف اخلاق را در این دانسته‌اند که بگویند اخلاق چیزی است که به نیک و بد رفتار بشر می‌پردازد. در واقع این توصیف بسیار محدود است. چه علاوه بر رفتار انسان چیزهای دیگر هم می‌تواند خوب باشد و اخلاق را می‌توان «بحث و فحص کلی در زمینه آنچه خوب است»^{۴۳} تعریف کرد. در هر حال پیش از پرسیدن اینکه «خوب چیست»؟ یعنی پیش از پرسیدن اینکه «چه چیزها و چه نوع از رفتار دارای خصلت خوب بودن است»؟ منطقاً لازم می‌نماید به این سؤال پاسخ دهیم که «خوب چیست» یعنی «خوب چگونه باید تعریف شود؟» «خوبی فی نفسه چیست؟» چه تا پاسخ این پرسش را ندانیم، جای چون و چراست که ما چگونه می‌توانیم بین رفتار خوب و بد فرق بگذاریم و بگوییم چه چیزهایی خصلت خوب بودن را دارا هستند؟

مور بر آن است که وقتی می‌پرسد «خوب چگونه باید تعریف شود؟» در صدد یافتن تعریف کاملاً لفظی نیست، یعنی تعریفی که کلماتی را جانشین کلمه مورد تعریف بگرداند. همچنین در بند احراز یا توجیه کاربرد عرفی کلمه «خوب» نیست. «کار من صرفاً با این موضوع یا اندیشه است که به درست یا به خطا این کلمه ما بازاء آن قرار گرفته است. آنچه در صدد کشف آن هستم ماهیت آن موضوع یا اندیشه است.»^{۴۴} به عبارت دیگر مور بیشتر در هوای تحلیل پدیدارشناختی است تا زیباشناختی.

مور، با وجود طرح این سؤال، خود تصریح می‌کند که به آن نمی‌توان پاسخ داد، و این نه از آن است که «خوب» کیفیتی مرموز، غریب و ناشناختنی است، بلکه از آن روی که مفهوم «خوب» یک مفهوم بسیط است، نظیر مفهوم «زرد»، تعریفاتی که ماهیت حقیقی یک چیز را توصیف می‌کنند فقط در صورتی ممکن‌اند که آن چیز مرکب باشد. وقتی که موضوع بسیط باشد، هرگز چنین تعریفی ممکن نیست. لذا «خوب» تعریف‌ناپذیر است. از این قول بر نمی‌آید که چیزهای خوب تعریف‌ناپذیرند. آنچه مراد از این سخن است این است که مفهوم «خوب» یک مفهوم بسیط است لذا «پذیرای هیچگونه تعریفی نیست، و مراد از تعریف همانا مهمترین معنای این کلمه است.»^{۴۵}

از این آموزه که «خوب» خاصه یا کیفیتی تعریف‌ناپذیر است، بعضی نتایج مهم اخذ

۴۳. مبانی اخلاق، ص ۲، بخش ۲ (طبع ۱۹۵۹).

۴۴. مبانی اخلاق، ص ۶، بخش ۶.

۴۵. پیشین، ص ۹، بخش ۱۰.

می گردد. فرض کنید فی المثل کسی می گوید که لذت خوب است. یعنی لذت ممکن است یکی از چیزهایی باشد که خصوصیت خوب بودن را داراست؛ ولی اگر احتمالاً گوینده خیال کند که دارد تعریفی از «خوب» می دهد، آنچه می گوید نمی تواند درست باشد. اگر خوب يك خاصه تعریف ناپذیر است، ما نمی توانیم خاصه دیگری — یعنی لذت بودن را — جانشین آن کنیم. چه حتی اگر برای پیش رفتن بحث، قبول کنیم که همه اشیائی که دارای خاصه خوب بودن اند، خاصه لذت بودن را هم دارند، در این صورت هم لذت نمی تواند عین خوبی باشد. و هر کس که تصور کند که لذت بخش همان خوب است یا می تواند با آن یکی باشد مرتکب مغالطه ناتورالیستی^{۴۶} شده است.^{۴۷}

مغالطه مورد بحث اساساً عبارت است از بازنشاختن صریح کیفیت یگانه و تعریف ناپذیری که ما از «خوب» مراد می کنیم.^{۴۸} هر کس که خوبی را با چیزی یا کیفیت دیگر اعم از لذت یا ادراك نفس یا فضیلت یا عشق یکی بداند و بگوید که مراد از «خوب» این است، مرتکب این مغالطه شده است. این چیزها کاملاً ممکن است دارای کیفیت خوب بودن مثلاً به این معنا باشند که آنچه لذت بخش است دارای کیفیت خوب بودن هم هست. ولی از آن بر نمی آید که لذت بخش بودن عین خوب بودن است، درست همان طور که با قبول اینکه همه نرگسها زرد هستند نمی توان گفت که نرگس بودن و زرد بودن يك چیز است.

ولی جای این سؤال هست که چرا این مغالطه «ناتورالیستی» نامیده شده است؟ تنها دلیل واقعی این توصیف، می تواند این باشد که خوبی يك کیفیت «ناطبیعی» است. با این باور، طبعا چنین بر می آید که کسانی که خوبی را با يك کیفیت «طبیعی» همسان می گیرند مرتکب مغالطه یا خلط اصالت طبیعی می شوند. ولی هر چند مورد در مبانی اخلاق بر آن است که خوبی يك کیفیت ناطبیعی است، ولی با فرق نهادن بین دو گروه از فیلسوفانی که هر دو مرتکب مغالطه اصالت طبیعی شده اند، موضوع را شدیداً بفرنج می کند. گروه اول کسانی هستند که به نوعی از اخلاق اصالت طبیعی عقیده دارند و خوب را بر وفق «يك نوع خصیصه اشياء» که در زمان وجود دارد»^{۴۹} تعریف می کنند. مذهب اصالت لذت، که لذت را با خوبی یگانه می انگارد، يك نمونه از این طرز فکر است. گروه دوم عبارتند از کسانی که اخلاق را مبتنی بر متافیزیک می دانند و خوب را بر وفق متافیزیک تعریف می کنند، یعنی بر وفق یا با استناد به يك واقعیت فراحسی که از طبیعت فراتر است و در زمان وجود ندارد. بر طبق نظر مور، اسپینوزا نمونه ای از این گروه است، چرا که می گوید ما تا آن حد کمال داریم که با «ذات مطلق» اتحاد داریم و مراد او این است که این

46. naturalistic fallacy (خلط امر اخلاقی با امر طبیعی)

۴۷. مبانی اخلاق، ص ۱۰، بخش ۱۰. ۴۸. پیشین، ص ۵۹، بخش ۳۶.

۴۹. مبانی اخلاق، ص ۴۱، بخش ۲۷.

اتحاد به مدد عشق عقلانی به خداوند حاصل می‌گردد. نمونه دیگر کسانی هستند که می‌گویند هدف غائی ما، یعنی خیر اعلی همانا شکوفاندن خویشتن «راستین» خود است، و خویشتن راستین چیزی نیست که اینجا و اکنون در طبیعت وجود داشته باشد. اگر کسانی که خوب را بر وفق یا با استناد به يك واقعیت یا کیفیت یا تجربه ناطبیهی تعریف می‌کنند مرتکب خطای مغالطه ناتورالیستی می‌شوند، پس منظور از این سخن که خوب يك کیفیت «ناطبیهی» است چیست؟ پاسخی که در بادی نظر به خاطر می‌آید این است که بین این حکم که خوب يك کیفیت ناطبیهی تعریف‌ناپذیر است، و انکار اینکه خوب می‌تواند بر وفق کیفیت ناطبیهی دیگر تعریف شود، ناسازگاری نیست. در واقع آن حکم این انکار را در خود مندرج دارد. ولی این ملاحظه فی حد نفسه به ما نمی‌گوید که خوب به چه معنایی يك کیفیت ناطبیهی است. مورد مبانی اخلاق این نکته را روشن می‌سازد که او به هیچ وجه قصد انکار این معنی را ندارد که خوب می‌تواند خاصه اشیا طبیعی باشد. «و مع الوصف من گفته‌ام که 'خوب' فی نفسه يك خاصه طبیعی نیست.»^{۵۰} در این صورت مراد از این قول که خوب می‌تواند خاصه ناطبیهی لا اقل بعضی از اشیا طبیعی باشد — و در واقع هم هست — چیست؟

پاسخی که در مبانی اخلاق به این سؤال داده شده است به غایت غریب است. يك خاصه طبیعی، یا به هر حال طبیعی ترین خاصه‌ها، می‌توانند فی نفسه در زمان وجود داشته باشند، حال آنکه «خوب» نمی‌تواند. «آیا ما می‌توانیم 'خوب' را موجود فی نفسه در زمان، و نه صرفاً خاصه بعضی اشیا طبیعی بدانیم»^{۵۱} نه، قطعاً نمی‌توانیم. ولی نمی‌توانیم هم که يك کیفیت طبیعی نظیر شجاع بودن را فی نفسه موجود در زمان بدانیم. و هنگامی که مثلاً استاد چ. د. بر او^{۵۲} این نکته را خاطر نشان کرد، مور گفت که کاملاً موافق است. بنابراین شگفت آور نیست که می‌بینیم سرانجام صریحاً اذعان می‌کند که «من در کتاب مبانی اخلاق تبیین موجه و محکمی از اینکه مراد از این قول که «خوب» يك خاصه طبیعی نیست چیست، ارائه نکرده‌ام.»^{۵۳}

مور در مقاله‌ای در باب مفهوم ارزش ذاتی در مجموعه مطالعات فلسفی روایت دیگری از تمایز بین خاصه‌های طبیعی و ناطبیهی عرضه می‌کند. او بعدها اذعان می‌کند که این روایت در واقع دور روایت بوده است، ولی خود بر آن است که شاید یکی از آنها درست باشد. اگر کسی به يك چیز يك کیفیت ذاتی طبیعی نسبت دهد، لامحاله تا حدودی آن را توصیف کرده است. ولی اگر کسی به چیزی يك کیفیت ذاتی ناطبیهی نسبت دهد، به هیچ وجه آن را توصیف نکرده است.

۵۰. مبانی اخلاق، ص ۴۱، بخش ۲۶. ۵۱. مبانی اخلاق، ص ۴۱، بخش ۲۶.

52. C. D. Broad

۵۲. در «پاسخی به منتقدان» مندرج در کتاب فلسفه ج. ا. مور، ویراسته ب. ا. شیلپ Schilpp، ص ۵۸۲ (طبع دوم، نیویورک، ۱۹۵۲).

آشکار است که اگر خوب يك کیفیت ذاتی ناطبیعی است، و اگر نسبت دادن این کیفیت به يك چیز به هیچ وجه آن را توصیف نمی‌کند، بلافاصله این وسوسه پیش می‌آید که نتیجه بگیریم که کلمه «خوب» نگرش ارزشگذارانه‌ای را بیان می‌کند، و خوب نامیدن يك چیز همانا بیان این نگرش و درعین حال آرزوی این است که دیگران هم در این نگرش سهیم شوند. ولی اگر این نتیجه گرفته شود، باید این برداشت را که خوبی کیفیت ذاتی اشیاء است رها کرد. و مور آماده رهاکردن آن نبود. او معتقد بود که ما تشخیص می‌دهیم که چه چیزهایی دارای کیفیت خوب بودن‌اند، هرچند نمی‌توانیم آن کیفیت را تعریف کنیم. و هنگامی که مبانی اخلاق را نوشت بر آن بود که این یکی از وظایف عمده فلسفه اخلاق است که ارزشها را به شرحی که گفتیم تعیین کند، یعنی تعیین کند که چه اشیایی دارای کیفیت خوب بودن هستند و چه اشیایی آن را به درجه‌عالیتری دارند.^{۵۴}

مور تکلیف^{۵۵} را بر وفق تولید خیر و خوبی تعریف کرده است. «بنابراین 'وظیفه' ما را می‌توان به عملی تعریف کرد که بیشتر از هر بدیل ممکن دیگری باعث ایجاد خوبی در جهان می‌شود.»^{۵۶} در واقع مور در مبانی اخلاق تا آنجا پیش رفت که گفت این امر قطعی و برهانی است که این حکم که فلان کس اخلاقاً ملزم به انجام دادن فلان عمل است برابر است با حکم به اینکه این عمل بیشترین میزان ممکن از خوبی را در جهان به بار می‌آورد. باری هنگامی که او نوشتن کتاب اخلاق را آغاز کرد دیگر آماده نبود که بگوید این دو قول یا دو حکم با هم یکی هستند. و بعدها پی برد به ضرورت فرق نهادن صریح بین این گزاره که آن عملی اخلاقاً الزامی است که بیشترین میزان خوبی را به عنوان معلول در پی داشته باشد، و این گزاره که آن عملی اخلاقاً الزامی است که به دلیل انجام یافتنش، به دلیل ماهیت ذاتیش، جهان را بهتر از وقتی می‌سازد که عمل دیگری به جای آن انجام داده شود. در هر حال نکته قابل توجه این است که مور عقیده داشت که نظریه او درباره اینکه «خوب» يك خاصه تعریف‌ناپذیر ناطبیعی است در هر صورت با برداشت غایت‌نگرانه از اخلاق ناسازگار نیست. مراد از برداشت غایت‌نگرانه برداشتی است که تکلیف را بر وفق تولید خوبی، یعنی بر وفق ایجاد اشیاء یا تجاربی که دارای کیفیت ذاتی خوبی باشد، تعبیر می‌کند. در واقع هم بین آن نظریه و این برداشت ناسازگاری وجود ندارد.

۵۴. مور در مبانی اخلاق بر ارزشهای عاطفه شخصی و حظ زیبایی شناختی، یعنی تشخیص و تحسین زیباییها درهتر و طبیعت، بیشترین تأکید را داشت. و این نگرش تأثیر معنناهی در آنچه آن موقع حلقه بلومزبری Bloomsbury Circle نامیده می‌شد، باقی گذاشت.

55. obligation

۵۶. مبانی اخلاق، ص ۱۴۸، بخش ۸۹.

با این همه، از این نظریهٔ مربوط به تکلیف بر نمی آید که در هر گونه شرایطی ما اخلاقاً مکلف هستیم يك عمل معین را انجام بدهیم. چه ممکن است دو عمل یا بیشتر قابل انجام دادن باشند که تا آنجا که می توان دانست به یکسان خوبی به بار آورند. در این صورت ما می توانیم این اعمال را درست یا اخلاقاً مجاز توصیف کنیم، ولی حتی اگر مکلف به اجرای یکی از آن دو باشیم، آن را اخلاقاً الزامی نمی شماریم.

مور بر آن بود که اگر از کسی يك حکم اخلاقی یا عمل اخلاقی صادر شود، قول و حکایت او از آن حکم یا عمل دقیقاً يك حکم اخلاقی است و یا صادق است یا کاذب. فی المثل این حکم را در نظر بگیرید که بر وتوس حق داشت یولیوس قيصر را با دشنه بکشد. اگر این حکم با فحوی اخلاقی خاص باشد، نه قابل تحویل به این گزاره است که گوینده گرایش ذهنی به تصویب عمل بر وتوس دارد، نه به این گزاره که به عنوان يك واقعیت تاریخی بر وتوس قيصر را با دشنه کشته است. و در این خصلت اخلاقی تحویل ناپذیرش یا صادق است یا کاذب. لذا بحث بین کسی که می گوید عمل بر وتوس درست بوده و کسی که می گوید نادرست بوده، همانا بحثی است در باب صدق یا کذب يك گزارهٔ اخلاقی.

باری وقتی مور با نظریهٔ به اصطلاح عاطفی اخلاق مواجه شد، دربارهٔ درستی موضعی که تا آن هنگام در پیش گرفته بود، به تردید افتاد. چنانکه از مقالهٔ او تحت عنوان «پاسخی به منتقدانم» بر می آید، او پذیرفته بود که پر و فسورج. ل. استیونسن^{۵۷} چه بسا بر حق باشد در اینکه می گوید کسی که بگوید عمل بر وتوس درست بود اگر کلمهٔ «درست» را در معنای اخصی اخلاقی به کار برده باشد، چیزی نمی گوید که صدق یا کذب بر آن قابل حمل باشد، مگر این را بگوید که بر وتوس واقعاً قيصر را با دشنه کشته است، و این سخنی است. که صریحاً تاریخی است نه اخلاقی. علاوه بر این، مور پذیرفت که اگر کسی بگوید عمل بر وتوس درست بود، و دیگری بگوید عملش نادرست بود «من تمایل به این اندیشه می یابم که عدم توافق آنها صرفاً يك عدم توافق در نگرش است، درست مانند عدم توافق بین دو فرد که یکی می گوید «بیا بید پوکر بازی کنیم و دیگری که می گوید «خیر بیا بید صفحه گوش بدهیم.» و نمی دانم که آیا همینقدر تمایل ندارم که فکر کنم که آنها حرفهای متعارضی زده اند.»^{۵۸} در عین حال مور اعتراف می کند که او این تمایل را هم دارد که فکر کند نظر قبلی اش درست بوده؛ چه بر آن بود که در هر حال استیونسن ثابت نکرده است که آن نظر کاذب بوده است. «درست»، «نادرست»، «باید» شاید صرفاً معنای عاطفی داشته باشند. و در این صورت همین حرف را دربارهٔ «خوب» نیز می توان زد. «من تمایلم فکر کنم که حقیقت امر از این قرار است؛ ولی در عین حال تمایل

57. C. L. Stevensor

۵۸. فلسفهٔ ج. ا. مور، ویراستهٔ ب. ا. شلب، ص ۵۴۶ - ۵۴۷

به این فکر هم هستم که حقیقت امر نباید چنین باشد؛ و نمی دانم که تمایل به کدام فکر قوی تر است.^{۵۹}

می توان این تردید و تزلزلها را از خصوصیات مورشمرد. او چنانکه مشهور است پرسشگر بزرگی بود. او مسأله ای را پیش کشید، کوشید که آن را دقیقاً تعریف کند و راه حلی برای آن بیابد. ولی چون با انتقاد مواجه شد، به کلی آن را نخطئه و طرد نکرد. و چون فکر می کرد بعضی از انتقادهای ناشی از بدفهمیده شدن گفته های اوست، کوشید که معنای مرادش را روشن تر بیان کند. و آنجا که انتقاد اساسی بود و ناشی از سوء تفاهم نبود، عادتش این بود که در ملاحظات منتقدش جداً تأمل کند و برای نظرگاه او ارجح و اعتبار لازم قائل شود. مور هرگز بر این باور نبود که آنچه او گفته است باید درست باشد، و آنچه دیگری گفته است باید غلط باشد. و در مورد بیان صریح تأملات و سردرگمیهای خویش تردیدی به خود راه نمی داد. بنابراین ما باید درمد نظر داشته باشیم که او به اصطلاح «با صدای بلند فکر می کند» و تردیدها و نوسانهایش را نباید حمل بر انصراف قطعی از نظرگاههای قبلی اش کنیم. او غرق در سنجیدن نظرگاه جدیدی است که منتقدی برای او مطرح کرده است و در حال بر آورد میزان صدق و صحت آن است. به علاوه چنانکه دیدیم، او در بیان تأثرات ذهنی اش فوق العاده صریح است، و می گذارد که خوانندگان بدون هیچ پرده پوشی بدانند که او تمایل به پذیرفتن نظرگاه جدیدی است، و در عین حال تمایل به حفظ نظرگاه قبلی خودش هم دارد. مور هرگز احساس نمی کرد که به نحو قطعی و بتی به گذشته اش تعهد دارد، یعنی به آنچه در گذشته گفته است. و هرگاه متقاعد می شد که اشتباه کرده است، بالصراحه بدان گردن می نهاد.

باری در باب این مسأله که آیا صدق و کذب می تواند به نحو درست محمول احکام اخلاقی قرار گیرد، نمی توانیم بگوییم که مور متقاعد شده بود که نظر قبلی اش نادرست بوده است. در هر حال تزه های اخلاقی که همواره با نام او تداعی می شوند عبارتند از تعریف ناپذیری «خوب» — به عنان يك کیفیت ذاتی ناطبیعی^{۶۰} — و دیگر لزوم برهیز از هر نوع مغالطه ناتورالیستی^{۶۱}. موضع اخلاقی مور، علی الخصوص چنانکه در مبانی اخلاق بیان شده، واقع گرایانه است، نه ناتورالیستی یا اصالت طبیعی. واقع گرایانه به این معنی که «خوب» به سان يك کیفیت ذاتی عینی و شناختنی ملحوظ شود، نه اصالت طبیعی به این معنی که این کیفیت به عنوان ناطبیعی توصیف شود. ولی مور هرگز موفق به توضیح رضایت بخش این نکته نشد که فی المثل مرادش از اینکه می گوید «خوب» همانا کیفیت ناطبیعی اعیان طبیعی است چیست؟ و از این روی می توان دریافت که چرا نظریه عاطفی اخلاق مآلاً از نو در مباحث فلسفی مطرح شد. این

نظریه می‌تواند مدعی آزاد بودن از «مغالطه ناتورالیستی» باشد و می‌تواند این ادعا را به عنوان سلاحی برای ضربه زدن به نظریه‌های رقیب به کار ببرد. در عین حال این نظریه از تهمت ارتکاب آنچه مور مغالطه ناتورالیستی می‌نامید مصون باشد، و دلیل مصونیتش هم این است که «خوب» به کلی از حوزه کیفیات ذاتی عینی به در شده است.^{۶۲}

۴. نظر مور در باب تحلیل

پیشتر به این امر اشاره کردیم که مور در حین تحصیلاتش در دانشگاه کیمبرج از بعضی غرابی که فیلسوفان در باب جهان گفته بودند شگفت زده بود. انکار مک تاگرت از واقعیت زمان یکی از این غرائب بود. مور حیران بود که مراد مک تاگرت از این انکار چیست؟ آیا او کلمه «غیر واقعی» را به چنان معنای خاصی به کار می‌برد که گزاره «زمان غیر واقعی است» خصلت متناقض نما^{۶۳} نداشت؟ یا جداً مرادش این بود که نادرست است که بگوییم ناهارمان را بعد از صبحانه خورده‌ایم؟ اگر چنین است، این گزاره که زمان غیر واقعی است شگفت‌آور و در عین حال یاوه است: یعنی امکان ندارد که درست باشد. در هر حال، چگونه می‌توان در باب این مسأله بحث کرد که آیا زمان واقعی است یا غیر واقعی، بی آنکه ابتدا دقیقاً بدانیم که مراد از این سؤال چیست؟ شبیه به این مورد، بر ادلی بر آن است که واقعیت روحانی است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که مراد او از اینکه می‌گوید واقعیت روحانی است چیست. شاید چندین گزاره مختلف دیگر در تحت این گزاره نهفته باشد. و پیش از آنکه این بحث را آغاز کنیم که آیا واقعیت روحانی است یا نه، باید هم خود سؤال را روشن کنیم و هم مطمئن شویم که این سؤال در واقع متشکل از چندین سؤال جداگانه و درهم تنیده نیست. چه اگر چنین باشد، به این سؤالات نیز باید به نوبه خود رسیدگی کرد.

این نکته شایان اهمیت است که در باب مور به هیچ وجه نمی‌خواهد بگوید که همه مسائل فلسفی، مسائل کاذب یا شبه مسأله هستند. مراد او این است که دلیل دشواری پاسخ دادن به مسائل فلسفی و گاه این است که در وهله اول دقیقاً روشن نیست که صورت مسأله چیست. همچنین چنانکه افند و دانهد، گاه که یکی از طرفین بحث منظور خود را با منظور مخاطب متفاوت می‌یابد، شاید دلیلش این باشد که مسأله مورد بحث، در واقع يك مسأله واحد نیست،

۶۲. البته قصد من این نیست که تلویحاً بگویم اخلاق مور باید در نظریه عاطفی حل شود. مراد من به سادگی این است که اگر به نظر بعضی کسان نظریه عاطفی مفهوم‌تر و قابل دفاع‌تر بیاید، غریب نیست. ولی به زودی معلوم شد که این نظریه در هیأت اصلی‌اش بناده سازی افراطی مباحثی پیچیده است و لذا بحثهای اخلاقی بعدی پخته‌تر و به معنای واقعی کلمه فزاگیرتر و اجماعی‌تر شد.

بلکه چند مسأله است. این اظهار نظر ها ربطی به عقیده جزمی کلی در باب بی معنا بودن مسائل فلسفی ندارد. اینها جویای وضوح و دقت از همان آغاز بحث و فحص اند، و این خواسته عرف روشنگران است. اینها البته بیانگر عطف توجه عمدتاً تحلیلی ذهن مور هستند؛ ولی از او یک پوزیتیویست نمی سازند، که بی شك هم نبود.

به هر حال، وقتی به برداشت مور از تحلیل فلسفی می اندیشیم، آن را در ارتباط با این اعتقاد او می یابیم که بعضی «گزاره های عقل عرفی»^{۶۴} هستند که ما همه به صادق بودن آنها اذعان داریم. اگر ما به صادق آنها علم داریم، عبث است که فیلسوف بکوشد تا ثابت کند که آنها درست نیستند. چه خود او هم می داند که آن گزاره ها درست اند. همچنین طبق نظر مور شأن فیلسوف این نیست که بکوشد تا ثابت کند که فی المثل اشیاء مادی در جهان خارج وجود دارند. چه دلیلی ندارد که تصور کنیم فیلسوف می تواند دلایلی بهتر از آنچه ما در قول به وجود خارجی داشتن اشیاء مادی داریم به دست دهد. آنچه فیلسوف می تواند انجام دهد همان تحلیل گزاره هاست، که صادق و کذب آنها با چیزی سوای برهان خاص فلسفی محرز شده است. البته فیلسوف می تواند بکوشد دلایلی را که ما برای بدیرفتن بعضی گزاره های عقل عرفی داریم، تشریح و تبیین کند. ولی این عمل دلایل عرفی را به دلایل خاص فلسفی تبدیل نمی کند، به طوری که فیلسوف بتواند آنها را به خزانه ادله ما بیفزاید.^{۶۵}

حال این مسأله پیش می آید که مراد از تحلیل يك گزاره چیست؟ پیداست که فقط به معنای «به دست دادن معنا» نیست. چه اگر من بدانم يك گزاره صادق است، باید بدانم فحو او مراد آن چیست. در هر صورت عرفاً ما نمی توانیم بگوئیم که کسی می داند یا می تواند بداند که يك گزاره صادق است، اگر در عین حال بگوید که نمی داند مراد از آن گزاره چیست.^{۶۶} و از این مقدمه، می توانیم نتیجه بگیریم که تحلیل، طبق نظر مور، صرفاً عبارت از به دست دادن تعبیر دیگر از

64. Common sense propositions

۶۵. پروفیسور ن. ملکوم N. Malcolm در مقاله مشهوری به نام «مور و زبان عرف Moor and Ordinary Language» (مدرج در کتاب فلسفه ج. ا. مور *The Philosophy of G. E. Moore* ویراسته ب. ا. شیلپ P. A. Schilpp - فصل سیزدهم) بر آن است که سخن مور در باب اینکه انکار «گزاره های عقل عرفی» نادرست است، حاکی از گرایش او به زبان عرفی است. خود مور (همانجا، ص ۶۶۸ - ۶۶۹) اذعان می کند که او نوع برهان مورد اشاره ملکوم را برهان خوبی می داند. و خود او پیشترها گفته بوده است که این نوع برهان ناقض این گزاره است که گویند «اشیاء مادی وجود خارجی ندارند». و می افزاید که در مورد چنین گزاره ای که می گوید: «ما به قطع و یقین نمی دانیم که اشیاء مادی وجود خارجی دارند» به چیز بیشتر برای اثبات کذبش نیاز هست. چه فی الواقع عده فلاسفه ای که بر آنند ما نمی دانیم که آیا اشیاء مادی وجود خارجی دارند، بیشتر از کسانی است که بر آنند بالفعل هیچ شیء مادی وجود ندارد.

۶۶. عبارت «در هر صورت عرفاً» را از آن روی به کار بردم که اگر کسی معتقد باشد که همه گزاره ها و گفته های فلان شخص ثقه بالضروره درست است، مدعایش این است که او می داند یکایک چنین گزاره ها و گفته هایی درست است، حتی اگر از مراد و محتوای آنها مطمئن نباشد.

يك گفته نیست. فی المثل اگر يك ایتالیایی از من بپرسد که مراد از «جان برادر جیمز است» چیست و من در پاسخ بگویم که مراد از آن این است: «Giovanni è il fratello di Giacomo». در این صورت آنچه را که جمله فارسی افاده می‌کرد، برای آن فرد ایتالیایی توضیح داده‌ام، ولی به سختی می‌توان گفت که گزاره‌ای را تحلیل کرده‌ام. در واقع هیچ چیز را تحلیل نکرده‌ام.

منظور مور از تحلیل، تحلیل مفهومی^{۶۷} است. او بعدها اذعان کرده است که گاهی چنان سخن گفته است که گویی تحلیل کردن يك گزاره همانا به دست دادن «معنا»ی آن است. ولی تأکید کرده است که آنچه واقعاً در ذهن داشته همانا تحلیل مفاهیم است. کاربرد کلمه «مراد» [در عبارات مربوط به تحلیل] چنین می‌نمایاند که تحلیل با بیان لفظی و تعریف کلمات سروکار دارد؛ حال آنکه واقعاً پروای تعریف مفاهیم را دارد. *analyzandum* یعنی آنچه باید تحلیل شود، *analyzans* یا تحلیل هم باید يك مفهوم باشد. تعبیری که برای تحلیل به کار می‌رود باید یا تعبیری که برای تحلیل شونده (مورد تحلیل) می‌شود فرق داشته باشد، و باید بالصر احه بیانگر مفهوم یا مفاهیمی باشد که تصریحاً در تعبیر مربوط به تحلیل شونده، به کار نرفته باشد. برای مثال، به گفته خود مور «x یکی از اولاد ذکور است همانا تحلیل این است که x برادر است». یعنی مسأله فقط جانشین سازی *يك* تعبیر لفظی با تعبیر دیگر نیست، چنانکه فی المثل *fratello* ایتالیایی، برای *brother* (= برادر) انگلیسی هست. «یکی از اولاد ذکور» در واقع تعبیر لفظی متفاوت با «برادر» است، ولی در عین حال بالصر احه مفهومی را در بر دارد که در «x برادر است» یاد نشده است.

به همین ترتیب به گفته مور اگر تحلیل درست باشد، مفاهیم در «تحلیل شونده» و در عمل تحلیل، یعنی مفاهیم در گزاره‌ای که باید مورد تحلیل قرار گیرد و خود تحلیل، باید کمابیش یگانه باشند. ولی این یگانگی به چه معناست؟ اگر به این معنا یگانه باشند که هیچ تمایزی بین آنها نتوان نهاد مگر از نظر عبارت، در این صورت تحلیل صرفاً ناظر به جانشین کردن *يك* عبارت یا تعبیر به جای عبارت یا تعبیر دیگر است. ولی مور گفته است که مراد او این نیست. بنا بر این بر اوست که شرح دهد به چه معنا — اگر تحلیل باید درست باشد — مفاهیم موجود در «تحلیل شونده» و در عمل تحلیل یکسان و یگانه‌اند. و اگر قرار است تحلیل فراتر از صرف جانشین سازی *يك* معادل لفظی به جای معادل دیگر باشد، به چه معنا این دو از هم متمایزند. ولی به نظر نمی‌رسد که مور توانسته باشد توضیح روشنی در این باب بدهد.

البته به طور کلی آسان می‌توان به مفهوم «تحلیل فلسفی»، *يك* اعتبار احتیاطی داد. آری، اگر به ما بگویند «x از اولاد ذکور است» همانا تحلیلی است از «x برادر است»، جای آن دارد که

ما حیران شویم چنین تحلیلی چه ربط فلسفی دارد. ولی نباید از این نکته غافل شد که مردم غیر فیلسوف چه خوب می‌دانند که در موارد مقتضی چگونه عبارات تعلیلی به کار برند. اگر کسی به یکی از اینان بگوید که برهم خوردن شدید «در» معلول هجوم باد از پنجره بوده است، معنای مراد را به تمام و کمال درمی‌یابد. او می‌تواند بین موارد «اگر چنان است» و موارد «پس چنین است» فرق بگذارد و می‌تواند روابط علی خاص را بازتسناسد. بنابراین، به يك معنا، به خوبی می‌داند علیت چه معنایی دارد. و اگر از این شخص غیر فیلسوف خواسته شود که تحلیل انتزاعی از مفهوم علیت به دست دهد، احساس عجز خواهد کرد. چه بسا مانند دوستان جوان سقراط، احتمالاً چند مورد از رابطه علی را یاد خواهد کرد، و نه بیش از این. اما پیداست که فیلسوفان حرفه‌ای از عهد افلاطون و ارسطو به بعد کوشیده‌اند که از مفاهیمی چون علیت تحلیل انتزاعی به دست دهند. و ما می‌توانیم این کوششها را تحلیل فلسفی بنامیم.

هر چند این تعریف از تحلیل فلسفی در بادی نظر ساده و سرراست به نظر می‌رسد، ولی می‌تواند مورد چون و چرا قرار گیرد و گرفته است. بدینسان کسانی که با نگرش نهفته در بعضی اظهارنظرهای پژوهشهای فلسفی ویتگنشتاین همدلی دارند برآنند که اگر از کسی پرسیده شود که علیت چیست، پاسخ درستش دقیقاً ذکر امثله‌ای از رابطه علی است. جستجوی يك معنای واحد و عمیقتر از این اصطلاح اشتباه است. یا ما فی الجمله می‌دانیم که علیت چیست (یعنی چگونه این کلمه به کار می‌رود)، یا نمی‌دانیم. اگر نمی‌دانیم، می‌توانند با ارائه مثالهایی از رابطه علی برای ما، ما را از آن آگاه کنند. به همین ترتیب، اشتباه است اگر تصور کنیم چون بسی چیزها را به «زیبا» وصف می‌کنیم، لزوماً باید يك معنای واحد «واقعی» در کار باشد، یعنی يك تحلیل اصیل از يك مفهوم وحدانی، که معمولاً فیلسوف کشفش می‌کند. البته می‌توانیم بگوییم که ما در طلب تعریف هستیم. ولی تعریف را می‌توان در فرهنگ لغت یافت. و اگر تعریف فرهنگ لغت آن تعریفی نباشد که ما در طلبش هستیم، در این صورت آنچه واقعاً نیازمندیم این است که به ما شیوه‌هایی را که آن کلمه عملاً در زبان بشری به کار می‌رود، یادآور شوند. در آن صورت خواهیم دانست که معنای «معنی» یا «یعنی» چیست. و این تنها «تحلیلی» است که واقعاً مورد نیاز است.

قصد نگارنده این سطور دفاع از این برداشت «زبان‌شناختی» تحلیل نیست. بلکه نگارنده بیشتر با برداشت کهن‌تر تحلیل فلسفی همدلی دارد، البته به شرط آنکه از مغالطه «هر کلمه واحد يك معنای واحد دارد» پرهیز کنیم. در عین حال مفهوم تحلیل مفهومی به هیچ وجه چنانکه در بادی نظر می‌نماید، روشن نیست. در این راه مشکلاتی رخ می‌نماید که باید در نظر گرفت و اگر ممکن است در صدد رفع آنها برآمد ولی در روایت مور از تحلیل، پاسخ منکفی برای چنین مشکلات نمی‌یابیم.

باری این امر شگفتی‌آور نیست. چه واقع امر این است که مور بیشتر هم خود را وقف عمل

به تحلیل فلسفی کرده بود. منظور این است که او بیشتر به تحلیل گزاره‌های خاص می‌پرداخت، نه به تحلیل مفهوم تحلیل. و چون به نحوی معارضه جویانه از او می‌خواستند روایت انتزاعی از این روش و اهدافش به دست دهد، احساس می‌کرد می‌تواند بعضی از سوء تفاهات را برطرف کند، ولی نمی‌تواند چنانکه دلش می‌خواهد به همه مسائل پاسخ دهد. و با صراحت و شرافتی که از او معهود است، تردیدی در آشکار ساختن این وضع ندارد.

بنابراین پیدا است که برای کسب مفهوم ملموسی از آنچه مور از تحلیل درمی‌یافت، باید عمدتاً در عملکرد واقعی او تأمل کنیم. ولی پیش از روی آوردن به خطی از تحلیل که توجه بسیار او را به خود معطوف داشته بود، دو نکته هست که باید بر آنها تأکید شود. نخست اینکه مور هرگز نگفته بود، و هم نخواسته بود بگوید که فلسفه و تحلیل يك چیزند و فیلسوف نمی‌تواند جز تحلیل گزاره‌ها و مفاهیم کاری بکند. و چون این نظر به او نسبت داده شد، صریحاً آن را رد کرد. شیب ذهن او عمدتاً تحلیلی بود؛ ولی هرگز قاعده جزمی درباره فلسفه ننهاد. شاید سایر کسان چنین کاری کرده باشند، ولی مور نکرده است. دوم اینکه او هرگز نگفته است که همه مفاهیم تحلیل پذیرند. بیشتر ملاحظه کردیم که فی‌المثل، طبق نظر او مفهوم «خوب»، بسیط و تحلیل ناپذیر است. همین حکم را هم در باب مفهوم معرفت می‌توان کرد.

۵. نظریه داده حسی، به عنوان نمونه‌ای از عملکرد مور در تحلیل

مور در مقاله معروفش تحت عنوان دلیل وجود جهان خارج که در سال ۱۹۳۹ آن را در فرهنگستان بریتانیا قرائت کرد،^{۶۸} چنین گفت که اگر ما به يك یا چند چیز اشاره کنیم، صرف این عمل برهان خوب و در واقع مکفی برای وجود اشیاء مادی خارج از ذهن است. و در ادامه این سخن ادعا کرد که می‌تواند وجود داشتن دودست را به صرف دراز کردن دودستش ثابت کند و سپس ابتدا دست راستش را دراز کرد و گفت «این يك دست است» و بعد دست چپش را دراز کرد و گفت «این هم يك دست دیگر».

این عمل و این برهان ممکن است فوق‌العاده ساده دلانه به نظر آید. ولی به قول یکی از اهل نظر، مور همیشه این شجاعت را داشت که ساده دل بنماید. باری مشکل این است که در عین حال که ممکن است همه ما با آگاه شدن از اشیاء مادی خارجی، باور کنیم که جهان خارج وجود واقعی دارد، تنها کسی که اتفاقاً احتیاج به دلیلی برای وجود آن دارد، کسی است که در آن اظهار شك می‌کند. و اگر شكش را اظهار کند، شك او وجود هر شیء مادی خارجی را در بر می‌گیرد. لذا وقتی که مور یا هر شخص دیگر دودستش را نشان بدهد، محتمل نیست که او تحت تأثیر قرار گیرد. او خواهد گفت که شك دارد که آنچه می‌بیند، یعنی دودستی که به او نشان

68. *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, 1939.

داده می شود، واقعاً اشیاء مادی خارجی باشند.

از سوی دیگر، البته موضع مور آن چنانکه در بادی نظر می نماید، واقعاً ساده دلانه نیست. چه شكاك افراطی سردر برابر هیچ دلیلی فرود نمی آورد. و آنچه مور به شكاك می گوید کمابیش چنین است: «تنها دلیلی که من اکنون می توانم به شما ارائه کنم همانا شاهد و بینه ای است که ما فی الجمله در اختیار داریم. و این دلیل دلیلی مکفی است. ولی شما در طلب بینه ای هستید که ما در اختیار نداریم، و به اعتقاد من قابل حصول هم نیست. زیرا من دلیل بر این اعتقاد نمی یابم که بگویم فیلسوف می تواند دلیلی بهتر از آنچه در اختیار و در دسترس ما هست، ارائه کند. آنچه شما واقعاً در طلب آن هستید چیزی است که هرگز قابل حصول نیست، یعنی اینکه دلیل دال بر وجود جهان خارج خود حقیقتی ضروری باشد. آری چنین دلیلی حقیقت ضروری ندارد. لذا جست و جوی این نوع شاهد و بینه که شما در حصولش پای می فشرد، عبث است.» این نظر گاه، به روشنی نظر گاه معقولی است. از سوی دیگر، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، مور در عین حال که می اندیشد این کار فیلسوف نیست که بکوشد با ابزار خاص و مختص خویش حقیقت گزاره هایی چون: «اشیاء مادی وجود دارند» یا «اشیاء مادی در خارج از ذهن وجود دارند» را ثابت کند، معتقد است که تحلیل چنین گزاره هایی جزو وظیفه فیلسوف نیست. زیرا در حالی که ممکن است صدق يك گزاره قطعی باشد، چه بسا تحلیل درست آن به هیچ وجه قطعی و یقین آور نباشد. ولی تحلیل درست گزاره های کلی — نظیر آنچه بیشتر یاد شد — «مبنتی بر این مسأله است که چگونه گزاره های نوع دیگر و ساده تر را باید تحلیل کرد.»^{۶۹} و نمونه يك گزاره ساده تر می تواند این باشد: «من وجود دست آدمی را در برابر خود احساس می کنم.» این گزاره نیز خود استنتاج از دو گزاره ساده تر است که می توان بدین صورت بیان کرد: «من این را احساس می کنم،» و «این دست آدمی است.» ولی «این» چیست؟ به عقیده مور این يك داده حسی^{۷۰} است. یعنی آنچه من هنگام احساس کردن دست آدمی مستقیماً ادراک می کنم يك داده حسی است. و داده حسی، حتی اگر تصور کنیم که به نوعی جزو يك دست متعلق به آدمی است، نمی تواند با آن دست یکی و یگانه باشد. زیرا دست، به هر صورت، بسی بیشتر از آن است که من عملاً در يك لحظه خاص می بینم. همین است که تحلیل درستی از «من يك دست آدمی احساس می کنم»، پژوهنده را به فحوصی در ماهیت داده حسی و رابطه اش با شیء مادی مربوط به آن می کشاند.

مور در مقاله ای تحت عنوان ماهیت و واقعیت متعلقات ادراک حسی^{۷۱} که در سال ۱۹۰۵ در

۶۹. رسالات فلسفی، ص ۵۳.

70. sense - datum

71. *The Nature and Reality of Objects of Perception*

انجمن ارسطونی^{۷۲} قرائت کرد چنین اظهار داشت که اگر ما به يك كتاب سرخ و يك كتاب آبی که کنار یکدیگر در قفسه ای قرار دارند، بنگریم، آنچه فی الواقع دیده ایم تکه های سرخ و آبی از رنگی با اندازه و شکل معین است که «با یکدیگر رابطه مکانی دارند که ما از آن به کنار یکدیگر تعبیر می کنیم»^{۷۳} او این متعلقات ادراک حسی مستقیم را «محتویات حسی»^{۷۴} می نامید. مور در سخنرانیهایی که در زمستان ۱۹۱۰ - ۱۹۱۱ ایراد کرد،^{۷۵} اصطلاح «داده های حسی»^{۷۶} را به کار برد. این هم هست که مور در مقاله شأن داده های حسی^{۷۷} که در اجلاس سال ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴ قرائت کرد، اذعان کرد که اصطلاح «داده حسی» مبهم است. زیرا چنین القاء می کند که موضوعات یا متعلقاتی که این اصطلاح بدانها اطلاق می گردد، فقط هنگامی که داده یا عرضه می شوند وجود دارند، و این نظر گاهی بود که مور نمی خواست خود را بدان متعهد کند. لذا کاربرد کلمه «محسوس»^{۷۸} را که «مناسب تر است»^{۷۹} پیشنهاد کرد. ولی بی هیچ شك و شبهه، «داده های حسی» نامی است که مور بر متعلقات (= موضوعات) ادراک حسی مستقیم اطلاق کرده است. و در مقاله دفاعی از عقل عرفی^{۸۰} می بینیم که می گوید «به هیچ وجه شك نیست که داده های حسی، به معنایی که هم اکنون این لفظ را به کار می بریم وجود دارند»^{۸۱}، یعنی به معنایی که درست است اگر بگوییم آنچه به هنگام نگریستن به يك دست یا يك پاکت احساس می کنیم، داده حسی است، ولی به این سؤال پاسخ نمی دهد که آیا این داده حسی جزو شیء مادی که ما عرفاً می گوئیم دیده می شود، هست یا نیست.

حق این است که مور مواظب بود که بین «احساسها»^{۸۲} و داده های حسی فرق بگذارد. فی المثل هنگامی که من رنگی را می بینم، دیدن رنگ همانا احساس است، و آنچه دیده می شود، یعنی متعلق احساس، داده حسی است. بنابراین معقول است، لا اقل در بادی نظر، که پرسیده شود آیا داده های حسی، هنگامی که ادراک نشده مانده اند، می توانند وجود داشته باشند؟ این سؤال چندان معقول نیست که بپرسیم آیا «دیدن» می تواند هنگامی که هیچ فاعل

72. Aristotelian Society

۷۳. مطالعات فلسفی، ص ۶۸.

74. sense- contents

۷۵. این سخنرانیها که متن کتاب بعضی مسائل عمده فلسفه *Some Main Problems of Philosophy* را تشکیل می دهد، از این پس به صورت مسائل عمده یاد خواهد شد.

76. sense - data

77. *The Status of Sense - Data* 78. sensible

۷۹. مطالعات فلسفی، ص ۱۷۱.

80. *A Defense of Common Sense*

۸۱. رسالات فلسفی، ص ۵۴.

82. sensations

صاحب احساسی نمی بیند، وجود داشته باشد. ولی این سؤال معقول است که بهر سیم آیا يك رنگ، وقتی که ادراك نمی شود، وجود دارد؟ البته اگر، داده های حسی به این صورت توصیف شوند که «در ذهن» موجودند، چندان معقول نیست که بهر سیم آیا در حال ادراك ناشدگی می توانند وجود داشته باشند. ولی مورمایل نبود که داده های حسی را به این شیوه توصیف کند، یعنی به عنوان موجود «در ذهن».

ولی اگر داده های حسی «در ذهن» نیستند، در کجا هستند؟ اگر داده های حسی وجود دارند، و در ذهن وجود ندارند، این سؤال پیش می آید که آیا وقتی متعلق ادراك حسی نیستند وجود دارند؟ آیا در مکان طبیعی مشاع وجود دارند؟ یکی از مشکلات اذعان به این امر از این قرار است. هنگامی که دو انسان به يك پاکت سفید می نگرند، عرفاً می گوئیم که هر دو به يك شیء نگاه می کنند. ولی طبق نظریه داده های حسی، باید دو داده حسی وجود داشته باشد. به علاوه، به نظر نمی رسد که شکل و روابط فضائی داده حسی هر يك از آن آدمها دقیقاً همان شکل و روابط فضائی داده حسی شخص دیگر باشد. بنابراین اگر فرض کنیم که شکل و اندازه و روابط فضائی يك شیء مادی موجود در مکان مشاع برای همگان یکی است، لاجرم نباید بگوئیم که داده حسی يك انسان در يك مکان مفروز موجود است و داده حسی انسان دیگر در يك مکان مفروز دیگر؟

از این گذشته، رابطه بین يك داده حسی و شیء مادی مربوط به آن چیست؟ فی المثل اگر من از چنان زاویه دیدی به يك سکه بنگرم که سطح آن به نظرم بیضوی بیاید، آیا داده حسی ام جزوی از آن سکه به عنوان يك شیء مادی است که سطحش را تقریباً دایره وار می دانیم؟ زبان عرف بر آن است که بلی هست. چرا که به طور طبیعی به من می گویند دارد سکه را نگاه می کند. ولی اگر در لحظه دیگر از موضع دیگر، به سکه بنگرم، یا اگر شخص دیگری در همان لحظه که من به سکه می نگرم به همان سکه بنگرد، داده های حسی دیگری وجود خواهد داشت. و این داده ها نه فقط عددا بلکه کیفاً (یا از نظر محتوا) هم با قبلی ها فرق دارد. آیا همه این داده های حسی جزو شیء مادی اند؟ اگر هستند معنایش این است که سطح يك سکه می تواند در عین حال هم بیضوی و هم دایره وار باشد. اگر نیستند، چگونه باید روابط بین داده های حسی و شیء مادی را وصف کنیم؟ در واقع، از کجا می دانیم که شیء مادی به ازاء داده های حسی هست که باید به آن ربط داده شود؟

اینها نوع و نمونه مسائلی است که مورد سراسر زندگیش با آنها کلنجار رفته است. ولی آنها را چنانکه دلش راضی شود، حل نکرده است. فی المثل. پیشتر ملاحظه کردیم که مورد در حمله اش به ایدئالیسم صدق این قول را که «بودن همانا مدرک بودن است» است رد می کرد؛ و تمایل طبیعی اش به این مدعا بود که داده های حسی می توانند حتی هنگامی که ادراك نشده مانده اند، وجود داشته باشند. ولی هر چند این نظر گاه ممکن است دریاب داده های حسی

بصری نظیر رنگ معقول بنماید، به هیچ وجه اگر فی المثل دندان درد، جزو مقوله داده‌های حسی باشد، یا اگر شیرین و تلخ را نمونه داده‌های حسی بگیریم، نه رنگ و اندازه و شکل را، معقول نمی‌نماید. و در مقاله «پاسخی به منتقدانم»^{۸۳} می‌بینیم که مور می‌گوید با آنکه يك وقت گفته است که داده‌های حسی نظیر آبی و تلخ می‌توانند ادراک ناشده وجود داشته باشند، «متماثل به این اندیشه‌ام که همان قدر غیر ممکن است که چیزی که کیفیت محسوس «آبی» دارد، یا کلی‌تر از آن، هر آنچه مستقیماً به ادراک حسی درمی‌آید، یعنی هر داده حسی، ادراک ناشده وجود داشته باشد، که سررِد ادراک ناشده می‌تواند وجود داشته باشد.»^{۸۴}

البته، در این صورت، چنانکه مور گفته است، هیچ داده حسی نمی‌تواند با سطح يك شیء مادی یگانه، یا جزو آن باشد. و این قول لاجرم به این معنی است که هیچ سطح فیزیکی نمی‌تواند مستقیماً به ادراک حسی درآید. بنابراین این مسأله که ما چگونه می‌دانیم که اشیاء مادی متمایز از داده‌های حسی وجود دارند، به صورت حاد درمی‌آید. لازم به گفتن نیست که مور به خوبی از این امر آگاه است. ولی قطعاً آماده نیست که از این اعتقادش دست بشوید که ما حقیقت گزاره‌هایی را که او گزاره‌های عقل عرفی می‌داند، می‌دانیم. او حاضر نیست آنچه را که در دفاعی از عقل عرفی «برداشت عقل عرفی از جهان» می‌نامد، به دریا بیفکند.^{۸۵} و در سلسله خطابه‌هایی که مور تحت عنوان چهار شکل از شکاکیت^{۸۶}، در اوقات مختلف در فاصله سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ در ایالات متحده ایراد کرد، به انکار مشخص او از محاجه راسل دایر بر اینکه «من یقین ندارم که این شیء يك مداد باشد، یا اینکه شما خود آگاه هستید» برمی‌خوریم.^{۸۷} من انکار او را به این دلیل، مشخص نامیدم. مور اظهار می‌دارد که محاجه راسل مبتنی بر چهار فرض متمایز است: نخست اینکه شخص این چیزها را (که این شیء يك مداد است یا شما خود آگاه هستید) بیواسطه نمی‌داند. دوم اینکه اینها منطقیماً از هیچ چیز که شخص آنها را بیواسطه بداند منتج نشده است؛ سوم اینکه در این صورت، علم ما به گزاره‌های مورد بحث یا عقیده ما به آنها باید مبتنی بر برهان تمثیلی یا استقرائی باشد؛ و چهارم اینکه هرگز چنین براهینی علم قطعی به بار نمی‌آورند. آن گاه مور چنین آغاز سخن می‌کند که قبول دارد که سه فرض اول درست است. و در عین حال می‌گوید: «از هیچیک از این سه فرض آن قدر احساس یقین نمی‌کنم که از علم خود به مداد بودن این شیء. از این فراتر بگوییم: فکر نمی‌کنم

83. «A Reply to My Critics»

84. *The Philosophy of G. E. Moore*, edited by P. A. Schilpp, p. 685.

۸۵. رسالات فلسفی، ص ۴۵.

86. *Four Forms of Scepticism*

۸۷. رسالات فلسفی، ص ۲۲۶.

معمول باشد که از هر يك از این چهار گزاره یقین داشته باشم، و از این گزاره که می دانم این شیء يك مداد است یقین نداشته باشم.^{۸۸}

البته هر کس حق دارد بگوید که به عقیده او نظریه داده حسی — به نحوی که مور شرح می دهد — منطقیاً به شکاکیت^{۸۹}، یا به هر حال به لادریگری^{۹۰} نسبت به جهان مادی جدا از داده های حسی می انجامد. ولی قطعاً درست نیست که از مور به عنوان شکاک یاد کنیم. او چنین چیزی نبود. همچنانکه ملاحظه کردیم او بحث خود را با این فرض آغاز می کرد که ما به قطع و یقین می دانیم که اعیان فیزیکی خارجی یا اشیاء مادی وجود دارند، ولی از تحلیل صحیح چنین گزاره ای در شك بود. و هر چند احتمال داشت تحلیلش او را به موضعی بکشاند که آشتی دادنش با اعتقاد اولیه اش دشوار بود، دست از این اعتقاد بر نمی داشت.

در اینجا ممکن نیست که به دنبال همه کشاکشهای مور با نظریه داده های حسی و فحواهای آن برویم. انجام دادن چنین کاری مستلزم نگارش يك کتاب مستقل است. از مضمون اصلی او اختصاراً به منظور نمایاندن عملکرد مور از تحلیل، بحث کردیم. ولی این تحلیل چه نوع تحلیلی است؟ البته به يك معنی، این تحلیل به زبان می پردازد. زیرا مور به تحلیل گزاره هایی نظیر «من يك دست آدمی می بینم» یا «من سکه يك پنی می بینم» می کوشد. ولی توصیف تحلیل او به این صفت که «صرفاً به الفاظ» می پردازد، چنانکه گویی مرادش انتخاب بین دو سلسله از تعبیرات زبانی است، بیشك گمراه کننده خواهد بود. به نظر من بخشی از توصیف درست او این است که بگوییم تحلیل او تحلیل پدیدارشناختی است. فی المثل این مسأله را پیش می کشد که وقتی عرفاً گفته می شود ما يك شیء مادی را می بینیم، دقیقاً چه اتفاق می افتد؟ سپس توضیح می دهد که به هیچ وجه در بند جریابهای فیزیکی که «در چشم ما و اعصاب بینایی و مغز رخ می دهد»^{۹۱} نیست. آنچه در بند آن است «رویداد ذهنی — عمل آگاهی — است که چنانکه می گویند به دنبال یا همراه با این جریانهای بدنی رخ می دهد»^{۹۲} داده های حسی به عنوان متعلقات این عمل آگاهی معرفی می شوند. یا چنانکه مور معتقد است به عنوان متعلقات بیواسطه آن «کشف می شوند» و روندی که به وسیله آن این متعلقات کشف می شوند همانا تحلیل پدیدارشناختی است. ولی البته داده های حسی محدود به داده های حسی بصری نیست.

لذا می توانیم گفت که مور به تحلیل پدیدارشناختی ادراك حسی به طور کلی می پردازد. قصد من این نیست که بگویم اینها تمامی آن چیزهایی است که — حتی در زمینه محدود نظریه داده حسی — مور به آنها می پردازد. چه اگر بپذیریم که داده های حسی رأساً وجود

۸۸. رسالات فلسفی، همانجا.

89. Scepticism 90. agnosticism

۹۱. مسائل عمده. ۹۲. پیشین.

دارند، مسأله رابطه آنها را با اشیاء مادی می توان يك مسأله هستی شناختی نامید. به علاوه، مور خود را با مسائل شناخت شناسی نیز درگیر می کند؛ ما این یا آن چیز را چگونه می دانیم؟ ولی در هر حال بخشی از کوشش او را بهتر است تحلیل پدیدارشناختی بنامیم تا تحلیل زبانی. و هر چند از رونق بازار نظریه داده حسی در سالهای اخیر بسیار کاسته شده است،^{۹۳} حکم دکتر ردولف متز^{۹۴} چندان نامعقول نیست که در قیاس با تحلیل پدیدارشناختی دقیق مور از ادراک حسی «همه تحقیقات پیشین در این زمینه خام و ابتدائی به نظر می رسد.»^{۹۵}

۹۳. کافی است که فی المثل فقط به جمله ج. ل. آستین J. L. Austin فقید به این نظریه ببندیشیم.

94. Rudolf Metz

95. *A Hundred Years of British Philosophy*, (London, 1938) P.547.

برتراند راسل

(۱)

۱. ملاحظات مقدماتی

پیشتر هم فرصت داشته‌ایم که یادآور شویم از میان همه فیلسوفان بریتانیایی معاصر، برتراند راسل در سراسر جهان از همه مشهورتر است. این امر تا حدی ناشی از این واقعیت است که او تعداد بس معتنابهی کتاب و مقاله در زمینه مباحث اخلاقی، اجتماعی و سیاسی نوشته و منتشر کرده است که آمیخته به چاشنی سخنان برانگیزاننده است و در سطحی نوشته شده است که برای عامه‌ای که ندرتاً می‌توانند خدمات فنی‌تر او را به اندیشه فلسفی دریابند، قابل فهم است. و عمدتاً این رده از انتشارات است که راسل را پیامبر اومانیسم لیبرال، قهرمان کسانی که خود را خردگرا می‌شمارند، آزاد از قید و بندهای جزمهای دینی و مابعدالطبیعی و در عین حال شیفته آرمان آزادی انسانی — در مخالفت با توتالیتاریسم — و نیز آرمان پیشرفت سیاسی بر وفق اصول عقلانی گردانده است. همچنین می‌توانیم تعهد او را در ادوار مختلف زندگیش به طرفگیری خاص، گاه طرفگیری غیرمردم‌پسند، در مسائل مبتلا به عام و حائز اهمیت برای همگان، از علل افزایش شهرت او یاد کنیم. او همواره شجاعت دفاع از معتقداتش را داشته است. و ترکیب يك شخصیت اشرافی، فیلسوف، مقاله‌نویس و لتری و ستیهنده پرشور، طبعاً در روحیه عامه اثر گذارده است.

نیاز به گفتن ندارد که شهرت يك فیلسوف در زمان حیاتش نشانه متقنی از اعتبار اندیشه‌اش نیست، بویژه اگر شهرت کلی او عمدتاً ناشی از نوشته‌های قلم اندازش باشد. به هر حال خصلت متنوع نوشته‌های راسل مشکل خاصی در ارزیابی شأن او به عنوان فیلسوف می‌آفریند. از يك سو او به حق به خاطر کارش در حوزه منطق ریاضی نامبردار است. ولی خود او این حوزه را بیشتر متعلق به ریاضیات می‌داند تا فلسفه. از سوی دیگر انصاف نیست که مقام راسل به عنوان متفکر را بر وفق آثار مردم‌پسندش در زمینه مسائل عینی اخلاق یا مباحث اجتماعی و سیاسی ارزیابی کنیم. زیرا هر چند او نظر به معنای سنتی و عرفی کلمه «فیلسوف»

قبول دارد که باید تن دردهد به اینکه آثار اخلاقی اش بر چسب فلسفی بگیرد، با این همه گفته است که تنها مبحث اخلاقی که به عقیده او دقیقاً متعلق به حوزه فلسفه است تحلیل گزاره اخلاقی است. اگر دقیق سخن بگوییم حساب ارزشگذاری عینی باید از فلسفه جدا شود. و اگر احکام ارزشی عینی، بیانگر رهیافتهای عاطفی اساسی باشد، که به عقیده راسل چنین است، بیشک او متهم است که رهیافتهای عاطفی اش را با چنان صلابتی عرضه می‌دارد که در بحث از مسائلی که لا اقل علی الاصول به مدد برهان منطقی حل و فصل می‌شود، خارج از موضوع است.

اگر از يك سو منطق ریاضی و از سوی دیگر احکام اخلاقی عینی، ارزشی و سیاسی را از فلسفه حذف کنیم، آنچه باقی می‌ماند آن است که شاید بتوان فلسفه کلی راسل نامید، که فی المثل عبارت است از مباحث شناخت شناسی و مسائل مابعدالطبیعی. این فلسفه کلی از يك سلسله مراحل و جهشها گذشته است و نمایانگر آمیزه غریبی از تحلیل تند و تیز و نیز نادیدن عوامل ذی ربط مهم است. ولی به مدد روش یاروشهای تحلیلی او یگانه و یکپارچه شده است. و فراز و نشیبها چندان عظیم نیست که اظها نظر طنزآمیز پروفیسور ج. د. براود^۱ را به معنای ظاهری اش حمل کنیم که می‌گوید: «چنانکه همه می‌دانیم، جناب راسل هر چند سال يك نظام فلسفی تازه عَلم می‌کند.»^۲ در هر حال فلسفه کلی راسل ارائه دهنده سیر استکمالی جالب توجه اصالت تجربی بریتانیایی در پرتو شیوه های فکری بعدی است که خود او در آن سهم عمده ای داشته است.

در صفحات آینده، عمدتاً و نه انحصاراً، به برداشت و عملکرد راسل از تحلیل می‌پردازیم. ولی بررسی کامل و شامل، حتی از این مبحث محدود، امکان ناپذیر است. از سوی دیگر از يك تاریخ فلسفه عمومی غرب هم نباید چنین توقمی داشت.

۲. زندگی و آثار راسل تا انتشار «مبانی ریاضیات»؛ مرحله ایدئالیسم راسل و واکنش او در برابر آن، نظریه نوعها، نظریه توصیفات، تحویل ریاضیات به منطق (الف) برتراند آرتور ویلیام راسل^۳ در سال ۱۸۷۲ به دنیا آمد. پدر و مادرش، لرد و بانو امبرلی^۴ هنگامی که او طفل خردسالی بود درگذشتند،^۵ و او در خانه پدر بزرگش — لرد جان راسل، و

1. C. D. Broad

2. In *Contemporary British Philosophy*, First Series, edited by J. H. Muirhead, P. 79.

3. Bertrand Arthur William Russel 4. Amberly

۵. راسل در سال ۱۹۲۷ با همکاری پتریشه راسل Patricia Russel نوشته های امبرلی ها *The Amberly Papers* را در دو جلد که شامل نامه ها و خاطرات والدینش بود، انتشار داد.

بعدها: ارل ناسل — پرورش یافت. ^۶ در سن هجده سالگی به دانشگاه کیمبریج رفت و نخست عمدتاً به ریاضیات پرداخت. ولی در سال چهارم دانشگاه، به فلسفه گرایش یافت. مک تاگرت و استوت به او چنین آموختند که اصالت تجربی بریتانیایی را خام و نسخته بشمارد و در عوض به سنت هگلی روی آورد. ناسل خود از ستایشی که برای برادلی قائل بود سخن گفته است. و از سال ۱۸۹۴، یعنی سالی که کیمبریج را ترک گفت، تا سال ۱۸۹۸ به این اندیشه ادامه داد که مابعدالطبیعه قادر به اثبات عقایدی در باب جهان است که احساس «دینی» او را به مهم انگاشتن آنها کشانده بود.^۷

ناسل در برهه کوتاهی در سال ۱۸۹۴ در مقام وابسته (اناشه) افتخاری در سفارتخانه بریتانیا در پاریس کار کرد. در سال ۱۸۹۵ همت خود را مصروف به مطالعه اقتصاد و سوسیال دموکراسی آلمانی در برلین کرد. نتیجه این مطالعه، نگارش و انتشار کتاب *سوسیال دموکراسی آلمان*^۸ در سال ۱۸۹۶ بود. اغلب مقالات اولیه اش در باب مباحث ریاضی و منطقی بود، ولی شایان ذکر است که نخستین کتاب او راجع به نظریه اجتماعی بود.

ناسل به ما می گوید که در این دوره هم تحت تأثیر کانت بود و هم هگل، ولی هنگامی که در موضوعی بین آراء آنها اختلاف و تعارض بود، جانب هگل را می گرفت.^۹ او یکی از مقالاتش در باب روابط عدد و کمیت را که در سال ۱۸۹۶ در مجله *ماینده* چاپ کرد، «طابق النعل بالنعل هگل»^{۱۰} نامید. و در باب جستاری در زمینه میانی هندسه^{۱۱} (۱۸۹۷) که نسخه تکمیل شده رساله مربوط به هورسش در تریبیتی کالج کیمبریج بود، گفته است که نظریه هندسه ای که عرضه کرده بود «عمدتاً کانتی»^{۱۲} بود. هر چند بعدها با به میدان آمدن نظریه نسبیت اینشتین منسوخ شد.

در سال ۱۸۹۸ ناسل به شدت در مقابل ایدئالیسم واکنش نشان داد. يك باعشش این بود که خواندن کتاب منطقی هگل او را متقاعد کرد که آنچه مؤلف در باب ریاضیات گفته است لایمنی است. باعث دوش این بود که هنگامی که در کیمبریج به جای مک تاگرت (که در خارج بود) درباره لایب نیتس تدریس می کرد، به این نتیجه رسید که براهینی که برادلی علیه واقعیت

۶. برتراند ناسل در سال ۱۹۳۱ به مقام لرلی رسید.

۷. ناسل اعتقاد به خدا را در سن هجده سالگی به کنار گذاشت. ولی چند سال دیگر به این عقیده ادامه داد که مابعدالطبیعه می تواند توجیه نظری از رهیافتهای عاطفی مربوط به احساس خشیت و احترام به جهان، ارائه دهد.

8. *German Social Democracy*

۹. البته اینکه آیا ناسل شناخت عمیقی از نظام کلی هگل داشت یا نه، مسأله دیگری است.

۱۰. سیر تکاملی فلسفه‌ی من *My Philosophical Development*، ص ۴۰.

11. *An Essay on the Foundations of Geometry*

۱۲. سیر تکاملی فلسفه‌ی من، ص ۴۰.

روابط و نسب اقامه کرده است سفسطه آمیز است. ولی خود راسل دلیل عمده را تأثیر دوستش ج. ا. مور دانسته است. همراه و هم‌رای با مور طرفدار این عقیده شد که آنچه بر ادلی یا مک‌تاگرت ممکن است علیه این حکم بگویند، هر آنچه عقل عرفی واقعی بینگارد واقعی است. در واقع در دوره مورد بحث راسل رئالیسم را از هر آنچه بعدها پیش برد، بیشتر پیش برده بود. این امر صرفاً مسأله تمسک به کثرت‌انگاری و نظریه روابط خارجی، نه حتی اعتقاد به واقعیت کیفیات ثانویه نبود. راسل همچنین معتقد بود که نقاط مکان و آنات زمان واقعاً موجودند، و جهان بی‌زمان مثل افلاطونی و ذوات، و نیز اعداد وجود دارد. بدینسان به قول خودش جهان پرویمانی داشت.

تدریس راسل در باب فلسفه لایب‌نیتس، که در بالا به آن اشاره شد، منتج به نگارش و انتشار کتاب قابل توجهی به نام شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس^{۱۳} در سال ۱۹۰۰ شد. در این کتاب اظهار داشت که مابعدالطبیعه لایب‌نیتس تا حدی انعکاس مطالعات منطقی او و تاحدودی آموزه مردم پسند یا عوام فهم است که نظر به موعظه و ارشاد بیان شده و با معتقدات واقعی فیلسوف ناسازگار است.^{۱۴} از این به بعد راسل معتقد به این امر باقی ماند که مابعدالطبیعه جوهر و عرض بازتاب شیوه بیان موضوع - محمولی منطقی است.

(ب) راسل برای آشناسدنش با کار جوزپه پئانو^{۱۵} (۱۸۵۸ - ۱۹۳۲) ریاضیدان ایتالیایی، در کنگره بین‌المللی در پاریس، در سال ۱۹۰۰، اهمیت بسیاری قائل است. راسل سالها، و در واقع از زمانی که مطالعه هندسه را آغاز کرد، در اندیشه مسأله مبانی ریاضیات افتاده بود. در این زمان آثار فرگه^{۱۶} را که کوشیده بود که حساب را تحویل به منطق کند نمی‌شناخت. ولی آثار پئانو انگیزه‌ای شد که از نو به این مسأله بپردازد. نتیجه فوری تأملات او کتاب اصول ریاضیات^{۱۷} بود که در سال ۱۹۰۳ منتشر شد.

ولی در باغ ریاضیات علفهای هرزی روئیده بود. راسل در اواخر سال ۱۹۰۰ نخستین تحریر اصول ریاضیات را به پایان برد، و در سال ۱۹۰۱ به نکته‌ای برخورد که به نظر او تعارضی^{۱۸} یا پارادوکس^{۱۹} در منطق مجموعه‌ها^{۲۰} می‌آمد. از آنجا که او عدد را برونق منطق مجموعه‌ها تعریف می‌کرد، عدد اصلی عبارت است از «مجموعه همه مجموعه‌های مشابه با مجموعه داده شده»،^{۲۱} پیدا بود که پارادوکس در ریاضیات رخ نموده است و راسل یا می‌بایست

13. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

۱۴. برای اظهار نظر اجمالی در باب نظر راسل راجع به لایب‌نیتس به جلد چهارم تاریخ فلسفه حاضر مراجعه کنید.

15. Giuseppe Peano 16. Frege 17. The Principles of Mathematics

18. antinomy 19. Paradox 20. logic of classes

۲۱. اصول ریاضیات (طبع دوم، ۱۹۳۷) ص ۱۱۵. دو مجموعه را وقتی مشابه گویند که «اعداد یکسان داشته باشند.» (پیشین، ص ۱۱۲).

آن را حل کند یا قبول کند که تعارضی ناگشودنی در حوزه ریاضیات پیدا شده است. تعارض یا پارادوکس را می‌توان چنین تشریح کرد. مجموعه خوگها آشکار است که خودش خوگ نیست. به عبارت دیگر عضو خودش نیست. ولی فرض وجود مجموعه‌ای از همه مجموعه‌هایی را که عضو خودشان نیستند، در نظر آورید. این مجموعه را x نام می‌دهیم و می‌پرسیم آیا x عضو خودش هست یا نه. از يك سو به نظر می‌رسد که نمی‌تواند عضو خودش باشد. زیرا اگر فرض کنیم که هست، منطقیاً چنین برمی‌آید که x «خاصه معرف»^{۲۲} اعضای خویش است. و این خاصه معرف این است که هر مجموعه‌ای که این خاصه آن باشد، عضو خودش نیست. لذا x نمی‌تواند عضو خودش باشد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که x باید عضو خودش باشد، زیرا اگر هم فرض را بر این بگذاریم که او عضو خودش نیست، منطقیاً برمی‌آید که عضو مجموعه‌هایی نیست که عضو خودشان نباشند. و این سخن بدان معناست که x عضو خودش است. لذا چه با این فرض آغاز کنیم که x عضو خودش است، یا عضو خودش نیست، در هر دو صورت به خلف^{۲۳} می‌رسیم.

راسل این تعارض یا پارادوکس را با فرگه در میان گذاشت، و فرگه در پاسخ او گفت که با این پارادوکس بنیاد حساب به تزلزل درآمده است. راسل پس از جهد و جهد، گویی به راه حلی رسیده بود. این راه حل آموزه یا تئوری طبقات^{۲۴} بود که روایت مقدماتی آن در ضمیمه B در کتاب اصول ریاضیات ارائه شده بود. راسل بر آن بود که هر تابع گزاره‌ای^{۲۵} «علاوه بر حوزه مقادیر ارزش^{۲۶}، حوزه اطلاق^{۲۷} هم دارد.»^{۲۸} فی‌المثل در تابع گزاره‌ای « x فانی است»، می‌توانیم به جای متغیر x سلسله ارزشهایی بگذاریم که گزاره‌های منتهجه صادق باشند. بدینسان «سقراط فانی است» صادق است. ولی ارزشهایی هم هست که اگر جانشین x شود، گزاره‌های منتهجه را نه صادق و نه کاذب، بلکه بی‌معنی خواهد کرد. فی‌المثل «مجموعه انسانها فانی است» بی‌معنی است. زیرا مجموعه انسانها شیء یا عینی نیست که فناپذیری یا فناپذیری بتواند به نحو معنی‌داری بر آن حمل شود. از «اگر x انسان است، x فانی است» می‌توانیم استنتاج کنیم «اگر سقراط انسان است، سقراط فانی است»؛ ولی نمی‌توانیم استنتاج کنیم که مجموعه انسانها فانی است. چه مجموعه انسانها نه انسان است و نه می‌تواند انسان باشد. به عبارت دیگر مجموعه انسانها نمی‌تواند عضو خودش باشد؛ در واقع لغو است که از عضو خود بودن یا نبودن او سخن بگوییم. چه صرف همین تصور مجموعه‌ای که عضو خودش باشد، فی‌نفسه لایعنی است. مثالی از خود راسل می‌زنیم.^{۲۹} يك باشگاه مجموعه‌ای از افراد

22. defining property 23. self-contradiction 24. theory of types

25. propositional function 26. range of truth 27. range of significance

۲۸. اصول ریاضیات، ص ۵۲۳.

۲۹. پیشین، ص ۵۲۴.

است. و می تواند عضو مجموعه ای از طبقه دیگر نظیر انجمن باشگاهها - که مجموعه ای از مجموعه هاست - باشد. ولی نه مجموعه و نه مجموعه مجموعه ها نمی تواند عضوی از اعضاء خود باشد. و اگر تفاوت های بین طبقات ملحوظ گردد، تعارض یا پارادوکس در منطق مجموعه ها پیش نمی آید.

راسل برای رفع سایر مشکلات تئوری طبقات «متفرع» یا متشعب را پیشنهاد کرد. ولی در اینجا نمی توانیم از آن بحث کنیم. در عوض توجه خوانندگان را به نکته دیگر جلب می کنیم. راسل پس از روشن کردن اینکه مجموعه اشیا خود يك شیء نیست، در مبانی ریاضیات نکته ای را پیش می کشد که «لغو مجموعه ها»^{۳۰} نام می نهد.^{۳۱} به این شرح که مجموعه ها را صرفاً «تعبیه های نمادین یا زیانشناختی» تفسیر می کند^{۳۲} و آنها را نمادهای ناقص می نامد. و تعجب آور نیست که می بینیم نسبت به تفسیر زیانشناختی تئوری طبقات، رهیافت همدلانه ای پیش می گیرد و فی المثل می گوید «تفاوت طبقه به معنی تفاوت تابع نحوی است.»^{۳۳} راسل که پیشترها گفته بود تفاوت های بین طبقات همانا تفاوت های بین طبقات موجودات است، به شناخت این نکته رسید که تفاوتها بین طبقات مختلف نمادهاست « که وضع طبقه ای شان را از طریق قواعد نحوی که دستخوش آن هستند کسب می کنند.»^{۳۴} در هر حال با اطمینان می توان گفت یکی از آثار کلی تئوری طبقات راسل تشویق این عقیده بود که فلسفه به «تحلیل زبانی» ربط دارد.

تئوری طبقات البته چند فقره کاربرد ممکن دارد. بدینسان راسل در مقدمه اش بر کتاب رساله منطقی - فلسفی^{۳۵} اثر لودویگ ویتگنشتاین^{۳۶}، که در سال ۱۹۲۲ نوشته است می گوید مشکل ویتگنشتاین را در مورد اینکه نمی توان در درون هر زبان راجع به ساختار آن زبان سخن گفت، می توان با فرض سلسله مراتب زبانها^{۳۷} حل کرد. بدینسان حتی اگر کسی نتواند چیزی

30. abolition of classes

۳۱. اصول ریاضیات، ص ۵ (مقدمه بر طبع دوم).

۳۲. مبانی ریاضیات، ج ۱، ص ۷۲.

۳۳. فلسفه برتراند راسل *Philosophy of Bertrand Russel* ویراسته پ. ا. شیلپ، ص ۶۹۲. برتراند راسل چنانکه در مقدمه طبع دوم اصول ریاضیات شرح می دهد با کتاب مبانی ریاضیات *The Foundation of Mathematics* اثر ف. پ. رمزی F. P. Ramsey متقاعد شده بود که دوره از پارادوکسها وجود دارد. بعضیها صرفاً منطقی یا ریاضی هستند و می توانند با اعمال تئوری ساده (اصلی) طبقات رفع شوند. دسته دیگر زبانی یا معناشناختی هستند. نظیر پارادوکس «هر چه می گویم دروغ است» (= کل کلامی کاذب) این دسته از پارادوکسها با ملاحظات زیانشناختی حل و رفع می شوند.

۳۴. فلسفه برتراند راسل، همان صفحه.

35. *Tractatus Logico-philosophicus*

36. Ludwig Wittgenstein 37. hierarchy of languages

در داخلهٔ زبان «الف» دربارهٔ ساختار آن بگوید، می‌تواند آن را در درون زبان «ب»، وقتی که هر دو به طبقات مختلف تعلق دارند، بگوید، به این معنی که زبان «الف» به اصطلاح زبان مرتبهٔ اول باشد و زبان «ب» زبان مرتبهٔ دوم. اگر ویتگنشتاین پاسخ می‌داد که نظریه‌اش در باب نظریهٔ بیان‌ناپذیری در زبان شامل حال کل زبانها می‌گردد،^{۳۸} جوابش این بود که چیزی به نام کل زبانها وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.^{۳۹} سلسله مراتب زبانها حدومرز ندارد.

آنچه راسل در تکمیل تئوری طبقات می‌گوید در مورد مابعدالطبیعه نیز اطلاق دارد. فی‌المثل، اگر ما زمانی این تعریف را پذیرفته باشیم که جهان مجموعهٔ همهٔ موجودات متناهی است، دیگر مجاز نیستیم که از آن به عنوان يك موجود حادث سخن بگوییم، حتی اگر حدوث را لزوماً متعلق به هر موجود متناهی بدانیم. چه این سخن عبارت خواهد بود از اینکه يك مجموعه را عضوی از خودش بشماریم. البته این سخن بدان معنا نیست که جهان را باید يك «موجود ضروری» وصف کنیم. چه اگر قرار است جهان به عنوان مجموعهٔ موجودات تعریف شود، خودش نمی‌تواند يك موجود، اعم از حادث (ممکن) یا ضروری (واجب) باشد.

(ج) قبلاً بر سبیل اشاره گفته شد که راسل در مبانی ریاضیات بر آن است که نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها نمادهای ناقص‌اند. «کاربردهای آنان تعریف شده ولی خود آنها معلوم نیست که هیچ معنایی داشته باشند».^{۴۰} به این شرح که نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها پیشک کاربرد یا نقش معلوم و معینی در جملات دارند، ولی خود آنها فی‌نفسه دلالت بر موجودات ندارند. بلکه شیوه‌هایی برای اشاره به سایر موجودات‌اند. در این مورد نمادهای ما بازاء مجموعه‌ها «همانند نمادهای مربوط به توصیفات» هستند.^{۴۱} و اینک باید سخنی در باب نظریهٔ توصیفات^{۴۲} راسل که در فاصلهٔ بین نگارش اصول ریاضیات^{۴۳} و انتشار مبانی ریاضیات^{۴۴} تدوین کرده است، به میان آوریم.^{۴۵}

۳۸. به نظر نگارندهٔ این سطور چنین می‌رسد که ویتگنشتاین در رساله ماهیت گزاره را به نحوی تعریف می‌کند که منطقاً چنین برمی‌آید که هر گزاره‌ای راجع به گزاره‌ها، شبه گزاره است، یعنی فاقد معنی است. در این صورت برای پرهیز از این نتیجه باید تعریف اولیه را نهدیرفت.

۳۹. به این شرح که همان طور که نمی‌توان مجموعه‌ای از همهٔ مجموعه‌ها داشت، کل زبانها را هم نمی‌توان داشت. از نظر راسل تصور مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها خلف بود. مجموعه‌ای از همهٔ مجموعه‌ها قهراً افزون بر همهٔ مجموعه‌ها خواهد بود. همچنین عضوی از اعضای خود خواهد بود که طبق تئوری طبقات مردود شمرده شده است.

۴۰. مبانی ریاضیات، ج ۱، ص ۷۱.

۴۱. مبانی ریاضیات، ج ۱، ص ۷۱.

42. theory of description

43. *The Principles of Mathematics* 44. *Principia Mathematica*

۴۵. این نظریه به صورت مقدماتی در مقالهٔ راسل به نام درباب دلالت *On Denoting* در مجلهٔ مایند، ۱۹۰۵ درج شده است.

این جمله را در نظر آوریم که «کوه زرین بسیار بلند است.» عبارت «کوه زرین» به عنوان مسند‌الیه جمله عمل می‌کند. و به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم چیزی در باب کوه زرین بگوییم، یعنی اینکه بسیار بلند است. لذا این جمله باید دلالت بر نوعی موجود داشته باشد. ولی چنانکه پیداست بر يك موجود بالفعل (کوهی از جنس زر) دلالت ندارد. چه با آنکه منطقیاً غیر ممکن نیست که کوهی از زر موجود باشد، دلیل و شاهدهی نداریم که چنین چیزی وجود داشته باشد. مع الوصف حتی اگر بگوییم «کوه زرین وجود ندارد»، به نظر می‌آید که چیز مفهومی در باب آن گفته‌ایم، یعنی همین که وجود ندارد. و در این صورت چنین بر می‌آید که «کوه زرین» باید دلالت به يك «موجود» داشته باشد، یعنی فی الواقع نه يك موجود هستندهً بالفعل، بلکه به هر حال واقعیتهی از نوعی مخصوص.

این شیوه استدلالات البته می‌تواند به مسند‌الیه‌های جملاتی نظیر «پادشاه فرانسه طاس است» (به شرط اینکه این جمله در زمانی گفته یا نوشته شود که فرانسه پادشاه نداشته باشد) یا «شرلوك هلمز [که وجود واقعی غیرداستانی ندارد] کلاه شکارچیان گوزن بر سر نهاده بود» نیز اطلاق گردد. بدینسان با جهانی پرو پیمان، یا در هر حال پر، مواجه می‌شویم که راسل در نخستین واکنش رئالیستی‌اش در قبال شیوه‌ای که ایدئالیست‌هایی نظیر برادلی و مک تاگرت غیر واقعی می‌انگاشتند، معتقد به چندین عامل در جهانی بود که عقل عرفی به صرافت طبع واقعی می‌انگارد. بنابراین کاملاً قابل فهم است که چرا راسل همت خود را وقف مطالعه آثار ماینونگ^{۴۶} کرد؛ چرا که او هم قائل به وجود جهانی پرو پیمان بود که در آن برای «موجوداتی» که بالفعل وجود ندارند، ولی به نحوی و به معنایی واقعیت دارند، جایی هست. در عین حال دقیقاً همین مطالعه او در آثار ماینونگ بود که در ذهن راسل شکوک جدی برانگیخت در باب اعتبار این اصل که عباراتی نظیر «کوه زرین» که می‌توانند به عنوان مسند‌الیه‌هایی در جملات عمل کنند، دلالت بر نوعی «موجود» دارند. در واقع آیا عباراتی چون «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» و نظایر آنها فی نفسه «معنایی» دارند؟ این یکی از وظایف نظریه توصیفات بود، که نشان بدهد، اینها معنایی ندارند.

طبق این نظریه این گونه عبارات «اسم» نیستند که دلالت بر موجوداتی داشته باشند، بلکه «توصیف» اند. راسل در کتاب مدخل فلسفه ریاضی^{۴۷} (۱۹۱۹) بین دو نوع توصیف، یعنی نکره^{۴۸} و معرفه^{۴۹} فرق می‌گذارد. ۵۰ عباراتی نظیر «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» توصیفات

46. Meinong 47. *Introduction to Mathematical Philosophy*

48. indefinite 49. definite

۵۰. «توصیف نکره عبارتی است به صورت so - and - so و يك توصیف معرفه عبارتی است به صورت the so - and - so (در حالت مفرد).» (مدخل فلسفه ریاضی، ص ۱۶۷).

معرفه هستند؛ و ما می توانیم در اینجا توجه خود را به این رده معطوف داریم. نظریه توصیفات در مقام آن است که نشان بدهد اینها نمادهای ناقص است، و با آنکه می توانند به عنوان مسندالیه در جملات عمل کنند، می توان این جملات را بر وفق شکل منطقی شان به شیوه ای بازگو کرد که روشن شود عبارات مورد بحث، در جملاتی که آنها به صورت مسندالیه آمده اند، در واقع موضوع (در مقابل محمول) نیستند. وقتی که این نکته روشن شد، این وسوسه که فکر کنیم باید دلالت بر موجوداتی داشته باشند، ناپدید خواهد شد. چه در آن صورت فهمیده خواهد شد که عبارات مورد بحث، فی نفسه هیچگونه نقش دلالتی^{۵۱} ندارند. فی المثل عبارت «کوه زرین» به هیچ چیز دلالت ندارد.

حال جمله «کوه زرین وجود ندارد» را ملاحظه می کنیم. اگر آن را به این نحو بازگردانیم که تابع گزاره ای «x زرین است و کوه است» به ازاء همه مقادیر x کاذب است؛ معنای جمله اصلی به نحوی ظاهر خواهد شد که عبارت «کوه زرین» ناپدید خواهد شد، و همراه با آن، این وسوسه که قائل به يك موجود غیر واقعی بشویم نیز بر طرف می گردد. چه ما دیگر از موقعیت بلا تکلیفی که گزاره «کوه زرین وجود ندارد» می تواند این سؤال را برانگیزد که «چه چیزی وجود ندارد؟» — و این خود القا می کرد که کوه زرین باید نوعی واقعیت داشته باشد که ما می گوئیم وجود ندارد — خلاص می شویم.

ممکن است گفته شود که همه اینها درست، ولی خیلی غریب است که نظر به توصیفات به طور کلی، اینها فی نفسه معنایی نداشته باشند. در واقع به نظر می رسد که حقا «کوه زرین» معنایی ندارد، به شرط اینکه مراد از معنا دلالت به يك موجود باشد. اما باید دید عبارتی نظیر «نویسنده گلستان» از چه قرار است. طبق نظر راسل این يك وصف است نه يك اسم خاص. اما آیا آشکار نیست که مراد از آن سعدی است؟

راسل در پاسخ می گوید اگر «نویسنده گلستان» به معنای سعدی است، در این صورت «سعدی نویسنده گلستان است» همانگویی خواهد بود، زیرا برابر با این است که بگوئیم «سعدی سعدی است». ولی بدیهی است که همانگویی نیست. باری اگر «نویسنده گلستان» چیزی جز سعدی معنی می دهد، در این صورت «سعدی نویسنده گلستان است» باید کاذب باشد، حال آنکه نیست. تنها راهی که باقی می ماند این است که بگوئیم «نویسنده گلستان» معنایی نمی دهد. یعنی مجرد این عبارت، به کسی دلالت ندارد. و گزاره «سعدی نویسنده گلستان است» می تواند به شیوه ای بازگو شود که عبارت «نویسنده گلستان» از بین برود. فی المثل به این صورت که: به ازاء همه مقادیر x، «x گلستان را نوشته است» برابر است با «x سعدی است».^{۵۲}

در واقع چنین به نظر می‌رسد که به درستی می‌توانیم بگوییم «نویسنده گلستان شیرازی است»، و در این صورت يك صفت یعنی شیرازی بودن را در باب يك موجود، یعنی نویسنده گلستان، محمول قرار داده‌ایم. راسل بر آن بود که «نویسنده گلستان شیرازی است» در بردارنده سه گزاره متمایز است: «لا اقل يك نفر گلستان را نوشته است»، «حداکثر يك نفر گلستان را نوشته است» و «هر آنکس که گلستان را نوشته است، شیرازی بوده است».^{۵۳} و طبق قاعده می‌توان گفت «کلمه ای هست به نام ج به نحوی که «x گلستان را نوشته است» به ازاء همه مقادیر x، برابر است با «x همان ج است» و «ج شیرازی است».

لازم به گفتن نیست که راسل شکی نداشت که نویسنده گلستان شیرازی بوده است، به این معنا که شیخ مصلح‌الدین سعدی گلستان را نوشته و خود اهل شیراز بوده است. در هر حال نکته این است که اگر کلمه توصیفی «نویسنده گلستان» يك اسم خاص نیست و به کسی دلالت ندارد، در باب کلمه توصیفی دیگر یعنی «پادشاه فرانسه» هم همین حکم را می‌شود کرد. «نویسنده گلستان شیرازی بوده است» را می‌توان به شیوه ای بازگو کرد که معادلش گزاره ای صادق باشد، ولی عبارت توصیفی «نویسنده گلستان» را در بردارنده باشد. و «پادشاه فرانسه طاس است» را می‌توان به شیوه ای بازگو کرد که معادلش عبارت توصیفی «پادشاه فرانسه» را در بردارنده باشد، ولی این گزاره کاذب است، هر چند که معنی دار است. بدینسان به هیچ وجه لازم نیست که قائل به يك موجود غیر واقعی شویم که مدلول «پادشاه فرانسه» قرار گیرد. البته نظریه توصیفات راسل دستخوش انتقاد واقع شده است. فی‌المثل ج. ا. مور اعتراض کرده است^{۵۴} که اگر يك فرد انگلیسی در سال ۱۷۰۰ گفته بود «پادشاه فرانسه خردمند است» قطعاً درست بود که بگوییم «پادشاه فرانسه» دلالت بر يك موجود دارد، یعنی لویی چهاردهم. بنابراین در این صورت «پادشاه فرانسه» يك نماد ناقص نمی‌بود. ولی در سایر موقعیتها می‌توانست ناقص باشد. می‌تواند جملاتی باشد که در آنها «پادشاه فرانسه» به هیچ کس دلالت نداشته باشد، ولی به همین ترتیب می‌تواند جملاتی باشد که در آنها بر کسی دلالت داشته باشد.

به نظر نگارنده این سطور چنین می‌آید که مور در انتقادش از نظریه توصیفات راسل متمسک به کاربرد عرفی زبان شده است. و این البته نقطه قوت انتقاد اوست. خود راسل آن قدر در بند طرز حریری، زبان عرفی نیست که در بند تدوین نظریه ای است که می‌کوشد به مدد آن این تصور را که لازم است قائل به ثبوت «موجودات» ناموجود ولی واقعی نظیر «کوه زرین» و «پادشاه فرانسه» شد (وقتی که فرانسه پادشاهی ندارد)، فاقد اساس زبانشناختی بگرداند. این

۵۳. مدخل فلسفه ریاضی ص ۱۷۷.

۵۴. فلسفه برتراند راسل، ویراسته ب. ا. شیلپ، فصل پنجم.

انتقاد به نظر من کاملاً وارد است که اعتراض کنند این نظریه مستلزم تفسیری از این گونه عبارات است، که بسی جمود دارد و لذا نمی‌تواند با عرف زیبایی واقعی همخوان باشد.^{۵۵} ولی در زمینه مورد بحث، مهمتر این است که به هدف راسل، یعنی به آنچه خودش فکر می‌کرد به مدد این نظریه انجام داده است، توجه کنیم.

آشکارا اشتباه بزرگی است اگر تصور کنیم که راسل خیال می‌کند که تبدیل «کوه زرین بسیار بلند است» به جمله‌ای که در آن عبارت توصیفی «کوه زرین» نباشد، ثابت می‌کند که کوه زرین وجود ندارد. اینکه در جهان کوه زرین وجود دارد یا نه يك مسأله تجربی است. و راسل به خوبی از این امر آگاه است. اگر تبدیلی که به آن اشاره شد ثابت می‌کرد که در واقع کوه زرینی وجود ندارد، در این صورت این واقعیت که «نویسنده اصول ریاضیات، انگلیسی است» می‌تواند به شیوه‌ای بازگفته شود که عبارت توصیفی «نویسنده اصول ریاضیات» ناپدید شود و بالمآل ثابت کند که برتراند راسلی وجود نداشته است.

این نیز اشتباه است که تصور کنند طبق نظر راسل، مردم عادی یعنی مردم غیر فیلسوف از اینکه ما می‌توانیم بگوییم «کوه زرین وجود ندارد» به شبهه می‌افتند و فکر می‌کنند که باید يك چیز ناموجود ولی واقعی به ازاء عبارت «کوه زرین» وجود داشته باشد. راسل هیچ نوع اشتباهی از این دست به مردم عادی نسبت نمی‌دهد. نکته مورد نظر او این است که برای فیلسوفان، که درباره فحواها یا فحواهای ظاهری تعبیرات زیبایی تأمل می‌کنند عبارات توصیفی نظیر «کوه زرین»، ممکن است باعث شود، و به نظر راسل باعث شده است، این وسوسه پیدا شود که قائل به وجود موجوداتی شوند که در برزخ غریب بین وجود واقعی و عدم معلق باشند. و نقش نظریه توصیفات این است که با اثبات اینکه عبارات توصیفی نمادهای ناقصی هستند که طبق نظر راسل، معنایی ندارند، یعنی دلالت بر هیچ موجودی ندارند، این وسوسه را زائل کند. جنبه متناقض نمای نظریه توصیفات این است که بر اثر کلیتش به یکسان هم بر عباراتی نظیر «کوه زرین» یا «پادشاه فرانسه» و عباراتی نظیر «نویسنده اصول ریاضیات» — قطع نظر از صنف دیگر عباراتی نظیر «مربع مستدیر» — اطلاق می‌گردد. ولی نقش آن کمک کردن به طرد موجودات افسانه‌ای است که بعضی فیلسوفان، و نه مردم کوچه و خیابان، جهان را از آنها آکنده اند. بدینسان کار استره اوکام^{۵۶} را انجام می‌دهد و می‌تواند تحت مقوله کلی تحلیل فروگاهشی^{۵۷} [= تحویلی] درآید، موضوعی که باید به آن بپردازیم.

نکته آخر اینکه بیشتر اشاره کردیم که وقتی عبارتی نظیر «کوه زرین» یا «نویسنده گلستان»

۵۵. شاید بعضی فیلسوفان تحلیلی آرزو داشته باشند که بگویند راسل می‌کوشد زبان را «اصلاح» کند و زیبایی کمال مطلوب پدید آورد. ولی البته او هرگز قصد نداشت مردم را از گفتن آنچه بدان خو گرفته‌اند بازدارد.

56. Ockham's razor

57. reductive analysis

به عنوان مسنداً اليه يك جمله رخ می نماید، راسل بر آن است که این موضوع (درمقابل محمول) منطقی نیست. البته همین شیوه استدلال در مورد مسندها هم جاری است. در این جمله «من هیچکس را در جاده ندیدم»، مسند «هیچکس» است. ولی «هیچکس» نوع خاصی از «کسان» نیست. و جمله را می توان به شیوه ای بازگو کرد که کلمه «هیچکس» ناپدید شود. فی المثل گفت: چنین نیست که من کسی را در جاده دیده باشم. بنابراین به طور کلی، محاجه راسل این است که شکل نحوی يك جمله به هیچ وجه عین شکل منطقی آن نیست، و فیلسوفان اگر این واقعیت را دریابند چه بسا جداً گمراه شوند. ولی هر چند ممکن است راسل این اندیشه را تعمیم داده باشد، از نظر تاریخی نادرست است که بگوییم او نخستین کسی بود که این کشف را کرده بود.^{۵۸} فی المثل قدیس انسلم در قرن دوازدهم تصریح کرده بود که قول به اینکه خداوند جهان را از عدم خلق کرده است، به این معنا نیست که جهان از عدم به مثابه نوعی ماده ازلی آفریده شده است. بلکه این است که خداوند جهان را از چیزی، یعنی از هیچ ماده ازلی، نیافریده است.

(د) کتاب سه جلدی مبانی ریاضیات که محصول کار مشترک راسل و آ. ن. وایتهد بود، در سالهای ۱۹۱۰ - ۱۹۱۳ منتشر شد. نکته ای که بیش از هر نکته دیگری جلب نظر کرد این کوشش مؤلفان بود که نشان داده بودند ریاضیات محض قابل تحویل به منطقی است، به این معنی که می توان ثابت کرد که ریاضیات از مقدمات منطقی محض برمی آید و فقط مفاهیمی را به کار می برد که قابل تعریف به زبان منطقی اند.^{۵۹} البته در عمل ما به سادگی نمی توانیم هر فرمول پیچیده ریاضی را برداریم و بدون جد و جهد فراوان به زبان اصطلاحات محض منطقی بیان کنیم. ولی علی الاصول کل ریاضیات محض مآلاً قابل اشتقاق از مقدمات منطقی است. به گفته راسل ریاضیات، بلوغ منطقی است.

راسل معتقد بود که حقیقت تزش را در کتاب مبانی ریاضیات مبرهن کرده است. همچنین معتقد بود که رد قاطعی نیز از نظریه های ریاضی کانتی به دست داده است. فی المثل اگر هندسه قابل اشتقاق از مقدمه های منطقی محض باشد، قول به شهود پیشینی (= ماقبل تجربی) فضا به کلی زائد است.

لازم به ذکر نیست که راسل و وایتهد پیشگامانی در این راه داشته اند. جورج بول^{۶۰} (۱۸۱۵)

۵۸. این نکته امروزه مسلم شده است ولی در گذشته به تلویح و تصریح گفته اند که راسل کاشف این تفاوت بین شکل نحوی و منطقی بوده است.

۵۹. راسل ناراضانی خود را در این باب که به تکنیکهای ریاضی پرورده شده در سراسر این اثر نسبتاً کم عنایت شده، ابراز داشته است.

۱۸۶۴) ^{۶۱} کوشیده بود منطق را «جبری» کند و حساب مجموعه‌ها ^{۶۲} را تدوین کرده بود. ولی او منطق را دست نشانده ریاضیات می‌دانست، حال آنکه ویلیام استنلی جونز ^{۶۳} (۱۸۳۵ - ۱۸۸۲) ^{۶۴} معتقد بود که منطق علم بنیادین است. جان ون ^{۶۵} (۱۸۳۴ - ۱۹۲۳) ^{۶۶} در عین حال که می‌کوشید اختلالهای نظام بول را بر طرف و بر بی نظمی معاصر در عرصه نشانه‌پردازی نمادین ^{۶۷} غلبه کند، به منطق و ریاضیات به چشم شاخه‌های جداگانه زبان نمادین نگاه می‌کرد، و بر آن بود که هیچکدام دست نشانده دیگری نیست. در امریکا ج. س. پیرس جبر منطقی بول را تعدیل و کامل تر کرد و نشان داد که چگونه می‌تواند پذیرای روایت تجدیدنظر یافته منطق نِسب ^{۶۸} که به همت اوگوستوس دمورگان ^{۶۹} (۱۸۰۶ - ۱۸۷۱) تدوین یافته بود، باشد.

در آلمان فریدریش ویلهلم شرودر ^{۷۰} (۱۸۴۱ - ۱۹۰۲) تنسيق کلاسیکی به جبر منطقی بول که به دست پیرس تعدیل یافته بود، داد. از این مهمتر گوتلب فرگه ^{۷۱} (۱۸۴۸ - ۱۹۲۵) کوشید که در آثارش: مبانی حساب ^{۷۲} (۱۸۸۴) و قوانین بنیادی حساب ^{۷۳} (۱۸۹۳ - ۱۹۰۳) حساب را از جبر بیرون بکشد. چنانکه بیشتر اشاره شد، راسل ابتدا آگاه نبود که اندیشه‌هایی را که پیشتر از سوی فرگه پیشنهاد شده بود، از نو برای خود کشف کرده است. ولی وقتی از کار فرگه آگاه شد، به آن توجه کرد. ^{۷۴} هر چند مدتها بعد بود که مطالعات این ریاضیدان آلمانی در انگلستان قبول عام یافت. در ایتالیا پئانو و همکارانش کوشیدند که در کتاب فرمولرهای ریاضی ^{۷۵} (۱۸۹۵ - ۱۹۰۸) نشان دهند که حساب و جبر می‌توانند از اندیشه‌های منطقی خاصی نظیر اندیشه‌های مربوط به مجموعه و عضویت یک مجموعه، سه مفهوم ابتدایی ریاضی و شش گزاره ابتدایی، اشتقاق یابند. چنانکه پیشتر اشاره شد، راسل با کار پئانو در سال ۱۹۰۰ آشنا شد، و او

۶۱. نویسنده تحلیل ریاضی منطق *The Mathematical Analysis of Logic* (۱۸۴۷) و پژوهشی در قوانین اندیشه *An Investigation of the Laws of Thought* (۱۸۵۴).

62. calculus of classes 63. William Stanley Jevons

۶۴. مؤلف منطق محض *Pure Logic* (۱۸۶۴) و سایر تحقیقات منطقی. بول اسناد ریاضیات بود، ولی جونز صاحب کرسی اقتصاد سیاسی بود و ذهنش جر بزه «ریاضی سازی» بول را نداشت، هر چند ماشین حسابگری اختراع کرده بود که فرایندهای استنتاج را انجام می‌داد.

65. John Venn

۶۶. نویسنده منطق اتفاق *The Logic of Chance* (۱۸۶۶)، منطق نمادین *Symbolic Logic* (۱۸۸۱)، و اصول منطق استقرائی یا تجربی *The Principles of Empirical or Inductive Logic* (۱۸۸۹).

67. Symbolic notation 68. Logic of relations 69. Augustus Demorgan

70. Friedrich Wilhelm Schröder 71. Gottlob Ferege

72. *Die Grundlagen der Arithmetik* 73. *Grundysetze der Arithmetik*

۷۲. ضمیمه A در کتاب اصول ریاضیات به «آموزه‌های منطقی و حسابی فرگه» اختصاص داده شده است.

75. *Formulaires de mathématiques*

و ابتهد از نمادنگاری منطقی یا نشانه پردازی پنانو در تدوین کتاب مبانی ریاضیات که کار پنانو و فرگه را تکامل بخشید، استفاده کردند.

نگارنده این سطور در آن مقام نیست که در باب محتویات کتاب مبانی ریاضیات داوری کند. همین بس که بگوئیم هر چند تز تحویل ریاضیات به منطق به هیچ وجه رضایت همه ریاضیدانان را جلب نکرد،^{۷۶} هیچکس در مسأله اهمیت تاریخی این کتاب در سیر تکاملی منطق ریاضی چون و چرا ندارد. در واقع این اثر از همه آثار انگلیسی زبان سهم بیشتری در پیشبرد و پرورش این موضوع دارد.^{۷۷} در هر حال هر چند خود راسل حق داشت که از کم توجه کردن دیگران به تکنیکهای ریاضی مطروحه در اثرش متأسف باشد، هدف عمده نگارنده این سطور در توجه دادن خوانندگان به کتاب مبانی ریاضیات، نمایاندن زمینه برداشت راسل از تحلیل تحویلی است. فی المثل قول به اینکه ریاضیات قابل تحویل به منطق است، بدین معنی نیست که چیزی به نام ریاضیات وجود ندارد. همچنین بدین معنی نیست که هیچگونه تفاوتی بین منطق و ریاضیات چنانکه واقعاً وجود داشته و تکامل یافته اند، وجود ندارد. بلکه بدین معنی است که ریاضیات محض می تواند علی الاصول از بعضی مفاهیم منطقی بنیادین و گزاره های ابتدائی برهان ناپذیر، اشتقاق یابد، و علی الاصول گزاره های ریاضی می تواند به گزاره های منطقی با مقادیر صدق برابر تبدیل گردد.

پیش از آنکه به اندیشه کلی راسل در باب تحلیل تحویلی بپردازیم، شایان ذکر است که تحویل پذیری ریاضیات به منطق بدین معنی نیست که ریاضیات بر قوانین اندیشه — به معنای روانشناختی قوانین حاکم بر تفکر انسان — مبتنی است. راسل در سالهای اولیه این قرن معتقد بود که ریاضیات ما را به فراتر از آنچه انسانی است می برد یعنی «به حوزه ضرورت مطلق، که با آن نه فقط جهان واقعی، بلکه هر جهان ممکن باید سازگار باشد».^{۷۸} ریاضیات در این جهان کمال مطلوب، بنای جاویدان حقیقت را می سازد؛ و انسان می تواند در تأمل بر زیبایی اثری آن، از جهانی آکنده از شر و رنج پناه بجوید. باری، راسل رفته رفته، هر چند با اکراه تن به

۷۶. از جمله هم صوری گرابان نظیر دیوید هیلبرت (۱۸۶۲ - ۱۹۴۳) و هم شهود گرابان که پیروان لوتیتسن برآور (متولد ۱۸۸۱) Luitzen Brouwer بود آن را رد کردند.

۷۷. این يك واقعیت مشهور است که از انتشار مبانی ریاضیات به بعد نسبتاً توجه کمی در انگلستان به منطق نمادین ابراز شده است. این بدان معنی نیست که هیچ کار معتابهی در انگلستان در باب نظریه منطق نشده است، ولی به طور کلی، بیشتر توجه فیلسوفان معطوف به «زبان عرفی» گردیده است. منطق دانان لهستانی و امریکایی بیشتر در زمینه منطق نمادین درخسیده اند.

۷۸. نقل از مطالعه ریاضیات *The Study of Mathematics*، نوشته شده در سال ۱۹۰۲ که نخست بار در نشریه *New Quarterly* در سال ۱۹۰۷ منتشر شد. نگاه کنید به مقالات فلسفی *Philosophical Essays*، ص ۸۲؛ و عرفان و منطق *Mysticism and Logic*، ص ۶۹.

پذیرش نظر ویتگنشتاین داد که می‌گفت ریاضیات محض عبارت است از «همانگوئیها»^{۷۹}. او خود این تحول ذهنش را «عقب نشینی تدریجی از موضع فیثاغورس»^{۸۰} توصیف کرده است. یکی از آثار جنگ جهانی اول در ذهن راسل این بود که او را از اندیشه اقلیم جاویدان حقیقت مجرد — آنجا که انسان می‌تواند در دامن تأمل زیبایی بی‌زمان و مستقل از انسان پناه بجوید — به توجه در جهان عینی واقعی کشانید. و این امر، لااقل تا حدودی حاکی از آن است که از مطالعات منطقی صرف به نظریه معرفت و بخشهایی از روانشناسی و زبانشناسی که با شناخت شناسی ذی‌ربط می‌نماید، روی آورده است.

۳. استره اوکام و تحلیل فروگاهشی (تحویلی) و اطلاق آن به اعیان فیزیکی و اذهان

پیشتر رهایی یافتن راسل از «موجودات» زائد نظیر «کوه زرین» را ملاحظه کردیم وی در طی نگارش مبانی ریاضیات دریافت که تعریف اعداد اصلی به عنوان مجموعه‌های مجموعه‌ها^{۸۱}، همراه با تفسیر نمادهای مجموعه‌ای^{۸۲} به عنوان نمادهای ناقص، ملاحظه اعداد اصلی را به عنوان نوعی «موجود»، غیر لازم می‌گرداند. ولی مثلاً نقاط، آنات و ذرات به عنوان عوامل در جهان طبیعی باقی ماند. و اینها در کتاب مسائل فلسفه^{۸۳} (۱۹۱۲)، که می‌توان گفت نمایانگر گشت و گذار راسل در حوزه فلسفه کلی، یعنی جدا از حوزه محدودتر نظریه منطقی و ریاضی است، به چشم می‌خورد. و اینتهد با اختراع شیوه‌ای که نقاط و آنات و ذرات را سلسله رویدادها، یا ساخته‌های منطقی از سلسله‌های رویدادها می‌شمرد، او را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد.^{۸۴}

تکنیک تحلیل فروگاهشی (تحویلی)، چنانکه در مورد نقاط، آنات و ذرات نموده شد، به نظر راسل کاربرد همان روشی آمد که در مبانی ریاضیات به کار گرفته شده بود. در این اثر هدف آن بود که برای ریاضیات یک واژگان حداقل^{۸۵} یافته شود که در آن هیچ نمادی قابل تعریف بر وفق نمادهای دیگر نباشد. و نتیجه تحقیق این بود که واژگان حداقل برای ریاضیات عیناً همان است که برای منطق هست. به این معنی بود که پی بردند ریاضیات قابل تحویل به منطق است. راسل به این اندیشه افتاد که اگر تکنیک مشابهی در مورد زبان توصیفگر جهان طبیعی نیز به کار بسته

79. tautologies

۸۰. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۰۸.

81. classes of classes 82. class - symbols 83. *The Problems of Philosophy*

۸۴. نگاه کنید به: سیر تکاملی فلسفی من ص ۱۰۲؛ و اصول ریاضیات، ص یازده (در مقدمه بر ویرایش دوم)

85. minimum vocabulary

شود، معلوم خواهد شد که نقاط، آنات و ذرات در واژگانِ حداقل ظاهر نمی گردند. و اما، سخن گفتن راجع به یافتن يك واژگان حداقل چنین القاء می کند که عملیات مورد بحث صرفاً زبانی است، به این معنی که فقط با الفاظ سروکار دارد. ولی در زمینه گزاره های راجع به جهان طبیعی یافتن واژگان حداقل از نظر راسل به معنی آن است که از طریق تحلیل «موجودات» حذف ناپذیری را که بر وفق آنها موجودات استنتاج شده می تواند تعریف شوند کشف کنیم. اگر فی المثل دریابیم که موجود غیر تجربی و استنتاج شده با موجود قراردادی X می تواند بر وفق يك سلسله موجودات الف، ب، ج و د تعریف شود، X ساخته منطقی حاصل از الف، ب، ج و د نامیده می شود. این تحلیل فروگاهشی که به X اطلاق می گردد در واقع يك جنبه زبانی دارد. زیرا بدین معنی است که گزاره ای که X در آن یاد می شود می تواند تبدیل به يك سلسله از گزاره هایی شود که در آنها ذکر ی از X نیست، بلکه از الف، ب، ج، و د هست، و رابطه بین گزاره اصلی و گزاره های معادل یا مبدل چنان است که اگر اولی صادق (یا کاذب) باشد بعدی ها هم صادق (یا کاذب) خواهند بود و بالعکس. ولی تحلیل فروگاهشی در عین حال يك جنبه هستی شناختی هم دارد. درست است که اگر X بتواند به عنوان برساخته منطقی حاصل از الف، ب، ج و د تفسیر شود، ما ضرورتاً متعهد نیستیم که وجود X را به عنوان موجودی غیر تجربی و متمایز الف، ب، ج و د یا بیشتر و فراتر از آنها، انکار کنیم. ولی قول به وجود چنین «موجودی» غیر لازم است. همین است که اصل خست^{۸۶} (یا صرفه جویی) یا استره اوکام ما را از تأیید وجود X به عنوان يك «موجود» استنتاج شده غیر تجربی باز می دارد. و آن اصل را می توان به این شکل بیان کرد: «حتی المقدور ساخته های منطقی جانشین موجودات استنتاج شده می گردند.»^{۸۷}

این قول از مقاله ای در باب رابطه داده های حسی با فیزیک، که راسل در آغاز سال ۱۹۱۴ نوشته است، نقل شد. او در این مقاله بر آن است که اعیان فیزیکی را می توان به عنوان توابع داده های حسی تعریف کرد، و يك داده حسی يك عین خاص نظیر يك قطعه رنگ خاص است که يك ذهن مستقیماً از آن آگاه است. بنابراین، داده های حسی نباید با احساس خلط شوند، یعنی با اعمال آگاهی که متعلق آن هستند.^{۸۸} همچنین موجودات ذهنی، به این معنی که صرفاً در ذهن باشند هم نیستند. بدینسان اگر متناقض نما سخن بگوییم باید داده های حسی را به این صورت بپذیریم که نه داده واقعی هستند نه متعلق آگاهی يك ذهن آگاه. از حکم متناقض نما

(پارادوکس) بدینسان می‌توان پرهیز کرد که این داده‌های حسی حس نشده را محسوسات^{۸۹} یعنی داده‌های حسی بالقوه بنامیم. و اعیان فیزیکی عرفی و علمی را می‌توان به عنوان نوابغ داده‌های حسی و محسوسات، یا به تعبیر دیگر، به عنوان مجموعه‌های نمودهای آنها تفسیر کرد.

به هر حال در قبول محسوسات به عنوان هم‌طرز با داده‌های حسی بالفعل، يك مشکل بزرگ وجود دارد. زیرا بر نامه راسل اقتضا می‌کند که اعیان فیزیکی عرفی و علمی باید حتی المقدور به عنوان ساخته‌های منطقی حاصل از «موجودات» تجربی و غیر استنتاج شده محض تفسیر شوند. ولی محسوسات، موجودات استنتاج شده هستند. تنها موجودات غیر استنتاج شده ذی ربط، داده‌های حسی بالفعل هستند. لذا تعجب آور نیست که می‌بینیم راسل در مقاله‌ای راجع به رابطه داده‌های حسی با فیزیک، می‌گوید: «کاربرد کامل روشی که ساخته‌ها را جان‌شین استنتاجها می‌گرداند، کل موضوع را بر وفق داده‌های حسی نشان می‌دهد، و حتی می‌توان افزود، بر وفق داده‌های حسی يك شخص واحد، چرا که داده‌های حسی دیگران را نمی‌توان بدون میزانی از استنتاج دریافت.»^{۹۰} ولی خود او ادامه می‌دهد که اجرای این طرح فوق العاده دشوار است و پیشنهاد می‌کند که دونوع از موجودات استنتاج شده یعنی داده‌های حسی دیگران و محسوسات را مجاز بداند.

راسل در علم ما به جهان خارج^{۹۱} (۱۹۱۴) اعیان فیزیکی عرفی و علمی را همچون ساخته‌های منطقی حاصل از داده‌های حسی بالفعل، محسوسات یا داده‌های حسی ممکنه که بر وفق آنها تعریف می‌شود، تصویر می‌کند. در هر حال «فکر می‌کنم به طور کلی بتوان گفت که فیزیک با عقل عرفی تا آنجا که تحقیق پذیر^{۹۲} است، باید قابل تفسیر بر وفق فقط داده‌های حسی بالفعل باشد.»^{۹۳} راسل در يك سخنرانی که در باب نهائی‌ترین سازه‌های ماده در اوایل سال ۱۹۱۵ ایراد کرد، اظهار داشت در حالی که عناصر اولیه تشکیل دهنده فیزیک ریاضی همانا ساخته‌های منطقی یا مجعولات مفید نمادین هستند «داده‌های بالفعل در احساس، متعلقات بیواسطه بصری یا لمسی یا شنیداری، فراذهنی‌اند، یعنی فیزیکی صرف‌اند و جزو سازه‌های واپسین ماده هستند.»^{۹۴} به همین ترتیب «داده‌های حسی صرفاً آنهایی هستند که از میان واپسین سازه‌های جهان طبیعی اتفاقاً از آنها به نحو بیواسطه آگاه هستیم.»^{۹۵} کاملاً روشن نیست که آیا این تعبیر که داده‌های حسی «در میان» واپسین سازه‌های جهان فیزیکی هستند به

89. *sensibilia*

۹۰. عرفان و منطق، ص ۱۵۷.

91. *Our Knowledge of the External World* 92. *verifiable*

۹۳. علم ما به جهان خارج، ص ۸۸ - ۸۹. ۹۴. عرفان و منطق، ص ۱۲۸. ۹۵. پیشین، ص ۱۴۳.

معنی قبول محسوسات به عنوان عضوهای این مجموعه است، یا صرفاً بدین معنی است که داده‌های حسی تنها واپسین سازه‌هایی هستند که ما از آنها مستقیماً آگاهیم.

در هر حال، اگر قرار است که جهان عرفی و علمی به عنوان ساخته منطقی یا سلسله مراتبی از ساخته‌های منطقی حاصل از داده‌های حسی یک شخص واحد ملحوظ گردد، مشکل است که بتوان به نحوی موفقیت آمیز از اصالت نفس^{۹۶} (= من انگاری) پرهیز کرد. باری مدت زمان درازی نیست که راسل آموزه داده‌های حسی را به صورتی که در اینجا عرضه شد، رها کرده است. و اندیشه‌های او در باب اصالت نفس را بعداً طرح خواهیم کرد.

تا اینجا فقط به تحلیل متعلقات فیزیکی عرف و علم پرداخته ایم. حال باید دید نظر او درباره عالم یا ذهنی که از آن متعلقات آگاه است چیست؟ راسل هنگامی که وحدت انگاری را رد کرد و به کثرت انگاری روی آورد، تمایز قاطعی بین عمل آگاهی و متعلق آن قائل شد. در واقع همان طور که خود راسل به ما می‌گوید، او اصلاً نظر بر نتانو^{۹۷} را پذیرفت که در احساس سه عنصر متمایز وجود دارد «عمل، محتوا و متعلق»^{۹۸} سپس به این اندیشه رسید که تمایز گذاردن بین محتوا و متعلق زائد است؛ ولی به اعتقادش به خصلت رابطی احساس، یعنی اینکه در عمل احساس یک ذهن (عالم) از یک عین (معلوم) آگاه است، ادامه داد. و این اعتقاد از جمله در کتاب مسائل فلسفه (۱۹۱۲) مجال ظهور پیدا کرد. راسل در این اثر پذیرفت، ولو موقتاً و اِمتحاناً، که عالم یا ذهن آگاه را می‌توان از طریق آشنایی شناخت. البته از این قول بر نمی‌آید که او اندیشه وجود یک جوهر ذهنی پایدار را پذیرفته بود. ولی به هر حال بر آن بود که ما با چیزی آشنایی داریم که شاید بتوان آن را نفس موقت^{۹۹} نامید، یعنی نفس دقیقاً در حال درک یک عین در طی یک عمل آگاهی معین. به عبارت دیگر، مسأله مسأله تحلیل بدیدار شناختی آگاهی بود و نه ارائه نظریه مابعدالطبیعی.

باری هنگامی که به مقاله‌ای که راسل در سال ۱۹۱۴ در باب ماهیت آشنایی نوشته است، نظر می‌کنیم، می‌بینیم که موافقتش را با هیوم اظهار می‌دارد که ذهن با خودش آشنا نیست. او فی الواقع آشنایی را «رابطه دوسویه بین یک ذهن و یک عین که نیاز به هیچگونه اتحاد ماهیت ندارند»^{۱۰۰} تعریف می‌کند. ولی کلمه «ذهن» به جای آنکه دلالت بر موجودی داشته باشد که ما می‌توانیم با آن آشنا شویم، تبدیل به یک توصیف می‌گردد. به عبارت دیگر نفس یا ذهن بدل به یک ساخته منطقی می‌گردد. راسل در خطابه‌ای که در سال ۱۹۱۵ در باب واپسین سازه‌های ماده راند می‌گوید «ما باید ذهن را منجمعی از جزئیات بشماریم یعنی آنچه می‌توان «حالات ذهن»

96. solipsism 97. Brentano

98. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۳۲.

99. momentary self

۱۰۰. منطق و معرفت، ص ۱۲۷.

نامید، که به مدد يك کیفیت مشترك مخصوص به یکدیگر تعلق دارند، کیفیت مشترك همه حالات ذهن همان کیفیتی است که با کلمه «ذهنی» بیان می‌شود.^{۱۰۱} در واقع این پیشنهاد در زمینه بحثی از این نظریه که داده‌های حسی «در ذهن» هستند — و راسل آن را رد کرده بود — پیش کشیده شده است. ولی این نکته روشن است که ذهن، که موجود واحدی انگاشته می‌شود، تبدیل به مجموعه‌ای از جزئیات شده است. این جزئیات در عین حال کیفیتی دارند که بر آنها برچسب ذهنی می‌زند. به عبارت دیگر راسل هنوز عنصری از دوگانه‌انگاری را حفظ کرده است، او هنوز وحدت‌انگاری خنثی را، که به زودی از آن سخن می‌گوییم، نپذیرفته است.

لازم به ذکر نیست که نظریه ساخته‌های منطقی نمی‌خواهد برساند که ما باید سخن گفتن را جمع به اذهان را از يك سو، و راجع به متعلقات فیزیکی عرف و علم را از سوی دیگر موقوف بداریم. گفتن اینکه فی المثل جملاتی که در آنها کلمه «میز» یاد شده، می‌تواند علی‌الاصول بدل به جملاتی شود که در آنها فقط به داده‌های حسی اشاره شده، و کلمه «میز» در آنها نیست، برابر یا انکار فایده سخن گفتن از میزها نیست. در واقع در زمینه زبان عرفی و مقاصد آن کاملاً درست است که میزها وجود دارند، هر چند از نظر گاه فیلسوف تحلیلی، میز عبارت است از ساخته منطقی حاصل از داده‌های حسی. زبان فی المثل فیزیک اتمی زبان عرفی را بی اعتبار نمی‌گرداند. برای مقاصد زندگی عادی ما کاملاً حق داریم که به سخن گفتن خود درباره درختان و سنگها ادامه دهیم، و اجباری نداریم که به جای آن راجع به اتمها سخن بگوییم. و اگر تحلیل فلسفی ما را به آن جارسانید که موجودات علم فیزیک، نظیر اتمها را ساخته‌های منطقی بشماریم، این امر زبان علم فیزیک را بی اعتبار نمی‌گرداند. سطوح مختلف زبانها می‌توانند باهم همزیست یا همبود باشند، و در درون زمینه‌های مختلف برای مقاصد مختلف به کار گرفته شوند. البته اینها نباید با یکدیگر خلط شوند، ولی يك سطح سطوح دیگر را طرد نمی‌کند. بدینسان به آسانی پی می‌بریم که محاجه بین نظریه داده حسی و برداشت عرفی از جهان يك موضوع صرفاً زبانی است، به این معنی که به سادگی عبارت است از انتخاب بین دو زبان بدیل^{۱۰۲}. ولی چنانکه پیشتر اشاره کردیم این محاجه به نحوی رسا نظر گاه راسل را نشان نمی‌دهد. تحلیلی که او به عمل درمی‌آورد، صورتهای مختلف به خود می‌گیرد.^{۱۰۳} گاه عمدتاً

۱۰۱ عرفان و منطق، ص ۱۳۱-۱۳۲.

102. alternative

۱۰۳ تا آنجا که نگارنده این سطور می‌داند راسل هرگز شرح منظمی از روشهای تحلیلی که خود به کار می‌برد، نداده است. به این معنی که آنها را با یکدیگر مقایسه کند و ویژگیهای مشترك و متمایز آنها را باز نماید. در این باب بهتر است خوانندگان به مقاله «وحدت فلسفه راسل» به قلم موریس ویس Morris Weitz در کتاب فلسفه برتراند راسل ویراسته شیلپ مراجعه نمایند.

تحلیلی منطقی است که فحواهای هستی‌شناختی اش فقط بدین معنی است که زمینه قائل شدن به موجودات زائد را از بین می برد. ولی در اطلاقش به اعیان فیزیکی عرفی و علمی بر آن است که واپسین سازه های چنین اعیانی را آشکار می سازد. به عبارت دیگر بر آن است که دریافت ما را نه فقط از زبان بلکه از واقعیت فرابانی هم افزایش می دهد. این نکته مسلم است که راسل بارها نظر بسیار شکاکانه ای در باب معرفتی که عملاً در فلسفه قابل حصول است ابراز داشته است. ولی به هر حال هدفش حصول حقیقت غیر شخصی یا مستقل از انسان است. و روش اولیه چنین کاری برای او تحلیل است. بدینسان نظرگاه او مخالف نظرگاه برادلی است که فکر می کرد تحلیل، یعنی انحلال يك كل به عناصر سازنده آن، واقعیت را تحریف می کند و ما را از حقیقت که به گفته هگل كل است دور می کند. راسل بعدها، به ویژه در بحث از رابطه فلسفه با علوم تجربی آماده است که بر نقش ترکیب (= سنتز)، در فرضیه های جسورانه و فراگیر فلسفی راجع به جهان، تأکید ورزد. ولی در دوره ای که ما بدان اشاره داریم، تأکید او متوجه تحلیل است. و کاملاً گمراه کننده است که تحلیل راسل را صرفاً «زبانی» به شمار آوریم.

این نکته را می توان چنین تشریح کرد. راسل در کتاب مسائل فلسفه کلیات را به عنوان سازه های مفهومی واقعیت پذیرفته بود و بر آن بود که «آنها بقا یا هستی دارند؛ و هستی^{۱۰۴} را نقطه مقابل «وجود»^{۱۰۵}، و این يك را بی زمان»^{۱۰۶} می دانست. و هر چند مدام از ازدحام جهان کلیات کاسته است، هرگز نظر پیشینش را به کلی رها نکرده است. چه به این عقیده ادامه داد که نه فقط واژگان حداقل برای توصیف جهان مستلزم کلمه یا کلماتی کلی است، بلکه این واقعیت نمایانگر چیزی راجع به خود جهان است؛ هر چند خود او سرانجام مطمئن نبود که این واقعیت دقیقاً چه چیزی را نمایان می سازد.

۴. اتمیسم منطقی و نفوذ ویتگنشتاین

راسل در کتاب سیر تکاملی فلسفی من^{۱۰۷} می گوید که از اوت ۱۹۱۴ تا پایان سال ۱۹۱۷ به کلی دلمشغول مسائل ناشی از مخالفت خود با جنگ بوده است. این مسائل دربرگیرنده کتابهای اصول بازسازی اجتماعی^{۱۰۸} و عدالت در زمان جنگ^{۱۰۹} — که هر دو در سال ۱۹۱۶ منتشر شدند — به علاوه تعدادی مقاله و سخنرانی مربوط به جنگ است. باری راسل در طی دوره ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ يك سلسله مقالات فلسفی مهم در مجله *The Monist* چاپ کرد.^{۱۱۰} در

104. being 105. existence

۱۰۶. مسائل فلسفه، ص ۱۵۶ ۱۰۷. ص ۱۲۸.

108. *Principles of Social Reconstruction* 109. *Justice in War-Time*

۱۱۰. سخنرانیهایی که راسل در باب اتمیسم منطقی در سال ۱۹۱۸ ایراد کرد و در سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۱۹ در مجله
←

سال ۱۹۱۸ دو کتاب به نامهای عرفان و منطق و مقالات دیگر^{۱۱۱}، و راههای آزادی: سوسیالیسم، آنارشیزم و سندیکالیسم^{۱۱۲} منتشر کرد. کتاب مدخل فلسفه ریاضی که پیشتر بدان اشاره کرده ایم، در سال ۱۹۱۸ در خلال حبس ششماهه او نوشته شده بود^{۱۱۳} و در سال ۱۹۱۹ انتشار یافت.

اندکی پیش از جنگ جهانی اول، ویتگنشتاین یادداشتهایی در باب نکات مختلف منطقی به راسل داد. و این یادداشتهای همراه با گفت و گوهایی که دونفری در طی نخستین اقامت ویتگنشتاین در سالهای ۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ در کیمبریج بایکدیگر داشتند، در اندیشه راسل در طی سالهایی که تماسش با دوست و شاگرد سابقش قطع شده بود، اثر گذاشت.^{۱۱۴} در واقع او در سر آغاز سخنرانیهای در باب فلسفه اتمیسم منطقی که در سال ۱۹۱۸ ایراد کرد این نکته را یادآور شد که گفته‌هایش در این سخنرانیها عمدتاً مربوط به اندیشه‌هایی است که از ویتگنشتاین آموخته است.

اما راسل در باب کلمه «منطقی» در «اتمیسم منطقی» می گوید که آرزوی او رسیدن به واپسین عناصر سازنده واقعیت، است، همچنانکه به شیوه‌ای مشابه در مبانی ریاضیات از «نتیجه» به مقدمه‌های منطقی تخطی ناپذیرش می رسیده است. ولی باید در نظر داشت که او البته در جست و جوی اتمهای منطقی است، نه فیزیکی. صفت «منطقی» را از همین روی بر «اتمیسم» افزوده است. «نکته این است که اتمی که من آرزو دارم به آن برسم اتم تحلیل منطقی است، نه اتم تحلیل فیزیکی.»^{۱۱۵} اتم تحلیل فیزیکی (یا دقیقتر بگوییم هر آنچه علم فیزیک در هر زمانی واپسین سازه‌های فیزیکی ماده می انگارد) خود دستخوش تحلیل منطقی است. ولی هر چند راسل در آخرین سخنرانی اش در باب اتمیسم منطقی گشت و گذاری در مابعدالطبیعه انجام می دهد و مسأله ساخته‌های منطقی یا به قول خودش مجعولات منطقی را پیش می کشد، عمدتاً در بند بحث از گزاره‌ها و امور واقع است.

البته ما می توانیم معنای يك گزاره را بی آنکه بدانیم صادق است یا کاذب، دریابیم. ولی

→

The Monist چاپ شده بود، در کتاب منطق و معرفت *Logic and Knowledge* ویراسته ر. مارش (R. Marsh) (لندن، ۱۹۵۶) تجدید چاپ شد.

111. *Mysticism and Logic and Other Essays*

112. *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*

۱۱۳. این حبس او همانند حبس اولش مکافاتی بود که راسل بر اثر مخالفت‌های صریحش با جنگ اول جهانی کشید.

۱۱۴. ویتگنشتاین که در آن هنگام هنوز نایب انریش بود، به ارتش انریش پیوست و بالنتیجه اسیر جنگی ایتالاییها شد.

۱۱۵. منطق و معرفت، ص ۱۷۹.

گزاره ای که يك امر واقع^{۱۱۶} را تأیید یا انکار می کند، یا صادق است، یا کاذب؛ و همین رابطه اش با يك امر واقع است که آن را صادق یا کاذب می گرداند.^{۱۱۷} چنانکه پیشتر ملاحظه کردیم ممکن است شکل نحوی یا دستوری يك جمله با شکل منطقی آن فرق داشته باشد. ولی در زبانی که از نظر منطقی کامل باشد «کلمات موجود در يك گزاره با مؤلفه های امر واقع مناظرش تناظر يك به يك^{۱۱۸} خواهد داشت، به استثناء کلماتی نظیر «یا»، «نه»، «اگر»، «آنگاه» که نقش متفاوتی دارند.»^{۱۱۹} بنابراین در چنین زبانی بین امر واقع مورد تصدیق یا مورد انکار و بازنمون نمادین^{۱۲۰} آن، یعنی گزاره، اینهمانی ساختار برقرار است. لذا اگر امور واقع اتمی وجود داشته باشد، گزاره ای اتمی هم می تواند وجود داشته باشد.

طبق نظر راسل، ساده ترین امر واقع قابل تصور، امر واقعی است که در آن تعلق يك کیفیت به يك امر جزئی برقرار است. اوبه این کیفیت «رابطه موندی»^{۱۲۱} نام می دهد. این نوع از امر واقع، يك امر واقع اتمی است، هر چند تنها نوع موجود نیست. زیرا يك امر واقع، برای آنکه اتمی باشد، لازم نیست که فقط شامل يك کلمه و يك رابطه موندی باشد. می تواند سلسله مراتبی از امور واقع اتمی وجود داشته باشد، یعنی امور واقعی که شامل دو امر جزئی و يك رابطه (دوگانی)، یا سه امر جزئی و يك رابطه (سه گانی) و نظایر آن باشند. باید توجه داشت که امور جزئی که راسل آنها را طرفهای رابطه در امور واقع اتمی تعریف می کند، باید به معنای آنچه او جزئیات (امور جزئی) اصیل می داند، نظیر داده های حسی بالفعل، فهم شود، نه به معنای ساخته های منطقی. بدینسان «این سفید است» يك گزاره اتمی است، به این شرط که «این» نقش يك اسم خاصی دال بر يك داده حسی داشته باشد. همچنین «اینها سفیداند» يك گزاره اتمی است، باز به شرط اینکه «اینها» دلالت بر امور جزئی اصیل داشته باشد.

يك گزاره اتمی شامل يك فعل یا عبارت فعلی است. ولی می توانیم با استفاده از حروف و کلماتی نظیر «و»، «یا» و «اگر» گزاره های مرکب یا مولکولی بسازیم.^{۱۲۲} از این سخن ظاهراً چنین برمی آید که امور واقع مولکولی هم وجود دارند. ولی راسل در این مورد تردید نشان

116. fact

۱۱۷. راسل می گوید که ویژگیستاین بود که نخست بار توجه او را به این حقیقت معطوف داشت که گزاره ها نامهای امور واقع نیستند، زیرا برای هر گزاره لا اقل دو گزاره مناظر، یکی صادق و دیگری کاذب وجود دارد. گزاره کاذب بدین معنی با امر واقع «تناظر دارد» که رابطه اش با امر واقع، کذب او را به بار می آورد.

118. one by one correspondence

۱۱۹. منطقی و معرفت، ص ۱۹۷.

120. Symbolic representation

121. monadic relation

۱۲۲. هنگامی که صدق یا کذب يك گزاره مولکولی صرفاً بر صدق یا کذب گزاره های سازنده اش استوار است، گفته می شود که گزاره مولکولی «تابع ارزش» truth - function این گزاره های سازنده است.

می‌دهد. فرض کنیم فی‌المثل که گزاره «یا امر وز یکشنبه است یا من در آمدن به اینجا مرتکب اشتباه شده‌ام» يك گزاره مولکولی است. آیا سخن گفتن از يك امر واقع منفصل^{۱۲۳} معنی دارد؟ باری راسل با آنکه در باب قبول امور واقع مولکولی تردیدهایی از خود نشان می‌دهد، ولی «امور واقع عام» را می‌پذیرد. فی‌المثل اگر بتوانیم تمامی امور واقعی اتمی جهان را بشماریم، این گزاره که «اینها همه امور واقع موجود است» بیانگر يك امر واقع عام است. راسل همچنین آماده آن است که امور واقع منفی را، ولو با اندکی تردید، بپذیرد. او فی‌المثل پیشنهاد می‌کند که «سقراط زنده نیست» بیانگر يك امر واقع منفی عینی است، یعنی جزو سیمای عینی جهان است.

در اینجا نمی‌توانیم به همه مباحثی که راسل در سخنرانیهایش در باب اتمیسم منطقی یاد کرده است، اشاره کنیم. ولی مفید است که توجه خوانندگان را به دو نکته جلب کنیم. نخست این آموزه است که هر امر جزئی اصیلی کاملاً خود استوار^{۱۲۴} است، بدین معنی که منطقاً مستقل از هر امر جزئی دیگر است. «دلیلی وجود ندارد که چرا نباید جهانی داشته باشیم که از يك امر جزئی و نه چیز دیگر، تشکیل شده باشد»^{۱۲۵} البته يك امر واقع تجربی است که امور جزئی بسیاری وجود دارد. ولی منطقاً ضروری نیست که امر از این قرار باشد. همین است که ممکن نیست، با داشتن شناخت از يك امر جزئی، [معرفت به] کل نظام جهان را از آن استنتاج کرد.

نکته دوم تحلیل از گزاره‌های وجودی^{۱۲۶} است. فی‌المثل من می‌دانم که در شهر کانتون^{۱۲۷} انسانهایی زندگی می‌کنند، ولی نمی‌توانم حتی یکی از کسانی را که در آنجا زندگی می‌کنند ذکر کنم. لذا به نظر راسل گزاره «مردمانی در کانتون زندگی می‌کنند» نمی‌تواند راجع به افراد بالفعل و محقق‌الوجود باشد. «وجود خاصه ذاتی يك تابع گزاره‌ای^{۱۲۸} است»^{۱۲۹} اگر ما بگوییم «انسانها وجود دارند» یا «انسانها موجوداند» این بدان معنی است که لا اقل يك ارزش از X هست که به ازاء آن گفتن 'X يك انسان است' صادق است. راسل در عین حال دریافته است که «امور واقع وجودی» نظیر آنچه ما بازاء «انسانها وجود دارند» است، با امور واقعی اتمی فرق دارند.

پیشتر یاد کردیم که طبق اعلام صریح خود راسل، بخشی از سخنرانیهای سال ۱۹۱۸ او در باب اتمیسم منطقی به توضیح نظریه‌هایی اختصاص داشته است که ویتگنشتاین با او در میان

123. disjunctive

124. self - subsistent

۱۲۵. منطق و معرفت، ص ۲۰۲.

126. existence - propositions

127. Canton

128. propositional function

۱۲۹. منطق و معرفت، ص ۲۳۲.

گذاشته است. ولی در آن زمان، البته او با صورت ابتدائی یا خام اندیشه‌های ویتگنشتاین آشنا شده بوده است. زمان کوتاهی پس از آتش‌بس جنگ اول جهانی، راسل نسخه‌اشین شده رساله منطقی - فلسفی را از ویتگنشتاین دریافت کرد. و هرچند خود را با بعضی از آراء و اندیشه‌های بیان شده در آن موافق یافت، اندیشه‌هایی بود که نمی‌توانست بپذیرد. فی‌المثل در آن زمان راسل نظریه تصویری گزاره‌ها^{۱۳۰} را پذیرفت، و این نظر او را که گزاره‌های اتمی همه منطقیاً مستقل از یکدیگر اند، و نیز این نظرش را که گزاره‌های منطقی و ریاضیات محض «همانگونی» هستند، یعنی فی‌نفسه^{۱۳۱}، نه راجع به جهان واقعی موجود چیزی می‌گویند، نه جهان دیگری از موجودات خود استوار و حقایق بی‌زمان را بر ما مکشوف می‌دارند. ولی راسل از جمله این بحث ویتگنشتاین را نپذیرفت که می‌گوید صورتی که بین يك گزاره صادق و امر واقع متناظرش مشترك است، قابل «گفتن» نیست، بلکه قابل «اشارت» است. زیرا، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، راسل به سلسله مراتبی از زبانها اعتقاد داشت. حتی اگر در زبان «الف»، نتوان چیزی راجع به این زبان گفت، هیچ مانعی در راه ما وجود ندارد که زبان «ب» را به کار بگیریم تا بتوانیم راجع به زبان «الف» سخن بگوییم. همچنین این انکار ویتگنشتاین که بر آن بود نمی‌توان چیزی راجع به جهان به مثابه يك کل گفت، فی‌المثل راجع به «همه چیزهایی که در جهان وجود دارد»، برای راسل قابل هضم نبود.^{۱۳۲}

هر پژوهنده فلسفه اخیر بریتانیا آگاه است که راسل فقدان همدلی نمایان خود را با آراء و اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین، که از همه مهمتر در پژوهشهای فلسفی^{۱۳۳} بیان شده است، نشان داده است. ولی رساله [= تراکتاتوس] را ستایش می‌کرد؛ و علی‌رغم نکات مهمی که با نویسنده‌اش بر سر آنها توافق نداشت، اتمیسم منطقی‌اش، چنانکه ملاحظه کردیم، تحت تأثیر آراء ویتگنشتاین بود. از این سخن چنین بر نمی‌آید که رهیافت هر دو شان دقیقاً یکی بود. ویتگنشتاین درباره خودش معتقد بود که صرفاً به عنوان منطقدان چیزی می‌نویسد. و می‌اندیشید که تحلیل منطقی مستلزم گزاره‌های ابتدائی^{۱۳۴}، امور واقع اتمی و اعیان بسیطی است که در امور واقع اتمی رخ می‌نمایند و در گزاره‌های ابتدائی، نام می‌یابند.^{۱۳۵} ولی فکر نمی‌کرد به

۱۳۰. راسل بعدها درباره این نظریه تردید پیدا کرد و معتقد شد که هرچند به يك معنا خالی از وجه نیست، ولی ویتگنشتاین در باب اهمیت آن مبالغه کرده است.

۱۳۱. لازم به ذکر نیست که نه ویتگنشتاین و نه راسل در این امر چون و چرا نداشتند که منطقی و ریاضیات قابلیت عملی هم دارند.

۱۳۲. راسل از تأثیر ویتگنشتاین در اندیشه خودش در فصل دهم کتاب سیر تکاملی فلسفی من بحث می‌کند.

133. *Philosophical Investigations* 134. *elementary propositions*

۱۳۵. به عقیده نگارنده این سطور نظریه جهان که در آغاز رساله طرح شده ربطی به ماهیة الطبیعة استقرائی

عنوان منطق‌دان وظیفه داشته باشد که از اعیان بسیط، امور واقع اتمی یا گزاره‌های ابتدائی مثالی ارائه دهد. عملاً هم چنین کاری نکرد. راسل در حالی که از طریق منطق ریاضی — و نه از نظرگاه اصالت تجربه کلاسیک — به تحلیل نزدیک می‌شد، به زودی به کشف واپسین سازه‌های واقعی جهان علاقه پیدا کرد. و چنانکه دیدیم، تردیدی در ارائه مثالی از امور واقع اتمی به خود راه نداد. «این سفید است» مثالی است از این دست. و «این» دلالت بر داده حسی واقعی دارد. به همین ترتیب، در حالی که ویتگنشتاین در رساله روانشناسی را جزو علوم طبیعی شمرده بود، که لذا ربطی به فلسفه ندارد، راسل در سخنرانیهایش در زمینه اتمیسم منطقی، تحلیل فروگاهشی را نه فقط بر متعلقات فیزیکی عرف و علم اطلاق کرد، بلکه در مورد انسان هم صادق دانست. «یک شخص انسانی، سلسله خاصی از تجارب است»^{۱۳۶} و اعضای این سلسله دارای رابطه‌ای فی المثل به نام «ر» در میان خود هستند، بدان سان که یک شخص را می‌توان مجموعه‌ای از همه تجاربی که به مدد «ر» ربط سلسله‌وار دارند، تعریف کرد.

راسل با آنکه سابقاً هدف تحلیل را شناخت امور جزئی بسیط می‌دانست، بعدها به این اندیشه افتاد که درحالی که بسیاری چیزها را می‌توان معلوم داشت که مرکب اند، هیچ چیز را نمی‌توان معلوم داشت که بسیط باشد.^{۱۳۷} ولی دلیل اینکه به این اندیشه افتاد این بود که در علم هر آنچه سابقاً بسیط انگاشته می‌شد، غالباً معلوم شد که مرکب بوده است. و نتیجه‌ای که او می‌گرفت به سادگی این بود که تحلیلگر منطقی باید از حکم قطعی و بتی پرهیز کند که بگوید به شناخت آنچه بسیط است رسیده است. به عبارت دیگر هر چند راسل بی‌تردید با زمینه منطق ریاضی به اتمیسم منطقی راه برده بود، رهیافتش از رهیافت ویتگنشتاین — آن چنان که در رساله جلوه گر شده است — تجربی‌تر بود. و در اطلاق تحلیل فروگاهشی به اعیان فیزیکی و اذهان، او ادامه‌دهنده سنت اصالت تجربه بریتانیایی بود، سنتی که در ذهن ویتگنشتاین جایی نداشت.

۵. وحدت انگاری خنثی

راسل پس از جنگ جهانی اول تعلق خاطر ی به نظریه معرفت^{۱۳۸} و مباحث مربوط به آن پیدا

inductive metaphysics ندارد. از نظر ویتگنشتاین، جهان برای ما فقط تا آن حد وجود دارد که قابل توصیف باشد، یعنی تاحدی که بتوانیم به نحو معنی‌دار راجع به اوضاع و امور جهان سخن بگوییم. و نظریه امور واقع اتمی و اعیان بسیط در واقع پاسخ مقدری است به این پرسش که جهان (هر جهان) برای آنکه شرط لازم جهت زبان توصیفی معناداری باشد، باید چگونه باشد؟ به عبارت دیگر این رهیافت پیشینی (ماقبل تجربی) است. نظریه جهان، استقرانی از مشاهده اعیان بسیط و امور واقع اتمی نیست.

۱۳۶. منطق و معرفت، ص ۲۷۷.

۱۳۷. مقایسه کنید با سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۶۵ - ۱۶۶.

کرد، به طوری که منطق ریاضی کمابیش تحت الشعاع قرار گرفت. این سخن بدان معنی نیست که علاقه اش به موضوعات اجتماعی و سیاسی کاهش پیدا کرد. در سال ۱۹۲۰ از روسیه دیدار کرد، ولی چنانکه از کتاب بولشویسم در نظر و عمل^{۱۳۹} (۱۹۲۰) برمی آید برداشت خوشی از این دیدار نداشت. ثمره دیدار بعدی اش از چین به صورت کتاب مسائل چین^{۱۴۰} (۱۹۲۲) درآمد. در فاصله بین این دو کتاب در سال ۱۹۲۱ تحلیل ذهن^{۱۴۱} را منتشر کرد،^{۱۴۲} که یکی از مشهورترین آثارش در زمینه فلسفه — به معنای مراد راسل — است.

راسل وقتی که در سال ۱۸۹۸ به کثرت انگاری روی آورد، یک موضع دوگانه انگارانه^{۱۴۳} (= ثنوی) اتخاذ کرد. و چنانکه پیشتر ملاحظه کردیم این موضع را تا مدتی، اگرچه به صورت خفیف شده ای حفظ کرد. راسل در واقع با نظریه وحدت انگاری خنتا^{۱۴۴} ی ویلیام جیمز آشنا بود. طبق این نظریه آنچه ذهنی است و آنچه جسمی است به اصطلاح از یک ماده واحد ساخته شده اند، و تفاوتشان فقط در آرایش و زمینه است.^{۱۴۵} ولی در سال ۱۹۱۴ در مقاله ای که در باب ماهیت آشنائی^{۱۴۶} نوشت، ابتدا اقوالی از ماخ و جیمز نقل کرد و سپس مخالفت خود را با وحدت انگاری خنتی ابراز کرد، چه آن را ناتوان از تبیین پدیده آشنائی که ناظر به رابطه بین ذهن (عالم) و عین (معلوم) است، می یافت.

باری در سخنرانیهای ۱۹۱۸ که در زمینه اتمیسم منطقی بود، از وحدت و شدت انکار راسل نسبت به وحدت انگاری خنتی، به میزان بسیاری کاسته شد. در واقع خودش تصریح دارد که «رفته رفته بیشتر به این اندیشه متمایل می شوم که شاید این نظر درست باشد.»^{۱۴۷} فی الواقع او از مشکلات پذیرفتن نظریه ای که بین یک امر جزئی و تجربه کردن آن فرقی نمی گذارد، آگاه است. در عین حال هرگز مطمئن نیست که این مشکلات غلبه ناپذیر باشند. و این نکته روشن است که در عین آنکه هنوز وحدت انگاری خنتی را نهذیرفته است، میل دارد که قادر به پذیرش

139. *The Practice and Theory of Bolshevism* 140. *The Problems of China*

141. *The Analysis of Mind*

۱۴۲. پس از آن تحلیل ماده *The Analysis of Matter* را در سال ۱۹۲۷ منتشر کرد و در همان سال طرحی از فلسفه *An Outline of Philosophy* را انتشار داد. لازم به ذکر نیست که در فاصله بین سالهای ۱۹۲۱ و ۱۹۲۷ مقالاتی نوشت و نیز کتابهایی. از جمله: چشم اندازهای تمدن صنعتی *The Prospects of Industrial Civilization* (۱۹۲۳)، الفبای اتم *The ABC of Atoms* (۱۹۲۳) الفبای نسبیت *The ABC of Relativity* (۱۹۲۵) و دربارهٔ تعلیم و تربیت *On Education* (۱۹۲۶)

143. dualist 144. neutral monism

۱۴۵. به گفته راسل، ارنست ماخ Ernst Mach نیز همین نظر را داشته است.

146. acquaintance

۱۴۷. منطق و معرفت، ص ۲۷۹.

آن باشد.

بدینسان شگفتی آور نیست که می‌بینیم ناسل در کتاب تحلیل ذهن، ایمان آوردنش را به وحدت انگاری خنثی اعلام می‌دارد،^{۱۴۸} و آن را التیام‌دهنده دوگرایش متخالف در تفکر معاصر می‌داند. از یک سو بسیاری از روانشناسان هرچه بیشتر تأکید دارند که پدیده‌های ذهنی بر پدیده‌های جسمی استوار است؛ و می‌توان گرایش معینی، بویژه در میان رفتارگرایان^{۱۴۹}، نسبت به نوعی از ماتریالیسم روشمندانه مشاهده کرد. آشکار است که این دسته از روانشناسان واقعاً فیزیک را، که بسی پیشرفته‌تر از روانشناسی است، علم بنیادین به شمار می‌آورند. از سوی دیگر گرایشی در میان فیزیکدانان، به ویژه اینشتین و سایر طرفداران نظریه نسبیت هست که ماده مطروح در ماتریالیسم کهن را تعبیه منطقی، یعنی ساخته‌ای از رویدادها بشمارند. این دوگرایش ظاهراً متخالف می‌تواند در وحدت انگاری خنثی هماهنگی یابد، یعنی به مدد پی بردن به این نکته که «فیزیک و روانشناسی نظر به ماده و محتوایشان با هم تمایز ندارند»^{۱۵۰} هم ذهن و هم ماده ساخته‌های منطقی حاصل از جزئیات اند که نه ذهنی اند نه مادی، بلکه خنثایند.

پیدا است که ناسل ناگزیر باید فرق گذاری قاطع پیشین خود را بین داده حسی و آگاهی از آن رها کند. او نظریه برنتانو را در باب التفاتی بودن آگاهی^{۱۵۱}، یعنی این نظریه که همه آگاهیها آگاهی «از» (چیزی) است^{۱۵۲}، و تمییز ماینونگ بین فعل، محتوا و متعلق آگاهی یاد می‌کند. سپس چنین اظهار می‌دارد: «فعل به نظر غیر لازم و بی پایه می‌آید... تجربتاً من نمی‌توانم چیزی را که متناظر با فعل مفروض باشد، پیدا کنم؛ و نظراً آن را ناگزیر نمی‌یابم»^{۱۵۳} ناسل همچنین می‌کوشد از تمایز گذاری بین محتوا و متعلق خلاص شود، چه محتوا طبق فرض چیزی است که در جهان فیزیکی خارجی وجود دارد. حاصل آنکه: «عقیده خود من این است که جیمز در انکار آگاهی به عنوان یک موجود، برحق بود»^{۱۵۴} البته ناسل اذعان دارد که سابقاً بر آن بوده است که داده حسی، فی‌المثل یک قطعه رنگ، چیزی است فیزیکی، نه روانی یا ذهنی. ولی اکنون بر آن است که «یک قطعه رنگ ممکن است هم فیزیکی و هم روانی

۱۴۸. نیاز به گفتن ندارد که وحدت انگاری خنثی نقطه مقابل کثرت انگاری نیست. بدین معنی «وحدانی» است که تفاوت نهانی خاصی بین ماهیتهای جزئیات یا رویدادهای ذهنی و جسمی قائل نیست. این جزئیات فی نفسه نه اختصاصاً ذهنی اند و نه اختصاصاً جسمی یا مادی. صفت «خنثی» از همین روی اضافه شده است.

149. behaviourists

۱۵۰. تحلیل ذهن، ص ۳۰۷.

151. intentionality of consciousness

۱۵۲. در جلد هفتم کتاب حاضر اظهار نظرهای کوتاهی درباره برنتانو به عمل آورده‌ام.

۱۵۳. تحلیل ذهن، ص ۱۷ - ۱۸. ۱۵۴. پیشین، ص ۲۵.

باشد.^{۱۵۵} و اینکه «قطعه رنگ و احساس ما در دیدن آن يك چیز واحد است.»^{۱۵۶} با این حساب چگونه می توان بین حوزه های فیزیک و روانشناسی فرق گذاشت؟ یکی از راههای این فرق گذاری، تمیز بین روشهای مختلف همبسته کردن جزئیات است. از يك سو می توانیم همه آن جزئیاتی را که عقل عرف نموده های يك شیء فیزیکی می شمرد، در جاهای مختلف همبسته یا همدسته کنیم. این کار بدانجا می انجامد که اعیان فیزیکی را سلسله ای از چنین نمودها بدانیم. از سوی دیگر ما می توانیم همه رویدادها را در يك جای معین همبسته یا همدسته کنیم، یعنی رویدادهایی را که عقل عرف به عنوان نموده های اعیان مختلف که از جای معینی لحاظ گردد، می شمارد. این امر به ما چشم انداز می دهد. و همبستگی بر طبق چشم اندازهاست که با روانشناسی ربط دارد. وقتی که مغز انسان مطمح نظر باشد، چشم اندازها «عبارت است از همه ادراکات يك انسان معین در زمان معین.»^{۱۵۷}

بیشتر از «ایمان آوردن» راسل به وحدت انگاری خنثی، سخن گفتیم. اینک باید افزود که این ایمان آوردن کامل نبود. فی المثل با آنکه این اندیشه را پذیرفته بود که احساس را می توان بر وفق يك ماده خنثی که نه ذهنی است نه مادی توصیف کرد، بر آن بود که «تصورات فقط به جهان ذهنی تعلق دارند، حال آنکه آن رویدادهایی که بخشی از هیچ «تجر به» ای را تشکیل نمی دهند (اگر چنین رویدادهایی وجود داشته باشند)، فقط به جهان فیزیکی تعلق دارند.»^{۱۵۸} راسل فی الواقع گفته است که «شاد خواهد شد که متقاعد شود که تصورات قابل تحویل به احساسهائی از نوعی خاص هستند.»^{۱۵۹} ولی این قول این واقعیت را تغییر نمی دهد که در کتاب تحلیل ذهن، ولو با تردید بر آن است که تصورات صرفاً ذهنی اند. همچنین راسل هنگامی که از فرق گذاری بین فیزیک و روانشناسی بر وفق قوانین علی بحث می کند، صریحاً اذعان می کند که: «به هیچ وجه قطعی نیست که قوانین علی خاصی که بر رویدادهای ذهنی حاکم هستند، واقعاً وظایف الاعضایی نباشند.»^{۱۶۰} ولی در عین حال این عقیده را ابراز می دارد که تصورات تابع قوانین روانشناختی خاصی هستند، که خودش آنها را یادآورانه^{۱۶۱} می نامد، همچنین بر آن است که «موجودات» ادراک نشده فیزیک را نمی توان به تابعیت قوانین علی روانشناختی در آورد. به علاوه، هر چند، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، راسل موافقت خود را با جیمز در انکار آگاهی به عنوان يك موجود، ابراز می دارد، ولی در این مورد احساس تردید می کند، چنانکه باید بکند. بدینسان می گوید که هر معنایی که کلمه «آگاهی» داشته باشد، آگاهی

۱۵۵. پیشین، ص ۱۴۳. ۱۵۶. همان. ۱۵۷. تحلیل ذهن، ص ۱۰۵.
 ۱۵۸. پیشین، ص ۲۵. ۱۵۹. پیشین، ص ۱۵۶. ۱۶۰. تحلیل ذهن، ص ۱۳۹.

«يك صفت ممیزه مرکب و غیر کلی پدیده‌های ذهنی است.»^{۱۶۲} لذا نمی‌توان این کلمه را برای فرق نهادن بین امور روانی و فیزیکی به کار برد. و ما باید بکوشیم که خصلت اشتقاقی آن را نشان بدهیم. ولی گفتن این سخن، برابر با انکار وجود آگاهی نیست.

راسل در سال ۱۹۲۴ يك مقاله مشهور در باب اتمیسم منطقی انتشار داد که در نخستین سلسله فلسفه معاصر بریتانیا^{۱۶۳} ویراسته ج. ه. میورهد^{۱۶۴} درج شده بود. در آنجا گفته می‌شود که واپسین سازه‌های جهان «رویداد» هستند.^{۱۶۵} که هر يك از آنها با تعداد معینی از سایر رویدادها در رابطه‌ای از همبودی^{۱۶۶} قرار دارند. و ذهن چنین تعریف شده است: «اثر يك سلسله از رویدادهای همبود در ناحیه‌ای از زمان - مکان، که در آنجا ماده به طرز خاصی میل به ایجاد عادات دارد.»^{۱۶۷} این تعریف، اختصاصاً به مغز اشاره دارد، و کمابیش برابر با تعریف موقتی است که در سال ۱۹۲۷ در کتاب طرحی از فلسفه عرضه گردیده است.^{۱۶۸} ولی هر چند هم اذهان و هم اعیان فیزیکی به عنوان ساخته‌های منطقی حاصل از رویدادها تفسیر شده‌اند، اولی‌ها ساخته احساسها و تصورات‌اند، حال آنکه دومی‌ها ساخته احساسها و رویدادهای به ادراك درنیامده هستند.^{۱۶۹} و بیشتر اشاره کردیم که راسل در اینکه تصورات را صرفاً ذهنی بشمارد، و رویدادهای به ادراك درنیامده را صرفاً فیزیکی بداند، با مشکل روبرو است.

راسل در بررسی سیر تأملاتش در کتاب سیر تکاملی فلسفی من (۱۹۵۹) اظهار می‌دارد که «در کتاب تحلیل ذهن (۱۹۲۱) صریحاً نظریه داده‌های حسی را کنار گذاردم.»^{۱۷۰} مرادش این است که نظریه رابطی احساس را که طبق آن احساس يك عمل شناخت آور، و داده‌های حسی متعلقات فیزیکی آگاهی روانی است، رها کرده است. این بدان معنی است که همانند گذشته نیاز نبوده است که رویدادهای فیزیکی و روانی را اساساً متفاوت بدانند؛ و در این حد می‌توانست به وحدت انگاری خنثی روی بیاورد. و نیز می‌گفت اگر در يك مورد دوگانه انگاری کنار نهاده شود، بسیار دشوار است که در مورد دیگر از نو به میان آورده نشود، و لازم است کلماتی نظیر «آگاهی»، «آشنایی» و «تجربه» از نو تعریف و تفسیر شوند. و در کتاب پژوهشی

۱۶۲. تحلیل ذهن، ص ۳۰۸.

163. *Contemporary British Philosophy* 164. J. H. Muirhead

۱۶۵. در طرحی از فلسفه رویداد عبارت است از «چیزی که مقدار اندک و منتهایی از زمان - مکان را اشغال کند» (ص ۲۸۷) و هر رویداد حداقلی «منطقاً موجودی خوداستوار است.» (ص ۲۹۳).

166. *compreence*

۱۶۷. فلسفه معاصر بریتانیا، سلسله اول، ص ۳۸۲.

۱۶۸. ص ۳۰۰.

۱۶۹. درباره رویدادهای به ادراك درنیامده نگاه کنید به تحلیل ماده، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

۱۷۰. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۳۵.

درباب معنی و صدق^{۱۷۱} (۱۹۴۰)^{۱۷۲} کوششی در این جهت شده بود، ولی راسل وانمود نمی کرد که همه مسائلیش را حل کرده باشد. بدینسان دقیق نیست که بگوییم راسل فقط از آن روی به وحدت انگاری خنثی روی آورد که آن را رد کند. بلکه حق این است که او عملاً خود را در تدوین برنامه لازم برای تعریف و تفسیر مجدد ناتوان یافت، البته بی آنکه آماده اذعان به این امر باشد که این کار قابل اجرا نیست.

۶. مسأله اصالت نفس

حال اگر متعلقات فیزیکی عرف و علم بالمره همچون ساخته های منطقی حاصل از داده های حسی تعبیر و تفسیر شود، و اگر داده های حسی به عنوان متعلقات فراذهنی آگاهی، حذف شود، چنین نتیجه می دهد که ما هیچ معرفت یا آگاهی مستقیم از هیچ عین خارجی نداریم. فی المثل وقتی رویدادی که عرفاً «دیدن خورشید» نام دارد، روی می دهد، به نظر می رسد متعلق مستقیم آگاهی من رویداد یا رویدادها، یعنی احساسهایی است که به يك معنی «درمن» هستند.^{۱۷۳} و همین تعبیر درباره آگاهی من از سایر مردم هم صادق است. در این صورت ما با این مشکل روبرو می شویم که متعلقات مستقیم تجربه یا آگاهی همان اعیان فیزیکی عرفی و علمی نیستند، حال آنکه در عین حال همان چیزی که ما مستقیماً تجربه می کنیم است که به ما دلیل واقعی می دهد برای اعتقاد به اینکه چنین متعلقات یا اعیانی وجود دارند. از شیوه های ممکن کنار آمدن با این مسأله «ساده تر از همه اصالت نفس^{۱۷۴} است»^{۱۷۵} که راسل آماده پذیرفتن آن به عنوان [تنها] موضع ممکن منطقی است. فی المثل پس از آنکه می گوید که به عقیده او جهان فی حد نفس بدون وحدت و تداوم است، چنین می گوید: «فی الواقع جز پیشداوری و عادت کمتر چیزی هست که بتوان در دفاع از این نظر که اصلاً جهانی وجود دارد، گفت.»^{۱۷۶} به همین ترتیب هر چند از نظر علمی تجربه من مرا بر آن می دارد که باور کنم که اذهان دیگر وجود دارد «ولی از نظر گاه منطقی محض، حتی اگر اذهان دیگری هم وجود نمی داشت برای من ممکن بود که همین تجربه ها را داشته باشم.»^{۱۷۷} البته می توانند در پاسخ به این نظر، متمسک به استنتاج علی شوند. ولی چنین استنتاجی در بهترین شکلش نمی تواند

171. *An Inquiry into Meaning and the Truth*

۱۷۲. در این کتاب به جای «آشنایی» ملاحظه noticing گذاشته شده است.

۱۷۳. تحلیل ماده، ص ۱۹۷، و نگرش علمی (۱۹۳۱) *The Scientific Outlook*، ص ۷۴ - ۷۵.

174. solipsism

۱۷۵. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۰۲. ۱۷۶. نگرش علمی، ص ۹۸.

۱۷۷. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۹۵.

یقین برهانی به بار آورد و لذا نمی تواند ثابت کند که اصالت نفس به کلی غیر قابل دفاع است. باری هر چند که اصالت نفس شاید منطقاً ممکن باشد، ولی به سختی باورکردنی است. چه اگر به این صورت تلقی شود که مستلزم این حکم جزمی است که «فقط من وجود دارم» هیچکس واقعاً آن را باور نخواهد کرد. اگر صرفاً بدین معنی گرفته شود که دلیل معتبری برای تأیید یا انکار هیچ چیز جز تجربه های خود شخص وجود ندارد، لاجرم انسان می باید حتی در اینکه آیا گذشته ای داشته است یا آینده ای خواهد داشت شك کند. زیرا ما برای باورکردن اینکه در گذشته تجاربی داشته ایم دلیلی نداریم که بهتر از دلیلی باشد که برای باورکردن وجود اعیان خارجی داریم. هر دوی این باورداشته ها مبتنی بر استنتاج اند. و اگر ما در دومی شك کنیم، باید در اولی هم شك بکنیم. «ولی هیچ طرفدار اصالت نفسی تا این حد پیش نرفته است.»^{۱۷۸} به عبارت دیگر هیچ طرفدار اصالت نفسی نیست که اجزای دلایلش هرگز بایکدیگر ربط منطقی داشته باشد.

شقّ دیگر آنچه راسل «اصالت نفس لحظه ای»^{۱۷۹} می نامد، یعنی شقّ دیگر این فرضیه که کل معرفت من محدود است به آنچه اکنون و در این لحظه تأمل می کنم، این فرضیه است که اصولی از استنتاج غیرقیاسی هست که اعتقاد ما به وجود جهان خارج و مردم دیگر را توجیه می کند. به نظر راسل وقتی این دو شقّ به روشنی ارائه شود، هیچکس شرافتمندانه و صمیمانه جانب اصالت نفس را نخواهد گرفت. بیشك حق با اوست. ولی در این مورد واریسی اصول ذی ربط استنتاج حائز اهمیت است.^{۱۸۰}

۱۷۸. پیشین.

۱۷۹. دامنه و حدود معرفت انسانی (۱۹۲۸) *Human Knowledge Its Scope und Limits* ص ۱۹۷.
 ۱۸۰. پیداست که مسأله اصالت نفس، تزهای شناخت شناختی را که به آن پروبال می دهند، مسلم می گیرد. و نظر طبیعی هر ناظری این است که باید این تزها را به خوبی از نو واریسی کرد. ولی این راهی نیست که راسل انتخاب کرده است.

برتراند راسل

(۲)

۱. اصول موضوعه استنتاج غیربرهانی و حد و مرز اصالت تجربه

راسل توجه خوانندگان را به سه کتاب که اختصاصاً نمایانگر نتیجه تأملات او در سالهای پس از جنگ جهانی اول در زمینه نظریه معرفت و موضوعات مربوط به آن بوده است، جلب می‌کند.^۱ این کتابها عبارتند از تحلیل ذهن (۱۹۲۱)، پژوهشی در باب معنی و صدق (۱۹۴۰) و دامنه و حدود معرفت انسانی (۱۹۴۸). در این بخش که به بررسی آراء راسل در باب استنتاج غیربرهانی^۲ می‌پردازیم، عمدتاً به کتاب اخیر الذکر استناد می‌کنیم.^۳

اگر همراهی با راسل قائل باشیم که متعلقات فیزیکی عرف و علم، ساخته‌های منطقی حاصل از رویدادها هستند و هر رویداد يك موجود منطقی خودبسنده^۴ است، لاجرم چنین برمی‌آید که از هر رویداد یا از هر گروه رویداد، نمی‌توانیم به قطع و یقین رخ دادن هیچ رویداد یا گروه رویداد دیگر را استنتاج کنیم. استنتاج برهانی متعلق به منطق و ریاضیات محض است، نه علوم تجربی. در واقع در نظر اول، چنین می‌نماید که هیچ مبنای واقعی برای استنتاج کردن در علم نداریم. در عین حال همه ما معتقدیم که استنتاجهای معتبر، که مؤدی به نتایجی با درجات مختلفی از احتمال می‌گردد، هم در سطح عقل عرفی و هم در علم ممکن است. آنچه مسلم است این است که همه استنتاجها معتبر نیستند. بسیاری از فرضیه‌های علمی را ناگزیر کنار گذاشته‌اند. ولی این امر، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که هیچ انسان عاقلی در این شك ندارد که علم به میزان زیادی معرفت انسان را افزایش داده و می‌دهد. با این حساب این پرسش پیش

۱. مقایسه کنید؛ سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۲۸.

2. non - demonstrative inference

۳. از این پس این کتاب را اختصاراً معرفت انسانی می‌نامیم.

4. self - sufficient

می آید که استنتاج علمی چگونه توجیه نظری می یابد؟ ممکن است بعضی فیلسوفان بگویند، و چه بسا مردم عادی مایل به موافقت با آنها باشند، که استنتاج علمی نیازمند به هیچ توجیه دیگری جز توجیه پراگماتیک نیست، یعنی همان موفقیتش در عمل. دانشمندان می توانند پیش بینیهای توفیق آمیزی به عمل آورند، و عملاً هم می آورند. علم عملاً کارائی دارد. و فیلسوفی که جوای توجیه بیشتر باشد، در طلب چیزی است به دست نیامدنی و به هر حال غیر لازم.

به عقیده راسل این رهیافت برابر با منع تحقیق و پژوهش از همان آغاز امر است. لازم به گفتن نیست که راسل هم همانند هر کس دیگر به خوبی می داند که علم چقدر بارها را به منزل می رساند. ولی هم از این واقعیت نیک آگاه است که مقدمه های تجربی محض به این نتیجه می انجامد که موفقیت عملی استنتاج علمی صرفاً تصادفی^۵ است. حال آنکه واقعاً هیچکس معتقد نیست که حقیقت امر چنین باشد. لذا باید درصدد یافتن توجیهی برای استنتاج علمی، غیر از موفقیت علمی آن بر آییم. منع پژوهش، سزاوار فیلسوف اصیل نیست. و اگر پژوهش ما را به این نتیجه برساند که اصالت تجربه محض نظریه معرفت نارسایی است، باید این واقعیت را بپذیریم و چشم بر آن نبندیم.

راسل وظیفه خود را پیدا کردن «حداقل اصول لازم برای توجیه استنتاج علمی»^۶ می داند چنین اصول یا مقدمه هایی^۷ باید چیزی راجع به جهان بگوید. زیرا استنتاج از امر مشهود به امر نامشهود، با از یک گروه رویداد به گروه دیگر فقط در صورتی توجیه می پذیرد که «جهان ویژگیهایی داشته باشد که منطقی ضروری نباشند»^۸ یعنی مسأله مسأله اصول منطقی ضروری که علی المشهور قطع نظر از همه تجربه ها دارای اعتبار مطلق هستند، نیست. چه استنتاج علمی استنتاجی غیر برهانی است. بلکه مسأله مربوط به تأمل بر استنتاج علمی واقعی و کشف تعداد حداقلی از اصول، مقدمه ها یا اصول موضوعه ای است که برای توجیه آنها لازم است. این موضوع را باید دقیقتر بیان کرد. پیداست که مسأله توجیه همه استنتاجها و احکام کلی مطرح نیست. زیرا، چنانکه به تجربه می دانیم، بعضی احکام کلی کاذب اند. آنچه، در جستجوی آن هستیم تعداد حداقل از اصولی است که يك احتمال متناهی و مقدم را به بعضی استنتاجها و احکام کلی منتقل می گرداند، و به دیگران نه. به عبارت دیگر ما باید آنچه را که اجماعاً نمونه های اصیل استنتاج و احکام کلی علمی دانسته می شود بررسی کنیم و اصولی را

S. fortuitous

۶. معرفت انسانی، ص ۱۱.

۷. راسل این اصول یا مقدمه ها را «اصول موضوعه» می نامد. دلیل این نسیه در دنباله بحث آشکار خواهد شد.

۸. معرفت انسانی، ص ۱۰.

که برای توجیه این نوع استنتاجها و احکام کلی لازم است کشف کنیم؛ و برای این کار باید يك احتمال متناهی و مقدم را بر آنها حمل کنیم، احتمالی که غیر قابل حمل بر انواعی است که به حکم تجربه باید آنها را به عنوان استنتاجهای سفسطه آمیز و غیر علمی رد کرد.^۹

راسل، برای کوتاه کردن این داستان بلند، پنج اصل یا مقدمه برای استنتاج علمی می یابد. ولی هیچ تأکید خاصی بر عدد پنج ندارد. او فی الواقع بر آن است که عددی که اعلام می دارد کافی است؛ ولی این احتمال را هم جایز می داند که چه بسا این عدد کاهش یابد. به علاوه، اصرار خاصی در باب تدوین و تنسیق خود از این اصول ندارد.^{۱۰} احتمال دارد که دقت بیشتری بتوان در این باب معمول داشت. به هر حال این نکته را نیز باید گفت که همه این اصول فقط بیانگر احتمالات هستند، نه قطع و یقین، و چنین استنباط می گردد که احتمال متناهی و مقدماتی را بر انواع خاصی از استنتاج استقرائی حمل کنیم.

نخستین اصل که راسل آن را اصل موضوع شبیه بقا^{۱۱} می خواند بر آن است که با داشتن رویداد «الف»، غالباً چنین اتفاق می افتد که رویدادی بسیار شبیه به «الف» در زمان و مکان همجوار رخ بدهد. این اصل به ما این قدرت را می دهد که فی المثل با مفاهیم عرفی «شخص» و «شیء» بدون دخالت دادن مفهوم مابعدالطبیعی جوهر، معامله کنیم. زیرا رویداد «بسیار شبیه» را می توان بخشی از سرگذشت سلسله های رویدادهایی که «شخص» یا «شیء» را تشکیل می دهند دانست.

اصل دوم، یعنی اصل موضوع رشته های علی جداگانه، بر آن است که غالباً ممکن است از يك سلسله رویداد، یعنی از يك یا دو عضو از سلسله، بتوان چیزی راجع به سایر اعضاء استنتاج کرد. روشن است که این اصل یا اصل موضوع برای استنتاج علمی لازم است. زیرا فقط بر مبنای اندیشه رشته های علی است که می توانیم رویدادهای دور را از نزدیک استنتاج کنیم. اصل سوم، اصل موضوع تداوم زمانی - مکانی، که اصل دوم را مسلم می گیرد و اشاره به رشته های علی دارد، کنش از دور^{۱۲} را منکر است و بر آن است که وقتی رابطه علی بین رویدادهای غیر همجوار برقرار است، حتماً حلقه های واسطی در آن رشته وجود دارد.

۹. بدینسان راسل این نکته را مسلم می گیرد که هر آنچه اجماعاً معرفت علمی انگاشته شود واقعاً معرفت است. اگر بنای کار را بر شکاکیت مفرط بگذاریم، به جایی نمی رسیم. حاصل آنکه، مسأله توجیه استنتاج علمی فقط از آن روی پیش می آید که ما معتقدیم چنین چیزی هست، ولی در عین حال مبنای مکفی برای آن درصالت تجربه محض نمی یابیم.

۱۰. برای ملاحظه تدوین و تنسیق راسل از این پنج اصل، خوانندگان را به کتاب معرفت/انسانی، ص ۵۰۶ به بعد احاله می دهیم.

11. quasi - permanence 12. action at a distance

اصل چهارم، «اصل موضوع ساختاری» بر آن است که وقتی تعدادی از رویدادهای مرکب که ساختار مشابه دارند، بر حول يك کانون رخ می دهند، و از آن فاصله گسترده ای ندارند، عموماً چنین است که همه آنها اعضای رشته های علی هستند که منشأ آنها در رویدادی با ساختار مشابه در آن کانون است. فی المثل فرض کنید که تعدادی از اشخاص در قسمتهای مختلف يك میدان ایستاده اند و ناطقی سخن می راند، یا رادیو سخن می پراکند، و آنان تجربه های شنیداری مشابهی دارند. این اصل موضوع احتمال مقدم را به این استنتاج حمل می کند که تجربه های مشابه آنان به نحو علی مربوط به اصواتی است که ناطق یا رادیو ایجاد کرده اند.^{۱۳}

اصل پنجم اصل موضوع تمثیل^{۱۴} است، و بر آن است که اگر هنگامی که دوره از رویدادهای «الف» و «ب» مشاهده شوند، اعتقاد یافتن به اینکه «الف» علت «ب» است معقول است. سپس اگر در يك مورد معین «الف» رخ دهد ولی نتوانیم مشاهده کنیم که آیا «ب» هم رخ داده است یا نه، محتمل است که رخ داده باشد. به همین ترتیب اگر رخ دادن «ب» مشاهده شود، حال آنکه رخ دادن «الف» به مشاهده در نیامده باشد، محتمل است که «الف» رخ داده باشد. طبق نظر راسل نقش مهمی که این اصل می تواند ایفا کند، در توجیه عقیده به وجود اذهان دیگر است.

این آموزه اصول استنتاج غیر برهانی تا حدودی به قصد حل مسأله ای بوده است که ج. م. کینز^{۱۵} (۱۸۸۳ - ۱۹۴۶) در رساله ای در باب احتمال^{۱۶} (۱۹۲۱) ابراز کرده است.^{۱۷} ولی نکته ای که می خواهیم در اینجا توجه خوانندگان را بدان جلب کنیم همانا اثبات ناپذیری این اصول است. این اصول به عنوان حقایق ابدی که به صورت پیشینی (ماقبل تجربی) به شهود درآمده باشد، پیشنهاد نشده است. همچنین ادعا نشده است که قابل استنتاج از چنین حقایقی است. در عین حال نمی توان آنها را به مدد براهین تجربی ثابت کرد، یا محتمل بودنشان را نشان داد. زیرا اینها همان اصولی هستند که اعتبار چنین براهینی بر آنها استوار است: اگر بکشیم با تمسک به استنتاج علمی آنها را توجیه کنیم گرفتار دور باطل^{۱۸} می شویم. همین

۱۳. البته شخص غیر فیلسوف در این باب می گوید «من به هیچ اصلی برای پی بردن به این امر نیاز ندارم.» ولی باید دانست که از نظر راسل منطقیاً ممکن است که شباهت تجربه ها از نظر علی مستقل از هم باشد، و هم اینکه در اصالت تجربه محض چیزی نیست که به نحو عینی این قضیه را محتمل تر بگرداند که تجربه های مشابه منشأ علی مشترك دارند، یا ندارند.

14. analogy 15. J. M. Keynes 16. *Treatise on Probability*

۱۷. مقایسه کنید با: سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۰۰ و به بعد.

18. vicious circle

است که این اصول را بالضرورة باید «اصول موضوعه»ی استنتاج علمی نامید.^{۲۰} راسل، نظر به اینکه این اصول را نمی‌توان به مدد براهین تجربی ثابت کرد یا محتمل بودنشان را نشان داد، صریحاً به شکست اصالت تخریب اذعان می‌کند، به این معنی که اصالت تجربه به عنوان نظریه معرفت نارساست و از توجیه پیشفرضهایی که اعتبار هر گونه معرفت تجربی استنتاجی مبتنی بر آنهاست ناتوان است. بنابراین گاه گفته شده است که او به موضعی کانتی نزدیک شد. ولی شباهت بین این دو محدود به پی بردن هر دو به محدودیتهای اصالت تجربه محض است. از راسل بسی بعید است که نظریه‌ای پیشینی به موازات نخستین کتاب نقادی کانت تدوین کند. به جای آن درصدد بر آمد که تعبیری زیست‌شناختی- روان‌شناختی از مبادی اصول موضوعه استنتاج غیر برهانی به دست دهد. اگر فی‌المثل یک حیوان عادت داشته است که در حضور «الف» به نحوی رفتار کند که پیش از کسب آن عادت، در حضور «ب» چنان رفتار می‌کرده است، می‌توان گفت که آن حیوان چنین «استنتاج» و «باور» کرده است که ظهور «الف» ظهور «ب» را به دنبال خواهد داشت. البته این شیوه تعبیر انسان‌وارانگاران^{۲۱} است. حیوان آگاهانه استنتاج نمی‌کند. فی‌الواقع چیزی هم به نام استنتاج حیوانی نداریم. بلکه این وجهی از روند انطباق با محیط است. و بین آن و استنتاج در انسان همسویی هست. به این شرح که «معرفت» ما به اصول یا اصول موضوعه استنتاج غیر برهانی «در آغاز فقط به صورت استعداد استنتاجی که توجیه‌کننده هستند در ما وجود دارد.»^{۲۲} انسان، برعکس حیوانات، می‌تواند بر مصادیق این استنتاجها تأمل کند و می‌تواند اصول موضوعه را روشن کند، و از شگرد منطقی برای اصلاح مبانی آنها استفاده کند. ولی خصلت نسبتاً پیشینی^{۲۳} این اصول را می‌توان مطابق با استعدادی که استنتاجها را برون‌فوق آنها به عمل درمی‌آورد، دانست، یعنی استعدادی که با استعداد جلوه‌گر شده در استنتاج حیوانی متوازی است.

باری ملاحظه کردیم که راسل درصدد کشف توجیه نظری استنتاج علمی برآمده بود. ولی هر چند استنتاج علمی را برون‌فوق اصول موضوعه خاصی توجیه می‌کند، خود آن اصول، از طریق برداشت زیست‌شناختی- روان‌شناختی از مبدا آنها، تبیین می‌شوند. و این برداشت که نهایتاً سر از روند انطباق با محیط درمی‌آورد، به نظر می‌رسد با نظریه نیچه در مورد افسانه‌های مفید از نظر زیست‌شناسی کاملاً همخوان باشد، به عبارت دیگر قابل بحث است که راسل واقعاً

19. anthropomorphic

۲۰. معرفت انسانی، ص ۵۲۶.

۲۱. این اصول موضوعه بدین معنی پیشینی هستند که منطفاً مقدم بر استنتاجی هستند که برون‌فوق آنها انجام می‌گیرد. ولی در درجه اول به صورت استعداد تجربی وجود دارند و فقط پس از بررسی مصادیق استنتاجی غیر برهانی، به صورت اصول موضوعه شناخته می‌شوند. اینها مطلقاً حقایق ابدی پیشینی نیستند.

طرح تأمین توجیه نظری استنتاج غیر برهانی را اجرا نکرد و لاقلاً اگر توجیه نظری این استنتاج به معنای تأمین مقدمه‌هایی بود که مؤید اعتبار نظری آنها باشد، موفق بدین کار نشد. بنا بر این شاید چنین به نظر برسد، که در درازمدت به طرف يك توجیه پراگماتیکی پس‌رانده شده‌ایم، یعنی به طرف تمسك به این واقعیت که اصول موضوعه کارایی عملی دارند و اینکه «نتایج تحقیق پذیر آنها چنان است که تجربه مؤید آنها خواهد بود.»^{۲۲} در واقع راسل صریحاً می‌گوید که اصول موضوعه «به مدد این واقعیت توجیه می‌شوند که در استنتاج‌هایی که ما معتبرشان می‌شماریم نهفته‌اند، و هر چند آنها به هیچ معنای رسمی منطقی قابل اثبات نیستند، کل نظام علم و معرفت روزمره، که آنها را از خود تراویده‌اند، در حد معینی، اثبات‌کننده خویش است.»^{۲۳} این واقعیت که آن اصول یا اصول موضوعه به نتایجی می‌انجامد که با تجربه سازگار است، «منطقاً کافی نیست که آن اصول را حتی محتمل بگرداند.»^{۲۴} در عین حال کل نظام علم، یعنی نظام معرفت محتمل، که مبتنی بر اصول موضوعه است، به معنایی پراگماتیک اثبات‌کننده و توجیه‌کننده خویش است. همین است که راسل می‌تواند بگوید در حالی که نظریه ایدئالیستی انسجام حقیقت^{۲۵} را نمی‌پذیرد، این را می‌پذیرد که، به معنایی که حائز اهمیت است نظریه معتبری از انسجام احتمال^{۲۶} وجود دارد.^{۲۷}

در این صورت میل به این سؤال در ما برانگیخته می‌شود که بهر سیم چرا راسل از همان آغاز موضع کسانی را نپذیرفت که مدعی‌اند استنتاج علمی را نتایجش به حد کافی توجیه می‌کند، یعنی این واقعیت را توجیه می‌کند که استنتاج علمی منتهی به پیش‌بینیهای تحقیق‌پذیر می‌شود. ولی راسل احتمالاً چنین پاسخ می‌دهد که رضا دادن به این موضع، از همان آغاز، برابر است با سرکوب کردن يك مسأله واقعی و چشم بستن در مقابل آن. لذا ملاحظه این مسأله به بازشناسی اصول برهان‌ناپذیر استنتاج علمی می‌انجامد، و بدینسان به بازشناسی محدودیتها و نارساییهای اصالت تجربه محض، به عنوان يك نظریه معرفت، منتهی می‌گردد. به جای آوردن این واقعیتها خود يك موفقیت فکری و نظری واقعی است؛ و اگر کوشش برای کشف توجیه نظری استنتاج غیر برهانی از همان آغاز منع شود، این موفقیت حاصل نمی‌گردد.

البته این نظر را نیز باید اظهار بداریم که هر چند در چهارچوب کلی تحلیل اصالت تجربی راسل از جهان این رهیافت به قدر کافی معقول می‌نماید، ولی این واقعیت به قوت خود باقی می‌ماند که او با آنکه صریحاً قائل به محدودیتهای اصالت تجربه محض به عنوان نظریه

۲۲. معرفت انسانی، ص ۵۲۷. ۲۳. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۰۴.

۲۴. معرفت انسانی، ص ۵۲۶.

25. coherence theory of truth 26. coherence theory of probability

۲۷. مقایسه کنید با: سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۰۴.

معرفت است ولی واقعاً از آن فراتر نمی‌رود. تبیین زیست‌شناختی او از منشأ گرایش و میل به انجام استنتاج بر وفق اصول موضوعه یا انتظارات نهانی خاص را می‌توان ادامه و صورت کاملتری از آموزه هیوم در باب عقاید طبیعی دانست. ولی فراتر رفتن از اصالت تجربه، به معنای جای پرداختن آن به یک نظریه اصالتاً غیر تجربی معرفت، آشکارا مستلزم تجدیدنظر اساسی‌تری در عقاید بود که راسل آمادگی اجرای آن یا موجه شناختن آن را نداشت.

۲. زبان؛ پیچیدگی زبان و اندیشه سلسله مراتب زبانها، معنی و دلالت، صدق و کذب

پیشتر به این گفته راسل اشاره کردیم که پس از جنگ جهانی اول، اندیشه او معطوف به نظریه معرفت و بخشهای ذی‌ربط روانشناسی و زبان‌شناسی گردید. بنا بر این مناسب است که مطالبی در باب مضمون اخیر یعنی نظریه زبان راسل بگوییم. همچنین پیشتر به نظریه رابطه بین زبان و واقعیت، آن چنانکه در سخنرانیهای سال ۱۹۱۸ در زمینه اتمیسم منطقی تشریح شده بود، اشاره کردیم. و می‌توانیم در اینجا بحث خود را عمدتاً به آراء و اندیشه‌هایی محدود کنیم که راسل در پژوهشی در معنی و صدق مطرح کرده و در معرفت انسانی تکرار یا تعدیل یافته است.^{۲۸} (الف) راسل می‌گوید فلاسفه عمدتاً به زبان به عنوان وسیله ایجاد گزاره‌ها و انتقال اطلاعات علاقه‌مند بوده‌اند. ولی «هدف زبان از نظر یک سرگروه‌بان چیست؟»^{۲۹} هدف از فرمانهای او طبعاً تأثیر گذاردن در رفتار دیگران است، نه بیان واقعیات یا انتقال اطلاعات. به علاوه زبان سرگروه‌بان هم گاه معطوف به بیان رهیافتهای عاطفی می‌گردد. به عبارت دیگر، زبان نقشهای متنوعی دارد.

راسل با آنکه خصلت پیچیده و با انعطاف زبان را بازمی‌شناسد، خودش نیز همانند فیلسوفانی که به آنها اشاره مبهم دارد، عمدتاً به زبان توصیفی تعلق خاطر دارد. این امر غیرمنتظره هم نیست. زیرا راسل فلسفه را کوششی برای فهم جهان می‌داند. و بدینسان طبعاً توجهش معطوف به زبان به عنوان وسیله‌ای برای برآوردن این هدف است.^{۳۰} در واقع این یکی از دلایل همدلی نداشتن مشهود او با هر گرایشی است که زبان را موجودی خودمختار و خودبسنده می‌داند، موجودی که فلاسفه بدون عنایت به رابطه‌اش با واقعیت غیرزبانی،

۲۸. بعضی از مباحث مربوط به زبان را می‌توان در کتابهای تحلیل ذهن. و طرحی از فلسفه ملاحظه کرد.

۲۹. معرفت انسانی. ص ۷۱.

۳۰. راسل از قبول این قول شایع که نمی‌توان بدون زبان اندیشید، سرباز می‌زند. ولی به عقیده او اندیشه پیچیده پیشرفته به هر حال نیاز به زبان دارد.

مطالعه اش می کنند.^{۳۱}

پیشتر همچنین به رای راسل در باب سلسله مراتب زبان اشاره شده، و این رای او با تئوری طبقات ربط دارد. او این اندیشه را در پژوهشی در معنی و صدق پیش می کشد و بر آن است که هر چند این سلسله مراتب از سوی فوقانی به نحوی نامتناهی گسترده است، ولی نمی تواند از سوی تحتانی به نحوی نامتناهی گسترده شود. به عبارت دیگر باید يك زبان بنیادین یا فروترین طبقه وجود داشته باشد. و سپس در باب يك شکل ممکن از چنین زبانی بحث می کند، هر چند ادعا نمی کند که آن تنها شکل ممکن است.

زبان بنیادین یا ابتدایی که راسل پیش می نهد «زبان شیئی»^{۳۲} است که متشکل از «شیء» - واژه^{۳۳} هاست. واژه ای از این نوع را می توان به دو شیوه تعریف کرد. از نظر منطق واژه ای است که مجردا و فی حد نفسه معنی دارد. لذا مجموعه شیء واژه ها مشتمل بر کلماتی نظیر «یا» نیست. از نظر روانشناسی يك شیء - واژه آن است که بدون نیاز به پیشاپیش آموختن کار بردها یا معانی سایر واژه ها، کاربرد آن را می توان آموخت. به این شرح که واژه ای است که می توان با «تعریف بالاشاره»^{۳۴} معنای آن را یاد گرفت. مانند وقتی که به کودکی می گویند «خوک» و در همان حال به نمونه ای از این نوع حیوان اشاره می کنند.

از این سخن چنین بر نمی آید که این گونه «زبان شیئی» محدود به اسمهاست. زیرا افعالی چون «دویدن» و «زدن» و صفاتی چون «سرخ» و «سخت» را قبول دارد. و طبق نظر راسل «نظراً در صورتی که مهارت کافی حاصل شود، ما می توانیم هر رویداد غیر زبانی را در زبان شیئی بیان کنیم»^{۳۵} هر چند بی شبهه این کار مستلزم برگرداندن جملات پیچیده به زبانی خام و ابتدایی است.

باری گزاره های معنی داری که در چنین زبان ابتدایی بیان شود، یا صادق خواهد بود، یا کاذب، ولی ما نباید قادر باشیم که در محدوده این زبان ابتدایی، بگوییم که هر گزاره ای که در این زبان ادا می شود، صادق یا کاذب است. زیرا چنین اصطلاحات منطقی [صادق و کاذب] وجود نخواهد داشت. لازم است که برای این منظور يك زبان «مرتبه دوم» به کار گرفته شود. البته زبان واقعی هم شامل شیء - واژه ها و هم شامل واژه های منطقی است. ولی جداسازی

۳۱. اشاره مشهور به نوعی از تحلیل زبانی است که «در بهترین صورتش کمک ناچیزی به فرهنگ نگاران، و در بدترین صورت دستمایه پریشانگوییهای تفریحی است» (سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۱۷). پیداست که این اشاره تند و جدلی است و اگر مرادش توصیف «فلسفه آکسفورد» باشد، اغراق آمیز است. ولی در عین حال، از سوی دیگر که نگرینسته شود، جهت علاقه خود او را یعنی علاقه به زبان به عنوان وسیله ای برای فهم جهان، می نمایاند.

32. object - language 33. object - word 34. ostensive definition

۳۵. پژوهشی در معنی و صدق، ص ۷۷. از این پس نام این کتاب را به صورت پژوهش یاد می کنیم.

مصنوعی «زبان شیئی» فرضی، این فایده را دارد که اندیشهٔ سلسله مراتب زبان را بیان می‌کند و به مدد آن می‌توانیم با مشکلات ناشی از این قول که: «در محدودهٔ هر زبان نمی‌توان چیزی را جمع به آن زبان گفت» کنار بیاوریم.^{۳۶}

(ب) آشکار است که صدق و کذب وجود معنی را مسلم می‌گیرند. ما نمی‌توانیم به درستی دربارهٔ يك گزارهٔ بی‌معنی بگوییم که صادق یا کاذب است، زیرا چیزی وجود ندارد که این دو کلمه قابل اطلاق به آنها باشد. ولی از این سخن بر نمی‌آید که هر تفوهٔ معنی‌داری یا صادق است یا کاذب. عباراتی نظیر: «به دست راست بپیچ» و «آیا حالتان بهتر است؟» عبارات معنی‌داری هستند، ولی ما نمی‌توانیم بگوییم که صادق اند یا کاذب. بدینسان حوزهٔ معنی گسترده‌تر از حوزهٔ صدق و کذب منطقی است.^{۳۷} و راسل در کتاب پژوهش می‌گوید که فقط جملات اخباری «صادق یا کاذب اند».^{۳۸} هر چند به دنبال آن می‌افزاید «صدق و کذب، تا آنجا که عام هستند، معمول جملات اخباری، التزامی، یا شرطی قرار می‌گیرند».^{۳۹}

تا اینجا «معنی» را هم به «شیء - واژه‌ها» و هم به جملات نسبت داده‌ایم. ولی راسل، ولو بدون ثبات رأی کامل، مایل بدان است که کلمهٔ «معنی» را محدود به شیء - واژه‌ها کند و از جملات به‌عنوان دارندهٔ «دلالته»^{۴۰} سخن بگوید. و می‌توانیم بگوییم که «هر چند معانی باید از تجربه اخذ شوند، دلالت نیازمند به اخذ از تجربه نیست».^{۴۱} به این شرح که ما می‌توانیم دلالت يك جمله را که اشاره به چیزی دارد که هرگز تجربه نکرده‌ایم، دریابیم، به این شرط که معنای کلمات را بدانیم و جمله قواعد نحوی را رعایت کرده باشد.

معنی، هنگامی که به شیء - واژه‌ها نسبت داده شود، دلالت بر مصداق دارد. و این امر اهمیت بنیادین دارد. زیرا از طریق معانی شیء - واژه‌های آموخته از تجربه است که «زبان با رویدادهای غیرزبانی ربط می‌یابد، به شیوه‌ای که قادر به بیان صدق یا کذب تجربی می‌گردد».^{۴۲} ولی درحالی که ما باید انتظار يك تعریف منطقی محض از معنی داشته باشیم، راسل ملاحظات روانشناختی را پیش می‌کشد که مبتنی بر عقیدهٔ او راجع به شیوهٔ کسب عادت کودک در کاربرد صحیح واژه‌های معین است. بدینسان به ما گفته می‌شود که يك واژه در صورتی

۳۶. به بحث خاص ویتگنشتاین در رساله نیز بیشتر اشاره شد.

۳۷. این نکته از نظر راسل در باب اینکه شیء - واژه‌ها به تنهایی معنی‌دار هستند، بر می‌آید. فی‌المثل «سخت» فی‌نفسه، نه صادق است نه کاذب.

۳۸. پژوهش، ص ۳۰. ۳۹. معرفت انسانی، ص ۱۲۷.

۴۱. پژوهش، ص ۱۹۳.

۴۲. پژوهش، ص ۲۹.

به معنای يك شیء است که «حضور حسی شیء باعث تلفظ آن واژه شود، و شنیدن آن واژه آثاری مشابه با حضور حسی شیء دارد.»^{۲۳}

این رفتارگرایی روش شناختی، هر چند جزئی نیست، فی المثل در برداشت راسل از فعل امر هم یافته می شود. يك فعل امر که به زبان آمده باشد، بیانگر چیزی در سخنگو (امر) است، یعنی اشتیاقی همراه با تصور اثر مقصود، حال آنکه مراد از آن اثر خارجی مقصود و مأمور به است. و امر مسموع هنگامی فهمیده شده است که «باعث نوع معینی از حرکت جسمانی یا میل به چنین حرکتی شود.»^{۲۴}

جملات امری، هر چند دارای دلالت اند، ولی صادق یا کاذب نیستند. لذا بهتر است به بررسی جملات اخباری، که گفته می شود اشاره به امر واقع دارند، بپردازیم. راسل آنها را حکم^{۲۵} می نامد و بر آن است که «هر حکم دو جنبه دارد، ذهنی و عینی.»^{۲۶} از نظر ذهنی، حکم بیانگر حالتی از شخص صادرکننده حکم است، حالتی که می توان آن را عقیده نامید.^{۲۷} از نظر عینی، حکم مربوط به چیزی است که آن را صادق یا کاذب می گرداند. يك حکم در صورتی کاذب است که قصدش اشاره به يك امر واقع باشد ولی نتواند چنین نقشی را ایفا کند، و در صورتی صادق است که از عهده چنین نقشی برآید. ولی احکام صادق و کاذب به یکسان معنی دارند. لذا دلالت يك حکم نمی تواند با اشارت واقعی به يك امر واقع برابر باشد، بلکه در این است که ببینیم حکم بیانگر چه چیزی است، یعنی يك عقیده معین، یا دقیقتر، متعلق این عقیده یعنی آنچه مورد اعتقاد است. و يك حکم مسموع، از نظر گاه روانشناختی در صورتی دلالت دارد که بتواند باعث اعتقاد یا عدم اعتقاد یا شك در شنونده شود.

اصرار راسل در مطالعه زبان، در زمینه حیات بشری، بیشک عمدتاً باعث این است که تعدادی از ملاحظات روانشناختی که شاید تا حدی اختلال انگیزاند به میان کشیده شود. بحث عمده او را می توان بدین طریق ساده کرد. دلالت يك جمله همان است که بین جمله در يك زبان و ترجمه اش در زبان دیگر مشترك است. فی المثل «من گرسندام» و «آنی جانم» يك عنصر مشترك دارند که دلالت جمله را تشکیل می دهد. این عنصر مشترك همان «گزاره» است. بنابراین ما نمی توانیم بررسی کنیم که آیا يك گزاره دارای دلالت است یا خیر. زیرا خود آن نفس

۲۳. معرفت انسانی، ص ۸۵. ۲۴. معرفت انسانی، ص ۸۶.

45. assertion

۲۶. پژوهش، ص ۱۷۱.

۲۷. راسل کلمه «عقیده» را در چنان معنای وسیعی به کار می برد که می توان گفت حتی حیوانات دارای عقیده اند. مقایسه کنید با پژوهش، ص ۱۷۱، و معرفت انسانی، ص ۳۲۹. ولی مادر اینجا با زبان و لذا با موجودات انسانی سروکار داریم.

دلالت است. ولی در مورد جملات اخباری، به هر حال می‌توانیم به درستی بهر سیم که آیا گزاره صادق است یا کاذب. بدینسان دلالت مستقل از صدق است. پیشتر به این تأکید راسل اشاره کردیم که می‌گوید در شرایط معین ما می‌توانیم دلالت حکمی را که به چیزی که ما خود آن را تجربه نکرده ایم اشاره دارد دریابیم. اکنون باید بیفزاییم که او تمایل ندارد که دلالت احکام یا گزاره‌ها را حتی به تجربه پذیرها محدود و مقید سازد. و این نگرش طبعاً او را به آنجا می‌کشاند که در قبال معیار معناداری مطرح و حده در پوزیتیویسم منطقی وضع انتقادی داشته باشد. درست است که او، از بعضی وجوه، با چشم عنایت به پوزیتیویسم منطقی می‌نگرد، و این شاید عمدتاً به خاطر برداشت پوزیتیویسم از منطق و ریاضیات محض، و تقید جدی‌اش به علم تجربی است. و هر چند با پوزیتیویست‌ها در تخطئه اندیشه «معرفت وصف‌ناپذیر»^{۴۸} موافق است، ولی از پذیرفتن معیار معناداری، قاطعانه پرهیز دارد. طبق این معیار معنای يك گزاره مربوط به امر واقع، با شیوه تحقیق‌پذیری یا درستی آزمائی آن یکی است.

به طور کلی بحث راسل این است که معیار معناداری مطرح و حده در پوزیتیویسم منطقی حاکی از دو چیز است. نخست اینکه آنچه نتواند به تحقیق برسد یا ابطال گردد بی‌معنی است. دوم اینکه دو گزاره که به مدد رویدادهای یکسان به تحقیق برسند، دارای معنی یا دلالت یکسان اند. راسل می‌گوید «من هر دوی این اقوال را رد می‌کنم»^{۴۹} در مورد نکته اول باید گفت گزاره‌هایی که از همه به قطع و یقین نزدیک‌تر اند، یعنی احکام مربوط به ادراکات حسی، قابل تحقیق نیستند. «چرا که اینها هستند که تحقیق‌پذیری سایر گزاره‌های تجربی را که به درجات مختلف قابل شناخت هستند، تشکیل می‌دهند. اگر شلیک^{۵۰} برحق بود، لاجرم سراز تسلسلی بی‌پایان درمی‌آوردیم.»^{۵۱} در مورد نکته دوم باید گفت این فرضیه که ستارگان به طور پیوسته و مدام وجود دارند، و این فرضیه که آنها فقط زمانی وجود دارند که من آنها را می‌بینم، از نظر نتایج قابل بررسی و آزمون یکی است. ولی دلالت آنها یکسان نیست، البته، اصل تحقیق‌پذیری می‌تواند تعدیل یابد و به این صورت درآید که يك گزاره مربوط به امر واقع در صورتی معنی‌دار است که اگر صادق باشد، ما بتوانیم تجربه‌های محسوسی را صورت بندیم که بتوانند آن را به تحقیق برسانند. ولی راسل بر آن است که به عقیده او این معیار برای دلالت کافی است ولی لازم نیست.^{۵۲}

۴۸. «معرفت وصف‌ناپذیر» ineffable Knowledge با معرفت آنچه از حد تجربه ما فراتر می‌رود، یکی نیست.

۴۹. معرفت انسانی، ص ۴۶۵.

50. Schlick

۵۱. پژوهش، ص ۳۰۸. ۵۲. مغایسه کنید با پژوهش، ص ۱۷۵ و ۳۰۹.

(ج) راسل در فاصله سالهای ۱۹۰۶ - ۱۹۰۹ چهار مقاله در باب موضوع صدق نوشت، مخصوصاً صدق در ارتباط با پراگماتیسم. این چهارمقاله در مجموعه مقالات فلسفی^{۵۳} تجدید طبع یافت. چندی بعد دیگر بار این بحث و فحوص را دنبال گرفت. حاصل این مرحله از تأمل او به صورت کتاب پژوهشی درآمد. این بحث در کتاب معرفت انسانی نیز مطرح است. و راسل در سیر تکاملی فلسفی من فصل پانزدهم را به بررسی سیر این پژوهشها اختصاص داده است.

یکی از خصایص راسل سهل انگاری خاصی در کاربرد اصطلاحات است. چنانکه در مواضع مختلف به ما می گوید که صدق و کذب محمول جملات اخباری واقع می شوند، یا بر جملات در حالت خبری یا التزامی یا شرطی تعلق می گیرد. یا به احکام، یا به گزاره ها و عقیده ها. ولی چنین بر نمی آید که همه این وجوه سخن گفتن، با همدیگر قابل جمع باشد. دلالت يك جمله يك گزاره است؛ ولی گزاره ها طبق نظر راسل بیانگر حالات مختلف مربوط به عقیده اند. لذا می توانیم گفت «فی الواقع عقیده ها هستند که صادق یا کاذب اند؛ جملات بر اثر این واقعیت که می توانند بیانگر عقیده ها باشند صادق یا کاذب می گردند.»^{۵۴} در هر حال خطوط اصلی نظریه صدق راسل به قدر کافی روشن است.

راسل از همان آغاز این برداشت ایدئالیستی را که صدق را عبارت از «انسجام»^{۵۵} می داند رد می کند. در یکی از مقالات اولیه اش چنین بحث می کند که اگر هر حکم صادق جزئی، هنگامی که از کل نظام صدق جدا شود، تا حدودی صادق باشد، و اگر آنچه عرفاً احکام کاذب خوانده می شود تا حدودی صادق است و در نظام کامل صدق جایی دارد، بالنتیجه این گزاره که «اسقف استابز»^{۵۶} به سبب ارتکاب قتل به دار آویخته شد» کاملاً کاذب نیست، بلکه بخشی از کل صدق را تشکیل می دهد.^{۵۷} ولی این باور نکردنی است. و به طور کلی نظریه انسجام صرفاً تمایز بین صدق و کذب را تیره و تار می سازد.

راسل در گام بعدی نظریه پراگماتیستی صدق را رد می کند. وقتی که او قول ویلیام جیمز را که می گوید صادق همانا مصلحتی است که در شیوه اندیشه ما هست، چنین نقل به معنا کرد که «صدق هر آن چیزی است که مؤدی به عقیده می گردد» متهم به سوء تفاهم جدی شد. با این همه، راسل پاسخ داد که توضیح جیمز از معنای واقعی آن قول حتی احمقانه تر از چیزی است که او، یعنی راسل، به عنوان معنای مراد آن قول تلقی کرده است. راسل در واقع فقراتی از آرا و

53. *Philosophical Essays*

۵۴. معرفت انسانی، ص ۱۲۹.

55. coherence 56. Stubbs

۵۷. مقایسه کنید با مقالات فلسفی، ص ۱۵۶.

اندیشه‌های مهم رابه جیمز مدیون است؛ ولی با برداشت فیلسوف امریکایی از صدق (حقیقت) هیچگونه همدلی ندارد.

راسل در گام سوم در برابر هرگونه خلط بین صدق و معرفت اعتراض می‌کند. پیداست که اگر من بتوانم به درستی بدانم که فلان موضوع بر فلان قرار است، گزاره‌ای که بیانگر معرفت من است صادق است. ولی از آن چنین بر نمی‌آید که لزوماً يك گزاره صادق باید دانسته شود تا صادق باشد. در واقع راسل می‌خواهد اذعان کند که امکان دارد گزاره‌هایی صادق باشند، ولی ما نتوانیم بدانیم که آنها صادق‌اند. و اگر اعتراض شود که این اذعان برابر است با دست برداشتن از اصالت تجربه محض، او پاسخ می‌دهد که «هیچکس به اصالت تجربه محض اعتقاد ندارد».^{۵۸}

بنابراین با نظریه صدق انطباق با واقع مواجهیم، که طبق آن «هنگامی که يك جمله یا عقیده «صادق» است از آن رو صادق است که رابطه‌ای با يك یا چند امر واقع دارد».^{۵۹} راسل این امور واقع را تحقیق گر^{۶۰} می‌نامد. البته برای دانستن اینکه يك حکم یا يك گزاره چه معنایی دارد، من باید تصویری از وضع اموری که آن را صادق می‌گرداند، داشته باشم. ولی لازم نیست بدانم که آن صادق است. چه رابطه بین گزاره و تحقیق گر یا تحقیق گرها، رابطه‌ای عینی است و مستقل از معرفت من به آن است. در واقع، به عقیده راسل، لازم نیست من بتوانم نمونه‌های جزئی يك تحقیق گر را یاد کنم تا بدانم که يك گزاره معنی‌دار است و بدینسان یا صادق است یا کاذب. و این نظر او را بر آن می‌دارد که بگوید گزاره‌ای نظیر این گزاره که «امور واقعی هستند که من تصویری از آنها ندارم» معنی‌دار است و یا صادق است، یا کاذب. به نظر راسل در هر حال من نمی‌توانم يك نمونه جزئی از واقعیتی را یاد کنم که نتواند به تخیل یا تصور درآید. در عین حال می‌توانم «اوضاع کلی»^{۶۱} ای را دریابم که این عقیده را که «امور واقعی وجود دارند که به تخیل در نمی‌آیند» به تحقیق برساند. و این کافی است که گزاره را مفهوم و قابل صادق یا کاذب بودن می‌گرداند. اما اینکه آیا صادق یا کاذب است، مبتنی بر رابطه‌ای است که مستقل از معرفت من به آن است. به زبان عرفی، گزاره یا با امور واقع مطابقت دارد، یا ندارد. و رابطه‌ای که در عمل کسب می‌کند، تحت تأثیر اینکه به آن علم دارم یا ندارم قرار نمی‌گیرد. البته این نظریه که صدق عبارت از مطابقت با امر واقع است قابل اطلاق به گزاره‌های

۵۸. پژوهش، ص ۲۰۵.

۵۹. سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۸۹. مقایسه کنید با معرفت انسانی، ص ۱۶۲ - ۱۶۵.

60. verifier

۶۱. معرفت انسانی، ص ۱۶۹. این «اوضاع کلی» نیازمند به تدقیق بیشتری است.

تحلیلی منطق و ریاضیات محض نیست. زیرا در مورد آنها صدق «از شکل جمله برمی آید»^{۶۲} ولی می توان گفت این نظریه در اطلاقش به گزاره ها با احکام تجربی، نمایانگر يك موضع عقل عرفی است. اهل عرف بیشك چنین احتجاج می کنند که گزاره تجربی مربوط به امر واقع به مدد رابطه اش با امر یا امور واقع، صادق یا کاذب می گردد.^{۶۳} مشکل فقط هنگامی پدید می آید که ما بکوشیم گزارش دقیق و رسانی از مسأله مطابقت در این زمینه به دست دهیم. مراد از آن دقیقاً چیست؟ راسل از این مشکل آگاه است. ولی می گوید «هر عقیده ای که صرفاً میل به عمل نیست، در حکم يك تصویر است که آمیخته با احساس تصدیق یا احساس تکذیب است؛ در مورد احساس تصدیق باید گفت که در صورتی «صادق» است که امر واقعی باشد که با آن تصویر شباهتی همچون نمونه با «پیش نمونه»^{۶۴} داشته باشد. در مورد احساس تکذیب باید گفت که در صورتی «صادق» است که چنین امر واقعی وجود نداشته باشد. عقیده ای که درست نیست «کاذب» خوانده می شود. این تعریف «صدق» و «کذب» است.»^{۶۵}

به نظر نگارنده این سطور پیش کشیدن کلمات و تعبیراتی نظیر «احساس تصدیق»^{۶۶} و «احساس تکذیب»^{۶۷} در تعریف صدق نامناسب است. ولی، این نکته به کنار، روشن است که راسل مطابقت را بر وفق شباهت «بازنمون تصویری»^{۶۸} درمی یابد. ولی هر چند ممکن است ما از تصاویر صادق یا کاذب سخن بگوییم، آنچه فی الواقع صادق یا کاذب است تصویر نیست، بلکه گزاره ای است که با يك عین یا يك سلسله از اعیان مطابقت دارد یا ندارد. لذا با این حساب رابطه مطابقت که يك گزاره را صادق می گرداند، باید — چنانکه در رساله ویتگنشتاین مطرح است — مطابقت ساختاری بین گزاره و امر یا امور واقعی باشد که تحقیق گر یا تحقیق گرهای آن به شمار می آیند. به هر حال راسل بر آن است که چنین رابطه ای به هیچ وجه همیشه ساده یا لایتغیر نیست.

۳. زبان به عنوان نمایانگر ساختار جهان

لازم به ذکر نیست که هیچ میزانی از واریسی يك عقیده (به قول راسل) یا يك گزاره تجربی،

۶۲. معرفت انسانی، ص ۱۲۸.

۶۳. لازم نیست که امور واقع فرازبانی باشند. چه طبعاً ما می توانیم گزاره هایی دربارهٔ واژه ها داشته باشیم که صدق و کذب آنها منوط به رابطه شان با امور واقع زبانی است. پیدا است که این مسأله قابل اطلاق به فی المثل تعاریف قراردادی نیست. ولی این تعاریف، باشیوه معهود راسل که صدق و کذب را صفت عقاید می داند، طرد می شود. چه صرف اعلام اینکه کسی قصد دارد کلمه ای را در معنای خاصی به کاربرد، برابر با عقیده داشتن او نیست.

64. Prototype

۶۵. معرفت انسانی، ص ۱۷۰.

66. yes - feeling 67. no - feeling 68. Pictorial representation

نمی‌تواند به ما بگوید که آن صادق است یا کاذب. برای حصول اطمینان در این باب باید شواهد واقعی را ملحوظ داریم. ولی راسل ادعا کرده است که به يك تعبیر ما می‌توانیم از خواص خود زبان، چیزهایی راجع به جهان استنتاج کنیم. به علاوه این ادعائی نیست که او فقط يك بار پیش کشیده یا به طور گذرا مطرح کرده باشد. فی‌المثل در کتاب اصول ریاضیات می‌گوید هر چند این نکته را نمی‌توان بدون چون و چرا پذیرفت که تمایزات دستور زبانی دلالت بر تمایزات اصیل فلسفی دارد «به عقیده من، مطالعه دستور زبان می‌تواند بسی بیش از آنچه فیلسوفان می‌انگارند، روشنگر مسائل فلسفی باشد.»^{۶۹} همچنین، حتی در طرحی از فلسفه، که تاجد تفسیر رفتار گرایانه از زبان پیش‌رفته است، می‌گوید از تأمل بر رابطه بین زبان و اشیاء می‌توان «نتایج مابعدالطبیعی کاملاً مهمی، کم و بیش از نوع شکاکانه،»^{۷۰} اتخاذ کرد. او مدتها بعد در کتاب پژوهش خود را صریحاً هم سلك فیلسوفانی می‌شمارد که «خواص جهان را از خواص زبان استنتاج می‌کنند.»^{۷۱} و چنین اظهار عقیده می‌کند: «ما تا حدودی به مدد مطالعه نحو می‌توانیم به معرفت معتدیهی از ساختار جهان دست یابیم.»^{۷۲} به علاوه در کتاب سیر تکاملی فلسفی من، پاراگرافی را که حکم اخیر جزو آن است نقل می‌کند و سپس به قصد تأیید می‌افزاید «من چیزی اضافه بر آنچه در آنجا گفته‌ام ندارم.»^{۷۳}

روشن است که مراد راسل این نیست که ما می‌توانیم به سهولت و سادگی خواص جهان را از شکلهای دستور زبانی که در زبان عادی وجود دارد استنتاج کنیم. اگر می‌توانستیم چنین کاری بکنیم، می‌توانستیم مابعدالطبیعه جوهر - عرض را از شکل موضوع - محمول جمله بیرون بکشیم، حال آنکه بیشتر ملاحظه کردیم که راسل مفهوم جوهر را به مدد تحلیل فروگاشی (تحویلی) منتفی می‌کند.^{۷۴} همچنین منظور راسل این نیست که از این واقعیت که يك کلمه را می‌توان منتفی کرد - به این معنی که جملات در بردارنده آن کلمه را می‌توان به جملات هم‌ارز تبدیل کرد به طوری که آن کلمه در آنها رخ ننماید - می‌توانیم استنتاج کنیم که هیچ موجودی مابازاء و مطابق آن کلمه وجود ندارد. چنانکه بیشتر اشاره کردیم این واقعیت که تعبیر «کوه زرین» می‌تواند به مدد تحلیل و تبدیل منتفی گردد ثابت نمی‌کند که «کوه زرین» وجود ندارد. شاید تا همین حد نشان دهد که ما نیازی به قائل شدن به وجود چنین کوهی نداریم. ولی مبانی ما برای این اندیشه که در واقع چنین کوهی وجود ندارد مبانی تجربی است، نه زبانی. به همین ترتیب اگر «شبهات» بتواند منتفی شود، این امر فی‌نفسه ثابت نمی‌کند که «شبهات» هیچ مابازاء و مطابقی ندارد. شاید فقط تا همین حد نشان بدهد که ما نمی‌توانیم منطقاً

۶۹. معرفت انسانی، ص ۴۲. ۷۰. پیشین، ص ۲۷۵. ۷۱. پیشین، ص ۳۴۱.

۷۲. معرفت انسانی، ص ۳۴۷. ۷۳. پیشین، ص ۱۷۳.

۷۴. طبق نظر راسل اگر ارسطو به جای یونانی، به زبان چینی اندیشیده و چیز نوشته بود، فلسفه متفاوتی پدید آورده بود.

چنین چیزی را از زبان استنتاج کنیم؛ ولی نشان دادن این امر که زبان زمینه کافی برای استنتاج چیزی به عنوان «شبهات»، تأمین نمی‌کند، برابر با اثبات این امر نیست که در واقع چنین چیزی وجود ندارد. راسل در اشاره به جملاتی که در آنها نمی‌توان واژه «شبهه» یا نظایر آن را جانشین «شبهات» کرد، می‌گوید «جملات اخیر را نباید به رسمیت شناخت.»^{۷۵} چنین پیداست که او بر آن است، و به حق هم بر آن است که قول به وجود چیزی موسوم به «شبهات» عبث است، ولی دلایل این تصمیمش صرفاً زبانی نبوده است. به این دلیل می‌گوید که اگر جملاتی باشند که نتوان در آنها «شبهه» را جانشین «شبهات» کرد این دست جملات را «لازم نیست به رسمیت بشناسیم.»

بدینسان آن پرسش را می‌توان بدین شیوه تدوین و تنسیق کرد. آیا ما می‌توانیم خواص جهان را از خواص لاینفک يك زبان منطقاً پاکیزه و تهذیب یافته استنتاج کنیم؟ و پاسخ به این سؤال عمدتاً منوط به معنایی است که در این سیاق به لفظ «استنتاج کردن» داده شده است. اگر مرادش این باشد که يك زبان منطقاً پاکیزه می‌تواند به عنوان مقدمه نهایی به کار رود که ما بتوانیم خواص جهان را از آن استنباط کنیم، اعتبار این رای از نظر من مشکوک است. زیرا باید نشان داده شود که هیچ نوع احکام هستی شناختی که بر مبنای جز مبنای زبان محض صادر شوند، در ساختمان زبانی منطقاً پاکیزه اثر نگذاشته است. به عبارت دیگر باید نشان داده شود که ارزیابی ویژگیهای لاینفک زبان تحت تأثیر و رهنمود معتقدات تجربی راجع به ویژگیهای واقعیت فرازبانی نبوده است.

باری اگر این ادعا که ما می‌توانیم خواص جهان را از خواص زبان استنتاج کنیم صرفاً بدین معنی است که اگر می‌بینم که لازم است از اشیاء به شیوه‌های خاصی سخن بگوییم، لااقل به سبب وجود این فرض نیرومند است که دلیلی در خود اشیاء هست که این لزوم را ایجاد می‌کند، در این صورت، این ادعا معقول به نظر می‌رسد. زبان در طول قرن‌ها در پاسخ به تجربه و نیاز انسان تکامل یافته است. و اگر دریابیم که فی‌المثل چاره‌ای نداریم جز اینکه دو یا چند چیز را شبیه یا مشابه بشماریم، محتمل است که بعضی از چیزها در واقع به نوعی هستند که مشابه یا شبیه نامیدن آنها مناسب است، و جهان صرفاً متشکل از جزئیات کاملاً نامربوط و ناهمگن نیست. ولی این مسأله که آیا واقعاً چیزهایی هستند که این نحوه از توصیف برایشان مناسب باشد، یا نه، مسأله‌ای است که باید به تجربه معلوم گردد.

شاید ایراد کنند که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم از «چیزها» بدون منظور داشتن شبهات سخن بگوییم. زیرا اگر چیزها وجود دارند ضرورتاً در چیز بودن و وجود داشتن شبیه‌اند. بیشک این نکته وارد است. و بدین معنی می‌توانیم از زبان استنتاج کنیم که شبهات یکی از ویژگیهای جهان

است. ولی این نکته، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که سرانجام از طریق تجربه — و نه زبان — است که ما می‌دانیم که اشیاء وجود دارند. تأمل در زبان بیشک می‌تواند در خدمت تیزکردن آگاهی ما از ویژگیهای واقعیت فرازبانی درآید و ما را به ملاحظه آنچه احتمالاً پیش از آن ملاحظه نکرده بوده ایم برمی‌انگیزد. ولی اینکه زبان می‌تواند به عنوان مقدمه نهائی برای استنتاج خواص جهان به کار آید، امری است کاملاً قابل چون و چرا.

برتراند راسل

(۳)

۱. ملاحظات مقدماتی

تابدینجا به انتزاعی‌ترین جنبه‌های فلسفه راسل پرداخته‌ایم. ولی اشاره کردیم که نخستین کتابش در باب «سوسیال دموکراسی آلمان» (۱۸۹۶) بود. و همراه یا در فواصل انتشاراتش در باب ریاضیات، منطق، نظریه معرفت، فلسفه علم و نظایر آن، انبوهی از کتاب و مقاله در زمینه مباحث اخلاقی، اجتماعی و سیاسی پدید آورده است. در سال ۱۹۴۸، در کنگره بین‌المللی فلسفه در آمستردام، یکی از استادان کمونیست اهل پراگ، وظیفه خود دید که از راسل به عنوان نمونه‌ای از فیلسوف برج عاجی یاد کند. ولی ارزیابی ما درباره آراء و اندیشه‌های راسل در این یا آن زمینه پژوهش یا تفکر هر چه باشد، این قضاوت خاص به کلی لاطائل بوده است. زیرا راسل نه فقط در باب مسائلی که ربط عملی دارند قلم زده است بلکه عملاً هم در دفاع از آراء و اندیشه‌هایش مبارزه کرده است. بیشتر به محبوس شدن او در اواخر جنگ جهانی اول اشاره کردیم. در خلال جنگ جهانی دوم او از مبارزه علیه نازیها هواداری کرد، و پس از جنگ هنگامی که کمونیستها در تعدادی از کشورها سلطه یافتند، بی‌محابا از جنبه‌های ناخوشایند سیاست و سلوک کمونیستی انتقاد کرد. به عبارت دیگر استثناء اظهاراتش با موقف رسمی کشورش هماهنگ درآمد. و در سال ۱۹۴۹ از دست جورج ششم نشان لیاقت دریافت کرد.^۱ در سالهای متأخر نه فقط به نفع تأسیس حکومت جهانی مبارزه کرده، بلکه از جنبش خلع سلاح اتمی نیز حمایت کرده است. در واقع او این حمایت را تا بدآنجا کشانید که شخصاً در نهضت «عدم اطاعت کشوری»^۲ شرکت جست، و چون از پرداخت جریمه مقرر امتناع کرد، این کار به

۱. منظورم این نیست که در پرده بگویم که این افتخار والا ستایشی از حیثیت راسل به عنوان يك فیلسوف نبود.

2. civil disobedience

قیمت يك هفته بازداشتش تمام شد.^۳ بدینسان راسل حتی در سنین بالا به مبارزه در طرفداری از رفاه بشر، چنانکه در مدّ نظر داشته، ادامه داده است. و اتهام «فیلسوف برج عاجی» در مورد او آشکارا ناوارد است.

در بخش بعدی، به جنبه‌های نظری تر اندیشه اخلاقی و سیاسی راسل می‌پردازیم. البته از نظر عامه مردم، راسل به خاطر نوشته‌هایش در زمینه مسائل و مباحث عینی شهره تر است. ولی بحث از عقاید راسل فی المثل در باب سکس^۴، یا خلع سلاح اتمی در تاریخ فلسفه نامناسب می‌نماید، مخصوصاً که خود او هم بحث از این گونه مسائل عینی را مربوط به فلسفه، به معنای دقیق کلمه، نمی‌داند.

۲. فلسفه اخلاق اولیه راسل و تأثیر مور

نخستین فصل در کتاب مقالات فلسفی (۱۹۱۰) «عناصر اخلاق» نام دارد که ترکیبی است از يك مقاله در باب جبر و اخلاقیات که در سال ۱۹۰۸ در نشریه‌ای به نام *Hibbert Journal* چاپ شده بود. دو مقاله دیگر درباره اخلاق که در سال ۱۹۱۰ در شماره‌های فوریه و مه نشریه *New Quarterly* انتشار یافت. در این دوره راسل بر آن بود که هدف اخلاق کشف گزاره‌های صادق درباره رفتار شایسته یا ناشایسته است، و اینکه اخلاق يك علم است. اگر برسیم چرا ما باید اعمال خاصی را انجام بدهیم، سرانجام به گزاره‌های بنیادین می‌رسیم که خود آنها قابل اثبات نیست. ولی این ویژگی خاص اخلاق نیست، و ادعای علم بودن آن را تضعیف نمی‌کند.

حال اگر برسیم چرا ما باید اعمال خاصی را انجام دهیم و اعمال دیگری را انجام ندهیم، پاسخش عموماً ناظر به نتایج است. و اگر فرض کنیم که يك عمل از آن روی درست است که نتایج خوب به بار می‌آورد. یا به کسب يك خوبی دیگر منجر می‌شود، روشن است که به هر حال بعضی چیزها باید فی نفسه خوب باشند. البته همه چیز نمی‌تواند خوب باشد. اگر چنین بود، ما نمی‌توانستیم بین اعمال درست و نادرست فرق بگذاریم. و بعضی چیزها ممکن است، از آن روی که مؤدی به چیز یا کار دیگر می‌شوند، خوب شمرده شوند. ولی ما نمی‌توانیم بدون تصور چیزهایی که ذاتاً خوبند، یعنی دارای خاصه خوبی اند، به نحوی «کاملاً مستقل از عقیده خود در

۳. از روی انصاف باید به این نکته اشاره کرد که راسل این مدت کوناه را در بیمارستان زندان گذراند. نه در شرایط عادی زندگی زندان.

۴. به طور گذرا اشاره می‌کنیم که در سال ۱۹۴۰ حکم ریاست راسل در کالج نیویورک سببی، به خاطر آراء و نظریات او در باب ازدواج و رفتار جنسی لغو شد. البته در بنیاد بارنز Barnes در فیلادلفیا به او کرسی اسنادی دادند، ولی این مقام فقط تا سال ۱۹۴۳ دوام یافت. ماجرای نیویورک جار و جنجال بسیاری بر پا کرد، که نگارنده این سطور اظهار نظری در آن باب نم‌کند.

آن باب، یا مستقل از آرزوهای خود و دیگران»^۵ به سر ببریم. درست است که مردم عقاید مختلفی دارند در باب اینکه خوب چیست. و چه بسا انتخاب بین این عقاید دشوار باشد. ولی از آن چنین بر نمی آید که چیزی وجود ندارد که خوب باشد. در واقع «خوب و بد کیفیاتی هستند که متعلق به اشیاء اند، مستقل از عقاید ما. درست همان طور که مزج و مستدیر چنین است.»^۶ هر چند خوبی و ویژگی عینی چیزهای خاصی است، ولی تعریف ناپذیر است. بنابراین نمی تواند فی المنل با لذیذ یگانه باشد. آنچه لذت می بخشد ممکن است خوب باشد. ولی اگر چنین است، از آن روی است که سوای لذت بخشی، دارای کیفیت تعریف ناپذیر خوبی نیز هست. «خوب» همان طوری که نمی تواند به معنی «موجود» باشد نمی تواند به معنی «لذیذ» هم باشد. حال اگر قبول کنیم که خوبی يك خاصه ذاتی و تعریف ناپذیر بعضی از چیزهاست، لاجرم باید فقط به نحوی بیواسطه ادراک شود. و حکمی که این ادراک در آن بیان می شود، احتمال پذیرفتن برهان ندارد. بنابراین، چنین پرسشی پیش می آید که آیا تفاوت‌های بین چنین احکامی این ترزا که می توان از آنچه خوب است معرفتی حاصل کرد، تضعیف یا به کلی منتفی نمی کند؟ راسل آشکارا انکار نمی کند که احکام مختلفی در باب اینکه چه چیزهایی خوب و بد هستند، وجود داشته و وجود دارد. در عین حال به عقیده او چنین تفاوت‌هایی نه چندان بزرگ و نه چندان وسیع اند که ما را مجبور کنند تا دست از اندیشه معرفت اخلاقی برداریم. در واقع تفاوت‌های اصیل بین احکام مردم مختلف در مورد خوبی و بدی ذاتی «به نظر من واقعا بسیار نادرند.»^۷ هر جا که موجودند، تنها چاره مذاقه بیشتر است.

به نظر راسل تفاوت‌های اصیل عقیدتی، چندانکه از شایستگی و ناشایستگی اعمال برمی خیزند، از خوبی و بدی ذاتی بر نمی خیزند. چه يك عمل وقتی به طور عینی شایسته است که «از همه وجوه ممکن، تنها موردی باشد که محتملا بهترین نتایج را به بار می آورد.»^۸ و پیداست که مردم حتی وقتی که در باب اهداف موافقت دارند، ممکن است در باب وسائط به نتایج مختلفی برسند. در چنین شرایطی، عامل اخلاقی بر وفق حکمی که پس از مقداری تأمل به آن رسیده است و در مورد معین مناسب است، عمل خواهد کرد.

این ترزا که خوبی خاصه ذاتی و تعریف ناپذیر چیزهای خاصی است، و نیز این ترزا که مفاهیم شایسته و ناشایسته و تکلیف تابع مفهوم خوب اند، آشکارا نفوذ ج. ا. مور، دوست راسل را در او (یعنی راسل) نشان می دهد. و این نفوذ، لااقل تا حدودی، در کتاب اصول بازسازی اجتماعی (۱۹۱۶) نیز مشهود است. راسل در این اثر عمدتاً با مضامین اجتماعی و سیاسی سر و کار دارد؛ و به ما می گوید که این کتاب را به مدد مهارت فلسفی اش نوشته است. ولی هنگامی که

۵. مقالات فلسفی، ص ۱۰. ۶. پیشین، ص ۱۱. ۷. مقالات فلسفی، ص ۵۳.

۸. پیشین، ص ۳۰.

می‌گوید «به نظر من بهترین زندگی آن است که مبتنی بر انگیزه‌های خلاقانه باشد»^۹ و توضیح می‌دهد که مرادش از انگیزه‌های خلاقانه، آنهایی است که در جهت به وجود آوردن چیزهای نیک و ارزشمند نظیر معرفت، هنر و نیکخواهی است، نظر گاهش بیشک هماهنگ با نظر گاه مور است.

۳. غریزه، ذهن و روح

در عین حال، هر چند در اصول بازسازی اجتماعی اعراض صریخی از آراء و اندیشه‌هایی که راسل از مورفر گرفته است وجود ندارد، شاید بتوانیم در بعضی جنبه‌های سخنانش جلوه‌ای از تمایل به اینکه خوب و بد را مربوط به شوق^{۱۰} بگرداند، مشاهده کنیم. در هر حال تمایل مشهودی در او هست که اخلاق را در پرتو مردم‌شناسی^{۱۱}، یعنی آموزه خاصی راجع به طبیعت انسان، تعبیر و تفسیر کند. مراد من این نیست که در پرده بگویم این امر ضرورتاً چیز بدی است. بلکه بیشتر مراد من این است که راسل از نظر گاه اخلاقی خاص مورد دور می‌شود.

راسل می‌نویسد: «همه فعالیت‌های انسان از دو سرچشمه میل^{۱۲} و شوق می‌جوشد»^{۱۳} از آنجا که در ادامه سخن چنین می‌گوید که سرکوب میل، به توسط اهداف و شوقها و اراده، برابر است با سرکوب نشاط حیات^{۱۴}، طبعاً این اندیشه به ذهن می‌آید که مقصود او از شوق شوق آگاهانه است. ولی چنین می‌نماید که شوقی که در بن فعالیت آدمی نهفته است، شوق ناآگاهانه است. و راسل در تحلیل ذهن، تحت تأثیر نظریه روانکاوی، تأکید می‌ورزد که «همه شوقهای ابتدائی ناخودآگاهانه است»^{۱۵}

اظهار میل طبیعی فی نفسه کار خوبی است، زیرا انسانها دارای «یک اصل کانونی رشد، یک انگیزه غریزی هستند که ایشان را در جهت معینی راه می‌برد، همچنانکه درختان جویای نوراند»^{۱۶} ولی این تأیید میل طبیعی، که گاه ما را به یاد روسو می‌اندازد، نیاز به شرح و بسط دارد. اگر ما فقط از میل طبیعی تبعیت کنیم، در اسارت آن باقی می‌مانیم، و نمی‌توانیم محیط خود را به شیوه‌ای سازنده مهار کنیم. این ذهن یعنی اندیشه غیر شخصی^{۱۷} عینی است که در ارتباط با میل و غریزه، نقش انتقادی ایفا می‌کند و ما را قادر می‌سازد که بدانیم کدام میل نیاز به

۹. اصول بازسازی اجتماعی، ص ۵.

10. desire 11. anthropology 12. impulse

۱۳. اصول بازسازی اجتماعی، ص ۱۲.

14. vitality

۱۵. تحلیل ذهن، ص ۲۴. ۱۶. اصول بازسازی اجتماعی، ص ۲۲.

17. impersonal

سرکوب‌میا تغییر دارد چرا که با سایر امیال تعارض دارد یا از آن روی که محیط ارضاء آن را ناممکن یا نامطلوب می‌سازد. همچنین ذهن است که ما را به مهار کردن محیطمان تا حد معینی و به شیوه‌ای سازنده توانا می‌دارد. بدینسان راسل در حالی که در باب اصول «نشاط حیات» تأکید دارد، در مورد میل تأیید کلی ندارد.

پیشتر ملاحظه کردیم که راسل فعالیت‌های انسانی را به دو سرچشمه یعنی میل و شوق نسبت می‌دهد. بعدها این فعالیتها را به «غریزه، ذهن و روح»^{۱۸} منتسب می‌دارد. غریزه سرچشمه نشاط حیات است، حال آنکه ذهن در ارتباط با غریزه نقش انتقادی ایفا می‌کند. روح مبدأ احساسات غیر شخصی است و ما را قادر می‌سازد که از حد جست‌وجوی ارضاء شخصی محض فراتر برویم و در غم و شادی دیگران همان قدر ذی‌علاقه باشیم که در غم و شادی خود ذی‌علاقه ایم، و دغدغه خاطرمان سعادت نوع انسان به طور کلی باشد، و در خدمت اهدافی باشیم که به يك معنی فرا انسانی هستند، نظیر حقیقت یا زیبایی، یا در مورد مردم دیندار: خدا.

شاید بتوانیم نظر پروفیسور ج. باچلر^{۱۹} را بپذیریم که می‌گوید از نظر راسل میل و شوق وجوه اساسی انگیزه‌های ابتدائی هستند، حال آنکه غریزه، ذهن و روح مقولاتی هستند که فعالیت‌های انسانی که ما می‌شناسیم در ذیل آنها رده بندی می‌شوند.^{۲۰} به هر حال راسل در ذهن خود قائل به یکپارچگی مترقبانه شوقها و میلها در تحت مهار ذهن، هم در فرد و هم در جامعه است. در عین حال در مورد نقش روح به عنوان توانایی احساس غیر شخصی تأکید دارد. چه «اگر زندگی قرار است کاملاً انسانی بشود، باید به هدفی که به يك معنی خارج از حیات انسانی به نظر می‌رسد، خدمت کند»^{۲۱}.

۴. رابطه ارزشدآوری با میل

راسل با آنکه در کتاب اصول بازسازی اجتماعی، هر چند با اندکی تردید، دنباله این رای مور را می‌گیرد که ما می‌توانیم از خوبی و بدی ذاتی معرفتی شهودی داشته باشیم، ولی این نظر را مدتی دراز بی‌نمی‌گیرد. فی‌المثل پس از آنکه در يك مقاله مردم‌پسند به نام اعتقاد من چیست^{۲۲} (۱۹۲۵) می‌گوید که زندگی خوب آن است که ملهم از عشق ورهیاخته از معرفت باشد، توضیح می‌دهد که مرادش معرفت اخلاقی نیست، زیرا «فکر نمی‌کنم اگر دقیق سخن بگوییم، چیزی

۱۸. اصول بازسازی اجتماعی، ص ۲۰۵.

19. J. Buchler

۲۰. در فلسفه برتراند راسل ویراسته پ. ا. شیلپ، ص ۵۲۲.

۲۱. اصول بازسازی اجتماعی، ص ۲۴۵.

22. *What I Believe*

به نام معرفت اخلاقی وجود داشته باشد.^{۲۳} اخلاق از عِلْم با میل متمایز می شود نه با هیچ شکلی از معرفت. «به اهداف معینی میل پیدا می شود و رفتار درست آن است که منتهی به آن اهداف شود.»^{۲۴} به همین ترتیب راسل در *طرحی از فلسفه* (۱۹۲۷) صریحاً می گوید که نظریه مور را در باب اینکه خوبی يك کیفیت تعریف ناپذیر ذاتی است رها کرده است، و به تأثیری که کتاب *روایح نظری*^{۲۵} (۱۹۲۶) سانتایانا در این باب در ذهن او داشته است اشاره می کند. اکنون بر آن است که خوب و بد «ناشی از میل»^{۲۶} هستند. البته زبان يك پدیده اجتماعی است، و به طور کلی ما می آموزیم که کلمه «خوب» را به چیزهایی اطلاق کنیم که گروه اجتماعی متعلق به ماست. ولی «عمدتاً ما چیزی را خوب می نامیم که مطلوب ما باشد، و چیزی را بد می نامیم که از آن کراهت داشته باشیم»^{۲۷}

اگر به آنچه گفتیم اکتفا کنیم، در واقع روایت بسیار ساده ای از موضع اخلاقی راسل به دست داده ایم. باید گفت که عنصر اصالت فایده در آراء اخلاقی اولیه او، یعنی عنصری که بین او و مور مشترک است، تغییر ناپذیر مانده است. به این شرح که همچنان اعمالی را درست می داند که نتایج خوب به بار آورند، و اعمالی را بد می داند که نتایج بد به بار آورند. و در همین حوزه محدود، معرفت ممکن الحصول است. فی المثل اگر دونفر موافقت کنند که فلان هدف موسوم به X مطلوب است و لذا خوب است، کاملاً می توانند در باب عمل یا اعمال ممکنه که بیشتر از همه محتمل نیل به چنین هدفی است، بحث کنند. و علی الاصول می توانند به نتیجه متفق علیهی که نمایانگر معرفت محتمل باشد برسند.^{۲۸} ولی هر چند چنین زمینه ای اخلاقی است، معرفت حاصله به هیچ وجه فرق خاصی با معرفت وسائط مناسب برای نیل به غایت معین در يك زمینه غیر اخلاقی ندارد. به عبارت دیگر، این مورد، نوع خاصی از معرفت موسوم به «اخلاقی» نیست.

باری هنگامی که از واری و وسائط مناسب برای نیل به يك هدف معین، به ارزشداوری در باب خود آن اهداف بازمی گردیم، موقعیت فرق می کند. پیشتر ملاحظه کردیم که راسل يك وقت بر آن بود که تفاوت های عقیده ای در باب ارزشها چندان بزرگ نیست که قول به این را که ما می توانیم از خوبی و بدی ذاتی معرفت بیواسطه داشته باشیم، یعنی قول به شهود اخلاقی را، نامعقول بگرداند. ولی این نظر را و نهاد و به این نتیجه رسید که تفاوت عقیده در باب ارزشها

۲۳. اعتقاد من چیست، ص ۲۷. ۲۴. پیشین، ص ۲۰.

25. *Winds of Doctrine*

۲۶. *طرحی از فلسفه*، ص ۲۳۸. ۲۷. پیشین، ص ۲۲۲.

۲۸. یعنی معرفت قطعی یا برهانی نخواهد بود. ولی معرفت علمی هم معرفت قطعی نیست.

اساساً منوط به «سلیقه‌هاست، نه وابسته به هیچ حقیقت عینی.»^{۲۹} اگر فی المثل کسی به من بگوید ظلم چیز خوبی است،^{۳۰} البته من می‌توانم با او توافق داشته باشم، یعنی در مورد برشمردن نتایج عملی چنین حکمی. ولی اگر همچنان بر سر حکم خویش بایستند، حتی وقتی که دریابد این سخن واقعاً چه معنایی دارد، من نمی‌توانم هیچ دلیل نظری دریابم اینکه ظلم بد است، ارائه کنم. هر «برهانی» که من اقامه کنم فی الواقع تدبیری است اقناعی که برای تغییر دادن تمایلات او اندیشیده شده است. و اگر آن برهان ناموفق باشد، دیگر چیزی نمی‌توان گفت. روشن است که اگر کسی بگوید که حکم ارزشی معینی را از حکم ارزشی دیگری استنتاج کرده است، و شنونده فکر کند که استنتاج ادعائی او منطقی غلط است، می‌تواند این نکته را نشان دهد. و اگر مقصود کسی از «X خوب است» فقط این باشد که X نتایج تجربی معینی به بار می‌آورد، ما می‌توانیم دریابیم اینکه آیا X در عمل چنین نتایجی به بار می‌آورد یا نه بحث و احتجاج کنیم.

زیرا این امر يك موضوع تجربی محض است. ولی آن کس احتمال ندارد بگوید، حتی در این صورت، که «X خوب است» مگر اینکه همه نتایجش را تأیید کند. و تأییدش طبعاً بیانگر يك میل یا سلیقه است. بنابراین در تحلیل آخر سر انجام به نقطه‌ای می‌رسیم که دلیل نظری یا نقیض نظری دیگر نقشی ایفا نمی‌کند.

موضوع را می‌توان به این نحو روشن‌تر کرد. راسل گاه تلویحاً چنین اظهار داشته است که به عقیده او احکام ارزشی موضوع سلیقه شخصی محض هستند، بی آنکه به هیچ وجه از کسی به کسی تعمیم یابد. ولی قطعاً این عقیده حساب شده او نیست. به نظر او احکام ارزشی فی الواقع فحوای خطابی^{۳۱} دارند. گفتن اینکه «X خوب است» برابر با گفتن این است که «چنین باد که همه X را مطلوب بیابند»، و گفتن اینکه «لا بد است» برابر با گفتن این است که «چنین باد که همه از لا کراهت داشته باشند.»^{۳۲} و اگر این تحلیل پذیرفته شود، پیداست که «ظلم بد است» وقتی که به معنی «چنین باد که هر کس از ظلم کراهت داشته باشد» گرفته شود، دیگر قابل توصیف به صدق و کذب نیست. همان طور که «چنین باد که همه کس قدر شراب خوب

۲۹. دین و علم (۱۹۲۵)، ص ۲۳۸.

۳۰. این گزاره که «من فکر می‌کنم ظلم خوب است» یا «من ظلم را تأیید می‌کنم» می‌تواند يك گزاره تجربی معمولی باشد و به واقعیت روانی خاصی مربوط باشد. ولی «ظلم علی‌الاطلاق خوب است» يك ارزش‌دوری یا حکم ارزشی است.

31. Optative mood

۳۲. راسل در پاسخهایی به انتقاد *Replies to Criticism* می‌گوید: «فکر نمی‌کنم که حکم اخلاقی صرفاً بیانگر شوق باشد؛ در این مورد با کانت موافقم که چنین حکمی باید عنصری از کلیت دانشه باشد.» فلسفه برتراند راسل، ویراسته نیلپ، ص ۷۲۲.

ارغوانی را بدانند» از همین قرار است. لذا دیگر مسأله اثبات اینکه حکم «ظلم بد است» صادق است یا کاذب، مطرح نیست.

پیدا است که راسل کاملاً آگاه است که به يك معنی اینکه کسی قدر شراب خوب را بداند یا نه، چندان اهمیتی ندارد، حال آنکه تأیید کردن یا نکردن مردم از ظلم حائز اهمیت بسیار است. ولی او این ملاحظات عملی را در مورد مسأله محضاً فلسفی تحلیل درست ارزشداوری نامربوط می‌داند. اگر من بگویم «ظلم بد است» پیدا است که هر چه در توان دارم به کار می‌برم که مواظب باشم تعلیم و تربیت به راهی نیفتد که این عقیده را تشویق کند که ظلم قابل ستایش است. ولی اگر تحلیل راسل را از ارزشداوری بپذیرم، باید اذعان کنم که ارزشگذاری من در مورد ظلم نظراً قابل اثبات نیست.

باری راسل گاه از این نظر که به معتقدات اخلاقی اش بیان شدید و غلیظ داده است، مورد انتقاد قرار گرفته است، چنانکه گویی این نحوه بیان با تحلیل او از ارزشداوری ناسازگار است. ولی او می‌تواند این پاسخ آشکار را به منتقدانش بدهد، و داده است، که از آنجا که به عقیده او احکام ارزشی بیانگر میل هستند، و او خود میل شدیدی دارد، لذا در بیان شدید و غلیظ دادن به آنها ناسازگاری نیست. و این پاسخ در این مورد کاملاً معتبر به نظر می‌رسد. در عین حال، وقتی که به یاد می‌آوریم او آماده است که بعضی نحوه رفتارها را محکوم کند، نظیر رفتار با زندانیان شوربخت آشویتس — حتی اگر ثابت شود که چنین رفتاری سرانجام به سود نوع بشر است و به سعادت همگانی می‌افزاید — احساس می‌کنیم که او در هر حال چنین می‌اندیشد که بعضی چیزها ذاتاً بدانند، اعم از اینکه سایر مردم فکر کنند که آنها بدانند یا نه.

در واقع به نظر می‌رسد که خود راسل شك دارد که موضوع از این قرار باشد. زیرا پس از بیان اینکه بین نظریه اخلاقی اش و بیان شدید و غلیظ ترجیحات اخلاقی ناسازگاری منطقی نمی‌بیند، می‌افزاید که هنوز کاملاً راضی نیست. نظریه اخلاقی خود او او را راضی نمی‌کند. ولی نظریات اخلاقی سایرین را حتی کمتر رضایت بخش می‌یابد.^{۳۲} لذا شاید بتوانیم بگویم راسل در حالی که خوش دارد که بتواند به اندیشه‌خوبی و بدی ذاتی رجعت کند، در عین حال معتقد است که يك فلسفه واقعاً تجربی و علمی نه می‌تواند ویژگی تعریف‌ناپذیر خوبی مورد کشف کند، نه قائل به اصول اخلاقی بدیهی باشند. يك اعتراض محتمل به تحلیل راسل از ارزشداوری این است که او به هیچ وجه بیان نمی‌کند که وقتی مردم عادی چنین احکامی صادر می‌کنند در مورد گفته خود چه فکر می‌کنند. ولی راسل هرگز کسی نبوده است که در باب اینکه مردم غیر فیلسوف چه می‌اندیشند نگران باشد. همچنین هرگز شیفته «زبان عرفی» نبوده

است. باری جای تعجب نیست اگر بعضی فیلسوفان اخلاقی جوانتر^{۳۴} کوشیده باشند که روایتی از احکام ارزشی به دست بدهند که توجه بیشتری به زبان عرفی و فحواهای آن داشته باشد، و در عین حال از دوباره به میان آوردن ویژگی تعریف ناپذیر و ناطببعی مور پرهیز کرده باشد.

۵. علم اجتماعی و قدرت

لا اقل يك بخش از اخلاق هست که راسل متعلق به فلسفه به معنی دقیق کلمه می‌داند و آن تحلیل ارزشداوری است. یعنی این آموزه که برای نمایاندن صورت منطقی چنین احکامی، شخص باید آنها را در وجه خطابی، و نه اخباری، ادا کند. ولی نظریه اجتماعی و سیاسی، از نظر راسل به کلی در خارج از حوزه فلسفه به معنی الاخص قرار می‌گیرد. لذا، هر چند ممکن است که هیچ نگفتن در باب آنها غریب بنماید، پرداختن اجمالی و گذرا به آنها نیازی به توجیه ندارد. راسل در مقاله مشهوری که در سال ۱۹۰۲ نوشته است از «جباریت قدرت ناانسانی»^{۳۵}، یعنی بی تفاوتی شگرف طبیعت نسبت به آرمانها و ارزشهای انسانی سخن می‌گوید و پرستش قدرت بی محابا، زور و ستایش نظامیگری را محکوم می‌کند. او پشت کردن انسان را به این قدرت بیفکر، و نیز ایجاد حوزه ارزشهای آرمانی مختص انسان را به دست انسان، ولو اینکه این حوزه نهایتاً محکوم به نابودی محض باشد، پیش بینی می‌کند. بنا بر این شاید در بادی نظر تعجب آور باشد که می‌بینیم راسل در سال ۱۹۳۸ می‌گوید اقتصاددانانی که فکر می‌کنند منافع شخصی اساسی‌ترین انگیزه در زندگی اجتماعی است اشتباه می‌کنند، و به نظر او اساسی‌ترین مفهوم در علم اجتماعی مفهوم قدرت است.^{۳۶} زیرا اگر کلمه «قدرت» به همان معنایی که راسل در ۱۹۰۲ آن را محکوم کرد تعبیر و تفسیر شود، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که او در سال ۱۹۳۸ یا از بن و ریشه عقایدش را تغییر داده است. یا انسانها را وادار می‌کند که به زندگی اجتماعی و سیاسی پشت کنند، و این چیزی است که بسیار از قصد او به دور است. فی الواقع راسل همواره از «قدرت بی محابا» بیزار بود و عشق به قدرت به خاطر قدرت را محکوم می‌شمرد. وقتی می‌گوید قدرت اساسی‌ترین مفهوم در علم اجتماعی است و قوانین یویایی اجتماعی جز بر وفق آن قابل بیان نیست، معنای مرادش از این کلمه «ایجاد آثار مطلوب»^{۳۷} است. و هنگامی که می‌گوید هر چند اشتیاق به کالاهای مصرفی و رفاه مادی قطعاً

۳۴. در این مورد، از جمله به آقای ر. م. هیر R. M. Hare از دانشگاه آکسفورد می‌اندیشم.

۳۵. عرفان و منطق، ص ۴۹. (همچنین مقالات فلسفی، ص ۶۲)

۳۶. مقایسه کنید با قدرت: يك تحلیل اجتماعی نوین (۱۹۳۸) *Power: A New Social Analysis* ص ۱۰. به این اثر از این پس اختصاراً به صورت قدرت اشاره خواهد شد. ۳۷. قدرت، ص ۳۵.

در زندگی انسان نقش دارند، عشق به قدرت از آنها اساسی تر است، مرادش از «عشق به قدرت»، «میل به توانایی ایجاد آثار مطلوب در جهان خارج، اعم از انسانی یا ناانسانی است.»^{۳۸} اینکه آیا عشق به قدرت بدین معنی خوب است یا بد، منوط به ماهیت آثاری است که يك فرد یا گروه می‌خواهند ایجاد کنند.

موضوع را می‌توان بدین شیوه نیز طرح کرد. راسل در کتاب قدرت بر آن است که انرژی اساسی ترین مفهوم در فیزیک است. سپس در صدد جست‌وجوی يك مفهوم اساسی در علم اجتماعی برمی‌آید و آن را در قدرت می‌یابد. و از آنجا که قدرت، همانند انرژی، مدام از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید، او این وظیفه را برای علم اجتماعی قائل می‌گردد که قوانین دگرگونی یا تبدیل صورت قدرت را کشف کند. ولی راسل هر چند نظریه اقتصادی تاریخ را به عنوان نظریه‌ای غیر واقع بینانه رد می‌کند، یعنی بر آن است که این نظریه نقش انگیزه - نیرو را در زندگی اجتماعی به حداقل می‌رساند، ولی نمی‌کوشد که همه کار و کوششهای بشر را بر وفق قدرت رده بندی کند. فی المثل، امکان دارد که معرفت جویی به خاطر قدرت، یعنی کنترل انجام شود؛ و چنین میلی در علم جدید ابعاد گسترده‌ای یافته است. ولی ممکن هم هست که معرفت جویی با روحیه‌ای متأمل و به خاطر عشق به متعلق معرفت انجام گیرد. فی الواقع «عاشق، شاعر و عارف رضای خاطر کاملتری از آنچه جوینده قدرت می‌تواند تصورش را بکند به دست می‌آورند، همین است که می‌توانند در متعلق عشق خویش آرامش یابند.»^{۳۹}

اگر قدرت به عنوان ایجاد آثار مطلوب تعریف شود و عشق به قدرت همانا اشتیاقی به ایجاد چنین آثاری باشد، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که قدرت فی نفسه هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای نیل به هدفی در ورای خویش است. و به عقیده راسل «هدف غائی کسانی که قدرت دارند (و ما همه بهره‌ای از آن داریم) باید اعتلای تعاون اجتماعی، نه در یک گروه در قبال گروه دیگر، بلکه در کل نوع انسانی باشد.»^{۴۰} دموکراسی به عنوان سنگری در برابر کاربرد خودکامانه قدرت اقامه شده است.^{۴۱} و آرمان تعاون اجتماعی در کل نوع انسان به عنوان مؤدبی به مفهومی از حکومت جهانی که حجیت و قدرت جلوگیری از بروز تخصم بین ملتها را دارد، ارائه شده است.^{۴۲} علم به اتحاد جهان در سطح تکنولوژیک مدد رسانده است. ولی سیاست

۳۸. پیشین، ص ۲۷۴. ۳۹. نگرش علمی (۱۹۳۱)، ص ۲۷۵. ۴۰. قدرت، ص ۲۸۳.

۴۱. راسل را می‌توان سوسیالیست نامید؛ ولی خود او بر مخاطرات سوسیالیسم به هنگامی که از دموکراسی کارآمد جدا افتاده باشد، تأکید می‌ورزد.

۴۲. اگر راسل در سالهای اخیر توجه بیشتری به مبارزه در راه خلع سلاح هسته‌ای معطوف می‌دارد تا در راه حکومت جهانی، این امر بیشک از آن است که چشم‌انداز نیل به حکومت جهانی کارآمد به طبق توافق، به نظر بعید می‌آید، حال آنکه جنگ جهانی انتحارگونه هر آن ممکن است درگیرد.

دریشت سر علم لنگان لنگان پیش می‌رود. ما هنوز يك سازمان جهانی کارآمد که قادر به کاربرد بهره‌های علم و درعین حال قادر به دفع شروری که ممکن است علم به بار آورد پیدا نکرده ایم. البته از آنچه گفتیم چنین بر نمی‌آید که از نظر راسل سازمان اجتماعی تنها هدف ارزشمند زندگی است. در واقع آن هم فی نفسه وسیله است، نه هدف؛ وسیله‌ای برای اعتلاء زندگی خوب. انسان تمایلات تملك و چهاول دارد؛ و این یکی از وظایف اساسی دولت است که بروز این تمایلات را در افراد و گروهها مهار کند، همچنانکه مهار این تمایلات از ناحیه دولتها وظیفه يك حکومت جهانی است. ولی انسان دارای تمایلات خلاقانه هم هست «تمایلاتی که چیزی به جهان بیفزاید که از دیگری گرفته نشده است.»^{۴۳} و این وظیفه حکومت و قانون است که بیان و بروز چنین تمایلاتی را تسهیل کند، نه اینکه فقط آنها را تحت کنترل درآورد. این اندیشه وقتی که به حکومت جهانی اطلاق گردد، بدین معنی است که ملل مختلف باید برای پیشبرد فرهنگ و شیوه‌های زندگی خویش آزاد باشند.

تحلیل راسل از پویایی اجتماعی بر وفق اندیشه قدرت بیشك به خاطر ساده سازی بیش از حدش در معرض انتقاد است. ولی نکته‌ای که باید مورد تأمل قرار گیرد این است که او همواره و یکنواخت امر واقع را تابع ارزش قرار داده است، بدین معنی که همیشه بر اولویت اهداف اخلاقی و نیاز به سازماندهی جامعه انسانی با نظر به تسهیل پرورش هماهنگ شخصیت انسانی، تأکید ورزیده است. چندان لازم نیست بیفزاییم که راسل ادعا نمی‌کند که داوریهایش در باب اهداف اخلاقی سازمان اجتماعی و سیاسی و راجع به عوامل تشکیل دهنده زندگی خوب، از تحلیل خود او از ارزشداوری، معاف است. او اذعان دارد که این احکام، آرزوها و صوابدیدهای شخصی را بیان می‌کند. و البته درست به همین دلیل است که آنها را مربوط به فلسفه — به معنی دقیق کلمه — نمی‌داند.

۶. موضع راسل در قبال دین

جز بیان این نکته که راسل در سنین نوجوانی اعتقاد به خدا را از دست داد، هنوز چیزی در باب موضع او در قبال دین نگفته ایم. جست و جوی يك فلسفه دین عمیق در آثار او جست و جوی عبثی است. ولی از آنجا که بارها به این موضوع اشاره کرده است، مناسب است که يك توصیف کلی از آراء و اندیشه‌های او در این باب به دست دهیم.

هر چند راسل همانند ج. ا. میل آشکارا چنین می‌اندیشد که وجود شر و رنج در جهان ایرادی پاسخ‌ناپذیر در اعتقاد به خدایی که به خیرخواهی نامتناهی و قدرت مطلقه وصف شده

۴۳. حجیت فرد *Authority and Individual* (۱۹۲۹)، ص ۱۰۵. راسل در این کتاب از مسأله نلفیق همبستگی اجتماعی با آزادی فردی در برنو امکانات عینی بحث می‌کند.

است ایجاد می کند، ولی مدعی نیست که وجود نداشتن يك موجود الوهی فراتر از جهان قابل اثبات است. اگر تعبیر فنی به کار ببریم باید بگوییم که اولادری^{۴۴} است. در عین حال اعتقاد ندارد که دلیلی واقعی بر وجود خداوند در کار باشد. و در واقع از سر پای فلسفه اولایح است که براهین سنتی اثبات وجود خداوند را طرد و تخطئه می کند. در يك تحلیل پدیدارشناختی از علیت، هیچ استنتاج علی بر وجود يك موجود فرآپدیداری نمی تواند معتبر باشد. و اگر «نظم، وحدت و تداوم به راستی همان قدر اختراعات انسانی باشند که فهرستها و دایرة المعارفها هم همین طورند»،^{۴۵} ما نمی توانیم با تکیه بر برهانی که مبتنی بر نظم و غایت در جهان باشد چندان کاری از پیش ببریم. اما در مورد براهین استنباط شده بعضی از دانشمندان جدید، فی المثل هیچ چیز در تکامل مؤید این فرضیه نیست که تکامل نمایانگر قصد و هدف الوهی است. و حتی اگر این تز ثابت شود که جهان آغاز زمانی داشته است، ما حق نداریم که از آن چنین نتیجه بگیریم که جهان آفریده شده است. چه ممکن است که خود به خود آغاز شده باشد. شاید غریب بنماید که جهان خود به خود آغاز شده باشد «ولی هیچ قانونی در طبیعت نیست که دلالت بر این امر داشته باشد که هر آنچه به نظر ما غریب می نماید نباید رخ بدهد.»^{۴۶}

با این همه، هر چند راسل فکر نمی کند که دلیلی بر وجود خداوند وجود داشته باشد، این نکته را روشن کرده است که عقیده به خداوند، فی نفسه، بیش از اعتقاد به وجود جن و پری خصومت او را بر نمی انگیزد. این اعتقاد صرفاً نمونه يك عقیده آرامبخش ولی اثبات نشده به يك موجود فرضی است، که ضرورتاً شهر وندان را بیشتر از کارهای دیگر از راه به در نمی کند. حملات راسل عمدتاً متوجه شخصیت‌های دینی مسیحی است که به نظر او بیشتر زبان به بار آورده اند تا سود، و نیز معطوف به علم کلام است و این تا به آنجاست که در جهت تأیید زجر و تعقیب مذهبی و جنگ‌های دینی و سد راه کاربرد بعضی وسائل در راه بعضی اهداف که به نظر او مطلوب است واقع گردیده است. در عین حال راسل با آنکه غالباً به شیوه ولتری می نویسد، صرفاً از اعقاب روحانی‌له فیلوزوف (= فیلسوفان روشنگری) نیست. او برای آنچه ما عاطفه دینی و رهیافت دینی سنجیده به زندگی می نامیم، ارزش قائل است. و اگر بخواهیم او را قائل به دینی بدانیم، دین او اعتقاد به حیات «روح» است آنچنانکه در اصول بازسازی اجتماعی تصویر و توصیف گردیده است. این کتاب در سال ۱۹۱۶ انتشار یافته، ولی در تاریخی متأخرتر چنین گفته است که اظهار دین شخصی اش که به نظرش «چندان ناخشنود کننده هم نمی آید، همان است که در بازسازی اجتماعی بیان گردیده است.»^{۴۷}

مجادلهٔ راسل با مسیحیت ارتباطی به بحث ما در اینجا ندارد. کافی است یادآور شویم که هرچند گاه گاه فی‌المثل به آرمان محبت و برداشت مسیحیت از ارزش فرد انسانی احترام می‌گذارد، ولی حمله کردن او نمایان‌تر است تا حرمت نهادنش. و در حالی که توجه همگان را به نقاط سیاه و آشنایی در تاریخ مسیحیت جلب می‌کند، ولی بنا را بر اغراق می‌گذارد و گاه دقت را فدای طنز و طعن می‌گرداند. آنچه با بحث ما در اینجا بیشتر ارتباط دارد این ملاحظه است که او هرگز نکوشیده است که به نحوی منظم آنچه را که در دین ارزشمند می‌داند از عقاید کلامی جدا کند. اگر چنین کاری کرده بود، چه بسا تأملاتی ثانوی راجع به موضع خویش می‌کرد، هرچند شاید این توقع زیاده از حد باشد که انتظار داشته باشیم او به نحو جدی از خود بپرسد که آیا خدا به يك معنی به صورت پیشفرض نهانی بعضی از مسائلی که خود او پیش کشیده مطرح نبوده است.

۷. ماهیت فلسفه طبق برداشت راسل

امکان ندارد که بتوان نظر راسل را در باب ماهیت فلسفه در گزاره‌ای موجز بیان کرد. زیرا او، در مواقع مختلف، به شیوه‌های مختلف سخن می‌گوید.^{۴۸} و او هرگز کسی نبوده است که همهٔ سرنخها را به دست بگیرد و به تفصیل نشان دهد که پیوند آنها با یکدیگر چیست و چگونه طرح معقولی را تشکیل می‌دهند. بلکه بیشتر بر وای پرداختن به موضوع بعدی (جز موضوعی که در دست دارد) را داشته است. در عین حال به نظرم پی بردن به اینکه چگونه راسل ناگزیر شده است که آراء مختلفی دربارهٔ ماهیت و دامنهٔ فلسفه بیان کند، دشوار نباشد. همچنین کشف عناصر ثابت در برداشت او از فلسفه هم دشوار نیست.

تا آنجا که مایه و انگیزهٔ اساسی فلسفه مطرح است، فلسفه همواره برای راسل معرفت‌جویی، یعنی جست و جوی حقیقت عینی بوده است. و این اعتقاد را ابراز داشته که یکی از وظایف عمدهٔ فلسفه دریافتن و تفسیر کردن جهان است، و حتی تا حد مقدور، کشف ماهیت غائی واقعیت. آری راسل معتقد است که فیلسوفان در عمل غالباً در مقام اثبات معتقدات پیش‌اندیشیده و پیش‌دریافته هستند؛ و به قول مشهور برادلی اشاره کرده است که می‌گوید ما بعدالطبیعه همانا یافتن دلایل بد برای آن چیزی است که انسان بالغ‌ریزه بدان معتقد است. همچنین معتقد است که عملاً بعضی از فلاسفه اندیشه‌ها و براهینی به کار برده‌اند تا عقاید آرامبخشی را که به نظر آنها دارای ارزش پراگماتیک می‌آمده محرز گردانند. به علاوه، در مقام

۴۸. البته راسل هم به اندازهٔ هر کس دیگر در تغییر دادن نظر خویش آزاد است. ولی قطع نظر از این امر، باید به یاد داشت که نظر به اظهاراتی که اگر مجرداً ملحوظ گردد، به سخنی قابل جمع با یکدیگرند، در يك زمینهٔ معین به دلایل جدلی، گاه در مورد يك جنبه از يك موضوع مبالغه می‌کند.

مقایسه اهداف و آرزوهای فلسفه با نتایج حاصله واقعی، گاه چنان سخن گفته است که گویی تنها وسیله کسب چیزی است که به حق می تواند معرفت نامیده شود. ولی اینها همه این واقعیت را تغییر نمی دهد که نظر به آنچه باید رهیافت، انگیزه و اهداف فیلسوف باشد، راسل نظر گاهی داشته است که به نحو معقول می توان آن را نظر گاه سنتی نامید. این امر در نوشته های اولیه او آشکار است؛ همچنین در حمله بعدی او به فلسفه زبانی نیز مشهور است، یعنی به فلسفه ای که انحصاراً در هوای طرح ریزی زبان با اصطلاح عرفی است؛ و ذلیل او در این حمله این بوده است که فیلسوفان این نحله وظیفه مهم تعبیر و تفسیر کردن جهان را و انهاده اند.^{۴۹}

با این همه، چنانکه پیشتر اشاره کرده ایم، روشی که راسل بیشترین تأکید را در مورد آن دارد تحلیل است. این روش در فلسفه عمومی بدین معنی است که فیلسوف کار خود را با مجموعه ای از معرفت مشترك، یا آنچه معرفت انگاشته می شود، آغاز می کند. این معرفت داده های او را تشکیل می دهد. او سپس این مجموعه پیچیده معرفت را که در گزاره هایی تاحدی مبهم و اغلب منطقاً مستقل بیان شده است به تعدادی گزاره که می گوشت حتی المقدور ساده و دقیق باشد، تقلیل می دهد. اینها سپس در زنجیره های قیاسی آراسته می گردند که منطقاً بر گزاره های ابتدایی خاصی که همان مقدمه ها هستند استوار اند. کشف این مقدمه ها متعلق به فلسفه است؛ ولی استنتاج مجموعه معرفت مشترك از آنها، متعلق به ریاضیات است، «به شرط اینکه «ریاضیات» به معنای موسعی در نظر گرفته شود.»^{۵۰} به عبارت دیگر فلسفه به مدد تحلیل منطقی از امر نسبتاً عینی پیچیده به آنچه ساده تر و انتزاعی تر است سیر می کند. بدینسان با علوم تخصصی فرق دارد، که از بسیط به مرکب سیر می کنند. همچنین با ریاضیات قیاسی محض فرق دارد.

ولی فیلسوف ممکن است دریابد که بعضی از مقدمه های منطقی نمای مجموعه مشتركی از معرفت مفروض خود در معرض شك هستند. و میزان احتمال هر نتیجه ای مبتنی بر میزان احتمال مقدمه ای است که بیشتر در معرض شك است. بدینسان تحلیل منطقی صرفاً در خدمت کشف گزاره ها یا مقدمه های ضمنی ابتدایی نیست. بلکه در خدمت کمک به ما برای بر آورد میزان احتمال متعلق به آنچه عرفاً معرفت خوانده می شود، یعنی نتایج مقدمه ها نیز هست. در این امر کمتر شك هست که روش تحلیل روشی بود که از طریق کارش در منطق ریاضی به نظر اورسید. و بدینسان این امر قابل فهم است که او از منطق به عنوان جوهر فلسفه سخن گفته و اعلام داشته است که هر مسأله فلسفی، چون درست تحلیل شود، دریافته می شود که یا واقعاً مسأله فلسفی نیست، یا اینکه مسأله منطقی است، یعنی مسأله ای وابسته به تحلیل منطقی

است.^{۵۱} این تحلیل ملهم از اصل اقتصاد یا استره اوکام است و منتهی به اتمیسم منطقی می‌گردد.

پیشتر همچنین اشاره کردیم که راسل به این نظریه ویتگنشتاین، که گزاره‌های منطقی صوری و ریاضیات محض نظامهایی از «همانگویی» هستند، ایمان آورد. و اگر از این نظرگاه به موضوع بنگریم کاملاً فهمیده می‌شود که چرا بر تفاوت بین منطق و فلسفه تأکید کرده است. فی‌المثل می‌گوید: «به نظر من منطق بخشی از فلسفه نیست.»^{۵۲} ولی قول به اینکه منطق صوری، به عنوان منظومه‌ای (= سیستمی) از همانگوییها، خارج از حوزه فلسفه قرار می‌گیرد، البته با اصرار در باب اهمیت تحلیل منطقی یعنی تحلیل فروگاهشی که همواره صفت ممیزه اندیشه راسل بوده است، قابل جمع نیست. حق این است که راسل هر چه از اثر اولیه‌اش در منطق ریاضی بیشتر فاصله گرفته است، کمتر مایل به این بوده است که از منطق به عنوان جوهر فلسفه سخن بگوید. و هر چه بیشتر بر خصلت استعجالی فرضیه‌های فلسفی تأکید ورزیده شکاف بین فلسفه و منطق به معنی دقیق کلمه را بیشتر کرده است. بدینسان این مسأله که بگوئیم در نگرش راسل تحولی رخ نداده است منتفی است. این نکته را هم باید افزود که راسل، چندی پس از قول به اینکه منطق جوهر فلسفه است، اعلام داشته است که منطق به هیچ وجه جزو فلسفه نیست. در عین حال باید به یاد داشته باشیم که وقتی راسل اولین قول از این گزاره‌ها را به زبان آورد، مرادش — لا اقل تا حدودی — این بود که روش فلسفه همان روش تحلیل منطقی است، یا باید باشد. و هرگز عقیده‌اش به ارزش این روش را و ات نهاد.

باری هر چند راسل دوباره اعتقادش به ارزش تحلیل فروگاهشی را، که صفت ممیزه اندیشه اوست، بازیافته است، و از این نوع تحلیل در برابر انتقادهای اخیر دفاع کرده است، این امر هم غیر قابل انکار است که برداشت کلی او از فلسفه تحول معنابهی یافته است. پیشتر ملاحظه کردیم که زمانی بود که او بین روش فلسفی از یک سو، و روش علمی از سوی دیگر، فرق فارقی قائل بود. بعدها می‌بینیم که می‌گوید فیلسوف باید «اصول و روشها و مفاهیم کلی را»^{۵۳} از علم فرابگیرد. به عبارت دیگر، تأملات راسل در باب رابطه بین فلسفه و علم، تأملاتی که متأخر از کارش در منطق ریاضی و نخستین برداشتش از تحلیل فروگاهشی و کاربرد آن بود، تأثیر معنابهی در برداشت کلی او از فلسفه گذارد. بدینسان باید گفت در زمانی که اظهار می‌داشت منطق جوهر فلسفه است، می‌خواست این نکته را برساند که اگر مسائل فلسفی به درستی تحلیل شوند و به پرسشهای دقیق و جمع و جور تحویل یابند، می‌توانند یک به یک حل شوند. با این همه، بعدها در مورد نیاز به ارائه فرضیه‌های موقت و قاطع تأکید ورزید. در عین حال گهگاه

۵۱. مقایسه کنید با: علم ما به جهان خارج، ص ۴۲. ۵۲. معرفت انسانی، ص ۵.

۵۳. طرحی از فلسفه، ص ۲.

این تمایل مشهور را از خود نشان داده است که توانایی فیلسوف را دریافتن راه حلهای واقعی برای مسائل مطروحه خویش مورد چون و چرا قرار دهد. شاید بیانات ذیل در باب نظر راسل راجع به رابطه بین فلسفه و علوم تجربی بتواند اظهار نظرهای مختلف او را مفهوم تر گرداند. طبق نظر راسل، فلسفه علم را مسلم می‌گیرد، بدین معنی که فلسفه باید بر بنیاد معرفت تجربی بنا شود.^{۵۴} بنابراین فلسفه به يك معنی باید از علم فراتر رود. آشکار است که فیلسوف در حل مسائلی که وابسته به علم شناخته شده است، در موضعی بهتر از موضع دانشمند نیست. بنابراین باید در حل مسائل خاص خویش بکوشد و کار خاص خود را انجام دهد. ولی این کار چیست؟

راسل گفته است که مهمترین بخش فلسفه عبارت است از انتقاد و روشنگری مفاهیمی که غائی انگاشته می‌شود و به شیوه غیر انتقادی پذیرفته گردیده است.^{۵۵} این برنامه با این حساب شامل بررسی انتقادی و «توجیه» استنتاج علمی، که به آن در فصل پیش اشاره شد، می‌گردد. ولی شامل انتقاد و روشنگری مفاهیم بنیادینی چون ذهن و اعیان فیزیکی نیز هست. و بر آوردن این وظیفه، طبق تلقی راسل، چنانکه ملاحظه کردیم، مؤدی به تعبیر و تفسیر اذهان و اعیان فیزیکی به عنوان ساخته‌های منطقی حاصل از رویدادها می‌شود، ولی همچنین ملاحظه کردیم که راسل تحلیل فروگاهستی را در این زمینه صرفاً يك کوشش زبانی، یعنی صرفاً وابسته به یافتن يك زبان بدیل در قبال زبان مربوط به اذهان و اعیان فیزیکی نمی‌داند. تحلیل در معنای حقیقی اش ناظر به معرفت و پسین سازه‌های جهان است. و موجودات مطروحه در علم فیزیک، یعنی اتمها، الکترونها و نظایر آنها، خود به عنوان ساخته‌های منطقی تعبیر می‌شوند. بنابراین تحلیل فلسفی فراتر از علم نمی‌رود، بدین معنی که نمی‌کوشد تا مفاهیم مبهمی را که علم مسلم گرفته است روشن کند. در سطح علمی، مفهوم اتم مبهم نیست، یا اگر هست، بعید است که وظیفه فیلسوف روشن کردن آن باشد. فلسفه بدین معنی فراتر از علم می‌رود که فرضیه هستی‌شناختی یا مابعدالطبیعی پیش می‌نهد.

بنابراین به هیچ وجه شگفت آور نیست که راسل تأکید کرده باشد که یکی از وظایف فلسفه پیش نهادن فرضیه‌های جسورانه راجع به جهان است. ولی در اینجا پرسشی پیش می‌آید. آیا این فرضیه‌ها را انحصاراً باید فرضیه‌هایی انگاشت که علم هنوز در موقعیتی نیست که اثبات یا رد کند، یا آنکه علی‌الاصول باید چنین کاری بکنند؟ یا آیا فیلسوف در مقامی است که باید فرضیه‌هایی پیش بنهد که علی‌الاصول به مدد علم تحقیق ناپذیر است؟ به عبارت دیگر آیا

۵۴. مقایسه کنید فی‌المثل با سیر تکاملی فلسفی من، ص ۲۳۰، که در آنجا راسل از فلسفه زبانی انتقاد می‌کند، و می‌گوید که مراد آن کوشش در راه جداسازی فلسفه از علم است.

۵۵. فلسفه معاصر بریتانیا، سلسله نخست، ص ۳۷۹، و منطق و معرفت، ص ۳۴۱.

فلسفه مسائلی راجع به جهان داشته یا دارد که مختص خودش باشد؟
 راسل از مسائل فلسفه به عنوان مسائلی سخن می گوید که «لا اقل در حال حاضر به هیچیک از علوم تخصصی تعلق ندارد»^{۵۶} و علم هنوز در موقعیتی نیست که آنها را حل کند. به علاوه، اگر فرضیه های علم، موقت اند، فرضیه هایی که فلسفه به عنوان راه حل مسائل خود پیش می نهد، بسی بیشتر موقت و استعجالی هستند. در واقع «علم آن چیزی است که کم یا بیش می دانیم و فلسفه آن چیزی است که نمی دانیم»^{۵۷} درست است که راسل اذعان کرده است که این قول غریب نظری طنزآمیز بوده است؛ ولی بر آن است که این طنز به شرطی موجه است که اضافه کنیم: «نظر پردازي فلسفی دریاب آنچه هنوز نمی دانیم خود را به عنوان مقدمه ارزشمندی بر معرفت علمی نشان داده است.»^{۵۸} اگر فرضیه های علمی تحقیق پذیر باشند، آنگاه جزو علم می شوند و دیگر فلسفی نیستند.

این نظر گاه نمایانگر چیزی است که می توان جنبه پوزیتیویستی راسل نامید. مراد من این نیست که راسل هرگز «پوزیتیویست منطقی» بوده است. زیرا چنانکه ملاحظه کردیم همواره معیار معنای پوزیتیویسم منطقی را رد کرده است. وقتی که می گوید فرضیه های تحقیق نپذیرفته فلسفی تشکیل معرفت نمی دهند، نمی خواهد بگوید که آنها بی معنی هستند. در عین حال این قول او که «همه معرفتهای محصل متعلق به علم اند»^{۵۹} رنگ و بوی پوزیتیویستی دارد، البته در صورتی که مراد ما از پوزیتیویسم این آموزه باشد که فقط علم است که معرفت محصل دریاب جهان می دهد. این نکته هم شایان تذکر است که وقتی راسل گزاره هایی از این دست می گوید، به نظر می رسد فراموش کرده است که طق نظریه اصول موضوعه اثبات ناپذیر استنتاج علمی، مشکل بتوان دید که چگونه می توان با اطمینان خاطر حکم کرد که علم معرفت محصل تأمین می کند، هر چند علی الظاهر همه ما معتقدیم که علم توانای چنین کاری هست. باری این نگرش پوزیتیویستی فقط نمایانگر يك جنبه از برداشت راسل از مسائل فلسفه است. چه همو فیلسوف را کسی توصیف و تصویر کرده است که در اندیشه مسائلی است که علی الاصول پذیرای راه حل های علمی نیستند. درست است که او به طور کلی به فلسفه در معنای مردم پسند یا تاریخی اش اشاره دارد. ولی با قاطعیت می گوید: «تقریباً تمامی پرسشهایی که بیشترین جاذبه را برای اذهان اهل نظر دارد آنهايي هستند که علم نمی تواند به آنها پاسخ بدهد.»^{۶۰} به علاوه، این وظیفه فلسفه است که این گونه پرسشها را، فی المثل مسأله غایت یا غایات حیات را مطالعه کند، ولو اینکه نتواند به آنها پاسخ بدهد. آشکار است که این مسائل

۵۶. طرحی از فلسفه، ص ۱. ۵۷. منطق و معرفت، ص ۲۸۱.

۵۸. مقالات مردم ناپسند *Unpopular Essays* (۱۹۵۰)، ص ۳۹.

۵۹. تاریخ فلسفه غرب (۱۹۴۵)، ص ۱۰. ۶۰. تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۰.

اساساً مسائل فلسفی هستند. و حتی اگر راسل در باب توانایی فلسفه در پاسخ دادن به آنها شك داشته باشد، قطعاً آنها را بی‌معنی نمی‌داند. بر عکس «این یکی از وظایف فلسفه است که توجه همگان را به اینگونه مسائل زنده نگاه دارد.»^{۶۱}

در واقع بعضی گزاره‌های متعارض به نحو حیرت‌آوری در آثار راسل در کنار همدیگر نشسته‌اند. فی‌المثل، در همان پاراگرافی که می‌گوید: «فلسفه باید ما را از غایات زندگی آگاه بگرداند»^{۶۲} می‌افزاید: «فلسفه فی‌نفسه نمی‌تواند غایات زندگی را تعیین و توصیف کند.»^{۶۳} همچنین، چنانکه اشاره شد، با قول به اینکه فلسفه باید توجه همگان را به مسائلی نظیر اینکه آیا جهان هدفی دارد زنده نگاه دارد، و اینکه «بعضی از انواع فلسفه برای همگان — مگر آنها که به کلی بیفکراند — لازم است»^{۶۴} چنین می‌افزاید: «فلسفه مرحله‌ای در استکمال فکری — عقلی است، و با بلوغ ذهنی سازگار نیست.»^{۶۵}

البته ممکن است چنین تعارضات آشکاری به مدد تدقیق مناسب در معنا و سیاقی که زمینه بیان آنها بوده برطرف شود. ولی در اینجا پرداختن به تعبیر و تفسیر تفصیلی غیر لازم است. به جای آن مناسب‌تر است خاطر نشان کنیم که در برداشت راسل از فلسفه دوناگرش عمده وجود دارد. از يك سو او به شدت احساس می‌کند که علم از طریق جست‌وجوی مستقل و غیر شخصی حقیقت و بی‌تفاوتی‌اش در قبال عقاید پیش‌اندیشیده، و در قبال آنچه شخص خوش دارد درست باشد، مدلی برای تفکر نظری به دست می‌دهد، و فلسفه مابعدالطبیعی سابقه‌بدی در این باب دارد. همچنین معتقد است که هر چند فرضیه‌های علمی همواره موقت و دستخوش تجدید نظرهای احتمالی هستند، علم نزدیک‌ترین رهیافت به معرفت محصل را در باب جهان — که حصولش در وسع ماست — به ما می‌دهد. از همین روی است که می‌گوید: «هر آنچه می‌توان دانست، به مدد علم دانسته می‌شود.»^{۶۶} از این نظرگاه، موقعیت ایده‌آل این خواهد بود که فلسفه به کلی راه به علم بدهد. و اگر در عمل نمی‌تواند، چنانکه همواره مسائلی خواهد بود که علم هنوز در موقعیتی نیست که حلشان کند، فلسفه باید تا آنجا که ممکن است «علمی» شود. به این شرح که فیلسوف باید در قبال وسوسه کاربرد فلسفه در طریق اثبات عقاید پیش‌اندیشیده یا آرامبخش، یا تلقی شدن به عنوان راه‌رستگاری، مقاومت کند.^{۶۷} و ارزش‌داوریهایی عینی، همچنین تأملاتی که مبتنی بر چنین داوریهایی است، باید از حوزه فلسفه «علمی» طرد شود. از سوی دیگر راسل نه فقط به خوبی آگاه است که «فلسفه» به معنای مردم‌پسند و

۶۱. مقالات مردم‌نایسند، ص ۴۱. ۶۲. طرحی از فلسفه، ص ۳۱۲. ۶۳. پیشین.

۶۴. مقالات مردم‌نایسند، ص ۴۱. ۶۵. پیشین، ص ۷۷. ۶۶. تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۶۳.

۶۷. «فلسفه فی‌نفسه نه در مقام آن است که مشکلات ما را حل کند، نه اینکه روح ما را رستگار کند.» فرزانگی غرب *Wisdom of the West* (۱۹۵۹)، ص ۶.

تاریخی‌اش، شمول بسیار بیشتری از مفهوم فلسفه «علمی» دارد، بلکه احساس هم می‌کند پرسشهای مهم و معنی‌داری هست که علم نمی‌تواند بدانها پاسخ دهد، ولی آگاهی از آنها افقهای فکری ما را گسترده‌تر می‌گرداند. او ابا دارد از اینکه این گونه پرسشها را به عنوان بیمعنی کنار بگذارد. و حتی اگر هم فکر می‌کند که «آنچه علم نتواند کشف کند، بشریت نمی‌تواند بداند»^{۶۸} در عین حال معتقد است که اگر چنین مسائلی به دست فراموشی سپرده شوند «حیات انسانی فقیر خواهد شد»^{۶۹} ولو کار این مسائل فقط این باشد که محدودیتهای معرفت علمی را نشان دهند. به عبارت دیگر، نوعی همدلی با پوزیتیویسم به طور کلی، با این احساس تعدیل می‌شود که جهان جنبه‌های معماوار دارد. تن زدن از قبول این جنبه‌های معماوار یا ابراز جزم‌اندیشی بی‌اساس است یا سطحی‌گرایی تنگ‌نظرانه.

موضوع را می‌توان بدین طریق هم بیان کرد. طبق اقرار خود راسل یکی از دلایل تعلق خاطر اصلی او به فلسفه این آرزو بوده است که کشف کند آیا فلسفه می‌تواند دفاعی در قبال نوعی عقیده دینی بیابد.^{۷۰} او همچنین از فلسفه توقع تأمین معرفت خاصی برای خود داشته است. و در هر دو مورد مأیوس شده است. او به این نتیجه رسیده است که فلسفه نه می‌تواند برای او بنیادی عقلانی برای عقیده دینی تهیه کند، نه یقینی در هیچ زمینه به بار آورد. البته ریاضیات هم برای او مطرح بود، ولی ریاضیات فلسفه نیست. راسل بدینسان به این نتیجه رسید که علم—هر قدر هم که فرضیه‌هایش موقت باشد، و تا هر میزان که استنتاج علمی مبتنی بر اصول موضوعه اثبات‌ناپذیر باشد—تنها منبع چیزی است که به نحوی معقول می‌تواند معرفت محصل‌ناپذیر شود. لذا فلسفه به معنایی محدود، نمی‌تواند چندان چیزی فراتر از فلسفه علم و نظریه کلی معرفت باشد، همراه با بررسی مسائلی که علم هنوز در موقعیتی نیست که حل کند ولی طرح و بحث آنها می‌تواند ارزش‌انگیزاننده مثبتی برای علم به مدد تأمین عنصر لازم برای بینش آینده‌نگرانه داشته باشد. در عین حال راسل همواره با شور و حرارت به رفاه بشریت چنانکه در نظر داشته علاقه داشته است. لذا هرگز در فراتر رفتن از حدود فلسفه «علمی» و پرداختن به موضوعاتی که مستلزم ارزش‌داوری صریح و قطعاً تحت شمول «فلسفه» به معنای مردم‌پسند کلمه بوده تردیدی نداشته است. میزان بسیاری از تعارضات آشکار در اندیشه او برونق این ملاحظات قابل توضیح است. بخش دیگری از بقیه این تعارضات ممکن است ناشی از اکراه او در بازنگری به نوشته‌هایش و رفع اختلاف کاربرد اصطلاحات یگانه، یا به جای آن توضیح معنای دقیق هر اصطلاح در هر مورد بوده است. این نکته نیز مطرح است که راسل در حالی که حل و فصل قطعه به قطعه مسائلی فلسفی را به مدد تحلیل منطقی توصیه

۶۸. علم و دین، ص ۲۴۳. ۶۹. مقالات مردم‌نابند، ص ۴۱.

۷۰. مقایسه کنید با سیر تکاملی فلسفی من، ص ۱۱.

می کرده، خودش همواره ستایشگر شکوه و جاذبه فرضیه‌ها و نظریه‌های فراگیر بوده است.

۸. چند اظهار نظر انتقادی کوتاه

راسل در سال ۱۹۵۰ جایزه نوبل در رشته ادبیات را دریافت کرد. وشک نیست که او نویسنده‌ای زیبانویس، و قطع نظر از سهل‌انگاری خاصی در کاربرد اصطلاحات، شیوانویس است. پیداست که اثر اولیه او در منطق ریاضی برای عامه نوشته نشده است، ولی جدا از این اثر، او تأمل فلسفی را به میان حلقه وسیعی از خوانندگان که احتمال نداشته به نقد اول کانت یا پدیدارشناسی روح هگل روی آورند کشانده است. بدینسان او از نظر سبک ادبی در سنت لاک و هیوم و ج. ا. میل جای دارد، هر چند آثار مردم پسندترش بیشتر یادآور فیلسوفان عصر روشنگری فرانسه است. در واقع راسل برای عامه، حامی اصالت عقل و اومانیزم غیردینی است.

در میان فیلسوفان البته هیچکس در تأثیر راسل در فلسفه جدید بریتانیا و جریانهای مشابه فکری در هر جای دیگر چون و چرا ندارد. البته در بعضی کشورها، به ویژه آلمان، این گرایش وجود داشته است که او را به اتمام «اصالت تجربی» بودن طرد کنند و به عنوان کسی بشناسند که در جوانی بعضی آثار ریاضی خوب پدید آورده است. ولی او در مسائل فلسفی پرجاذبه و پراهمیتی نظیر مبانی استنتاج علمی و ماهیت ارزشداوری بحث و فحص کرده است. و هر چند بعضی از شیفتگان پرستش زبان عرفی از تحلیل فروکاهشی راسل انتقاد کرده باشند، به عقیده نگارنده این سطور، چنین انتقادی، اگر به کلی در چهارچوب زبان‌شناختی منظور گردد کاملاً نارساست. فی‌المثل اگر تحلیل فروکاهشی به این معنی در نظر گرفته شود که علی‌الاصول گزاره «روسیه فنلاند را اشغال کرد» بتواند به تعدادی جمله بدل شود که در آنها کلمه «روسیه» نباشد، بلکه فقط افراد [روسی] یاد شوند،^{۷۱} و رابطه بین جمله اصلی و جملات جانشین چنان باشد که اگر اولی صادق (یا کاذب) است، دومی هم صادق (یا کاذب) باشد، و بالعکس، فحوای هستی‌شناختی حاصل از این عمل این است که کشور به هیچ روی موجودی فراتر و بیشتر از اتحاد ملت نیست. و این انتقاد کاملاً نارساست اگر صرفاً خاطر نشان کند که ما نمی‌توانیم بدون کاربرد کلماتی نظیر «روسیه» یا زبان عرفی سرکنیم. این کاملاً درست است. ولی در این صورت می‌خواهیم بدانیم فحوای هستی‌شناختی این نظرگاه چیست، آیا می‌خواهیم بگوییم که کشور چیزی فراتر و بیشتر از اتحاد ملت است؟ اگر چنین نیست، مفهوم کشور چگونه باید روشن شود؟ بر وفق افرادی که به شیوه‌های معین به هم وابسته‌اند؟ به چه

۷۱. یعنی افرادی که فرمان حمله و اشغال را صادر کردند، یا طرح آن را ریختند، یا به هر نحو در جنگ شرکت کردند، یا مهمات ساختند یا به عنوان پزشک خدمت کردند، و نظایر آن.

شیوه‌هایی؟ شاید گفته شود که این پرسشها را با ملاحظه شیوه‌هایی که کلماتی نظیر «کشور» عملاً به کار می‌روند، می‌توان پاسخ داد. ولی آشکار است که در جریان این ملاحظه خود را در حال اشاره به عوامل فرازبانی خواهیم یافت. به همین ترتیب، کافی نیست که از این گزاره که جهان مجموعه‌اشیاء است، به این دلیل انتقاد کنیم که بگوییم ما نمی‌توانیم بدون اشاره به «جهان» سرکنیم. این درست است. ولی در این صورت این سؤال کاملاً معقول است که «آیا منظور شما این است که به درستی جهان را نمی‌توان همچون مجموعه‌اشیاء تلقی کرد؟ اگر چنین است شما آن را چگونه درمی‌یابید؟ شاید راه شما بهتر باشد؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آن چیست.»

این اظهارات به قصد بیان دفاع از کاربرد ناسل از تحلیل فروگاشی نیست. چه کاملاً ممکن است که در بررسی يك مورد از چنین تحلیلی، دریابیم که يك ویژگی ضروری به حساب آورده نشده است. و به عقیده نگارنده این سطور، این امر فی‌المثل، در مورد تحلیل ناسل از «نفس» به تحقیق پیوسته است. چنانکه ملاحظه کردیم اوزمانی می‌اندیشید که پدیدارشناسی خودآگاهی یا آگاهی دلالت بر این دارد که من، یا ذهن عالم، غیر قابل حذف است. ولی بعدها نفس را به عنوان ساخته منطقی حاصل از رویدادها توصیف کرد و بدینسان پدیدارنگاری هیوم را پیش برد. ولی به نظر من کاملاً روشن است که وقتی جملات مصدر به ضمیر «من» تبدیل به جملاتی شوند که در آنها فقط رویدادها یاد شده و کلمه «من» ناپدید گردیده است، يك ویژگی ضروری جملات اصلی حذف گردیده و بالنتیجه این ترجمه و تبدیل نارسا شده است. به يك معنی ویتگنشتاین این نکته را به روشنی دریافته بود، چرا که در رساله درباره ذهن [= داننده] مابعدالطبیعی سخن گفته بود. و به حق اشاره کرده بود که اگر من کتابی درباره آنچه در جهان یافته‌ام بنویسم، نمی‌توانم ذهن مابعدالطبیعی را هم در آن میان یاد کنم. ولی این یاد نکردن صرفاً از آن روی نیست که این ذهن است، و نه عین، یعنی یکی از اعیانی که «من» در جهان می‌یابم نیست. بنابراین روانشناسی تجربی، می‌تواند بدون مفهوم نفس استعلائی یا مابعدالطبیعی یا ذهن عالم یا «من» به کار خود ادامه دهد. ولی برای پدیدارشناسی خودآگاهی، «من» غیر قابل حذف است، چنانکه به نظر می‌رسد ویتگنشتاین هم به همین نتیجه رسیده باشد. اما ناسل می‌کوشد که به حذف خودآگاهی، آن را نیز حذف کند. و نگارنده این سطور کوشش او را قرین موفقیت نمی‌یابد. این حکم، البته احتجاجی علیه تحلیل فروگاشی نیست. آنچه واقعاً زائد است، باید به استرۀ او کام سپرده شود. ولی از این قول چنین بر نمی‌آید که هر آنچه ناسل زائل می‌اندیشد، زائد است. البته تلاش برای حذف آنچه حذف‌ناپذیر است، شاید يك ارزش پراگماتیک داشته باشد، و آن اینکه نشان دهد که چه چیزی به مدد تحلیل قابل حذف نیست. از آنچه گفتیم شاید چنین برآید که نگارنده این سطور به تحلیل فروگاشی به عنوان روش فلسفی به دیده قبول می‌نگرد، ولی با بعضی از کاربردهای ناسل از آن موافق نیست. این تلقی

تلقی نادرستی است. من فکر می‌کنم که تحلیل فروگاهشی فواید خودش را دارد. و تصور نمی‌کنم به عنوان يك روش ممکن، بتوان منکر آن شد. ولی قطعاً فکر نمی‌کنم که آن تنها روش فلسفی است. اولاً ما به مدد روش تأمل استعلائی^{۷۲}، و نه تحلیل فروگاهشی، از ذهن و «من»، یعنی نفس استعلائی آگاه می‌شویم. آری، من چنین اظهار نظر کرده‌ام که عجز تحلیل فروگاهشی در حذف «ذهن» و «من» ممکن است توجه اهل نظر را به موضوع جلب کند. ولی در عالم عمل این عجز فقط وقتی به چنین هدفی کمک می‌کند که گذر به پدیدارشناسی یعنی تأمل استعلائی را برانگیزد. عجز صرف و بدون این تحویل و تحول ما را در سرگشتگی باقی می‌گذارد، چنانکه دیوید هیوم را گذارد. ثانیاً اگر تحلیل فروگاهشی به عنوان تنها روش فلسفی ممکن تلقی شود، ظاهراً مابعدالطبیعه‌ای را مسلم می‌گیرد، یعنی مابعدالطبیعه «اتمیسیتی» که نقطه مقابل مابعدالطبیعه وحدت‌انگارانه ایدئالیسم مطلق است. و اگر انتخاب شخص از روش مستلزم قول به دستگامی از مابعدالطبیعه باشد، صلاح نیست ادعا شود که این مابعدالطبیعه تنها مابعدالطبیعه «علمی» است، مگر اینکه این یکی در به حساب آوردن تجربه همواره موفق باشد، حال آنکه سایر روشها نیستند.

بهرتر است به نکته‌ای دیگر پردازیم. پیشتر ملاحظه کردیم که راسل در طلب کسب یقین بود. و خود او گفته است: «فلسفه از يك تکاپوی سرکش برای نیل به معرفت واقعی نشأت می‌گیرد.»^{۷۳} این سخن مسلم می‌گیرد که واقعیت، یعنی جهان، قابل فهم است.^{۷۴} ولی چندسال بعد هم می‌گوید «نظم، وحدت و تداوم، اختراعات بشری هستند.»^{۷۵} به عبارت دیگر قابل فهم بودن جهان، ناشی از تحمیل انسان، یعنی الزام ذهن بشری است. و این حکم راسل را قادر می‌سازد که فی‌المثل ادعای سرجمیز جینز^{۷۶} اخترشناس را تخطئه کند که می‌گوید جهان باید همچون اندیشه بیان شده يك ریاضیدان الوهی دریافته شود. چه این واقعیت که جهان می‌تواند بر وفق فیزیک ریاضی تعبیر شود، باید به مهارت فیزیکدانی که شبکه چنین تحقیقی را طرح می‌کند نسبت داده شود. البته شاید گفته شود که حتی اگر کوشش اصلی برای فهم جهان فهم‌پذیری آن را مسلم می‌گیرد، این پیشفرض صرفاً يك فرضیه است، و راسل بعدها به این نتیجه رسید که فرضیه تحقیق‌پذیر نیست. ولی رد فرضیه نتیجه بررسی جهان است، یعنی تحلیلی که خود فهم‌پذیری آنچه را که مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد مفروض و مسلم

72. transcendental reflection

۷۳. طرحی از فلسفه، ص ۱.

۷۴. این نکته شایان ذکر است که هر پژوهش، وجود يك ارزشداوری را مسلم می‌گیرد، یعنی ارزشداوری در باب ارزش حقیقت به عنوان هدف ذهن انسانی.

۷۵. نگرش علمی، ص ۱۰۱.

76. Sir James Jeans

می انگارد. و در هر حال اگر نظم، وحدت و تداوم ساخته‌های ذهن بشری هستند، چه بر سر این ادعا خواهد آمد که می گوید علم معرفت محصل به دست می‌دهد؟ با این حساب معلوم است هر معرفتی که حاصل گردد صرفاً شناخت ذهن بشر و عملکردهای آن است. و البته همین حکم درباره نتایج تحلیل فروکاهشی راسل هم صادق است. به هر حال آیا ما واقعاً معتقدیم که علم هیچ معرفت عمیقی از جهان خارج به ما نمی‌دهد؟ هیچکس منکر این معنی نیست که علم «کار می‌کند»، یعنی ارزش عملی دارد. در این صورت، بلافاصله این سؤال پیش می‌آید که آیا جهان نباید ویژگیهای فهم‌پذیر معینی برای علم داشته باشد، که بالنتیجه علم بتواند این ارزش عملی را کسب کند. و اگر فهم‌پذیری واقعیت، یک بار قبول شود، دیگر در به روی پرسشهای مابعدالطبیعی، که راسل مایل است بیخیالانه آنها را نفی کند، باز می‌شود.

نتیجه بگیریم. کل دساوردهای ادبی و علمی راسل، از منطق ریاضی انتزاعی گرفته تا داستان^{۷۷}، فوق‌العاده شایان توجه است. در تاریخ منطق ریاضی مقام او تثبیت شده می‌نماید. در فلسفه عمومی، تکامل بخشیدن او به اصالت تجربه به مدد تحلیل منطقی، همراه با پی بردن او به محدودیتهای اصالت تجربه به عنوان نظریه معرفت، مرحله مهمی را در اندیشه فلسفی جدید بریتانیا تشکیل می‌دهد. در مورد نوشته‌های مردم‌پسندش در زمینه‌های اخلاق، سیاست و نظریه اجتماعی باید گفت که اینها را نمی‌توان در سطح فرضاً معرفت انسانی قرار داد. تا چه رسد به مبانی ریاضیات. مع الوصف این آثار یک شخصیت قابل توجه، یک اومانیسیت را نشان می‌دهد که گفته است عقل او، او را به این نتیجه راهبر شده است که در عرصه جهان هیچ چیز فراتر از انسان نیست، هر چند عواطف او از قبول این سخن به شدت ابا می‌کنند. او اذعان می‌کند که همواره آرزومند بوده است که در فلسفه توجیهی برای «عواطف غیر شخصی» پیدا کند. و هر چند دریافتن آن ناکام شده است، می‌گوید «کسانی که می‌کشند از اومانیسیم دیانتی بسازند که هیچ چیز را فراتر از انسان نشناسد، عواطف مرا ارضاء نمی‌کنند».^{۷۸} راسل شاید بزرگ حامی اومانیسیم غیردینی در بریتانیای کبیر در قرن حاضر باشد، ولی خویشترند آریهای خاص خویش را لااقل در سطح عاطفی داشته است.

بدینسان جای دادن راسل به شیوه‌ای بدون ابهام، فی‌المثل در طبقه «اصالت تجربه بیان»، یا «اومانیستهای علمی» دشوار است. ولی چرا باید در مقام چنین تسمیه‌هایی باشیم؟ هر چه باشد، او برتراند راسل است، یک فرد ممتاز، و نه صرفاً یک عضو از یک مجموعه. و اگر پیرانه سر جزو

۷۷. راسل مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه تحت عنوان شیطان در حومه *Satan in the Suburbs* در سال ۱۹۵۳، و داستانی تحت عنوان کابوسهای شخصیت‌های برجسته *Nightmares of Eminent Persons* در سال ۱۹۵۴ منتشر کرد.

۷۸. فلسفه برتراند راسل، ویراسته شیلپ، ص ۱۹.

ذخائر ارجمند ملی درآمده است، این امر صرفاً به سبب آثار فلسفی اش نیست، بلکه مربوط به شخصیت پیچیده و نیرومند اوست که در عین حال هم اشرافی است، هم فیلسوف، هم دموکرات و ستیهنده آرمان خواه. در واقع طبیعی است که کسانی از ما که معتقداتی راسخ و متفاوت با عقاید او دارند، و راسل بدانها حمله کرده است، از بعضی جنبه‌های نفوذ او دلنگران باشند. ولی این امر نباید چشم ما را بر این واقعیت بیند که راسل یکی از برجسته‌ترین انگلیسیان این قرن است.

مؤخره

بیشتر ملاحظه کردیم که هر چند راسل همواره آراء و اندیشه‌های بسیار شکاکانه‌ای در باب توانایی فیلسوف در تأمین معرفت محصل راجع به جهان ابراز داشته، و هر چند به یقین همدلی اندکی دارد با هر فیلسوفی که ادعا کند نظام خاص او حقیقت غائی و قطعی را ارائه می‌دهد، همیشه فلسفه را برانگیخته از اشتیاق فهم جهان و رابطه انسان با آن می‌دیده است. حتی اگر عملاً فلسفه فقط می‌تواند به ما «شیوه نگاه کردن به نتایج پژوهش تجربی را بدهد، یعنی چهارچوبی برای جمع کردن یافته‌های علم در تحت نوعی نظم»، این اندیشه، آن سان که راسل پیش نهاده، این امر را مسلم می‌گیرد که علم شیوه‌های تازه‌ای از نگاه کردن به جهان و مفاهیم نوینی به ما داده است که فیلسوف باید پژوهش خود را از آن به بعد آغاز کند. دامنه دستاورد او شاید محدود باشد، ولی سرانجام، کل جهان است که مطمح نظر اوست.

به يك معنای مهم، ج. ا. مور به انقلابی بودن نزدیکتر بود. او در واقع هیچ جزم محدودکننده‌ای درباره ماهیت و دامنه فلسفه از خود ابراز نکود. و چنانکه ملاحظه کردیم عملاً و انحصاراً خود را وقف تحلیل — به معنایی که خود از آن می‌فهمید — کرد. و تأثیر عملکرد او این عقیده را دامن زد که فلسفه عمدتاً پروای تحلیل معنی، یعنی پرداختن به زبان، را دارد. درست است که راسل تحلیل منطقی را پیش برد و غالباً پروای زبان را داشت؛ ولی علاوه بر آن، بسی چیزهای دیگر هم اعتنا می‌کرد. البته هر دوی اینان توجه خود را، به شیوه‌های متفاوت و مخصوص به خود، به تحلیل معطوف کرده بودند. ولی در نگاه به گذشته، از جهت سر مشق بودن نه از جهت روشنی نظریه، مور بیشتر از راسل به نظر ما منادی این می‌آید که وظیفه اصلی و اولی فیلسوف تحلیل زبان عرفی است. و مور این اندیشه را بیشتر با شیوه عمل خودش به ما القاء

کرده است تا با نظریه پردازی صریح.

باری برای گزاره جزمی صریح در باب ماهیت و دامنه فلسفه، باید به لودویگ ویتگنشتاین روی آوریم. پیشتر اشاره کردیم که ویتگنشتاین تاراسل را به قبول این نظر برانگیخت که گزاره های منطقی و ریاضیات محض «همانگونی» هستند. ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی^۲ توضیح داده است که منظور او از همانگونی گزاره ای است که در جمیع اوضاع و احوال ممکن صادق است، و بنابراین نفی آن منتهی به تناقض می گردد، و نقیض آن در تحت هیچ اوضاع و احوال ممکن صادق نیست. بنابراین همانگونی هیچ اطلاعی در باب جهان به ما نمی هد، به این معنی که نمی گوید اشیا فلان طوراند، حال آنکه ممکن بود بهمان طور باشند. ولی يك «گزاره»^۳، که متمایز از همانگونی است، تصویر یا بازنمون يك امر واقع ممکن یا وضع امور در جهان است. گزاره بدین معنی یا صادق است یا کاذب؛ ولی ما با واریسی معنای آن نمی توانیم بدانیم که آن صادق است یا کاذب. برای دانستن این امر، باید آن را با واقعیت، یعنی با امور واقع تجربی، بسنجیم.^۴ بنابراین از يك سو همانگوئیهای منطقی و ریاضیات محض را داریم که بالضرورة صادق اند، ولی به ما اطلاع واقعی تجربی راجع به جهان نمی دهند، حال آنکه از سوی دیگر گزاره هایی هستند، یعنی قضیه های تجربی هستند، که چیزی راجع به نحوه بودن اشیا در جهان می گویند، ولی هرگز صدق ضروری ندارند.

لذا گزاره ها، در کاربرد فنی ویتگنشتاین از این واژه در رساله، با گزاره های علوم طبیعی یکسان گرفته می شوند.^۵ به نظر می رسد که این یکسان انگاری بیش از حد محدود کننده است. چه دلیل موجهی در دست نیست (یعنی طبق مقدمه های ویتگنشتاین) که چرا يك گزاره تجربی عرفی، که رسماً گزاره علمی نامیده نمی شود، باید از عداد گزاره ها خارج شود. ولی ویتگنشتاین علی رغم یکسان انگاری کل گزاره ها با کل علوم طبیعی، احتمالاً به این امر اذعان می کند. در هر حال نکته مهم این است که گزاره ها فلسفی نیستند. يك گزاره علمی گزاره فلسفی

۲. روایت اصلی این اثر در سال ۱۹۲۱ در ضمن این مجموعه *Annalen der Philosophie* به ویرایش استوالد Ostwald به طبع رسید. و نخستین بار به صورت کتاب، که يك صفحه اش متن آلمانی و صفحه مقابل ترجمه انگلیسی اش را در برداشت، در سال ۱۹۲۲ انتشار یافت. (تجدید طبع با اندکی تصحیح، ۱۹۲۳). ویرایش تازه ای از این اثر همراه با ترجمه انگلیسی به قلم بیرز D. F. Pears و مک گینس B. P. McGuinness در سال ۱۹۶۱ منتشر گردید.

3. proposition

۴. از نظر ویتگنشتاین يك گزاره مرکب تابع صدق گزاره های ساده است. فی المثل فرض کنید گزاره X در صورتی صادق است که گزاره های الف و ب و ج صادق باشند. در این صورت لازم نیست که برای بی بردن به صدق یا کذب X آن را مستقیماً تحت تحقیق در آوریم. ولی به يك معنا باید تحقیق پذیری یا درستی آزمائی در کار باشد. یعنی مواجهه يك گزاره با گروهی از گزاره ها با امور واقع تجربی.

۵. رساله منطقی - فلسفی، گزاره 4.11 روانشناسی تجربی جزو علوم طبیعی منظور شده است.

نیست. همچنین البته گزاره ای چون «آن سگ در زیر میز است.» همچنین همانگوییها هم گزاره فلسفی نیستند. ریاضیات همان قدر که علم طبیعی نیست، فلسفه هم نیست. بنابراین چنین برمی آید که در طرح ویتگنشتاین جایی برای گزاره های فلسفی وجود ندارد.^۶ در واقع چنین چیزهایی وجود ندارند. و اگر چنین چیزهایی [= گزاره های فلسفی] وجود ندارند، لاجرم بیان آنها کار فیلسوف نیست.^۷

در این صورت وظیفه فلسفه چیست؟ گفته می شود که عبارت است از روشن سازی گزاره ها.^۸ و گزاره هایی که قرار است روشن شوند، البته فلسفی نیستند. در واقع اگر یکسان انگاری ویتگنشتاین را در مورد اینکه گزاره ها را با گزاره های علوم طبیعی یکی می گیرد، بدون تأویل قبول کنیم، منطقیاً چنین برمی آید که کار فلسفه همانا روشن کردن گزاره های علمی است. ولی به هیچ وجه روشن نیست که فیلسوف چگونه و به چه معنی می تواند این کار را انجام دهد. به علاوه، هر چند پوزیتیویستهای منطقی حلقه وین به فلسفه نقش مثبت ناچیزی به عنوان يك نوع خدمتگزار علم^۹ می دادند، که ویتگنشتاین از آن در جایی از رساله سخن می گوید،^{۱۰} پیداست که عمدتاً آن رایك نوع درمانگر زبانی می داند که برای روشن سازی اغتشاشها یا اختلالهای منطقی طرح و تدبیر شده است. فی المثل، چنانکه راسل اشاره کرده است، در زبان عرفی یا معاوره، شکل نحوی یا دستوری يك جمله غالباً با شکل منطقی اش فرق دارد. همین است که امکان دارد به فیلسوف وسوسه ساختن گزاره های «مابعدالطبیعی» دست دهد (برای مثال اینکه «کوه زرین» باید وضع هستی شناختی غریبی در نیمه راه بین وجود و لاجود داشته باشد) که نتیجه درك نکردن منطق زبان ماست. فیلسوفی که این امر را مشاهده می کند می تواند اشتباه و ابهامی را که بدین وسیله در ذهن همکارش پدید آمده است با بازگویی آن جمله گمراه کننده، به نحوی که شکل منطقی اش را نمایان کند، به شیوه نظریه توصیفات راسل، رفع کند. همچنین اگر کسی می کوشد چیزی «مابعدالطبیعی» بگوید می توان به او خاطر نشان کرد که در

۶. اگر کسی به ویتگنشتاین می گفت «کم متصل اجزاء واقعی ندارد» يك گزاره فلسفی است، او بیشك جواب می داد که این گزاره در واقع همانگویی است، یا يك تعریف است، و معنی یا بخشی از معنی کلمه «کم متصل» را به دست می دهد. و اگر به این معنی فهمیده شود که در جهان مصادیق واقعی «کم متصل» وجود دارند، در این صورت يك گزاره تجربی عرفی خواهد بود.

۷. رساله [= تراکتانوس] البته يك اثر فلسفی و در بردارنده «گزاره های فلسفی» است. ولی ویتگنشتاین با ثبات رأی قابل تحسینی تردیدی در روی آوردن به این نتیجه متناقض نما ندارد که گزاره هایی که انسان را قادر به فهم نظریه او می کند، خودشان لایعنی هستند (گزاره ۶.۵۴)

۸. رساله، گزاره ۴.۱۱۲.

۹. فی المثل پوزیتیویستهای منطقی چنین می انگارند که فیلسوف با زبان علم سروکار دارد و می کوشد يك زبان مشترك بسازد که در خدمت بگانه سازی علوم جداگانه نظیر فیزیک و روانشناسی است.

۱۰. مقایسه کنید با گزاره های: ۴.۰۰۳۱-۴.۰۰۰۲ و ۵.۴۷۳ و ۵.۴۷۳۳ و ۶.۵۳.

دادن هر نوع معنای محصل^{۱۱} به يك يا چند کلمه شکست خورده است. مثالی که ویتگنشتاین می‌زند، و او در زدن مثال در رساله دستی گشاده دارد، این است که فی المثل بگوئیم «سقراط همسان است». چه کلمه «همسان» وقتی که بدین سیوه * عنوان صفت یا محمول به کار رود معنایی ندارد. ولی آنچه ویتگنشتاین می‌گوید، بیشک، تحت شرایط معین به این گونه پرسشها اطلاق می‌گردد که «علت جهان چیست؟» زیرا اگر قبول کنیم که علت دلالت بر رابطه بین پدیده‌ها دارد، دیگر معنایی ندارد که از علت کل پدیده‌ها پرسش کنیم. به علاوه، طبق مقدمه چینی‌های ویتگنشتاین، ما نمی‌توانیم راجع به جهان، به عنوان يك کل سخن بگوئیم.^{۱۲}

رساله ویتگنشتاین یکی از آثاری بود که نفوذی در حلقه وین داشت یعنی گروهی از پوزیتیویستهای منطقی که کما بیش موریتس شلیک^{۱۳} (۱۸۸۲ - ۱۹۳۶)، استاد فلسفه در دانشگاه وین را رهبر خود می‌شناختند.^{۱۴} و قطعاً نکات متفق علیهمی بین آموزه‌های رساله و پوزیتیویسم منطقی هست. فی المثل هر دو، در مورد وضع منطقی گزاره‌های منطوق و ریاضیات محض و راجع به اینکه هیچ گزاره تجربی صدق ضروری ندارد، اتفاق دارند.^{۱۵} به علاوه هم رساله و هم پوزیتیویسم منطقی منکر گزاره‌های مابعدالطبیعی بودند، گزاره‌های مابعدالطبیعی به معنی گزاره‌هایی که اطلاعی، چه صادق و چه کاذب، از جهان به دست دهند یا بتوانند به دست دهند. در رساله این طرد و انکار از تعریف ویتگنشتاین از گزاره و نیز از این نظر او بر می‌آید که کل گزاره‌ها با کل گزاره‌های علمی یکی است. ولی در پوزیتیویسم منطقی این طرد از معیار معنا بر می‌آید، یعنی اینکه معنای يك گزاره یا قضیه عملاً اطلاع بخش، با شیوه تحقیق پذیری آن یکی است. و برادشان از تحقیق پذیری همانا درستی آزمائی بر وفق تجربه‌های حسی ممکن است. و به هر حال این نکته متنازع قیه است که آیا این معیار معنی ضرورتاً در آنچه ویتگنشتاین در رساله گفته است نهفته است یا نه. شك نیست که اگر يك گزاره وضع ممکن از امور را تأیید یا انکار کند، نمی‌توان گفت که ما مراد آن را می‌دانیم، مگر اینکه دانش کافی از وضع اموری که

11. *Bedeutung, reference*

۱۲. این حرف در صورتی که هر گزاره تصویر یا بازنمون وضع ممکن از امور در جهان باشد، صادق نیست. درست است که خود ویتگنشتاین راجع به جهان به عنوان يك کل سخن می‌گوید. ولی کاملاً آماده است اذعان کند که این کار کوششی است برای گفتن آنچه نمی‌تواند گفته شود.

13. Moritz Schlick

۱۴. حلقه وین گروهی از «شاگردان» شلیک نبود، بلکه گروهی از اشخاص همفکر بود که بعضی از آنها فیلسوف و بعضی دیگر دانشمندان یا ریاضیدانانی بودند که بر يك برنامه کلی مشترک توافق کرده بودند.

۱۵. مجرد این دو نکته پوزیتیویسم منطقی را نمی‌سازد. اگر فقط اینها را در نظر بگیریم. ناظر به فی المثل امکان يك مابعدالطبیعه استقرائی است که نظریه‌هایش راه عنوان فرضیه‌های موقت پیش می‌نهد.

آن را صادق می‌گرداند داشته باشیم تا بتوانیم بین این وضع امور و وضع اموری که آن را کاذب می‌گرداند فرق بگذاریم. در این معنی ما باید بدانیم چه چیزی آن گزاره را به تحقیق می‌رساند. ولی به هیچ وجه بالضروره بر نمی‌آید که معنای گزاره یا قضیه عملاً اطلاع بخش، با شیوه تحقیق پذیری آن یکی است. مخصوصاً اگر «شیوه تحقیق پذیری» ناظر باشد به آنچه ما یا هر کس دیگر می‌تواند برای تحقیق گزاره انجام دهد.

در هر حال حتی اگر کسانی که فکر می‌کنند معیار معنای پوزیتیویسم منطقی به طور مضمحل در رساله نهفته است برحق باشند، تفاوت حال و هوای معتابهی بین این اثر و نگرش خاص پوزیتیویستهای منطقی در عنفوان شور و شوقشان وجود دارد. پوزیتیویستها در واقع اذعان می‌کردند که گزاره‌های مابعدالطبیعی می‌توانند دلالت عاطفی - خطابی^{۱۶} داشته باشند^{۱۷}؛ ولی لااقل بعضی از آنها این نکته را روشن کردند که به عقیده آنها مابعدالطبیعه يك مشت لاطائنات - آن هم به معنای عرفی، و نه به معنای فنی این کلمه - است. باری اگر در آنچه ویتگنشتاین راجع به ذهن مابعدالطبیعی گفته است^{۱۸} تأمل کنیم، می‌توانیم نوع خاصی از متانت و ژرف اندیشی بیابیم. سعی در گفتن چیزی راجع به ذهن مابعدالطبیعی، یعنی «من-ذهن» که محور خودآگاهی است، لاجرم تقلیل آن تا حد يك شیء است. بدینسان همه گزاره‌های راجع به ذهن مابعدالطبیعی کوششهایی است برای گفتن آنچه نمی‌تواند گفته شود. در عین حال، به يك معنای واقعی، ذهن مابعدالطبیعی خود را به عنوان حد «جهان من»، که همبسته با عین است، می‌نمایاند. اگر دقیق شویم حتی این سخن را نمی‌توانیم گفت. مع ذلك کوششهایی که در این راه می‌شود می‌تواند به يك معنا ما را در «دیدن» آنچه نمی‌تواند گفته شود یاری دهد. ولی «عرفان» که گاه در رساله رخ می‌نماید باب طبع پوزیتیویستهای منطقی نبود.

من حیث المجموع با انتشار کتاب زبان، حقیقت و منطق^{۱۹} نوشته ا. ج. آیر^{۲۰} (متولد ۱۹۱۰) پوزیتیویسم منطقی در انگلستان شناخته شد. این کتاب، با حملات نیرومند و پرشورش به مابعدالطبیعه و الهیات، «موفقیت رسوائی آمیزی»^{۲۱} کسب کرد، و به عنوان احتمالاً روشن‌ترین شرح و بسط پوزیتیویسم منطقی جزئی باقی ماند. ولی هرچند پوزیتیویسم منطقی، به میانجیگری این کتاب، توجه بسیاری برانگیخت، می‌توان گفت با

16. emotive - evocative

۱۷. يك گزاره در صورتی دارای دلالت عاطفی - خطابی است که بیانگر وضع عاطفی باشد و نه چندان به قصد، بلکه به طبع ناظر به برانگیختن وضع عاطفی مشابه در دیگران باشد.

۱۸. مقایسه کنید با رساله، گزاره‌های 5.62-5.641. همچنین مقایسه کنید با یادداشتها، ۱۹۱۴-۱۹۱۶، *Notebooks* (آکسفورد، ۱۹۶۱)، ص ۷۹-۸۰.

19. *Language, Truth and Logic* (طبع دوم ۱۹۴۶) 20. A. J. Ayer 21. succès de scandale

استقبال چندان شایانی در میان فیلسوفان حرفه‌ای در بریتانیای کبیر مواجه نشد.^{۲۲} به همین دلیل خود پروفیسور آیر آراء و اندیشه‌های خود را به میزان معتنا بهی تعدیل کرد، چنانکه از آثار بعدی او برمی‌آید.^{۲۳} و امروزه جملگی بر آنند که پوزیتیویسم منطقی میان برده‌ای در سیر فلسفه جدید بریتانیا بوده است.^{۲۴}

در طی این مدت ویتگنشتاین سرگرم تغییر و تحول دادن به اندیشه‌هایش بود.^{۲۵} او در رساله کوشیده بود که «ماهیت» گزاره را بنمایاند. و اثر تعریف او چنان بود که زبان توصیفی را در موقعیت ممتازی قرار داد. چه فقط گزاره‌های توصیفی بود که دارای معنی شناخته شده بود. در هر حال او در صدد بر آمده بود که روشن تر به بفرنجی زبان بنگرد، یعنی به این واقعیت که انواع بسیاری از گزاره‌ها وجود دارند که گزاره‌های توصیفی فقط یک رده از آنها را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر به برداشت روشن تری از زبان واقعی به عنوان یک پدیده زنده پیچیده که در متن زندگی بشر نقشها یا کاربردهای بسیاری دارد نایل گردید. و این دریافت همراه با تحول اساسی در برداشت ویتگنشتاین از معنی بود. از نظر او معنی کاربرد یا کارکرد بود و دیگر یکسان با «تصویر گری» نبود.

اگر این اندیشه‌ها به پوزیتیویسم منطقی اطلاق گردد، نتیجه‌اش خلع زبان علم از موضع تنها زبان ممتاز است. زیرا پوزیتیویسم منطقی قائل به انتخاب زبان علم به عنوان زبان مدل بود. معیار معناداری آن، در اطلاق بر گزاره‌های تألیفی به طور کلی، نتیجه گسترش یا تعمیم تحلیل خاصی از گزاره علمی، یعنی پیش‌بینی تجربه‌های حسی ممکن بود. و قطع نظر از این مسأله که آیا این تحلیل از گزاره علمی قابل دفاع است یا نه، خلع مقام زبان علمی، به عنوان زبان مدل، مستلزم کنارگذاشتن معیار معنای پوزیتیویسم منطقی به عنوان یک معیار عام بود. لذا

۲۲. می‌توانیم به طور گذرا اشاره کنیم که پروفیسور ر. ب. بریت ویت R. B. Brithwaite از دانشگاه کیمبریج کونسش بحث انگیزی برای آشتی دادن بین پوزیتیویسم منطقی اش و اعتقادش به مسیحیت به کار برد. از جمله نگاه کنید به نظر یک اصالت تجربی درباره ماهیت عقیده دینی *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (کیمبریج، ۱۹۵۵).

۲۳. این آثار مشتمل است بر میانی معرفت تجربی (۱۹۴۰) *The Foundations of Empirical Knowledge*: اندیشه و معنی (۱۹۴۷) *Thinking and Meaning*: مقالات فلسفی (۱۹۵۴) *Philosophical Essays*: مفهوم تشخیص و سایر مقالات (۱۹۶۳) *The Concept of a Person and other Essays*.

۲۴. این نظر همواره مورد قبول همه فیلسوفان اروپا نیست، چرا که بعضی از آنها چنین می‌انگارند که علاوه فیلسوفان بریتانیایی پوزیتیویست منطقی هستند.

۲۵. این تحولات در آثاری که پس از درگذشت او منتشر شده ارائه گردیده است. کتابهای آبی و قهوه‌ای *The Blue and Brown Books* (آکسفورد، ۱۹۵۸) شامل یادداشت‌هایی است که او در سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۵ به شاگردانش املا کرده است. پژوهشهای فلسفی *Philosophical Investigations* (آکسفورد، ۱۹۵۳) نمایانگر آراء و اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین است.

هر طور که درباره رابطه دقیق بین رساله و پوزیتیویسم منطقی بیندیشیم، اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین درباره زبان قطعاً با پوزیتیویسم منطقی جزمی ناسازگار بود.

در عین حال ویتگنشتاین به هیچ وجه قصد احیای مفهوم فیلسوف را، که به مدد رساله طرد کرده بود، نداشت. یعنی این مفهوم که فیلسوف به مدد اندیشه صرف، یا تأمل فلسفی، قادر به گسترش معرفت واقعی ما در باب جهان است. تفاوت بین مفهوم نقش فلسفه، چنانکه در رساله عرضه شده، و مفهوم نقش فلسفه، چنانکه در پژوهشهای فلسفی^{۲۶} ارائه شده است، تفاوت بین يك مفهوم انقلابی و يك مفهوم سنتی نیست. ویتگنشتاین خود را به چشم کسی می‌دید که در رساله کوشیده است زبان را اصلاح کند و در کاربرد عملی آن دست ببرد، و این کار را به مدد فی المثل برابر گرفتن گزاره با گزاره توصیفی انجام داده است. و اگر یکسان‌انگاری او از کل گزاره‌ها را با کل علوم طبیعی جدی بگیریم، در این صورت گزاره را با گزاره علمی برابر گرفته است. باری در پژوهشهای فلسفی به ما می‌گوید که «فلسفه ممکن است به هیچ روی کاری به کاربرد واقعی زبان نداشته باشد؛ و می‌تواند مآلاً فقط آن را توصیف کند.»^{۲۷} یا اگر از ضلع منفی بنگریم، فلسفه نمونه‌هائی از کلام مهمل را، که ناشی از بی‌نبردن ما به حدود مرزهای زبان است، بر ملا می‌کند.^{۲۸} اگر از ضلع مثبت بنگریم فلسفه وظیفه توصیف کاربرد واقعی زبان را دارد. آن چیزی را که ویتگنشتاین در سر دارد، می‌توان به مدد تمثیل خود او در باب بازیها بهتر توضیح داد.^{۲۹} فرض کنید کسی از من می‌پرسد بازی چیست. و فرض کنید من بدین شیوه پاسخ می‌دهم: «بله، تنیس، فوتبال، چوگان، شطرنج، بریج، گلف، راکت و بیس بال همه بازی هستند. همین طور بازیهای دیگر هم وجود دارند، مثل سرخوست بازی و قایم باشک.» ممکن است پرسشگر با بی‌صبری پاسخ دهد «من همه اینها را می‌دانم. ولی من از شما نهرسیدم که چه فعالیت‌هائی عرفاً 'بازی' نامیده می‌شود. بلکه پرسیدم خود بازی چیست، منظوری این است که می‌خواستم بدانم تعریف بازی چیست یا ماهیت بازی از چه قرار است. شما هم مثل دوستان جوان سقراط هستید که وقتی از ایشان پرسیده می‌شد زیبایی چیست، شروع می‌کردند به نام بردن اشیاء یا اشخاص زیبا.» و پاسخ من می‌تواند از این قرار باشد: «بله، حق با شماست. شما خیال می‌کنید چون ما کلمه واحد «بازی» را به کار می‌بریم، این کلمه فقط باید بر يك معنی دلالت کند، بر يك ماهیت منفرد. ولی این اشتباه است. در واقع آنچه هست بازی نیست، بازیهاست. البته انواع و اقسام شباهتها در کار است. بعضی بازیها با يك توپ انجام می‌گیرد.

26. Philosophical Investigations

۲۷. پژوهشهای فلسفی، ج ۱، بخش ۱۲۲.

۲۸. پیشین، ج ۱، بخش ۱۱۹.

۲۹. مقایسه کنید با پیشین، ج ۱، بخشهای ۶۶ - ۶۹، ۷۵.

ولی شطرنج این طور نیست. و حتی بازیهایی که با يك یا چند توپ انجام می‌گیرد، انواع مختلفی دارد. فوتبال، چوگان، گلف و تنیس را در نظر بگیرد. بازیهای جدی نوعی قواعد آشکار یا پنهان دارند. ولی قواعد هر بازی با بازی دیگر فرق دارد. و در هر حال تعریف «بازی» بر طبق قواعد چندان رسا نیست. در دادگاههای جنائی هم قواعدی برای رفتار هست، ولی جریانهای حقوقی را نمی‌توان به عنوان بازی شناخت. به عبارت دیگر تنها پاسخ درست به پرسش اصلی شما این است که به یاد شما بیاوریم که کلمه «بازی» چگونه در زبان واقعی به کار می‌رود. اما شاید شما قانع نشده باشید. ولی در این صورت معلوم می‌شود که هنوز اسپر این اشتباه هستید که فکر می‌کنید باید يك معنای واحد، يك ماهیت واحد باشد که با هر لفظ مشترکی مطابقت داشته باشد. اگر مُصر هستید که باید چنین معنا یا ماهیتی را پیدا کنیم، در واقع راجع به اصلاح زبان یا دستکاری زبان اصرار می‌ورزید.

آشکار است که ویتگنشتاین در به کار بردن این تمثیل عمدتاً به فکر کوشش خویش در رساله برای به دست دادن ماهیت گزاره است. حال آنکه در واقع انواع و اقسام گزاره وجود دارد، و انواع و اقسام جملات نظیر گزاره‌های توصیفی، امرها، دعاها و نظایر آن.^{۳۰} ولی این نظرگاه زمینه اطلاق وسیعتری دارد. فی المثل فرض کنید فیلسوفی «من» یا «نفس» را با ذهن بسیط، یا به جای آن با بدن، به معنایی که عرفاً کلمه «بدن» را به کار می‌بریم، یکی بگیرد. آیا با این کار ماهیت «من» یا «نفس» را نمایانده است؟ ویتگنشتاین ممکن است بگوید که تعبیر و تفسیر ضمیر «من» با کاربرد واقعی زبان سازگار نیست. فی المثل یکسان‌انگاری «من» با ذهن مابعدالطبیعی، با جمله‌ای نظیر اینکه «من به گردش می‌روم» قابل جمع نیست. همچنین یکسان‌انگاری «من» با بدن — به معنی عرفی کلمه — با جمله‌ای نظیر اینکه «من تولستوی را نویسنده‌ای بزرگتر از اتل ام. دل^{۳۱} می‌دانم» سازگار نیست.

ویتگنشتاین این شیوه از دفع نظریه‌های فلسفی اغراق‌آمیز را، که به يك تعبیر کوشش‌هایی برای «اصلاح» زبان نامیده شده، بازگرداندن کلمات «از کاربرد مابعدالطبیعی به کاربرد روزمره» وصف می‌کند.^{۳۲} و این تلقی را مسلم می‌گیرد که زبان واقعی، چنانکه هست، خوب است. بالنتیجه لازم است دریابیم که ویتگنشتاین زبان فنی را که برای بیان معرفت علمی روزافزون بشر و مفاهیم و فرضیه‌های علمی پرورش یافته است، نفی نمی‌کند. چیزی که مورد مخالفت اوست این عقیده است که فیلسوف می‌تواند معانی پنهانی و ماهیات نهانی را کشف و برملا کند. و تنها اصلاح زبانی که او برای فیلسوف مجاز می‌داند همانا بازگوئی است که ممکن

۳۰. مقایسه کنید با پژوهشهای فلسفی، ج ۱، بخش ۲۳.

31. Ethel M. Dell

۳۲. پژوهشهای فلسفی، ج ۱، بخش ۱۱۶.

است، برای روشن ساختن اختلالات و سوء تفاهماتی که به نظر ویتگنشتاین پدیدآورنده مسائل و نظریه‌های دروغین است، لازم باشد. اصلاحی از این دست صرفاً برای بیرون کشیدن منطقی واقعی زبان روزمره طرح شده است. بدینسان می‌توان گفت هدف فلسفه ریشه کن کردن دشواریها، سرگشتگیها، و مسائلی است که از پی نبردن ما به کاربرد واقعی زبان برمی‌خیزد. بنابراین، علی‌رغم تحول در برداشت ویتگنشتاین از زبان، خطوط عمده تصور کلی او راجع به فلسفه به عنوان نوعی درمانگر زبانی برجای خود محفوظ می‌ماند.

باری هر چند خود ویتگنشتاین تردیدی در جزم‌پردازی راجع به ماهیت و وظیفه فلسفه به خود راه نداد، فیلسوفانی که یا تحت تأثیر خط فکری پس از رساله او بودند، یا همان اندیشه‌ها را خود در سری می‌پروراندند، به طور کلی از این گونه جزم‌اندیشیها تن زدند. فی‌المثل در سال ۱۹۳۱، پروفیسور گیلبرت رایل^{۳۳} از دانشگاه آکسفورد (متولد ۱۹۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «بیانات گمراه‌کننده منظم»^{۳۴}، درحالی که اعلام می‌داشت به این نتیجه رسیده است که کار فلسفه حداقل، و نیز حداکثر، کندوکاو در اصطلاحات زبانی بدساخته‌ها و نظریه‌های لا‌طائل جاری است، افزوده بود که روی آوردنش به این نظر، از روی اگراه‌بوده و خوش داشته است بیندیشد که فلسفه وظیفه متعالی تری دارد. در هر حال اگر کسی به آثار آن دسته از فیلسوفان بریتانیایی که با اندیشه‌های بعدی ویتگنشتاین همدلی داشته‌اند، بنگرد، می‌پند که آنان همت خود را وقف کاریست طرح مثبت «توصیف» کاربرد واقعی زبان کرده‌اند، نه صرفاً وظیفه منفی ریشه کن سازی معماها یا پیچیدگیها.

کاریست طرح مثبت می‌تواند صور مختلفی به خود بگیرد. یعنی تأکید می‌تواند در موارد مختلفی اعمال شود. فی‌المثل ممکن است متمرکز بر نمایاندن ویژگیهای خاص انواع مختلف زبان باشد، به این معنی که زبان علم، زبان اخلاق، زبان آگاهی دینی و زبان زیبایی شناختی تشکیل انواع مختلف می‌دهند. و می‌توان یک نوع زبان را با نوع دیگر مقایسه کرد. هنگامی که پوزیتیویستهای منطقی زبان علم را زبان مدل ساختند، تعداد مختلفی از انواع گزاره‌ها را به این عنوان که فقط دلالت عاطفی - خطابی دارند، تحت یک مقوله قرار دادند. اما خلع زبان علمی از مقام زبان مدل - البته جز برای مقاصد خاص - طبعاً بررسی دقیقتر سایر انواع زبان را، که هر یک جداگانه ملحوظ گردد، تشویق کرد. و کارهای بسیاری درباره زبان اخلاق صورت گرفته است.^{۳۵} همچنین به میزان معتابهی بحث در باره زبان دین! انجام یافته است. فی‌المثل اگر ما

33. Gilbert Ryle

۳۴. «Systematically Misleading Expressions» ابتدا در مذاکرات انجمن ارسطویی *Proceedings of the Aristotelian Society* چاپ شد. و سپس در مجموعه منطق و زبان *Logic and language*، ج ۱ (آکسفورد، ۱۹۵۱) ویراسته ا. گ. ن. فلو A. G. N. Flew تجدید طبع یافت.

۳۵. مقایسه کنید از جمله با زبان اخلاق *The Language of Morals* (آکسفورد، ۱۹۵۲) و آزادی و عقل *Freedom*

می‌خواهیم دامنه معنای کلمه «خدا» را تعیین کنیم، چندان فایده‌ای ندارد که بگوئیم «بیمعنی» است چون اصطلاحی علمی نیست. بلکه باید کاربردها و نقشهای آن را در زبانی که به قول ویتگنشتاین «مسکن مألوف»^{۳۶} آن است بررسی کنیم. به علاوه می‌توان کاربرد تصویرها و تمثیلهای را در زبان دینی، با فرضاً کاربرد آنها در زبان شعر مقایسه کرد. شاید این نکته درست باشد که بگویند در بحث از زبان دینی در فلسفه اخیر بریتانیایی، عاملی که بیشترین توجه عامه را به خود معطوف داشت، این احتجاج بعضی از فلاسفه بود که این یا آن گزاره علمی از آن روی که هیچ چیز را منع یا طرد نمی‌کند، فی الواقع چیزی نمی‌گوید.^{۳۷} ولی باید در نظر داشت که کل این بحث باردیگر موضوع زبان تمثیلی^{۳۸} را مطرح کرد، موضوعی که عده‌ای از متفکران قرون وسطی به آن پرداخته بودند، ولی با چند استثنای نادر، کمتر مطمح نظر فیلسوفان بعدی بوده است.^{۳۹}

همچنین ممکن است که چندان در باب انواع کلی و گوناگون زبان به معنایی که فوقاً یاد شد تمرکز نداشت، و بیشتر به انواع مختلف جمله در زبان محاوره‌ای عرفی، و به تمایزاتی که در چنین زبانی به عمل می‌آید، توجه و تمرکز داشت. این نوع برنامه‌ریزی در باب زبان عرفی، صفت متمیزه شادروان پروفیسور ج. ل. آستین^{۴۰} (۱۹۱۱ - ۱۹۶۰) از دانشگاه آکسفورد بود، که توجه موشکافانه‌اش در فرق نهادن بین انواع «کنش - سخن‌ها»^{۴۱} او را ممتاز ساخت، و همو با تحلیل عملی نشان داد که طبقه‌بندی پوزیتیویستیهای منطقی از گزاره‌ها چقدر نارساست، و زبان عرفی، بسی بیش از آنچه فکر می‌کنند، باریک و بفرنج است.

غیرطبیعی نیست که این توجه به زبان عرفی انتقاد بسیاری برانگیخته باشد. چه در بادی نظر چنین می‌نمود که فلسفه به مدد عده‌ای از استادان و مدرسان دانشگاهی تا حد مشغله جزئی یا بازی عملاً بیفایده‌ای تقلیل یافته است. ولی هر چند دست اندرکاران تحلیل زبان عرفی، و

→

and Reason (آکسفورد، ۱۹۶۳) هر دو تألیف ر. م. هیر R. M. Hare.

۳۶. پژوهشهای فلسفی، ج ۱، بخش ۱۱۶.

۳۷. از جمله نگاه کنید به بحث درباره «الهیات و تکذیب‌پذیری» «Theology and Falsification» که در کتاب مقالات جدید در الهیات فلسفی *New Essays in Philosophical Theology* ویراسته فلو A. G. N. Flew و مک اینتایر A. MacIntyre (لندن، ۱۹۵۵).

38. analogical language

۳۹. بارکلی چیزهایی در این باب گفته است. کانت به زبان نمادین در زمینه‌ای مربوط به الهیات اشاره کرده است. و هگل از زبان «تصویری» دین در ارتباطش از یکسو یا زیبایی‌شناسی و از سوی دیگر با فلسفه بحث کرده است.

40. J. L. Austin

۴۱. speech - act. از جمله نگاه کنید به این دو کتاب آستین که پس از مرگ او منتشر شده‌اند: مقالات فلسفی *Philosophical Papers* (آکسفورد، ۱۹۶۱) و چگونه با کلمات کارهایی صورت دهیم *How to do Things with Words* (آکسفورد، ۱۹۶۲).

در رأس همه آستین، عمداً مثالهایی انتخاب کرده‌اند که کسانی که به سخن گفتن درباره «هستی» عادت دارند، با شك و تعجب به آنها می‌نگرند، به عقیده نگارنده این سطور چنین تحلیلی به هیچ وجه بیفایده نیست. فی المثل در سیر تکوینی و تکاملی زبان در پاسخ به تجربه، انسانها به شیوه‌ای عینی فرقه‌های بسیاری بین درجات مختلف مسؤولیت بیان کرده‌اند. و تأمل کردن و طرح‌ریزی این فرقه‌ها می‌تواند فایده بسیار داشته باشد. از یک سو این کار در خدمت جلب توجه ما به عواملی است که باید در هر بحث مکفی درباره مسؤولیت اخلاقی منظور گردند. از سوی دیگر ما را در مقابله با نظریه‌های فلسفی که از هر سو تمایزات لازم‌البیان از نظر تجربه بشری را پایمال می‌گرداند، محافظت می‌کند. در واقع ممکن است ایراد کنند که زبان عرفی معیار خطانابذیری نیست که به مدد آن نظریه‌های فلسفی داوری شود. ولی آستین نمی‌گوید که زبان عرفی چنین است. شاید تمایل داشته است چنان عمل کند که گویی چنین می‌اندیشیده است. ولی لا اقل لفظاً چنین جزم اندیشی را نفی می‌کند، چه ملاحظه می‌کند که در هر تعارض بین نظریه و زبان عرفی، دومی بیشتر محتمل است بر حق باشد تا اولی، و در هر حال فیلسوفان، هنگام تدوین نظریه‌هایشان، از روی ترس، زبان عرفی را ندیده گرفته‌اند.^{۲۲} در هر حال، حتی اگر ملاحظه کنیم که در مورد اهمیت زبان عرفی مبالغه شده است، ضرورتاً بر نمی‌آید که باید بررسی چنین زبانی را بیفایده یا بی‌ارتباط با فلسفه بدانیم.

این نکته شاید با اشاره به کتاب مشهور پرفسور گ. رایل، یعنی مفهوم ذهن^{۲۳} (لندن، ۱۹۴۹) روشن‌تر شود. از یک نظر، در این کتاب به مدد بررسی آنچه ما عادتاً در زبان عرفی درباره انسان و فعالیت‌های ذهنی‌اش می‌گوییم، نظریه «روح درماشین»، یعنی نظریه دوگانه‌انگارانه منسوب به دکارت، منحل گردیده است. ولی از نظر دیگر می‌توان آن را کوششی در نمایاندن مفهوم ذهن، و در واقع ماهیت بشر دانست که در عباراتی از زبان عرفی بیان عینی یافته است. و چنین کوششی بیشک مفید و مرتبط با فلسفه است.^{۲۴} پیدا است که اگر کسی بر عکس عمل کند، یعنی از نظریه فلسفی به نظری که در زبان عرفی نهفته است سیر کند، به نکته‌ای می‌رسد که مقدم بر ظهور مسائل فلسفی است. و تنها دلیل معتبر برای متوقف ماندن در آن موضع این عقیده خواهد بود که هر مسأله واقعی که در آنجا و در آن صورت رخ نماید، خصلتاً فلسفی نیست بلکه روانشناختی یا فیزیولوژیائی، یا هر دو است، یعنی متعلق به علم

۲۲. آستین در کتاب حس و محسوسات *Sense and Sensibilia* (آکسفورد، ۱۹۶۲) که مجموعه سخنرانیهایش بود و بعد از مرگش منتشر شد، می‌گوید خود را از قید یک نظریه فلسفی، یعنی «نظریه داده حس» رها کند.

43. *The Concept of Mind*

۲۴. اینکه آیا کوشش پرفسور رایل موفق است یا ناموفق، و تا چه حد نظریه‌های مؤلف را به کرسی می‌نشانند، مسائلی نیست که لازم باشد در اینجا حل و فصل شود.

است، نه فلسفه. در عین حال کسب يك نظر روشن از آنچه ما عرفاً راجع به انسان می‌گوئیم، و در مدّ نظر داشتن آن مفید است. چه زبان عرفی قطعاً طرفدار برداشت از انسان به عنوان يك وحدت است؛ و تا آنجا که این نظر را می‌توان بیانگر تجربه انسان از خود دانست، باید به حساب آورده شود.

و مع ذلك اشتباه بزرگی است که زبان عرفی را درست مخالف نظریه بدانیم، چنانکه گوئی اولی به کلی فارغ از دومی است. قطع نظر از این واقعیت که انواع و اقسام نظریه‌ها و عقیده‌ها و دیعه در زبان عرفی دارند، زبان ما هم به هیچ وجه عکس (تصویر) ساده واقعیات لخت نیست. زبان عرفی بیانگر تعبیر و تفسیر است. لذا نمی‌تواند به عنوان محک حقیقت به کار رود. و فلسفه صرفاً نمی‌تواند نسبت به زبان عرفی بی انتقاد باشد.

لازم به ذکر نیست که این برداشت کشف نگارنده این سطور نیست. این قولی است که دیگران هم به آن رسیده‌اند.^{۲۵} لذا این توقعی بجاست که در سالهای اخیر مفهوم فلسفه بایست حتی در درون نهضت تحلیل‌زبانی توسعه یافته باشد. يك جلوه از این روند، لا اقل در محافل خاص، همانا جای سپردن محدودسازی جزمی ماهیت و دامنه فلسفه، که صفت ممیزه ویتگنشتاین بود، به رهیافت تساهل‌آمیزی که حاضر است حتی به سخنان متافیزیسی تمام عیار هم گوش فرا دهد، البته به شرط اینکه او آماده باشد توضیح دهد که چرا چنین چیزهایی می‌گوید. ولی این صرفاً موضوع تساهل و رشد وسعت مشرب نبود. علاوه بر آن نشانه‌هایی از گسترش این اعتقاد وجود داشت که تحلیل کافی نیست. فی‌المثل پروفیسور استوارت همیشایر^{۴۶} در کتاب نظر و عمل^{۴۷} چنین اظهار نظر کرد که زبان اخلاق نمی‌تواند چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار گیرد، مگر آنکه در پرتو نقش چنین‌زبانی در زندگی بشر بررسی شود. لذا به نوعی انسان‌شناسی فلسفی نیاز هست.

باری، توجه به زبان عرفی، که هماهنگ با آراء مطروحه ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی است، فقط نمایانگر يك گرایش، ولو گرایشی ممتاز، در کل نهضت تحلیل‌زبانی است. چه از دیر باز این نکته پذیرفته شده است که آنچه به نحوی مردم پسندانه «تحلیل‌زبان» نامیده شده بسی بهتر است که «تحلیل مفهومی» نام بگیرد. و مسأله تحلیل مفهومی می‌تواند افقهای وسیعی را بگشاید. برای نمونه آقای پ. ف. استراسون^{۴۸} استاد آکسفورد، در کتاب

۲۵. از جمله نگاه کنید به سخنرانی مجلس معارفه بروفوسر آبر. که نخستین فصل کتاب مفهوم تشخیص *The Concept of a Person* او را تشکیل می‌دهد.

46. Stuart Hampshire 47. *Thought and Action* (۱۹۵۹) (لندن)

48. P. F. Strawson

مشهورش، افراد: جستاری در مابعدالطبیعه توصیفی^{۴۹} از مابعدالطبیعه توصیفی^{۵۰} به عنوان کاشف و توصیفگر ساختار واقعی اندیشه ما راجع به جهان سخن می‌گوید، یعنی توصیفگر عام‌ترین سیماهای ساختار مفهومی ما. حال آنکه مابعدالطبیعه بازنگرانه^{۵۱} با تغییر و تحول ساختار مفهومی ما سر و کار دارد، و ما را بر آن می‌دارد که جهان را با دیدی تازه بنگریم. در اثر او مابعدالطبیعه بازنگرانه محکوم نشده بود. ولی گفته شده بود مابعدالطبیعه توصیفی، به معنایی که توضیح داده شد، بیشتر از پژوهش به طور کلی نیاز به توجیه ندارد.

تا آنجا که تعمیم درچنین موضوعی جایز است، با اطمینان می‌توان گفت که نکات ذیل نمایانگر رهیافتی به مابعدالطبیعه است که کمابیش از سوی فیلسوفان معاصر بریتانیائی اتخاذ شده است. مابعدالطبیعه رایج‌معنی دانستن، چنانکه مرام پوزیتیویستهای منطقی است، ندیده گرفتن این واقعیت آشکار است که نظامهای بزرگ مابعدالطبیعی گذشته غالباً بیانگر برداشتهائی از جهان بوده است که می‌تواند فکر انگیز، و به شیوه‌های مختلف روشنگر باشد. به علاوه، در عرف پوزیتیویسم منطقی گفتن اینکه گزاره‌های مابعدالطبیعی بی‌معنی هستند، فی الواقع به این معناست که با گزاره‌های علمی فرق دارند.^{۵۲} این نکته کاملاً درست است؛ ولی کمک اندکی به دریافت و ارزیابی مابعدالطبیعه به عنوان یک پدیده تاریخی می‌کند. برای نیل به این دریافت باید نظامهای مابعدالطبیعی موجود را بررسی کنیم و با نظر به انواع مختلف مابعدالطبیعه و انواع گوناگون براهینی که در آنها به کاررفته، آنها را دسته‌بندی کنیم.^{۵۳} چه اشتباه است که تصور کنیم همه آنها یک انگاره لایتغیر دارند. همچنین مجاز نیستیم این امر را مسلم بگیریم که مابعدالطبیعه صرفاً کوششی برای پاسخ دادن به پرسشهایی است ناشی از این معنی که «زبان هوش ما را مسحور کرده است».^{۵۴} این مسأله‌ای است که بررسی تفصیلی لازم

49. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (لندن، ۱۹۵۹)

50. descriptive metaphysics 51. revisionary metaphysics

۵۲. مراد این است که این محتوای واقعی ولایتفک توصیف است. البته امکان خلیدن ارزشداوری در این مورد نیز وجود دارد.

۵۳. ماهیت مابعدالطبیعه *The Nature of Metaphysics* (ویراسته د. ف. پیرز D. F. Pears لندن، ۱۹۵۷) ارائه دهنده یک سلسله گفتارهای رادیویی توسط فیلسوفان مختلف، از جمله پروفیسور رابیل است. نگرش کلی آنها به مابعدالطبیعه انتقادی ولی بالنسبه همدلانه است. بررسی تفصیلی تری از مابعدالطبیعه در کتاب *Metaphysics* (لندن، ۱۹۶۲) به قلم پروفیسور و. ه. والش W. H. Walsh استاد دانشگاه ادینبورگ انجام گرفته است.

۵۴. پژوهشهای فلسفی، ج ۱، بخش ۱۰۹. این واقعیت که بعضی از مؤلفان به روانکاری متمسک شده‌اند به این امید که شاید این امر قادر به توضیح ظهور نوع خاصی از مابعدالطبیعه، نظیر وحدت‌انگاری باشد به هر حال نشان می‌دهد که آنان مابعدالطبیعه را دارای ریشه‌هایی عمیقتر از اختلالات زبانی و منطقی می‌دانند.

دارد. به علاوه، روشن است که تمایل به تدوین يك تفسیر یگانی از جهان بر وفق يك سلسله مفاهیم و مقولات چیزی نیست که ذاتاً نادرست یا سزاوار سرزنش باشد. البته این هم درست است که از زمان کانت به بعد دیگر نمی‌توانیم این تصور را بپذیریم که فیلسوف قادر به استنتاج وجود يك موجود به شیوه پیشینی (ماتقدم) است. به علاوه، پیش از اقدام به تشکیل تلفیق و ترکیبهای دراز آهنگ، خردمندانه‌تر است که به کارِ گلِ حلاجی پرسشهای دقیق و جداگانه بپردازیم. در عین حال مسائل فلسفی میل به درهم تنیدگی دارند؛ و در هر حال سعی در منع تلفیق مابعدالطبیعی امر عبثی است. ساختن يك جهان‌نگری در واقع فعالیتی است متفاوت با کوشش به پاسخ دادن پرسشهای جزئی که علی‌الاصول می‌توان به آنها پاسخهای شسته و رفته داد. ولی درست همان طور که درخواست از فیلسوفانی که علاقه به فعالیت نوع دوم دارند، به اینکه خود را به جای آن کار وقف ترکیب و تلفیق کنند، محکوم سازی یکباره ترکیب و تلفیق مابعدالطبیعی نیز نامعقول است.

من حیث المجموع، این رشد نگرش تساهل‌آمیزتر به انواع فلسفه، سوای نوع تحلیل میکروسکوپی آن، که ویژگی چشمگیر اندیشه عصر اخیر بریتانیایی است، چیزی است که باید به آن خوشامد گفت. ولی تا اینجا هم این نگرش بسیاری پرسشها را بدون پاسخ گذارده است. فرض کنید، برای گذران بحث، قبول کنیم که فلسفه محدود به روشن سازی گزاره‌هایی است که فلسفی نیستند؛ یعنی همان محدودیتی که در رساله منطقی فلسفی مطرح شده است. پیشفرض به قدر کافی روشن است، یعنی اینکه فلسفه از معارفی نیست که موضوع و محتوای خاص خویش در موازات سایر علوم داشته باشد.^{۵۵} فیلسوف نمی‌تواند گزاره‌های فلسفی پیش‌نهد که معرفت ما را از جهان افزایش دهد. باری اگر محدودسازی جزئی ماهیت و دامنه فلسفه را به سوئی بنهیم و خود را آماده ملحوظ داشتن مابعدالطبیعه، لا اقل در شکلی مشخص، به عنوان يك فعالیت فلسفی مجاز، بگردانیم، توقع معقول از ما این است که توضیح دهیم که، با این الحاق، چه تغییری در مفهوم فلسفه پدید آمده است. فی الواقع کافی نیست که بگوئیم ما اصلاحی در زبان نکرده‌ایم، و کلمه «فلسفه»، چنانکه عملاً به کار می‌رود، قطعاً شامل مابعدالطبیعه هم هست، حال آنکه دیگر شامل فیزیک یا زیست‌شناسی نیست. زیرا همواره این پرسش را پیش می‌کشند: «وقتی که شما می‌گوئید که نمی‌خواهید مابعدالطبیعه را منع کنید، آیا منظورتان صرفاً این است که اگر کسی احساس نیاز به تدوین نظریه‌هایی داشته باشد که شبیه به شهود شاعرانه و تخیلی واقعیت باشد و منطقاً نتواند ادعای ارائه یا افزایش معرفت داشته باشد، آیا اشتیاقی به درگیر شدن با آنها ندارد؟ یا جداً آماده پذیرفتن این امکان هستید که مابعدالطبیعه به معنایی قادر به افزایش معرفت است؟ اگر چنین است به کدام معنی؟ و به نظر شما معرفت مابعدالطبیعی

۵۵. به این نکته در رساله، گزاره 4.111، تصریح شده است.

چیست، یا درباره چیست، یا ناشی از چیست؟»

البته ممکن است فیلسوفان تحلیلی پاسخ دهند که آنچه مطرح است مسأله آمادگی آنهاست برای گوش فرادادن به سخنان متافیزیسین، به جای آنکه پیشاپیش راه گفت و گو و تفاهم متقابل را ببندند. این وظیفه متافیزیسین است که توضیح دهد موضوع و متعلق کار او چیست، وقتی که چنین کاری کرده باشد، گزارش او از فعالیتهايش می تواند مورد بررسی قرار گیرد.

هرچند این نحوه پاسخ دادن تا حدی معقول است، ولی به نظر می رسد که از دو نکته غفلت کرده است. نخست اینکه اگر ما تعریف محدود و جزئی فلسفی را رد کنیم، این رد متضمن فحواهایی است، و نامعقول نیست که از ما بخواهند آنها را روشن کنیم. دوم اینکه همچنانکه فیلسوفان تحلیلی خوش دارند یادآور شوند، اینان تشکیل يك مکتب کاملاً «همگن» نمی دهند. برعکس، در میان آنها گرایشهای مختلفی قابل تشخیص است. و از بررسی آثار آنان به روشنی برمی آید که عده ای از فلاسفه که ممکن است از نظر مردم «تحلیلگر» شمرده شوند، شیوه عملشان با آنچه دقیقاً «تحلیل زبانی» نامیده می شود، بسیار متفاوت است. به صلاح آنهاست که فقط بگویند دارند «فلسفه» می ورزند. شك هم نیست که چنین کاری می کنند. ولی فلسفه به این معنی وسیع چگونه چیزی است؟ دقیقاً ماهیت، وظیفه و دامنه آن چیست؟ فلاسفه اروپائی مختلف المشرب، نظر به برداشت همکاران بریتانیائی شان از چنین مباحث کلی است که خود را به نحو چاره ناپذیری سرگشته می یابند.

نتیجه ای که باید گرفت این است که به اصطلاح «انقلاب» در فلسفه شکل معین و مشخصی ندارد و هنوز هیچ برداشت روشنی از ماهیت فلسفه جای تعریف مختلف محدودگر را که پوزیتیویستهای منطقی، رساله منطقی - فلسفی، و همچنین پژوهشهای فلسفی پیشنهاد کرده اند، نگرفته است. البته این امر مانع از آن نیست که فیلسوفان بریتانیا در زمینه های خاص کارهای ارزشمندی بکنند. ولی بدان معنی است که ممکن است ناظر خارجی حیران شود که چه بازی غریبی در جریان است، و چرا؟ ربط و پیوند فلسفه با زندگی چیست؟ و چرا داشتن کرسیهای فلسفه در دانشگاهها لازم است؟ شاید این پرسشها ساده دلانه باشد، ولی نیاز به پاسخ دارد.

پیوست

جان هنری نیومن

۱. ملاحظات مقدماتی

گفتن اینکه در اینجا به جان هنری نیومن^۱ (۱۸۰۱ - ۱۸۹۰) صرفاً به عنوان فیلسوف می‌پردازیم شاید تا حدودی گمراه کننده باشد. چه ممکن است چنین دریافته شود که نیومن، علاوه بر علایق و دیگر فعالیت‌های بسیارش، همت خود را صرف مسائل فلسفی، به خاطر خود آنها، یعنی جاذبه ذاتی آنها به عنوان معماهای نظری ساخته بوده است. و این از حقیقت بسیار به دور است. رهیافت نیومن به مباحث فلسفی که در آنها بحث کرده بود، همانا رهیافت مدافعه‌گر^۲ مسیحی بود. به این توضیح که او از نظرگاه يك مؤمن مسیحی قلم زده است که از خود می‌پرسد ایمانش تا چه میزان و به چه شیوه می‌تواند معقول بنماید. نیومن هرگز تظاهر به این امر نکرده است که موقتاً ایمانش را برای آنکه نشان بدهد که از صفر شروع کرده است نادیده گرفته است. بلکه کوشیده است نظرگاه سایرین را دریابد. ولی بحثش از اعتقاد دینی در حوزه ایمان پیش می‌رفته است. یعنی مسأله او مسأله ایمانی بود که در پی درك خویش است، نه مسأله يك ذهن بی ایمان که حیران باشد آیا توجیه عقلانی برای ایمان آوردن وجود دارد یا نه. در عین حال این کوشش که نشان دهد ایمان مسیحی فی الواقع معقول است، نیومن را به پروردن و پختن آراء فلسفی کشانید. این معنی را می‌توان به طرز دیگر هم ادا کرد. کوشش او برای نشان دادن نارسائی اصالت عقل معاصر، و تبلیغ بینشی مسیحی از وجود انسان، او را به اندیشه‌های روشن و مشخصی رهنمون شد، به طوری که اگر نمی‌خواست محتوای ایمان مسیحی را همچون يك سلسله نتایجی بنمایاند که منطقاً از اصول بدیهی استنتاج شده، می‌خواست به کسانی که بصیرت دارند نشان دهد که ایمان دینی بیان يك نگرش غیر عقلانی یا انگارش دلخواهانه محض نیست. و هر چند ممکن است که به نوعی اندیشه او را مثله کنیم، ولی

1. John Henry Newman 2. apologist

برای ملاحظهٔ اجمالی، بعضی از خطوط اندیشهٔ او را که عقلا می‌توان آنها را فلسفی خواند، انتخاب و بیان می‌کنیم.

البته مدافعه‌گرانی بوده‌اند که پروای ادله‌ای را که مردم واقعاً برای ایمانشان دارند ندارند، بلکه بیشتر به تدوین و تنسیق براهینی می‌پردازند که به عقیدهٔ آنها باید اذهان نامؤمنانی را که اصطلاحات آنها را می‌فهمند، متقاعد کند، هرچند که مؤمن عادی هرگز به چنین براهینی نیندیشیده باشد، و اگر این گونه براهین و احتجاجات بر او عرضه شود، نتواند دریابد و ارج بگذارد. ولی نیومن بیشتر در اندیشهٔ نشان دادن معقولیت ایمانی است که عملاً در دل توده‌های عظیم مؤمنان وجود دارد و اغلب آنان چیزی از بحث و برهانهای انتزاعی فلسفی نمی‌دانند. و می‌کوشد که تشریح کند دلیل عمده‌ای که خود او و سایر مردم برای اعتقاد زنده و پرشور به وجود خداوند دارند از چه قرار است.^۳ به عبارت دیگر، می‌کوشد که تحلیل پدیدارشناختی از حرکت خودجوش ذهن به دست دهد که نهایتاً به اذعان به وجود خداوند همچون يك واقعیت حی و حاضر می‌انجامد. درعین حال قصد ندارد صرفاً بسان يك روانشناس چیزی بنویسد که ممکن است دلایل مختلف اعتقاد مردم را به خداوند توصیف کند، حتی اگر بعضی یا همهٔ این دلایل به نظر او کافی برای توجیه اذعان به وجود خداوند نباشد. برعکس، نیومن می‌گوید که مهمترین دلیل تجربی که اعتقاد بر آن مبتنی است دلیل کافی است.

با تمثیل می‌توان این نکته را روشن‌تر ساخت. همهٔ ما اعتقاد عملی داریم به اینکه اعیان خارجی، مستقل از اینکه به ادراک ما درآیند، وجود عینی دارند. و تفاوت آشکاری هست بین تشریح دلایلی که مردم عملاً برای این اعتقاد دارند، و کوششی که بعضی از فلاسفه می‌کنند تا این اعتقاد را به مدد طرح احتجاجات فلسفی توجیه کنند که در نظر آنها بهتر از دلایلی است که مردم عملاً دارند، ولو تأمل آگاهانه دربارهٔ آنها نداشته باشند. در واقع معلوم نیست فیلسوف در موضعی باشد که بتواند دلایلی برای اعتقاد مورد بحث، بهتر از آنچه اعتقاد ما عملاً، ولو به نحو مضمر، بر آن استوار است، ارائه کند. و نیومن از تفاوت این دو امر کاملاً آگاه است: یعنی بین این امر که نشان دهد اعتقاد دینی، چنانکه عملاً وجود دارد، معقول است، و این امر که اگر مردم دلایلی جز آنچه عملاً دارند می‌داشتند، اعتقادشان معقول‌تر بود.

نکتهٔ دیگری نیز هست که شایان توجه است. هنگامی که نیومن راجع به اعتقاد به خداوند سخن می‌گوید، مقصودش چیزی است که می‌توان آن را اعتقاد زنده نامید. اعتقادی که متضمن عنصری از تعهد شخصی نسبت به يك موجود مشخص است که همچون واقعیتی حی و حاضر ادراک می‌شود، و در سلوك انسان اثر می‌گذارد. نه دربارهٔ يك اذعان تصوری صرف، در قبال يك

۳. البته نیومن نقش عنایت را انکار نمی‌کند. ولی هنگامی که می‌کوشد نشان دهد که دلیل کافی برای ایمان به خداوند وجود دارد، آن را نادیده می‌گیرد.

گزارهٔ انتزاعی. لذا هنگامی که در باب زمینه‌های اعتقاد به خداوند می‌اندیشد، براهین متافیزیکی بی‌رومی را که صرفاً خطابش با عقل است و متوجه حرکات ذهن است و به عقیدهٔ او انسان را بر خداوند همچون واقعیتی حی و حاضر — چنانکه در ندای وجدان جلوه گر است — می‌شوراند، ندیده می‌گیرد. بنابراین خط فکری او ناظر به انسانی است که احساس زنده‌ای از تکلیف اخلاقی دارد. به همین ترتیب، هنگامی که به شواهد مربوط به حقیقت مسیحیت می‌پردازد، عمدتاً روی سخنان با پژوهشگر اصیل و باسعهٔ صدر است، به ویژه انسانی که به خداوند اعتقاد دارد، و به قول خود نیومن نسبت به امکان وحی تعلق خاطر دارد. در هر دو مورد او وجود شرایط ذهنی خاصی، از جمله شرایط اخلاقی را، در خواننده اش مسلم و مفروض می‌گیرد. او ادعا نمی‌کند که براهینی همانند براهین ریاضی دارد.

با این رهیافت، دیگر عجیبی نیست که می‌بینیم نام نیومن غالباً با نام پاسکال پیوند داشته است. هر دو اینان به مدافعه‌گری کلامی مسیحی علاقه داشتند، و هر دو توجه خود را به اعتقاد کارآمد و به شیوه‌ای که مردم عملاً در موضوعات عینی اندیشه و استدلال می‌کنند، و نه به مدل ریاضی استدلال و اثبات، معطوف داشتند. «روح هندسه»^۴ با ذهن هر دو بیگانه بود. و هر دو بر شرایط اخلاقی لازم برای ارزیابی نیروی براهین مؤید مسیحیت تأکید می‌ورزیدند. بنابراین اگر کسی پاسکال را به این دلیل که مدافع شریعت بود از جرگهٔ فلاسفه خارج بداند، محتمل است که با نیومن هم همین طور رفتار کند. برعکس اگر کسی پاسکال را به عنوان فیلسوف به رسمیت بشناسد، محتمل است که نیومن را هم فیلسوف بشناسد.^۵

با این همه، زمینهٔ فلسفی نیومن بسیار متفاوت با زمینهٔ فلسفی پاسکال بود. چه به میزان زیادی از فلسفهٔ بریتانیایی شکل یافته بود. نیومن در زمان دانشجوئی با آثار و افکار ارسطو آشنا شده بود. و هر چند هیچکس او را ارسطوئی نمی‌خواند، قطعاً این فیلسوف یونانی تأثیری در ذهن او نهاده بود. اما در باب مکتب افلاطون که نیومن از بعضی لحاظ باب طبع خود می‌یافت باید گفت که به نظر می‌رسد شناخت نیومن از آن عمدتاً از طریق نویسندگان مسیحی صدر اول و آباء کلیسا حاصل گردیده بوده است. از میان فلاسفهٔ بریتانیایی حتماً آثار فرانسیس بیکن را مطالعه کرده، و چیزهایی از هیوم می‌دانسته است. او هیوم را زیرک ولی خطرناک می‌شمارد. ولی در کتاب مدافعه^۶ می‌گوید که هرگز آثار بارکلی را نخوانده است. البته نسبت به لاک هم

4. spirit of geometry

۵. این نکته شایان تذکر است که مؤسسان نظام‌های مابعدالطبیعی اصیل همواره بحث و برهان‌هایی را به کار گرفته‌اند که نمایانگر برداشتی از واقعیت بوده که آنان در سر داشته‌اند، یا لاقلاً اجمالاً به آن می‌اندیشیده‌اند. مع ذلك این واقعیت فی نفسه حاکی از آن نیست که فلان بحث یا برهان، ضعیف است. به همین ترتیب این واقعیت که نیومن در مقام یک مؤمن مسیحی چیزی می‌نویسد ضرورتاً در بردارندهٔ این نتیجه نیست که تأملات فلسفی او بی‌ارزشند.

6. Apologia

احساس احترام عمیقی می‌کرد. و تصریح دارد که این احترام را «هم برای شخصیت لاک قائل بوده و هم برای مهارت او، یعنی هم برای سادگی انسانی ذهنش و هم صراحت و فصاحت بیانش.»^۷ و می‌افزاید «در بیانات او بسانکته‌ها در باب دلیل و استدلال هست که من کاملاً با آنها موافقم، و خوش ندارم که به او به چشم منکر و مخالف آرا و اندیشه‌هایی که خود همواره درستشان انگاشته‌ام، بنگرم.»^۸ علاوه بر لاک، باید از اسقف باتلر^۹، نام ببریم که تأثیر آشکار و محرزی در ذهن نیومن داشته است.^{۱۰}

نیومن بعدها آثار منسل^{۱۱} (۱۸۲۰ - ۱۸۷۱) و بعضی فیلسوفان اسکاتلندی و منطق ج. ا. میل را مطالعه کرد. به علاوه، علی‌رغم انکاری که از خود نشان داده است، می‌توان ثابت کرد که او با اندیشه و آثار کالریج آشنا بوده است. در مورد اندیشه آلمانی به نظر می‌رسد نیومن چیز اندکی - علی‌الخصوص از دست اول - می‌دانسته است. بنابراین اگر مطالعه اولیه او از ارسطو را به حساب نیاوریم، می‌توانیم گفت که آراء و اندیشه‌های فلسفی او در حال و هوای اصالت تجربه بریتانیایی و نفوذ باتلر شکل گرفته است. علائق و فعالیت‌های متنوع نیومن، فی‌الواقع، چندان وقت و نیروی برای او باقی نمی‌گذاشت که مطالعه فلسفی جدی کند، هر چند که تمایل داشت در این زمینه بسیار بخواند. ولی در هر حال آنچه خوانده بود، صرفاً انگیزه‌ای بود برای شکل‌یابی اندیشه‌های خودش. او را هرگز نمی‌توان شاگرد فیلسوف خاصی نامید.

نیومن از فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) هم اندکی اطلاع داشت. در سالهای آخر عمرش، بعضی از آثار طلایه‌داران نهضت احیای فلسفه مدرسی را به دست آورده بود. و هنگامی که پاپ لئوی سیزدهم منشور *Aeterni Patris* را در سال ۱۸۷۰ منتشر و مطالعه آثار قدیس توماس آکوئیناس را توصیه کرد، نیومن نامه تحسین‌آمیزی به پاپ نوشت، هر چند آن را برای او نفرستاد. ولی از آن نامه به خوبی برمی‌آید که آنچه او در سر داشت، احیای حیات عقلی در کلیسا، در تداوم بخشیدن به اندیشه‌های آباء و مجتهدان کلیسا بود، و نه فقط احیاء مکتب توماسی. و در هر حال متون درسی سبک کهن توماسی چندان باب طبع نیومن نبود. درست است که پس از مرگ او عده‌ای از فیلسوفان مدرسی خطوط فکری نهفته در آثار او را اخذ یا اقتباس

۷. جستاری در دفاع از القای اذعان *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (طبع سوم، ۱۸۷۰) ص ۱۵۵. از این پس، به این کتاب به صورت القای اذعان اشاره می‌کنیم.

۸. پیشین.

۹. Bishop Butler

۱۰. برای آشنایی با زندگی و آثار و افکار اسقف جوزف باتلر (۱۶۹۲ - ۱۷۵۲) نگاه کنید به جلد پنجم تاریخ فلسفه حاضر.

۱۱. Henry Longueville Mansel

کرده اند، و از آنها برای تکمیل بحثها و براهین سنتی استفاده کرده اند. ولی لازم به ذکر نیست که این واقعیت دلیل کافی به دست نمی‌دهد که بر مبنای آن بگوییم نیومن «واقعاً» فیلسوف مدرسی بود. رهیافت او کاملاً متفاوت بود، هر چند کاملاً مایل بود اذعان کند که سایر رهیافتهای می‌توانند فایده خاص خود را داشته باشند.

۲. رهیافت نیومن به مسأله عقیده دینی در مواعظ دانشگاهی اش

نیومن در يك وعظ دانشگاهی که در سال ۱۸۳۹ در آکسفورد ایراد کرد، تأکید ورزید که ایمان «قطعاً عملکرد عقل است».^{۱۲} چه عملکرد عقل «در تصدیق به يك چیز، در نظر به چیز دیگر»^{۱۳} نهفته است. این امر در گسترش دادن معرفت ما به فراتر از متعلقات بیواسطه ادراک حسی و درون‌نگری مشهود است.^{۱۴} و همچنین در عقیده دینی یا ایمان هم ملاحظه می‌شود، چه ایمان «واقعی دانستن چیزهایی است که حواس در آن راه ندارد، بر مبنای دلایل سابق بر آن».^{۱۵} به عبارت دیگر از آنجا که نیومن قائل به قوه یا ملکه خاصی برای شهود خداوند (یا هر موجود مفارق خارجی دیگر) نیست، باید لا اقل به معنایی اذعان کند که وجود خداوند قابل استنتاج عقلی است.

باری هر استدلالی ضرورتاً درست نیست، یعنی امکان استدلال غلط وجود دارد. و نیومن به خوبی آگاه است که از نظر خردگرایان روند استدلال یا استنتاجی که ایمان دینی مسلم می‌گیرد یا مفروض می‌دارد، غیر معتبر است. طبق تصور معمول یا عرفی از عقل و عملکرد آن، ما باید تأثیر همه پیشداوریه‌ها، پیش‌اندیشیها و تفاوت‌های طبیعی و مزاجی را از سر عقل دور کنیم و صرفاً طبق «قواعد علمی معین و معیارهای ثابت به سنجیدن شواهد و بررسی امور واقع بپردازیم».^{۱۶} و فقط نتایجی را بپذیریم که «ادله مخصوص به آنها، آنها را پدید آورده».^{۱۷} باری آشکار است که اغلب مؤمنان نمی‌توانند برای اعتقاد خود دلیل بیاورند. و حتی وقتی که قادر به چنین کاری هستند، به هیچ وجه بر نمی‌آید که به خاطر این دلایل شروع به ایمان آوردن کرده اند، یا اگر این دلایل به معارضه خوانده شود، یا در معرض شك افتد، دیگر دست از ایمان نخواهند کشید. به علاوه، «ایمان مبدأ عمل است و عمل برای پژوهشهای دقیق و مفصل وقتی باقی نمی‌گذارد».^{۱۸}

۱۲. مواعظ دانشگاه آکسفورد *Oxford University Sermons* (یازدهم وعظه که در دانشگاه آکسفورد ایراد شده است. طبع سوم، ۱۸۷۲) ص ۲۰۷. نیومن آشکارا بر آن است که ایمان عملکرد عقل را مسلم و مفروض می‌گیرد. پیشین. ۱۳.

۱۴. در اینجا بازتابی از نظرگاه اصالت تجربی می‌توان مشاهده کرد.

۱۵. مواعظ دانشگاه آکسفورد، ص ۲۰۷.

۱۶. مواعظ دانشگاه آکسفورد، ص ۲۲۹. ۱۷. پیشین، ص ۲۳۰. ۱۸. پیشین، ص ۱۸۸.

ایمان نیازمند برهان قطعی و بّتی نیست؛ و طبعاً تحت تأثیر احتمالات و مفروضات پیشین قرار می‌گیرد. البته این در مورد عقیده غیردینی بارها به تحقیق رسیده است. فی المثل ما غالباً آنچه را در روزنامه‌ها می‌خوانیم، بدون هیچگونه بررسی شواهد، باور می‌کنیم. ولی هر چند این رفتار بیشک برای زندگی لازم است، این واقعیت به قوت خود باقی است که آنچه برای کسی محتمل یا باورکردنی می‌آید، ممکن است برای دیگری به گونه‌ای دیگر جلوه کند. «لازم به ذکر نیست که تمایلات ما چه کارها با عقیده ما می‌کند.»^{۱۹} بدینسان آسان می‌توان فهمید که چرا خردگرایان به چشم حقارت درایمان می‌نگرند و آن را جلوه آرزواندیشی می‌دانند.

البته به يك معنای واقعی، بی اعتقادی یا شکاکیت همان وضع و حال ایمان را دارد. زیرا بی اعتقادی «همان قدر و به همان نحو بر پیشفرضها و پیشداوریها تکیه دارد که ایمان تکیه دارد، فقط پیشفرضهایش نقطه مقابل پیشفرضهای ایمان هستند... بی اعتقادی، نظام دینی را چندان غیر محتمل می‌داند که به شواهد آن گوش فرامی‌سپارد، و اگر بسپارد همان کاری را می‌کند که مؤمن می‌کند، یعنی نشان می‌دهد که شواهد می‌توانند از آنچه هستند کاملتر و استثنای ناپذیرتر باشند.»^{۲۰} شکاکان واقعاً طبق شواهد تصمیم نمی‌گیرند؛ چه ابتدا تصمیم خود را گرفته‌اند و سپس طبق فرض اولی و اصلی‌شان شواهد را قبول یا رد می‌کنند. هیوم وقتی که می‌گوید محال بودن معجزه بهترین دلیل بر ردّ شهادت شاهدان است، مثال‌نمایی به دست می‌دهد. «یعنی می‌گوید نامحتمل بودن سابق دلیل کافی برای ردّ شواهد لاحق است.»^{۲۱}

به نظر می‌رسد که نیومن در اینکه می‌گوید نامؤمنان اغلب بر وفق مفروضات و مسلماتشان حرکت می‌کنند، و اینکه آنان همانند هر کس دیگر در معرض تأثیر تمایلات و طبع و جبلت هستند، کاملاً بر حق است. ولی هر چند این يك نکته جدلی است که تا حدودی ارزشمند است، آشکار است که نشان نمی‌دهد که ایمان — اگر به معنایی که نیومن می‌گوید و آن را عملکرد عقل می‌داند — با معیار مطلوب خردگرایان — یعنی استدلال منطقی دقیق بر مبنای اصول بدیهی — جور درمی‌آید. البته نیومن قصد ندارد تظاهر کند که چنین است، یعنی با معیار خردگرایان منطبق است. بلکه به جای آن بحث می‌کند که برداشت خردگرایان از استدلال بسیار تنگ نظرانه است و با شیوه‌ای که مردم عملاً و حقاً در موارد عینی می‌اندیشند و استدلال می‌کنند انطباق ندارد. باید در نظر داشت که احتجاج او این است که ایمان معقول است، نه اینکه محتوای آن طبق مدل برهان ریاضی منطقی قابل استنتاج است.

اگر بگویند ایمان دینی متشکل از احتمالات سابق است، این احتجاج معتبری در برابر معقولیت ایمان نیست. زیرا اگر بنا بر زندگی کردن باشد، ما همه خود را ناگزیر از تمسک به

۱۹. مراغه دانشگاه آکسفورد، ص ۱۸۹. ۲۰. پیشین، ص ۲۳۰.

۲۱. مراغه دانشگاه آکسفورد، ص ۲۳۱.

انگارش و احتمال می‌بایم. ما نمی‌توانیم صرفاً با آنچه منطقاً قابل اثبات است سرکنیم. فی‌المثل ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که حواس ما قابل اطمینان است، و جهان خارجی عینی‌ای وجود دارد که ما به مدد حواس با آن تماس داریم. همچنین نمی‌توانیم اعتبار حافظه را ثابت کنیم. مع ذلك، به قول معروف، علی‌رغم آنکه گاه فریب می‌خوریم، قبول می‌کنیم، و چاره دیگری هم جز قبول نداریم که حواس ما اساساً قابل اطمینان هستند، و جهان عینی خارجی وجود دارد. در واقع هیچکس هم جز شکاکان درباره استنتاجهای علمی چون و چرا نمی‌کند، هر چند اهل علم وجود جهان طبیعی مشاع را اثبات نمی‌کنند، بلکه آن را مسلم می‌گیرند. همچنین ما اجازه نمی‌دهیم که سهوها و اشتباهاتمان اعتقادمان به اعتبار حافظه را بر باد دهد. به علاوه مادام که موضع شکاکیت کامل اتخاذ نکرده ایم — موضعی که عملاً نمی‌توان حفظش کرد — الزاماً قائل به امکان استدلال معتبر هستیم. ما نمی‌توانیم به نحو پیشینی (ماقبل تجربی) آن را اثبات کنیم، چه هر کوششی در جهت این اثبات، آنچه را که در صدد اثباتش هستیم مسلم می‌گیرد. حاصل آنکه «چه در مورد جریان ایمان و چه سایر عملکردهای عقل، انسان بر پایه دلایلی پیش می‌رود که نمی‌توان آنها را پدید آورد، یا اگر بتوان، نمی‌توان ثابت کرد که صادق‌اند، یعنی بر دلایل پیشین و پنهانی استوار است که آنها را مسلم می‌گیرد.»^{۲۲}

می‌توانیم به طور گذرا اشاره کنیم که تصریح نیومن به اینکه وجود جهان خارجی يك فرض و استنباط غیر قابل اثبات است بازتاب این نظر عهد جوانی اوست که در فصل اول کتاب مدافعه آمده است مبنی بر اینکه فقط دو موجود بدیهی و آشکار وجود دارد، خودش و خالقش. همچنین به یاد این بحث هیوم می‌افتیم که هر چند ما نمی‌توانیم وجود اجسام را جدا از ادراکات حسی خود ثابت کنیم، طبیعت ما را به ضرورت چنین اعتقادی مجاب کرده است. يك فیلسوف می‌تواند در مطالعه اش به تأملات شکاکانه ادامه دهد و در آن افراط کند، ولی در زندگی متعارف، مانند سایر ابناء انسان، عقیده طبیعی به وجود عینی مداوم اجسام، حتی زمانی که به ادراک در نمی‌آیند، دارد. عقل نمی‌تواند حقانیت این اعتقاد را مبرهن کند، ولی مع ذلك این اعتقاد معقول است. و آدم نامعقول کسی است که می‌کوشد شکاک وار زندگی کند و بر مبنای هر فرضی که نمی‌تواند ثابت شود، عمل نکند.

این حقیقت آشکار است که انسان گزیری از اعتقاد به وجود جهان خارجی و مشاع ندارد.^{۲۳} و نامعقول است که بر مبنای فرض دیگری عمل کنیم. اگر ما می‌خواستیم فقط

۲۲. مواظظ دانشگاه آکسفورد، ص ۲۱۲ - ۲۱۳.

۲۳. نگارنده این سطور قصد ندارد خود را گرفتار نظر گاهی کند که می‌گوید ما فی الواقع در مقامی نیستیم که بدانیم آیا جهان خارجی وجود دارد یا نه. البته اگر معرفت را به این نحو تعریف کنیم که فقط گزاره‌های منطقی و ریاضیات می‌توانند صدق خود را بنمایانند، لاجرم چنین برمی‌آید که ما نمی‌دانیم آیا اشیاء به هنگامی که ادراکشان نمی‌کنیم

بر مبنای نتایج منطقیاً مبرهن عمل کنیم، اصلاً نمی‌توانستیم زندگی کنیم. ولی ممکن است ایراد کنند که اعتقاد به خداوند اعتقادی طبیعی و قابل قیاس با اعتقاد به وجود جهان خارجی نیست. ما در عمل گزیری از این اعتقاد نداریم که اجسام مستقل از ادراک حسی ما وجود دارند؛ ولی به نظر نمی‌رسد که چنین ضرورت عملی در اعتقاد به خداوند وجود داشته باشد.

احتجاج نیومن این است که چیزی به نام وجدان وجود دارد که به اندازه قوای دراکه و استدلال به سرشت انسان تعلق دارد، و ما را به اعتقاد به وجود خداوند مایل می‌گرداند. بدین معنی که دارای «پیش‌آگاهی»^{۲۴} از وجود الوهی است. بدینسان اعتقادی به خداوند که مبتنی بر وجدان است، صرفاً بر پایه سلیقه شخصی افراد معینی نیست، بلکه بر عاملی در طبع انسان تکیه دارد، یا لا اقل بر عاملی در طبع هر انسانی که عقب مانده یا معلول اخلاقی نیست. ندای وجدان دلیلی بر اعتبار نامه‌های صادره خویش ندارد. و بدین معنی آن ندا «فرض» و «انگارش» است. ولی نمایانگر حضور خداوند متعال است؛ و اذعان به وجود خداوند که بدین طریق جلوه گر شود، معقول است.

با این همه، پیش از بررسی دقیقتر احتجاج نیومن از وجدان به وجود خداوند (یعنی استنتاج وجود خداوند از وجدان)، می‌توانیم به رهیافت او به مسأله اعتقاد دینی، آن چنانکه در کتاب متأخرتر او *القبای اذعان* - منتشره به سال ۱۸۷۰ - طرح شده، توجه کنیم.^{۲۵}

۳. رهیافت «القبای اذعان»

اذعان^{۲۶}، به نحوی که نیومن آن را به کار می‌برد، قابل حمل در یک گزاره و قابل بیان در حکم است. ولی به درستی نمی‌توان گفت که من به یک گزاره اذعان دارم، مگر اینکه معنای آن را بفهمم. نیومن این فهمیدن را دریافت^{۲۷} می‌نامد. لذا می‌توانیم گفت که اذعان دریافت را مسلم و مفروض می‌گیرد.

دو نوع دریافت هست که با دو نوع گزاره انطباق دارد. «کلمات یک گزاره می‌توانند ما بازاء اشیاء باشند یا نباشند. اگر باشند، کلمات مفرداند، چه همه چیزهایی که وجود دارند، واحد هستند. ولی اگر ما بازاء اشیاء نباشند، باید ما بازاء تصورات باشند، و در این صورت الفاظ

وجود دارند یا خیر. ولی به معنا و کاربرد عرفی کلمه «دانستن» می‌توان گفت که ما آن را می‌دانیم.

24. Presentiment

۲۵. اثر فلسفی شمردن *القبای اذعان* گمراه کننده است، چه این کتاب عمدتاً با «بحث و برهانهای مطرحه به نفع مسیحیت» سروکار دارد (*القبای اذعان*، ص ۲۸۴). ولی این بحث و برهانها در زمینه کلی منطقی و معرفت‌شناختی طرح شده است.

26. assent 27. apprehension

عام اند. اسامی مفرد از تجربه نشأت می گیرند، و اسامی عام از انتزاع. من دریافت نوع اول را واقعی و اخیر را تصویری می نامم.»^{۲۸}

در مورد بعضی تعبیرات و عبارات این قول می توان قائل به استثنا شد. ولی ترکیبی آن به نحو معقولی روشن است. دریافت یا فهم يك کلمه که ما بازاء يك شیء یا شخص است واقعی است، حال آنکه دریافت يك اندیشه انتزاعی یا مفهوم کلی، تصویری نامیده شده است. اگر این تمایز را به گزاره ها اطلاق کنیم، در آن صورت دریافت گزاره ای در هندسه، تصویری، و دریافت این قضیه که 'ویلیام پدر جیمز است' واقعی خواهد بود.

از آنچه گفتیم برمی آید که باید بین دو نوع اذعان فرق بگذاریم. اذعان مربوط به گزاره هایی که به عنوان «تصوری» دریافت شوند، یعنی آنها که مربوط به اندیشه های انتزاعی یا اصطلاحات کلی هستند، همانا اذعان تصویری است. حال آنکه اذعان مربوط به گزاره هایی که به عنوان «واقعی» دریافت شوند، یعنی مستقیماً ناظر به اشیاء یا اشخاص باشند، اذعان واقعی است.

نیومن بر آن است که اشیاء و اشخاص، اعم از اینکه متعلق تجربه واقعی یا به نحو تخیلی حاضر در حافظه باشند، قوی تر و روشن تر از مفاهیم و تصورات انتزاعی به ذهن راه می یابند. بنابراین دریافت واقعی «قوی تر از دریافت تصویری است، چه اشیاء که متعلق آن است آشکارا مؤثرتر از مفاهیم است که متعلق [دریافت] تصویری است. تجربیات و صورت ذهنی آنها به نحوی در ذهن راه می یابد و آن را اشغال می کند، که انتزاعیات و ترکیبات آن، نمی کند.»^{۲۹} به همین ترتیب هر چند طبق نظر نیومن، همه اذعانها از نظر نامشروط بودن همانند هستند.^{۳۰} عمل اذعان «هنگامی که بر مبنای يك دریافت واقعی انجام گیرد، که متعلق آن شیء است، دلنشین تر و نیرومندتر است تا هنگامی که در مورد مفاهیم و تصورات و همراه با دریافت تصویری انجام می گیرد.»^{۳۱} به علاوه، اذعان واقعی، هر چند ضرورتاً در رفتار اثر نمی گذارد، بیشتر از اذعان تصویری محض، مایل به گذاردن چنین تأثیری است.^{۳۲}

نیومن اذعان واقعی را اعتقاد نیز می نامد. و آشکار است که اعتقاد به خداوند که عمدتاً مورد نظر او به عنوان مدافعه گر مسیحی است، همانا اذعان واقعی به خداوند، همچون واقعیتی حی و حاضر است، و اذعانی است که در زندگی و رفتار اثر می گذارد. و نه صرفاً اذعان تصویری است

۲۸. الفبای اذعان، ص ۲۰ - ۲۱.

۲۹. الفبای اذعان، ص ۳۵.

۳۰. از نظر نیومن اذعان به اصطلاح مشکوک، اذعانی است نامشروط به این قول که صدق فلان گزاره مشکوک است.

۳۱. الفبای اذعان، ص ۱۷. ۳۲. مقایسه کنید با پیشین، ص ۸۷.

به گزاره ای راجع به مفهوم خدا. درست است که اگر اذعان ناظر به گزاره‌ها باشد، در این صورت اذعان واقعی ناظر به گزاره «خدا هست» یا «خداوند وجود دارد» خواهد بود. ولی متوجه گزاره ای است که به عنوان واقعی دریافت شده است، یعنی کلمه «خدا» چنان فهمیده می‌شود که دلالت بر واقعیت حی و حاضر، و موجودی مشخص داشته باشد. و از این برمی‌آید که نیومن عمدتاً علاقه به استنتاج صوری برهانی وجود خداوند ندارد، و نمی‌تواند داشته باشد. چه به نظر او که یادآور نظر هیوم است، برهان نمایانگر روابط منطقی بین مفاهیم یا تصورات است. با این توضیح که برهان نتایجی از مقدمه‌ها می‌گیرد که کلمات آن مابازاء تصورات کلی یا انتزاعی اند. بدینسان اذعانی که نسبت به مقدمه انجام گیرد، تصویری است و عنصر تعهد قلبی را که نیومن با اذعان واقعی به وجود خداوند، همراه می‌داند، فاقد است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، نیومن برای انسان قدرت شهود مستقیم خداوند قائل نیست. لذا به نوعی از استنتاج نیاز است، یعنی نوعی حرکت ذهن از آنچه در تجربه داده شده به آنچه از تجربه یا ادراک حسی بیواسطه فراتر است. در عین حال این استنتاج نباید آن نوعی باشد که به اذعان تصویری، و نه اذعان واقعی، رهنمون گردد. بدینسان سؤال ذیل پیش می‌آید: «آیا من می‌توانم اذعانی روشن‌تر از آنچه صرفاً به مفاهیم عقلی دارم، به وجود خداوند داشته باشم؟... آیا می‌توانم چنان اعتقاد داشته باشم که گویی می‌بینم؟ از آنجا که چنین اذعان والاتی مستلزم تجربه یا خاطره حی و حاضر از واقع امر است، در پادای نظر چنین می‌نماید که گویی پاسخ به این سؤال باید منفی باشد. زیرا چگونه من می‌توانم اذعانی داشته باشم که گویی می‌بینم، مگر اینکه واقعاً دیده باشم؟ ولی هیچکس در حیات دنیوی نمی‌تواند خداوند را ببیند. مع ذلك من بر آنم که اذعان واقعی ممکن است، و نشان خواهم داد که چگونه است.»^{۳۳} کوشش نیومن در جهت نشان دادن امکان این اذعان واقعی، در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

۴. وجدان و خداوند

پیشتر ملاحظه کردیم که طبق نظر نیومن حتی عقاید غیردینی ما نیز به هر حال بر مفروضات نهانی استوار است.^{۳۲} یعنی تصریحاً یا تلویحاً چیزی باید مسلم گرفته شود. بعضی سرآغازها

۳۲. الفهای اذعان، ص ۹۹.

۳۳. اما در مورد استنتاج برهانی صوری، نیومن بر آن است که این حکم شرطی است. به این شرح که صدق نتیجه به شرط صادق بودن مقدمه‌ها، مورد تأیید قرار می‌گیرد. و هر چند خود نیومن انکار نمی‌کند که اصول بدیهی وجود دارند، خاطر نشان می‌سازد که آنچه به نظر شخصی بدیهی می‌آید، ضرورتاً از نظر دیگری هم بدیهی نیست. در هر حال امکان استدلال معتبر مورد قبول است. اگر ما بگوئیم هر چیز را ثابت کنیم، ولی هیچ فرض یا امر مسلمی نداشته باشیم، هرگز راه به جایی نخواهیم برد.

هست که بدون دلیل، به صورت داده شده یا مسلم انگاشته می شود. در مورد اعتقاد به خداوند، این سرآغاز، یعنی بنیاد داده شده حرکت ذهن، وجدان است. در طبع بشر، در مجموعه اعمال ذهنی یا روانی، وجدان همان قدر عامل و حاضر است که «عمل حافظه، یا استدلال، یا تخیل، یا احساس زیبایی»^{۲۵} و این «اساس و تقدیس دین در ذهن و ضمیر آدمی است»^{۲۶}

باری وجدان را می توان از دو جنبه بررسی کرد، که هرچند در واقع از هم جدانیستند، ولی قابل تشخیص از یکدیگر اند. از یک نظر ما می توانیم آن را قاعده رفتار درست، یعنی حاکم میان درستی یا نادرستی اعمال خاص بشماریم. و این یک امر تجربی است که مردم مختلف، احکام اخلاقی مختلف صادر کرده اند. فی المثل بعضی جوامع رفتاری را تأیید کرده اند که سایر جوامع محکوم کرده اند. از نظر دیگر می توانیم وجدان را صرفاً ندای مرجع موثق^{۲۷} بشماریم که تعیین تکلیف می کند. و احساس تکلیف در کسانی که وجدان دارند اساساً یکسان است. وقتی عمر و فکر می کند که باید به یک شیوه عمل کند، حال آنکه زید فکر می کند که باید به شیوه دیگر عمل کند، آگاهی از تکلیف، فی حد نفسه، در هر دوی آنها مشابه است.

وقتی وجدان به عنوان ندای مرجع موثق درونی، از این جنبه ملحوظ گردد «به نحو مبهم به حد چیزی فراتر از نفس می رسد، و تقدیسی فراتر از نفس برای تصمیماتش می شناسد، چنانکه از احساس شدید تکلیف و مسؤولیت که نفس و وجدان را آگاه می کند، برمی آید»^{۲۸} قانون درونی وجدان در واقع هیچ دلیلی دال بر اعتبار خویش به همراه ندارد «ولی با مرجعیت موثق خود به آن توجه می دهد»^{۲۹} هرچه بیشتر این قانون درونی مورد احترام و اطاعت قرار گیرد، دستورهایش روشن تر می شود و درعین حال پیش آگاهی یا آگاهی مبهم از وجود خداوندی متعال «به صورت قدرتی والا که از ما اطاعت معهود می طلبد»^{۳۰} نیز روشن تر می گردد.

بدینسان احساس زنده تکلیف، ذهن را پیش می برد و به اندیشه چیزی فراتر از نفس انسانی می اندازد. به علاوه وجدان یک جنبه عاطفی دارد که نیومن تأکید معتنا بهی برای آن قائل است. وجدان پدیدآورنده «حرمت و خشوع» امیدو بیم، بویژه بیم است، یعنی احساسی که غالباً نه فقط برای ذوق و سلیقه، بلکه حتی حس اخلاقی، به تبع تداعیهای تصادفی، ناشناخته است»^{۴۱} و نیومن احتجاج می کند که پیوند نزدیکی بین انفعالات و عواطف از یک سو، و

۲۵. الفبای اذعان، ص ۱۰۲. ۳۶. پیشین، ص ۱۸.

37. authority

۳۸. الفبای اذعان، ص ۱۰۴.

۳۹. مواظ دانشگاه آکسفورد، ص ۱۹. ۴۰. پیشین.

۴۱. الفبای اذعان، ص ۱۰۴-۱۰۵، مراد نیومن از ذوق و سلیقه، حس زیبایی شناختی است، حال آنکه مرادش از حس اخلاقی در این زمینه حس تناسب یا بی تناسبی اعمال است که مستلزم تصویب یا نخطئه اخلاقی است.

اشخاص از سوی دیگر برقرار است. «چیزهای بیجان نمی‌توانند انفعالات ما را برانگیزند؛ اینها همبسته با اشخاص است.»^{۲۲} لذا «پدیده‌های وجدان، به عنوان حاکم، تصویری از حاکم متعال، داور، مقدس، عادل، قدیر، بصیر، مکافات‌دهنده، به تخیل می‌دهند.»^{۲۳} به عبارت دیگر وجدان می‌تواند آگاهی «تخیلی» از خداوند به بار آورد، که لازمه اذعان روشنی است که بیشتر به آن اشاره کردیم.

آنچه نیومن در این باب می‌گوید بیشک در حق خود او به تحقیق و تحقق پیوسته است. وقتی که از ذهن کودکی سخن می‌گوید که تکلیف را می‌شناسد و از نفوذ عوامل از بین برنده «غرایز دینی»^{۲۴} در امان مانده است، و با «پیش‌آگاهی شدید از اندیشه یک حاکم اخلاقی، قیوم بر او، مهربان و عادل»^{۲۵} پیش می‌رفته است، به خوبی می‌توانیم تعمیمی را که بر مبنای تجربه خود او صورت گرفته است تشخیص دهیم. به علاوه، اگر آنچه را که او به عنوان گزارش و توصیف شالوده اذعان واقعی به خداوند، گفته است در نظر آوریم، بیشک در موارد دیگر نیز تحقیق پذیر است. چه قطعاً این نکته قابل بحث است که برای بسیاری از مؤمنان احترام به دستورهای وجدان عامل نیرومندی است در زنده نگاه داشتن آگاهی به خداوند به عنوان یک واقعیت حی و حاضر. آری، ممکن است که دستورهای وجدان را نشنیده گرفت و از آن سرپیچی کرد و هنوز به خداوند اعتقاد داشت. ولی این هم همان قدر محتمل است که اگر کسی عادتاً در برابر نداهای وجدان هشیار و حساس نباشد، به طوری که این نداها محو و مبهم گردد، در آن صورت، اعتقاد به خداوند، اگر محفوظ مانده باشد، روبه تباهی می‌نهد و به چیزی تبدیل می‌گردد که نیومن اذعان صرفاً تصویری می‌نامد. به عبارت دیگر از نظرگاه پدیدارشناسی، برداشت نیومن از رابطه بین وجدان و اعتقاد به خداوند یا اذعان واقعی به او، یک ارزش تشکیک‌ناپذیر دارد. در واقع عوامل دیگری هم هستند که باید در تحلیل پدیدارشناختی اعتقاد به خداوند ملحوظ گردند. ولی نیومن فقط یک جنبه از موضوع را تصویر و توصیف کرده است.

در عین حال نیومن صرفاً پروای توصیف شیوه‌ای را دارد که به عقیده او مردم به آن شیوه اعتقاد به خداوند می‌یابد، چنانکه گویی این اعتقاد در سطح اعتقاد به فی‌المثل وجود جن و پری است یا می‌تواند در آن سطح باشد. او می‌کوشد نشان دهد که اعتقاد به خداوند معقول است و به معنایی قصد دارد طرح اجمالی «دلیلی» بر وجود خداوند را ارائه کند. فی‌المثل بالصریح می‌گوید که احتجاج بر مبنای وجدان «در مدت سی سال اخیر دلیل برگزیده من راجع به این آموزه اساسی [وجود خداوند] بوده است.»^{۲۶} و در جای دیگر می‌گوید با آنکه

۲۲. الفبای اذعان، ص ۱۰۶. ۲۳. پیشین، ص ۱۰۷.

۲۴. پیشین، ص ۱۰۹. ۲۵. پیشین.

۲۶. مقاله «دلیل خداشناسی توحیدی» «Proof of theism» در کتاب احتجاج از وجدان به وجود خداوند، طبق

در آن مورد قصد ندارد وجود خداوند را ثابت کند «مع ذلك این امر را غیر ممکن یافته‌ام که از گفتن جایی که در آنجا دلیل وجود او را جست و جو کرده‌ام، تن بزنم.»^{۲۷}

ولی دلیل او چگونه دلیلی است؟ نیومن در موعظه‌ای که در سال ۱۸۳۰ ایراد کرده است می‌گوید «وجدان دلالت بر رابطه‌ای بین روح و چیزی بیرون از آن و فراتر از آن دارد؛ رابطه‌ای با يك علو و والائی که خود فاقد آن است، و با دادگاهی که خود بر آن قدرت و نفوذی ندارد.»^{۲۸}

در هر حال، با وجود به کار بردن کلمه «دلالت»، بعید است مراد او این باشد که تصور وجدان به نحوی بر تصور وجود خداوند دلالت دارد که قول به وجود وجدان و انکار وجود خداوند، تناقض منطقی به بار می‌آورد. به علاوه، نیومن در جای دیگر عباراتی به کار می‌برد که شباهت به استنتاج علی دارد. فی المثل می‌گوید «از ماهیت وجدان چنین برمی‌آید که نفس وجودش اذهان ما را به يك موجود که خارج از ماست رهنمون می‌گردد؛ در غیر این صورت وجدان از کجا پدید آمده است؟»^{۲۹} و ما قول دیگرش را درباره جنبه عاطفی وجدان پیشتر نقل کردیم که «چیزهای بیجان نمی‌توانند انفعالات ما را برانگیزند؛ اینها همبسته با اشخاص است.»^{۳۰} ولی نیومن البته آگاه است که به هیچ وجه همه فیلسوفان متفق نیستند که می‌توانیم منطقیاً وجود خداوند را از احساس تکلیف استنتاج کنیم. و اگر او بیخیالانه از کنار آرائی که متفاوت با رأی خود اوست بگذرد، به خوبی آشکار می‌گردد که او آن قدر که به دعوت شنوندگان و خوانندگانش به مراقبه باطنی و تأمل در اینکه آیا از وجود خداوند که در ندای وجدان جلوه‌گر است باخبر هستند، اهمیت می‌دهد، واقعاً به استنتاج علی در باب يك فرضیه تبیین کننده، مشابه با استنتاج علی در علم، نمی‌پردازد.

به عبارت دیگر به نظر می‌رسد نیومن بیشتر پروای بصیرت قلبی نسبت به «دلالت» یا «فحوهای» آگاهی از تکلیف دارد، آن هم به معنایی از این کلمات که تعریف آن مشکل است. و به نظر می‌رسد خط فکری اش بیشتر به تحلیل‌های پدیدارشناختی که در عصر ما به توسط گابریل مارسل انجام می‌گیرد، شباهت دارد تا به بحث و برهانهای مابعدالطبیعی از نوع سنتی. در واقع نیومن اذعان می‌کند که يك احتجاج استقراتی کلی ممکن است. درست همان طور که

نظر ج. ه. نیومن (لویس، ۱۹۶۱)

The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman نوشته دکتر

بوکرااد A. J. Boekraad

۴۷. الفیای اذعان، ص ۱۰۱.

۴۸. موعظه دانشگاه آکسفورد، ص ۱۸.

۴۹. موعظی که در مواقع مختلف ایراد شده است *Sermons Preached on Various Occasion* (طبع دوم،

۱۸۵۸)، ص ۸۶.

۵۰. الفیای اذعان، ص ۱۰۶.

از تأثرات حسی «رفته رفته این نتیجه کلی را می گیریم که جهان خارجی بس گسترده ای وجود دارد»^{۵۱}، همان طور هم با استقراء از نمونه های جزئی آگاهی از يك فرمان باطنی، آگاهی که در بجه ذهنی را بر روی اندیشه خدا می گشاید، می توانیم «وجود و حضور همه جانی يك موجود متعال واحد»^{۵۲} را نتیجه بگیریم. ولی اذعان به نتیجه يك احتجاج استقرائی کلی از نظر نیومن يك اذعان تصویری است. لذا احتجاجی از این دست، در همان رده ای قرار می گیرد که احتجاج از طبیعت به وجود خداوند قرار دارد. خود او در جاتی درباره احتجاج نوع اخیر می گوید با آنکه قصد ندارد درباره متانت و صلابت آنها چون و چرا کند، ولی پرسش اصلی اش این است که «آیا فی الواقع این گونه بحثها و برهین آدمها را به طرف مسیحیت می کشاند یا مسیحی نگاه می دارد.»^{۵۳} برای آنکه چنین بحث و برهانی «مؤثر» باشد، یعنی اذعان واقعی به بار آورد، ما باید «معرفت عاممان را به يك مورد جزئی از آن معرفت اطلاق کنیم.»^{۵۴} به این شرح که برای آنکه اذعان به نتیجه يك احتجاج اخلاقی کلی، به اعتقاد زنده و اساس دین بدل گردد، من باید به مراقبه باطنی پردازم و ندای خدا را که خود را در ندای وجدان جلوه گر می سازد، بشنوم.^{۵۵} آنچه برای نیومن اهمیت دارد به دل نشستن حقیقت است، نه اذعان فکری - عقلی به يك گزاره انتزاعی.

به عبارت دیگر نیومن واقعاً می خواهد ما را قادر به «دیدن» چیزی در زمینه تجربه شخصی مان بگرداند، نه اینکه بحث و احتجاج کند که فلان گزاره منطقیاً از بهمان گزاره بر می آید، از این گذشته، خود او می گوید که نمی خواهد با «مناقشه پردازان»^{۵۶} سروکله بزند. آرزوی او این است که واقعاً چشم ما را باز کند تا ببینیم که چه هستیم. انسان بدون وجدان واقعاً انسان نیست. و مادام که وجدان ما را رو در روی خداوند همچون واقعیتی حی و حاضر و جلوه گر در احساس تکلیف قرار نداده است، همچنان معلول و محجوب مانده است. به نظر او طبیعت انسانی در دامن ایمان می بالد. و از همان آغاز مکشوف بر خداوند است. و به نظر نیومن این مکشوفیت بالقوه اساساً از طریق بصیرت قلبی به «پدیده» وجدان تحقق می یابد. بدینسان احتمالاً اشتباه است که احتجاج او را از وجدان به وجود خداوند دلیل عام وجود خداوند تعبیر و تلقی کنیم. درست است که تحلیل پدیدارشناختی به این معنی عام است که این تحلیل توضیح

۵۱. الفبای اذعان، ص ۶۰ - ۶۱. ۵۲. پیشین، ص ۶۱.

۵۳. مواعظی که در مواقع مختلف ایراد گردیده است، ص ۹۸.

۵۴. الفبای اذعان، ص ۶۱.

۵۵. باید خاطر نشان کرد که نیومن بر آن نبود که قانون اخلاقی مبتنی بر حکم مختارانه خداوند است. او بر آن بود که در پی بردن به تکلیفمان نسبت به اطاعت از قانون اخلاقی، ما به طور ضمنی خداوند را به عنوان «پدر» و «داور» می شناسیم.

۵۶. الفبای اذعان، ص ۴۲۰.

و تشریح کنیی چیزی است که نیومن آن را حرکت خود به خود ذهن صافی می‌داند. ولی تحلیل عام نمی‌تواند مطلوب نیومن را برآورد. یعنی نمی‌تواند اذعان واقعی را تسهیل کند، مگر اینکه درونی شود و به قول نیومن به مورد جزئی اطلاق گردد.

۵. تقارب احتمالات و فصل الخطاب

ما نمی‌توانیم در اینجا بحث نیومن را در باب شواهد حقانیت مسیحیت بررسی کنیم. ولی يك نکته منطقی با آن بحث پیوسته است که شایان ذکر است.

البته استنتاج برهانی صوری می‌تواند در حوزه الهیات هم به کار رود تا فحواهای گزاره‌ها را نشان دهد. ولی نیومن بر آن است که وقتی ما شواهد مربوط به مسیحیت را بررسی می‌کنیم، عمدتاً و در درجه اول با موضوعات تاریخی، یا مربوط به امور واقع سروکار داریم. و در اینجا یکباره مشکلی پیش می‌آید. از يك سو در استدلال راجع به امور واقع — و نه راجع به روابط بین اندیشه‌های انتزاعی — نتایج متخذه ما لاجرم از درجه ای از احتمال برخوردار است؛ این درجه ممکن است بسیار بالا باشد، ولی چیزی که در کار هست همچنان احتمال است. از سوی دیگر، نیومن بر آن است که همه اذعانها، غیر مشروط‌اند. در این صورت چگونه کار ما می‌تواند موجه باشد که اذعان نامشروط — نظیر آنچه از مؤمن مسیحی خواسته شده — نسبت به گزاره ای داشته باشیم که فقط احتمالاً صادق است؟

نیومن برای دفع این اعتراض، از اندیشه‌هایی که در آثار پاسکال، لاک و باتلر یافت می‌شود، استفاده می‌کند و می‌گوید جمع شدن احتمالات مستقل، به شیوه ای همسو و ناظر به يك نتیجه مشترک، می‌تواند این نتیجه را به یقینی و قطعی مبدل سازد. به تعبیر خود او، آنجا که «مجموعه ای از احتمالات، مستقل از یکدیگر و برخاسته از ماهیت و شرایط موضوعی که تحت بررسی است، وجود داشته باشد، یعنی احتمالاتی که ظریف‌تر از آن هستند که جداگانه وجود داشته باشند، باریک‌تر و غیر مستقیم‌تر از آن که قابل تبدیل به قیاس باشند، متعددتر و متنوع‌تر از آنکه بتوان به تحول مطلوب درآوردشان»^{۵۷} اینها وقتی که با هم ملحوظ شوند و در جهت يك نتیجه معین تقارب داشته باشند، آن نتیجه می‌تواند یقینی و قطعی باشد.

بیشک می‌توان پذیرفت که ما اغلب تقارب احتمالات را دلیل کافی بر صدق يك گزاره می‌گیریم. ولی هنوز می‌توان به نیومن ایراد داشت که هیچ قاعده روشنی نمی‌توان برای تعیین اینکه چه وقت صدق يك نتیجه خاص تنها تبیین عقلانی يك تقارب است، به دست داد. لذا هر چند ممکن است کاملاً در قبول صدق نتیجه، نظر به کلیه مقاصد عملی که داریم، برحق بانسیم، اذعان نامشروط و بی‌قید، ناموجه است. چه هر فرضیه ای علی‌الاصول همواره قابل

تجدید نظر باقی می ماند. بیشتر به صلاح نیومن است که بگوید در مورد پژوهش دینی ما «مقید به دستور وجدانیم که حقیقت را بجوئیم و به مدد وجوه ادله در طلب یقین باشیم، که چون به شکل گزاره های صوری تحویل می یابند، نمی توانند درخواستهای جدی علم را بر آورند.»^{۵۸} این واقعیت به قوت خود باقی می ماند که اگر اذعان نامشروط به يك گزاره حمل بر این می گردد که امکان کاذب درآمدن آن گزاره را نفی می کند، چنین اذعانی را منطقاً نمی توان نسبت به نتیجه ای داشت که از تقارب احتمالات فراهم شده است، مگر اینکه بتوانیم ثابت کنیم که در فلان موضع، احتمال به یقین مبدل می گردد.

آشکارا بعید است که مراد نیومن از اذعان نامشروط، اذعانی باشد که امکان کاذب درآمدن گزاره مربوطه را نفی کند. چه اگر همه اذعانها نامشروط است، این حکم باید شامل اذعان به گزاره هائی هم که نیک می دانیم ممکن است کاذب درآید، بشود. این قول که همه اذعانها نامشروط اند، در کلی ترین شکلش، چیزی بیش از این معنی نمی دهد که اذعان، اذعان است. باری نیومن در مورد هواداریش از مسیحیت، به روشنی در ذهنش يك تعهد مطلق دارد، يك اذعان بی قید و شرط به معنای اتم کلمه. و هر چند بیشك قبول دارد که هیچ قاعده انتزاعی خطاناپذیری وجود ندارد برای تعیین اینکه چه موقع تقارب احتمالات چنان است که نتیجه قطعی است، احتجاج می کند که انسان دارای «ملکه»^{۵۹} ای است در ذهن، شبیه به حکمت عملی^{۶۰} ارسطویی، که پذیرای درجات مختلفی از تکامل است و علی الاصول قادر به تعیین موضعی است که در آن، تقارب احتمالات برابر با دلیل قطعی است، این همان فصل الخطاب^{۶۱} است. «در هیچ طبقه ای از استدلالهای عینی، اعم از اینکه در حوزه علم تجربی باشد، یا تحقیق تاریخی، یا الهیات، محک نهایی برای صدق و کذب در استنتاجهای ما وجود ندارد که فراتر از اطمینان بخشی فصل الخطابی باشد که تصویب و تأیید خود را به آنها می بخشد.»^{۶۲} ما یا «می بینیم» که استنتاج معینی معتبر است، یا نمی بینیم، به همین ترتیب ما یا می بینیم یا نمی بینیم که تنها تبیین عقلانی مجموعه ای از احتمالات متقارب مستقل، همانا صدق نتیجه ای است که آنها در آن جهت همسو هستند. طبق اقتضای طبیعت این گونه موارد، معیار دیگری برای قضاوت جز بر آورد ذهن از شواهد در هر مورد خاص وجود ندارد.

ممکن است به نظر آید که نیومن بر حالات ذهنی یا روانشناختی تأکید دارد. اوفی المثل می گوید: «یقین^{۶۳} يك حالت ذهنی (روانی) است: قطعیت^{۶۴} صفت گزاره ها است. گزاره هائی

۵۸. الفبای اذعان، ص ۴۰۷.

59. faculty 60. phronesis 61. illative sense

۶۲. الفبای اذعان، ص ۳۵۲. فصل الخطاب عبارت است از «قوة قضاوت درباره درستی و خطا در موضوعات عینی» (پیشین، ص ۳۴۶).

63. certitude 64. certainty

را من قطعی می‌نامم، که چنان باشند که من از آنها مطمئن باشم.»^{۶۵} و این ممکن است این تلقی را پیش آورد که به عقیده او هر گزاره‌ای در صورتی قطعاً صادق است که احساس قطعی بودن را در ذهن يك انسان پدید آورد. ولی در ادامه سخنش می‌گوید که در مسائل عینی، یقین «تأثر منفعلانه‌ای نیست که از بیرون به ذهن بارشود... بلکه... بازشناخت فعالانه گزاره‌ها به عنوان گزاره صادق است...»^{۶۶} و از آنجا که «هر کس استدلال می‌ورزد، خود محور و مرکز خویش است.»^{۶۷} معیار دیگری برای سنجش شواهد یا اعتبار استنتاج در موضوعات عینی و امور واقع، جز دیدن اینکه شواهد کافی است یا استنتاج معتبر است، وجود ندارد. نیومن به هیچ وجه قصد انکار عینیت حقیقت را ندارد. بلکه مرادش این است که اگر ما فکر می‌کنیم که استدلال يك فرد در مسائل واقعی عینیت است، فقط می‌توانیم از او بخواهیم که بار دیگر به شواهد و روند استدلالش نظر افکند. اگر ایراد کنند که حتی «منطق کلمات»^{۶۸} هم می‌تواند وجود داشته باشد،^{۶۹} یعنی يك نوع استنتاج و قیاس که می‌تواند توسط ماشین اجرا شود، نیومن آن را انکار نمی‌کند. ولی بر آن است که باید بین منطق کلمات و استدلال درباره امور واقع تمایزی گذارده شود. نوع اول منتهی به اذعان تصویری محض می‌گردد؛ و این برای او که در مقام مدافعه‌گر مسیحی قلم می‌زند، و آرزوی توجیه اذعان واقعی را دارد، جاذبه ندارد. او آهنگ این بحث را ندارد که استدلال راجع به شواهد [حقانیت] مسیحیت می‌تواند به منطق کلمات، یعنی به استنتاج برهانی صوری، تحویل یابد. بلکه آنچه او می‌خواهد نشان دهد این است که در همه موارد عینی و مربوط به امور واقع ما باید استنتاجی را به کار گیریم که قابل چنین تحویلی نیست. و بنابراین اذعان مؤمنان نسبت به نتیجه استدلال راجع به شواهد مسیحیت را نمی‌توان به نحو موجهی جهش محض یا نتیجه آرزواندیشی دانست، و این حکم را فقط از آن روی کرد که این اذعان با فلان الگوی برهان نمی‌خواند، چه آن الگو قطعاً فوایدش را دارد، ولی در خارج از حوزه‌ای محدود نامناسب است.

۶. اظهار نظرهای نهانی

پیشتر هم فرصت داشتیم که به شباهت خاصی بین تأملات نیومن در باب وجدان و تحلیل‌های پدیدارشناختی گابریل مارسل اشاره کنیم. ولی لازم به ذکر نیست که سوابق و پرورش فکری-عقلی این دو بسیار متفاوت بوده است. و در حالی که نیومن همواره در صدد بوده است چیزی را ثابت کند، و نشان دهد که اعتقاد مسیحی معقول است، انگیزه مدافعه‌گری در مورد مارسل

۶۵. الفبای اذعان، ص ۲۲۷. ۶۶. پیشین. ۶۷. پیشین، ص ۳۳۸.

بسیار کمتر مشهود است. در واقع تأملات مارسل به او کمک کرد که مسیحیت را بپذیرد، حال آنکه تأملات فلسفی نیومن ایمان مسیحی را مسلم می‌گیرد، یعنی کار او موردی از ایمان است که بر خود تأمل دارد. در عین حال شباهتهای محدود معینی هم در کار است.

به همین ترتیب، علی‌رغم تفاوت‌های عظیمی که بین او و کی‌یر که گور^{۷۰} هست، تعلق خاطر نیومن به هماهنگی قلبی با حقیقت، به عنوان شالوده‌ای برای زندگی، و اشتغال خاطرش به تعهد قلبی، چه بسا ما را به یاد کی‌یر که گور می‌اندازد،^{۷۱} که دوره زندگی اش (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) کاملاً در محدوده حیات نیومن قرار دارد. مراد ما البته القای این اندیشه نیست که نیومن اصولاً چیزی درباره این متفکر دانمارکی می‌دانست، یا حتی از وجود او خبر داشت. ولی هر چند نیومن به اندازه کی‌یر که گور پیش نمی‌رود که بگوید حقیقت ذهنیت است، مع ذلك میزانی از شباهت روحی بین این دو مرد هست.

تأکید نیومن در باب شرایط اخلاقی لازم برای تحرّی حقیقت در پژوهش دینی، از نظر مدافعه‌گران جدیدتر، امری بیش یا افتاده شده است. همین طور هم رهیافت نیومن از درون روح، نه از طبیعت بیرونی [به مسأله حقانیت دین و اثبات وجود خداوند]. به عبارت دیگر، در هر حال بعضی شباهات بین رهیافت نیومن به مدافعه‌گری، و هر آنچه در عصر جدید با نام موریس بلوندل^{۷۲} (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹) پیوند یافته است، وجود دارد.

نکته اصلی این اظهار نظرها از این قرار است: اگر نیومن را صرفاً چنانکه می‌نماید در نظر بگیریم، بسیار سوالات هست که منطقیان و فیلسوفان جدید بریتانیا می‌خواهند مطرح کنند، و بسیار ایرادها هست که میل دارند در میان آورند. ولی اصلح این است که بگوئیم نیومن اکنون — جز احتمالاً در نظر چند علاقه‌مند — همچون فیلسوفی تلقی نمی‌شود که کسی اندیشه اش را رد یا قبول کند. با گفتن این عبارت که «اکنون... تلقی نمی‌شود» منظورم این نیست که هرگز پیشتر هم با این چشم به او نگریسته باشند. بلکه مرادم این است که افزایش علاقه به اندیشه فلسفی او و شیوه مدافعه‌گری اش، همزمان با گسترش نهضتهایی در فلسفه و مدافعه‌گری است، که در نگاه به گذشته، به نظر می‌رسد شباهتهایی با عناصری از تأملات نیومن دارد. لذا کسانی که به تأملات فلسفی او تعلق خاطر دارند، آن تأملات را به چشم انگیزه و الهام می‌نگرند، نه آموزه قطعی و بتی و دستگامند، که البته خود نیومن نیز آنها را چنین نمی‌خواست. و در این صورت انتقاد تفصیلی از نکات جزئی فضل‌فروشانه به نظر می‌رسد، و به دیده کسانی که فقط رهیافت کلی نیومن را ارج می‌نهند، کمابیش بی‌ارتباط می‌نماید.

70. Kierkegaard

۷۱. درباره کی‌یر که گور نگاه کنید به فصل هفدهم از جلد هفتم تاریخ فلسفه حاضر.

72. Maurice Blondel

واژه‌نامه

| | | | |
|----------------------|--|---------------------------|---------------------------------|
| abductive | حدسی | anthropology | مردم‌شناسی |
| abolition of classes | لغو مجموعه‌ها | anthropomorphic | انسان‌وارانگارانه |
| absolute idealism | ایدئالیسم مطلق | apologetics | مدافعه‌گری، دفاع کلامی |
| absurdity | محال‌اندیشی | apologist | مدافعه‌گر |
| action at a distance | کتش از دور | aposteriori | پسینی، ما بعد تجربی |
| adjectival | وصفی | apriori | پیشینی، قبلی، ماقبل تجربی |
| agnostic | لا ادری، لا ادری‌گو [پانه]، اهل تعطیل و توقف | appearance | نمود، ظاهر |
| agnoiology | جهل‌شناسی | apprehension | دریافت، دل‌آگاهی |
| agnosticism | لا ادری‌گری، لا ادريت | arbitrary | دلخواهانه |
| agreement | رفاق | archetypes | اعیان ثابت |
| alternative | بديل، شق، علی‌البدل | aretaics | علم‌الفضيله |
| altruistic | نوع‌دوستانه | argument | برهان، بحث |
| analogical reasoning | استدلال تمثیلی | argument from design | برهان اتقان صنع |
| analogy | تشبیل | assent | اذعان |
| analytical judgments | احکام تحلیلی | assertion | حکم، تصدیق |
| analytical movement | نهضت فلسفه تحلیلی | associationist psychology | روانشناسی تداعی |
| animal faith | باور جانوری | association of ideas | تداعی معانی |
| antecedent | مقدم | assumption | اصل مسلم |
| anticipation | پیش‌نگره | astrogeny | تکوین ستارگان |
| antinomy | تعارض احکام، احکام متعارض (جدلی الطرفین) | authority | حجیت، مرجع موثق، مرجعیت، اقتدار |
| | | autobiography | زندگینامه خودنوشت |
| | | axioms | اصول متعارف |

| | | | |
|---------------------------|------------------------------------|--------------------------|------------------------------|
| behaviourist | رفتارگرا، اصالت رفتاری | consecration | تقدیس، تبرک |
| being | هستی | consequence | نتیجه |
| benevolent despotism | استبداد خیرخواهانه | consequent | تالی |
| bewitchment of language | جادوگری زبان | consistency | سازداری، بی تناقضی، ثبات رأی |
| calculus of classes | حساب مجموعه‌ها | continuum | متصله، پیوستار |
| causation | علیت | copula | رابط |
| certainty | قطع، قطعیت | corelative | متضایف، همبسته |
| certitude | یقین | correspondence | تناظر، مطابقت |
| character | سرشت، شخصیت، خصلت، خلق و خو | correspondence theory | نظریه مطابقت |
| chronological order | نظم سنی | cosmology | کیهان‌شناخت |
| civil disobedience | ترك اطاعت مدنی | cyclic process | دور و کور |
| classes of classes | مجموعه‌های مجموعه‌ها | deductive | قیاسی |
| class-symbols | نمادهای مجموعه‌ای | deductive method | روش قیاسی |
| co-conscious | هم-آگاه | defining property | خاصه معرف |
| co-existence | همبودی | definite | معرفه؛ محصل |
| co-existent | همبود | deism | خداشناسی طبیعی، دئیسم |
| cognitive | شناختی، معرفت بخش | denotation | دلالت مصداقی |
| coherence theory | نظریه انسجام | denoting function | نقش دلالتی |
| coherence theory of truth | نظریه انسجام حقیقت | deontology | فریضه‌شناسی |
| common good | مصلحت عام | design | طرح و تدبیر |
| common sense | عقل عرفی | descriptive methaphysics | ما بعدالطبیعه توصیفی |
| common sense preposition | گزاره‌های عقل عرفی، گزاره‌های عرفی | designer | مدیر، طراح |
| complex truth | حقیقت مرکب | desire | شوق |
| compresence | همبود، معیت | determinism | جبر، جبرانگاری |
| compresence | همبودی | determinist | جبری، جبرانگار |
| conceptual analysis | تحلیل مفهومی | dialectic of appearance | دیالکتیک نمود |
| concomitant | متلازم | dichotomy | حصر دووجهی |
| concomitant variations | تغییرات متلازم | disagreement | عدم وفاق |
| concrete universal | کلی عینی | discursive thought | اندیشه استدلالی |
| connotation | دلالت مفهومی | doctrine | آموزه |
| conscience | وجدان | dogmatism | جزم اندیشی |
| | | dualism | دوگانه‌انگاری، ثنویت |
| | | dynamic idealism | ایدئالیسم پویا |

| | | | |
|-------------------------|---------------------------------|---------------------------|---|
| dynamics | پویائی شناسی | falsifiable | ابطال پذیر |
| | | falsification | ابطال |
| earth bound | زمین نهاد [از نظامی گنجوی است.] | family likeness | شباهت خانوادگی |
| efficient causes | علل فاعلی | fatalism | تقدیر گرایی |
| egoism | خود گرایی؛ خود شیفتگی | felicific calculus | حساب خوشی سنج |
| elimination | حذف | fideism | ایمان گرایی |
| emergent | بالنده و بر آینده، خلق الساعه | finite self | نفس متناهی؛ نفس جزئی |
| emotive-evocative | عاطفی - خطابی | formalism | صورتیت؛ صورت ظاهر |
| empirical ego | نفس تجربی | formalist | صوری گرایانه |
| empiricism | اصالت تجربه | formal logic | منطق صوری |
| entity | موجود، هستی مند | fortuitous | تصادفی |
| epiphenomenon | پدیده ارثانوی | fundamentalism | اصل گرایی |
| epistemology | شناخت شناسی؛ معرفت شناسی | genetic | تکوینی |
| eschatological | معاد شناختی | geogeny | تکوین زمین |
| essential proposition | گزاره ماهوی | hedonism | اصالت لذت؛ لذت گرایی |
| ethical pluralism | کثرت انگاری اخلاقی | historiography | تاریخ نگاری |
| ethology | مطالعه عادت و رفتار | humanitarianism | انسان دوستی |
| eudaemonics | علم السعاده | | |
| evolutionary idealism | ایدئالیسم تکاملی | ideal self | نفس آرمانی |
| existence | موجودیت، تقرر | ideas | تصورات |
| existence-proposition | گزاره وجودی | identical | همسان، یکسان، یگانه |
| expediency | سودجویی | if / then | اگر / آنگاه |
| experimental inquiry | پژوهش آزمایشگرانه | illative sense | فصل الخطاب |
| experimentalism | آزمایشگری | immaterialism | نامادی انگاری؛ اصالت مجردات؛ عدم اصالت ماده |
| existential proposition | گزاره وجودی | immediate feeling | احساس حضوری؛ احساس بیواسطه |
| externality | خارجیت | immortality | جاودانگی |
| external world | جهان خارج | impulse | انگیزه، میل |
| | | Incarnation | حلول، تجسد، حلول لاهوت در ناسوت |
| fact | بوده، امر واقع | indefinite | نکره، نامعین |
| factual information | اطلاع واقعی | Individual of individuals | فردالافراد |
| factual statement | گزاره واقعی (تجربی - طبیعی) | | |
| faculty | ملکه، توانش، قوه | | |
| fallibilism | خطا پذیری | | |

| | | | |
|---------------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------------|
| individuation | تجزی | mental philosophy | فلسفه ذهن |
| inductive | استقرائی | metaphenomenal | فرا-بیداری |
| inductive logic | منطق استقرائی | methodeutic | روش شناخت |
| ineffable knowledge | معرفت وصف ناپذیر | methodology | روش شناسی |
| inference | استنتاج | microcosm | جهان صغیر |
| inposse | امکانی | mind-stuff | ذهن-ماده |
| instrumentalism | وسيله انگاری، اصالت وسیله | minimum vocabulary | واژگان حداقل |
| intelligence | هوش | mnemic | یادآورانه؛ حافظه کارانه |
| intentionality of consciousness | | monomentary self | نفس موقت |
| | التفاتی بودن آگاهی | monad | جوهر فرد |
| interpretant | تفسیرگر | monism | یگانه انگاری؛ وحدت انگاری |
| intersubjectivity | هم ذهنی، بین الاذهانی | monist | وحدت انگار |
| intuition | شهود | monistic | یگانه انگارانه |
| intuitionism | اصالت شهود؛ شهودگروی | moral sciences | علوم اخلاقی |
| intuitive | شهودی | moral sense | حس اخلاقی |
| | | musement | ژرف اندیشی |
| judgment | حکم | mysticism | عرفان |
| judgment of value | ارزشگذاری | | |
| | | naive realism | رنالیسم خام |
| laissez-faire | آزادی عمل | naturalism | اصالت طبیعت |
| laws of extention | قوانین | natural rights | حقوق طبیعی |
| | مصادق؛ قوانین تسری | naturalistic | طبیعی، دهری |
| logical atomism | اتومیسیم منطقی | naturalistic fallacy | خلط امر اخلاقی با امر طبیعی |
| logic of induction | منطق استقراء | natural theology | الهیات طبیعی؛ الهیات عقلی |
| logic of classes | منطق مجموعه‌ها | nescience | لاعلم |
| logic of relations | منطق نسب | neutral monism | وحدت انگاری خنثی |
| logic of words | منطق کلمات | nominalism | اصالت تسمیه؛ نام انگاری |
| lower self | نفس نازل | nominalistic empiricism | اصالت تجربه؛ نام انگارانه |
| | | | نامعرفت بخش |
| macrocosm | جهان کبیر | non-cognitive | |
| materialism | اصالت ماده | non-demonstrative inference | استنتاج غیر برهانی |
| matrix | قالب | | هنجارین؛ هنجار آفرین |
| Maya | مایا | normative | |
| mechanism | تفسیریت؛ ماشین‌وار انگاری | noumena | ذوات مکتون |
| mentalism | اصالت ذهن | novelty | بداعت |

| | | | |
|---------------------------|--------------------------------|-------------------------|--|
| nullity | بطلان | phronesis | حکمت عملی |
| object | متعلق؛ شیء؛ عین؛ معلوم | physical causes | علل طبیعی |
| objective idealism | ایدئالیسم عینی | pictoral representation | بازنمون تصویری |
| object-language | زبان شبی | pleasure | لذت |
| object-word | شیء-واژه | pluralism | کثرت انگاری |
| obligation | تکلیف، الزام | pluralist | کثرت انگار |
| Ockham's razor | استره او کام | postulates | اصول موضوعه |
| omnipotence | قدرت مطلق | potentiality | قوت |
| omnipotent | قادر مطلق | practical reason | عقل عملی |
| one by one correspondence | تناظر يك به يك | pragmatic | استصلاحي |
| ontological argument | برهان وجودی؛ برهان هستی شناختی | pragmatism | استصلاح؛ مصلحت اندیشی؛ براگماتیسم؛ صلاح عملی |
| ontology | هستی شناسی | predicate | محمول |
| optative mood | فحوای خطایی | presentiment | پیش آگاهی |
| ostensive definition | تعریف بالا اشاره | Prima facie | بادی نظر |
| ought-statement | گزاره تکلیفی (بایدی) | problematic | مسأله ساز |
| over-soul | روح اعلی | propaedeutik | مدخل تعلیمی |
| pain | الم، رنج | proposition | گزاره، قضیه |
| panentheism | همه در خدائی | propositional function | تابع گزاره ای |
| pantheism | وحدت وجود | prototype | پیش نمونه |
| paradox | متناقض نما، پارادوکس | pure mathematic | ریاضیات محض |
| penology | کیفر شناسی | quasi-permanence | شبه بقا |
| perceptual judgment | حکم ادراکی | range of significance | حوزه اطلاق؛ حوزه دلالت |
| personal absolute | مطلق متشخص | range of truth | حوزه مقادیر ارزش |
| personal idealism | ایدئالیسم متشخص | rationalism | اصالت عقل |
| personality | تشخص، شخصیت | rationalist | اصالت عقلی؛ خردگرا |
| phaneroscopy | پدیده پژوهی | rational scepticism | شکاکیت عقلی |
| phenomenalism | پدیده انگاری؛ اصالت ظاهر | reality | بود؛ واقعیت؛ حقیقت |
| phenomenalist | پدیده انگار [انه] | reduction | تحویل؛ فروکاهش؛ بازبرد |
| phenomenalistic | پدیده انگارانه | reductive analysis | تحلیل فروکاهشی؛ تحلیل تحویلی |
| phenomenal world | جهان پدیداری | | |
| phenomenology | پدیدار شناسی | | |

| | | | |
|----------------------|----------------------------------|---------------------------|------------------------|
| reflection | تأمل | singular judgment | حکم جزئی (یا شخصی) |
| relation | نسبت؛ ربط | social conformism | همخوانی اجتماعی |
| relative | نسبی؛ ربط | social harmony | هماهنگی اجتماعی |
| representamen | بازنما | social pressure | فشار اجتماعی |
| representationalism | اصالت صور ذهنی | social sensorium | حس مشترك اجتماعی |
| representative | نماینده ای؛ نمایانگر؛ تمثلی | solipsism | اصالت نفس؛ من انگاری |
| revelation | وحی | spiritual | روحانی |
| sacrosanct | مقدس | spiritualist | اصالت روحی |
| scepticism | شکاکیت | spontaneous reason | صراقت طبع؛ عقل ارتجالی |
| science of value | علم ارزش | statics | ایستائی شناسی |
| scientific inference | استنتاج علمی | stream of consciousness | سبّالَه آگاهی |
| scientism | اصالت علم؛ علم زدگی | subject | ذهن؛ ذهن عالم؛ عالم |
| secularization | دنیوی کردن | subject | موضوع |
| seer | رازبین | subjectivism | ذهن گرایی؛ اصالت ذهن |
| self | نفس | substance | جوهر |
| self-contradiction | خلاف؛ تناقض باخویش | substantive | اسمی |
| self-control | خودمهاری | substratum | محمل اعراض |
| self-existent | خودبود | sui generis | نوع منحصر به فرد |
| selfhood | خودی؛ نفسیت | summum bonum | خیر اعلی |
| self-realization | خودشکوفانی | supramundane intelligence | عقل فراجهانی |
| self-subsistent | خوداستوار | supreme individual | فرد اعلی |
| self-sufficient | خودایستا؛ مکتفی به نفس؛ خودبسنده | survival | بقا |
| semiotic | نشانه شناسی؛ دلالت شناسی | survival-value | ارزش بقا |
| sensation | احساس | syllogism | قیاس |
| sensations | حسّیات | sylogistic deduction | استدلال قیاسی |
| sense-contents | محتویات حسی | symbolic notation | نشانه پردازی نمادین |
| sense-datum | داده حسی | symbolic representation | بازنمون نمادین |
| sensible | محسوس | symbolism | نماداندیشی؛ نمادورزی |
| sentience | ادراک حسی | synchronous | همزمان |
| sentient | حساس | synoptic | همدید |
| sentiment | احساسات | synthetic judgment | احکام ترکیبی |
| sequence | توالی | tautology | همانگونی |
| significance | دلالت | teleology | غایت انگاری؛ غایت نگری |

| | | | |
|---------------------------|-------------------------|----------------------|---------------------------------------|
| tentative | آزمایشی، مستعجل | understanding | فهم |
| term | حد | unified | یگانگی |
| theism | خداشناسی توحیدی | uniformity of nature | یکسانی و یکنواختی طبیعت |
| theistic | توحیدی | universal judgment | حکم کلی |
| theologian | متأله، متکلم | unknowable | شناخت ناپذیر |
| theology | الهیات؛ کلام | up-to-date | امروزین؛ روزآمد |
| theory of description | نظریه توصیفات | utilitarianism | اصالت فایده |
| theory of knowledge | نظریه معرفت | utilitarian movement | نهضت اصالت فایده |
| theory of probability | نظریه احتمال | utility | فایده؛ فایده مندی؛ فایده بخشی |
| theory of types | تئوری طبقات | | |
| thing-in-itself | شیء فی نفسه | verbal proposition | گزاره لفظی |
| things-in-themselves | اشیاء فی نفسه | verifiable | تحقیق پذیر |
| totalitarianism | حکومت جامع القوا | verification | تحقیق پذیری؛ تحقیق ورزی؛ درستی آزمائی |
| transcendental | استعلالی؛ متعالی | verifier | تحقیقگر |
| transcendental ego | نفس متعالی | vicious circle | دور باطل |
| transcendental empiricism | اصالت تجربه متعالی | virtuous | فضیلتمند |
| transcendentalism | تعالی گرایی | vision | رازیبندی |
| transcendental reflection | تأمل استعلانی | vitality | نشاط حیات |
| transcendental truth | حقیقت متعالی | volition | خواست |
| transubstantiation | تبدل جوهری؛ استحاله | | |
| truth | حقیقت؛ صدق | welfare state | دولت رفاه آور |
| ultimate reality | واپسین حقیقت؛ حاقی واقع | wishful thinking | آرزواندیشی |
| uncaused | نامعلل؛ بیعلت | | |

کتابنامه

آثار عمومی

برای رعایت اختصار، نام تواریخ فلسفی کلی که در بخش اول کتابنامه مجلد ۷ یاد شده، در اینجا تکرار نمی‌گردد. همچنین کوشش نشده است که برای همه فیلسوفانی که در متن حاضر به آنها اشاره شده، کتابنامه تهیه شود. در مورد عدّه معتابیهی از فیلسوفان، به آثاری در طی متن و پانوشتهای کتاب حاضر اشاره و استناد شده است، که آنها نیز در اینجا تکرار نشده است.

- Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930. (Personal Statements.)
- Anderson, P. R. and Fisch, M. H. *Philosophy in America*. New York, 1939.
- Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1939.
- Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*, translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. London and Berkeley, 1956.
- Brinton, Crane. *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1949.
- Deledalle, G. *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*. Paris, 1955.
- Lamanna, A. P. *La filosofia del novecento*. Florence, 1964.
- Merz, J. T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 vols. London, 1896-1914.
- Metz, R. *A Hundred Years of British Philosophy*, translated by J. W. Harvey, T. E. Jessop and H. Sturt. London, 1938. (An account of British philosophy from about the middle of the nineteenth century onwards.)
- Muelder, W. E. and Sears, L. *The Development of American Philosophy*.

- Boston, 1940.
- Muirhead, J. H. (editor). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. 2 vols. London, 1924-5. (The first volume includes statements by, for example, Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell and Schiller, the second by James Ward and G. E. Moore.)
- Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, 1957. (A useful account of philosophy, mainly but not exclusively British, from J. S. Mill, with a concluding chapter on existentialism.)
- Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*. New York, 1923 (2nd edition).
- Schneider, H. W. *A History of American Philosophy*. New York, 1946.
- Seth (Pringle-Pattison), A. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912. (From Francis Bacon to F. H. Bradley.)
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London, 1958. (A clear and succinct account of the development of the modern analytic movement.)
- Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960.
- Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, 1949.

بخش یکم: فصلهای ۱ تا ۵

۱. آثار عمومی دربارهٔ نهضت اصالت فایده

- Albee, E. *A History of English Utilitarianism*. London, 1902.
- Davidson, W. L. *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*. London, 1950.
- Guyau, J. M. *La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1904 (5th ed.).
- Halévy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*, translated by M. Morris, with a preface by A. D. Lindsay. London, 1928.
- Laski, H. J. *The Rise of European Liberalism*. London, 1936.
- Leslie, S. W. *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. London and New York, 1947.
- Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria*. 2 vols. Verona and Padua, 1903-4.
- Plamentaz, J. *The English Utilitarians*. Oxford, 1949.
- Stephen, L. *The English Utilitarians*. 3 vols. London, 1900. (The volumes are devoted respectively to Bentham, James Mill and J. S. Mill.)

Texts

- The Works of Jeremy Bentham*, edited by John Bowring. 11 vols. Edinburgh, 1838-43.
- Benthamiana, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham*, edited by J. H. Burton. Edinburgh, 1843.
- Oeuvres de Jérémie Bentham*, translated by E. Dumont. 3 vols. Brussels, 1829-30.
- Colección de obras del celebre Jeremias Bentham*, compiled by E. Dumont with commentaries by B. Anduaga y Espinosa. 14 vols. Madrid, 1841-3.
- An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by L. Lafleur. New York, 1948. (The 1876 Oxford edition is a reprint of the 1823 edition.)
- Theory of Legislation*, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth. London, 1896.
- Bentham's Theory of Legislation*, edited by C. K. Ogden. London, 1950.
- A Fragment on Government*, edited by F. C. Montague. London, 1891.
- Bentham's Theory of Fictions*, edited by C. K. Ogden. London, 1932.
- Bentham's Handbook of Political Fallacies*, edited by H. A. Larrabee. Baltimore, 1952.
- Deontology, or the Science of Morality*, edited by J. Bowring. 2 vols. London, 1834.
- The Limits of Jurisprudence Defined*, edited by C. W. Everett. New York, 1945.
- Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts*, edited by W. Stark. 3 vols. London, 1952-4. (Each volume contains an introductory essay. The second appendix, contained in the third volume, is a systematic survey of the surviving Bentham manuscripts.)
- Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London*, edited by A. T. Milne. London, 1937.

Studies

- Atkinson, C. M. *Jeremy Bentham, His Life and Work*. London, 1905.
- Baumgardt, D. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton (U.S.A.) and London, 1952.
- Busch, J. *Die moralische und soziale Ethik Benthams*. Neisse, 1938.
- Everett, C. W. *The Education of Jeremy Bentham*. New York, 1931.

- Jones, W. T. *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham*. London, 1947.
- Keeton, G. W. and Schwarzenberger, G. (editors). *Jeremy Bentham and the Law*. London, 1948.
- Laski, H. J. *Political Thought in England: Locke to Bentham*. London, 1950.
- Mack, M. P. *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748-1792*. London, 1962.
- Mill, J. S. *Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
- Quintodamo, N. *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale*. Naples, 1936.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham*. London, 1900.

۳. جیمز میل

Texts

- History of India*. 3 vols. London, 1817. (4th edition, 9 vols., 1848; 5th edition, with continuation by M. H. Wilson, 10 vols., 1858.)
- Elements of Political Economy*. London, 1821 (3rd and revised edition, 1826).
- Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, edited by J. S. Mill, with notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. 2 vols. London, 1869.
- A Fragment on Mackintosh*. London, 1835.

Studies

- Bain, A. *James Mill, A Biography*. London 1882.
- Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.
- Hamburger, J. *James Mill and the Art of Revolution*. Yale, 1964.
- Ressler, A. *Die Beiden Mill*. Cologne, 1929.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. II, James Mill*. London, 1900.

۴. جان استوارت میل

Texts

- Collected Works of John Stuart Mill*, general editor F. E. L. Priestley. Toronto and London. Vols. XII-XIII, *The Earlier Letters, 1812-1848*, edited by F. E. Mineka, 1963; vols. II-III, *The Principles of Political Economy*, with an introduction by V. W. Bladen, edited by J. M. Robson, 1965.

- Autobiography*, edited by H. J. Laski. London, 1952. (Among other editions there is the one edited by J. J. Cross, New York, 1924.)
- The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography*, edited by J. Stillinger. Urbana (Ill.), 1961.
- Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians*, by J. Plamentaz. Oxford, 1949.
- On Liberty, Considerations on Representative Government*, edited with an introduction by R. B. McCallum. Oxford, 1946.
- Considerations on Representative Government*, edited with an introduction by C. V. Shields. New York, 1958.
- A System of Logic*. London, 1949 (reprint).
- Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London, 1865.
- John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, edited by E. Nagel. New York, 1950. (Selections, with introductory material, from the *Logic* and the *Examination*.)
- Dissertations and Discussions*. 5 vols. Boston (U.S.A.), 1865-75.
- Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
- Auguste Comte and Positivism*. London, 1865.
- Inaugural Address at St. Andrews*. London, 1867.
- Three Essays on Religion*. London, 1874. (*Theism*, edited by R. Taylor. New York, 1957.)
- John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*, edited by F. A. Hayek. Chicago, 1951. (Contains the Mill-Taylor correspondence.)
- Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte*, edited by L. Lévy-Bruhl. Paris, 1899.
- Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill*, edited by N. MacMinn, J. R. Hinds and J. M. McCrimmon. London, 1945.

Studies

- Anschutz, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, 1953. (Illustrates very well the different tendencies in Mill's thought.)
- Bain, A. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.
- Borchard, R. *John Stuart Mill, the Man*. London, 1957.
- Britton, K. *John Stuart Mill*. Penguin Books, 1953.
- Casellato, S. *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese*. Padua, 1951.
- Castell, A. *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought*.

- Chicago, 1936.
- Courtney, W. L. *The Metaphysics of John Stuart Mill*. London, 1879.
- Cowling, M. *Mill and Liberalism*. Cambridge, 1963.
- Douglas, C. J. S. *Mill: A Study of His Philosophy*. London, 1895.
- Ethics of John Stuart Mill*. Edinburgh, 1897.
- Grude-Oettli, N. *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus*. Zürich, 1936.
- Hippler, F. *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde*. Berlin, 1934.
- Jackson, R. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill*. London, 1941.
- Kantzer, E. M. *La religion de John Stuart Mill*. Caen, 1914.
- Kennedy, G. *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill*. Amsterdam, 1928.
- Kubitz, O. A. *The Development of John Stuart Mill's System of Logic*. Urbana (Ill.), 1932.
- McCosh, J. *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy*. New York, 1890 (2nd edition).
- Mueller, I. W. *John Stuart Mill and French Thought*. Urbana (Ill.), 1956.
- Packe, M. St. John. *The Life of John Stuart Mill*. New York, 1954.
- Pradines, M. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer*. Paris, 1909.
- Ray, J. *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill*. Paris, 1914.
- Roerig, F. *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills*. Cologne, 1930.
- Russell, Bertrand. *John Stuart Mill*. London, 1956. (Bristol Academy Lecture.)
- Saenger, S. *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk*. Stuttgart, 1901.
- Schauchet, P. *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills*. Giessen, 1926.
- Stephen, L. *The English Utilitarians: vol. III, John Stuart Mill*. London, 1900.
- Towney, G. A. *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*. Cincinnati, 1909.
- Watson, J. *Comte, Mill and Spencer*. Glasgow, 1895.
- Zuccante, G. *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*. Milan, 1899.
- Giovanni S. Mill e l'utilitarismo*. Florence, 1922.

Texts

- A System of Synthetic Philosophy.* 10 vols. London, 1862-93. (For some detailed information about the various editions of the books comprising the *System* see pp. 240-1.)
- Epitome of the Synthetic Philosophy*, by F. H. Collins. London, 1889 (5th edition, 1901).
- Essays, Scientific, Political and Speculative.* 3 vols. London, 1891. (Two volumes of *Essays, Scientific, Political and Speculative* appeared at London in 1857 and 1863 respectively and one volume of *Essays, Moral, Political and Aesthetic* at New York in 1865.)
- Education, Intellectual, Moral, Physical.* London, 1861.
- The Man versus The State.* London, 1884.
- The Nature and Reality of Religion.* London, 1885.
- Various Fragments.* London, 1897.
- Facts and Comments.* London, 1902.
- Autobiography.* 2 vols. New York, 1904.

Studies

- Allievo, G. *La psicologia di Herbert Spencer.* Turin, 1914 (2nd edition).
- Ardigò, R. *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant.* Padua, 1901.
- Asirvatham, E. *Spencer's Theory of Social Justice.* New York, 1936.
- Carus, P. *Kant and Spencer.* Chicago, 1889.
- Diaconide, E. *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer.* Paris, 1938.
- Duncan, D. *The Life and Letters of Herbert Spencer.* London, 1912.
- Elliott, H. *Herbert Spencer.* London, 1917.
- Ensor, R. C. *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is Differentiation.* Oxford, 1947.
- Fiske, J. *Outlines of Cosmic Philosophy.* 2 vols. London, 1874. (These lectures are critical as well as expository of Spencer's thought.)
- Gaupp, O. *Herbert Spencer.* Stuttgart, 1897.
- Guthmann, J. *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer.* Ochsenfurt, 1931.
- Häberlin, P. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie.* Leipzig, 1908.
- Hudson, W. H. *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer.*

- London, 1909.
- Jarger, M. *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*. Hamburg, 1922.
- Macpherson, H. *Herbert Spencer, The Man and His Work*. London, 1900.
- Parisot, E. *Herbert Spencer*. Paris, 1911.
- Parker-Bowne, B. *Kant and Spencer*. New York, 1922.
- Ramlow, L. A. *Riehl und Spencer*. Berlin, 1933.
- Royce, J. *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*. New York, 1904.
- Rumney, J. *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*. London, 1934.
- Sergi, G. *La sociologia di Herbert Spencer*. Rome, 1903.
- Sidgwick, H. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London, 1902.
- Solari, G. *L'opera filosofica di Herbert Spencer*. Bergamo, 1904.
- Stadler, A. *Herbert Spencers Ethik*. Leipzig, 1913.
- Thompson, J. A. *Herbert Spencer*. London, 1906.
- Tillett, A. W. *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, 'The Most Important Part'*. London, 1914.

بخش دوم: فصلهای ۶ تا ۱۰

۱. آثار عمومی درباره نهضت ایدئالیسم در بریتانیا

- Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
- Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
- Dockhorn, K. *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*. Pöppinghaus, 1937.
- Haldar, H. *Neo-Hegelianism*. London, 1927.
- Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism*. London, 1962.
- Muirhead, J. M. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1931.
- Pucelle, J. *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*. Neuchatel and Paris, 1955. (Can be highly recommended.)

Texts

- Works*, edited by W. G. T. Shedd. 7 vols. New York, 1884.
The Friend. 3 vols. London, 1812. (2 vols, 1837).
Biographia Literaria. London, 1817. (Everyman Library, 1906 and reprints.)
Aids to Reflection. 2 vols. London, 1824-5 (with addition of the *Essay on Faith*, 1890).
On the Constitution of Church and State, edited by H. N. Coleridge. London, 1839.
Confessions of an Inquiring Spirit, edited by H. N. Coleridge. London, 1840.
Treatise on Method. London, 1849 (3rd edition).
Essays on His Own Times. 3 vols. London, 1850.
Anima Poetae, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Letters, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.
Unpublished Letters. London, 1932.
The Political Thought of Coleridge, selected by R. J. White. London, 1938.
The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edited by K. Coburn. London, 1949.
The Notebooks of S. T. Coleridge, edited by K. Coburn. 2 vols. London, 1957-62.

Studies

- Blunden, E. and Griggs, E. L. (editors). *Coleridge Studies*. London, 1934.
 Campbell J. D. *Life of S. T. Coleridge*. London, 1894.
 Chambers, E. K. *S. T. Coleridge: A Biographical Study*. Oxford, 1938.
 Chinol, E. *Il pensiero di S. T. Coleridge*. Venice, 1953.
 Coburn, K. *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (from published and unpublished writings). London, 1931.
 Ferrando, G. *Coleridge*. Florence, 1925.
 Green, J. H. *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge*. 2 vols. London, 1865.
 Hanson, L. *Life of S. T. Coleridge Early Years*. London, 1938.
 Kagey, R. *Coleridge: Studies in the History of Ideas*. New York, 1935.
 Lowes, J. L. *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination*. London, 1927 (revised edition 1930).
 Muirhead, J. H. *Coleridge as Philosopher*. London, 1930.

- Richards, I. A. *Coleridge on Imagination*. London, 1934.
 Snyder, A. D. *Coleridge on Logic and Learning*. New Haven, 1929.
 Wellek, R. *Immanuel Kant in England*. Princeton, 1931. (Only partly on Coleridge.)
 Winkelmann, E. *Coleridge und die kantische Philosophie*. Leipzig, 1933.
 Wunsche, W. *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's*. Leipzig, 1934.

۳. کارلایل

Texts

- Works*, edited by H. D. Traill. 31 vols. London, 1897-1901.
Sartor Resartus. London, 1841, and subsequent editions.
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London, 1841.
Correspondence of Carlyle and R. W. Emerson. 2 vols. London, 1883.
Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning, edited by A. Carlyle. London, 1923.

Studies

- Baumgarten, O. *Carlyle und Goethe*. Tübingen, 1906.
 Fermi, L. *Carlyle*. Messina, 1939.
 Garnett, R. *Life of Carlyle*. London, 1887.
 Harrold, C. F. *Carlyle and German Thought, 1819-34*. New Haven, 1934.
 Hensel, P. *Thomas Carlyle*. Stuttgart, 1901.
 Lammond, D. *Carlyle*. London, 1934.
 Lea, F. *Carlyle, Prophet of Today*. London, 1944.
 Lehman, B. H. *Carlyle's Theory of the Hero*. Duke, 1939.
 Neff, E. *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian*. New York, 1924.
Carlyle. New York, 1932.
 Seillière, E. *L'actualité de Carlyle*. Paris, 1929.
 Storrs, M. *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte*. Bryn Mawr, 1929.
 Taylor, A. C. *Carlyle et la pensée latine*. Paris, 1937.
 Wilson, D. A. *Carlyle*. 6 vols. London, 1923-34.

۴. ت. ه. گرین

Texts

- Works*, edited by R. L. Nettleship, 3 vols. London, 1885-8. (Contains Green's *Introductions to Hume's Treatise*, lectures on Kant, on Logic and on *The Principles of Political Obligation*, together with a memoir of the philosopher by Nettleship.)

Introductions to Hume's Treatise in vols. ۱ and ۲ of the *Philosophical Works of David Hume* edited by T. H. Green and T. M. Grose. London, ۱۸۷۴.

Prolegomena to Ethics, edited by A. C. Bradley. London, ۱۸۸۳.

Principles of Political Obligation. London, ۱۸۹۵.

Studies

Günther, O. *Das Verhältnis der Ethik Green's zu der Kants*. Leipzig, ۱۹۱۵.

Fairbrother, W. H. *The Philosophy of T. H. Green*. London, ۱۸۹۶.

Fusai, M. *Il pensiero morale di T. H. Green*. Florence, ۱۹۴۳.

Lamont, W. D. *Introduction to Green's Moral Philosophy*. New York, ۱۹۳۴.

Muirhead, J. H. *The Service of the State: Four lectures on the Political Teaching of Green*. London, ۱۹۰۸.

Pucelle, J. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique-Morale*. Louvain, ۱۹۶۱. (A thorough and sympathetic study.)

۵.۱. کبرد

Texts

A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, ۱۸۷۷. (Revised edition in ۲ vols. with the title *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, ۱۸۸۹.)

Hegel. Edinburgh, ۱۸۸۳.

The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, ۱۸۸۵.

Essays on Literature and Philosophy. ۲ vols. Glasgow, ۱۸۹۲.

The Evolution of Religion. ۲ vols. Glasgow, ۱۸۹۳.

The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, ۲ vols. Glasgow, ۱۹۰۴.

Studies

Jones, H. and Muirhead, J. H. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. London, ۱۹۲۱.

۶. برادلی

Texts

The Presuppositions of Critical History. London, ۱۸۷۴.

Ethical Studies. London, ۱۸۷۶ (2nd edition, ۱۹۲۷).

Mr. Sidgwick's Hedonism. London, ۱۸۷۷.

The Principles of Logic. London, ۱۸۸۳ (2nd edition with Terminal

- Essays in 2 vols, 1922.)
Appearance and Reality. London, 1893 (2nd edition with Appendix, 1897).
Essays on Truth and Reality. London, 1914.
Aphorisms. Oxford, 1930.
Collected Essays. 2 vols. Oxford, 1935. (This work includes *The Presuppositions of Critical History*.)

Studies

- Antonelli, M. A. *La metafisica di F. H. Bradley*. Milan, 1952.
 Campbell, C. A. *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*. London, 1931.
 Chappuis, A. *Der theoretische Weg Bradleys*. Paris, 1934.
 Church, R. W. *Bradley's Dialectic*. London, 1942.
 De Marneffe, J. *La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode*. Paris, 1961.
 Kagey, R. *The Growth of Bradley's Logic*. London, 1931.
 Keeling, S. V. *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*. Montpellier, 1925.
 Lomba, R. M. *Bradley and Bergson*. Lucknow, 1937.
 Lofthouse, W. F. *F. H. Bradley*. London, 1949.
 Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
 Ross, G. R. *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, 1940.
 Schüring, H.-J. *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*. Meisenheim am Glan, 1963.
 Segerstedt, T. T. *Value and Reality in Bradley's Philosophy*. Lund, 1934.
 Taylor, A. E. *F. H. Bradley*. London, 1924. (British Academy lecture.)
 Wollheim, R. *F. H. Bradley*. Penguin Books, 1959.
 In *Mind* for 1925 there are articles on Bradley by G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stout, F. C. S. Schiller, A. E. Taylor and J. Ward.

۷. بوزانکت

Texts

- Knowledge and Reality*. London, 1885.
Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. London, 1888.
Essays and Addresses. London, 1889.

- A History of Aesthetic.* London, 1892.
The Civilization of Christendom and Other Studies. London, 1893.
Aspects of the Social Problem. London, 1895.
The Essentials of Logic. London, 1895.
Companion to Plato's Republic. London, 1895.
Rousseau's Social Contract. London, 1895.
Psychology of the Moral Self. London, 1897.
The Philosophical Theory of the State. London, 1899.
The Principle of Individuality and Value. London, 1912.
The Value and Destiny of the Individual. London, 1913.
The Distinction between Mind and Its Objects. London, 1913.
Three Lectures on Aesthetics. London, 1915.
Social and International Ideals. London, 1917.
Some Suggestions in Ethics. London, 1918.
Implication and Linear Inference. London, 1920.
What Religion Is. London, 1920.
The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. London, 1921.
Three Chapters on the Nature of Mind. London, 1923.
Science and Philosophy and Other Essays, edited by J. H. Muirhead
 and R. C. Bosanquet. London, 1927.

Studies

- Bosanquet, H. *Bernard Bosanquet.* London, 1924.
 Houang, F. *La néo-hégélianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet.* Paris, 1954.
 De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet.
 Paris, 1954.
 Muirhead, J. H. (editor). *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions.*
 London, 1935.
 Pfannenstil, B. *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State.* Lund, 1936.

۸. مک نگر

Texts

- Studies in the Hegelian Dialectic.* Cambridge, 1896 (2nd edition 1922).
Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1901 (2nd edition, 1918).
Some Dogmas of Religion. London, 1906, (2nd edition, with bio-

- graphical introduction by C. D. Broad, 1930).
A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910 (new edition, 1931).
The Nature of Existence. 2 vols. Cambridge, 1921-7. (The second vol. is edited by C. D. Broad.)
Philosophical Studies, edited, with an introduction by S. V. Keeling, London, 1934. (Mainly a collection of published articles, including that on the unreality of time.)

Studies

- Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy*. 2 vols. Cambridge, 1933-8.
 Dickinson, G. Lowes. *McTaggart, a Memoir*. Cambridge, 1931.

بخش سوم: فصلهای ۱۱ تا ۱۳

۱. آثار عمومی دربارهٔ ایدئالیسم در آمریکا

- Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
 Adams, G. P. *Idealism and the Modern Age*. New Haven, 1919.
 Barrett, C. and Others. *Contemporary Idealism in America*. New York, 1932.
 Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
 Frothingham, O. B. *Transcendentalism in New England*. New York, 1876.
 Jones, A. L. *Early American Philosophers*. New York, 1898.
 Miller, P. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. New York, 1939.
 Parrington, V. L. *Main Currents of American Thought*. New York, 1927.
 Riley, I. W. *American Philosophy: The Early Schools*. New York, 1907.
 Rogers, A. K. *English and American Philosophy Since 1800*. New York, 1922.
 Royce, J. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, 1919.
 Schneider, H. W. *The Puritan Mind*. New York, 1930.
 A History of American Philosophy. New York, 1946.
 Stovall, F. *American Idealism*. Oklahoma, 1943.

Texts

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson. 12 vols. Boston, 1903-4. (Fireside edition, Boston, 1909.)

Works, 5 vols. London, 1882-3.

6 vols., edited by J. Morley, London, 1883-4.

The Journals of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson and W. F. Forbes. 10 vols. Boston, 1909-14.

The Letters of Ralph Waldo Emerson, edited by R. L. Rusk. New York, 1939.

Studies

Alcot, A. B. *R. W. Emerson, Philosopher and Seer*. Boston, 1882.

Bishop, J. *Emerson on the Soul*. Cambridge (Mass.), and London, 1965.

Cabot, J. E. *A Memoir of R. W. Emerson*. 2 vols. London, 1887.

Cameron, K. W. *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836*. 2 vols. Raleigh (N.C.), 1945.

Carpenter, F. I. *Emerson and Asia*. Cambridge (Mass.), 1930.

Emerson Handbook. New York, 1953.

Christy, A. *The Orient in American Transcendentalism*. New York, 1932.

Firkins, O. W. *R. W. Emerson*. Boston, 1915.

Garnett, R. *Life of Emerson*. London, 1888.

Gray, H. D. *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*. Palo Alto (Calif.), 1917.

Hopkins, V. C. *Spires of Form: A Study of Emerson's Aesthetic Theory*. Cambridge (Mass.), 1951.

James, W. *Memories and Studies*. New York, 1911. (Includes an address on Emerson.)

Masters, E. L. *The Living Thoughts of Emerson*. London, 1948.

Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York, 1941.

Michaud, R. *Autour d'Emerson*. Paris, 1924.

La vie inspirée d'Emerson. Paris, 1930.

Mohr dieck, M. *Demokratie bei Emerson*. Berlin, 1943.

Paul, S. *Emerson's Angle of Vision*. Cambridge (Mass.), 1952.

Perry, B. *Emerson Today*. New York, 1931.

Reaver, J. R. *Emerson as Myth-Maker*. Gainesville (Flor.), 1954.

- Rusk, R. L. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949.
 Sahmann, P. *Emersons Geisteswelt*. Stuttgart, 1927.
 Sanborn, F. B. (editor). *The Genius and Character of Emerson*.
 Boston, 1885.
 Simon, J. R. W. *Emerson in Deutschland*. Berlin, 1937.
 Whicher, S. B. *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo
 Emerson*. Philadelphia, 1953.

۳. روس

Texts

- The Religious Aspect of Philosophy*. Boston, 1885.
California: A Study of American Character. Boston, 1886.
The Spirit of Modern Philosophy. Boston, 1892.
*The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the
 Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*. New York,
 1897. (This work, by several authors, includes Royce's inter-
 vention at a philosophical discussion in 1895.)
Studies of Good and Evil. New York, 1898.
The World and the Individual. 2 vols. New York, 1900-1.
The Conception of Immortality. Boston, 1900.
The Philosophy of Loyalty. New York, 1908.
Race Questions, Provincialisms and Other American Problems. New
 York and London, 1908.
William James and Other Essays on the Philosophy of Life. New York,
 1911.
The Sources of Religious Insight. Edinburgh, 1912.
The Problem of Christianity. 2 vols. New York, 1913.
War and Insurance. New York, 1914.
Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919. (Edition by J. E.
 Smith, New York and London, 1964.)
Royce's Logical Essays, edited by D. S. Robinson. Dubuque (Iowa),
 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913-14, as recorded in the notebooks of
 H. Costello, edited by G. Smith. New Brunswick, 1963.

Studies

- Albeggiani, F. *Il sistema filosofico di Josiah Royce*. Palermo, 1930.
 Amoroso, M. L. *La filosofia morale di Josiah Royce*. Naples, 1929.
 Aronson, M. J. *La philosophie morale de Josiah Royce*. Paris, 1927.
 Cotton, J. H. *Royce on the Human Self*. Cambridge (Mass.), 1954.
 Creighton, J. E. (editor). *Papers in Honor of Josiah Royce on His*

- Sixtieth Birthday*. New York, 1916.
 De Nier, M. *Royce*. Brescia, 1950.
 Dykhuizen, G. *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, 1936.
 Fuss, P. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*. Cambridge (Mass.), 1965.
 Galgano, M. *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*. Rome, 1921.
 Humbach, K. T. *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*. Heidelberg, 1962.
 Loewenberg, J. *Royce's Synoptic Vision*. Baltimore, 1955.
 Marcel, G. *La métaphysique de Royce*. Paris, 1945.
 Olgiati, F. *Un pensatore americano: Josiah Royce*. Milan, 1917.
 Smith, J. E. *Royce's Social Infinite*. New York, 1950.

بخش چهارم: فصلهای ۱۴ تا ۱۶

۱. آثار عمومی دربارهٔ پراگماتیسم

- Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
 Bawden, H. H. *Pragmatism*. New York, 1909.
 Berthelot, R. *Un romantisme utilitaire*. 3 vols. Paris, 1911-13.
 Childs, J. L. *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*. New York, 1956.
 Chiocchetti, E. *Il pragmatismo*. Milan, 1926.
 Hook, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, 1927.
 Kennedy, G. (editor). *Pragmatism and American Culture*. Boston, 1950.
 Lamanna, E. P. *Il pragmatismo anglo-americano*. Florence, 1952.
 Leroux, E. *Le pragmatisme américain et anglais*. Paris, 1922.
 Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago, 1932.
 Moore, A. W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, 1910.
 Moore, E. C. *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. New York, 1961.
 Morris, C. W. *Six Theories of Mind*. Chicago, 1932.
 Murray, D. L. *Pragmatism*. London, 1912.
 Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York, 1912.
 Pratt, J. B. *What is Pragmatism?* New York, 1909.
 Simon, P. *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*. Paderborn, 1920.

- Spirito, U. *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*. Florence, 1921.
- Stebbing, L. S. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, 1914.
- Sturt, H. (editor). *Personal Idealism*. London, 1902.
- Van Wessep, H. B. *Seven Sages: The Story of American Philosophy*. New York, 1960. (Includes Chapters on James, Dewey and Peirce.)
- Wahl, J. A. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris, 1920.
- Wiener, P. P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Cambridge (Mass.), 1949.

۲. بررسی

Texts

- Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. Cambridge, Mass. Volumes I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss and first published 1931–5, have been re-issued in 1960 as three volumes. Volumes VII–VIII, edited by A. W. Burke, were published in 1958.
- There are also some books of selections, such as:
- Chance, Love and Logic*, edited by M. R. Cohen, with a supplementary essay by J. Dewey, New York, 1923.
- The Philosophy of Peirce. Selected Writings*, edited by J. Buchler. London, 1940 (reprint, New York, 1955).
- Essays in the Philosophy of Science*, edited by V. Tomas. New York, 1957.
- Values in a Universe of Chance*, edited by P. P. Wiener. Stanford and London, 1958.

Studies

- Boler, J. F. *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle, 1963.
- Buchler, J. *Charles Peirce's Empiricism*. London, 1939.
- Carpenter, F. I. *American Literature and the Dream*. New York, 1955. (Includes a chapter on Peirce.)
- Feibleman, J. K. *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*. New York, 1946; London, 1960.
- Freeman, E. *The Categories of Charles Peirce*. La Salle (Ill.), 1934.
- Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Penguin Books, 1952.
- Goudge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce*. Toronto and London, 1950.

- Guccione Monroy, A. *Peirce e il pragmatismo americano*. Palermo, 1959.
- Kempski, J. V. C. A. *Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart and Cologne, 1952.
- Mullin, A. A. *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*. Urbana (Ill.), 1961.
- Murphey, M. G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1961.
- Thompson, M. *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. Chicago and London, 1953.
- Wennerberg, H. *The Pragmatism of C. S. Peirce*. Lund, 1963.
- Wiener, P. P. and Young F. H. (editors). *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.), 1952.

۲. جیمز

Texts

- The Principles of Psychology*. New York, 1890.
- The Will to Believe and Other Essays*. New York and London, 1897 (reprint New York, 1956).
- The Varieties of Religious Experience*. New York and London, 1902.
- Pragmatism*. New York and London, 1907.
- The Meaning of Truth*. New York and London, 1909.
- A Pluralistic Universe*. New York and London, 1909.
- Some Problems of Philosophy*. New York and London, 1911.
- Memories and Studies*. New York and London, 1911.
- Essays in Radical Empiricism*. New York and London, 1912.
- Collected Essays and Reviews*. New York and London, 1920.
- The Letters of William James*, edited by H. James. 2 vols. Boston, 1926.
- Annotated Bibliography of the Writings of William James*, edited by R. B. Perry. New York, 1920.

Studies

- Bixler, J. S. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, 1926.
- Blau, T. *William James: sa théorie de la connaissance et de la vérité*. Paris, 1933.
- Boutroux, E. *William James*. Paris, 1911. (English translation by A. and B. Henderson, London, 1912.)
- Bovet, P. *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs*. Saint Blaise, 1911.

- Busch, K. A. *William James als Religionsphilosoph*. Göttingen, 1911.
- Carpio, A. P. *Origen y desarrollo de la filosofía norteamericana. William James y el pragmatismo*. Buenos Aires, 1951.
- Castiglioni G. *William James*. Brescia, 1946.
- Compton, C. H. (compiler). *William James: Philosopher and Man*. New York, 1957. (Quotations and References in 652 books.)
- Cugini, U. *L'empirismo radicale di W. James*. Naples, 1925.
- Kallen, H. M. *William James and Henri Bergson*. Chicago, 1914.
- Knight, M. *William James*. Penguin Books, 1950.
- Knox, H. V. *The Philosophy of William James*. London, 1914.
- Le Breton, M. *La personnalité de William James*. Paris, 1929.
- Maire, G. *William James et le pragmatisme religieux*. Paris, 1934.
- Menard, A. *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*. Paris, 1911.
- Morris, L. *William James*. New York, 1950.
- Nassauer, K. *Die Rechtsphilosophie von William James*. Bremen, 1943.
- Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston, 1935. (This is the standard biography.)
The Thought and Character of William James. Briefer Version. New York, 1954.
In the Spirit of William James. New Haven, 1938.
- Reverdin, H. *La notion d'expérience d'après William James*. Geneva, 1913.
- Roback, A. A. *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*. Cambridge (Mass.), 1942.
- Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911.
- Sabin, E. E. *William James and Pragmatism*. Lancaster (Pa.), 1916.
- Schmidt, H. *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*. Heidelberg, 1959.
- Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James*. Braunsberg, 1910.
- Turner, J. E. *Examination of William James' Philosophy*. New York, 1919.

There are several collections of essays by various authors such as:
Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James.
 New York, 1908.

In Commemoration of William James, 1842-1942. New York, 1942.
William James, the Man and the Thinker. Madison (Wis.), 1942.

Texts

- Riddles of the Sphinx*. First published anonymously (by 'a Troglodyte') at London in 1891, then with the author's name at New York in 1894.
- New edition, with sub-title *A Study in the Philosophy of Humanism*. London, 1910.
- Axioms as Postulates*, in *Personal Idealism*, edited by H. Sturt. London, 1902.
- Humanism, Philosophical Essays*. London, 1903 (2nd edition, 1912).
- Studies in Humanism*. London, 1907 (2nd edition, 1912).
- Plato or Protagoras?* London, 1908.
- Formal Logic: A Scientific and Social Problem*. London, 1912 (2nd edition, 1931).
- Problems of Belief*. London, 1924.
- Why Humanism?*, in *Contemporary British Philosophy*, First Series, edited by J. H. Muirhead. London, 1924.
- Tantalus, or The Future of Man*. London, 1924.
- Eugenics and Politics*. London, 1926.
- Pragmatism*, in *Encyclopædia Britannica*, 14th edition, 1929.
- Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*. London, 1929.
- Social Decay and Eugenic Reform*. London, 1932.
- Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy*. London, 1934.

Studies

- Abel, R. *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*. New York and London, 1955.
- Marett, R. *Ferdinand Canning Scott Schiller*. London, 1938. (British Academy lecture.)
- White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*. Chicago, 1940.

Texts

- Psychology*. New York, 1887 (3rd revised edition, 1891).
- Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition*. Chicago, 1888.
- The Ethics of Democracy*. Ann Arbor, 1888.

- Applied Psychology*. Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics. Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus. Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmetic (with J. A. McLellan). New York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge. Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed. New York, 1897.
Psychology and Philosophic Method. Berkeley, 1899.
The School of Society. Chicago, 1900 (revised edition, 1915)
The Child and the Curriculum. Chicago, 1902.
The Educational Situation. Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (with Others). Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. Chicago, 1903.
Ethics (with J. H. Tufts). New York, 1908.
How We Think. New York, 1910.
The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. New York, 1910.
Educational Essays, edited by J. J. Findlay. London, 1910.
Interest and Effort in Education. Boston, 1913.
German Philosophy and Politics. New York, 1915 (revised edition, 1942).
Schools of Tomorrow (with E. Dewey). New York, 1915.
Democracy and Education. New York, 1916.
Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.
Reconstruction in Philosophy. New York, 1920 (enlarged edition, 1948).
Letters from China and Japan (with A. C. Dewey, edited by E. Dewey. New York, 1920).
Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. New York, 1922.
Experience and Nature. Chicago, 1925 (revised edition, 1929).
The Public and Its Problems. New York, 1927 (2nd edition, 1946).
Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edited by J. Ratner. 2 vols. New York, 1929.
Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey. New York, 1929.
The Quest for Certainty. New York, 1929.
Individualism, Old and New (reprinted articles), New York, 1930.
Philosophy and Civilization. New York, 1931.
Art as Experience. New York, 1934.
A Common Faith. New Haven, 1934.

- Education and The Social Order*. New York, 1934.
Liberalism and Social Action. New York, 1935.
The Teacher and Society (with Others). New York, 1937.
Experience and Education. New York, 1938.
Logic: The Theory of Inquiry. New York, 1938.
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939. (Mostly selections from published writings.)
Theory of Valuation. Chicago, 1939.
Freedom and Culture. New York, 1939.
Education Today, edited by J. Ratner. New York, 1940.
Knowing and the Known (with A. F. Bentley). Boston, 1949.
 There are several books of selections and compilations based on Dewey's writings, such as:
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939.
Dictionary of Education, edited by R. B. Winn. New York, 1959.
Dewey on Education, selected with an introduction and notes by M. S. Dworkin. New York, 1959.
 For fuller bibliographies see:
A Bibliography of John Dewey, 1882-1939, by M. H. Thomas and H. W. Schneider, with an introduction by H. W. Schneider. New York, 1939.
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).

Studies

- Baker, M. *Foundation of John Dewey's Educational Theory*. New York, 1955.
 Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
 Bausola, A. *L'etica di John Dewey*. Milan, 1960.
 Brancatisano, F. *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*. Turin, 1953.
 Buswell, J. O. *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*. New York, 1950.
 Child, A. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley, 1953.
 Corallo, G. *La pedagogia di Giovanni Dewey*. Turin, 1950.
 Crosser, P. K. *The Nihilism of John Dewey*. New York, 1955.
 Edman, I. *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*.

- Indianapolis (Ind.), 1955.
- Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis.* Baltimore, 1934.
- Fleckenstein, N. J. *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism.* Washington, 1954.
- Geiger, G. R. *John Dewey in Perspective.* London and New York, 1938.
- Gillio-Tos, M. T. *Il pensiero di John Dewey.* Naples, 1938.
- Grana, G. *John Dewey e la metodologia americana.* Rome, 1955.
- Gutzke, M. G. *John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education.* New York, 1956.
- Handlin, O. *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context.* New York, 1959.
- Hook, S. *John Dewey: An Intellectual Portrait.* New York, 1939.
- Leander, F. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study.* Göteborg, 1939.
- Levitt, M. *Freud and Dewey on the Nature of Man.* New York, 1960.
- Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey.* New York, 1945.
- Mataix, A. (S.J.), *La norma moral en John Dewey.* Madrid, 1964.
- Nathanson, J. *John Dewey.* New York, 1951.
- Roth, R. J., (S.J.). *John Dewey and Self-Realization.* Englewood Cliffs (N.J.), 1963.
- Thayer, H. S. *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic.* New York and London, 1952.
- White, M. G. *The Origin of Dewey's Instrumentalism.* New York, 1943.
- White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey.* Chicago, 1940.

Symposia on Dewey:

- John Dewey, The Man and His Philosophy*, edited by S. S. White. Cambridge (Mass.), 1930. (Discourses in honour of Dewey's seventieth birthday.)
- The Philosopher of the Common Man*, edited by S. S. White. New York, 1940. (Essays in celebration of Dewey's eightieth birthday.)
- The Philosophy of John Dewey*, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).
- John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, edited by S. Hook. New York, 1950.
- John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy*, edited by

- C. W. Hendel. New York, 1959.
John Dewey: Master Educator, edited by W. W. Brickman and S. Lehrer. New York, 1959.
Dialogue on John Dewey, edited by C. Lamont. New York, 1959.
John Dewey: His Thought and Influence, edited by J. Blewett. New York, 1960.

بخش ۵: فصلهای ۱۷ تا ۲۱

۱. برخی آثار عمومی در وصف یا توضیح فلسفه متأخر، بویژه در بریتانیا
- Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930.
Ayer, A. J. and Others. *The Revolution in Philosophy*. London, 1956. (Broadcast Talks.)
Black, M. *Language and Philosophy*. Ithaca and London, 1949.
Problems of Analysis: Philosophical Essays. Ithaca and London, 1954.
Blanshard, B. *Reason and Analysis*. London and New York, 1962. (A critical discussion of linguistic philosophy.)
Boman, L. *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*. Stockholm, 1955.
Charlesworth, M. *Philosophy and Linguistic Analysis*. Pittsburgh and Louvain, 1959. (Critical as well as historical.)
Drake, D. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1921.
Flew, A. G. N. (editor). *Logic and Language* (first series). Oxford, 1951.
Logic and Language (second series). Oxford, 1955.
Essays in Conceptual Analysis. Oxford, 1953.
New Essays in Philosophical Theology. London, 1955.
Gellner, E. *Words and Things*. London, 1959. (A very critical treatment of linguistic philosophy in England.)
Ginestier, P. *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*. Paris, 1956.
Holt, E. B. and Others. *The New Realism*. New York, 1912.

¹ No bibliography has been supplied for Wittgenstein, as his philosophical ideas have been mentioned only in general discussion or incidentally.

- Kremer, R. P. *Le néo-realisme américain*. Louvain, 1920.
La théorie de la connaissance chez les néo-realistes anglais. Louvain, 1928.
- Lewis, H. D. (editor). *Contemporary British Philosophy* (third series). London, 1956.
- Linsky, L. (editor). *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana (Ill.), 1952.
- Mace, C. A. (editor). *British Philosophy in the Mid-Century*. London, 1957.
- MacIntyre, A. (editor). *Metaphysical Beliefs*. London, 1957.
- Muirhead, J. H. *Rule and End in Morals*. London, 1932. (Discusses the ethical issues treated by Prichard, Carritt, Ross, Joseph, and others.)
- Pears, D. F. (editor). *The Nature of Metaphysics*. London, 1957. (Broadcast Talks.)
- Sellars, R. W. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1920.
- Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford, 1956.
- Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. (A clear account of the development of the analytic movement.)
- Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960. (Mainly on the development of English ethical theory from Bradley. But discusses the ideas of the American philosopher C. L. Stevenson and contains a chapter on Sartre.)

۲. ج. ۱. مور

Texts

- Principia Ethica*. Cambridge, 1903 (2nd edition, 1922; new edition, 1960).
- Ethics*. London, 1912 (and reprints).
- Philosophical Studies*. London, 1922 (new edition, 1960). (This work includes 'The Refutation of Idealism' from *Mind*, 1903.)
- Some Main Problems of Philosophy*. London, 1953. (This volume includes some hitherto unpublished lectures delivered in the winter of 1910-11.)
- Philosophical Papers*. London, 1959. (This volume includes 'A Defence of Common Sense' from *Contemporary British Philosophy*, Second Series, 1925.)
- Commonplace Book, 1919-1953*, edited by C. Lewy. London, 1962.

Studies

- Braithwaite, R. B. *George Edward Moore, 1873-1958*. London, 1963.
(British Academy lecture.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of G. E. Moore*. New York,
1952.
White, A. R. *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford, 1958.

۳. راسل

Texts

- German Social Democracy*. London and New York, 1896.
An Essay on the Foundations of Geometry. Cambridge, 1897.
A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900.
The Principles of Mathematics. Cambridge, 1903.
Principia Mathematica (with A. N. Whitehead). 3 vols. Cambridge,
1910-13 (2nd edition, 1927-35).
Philosophical Essays (reprinted articles). London and New York,
1910.
The Problems of Philosophy. London and New York, 1912.
*Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method
in Philosophy*. London and Chicago, 1914 (revised edition,
1929).
The Philosophy of Bergson (controversy with Professor H. W. Carr).
London, Glasgow and Cambridge, 1914.
Scientific Method in Philosophy. Oxford, 1914.
War, the Offspring of Fear (pamphlet). London, 1915.
Principles of Social Reconstruction. London, 1916 (2nd edition, 1920).
Policy of the Entente, 1904-1914: A Reply to Professor Gilbert Murray
(booklet). Manchester and London, 1916.
Justice in War-Time. London and Chicago, 1916 (2nd edition, 1924).
Political Ideals. New York, 1917.
Mysticism and Logic and Other Essays (reprinted essays). London
and New York, 1918.
Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism. London,
1918.
Introduction to Mathematical Philosophy. London and New York,
1919.
The Practice and Theory of Bolshevism. London and New York, 1920
(2nd edition, 1949).
The Analysis of Mind. London, 1921, New York, 1924.
The Problem of China. London and New York, 1922.

- Free Thought and Official Propaganda* (lecture). London and New York, 1922.
- The Prospects of Industrial Civilization* (with D. Russell). London and New York, 1923.
- The ABC of Atoms*. London and New York, 1923.
- Icarus, or the Future of Science* (booklet). London and New York, 1924.
- How To Be Free and Happy* (lecture). New York, 1924.
- The ABC of Relativity*. London and New York, 1925 (revised edition, 1958).
- On Education, Especially in Early Childhood*. London and New York, 1926. (In America with the title *Education and the Good Life*.)
- The Analysis of Matter*. London and New York, 1927 (reprint, 1954).
- An Outline of Philosophy*. London and New York, 1927. (In America with the title *Philosophy*.)
- Selected Papers of Bertrand Russell* (selected and introduced by Russell). New York, 1927.
- Sceptical Essays* (largely reprints). London and New York, 1928.
- Marriage and Morals*. London and New York, 1929.
- The Conquest of Happiness*. London and New York, 1930.
- The Scientific Outlook*. New York, 1931.
- Education and the Social Order*. London and New York, 1932. (In America with the title *Education and the Modern World*.)
- Freedom and Organization, 1814-1914*. London and New York, 1934. (In America with the title *Freedom versus Organization*.)
- In Praise of Idleness and Other Essays*. New York, 1935.
- Religion and Science*. London and New York, 1935.
- Which Way to Peace?* London, 1936.
- The Amberley Papers* (with P. Russell.) 2 vols. London and New York, 1937.
- Power: A New Social Analysis*. London and New York, 1938.
- An Inquiry into Meaning and Truth*. London and New York, 1940.
- Let the People Think* (essays). London, 1941.
- A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London and New York, 1945 (2nd edition, 1961).
- Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London and New York, 1948.
- Authority and the Individual*. London and New York, 1949.

- Unpopular Essays* (largely reprints). London and New York, 1950.
The Impact of Science on Society (lectures). New York, 1951.
New Hopes for a Changing World. London, 1951.
Human Society in Ethics and Politics. London and New York, 1954.
Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950, edited by R. C. Marsh.
 London and New York, 1956. (This volume includes Russell's
 1918 lectures on the philosophy of logical atomism, also the
 article on logical atomism written for *Contemporary British
 Philosophy*, First Series, 1924.)
Why I am not a Christian, and Other Essays. London and New York,
 1957.
My Philosophical Development. London and New York, 1959.
Wisdom of the West. London, 1959.
Has Man a Future? Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction. London, 1961.

Studies

- Clark, C. H. D. *Christianity and Bertrand Russell*. London, 1958.
 Dorward, A. *Bertrand Russell*. London, 1951. (A booklet written for
 the British Council and the National Book League.)
 Feibleman, J. K. *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of
 the Philosophy of Russell, Willgenstein and their Followers*. The
 Hague, 1958.
 Fritz, C. A. *Bertrand Russell's Construction of the External World*.
 New York and London, 1952.
 Götlind, E. *Bertrand Russell's Theories of Causation*. Upsala, 1952.
 Jourdain, P. E. B. *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (satire).
 London and Chicago, 1918.
 Leggett, H. W. *Bertrand Russell* (pictorial biography). London,
 1949.
 Lovejoy, A. O. *The Revolt Against Dualism*. Chicago, 1930. (Chapters
 6-7 treat of Russell's theory of mind.)
 McCarthy, D. G. *Bertrand Russell's Informal Freedom*. Louvain, 1960
 (doctorate dissertation).
 Riveroso, E. *Il pensiero di Bertrand Russell*. Naples, 1958.
 Santayana, G. *Winds of Doctrine*. London, 1913. (Includes a study of
 Russell's philosophy.)
 Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of Bertrand Russell*. New
 York, 1946 (2nd edition).
 Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the
 Two World Wars*. Oxford, 1956. (Includes a critical discussion of

Russell's reductive analysis. Russell's reply, together with replies to criticisms by G. J. Warnock and P. F. Strawson, is reprinted in chapter 18 of *My Philosophical Development*.)

Wood, A. *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (biographical). London, 1957.

Russell's Philosophy: A Study of Its Development (an unfinished essay printed at the end of Russell's *My Philosophical Development*).

Wood, M. G. *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian*. London 1928.

There are, of course, many articles on particular points or aspects of Russell's thought in *Mind*, *Analysis*, *The Proceedings of the Aristotelian Society*, *The Philosophical Review*, and other periodicals. But they cannot possibly be listed here.

فهرست راهنما

- آنبن - بتنام ۲۳: - پرسیتری ۲۹۲: - عشاء ربانی ۳۴۵: -
 کاتولیک ۲۹۲: - کالون ۲۸۰، ۲۸۵: پیروان -
 کالون ۲۸۵
 آنتانوم (باشگاه -) ۱۴۲
 آثار عملی ۳۵۷
 آثار محسوس ۳۴۷، ۳۵۷
 آداب و رسوم: دیویی ۴۰۱
 آدم ناممقول ۵۵۶
 آراء اخلاقی ۲۸۳
 آراء عمومی ۹۹
 آرزو (تعریف -) ۲۰۲
 آرزواندیشی ۳۷۰
 آرمان ۳۵۵، ۴۰۸: - اخلاقی ۲۹۵: آرمانخواهی دینی
 ۲۸۵: - کلی و مطلق ۲۹۵: آرمانهای اجتماعی و
 بین المللی ۲۴۲، ۲۵۴: علم - ها ۳۴۷: ماهیت -
 ۳۲۷
 آرمینوس ۲۸۲
 آزادی ۱۷۷، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۸۶، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۷،
 ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۵۴: - ازدیدگاه میل ۶۰: -
 اخلاقی ۳۰۶، ۳۰۸: - اراده (= اختیار) ۶۰:
 آزادی اراده ۲۸۲ - بشر ۳۰۸: - خصوصی ۱۵۴،
 ۲۵۰: - راستین ۱۷۰: - شخصی ۵۶، ۲۵۰ نیز
 ← آزادی فردی: - عمل (= لسه فر): - میل ۳۴،
 ۳۸، ۴۰، ۴۳: - در اقتصاد ۲۸ ح: - عمل: ۱۵۳،
 ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۶۸، ۱۹۸: - فرد: ج. ا. میل ۴۳،
 ۵۲-۵۶، ۶۰: - فردی ۱۵۱-۱۵۵، ۱۶۸، ۱۹۷ و
 بعد: ۵۲۰ ح: - کلیساهای محلی ۲۸۱ و بعد: -
 مدنی: میل ۵۲: آزادی و عقل ۵۴۳: تصدیق (=)
 اختیار) ۱۹۳: حفظ - فردی ۳۱۸: حق - ۵۳:
 دفاع از - ۱۹۸: قانون - والدین ۱۹۸
 آزمایش ۹۳، ۹۶: - در تعلیم و تربیت (هاکینگ) ۳۲۷: -
 مضبوط ۳۸۹: آزمایشگری: میل ۹۰
 آستین، جان (۱۷۹۰ - ۱۸۵۹) ۳۳ ح، ۲۱ و بعد،
 ۴۲۸-۴۶۱، ۵۴۴ و بعد
 آفرینش مفهوم و بتنا ۲۷۳: مفهوم آفریننده ۲۷۵
 آکسفورد بالیول کالج - ۲۴۱: دانشگاه - ۱۹، ۲۳، ۱۸۳،
 ۱۸۴، ۱۹۹، ۲۵۷، ۳۷۸، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۳۸،
 ۵۱۸، ۵۴۳ و بعد، ۵۶۰ ح، ۵۶۲: شهر - ۵۲ ح،
 ۱۲۳ ح، ۱۲۹، ۱۸۴، ۲۰۶، ۳۲۹ ح، ۳۶۳ ح،
 ۳۷۹-۴۲۹، ۵۴۰ ح، ۵۴۶، ۵۵۲: لینکلن کالج
 - ۴۲۹: نیو کالج - ۴۱۸
 آکوئیناس، قدیس توماس ۵۵۳
 آگاسیز، لویس ۳۶۷
 آگاهی (= شعور) ۱۲۴، ۱۶۳، ۲۲۳، ۲۷۳، ۲۹۰، ۳۰۴،
 ۳۰۶، ۳۲۲، ۳۷۶، ۴۲۸، ۴۴۲، ۴۸۸-۴۹۰: -
 ابدی ۱۸۸، ۱۹۱ و بعد: - ابرانسانی ۳۷۶: -

- اجتماعی ۳۴۰: - اجتماع اولیه (ابتدایی)
 ۳۰۴ و بعد: - اخلاقی ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۸۸، ۳۷۷: -
 از تکلیف ۱۸۳: - انسانی ۱۸۲: - تجربی ۱۹۰: -
 تخیلی ۵۶۱: - جزئی ۳۰۸: - جزئی فرد ۳۲۲: -
 دینی ۱۳۰: - روانی ۴۹۰: - صریح ۲۰۲: -
 فراطبیعی ۳۶۵: - کلی ۲۹۰: - مابعدالطبیعی
 (متافیزیکی) ۱۹۰: - مبهم ۵۶۰: - منتهای ۱۶۲،
 ۱۹۱: - مستقیم ۲۸۳: - ملی ۲۹۳، ۳۰۸: -
 نامتناهی ۱۶۲، ۳۱۴: - نامعین ۱۶۲ نیز ← -
 مهم
 آلمان ۱۷۲، ۱۵۲ و بعد، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۵۳،
 ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۱۷، ۳۱۹،
 ۳۲۲، ۳۶۲، ۳۷۹، ۴۶۴، ۴۷۴، ۵۲۹: فرهنگ
 آلمان ۲۵۶
 آلمان نازی ← آلمان
 آمستردام ۵۱۰
 آموزش ۴۰۷، ۴۱۲: روند آموزشی ۴۰۶: نظریه
 آموزشی ۴۰۶
 آموزش و پرورش ۲۹۲ - اجباری ۲۵۱
 آموزه اخلاقی پیرس ۳۵۵
 آموزه خداوند ۳۲۵
 آموزه رويس ۴۰۹
 آموزه هندی مایا ۲۲۰
 آموزه‌های منطقی و حسابی فرگه ۴۷۴
 آفات ۴۳۲
 آن تویی ۳۰۳
 آندره سیث ۲۶۰ ← پرنیگل پاتیسون، آندروسیت
 آندروز (سنت -) ۲۴۱
 آنسلم ۴۷۳
 آنشونس، ر. پ ۷۸ ح
 آوینون ۴۴
 آیا خداوند مشخص است؟ (برایمن) ۳۲۵ ح
 آیر. ج (متولد ۱۹۱۰) ۴۲۰، ۵۳۹ و بعد، ۵۴۶ ح
 ایرانسان ۳۷۶
 ایردین (دانشگاه) ۱۱۰
- ابزارهای جان جهان ۱۷۷
 ابزارهای اکتشاف ۱۴۴
 ابطال پذیری ۲۳۶، ۲۵۸
 اپیکور ۲۳، ۲۷
 اتریش (کشور) ۴۸۲
 اتم ۱۳۵، ۲۲۰، ۲۰۵، ۲۸۳، ۵۲۵: تحلیل فیزیکی
 ۴۸۲: - تحلیل منطقی ۴۸۲: - فیزیکی ۴۸۲
 انبیسمن منطقی ۴۸۱، ۴۸۷، ۴۹۹
 اجبار ۲۵۱
 اجتماع ۴۱۲: - اعظم ۳۰۹: محیط - ی ۲۰۵
 اجزاء ۲۶۶: - اولیه ۲۶۷، ۲۶۹: ثانوی ۲۶۷، ۲۶۹ نیز
 ← جزء
 اجمالی از تاریخ اخلاق برای خوانندگان انگلیسی
 (سیچ ویک) ۱۱۵
 احتجاج ۲۶۱ و بعد
 احتجاجات فلسفی ۵۵۱
 احتجاجات مک ناگرت ۲۷۰
 احتجاج از وجدان به وجود خداوند طبق نظر ج. هـ.
 نیومن ۵۶۱ ح و صفحه بعد
 احتجاج استقرائی کلی ۵۶۲ و بعد
 احتمال ۹۴، ۹۵، ۵۶۴: - ات بدیل ۹۱: ات منطقی
 ۳۸۲: - منتهای ۴۹۵: - مقدم ۴۹۶: انسجام -
 ۴۹۸: تقارب - ات ۵۶۴ و بعد
 احد ۳۸۰
 احساس ۳۷، ۹۹-۱۰۳، ۱۱۴، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۸۳ و بعد،
 ۳۲۷، ۳۶۵، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۰۰، ۴۳۰، ۴۵۷،
 ۴۹۰: - ات اخلاقی ۱۲۳: - ات اجتماعی نوع
 بشر ۵۰: - بصری ۱۰۰: - بساوانی ۱۰۰: -
 حضوری ۲۲۳، ۲۳۰: - زیبایی ۲۸۳ و بعد: - و
 عاطفه (هیجان) ۱۱۱: - هویت ۲۱۲: - یگانگی
 ۴۰۸: امکان مستمر - ۹۹-۱۰۴: نظریه رابطه -
 ۴۹۰
 احکام - اخلاقی عینی ۴۶۳: - ارزشی ۵۱۷: - ارزش
 عینی ۴۶۳: - تحلیلی ۷۳: - ترکیبی ۷۳: -
 جدلی الطرفین ۲۰۹: - جزئی ادراکات ۲۳۱: -
 غیر بقینی ۳۳۷: - متعارض ۱۲۸ نیز ← -

خلط امر - با امر طبیعی ۴۲۶ ح؛ داده‌های - و
 جامعه‌شناسی ۱۲۴؛ دستورهای - ۱۵۷؛ روابط
 - بوزانکت ۲۵۴؛ روش علوم - هیوم ۹۴؛ روند
 - ۴۰۶؛ سامان - ۳۷۶؛ شالوده - ۱۵۶؛ علم -
 ۱۸۲؛ علم - گرین ۱۸۸، ۱۹۷؛ علو - ۱۵۹؛
 علوم - میل ۹۵؛ عمل - ۳۱۱، ۴۲۹؛ عمل -
 بر ادلی ۲۱۲؛ غایت - ۴۰۳، ۴۲۰؛ غایت سلوک
 - ۱۹۲، ۱۹۴؛ فاعل - ۴۰۰؛ فلسفه - ۱۱۵،
 ۱۸۱، ۱۸۳، ۲۴۱، ۲۷۵، ۲۱۹، ۲۲۱؛ فضایل -
 ۱۵۷؛ قانون - ۲۱۴، ۲۵۵، ۳۰۷؛ قضاوت -
 ۲۸۲؛ کردار - ۲۵۰؛ کمال - ۲۱۶؛ میانجی - ۱۰۵؛
 مسؤلیت - ۲۸۳؛ مسؤلیت - بر ادلی ۲۱۲ و
 بعد؛ معیارهای ۱۱۵، ۴۰۱، ۴۰۳؛ معیارهای -
 جامعه؛ دیویی ۴۰۳؛ مفاهیم - ۳۴۹؛ مفاهیم -
 الگزاندر ۲۳۰؛ مقوله - ۳۱۰؛ منطق علوم - ۹۴؛
 موقعیت - بفرنچ ۲۰۲؛ نظام - ۲۲۳، ۳۴۸؛
 نظامهای - غایت گرایانه ۴۱۹؛ نظریه - رویس
 ۳۰۸، ۳۱۰؛ نظریه - گرین ۱۹۲؛ نظریه - مور
 ۵۱۳؛ نظریه - میل ۳۷، ۹۸؛ نظریه عاطفی -
 ۳۲۹، ۳۵۰، ۴۲۱؛ نظریه‌های - بدیل؛ بن‌تام ۲۶؛
 نگرش - فرانکلین ۲۸۴؛ وظیفه - فرد ۳۱۱؛
 هدف - انسان ۱۹۶؛ هدف - ۳۲۸، ۴۰۳

ادب ۲۵۲

ادبیات ۲۹۰

ادراک ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۹، ۳۷۴، ۴۱۷ و بعد،
 ۴۲۲، ۴۲۳؛ اتم ۲۷۰؛ جزوی ۲۶۹؛ - حس
 ۲۲۹ - ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۸۳، ۴۵۷، ۴۵۹ و بعد،
 ۵۰۳، ۵۵۶ و بعد؛ - کل ۲۶۹؛ عمل - ۴۱۶؛
 منعلقات - ۲۲۴؛ منعلقات بی‌واسطه - ۵۵۴؛
 نظریه - ۲۲۹

ادواردز، جانن (۱۷۰۳-۱۷۵۸) ۲۸۰-۲۸۳ و بعد

ادیان زنده و یک دین جهانی (هاکینگ) ۳۲۷

ادینبورگ دانشگاه - (= ادینبره) ۳۳، ۱۸۴ ح، ۲۶۰،

۵۲۷ ح شهر - ۳۶۳ ح

اذعان ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵؛ - تصوری ۵۵۸ و بعد،

۵۶۳؛ - تصوری محض ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۶؛ -

جدلی الطرفین؛ تنازع احکام ۲۰۹

احیاگران ۲۸۳

اختیار ۱۷۴؛ - گرین ۱۹۳ و بعد؛ - میل ۶۰-۶۵؛ - بشر
 ۳۶۲

اخترشناسی ۹۳

اخلاص ۲۸۴؛ - معنوی ۲۹۲

اخلاق ۱۲۹، ۱۴۹، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۴۹ و بعد، ۳۹۷؛ -

ارسطو ۱۹۲؛ - امرسون ۲۹۱؛ - بر ادلی

۲۳۱-۲۳۵؛ - بوزانکت ۲۵۰؛ - بین ۱۱۴؛ -

پیرس ۳۴۷؛ - داروین ۱۲۰، ۱۲۳؛ اخلاق

دیویی ۲۸۶، ۴۰۰؛ - دیویی ۲۰۱-۴۰۴؛ -

راسل ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۷؛ - رویس ۳۰۶، ۳۰۸؛

- فرانکلین ۲۸۵؛ - کانت ۲۱۳، ۲۱۴؛ -

کلیفورد ۱۳۳؛ - ج.ا. میل ۴۵؛ - مور ۴۴۹،

۴۵۱ ح؛ - هاب هاوس ۲۵۴ - اجتماعی ۲۱۴،

۲۱۵ و بعد، ۲۴۷؛ - اجتماعی؛ دیویی ۴۰۱ -

اخلاق ۲۱۶؛ - اصالت فایده ۴۴-۵۰،

۱۱۳-۱۱۸، ۱۵۷؛ - باز ۱۱۵؛ - بر پایه تکامل

۱۲۸؛ - بسته ۱۱۵، ۱۳۳؛ - تکامل ۱۲۳؛ - عملی

۹۵؛ - غایت‌اندیشانه ۵۲؛ - متعالی ۲۵۴؛ -

محض ۳۴۷، ۳۴۸؛ - مطلق ۱۵۵-۱۵۷؛ - نسبی

۱۵۵ و بعد، ۲۱۵؛ - روانشناسی ۹۵؛ - وظیفه

بخاطر وظیفه ۲۱۳؛ حوزه - ۳۵۰

اخلاقی ۲۷۶، ۳۱۶، ۴۱۲؛ - ات ۲۸۴، ۴۰۱ و بعد، ۴۰۷

نیز - اخلاق عملی؛ آرمان - ۱۳۳، ۲۱۵ و بعد،

۳۴۵؛ اراده - ۲۹۵؛ ارتقاء - ۱۳۳، ۱۳۸ ح؛

ارتقاء - جامعه؛ داروین ۱۲۳؛ ارشاد - ۱۵۸،

۳۶۰؛ ارزشهای - ۱۲۸؛ استکمال - ۲۸۹؛ اصل

- ۳۹۰؛ اصول - ۱۲۹، ۲۲۰؛ اصول اخلاقی (ج.ا.

ا. مور) ۴۳۹؛ اصول - بدیهی ۵۱۷؛ اعتلای -

۲۸۳، ۲۹۰؛ اندیشه‌های - ۴۴۵؛ انگیزه‌های -

والا ۲۵۱؛ اهداف - ۵۲۰؛ بصیرت - ۳۱۰؛ بینش

- ۲۱۵؛ پیشنهاد - ۲۴۲؛ تجربه - ۱۷۲؛ تکامل -

۲۱۴؛ تکلیف - ۱۹۷؛ تناقضات - ۲۱۶؛ تهذیب -

۲۸۹؛ حسن - ۲۶، ۵۶۰؛ حکم - ۴۴۹؛ حوزه -

۳۴۹؛ حیات - انسان ۱۲۴، ۱۸۸، ۲۳۳، ۴۰۱؛

۱۹۲-۱۹۵، ۲۱۲، ۲۵۶، ۳۲۳، ۳۵۷، ۳۹۲ و
 بعد، ۳۹۶، ۴۱۵، ۴۱۹ و بعد، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۵۴،
 ۵۵۲، ۵۰۷
 ارگانسیم ۳۹۲، ۴۰۱، ۴۲۵
 ازدواج و رفتار جنسی ۵۱۱
 اسامی مفرد ۵۵۸ نیز ← اسم
 اسامی عام ۵۵۸ نیز ← اسم
 اسپالدینگ و ا. ج (۱۸۷۳ - ۱۹۴۰) ۴۲۲، ۴۲۱
 اسپنسر، هربرت ۱۱۸، ۱۲۱ و بعد، ۱۲۷ و بعد، ۱۳۱ و
 بعد، ۱۴۰، ۱۷۰، ۲۰۲، ۲۷۲، ۳۱۹، ۴۳۰
 اسپوزا ۲۰۳
 است (= هست) ۷۱ و بعد
 استاز، اسقف ۵۰۴
 استبداد ۵۳ - بر اذهان ۵۸
 استدلال - میل ۳۷، ۹۱، ۱۳۴ - استقرایی ۷۹ و بعد،
 ۲۸۸ - پیشینی ۹۷، ۲۷۴ - تمثیلی ۳۰۴ -
 غیر شخصی ۲۹۲ - قیاسی ۷۹ - معیوب ۲۰۵
 استراسون، پ. ف ۵۴۶
 استرالیا ۴۲۹
 استرلینگ، جیمز هاجیسون (۱۸۲۰-۱۹۰۹) ۱۶۹،
 ۱۸۳-۱۸۷، ۲۵۵
 استرونک، ج. ا. (۱۸۶۲ - ۱۹۴۰) ۴۲۸، ۴۲۶
 استره اوکام ۴۷۶ و بعد، ۵۲۴، ۵۳۰ نیز ← اوکام
 اصلاح ۲۳۴
 استعدادهای مکتسب ۴۰۰، ۴۰۲
 استنفن، سرلسلی (۱۸۳۲ - ۱۹۰۴) ۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۹،
 ۴۳۰
 استقراء ۴۰، ۶۸، ۸۳ و بعد، ۹۰، ۳۶۴، ۴۵۹ - نام ۸۳ -
 عددی ۸۹ - علمی ۸۹؛ موازین - ۱۰۵ و بعد
 استنباط ۲۲۳ و بعد؛ اجتماعی ۲۸۷ - اخلاقی ۲۸۷ -
 پیشینی ۲۴۰
 استنتاج ۲۱۸، ۲۲۳ و بعد، ۳۴۰، ۴۱۵، ۴۹۲، ۴۹۷،
 ۵۰۸ - ادعائی ۵۱۶ - استقرایی ۸۱-۸۳، ۸۸،
 ۹۳ و بعد، ۱۰۶، ۴۹۵ - برهانی ۴۹۳ - برهانی
 صوری ۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۶ - تجربی ۱۱۲ -
 جزئی از جزئی ۹۴ - حیوانی ۴۹۷ -

نامشروط ۵۶۴ و بعد؛ واقعی ۵۵۸ و بعد؛ ۵۶۳ و
 بعد، ۵۶۶
 اراده ۶۱، ۱۱۲، ۲۳۰، ۲۷۳، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۶-۳۰۹،
 ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۴۱ و بعد، ۳۷۸ - آفریدگار ۲۸۳؛
 - الهی ۲۸۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۲۱ - انسان
 ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۱۸، ۴۰۸ - جامعه ۲۱۴ - جزئی
 ۲۴۹، ۳۰۷ و بعد؛ - خلاق ۳۱۴ - راستین انسان
 ۲۵۳ - شخصی ۲۱۴ - فرد ۲۱۶، ۲۵۰ - فی
 نفسه ۳۳۱ - کلی ۲۱۴، ۲۱۶ - خود ۳۰۴ -
 متعال ۳۲۰ و بعد؛ - مطلق ۳۰۸، ۳۱۶ - معطوف
 به ایمان ۳۷۰ - من ۳۰۳، ۳۰۶ - نامتناهی
 ۳۰۹ - نامتناهی معقول ۳۲۱ - واقعی ۲۵۰،
 ۲۵۳ - و قدرت الهی ۳۲۵ - و قصد ۳۳۱ - و
 قصد: میل ۳۷ - همگانی ۲۴۹-۲۵۵؛ نجسم -
 ۳۰۴ و بعد
 ارتقا - ی جامعه ۴۰۷؛ قانون - ۱۴۰
 ارزش ۲۶۳، ۲۷۲ و بعد، ۳۰۶ و بعد، ۳۲۶، ۳۸۲؛ دبیوی
 ۳۸۷، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۶،
 ۴۳۳ - اخلاقی ۳۹۳ - بقا ۳۸۴ و بعد؛ -
 پراگماتیست ۵۲۲، ۵۳۰ - جزئی ۲۹۵ - جهان
 ۲۶۳ - حقیقت پژوهشی ۳۸۴ - حقیقی ۲۶۱؛
 داوری ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۳۱ - داوری عینی ۵۲۷؛
 رابطه - داوری یا میل ۵۱۴ - دین ۱۰۸ - ذاتی
 ۴۲۰؛ زیبایی شناختی ۳۸۴ - شخصی ۱۹۵،
 ۳۲۵ - شناختی ۳۷۷ - عملی ۲۸۲، ۵۳۲ -
 عینی ۲۴۰، ۳۸۴ - فرد انسانی ۵۲۲ -
 کاربرد ۴۰۰ - گذاری ۴۰۴ - لایتغیر ۳۹۴ -
 مطلق ۴۱۰ - مطلق پایدار ۴۰۱ - نقدی ۳۷۵؛
 ارزش و سرنوشت فرد (پوزانکت) ۲۴۲، ۲۴۷؛
 ارزشهای دینی (براینمن) ۳۲۵؛ اعتقاد به -
 ۳۹۴؛ بازشناختن - ۴۳۳؛ نام - ۴۸۳؛ حاملان -
 ۲۷۵؛ داوری - ۳۳۱، ۴۰۲؛ عینیت - ۴۱۰؛
 فیلسوف - ۲۷۵؛ ماهیت - ۲۷۵؛ معیار - ۲۴۸؛
 مقادیر - ۴۶۶؛ نظریه - سنجی ۳۸۶؛ نظریه کلی
 ۴۲۸ -
 ارسطو ۲۴، ۴۷ و بعد، ۹۸، ۱۶۸، ۱۷۲ و بعد، ۱۸۴ و بعد،

(پیرسون) ۱۳۶: - جیمز ۳۶۴: - گرین ۱۸۶ و بعد، ۲۰۷: - دیوی ۳۹۰ و بعد: - (راسل) ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۲۹، ۵۲۲ و بعد: - لاکي ۲۸۳ و بعد: - (ج. ا. میل) ۶۷، ۳۸، ۶۹، ۸۶، ۹۲، ۱۰۹، ۱۱۸ و بعد: - (هیوم) ۳۶۲: - اساسی (جیمز) ۳۶۳-۳۶۶، ۳۷۲ و بعد، ۳۷۵، ۳۷۷: - بریتانیایی ۲۶۳ و بعد، ۴۸۶: - دینی (جیمز) ۳۷۷: - ساده ۲۹۳: - عینی ۳۲۴: - کلاسیک ۴۸۶: - کلاسیک (هیوم) ۳۶: - کلاسیک انگلیسی ۱۶ و بعد: - متعالی ۳۲۰: - محض (راسل) ۴۹۲-۴۹۸، ۵۰۵: - نام‌انگاران ۳۰۰: - و علوم اخلاقی ۹۵: اصالت تجربی (اصل): - ادواردز ۲۸۲: - برادلی ۲۲۰: - کانت ۳۲۱ ح: - کوزن ۲۸۸: تحلیل- ۱۰۳، ۴۹۸: حد و مرز- ۴۹۳

اصالت تحصیلان ۲۰۹ ← یوزتیرمیستها
اصالت تسمیه (ج. ا. میل) ۸۷، ۸۱، ۹۴
اصالت تشخیص ۳۲۰ و بعد ۳۲۵: - در الهیات ۳۲۵: -
کثرت‌انگاران: شیلر ۳۸۰: - بون ۳۲۸: - و مسائل فلسفه ۳۲۲
اصالت ذهن ۳۲۲
اصالت رفتار ۳۸۷، ۲۲۵
اصالت روح ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۸، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۷، ۳۹۳: - کثرت‌انگاران ۲۷۰-۲۷۴
اصالت شهود ۱۱۵ و بعد: روش- ۱۱۷ و بعد
اصالت صور ذهنی ۲۲۵-۲۲۷، ۴۲۰
اصالت طبیعت ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۷۸ و بعد، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۸، ۴۱۰ و بعد، ۴۲۸، ۴۳۵ و بعد، ۴۵۰: - تجربی ۴۰۸: - دیوی ۴۰۰، ۴۰۹: - فلسفی ۲۷۲: - کلی ۴۰۱: - ولا ادراکری ۲۷۲: جهان‌نگری- ۴۳۲: خلط- ۴۴۶
اصال عشق: - پیرس ۳۵۵ و بعد
اصالت عقل: - برادلی ۲۳۹: - جیمز ۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۴: - راسل ۵۲۹: - کانت ۳۲۱ ح: - لاک ۲۸۴: - هگل ۲۰۹ و بعد: - انتقادی ۳۰۲-۳۰۵: - معاصر ۵۵۰: تضاد بین- و اصالت نجر به ۳۶۴: حقیقت

سفسطه‌آمیز ۴۹۵: علمی ۸۲، ۷۰ و بعد، ۸۹ و بعد، ۹۴، ۹۲-۴۹۸، ۴۹۸، ۵۲۸ و بعد، ۵۵۶ (اصول موضوعه - علمی ۴۹۷: اصول موضوعه اثبات‌ناپذیر - ۵۲۶): توجیه - علمی ۵۲۵: - علمی ۴۹۱، ۵۲۱: - غیربرهانی ۴۹۳، ۴۹۶-۴۹۸: اصول موضوعه - غیربرهانی ۴۹۳، ۴۹۷: - غیر علمی ۴۹۵: - غیر قیاسی ۴۹۲: - قیاسی ۸۲-۸۴، ۹۰، ۱۳۲، ۳۸۹: - واقعی ۷۹: ارزش - ۷۰: اعتبار - ۵۶۶: امکان‌ناپذیری - ۴۲۳: انواع - ۲۱۸، ۵۶۶: نتیجه - ۳۴۵: نظریه علمی - ۴۱۷
استوارت، داگلد ۲۲، ۴۲، ۷۴-۷۶، ۱۱۴
استوالد ۵۳۶ پ
استوت، ج. ف ۳۷۹، ۴۳۹، ۴۶۴
استورت، هنری ۳۷۸ و بعد، ۳۸۴
استین، چارلز ۴۲
استیونسن، ج. ل ۲۴۹
اسکاتلند ۱۷۹، ۲۸۷
اسکولاستیک ۳۳۶ ح
اسم ۷۰ و بعد، ۲۲۴، ۴۶۹
اسم خاص ۷۰، ۲۷۰ نیز ← اساسی
اسم ذات ۷۰
اسم عام ۷۰
اسم و صفت ۳۶۵
اسمیت، آدام ۳۸، ۴۱
اشیاء ۲۲۵، ۳۰۰: - خارجی ۳۰۵: - فی نفسه ۱۰۲، ۱۳۴، ۱۶۰ و بعد، ۱۶۶، ۱۸۳ ح، ۲۶۰: - مادی ۲۶۲: - متناهی ۳۱۵
اشیل (آیسخولوس) ۲۹۵
اصالت- آلی ۳۹۸: - اندیشه: روس ۲۹۸، ۳۰۰: - بخت و اتفاق: پیرس ۳۵۵: - بشر (اومانستی): ویلیام جیمز ۳۶۲، ۳۷۲ و بعد، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱: - بشر: شیلر ۳۸۰، ۳۸۴: - پدیدار ۳۱۹، ۳۲۴، ۴۱۴
اصالت تجربه ۱۶، ۲۸۸، ۵۳۲، ۵۵۴: - (اسپنسر) ۱۶۳-۱۶۹: - برادلی ۲۰۹، ۲۱۷ و بعد: -

- ۲۶۹ - اصل غایی ۱۷۴
 اصل فایده مندی: مکتبناش ۱۶۳، ۳۵ نیز ← اصالت فایده
 اصل متعارف ۸۴، ۷۴ و بعد، ۹۲
 اصل مسلم ۷۵ نیز ← اصل موضوع
 اصل موضوع ۷۴، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۳: - تداوم زمانی -
 مکانی ۴۹۵: - تمثیل ۴۹۶: - رشته‌های علی
 جداگانه ۴۹۵: - روانشناسی میل ۹۹: -
 ساختاری ۴۹۶: - شبیه بقا ۴۹۵ نیز ← اصول موضوعه
 اصل هویت ۳۴۰
 اصل یکسانی و یکنواختی طبیعت ۸۴ و بعد
 اصول اخلاق (ج. ا. مور) ۲۳۹
 اصول اولیه (اسپنسر) ۱۴۲، ۱۴۴، ح ۱۵۹، ح ۱۶۲ ح
 اصول بازسازی اجتماعی (راسل) ۲۸۱، ۵۱۲-۵۱۴، ۵۲۱
 اصول بدیهی ۵۵۰، ۵۵۹ ح
 اصول برهان ناپذیر ۴۹۸
 اصول روانشناسی (ویلیام جیمز) ۲۸۵ ح
 اصول ریاضیات (راسل) ۴۶۵-۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۴ ح، ۵۰۷، ۳۷۶
 اصول فلسفه نقادی (ژ. بک) ۱۶۹
 اصول متعارف ۷۵-۷۸: - به عنوان اصول موضوعه
 ۳۴۸، ۳۷۹: - ریاضی ۷۸
 اصول منطق استقرایی یا تجربی (جان ون) ۴۷۴ ح
 اصول موضوعه ۷۵-۷۷، ۱۴۴، ۳۸۱ و بعد، ۴۹۴، ۴۹۸ و بعد: - اثبات ناپذیر ۵۲۸: - اذعان نشده ۱۴۵
 اصول هستی ۳۵۱
 اطاعت مدنی ۱۹۷
 اطاعت معهود ۵۶۰
 اعتبار ۳۰۲: - تجربه دینی ۳۲۵: - سنجی ۳۶۸ و بعد: -
 عاطفی ۳۴۷: - کلی مطلق و پیشینی ۳۹۵: -
 مطلق ۲۹۵: - یابی ۳۰۲: نظام - و اعتماد ۳۶۹
 اعتقاد: میل ۳۷، ۳۷۰، ۵۵۸: بی - ی ۵۵۵: عدم - ۳۷۰: -
 دینی ۵۵۱: - من چیست؟ ۵۱۴ و بعد: - نامه آموزشی من (دیویی) ۲۸۶، ۲۰۶
- اصالت علم ۱۳۷
 اصالت عمل ۲۰۹، ۳۳۴ نیز ← پراگماتیسم
 اصالت فایده ۵۱ و بعد، ۶۰، ۱۱۷ و بعد، ۱۵۷ و بعد، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۳ و بعد، ۲۱۳، ۲۸۴، ۴۱۹، ۵۱۵: - بنام ۱۸ و بعد، ۲۵-۲۸، ۱۱۶: - ایهای انگلیس: استغنی ۱۲۷: - بین ۱۱۳-۱۱۵: - سیج ویک ۱۱۵: - ج. ا. میل ۴۰، ۴۴-۴۹: - هیوم ۱۹: - عقلی ۱۵۸: فلسفه - ۴۲: محفل - ۴۲: مکتب - ۳۶، ۴۸، ۵۰: نهضت - ۱۶-۱۸، ۴۱، ۲۶
 اصالت فرد: ج. ا. میل ۱۹۴، ۴۸: - محض ۲۹۳، ۳۰۹
 اصالت لذت ۱۷۶، ۱۸۱-۱۸۴، ۲۱۳: - لاک ۲۶: - روانی: بنام ۲۳
 اصالت ماده ۱۲۴، ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۸۸ و بعد، ۲۰۳، ۲۷۶، ۳۲۲، ۳۷۵ و بعد: - ایها ۲۰۹: رد - ۲۷۲
 اصالت مجردات (= عدم اصالت ماده) ۱۲۴
 اصالت نفس ۱۰۳-۱۰۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۳۰۴، ۴۹۱ و بعد: - (= من انگاری) ۴۷۹: - لحظه‌ای ۴۹۲
 اصالت واقعی (رنالیستی) ۸۱: فلسفه - ۲۸۷
 اصالت وسیله ۳۲۴
 اصل اقتصاد ۵۲۴
 اصل انتخاب طبیعی ۱۳۳
 اصل [= بنیاد] انواع به مدد انتخاب طبیعی (داروین) ۱۲۰ و بعد
 اصل انواع (هاکسلی) ۱۲۲
 اصلاح اجتماعی، نهضت ۳۲
 اصلاحات سیاسی ۳۴
 اصلاحات عملی ۴۸
 اصل فرد و ارزش ۲۴۲، ۲۴۵-۲۴۸
 اصل بقا ۱۵۲
 اصل خست ۳۷۷
 اصل خطاپذیری ۳۳۷ و بعد
 اصل خیرخواهی ۱۱۷
 اصل درراندیشی ۱۱۷
 اصل عدالت ۱۱۷

الهیات ۱۳۲: - طبیعی ۱۰۵، ۱۰۷ و بعد: - و
 تکذیب‌پذیری ۵۲۲
 الهوت، جورج ۱۴۱
 امبرلی ۲۶۳
 امپدوکلس ۳۵۵
 امر ۲۰۲: - ایجابی ۲۵۱: - بسیط و غایی ۲۹۷: - جامع و
 مانع ۲۰۳ ح
 امرسون، رالف والدو (۱۸۰۳-۱۸۸۲) ۲۸۹-۲۹۲،
 ۳۰۸
 امر مفروض انشایی (تصدیق) ۵۱ ح
 امر واقع ۷۱، ۷۰، ۲۹۰ و بعد، ۳۵۲ و بعد، ۳۶۰، ۳۶۳، ۵۲۰:
 گوهر- ۳۰۳: - اضافی ۴۰۹: - تجربی ۴۰۱: -
 جزئی ۲۱۹، ۴۳۶: - زبانی ۷۳ ح: - فرازبانی
 ۷۳: - نوین ۳۷۰
 امریکا ۱۴۲، ۲۸۰، ۲۸۷، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۹ ح، ۳۳۴،
 ۳۶۲، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۴، ۴۲۱،
 ۴۲۵، ۴۳۵، ۴۵۹
 امکان ۲۳۶ و بعد، ۳۵۴: - حکمای مدرسی ۳۲: - ات‌رو
 به فعلیت ۳۵۴: - ات هستی ۴۲۸: - بالصراحه
 ۳۵۳: - محض ۳۵۵: - واقعی ۳۲۳ و بعد،
 ۳۵۱-۳۵۴، ۳۶۰
 امور واقع: حکمای مدرسی ۳۲: ۲۹۸، ۳۴۶، ۳۵۳،
 ۳۶۰، ۳۶۴، ۴۰۴، ۴۸۶، ۵۰۶، ۵۳۶، ۵۶۲،
 ۵۶۶: - تجربی ۵۳۶
 امید اجتماع اعظم (روسی) ۳۰۹ و بعد
 انتخاب ۲۸۳: - جبر ۳۷۰: - آزادانه ۲۵۱: - طبیعی
 ۱۲۹، ۳۸۳: - طبیعی: کید ۱۳۷ و بعد: - طبیعی:
 هاگسلی ۱۲۲ و بعد
 انتزاع ۵۵۸: - میل ۳۷: - ذهنی ۲۲۰، ۲۲۹،
 ۳۵۴-۳۵۷: - محض ۱۸۰
 انتزاعی ۲۳۲، ۲۹۹، ۴۴۳
 انجمن پوزیتیویستی لندن ۱۳۱
 انجمن فلسفی امریکا ۲۸۴
 انجمن لیندنی لندن ۱۱۹
 اندیشه ۲۳۰، ۲۶۳، ۲۸۸، ۳۴۷، ۳۸۸، ۳۹۷، ۴۲۲،
 ۴۳۷: - استدلالی ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۵۷: -

اعداد ۴۶۵: - اصلی ۲۷۶
 اعراض ۲۲۴ و بعد ← عرض
 اعمال آزادانه ۳۰۶
 اعیان- ابدی ۳۵۹: - بسیط ۴۸۶: - ثابت ۲۸۱: - خارجی
 ۱۰۲، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۶۱، ۳۰۱، ۴۹۲، ۵۵۱: - طبیعی ۱۰۰، ۱۰۲،
 ۱۰۶، ۱۸۲، ۱۸۶، ۴۲۷: - طبیعی مشاع
 (مشترك میان همگان) ۱۰۲: - فیزیکی عرضی
 ۴۷۸: - فیزیکی و اذهان ۴۷۶
 افراد: جستاری در مابعدالطبیعه توصیفی (استراسون)
 ۵۴۷
 افریقای جنوبی (ترانسوال) ۱۴۳ ح
 افسانه قرارداد (هیوم) ۱۷، ۲۰
 افلاطون ۲۴، ۷۸، ۹۸، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۱،
 ۲۱۳، ۲۵۰، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۹۲،
 ۴۵۲، ۵۵۲: - پاپروتاگوراس (شیلر) ۳۸۰:
 افلاطونیان کسریج ۱۶۸: سنت-ی ۱۶۸ و بعد،
 ۲۸۱: صفت-ی ۲۸۰
 افلوطن ۱۷۱: فلسفه ۱۷۳
 اقتصاد ۴۶۴: - بنیادی ۳۸ و بعد: - میل ۴۰: - سیاسی
 ۳۹، ۹۷
 اقلیدس ۷۵ و بعد
 اکتشاف علمی (جان کروت) ۱۸۱
 اکونومیست ۱۴۱
 اکزیستانسیالیسم ۳۰۶
 الحاد: - تیندال ۱۲۷: - هاگسلی ۱۲۵: استدلال-
 ی ۱۲۷ ح
 الستد، هاینریش (۱۶۳۸-۱۵۸۸) ۲۸۰ و بعد
 الفبای اتم (راسل) ۴۸۷ ح
 الفبای اذعان ← جستاری در دفاع از الفبای اذعان
 الکتوت، آموس برانسون (۱۷۹۹-۱۸۸۸) ۲۹۲ و بعد
 الکراندر، سمیونل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) ۴۲۹-۴۳۵
 الم (ناخوشی) ۲۴
 المثنی (تصویر محسوس شده) ۳۶۸
 الوهیت ۲۳۲، ۴۳۴: - فراطبیعی ۴۰۸: کیفیت- ۴۳۴:
 ماهیت تصور- ۲۹۶
 الهی بصیرت- ۲۹۶: قدوسییت- ۲۸۳

پدیده‌ی ۲۷۶
 بر آینه بالنده ۱۳۲
 بر اونسون، اورستس آگوستوس (۱۸۰۳-۱۸۷۶) ۲۹۲
 بر ایتمن، ادگار شفیله ۳۲۵
 بر ادلی، فرانسیس هربرت (۱۸۴۶-۱۹۲۴) ۱۶۷
 ۱۶۹ و بعد، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۱۵-۲۰۸، ۲۳۹، ۲۵۵، ۲۲۹، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۵ - مخرب دین
 ۲۷۶: خط اندیشه - ۲۳۸
 بر اود، ج. د. ۲۶۲ ح. ۲۷۰، ۲۴۷، ۲۶۳
 بر اور، لونینسن ۲۷۵ ح
 برداشتها و اندیشه‌های نو ۲۹۰
 برده ۱۹۶
 برده‌داری ۱۵۳ و بعد
 بررسی ← بررسی فلسفه سرویلیام هامیلتون
 بررسی انتقادی فلسفه کانت ا. کیرد ۱۶۹، ۱۹۹
 بررسی ساده و صریح خداشناسی (فیزیکوس) ۱۲۹
 و بعد
 بررسی فلسفه اصالت فایده (جان گروت) ۱۸۱
 بررسی فلسفه جان استوارت میل ۲۸۷
 بررسی فلسفه سرویلیام هامیلتون ۶۰، ۶۲، ۷۴ ح، ۷۷، ۹۹ و بعد، ۱۰۳
 بررسی فلسفی ۳۲۱، ۴۲۱
 برک، ادموند (۱۷۲۹-۱۷۹۷) ۱۸، ۲۰
 برگسون ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۳۳، ۴۳۱
 برلین (شهر) ۳۲۳، ۴۶۴
 برلینگتن ۳۸۵
 برنامه و نخستین طرح کارش رنالیست ۴۲۱
 برتانو، فرانسیس (۱۸۳۸-۱۹۱۷) ۲۷۱، ۴۷۹، ۴۸۸
 بروتوس ۲۲۹
 برونو، جوردانو ۱۷۳
 برهان ۳۴۰ و بعد، ۴۱۹، ۵۱۶، ۵۵۹ - اتقان صنع ۱۳۵
 ح: - اتقان صنع ۱۰۵ و بعد: - استقرایی ۳۴۰ -
 پوزیتیویستی ۳۴۶: - پیشینی ۲۶۸: - تجربی
 ۴۹۶: - تمثیلی ۴۵۹: - علت اولی ۱۰۵: - علمی
 ۱۰۵: - قطعی و بتی ۵۵۵: - متافیزیکی
 سیستماتیک ۳۵۶: - وجودی ۱۰۵: - هستی

ایستانی شناسی ۹۷ و بعد
 ایستانی شناسی اجتماعی (اسپنسر) ۱۴۱
 ایمان ۱۳۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۳۱۵، ۳۷۰، ۴۰۶، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۶۳، ۵۶۷: - نیومن ۵۵۵:
 - هاکسلی ۱۲۵: - دینی ۲۸۱، ۵۵۰، ۵۵۴ و بعد:
 - مسیحی ۲۸۷، ۵۶۷: - مشترک (دیوی) ۳۸۶،
 ۴۰۸ و بعد: تجربه - ۱۳۰: حق - ۳۷۰: خداوند و
 نفس در - ۲۱۷: معقولیت - ۵۵۵
 باتلر، اسقف جوزف (۱۶۹۲-۱۷۵۲) ۱۱۷، ۵۵۳
 باچلر، پروفسور ج ۵۱۴
 بارتلمی، سن ۲۸۰
 بارکلی ۱۰۱، ۲۸۱ و بعد، ۳۷۵، ۴۱۸، ۵۴۴، ۵۵۲:
 برهان - در مورد علم قطعی ۱۲۴: فلسفه - ۱۶۸
 بارنز (بنیاد) ۵۱۱
 بازسازی اجتماعی ۵۲۱
 بازسازی در فلسفه ۳۸۶، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۳
 بازسازی عمده تجربه ۳۹۷
 بازنما ۳۴۰
 بازی ۵۴۱ و بعد
 باستان شناخت ۲۸۰
 بالبول کالج آکسفورد ۱۸۶، ۱۹۹
 بالدوین، جیمز مارک (۱۸۶۱-۱۹۳۴) ۳۰۵ ح، ۴۴۱ ح
 بالضروره ۸۰ و بعد
 بالفور، ا. ج ۳۷۶ ح
 باور ۴۹۷: - جانوری ۴۲۷: - غریزی ۴۲۷: - و عمل از
 نظر بین ۱۱۱ و بعد
 باید ۵۱، ۲۳۶ و بعد، ۲۶۴، ۲۶۸، ۳۰۷ و بعد، ۴۲۹ نیز
 ← گزاره بایدی یا تکلیفی: - و هست ۱۱۶
 بایست و شایست رفتار ۳۴۸
 بتهورن ۴۷
 بحث و برهان سخیف ۲۵۶
 بحث و برهان معقول ۲۵۶
 بحث و اتفاق ۳۵۳-۳۵۵: سیطره - مطلق ۳۵۲
 بداعت ۴۳۶ و بعد
 بدبختی ← الم، ناخوشی

- شناختی ۳۰۰
 بریتانیای کبیر ۱۷-۲۰، ۲۲، ۴۴، ۱۴۳، ح. ۱۶۵-۱۷۱، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۳، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۶۲، ۴۸۰، ۵۲۹
- بودین، جان الوف (۱۸۶۹-۱۹۵۰) ۳۲۶
 بورینگ، جان ۲۱، ۲۳
 بوزانکت، برنارد (۱۸۴۸-۱۹۲۳) ۱۶۷، ۱۷۰
 بوستون (دانشگاه) ۲۴۱-۲۵۵، ۲۶۰-۲۷۰، ۲۷۵
 بوستون (شهر) ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۱۷
 بوکراد (دکتر) ۵۶۲ ح
 بول، جورج (۱۸۱۵-۱۸۶۴) ۲۷۳ و بعد
 بولر، جان، اف ۳۴۳ ح
 بولشویسم در نظر و عمل (راسل) ۴۸۷
 بومه، یاکوب ۱۷۳، ۲۹۰
 بون، بورون پارکر (۱۸۴۷-۱۹۱۰) ۲۹۳، ۳۱۹-۳۲۱، ۳۲۸
 بویل ۲۸۱
 بهسازی نژاد (داروین) ۱۳۳
 بیداری بزرگ ۲۸۳
 بیرمنگام ۱۴۱، ۲۲۰
 بیرونی ۲۳۹، ۳۱۴
 بیزلی، ادوارد اسپنسر (۱۸۳۱-۱۹۱۵) ۱۳۱
 بیکن، فرانسیس ۶۸، ۵۵۲
 بیگل (کشتی) ۱۱۹
 بیسه ۳۱۰
 بین، الگزنדר (۱۸۱۸-۱۹۰۳) ۱۱۰-۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۱۲ ح
 بی نهایت ۳۱۱ و بعد
- بنام، جر می (متولد ۱۷۴۸) ۱۶-۵۶، ۵۹، ۶۴، ۹۴، ۹۶، ۱۵۷ و بعد، ۱۶۸ به بعد؛ - بادالامیر ۲۰؛ مکتب- ۲۶
 بنام، سر سیمونل ۴۱
 بنتم ← بننام
 بندگی ۱۶۸
 بنی اسرائیل ۱۷۵
 بوختر، لودویک ۱۲۴ ح
 بود ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۷ و بعد، ۳۱۲؛ حوزه- ۲۹۴؛ خودبود ۲۹۰؛ - و نبود ۲۲۲؛ - و نمود ۲۰۰
 بودمند ۲۳۸
 بودن ۲۲۹، ۲۹۷؛ جوهر- ۲۶۹؛ مفهوم اضافی- ۳۵۲

- ۲۶۰-۲۶۳، ۲۷۲
 پژوهش ۵۰۰-۵۰۷ ح نیز ← پژوهشی در معنی و صلق
 پژوهش ۳۸۹، ۳۹۷، ۵۳۱: - اجتماعی و اندیشه ۴۰۶: -
 تجربی و علمی ۳۹۷: - دینی ۵۶۵، ۵۶۷: -
 در باب معنی صلق و کذب (راسل) ۴۹۱، ۴۹۳،
 ۵۰۰: -ی در قوانین اندیشه (بول) ۴۷۲: -ی در
 منشأ تصورات ما از زیبایی ۲۸۲: - علمی ۱۲۸:
 - های فتو متریک ۳۲۴: - های فلسفی
 (ویتگنشتاین) ۴۵۲، ۴۸۵، ۵۴۰، ۵۴۲ ح،
 ۵۴۷، ۵۴۹: روند - ۳۸۹-۳۹۱، ۳۹۷ و بعد:
 منطق - ۳۹۶ و بعد
 پنج رساله در باب چند مسأله متنازع فيه اقتصاد سیاسی
 (ج. ا. میل) ۲۳
 پنسلوانیا (شهر) ۳۳۵
 پورتر ۲۸۸
 پوزیتیویسم ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۶۰، ۱۶۸، ۲۸۷، ۳۲۴، ۳۴۶
 و بعد، ۳۴۹ و بعد، ۳۵۷ و بعد، ۴۲۰، ۴۵۲، ۵۲۸:
 - جدید ۳۲۵: - کلاسیک ۳۴۴: - مادی ۱۶۷: -
 منطقی ۳۰۲، ۳۲۹، ۳۲۵، ۵۰۲، ۵۲۸، ۵۴۰ و
 بعد، ۵۴۷
 پولس ۳۰۹
 پویایی اجتماعی ۵۲۰
 پویایی شناسی ۹۷-۹۹
 پوشش و واقعیت (وابتهد) ۲۳۵-۲۳۷
 پوزد. ف ۵۲۶، ۵۴۷ ح
 پیرس، بنجامین (۱۸۰۹-۱۸۸۰) ۳۳۴، ۳۳۸
 پیرس، چارلز ساندریس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) ۳۰۹
 ۳۳۴-۳۵۰ به بعد
 پیرسون، کارل (۱۸۵۷-۱۹۳۶) ۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۴
 و بعد
 پیش درآمد های اخلاق (گرین) ۱۸۸، ۲۰۶
 پیش نهاد (تز) ۳۴۶: -ها و مسابقات (میل) ۱۷۲ ح، ۱۷۵
 پیشینی، روش (ماقبل تجربی) ۱۶، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۸۲،
 ۲۲۱، ۲۴۴، ۲۶۷ و بعد، ۴۲۸، ۴۳۶، ۴۸۶
 ۴۹۶ و بعد، ۵۵۶
 پبلی ۱۰۶
- پدیدار انگاری ۲۹۰: - هوم ۱۳۳، ۱۶۱، ۵۳۰
 پدیدار شناسی ۳۵۱ و بعد، ۵۶۱: - آگاهی ۵۳۰: -
 خود آگاهی ۵۳۰: - روح (هگل) ۵۲۹
 پدیده ۱۰۱، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۶۷، ۱۸۳، ۲۴۱،
 ۲۸۲، ۳۲۲، ۳۲۸: - پیرون و ماخ ۱۳۵: - های
 اجتماعی ۹۶، ۵۱۵: - انگاری ۱-۲ و بعد،
 ۱۳۵، ۱۶۲، ۱۶۶ و بعد، ۱۷۵، ۲۲۵، ۲۸۸: -
 انگاری: ج. ا. میل ۱۱۸: - پژوهی ۳۵۱: - های
 حسی ۲۲۰: - های ذهنی ۲۹۰: - های روحی
 ۳۲۲: - شناسی ۲۴۳: - های طبیعی ۲۷۲: -
 نتیجه یا برآند بالنده ۱۳۲: - نتیجه ۱۳۲:
 ارزش تحلیل - ۲۰۵: تفاوت - و اشیاء فی نفسه
 ۲۰۱
 ۵۱۰
 پراگماتیسم ۲۷۳، ۲۹۴، ۳۲۲-۳۵۱، ۳۵۷-۳۶۰:
 ۳۶۸-۳۶۵، ۳۷۲-۳۸۶، ۳۹۸
 پراگماتیسم (جیمز) ۳۶۳، ۳۶۶-۳۷۷
 پراگماتیسم - امریکایی ۳۷۸، ۳۸۰: - انگلیسی ۳۷۸: -
 بریتانیایی ۳۷۹: - پیرس ۳۲۵، ۳۷۹: - و ویلیام
 جیمز ۳۷۲، ۳۸۰: - و اخلاق ۳۴۸: - و اعتقاد به
 خدا ۳۷۵: تاریخ - ۳۵۷: رابطه - و اصالت
 تجربه اساسی ۳۶۶: روش - ۳۶۷
 پراگماتیسیسم ۳۳۵، ۳۶۸
 پراگماتیک ۴۹۴
 پرایس، ه. ه. ۴۱۸
 پرت، ج. ب (۱۸۷۵-۱۹۴۲) ۴۲۶
 پرسبیتری (فرقه) ۲۰۳، ۲۸۷: - (کلیسا) ۳۳
 پرسش و پاسخ در باب اصلاح مجلس (بنام) ۲۲
 پرن ۴۲۵
 پروتاگوراس ۳۸۰
 پروتستانها ۲۸۰، ۲۸۷، ۳۴۶ و بعد
 پری، رالف بارتن (۱۸۷۶-۱۹۵۷) ۲۲۱، ۲۲۸
 پریچرد، ه. ا (۱۸۷۱-۱۹۴۷) ۴۱۷-۴۲۱
 پرستلی، جوزف (۱۷۳۳-۱۸۰۴) ۱۹
 پرینستون (دانشگاه) ۲۸۲، ۲۸۷، ۳۰۵ ح
 پریگل، باتیسون آندروین (۱۸۵۶-۱۹۳۱)

۳۲۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۶۵، ۳۷۳ و بعد، ۳۸۰ و بعد،
 ۴۱۰، ۴۰۸، ۴۰۳-۴۰۰، ۴۳۶، ۴۳۶،
 ۴۹۰، ۵۰۹؛ - ابتدایی ۳۹۱؛ - ابدی ۲۳۹؛ -
 اخلاقی ۳۹۵، ۴۰۹؛ - انسانی ۳۲۹، ۳۷۹؛ -
 بالفعل خلاق ۳۰۵؛ - بواسطه ۲۶۴؛ - پیشینی
 ۱۰۶؛ - جزئی ۲۱۹؛ - حسی ۱۷۲، ۱۷۵ و بعد،
 ۲۲۹، ۲۸۲، ۲۹۰، ۳۷۷، ۴۲۷؛ - حسی جزئی
 ۲۲۰؛ - حضوری ۲۲۳ و بعد، ۲۵۷؛ - خلاق
 ۳۱۵، ۴۱۱؛ - در حال عمل ۳۲۴؛ - درونی و
 وجدانی ۱۲۷؛ - دینی ۲۸۸، ۳۷۶، ۳۹۵؛ - دینی
 و عرفانی ۴۰۸؛ - ذهنی ۳۵۲؛ - رفتار ۳۵۰؛ -
 روحانی ۲۸۸؛ - زیبایی شناختی ۳۹۵؛ -
 شخصی ۵۶۳؛ - های شخصی درونی ۳۷۶؛ -
 های شنیداری ۴۹۶؛ - صریح ۳۶۵؛ - عادی
 ۳۶۴؛ - علمی ۲۸۲، ۳۹۴، ۴۰۹؛ - عینی ۳۷۳،
 ۳۹۵؛ - فعال ۳۲۴؛ - کامل ۲۴۷؛ - گروهی ۳۸۵؛
 - لانه‌نهایت ۲۳۳؛ - متعارف ۲۴۶؛ - منتهای ۲۴۷،
 ۲۶۱؛ - محدود و کامل ۲۵۸؛ - محسوس ۲۳۱
 نیز ← - حسی؛ - محض ۳۶۳-۳۶۶؛ - مطلق
 ۲۳۳، ۲۵۸ و بعد، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۲۸،
 ۳۷۹؛ - مطلق واحد ۲۶۱؛ - مطلق یگانه ۳۷۴؛ -
 معتبر ۳۰۲؛ - ممکن ۳۰۲-۳۰۵، ۳۶۰؛ -
 نامتناهی ۲۲۹، ۲۳۹، ۳۱۵؛ نامتناهی مطلق
 ۲۳۷؛ - نامتناهی منسجم ۲۳۷؛ - نفس ۳۲۲؛ - و
 تداعی ۷۷؛ - و تعلیم و تربیت ۳۸۶؛ - و طبیعت
 ۲۲۶، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۰۹؛ - یگانه ۲۲۹،
 ۲۳۷؛ ابطال ۳۲۷؛ اصحاب ۲۰۰؛ جنبه ذهنی
 ۳۶۸؛ جنبه کنشی ۲۷۱؛ جهان ۱۸۹؛ حوزه
 ۴۳۱؛ حیات تجربی ۳۱۴؛ رویداد تجربی
 ۳۰۲؛ رهیافت تجربی ۲۷۶؛ غیر تجربی یا
 پیشینی (ماقبل تجربی) ۴۳۱؛ منطبق - (=)
 ادراک ۲۰۹، ۴۳۱؛ مفهوم ۳۷۷؛ واقعیات
 تجربی ۱۰۵؛ وحدت ۳۲۲
 تجرید ۴۴۳، ۴۸۱
 تجریدگر ۳۴۴
 تجزیه ۲۲۰؛ - گرایان منطقی ۲۲۰؛ - و تحلیل ۲۲۰،

بین، تامس (۱۷۳۷-۱۸۰۹) ۲۸۶
 تئوری طبقات ۲۶۶-۵۰۰
 تأثرات حسی (حسیات) ۱۳۲-۱۳۶، ۱۶۶، ۵۶۳
 تأثرات و تصورات: میل ۳۷
 تأثیر راستین بازسازی فلسفی ۳۹۵
 تاریخ ۹۵، ۲۳۸، ۲۹۰؛ جریان ۲۶۳-روند ۲۶۳؛ سیر
 - ۹۸؛ علم ۹۹
 تاریخ تفکر انگلیسی در قرن هیجدهم (استفن) ۱۲۷
 تاریخ جهان ۳۷۵
 تاریخ زندگینامه‌ای فلسفه (جورج هنری لوتیس) ۱۳۲
 تاریخ زیبایی شناسی ۲۴۱
 تاریخ علوم استقرایی (و. هیونل) ۲۳
 تاریخ فلسفه اوپروگ ۳۲۳
 تاریخ فلسفه ۳۵۹
 تاریخ فلسفه بریتانیا ۶۹
 تاریخ فلسفه غرب ۵۲۶ و بعد پ
 تاریخ منطق ریاضی ۵۳۲
 تاریخ هند (وابسته به) بریتانیا ۳۳
 تافتس، ج. ه. ۲۸۶
 تاکر ۲۳
 تاگرت، ملک ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۶۴، ۲۷۶، ۳۲۵، ۳۵۱،
 ۴۶۹، ۴۵۶
 تالی ۳۴۲، ۳۶۵
 تأمل ۳۷، مآله ۳۸
 تأملات ۴۱۸؛ شکاکانه ۵۵۶؛ - منافذ یکی ۳۸۴ -
 نیومن ۵۶۷
 تانتالوس (آینده انسان) ۳۸۰
 تایمز ۱۴۳
 تبار انسان و انتخاب طبیعی در رابطه با جنسیت
 (داروین) ۱۲۰
 تبیین - تکوینی ۱۸۸؛ - طبیعی ۱۸۸؛ - علی ۳۲۱ -
 فراطبیعی ۳۲۰؛ - فلسفی ۴۱۲
 تجربه ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۶۳، ۱۷۲، ۲۲۳ و بعد، ۲۲۷ و بعد،
 ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸،
 ۲۷۶، ۲۷۶، ۲۹۶، ۳۰۲-۳۰۶، ۳۲۲، ۳۲۵،

۱۱۰، ۱۱۳، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۷؛ قوانین - ۹۶؛
 تداعی گرایان ۲۷۱
 تداوم ۲۹۲
 ترکیب (= سنتز) ۲۲۰، ۲۸۱
 نردنلبورگ ۲۲۳
 نرینتی کالج کمبریج ۲۴۳، ۲۴۹
 تسلسل ۵۰۳، ۲۶۵
 تشابه ۲۶۶
 تشخیص ۲۳۳ و بعد، ۲۶۱، ۲۷۴ و بعد، ۲۷۷، ۲۹۲،
 ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۷۸، ۴۰۵؛ - انسان وار ۳۹۳؛ -
 الوهی ۲۶۱؛ - گرا ۲۷۶؛ - منتهای ۲۶۰ و بعد،
 ۲۷۴؛ ارزش - منتهای ۲۶۳؛ - مطلق گرا ۳۲۹؛
 ارزش غایی - ۲۷۳؛ اندیشه - ۳۲۶؛ تجربه -
 مطلق ۲۶۳؛ مضمون - ۳۷۸؛ مفهوم - ۲۳۲
 تصدیق ۲۱۸ و بعد، ۲۲۵، ۳۷۸؛ - و تصور ۲۱۷ و بعد
 تصور ۳۷، ۱۰۰ و بعد، ۱۱۱، ۲۱۹ و بعد، ۲۳۰، ۲۳۹،
 ۲۴۴، ۲۵۸، ۲۸۱، ۲۹۸-۳۰۵، ۳۱۵، ۳۱۷،
 ۳۲۲، ۳۴۰ و بعد، ۳۴۷، ۳۵۷، ۳۷۵، ۳۷۷،
 ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۳۹، ۵۵۹؛ - اجتماع ۳۰۸؛ -
 اخلاقی ۲۵۱؛ - ادراک ۳۴۲؛ - انتزاعی ۱۲۶،
 ۲۸۱؛ - انسانی ۳۰۰؛ - اول ۳۴۱؛ - پدیده
 (پدیدار) ۱۶۱؛ - جزئی ۳۰۰؛ - چیست؟ ۲۹۸؛ -
 روشن ۳۰۴؛ - صادق ۳۶۹؛ - کارآ ۳۶۹؛ - کلی
 ۳۴۱، ۳۹۰؛ - مطلق ۲۹۸؛ - معین ۳۰۲؛ - معقول
 اول ۳۵۸؛ - معقول دوم ۳۵۸؛ - معقول سوم
 ۳۵۸؛ - مجسم ۳۰۰؛ - واقعیت ۳۰۱؛ - یا
 مفاهیم ۲۱۸؛ اقسام - ۳۴۱؛ تفسیر پراگماتیستی
 - ۳۶۸؛ جهان - ۲۹۸؛ حقیقت - ۳۶۹؛ دیالکتیک
 - ۳۲۳؛ رابطه بین - و اشیاء ۳۰۱؛ رابطه - ی
 ۳۶۸؛ صور و - ۲۷۱؛ ماهیت - ۲۹۸؛ معنای
 درونی - ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۱۳؛ نظام مطلق - ۳۱۳؛
 تصویب الوهی ۱۵۷
 تصویر ۲۹۸؛ - خیالی ۴۰۳؛ - ذهنی ۳۶۸؛ - گری ۵۴۰
 تضاد ۳۲۵، ۳۳۰ و بعد، ۳۵۲؛ رفع - ۳۳۰
 تضایف ۳۲۴
 تضمن ۲۶۷

۴۶۳
 تجسد ۲۹۰
 تجسم عینی ۲۹۹
 تجلی ۲۹۰
 تحقیق ۲۶۹، ۳۸۹؛ - گر ۵۰۵؛ - ورزی ۳۲۳
 تحقیق پذیری (درستی آزمایی) ۸۶، ۹۰ و بعد، ۹۶،
 ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۵، ۳۰۲، ۳۳۶ و بعد، ۳۲۳،
 ۳۴۵، ۳۴۹ و بعد، ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۸۲،
 ۴۰۵، ۴۱۱ و بعد، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۷۸، ۵۰۳،
 ۵۳۶، ۵۳۹؛ - عملی ۳۴۵؛ شیوه - ۳۴۵، ۵۰۳،
 ۵۳۹
 تحلیل ۳۷ ح؛ - مور ۴۵۵، ۴۶۰؛ - انتزاعی ۴۵۲؛ -
 پدیدارشناختی ۴۴۵، ۴۶۰ و بعد، ۴۷۹، ۵۶۳،
 ۵۶۶؛ - پدیده های ذهن بشر (میل) ۳۳ - ۳۶،
 ۱۱۰؛ - پراگماتیستی ۳۴۹؛ - تحویلی ۴۷۵؛ -
 تحویلی (فروگاهشی)؛ - بنام ۳۱ و بعد، ۳۶؛ -
 میل ۳۸؛ - تصورات ۳۷۵؛ - ذهن (راسل)؛ ۲۸۷ -
 ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۹، ۵۱۳؛ - ذهنی محض ۹۱؛ -
 ریاضی منطقی (بول) ۲۷۴؛ - زبانی ۴۱۴، ۴۶۱،
 ۴۶۷، ۵۰۰، ۵۲۶، ۵۴۹؛ - شونده ۴۵۳؛ - عمیق
 و دقیق ۳۶۰؛ - غایی ۳۰۳، ۳۰۵؛ - فروگاهشی
 [= تحویلی] ۲۷۲، ۲۷۶ و بعد، ۲۸۶، ۵۰۷، ۵۲۴
 و بعد، ۵۲۹، ۵۳۲؛ - فلسفی ۲۵۲ - ۲۵۵؛ - کمی
 - بنام ۳۱؛ - گزاره ۲۵۲ و بعد؛ - گزاره های
 خاص ۲۵۵؛ - مفاهیم اخلاقی ۲۲۹، ۴۵۳؛ -
 مفهوم تحلیل ۴۵۲، ۴۵۵؛ - منطقی ۴۸۱، ۵۰۶،
 ۵۲۳ و بعد، ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۵؛ مورد - ۴۵۲؛
 هدف - ۲۸۶
 تحلیلگر منطقی ۲۸۶؛ روش - ۵۲۲
 تحول ۲۳۸
 تحویل (فروگاهش) ۱۷؛ نیز - تحلیل تحویلی و
 تحلیل فروگاهشی؛ قابل - (قابل تقلیل) ۳۲۲
 تخطئه پروفیسور رويس از رئالیسم و کثرت انگاری
 (ویلیام پیرل مونتاگیر) ۴۲۱
 تخیل ۲۴۳
 تداعی معانی ۹۹، ۱۰۳، ۱۶۶؛ - هیوم ۱۸۷؛ اصل -

- تعارض (= پارادوکس) ۳۵۸، ۳۹۳، ۴۶۵-۴۷۶: ات
اجتماعی و اخلاقی ۳۹۵: - بین ارزشها و آرمانها ۳۹۴
تعاریف اقلیدس ۷۵
تعالی گرای ۲۸۸-۲۹۳
تعامل تجاری ۲۷۳
تعاون اجتماعی ۵۱۹
تعبیه‌های نمادین یا زبان‌شناختی ۴۶۷
تعریف ۳۶۶: - بالاشاره ۵۰۰: - دلخواهانه ۳۷۲: - لفظی ۷۲: غیر قابل- ۲۹۷
تعلیق بر جمهور افلاطون (بوزانکت) ۲۴۲
تعلیم و تربیت (اسنسر) ۱۴۲
تعلیم و تربیت ۱۵۵، ۱۹۸، ۲۳۶، ۳۰۶، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۸۷، ۴۰۶ و بعد، ۵۱۷: - بننام ۲۳: - جیمز سالی ۱۱۳: - میل ۳۴، ۳۷، ۵۷ و بعد، نیز ← آموزش و پرورش: - اخلاقی ۶۲: - امروزه ۳۸۶: - دموکراسی ۵۶: - عملی ۹۶: فلسفه- ۳۹۴
تعمیم استقرایی ۷۶-۷۸، ۸۶ و بعد، - بدببینی (= مابعد تجربی) ۶۷: - تجربی ۹۹
تعهد اخلاقی ۱۷۵
تعیینات ۳۵۴
تعیین پذیری ۳۵۵
تعیین خارجی ۲۶۶
تعیین مطلق ۲۶۸: عدم- ۳۵۵
تعیین حوزه حقوق (آستین) ۲۳ ح
تغییر جانوران و گیاهان بر اثر اهلی سازی (داروین) ۱۲۰
تفرد ۲۴۶، ۳۰۶، ۳۱۵
تفسیر ۳۴۱: - رفتارگرایانه ۵۰۷ نیز ← رفتارگرایی: - زیست‌شناختی از حقیقت ۳۸۳: - عقلی- انتقادی ۳۶۰: - گر ۳۴۰ و بعد: - ی بر منطق هگل ۲۶۴
تفکر ۲۳۶: - آلمانی و یونانی ۱۸: - فلسفی ۲۵۱: - هندو ۲۲۰
تقدیرگرایی ۹۸
تقدیس ۱۵۷، ۳۴۶
تکامل ۳۱۹، ۳۴۸، ۳۵۴ و بعد، ۴۱۲، ۵۲۱، ۵۶۵: - آلی ۱۲۰-۱۲۳: - اجتماعی ۲۵۳: - اخلاقی: - هاگسلی ۱۲۲، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۵: - الهیات در فلسفه فیلسوفان یونان (ا. کیرد) ۱۹۹: - انواع ۱۲۱: - بالنده ۴۲۹: - بالنده ۴۲۹: - تاریخی ۲۶۰: - خلاق ۳۲۶: - در طبیعت ۱۳۸ ح: - دین (ا. کیرد) ۱۹۹، ۲۰۰ ح، ۲۰۲ ح: - داروینی ۲۰۶: - روانی در کودک و نژاد انسان (بالدوین) ۳۰۵: - زیستی ۱۱۹: - شخصیت ۳۲۵: - کیهانی ۳۲۶: - ماهیت، شواهد و رابطه- با اندیشه دینی (لوکنت) ۳۱۹: - و اخلاقی و سایر مقالات (هاگسلی) ۱۲۳ و بعد ح: حرکت- ۲۷۲: رابطه- و اخلاقی ۱۲۳: روند- ۱۵۹، ۲۷۲، ۳۲۰، ۳۲۶، ۴۲۲ و بعد: سیر- ۱۴۱، ۱۵۱-۱۵۵، ۱۵۸، ۲۰۷، ۲۹۲: فرضیه علمی- ۱۴۰ و بعد، ۳۰۵، ۳۲۶: فلسفه- ۱۳۲: قانون- ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۴: نظریه- داروین ۱۲۰-۱۲۹: نظر زیست‌شناسی- ۲۰۷، ۴۳۴
تکثر ۴۳۲
تکلیف نظریه- ۵۰، ۱۱۷، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۸۹، ۳۰۶، ۴۱۹ و بعد، ۴۲۸: ۵۱۲، ۵۶۰-۵۶۲: - اخلاقی ۲۵۴ و بعد، ۳۰۷، ۵۵۷: - اخلاقی: مقالات و سخنرانیها ۴۱۹ ح و بعد: - سیاسی ۲۵۰، ۲۵۵: - سیاسی ← گفتار در باب تکلیف سیاسی ۱۹۶ و بعد: احساس- ۱۱۴ و بعد، ۵۶۰، ۵۶۳
تکوین زمین و ستارگان ۱۲۹
تلفیق منطق و متافیزیک پیرس ۳۵۸
تمثیل ۱۰۶، ۲۳۳، ۲۳۸: - سمفونی ۲۶۳: - هستی ۳۱۵
تمدن ۹۹: - مادی ۲۸۹: - مسیحیت و سایر پژوهشها ۲۴۲
تنازع بقا ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۲-۱۵۹، ۲۰۷
تناظر ۲۵۷، ۲۶۷ و بعد، ۲۶۹-۲۶۷
تنافرذاتی ۳۱۳
تناقض ۲۳۸، ۳۰۱، ۳۵۸: عدم- ۲۴۶، ۲۴۸، ۳۴۰

فهرمان پرستی ۱۷۷؛ - کارآمد ۲۵۱؛ - مبارزه جو ۱۵۴، ۱۵۲؛ - متکامل ۱۵۸، ۱۵۰ ح؛ - مفروض ۳۸۸؛ - مؤمنان راستین ۳۰۹، ۲۸۵؛ - نامتکامل ۱۵۷؛ - نامحدود ۳۵۰؛ - نظامیگرا ۱۵۲؛ - واقعی ۳۰۹؛ - مسائل آن ۲۰۶؛ اصلاح ۱۹؛ خیر و صلاح ۳۵؛ میل ۳۵۳ - جامعیت ۲۰۹، ۲۳۱ و بعد؛ - کامل ۲۳۲
 جازها بکینز (دانشگاه) ۲۹۵، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۸۵
 جانسون، سمیونل (۱۶۹۶-۱۷۷۲) ۲۸۲، ۲۸۱
 جاودانگی [نفس] ۳۱۰ و بعد، ۳۱۷
 جاودانگی [انسان] ۲۶۱
 چهاریت قدرت ناانسانی (مقاله) ۵۱۸
 جبر ۳۵۳؛ - ج. ا. میل ۶۱؛ - هاگسلی ۱۲۴؛ آزادی از- ۳۵۳؛ - انگاران ۱۹۳؛ - و اختیار ۳۷۶؛ - و اخلاقیات (مقاله) ۵۱۱؛ - ونفی ۲۱۲
 جرائم و مجازاتها (رساله) (جزاره بکاریا) ۱۹
 جزء ۱۲۸؛ - اولیه ۲۶۸؛ - ثانویه ۲۶۸
 جزئی ۲۱۹، ۳۰۳، ۳۷۲؛ سیر از- به کلی ۳۶۴
 جزم اندیشی ۳۲۸، ۵۲۵
 جزمی ۲۲۱
 جزوب (بروفسور) ۲۸۱
 جستار ← جستارهایی در باب دین
 جستار درباره منهای جمعیت (مالتوس) ۱۱۹
 جستارها و گفتارها ۲۴۱
 جستارهایی در ادبیات و فلسفه (ا. کیرد) ۱۹۹، ۲۰۰ ح
 جستارهایی در باب دین (میل) ۲۶، ۴۴، ۴۷
 جستارهایی درباره حقیقت و واقعیت (برادلی) ۲۰۸، ۲۲۲ و بعد، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۱
 جستاری درباره کوازم تاریخ انتقادی (برادلی) ۲۰۸
 جستاری در دفاع از الفبای اذعان ۵۵۳ ح، ۵۵۷-۵۶۶
 ح
 جستاری در زمینه مبانی هندسه ۴۶۴
 جستجوی یقین (دیوی) ۳۸۶-۳۹۵، ۲۰۲، ۲۰۷ و بعد
 جسم ۴۸۷
 جفرسون، تامس (۱۷۴۳-۱۸۲۶) ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۷

تنوع تجربه دینی (جیمز) ۳۶۳
 توارث ۱۲۲ ح
 توالی ۳۲۲؛ - زمانی ۸۷؛ - ها و همبودها ۹۳؛ نسبت - ۱۲۵ و بعد
 توانشهای والا ۲۸
 توتالیترسیم ۲۶۲
 توجیه ایمانی ۱۲۵
 توجیه علمی ۱۲۵
 توحید (خدایپرستی) ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۷۰؛ نگرش - ی ۱۸۵، ۲۶۱، ۳۵۶، ۳۷۵؛ - سنتی ۱۹۰؛ - مسیحی ۲۰۴
 تورو، هنری دیوید (۱۸۱۷-۱۸۶۲) ۲۹۲
 توصیف معرفه و نکره ۴۶۸ و بعد؛ نیز ← طرح مثبت توصیف
 تولستوی ۵۴۲
 توماس، قدیس ۳۱۴
 تومبستها ۲۶۵
 توهم ۴۳۰
 نیلور ۴۲، ۲۱۰
 تیمائوس ۱۹۲
 تیندال، جان (۱۸۲۰-۱۸۹۳) ۱۲۵-۱۴۱
 ثویت ← دوگانه انگاری
 جاذبه ۳۵۵
 جامعه‌الجموع ۱۹۵
 جامعه: بنام ۳۲، ۴۵؛ ۱۵۱-۱۵۳، ۱۵۵؛ - به‌عنوان ضرورت اخلاقی ۱۹۵-۱۹۹؛ ۲۵۱، ۲۵۲ و بعد، ۲۶۳، ۲۷۵، ۲۸۴ و بعد، ۲۹۰، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۸۷، ۴۰۶-۴۰۸؛ - آرمانشهری ۲۹۲؛ - آرمانی ۲۸۹، ۳۰۹؛ - ایدئال بشری ۳۰۹؛ - بشری ۲۵۱؛ - پیشناز ۲۸۵؛ - جهانی ۲۵۱ - ۲۵۳؛ - دینی ۲۸۵؛ - سیاسی ۱۵۰ و بعد، ۱۹۵ و بعد، ۲۱۴، ۲۵۰ و بعد، ۲۸۵ و بعد؛ - شناسی ۹۳-۱۴۸، ۹۸ و بعد، ۱۲۵۳؛ - صلح جو ۱۵۴؛ - صنعتی ۱۵۲-۱۵۵؛ - طلاهدار و مهاجر ۲۸۵ و بعد؛ -

۳۶۶، ۳۷۶: کنش و واکنش ۳۵۹: لا ینفیر
 ۳۹۴: مادی ۳۲۲: منفیر ۳۹۳: مرئی ۲۲۹: -
 مشاع ۲۴۴: - مفروز ۲۲۳ و بعد: حضورم;
 متافیزیک و ارزش ۳۳۰: - من ۳۰۳-۳۰۵، ۳۲۹:
 - نامتناهی ۲۴۰، ۲۳۴: - نگری ۳۵۸-۳۵۶،
 ۳۷۳، ۳۷۵، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۲۱، ۴۲۹، ۴۲۸: -
 نگری پیرس ۳۵۰: - نگری خداشناسانه
 توحیدی ۳۷۷: - نگری دینی ۳۷۷: - نگری
 دیویی ۴۱۰، ۴۱۲: - نگری سمیونل الگزاندر
 ۴۲۹: - واقع انگارانه ۳۲۶: - واقعی ۲۴۳،
 ۳۷۴، ۴۳۰: - و انسان ۱۶۳: - و فرد (گفورد)
 ۲۹۹، ۲۹۹ ح، ۳۰۳ ح، ۳۱۵: - هستی ۲۳۱،
 ۲۳۴: آفرینش ۱۹۱: اتحاد ۵۱۹: برداشت
 دینی از ۳۲۸: تفسیر ۵۲۲ و بعد: خلق ۴۷۳:
 خواص ۵۰۷-۵۰۹: راز ۱۶۰: ساختار -
 ۳۷۴: عقلانی کردن ۲۴۸: علت ۵۲۸: فهم -
 ۲۳۲: کل ۲۴۳، ۳۰۳، ۳۵۳: ماهیت ۱۷۶،
 ۲۰۹: معنای ۲۹۸، ۳۲۲: نظم ۱۳۰: وجود -
 ۱۸۰: ویژگیهای ۴۹۴، ۵۰۸: همه جهان ۲۹۷:

جهل ۱۸۰: - شناسی ۱۸۰: - مطلق ۱۲۶
 جیمز، ویلیام (۱۸۴۲-۱۹۱۰) ۲۹۴، ۳۲۷، ۳۳۴ و بعد،
 ۳۶۳-۳۷۳، ۳۸۰ و بعد، ۳۹۹، ۵۰۴ و بعد
 جیمز، هنری ۳۶۲ و بعد
 جینز، بیر جیمز ۵۳۱

جانسی رایت و میانی براگماتیسیم (مدن) ۳۳۴
 چرا اومانیسیم (شیلر) ۳۸۰
 چشم اندازهای تمدن صنعتی (راسل) ۲۸۷ ح
 چگونه اندیشه‌های خود را روشن کنیم (پیرس) ۳۴۵
 چگونه با کلمات کارهایی صورت دهیم (آستین) ۵۴۴ ح
 چگونه می‌اندیشیم (دیویی) ۲۸۶
 چند نامه در دفاع از ریکاردو و جیمز میل (ج. ا. میل) ۲۲
 چین ۴۸۷

حافظه ۳۷، ۵۵۸، ۵۵۶، ۵۶۰
 حجیت و فرد (راسل) ۵۲۰ ح

جملات اخباری ۵۰۲ و بعد
 جمهور یخواهی دموکراتیک ۲۸۵
 جنبه دینی فلسفه ۲۹۵
 جنگ ۱۵۲: - اول جهانی ۲۵۳، ۲۵۶، ۴۹۳: - دوم
 جهانی ۵۱۰
 جنگ بونرها (جنگ آفریقای جنوبی) ۱۴۳
 جنگ و بیبه ۳۱۰
 جوئت، بنجامین (۱۸۱۷-۱۸۹۳) ۱۸۳
 جورج سوم ۲۲
 جوزف، ه. و ب (۱۸۶۷-۱۹۲۳) ۴۱۸، ۴۲۰ و بعد
 جوزف، ویلیام استنلی (۱۸۳۵-۱۸۸۲) ۲۷۴
 جوهر ۲۲۴ و بعد، ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۴، ۵۰۷: -
 بسیط ۲۶۶، - ذهنی ۴۷۹: - روحانی ۲۶۹،
 ۲۸۲، ۳۰۶، ۳۱۹: - شامل ۲۶۷: - غایی ۴۲۵: -
 فرد (موناولوژی) ۲۲۸، ۲۷۳، ۳۵۲: - مادی
 ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۸، ۳۷۵: - متناهی ۲۸۸:
 - مرکب ۲۶۶: تبدیل ۳۴۶
 جهان ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۸۲،
 ۲۹۰، ۲۹۸-۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۳ و بعد، ۳۲۰،
 ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۹ و بعد، ۳۶۳ و
 بعد، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۹۲، ۳۹۶، ۴۰۸ و بعد، ۴۱۷،
 ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۵۲۱، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۵،
 ۵۴۱: - آفرینش ۳۱۴: - اجتماعی - فرهنگی
 ۳۹۵: - اعیان ۱۸۲: - بالفعل ۲۷۲، ۳۵۴: - بینی
 ۲۸۲، ۳۴۰: - پدیداری ۲۴۰: - پروپیمان ۴۶۵:
 - تجربی ۳۹۲، ۳۹۸: - تعدیل پذیر ۳۸۴: -
 حقیقت ۳۰۵، ۳۳۸: - خارج ۱۰۲، ۹۹ و بعد،
 ۱۱۱، ۱۳۵، ۲۳۴، ۲۹۰، ۵۱۹: - خارجی ۵۵۶
 و بعد، ۵۶۳: - ذهن ۱۲۴: - روحانی ۴۴۲: -
 زمانی - مکانی خارجی ۲۲۸، ۲۷۵، ۳۱۸: -
 شکل پذیر ۳۸۴: - شناسی ۳۵۸: - صورت
 ۴۰۰: - طبیعت ۱۰۲: - طبیعی ۳۱۰، ۵۵۶: - علم
 ۳۹۳: - عینی مشاع ۲۴۵: - عینی واقعی ۲۴۳،
 ۴۷۶: - غیر آلی ۱۴۸: - غیر مادی ۳۹۳: -
 فیزیکی ۴۸۹: - فی نفسه ۲۱۱: - کبیر ۱۷۶: -
 کثرت ۲۳۰: - کثرت انگارانه (جیمز) ۳۶۳

حد (مقوله) ۲۲۵ و بعد، ۲۶۵: - آرمانی ۳۹۹، ۴۱۲
 حدس ۲۴۰
 حدود ۴۶۸
 حرف - اضافه ۳۶۵: - ربط ۳۶۵
 حرکت (مقوله) ۱۴۶، ۱۷۱، ۱۹۱، ۲۲۷، ۳۲۳: - ایمان
 ۲۴۰: - جسمانی ۵۰۲: تحلیل - ۱۴۸
 حساب خوشی سنج ۱۵۷
 حساب و تحویل آن به منطق ۴۶۵
 حس ۲۲۳: - اخلاقی: مکتبناش ۳۶: - لامسه ۱۱۱: -
 مشترک اجتماعی ۱۵۱: - و محسوسات ۵۴۵ ح:
 محتویات - ی ۴۵۷
 حیات ۳۷، ۱۰۰ و بعد، ۱۱۰ و بعد، ۲۶۲: - انفعالی
 محض ۱۱۱: - بالفعل ۱۰۰، ۱۰۴: - بالقوه
 (امکانی) ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴: - بشری ۱۰۲: -
 لذت بخش و رنج آور ۳۷: - ممکن ۱۱۱
 حضور حقیقی ۲۴۶
 حضوری ۲۳۰، ۲۵۷: نیز ← علم
 حظ شهوانی ۳۰۷
 حفظ نژادهای مناسب در تنازع بقا (داروین) ۱۳۰
 حق ۱۹۶: - حیات ۲۸۶: - طبیعی فرد ۵۲: - مقدس ۴۰۶
 حقایق ۳۹۸: - ابدی پیشینی ۴۹۷: - ابدی لایتغیر ۳۹۹: -
 استقرایی ۷۸: - امکانی ۳۶۹، ۳۷۲: - پیشینی
 ۳۹۸: - جزئی ۲۴۵: - خطاناپذیر ۷۸: -
 ضروری: میل ۷۷: - فرایندیداری ۱۶۰: -
 مجعول: بنیام ۲۲: - مقدس ابدی ۴۰۰
 حقوق ۱۹۶، ۱۹۸: - انتزاعی ۵۳: - بشر (نامر، بین)
 ۲۸۶: - طبیعی ۱۹، ۵۳، ۱۹۶، ۲۸۳
 حقیقت ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۴۸،
 ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۲۳، ۳۳۵، ۳۳۸ و
 بعد، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۷، ۳۸۲ و بعد، ۳۹۹،
 ۴۱۶، ۵۶۳، ۵۶۵: - (صدق) ۷۳، ۳۶۷، ۴۴۱: -
 آرمانی ۲۳۲: - اخلاقی ۳۳۶: - اصلی ۲۲۶: -
 اعلی ۲۲۶: - انسان ۲۶۱: - بیفش ۲۳۲: -
 پراگماتیستی ۳۷۱: - پیشینی ۳۷۰: - تجربی
 ۳۳۷: - جزئی ۲۳۱، ۲۵۶: - رضایت بخش
 ۳۹۹: - روانی ۲۴: - روحانی ۱۷۳: - ضروری

پیشینی ۳۸۱: - عینی ۳۳۸، ۳۸۳، ۳۸۷، ۵۱۶،
 ۵۲۲: - غایی ۳۲۰، ۳۶۴، ۳۸۲، ۵۳۵: -
 غیر شخصی ۴۸۱: - غیر نسبی ۱۶۱: - فراحسی
 ۱۷۳: - کامل ۲۳۱ و بعد: - لایتغیر ۳۹۲ و بعد: -
 متعالی ۳۳۶: - مرکب ۳۳۶: - مطلق ۲۷۶،
 ۳۳۸، ۳۷۴، ۳۸۱: - معتبر ۳۰۲: - منطقی ۳۳۶،
 ۳۸۲: - ناکامل ۲۳۲: - و بطلان ۳۶۸: - و خطا
 ۲۳۲: - و واقعیت (جان الفوف بودین) ۳۲۶: -
 وسیله انگارانه ۳۹۸، ۴۰۰: - انواع - ۳۳۵:
 تعریف - ۳۹۸: درک - ۲۳۰: ذات - ۲۲۶: عینیت
 - ۳۳۵، ۵۶۶: قلمرو - ۴۲۸: کشف ماهیت
 و ایسین - ۱۶۶ و بعد: ماهیت - ۲۵۷ و بعد: متعلق
 - (= واقعیت) ۲۱۰: مراتب - ۲۳۱ و بعد، ۲۳۹:
 معنای - ۳۶۴: معنای پراگماتیستی - ۳۷۰ -
 ۳۷۳، ۳۷۷: معیار - ۲۳۲: نظام کامل - ۲۹۶:
 نظریه انسجام - ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۲۹، ۴۹۸:
 نظریه تناظر - ۲۵۸: نظریه مطابقت - ۳۶۹:
 نظریه و ایسین - ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۰
 حقیقی ۲۳۲، ۲۳۸: (= صادق) ۳۷۱، ۴۰۰
 حکم ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۰۲، ۳۲۲، ۳۸۲
 و بعد، ۳۹۸، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۳۹، ۵۰۲، ۵۵۷: -
 اخباری ۵۱۸: - اخلاقی ۳۹۰، ۵۱۶ ح: -
 ادراکی بواسطه ۳۳۶: - ارزشی ۵۱۵: - ایجابی
 جزئی ۲۱۹: - تحلیلی ۲۲۰: - جزئی
 ۲۱۸، ۲۲۰: - جزئی ۴۹۲: - خطایی ۵۱۸: -
 ذهنی ۵۰۲: - شرطی ۵۵۹ ح: - صادق
 ۵۰۲، ۵۰۴: - عینی ۵۰۲: - غایی ۲۴۴ و بعد: -
 قطعی و تبی ۴۸۶: - کاذب ۵۰۲ و بعد: - کلی
 ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۹۴ و بعد: - متناقض نما ۴۷۷:
 ماهیت - ۲۴۲: احکام ارزشی ۵۱۶، ۵۱۸:
 احکام انسانی ۲۳۲: - بلاواسطه حواس ۲۲۰:
 دلالت احکام ۵۰۱، ۵۰۳: احکام هستی شناسی
 ۵۰۸
 حکمت ۱۳۵: - عملی ارسطونی ۵۶۵: - مدرسی ۲۲۶: -
 نقادی ۱۷۲ ح: نفی - ۱۳۵
 حکومت ۲۲۹: - بنیام (سلطنت) ۳۰: - میل ۵۲: -

۱۲۹، ۱۲۱
 خدا و جهان ۱۸۰
 خداوند و آفرینش ۳۲۶
 خداوند مشخص ۲۲۷، ۳۱۴، ۲۳۴
 خداوند مطلق ۳۶۰، ۲۳۳
 خدای اول ۳۶۰
 خدای ثانی ۳۶۰
 خدای متعالی ۲۷۴
 خدای متناهی ۳۷۶، ۱۰۸
 خدای مقدس ۲۸۳
 خدا اثبات وجود - ۲۰۴، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۷۶، ۵۲۱، ۵۶۱، ۵۶۷
 ۵۶۷: اذعان واقعی به - ۵۵۸، ۵۶۱: استنتاج
 صوری برهانی وجود - ۵۵۹: اعتقاد به - ۵۵۱،
 ۵۵۷ - ۵۶۰: براهین وجود - ۱۰۹: حقیقت -
 ۲۶۱: رابطه - و جهان ۲۹۷: شواهد وجود - ۱۰۵
 و بعد: صفات - ۲۸۲: عدم - ۱۲۶، ۲۷۷: فرضیه
 وجود - ۳۷۵: فلسفه - ۳۲۰: قدرت - ۲۸۹: کلمه
 - ۴۰۸، ۵۴۴، ۵۵۹: مسأله وجود - ۱۰۷، ۳۶۵:
 مفهوم - ۱۲۷، ۱۶۷، ۲۱۰، ۲۷۴ و بعد، ۳۲۸،
 ۳۵۹، ۳۶۱، ۵۵۹: مفهوم متناهی بودن - ۳۲۵:
 وجود - ۱۲۶، ۲۷۷، ۹۶، ۵۶۲ و بعد
 خرد ۳۴۹: - گرای ۵۵۵، ۴۶۲
 خشنودی خاطر ۱۹۲
 خطا ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۹۶، ۳۰۹: بازشناسی - ۲۹۶
 خطابه بلفاست ۱۲۶
 خطابه نظری ۳۴۰ و بعد
 خطابه‌ها و اظهار نظرهای غیر تخصصی ۱۲۲، ۱۲۵ ح
 خطابه‌ها و مقالات ۱۲۶ ح
 خطابه‌های بامیتون ۱۶۰
 خلاقیت ۳۵۴ و بعد، ۳۳۷
 خلع سلاح انمی ۵۱۰ و بعد، ۵۱۹ ح
 خلف (تناقض یا خویش) ۲۱۶، ۲۳۸، ۳۱۲، ۴۶۶،
 ۴۶۸
 خواب جزمی ۴۷۶
 خواهش ایمان (جیمز) ۳۶۲، ۳۶۷ ح، ۳۷۰
 خوب ۴۰۳: تعریف - ۴۴۵

ابدئال ۵۵ و بعد: - جامع القوا ۳۲۶: - جهانی
 ۵۱۰، ۵۱۹ و بعد: - سوسالیستی ۱۵۳: -
 کمونیستی ۱۵۳: - معیاری ۱۹: مطلوب ترین
 شکل - ۵۵: وظیفه ۵۴، ۵۲۰
 حکیم ۱۳۴
 حلقه وین ۵۲۷ و بعد
 حلول (= تجسد) ۲۰۵، ۳۲۰
 حلول خداوند (بون) ۳۱۹ و بعد
 حمل ۲۹۷، ۷۰
 حواس ۵۵۶
 حواس و عقل (بین) ۱۱۰ و بعد ح
 حوزه خاص حکومت (اسپنسر) ۱۵۵
 حیات ۱۹۱، ۲۶۳: - اجتماعی ۴۰۲: - اخروی ۲۳۱: -
 اخلاقی ۴۳۰: - الوهی ۲۹۷: - الهی ۳۰۶،
 ۳۱۴، ۳۱۹: - انسان ۳۰۹: - نجر به خلاق ۳۰۲
 و بعد: - درونی ۳۰۵: - روحانی ۱۹۱: - سرمدی
 ۳۱۴: - فکری عقلی انسان ۳۸۷: - مطلق ۳۱۵:
 - معقول ← فعالیت نظری محض ۳۹۳: -
 معنوی (برایمن) ۳۲۵: - نامتناهی ۲۰۴
 خارجی ۲۹۸، ۲۳۰ و بعد
 خارجیت ۲۳۱: مفهوم - ۱۱۱، ۲۳۰ و بعد
 خاصه معرفت ۴۶۶ نیز ← معرفت و تعریف
 خاطرات و مطالعات (جیمز) ۳۶۳
 خانواده ۱۹۵، ۲۱۴
 خدا: - گرین ۱۹۰: ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۷۶،
 ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۵ و بعد،
 ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۵۶ و بعد، ۳۷۶، ۴۳۷، ۴۷۳،
 ۵۱۲: - راسل ۵۲۲: ۵۵۱، ۵۶۱ نیز ← خدای
 مقدس و خدا
 خدا آگاهی ۲۸۳
 خداپرستی - توحیدی ۲۷۳ - ۲۷۵: - دینی ← توحید: -
 مسیحی ۱۶۸
 خداشناسی ۲۷۱: - توحیدی ۱۰۹، ۱۲۱، ۲۶۱، ۲۶۳،
 ۳۱۴ و بعد، ۳۲۸، ۳۶۶، ۳۷۵ و بعد: - توحیدی
 فلسفی ۳۲۵: - دینی ۱۳۰: - طبیعی: - مسیحی

- خوب و بد (به عنوان کیف) ۵۱۲؛ - (ناشی از میل) ۵۱۵؛ احکام - ۵۱۲؛
 خوبی ۵۱۵؛ - و بدی ذاتی ۵۱۲، ۵۱۴ و بعد؛ خود (نفس) ۱۱۳، ۲۱۴؛
 خود آگاهی ۱۱۱، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۳۵، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۳، ۳۰۵؛ - انسانی و الوهی ۲۶۱؛ -
 نجر بی ۳۰۴؛ - منتهای ۲۶۱
 خودانگیختگی ۳۵۴ و بعد نیز ← طبع
 خودگرایی ۱۱۷
 خودمهارى ۳۴۸
 خودی ۲۳۰
 خوشبینی ۳۷۶
 خوشی (خوشبختی/شادی) ۱۵۷ و بعد؛ نیز ← لذت
 خوشی؛ -؛ - بنام ۳۰، ۳۹؛ -؛ - میل ۴۹؛ -؛ - سنج ←
 لذت سنج؛ -؛ - عام ۴۹؛ -؛ - همگانی ← مصلحت
 عام
 خوشننداری ۲۸۴
 خوشن قبیله‌ای ۱۳۳
 خیاط خوشپوش ۱۷۶
 خیر ۱۱۶ و بعد، ۱۵۶، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۱۷، ۲۴۷، ۲۸۹، ۲۰۷، ۲۱۹، ۴۲۳، ۴۳۳؛ -؛ - آرمانی ۱۰۸، ۲۱۶؛
 -؛ - اعلیٰ ۳۲۷ و بعد، ۴۲۰؛ -؛ - جامعه ۲۹، ۱۹۷؛ -؛ -
 خواهی ۱۲۴، ۲۹۷؛ -؛ - عام ۱۱۴، ۱۹۷؛ -؛ - محض
 ۱۰۶؛ -؛ - والا ۳۵۰؛ -؛ - و شر ۲۶، ۲۲۴، ۴۳۰؛ -؛ -
 صلاح اجتماع ۱۲۹؛ -؛ - و صلاح عام ۱۱۷؛
 حقانیت کامل - ۲۳۵؛ مفهوم - ۳۴۷؛ نیت - ۲۱۳
 دنیست ۲۸۴، ۲۸۶
 داپلین ۶۶
 داده‌های آگاهی ۲۹۰
 داده‌های اخلاق (اسپنسر) ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۳ ح
 داده‌های اولیه ۱۸۶
 داده‌های ایدئالی ۳۱۲
 داده بیواسطه ۴۲۶-۴۲۸
 داده‌های تجربی ۱۶۳، ۱۹۴، ۳۰۶
 داده‌های تصریح نشده ۱۴۵
 داده جزئی ۱۴۴
 داده حسی ۱۰۱، ۲۶۹، ۲۴۱ و بعد، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۷-۴۳۰، ۴۳۰-۴۵۶، ۴۶۰، ۴۷۹ و بعد، ۴۸۸، ۴۹۰ و بعد؛ -؛ - بالفعل ۲۷۸، ۴۸۳؛ -؛ - بالقوه ۴۷۸؛
 رابطه -؛ - با فیزیک ۴۷۷ و بعد؛ شأن - ۴۵۷؛ ماهیت - ۴۵۶
 داده خاص ۱۴۴
 داده مقدم ۴۱۱
 داده واقعی ۲۷۷
 دارت موت (کالج) ۳۲۳
 داروین، چارلز رابرت (۱۸۰۹-۱۸۸۲) ۱۱۸-۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۰؛ اثبات انواع - ۱۱۹؛ مکتب - ۲۰۶ و بعد؛ -؛ - و مگل و سایر مطالعات فلسفی
 ۲۰۶ ح
 داروینیسیم ۴۳۳؛ -؛ - و مسیحیت ۱۲۹
 دامنه و حدود ماتریالیسم علمی (تیندال) ۱۲۶
 دامنه و حدود معرفت انسانی ۴۹۲ ح و بعد
 دانستن و دانسته ۳۸۶؛ -؛ - چیست؟ ۴۱۶؛ انحاء - ۴۲۵ ح؛
 نیز ← علم
 دانش واقعی ۲۲۶
 دانمارکی ۵۶۷
 داوری ارزشی ۳۹۴، ۴۱۰-۴۱۲، ۵۶۱ نیز ← ارزش
 دایرة المعارف (یوهان هاینرش السند) ۲۸۰
 دایرة المعارف بریتانیکا ۳۳، ۳۵، ۲۰، ۲۷۱، ۳۸۰، ۴۱۵
 دایرة المعارف علوم فلسفی (هگل) ۲۰۶
 دایرة المعارف فارسی (مصاحب) ۱۸، ۱۴۳ ح، ۱۷۳، ۲۰۳، ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۸۷
 درآمدی بر فلسفه دین (کیرد) ۲۰۳ و بعد
 دراموند، هنری (۱۸۵۱-۱۸۹۷) ۱۲۹
 درآیدن ۹۸
 درباب قهرمان پرستی و کارهای قهرمانانه در تاریخ ۱۷۷
 درباره آزادی (ج. ا. میل) ترجمه صناعی ۲۴ ح، ۵۲، ۵۴، ۵۷ ح و بعد
 درباره تعلیم و تربیت (راسل) ۴۸۷ ح
 درباره حکومت نماینده‌ای ۵۲ ح، ۵۶ ح

درد اشتیاق ۱۷۷
 درست و نادرست ۲۶، ۳۲، ۱۵۷، ۴۱۹، ۴۴۹؛ نیز ←
 شایسته و ناشایست
 درك حقیقت ۲۰۹، ۲۹۸
 دروس فلسفه تحصیلی (اوگوست کنت) ۴۳
 دروس فلسفه یونان و سایر مسوده‌های فلسفی (فری‌یر)
 ۱۷۸
 درون باشنده ۳۲۶
 درون نگری ۴۲۸
 درونی ۲۳۹؛ معنای - ۲۹۸ - ۳۰۳
 دریافت ۵۵۷؛ - تصویری ۵۵۸؛ - واقعی ۵۵۸
 دريك، د. (۱۸۹۸-۱۹۳۳) ۴۲۶، ۴۲۸
 دستمایه‌های تأمل (کولریج) ۱۷۲ و بعد
 دستور زبان نظری ۳۲۰، ۵۰۷
 دستور علم ۱۲۴ ح
 دفاع از ریا (بنام) ۲۱
 دفاعیه يك لا ادري گور سایر مقالات ۱۲۸ ح
 دقت ۲۴۴
 دکارت ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۸۱، ۳۹۳، ۵۴۵
 دل، انیل، ام ۲۸۳، ۵۴۲
 دلالت ۲۶۷؛ باب - ۴۶۸، ۵۶۲؛ - حکمی ۵۰۳؛ - ضمنی
 و استنتاج خطی ۲۴۲؛ - عاطفی - خطابی ۳۷۰،
 ۵۳۹ ح؛ - مصداقی ۸۱، ۷۰؛ - مفهومی ۷۲، ۷۰،
 ۸۰ و بعد؛ - يك جمله ۵۰۲
 دلایل ناخرسندی از فلسفه کنت (اسپنسر) ۱۳۱ ح
 دلیل نظری ۷۳، ۲۹۰
 دموکرگان، اوگوستوس (۱۸۰۶-۱۸۷۱) ۲۷۶
 دموکراسی ۵۵، ۱۹ و بعد، ۲۴۹، ۳۲۶، ۴۰۶، ۵۱۹؛ -
 غربی ۵۲؛ - کارآمد ۵۱۹ ح؛ - و تعلیم و تربیت
 ۳۸۶، ۴۰۷ ح
 دور باطل ۴۰۵، ۴۹۶
 دوروگور ۱۴۸
 دوگانه‌انگاری (ثنویت) ۲۷۲، ۳۰۱، ۳۹۴، ۴۸۰، ۴۸۷،
 ۴۹۰
 دلارامه، پی‌یر (۱۵۱۵-۱۵۷۲) ۲۸۰
 دولت ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۹۵-۱۹۹، ۲۱۴

۲۴۹-۲۵۵، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۹۶؛ - جهانی
 ۲۵۱؛ - رفاه‌آور ۵۸ و بعد؛ - فی‌نفسه
 ۲۵۲-۲۵۵؛ - ملی ۲۵۱-۲۵۵؛ - واقعی ۳۰۹؛ -
 و فرد ۲۵۰، ۳۹۵؛ اختیار - ۱۵۲؛ اندیشه -
 به‌عنوان مجموعه آلی ۱۸؛ توصیف و تصویر -
 ۴۰۶؛ دخالت - در رفتار فرد ۵۷؛ صفت الهی -
 ۲۹۵؛ عمل - ۲۵۲؛ فلسفه - ۲۴۲؛ ماهیت -
 ۲۵۰؛ منافع - ۱۷۰؛ نظریه فلسفی - ۲۴۹، ۲۵۴؛
 نظریه متافیزیکی - ۲۵۲-۲۵۵؛ نقش اخلاقی -
 ۱۶۸، ۲۵۵؛ وظیفه - ۱۵۳-۱۵۵، ۱۹۵، ۲۹۰،
 ۵۲۰؛ هدف - ۲۵۰
 دومون، آتین ۲۱-۲۴ ح
 دومیرابو، مارکی ۳۸ ح
 دیالکتیک ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۶۰، ۳۰۰، ۳۳۱؛ -
 بر ادلی ۲۰۹، ۲۲۴؛ - هگل ۲۰۰، ۲۶۴
 دیانت ۲۳۵، - رسمی (ارتدوکسی) ۲۸۰؛ اهل - ۱۶۱ و
 بعد
 دیانت فردا ۳۲۶
 دیانت مسیح ۲۳۵، ۲۸۹
 دین ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۳۱، ۲۳۳-۲۳۵، ۲۳۹،
 ۲۴۷، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۶۲،
 ۳۷۷، ۴۳۴؛ - راسل ۵۲۰؛ - رومانز و ۱۲۹؛ -
 کید ۱۲۸؛ - گلیفوردد ۸-۱۳۳؛ - میل ۱۰۵؛ -
 اسلام ۴۰۸؛ - تاریخی ۳۲۸؛ - جهانی آینده
 ۳۲۸؛ - چیست؟ ۲۴۲؛ - در فلسفه اصالت
 طبیعی ۴۰۷؛ - ذهنی ۲۰۲؛ - سنتی ۱۳۷؛ -
 طبیعی ۲۰۲؛ - مسیح ۳۲۸، ۴۰۸؛ - مطلق ۲۰۲،
 ۲۳۵؛ - و اخلاق ۱۰۷؛ - و علم ۱۳۰، ۱۵۹،
 ۲۰۰، ۳۱۹، ۵۱۶ ح؛ - و فلسفه ۱۷۵؛ - یهود
 ۴۰۸؛ آگاهی - ی ۲۰۱؛ احساس - ی ۴۶۴؛
 ارزش - ۱۰۷ و بعد، ۴۰۸؛ اسم - ۴۰۸ و بعد؛
 اندیشه - ۲۰۵؛ ایمان - ی ۱۷۱؛ بررسی انتقادی
 عقاید - ی ۱۶۱؛ تاریخ - ۲۰۲؛ تحلیل
 روانشناختی - ۱۰۹؛ جنبه عاطفی - ۱۳۷ و بعد؛
 جوهر - ۳۲۸؛ حقانیت - ۵۶۷؛ حوزه - ۳۲۸؛
 رهیافت - ۴۰۸؛ سیر تکامل - ۲۰۲؛ صفت - ی

ذهنی ۳۰۳، ۳۵۵، ۴۰۵، ۴۲۳، ۴۸۰، ۴۸۷: معنای -
۲۹۹

رساله‌یسم ۲۸۷، ۳۰۰-۳۰۴، ۳۳۰-۳۳۴، ۳۴۳،
۴۱۵-۴۱۷، ۴۲۲ و بعد، ۴۲۹ و بعد، ۴۳۶،
۴۴۰-۴۴۴ و بعد؛ پیرس ۳۴۴؛ راسل ۴۶۵؛
اسکولاستیک ۳۵۹؛ -
امریکایی ۴۱۴، ۴۲۶؛ - انتقادی ۲۲۵-۴۲۸؛ -
بریتانیایی ۴۱۴؛ - جدی ۳۶۰؛ - خام ۴۱۸ و بعد؛
- در اخلاق ۴۱۴؛ - عرف عام ۴۳۹؛ - فیزیکی
۴۱۴؛ - مدرسی (چارلز پیرس) ۳۴۳؛ - نوین:
مطالعات مشترک در فلسفه (مجموعه مقالات)
۴۲۲-۴۲۶؛ - نوین امریکایی ۴۲۱، ۴۲۹

رنوس کلی روانشناسی (جیمز سالی) ۱۱۳
رابطه ۷۱: معنای - ۷۲؛ مفهوم - (نسبی) ۴۲۱
رابطه ۲۶۵ و بعد، ۴۱۶، ۴۲۴؛ - معنی دار ۲۴۶، روابط
۲۶۶؛ واقعیت روابط ۳۶۶؛ - اشتقاقی ۲۶۵؛ -
اصول منطقی با مبانی هندسه (رویس) ۳۱۲؛ -
بیرونی ۴۲۲ و بعد؛ - علامتی ۳۴۱؛ - علی ۲۶۷،
۴۵۴؛ - و نسبت ۴۶۵
راجرز، ا. ک (۱۸۶۸-۱۹۳۶)
رادیکالیسم سیاسی ۲۰
رادیکالیسم فلسفی ۱۸، ۱۶۸
رازبینی ۲۴، ۲۹۰
راز هگل (استرلینگ) ۱۶۹، ۱۸۴ و بعد
راس، سردیوید ۴۲۰ و بعد
راسل، ارل ۴۶۲
راسل، برتراند. آرتور ویلیام (۱۸۷۲-۱۹۷۰) ۱۷۱،
۲۲۰، ۳۹۶، ۴۱۴، ۴۲۹، ۴۲۸ و بعد، ۴۵۹،
۴۶۲-۵۳۷
راسل، پتریشه ۴۶۳
راسل، لردجان ۴۶۳
راسل، مورو ۴۱۸ ح
راما کریشنا (طریقت عرفانی) ۳۷۴
راموس، پتروس ۲۸۰ و بعد
راههای آزادی: سوسیالیسم، آنارشیزم، سندیکالیسم

۴۰۸ و بعد، عقیده - ۱۲۷؛ عواطف - ۲۸۳؛
فلسفه - ۲۹۳، ۵۲۰؛ کیفیت - ۴۰۹؛ گوهر -
۲۳۵؛ مسائل - ۳۲۹؛ مطلق - ۱۶۰؛ مفاهیم -
۱۶۰، نگرش - ۳۶۲ و جدان - ۲۱۶ و بعد؛
وظیفه - ۱۰۸
دیویی، جان (۱۸۵۹-۱۹۵۲) ۳۲۲، ۳۶۷، ۳۷۸،
۳۸۵-۴۰۹
دیوان سالاری ۵۸

ذات الهی ۲۲۸
ذات سابق و لاحق ۳۶۰
ذات مطلق ۴۴۶
ذاتی موضوع ۴۲۱
ذوات ۳۴۴؛ - مکتون ۱۶۱ نیز - اشیا فی نفسه
ذهن ۱۱۱، ۱۲۶، ۲۱۳، ۲۲۲ و بعد، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۲۷،
۲۵۰، ۲۶۱ و بعد، ۲۷۱، ۲۹۰، ۳۲۲، ۳۲۶،
۳۳۱، ۳۳۶، ۳۸۱، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۵۸،
۴۸۸، ۵۱۳؛ - آگاه ۲۶۱؛ - الوهی ۱۳۰؛ - (=
علم) الهی ۱۸۲ ح، ۲۹۰، ۳۲۸، ۳۵۷؛ - انسان
(جیمز سالی) ۱۱۳؛ - بیط ۵۲۲؛ - جزئی
۱۹۱، ۳۰۵-۳۰۱؛ - جمعی ۴۳۳؛ -، حرکت و
بگانه‌انگاری ۱۲۹؛ - خودآگاه ۱۹۴؛ - سترون
۳۵۶؛ - عالم ۱۲۶، ۲۳۰، ۳۸۷، ۳۹۰ و بعد،
۴۲۲، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۷۹، ۵۳۰؛ - فرد ۳۹۵؛ -
فی نفسه ۱۸۰؛ - گروهی ۳۷۳؛ - ما بعدالطبیعی
۵۳۰؛ - متعال ۱۸۰؛ - متناهی ۱۸۹-۱۹۱، ۲۴۵؛
- مطلق ۳۲۲، ۳۲۷؛ - مندی ۲۷۳؛ - و جسم
۱۲۷؛ - و عین ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۰-۲۱۰، ۲۲۳،
۲۲۸، ۲۷۲، ۳۰۱-۳۰۶، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۵، ۴۷۹،
۴۸۷؛ - و ماده ۱۳۲، ۲۷۲، ۳۶۵؛ - و متعلقات
۲۴۲؛ آموزه - ۳۷؛ پدیده‌های - ۴۸۸، ۴۹۰؛
تحلیل پدیده‌انگاران - ۱۰۳ و بعد؛ تقدم غایی -
۳۳۰؛ تکامل - ۱۴۶؛ خصیصه - ۱۸۲؛ علم -
۳۲۴؛ فلسفه - ۲۷۱؛ کیفیات - ۱۰۴؛ ماهیت -
۲۴۲؛ مفهوم - ۵۲۵؛ واقعیت - ۳۳۰، هدف -
انسانی ۵۳۱

روانشناسی ۲۷۶، ۲۷۱، ۲۶۲، ۲۴۳، ۹۳، (علم النفس)
 ۲۸۷، ۳۴۱، ۳۸۲، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۷۶، ۴۹۷،
 ۴۹۹: - آلمانی ۲۷۱: - تجربی ۱۱۰، ۱۱۲،
 ۴۲۹، ۵۳۰: - تداعی ۳۴، ۳۶، ۳۶، ۲۷۱: -
 نداعی گرا ۹۴، ۹۹، ۱۱۰ و بعد، ۱۱۳، ۱۱۸،
 ۲۱۲: - تکوینی ۱۱۲، ۱۱۷: - جبرانگاران
 ۲۱۲: - خودآگاهی ۱۱۰ ح: - زدایی منطق
 ۳۸۲: - زیستی و اجتماعی ۴۰۱: - عادت ۴۰۰ و
 بعد: - کودک ۱۱۳: - و منطق ۲۱۷: پایه - ۲۸۸:
 علم - ۹۶

روابع نظری (ساتنایانا) ۵۱۵
 رویکن (رودخانه) ۳۷۱

روح ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۶۹، ۲۷۱ [= نفس] ۲۹۰، ۳۱۸ و
 بعد، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۴۹، ۴۱۱ و بعد، ۴۳۴ و
 بعد، ۵۱۳، ۵۲۱، ۵۶۲: - اعلی ۲۹۰: - الهی
 ۳۰۷، ۲۹۰: - انسان ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۴، ۳۱۸: -
 جهانی ۲۲۹: - خلاق الهی ۳۲۶: - در ماشین
 ۵۲۵: - عینی ۲۱۶: - منتهای ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۹۰:
 - محض ۲۶۰: - مطلق ۱۶۷، ۲۱۵: - نامتناهی
 ۱۶۷، ۱۹۰: - هندسه ۵۵۲: بقای - ۱۰۸ ح:
 ۱۸۵، ۲۳۱: تقدم - بر ماده ۳۳۰: تلاطم - ۲۹۲:
 خواسته‌های - ۲۸۹: قلمرو - ۴۲۸: ماهیت -
 ۲۶۹: نقش - ۵۱۴: وحدت - انسانی ۲۹۰

روحیه ملی ۱۷۵

روسو ۱۷۷، ۲۱۴، ۲۴۹، ۵۱۳

روسیه ۲۸۶، ۲۸۷

روش ۹۴: - های اخلاق (سیج ویک) ۱۱۵-۱۱۷ ح: -
 استدلال: میل ۹۳: - باقی مانده‌ها (روش
 پژوهشی آزمایشی) ۹۲ و بعد، ۹۶: - تامل
 استعلایی ۵۳۱: - تجربی ۳۹۵، ۴۰۴، ۴۰۶: -
 تحلیل ۲۸۱: - تغییرات متلازم ۹۳: - حذف ۸۸،
 ۹۲: - شناخت ۳۴۰: - شناسی ۳۴۰: - عدم وفاق
 ۹۲: - علمی ۵۲۴، ۹۰: - عینی ۳۹۹: - فلسفی
 ۵۳۰: - قیاسی ۹۶ و بعد: - مشاهده ۹۷: - وفاق

۹۲

روشنگری امریکایی ۲۸۷

(راسل) ۴۸۲

راهی به واقعیت ۲۵۵ و بعد

رایل، پروفیسور گیلبرت ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۷ ح
 رتل استیک ۱۲۲

رده بندی (ج. ا. میل) ۳۷

رسالات قانونگذاری جرمنی بنام (دومون) ۲۲

رسالات و مباحث (ج. ا. میل) ۲۴، ۲۷

رساله‌ای در باب انتخاب نمایندگان (نامس هیر) ۵۶

رساله (تراکتانوس) ۴۸۵، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۳۷ ح- ۵۴۳

رساله جستار در طبیعت بشر (هیوم) ۱۷

رساله‌ای در باب آرمانهای اخلاقی (گروت) ۱۸۲

رساله‌ای در باب احتمال (کینز) ۴۹۶

رساله‌ای در باب حکومت (جوزف بریستلی) ۱۹

رساله در باب شواهد حقوقی (دومون) ۲۲

رساله در باب شیوه‌های سیاسی (بنام) ۲۱

رساله‌ای در باب طبیعت انسانی ۱۸۷

رساله درباره آزادی (ترجمه جواد شیخ الاسلامی) ۴۴

ح

رساله درباره ذهن (= داندده) (ویتگنشتاین) ۵۳۰

رسالات فلسفی (مور) ۴۵۹ و بعد

رساله منطقی - فلسفی (ویتگنشتاین) ۴۶۷، ۴۸۵، ۵۳۶

و بعد، ۵۴۸ و بعد

رشد ۲۵۱، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۲: - کلی ۴۰۶

رفقار ۱۵۶، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۷: - اختیاری ۳۴۸: -

اخلاقی ۳۴۷، ۳۴۹: - اخلاقی بمعنی الاخص

۱۵۶: - ارادی ۳۴۷، ۳۴۹: - انسان ۱۹۴: -

بیرونی ۳۰۴: - درست ۵۱۵: - شایسته یا

ناشایسته ۵۱۱: - عملی ۳۴۷: - فرد ۵۷: -

گرایان ۴۸۸: - گرای روش شناختی ۵۰۲: -

متکامل ۱۵۶: - نیمه متکامل ۱۵۶: - هدفدار

۱۵۶: اصول - ۱۵۷: رابطه مفهوم با - ۳۴۲:

غایت - ۳۲۸: نحوه - ۳۴۵: نیک و بد - ۴۴۵

رنوید، شارل (۱۸۱۵-۱۹۰۳) ۳۶۲، ۳۷۷ و بعد

روایان ۳۴

روان ۳۲۲، ۴۲۴: حالات - ۴۲۶، ۴۲۸: نظریه همه - ی

۱۳۲: - شناختی ۲۱۸

در-۴۶۸: نقش-۲۹۹: نهضت فلسفه-۳۲۹:
 واقعت فرا-ی ۲۵۷، ۵۳۰: هدف-۴۹۹
 زبانشناسی ۲۷۶، ۴۹۹، ۴۳۶، ۴۲۵
 زمان ۱۴۲، ۱۴۶، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۸۱، ۳۰۹ و بعد، ۳۵۴،
 ۳۶۰: - حقیقی ۳۳۱: - مطلق ۲۶۳، ۲۸۱: -
 مکان والوهیت ۴۳۱-۴۳۲: مکان ۴۳۱، ۴۳۲،
 ۴۹۰: - مکان ۲۳۴: - واقعت ۳۴۶: آفات-
 ۴۶۵: بی- ۳۸۱: تصور- مکان ۲۲۸، ۴۳۲:
 توالی- ۲۶۳، ۳۱۴: دیرند- ۲۷۰: عدم واقعت-
 ۲۶۹: کل- ۲۲۷، ۳۴۴: واحد- ۲۲۷
 زمانند ۳۲۶
 زمین شناسی ۳۱۸
 زن و حق رأی ۴۴
 زندان نمونه ۲۱
 زندگانی شوپنهاور (واس) ۲۰۶
 زندگنامه ادبی (کولریج) ۷۲ و بعد
 زندگنامه خودنوشت (ج. ا. میل) ۴۱-۴۲، ح. ۶۸، ۷۷،
 ۹۷، ح. ۱۰۷، ۱۱۰، ح. ۱۴۲، ۱۶۴
 زور ۲۵۱
 زیبایی ۴۵۴: - جست؟ ۵۴۱
 زیبایی شناسی ۲۴۲، ۲۸۳، ۳۹۷، ۴۰۹، ۵۴۴، ۵۶۰
 زیست شناسی ۲۷۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۹۷
 سارتر ۳۰۶ ح
 سالی، جیمز (۱۸۴۲-۱۹۲۳) ۱۱۳
 سانتایانا، ج. (۱۸۶۳-۱۹۵۲) ۴۲۶-۴۲۸
 سهر برین ۳۹۳
 سخنرانیها و مقالات ۱۲۱ ح و بعد
 سخنرانیهای فلسفی ۱۷۳
 سخنرانیهای گنفورد ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۴۲، ۲۷۲
 سخنرانیهای درباره اخلاق گرین، اسپنسر و مارتینو
 (سپج ویک) ۱۱۶
 سرشت انسان ۶۱
 سرشت و سلوك انسان ۳۸۶، ۴۰۰-۴۰۳، ۴۰۷
 سرمدی ۲۸۲، ۳۲۶
 سرنوشت ۳۵۳

رومانز، جورج جان (۱۸۴۸-۱۸۹۴) ۱۲۹-۱۳۱، ۱۳۶
 روند- جسمی (فیزیک) ۱۲۶: - ذهنی (روانی) ۱۲۶: -
 عینی ۲۰۳- کیهانی ۳۲۶، ۳۴۸، ۳۶۰: نقادی
 نهادهای اجتماعی ۴۰۶
 روزد، د ۲۲۶ ح
 رؤیا ۱۱۱
 روس، جوسایا (۱۸۵۵-۱۹۱۶) ۲۹۳-۳۰۱ به بعد
 روس، گنفورد ۲۰۰، ۲۷۶ و بعد، ۳۱۱
 رهیافت دینی ۴۰۷
 رهیافت فلسفه (جیمز) ۳۶۳
 ریاضیات ۲۷۶، ۳۵۸، ۴۶۲، ۵۱۰: - قیاسی محض
 ۵۲۳: - کار بسته (عقلی) ۷۵: - محض ۷۵،
 ۳۳۶ و بعد، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۷۳، ۴۷۶، ۵۰۳، ۵۰۵،
 ۵۳۶: ایدئال- ۲-۳: تحویل- به منطق ۴۶۳،
 ۴۷۵ و بعد: ماهیت- ۷۴، ۷۶
 ریاضی سازی ۴۷۴
 ریشی، دیوید جورج (۱۸۵۳-۱۹۰۳) ۲۰۶ و بعد
 ریچاردسون، ج ۱۶۹
 رید، تامس ۱۶، ۴۲، ۸۷، ح. ۱۰۴، ۱۷۸، ۲۸۷
 ریکادو، دیوید (۱۷۷۲-۱۸۲۳) ۳۳ ح. ۲۸-۴۲
 زبان ۴۶۸، ۴۸۱، ۴۹۹، ۵۳۵، ۵۴۸: - ابتدایی ۵۰۰: -
 اجتماعی ۴۰۱: - اخلاق ۴۲۱، ۵۲۳، ۵۲۶: -
 بدیل ۲۸۰: - بنیادین ۵۰۰: - تصویری ۵۲۴: -
 نمثیلی ۵۴۴: - توصیفی ۲۷۶، ۴۹۹، ۵۴۰: -
 جهانی ۲۵۱: - حقیقت و منطق (آیر) ۴۲۰،
 ۵۳۹: - دین ۵۴۳ و بعد: - زیبایی شناختی ۵۴۳:
 - نشی ۵۰۰: - عرفی ۱۰۵، ۲۷۵، ح. ۴۹۰،
 ۵۱۷، ۵۰۵ و بعد، ۵۲۹، ۵۳۵، ۵۴۲، ۵۴۶: -
 علم ۵۴۰، ۵۴۳: - فنی ۵۴۲: - مدل ۵۴۳: -
 منطق ۴۷۳: - نمادین ۴۷۴: - واقعی ۴۷۲،
 ۵۰۰: - سواقعت ۳۳۰: - های ملی ۲۵۱: - هوش
 ۵۴۷: اصلاح- ۴۷۲ ح: پیچیدگی- ۴۹۹:
 خواص- ۵۰۷ و بعد: رابطه- و واقعت ۴۹۹:
 رویدادهای غیر- ۵۰۱: سلسله مراتب- ۴۶۷،
 ۵۰۰: منطق واقعی- ۵۴۳: نظریه بیان ناپذیری

سیر تکاملی فلسفه من (راسل) ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۷۶.
 ۲۷۹ ج، ۴۸۱، ۴۸۵ ج و بعد، ۴۹۰، ۴۹۳.
 ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۷، ۵۱۲، ۵۱۵ ج،
 ۵۱۸ ج
 سیر تکوینی ۳۹۸، ۵۴۵
 شاردن، تباردون ۱۲۱
 شارل نهم ۲۸۰
 شایسته و ناشایست ۳۲۷، ۳۱۹-۳۲۱، ۳۳۰، ۵۱۲؛
 معیار - ۳۵
 شهادت ۱۲۵، ۵۰۷ و بعد
 شخص ۳۰۴، ۴۹۵؛ - متعال ۳۲۱
 شخصیت ۲۳۴، ۲۶۰، ۲۷۴، ۲۷۷، ۳۱۰، ۳۷۸، ۴۰۵؛
 - انسانی ۲۶۰ و بعد، ۳۱۵، ۳۲۶؛
 - خلاقه ۳۲۵؛ - فردی ۹۶، ۱۲۶۳؛ - متناهی
 ۲۷۵، ۲۷۷؛ - ملی ۹۵ و بعد؛ - ودین ۳۲۵
 شر ۱۰۷، ۱۵۶، ۲۳۲ و بعد، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۹۷، ۳۰۸،
 ۳۷۶؛ - اخلاقی ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۹۷؛ - ناگزیر
 ۳۰؛ - ورنج در جهان ۱۲۱
 شراب مقدس ۳۴۶
 شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس (راسل) ۴۶۵
 شرح فلسفه هگل در باب دولت و تاریخ ۳۲۳
 شرح و بسط لایحه اصلاحات اساسی (بنام) ۲۲
 شرح و بسط لایحه اصلاحیه آقای هیر (هنری
 فوسیت) ۵۶
 شرط ۲۲۵
 شرودز، فریدریش ویلهلم (۱۸۴۱-۱۹۰۲) ۴۷۴
 شعر ۲۵۲، ۲۹۹
 شعر و هنر (ج. ا. میل) ۴۲
 شعور (= آگاهی) ۱۳۲، ۲۰۳
 شك ۲۳۷، ۲۳۹، ۴۴۳؛ - اصیل ۳۳۸ و بعد؛ - تجربی
 ۴۴۲؛ - تصنی (= جعلی) ۳۳۹؛ - دستوری
 ۳۳۹؛ - کلی ۳۳۸ و بعد؛ - واقعی ۳۳۹؛ -
 وجودی ۴۹۲
 شکاک ۲۳۹
 شکاکان ۲۹۰، ۵۵۶

سزار، یولیوس ۳۶۸، ۳۷۱
 سعادت ۱۰۷، ۳۷۷، ۴۰۳؛ - همگانی ۵۱۷؛ - تحصیل -
 ۲۸۶
 سعدی، شیخ مصلح الدین ۴۷۰ و بعد
 سفر تکوین ۱۲۰
 سفر خروج ۱۷۵ ج
 سفسطه ۲۲۲
 سقراط ۴۷، ۷۰ و بعد، ۸۱، ۹۸، ۴۵۴، ۴۶۶، ۵۴۱
 سکس ۵۱۱
 سکوتس، جان دانز ۳۴۳
 سلرز، ر. و (متولد ۱۸۸۰) ۴۲۶-۴۲۸
 سلسله بی نهایت ۳۱۳
 سلسله نامتناهی ۳۱۴
 سلوک انسانی ۳۸۷
 سنت ۱۱۴
 سنت آندروز (دانشگاه) ۷۷، ۱۷۸، ۲۰۶، ۲۴۱
 سنت افلاطونی در فلسفه انگلوساکسون (میورهد)
 ۱۶۸ ج
 سنت پل (کلیسا) ۱۰۷
 سنت پل (مدرسه) ۱۶۰ ج
 سنت لوئیس (شهر) ۲۹۳
 سنجش خردناب (= نقادی عقل نظری) (کانت)
 ۱۶۹، ۱۸۷
 سن سیمون، کنت کلود هانری دورو وروا
 (۱۷۶۰-۱۸۲۵) ۴۳
 سوتی ۱۷۱، ۱۷۵
 سودجویی ۴۵
 سورلی، ویلیام ریتچی (۱۸۵۵-۱۹۳۵) ۲۷۵ و بعد
 سوسیال دموکراسی آلمان (راسل) ۴۶۴، ۵۱۰
 سوسیالیست ۵۱۹
 سه جستار ← سه جستار درباره دین
 سه جستار درباره دین ۱۰۵-۱۰۹
 سه سخنرانی درباره زیبایی شناسی ۲۴۲
 سیاست - اسپنسر ۱۶۸ - گرین ۱۹۲؛ ۳۹۷، ۳۲۲،
 ۴۰۷؛ - عملی ۹۷
 سیج ویک، هنری (۱۸۳۸-۱۹۰۰) ۱۱۵-۱۱۸

شیلر، فردیناند اسکات (۱۸۶۲-۱۹۳۷) ۲۸۴-۳۷۹
 شیمی ۹۳، ۲۴۶
 شیوهٔ پسینی (- مابعد تجربی) ۹۲
 شیوهٔ پیشینی (مانندم) ۵۲۸
 شیوهٔ تعبیری ۹۵
 شیوهٔ دیالکتیکی ۳۳۰

صادق ۲۳۶، ۲۵۶-۲۵۹، ۳۰۱، ۳۲۷، ۳۶۹، ۳۹۹
 ۴۲۴، ۴۳۲؛ نیز ← صدق و نیز ← قضیه و
 گزاره
 صداقت ۲۸۴

صدق ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۳۶، ۳۴۲ و
 بعد، ۵۰۵ و بعد؛ - انطباق با واقع ۵۰۵ -
 امکانی ۳۷۱؛ - درارتباط با پراگماتیسم ۵۰۲؛
 - در قضایا ۷۹؛ - گزاره ۳۷۲، ۵۶۴؛ - نتیجه
 ۵۶۴؛ - نماد ۳۳۰؛ تجربه ۲۵۷؛ معیار -
 ۴۱۲؛ موضوع - ۵۰۲

صدق و کذب ۳۰۰، ۴۹۹؛ - باورها ۴۲۱؛ - جملات
 اخباری ۵۰۲؛ - در حکم ۲۱۸؛ - گزاره‌ها
 ۵۱۶؛ - منطقی ۳۶۸؛ - یک گزارهٔ اخلاقی
 ۴۴۹؛ محک نهایی - ۵۶۵؛ معیار - ۲۹۶

صرافت طبع ۳۵۲، ۴۰۲
 صفری ۸۰
 صناعی، محمود ۴۴ ح
 صواب ۲۹۶، ۳۰۹
 صورت ۲۱۸، ۲۵۸، ۲۷۱
 صوری گرایان ۴۷۵ ح
 ضرورت ۲۲۱، ۲۶۱، ۳۹۹

ضرر بدون ضرار ۵۲ ح
 ضرورت ۶۱، ۲۴۴، ۲۶۵؛ - اصل ۲۲۸؛ - مطلق ۴۷۵
 ضروری (واجب) ۲۳۶ و بعد، ۲۸۲، ۳۲۸، ۴۶۸؛
 منطقیاً - ۳۵۳
 ضروریات ۳۸۲

طبع (خودانگیزگی) ۴۰۲ نیز ← خودانگیزگی؛ -

شکاکیت ۱۸۷، ۲۰۳، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۹۶، ۴۶۰، ۵۵۵؛
 - اخلاقی ۲۹۵؛ - افراطی ۴۵۶؛ - عقلانی
 ۱۰۷؛ - مطلق ۴۲۲؛ - مغرط ۲۹۵ ح؛ - هیومی
 ۲۰۰؛ انواع - ۴۵۹؛ تلفیق - و ایمان‌گرایی
 ۲۱۰؛ موضع ۵۵۶

شلهورن، لرد ۲۰ و بعد
 شلیک، مورنیس ۵۲۸
 شلینگ ۱۶۹، ۱۷۳ و بعد، ۱۹۴، ۲۹۵، ۳۵۵، ۳۵۹
 شناخت ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۷۳، ۳۰۰، ۳۰۷، ۴۲۵، ۴۲۲؛ -
 اجتماعی ۳۸۳؛ - پذیر ۱۶۳؛ - جهان ۲۳۲؛ -
 شهودی ۳۳۵؛ - ناپذیری ۱۵۹-۱۶۳؛ روش -
 ۳۴۱؛ مسألهٔ روانی - ۷۸؛ منزلت منطقی - ۷۸
 شناخت‌شناسی ۱۸؛ ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۸، ۴۲۵،
 ۴۲۸، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۷۶، ۴۹۲ ح

شواتزرت، فیلیپ ۲۸۰
 شوبنهاور ۲۹۵
 شورمن، ج. گ ۳۲۱
 شوق ۵۱۳؛ انواع - ۵۱۳
 شهر خدا ۳۱۸
 شهوات و اراده ۱۷۵

شهود ۶۸، ۹۹، ۲۵۷، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۱۹ و بعد؛ -
 اخلاقی ۱۵۸، ۱۶۳، ۵۱۵؛ - اساسی ۱۴۵؛ -
 پیشینی (= ماقبل تجربی) ۴۷۳؛ - فضا ۱۶۳؛
 بصیرت - ی ۳۲۷

شهودگرایان ۴۷۵؛ نظریه‌های - ۲۶
 شهودگروی ۴۱۹-۴۲۱
 شیء ۲۲۴، ۲۲۷ و بعد، ۳۰۳، ۴۹۵؛ - جسمانی ۳۲۲؛
 - روحانی ۳۲۲؛ - فی‌نفسه ۱۳۵، ۲۰۱، ۳۲۴،
 ۴۱۱؛ - مادی ۲۷۲، ۳۲۲، ۴۵۶؛ - وازه ۵۰۰
 و بعد، - واقعی ۴۲۳

شیخ‌الاسلامی، جواد ۲۴
 شیراز ۴۷۱
 شیطان در حومه (راسل) ۵۲۲ ح
 شیکاگو ۳۸۵ و بعد
 شیلپ، پ. ۴۴۷ ح، ۴۴۹ ح، ۴۵۲ ح، ۴۶۷ ح، ۴۷۱ ح،
 ۴۸۰، ۵۱۶ ح و بعد، ۵۲۱، ۵۲۲

عاطفی ۳۷۰

طبقه ۴۶۷

طبیعت ۸۶، ۱۳۰، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۶۲، ۲۸۲، ۲۸۹ و بعد، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۲ و بعد، ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۸؛ - اخلاقی ۳۷۶؛ - انسان ۲۴، ۱۷، ح، ۹۹، ۱۷۶، ۱۸۳ و بعد، ۳۷۹، ۵۶۳؛ - انسان و بازسازی آن (هاکینگ) ۳۲۷ و بعد ح؛ - به عنوان يك كل ۴۰۹؛ - دانی ۱۸۳؛ - عالی ۱۸۳؛ - فردی ۱۳۴؛ - واقعی انسان ۲۱۵؛ - واقعیت ۴۱۰؛ - و روح ۲۰۹؛ توصیف علمی از - ۳۲۲؛ جهان - ۳۲۷؛ رابطه - با عقل ۱۹۲؛ فرا - ۳۲۰؛ فلسفه - ۱۷۳، ۳۲۲؛ کلی - ۹۲؛ نظام - ۱۸۹، ۳۲۰؛ نظریه مکانیکی - ۲۷۲؛ یکسانی و یکتواختی کلی - ۹۲

طبیعی - روانی ۳۵۷

طرح مثبت توصیف ۵۴۳

طرحی از فلسفه (راسل) ۴۸۷ ح، ۴۹۰، ۴۹۹، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۲۲ ح، ۵۲۶ ح و بعد، ۵۳۱ ح طغیان در برابر دوگانه‌انگاری ۲۲۶ طلبه تفکر ۷۸؛ نیز - تفکر

عادت (و عادات) ۳۴۵، ۳۵۴ و بعد، ۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۳؛

- جمعی ۴۰۱؛ - مکتسب ۴۰۲؛ بازارایی -

۴۰۲؛ تعارض بین - ۴۰۲

عادل ۵۶۱

عاطفه جهانگیر (کلپورد) ۱۳۳

عاطفه کیهانی ۴۲۵ نیز - عواطف

عالم ۳۰۰، ۳۹۱ و بعد؛ - ابدی ۱۸۱؛ - منتهای ۱۸۱؛ -

محسوس ۱۷۲؛ - نامتناهی ۱۸۰ و بعد؛ - واقع

۱۴۴، ۱۸۱، ۲۲۰؛ - و معلوم ۱۷۴، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۴، ۳۶۵، ۴۱۶؛ رابطه - و معلوم ۱۸۰

- ۱۸۶؛ ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۹۶، ۳۳۱، ۴۳۳؛

نیز - ذهن و عین؛ - هستی ۲۱۹، ۲۰۸

عامل خلاق ۳۲۶

عامل غایی ۴۲۷

عدالت ۳۶۸، - اسپنسر ۱۴۲؛ - هیوم ۱۹؛ - انسانی

۱۵۸؛ - در زمان جنگ ۴۸۱؛ اصول - ۱۵۸

عدد ۴۶۵؛ - اصلی ۴۶۵؛ سلسله کل اعداد ۳۱۲

عدم ادراك ناپذیر ۲۶۵

عدم اطاعت کشوری (نهضت) ۵۱۰

عدم تمین مطلق ۳۵۴

عرض ۲۲۵

عرفان ۳۰۱-۳۰۲، ۵۳۹؛ - شرق ۳۰۳؛ - و منطقی

(راسل) ۴۷۵، ۴۷۷ ح و بعد، ۴۸۰-۴۸۲،

۵۱۸ ح؛ پیش - ی ۳۳۰؛ تجربه ی ۳۲۸؛

نگرش - ی ۳۲۹

عرف عام ۱۱۶، ۲۸۶؛ دفاع از - ۴۴۴

عشق ۲۹۰، ۳۵۵، ۴۰۹؛ - عقلانی ۴۲۷؛ - و معرفت

۵۱۴؛ متعلق - ۵۱۹

عصر روشنگری فرانسه ۵۲۹

عقل ۱۱۰، ۱۳۷ و بعد، ۱۴۴، ۱۹۱، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۸،

۲۴۵، ۲۵۱، ۲۸۳، ۲۸۹، ۳۲۰، ۳۲۴، ۴۰۸،

۴۱۱، ۵۵۴، ۵۵۶؛ - ارتجالی ۲۸۸؛ - الوهی

۱۹۲؛ - (= علم) الهی ۳۲۵؛ - انسان ۲۸۷،

۱۲۹۰؛ - در ایمان ۳۲۵؛ - سلیم ۲۰۰، ۲۰۳،

۲۸۶؛ - شهودی ۱۷۲؛ - عرفی ۱۰۵، ۱۷۸،

۱۸۷، ۲۲۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۹، ۳۱۸، ۳۲۷،

۳۹۷، ۴۱۸، ۴۲۶، (دفاع از عقل عرفی)

۴۵۷، ۴۸۹؛ - عملی ۱۷۲؛ - کامل ۳۱۸؛ -

گرایان فلسفی ۳۶۹؛ - محض ۳۵۵؛ - نظری

۴۲، ۲۸۸؛ - و تحلیل ۳۲۹؛ - و حقایق روحانی

۱۷۳؛ - و فهم ۲۰۹؛ - و منطقی ۱۳۴؛ - و نیکی

۳۲۹؛ - نفوس - ۲۸۶؛ حقیقت - ۳۲۷؛

خواسته‌های - ۲۸۹؛ دلایل - ۳۷۰؛ عصر -

۲۸۶؛ قدرت - ۱۷۶

عقیده ۵۰۲؛ - دینی ۵۲۸؛ - کارآ ۳۶۹؛ گوهر - ۳۴۵

علم ۱۲۷ و بعد، ۱۳۳؛ - پیرسون ۱۲۴-۱۳۶؛ ۱۴۶،

۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۹ و بعد، ۲۷۶، ۳۰۰، ۳۰۵،

۳۲۰-۳۲۳، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۸، ۳۷۶، ۴۲۸،

۴۹۳، ۵۲۵-۵۲۸؛ آلی ۳۹۷ نیز - منطقی؛

قطعیّت - ۹۰: کلیت - ۹۰: مفهوم - ۸۷
 عمل ۱۹۳، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۹۶، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۰۸ - آزادانه
 ۳۰۸: - اخلاقی ۳۰۹: - ارادی ۳۴۸: -
 ارزشمند ۴۰۲: - الهی ۳۱۸: - عقلانی ۳۴۸: -
 عینی ۳۵۰: - گرای ۳۱۰: - و ماده ۳۹۱:
 جدایی نظر از - ۳۵۹: عمل، محتوا و متعلق
 ۲۷۹

عناصر اقتصاد سیاسی (میل) ۲۳

عناصر پایدار اصالت فرد ۲۲۷

عناصر منطقی (ویتلی) ۶۶

عنایت ۵۵۱

عنصر موهوب ۳۲۵

عواطف انسان ۳۹۴

عواطف غیر شخصی ۵۳۲

عواطف و اراده (بین) ۱۱۰، ۱۱۲

عین ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۲: (= اوپزه) ۳۴۰:

(= معلوم) ۲۸۷، ۳۹۲، ۴۷۹: (= متعلق علم)

۴۰۵، ۴۱۶، ۴۲۵: - خارجی ۳۰۱: - معلوم

۱۲۶، ۲۰۳، ۴۲۲: - و ذهن ۱۷۶، ۱۷۹: - و

علم ۱۷۴

غایت ۳۴۸: - آرمانی ۲۹۵، ۴۰۸: - ثابت ۴۱۰: -

زندگی ۳۵۰: - قصوی ۳۴۷ و بعد، ۳۵۰،

۳۵۵: - کیهانی ۳۴۸: - مطلوب ۴۱۲: - معین

۳۵۵: - نامتناهی ۳۴۸

غریزه (فطرت) ۳۵۶، ۵۱۳ و بعد: - دینی ۵۶۱: - و

فطرت ۳۹۸: اعتقاد غریزی ۲۳۵ و بعد

فاراده ۱۲۵

فارکونرسون ۴۱۵

فاعل ۳۴۱: - فعل ۲۱۲

فایده بخشی ← فایده مندی، اصل

فایده ۲۶: - عام ۱۹: - عملی ۲۲۲

فایده مندی ۱۱۵، ۳۶: - اجباری ۱۱۲: - اختیاری ۱۱۲:

اصل - ۳۹ و بعد، ۴۵-۲۷

فاینیگر، هانس ۳۷۷

- اجتماعی ۵۱۹: - اخلاقی (استفن) ۱۲۸: -

الاجتماع ۹۹، ۱۲۹: - الحیات ۱۲۹: -

السماده ۱۸۳: - الفضیلة ۱۸۳: - الهی

۱۸۰-۱۸۲، ۲۸۱ و بعد، ۲۹۰، ۳۱۳ و بعد: -

پیش از هنجار ۳۴۸: - فیزیک ۵۲۵: - قدرت

(کید) ۱۳۷: - قطعی ۱۲۴، ۴۵۹: - گزاردهای

۱۳۵: - ما به جهان خارج ۴۷۸، ۵۲۲ ح: -

مکانیک ۲۷۲، ۲۷۶: - واقعیت (= حقیقت)

۳۵۱: - و دین ۱۲۹، ۳۹۳، ۵۲۸ ح: - و فلسفه

۱۴۴: - و معلوم ۲۵۸: - و مفهوم خدا ۳۲۷: - و

هستی ۳۲۲: - هنجار آفرین ۳۳۸: - اعتبار -

۲۷۵: پژوهش - ۳۳۹: پیشرفت علم ۱۳۸ و

بعد: تاریخ - ۳۳۴: تمارض علم و دین ۱۵۹:

تعمیمهای - ۲۲۱: تکامل - ۳۱۹: حقایق -

۱۴۳: ۲۷۰: روش - ۱۳۵ و بعد: سلیقه - ی

۳۷۰: شناخت - ی ۱۷۱ و بعد: عناصر - ۲۸۷:

فرضیه - ی ۳۳۷، ۴۱۲: قدرت - ۲۷۵:

قضاوت - ی ۱۳۴: قوانین توصیفی - ۱۳۵ -

۱۳۸: متعلق - ۱۸۱ و بعد، ۳۲۴، ۴۳۰: معیار -

۳۸۰: مفاهیم - ۱۶۰، ۲۷۶: نظام - ۴۹۸: نقش

- ۱۳۴: نگرش - ی ۳۷۷: هستی مندهای - ی

۱۲۵

علوم ۳۲۲، ۳۸۱-۳۸۲: - خاص ۱۲۳، ۳۹۲: - دقیقه

۱۴۹، - طبیعی ۲۷۲: - عقلی ۲۸۸: - عینی

۲۷۶

علت ۸۷ و بعد، ۸۹ و بعد، ۱۰۳، ۲۸۳: - اصل ۲۸۲: -

اولی ۱۶۰: - حقیقی ۲۸۲: - غایی ۳۵۵: -

فاعلی ۳۱۸-۳۲۰: - وجودی ۲۷۳: - و معلول

۱۵۸، ۲۷۳، ۴۴۰: نیز ← علل

علل - تجربی ۱۹۳: - غایی ۱۴۳: - غیر مادی ۲۶۹: -

فرارگانیک ۲۲۵

علت - میل ۳۷، ۶۰-۶۲، ۶۷، ۲۲۷، ۳۲۰، ۴۱۰،

۴۳۲، ۴۵۴، ۵۲۱، ۵۳۸: - الهی ۲۸۲: -

بمعنی الاخص ۳۲۰: - حقیقی ۹۱: - طبیعی

۱۳۰: - غایی ۳۱۸: - فاعلی ۲۸۲، ۳۲۰:

تخطی ناپذیری - ۹۰: قانون - ۹۲-۸۶:

- فخر، گ. ت ۳۷۷
 فرآورده‌های اکتشاف ۱۴۲
 فرانجریبی ۱۳۲، ۳۰۶، ۳۲۵
 فراسوی رئالیسم و ایدئالیسم ۳۳۰
 فراطبیعی ۲۸۳، ۳۲۵
 فرانتشخص ۲۳۳ و بعد
 فرانسه ۲۳، ۴۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۲۸۴، ۳۶۲، ۴۶۹
 ۴۷۱: مجمع ملی - ۲۱: انقلاب - ۱۸
 فرانسوی ۲۶۶، ۲۸۰، ۳۳۱
 فرانکلین، بنجمین (۱۷۰۶-۱۷۹۰) ۲۸۲-۲۸۷
 فرد ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۰۷
 ۳۰۹، ۳۱۴ و بعد - اعلیٰ ۳۰۳ - الافراد ۳۱۵:
 - انسانی ۲۵۳، ۲۹۸: - جزئی ۳۰۳: - گرای
 ۴۲، ۵۵۵: - متعال ۳۰۵، ۳۱۴: - و اجتماع
 ۴۳۰: - و جامعه ۵۱۴
 فردیت (تفرد) ۲۴۷ و بعد، ۲۶۳، ۳۰۹، ۳۱۱
 فردن، سرکرستو ۱۰۷
 فرزاتگی غرب ۵۲۷، ۵۳۵ ح
 فرض ۵۵۷
 فرضیه ۷۶ و بعد، ۹۹، ۳۴۴ و بعد، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۸۹،
 ۳۹۹، ۴۱۰ و بعد - ابتدایی ۲۳۷: - استقرایی
 ۱۰۸: - اصل ۳۴۴: - اضافی ۴۱۰: - تبیینی
 ۹۱، ۱۰۷: - تجریمی ۷۸، ۳۴۵، ۳۷۷: -
 توصیفی ۹۱: - خطاپذیر ۳۵۸: - داروینی
 (مقاله) ۱۲۲ ح: - رشد ۱۴۱: - صادق ۳۸۴،
 ۳۹۹: - علمی ۳۴۴، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۹،
 ۴۰۴ و بعد، ۴۱۱: - کارآ ۴۱۰ و بعد: - کلی
 ۲۲۰
 فرگه، گوتلب (۱۸۴۸-۱۹۲۵) ۱۷۸
 فرمولهای ریاضی ۴۷۴
 فرهنگ همایونی زندگینامه همگانی (فری بر) ۱۷۹
 فرهنگ یونان ۳۹۷
 فریضه‌شناسی یا علم اخلاق (بننام) ۲۳
 فری بر، جیمز فردریک (۱۸۰۸-۱۸۶۴) ۱۷۸-۱۸۴،
 ۱۹۱
 فصل الخطاب ۵۶۵ ح
- فصلی از راهنمای اقتصاد سیاسی (بننام) ۲۱
 فضای اقلیدسی ۴۱۷
 فضای غیراقلیدسی ۴۱۷
 فضایل اخلاقی ۲۸۲ و بعد
 فضیلت ۲۶، ۱۵۸، ۱۷۷، ۲۹۰: - مبتنی بر فایده: بننام
 ۱۷
 فطیر مقدس ۳۴۶
 فعل ۳۴۱
 فعالیت فطری ۴۰۲
 فعالیت نظری محض ۳۹۳
 فعلیت ۲۳۶، ۲۵۳، ۳۵۹: - یابی ۳۲۳، ۳۵۵
 فکر ۱۷۱، ۲۶۷، ۳۲۹، ۳۵۶، ۳۷۵
 فلسفه ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۶ و بعد، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۲۲،
 ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۹۳، ۴۱۲، ۴۲۶،
 ۴۶۲، ۵۲۰-۵۲۸، ۵۴۴ ح، ۵۴۸ و بعد: -
 آرمانها (برایتمن) ۳۲۵: - آکسفورد ۳۷۹،
 ۵۰۰: - آکادمیک در ایالات متحده ۲۸۷: -
 آلمانی ۳۷۷
 فلسفه اجتماعی ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۹۳: - بریتانیایی ۱۸،
 ۹۴: - فرانسوی ۹۴: - و دیانت کنت (ا. کیرد)
 ۱۹۹
 فلسفه اخلاق ۴۱۷: - راسل ۵۱۱: - سیچ ویک ۱۱۷ و
 بعد: - ی ۲۸۷: - اخلاقی (جوسایا روس)
 ۳۱۶: - ی و اجتماعی ۳۹۴
 فلسفه اسکاتلندی ۲۸۷-۲۸۹
 فلسفه اصالت تشخص (نودسون) ۳۲۵
 فلسفه الحادی ۱۳۷
 فلسفه امریکایی ۲۸۵، ۳۷۸
 فلسفه انتقادی کانت ← فلسفه نقادی
 فلسفه انگلیس ۲۳۶
 فلسفه برتراند راسل ۴۶۷، ۴۷۱، ۴۸۰، ۵۱۷، ۵۲۱
 ح، ۵۳۲
 فلسفه بریتانیایی ۷۰: - معاصر ۳۸۱-۳۸۲ نیز ←
 فلسفه معاصر بریتانیایی
 فلسفه بمعنی الاخصی ۱۴۹
 فلسفه پیرس ۳۶۱

تجربی ۱۲۳، ۵۲۵ و بعد، ربط - بازندگی
 ۵۲۹: روش - ۵۲۴: مسائل عمدتاً - ۲۷۷،
 ۳۶۲، ۲۲۹، ۲۵۷: ماهیت - و مفاهیم آن ۱۴۳،
 ۳۹۰، ۵۲۲، ۵۲۵ و بعد، ۵۲۳: معرفت جویی -
 ۵۲۲: مفهوم - ۵۲۸: نقش - ۳۹۲: وظیفه -
 ۳۹۵، ۵۲۵، ۵۲۷: هدف غایی - ۱۷۶

فلو، ا. جی. ان ۵۲۲ ح

فناي بدن ۳۱۱

فورفرشه ۲۳

فوس، پيتر ۳۱۶ ح

فوسيت، هنري ۵۶

فهرست خاستگاههای عمل (جیمز میل) ۲۳

فهم یا فاهمه ۱۷۲، ۱۸۹، ۲۸۹

فیثاغورس ۲۷۶

فیخته ۱۶۹ ح، ۱۷۳ و بعد، ۱۷۷، ۳۰۸

فیزیک ۲۴۶، ۲۵۱، ۴۰۴، ۵۲۱: اتمی ۴۸۰: اعیان -

ی ۲۸۹: فرق - و روانشناسی ۲۸۸ و بعد:

متعلقات - ۲۹۳

فیزیکوس ۱۲۹ نیز ← بررسی ساده و صریح

خداشناسی

فیزیوکراتها (= مکتب طبیعیون) ۲۸

فیلاولفا ۵۱۱

فیلسوف ۲۲۶، ۲۹۴، ۳۹۶، ۴۶۲: برج عاجی ۵۱۰ و

بعد: - دستگامند (سیستمانیک) ۲۹۲: -

روشنگری ۵۲۱: - سیاسی ۴۰۵: -

مابعدالطبیعه ۲۵۹: وظیفه - ۳۹۲

فی نفسه ۲۲۵، ۲۸۵

قانون ۲۵۰، ۲۸۶، ۳۴۳، ۳۵۴: - گذاری اجتماعی

۲۵۱: - گذاری: اسپنسر ۱۵۴: - اساسی

(پنتام) ۲۲: - انتخاب طبیعی ۳۳۰: سیطره

کامل - ۲۵۴ و بعد: مفهوم - ۳۵۴: موضوع -

۲۵۱: وظیفه - ۲۵۱، ۵۲۰

قبیله ۱۳۳

قدرت ۳۷۶، ۴۰۰: - يك تحليل اجتماعي نوين ۵۱۸

ح و بعد: - بی محابا ۵۱۸: - مطلق ۲۸۲: -

فلسفه تجربی دیویی ۳۹۴، ۴۱۰

فلسفه تحلیلی ۳۲۹

فلسفه ج. ا. میل (آنتونس) ۷۸ ح: فلسفه ج. ا. مور

۴۴۹ پ

فلسفه جدید ۲۹۶، ۳۹۳

فلسفه جیمز ۳۷۳

فلسفه خاص ۱۴۲

فلسفه خداشناسی توحیدی (پوردن بارکرپون) ۳۱۹

فلسفه - خودگرایی ۴۵: - دین (برایمن) ۳۲۵: -

دیویی ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۲: - ذهن (هگل) ۲۰۶:

- ذهنی (روانی) ۲۸۷: - ذهن و منطق ۱۴۲: -

ودین ۳۵۶: - رئالیسم فیزیکی ۴۲۹: - زبانی

۵۲۳، ۵۲۵: - سود و زیان ۱۷۷: - سیاسی

۲۵۳، ۲۸۶، ۴۰۵: - سیاسی ایدئالیستی ۱۸: -

علم ۱۲۷، ۵۱۰، ۵۲۷ و بعد: - علوم استقرایی

(هیونل) ۴۳: - علوم مثبت (جورج هنری

لونیس) ۱۳۲: - عمل ۳۷۸: - عمومی ۵۳۲: -

فی نفسه ۵۲۷: - قرن بیستم ۴۲۶: - کلی

(فلسفه بمعنی الاعم) ۱۴۴: - کنکورد ۲۹۳: -

لونسه ۴۱۵: - مدرسی (اسکولاستیک) ۵۵۳:

- مردم پسند (جیمز) ۳۶۳، ۳۸۰: - معاصر

۲۲۲: - معاصر بریتانیا ۲۵۶، ۲۶۴، ۲۶۷،

۲۷۵ نیز ← فلسفه بریتانیایی معاصر: -

معاصر بریتانیا (میورهد) ۲۹۰، ۵۲۵ ح: - ملك

تاگرت ۲۷۴: - نظری ۲۳۵، ۲۹۲ و بعد، ۳۰۸،

۳۲۸ و بعد، ۳۳۵ و بعد: - نظری (مجله) ۲۹۳،

۳۸۵: - نقادی ۱۶۹ و بعد، ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۶۰: -

نقادی کانت ۱۸۵، ۳۱۹: - نقادی کانت (ا.)

کیرد) ۱۹۹: - نصادانسدیشی ۱۷۷: - و

روانشناسی ۲۴۱، - و علم ۵۲۴: - وفاداری

۳۰۹: - و مسیحیت ۳۲۳: - هگل ۴۱۱

فلسفه آرزوهای - ۵۲۳: انقلاب در - ۵۴۹: انواع -

۵۲۸: تاریخ - ۴۲۳: تعریف جزئی - ۵۴۹:

توانایی - ۵۲۷: جوهر - ۵۲۴: جنبه دینی -

۲۹۸: حقایق - ۱۴۴: خلط بین - و ارشاد

اخلاقی ۳۳۰: دامنه - ۵۲۲: رابطه - و علوم

- مطلق الوهی ۱۰۶؛ عشق به - ۵۱۹؛ مفهوم - ۵۱۸
- قدیر ۵۶۱
- قصد (هدف) ۲۹۹ و بعد، ۳۰۳، ۳۱۵؛ - الهی ۳۰۵؛ - عملی ۴۰۱
- قضیه ۲۵۷، ۲۵۹، ۴۱۸؛ - تجربی ۵۳۶؛ - مانع الجمع ۲۵۹؛ - موجبه جزئیه ۲۱۹؛ قضایای ترکیبی پیشینی ۷۳ و بعد
- قطعیت ۵۶۵؛ - مطلق ۲۶۸
- قلم اندازه‌های علمی برای غیر اهل علم ۱۲۶ ح
- قلمرو ذات ۲۲۸
- قلمرو غایات ۲۷۳
- قلمرو نسبت ۲۵۶
- قلمرو هستی ۲۲۸
- قوانین ← قانون
- قوانین - اخلاقی ۳۲۵؛ - بنیادی حساب ۴۷۴؛ - طبیعی ۳۵۶؛ - فیزیکی ۹۳
- قوای دراکه ۵۵۷، ۲۳۹
- قوه ۳۲۳، ۱۲۴
- قوه و ماده (بوختر) ۱۲۴ ح
- فهرمان قراردادی ۱۷۷
- قیاس ۷۹، ۲۲۳، ۲۴۰، ۵۶۶؛ - پیشینی ۲۶۴؛ روش - ۹۰؛ فن یا صنعت - ۸۲
- کابوسهای شخصیت‌های برجسته (راسل) ۵۳۲ ح
- کاتولیک ۱۶۷، ۳۳۶ و بعد
- کاتولیسیم منهای مسیحیت ۱۳۱
- کاذب ۳۰۱، ۳۳۷، ۳۶۸، ۳۹۹، ۴۱۶، ۴۳۲ نیز ← کذب کارایی ۳۸۳، ۳۸۴؛ - تخریب‌پذیر ۳۷۳
- کاردیت (دانشگاه) ۲۶۰
- کارلایسل، تامس (۱۷۹۵-۱۸۸۱) ۴۲، ۱۷۱، ۱۷۵-۱۷۸، ۲۹۱
- کارناب، رودولف ۱۳۴
- کاش، جیمز مک (۱۸۱۱-۱۸۹۴)
- کالبر بلفاست ۲۸۷
- کالیج پوزیل ۱۸۴
- کالریج ۵۵۲
- کالون (مکتب) ۲۸۰، ۲۸۲
- کالیفرنیا (دانشگاه) ۳۱۷، ۳۹۵ و بعد؛ - ی جنوبی ۳۷۹
- کانت ۵۱ ح، ۷۳، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۶۱، ۱۶۸، ۲۷۵-۲۸۸، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۲۰ و بعد، ۳۵۶، ۳۷۷، ۴۹۳، ۴۱۸، ۴۳۵، ۴۶۴، ۵۱۶، ۵۲۹، ۵۲۸
- کانتون ۴۸۴
- کانگریو، ریچارد (۱۸۱۸-۱۸۹۹) ۱۳۱
- کبری ۸۰-۸۳
- کتاب مقدس ۸۳، ۱۷۵
- کثرت ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۹۶، ۳۰۰ و بعد، ۳۱۲ و بعد، ۳۱۵، ۳۴۴؛ خارجیت - ۲۳۰
- کثرت‌انگاری ۲۱۰، ۲۶۵، ۲۷۲-۲۷۶، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۵ و بعد، ۴۲۳، ۴۶۵، ۴۷۹، ۴۸۷، ۴۸۸ ح؛ - اخلاقی ۳۱۷ و بعد؛ - رئالیستی ۳۶۵
- کثرت در وحدت ۳۱۴، ۴۳۶
- کثرت نامتناهی ۳۱۱
- کثیر ۲۷۴، ۲۹۴، ۲۹۷
- کذب ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۹۶، ۳۳۶؛ تعریف - ۵۰۶؛ - مفید ۳۸۳
- کریت، ف. ۲۲۰
- کریتون، جیمز ادوین (۱۸۶۱-۱۹۲۴) ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳
- کسبی ۴۰۱
- کشف ۴۶۰؛ - علمی ۹۳
- کل ۱۴۸، ۲۲۰-۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۰۸؛ - آزاد ۳۱۴؛ - ارگانیک ۲۹۶؛ - اولیه ۲۶۷؛ - بالفعل ۲۱۱؛ - بالقوه ۲۱۱؛ - بشریت ۲۵۱؛ - جامع ۲۳۹، ۲۴۹؛ - جامع فراگیر ۲۵۸؛ - نامتناهی ۲۱۷؛ واقصیت ۳۱۳
- کلارک، سمیونل ۱۱۸، ۲۸۱
- کلام ۲۸۴ و بعد؛ - (الهیات) ارتدوکس ۲۵، ۴۱۰؛ - ۴۸۲، ۴۸۴؛ - ۵۲۱؛ مبحثی - ی ۲۸۴؛ نظام

- کلریج ۶۸، ۴۲
 کلمات قصار (برادلی) ۲۰۹
 کلمبیا (دانشگاه) ۲۸۱
 کلی - هگل ۱۹۵ ح: - خداوند ۳۰۶: - عینی ۱۸۵، ۲۲۶، ۳۰۳، ۳۱۴: - عینی فراگیر ۳۰۳: - کلیات ۳۱۴، ۳۲۷: - منطقی ۵۵۷ ح: - و جزئی ۴۲۲: - خصلتهای - ۴۰۹: ماهیت - ۳۲۲: معیار - ۳۵۷: مفهوم - ۳۲۲
- کلیت ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۴۷، ۳۰۳، ۳۲۲، ۳۶۰، ۴۸۱: - جامع ۲۱۰: - کامل ۲۴۶: - محسوس ۲۳۷: - و کاملیت ۲۴۶: احساس - ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۰
- کلیسا ۸۳، ۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۳، ۳۰۹: - ی انگلیکان ۲۸۱: - های محلی ۲۸۵: - واقعی ۳۰۹
- کلیفورد، ویلیام کینگدون (۱۸۴۸-۱۸۷۹) ۱۳۱-۱۳۵
 کمال ۲۳۵، ۲۴۷، ۳۲۶، ۴۰۳: - فعال ۳۲۲: - مطلوب ۱۹۳: - حد - ۴۴۶: معیار - ۴۸
- کمدی الهی ۲۴۷
 کم متصل ۵۳۷ ح
 کمیت ۲۱۸
 کنت اوگوست (۱۷۹۸-۱۸۵۷) ۶۸، ۹۷ و بعد، ۱۰۸، ۱۳۱-۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۲۱، ۳۲۲ و بعد
- کنديك ۳۷، ۴۱
 کنش - سخنها ۵۲۲: - متقابل ۴۰۹: - و واکنش ۳۵۲
 کنکور (حکیم) ۲۸۹
 کنگره بین المللی فلسفه ۵۱۰
 کنه، فرانسوا ۳۸ ح
 کورن، ک. ۱۷۳ ح
 کوریوس کریستی کالج ۳۷۹، ۴۱۴
 کورنل (دانشگاه) ۳۲۱، ۳۲۲ ح و بعد، ۳۷۹
 کوزن، ویکتور (۱۷۹۲-۱۸۶۷) ۱۷۲
 کوششهایی در تجزیه و تحلیل حسیات ۱۳۵
 کوك ۴۱۸
 کولریج، سمیونل نیلور (۱۷۷۲-۱۸۳۴) ۱۶۹-۱۷۸، ۱۸۴
- کولیکر ۱۲۲
 کونیکسبرگ ۱۷۲ ح
 کیده، بنجامین (۱۸۵۸-۱۹۱۰) ۱۳۶-۱۳۸
 کیرده، ادوارد (۱۸۳۵-۱۹۰۸) ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۹۹-۲۰۵
 کیرده، جان (۱۸۲۰-۱۸۹۸) ۲۰۳-۲۰۶
 کیس - تامس (۱۸۴۲-۱۹۲۵) ۴۱۴ و بعد
 کیف (مقوله) ۳۵۲: - محسوس ۳۵۲: معنای - ۳۵۲ نیز ← کیفیات
- کیفرشناسی ۲۰
 کیفرها و پاداشها ۲۱
 کیفیات ۲۲۴ و بعد، ۲۲۷، ۲۶۵ و بعد، ۳۹۳: ۴۲۰: رابطه - ۴۱۷: - اشتقاقی ۲۶۵: - اول ۳۵۲: - تجربی ۴۲۳: - تعریف ناپذیر ۴۲۰: - ثالث ۴۳۲ و بعد: - ثانویه ۳۵۲، ۴۱۷، ۴۳۲: - دینی ۴۰۸: - ذهنی یا روانی ۳۸۸: - طبیعی ۴۴۶ - ۴۵۰: - عینی واقعیت ۴۳۲: - مادی ۲۶۸: - محسوس ۴۵۹
 کمبریج (دانشگاه) ۲۳، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۱: - (شهر) ۲۷۱-۲۷۶، ۴۱۸ ح، ۴۱۹ و بعد، ۴۲۸، ۴۵۱، ۴۶۴، ۴۸۲، ۵۴۰
 کینز، ج. م (۱۸۸۳-۱۹۴۶) ۲۹۶
 کوهان ۲۶۳، ۲۹۷، ۳۵۲: - شناختی ۱۴۸، ۳۱۶، ۳۵۱
 کیپر کگور ۱۰۹، ۲۳۸، ۵۶۷
- کالتون، سر فرانسیس (۱۸۲۲-۱۹۱۱) ۱۳۳ ح
 کالتون (نژاد) ۱۳۳
 کالیله ۷۸
 گرایش گونه‌ها به دور شدن مدام از تیره اصلی (مقاله) (والاس) ۱۲۰
 گروت، جان (۱۸۱۳-۱۸۶۶) ۱۸۱-۱۸۳
 گروت، جورج ۱۸۳
 گرین، تامس هیل (۱۸۳۶-۱۸۸۲) ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۸۳-۱۸۴، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۱۵
 گزاره ۸۰، ۲۱۸، ۲۲۲، ۳۰۲، ۳۲۱، ۳۷۰ و بعد، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۹ و بعد، ۴۵۲، ۴۵۹، ۴۸۲، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۳۶، ۵۴۸، ۵۵۷، ۵۶۳، ۵۶۶: - ابتدایی ۴۸۵: - اتمی

- ۴۸۳: - اخیساری طبیعی- تجربی ۱۱۶: - گفتار ضمیمه ۳۱۱ و بعد
 اخلاقی ۴۶۳، ۲۵۰: - استقرایی ۸۹: - اعتقادی
 ۴۳۳: - المثنی ۳۷۲: - انتزاعی ۳۹۹، ۵۵۲،
 ۵۶۳: - بالقوه صادق ۳۷۱: - بایدی (= تکلیفی)
 ۵۱: - بنیادین ۵۱۱: - پیشینی ۸۸: - تألیفی
 ۵۴۰: - تجربی ۳۰۲، ۳۵۷، ۲۷۲، ۳-۵-۶،
 ۵۱۶، ۵۳۶ و بعد: - تصوری ۵۵۸: - تکلیفی (=)
 بایدی) ۵۱ و بعد، ۱۱۶: - توصیفی ۵۴۰-۵۴۲:
 - جزئی ۵۳۶: - حساب ۸۷: - حقیقی (= صادق)
 ۳۸۳: - خبری (= التزامی) ۵۰۴: - ریاضی
 ۷۴، ۷۸، ۷۷، ۴۷۵، ۴۸۵، ۵۲۴، ۵۵۶ ح: - زمان
 ۴۵۱: - شرطی ۳۴۳، ۳۴۸، ۱۵۰۴: - صادق
 ۳۸۲، ۳۴۳ و بعد، ۴۴۰، ۴۸۲ و بعد، ۵۶۶،
 - صوری ۲۷۳: - طبیعی (= تجربی) ۵۱ و بعد:-
 عقل عرفی ۴۵۲، ۴۵۹: - علمی ۲۵۷، ۲۵۰،
 ۳۵۸، ۵۲۶-۵۴۷: - غیر ارزشی ۴۰۴: - فلسفی
 ۵۳۶ و بعد، ۵۲۸: - قطعی ۴۵۶: - کاذب ۲۷۰،
 ۳۸۲ و بعد، ۴۴۰، ۴۸۲: - کلی ۸۱-۸۷، ۳۹۸-
 لفظی ۷۰-۷۴، ۸۱: - ما بعد الطبیعی ۵۳۷-۵۳۹،
 ۵۲۷: - ماهوی (ذاتی) ۸۰: - متافیزیک ۳۵۰: -
 محقق ۳۷۱: - مرکب (= مولکولی) ۲۸۳ و بعد،
 ۵۳۶: - معتبر ۳۷۱: - معنی دار ۵۰۰: - مفید
 ۳۸۳: - نتیجه ۴۶۶: - منطقی ۴۷۵، ۴۸۵، ۵۲۴،
 ۵۳۶، ۵۵۶ ح: - واستنتاج (جان کوك ویلسون)
 ۴۱۵، ۴۱۷: - واقعی ۵۱ و بعد، ۷۰-۷۴، ۷۸، ۸۰
 و بعد: - واقعیت ۳۶۶: - وجودی ۷۲، ۲۸۴
 گزاره تابع ۴۸۴: - حقیقت ۴۵۶: - شبه ۴۶۸: - صدق-
 ۳۳۶، ۳۷۱، ۴۱۱، ۴۴۴: - ماهیت ۴۶۸، ۵۴۰،
 ۵۴۲: - محمول ۳۶۸: - مطابقت - با امور واقع
 ۵۰۵: - معنای - ۵۳۹: - مفهوم کارایی - ۳۷۱:
 نظریه تصویری - ۴۸۵
 گزینه (بنام) ۲۳
 گفتار در باب مبانی تکلیف سیاسی ۱۹۵ ح
 گفتار در مطالعه فلسفه طبیعی (سرجان هرشل) ۴۲
 گفتارها و جستارهایی در باب الهیات طبیعی و اخلاق
 (والس) ۲۰۶
- گفتار ضمیمه ۳۱۱ و بعد
 گلاسنر ۱۴۱
 گلاسگو (دانشگاه) ۱۹۹، ۲۰۳
 گلستان ۲۷۰-۴۷۲
 گناه ۳۰۷
 گنجوی ← نظامی
 گونه ۱۷۶، ۲۸۹
 گونینگن ۲۹۵، ۴۱۵
 گور، چارلز ۱۲۹
 گوهر واقعیت ۲۲۱ ← واقعیت
 گیفورد ۲۹۵، ۳۲۹، ۴۴۱
 لنوی سیزدهم (باب) ۵۵۳
 لادریت محض ۱۰۷
 لادریگری ۱۳۰ و بعد: - تیندال ۱۲۷: - سرکسلی
 استفن ۱۲۷ و بعد: - هاكسلی ۱۷۲، ۱۲۵:
 ۱۳۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۸، ۲۰۰، ۲۰۵
 لادریگویان ۲۰۳
 لادریگویی رومانز ۱۲۹
 لادریگویی قرن نوزدهم ۱۳۳
 لادریها ۱۱۰ به بعد
 لاعلم ۱۸۰
 لافیت، بی بر (۱۸۲۳-۱۹۰۳) ۱۳۱
 لاک ۲۶، ۲۷، ۱۰۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۶ و بعد، ۲۱۷،
 ۲۸۱-۲۸۶، ۲۱۷، ۵۲۹، ۵۵۳: روش - ۱۸۷
 لاکی ۲۸۳
 لامارك ۱۲۲، ۱۴۱
 لانکه، ف. ا. ۳۷۷
 لاجوی، او. (۱۸۷۳-۱۹۶۲) ۴۲۶، ۴۲۹
 لایب نیتس ۳۵۲، ۴۳۴
 لایتناهی و مطلق متعال ۱۲۸
 لذت - بنام ۲۷-۳۱: - ج. ا. میل ۴۶-۴۹: ۱۱۶، ۱۸۳،
 ۱۹۲ و بعد، ۲۳۳، ۴۰۲، ۴۴۶، ۵۱۲: - بخشی
 ۵۱۲: - حسی ۱۱۷: - خوشی ۲۴ و بعد: - سنج
 ۲۷: - طلب - ۲۵: - کسب - ۵۶
 لذت گرایی ۲۳، ۵۲: - اخلاقی ۱۱۶: - روانشناختی

ماتریالیست ۱۱۲، ۱۲۶، ۲۹۰، ۳۱۹؛ - بودن ها کلی
 ۱۲۴ و بعد
 ماتریالیسم ۱۲۱-۱۲۶، ۱۶۷، ۲۰۰-۲۰۵، ۲۲۰، ۲۸۷،
 ۲۸۹، ۳۳۰ و بعد؛ - جان تیندال ۱۲۵-۱۲۸ نیز
 ← اصالت ماده؛ - چیست؟ (مقاله) ۱۲۸ ح؛ -
 روشمندان (روش شناختی) ۱۲۸، ۴۸۸؛ -
 علمی ۱۲۵؛ ۱۶۷؛ ماهیت - ۱۲۷
 ماخ، ارنست ۱۳۵ و بعد، ۴۸۷
 ماده ۹۹-۱۰۱، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۴۶ و بعد، «فی
 نفسه» ۱۸۰، ۲۵۸، ۲۷۲، ۳۰۲، ۳۱۹، ۳۳۰،
 ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۵، ۴۸۸، ۴۷۳؛ - به
 عنوان امکان مستمر ۹۹، تحلیل - ۴۸۷، ۴۹۰؛
 تراکم - ۱۴۸؛ حقیقت - ۱۲۸؛ سازه‌های واپسین
 - ۲۷۸؛ - محض مطلق ۲۷۳؛ - و روح ۲۶۸؛ - و
 قسریت ۳۹۳
 مارت، ر.ر. ۳۷۹
 مارش، ر. ۴۸۲ ح
 مارکس ۱۷، ۳۹
 مارکسیست ۱۲۱، ۱۲۴ ح، ۳۳۰
 ماروین، و.ت (۱۸۷۲-۱۹۴۴) ۴۲۱
 ماساچوستس ۲۹۲
 ماشین‌وارانگاری ۳۶۲
 ماقبل تجربی ۲۶۴
 مالتوس، ت.ر (۱۷۶۶-۱۸۳۴) ۳۳ ح، ۳۹ و بعد، ۱۱۹
 مانسل ۱۰۷
 ماهیت ۲۶۵ و بعد، ۲۸۳، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۱۰، ۳۱۶،
 ۳۲۶، ۳۲۳، ۳۵۱، ۳۵۸، ۳۷۲؛ - حقیقت ۲۵۷؛
 - فکر ۳۲۹؛ - کلی ۳۲۴؛ - موجودیت ۲۶۴
 و بعد، ۲۶۸ و بعد، ۳۲۰؛ - و حقیقت دین
 (اسپنسر) ۱۲۲؛ اتحاد - ۲۷۹؛ تغییر در - ۲۶۶؛
 مسأله تعیین - ۲۹۸ - و قوانین ارزش‌گذاری
 ۳۳۰
 مایند (مجله) ۲۳۹، ۲۶۴، ۲۶۸ ح
 ماینونگ ۴۴۰، ۴۶۹، ۴۸۸
 مبادی اولیه ۲۳۶
 مبانی اخلاق (اسپنسر) ۱۲۲، ۱۵۷ و بعد، ۳۱۹

۱۱۶؛ - عام ۱۱۷
 لذت و الم ۲۳، ۲۶، ۲۹-۳۴، ۲۷۱
 لسه فر ← آزادی عمل
 لفظ عام و مفرد ۵۵۷
 لندن ۳۳، ۴۱، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۶۹، ۲۴۱، ۲۹۹،
 ۴۸۲ ح؛ دانشگاه - ۲۵۳؛ یونیورسیتی کالج -
 ۱۴۳، ۱۳۲، ۱۱۳، ۲۳
 لوزا، مارکوس ۲۱
 لوئیس، جورج هنری (۱۸۱۷-۱۸۷۸) ۱۳۱ و بعد،
 ۱۸۹، ۱۴۱ ح
 لوازم تاریخ انتقادی ۲۰۹، ۲۱۱
 لوتسه، رودولف هرمان (۱۸۱۷-۱۸۸۱) ۲۷۱، ۲۹۵،
 ۳۱۹
 لورتس ۴۳۱
 لوس آنجلس (شهر) ۳۷۹
 لوکت، جوزف (۱۸۲۳-۱۹۰۱) ۳۱۸
 لوید، آلفرد هنری ۳۲۳ ح
 لويس، سنت ۲۹۲
 لهستان ۴۷۵ ح
 لیبرالیسم ۱۵۴، ۱۹۸
 مابعدالطبیعه (متافیزیک) ۷۳، ۱۰۳، ۱۳۵، ۱۴۰-۱۶۶،
 ۱۷۸، ۲۱۸، ۲۲۰-۲۲۴، ۲۲۸ و بعد، ۲۳۵،
 ۲۲۸، ۲۲۳، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۸۷،
 ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۶-۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۹-۳۲۱،
 ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۵۱، ۳۶۱، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۴،
 ۳۹۹، ۴۳۶، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۸۲؛ - اخلاقیات
 ۱۶۹؛ - اسپنسر ۱۶۲؛ - استقرایی ۴۸۵؛ -
 ایدئالیستی ۱۶۷؛ - برادلی ۲۱۱-۲۱۳؛ - بین
 ۱۱۲؛ - پیرس ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۹؛ - فرد
 ۲۳۵؛ - توصیفی ۱۶۳، ۲۲۵؛ - جوهر و عرض
 ۴۶۵؛ - روحانی ۱۶۷؛ - صریح ۱۶۶، ۱۷۰،
 ۳۰۰؛ - علم واقعیت ۳۵۱؛ - غایی ۴۲۷؛ -
 لایب‌نیس ۴۶۵؛ - مضمیر ۱۶۶؛ - مطلق ۱۶۸،
 ۱۷۰؛ - مهجور ۳۹۴؛ - نظری ۲۲۲؛ فلسفه -
 ۱۶۱؛ موضوع - ۲۲۲؛ نظریه‌های - ۳۸۴

- مبانی اعتقاد ۳۷۶
 مبانی اقتصاد سیاسی (ج. ۱. میل) ۴۳
 مبانی اقتصاد سیاسی (ریکاردو) ۳۸
 مبانی اولیه (اسپنسر) ۱۴۱
 مبانی تمدن غرب (کید) ۱۳۷
 مبانی حساب ۴۷۴
 مبانی روانشناختی ۲۷۱
 مبانی ریاضیات (راسل و وایتهد) ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۳، ۲۷۶، ۲۸۲
 مبانی ریاضیات چیست؟ ۴۶۳
 مبانی علم الاجتماع (اسپنسر) ۱۴۲، ۱۴۹
 مبانی علم الحیات (اسپنسر) ۱۴۱ و بعد
 مبانی علم النفس (اسپنسر) ۱۴۱
 مبانی فلسفه نقادی (ویلچ) ۱۶۹
 مبانی مابعدالطبیعه (فری بر) ۱۷۸-۱۸۰
 مبانی متافیزیک نظری ۲۴۰
 مبانی معرفت ۲۸۰
 متافیزیکسین ۱۶۳، ۲۳۶، ۳۸۳؛ - استقرایی ۲۶۴
 متافیزیک ← مابعدالطبیعه
 متافیزیکوس (بررسی ساده و صریح خداشناسی) ۱۲۹
 متز، ردولف ۴۶۱
 مشخص ۲۳۳، ۳۱۴-۱۰۹
 متعلقات بیواسطه بصری ۴۷۸
 متعلقات بیواسطه لمسی یا شنیداری ۴۷۸
 متعلق ادراک حسی ۴۵۶ نیز ← ادراک حسی
 متعلق معرفت ۲۳۷، ۲۹۶، ۳۹۱، ۴۴۰
 متناظر ۳۱۲
 متناقض ۳۱۲، ۴۵۱
 منتهای ۱۷۰، ۲۰۴ و بعد، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۷، ۳۱۵، ۳۲۵-۲۶۸
 مثل افلاطونی ۴۶۵
 مجازات ۲۵۱
 مجله فلسفه نظری ۳۲۵
 مجمع ماسونی ۲۸۱
 مجموعه ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷
 مجموعه/حساب مجموعه‌ها ۴۷۴
 مجموعه مشابه ۴۶۵
 مجموعه/ لغو مجموعه‌ها ۴۶۷
 مجموعه مجموعه‌ها ۴۶۷
 مجموعه نامحدود افراد منتهای ۲۱۶
 مجموعه‌های مجموعه‌ها ۴۷۶
 مجموعه همه مجموعه‌ها ۴۶۸
 مجموعه مقالات و بررسیها ۳۶۷، ۳۶۸
 مجموعه مقالات ۳۳۸-۳۳۹، ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۵-۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۷، ۳۵۹-۳۶۰
 مجموعه مقالات / مرادی ۲۰۹، ۲۱۱
 مجمولات منطقی ۲۸۲
 محال اندیشی ۳۲۲
 محدود ۲۳۵
 محسوس ۳۲۷، ۲۵۷
 محسوسات ۴۷۸، ۴۷۹
 محسوسات جزئی ۲۲۱
 محکمه پسندی شواهد ۴۲
 محکمه پسندی شواهد حقوقی ۲۲
 محمول ۷۰-۷۱، ۲۳۰
 محمول وجودی ۲۹۷-۲۹۸
 مخلوقات ۲۳۵
 مدارس فردا ۳۸۶
 مدخل تعلیمی ۱۸۷
 مدخل فلسفه ریاضی ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۸۲
 مدخلی بر فلسفه آگاهی ۱۷۸
 مدخلی بر مبانی اخلاقیات و قانونگذاری ۲۱
 مدرسه و جامعه ۲۸۶
 مدرسیگری ۲۸۱
 مذهب ۱۰۵
 مربع مستدیر ۴۷۲
 مرتون کالج آکسفورد ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۰
 مرجع ۳۲۷
 مرجعیت ۱۱۴
 مرجعیت الهی ۱۵۷
 مرزهای اندیشه دینی ۱۶۰
 مرزهای تکامل ۳۱۷

| | |
|--|---|
| مصلحت خاص ۲۰ | مرکب ۲۸۶ |
| مصلحت عام ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۴۰ | مربخ ۲۰۲ |
| ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۹۷ | مسائل اعتقاد ۳۸۳ |
| ۱۹۸، ۲۲۹، ۲۵۱، ۳۰۹ | مسائل چین ۲۸۷ |
| مصلحت فرد ۵۴ | مسائل سیاسی ۳۹۵ |
| مطابقت ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۱، ۴۴۱ | مسائل علمی ۳۹۵ |
| مطابقت با واقعیت ۳۶۸، ۳۷۱ | مسائل فلسفه ۲۸۱، ۲۷۹، ۴۷۶ |
| مطالعات اخلاقی ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷ | مساوات حقوق انسان ها ۲۸۶ |
| مطالعات فلسفی ۲۳۹، ۴۴۱ - ۴۴۲، ۴۵۷ | مسائلی در زمینه زندگی و ذهن ۱۳۲ |
| مطالعاتی در اومانیزم ۳۸۰ | مسأله خدا ۳۲۵ |
| مطالعاتی در باب خیر و شر ۲۹۷ | مسأله علمی ۳۹۹ |
| مطالعاتی درباره کودکی ۱۱۳ | مسأله مسیحیت ۳۰۹ |
| مطالعاتی در جهان شناسی همگی ۲۶۴ | مسلمات ۳۳۹ |
| مطالعاتی در خداشناسی توحیدی ۳۱۹ | مسلمات اساسی ۱۴۵ |
| مطالعاتی در فلسفه نظری ۲۲۲ | مسلمات مسکوت ۱۴۵ |
| مطالعاتی در نظریه منطقی ۳۸۶، ۳۹۴ | مسلمات ناصادق ۷۷ |
| مطالعه اخلاق ۳۸۶ | مسیح ۱۰۸، ۳۲۶، ۳۲۷ |
| مطالعه در ریاضیات ۴۷۵ | مسیحی ۲۷۶ |
| مطالعه در علم الاجتماع ۱۴۹ | مسیحیت ۲۰، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۷، ۲۰۵، ۲۳۴ |
| مطالعه مشترک مسائل معرفت ۲۲۶ | ۲۳۵، ۲۳۸، ۳۲۹ |
| مطلق ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱ | مشاهدات آگاهانه و ناآگاهانه ۳۵۱ |
| ۱۸۰، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۲ - ۲۲۴ | مشاهده ۷۷، ۹۳، ۹۶، ۳۰۴، ۳۴۵، ۳۵۱ |
| ۲۲۸ - ۲۴۱، ۲۴۶ - ۲۴۸، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۹ | مشاهده پذیر ۳۴۴ |
| ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۸، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۷ | مشاهده گران ۳۵۰ |
| ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۷۸، ۳۸۰، ۴۱۴ | مشاهده گری ۳۱۳ |
| مطلق متشخص ۱۰۹ | مشاهده محض ۹۰ |
| مطلق متعال ۲۹۶ - ۲۹۷ | مشاهده مستقیم ۳۰۵ |
| مطلق نامتشخص ۱۷۱ | مشاهده مستقیم تحقیق پذیر ۳۴۴ |
| مطلق نامتناهی ۱۶۲ | مشاهده و آزمایش ۱۲۲ |
| مطلوب ۲۸۲، ۴۴۳ | مشاهیر بشریت ۲۸۹ |
| معاد شناختی ۲۳۶ | مشروطه دموکراتیک ۵۶ |
| معجزه ۴۲۰، ۵۵۵ | مشروطیت ۵۵ |
| معرفت ۱۷، ۷۳، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۴ | مشروطیت دموکراتیک ۵۵ |
| ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۲۰ | مصادق گر ۳۹۶ |
| ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۶، ۲۵۸ | مصلحت اندیشی ۲۸۵ |
| ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۸۱، ۳۹۰ - | مصلحت جامعه ۲۸، ۲۹، ۳۲ |

| | |
|---|--|
| معرفت مطلق ۲۰۴، ۲۰۳ | ۳۹۲، ۴۰۶، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۲۸ |
| معرفت نسبی ۱۸۳، ۱۶۰ | ۴۳۰، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۷۶، ۴۸۶، ۴۹۲-۴۹۴ |
| معرفت واقعی ۵۴۱، ۵۴۱ | ۲۹۷، ۲۹۸، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۳ |
| معرفت وصف ناپذیر ۵۰۳ | ۵۲۸، ۵۴۸، ۵۵۶ |
| معرفت و واقعیت در سال ۱۸۸۵، ۲۴۱ | معرفت اخلاقی ۱۸۸، ۵۱۲، ۵۱۵ |
| معرفت یابی ۲۹۶ | معرفت از نظر راسل: ۵۰۵ |
| معقول ۲۶۷ | معرفت اصیل ۳۲۰، ۳۳۱ |
| معقول اول ۲۴۱-۲۴۴، ۳۵۱-۳۵۵ | معرفة النفس ۱۲۹ |
| معقول اول و ثانی ۳۵۹ | معرفت انسان ۴۹۳ |
| معقول ثالث ۳۴۴-۳۵۳ | معرفت انسانی ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۷، ۵۲۴، ۵۲۲ |
| معقول ثانی ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۵۱-۳۵۶ | معرفت بالفعل ۲۳۶ |
| معقول ۲۱۲، ۹۲ | معرفت بخشی ۳۹۱ |
| معلوم ۳۰۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۲۳، ۴۲۵ | معرفت بشری ۱۷ |
| معلوم ازلی - ابدی ۱۹۲ | معرفت بیواسطه ۵۱۵ |
| مصاهاى ابوالهول ۳۷۹ | معرفت پیشینی ۷۴، ۸۶، ۱۴۵ |
| معنا ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۷۰، ۴۷۰ | معرفت تجربی ۵۲۵ |
| معنا بخشی علانم ۳۴۰ | معرفت تجربی استنتاجی ۴۹۷ |
| معنای حقیقت ۳۶۳، ۳۶۷-۳۶۹، ۳۷۱-۳۷۵ | معرفت تضمین ۳۹۰ |
| معنای خدا در تجربه انسان ۳۲۷ | معرفت توحید نیافته ۱۴۴ |
| معنای درونی ۳۱۷ | معرفت جویی ۵۱۹ |
| معنای فیزیکی ۳۸۷ | معرفت در فلسفه هگل ۱۷۹ |
| معنی ۲۹۲، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۷ | معرفت دینی ۲۸۸ |
| ۵۰۱ | معرفت شناختی ۱۷۹، ۱۸۱، ۳۷۴، ۵۵۷ |
| معنی شناختی ۳۵۷ | معرفت شهودی ۵۱۴ |
| معنی و دلالت ۴۹۹ | معرفت طبیعی ۱۸۸ |
| معنی و صلت ۴۹۹ | معرفت علمی ۹۰، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۱، ۳۹۴، ۴۹۵ |
| معیار معناداری ۵۰۳ | ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۴۱ |
| معیارهای اخلاق شخصی ۲۵۳ | معرفت عینی ۵۴۲ |
| معیت ۴۱۸ | معرفت قطعی ۱۸۷ |
| معین ۳۰۴ | معرفت کامل ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۴ |
| مفالطات نگاهی به منطق از جنبه عملی ۲۸۱ | معرفت کسبی ۱۸۳ |
| مفالطات هرج و مرج طلبانه: بننام ۲۱ | معرفت مابعدالطبیعی ۵۴۸ |
| مغالطه ناتورالیستی ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱ | معرفت مبهم ۲۲۳ |
| مفاهیم ۱۴۵، ۳۵۷، ۳۴۱، ۵۵۹ | معرفت مثبت ۱۸۷ |
| مفاهیم اساسی مسیحیت ۲۰۳ | معرفت محصل ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۳۲ |
| مفاهیم رده‌ای ۲۴۶ | معرفت مشترك ۵۲۳ |

- مفاهیم معقول ۳۴۱، ۳۴۲
 مفاهیم منتظم و منسجم ۱۴۵
 مفروضات ۳۳۹
 مفروضات متافیزیکی اصالت ماده ۳۸۵
 مفهوم ۲۶۷، ۳۴۱، ۳۶۷، ۴۳۹
 مفهوم تشخیص / آیر ۵۴۶
 مفهوم جاودانگی ۳۱۱
 مفهوم خدا ۲۹۶، ۳۱۷
 مفهوم ذهن / رایبل، گ ۵۴۵
 مفهوم روانشناختی ۳۵۲
 مفهوم عقلی ۳۴۲
 مفهوم متناقض ۳۱۲
 مفهوم مطلق ۲۴۸، ۳۲۷
 مفهوم معقول ۳۴۱-۳۴۳
 مفید ۳۸۲
 مقالات جدید در الهیات فلسفی ۵۴۴
 مقالات فلسفی ۲۸۰، ۳۳۹، ۴۷۵، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۴۴، ۳۵۲
 مقالات مردم ناپسند ۵۲۶-۵۲۸
 مقالاتی در رئالیسم انتقادی ۴۲۶
 مقالاتی در زمینه اصالت تجربه اساسی ۳۶۳
 مقالاتی در زمینه تاریخ اندیشه‌ها ۴۲۹
 مقالاتی در فلسفه قدیم و جدید ۴۱۸
 مقالاتی در منطق تجربی ۳۸۶
 مقدس ۵۶۱
 مقدس مطلق ۴۰۰
 مقدم ۳۴۲، ۳۶۷
 مقدمه‌ای چند بر رساله هیوم درباره طبیعت انسانی ۱۸۶
 مقولات اساسی سه‌گانه ۳۵۲
 مقولات انتزاعی ۳۲۴
 مقولات تجربیدی ۳۲۱
 مقولات متافیزیکی ۳۵۹
 مقوله معقول ثابت ۳۵۴
 مقوله منطقی ۲۲۶، ۳۵۱، ۳۵۹
 مکانیات فلسفی جانسون با بارکلی ۲۸۱
 مکافات دهنده ۵۶۱
 مکالمات افلاطون ۱۸۴
 مکالوم ۵۲ ح
 مکان ۱۲۲، ۱۴۶، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۹
 مکان (ادراک شهودی مکان) ۱۶۳
 مکان (آفریدن مکان) ۱۶۰
 مکان (نقاط مکان) ۴۶۵
 مکان در مطلق ۲۳۹
 مکان مطلق ۲۸۱
 مکان مفروز ۲۵۸
 مکانیستی ۲۷۶، ۳۶۲
 مکانیسم بالفعل ۲۷۲
 مک اینتایر ۵۴۴
 مکتب آزادی عمل ۳۹
 مکتب اسکانلند ۱۶، ۳۵
 مکتب بنتام ۱۸
 مک تاگوت - جان مک تاگوت الیس ۲۶۳، ۳۳۲، ۴۶۴
 مکتب توماس ۵۵۳
 مکتب طبیعیون ۳۸ ح
 مکتب فیزیوکرات‌ها ۲۸
 مکتب هگلی و تشخیص ۲۶۰
 مکتب همگن ۵۴۹
 مک کالاک، ج. ر (۱۷۸۹-۱۸۶۴) ۳۹
 مک کولاش، جی. ار ۳۳ ح
 مک گینس ۵۴۶
 مکولی ۹۸
 مکتبتاش - سر جیمز (۱۷۶۵-۱۸۳۲) ۳۴، ۳۵-۳۶
 ملاحظاتی درباره حکومت نماینده‌ای ج. ا. میل ۴۴
 ملانکتون ۲۸۰
 ملت ۱۹۵
 ملزیک ۳۸۶
 ملکوم - ن ۲۵۲
 ملکه ۵۶۵
 ممکن ۲۳۶، ۲۳۷
 ممکنات ۳۶۰
 ممنوع ۲۸۴
 من ۲۰۶

| | |
|--|---|
| منطق محض ۴۱۱، ۴۷۴، ۴۹۱ | منافع شوم / بنام ۵۶ |
| منطق میل ۷۰، ۱۸ | منافع طبقاتی ۱۹۸ |
| منطق نسب ۴۷۴ | منافع مقطعی ۱۹۸ |
| منطق نمادین ۴۷۴، ۴۷۵ | مناقشه پردازان ۵۶۳ |
| منطق هگل ۲۰۶، ۴۶۴ | من انکاری ۲-۳، ۳۱۸ |
| منطق و اخلاق ۳۴۹ | منجستر (دانشگاه) ۳۳۱ |
| منطق و اصالت تجربه ۶۶ به بعد | منزل، هنری ل (۱۸۲۰-۱۸۷۱) ۱۶۰-۱۶۱، ۵۵۳ |
| منطق وایکهم ۲۵۷ | منشاء انواع داروین ۱۴۰ |
| منطق و ریاضیات ۴۸۵ | منشور ۵۵۳ |
| منطق و ریاضیات محض ۴۹۳ | منطق ۲۴، ۶۶، ۷۳، ۷۴-۷۹، ۸۸، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۱۲۷، |
| منطق و زبان ۵۴۳ | ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۰۸، ۲۱۷-۲۲۱، ۲۳۸، ۲۴۱-۲۴۶ |
| منطق و متافیزیک ۲۴۵ | ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۸۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲، |
| منطق و معرفت ۴۷۹، ۴۸۲-۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۲۵، | ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۸-۳۹۰، |
| ۵۲۶ | ۳۹۶، ۳۹۹-۴۲۲، ۴۲۳، ۴۷۳، ۴۸۲، ۴۸۳، |
| منع تلفیق مابعدالطبیعی ۵۴۸ | ۵۲۳، ۴۸۵ |
| منفعل ۳۴۱ | منطق اتفاق ۴۷۴ |
| من هسمن ۱۷۴ | منطق اجتماعی ۲۴۹ |
| من یا نفس ۵۲۲ | منطق ارسطویی ۳۹۷ |
| مواظ ۵۶۰ | منطق استقرایی ۶۷، ۸۳، ۸۶ |
| مواظ دانشگاه آکسفورد ۵۵۴-۵۵۶ | منطق انتقادی ۳۴۰ |
| مواظی که در مواقع مختلف ایراد شده است ۹۸، ۵۶۲، | منطق بعنوان علم بنیادین ۲۷۲ |
| ۵۶۳ | منطق حدسی ۳۴۰ |
| موجود ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۰ | منطق دانان صوری ۳۸۱ |
| موجودات بالفعل ۳۵۱ | منطق دیالکتیکی ۲۲۱ |
| موجودات جزئی ۳۴۴ | منطق ریاضی ۳۱۲، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۷۳، ۴۸۶، ۵۲۹ |
| موجودات زائد ۴۷۶ | منطق سازواری ۸۰ |
| موجودات عینی ۲۸۸ | منطق صوری ۷۴، ۳۷۲، ۳۸۰، ۳۸۱، ۵۲۴ |
| موجودات منتهی ۴۶۸ | منطق طبیعی ۴۱۵ |
| موجود الوهی ۵۲۱ | منطق عام تجربه ۳۹۶ |
| موجود بالفعل ۲۷۲ | منطق عامه ۱۷۶ |
| موجود ضروری ۴۶۸ | منطق علوم اخلاقی ۶۷، ۹۴ |
| موجود و ناموجود ۴۲۴ | منطق علوم عقلی ۶۰ |
| موجود وهمی ۴۲۴ | منطق عملی ۲۷، ۳۸۰، ۳۸۳ |
| موجودیت ۲۲۶، ۲۶۴، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴ | منطق قیاسی ۸۳ |
| مور-جورج ادوارد (۱۸۷۳-۱۹۵۸) ۱۷۱، ۴۱۴، ۴۱۶، | منطق کشف ۸۰ |
| ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۸-۴۴۵، ۴۲۷-۴۶۱ | منطق کلمات ۵۶۶ |

- ۵۵۲
میل، جیمز ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۲۳، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۵۵، ۱۰۵،
۱۱۶
میل طبیعی ۵۱۳
میل و بنتام ۵۹
میل و شوق ۵۱۲
مینسوتا (دانشگاه) ۳۸۵
مینکوسکی ۲۳۱
میورهد، ج. ه. ۱۶۸، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۸۰، ۲۲۰، ۴۲۲،
۴۹۰
نابلتون ۱۸، ۲۸۹
نادانستی - اسپنسر ۱۲۳
نامادی انگاری ۲۸۱
نام انگاری ۳۰۳، ۳۴۳ و بعد ۳۶۵
نامتناهی ۱۶۰، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۸۲، ۳۱۵، ۳۵۰
نامشروط (= لا بشرط) ۱۶۲
نامه‌های او (جیمز) ۳۴۳
نامبرایی ۲۶۹ و بعد
نان غیر مقدس ۳۴۶ و بعد
نتیجه (= پی آمد) ۲۲۵، ۳۶۵؛ نیز ← استنتاج؛ حقیقت
۸۰ -
تالشپ، ر. ل. ۲۲۱
نحو (علم نحو) ۵۰۷
نخبگان ۲۸۹
ندای مرجع موثق درونی ۵۶۰
نسب ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۹؛ - و حدود ۲۲۴
نسبت ۲۲۵-۲۲۷، ۲۶۵، ۳۳۲؛ - و رابطه ۱۴۵ و بعد؛ -
های بیرونی ۲۲۶ و بعد؛ - های درونی ۲۲۶ و بعد
نسبت ۲۲۵ و بعد؛ نیز ← نظریه نسبیت
نشانه ۷۲، ۳۴۰؛ - شناسی علائم ۳۴۰؛ - پردازش نمادین
۲۷۴ ← نماد
نظام ۲۲۳؛ - آزادی ۲۸۷؛ - آزادی کلیساهای محلی
۲۸۰؛ - اجتماعی ۲۹۵؛ - اخلاقی ۳۷۶، ۲۲۸؛ -
اسقفی ۲۸۷؛ - خود نمایانگر ۳۱۳؛ - سازوار
۲۱۱؛ - طبیعت ۹۱؛ - عینی ۲۲۴؛ - فلسفه (ج. ا.)
- ۵۳۵، ۵۱۸، ۵۱۳، ۴۵۶ - ۴۵۲، ۲۷۱، ۴۶۵
مورله ۲۱
موریس - جورج سیلوستر (۱۸۲۰-۱۸۸۹) ۳۲۳-
۵۶۷، ۳۸۵، ۳۲۲
موسی ۱۷۵
موضوع ۷۱، ۲۲۳، ۲۲۵
موضوعات ۲۹۶
موضوع / اسناد يك محمول به موضوع ۷۰
موضوع - محمولی منطقی ۴۶۵
موضوع موقت ۳۹۱
موضوع و متعلق ۱۲۳، ۲۲۵
موعظه ۳۶۰
موقعیت ۲۲۱
موقعیت بفرنج اخلاقی ۳۹۰
موقعیت بفرنج خاص ۳۹۵، ۳۹۶
موقعیت متعین ۳۹۱-۳۹۶-۳۹۸
موقعیت مسأله ساز ۳۸۸
موقعیت معین ۳۸۸-۳۹۲
موقعیت نامتعین ۳۸۸-۳۹۱-۳۹۴-۳۹۶-۳۹۸
موقعیت های بفرنج ۲۸۸-۳۹۲، ۳۹۷-۳۹۹-۴۰۳،
۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱
موقعیت های عینی ۳۹۲، ۴۱۲
مولکول ۱۳۵
موناخ ۲۵۲، ۳۵۴، ۲۸۳
مونپلیه ۴۱
مونتگیو - ویلیام بیرل (۱۸۷۳-۱۹۵۳) ۲۲۱، ۴۲۴،
۴۲۵، ۴۲۶
مونت روز آکادمی ۳۳
مونتسکیو ۹۵
مورن ۳۷۶
میس ۲۷۰
میسوری ۲۹۳
میشله، لودویک (۱۸۰۱-۱۸۹۳) ۳۱۷
میشیگان (دانشگاه) ۳۸۵
میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۱۸۷۳) ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۳۱،
۳۴، ۳۸، ۴۰، ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۸، ۵۲۰، ۵۲۹

۲۳۳، ۳۰۹ - نامتناهی ۳۱۸ - نامیرا ۲۷۰ -
 واحد ۲۶۱ - یگانه ۳۰۶
 نفس اتحاد - ۴۰۹؛ استكمال - ۵۴، ۵۶، ۱۵۸، ۱۸۲،
 ۲۲۸؛ اصالت - ۴۹۱؛ اعتماد به - ۲۹۰؛ تحلیل -
 ۱۷، ۵۳۰؛ تصور - ۲۲۸؛ روانشناسی - ۲۴۲
 ساخت اجتماعی - ۳۱۰؛ طبیعت - ۳۰۹؛ غنا و
 کمال - ۲۴۶؛ قوای - ۳۱۹؛ ماهیت - ۲۲۸،
 ۳۰۶؛ مفهوم - ۳۷۵؛ نظریه متافیزیکی - ۲۱۲
 نفوذ داروین و سایر مقالات ۳۸۶، ۳۹۱ ح
 نفوس - جزئی ۲۳۴، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۸،
 ۳۲۷، ۳۲۵ و بعد؛ روحانی ۲۷۰، ۲۷۴ و بعد؛ -
 متناهی ۲۶۳؛ مطلق ۲۶۳؛ منفرد ۳۲۳
 نسبت (= خودی) ۲۳۰، ۳۲۷
 نقادی عقل نظری (کانت) ۱۶۲، ۴۹۷
 نگرش علمی ۴۹۱ ح، ۵۲۱ ح، ۵۳۱ ح
 نماد ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۸۹؛ سازی ۴۹۷؛ های مجموعه‌ها
 ۴۷۶؛ های ناقص ۴۶۷، ۴۷۶
 نمود (= پدیده‌ها) ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۰،
 ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۶ و بعد، ۲۸۲، ۲۹۰،
 ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۴، ۴۲۴، ۴۳۱ -
 غیر واقعی ۳۷۸؛ محض ۲۲۱؛ واقعی ۳۷۸ -
 - و نمود (بسر ادلی) ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۷،
 ۲۲۱-۲۲۷، ۲۳۳-۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۳؛ تبدیل -
 ۲۳۶؛ حوزه - ۲۷۵؛ دیالکتیک ۲۳۶
 نوآوری در جهان ۳۶۰
 نوافلاطونیان ۱۷۱
 نوانخانه مسیح ۱۷۱
 نودسون، آلبرت کورنلیوس (۱۸۷۳-۱۹۵۳) ۳۲۵
 نور و ظلمت ۱۷۷
 نوشته‌های امپریلی‌ها ۴۶۳
 نوع ۲۲۰؛ بشر ۳۱۵؛ منحصر به فرد ۲۷۶، ۴۱۷
 نودوستی - میل ۳۴، ۱۳۷
 نویسنده گلستان ← سمدی؛ نیز ← گلستان ۴۷۰ و بعد
 نهضت اصلاحات اجتماعی ۶۸، ۲۰
 نهضت فلسفه تحلیلی ۴۲۸
 نهضت نوهگلی ۱۷۰

میل) ۱۱۸؛ - فلسفه تالیفی (اسپنسر) ۱۴۱ و
 بعد؛ - فلسفی (تاگرت) ۲۶۶-۲۶۸؛ - قضایی
 ۳۱۰؛ مطلق ۲۹۹ و بعد، ۳۰۵؛ - منطقی (ج. ا.
 میل) ۴۲، ۶۰، ۷۰، ۹۴، ۱۱۰
 نظامی گنجوی ۱۷۳
 نظم ۵۳۲، ۵۳۵؛ - اجتماعی ۲۸۶
 نظر اجمالی به محکمه‌پسندی شواهد (جیمز میل) ۲۲
 نظر و عمل (اشنایر) ۳۹۳، ۴۲۱، ۵۴۶
 نظری به فلسفه سر ویلیام هامیلتون (ج. ا. میل) ۴۲
 نظریه ۲۰۱؛ - آلی (= ارگانیک) ۲۵۵؛ - اجتماعی راسل
 ۴۶۴؛ - اجتماعی و آموزشی ۴۰۵؛ - اخلاقی
 ۲۸۲؛ - ارزش سنجی ۴۰۲ ح؛ - اعیان بسط
 ۴۸۵؛ - اقتصادی تاریخ ۵۱۹؛ - انتقادی اخلاق
 ۴۰۰ ح؛ - اندیشه و معرفت ۳۱۹؛ - توصیفات
 ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۷۱؛ - جعل و افسانه ۳۷۷؛ - داده
 حسی ۵۲۵ ح؛ - دوگانه‌انگاری ۵۲۵ -
 روانکاوی ۵۱۳؛ - ساخته‌های منطقی ۴۸۰ -
 قانونگذاری (بنام) ۲۴؛ - کلی روش تجربی
 ۳۹۶؛ - ماشین‌وارانگاری جهان ۲۷۵؛ -
 متافیزیکی دولت ۲۵۳؛ - معرفت کاذب ۴۱۷ -
 نسبیت (انیشتین) ۴۶۴، ۴۸۸؛ - نوعها ۴۶۳ -
 واقع‌انمی ۴۸۵؛ - وسیله‌انگاران؛ حقیقت ۴۱۷؛
 - همه روانی ۲۷۳
 نفس ۱۸۲ و بعد، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۷،
 ۲۶۱، ۲۶۹-۲۷۱، ۳۰۳-۳۱۴، ۳۱۹-۳۲۸،
 ۳۷۶، ۴۰۱، ۴۰۸، ۵۶۰؛ - آدمی ۲۲۸؛ -
 استعلایی ۵۳۰ و بعد؛ - اصلی ۲۲۸؛ - الامر
 ۲۲۱؛ - الهی ۳۲۸؛ - انتزاعی ۱۳۳؛ - انسانی
 ۱۷۱، ۵۶۰؛ - باقی ۲۳۸؛ - بدن و آزادی ۳۲۷ -
 تجربی ۱۷۴، ۱۸۹؛ - جزئی (روح متناهی)
 ۱۷۴ و بعد، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۳۱، ۲۴۷ و بعد، ۲۹۷،
 ۳۰۵-۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۶؛ - عالی ۳۰۹؛ - فرعی
 و عرضی ۲۲۸؛ - کلی ۱۶۷؛ - گرای ۱۷۴؛ -
 مابعدالطبیعی ۵۳۰؛ - متعالی ۱۷۴ و بعد، ۱۸۹
 ح؛ - متناهی ۱۷۱، ۱۷۴ و بعد؛ - مدرک ۲۶۹؛ -
 مطلق ۱۷۴؛ - منفرد ۱۹۴؛ - موقت ۴۷۹؛ - نازل

۲۳۳، ۳۰۹: نامتناهی ۳۱۸: نامیرا ۲۷۰: -
 واحد ۲۶۱: - یگانه ۳۰۶
 نفس اتحاد: ۳۰۹: استكمال - ۵۴، ۵۶، ۱۵۸، ۱۸۴،
 ۲۴۸: اصالت - ۴۹۹: اعتماد به - ۲۹۰: تحلیل -
 ۱۷، ۵۲۰: تصور - ۲۲۸: روانشناسی - ۲۴۲
 ساخت اجتماعی - ۳۱۰: طبیعت - ۳۰۹: غنا و
 کمال - ۲۴۶: قوای - ۳۱۹: ماهیت - ۲۲۸،
 ۳۰۶: مفهوم - ۳۷۵: نظریهٔ منافیز یکی - ۲۱۲
 نفوذ داروین و سایر مقالات ۳۸۶، ۳۹۱ ح
 نفوس - جزئی ۲۳۴، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۸،
 ۳۲۵، ۳۲۷ و بعد: - روحانی ۲۷۰، ۲۷۴ و بعد: -
 متناهی ۲۶۳: - مطلق ۲۶۳: - منفرد ۳۲۳
 نسبت (= خودی) ۲۳۰، ۲۳۷
 نقادی عقل نظری (کانت) ۱۲۲، ۴۹۷
 نگرش علمی ۴۹۱ ح، ۵۲۱ ح، ۵۳۱ ح
 نماد ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۸۹: - سازی ۳۹۷: - های مجموعه‌ها
 ۴۷۶: - های ناقص ۴۶۷، ۴۷۶
 نمود (= پدیده‌ها) ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۰،
 ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۶ و بعد، ۲۸۲، ۲۹۰،
 ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۴، ۴۳۱: -
 غیر واقعی ۳۷۸: - محض ۲۲۱: - واقعی ۳۷۸: -
 - و نمود (بسر ادلی) ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۷،
 ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۳: تبدیل -
 ۲۳۶: حد زه - ۲۷۵: دمالکتک ۲۳۶

میل) ۱۱۸: - فلسفهٔ تالیفی (اسپنسر) ۱۴۱ و
 بعد: - فلسفی (تاگرت) ۲۶۶-۲۶۸: قضایی
 ۳۱۰: مطلق ۲۹۹ و بعد، ۳۰۵: منطقی (ج. ا.
 میل) ۴۲، ۶۰، ۷۰، ۹۴، ۱۱۰
 نظامی گنجوی ۱۷۳
 نظم ۵۳۲، ۵۳۵: - اجتماعی ۲۸۶
 نظر اجمالی به محکمه‌پسندی شواهد (جیمز میل) ۲۲
 نظر و عمل (اشنایر) ۳۹۳، ۴۲۱، ۵۴۶
 نظری به فلسفهٔ سر ویلیام هامیلتون (ج. ا. میل) ۴۴
 نظریه ۲۰۱: - آلی (= ارگانیک) ۲۵۵: - اجتماعی راسل
 ۴۶۴: - اجتماعی و آموزشی ۲۰۵: - اخلاقی
 ۲۸۲: - ارزش سنجی ۴۰۲ ح: - اعیان بسیط
 ۴۸۵: - اقتصادی تاریخ ۵۱۹: - انتقادی اخلاق
 ۴۰۰ ح: - اندیشه و معرفت ۳۱۹: - توصیفات
 ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۷۱: - جعل و افسانه ۳۷۷: - داده
 حسی ۵۲۵ ح: - دوگانه‌نگاری ۵۲۵: -
 روانکاری ۵۱۳: - ساخته‌های منطقی ۲۸۰: -
 قانونگذاری (بنام) ۲۴: - کلی روش تجربی
 ۳۹۶: - ماشین‌وارانگاری جهان ۲۷۵: -
 منافیز یکی دولت ۲۵۳: - معرفت کاذب ۴۱۷: -
 نسبت (انیشن) ۴۶۴، ۴۸۸: - نوعها ۴۶۳: -
 واقع اتنی ۴۸۵: - وسیله‌انگاران حقیقت ۴۱۲:
 - همه روانی ۲۷۳
 نفس، ۱۸۲ و بعد، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۴۸،

نواوری در جهان ۳۶۰
 نوافلاطونیان ۱۷۱
 نوانخانه مسیح ۱۷۱
 نودسون، آلبرت کورنلیوس (۱۸۷۳-۱۹۵۳) ۲۲۵
 نور و ظلمت ۱۷۷
 نوشته‌های امبرلی ما ۴۶۳
 نوع ۲۲۰: - بشر ۳۱۵: - منحصر به فرد ۲۷۶، ۴۱۷
 نوع دوستی: - میل ۳۴، ۱۳۷
 نویسنده گلستان ← سمدی: نیز ← گلستان ۲۷۰ و بعد
 نهضت اصلاحات اجتماعی ۱۸، ۲۰
 نهضت فلسفهٔ تحلیلی ۴۳۸
 نهضت نوهگلی ۱۷۰

۲۶۱، ۲۶۹-۲۷۱، ۳۰۳-۳۱۴، ۳۱۹-۳۲۸،
 ۳۷۶، ۴۰۱، ۴۰۸، ۵۶۰: - آدمی ۲۲۸: -
 استعمالی ۵۳۰ و بعد: - اصلی ۲۲۸: - الامر
 ۲۲۱: - الهی ۳۲۸: - انتزاعی ۱۳۳: - انسانی
 ۱۷۱، ۵۶۰: - باقی ۲۳۸: - بدن و آزادی ۳۲۷: -
 تجربی ۱۷۴، ۱۸۹: - جزئی (روح متناهی)
 ۱۷۴ و بعد، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۳۱، ۲۴۷ و بعد، ۲۹۷،
 ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۲۶: - عالی ۳۰۹: - فرعی
 و عرضی ۲۲۸: - کلی ۱۶۷: - گرای ۱۷۴: -
 مابعدالطبیعی ۵۳۰: - متعالی ۱۷۴ و بعد، ۱۸۹،
 ح: - متناهی ۱۷۱، ۱۷۴ و بعد: - مدرک ۲۶۹: -
 مطلق ۱۷۴: - منفرد ۱۹۴: - موقت ۴۷۹: - نازل

۲۰۸، ۲۶۵، ۲۹۰، ۴۳۱: - غیر زبانی ۴۹۹: -
 غیر مادی ۱۷۳: - فراتجربی ۴۰۹: - فراحسی
 ۱۷۵ و بعد، ۴۴۶: - فرا زبانی ۵۰۸، ۴۸۱ و بعد: -
 فراطبیعی ۴۱۲، ۳۹۶: - فی نفسه ۲۳۲، ۲۳۹،
 ۲۲۳: - کلی ۲۴۴ و بعد، ۲۵۶: - ماده ۲۶۸،
 ۲۷۰: - مستقل ۳۶۰: - مسلم ۲۶۲: - مطلق
 ۳۶۰: - موجود ۲۷۰: - نفس الامر ۲۱۰: -
 نهایی ۲۳۲: - و ایدئالیسم ۳۸۰
 واقعیت احساس - ۳۵۹: انواع خاص - ۲۹۸: تصویر -
 ۳۷۲: حجاب - ۲۴۰: حل مسأله واقعیت ۲۹۹:
 درک - ۲۲۱ - ۲۲۴، ۲۳۸: سازه‌های مفهومی -
 ۴۸۱: شناخت - ۳۰۱ و بعد، ۳۳۱: فلسفه -
 ۲۲۸: ماهیت - ۲۴۷، ۲۵۸ و بعد، ۲۶۳، ۲۷۰،
 ۲۷۳-۲۷۵، ۲۲۸، ۵۲۲: نظریه‌های متافیزیکی
 - ۳۳۷، ۳۹۶: واپسین - ۳۲۰
 واکنش فکری - عقلی ۳۸۷ و بعد، ۴۰۱: - غریزی ۱۱۲
 والاس، آلفرد راسل (۱۸۲۳-۱۹۱۳) ۱۱۹
 والش، و. ه. - پروفیسور ۵۲۷ ح
 وایت جیل ۲۶۶
 وایتهد، آلفرد نورث (۱۸۶۱-۱۹۴۷) ۳۵۹ و بعد،
 ۴۲۵-۴۲۷، ۴۷۶
 وایکاونت کلون ۲۵۵
 وجدان ۱۱۴ و بعد، ۱۳۳، ۲۴۸، ۴۱۶، ۴۲۲،
 ۵۵۷-۵۶۳: - اخلاقی ۱۵۷: - دینی ۲۳۴، ۲۹۲:
 - کل ۳۱۸: - و خداوند ۵۵۹: احتجاج نیومن از -
 ۵۵۶ و بعد: استنتاج وجود خداوند از - ۵۵۷:
 پدیده‌های - ۵۶۱: جنبه عاطفی - ۵۶۲: ماهیت -
 ۵۶۲
 وجیزه‌ای در باب حکومت (بتنام) ۱۷، ۲۰
 وجیزه‌ای در پاسخ به مکتوباتش (میل) ۳۵
 وحدت ۲۱۱، ۲۲۴ و بعد، ۲۹۰، ۲۹۵ و بعد، ۳۰۱، ۳۰۹
 و بعد، ۳۱۴، ۵۴۶: - ارگانیک ۴۲۲: - انگاری
 ۲۱۰، ۳۱۵، ۳۷۹، ۵۲۷ ح: - انگاری خنثی
 ۴۸۰، ۴۸۶-۴۹۱: - تاریخ ۲۱۱: - جامع ۲۲۶،
 ۲۹۶: - در عین کثرت ۲۰۱، ۲۲۴: - غایی ۲۰۲،
 ۲۰۴، ۲۹۰: - غیر نسبی ۲۳: - فراگرم آلی

نهضت همگرا ۳۲۸
 نیت ۲۶
 نیس، لایب ۱۸۸، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۶۴ و بعد
 نیچه ۱۲۳ و بعد، ۱۳۳، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۷، ۳۷۲، ۳۷۷،
 ۲۹۷
 نیکخواهی ۳۰۷، ۵۱۳
 نیوانگلند ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۳
 نیوتون ۹۸، ۲۸۱، ۳۵۳، ۴۱۵
 نیوجرسی (شهر) ۲۸۲
 نیومن، جان هنری (۱۸۰۱-۱۸۹۰) ۵۵۰-۵۵۷،
 ۵۶۲-۵۶۷
 نیویورک ۲۸۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۶۲، ۴۲۷ ح، ۵۱۱
 واپسین حقیقت [= واقعیت غایی] ۱۶۹، ۲۰۹، ۲۹۰
 واجب ۳۲۸
 واحد ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۹۴، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۱،
 ۳۱۲ و بعد، ۳۸۰: - سرمدی ۲۹۰: - فعال ۳۲۰:
 - و کثیر ۲۹۷، ۳۱۲: - یگانه ۲۲۳، ۲۶۳
 وارد، جیمز (۱۸۴۳-۱۹۲۵) ۱۱۳، ۲۲۴ ح، ۲۷۰-۲۷۶،
 ۲۳۹
 وارناک، م ۴۲۱ ح، ۴۳۵ ح
 وازه‌های منطقی ۵۰۰
 واقع ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۰: امر - ۴۸۳: امر - منفی عینی
 ۴۸۴: نظر به - انمی ۴۸۵ و بعد
 واقعی ۲۳۶-۲۳۸، ۲۶۴، ۲۲۴، ۲۵۴: غیر - ۴۲۴،
 ۵۰۴: معنای - ۵۰۴
 واقعیت (= حقیقت) ۷۲: ۱۲۸، ۲۱۹-۲۳۹،
 ۲۴۳-۲۴۸، ۲۵۷، (= reality) ۲۶۴: ۲۷۰،
 ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۲۵، ۳۶۰،
 ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۸۱،
 ۵۳۶: - ارزش ۳۹۴: - اکنونی ۲۳۶: - بالفعل
 ۲۱۹، ۲۳۶: - بسیط الحقیقه ۲۱۹: - تجربی
 ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۱۵، ۴۱۲، ۴۳۲: - جزئی ۱۴۳،
 ۲۳۲: - حقیقی ۲۳۴: - خارجی ۲۵۸، ۲۹۸ و
 بعد: - ذهنی ۴۳۳: - روحانی ۳۳۷، ۴۴۴: - علی
 ۹۲: - عینی ۱۸۷، ۲۷۲، ۳۶۸: - غایی ۱۶۶،

هاریسون، فردریک (۱۸۳۱-۱۹۲۳) ۱۶۲، ۱۴۲، ۱۳۱
 هاگسلی، تامس هنری (۱۸۲۵-۱۸۹۵) ۱۲۵-۱۲۱،
 ۱۵۹، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۱، ۱۲۹

هاگسلی، سر جولین ۱۲۳
 هالدین، ریچارد بوردون (۱۸۵۶-۱۹۲۸) ۲۰۰ ح،
 ۲۵۵، ۲۴۱ ح

هالینگ، ویلیام ارنست (متولد ۱۸۷۳) ۳۲۹-۳۲۷
 هامیلتون، سر ویلیام ۱۱۸، ۹۹، ۱۶۰ و بعد، ۱۷۸، ۱۶۹
 هاریسون، جورج هولمز (۱۸۳۴-۱۹۱۶) ۲۹۶، ۲۹۳
 ح، ۳۱۷-۳۱۹
 هایدلبرگ (شهر) ۱۸۴

هدف ۲۹۵، ۲۹۹-۳۰۳، ۳۰۹، ۳۴۸، ۴۰۲ - آرمانی
 ۲۴۲، ۳۰۹ - ابدی ۳۱۱ - اجتماعی ۳۴۸ -
 اخلاقی ۲۵۱، ۵۱۱ - اصیل ۴۰۳ - الهی
 ۳۰۹ - خاص ۳۸۲ - زندگی ۳۰۹ - غایی
 ۴۰۳ - فرد ۴-۵ - کلی ۳۴۸ - مطلوب ۳۴۸:
 تفاوت بین وسیله و - ۴۰۳: فلسفه - ۳۴۷ - یا
 سلوک جهت وار ۴۰۰
 هر بارت ۲۱۰

هرشل، سر جان ۴۳
 هریس، ویلیام توری (۱۸۳۵-۱۹۰۹) ۲۹۳ و بعد، ۳۲۸،
 ۳۸۵

هست ۵۱: (= هستن) ۷۱ و بعد: ۱۱۶، ۲۲۹،
 ۲۹۷-۳۰۰: نیز ← گزاره طبیعی یا تجربی
 هستی ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۲۹، ۲۳۵: (= being) ۲۶۴:
 ۳۰۱-۳۰۳: ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۳۱، ۳۵۲، ۳۵۴،
 ۳۹۲، ۳۰۹، ۴۲۳، ۴۲۹، ۴۴۲، ۴۸۱ - الهی
 ۲۸۳: - جزئی ۲۹۰ - جهان ۲۷۳: - چیست؟
 ۲۹۹: حقایق - ۳۰۰، ۳۵۱: ماهیت - ۲۹۷:
 مسائل - ۲۹۷ و بعد

هستی شناسی - میل ۱۸: - بننام ۲۳: ۱۷۹: (=)
 اونتولوژیک (۱۰۰، ۱۰۳: ۱۸۹، ۲۹۸، ۳۰۵،
 ۳۲۷، ۳۴۳، ۳۵۰-۳۵۴، ۳۵۸، ۳۹۶، ۴۰۰،
 ۴۰۹، ۴۲۵، ۴۳۶، ۴۷۷، ۴۸۱، ۵۲۵، ۵۲۹ -
 کثرت انگارانه ۳۶۵ - همه روانی ۴۲۸ -
 یگانه انگارانه ۳۶۵: پیشفرضهای - ۳۹۷

(ارگانیک) ۲۱۱: - فلسفه راسل (مکالمه) ۴۸۰:
 - کامل ۲۹۷: - معقول ۲۶۳: - من و معلوم من
 ۲۰۳

وحدت وجود ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۵۹، ۲۰۵، ۲۸۸، ۳۲۶،
 ۳۷۵: - اسپینوزا ۴۳۴

وحی ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۶۰، ۵۵۲
 وحی منزل (بننام) ۳۶
 وردزورث ۴۲ ح، ۱۷۵
 ورمانت (دانشگاه) ۳۸۵
 وساطت (قانون - مقوله) ۳۵۳
 وست مینستر (مدرسه) ۱۸

وسيله انگاری ۳۲۴، ۳۸۶، ۳۹۶، ۳۹۸ و بعد، ۴۰۳
 وصف ۲۲۴، ۲۷۰
 وظیفه ۳۰۸، ۴۱۹: - و مصلحت ۲۲۰
 وفاداری ۳۰۹
 ولستون، ویلیام ۲۸۴
 ولتزی ۴۶۲
 ولینگتون، دوک ۸۰
 ون، جان (۱۸۳۴-۱۹۳۲) ۴۷۴

وود، بلك (متولد ۱۸۸۲) ۲۰۶
 وونت، ویلهلم (۱۸۳۲-۱۹۰۰) ۲۷۱
 وینس، موریس ۴۸۰

ویتگشتاین، لودویک ۲۲، ۱۷۱، ۴۲۸، ۴۵۴، ۴۶۷ و
 بعد، ۴۷۶، ۴۸۱، ۴۸۶، ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۳۶-۵۴۶

ویتلی، ریچارد (۱۷۸۷-۱۸۶۳) ۶۶ و بعد
 ویک، آلبرت سیج ۳۸۱
 ویکتوریا ۱۴۰ و بعد
 ویلبر فورس، سمیونل ۱۲۵
 ویلسون، جان کوک (۱۸۴۹-۱۹۱۵) ۴۱۵-۴۱۸
 ویه کانادا (قدیس) ۳۷۴

هاب هاوس، لئونارد ترلاونی (۱۸۶۴-۱۹۲۶)
 ۲۵۵-۲۵۳

هاچسون ۱۹، ۳۵، ۲۸۲-۲۸۴
 هارتلی، دیرید ۱۷، ۲۳، ۱۱۰، ۱۷۱ و بعد
 هاروارد (دانشگاه) ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۶۲

- هستی فرد ۳۰۲
 هستی مشخص ۲۲۰، ۲۲۳
 هستی متعال ۳۱۵
 هستی متفرد ۳۰۲، ۳۱۹
 هستی منتهای ۲۳۲
 هستی مطلق ۳۰۲، ۳۱۵ - نامتناهی ۱۴۳
 هگل ۶۰، ۱۶۸-۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۳-۱۸۸
 ۱۹۵-۲۲۱، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۲
 ۲۵۵-۲۷۷، ۲۹۲ و بعد، ۴۶۴، ۴۸۱: پیشینه -
 ۴۱۰: روش - ۲۵۶: فلسفه - ۲۱۰: مکتب -
 ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۵۵ و بعد،
 ۲۶۱، ۲۶۴، ۳۵۹: نظام فلسفی - ۲۵۶
 هگلیمان ۲۹۳
 هلمز، شرلوک ۴۱۷-۴۶۹
 هلسیوس ۱۷-۲۳، ۴۱، ۱۸۳
 همانگوی ۱۷۹، ۲۵۲، ۳۹۲، ۴۷۰، ۴۷۶، ۴۸۵، ۵۲۴
 - های منطق ۵۳۶
 همانندسازی ۳۶۹
 هماهنگی چیزهای ناهماهنگ ۲۷۴
 همبودی ۱۴۵ و بعد، ۴۱۸
 همبشایر، پروفیسور استوارت ۴۲۱، ۵۲۶
 همذلی (= همدردی) -: نیجه ۱۲۴
 همه در خدایی ۱۷۰
 هندسه ۹۶، ۴۶۵ - اقلیدسی ۷۶ و بعد: قضایای - ۸۷
 هند شرقی ۳۳، ۴۲
 هنر ۹۵، ۲۱۵، ۲۴۷، ۲۵۵، ۳۸۶، ۵۱۳
 هنرمند ۲۹۸
 هنری، کالب اسیدیگ (۱۸۰۴-۱۸۸۴) ۲۸۸، ۲۹۹
 هوش ۴۰۳ - خلاق ۳۹۶: مفهوم - ۴۰۲: وظیفه - ۴۰۲
 هولت، ا. ب (۱۸۷۳-۱۹۴۶) ۴۲۱-۴۲۶
 هومبولت، ویلهلم فن ۴۸، ۵۲
 هوبت ۳۰۰، ۴۳۲ - شخصی ۲۲۸
 هیبرت ۳۶۳ ح
 هیر، تاسس ۵۶
 هیر، م، ۵۱۸ ح، ۵۴۲
 هیونل، و. ۴۳، ۶۸، ۷۵ و بعد، ۹۳
- هیولا ۳۵۵
 هیوم، دیوید ۱۶ و بعد، ۳۶ و بعد، ۴۲، ۵۱ و بعد، ۶۷، ۷۳،
 ۹۴، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۶۶
 ۱۸۴-۱۸۸، ۲۲۰، ۳۳۹، ۳۷۵، ۳۹۷، ۴۲۹
 ۴۷۹، ۴۹۹، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۵۲، ۵۵۵-۵۵۹
 هی وود، ف ۱۶۹
 پاسپرس، کارل ۲-۳ ح، ۲۳۸
 بانگ، تاسس ۳۵۳
 یاوه‌گویی ۳۲۷
 بقین مطلق ۳۲۹ و بعد، ۳۵۵، ۳۹۲، ۵۶۶
 یکسانی در نایکسانی ۲۲۴-۲۲۶
 یگانه‌انگاری ۲۲۳، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۷، ۳۶۳، ۳۶۵
 ۳۷۴، ۳۷۶، ۴۲۳ -: ختنی ۲۲۵
 یواکم، هارولد هنری (۱۸۶۸-۱۹۳۸) ۲۵۶-۲۵۹
 یوتوپیا ۲۹۲
 یومانز ۱۲۲
 یونان، ۱۱۹، ۱۸۴ و بعد، ۲۵۶، ۳۵۵، ۳۹۲
 یونیورسیتی کالج ۲۴۱
 بیل (دانشگاه) ۲۸۷، ۳۲۹، ۴۰۸

