

شناسائی هستی

تألیف

مینار

L. MEYNARD

ترجمه

دکتر علی مراد داودی

چاپ دوم

از انتشارات کتابفروشی دهخدا



شناسائی وهستی	:	نام کتاب
مینار	:	نام مؤلف
دکتر علیمراد ددا ودی	:	نام مترجم
انتشارات دهخدا - روبروی دانشگاه تهران - ۶۶۰۱۸۵	:	ناشر
سه هزار نسخه	:	تیراژ
سوم	:	نوبت چاپ
پائیز - ۱۳۷۰	:	تاریخ انتشار
وزیری - ۴۲۸ صفحه	:	قطع و صفحه
مروی	:	چاپ

مقدمه مترجم

کتاب‌هایی را که به قصد تعلیم فلسفه تألیف می‌کنند می‌توان به سه نوع متمایز تقسیم کرد:

۱- کتاب‌هایی که مؤلفان آنها مطالب فلسفی را با توجه به آراء مختلفی که فیلسوفان در باره آنها داشته‌اند تدوین می‌کنند. ابتدا هر کدام از این آراء را به جای خود مذکور می‌دارند، آن‌گاه انتقاداتی را که از طرف معارضان از جهات مختلف بر آنها وارد آمده است شرح می‌دهند. خود مؤلفان یا در این میان بی‌طرف می‌مانند، یا اظهار نظر آنان منحصر بدین می‌شود که به مقایسه اجمالی این عقاید بایکدیگر پردازند، یا نتایجی با توجه به فصول مشترک همه آنها بگیرند، یا مواردی را از این عقاید که از انتقاد مصون مانده و ایرادی که بر آنها گرفته‌اند وارد نبوده است جمع آورند. بدین ترتیب مجموعه‌هایی فراهم می‌شود که خوانندگان می‌توانند در آنها خلاصه‌ای از همه آراء فلسفی و احتجاجاتی را که درباره آنها آمده است باز یابند، و آن‌گاه خود آنان به حکم فکر و ذوق و تشخیص خود یکی از آرائی را که عرضه شده است اختیار کنند.

۲- کتاب‌هایی که مؤلفان آنها خود نظری مخصوص در فلسفه دارند، یا به حوزه‌ای پای‌بندند و یا به فیلسوفی ارادت می‌ورزند. و قصد آنان از تألیف کتاب این

است که مطالب فلسفی را به صورتی تعلیم کنند که نتایجی مطابق با همان مشرب مخصوص گرفته شود، و افکار خوانندگان در جهت موافق با جهت مطلوب امتداد پذیرد. منتهی این نظر را به طور ضمنی در تلو کتاب مندرج می سازند بی آنکه آشکارا قصد دفاع از آن را اظهار دارند، در این نوع از تألیفات نیز مانند کتب نوع اول آراء و عقاید را در مقابله و مواجهه می گذارند و دلایل موافق و مخالف را مذکور می دارند، ولیکن آنها را طوری تنظیم و تقریر می کنند که خود به خود نتایجی که مطلوب آنان بوده است گرفته شود، و بالمال عقایدی مطابق با فلسفه ای که مؤلف بدان دل بسته است به اذهان خوانندگان القاء گردد.

۳- کتابهایی که مؤلفان آنها طریقت خود را از بدایت امر آشکارا معلوم می دارند، آراء مخالف را انتقاد می کنند و رأی مطلوب خویش را به کرسی می نشاندند، خوانندگان این کتابها مؤلفان آنها را بی پرده و بی پیرایه می شناسند، و البته خود را در رد و قبول آرائی که بدانان القاء می شود مختار می بینند.

کتابی که ترجمه فارسی یکی از ابواب آن به دانش جویان فلسفه و روان شناسی و دیگر خوانندگان ایرانی تقدیم می شود از نوع اخیر است. مؤلف آن قائل به اصالت روح است، کتاب خود را در دفاع از این مذهب پرداخته، و مخصوصاً باید گفت که آن را به صورت حماسه ای در شأن دکارت نگاشته است. و چنانکه خوانندگان این ترجمه خواهند دید یا آراء دیگران را مردود شمرده و یا آنها را به صورتی تأویل کرده است که با فلسفه دکارت و مذهب اصالت روح موافق شود.

اما در ترجمه فارسی این کتاب مترجم کوشیده است تا هم مطابقت آن را با اصل کتاب محفوظ دارد، و هم نگارش آن را به صورتی در آورد که بازبان فارسی بیگانه ننماید. زیرا که برخلاف متون آثار حکما که باید عیناً مطابق با اصل تقریر آنان منقول شود در این قبیل کتب حفظ ظواهر معانی الفاظ را در جزئیات آنها لزومی نیست. تنها باید کوشیده شود که مدلول هر عبارتی از کتاب، البته مطابق با آنچه مطلوب مؤلف

بوده است، و با همان درجه از ایجاز و تفصیل، طوری نگاشته شود که خوانندگان ایرانی آنها را مشابه با آثاری که از ابتدا به زبان فارسی تحریر یافته باشد تلقی کنند. مترجم این کتاب چنین قصدی داشته است، اما اگر بدان موفق نیامده ناشی از قصور علم و ضعف انشاء او بوده است.

در بعضی از جزئیات عمداً جرح و تعدیل به عمل آمده و بعضی از مطالب به ملاحظات که بر خوانندگان پوشیده نخواهد ماند حذف شده و به حذف آنها در حواشی کتاب اشارت رفته است، و تقریباً در سراسر این ترجمه به جای لفظ ما بعد الطبیعه لفظ فلسفه یا فلسفه عمومی و احیاناً فلسفه اولی آورده شده است.

مترجم مطمئن است که اگر استاد ارجمند او آقای دکتر یحیی مهدوی در حین ترجمه و نشر این کتاب در طهران حضور می داشت، یا به کتابی با این همه نقائص اجازه انتشار نمی داد، یا به طریقه مرضیه خود از آغاز تا انجام این ترجمه را می دید و می سنجید، و از صرف وقت عزیز خود برای تنقیح و تهذیب آن دریغ نمی ورزید. و بدین ترتیب این ترجمه عاری از عیوبی که در آن است به ظهور می رسد، و در انتظار خوانندگان از جمله کتابهای سودمند به شمار می آید. امید است که این تبحر را بر شاگرد خود ببخشد و کماکان فیض تربیت خویش را بر او ارزانی دارد.

طهران بیست و پنجم شهریور ماه هزار و سیصد و چهل و هفت

علی مراد داودی

مقدمه چاپ دوم

اینک که بر اثر اقبال استادان و دانش جویان تجدید طبع این کتاب لازم می آید مترجم برای تکثیر فوائد آن ، علاوه بر تجدید نظر در ترجمه فصول سابق و تنقیح و تصحیح عبارات و تغییر و تبدیل بعضی از اصطلاحات ، پنج فصل دیگر بر آن افزود و فصول سابق و لاحق را در پنج بخش مرتب کرد. باین تغییرات و الحاقات کتاب شناسائی و هستی که ترجمه فصلی از یکی از کتب مؤلف فرانسوی آن بود، مطابق با کتاب دیگری از همین مؤلف شد که تقریباً شامل همه مباحث فلسفه عمومی است و عنوان آن « ما بعد الطبیعه » است . مع ذلك عنوان « شناسائی و هستی » را که در طبع اول ترجمه فارسی اختیار شده و حسن قبول یافته بود تغییر نداد . امیدوار است که مطالب جدید این ترجمه نیز مانند مطالب سابق مورد عنایت و دقت خوانندگان گرامی قرار گیرد و مخصوصاً در راهنمایی جوانان کشور به آشنائی با افکار فلسفی مغرب زمین خالی از تأثیر نباشد .

تهران هفدهم خردادماه هزار و سیصد و پنجاه و یک

علی مراد داودی

بخش اول

مقدمات

فصل اول

مفهوم شناسائی فلسفی

- ۱- بحث درباره فایده فلسفه. ۲- ماهیت مسأله فلسفی.
- ۳- فلسفه و تجربه. ۴- امکان فلسفه و حقایق آن.

۱- بحث درباره فایده فلسفه

فلسفه را همواره باحسن قبول تنقی نمی کنند ، خیا صه آن گاه که لفظ مابعد الطبیعه به میان می آید؛ همین يك كلمه خود کافی است برای اینکه ذهن بسیار کس را بر آشوبد . گاهی آن را سخنانی آشفته می پندارند که با همه دل انگیزی یاوه و بیهوده است ، گاهی عرصه ای برای کشاکش افکار درباره مسائل حل ناشدنی می شمارند و گاهی زمینه ای برای لفاظی و سخن پردازی می دانند . برخی می گویند که آنچه از تأمل فلسفی بر می آید همچون رؤیائی زیباست ، و قصدی از این سخن ندارند جز اینکه فلسفه را بی مایه و بی ارزش جلوه دهند . گروهی دیگر می گویند که انتزاعی ترین دانش ها و مرموز ترین و غامض ترین آنهاست ، و باید آن را به کسانی وا گذاشت که هنر شان نکته سنجی و موشکافی است ، کسانی که به گفته والری (۱) هیچ گاه هیچ تفکری را درباره هیچ چیز

(۱) پل والری P Valéry نویسنده فرانسوی (۱۸۷۱-۱۹۴۵)

کافی نمی دانند و گوئی خوش دارند که همواره پرسش های عجیبی به میان آرند که پاسخی برای آنها نتوان یافت .

انصاف باید داد که برخی از خود فیلسوفان نیز یاری داده اند تا فلسفه بدنام شود ، و این را یا بدان سبب کرده اند که ما بعد الطبیعه را انکار داشته اند ، یا اینکه نخواسته و ندانسته صورتی نامطلوب از فلسفه تصویر کرده اند . نخست باید نشان دهیم که سلب اعتبار از فلسفه موجه نیست . مسائل فلسفی شورانگیز ترین پرسش هایی است که در ذهن آدمی راه می جوید و شایسته آن است که دقیق ترین پژوهش ها در باره آنها به کار رود . چیزی نمی توان یافت که پرسشی به زبان فلسفی در باره آن نتوان کرد تا آنجا که گوبلو (۱) می گوید : « اهل فلسفه کمتر از همه کس به فلسفه می پردازند ، اهل علم بیشتر از آنان و عامه مردم با هیچانی بسیار شدید مطالب فلسفی را تلقی می کنند » این اعتراف از کسی است که خود را مخالف فلسفه می داند . او و بسیاری دیگر از متفکران عامه مردم را بر آن می دارند که به فلسفه اشتیاق نورزند ؛ نه اینکه حق تفکر را از ذهن خود سلب کنند ، بلکه مسائل را به صورتی طرح نمایند که از اشکالات فلسفی برکنار مانند . بدین سبب از آدمی می خواهند که روی دل را به سوی علم یا تاریخ یا سیاست برگرداند یا خود می خواهند فلسفه را به معنایی بگیرند که ما بعد الطبیعه از آن جدا ماند ، فلسفه از قید ما بعد طبیعت آزاد شود و یا حتی در برابر آن به طغیان برخیزد . بسیاری از اصحاب نظر کما بیش به چنین راهی می روند ، و با فلسفه ، یا لا اقل با فلسفه اولی ، جدال دارند .

در مواردی از این کتاب از هر کدام از آنان به جای خود سخن خواهد رفت . در اینجا به ذکر فهرست وار از مذاهب آنان اکتفا می شود :

۱- مذهب شك^۲ که بر حسب آن توانائی انسان به ادراك حقیقت و تحصیل یقین انکار می شود .

۲- مذهب اصالت نسبت^۳ که کانت^۴ بر آن رفته و معرفت را به حدود پدیدارها^۵

(۱) E. Goblot دانشمند منطقی فرانسوی (۱۸۵۸-۱۹۳۵) (۲) Scepticisme
(۳) Relativisme (۴) E. Kant فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴) (۵) Phénomènes

محدود شمرده و دست یافتن به گوهرها را ممتنع دانسته است .

۳- مذهب لاادری^۱ که بر حسب آن حق سخن گفتن درباره امر مطلق که ناشناختنی و وصف ناشدنی است از آدمی سلب می شود .

۴- مذهب اصالت تحصیل^۲ که کسی که قائل بدان باشد معرفت علمی را جای گزین تفکر فلسفی می گرداند.

۵- قول به اصالت علم^۳ که بر طبق آن حل همه مسائل را می توان از علم خواستار بود ، و هر امری را که علم قادر به بحث درباره آن نباشد باید به دور انداخت .

۶- مارکسیسم^۴ یا ماتریالیسم دیالکتیک^۵ که اصحاب آن به جای متافیزیک دیالکتیک را معتبر می گیرند، بیشتر به مسائل اقتصادی و سیاسی توجه دارند ، و بر آنند که آدمی به جای اینکه در تبیین نظری جهان بکوشد باید به تبدیل عملی جریان امور آن پردازد .

البته در اینجا بحث و تحقیق راجع بدین عقاید نمی توان کرد. اما به آسانی می توان دریافت که اصحاب همه این مذاهب هر کدام به طریقی به طرح و حل مسأله فلسفی پرداخته اند ، بدین معنی که همگی وضعی مخصوص در قبال حقیقت و وجود و جهت عقلی وجود اشیاء به خود گرفته و جوابهایی به تصریح یا به تلویح به مسائل فلسفه اوای داده اند؛ هر چند که این پاسخ ها کمابیش به طور ضمنی داده شده و حاکی از اعتراف صریح نبوده است ، و این خود باروح انتقادی علمی که اغلب این اشخاص طالب آن یا مدعی آن بوده اند منافات دارد .

مسأله فلسفی سؤالی است که درباره حقیقت به ذهن انسان راه می یابد. از همین رو احتراز از طرح آن ممکن نیست، و هر گونه کوششی که برای اجتناب از تفکر فلسفی به عمل آید خود به منزله وضعی است که ذهن آدمی از لحاظ فلسفی اختیار می کند، یا به عبارت دیگر نفی فلسفه خود نیز فلسفه ایست و انگهی آنان که

Marxisme (۴) Scientisme (۳) Positivisme (۲) Agnosticisme (۱)

Matérialisme dialectique (۵)

انکار فلسفه می کنند در واقع جوابی مخصوص را که به مسأله فلسفی داده شده است به کنار می گذارند تا جوابی دیگر را که در چشم آنان نیکوتر می نماید برگزینند.

۲ - ماهیت مسأله فلسفی

الف - مسأله ای که احتراز از طرح آن ممکن نیست .

چرا نمی توان از طرح مسأله فلسفی احتراز جست ؟ چرا آدمی فکر خود را از قید چنین سؤالی آزاد نمی تواند ساخت ؟ - از این رو که چنین مسأله ای ارتباط مستقیم با خود انسان دارد . سؤالی که آدمی درباره وجود می کند نخست بدین معنی است که موقف خود او در عالم وجود چیست ؟ فلسفه بحث اساسی انسان درباره خویشتن است و همه مباحث آن را می توان به چنین سؤالی بازگردانید . آیا حیات را معنائی و ارزشی است ؟ معنی وجود انسانی چیست ؟ چه توجیهی از این وجود می توان کرد ؟ از کجا می آئیم ، کیستیم و به کجای می رویم ؟ تفکر فلسفی درباره سر نوشت آدمی است : روح و جهان و حقیقت و عشق و سعادت و زمان و مرگ و خدا ، معانی بزرگی است که همگی از رمزی مجهول مایه می گیرد و آن معنی انسان در نظر خود انسان است . رمزی که انسان خود را مدام در پی کشف آن می بیند .

کیست که بتواند چنین کوششی را سودمند نداند ؟ فلسفه از اضطراب انسان سر می زند ، ولیکن این اضطراب نه تا بدان حد است که بشر خود را در تنگنایی ببیند که از آن نتواند گریخت . نگرانی است که آدمی از وضع خود دارد ، می خواهد این وضع را روشن سازد ، می کوشد تا جهت وجود خود را بیابد . این نگرانی از آنجا بدو دست می دهد که خود را بر خوردار از امکان و اختیار می داند . او تنها جانوری است که می داند که می میرد ، وضع روحی خود را احساس می کند و به مزایائی که وی را حاصل است و از قدرت او به تفکر ناشی است وقوف دارد .

آنان که در نفی فلسفه می کوشند عیب می کنند و بیهوده می گویند . آدمی طبعی

فلسفی دارد که جنبه واقعی و انضمامی آن از همه جوه دیگر هستی او بیشتر است. تنها آنگاه که به این وضع خود شعور می یابد، یا خود آنگاه که به فلسفه می پردازد، موقف حقیقی خود را باز می یابد.

گاهی خرده می گیرند که طرح مسائل فلسفی را چه لزومی است؟ چون این مسائل:

۱- یابی جواب می ماند، ۲- یا جواب هائی که بدانها داده می شود تنها برای کسانی که آنها را باب طبع خود یافته اند ارزش دارد و عاری از اعتبار کلی است. راجع به این دو اشکال بحث کنیم:

۱- آیا حقیقهٔ مسائل فلسفی قابل حل نیست؟ - البته آنها را نباید با مسائل علمی اشتباه کرد و برهان ریاضی یا تحقیق تجربی برای آنها خواستار بود. اگر چنین کنیم در اختیار ملاک به خطا رفته و از حکم صحیح در حق فلسفه انحراف جسته ایم. مسائل فلسفی اگر چه تمام ناشدنی است حل ناشدنی نیست. تنها باید گفت که آنها را مثل بعضی از مشکلات علوم طوری نمی توان حل کرد که تکلیف ذهن بشر در قبال آنها یک باره و یک سره روشن شود و این راه حل برای سراسر زمان کافی باشد زیرا که وجود آنها حاکی از اضطراب دائمی است که مدام با روح انسان و با وضعی که او در جهان دارد مقارن است. و انگهی این پرسش ها مستلزم پاسخ هائیکست. باید بتوان این پاسخ ها را یافت و وضع خود را در برابر آنها روشن ساخت. و گاهی این پاسخ ها بسیار صریح است از آن قبیل که مادیون یا روحیون می آورند.

۲- اینکه پاسخ های فلسفی جنبه شخصی دارد، و شخص است که باید بدانها گردن نهد، نقضی برای فلسفه نیست بلکه فضیلتی برای آن است. مسائل علمی بالذات غیر شخصی است، و همه دانشمندان این مسائل را با روش های کلی که بر وفق واحد به کار می برند تلقی می کنند تا به حقایق موردی^۲ و کلی و ضروری برسند. چنین روشی از لحاظ اطمینانی که می توان بدان یافت مطلوب است. ولیکن اگر منظور این باشد

Objectif (۲) Concret (۱)

که شخص انسان را بتوان متعهد گردانید به چنین راهی رفتن گمراه شدن است. هیدگر^۱ می گوید: «هیچ مسأله فلسفی نمی تواند به میان آید مگر اینکه شخصی که آن سؤال را به میان می آورد خود نیز در همان پرسش مندرج باشد.»

اگرچه فلسفه خواستار آن است که انسان به مسائل مهمی شعور شخصی حاصل کند، اما این بدان معنی نیست که واکنش هائی را که هر کسی خود به خود در برابر پرسش ها نشان می دهد بتوان کافی دانست، و هیچ گونه کوششی یا روشی را نباید به کار بست. عامه مردم، چنانکه گوبلو گفته است، تنها به اقتضای شوق و هیجان خود به فلسفه می پردازند، اما فیلسوف رنجی بسیار بر خود هموار می سازد تا با تفکر به حقیقتی که آن را بتوان معتبر شناخت و از عمقی برخوردار دانست واصل آید. از همین روست که باید از توجه عادی که در طی زندگی و با خود زندگی به فلسفه می کنیم به مرحله دیگری ارتقاء یابیم، تا در این مرحله تحقیق فلسفی به معنی دقیق و فنی آن مارا به خود مشغول سازد.

ب. ترتیب و تبویب مسائل فلسفی.

برای مطالب عمده فلسفه اقسامی ترتیب یافته و برای این اقسام عناوینی اختیار شده است که مائیز آنها را مراعات می کنیم:

علم وجود^۲ مطالعه وجود است از حیث خصائص کلی آن، یا از آن حیث که وجود مطلق است. اگر به وجود از آن حیث که در صمیم ذات خود واقع است بشکریم و آن را چنانکه هست ببینیم به علم وجود پرداخته ایم. ارسطو این علم را علم به وجود از آن حیث که وجود است تعریف می کند.

اما در وجود سه صورت متمایز می توان تمییز داد: روان جهان و خدا. و از اینجا علم وجود به سه باب منقسم می شود: روان شناسی عقلی، جهان شناسی

(۱) M. Heidegger، فیلسوف معاصر آلمانی متولد به سال ۱۸۸۹

(۲) Ontologie

عقلی و خداشناسی عقلی .

در روان‌شناسی عقلی به مطالعه احوال روانی نمی‌پردازند ، بلکه تأمل در این می‌کنند که روح فی نفسه چه گوه‌ری است ؟ دروای پدیدارهای روانی که ظهورانی از روح است خود روح چیست ؟ وجود روح عمده مطلب در این علم است ، و در این زمینه است که اصحاب مذهب اصالت ماده با قائلین به اصالت روح مواجه می‌شوند. و همین قسمت از فلسفه است که امروز گسترش یافته و تجدیدی در آن راه بسته و به صورت بحث درباره اختیار ، تقرر ظهوری^۱ ، حیات انسانی ، تقدیر و مرگ درآمده است .

در جهان‌شناسی عقلی عالم را از حیث وجود آن، جهت وجودی آن، معنی ذاتی آن و جنبه غائی آن مطالعه می‌کنند . در این مبحث است که ماده ، مکان ، زمان ، وجود عالم خارج و مناسبات ماده و روح را باروشی جز آنچه معمول علم است مورد تحقیق قرار می‌دهند. در این زمینه است که مذهب اصالت واقع (رئالیسم)^۲ در مقابل مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم)^۳ قرار می‌گیرد.

در خداشناسی عقلی مسأله متعالیه را که بحث درباره خداست طرح می‌کنند و می‌کوشند تا این معنی را تنها در پرتو خرد یا به نیروی اندیشه آدمی بازبینند. و این با خداشناسی الهامی که در ضمن آن به استناد کلمه الهی و تعالیم دینی اعتقاد به وجود خدا را تعلیم می‌کنند تفاوت دارد. در این زمینه است که عقیده‌ای که حاکی از تصدیق وجود خداست با رأیی که دال بر نفی وجود اوست باهم تقابل می‌پذیرد و هر کدام از این دو عقیده را اقسام مختلفی پدید می‌آید.

امروزه بی آنکه لزوم بحث در مطالب مذکور را نفی کنند در تقسیمات و اصطلاحات فلسفه تجدید نظر نموده و این مطالب را در آن تمیز داده‌اند : ۱- بحث درباره معرفت که مجموعه‌ای از تفکرات درباره منشأ معرفت و اعتبار آن است، و بالطبع بحث در مسأله حقیقت را نیز اقتضاء می‌کند. ۲- نظریه ارزش‌ها یا ارزش‌شناسی. ۳- تفکر

Idéalisme (۳) Réalisme (۲) Existence (۱)

درباره وضع انسان و تقرر ظهوری او که بحث در معنی تاریخ را نیز مشتمل می شود.
 بدین ترتیب با نظر کلی و اجمالی می توانیم چهار مطلب ذیل را مطالب اصلی فلسفه
 بدانیم بی آنکه محتاج تأکید درباره مناسبات آنها با یکدیگر باشیم :

۱- نظریه راجع به وجود یا شناخت هستی^۱

۲- نظریه راجع به معرفت یا شناخت شناسائی^۲

۳- نظریه راجع به قدر و اعتبار یا شناخت ارزش^۳

۴- نظریه راجع به انسان یا شناخت آدمی^۴

و اگر لازم آید که شعب مختلف فلسفه را با یکدیگر وحدت بخشیم ناگزیر
 باید به تعریفی که ارسطو آورده و بر حسب آن این علم را فلسفه اولی نامیده بود باز گردیم
 و آن اینکه فلسفه اولی بحث نظری درباره مبادی اولیه است، و منظور ارسطو از این
 تعریف بالاخص بحث راجع به خیر مطلق و علل غائی است. امروز می توانیم با توسعه
 این تعریف و تجدید صورت آن بگوئیم که فلسفه عبارت است از تفکر انسان برای
 شناختن مبانی وجود و پی بردن به جهت وجود هر چیزی که وجود دارد.

۳- فلسفه و تجربه

چنین متداول شده است که فلسفه را معرفتی بدانند که مغایر با هر گونه تجربه
 است. هر نظری که در آن اظهار شود تنها ناشی از عقل است، یا به عبارت دقیق تر نتیجه
 استدلالی است که تا حد اکثر امکان جنبه انتزاعی دارد. این تشخیص به نظر ما صحیح
 نیست و هم اکنون باید راجع بدان بحث کنیم. اما چون تسمیه فلسفه اولی را به
 ما بعد الطبیعه در این امر خالی از تأثیر نمی بینیم بحث خود را از آن آغاز می کنیم:
 الف- عنوانی که بر حسب ظاهر اختیار شده اما تأثیری در معنی داشته است.

Axiologie (۳) Gnoséologie (۲) Ontologie (۱)
 Anthropologie (۴)

فلسفه اولی را مابعدالطبیعه نامیده‌اند و این تسمیه بر حسب اتفاق بوده است. اختیار این اسم از ارسطو نیست، چه این حکیم که فلسفه را علم به وجود می‌دانسته از آن تنها به فلسفه اولی تعبیر کرده است. آندروونیکوس رودسی^۱ جامع آثار ارسطو در قرن اول قبل از میلاد نخستین کسی بود که کتب ارسطو را در این باره به مابعدالطبیعه (متافزیک = متافیزیک)^۲ تسمید کرد، و مقصود او مجموعه کتبی بود که پس از کتاب ارسطو در علم طبیعت (فیزیک) جای داشت. اما کلمه «متا» در یونانی هم به معنی «مابعد» و هم به معنی «ماوراء» یا «ما فوق» است. و از اینجاست فلسفه اولی، بحث درباره امور می‌شود که از لحاظ ترتیب ذکر بعد از امور طبیعی می‌آید، و با توجه به مبانی وجود و سلسله مراتب آنها درورای امور طبیعی قرار می‌گیرد. و علم مابعدالطبیعه به صورت علم ماوراءالطبیعه یعنی حکمت متعالیه یا علم به علل و مبادی اولیه درمی‌آید.

این معنی در حد خود صحیح است و هیچ گونه ایرادی بر آن نیست. جز اینکه بعضی از متفکران آن را دستاویزی برای این ادعا ساخته‌اند که در فلسفه از آنچه ماورای تجربه قرار دارد بحث می‌شود، و بدین بهانه فلسفه را گفتگو درباره امور پنداشته‌اند که قابل ادراک نیست و حتی صحت آنها نیز مشکوک است.

درست برعکس آنچه ایشان گفته‌اند، فلسفه، با اینکه از عالم تجربی و طبیعی فراتر می‌رود، بدان سبب چنین می‌کند که قصد تأسیس و توجیه امور تجربی را ندارد، و در صدد پی بردن به جهت وجود طبیعت و دست یافتن به معنی دقیق و عمیق آن بر می‌آید. آنگاه که در راه فلسفه از مر حله واقعیت فراتر می‌رویم بدین معنی نیست که واقعیت را فراموش می‌کنیم یا از نظر دور می‌داریم، بلکه می‌کوشیم تا به کنه آن روی آوریم و یا خود به دل آن راه یابیم. بعلاوه اگر فعالیت‌های دیگر ذهن بشر نیز امتداد و انبساط یابد هر کدام از آنها به تأملی از نوع تأمل فلسفی منتهی می‌شود. کسانی که به دانش‌ها می‌پردازند هر کدام در راهی می‌روند و سرانجام همه این راه‌ها به جایی که عرصه تأمل فلسفی است فرا می‌رسد، چنانکه گوئی بحث فلسفی نقطه اتصالی برای این خطوط

متواصل است است. از همین روست که فلسفه اولی را که علم به مابعد طبیعت می خوانند، علم به مابعد اخلاق، علم به مابعد منطق، شناخت مابعد روان شناسی و شناخت و مابعد زیبایی نیز می توان نامید. اما فلسفه را به صورتی می توان نشان داد که جنبه انضمامی آن بیشتر از این باشد.

ب - فلسفه و تجربه انسانی.

اگر بتوان مسأله اصلی فلسفه عمومی را بحث راجع به بشر دانست، به طریق اولی، بحث اصلی فلسفه اولی نیز همین خواهد بود. یعنی فلسفه اولی را در همان حال که علم به وجود از آن حیث که وجود است می دانیم، تأمل درباره وضع انسان و سر نوشت او و معنی حیات او نیز می توان نامید.

بدین سبب است که پرداختن به فلسفه به منزله پژوهش درباره وجوه مختلف تجربه بشری، و درباره آنچه بشر در نمایش های گوناگون ماجرای حیات بر عهده خود می داند، خواهد بود. از این نظر علم نیز به منزله تجربه ای روحی تلقی می شود که در میان تجارب دیگری که روح انسانی منشأ آنهاست قرار می گیرد. این تجارب دیگر، که از آن حیث که کاشف معانی مجهول است اعتباری کمتر از علم ندارد، عبارت است از :

۱- تجربه اخلاقی، یعنی پی بردن به مسؤولیت و فضیلت، و دریافت اینکه ارزش چون در عمل به آزمایش در آید چه سرانجامی حاصل می کند.

۲- تجربه تاریخی و سیاسی که در ضمن آن انسان از طریق تأمل در تاریخ به تقدیر خود در زمان می اندیشد.

۳- تجربه هنری که در طی آن انسان در تغییر شکل جهان می کوشد، و تصاویری که جلالت روح او را در طبیعت منعکس سازد پدید می آورد.

۴- تجربه دینی یا عرفانی، یعنی کوشش برای معرفت امر الهی و قدسی و متعالی. این انواع اصلی را که برای تجربه بشری مذکور شد، و در ضمن همه آنها بشر به معنی خویشتن، جهت وجود خویشتن، مأموریت خویشتن، قدمت خویشتن و وضع

خویشتن در قبال جهان می‌اندیشد می‌توان به تعداد بیشتری رسانید، یا تفصیل بیشتری در تقسیم آنها وارد آورد، بی آنکه هیچ کدام از آنها به صورتی درآید که جنبه فلسفی خود را از دست دهد. و به همین سبب است که دو نان^۱ فلسفه را تجربه‌ای انضمامی می‌دانست زیرا تجربه ایست که در خود زندگی و با خود زندگی حاصل می‌شود.

هر تجربه‌ای مستلزم این است که مبتنی بر امور واقعی باشد، و اموری را که به استناد آنها می‌توان به وجود تجربه فلسفی پی برد به آسانی می‌توان بر شمرد. انسان با این گونه امور در تقرر ظهوری^۲ خود که بدان تعهد یافته است برخورد می‌کند، و از همین قبیل است حالت‌ها و احساس‌ها و واکنش‌ها که مادر برابر تکلیف و شجاعت و ایثار، یادر برابر رنج و شادی و زشتی و زیبایی، یادر برابر عدالت و حقیقت و عشق و فنا، یادر برابر خدا، یا در برابر اشخاص انسانی در خویشتن بازمی‌یابیم. این حالات همگی اوضاع مختلفی از تقرر ظهوری بشر است که معنی حقیقی آنها در ورای ظواهری که مورد بحث علم اخلاق یا روان‌شناسی است مندرج است، و همین معنی است که بحث درباره آن محول بر عهده فلسفه است. به علاوه؛ سراسر زندگی بشر خود فلسفه‌ایست، منتهی فلسفه‌ای که انسان گاهی بدان واقف و گاهی از آن غافل است. زندگی تجربه‌ای از هستی و ارزش هستی است که آدمی را در ضمن تقرر ظهوری او حاصل می‌آید.

ج - شناخت روح تجربه اصلی فلسفی است.

موضوع فلسفه پژوهش درباره فعالیت فکر انسان در منشأ اصلی آن است و این منشأ چیزی جز روح نیست. هیچ فلسفه‌ای بدون اینکه انسان با پرداختن بدان به تحلیل فکری پردازد، یا به عبارت دیگر روح او به سوی خود بازگشت کند، میسر نیست. فلسفه اولی تجربه‌ای را که روح آدمی درباره خود، و درباره حضور خود در هستی، می‌کند تعمق بیشتری می‌بخشد. به قول لوئی لاول^۳ فلسفه اولی علم روح به صمیم ذات خویش است. منظور او از این سخن این است که در فلسفه اولی هر شیئی را پشت سر می‌گذارند تا به ماورای آن فراروند. و این فراروی نه از سمتی که مورد

(۱) Dunan (۱۸۸۳-۱۹۵۱) (۲) Existence (۳) Louis Lavelle فیلسوف فرانسوی

شناسائی^۱ در آن قرار دارد بلکه از سمت موضوع شناسائی^۲ است، به عبارت دیگر تأمل فلسفی مقتضی این است که موضوع شناسائی توجه خورا به درون خود بازگرداند. از همین روست که این فیلسوف می‌خواهد که فلسفه اولی را به جای اینکه علم به ماوراء طبیعت بنامند، علم به مابعد عقل بخوانند، تاحاکی از این باشد که این علم در پی آن است که ذات خود در روح و جوهر آن را بشناساند.

فلسفه با توجه مستقیم به روح انسان نه تنها به حیطه تجربه منتقل می‌شود بلکه در مرکز آن قرار می‌گیرد. زیرا که به واسطه روح است که همه چیز معلوم می‌شود و همه چیز معنی خود را به دست می‌آورد و یا می‌تواند چنین کند. و با این کار دری به روی ما می‌گشاید تاراهی به سوی وجود باز یابیم، وجودی که روح از آن برخوردار است، وجودی که خود را در روح ما به ما نشان می‌دهد. پس سزاوار است که مانند برگسون بگوئیم که فلسفه تجربه تمام است.

د- فلسفه و علوم

معمولاً فلسفه را هم از حیث معنی، هم از حیث روش و هم از حیث موضوع تفکری انتزاعی می‌شمارند، و در نتیجه آن را با علم، و مخصوصاً با علوم طبیعی که علوم تحصیلی نام گرفته و موضوع آنها بحث درباره واقعیت است، مغایر می‌دانند.

اما باید دید که واقعیتی که در علوم شناخته می‌شود چیست؟ یا بهتر آنکه بگوئیم که اموری که از راه شناسائی علمی به دست ما می‌رسد علوم آنها را چگونه تلقی کرده به چه صورتی در آورده است؟

مورد بحث هر علمی امر قطعی و دقیق و محدودی است. و چنین نمی‌تواند بود، مگر به شرط اینکه این مورد بحث از مجموعه اشیاء و امور انفصال و انتزاع یافته باشد. انتزاع کردن به معنی جدا ساختن و گسستن است، بدین معنی است که چیزی را که جداگانه نیست جداگانه تلقی کنیم. این کاری است که در علم به طور کلی، و در هر کدام از علوم مثل ستاره شناسی و فیزیک و زیست شناسی به طور اختصاصی، انجام می‌گیرد. پس پیدا است که از این لحاظ

علم است که انتزاعی است و فلسفه چنین نیست زیرا که فیلسوف قصد آن دارد که وجود را در کلیت و جامعیت خود، و از لحاظ واقعیت تام انضمامی خود به دست آورد. به قول لوسن^۱ فلسفه توصیفی است که از تجربه خود می‌کنیم بی آنکه آن را محدود سازیم یا از تمامیت خود خارج گردانیم.

بعلاوه آنکه، که در علوم به مطالعه طبیعت و شناخت اشیاء عالم خارج می‌پردازند هیچ گونه رجوعی صراحه^۲ به موضوع شناسائی نمی‌کنند، و از همین رومی توان گفت که در علوم يك بار دیگر انتزاع تکرار می‌شود. زیرا که اهل علم جهان را چنان در نظر می‌گیرند که گوئی آن را چنانکه خود فی نفسه وجود دارد، به صورت واقعیت عینی آن، جدا از ذهنی که در باره آن فکر می‌کند و جدا از انسانی که در آن حضور دارد می‌توان شناخت.

خصوصیت علم این است در آن اشیاء و اموری را که مورد شناسائی است، نه از حیث ارتباطی که با معنی وجود انسانی دارد در نظر می‌گیرند، نه از لحاظ ارزشی که فی نفسها تواند داشت و با توجه بدین ارزش وجود خاص آنها را توجیه توان کرد. از این لحاظ نیز جنبه انضمامی فلسفه بیشتر است زیرا که در فلسفه هیچ چیز را مطالعه نمی‌کنند مگر اینکه از جهت وجود آن استفسار کنند و در جستجوی توجیه آن بر آیند. از لحاظ علم اشیاء همان است که هست، همان است که اوضاع و احوال به حکم ضرورت آن را ایجاب می‌کند (و اگر اشیاء را چنین در نظر بگیریم آنها را از لحاظ عینی منظور داشته‌ایم)، در صورتی که فلسفه در پی آن است که بداند که واقعیت به چه عنوانی و با چه سمتی خود را در نظر ما به ظهور می‌رساند (و در این صورت اشیاء را از لحاظ ارزش آنها در نظر گرفته‌ایم).

بالاخره، وجودی که فلسفه در پی راه یافتن بدان است هم به معنی موضوع است و هم به معنی مورد، هم به معنی مناسبات متقابل آن دو، هم به معنی ارزش، هم به معنی جهت هستی، هم به معنی منشأ هر چیزی که هست، هم به معنی غایتی که هر چیزی

به‌سوی آن توجه دارد. وجود به‌معنی حضور نام‌است، به‌معنی ملائی است که حدی و نهایتی ندارد، به‌معنی وحدت و تمامیت است.

۴ = امکان فلسفه و حقانیت آن.

جای آن است که بدین مسأله توجه کنیم که آیا فلسفه بر حق است؟ آیا پرداختن به فلسفه امکان دارد؟ برای اینکه جواب این سؤال را بهتر بدهیم باید طریقه‌ای را که کانت برای طرح این مسأله اختیار کرده است مورد بحث قرار دهیم، زیرا که این طریقه متداول شده است و بسیاری از فیلسوفان بدان استناد می‌جویند.

الف - مذهب اصالت نسبیت کانت و نفی فلسفهٔ اولی.

کانت نخست می‌خواهد ببیند که آیا ذهن انسانی حقیقهٔ توانائی آن را دارد که به تفکر فلسفی بپردازد؟ آیا نباید پیش از همه چیز حدود صحیح شناسائی و ارزش حقیقی آن را روشن ساخت؟ به عبارت دیگر، چون ذهن ما آلتی و وسیله‌ایست که قادر به انجام کاری است، اقتضای حکمت این است که ابتدا ساخت خود آن را بشناسیم و حدود امکان آن را بیازمائیم. مقدم بر فلسفهٔ اولی که عام به وجود است باید نظریه‌ای دربارهٔ معرفت آورد که شرط ورود در آن باشد زیرا که شناختن وسیله این امکان را به ما خواهد داد که بدانیم که در چه موردی حق داریم که این وسیله را به کار ببریم، تا از به کار بردن آن در هر مورد دیگری احتراز جوئیم. و اگر چنین نکنیم ذهن ما به جائی می‌رسد که سیر آن توقف پذیرد یا به تعارضاتی منتهی شود.

اما تحلیل ساخت ذهن، بالاخص تحلیل عقل، کانت را بدانجا می‌کشاند که ذهن انسان را دارای ساخت درونی و دستگاهی از قوانین قبلی بداند و شناخت اشیاء را جز به تبع این قوانین قبلی^۱ و تجهیزات ذهنی که آنها را استعمال می‌خواند میسر نشمارد. بدین ترتیب فکر ما نه تنها خود دستگاهی ساخته و پرداخته دارد، بلکه

بالفعل در شناسائی مداخله می‌جوید و هموست که تجربه را سازمان می‌بخشد، و عالم اشیاء را با حامل مقولات خود بر ماده شناسائی صورت پذیر می‌سازد.

کانت از این قول نسبت معرفت را نتیجه می‌گیرد، یعنی بدین نتیجه می‌رسد که ما اشیاء را، نه چنانکه خود فی نفسهاست، بلکه چنانکه در قوالب ذهن ما پدید می‌آید می‌شناسیم. اگر بخواهیم اصطلاح خود کانت را به کار ببریم باید بگوئیم که اشیاء را، نه از آن حیث که ذوات معقولند^۱ و واقعیت مطلقه دارند بلکه به صورت پدیدارها و با اضافه آنها به ذهن انسانی در می‌یابیم.

فکر را می‌توان به منشوری تشبیه کرد که نور وجود در حین عبور از آن تجزیه و انکسار یابد و بدین ترتیب دیگر حاکی از صمیم ذات خود نباشد. فلسفه تا آنجا که ادعای وصول به مطلق، یا به وجود از حیث ذات آن، یا به شیء فی نفسه را نماید، یا خواستار شناسائی ذات معقولی باشد که ذهن آن را تعقل کند^۲ بی آنکه از راه تجربه به دست آید، بحث بیهوده است. از همین روست که در نظر کانت تنها تجربه ممکنه تجربه شهودی حسی، یا به عبارت دقیق تر، شهود تجربی اعم از حسی یا نفسانی، است. و آن تجربه ایست که تنها پدیدارها را در دو قالب مکان و زمان می‌گیرد. در نظر کانت، تجربه فلسفی محض، که شهودی غیر حسی حاصل تواند کرد، روحانی محض باشد، به نفس وجود تعلق گیرد، ذات معقول یا شیء فی نفسه را از لحاظ واقعیتی که مقدم بر ادراک شدن آن به وساطت ذهن انسان دارد باز شناسد، امکان پذیر نیست. اگر بخواهیم فلسفه پایدار بماند باید از شناخت هستی صرف نظر نمائیم و اکتفا بدین کنیم که فلسفه را «علم به حدود عقل انسانی و علم به اصول اولی قبلی معرفت» بدانیم. و اگر چنین نکنیم فلسفه در حیطه نوعی از ایمان عقلی خواهد بود، خاصه اگر مقصود از آن تحکیم و تثبیت مبانی عالیه‌ای برای اخلاق باشد، چنانکه نظریه اصول موضوعه عقل عملی حاکی از آن است.

در این مورد می‌توانیم بعضی از مذاهب دیگر را نیز به مذهب کانت ملحق سازیم.

(۱) Noumènes (۲) چنانکه ذات معقول نیز حاکی از همین معنی است.

این مذاهب که یا مشتق از مذهب کانت، یا متناسب با آن یا از توابع آن است عبارت است از: مذهب اصالت تحصیل^۱، مذهب لادری^۲ و خاصه مذهب اصالت پدیدار^۳.

اگوست کنت^۴ با مذهب تحصالی خود در نفی فلسفه اولی مصر تر و قاطع تر از کانت است. بر طبق این مذهب ذهن انسانی باید از فلسفه اولی صرف نظر کند، زیرا که موضوع بحث آن قابل ادراک و قابل تحصیل و یا لا اقل قابل تحقیق نیست، و حقیقت را باید بر طبق موازین تحصالی تعریف کرد. و از همین جاست که لیتره^۵ یکی دیگر از اصحاب مذهب تحصالی این ضابطه را به دست داده است که: «مطلق اقیانوسی است که ما برای ورود بدان نه زورقی داریم و نه بادبانی».

مذهب اصالت پدیدار حاکی از نظری دقیق و معین و محدود نیست. اصحاب این مذهب گاهی بر آنند که شناسائی ما تنها محدود به پدیدارهاست و اشیاء فی نفسها خارج از حدود شناسائی ماست، بی آنکه مانند اگوست کنت علم را تعزیز و تکریم کنند. گاهی متمایزا، بدین رأیند که گر چه انسان قادر به شناختن اشیاء فی نفسها نیست ولیکن باید قائل به وجود آنها باشد.

لادریه که نظرشان بیشتر متوجه به بحثی است که درباره خدا به عمل می آید بر آنند که راجع به مطلق هیچ نمی توان گفت، چنانکه گوئی نام او را به زبان نتوان آورد، یا چهره او را نتوان دید. اشیاء در کنه خود چیست؟ چیزی به یقین در این باره گفتن ممکن نیست. ذات معقول، اگر نیز وجود دارد، ناشناختنی است. فلسفه اولی عرصه ایست برای اینکه فروض مختلفی که اختیاری یکی از آنها به نحو دقیق میسر نباشد در آن به آزادی راه جوید و به جولان آید.

ب- بحث در مذهب اصالت نسبیت کانت.

مقصود این نیست که تنها در همین يك مقال. رأی کانت را، به تمامی و چنانکه

Auguste (۴) Phénoménisme (۳) Agnosticisme (۲) Positivism (۱)

Comte فیلسوف فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷) (۵) Emile Littré فیلسوف و لغوی معروف فرانسوی (۱۸۰۱-۱۸۸۱).

باید، در معرض اختبار و انتقاد قرار دهیم. تنها به ذکر چند نکته اکتفا می‌کنیم: واقع امر این است که کانت در دل خود تحسری از ترك فلسفه اولی داشته‌است. در چندین مورد فرصت را برای باز گفتن سخنانی از این قبیل مغتنم شمرده‌است که: فلسفه اولی مجموعه‌ای از مسائلی است که فکر ما از آنها احتراز نمی‌تواند کرد، و توجه بدان همواره به صورت وضعی که طبیعتاً حاصل باشد در ذهن ما حضور و حیات دارد. بر طبق مذهب کانت انسان ناگزیر از قبول مفاهیم فلسفی (که خود او آنها را مفاهیم استعلائی می‌نامد) مثل روان و جهان و خداست، تا بتواند پدیدارها را مبتنی بر اساسی بداند، و این مفاهیم را شروط ضروری برای معقول شدن همه معلومات حاصله از راه تجربه حسی درباره پدیدارها و توحید و تبیین آنها بشمارد. و اگر چنین نگوئیم باید مذهب کانت را دچار تناقض فاحشی در داخله خود آن بدانیم. منتهی باید گفت که بر حسب این مذهب ذوات معقول را به صورتی که خود آنها فی نفسها می‌تواند بود هرگز نمی‌توانیم شناخت. و بدین ترتیب وضعی استثنائی و اختصاصی برای معرفت انسانی حاصل می‌آید و آن اینکه باید مبتنی بر اصولی باشد که نه آنها را می‌توان شناخت و نه گزیری از آنهاست.

و انکهی تمام اهمیت و قوت مذهب اصالت نسبت ناشی از تمیز ذوات معقول از ظواهر مشهود است. اما باید دید این تمیز چه قدر و اعتباری دارد، و مخصوصاً درباره معنی پدیدار و چگونگی حصول آن پژوهش بیشتری باید کرد.

پدیدار را از دو جهت می‌توان مورد توجه قرار داد: از جهت موضوع شناسائی^۱، از جهت مورد یا متعلق^۲ شناسائی.

از جهت موضوع شناسائی پدیدارها تصوراتی بیش نیست، یعنی مفاهیم یا تصاویری است که در ذهن پدید می‌آید. در این جا یکی از دو حال ممکن است حاصل باشد: یا این تصورات دگرگونی‌هایی است که در شخص متفکر پدید می‌آید و، به نحو ماتقدم، ناشی از ذات خود اوست؛ یا اینکه اشیائی که فی نفسها مستقل از فکر ماست به صورت آنها در ذهن مامصور می‌شود. در مورد اول، واقعیت پدیدار ناشی از واقعیت ذهنی است

که آن پدیدار وجهی یا نحوه‌ای از وجود آن است. اگر همه چیز وابسته به ذهن شخص متفکر باشد، و چنین ذهنی مقر پدیدارها و مرکز تصورات به شمار آید، ناگزیر باید ذهن را دارای وجود جوهری بدانیم، و حاملی که پدیدارها محتاج بدان است بشماریم. در مورد دوم، یعنی در صورتی که بگوئیم که تصورات از انعکاس اشیاء خارجی در فکر ما حاصل می‌شود، و این اشیاء فی نفسها و مستقل از فکر ما وجود دارد، تحقیق صحت این قول مستلزم این است که وضع پدیدار را از جهت مورد شناسائی پژوهش کنیم. از جهت مورد شناسائی باید دید که پدیدارها را بر خورد از چه واقعیتی می‌توان دانست؟ اگر پدیدار را نتوان به جوهری که مبنای آن باشد مر تبط ساخت، باید آن را معلق در خلأ دانست. یعنی یا باید گفت که پدیدار تظاهر ناپایدار و پیهوده‌ایست، توهم ساده‌ایست، سرابی بیش نیست؛ یا باید گفت که جلوه‌ای از کنه واقعیت است، و در این صورت باید ناشی از ذات معقولی بوده و تعلق ضروری و طبیعی بدان داشته باشد.

کانت از این اشکال غافل نمانده و سرانجام تصدیق کرده است که ظواهر را نمی‌توان تصور کرد، بی آنکه چیزی در ورای این ظواهر نیز به تصور آید. و خود او معترف شده است که اگر جز این باشد بدین حکم محال می‌رسیم که پدیداری حاصل می‌شود بی آنکه چیزی باشد که پدید آید. بدین ترتیب پدیدار به ذات معقول باز می‌گردد، و این ذات هم منشأ آن و هم حامل آن می‌شود. و ناگزیر باید برای هر پدیداری حاملی فرض کنیم که در حیز وجود موجود باشد تا آن پدیدار بتواند وابسته بدین حامل باشد. همان گونه که حالات و صفات به جوهری که حامل آنهاست تعلق دارد.

از این ملاحظات چنین نتیجه می‌گیریم که انفصالی که در مذهب کانت در بین پدیدار و ذات معقول حاصل شده است درست نیست. پدیدارها ظواهرانی از هستی است، چهره‌هایی است که از هستی نمایان می‌شود، جنبه‌هایی است که هستی به صورت آنها مکشوف ما می‌گردد.

البته شناسائی نمی‌تواند به حاق وجود دست یابد، زیرا که مستلزم تفاعل ذهن و عین است. اما شناسایی فعل فاعلی است که خود او مندرج در وجودی است که از آن

برخوردار است، واگر شناسائی را چنین ندانیم هیچ گونه معنائی نمی‌توانیم برای آن قائل شویم. همینکه « من فکر می‌کنم » فکر را در وجود مندرج می‌سازم، و از همین جاست که حضور هستی، خواه از جانب ذهن و خواه از جانب عین، بر من منکشف می‌شود. از همین روست که با این رأی کانت نمی‌توان موافق بود که ما از اشیاء چیزی جز آنچه خود مادر آنها جای می‌دهیم نمی‌شناسیم.

امکان خطا و محدودیت ذهن انسانی را که قادر به فهم همه چیز نیست نمی‌توانیم انکار کنیم. اما از اینجا این نتیجه را نمی‌گیریم که شناسائی نسبی باشد و نسبت را بدین معنی بگیریم که مطلق يك سره خارج از حدود شناسائی مابماند. اصل در معرفت نسبت^۱ نیست، بلکه مناسبت^۲ است. شناختن به معنی وارد شدن ما در مناسبت با هستی است؛ نه اینکه ما خارج از هستی بمانیم، بلکه مناسبتی از درون هستی با آن می‌یابیم، و در واقع مناسبت یافتن با هستی به معنی بهره‌مند بودن از هستی است؛ پس شناختن بهره‌گرفتن از هستی یا بهره داشتن در هستی است. نسبت یا مناسبت جز به تبع امر مطلق معنی ندارد، و مطلق چیزی جز وجود نیست که هم حامل همه مناسبات است و هم به سبب تعالی^۳ خود مستقل از هر گونه مناسبتی است. ما به وجود وابسته و در آن فرو رفته‌ایم. چه تقدیر غم‌انگیزی است اگر وجود جز ماده بی جان چیزی نباشد، و چه سرنوشت درخشانی است اگر بتوانیم وجودی را که در آنیم امر مطلق الهی بدانیم، و چنانکه در کتاب مقدس آمده و برگسون نیز بر آن رفته است بتوانیم گفت که ما در او زنده‌ایم، در او حرکت می‌کنیم و در او وجود داریم^۴!

ج- رضا دادن به وجود.

چنانکه فوریه^۵ گفته است، فلسفه رضا دادن^۶ به هستی را اقتضاء می‌کند. برعکس، آرائی که مدل بر نسبیت شناسائی است اجتناب از وجود را باعث می‌شود

(۱) Relativité (۲) Relation (۳) Transcendence (۴) انجول، اعمال

رسولان، فصل ۱۷، آیه ۲۸ (۵) Aimé Forest (۶) Consentement

وخیزش^۱ روح را متوقف می‌سازد. فلسفه خوض در وجود را ایجاب می‌کند، وجودی که محیط بر ما و نافذ در ماست. و این کوششی است که شاید جسارت آمیز باشد، اما از هر جهت طبیعی است. زیرا که شعور یافتن به واقعیتی انضمامی و اساسی است، واقعیتی که نزدیک‌ترین چیزها به ماست، و از همین راه که «ما فکر می‌کنیم» حضور آن بر ما مکشوف می‌شود، و چنان بدیهی می‌نماید که گاهی بیم آن می‌رود که، از کثرت وضوح، از نظر دور بماند.

در میان فیلسوفانی که با قول کانت به اصالت نسبیت مخالفند بر گسبون بیش از همه اصرار دارد که ذهن انسان را قادر به وصول به مطلق بشناسد. اومی گوید: «اگر وسیله‌ای در اختیار ما باشد تا با آن بتوانیم به جای اینکه واقعیت را بطور نسبی بشناسیم به صورت مطلق آن دست یابیم، به جای اینکه لحاظ‌هایی را اتخاذ کنیم و از همین لحاظ‌ها به واقعیت نظر اندازیم به درون خود آن راه جوئیم، به جای اینکه واقعیت را تحلیل نمائیم نسبت بدان شهود حاصل کنیم، بالاخره آن را خارج از هر گونه تعبیر و تفسیر و تمثیلی باز یابیم، این وسیله همان فلسفه است. فلسفه علمی است که می‌خواهد از نشانه‌ها و علامت‌هایی که بازاء واقعیت‌ها اختیار شده و جای خود آنها را گرفته است فراتر رود و به خود واقعیت دست یابد.»

بخش دوم

شناسائی

فصل دوم

بحث درباره معرفت و بحث درباره عقل

- ۱ - شناسائی و مسأله انتقادی ۲ - اصالت عقل
- و اصالت تجربه ۳ - اصول خرد و مقنضیات آن
- ۴ - ارزش شناسائی در نظر کانت ۵ - بحث
- در باره نسبت معرفت بر طبق نظر کانت، ۶ -
- شناسائی تام و مطلق .

۱ = شناسائی و مسأله انتقادی

با اینکه عمل طبیعی ذهن که آن را شناختن می نامیم امری ارتجالی به نظر می رسد و به ظاهر ساده می نماید ، تعریف شناسائی آسان نیست . و تعاریفی که برای آن پیشنهاد کرده اند همگی قابل تجدید و تهذیب است .

الف - شناسائی و دوگانگی موضوع و مورد .

غالباً شناسائی را با قبول دوگانگی در میان موضوع^۱ و مورد^۲ که دو عنصر متقابل شناسائی است و هر کدام متمم دیگری است تعریف می کنند. حتی آنگاه که می گویم «من فکر می کنم»^۳، چنان می نماید که گوئی شخص شناسنده^۴ را از شیء شناخته^۵ تمیز می دهم. یعنی در ضمن همین «فکری که می کنم»^۶، فعل تفکر و چیزی که مورد چنین فعلی قرار می گیرد، هر دو منکشف می شود، یا هر دو حاصل می آید.

به قول لالاند^۷ «شناختن بدین معنی است که موردی حقیقی یا واقعی برای تفکر در ذهن من حاضر باشد؛ آنچه مورد تفکر قرار می گیرد، هر چه باشد، از آن حیث باید ملحوظ شود که مورد شناسائی^۸ است و با فکر موضوع شناسائی^۹، لا اقل از لحاظ صوری، تفاوت دارد.

با توجه بدین قاعده، شناسائی فعلی از ذهن است که موردی را، از آن لحاظ که مورد است، وضع می کنند. و در چنین فعلی رابطه ای اصلی در بین دو حدی که در دو طرف آن واقع است مشاهده می شود، و این دو طرف همان موضوع و مورد است که دو عنصر اصلی شناسائی است و باید به تعریف آنها پرداخته شود.

مورد، به معنی فلسفی، غایتی که وصول بدان مورد نظر باشد، یا چیزی که مورد بحث قرار گیرد نیست، بلکه چیزی است که تفکر یا تصور بدان تعلق گیرد، از آن حیث که از فعل تفکر یا تصور متمایز باشد.

در این باب بدین سؤال نیز جواب باید داد که آیا مورد شناسائی خارج از ذهن است و قابل تأویل به فکر نیست و مستقل از آن است و، به اصطلاح متداول، وجود خارجی دارد؟ یا این واقعیت به اشیاء خارجی از آن حیث که مورد شناسائی حسی است متعلق است، یا به ماهیات و حقائق و معانی که مورد شناسائی عقلی است؟

موضوع^۱ کسی است که می شناسد در مقابل چیزی که شناخته می شود. ذهن است از آن حیث که فکر می کند، و منشأی برای فعل شناسائی واقع می شود.

(1) Sujet (2) Objet (3) Cogito (4) Lalande فیلسوف معاصر فرانسوی مؤلف فرهنگ فلسفی معروف.

اضافی بودن این دو طرف نسبت به یکدیگر بدیهی است : شیئی نمی تواند مورد شناسائی باشد جز نسبت به ذهنی که راجع بدان فکر می کند. ذهنی نمی تواند موضوع شناسائی باشد مگر از آن حیث که موردی برای شناسائی اختیار کند. تنها در علم به نفس است که موضوع شناسائی همان مورد شناسائی است .

شناسائی را صور و انواع متعددی است ، و این تعدد یا بر حسب شیئی است که مورد شناسائی قرار می گیرد ، یا بر حسب قوه ایست که وسیله حصول شناسائی می شود ، یا بر حسب قصد و التفاتی است که ذهن به شناسائی می کند .

اما دوگانگی مورد و موضوع تنها از لحاظ نظری و کلی می تواند درست باشد ، در واقع امر ، باید آن را قابل انعطاف و محل تأمل دانست . زیرا که :

۱ - در شناسائی خویشتن اصلاً مورد شناسائی را محلی نیست (یا خود مورد و موضوع هر دو در آن یکی است .)

۲ - شناسائی که به دیگران حاصل می کنیم رابطه ای در بین اذهانی است که همه آنها موضوع شناسائی است .

۳ - در شناسائی ارزش ها ذهن ما آنها را به عنوان اموری که مورد شناسائی باشد در نظر نمی گیرد .

۴ - شناسائی خدا توجه به حضور خدا به عنوان وجود است ، نه به عنوان شیئی که مورد شناسائی باشد . و تنها جهان است که به عنوان مورد شناسائی ملحوظ می شود .

اگر در تعریف شناسائی قائل به توسع شویم شناختن به اختلاف موارد به معانی ذیل خواهد بود :

۱ - وضع کردن شیئی ، از آن حیث که مورد شناسائی است ، در مقابل ذهن ، از آن حیث که موضوع شناسائی است .

۲ - حضور یافتن یا حضور داشتن در شیئی .

۳- بهره یافتن از چیزی یا در ارتباط متقابل با آن چیز قرار گرفتن، خاصه در شناسائی شهودی، به معنی برگسونی، که در آن موضوع شناسائی با مورد شناسائی درهم می‌روند و می‌گدازند و یکی می‌شوند.

۴- به هستی راه یافتن یا هستی را به خود راه دادن و در به روی او باز کردن.

۵- ارزشی را در نظر گرفتن، یا ماهیتی را در شعاع فکر قرار دادن.

۶- به خود آمدن و در همان دم به جهان آمدن. کلودل^۱ از این معنی چنین تعبیر می‌کند که شناسائی یکجا با جهان زاده شدن^۲ است. و همومی گوید که شناسائی این است که بر شخص واجب آید که: اولاً از خود بدر رود، یعنی التفاتی به خارج از خویشتن بیابد. ثانیاً این کار را به اختیار خود بکند، یعنی خود او باشد که وضعی در برابر جهان به خویشتن می‌دهد. ثالثاً، به خود باز آید، یعنی بداند که چه می‌کند. ب- مسأله معرفت یا مسأله انتقادی.

شناختن، که برای طرح مسائلی به کار می‌رود، خود نیز مسأله‌ای می‌شود. آنچه به نام مسأله شناسائی می‌نامند مجموعه‌ای است از مسائل ذیل:

۱- مسأله منشأ: شناسائی از کجا می‌آید و منابع عمده آن چیست؟ حس است، یا تجربه، یا عقل، یا شهود؟

۲- مسأله ساخت: شناسائی چگونه تقوم یافته است؟ آیا قوانین و اصولی وجود دارد که شناسائی بر طبق آنها به کار افتد، و مجموعه آنها به منزله مبنائی باشد که شناسائی متکی بدان یا مبتنی بر آن باشد؟ و اگر فرض کنیم که شخصی که فکر می‌کند از آن حیث که موضوع شناسائی است، متقوم به هیئت درونی یا ساخت طبیعی معین است، باید بینیم که از این دستگاه ذهنی که مقدم بر هر تجربه‌ای وجود دارد چه اثری بر آنچه مورد شناسائی است گذاشته می‌شود؟

۳- مسأله ارزش یا درجه شمول: ارزش شناسائی چیست؟ آیا شناسائی به وجود، از آن حیث که فی نفسه چنان است، راه می‌یابد، یا وجود تنها از حیث ارتباطی که با

(۱) P. Claudel نویسنده فرانسوی (۱۸۶۸-۱۹۵۵) (۲) Co-naissance

شخص متفکر دارد شناخته می‌شود؟ در ورای ظواهر وجود مطلق را درمی‌یابیم یا فقط جهانی را که مضاف^۱ به ساختمان مخصوص ذهن ماست می‌شناسیم؟ و حقیقت عبارت از چیست؟ این سه مسأله ارتباط متقابل^۲ با یکدیگر دارد، و اگر قائل به ترتبی در ذکر آنها بشویم تنها از این روست که مسأله را ساده‌تر کنیم و تحلیل آن را آسان‌تر سازیم. مجموعه این مسائل مسأله معرفت را که از زمان کانت تاکنون مسأله انتقادی نام گرفته است پدید می‌آورد.

بحث معرفت مطالعه این اشکالات است، و به قول آبلری^۳ مجموعه ای از آرائی است که غایت آنها ارزش شناخت‌های ما و حدود آنهاست. و یا به قول لالاند، در فرهنگ فلسفی، مطالعه مناسبانی است که موضوع شناسائی و مورد آن در فعل شناختن با یکدیگر حاصل می‌کنند. بالطبع در بحث راجع به شناسائی بر حسب طرق مختلفی که فیلسوفان برای حل این مسأله اراء می‌کنند نظریه‌های متعددی عرضه می‌شود.

اما چون جدا ساختن شناسائی و هستی از یکدیگر میسر نیست بحث معرفت را نیز از بحث وجود نمی‌توان جدا ساخت، اگر چه یکی از آن دورا از لحاظ اهمیت و تقدم بر دیگری ارجح بدانیم. این دو مسأله را به طور قطعی متمم یکدیگر می‌شماریم و هر دورا با هم موضوع فلسفه اولی می‌دانیم، و فلسفه اولی را، از لحاظ شمول بر این هر دو مسأله، غالباً فلسفه عمومی نیز می‌خوانیم.

۲- مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل.

همینکه بحث درباره منشأ شناسائی و نحوه صورت پذیری آن به عمل آید دو مذهب فلسفی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند: مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل، که مطالعه تعارض آن دو با یکدیگر ممتع و لازم است.

(۱) یا اضافی یا نسبی یا اعتباری Relatif در مقابل مطلق Absolu
AbeI Rey(۲)

الف - نظریه اصالت تجربه (امپیریسم) ^۱

تقریر - مذهب اصالت تجربه حاکی از این است که تجربه، اگر تنها منشأ شناسائی انسان نباشد، منشأ اصلی آن به شمار می رود.

رؤوس عقایدی که از قبول این مذهب لازم می آید چنین است :

ذهن انسان قابل قیاس به لوح ساده ایست. هر چه در آن دیده شود، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، از تجربه ناشی شده، یا به قلم تجربه بر این لوح نگاشته شده است. مدرسیون^۲ قرون وسطی قاعده ای برای این عقیده اختیار کرده و متداول ساخته اند، و آن اینکه : هیچ چیز در فهم نیست مگر اینکه نخست در شهود حسی یا در حواس بوده باشد. بیروان کارل مارکس^۳ به همین گروه می پیوندند، چه اینان نیز می گویند که شناسائی انعکاس ساده ای از جهان در آئینه وجدان است.

ذهن ساخت درونی به هیئت معین ندارد، و قوانینی که خاص ذهن باشد نیست تا آنچه از راه تجربه می آید ناگزیر این ساخت را بپذیرد یا مشروط بدین قوانین شود. تنها فعالیتی که تعلق به ذهن دارد توجه ذهن است بدانچه دریافت می کند. امری مقدم بر تجربه نیست تا تجربه را وادار به قبول صورت خویش سازد. تجربه هر چه دارد در خود اوست. آنچه از بیرون به وجدان عرضه می شود خود ترتیب یافته و صورت پذیرفته است. فعل وجدان محدود به مشاهده آن و ثبت آن است. وجدان منفعل محض است.

هیچ مفهومی فطری ذهن نیست. مفاهیمی از قبیل زمان و مکان و مقولاتی مانند جوهر و علت و وحدت^۴ همگی بر مبنای تجربه صورت می گیرد و صراحت می پذیرد. اصول عقلی و منطقی نیز چنین است : تجربه اصول عمده عقل از قبیل علیت و غایت و هوویت^۵ را به ما القاء می کند یا لا اقل این اصول از تفکری که درباره تجربه به عمل

(۱) Empirisme (۲) Scolastiques (۳) Marxistes

(۴) در اصل کتاب چنین بوده : مقولات فهم از قبیل جوهر و علت و وحدت و هوویت.

(۵) در اصل کتاب چنین بود : اصول عمده عقلی (علیت، جوهر، غایت، هوویت). این دو

فقره در ترجمه فارسی عمداً مورد تصرف قرار گرفته است. م.

می آوریم ناشی می شود .

اما تجربه را به معنی اعم آن باید گرفت ، و هیچ کدام از اقسام مختلف تجربه را نباید خارج از مفهوم آن قرارداد . لاک^۱ نیکو بدین نکته پی برده آنجا گفته است که تجربه درونی ، یا وجدان ، به همان اندازه تجربه خارجی ، یا احساس ، اهمیت دارد . وقاعده ای را هم که مدرسیون قرون وسطی وضع کرده و گفته اند که : «هیچ چیز در فهم نیست مگر اینکه از راه احساس آمده باشد» باید به همین معنی گرفت ، یعنی هم مشتمل بر تجربه حسی و هم تجربه وجدانی دانست .

بحث .- تقریری که از مذهب اصالت عقل می کنیم ما را از بحث درباره مذهب اصالت تجربه بی نیازی می سازد . با همه این چند ایرادی را که مستقیماً بر آن وارد است مذکور می داریم :

خواه ذهن را دارای قوانین مخصوص به خود که مغایر با قوانین اشیاء باشد بدانیم خواه آن را فاقد چنین قوانینی بشماریم گوئی نتوانیم فعال بودن آن را در عمل شناسائی انکار کنیم . شناسائی امر انفعالی نیست و مقتضی کار مهمی از جانب فکر است . مورد شناسائی با همین کاری که از موضوع شناسائی سر می زند وضع می شود ، و هیئت شیئی را که مورد شناسائی است به خود می گیرد .

درباره منشأ شنائی کافی است که دقولی را که لایبنیتس^۲ در تصحیح و تحدید قاعده فیلسوفان قرون وسطی آورده اظهار داریم : «چیزی در فهم نیست مگر اینکه نخست در حواس بوده باشد ، جز خود فهم .» فهمی که مستقل از حواس است یا خود مقدم بر آنهاست . همه چیز از راه اکتساب به ذهن راه یافته است ، جز خود ذهن . و خود ذهن است که عامل اساسی و منشأ اصلی اکتساب آن چیزهاست .

اصول عقل هرگز از تجربه استخراج نمی شد اگر مقتضیات عقل یا حوائج فکر ، که تقدم آنها بر تجربه قابل انکار نیست ، استخراج آنها را لازم نمی آورد . می توان گفت که تجربه است که پیدا آمدن آنها را در ذهن ما ایجاب می کند ، بی آنکه منشأ آنها

(۱) J. Locke فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴) (۲) Leibniz فیلسوف آلمانی

(۱۶۴۶-۱۷۱۶)

باشد و روی هم رفته قبول این امر بسی دشوار است که عقل فقط ثمره ای از تجربه باشد، و مجموعه ای از تعلیمات تجربه، یا حاصلی از اکتساب تجربی، شمرده شود.

ب- نظریه اصالت عقل (راسیونالیسم)^۱

تقریر... مذهب اصالت عقل را انواع مختلفی است، اما در اینجا موقتاً از اختلافات این انواع صرف نظر می کنیم تا رؤوس عقاید اصحاب این مذهب را بیان داریم.

مذهب اصالت عقل به طور کلی حاکی از این است که عقل، اگر تنها منشأ شناسائی انسان نباشد، منشأ اصلی آن به شمار می رود. و عقل فی نفسه مستقل از تجربه است.

قوانینی برای فکر وجود دارد که تقویمی که مقدم بر هر گونه تجربه ایست به ذهن می بخشد، و وجود همین قوانین است که هر گونه تجربه ای را ممکن می سازد. شناسائی مستلزم این است که مبتنی بر اصول کلی و ضروری باشد، و همین اصول است که ضامن مقبول بودن شناسائی است. از این قبیل است اصولی مثل: اصل علیت^۲، اصل هویت^۳، اصل جوهر^۴، اصل غایت^۵، اصل موجبیت^۶. ممکن نیست بتوان این اصول را از تجربه اخذ کرد، زیرا که تجربه خود با اتکاء به دین اصول سازمان می پذیرد و معقول می شود.

عقل مجموعه اصولی است که هادی شناسائی است، یا خود هیئت تألیفی این اصول است. عقل است که امور تجربی را به صورتی که تابع قوانین باشد در می آورد، از همین رو خود باید مقدم بر آنها باشد. و اگر چنین نمی بود امور تجربی غیر معقول و غیر مرتب می ماند، چنانکه گوئی، به قول کانت، تسوده در هم ریخته ای از احساس ها باشد. بنا به رأی این فیلسوف، از تجربه فقط ماده شناسائی مستفاد می شود. و صورتی که این ماده به خود می گیرد از قالب های

(۱) Rationalisme (۲) Principe de Causalité (۳) P. d'identité

(۴) P. de Substance (۵) P. de finalité (۶) P. du déterminisme

قبلی فکری به دست می‌آید. و همین قالب هاست که آن ماده را وحدت می‌بخشد و سازمان می‌دهد و معقول می‌سازد. و روی هم رفته فعالیت ذهن در سراسر زمینه شناسائی آشکار است.

عقل را می‌توان ازدو لحاظ در نظر گرفت: استاتیک^۱ (ایست‌مند) و دینامیک^۲ (توان‌مند).

لااَند، با توجه به همین دو جنبه ثبات و تغییری که در عقل است، دو قسم عقل را از یکدیگر تمیز می‌دهد: عقل متقوم^۳ و عقل مقوم^۴.

عقل را از آن حیث متقوم گویند که به صورت مجموعه‌ای از اصول و مفاهیم تثبیت شده باشد، و این مجموعه، در بدایت امر، تغییر ناپذیر به نظر بیاید. اگر چه در واقع نسبت به لحظه‌ای یا مرحله‌ای از دیالکتیک عقلی است که این صورت ثابت و معین را به خود گرفته است. این مجموعه، با اینکه در معرض دگرگونی و آماده برای تحرك است، جنبه استاتیک عقل یعنی ایست‌مندی آن را نمایان می‌سازد.

عقل را از آن حیث مقوم گویند که در حرکت و سیر است. امتدادی است که ذهن به خود می‌گیرد، در جهتی به حرکت درمی‌آید و دگرگونی صورت را در عقل متقوم موجب می‌شود. واضح است که عقل چون از این لحاظ در نظر گرفته شود جنبه دینامیک (توان‌مندی) دارد، ولیکن همین جنبه از عقل است که ثبات سازمان اساسی عقل را موجب می‌شود. به قول لااَند، ثبات عقل و مطلقیت آن ناشی از مقولات و اصولی که در ذهن ما حاضر باشد نیست، بلکه خود این اصول و مقولات ناشی از حرکت مستمر و سیر مدام عقل است، و همین سیر و حرکت است که آن اصول را معتبر و موفق می‌دارد.

قول به اصالت عقل (راسیونالیسم) به معنی اثبات ارجحیت موضوع شناسائی بر مورد آن است. و مستلزم این است که بانظر کانت در این باره موافق باشیم که می‌گوید

Raison Constituée (۳) Dynamique (۲) Statique (۱)

Raison Constituante (۴)

که اموری که شناسائی بدانها تعلق می گیرند به واسطه موضوع شناسائی است که وضع می شود و قوام می گیرد، و بر طبق سازمان قبلی ذهن اوست طبق و تنظیم می گردد . بحث - در مقابل مذهب اصالت عقل به صورت کلی آن می توان گفت که:

۱-ذهنی که منشأ تفکر است معلوم نیست که دستگاهی مجهز به اصول و قواعد مخصوص بوده و ساخت پرداخته و آماده ای داشته باشد، تا ماده شناسائی که پیش از شناخته شدن فاقد هر گونه نظامی است چون در این ساخت وارد آید صورت بگیرد و نظام بپذیرد. بلکه تواند بود که تأثیر فاعل شناسائی فقط به صورت پرتوی باشد که بر مورد شناسائی فراافکننده می شود، و در روشنائی آن نظامی را که در اشیاء وجود دارد و ساختی را که متعلق به خود آنهاست می توان دید. به عبارت دیگر « منی که فکر می کند » لازم نیست که حتماً به صورت ذهنی که کانت آن را « موضوع استعلائی »^۱ نامیده است تصور شود، یعنی مجهز به ساز و برگ مخصوص به خود باشد .

۲- البته می توان ذهن انسان را برخوردار از نظامی بخصوص دانست؛ ولی نمی توان از نظر دور داشت که آنچه از راه تجربه به ذهن ما می رسد نیز هیئتی مخصوص به خود دارد. و مسأله حقیقی که باید حل شود این است که بینیم که چگونه این دو هیئت درهم فرو می رود، یا بایکدیگر هم آهنگ می شود .

۳- باید دید که آیا اصول عقلی و منطقی کلی و ضروری است؟ شاید نتوان ضرورت صدق آنها را در قواعد فعالیت عقلی انکار داشت؛ ولیکن، چون فکر یا شعور تنها محدود به حدود عقل نیست، می توان تردید داشت در اینکه این اصول در تمام صور فکر صادق باشد .

پس مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت تجربه را باید به طرز جدیدی با هم مواجه ساخت، تا بتوان در رفع تعارض آن دو کوشید .

ج- فراتر رفتن از هر دو مذهب و سعی در تألیف آن دو بایکدیگر:

عقل و تجربه مدام در تأثیر و تأثر متقابل نسبت به یکدیگرند، چنان که گوئی

Sujet transcendantal (۲) Cgito (۱)

بتوان گفت که محاوره‌ای در بین آن دو برقرار است که حاکی از یگانگی شناسائی است. از این رو تعارض دو مذهب تجربی و عقلی قابل تأویل است.

معمولاً از آراء دکارت این نتیجه را گرفته‌اند که بر حسب مذهب او اصالت عقل به اندازه‌ای قوت می‌گیرد که باید گفت که تنها عقل است و عقل؛ و جز آن در روح انسان چیزی نیست. ولیکن، چنانکه لاپورت^۱ پی برده است، مذهب عقلی دکارت را نباید مطابق با مذهب اخلاف او، از کانت تا برونشویک^۲، دانست.

دکارت عقل را به معنی هیئت مؤلف از اصول قبلی کلی ضروری نمی‌داند، و این اصول را اعتباری بسیار قائل نیست. بلکه عقل را عبارت از توانائی انسان به حکم صحیح درباره‌ی صواب و خطا و تمیز آن دو از یکدیگر می‌شمارد.

بعلاوه، عقل بر طبق رأی او فقط قوه‌ای نیست که انسان به یاری آن استدلال کند، قضایا را با یکدیگر تألیف نماید و راهبر او در بکاربردن روش درست باشد. بلکه عقل را، علاوه بر این قوه‌ی نطقی، شهودی نیز حاصل است که چیزی جز بر تو روح نیست و این شناسائی که به اصطلاح خود او تنها از تابش نور عقل حاصل می‌شود، همان است که انسان را قادر می‌سازد تا در حیطه‌ی فکر به ادراک مستقیم بداهت، در مفاهیم صریح و ممیزی که سرشار از وجود و حقیقت است، نائل آید.

اصالت عقل، وقتی که بدین معنی گرفته شود، نافی اصالت تجربه نیست. زیرا که بر حسب این رأی فعالیت ذهن به صورت تجربه‌ی محض تصور می‌شود، و به منزله‌ی شعور یافتن بدانچه در ذهن ما حاضر است، و به نحو صریح و ممیز ادراک می‌شود، درمی‌آید. عقل از نظر دکارت جدا از «منی که فکر میکند»^۳ یعنی جدا از تجربه‌ی درونی که انسان را از ذهن خود حاصل می‌شود، نیست.

قول به اصالت عقل را باید با قول به اصالت فطرت^۴ که غالباً با آن مشتبّه می‌شود متفاوت دانست. این قول، باینکه غالباً با اعتبار از آن می‌کنند، بسیار سودمند می‌تواند

(۱) Jean Laporte استاد دانشگاه سربین (۱۸۸۶-۱۹۴۸) (۲) Brunschvicg

فیلسوف فرانسوی (۱۸۹۶-۱۹۴۴) (۳) Cogito (۴) Innéisme

بود. قول به اصالت فطرت حاکی از این است که در ما معانی و مفاهیمی وجود دارد که آنها را نه ناشی از تجربه حسی می توان شمرد و نه حاصل ابداع عقل می توان دانست. پس بایستی آنها را در طبع ما منقوش ساخته و در مخزن روح ما محفوظ داشته باشند، تا بتوانیم با قدرتی که به توجه و تفکر داریم، آنها را بدرا آوریم. قول به اصالت فطرت، اگر چه بعداً تغییر صورت داده است، در آراء دکارت و لایبنیتس به حال خلوص اصلی خود دیده می شود.

پیداست که با قبول مفاهیم فطری می توان مذهب اصالت تجربه را با مذهب اصالت عقل آشتی داد، زیرا که اگر معانی فطری وجود داشته باشد کشف آنها از طریق تجربه درونی حاصل تواند شد. اما چنین تجربه ای خود تفکری خواهد بود و به منزله تفحصی برای استخراج آنچه در روح و عقل ماقبلاً جای داشته است، به شمار خواهد آمد.

این نکته را نیز باید به دقت معلوم ساخت که مقصود از فطری بودن معانی، یا بعضی از معانی، چیست؟ دکارت تصوّراتی را که از اشیاء محسوس ناشی می شود معانی عارضی نامیده، و تصوّراتی را که در تخیل ما ساخته و پرداخته می شود معانی جعلی خوانده است. و پس از تمیز این دو نوع از معانی به وجود معانی فطری یا طبیعی که در خود فکر جای دارد پی برده است. اما خود او در این باره می گوید: «من هرگز چیزی ننوشته و حکمی نکرده ام که بر حسب آن ناگزیر از تصدیق وجود معانی فطری در ذهن انسان باشیم، مگر اینکه این معانی چیزی جز قوای که ذهن ما به تفکر دارد نباشد.»

قول به اصالت فطرت مستلزم این است که وجود طبیعتی را برای انسان تصدیق کنیم که خالی و عاری نیست، بلکه دارای ذاتی و ماهیتی است. این ذات روحانی با تعدادی از خصوصیات اصلی و تمایلات ذاتی تعریف می شود. مفاهیم فطری از جمله همین خصوصیات است، اگر چه کوششی برای جستن و یافتن آنها در مخزن روح لازم باشد. عقل و تجربه در ارتباط متقابل بایکدیگرند. از یک طرف، ذهن احتیاج به

کسب و قوف دارد، و هیچ معنایی در ذهن نیست که تا اندازه‌ای از راه تجربه الفاء نشده باشد. تجربه تنها به منزلهٔ تکانی که از بیرون به ذهن ما داده شود، و محرکی که دستگاه عقل ما را به حرکت در آورد، نیست، بلکه منشأ تعلیم و اعلام است از طرف دیگر عقل را نیز انعکاس ساده‌ای از تجربه نمی‌توان شمرد؛ و قوه‌ای که دارای جنبهٔ انفعالی محض باشد، و تحریکاتی را از خارج بگیرد و بپذیرد، نمی‌توان دانست. تاریخ علوم این امر را به ثبوت می‌رساند. واقعیت چیزی در بارهٔ خود نمی‌گوید، بلکه عقل است که باید هنری ابداع کند تا بدان وسیله پرسش‌های پرنمری در قبال واقعیت طرح شود. بدون تصورات و فرضیات^۱ و نظریات^۲ و سایر موجباتی که واقع را معقول گرداند از تجربه هیچ سخنی نمی‌توان شنید. تجربه در برابر کسی که عقل را برای فهم و تمییز آن به کار نمی‌برد هیچ چیز نیست و چیزی را به چنین کسی فاش نمی‌کند.

قول به تطور عقل توفیق دو مذهب تجربی و عقلی را ممکن می‌گرداند. به جای اینکه عقل را مجموعه‌ای از اصول متحجر غیر متغیر بدانم، باید بگوئیم که عقل، خواه در زمینه علمی، خواه در زمینه اخلاقی و اجتماعی، قابل تطور است، و تطور آن از طریق تجدید بنای مقولات^۳ آن حاصل می‌شود. نتیجه یا باید گفت که تجربه است که این تغیر را در آن احداث می‌کند، یا باید. چنین تطوری را اقتضای درونی عقل بدانیم؛ یعنی این خود عقل باشد که در اهتمامی که برای تبیین عالم و آدم بکار می‌برد به مشکلاتی که در این کار بدانها بر می‌خورد تجربه درونی حاصل کند. واقع امر این است که برای حل مسائلی که مدام بر سر راه عقل پیش می‌آید، عقل به تکمیل وسائل خود برای معقول ساختن امور و تجدید نظر در آنها می‌پردازد. و اگر هیئت اصلی قوالب قبلی ذهن را دیگرگون نسازد، به انعطاف این قوالب رضا می‌دهد.

عقل، بدین ترتیب، دیگر حالت ایست مندی (استاتیک) ندارد، و فقط به

معنی عاملی برای تأمل و مراقبه نیست؛ بلکه جنبه دیالکتیک به دست می‌آورد، صورت جدلی به خود می‌گیرد، در بحرانی مداوم که مانع وقوف و سکون او بر یک حال است واقع می‌شود.

اما برای فهم تطابق عقل و تجربه باید از این حدود فراتر رفت، و به نظریه مخصوصی رسید که بر طبق آن معقول و واقع باهم متوافقتند، یا به عبارت دیگر نظامی که حال^۱ در معانی معقول ذهنی است با نظامی که واقع در خود اشیاء است مطابقت دارد. همچنین باید از بحث در باره معرفت نیز فراتر رفت^۲ و تعریف حقیقت را منظور داشت.

می‌توان وجود مناسبت و مطابقت را در بین مجموعه قوانین عقل و مجموعه قوانین طبیعت تصدیق کرد، بی آنکه یکی از آن دورا در دیگری مستهملک ساخت، یا یکی را انعکاسی از دیگری دانست. بدین ترتیب از یک طرف از مذهب اصالت تصور^۳ احتراز می‌جوئیم تا بر ملازم نیاید که بگوئیم که طبیعت چیزی جز انعکاس قوانین ذهن نیست، و از طرف دیگر قول به اصالت ماده را کنار می‌گذاریم تا رضا بدان ندهیم که وجدان را فقط انعکاسی از نظم جهان بدانیم.

مورد شناسائی^۴ مفهومی است که فهم آن از دشوارترین چیزهاست. تحقیق دقیق در این باره خارج از حدود این مختصر است. تنها باید گفت که مورد شناسائی عین وجود نیست، و از این لحاظ کسانی که به اصالت عقل قائلند حق دارند که بگویند که موضوع شناسائی نه تنها مورد شناسائی را وضع می‌کند، بلکه آن را تأسیس می‌نماید. ذهن با عمل انتزاع و تفسیر، بر طبق روش‌هایی که دارد، مورد شناسائی را تعیین و تحدید می‌کند. و بدین ترتیب مورد شناسائی در حد مشترك دو عالم، که یکی من و دیگری جز من است، پدید می‌آید. اما، اگر چه وجود حال^۱ در مورد شناسائی و قابل تأویل بدان نیست، تجربیون حق

۱- به تفهید لازم. ۲- به جای اینکه به شناخت شناسی اکتفا جوئیم به هستی شناسی نیز وارد شویم و به معنی حقیقت که از حیث ارتباط شناسائی با هستی مفهوم می‌شود توجه کنیم. ۳- Idéalisme

۴- Objet

دارند که بگویند که در آنچه مورد شناسائی ماست چیزی از ورای ذهن ما رسیده است بی آنکه خود ذهن آن را ساخته باشد. یعنی با اینکه جنبه ذهنی و جنبه عینی در پدید آمدن مورد شناسائی با هم تداخل می یابد سهمی از وجود در آن به جای می ماند.

۳ - اصول عقل و مقتضیات آن ،

در موارد متعددی از اصول عقل سخن به میان آورده ایم . اینک باید آنها را با شرح بیشتری مطالعه کنیم تا بهتر بتوانیم به تعریف عقل موفق شویم .
الف - عقل را می توان با مقتضیات اصلی آن تعریف کرد .
این مقتضیات که قواعد اصلی معرفت عقلی هم هست عبارت است از :

- ۱ - نظم و روش .
- ۲ - بداهت .
- ۳ - قطعیت .
- ۴ - کلیت .
- ۵ - ضرورت .

عینیت

شناسائی برای اینکه معقول باشد باید این مقتضیات را بر آورده سازد و مجموعه ای از معانی کلی و ضروری پدید آورد . معانی را کلی گویند هر گاه عقل کل اعتبار آنها را طوری تضمین کرده باشد که همه جا بتوانند آنها را بپذیرند . ضروری گویند هر گاه ذهن انسان ناگزیر از قبول آنها باشد و به رد آنها قادر نیاید ، مگر اینکه عقل کل را انکار کند .

معقول چیزی است که مطابق با مقتضیات عقل باشد ، و این مقتضیات خود ناشی از قوانین عقل ، طرز تقویم آن و ساخت درونی آن است . در این صورت عقل به منزله دستگاهی از اصولی است که سازمان آلی به شناسائی می بخشد ، خواه این اصول

۱- Raison souveraine یا خود Raison مشروط بر اینکه نوشتن آن با حرف بزرگ شروع شود . منظور عقلی است که حاکم بر عالم هستی و ناظم آن باشد ، و چنین ایجاب کند که همه چیز در همه جا به نحو ضروری و کلی و قطعی جریان یابد .۴۰

دارای جنبه قبلی باشد و مستقل از تجربه و مقدم بر آن محسوب شود، خواه دارای جنبه بعدی بوده و بواسطه تجربه حاصل شده و صورت ممیز خود را تحت تأثیر تجربه به دست آورده باشد. و این است جدولی از اصول عقل :

$$\left. \begin{array}{l} \text{اصل علیت}^1 \\ \text{اصل موجبیت}^2 \\ \text{اصل جوهر}^3 \\ \text{اصل غائبیت}^4 \end{array} \right\} \text{۱ - اصل معقولیت عمومی یا قانون جهت کافی}^5$$

۲ - اصل هویت یا وحدت^۶

ب - قانون جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی.

این اصل را اگر به صورت اخباری بیان کنیم چنین می شود: هر چیزی جهت وجود خود را دارد، یا هر چیزی وجهی دارد. - اما به صورت انشائی چنین تقریر می شود: هر چیزی که هست باید جهت وجود خود را داشته باشد، یا هر چیز را باید وجهی باشد. لایبنتس این اصل را به صورت این ضابطه در آورده است: « هر گز چیزی واقع نمی شود یا وجود نمی یابد مگر اینکه علتی برای آن باشد. یا الاقل، جهتی کافی برای تعیین وضع فعلی آن موجود باشد. جهتی که به استناد آن بتوان گفت که چرا این شیء به وجود آمده و چرا هستی آن بر نیستی راجع شده و چرا به چنین طریقی، نه به طرز دیگر، وجود یافته است. » و این قول با تصدیق صحت این اصل ممکن می شود که همه چیز قابل توجیه، قابل فهم و قابل ادراک با عقل است.

در مراتب عالی تفکر فلسفی استناد بدین قانون مانع از آن می شود که محالی برای فکر ما لازم آید. و مخصوصاً امکان^۷ را به هر دو قسم آن از میان می برد. دو قسم امکان عبارت

۱ - Principe de causalité - ۲ P. du déterminisme

۳ P. de finalité ۴ P. de Substance ۵ P. d'universelle

۶ Loi d'identité ۷ Intelligibilité loi de raison suffisante

۸ Contingence ۹ ou d'unité

است از: ۱- امکان در اصل وجود اشیاء: اشیاء می توانند باشند یا نباشند. ۲- امکان در نحوه وجود اشیاء: اشیاء با اینکه هستند می توانند بدین صورت یا به صورت دیگری باشند. اگر امکان بر جهان حاکم می بود همه چیز در معرض صدفه و اتفاق قرار می گرفت، و دستخوش فقدان نظم و عدم تعین می شد. نه چیزی را می توانستیم بفهمیم، و نه چیزی را به حساب بیاوریم.

پس این خود قاعده ای برای فکر ماست که به اصل جهت کافی قائل باشیم. و این اصل را بدین صورت تقریر می کنیم: برای اینکه همه چیز بتواند معقول باشد باید جهتی کافی برای هر چیز باشد، یا جهتی باشد که این چیز را بتوان با آن جهت تبیین کرد. منظور از جهت یا وجه عقلی در این مورد اصل تبیین یا جهت وجود یا عامل تحریک یا مبدأ توجیه است. و به هر صورت چیزی است که با آن بتوان شیئی را تبیین کرد، یا امری را به حساب آورد. پس لازم نیست که جهت کافی هر شیئی حتماً از جمله امور عقلی باشد. چنانکه اگر عشق را می توانستیم قانون بزرگ جهان بدانیم، جهت عائی اشیاء جنبه عقلی نمی داشت و لیکن همین جهت غیر عقلی نیز با قاعده معقولیت عمومی که فکر ما مقتضی آن است مطابق می آمد.

اصولی که آنها را می توان اقسام مختلفی از اصل جهت کافی دانست عبارت است از: ۱- اصل علیت که اگر به صورت اخباری بیان کنیم چنین می شود: هر امری را علتی است. و به صورت انشائی: هر امری باید علتی داشته باشد، یا هر چیزی که موجود است باید علتی برای آن باشد.

۲- اصل موجبیت (به فتح جیم) که صورت اخباری آن این است: هر امری قانونی دارد، یا هر امری تابع قانونی است و صورت انشائی آن این است: هر امری باید قانونی داشته باشد، یا هر امری باید تابع قانونی باشد. می توان گفت که اصل موجبیت متمم اصل علیت یا خود نتیجه آن است؛ ولیکن می توان آن دو را دو اصل متمایز دانست، به اعتبار اینکه معنی علت و معنی قانون را متفاوت بگیریم.

۳- اصل غایت که در تقریر آن به وجه اخباری گوئیم: هر چیزی که هست غایتی دارد، یا هر چیزی متوجه به غایتی است، یا غایتی وجود دارد. و به وجه انشائی: هر چیز را باید غایتی باشد یا غایتی باید وجود داشته باشد.

۴- اصل جوهر که اگر جنبه اخباری بدان بدهیم چنین می شود: هر چیزی که هست جوهری دارد، یا جوهری هست. و اگر به صورت انشائی در آوریم گوئیم: هر چیزی که هست باید جوهری داشته باشد یا باید جوهری باشد. در شرح این اصل گوئیم که هر چیزی که هست یا هستی آن به صورت جوهری است، یعنی بدون اینکه در هستی خود محتاج چیز دیگری باشد وجود دارد؛ یا به صورت محمولی یا عرضی برای جوهری است، یعنی حالتی یا کیفیتی یا خصوصیتی است که به جوهری تعلق دارد و جدا از آن جوهر نمی تواند وجود داشته باشد.

این اصول را مبادی هادی شناسائی نامیده اند، اما می توان آنها را مبادئی برای تاسیس یافتن وجود حتی از لحاظ واقعیت عینی آن نیز دانست. به هر صورت اگر آنچه را که این اصول اقتضاء می کند مراعات نمائیم، می توانیم امید داشته باشیم که به حداکثر معقولیت ارتقاء جوئیم.

فیلسوفان همه این اصول را از اعتبار واحدی برخوردار نمی دانند، حتی بعضی از آنها را بایکدیگر ناسازگار می شمارند. چنانکه بعضی از آنان می گویند که تبیین چیزی بر طبق اصل علیت با تبیین آن چیز بر طبق اصل غایت منافات دارد.

ج- قانون وحدت یا اصل هوهویت.

بقول لالاند یکی از مقتضیات عقل این است که تنوع و تکثر اشیاء را که گوئی با اتمام فکر ما در مفهوم ساختن و معقول گردانیدن آنها منافات دارد از میان ببرد. از اینجا بر می آید که قاعده عالی ذهن مادر همه موارد این است که عینیت را بر غیریت ترجیح دهد، و از همین رو هوویت اصل معتبری برای ذهن انسان و حد مطلوبی برای سیر عقل اوست. برای ایضاح این قانون دو سلسله از امور را مذکور می داریم که هر امری در یکی از آن دو سلسله با امر دیگری در سلسله دیگر به ترتیب متقابل است:

الف -

واحد، عین یکدیگر، بسیط، متجانس، ثابت، ضروری، عام، کلی، معقول، ماهیتی، الخ،

ب -

کثیر، متغایر، مرکب، غیر متجانس، متغیر، ممکن، خاص، جزئی،

محسوس، وجودی، الخ.

عقل ما در قبال این تعارضات چه می کند؟ - یکی از این سدها را در پیش دارد:

۱ - یامی خواهد «ب» را به «الف» برگرداند (لایاند)؛

۲ - یامی خواهد «الف» را در «ب» بازیابد، بی آنکه «ب» را از میان را ببرد؛

۳ - یامی خواهد با پدید آوردن وضع مجامعی^۱ از آنها بر طبق روش دیالکتیک

تناقض آنها را پشت سر گذارد، بدین ترتیب آنها را در مرحله عالی تری از معقولیت بایکدیگر مؤلف کند.

در دومورد اول این اصل را معتبر می گیرند که اگر اشیاء و امور از لحاظ همانندی

و یگانگی ملحوظ شوند معقول تر می نمایند. در مورد سوم قائل به جهت عقلی انعطاف

پذیری می شوند که بر طبق آن بتوان اشیاء را هم به صورت وحدت و هم به صورت

کثرت ملحوظ داشت، هم عین یکدیگر و هم غیر از یکدیگر دانست، الخ. و این امر از این راه

ممکن می شود که مفاهیم جدیدی را به جای این مفاهیم متقابل به میان آورند. از همین روست

که دیگر نمی گوئیم که مفاهیمی که در ردیف «الف» مذکور شده است جنبه عقلی دارد،

و مفاهیمی که در ردیف «ب» آمده است از واقعیت حکایت می کند؛ بلکه «الف» و

«ب» هم در زمینه عقل و هم در زمینه واقعیت متقابل می شوند. بدین ترتیب انسان را

می توان. هم از لحاظ وحدت ماهیت کلی خود، و هم از لحاظ کثرت افراد جزئی که از این

ماهیت بهره ورند، در نظر گرفت.

به نظر ما اصول عقلی را، چنانکه لایاند می گوید، باید قواعدی دانست که

عقل ما مستلزم آنهاست؛ و به جای اینکه آنها را حاکی از امور واقعی بدانیم باید

احکام ارزشی بشماریم. اما این مانع از آن نیست که این اصول و قوانین منطبق بر وجود نیز باشد. و این بستگی بدان دارد که درجه شمول شناسائی و وسعت حدود آن را تا چه اندازه بدانیم.

۴- اعتبار شناسائی بر طبق مذهب کانت.

اینکه باید بگوئیم تا به مهم ترین و مهیج ترین سؤال فلسفی جواب بگوئیم: شناسائی انسان چه ارزشی دارد، نسبی است یا مطلق است، محدود به ادراک طواهر است یا قادر به ادراک صمیم ذات موجودات است؟ آیا تصوراتی که از اشیاء داریم با آنچه خود اشیاء، فی نفسها، و مستقل از فکر ما چنانند مشابهتی دارد؟ آیا شناسائی که ما از هستی حاصل می کنیم هستی را دیگرگون می سازد؟

این مسأله را به صورت جدید آن کانت طرح کرده است، و آن اینکه: اگر موضوع شناسائی را از آن حیث که چنین است دارای طبیعت معین بدانیم، این طبیعت بر طبق چه قوانینی فکر را به کار می اندازد و تأثیری که بر نحوه تصور اشیاء می گذارد چیست؟

به عقیده کانت، برای اینکه چگونگی اشیاء را به خوبی در یابیم باید نظر خود را به سوی موضوع شناسائی که در مرکز آن قرارداد، و اشیائی که مورد شناسائی است در حول آن در گردش است، منعطف سازیم، همان طور که در تصور منظومه شمسی چنین کرده ایم.

چون در چگونگی تلقی شناسائی چنین انقلابی که مشابه انقلاب کپرنیک در نجوم است به انجام رسد پیدا است که در شناسائی ماده ای و صورتی از یکدیگر تمییز داده می شود. از لحاظ زمان هیچ گونه شناسائی در ما نیست که مقدم بر هر گونه تجربه ای حاصل باشد، یعنی حصول آن را مقدم بر اکتساب اطلاعات واصله از طریق مشاهده وجدانی یا حسی بتوان دانست. اما چنین تجربه ای جز ماده شناسائی را که عاری از هر گونه صورتی است به دست نمی دهد. مشهودات حسی و وجدانی در قالب ذهن موضوع شناسائی وارد می آید و در این قالب صورتی به خود می گیرد. همین قالب

ساخته و پرداخته ذهن است که ماده شناسائی را سازمان می‌دهد، وحدت می‌بخشد و به صورت قانونی درمی‌آورد. و از همین رو از لحاظ منطقی از هر جهت مقدم بر تجربه است، زیرا که انطباق امور مکتسب خارجی بر این قوالب ذهنی است که تجربه را هم ممکن و هم معقول می‌سازد. تقدم منطقی صورت شناسائی بر ماده آن موجب کلیت و ضرورت تجارب می‌شود، و حال آنکه خود امور تجربی چون متغیر و جزئی و امکانی است از کلیت و ضرورت بر خوردار نیست.

ذهن دستگاهی است که از مجموعه‌ای از صورت‌ها و قالب‌های در هم گرفته به هم بافته فراهم آمده و به موضوع شناسائی تعلق گرفته است، و موضوع شناسائی که به اصطلاح کانت جنبه استعلائی^۱ دارد پایگاه آن‌هاست.

ساخت استعلائی ذهن چنین است:

ابتدا صور قبلی احساس، یا به عبارت صحیح‌تر، شهود تجربی است. این صور عبارت است از مکان و زمان. - مکان قالبی برای شهود پدیدارهای حسی خارجی است، زمان قالب پدیدارهای روانی واقع در درون وجدان است. بدین ترتیب، شناخت‌هایی که از راه شهود حاصل می‌شود همگی نسبی است یعنی نسبت به زمان و مکان پدیدمی‌آید؛ با عبور از این دو قالب است که چهره‌های گوناگون جهان و حالات مختلف وجدان، تنها به صورت پدیدارها نه از آن حیث که خود فی نفسه چنان است، در نظر ما نمایان می‌شود.

آنچه بر این قالب نخستین محیط می‌گردد صور قبلی فهم است: هیئت تألیفی مفاهیم اولیه ایست که به تبع آنها تجربه را سازمان می‌بخشیم و درباره آن فکر می‌کنیم. کانت آنها را مقولات^۲ می‌نامد، و تعدادشان را به دوازده مقوله که در چهار طبقه ترتیب یافته است می‌رساند. مثلاً، از جمله این مقولات: مفهوم وحدت، مفهوم جوهر، مفهوم علیت و مفهوم ضرورت را می‌شمارد؛ و اینها همه مفاهیمی است که از آن حیث که عناصر استعلائی ذهن انسانی است فی نفسها جنبه قبلی دارد، مستقل از تجربه و مقدم بر آن است.

Catégories - ۲ Transcendental - ۱

عملی که فاهمه انسان، یعنی قوه‌ای که مجهز بدین مقولات است، انجام می‌دهد این است که وحدت و معقولیت را در تصورات وارد سازد. تصورات اشیاء، اگر با ورود در قالب این مفاهیم جنبه قانونی در ذهن استعلائی شخص حاصل نکند، نا مفهوم و نامعقول می‌شود. مفاهیم محض نیز، اگر ماده‌ای از راه تجربه و شهود به دست نیارند تا بتواند بر آن انطباق جوید، خالی و عاری می‌ماند.

در قالب مقولات اقسام مختلف حکم صورت پذیر می‌شود. و بالاخره، با هیئت تألیفی اصول عقلی مطابقت می‌جوید. و اینها اصولی است که تعلق فکریه هر گونه تجربه‌ای تابع آنهاست.

بر این قوالب، هیئت دیگری از مفاهیم استعلائی محیط می‌شود که قوانین عقل را بیشتر نمایان می‌کند و مقتضیات آن را بهتر بر آورده می‌سازد. اینها شروط طایفه شناسائی است، و شناسائی عالی‌ترین درجه وحدت و جامعیت خود را از آنها به دست می‌آورد. کانت آنها را عبارت از این سه می‌داند: ۱- تصور نفس که مبدأ وحدت همه پدیدارهای روانی است که مقر آنها «من» است، ۲- تصور جهان که مبدأ وحدت همه پدیدارهای مادی یا حسی است که مقر آنها ماده است، ۳- تصور خدا که شرط عالی شناسائی است. و همین تصور اخیر است که عالی‌ترین درجه وحدت را به معرفت می‌بخشد، زیرا که تمام شروطی که تجربه را معقول می‌سازد، و به فکر آدمی این امکان را می‌دهد که هستی را وضع کند، در این تصور تلخیص می‌گردد.

آنچه موجب می‌شود، که بر طبق فلسفه کانت شناسائی را نسبی بدانیم و ادعائی را که اصحاب فلسفه اولی به ادراک مطلق دارند ناموجه بشماریم این است که مفاهیم استعلائی را نباید دارای واقعیتی در خارج از ذهن انسان بدانیم. این مفاهیم، چون مصادرات عقلی است و شروطی برای معقول شدن تجربه است، آنها را نمی‌توانیم بر اشیائی که خارج از زمینه خود آنهاست منطبق شماریم و در باره مطلق یا وجود

فی نفسہ صادق بینکاریم . اگر چنین بخواهیم به منزله این است که آنها را در غیر مورد خود به کاربریم و ناگزیر دچار تنگناهایی بشویم . این تنگناها تعارضاتی^۱ است که در عقل محض پیش می آید ، و در ضمن آنها ، وضعی^۲ با وضع مقابل^۳ خود در باره ماهیت نفس ، ماهیت جهان و وجود خدا مواجه می شود . و این مواجهه ، چون موجب اجتماع این دو وضع با یکدیگر^۴ نمی شود و عقل را از مضیقہ خارج نمی سازد ، همچنان بیهوده می ماند .

کانت ، پس از اینکه قائل به وجود چنین دستگاہی در ذهن انسان می شود ، بدانجا می رسد که بگوید که ما اشیاء و امور را ، نه به صورتی که فی نفسا و در واقعیت بیرونی یا درونی خود چنانند ، بلکه تنها از آن حیث که از قالبها و ساختمانهای ذهنی ماعبور کرده و صورت آنها را پذیرفته و به همان صورت در ذهن ما پدیدار آمداند ، می شناسیم . یا به اصطلاح خود کانت ، اشیاء را نه از آن لحاظ که ذوات معقولی^۵ است ، بلکه تنها از آن لحاظ که پدیدارهایی^۶ است و تابع صور قبلی شناسائی است ، در می یابیم . هستی به منزله نوری است که چون از منشور عقل انسانی بگذرد منکسر می شود و تجزی می پذیرد . آلن^۷ در تفسیر قول کانت می گوید : « تخیل و عقل به منزله عینکی است که نتوان آن را از چشم خود برداشت و هر چیزی را ناگزیر از پشت شیشه های آن باید دید . و بدین معنی انسان مقیاس همه اشیاء می شود . » کانت نسبت شناسائی را به حد اکثر امکان فرابرده تا آنجا که گفته است : « برای دریافت اشیاء ، از آن حیث که به عقل مادر می آیند ، بی آنکه از طریق تجربه (لا اقل به همان صورتی که عقل آنها را در می یابد) مستفاد شوند (و با همه این ناگزیریم از اینکه دریافتی از آنها حاصل کنیم) ، سنگ محکی به دست می آوریم که موجب تغییر طرز تفکر ما می شود . و آن اینک : ما از اشیاء چیزی جز آنچه خودمان در آنها جای می دهیم نمی شناسیم . »

Antihèse - ۳ Thèse - ۲ Antinomies - ۱
A. Ch . Alain - ۷ Phénomènes - ۶ Noumènes - ۵ Synthèse - ۴
نویسنده و فیلسوف فرانسوی (۱۸۶۸ - ۱۹۵۱)

۵- بحث در رأی کانت راجع به ارزش شناسائی

نظر کانت اشکالات بسیاری را در مناسبات شناسائی و هستی موجب می‌شود. ما در انتقاد آن تردیدی به دل راه نمی‌دهیم زیرا که ضرورتی در اتخاذ نظر فلسفی بدان گونه که او کرده است نمی‌بینیم.

الف - نخستین ایراد : ساخت موضوع شناسائی .

رأیی که کانت در باره شناسائی آورده مشابه با نظری است که دکارت در باره فکر داشته است . منتهی کانت قائل به هیئت استعلائی برای شنا - ائی ما شده و حال آنکه دکارت قائل به چنین صورتی نبوده است . آنگاه که دکارت می‌گوید : « من فکر می‌کنم » منظور او جزیرتوی روحانی که آدمی با توجه خود یا به اختیار خود فرامی‌افکند نیست؛ پرتوی که با شک اسلوبی هر گونه حکمی را که مغایر فهم باشد زایل می‌سازد تا معانی صریح و ممیزی که ادراک آنها در روشنائی چنین پرتوی میسر باشد درخشیدن گیرد .

اما دکارت تنها فیلسوفی نیست که به وجود صور قبلی شناسائی در ذهن آدمی قائل نباشد . پس از کانت پدیدارشناسان^۱ نیز بدین جا رسیده‌اند که تأثیر ذهن شناسنده را عبارت از التفاتی^۲ به سوی اشیاء بدانند ، التفاتی که خود عاری از هر گونه صورتی است و اشیاء و ماهیات آنها در معرض آن قرار می‌گیرند . برگسون نیز قائل به هیچ گونه ساخت درونی برای شهود نمی‌شود ، بلکه شهود را یبششی مستقیم می‌داند که به دشواری می‌تواند از شیئی که در معرض آن است تمییز داده شود . و در واقع شناسائی عبارت از تماس ذهن باشیء یا حتی انطباق آنها بر یکدیگر می‌شود .

بعلاوه، اگر ذهن ما نظامی مخصوص به خود داشته باشد واقعیت نیز چنین نظامی برای خود دارد و حق نداریم مانند کانت بگوئیم که واقعیت به صورتی که عاری هر گونه از نظامی است به ذهن ما عرضه می‌شود . و توده درهم ریخته‌ای است که عقل ما باید بدان سازمان بخشد ، و قانونی را که از خود عقل و تابع ترتیب منطقی عقلی است

بر آن حمل کند؛ حتی، شاید بتوان گفت که جهان است که منطق خود را بر ما حمل می‌کند. پس بهتر آنکه مسأله شناسائی را بدین صورت طرح کنیم که در بین قوانین موضوع شناسائی وقوانین مورد شناسائی چه مناسبانی است؟ یا خود، نظامی که حال در مفاهیم است بانظامی که حال در اشیاء است چه روابطی دارد؟

ب - دومین ایراد: شهود و تجربه.

کانت به حضور شهود در دستگاه شناسائی قائل است، ولی آن را منحصر به مشاهده پدیدارهای درونی و بیرونی می‌داند، بی آنکه توانائی آن را در فرا رسیدن به خود هستی تصدیق نماید. این همان شهود است که در اصطلاح کانت شهود تجربی نامیده می‌شود، و به دو قسم درونی و بیرونی یا وجدانی و حسی منقسم می‌گردد؛ همان شهودی است که مشروط به صور ما تقدم مکان و زمان است. اما شهود را به معنی روحانی آن، یا به اصطلاح خود او شهود عقلی را، منکر است. منظور از شهود عقلی شهودی است که تابع امر محسوس نباشد و ماهیت هستی را در دل پدیدارها و در درون صور مکانی و زمانی که آنها به خود می‌گیرند، یا بهتر بگوئیم درورای این شروط و اوضاع و احوال مختلف، دریابد. تصویری از چنین شهودی در نظر فیلسوفان بزرگی از پلوتینوس^۱ تا اسپینوزا^۲ و از پاسکال^۳ تا برگسون حاصل بوده است. کانت شهود را محدود به ادراک ماده محسوس شناسائی می‌داند، و نتیجه‌ای که از چنین رأیی حاصل می‌کند تنها این است که امکان دست یافتن ما را به هستی از طریق تجربه سلب نماید. اما مفهوم تجربه بسیار وسیع تر و عمیق تر و شامل تر از آن است که او پنداشته بود.

اگر در مذهب و بیشتر تعمق شود این نتیجه به دست می‌آید که تمایز اساسی پدیدارها را از ذوات معقول، چنانکه او پذیرفته است، نمی‌توان تصدیق داشت. زیرا که تجربه تنها ظاهری از وجود را عرضه نمی‌دارد، بلکه ما به وسیله آن وجود فی نفسه را در می‌یابیم.

۱- Plotin فیلسوف اسکندرانئ نوافلاطونی (۲۰۴ - ۲۷۰). ۲- Spinoza فیلسوف هلندی (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷). ۳- Pascal فیلسوف و دانشمند فرانسوی (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲).

ج- سومین ایراد: اصول.

بر فرض اینکه بگوئیم که ذهن انسان به هیئت مخصوصی تقوم یافته است از اینجا لازم نمی آید که ساخت آن را به صورت دستگاه جامدی با حدود قطعی بینکاریم، و یا بگوئیم که این ساخت بدان سبب به ذهن اختصاص یافته است که آن را از وجود، از آن حیث که فی نفسه چنان است، دور گرداند.

مقولات و اصولی که هادی شناسائی است، از قبیل هوویت و غایت وجود و غایت و موجب و وحدت، اگر چه وجود دارد، بیشتر به منزله تمایلات فکری و مقتضیات ذهنی است که خطوط اصلی سیر عقلی در جهت آنها تعیین و ترسیم می شود. اما هیچ تمایل فکری را تصور نمی توان کرد مگر اینکه غایتی برای آن منظور داشته شود و به شیئی که مورد شناسائی است تعلق گیرد و در جستجوی ارزشی بر آید، و آن شیء یا این ارزش محرك آن باشد. تمایلات مهمی که طبیعت انسانی دارد، اگر چه مقتضیات ذهن ماست، پاسخ هایی در برابر مقتضیات اشیائی که مورد ادراک ذهن ماست نیز می باشد.

در نتیجه مفاهیمی که ما از علیت و غایت وجود و نظم و امثال آن داریم تنها جنبه موضوعی ندارد، و بدین معنی نیست که در خارج از ذهن انسان هیچ گونه وجودی و اعتباری برای آنها نباشد، بلکه با ساختمان خود واقعیت متناسب است، یعنی از خارجیت نیز بهره ای دارد. این مفاهیم فقط وسایلی برای تبیین پدیدارها و تنظیم آنها از لحاظ ذهنی که موضوع شناسائی است و قصد معقول ساختن آنها را می کند نیست. اصلی که برای تبیین اتخاذ می شود، اگر مبنائی در واقعیت خارجی برای آن نتوان یافت، و آن را با هیچ امری از اموری که وجود فی نفسه دارد مرتبط نتوان شمرد، هیچ گونه حسنی ندارد. مقولات و اصول هم دارای جنبه موضوعی و هم دارای جنبه موردی است، هم در فکر و هم در وجود منطبق است.

همین سخن را در باره مفاهیم استعلائی (روح و جهان و خدا) که به نظر کانت اعتبار آنها محدود به سازمان دادن و وحدت بخشیدن به شناسائی است می توان

گفت . در فصولی که به بحث در این مسائل اختصاص خواهد یافت خواهیم دید که فیلسوفانی که تابع کانت نبوده اند چگونه توانسته اند به واقعیت جوهری روح و جهان و خدا قائل شوند .

چهارمین ایراد : ماهیت معانی استعلائی .

معانی یا تصورات چگونه و از چه ماده ای فراهم آمده است ؟ در نظر کانت ، با وجود ماده محسوسی که از طریق تجربه برای مفاهیم استعلائی حاصل می شود ، صورت آنها نسبت به موضوع استعلائی پدید می آید . و چندتن از فیلسوفانی که پس از کانت به اصالت معنی^۱ قائل شده اند در باره موضوعیت تصورات تأکید بسزا کرده اند .

اما اگر به نظریه دکارت درباره شناسائی باز گردیم می بینیم که او این مسأله را از لحاظ دیگری ملحوظ می دارد . به نظر دکارت در شناسائی نخست باید آنچه را که ساخته اعمال فکر (از قبیل عقل یا حکم) است از مفاهیم به معنی اخص آنها که در وجدان حاضر است ، و مفاهیم به معنی حقیقی خود جز آنها نیست ، تمیز داد .

مفاهیم حقیقی خود دارای سه جنبه است :

۱- جنبه درونی یا موضوعی مفاهیم ، یعنی کیفیت روانی آنها ، که چیزی جز نحوه تفکر ما و حالتی ناشی از ذهن ما و امری که مستقیماً با وجدان ما هستی می پذیرد نیست .

۲- امری خارجی که این مفهوم حاوی آن و حاکی از آن است ، منتهی از آن لحاظ که هنوز جنبه درونی دارد و این همان جنبه ایست که دکارت واقعیت موردی مفهوم می داند . و منظور او از این تعبیر ، چنانکه خود او تصریح کرده است ، وجود انتزاعی شیئی است که به صورت این مفهوم و در ضمن آن به تصور آمده است .

۳- علتی که این امر غیر ذهنی را که مفهوم حاوی آن است ، ایجاب می کند ، وجهت کافی آن و اصل تبیین آن می شود . هر مفهومی واقعیت موردی خود را باید از علتی که دارای

خصائص همان مفهوم باشند تحصیل کند. زیرا که این جنبه واقعی موردی که در مفهوم مندرج شده است از هیچ نمی تواند به دست آید، پس باید ناشی از علتی باشد. و این علت، آنچه را که در مفهوم به طور تصوری وجود دارد، به طور مطلق حاوی باشد. دکارت این نظریه را بر مفهوم خدا و مفهوم وجود به طور کلی تطبیق می کند. و بدین ترتیب این دو مفهوم در نظر او به منزله تصوراتی که تنها در ذهن ما اعتبار داشته باشد تلقی نمی شود.

این قسم از مفاهیم از جنبه تصوری خود نیز سرشار از هستی است. منتهی نباید آنها را به صورت ماهیت دروغین منجمد گردانید. از این قبیل است مفاهیم صریح و ممیزی مثل وجود و فکر و کمال؛ و نیز چنین است مقولاتی مثل جوهر و علت و مدت؛ که هیچ کدام از آنها قابل تأویل به حالات وجدانی نیست، بلکه بعضی از خصائص وجود در آنها ظاهر است.

ه - پنجمین ایراد: انتقاد برگسونی.

برگسون در مقدمه فلسفه اولی و سایر آثار خود آشکارا در وضعی در مقابل دکارت قرار می گیرد. برگسون منکر این اصل است که عقل بتواند به وسیله مفاهیم ثابت و جامد سیلان عمیقی را که در واقعیت وجود دارد ادراک کند، و به همین سبب نسبیت شناسائی را نیز که نتیجه همین اصل می داند قبول ندارد. در مقابل کانت و سایر قائلین به نسبیت می نویسد که « دلایلی که اینان برای اثبات نسبیت شناسائی آورده اند همگی ناشی از يك خطای اصلی است، و آن اینکه اینان با وجود مخالفت با اصحاب اصالت جزم در این قول جازم بوده اند که هر گونه شناسائی باید مبتنی بر مفاهیم ساکن و راکدی باشد، تا واقعیتی را نیز که در حال سیلان است، در قالب خود منجمد و متحجر گرداند »

کانت مثل افلاطون را از جهان هستی به جهان شناسائی منتقل ساخته است. زیرا نظر او مبتنی بر این اصل است که فکر ما قادر به چیزی نیست جز اینکه

هر گونه تجربه ای را در قالب هائی که پیش از دریافت آن تجربه آماده بوده است وارد سازد ، و این همان نظریه ایست که افلاطون در باره هستی دارد .

اما آدمی را نحوه ای از شناسائی حاصل است که به وسیله آن به واقعیت درونی یا بیرونی در حال صیورورت و خیزش آن ، و به صورت زنده و جنبنده آن ، دست می یابد . و اگر بدین نحوه از شناسائی که برگسون آن را شهود می نامد قائل شویم وضع يك سره دیگرگون می شود . او می گوید : « هر چه فیلسوفان ، یا حتی خود دانشمندان ، در باره نسبیت شناسائی گفته اند بدین سبب بوده است که از وجود شهود غفلت داشته اند . تنها آن گونه از شناسائی نسبی است که نشانه ها را جانشین واقعیت ها سازد ، و مفاهیمی را که از پیش آماده بوده است واسطه شناسائی قرار دهد ، و بدین ترتیب بخواهد از راه جمود و سکون با سیلان و حرکت آشنائی جوید . اما شناسائی شهودی که خود در جریان حرکت قرار می گیرد ، و همان حیاتی را که در اشیاء است به خود می پذیرد ، به مطلق راه می یابد . »

این ایرادات مختلف ما را بر آن می دارد که يك بار دیگر مناسبات شناسائی و هستی را از نظر بگذرانیم .

۶ - معرفت نام و امر مطلق .

الف - معرفت تام : عقل و عشق

از هستی چیزی نباید کاست تا غنای بی انتهای آن محفوظ باشد ، در شناسائی نیز نباید چیزی را افزود و گذاشت تا توانائی به آن هر چه نیکوتر حاصل آید . بسیاری از فیلسوفان جز به جنبه ای از شناسائی توجه نمی کنند ، و این از آن روست که به توانائی آدمی به شناخت بسیاری از اشیاء از بسیاری از جنبه ها اعتماد ندارند . البته در هر آئین فلسفی که از روی تفکر اختیار شود ناگزیر باید به انتقاد شناسائی پرداخت اما با این انتقاد نباید از برخی از قوای آدمی سلب اعتماد کرد ، و بدین سبب آنها را به دور انداخت ، بلکه تنها باید ارزش نسبی این قوا را معین ساخت ، و راه درست بکار بردن آنها را آموخت .

برای دست یافتن به وجود و حقیقت باید چنان کرد که قوای ذهن به حرکت آغازند، و مجموعه‌ای که اجزاء آن با انتظام دقیق و ارتباط محکم با هم ائتلاف یافته باشد حاصل آید و مجموعه حاصله تا حد اکثر امکان توانا و تابناک باشد. و برای اینکه چنین معرفتی حاصل آید نباید، با استفاده از جدل عقلی تصنعی، اجزاء شناسائی را با یکدیگر تألیف نمود، بلکه باید به سر چشمه‌ای در دل هستی که این گونه شناسائی با حفظ وحدت انضمامی اصلی خود در آن می‌جوشد راه یافت.

منظور این است که تنها با عقل نمی‌توان معرفت را از لحاظ تمامیت آن حاصل کرد و از این رو نباید از اهمیت قوای انفعالی و غریزی و شهودی در شناسائی غفلت و درزید. و این راهی است که فیلسوفان بر رگی بدان رفته‌اند، مانند پاسکال آنگام که پای دل را در شناسائی به میان آورده و برگسون آنگاه که از شهود سخن گفته است.

در جوار فکر منطقی عقلی فکری نیز وجود دارد که بی آنکه مخالف عقل باشد مغایر با آن است؛ در فوق عقل و یا در ورای آن جای دارد. یقین‌هایی که از راه چنین فکری حاصل می‌شود مختص به خود آن است. این فکر قابل تأویل به اقسام دیگر نیست؛ می‌توان آن را فکر غیر عقلی نامید و دو مرحله در آن تمیز داد: مرحله مادون عقل که عقل آن را بی اعتبار می‌داند، مرحله مافوق عقل که افق تازه‌تری در بر تو روشنائی و الاثری در برابر نظر نمایان می‌سازد.

البته منظور از شناسائی غیر عقلی به هیچ وجه سلب اعتبار از عقل نیست بلکه منظور این است که آنچه را که به نحو دقیق و محدود راجع به خود عقل است معین کنیم، و در جوار آن برای سایر اصول شناسائی نیز محلی را که درخور آن‌هاست مقرر سازیم. قول پاسکال نیز مؤید همین معنی است: «عقل را به دور انداختن، یا جز عقل چیزی را پذیرفتن، هر دو در حد افراط است.»

پیدا است که زمینه‌هایی اختصاص به عقل دارد، و عقل در ملک خود حکم می‌راند؛ مثلاً زمینه علمی عقل را ملک مسلمی است. اما همه زمینه‌های فکری چنین نیست.

بینیم آیا عشق را می‌توانیم نحوه‌ای از شناسائی که از صحت و اعتبار برخوردار است بشماریم؟ اگر ما را طبعی آزاده و فکری روشن باشد تردیدی به دل راه نمی‌دهیم. عشق نحوه بسیار مؤثری در شناسائی است، مشروط بر اینکه آنچه را که می‌خواهیم بشناسیم به دقت معین سازیم، ماهیت مسأله‌ای را که می‌خواهیم حل کنیم بدانیم و کیفیت امری را که ادراک مابدان تعلق می‌جوید معلوم داریم. دل به زبان پاسکال، شناسائی احساسی به تعبیر مالبرانش و شهود به قول برگسون و شلر^۱ همگی مبتنی بر عشق است، بی آنکه هیچ کدام از این فیلسوفان نه لزوم بحث انتقادی را منکر شده و نه از قدرت و اعتبار عقل کاسته باشند. معنی دادن به ارزش‌ها، وجدان اخلاقی، شناخت دیگران، احساس عمری، تجربه عرفانی و بسیاری دیگر از حدود شناسائی ناگزیر از عشق است.

پس آنچه لازم است این است که مفهوم شناسائی را انبساط دهیم و جامع جمیع قوای مختلف روحانی انسان بدانیم، تا آنجا که با شناسائی خود همه پندهای سازاندیشه را دربرگیریم، و امور مختلفی را که مورد تعلق قوای مختلف است تشخیص کنیم، و هر جا که لازم آید همه قوای ذهنی را به انحاء و اقسام آن بایکدیگر مشارکت دهیم تا معنی وجود را بد تمام غنا و کمال خود باز یابیم.

ب- جنبه رمز آسای عقل

اگر عقل را قادر به حل همه مسائل ندانیم و جنبه روحانی انسان را محیط بر جنبه عقلی او بگیریم و وسعت حدود آن را بسی بیشتر از عقل بشماریم به آسانی می‌توانیم به صحت این گفته پاسکال پی ببریم: «آخرین حدی که عقل در سیر خود بدان می‌تواند رسید این است که خود او دریابد که بسی چیزهاست که فراتر از دسترس اوست. اگر عقل بدین حد نرسد نشانی از ناتوانی اوست، و هیچ چیز با مقتضای خود عقل مطابق نرا از اعتراف به چنین قصوری نیست».

اما عقل چیست؟ آیا معنی عقل بر خود عقل از هر جهت روشن و آشکار است؟ هیچ گونه رمز مجهولی در آن نیست؟ مفهوم استعداد عقلی دور از این استعداد غریزی عالی

۱- Max Scheler فیلسوف آلمانی (۱۸۷۴ - ۱۹۲۸)

که گاهی آن را شهود می نامند قرار دارد؟ هیوم^۱ در این باره گفته است: «عقل چیزی جز غریزه اسرار آمیزی از روح مانیست.» و بزرگترین هواداران اصالت عقل ناگزیرند از اینکه چیزی را اصل بگیرند که خودشان هم نمی دانند که چیست؛ دکارت نیز، اگر چه می توان گفت که قائل به اصالت عقل، چنانکه دیگران بودند، نیست، آشکارا گفته است: «من دو قسم غریزه را از یکدیگر تمییز می دهم: یکی از آن دو قسم از آن لحاظ که ما انسانیم در ماست و جنبه عقلی محض دارد و همان نورطبیعی روحی است که من می گویم که تنه ابدان می توان اطمینان داشت، دیگری از آن لحاظ که ما حیوانیم.» این گفته بسی پر معنی است. چه، حکایت از وجود غریزه عقلی می کند، غریزه ای که جنبه روحی دارد، از نوع غرایز زیستی نیست و چندان تفاوتی با آنچه پاسکال دل خوانده و واسطه معرفت اصول اولیه شمرده است و یا با آنچه بر گسون شهود نامیده است ندارد.

در حقیقت عقل در نظر دکارت از لحاظ یکی از قوای خود دارای جنبه شهودی است منتهی مفسران اقوال او این نکته را به خوبی ایضاح نکرده اند. عقل یا شهود یا غریزه عقلی در نظر دکارت همگی یک چیز است. در نظر یکی دیگر از فیلسوفان بزرگی که او را نیز قائل به اصالت عقل شمرده اند عالی ترین درجه معرفت هم جنبه عقلی و هم جنبه شهودی دارد و او اسپینوزا^۲ است. اسپینوزا در ورای تجربه حسی و عقل نطقی قائل به مرحله سوم از شناسائی است. و آن سیر از معرفت تامه بعضی از صفات خدا به معرفت ماهیت اشیاء است. چنین معرفتی عقلی است، ولیکن عقلی بودن آن مانع از این نیست که شهودی و قلبی هم باشد. در نظر اسپینوزا «از این قسم سوم شناسائی عشق عقلی به خدا حاصل می شود.»

در ختام مقال گوئیم که عقل از عشق رنگ می پذیرد و عشق از عقل نسق می گیرد و وحدت معرفت در تمامیت و جامعیت خود حاصل می آید تا وصول به مطلق صورت پذیر شود.

ج - اصل جهت کافی .

۲ - Spinoza

۱ - David Hume فیلسوف اسکاتسی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶)

حکیم هلندی (۱۶۳۲ - ۱۶۷۸)

اصول مهم عقلی را به صورت قانون عالی واحدی می‌توان تلخیص کرد و آن اصل جهت کافی یا معقولیت عمومی است. این اصل چنین تقریر می‌شود که هر چه هست جهت وجود خود را دارد یا باید داشته باشد، جهتی که آن را تبیین کند یا برای آن کافی باشد. و آن معنائی یا علتی یا نظامی یا جوهری یا غایتی است.

البته قبول این اصل اقتضای عقل است، اما به نظر ما می‌توان فراتر از این رفت و آن را اقتضای روح دانست، زیرا که گرایش‌های ذاتی ما که از کنه غریزه و احساس و عشق ماما به می‌گیرد مستلزم چنین معقولیتی است. اصول عقلی بالذات گرایش‌ها و خواهش‌های روحی ماست که عقل بدانها صورت می‌بخشد، و از قبول اصل جهت کافی لازم نمی‌آید که جهتی که برای هر چیزی خواستاریم جنبه عقلی صرف داشته باشد. اگر عشق را بتوان راز جهان دانست جهت عالی همه اشیاء و امور را می‌توان در آن یافت و از همین راه اقتضای اصل جهت کافی را بر آورده ساخت. در اصطلاح لایبنیتس نیز عقل به معنی اخص آن نیامده و تنها به معنی اصل تبیین و توجیه و یا خود به معنی جهت وجود آمده است.

فیلسوفانی مانند آلبر کامو^۱ که محال^۲ را اصل می‌گیرند در بند چنین ابهامی گرفتارند. کامو می‌کوشد تا اثبات کند که جهان غیر معقول است، یا لا اقل اگر رابطه انسان و جهان از لحاظ عقلی در نظر گرفته شود محال لازم می‌آید. با همه این توجیه حیات را از يك حيث ممکن می‌شمارد، و این توجیه به نظر او با استناد به بعضی از انفعالات انسان که به صورت عصیان در مقابل شریا اشتیاقی به عدالت در او جلوه می‌کند ممکن می‌آید. در نتیجه این متفکر اصل جهت کافی را، اگر نتوان گفت که برای تمام هستی می‌پذیرد، لا اقل در مورد انسان صادق می‌داند، و به جهتی که دل آن را اقتضا می‌کند گردن می‌نهد. و این همان جهتی است که پاسکال نیز پذیرفته است، همان جهتی است که به هستی معنی می‌دهد بی آنکه مستقیماً به عقل منتسب باشد. مثلاً کامو می‌نویسد که ذوق شدیدی به عدالت داشته که مثل شهوات آنی به نظرش ناموجه می‌آمده است، و ارزش‌ها آن گاه در وجدان

۱ - A. Camus فیلسوف و نویسنده فرانسوی (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰). ۲ - Absurdité

اواز نو بر قرا ر شده و دوباره اعتبار یافته است که عقل او تسلیم عشق شده است. عشق به هر چیزی که می خواهد گویاش .

د . - شناخت مطلق

اصالت نسبیت کانت به نظر ما قابل قبول نمی آید ، زیرا که درست نمی دانیم که شناسائی تنها به اعتبار ساخت ذهن انسانی حاصل آید و از هر حیث مضاف به این ساخت باشد .

حق مطلب این است که شناسائی اعتباری نیست بلکه ارتباطی است . از راه شناسائی در ارتباط با هستی قرار می گیریم ، بی آنکه هستی را به صورت هائی که فکر ما مقتضی آن است در آوریم . شناختن بدین معنی است که ذهن باشیء یا واقعیت یا ارزش یا سایر جنبه های هستی در ارتباط باشد . البته شناسائی ما از حدود ارتباطی که در بین ما و شیء بر قرار شده است خارج نمی شود ، و لیکن با همه این محکوم به نسبیت نیست . و آن گهی دو قسم از ارتباط وجود دارد : ارتباط خارجی که در طی آن دو طرف ارتباط خارج از هم و در مقابل هم به جای می مانند و ارتباط داخلی که در طی آن دو طرف ارتباط متقابلاً مستلزم یکدیگر و مشتمل بر یکدیگر می شوند . ارتباط شناسائی و هستی ارتباط دورنی است . شناسائی در دل هستی است و بر عکس . سخن لایبنتس بسیار درست است آنجا که می گوید : « من بر آنم که ما خود فطری خویشیم ، و چون ما هستیم هستی نیز فطری ماست ، و شناخت هستی در شناختی که ما از خود داریم فرو پیچیده است . »

شناختن از هستی بهره بردن است ، و این بهره بردن در مشارکت جستن است . بر گسون در نظریه ای که راجع به شهود آورده به خوبی بدین نکته پی برده است ، آنجا که شهود را تلافی جستن با کنه واقعیت و فرو رفتن در مطلق و همدمی روحانی با درون هستی دانسته است .

شناسائی چیزی نیست جز نوری که در دل هستی است ، و نمونه آن فکری است که من می کنم ، یا شعوری است که روح به خود باز می یابد . شناختن حضور یافتن در هستی و پذیرفتن حضور هستی در خویشتن است . آیا از اینجا می توان نتیجه

گرفت که با شناسائی به هستی مطلق دست می یابیم؟ آیا این تنها خوش گمانی ساده ای نیست؟
آیا مطلق والا تر از آن نیست که آدمی با همه ناتوانی نام آن را به زبان آورد؟

در اینجا باید دید که کلمه مطلق را به چه معنی به کار می برند. گاهی از این کلمه خدا را اراده می کنند؛ در این صورت یا باید به مطلق دل بست یا آن را از دست داد. چه اگر کسی به وجود خدا قائل نباشد مطلق نیز برای او معنی ندارد. مطلق بدین معنی وجودی متعالی است که همه چیز از او ناشی است و خود او ناشی از چیزی نیست، خود برای خود کافی است، برای وجود داشتن و برای شناخته شدن محتاج هیچ چیز دیگر نیست.

اما مطلق به معنی دیگر شیء فی نفسه است، موجود است از آن حیث که فی نفسه وجود دارد، مستقل از علمی است که ما بدان می توانیم داشت، چنانکه خود او هست در فعل شناسائی به ما عرضه می شود بی آنکه طبیعت آن دگرگونی پذیرد. درباره مطلق به معنی اخیر آن گوئیم که قدرت به دریافت مفاهیم اولیه مانند علت و وحدت و کلیت و ضرورت را از روح انسان نمی توان سلب کرد. اینها همان مفاهیمی است که کانت مقولات ما تقدم می نامید. اما در تطبیع بسیط می خواند. زیرا که آنها را فقط صور قبلی معرفت نمی شمرد، بلکه از خصائص وجود می دانست. مطلق به این معنی جزء ساخت عقل ماست.

اما این مسأله که آیا وجود را چنانکه فی نفسه هست (مثلاً ماده و روح را) نیز می توان دریافت یا اینکه همه چیز با عبور از ممر شعور انسانی شناخته می شود مسأله شناسائی بتمامهاست. و برای جواب گفتن بدان باید، با توجه به نظر کانت و بحثی که درباره آن به عمل آمد، راهی در جهت موافق با این حکیم یا در امتداد مخالف آن برگزید.

اما درباره مطلق به معنی الهی و متعالی این کلمه به فصلی که در آن از وجود خدا و صفات او بحث خواهد شد ارجاع می کنیم. در اینجا همین قدر کافی است که به تمایزی که دکارت در بین شناختن و فهمیدن قائل شده است اشاره نمائیم. روح انسان

می تواند وجود مطلق الهی را بشناسد ، اما این مستلزم آن نیست که چنین وجودی را بفهمد . زیرا که فهمیدن هر وجودی مستلزم هم دوشی با آن یا برتری از آن است ، و این بنا بر فرضی که درباره وجود خدا داریم محال است . دکارت می گوید که : « خدا نا متناهی است و قادر بر همه چیز است ، و ذهن ما چون متناهی است قادر به فهم خدا و تصور او نیست . همان طور که می توان با دست خود کوهی را لمس کرد ، بی آنکه آن را بتوان مانند درختی یا هر چیز دیگری که در میان بازوان ما جای گیرد در بر گرفت . فهمیدن چیزی بدین معنی است که فکر ما بر آن محیط شود ، اما برای شناختن چیزی کافی است که آن را لمس کند .

ه - حدود شناسائی انسانی .

رد نسبت معرفت بدین معنی نیست که محدودیت طبیعت بشر را که ناگزیر در کیفیت معرفت او انعکاس می یابد انکار کنیم .

واضح است که انسان در شناسائی خود خطا می کند و یادچار تناقض می شود . اگر منظور از شناسائی حقیقت را جستجو کردن و پرده از چهره هستی به یک سوزدن باشد معلوم نیست که آدمی همواره در این کوشش موفق آید . بر او فرض است که با روشی درست به کار آغازد و پیوسته ابهام ها را به کنار زند ، چنانکه هیچ کاشفی هرگز از جستن و یافتن راه خود غافل نمی ماند . منتهی باید بداند که مقیاس حقیقت را با خویشتن دارد و در راه روشنی پیش می رود .

اگر شناسائی نسبی باشد ، نسبت آن تنها بدین معنی است که ما خدا نیستیم و از واقعیت یا از شیء یا از وجود یا از روح چیزی را که از حضور آن حکایت کند می توانیم دریابیم بی آنکه قادر به تبیین آن باشیم ، و این معنی را باید تبعیت نامید نه نسبت . معنی نسبی مستلزم مفهوم مطلق است ، و تنها آن گاه می توانیم شناسائی به امر نسبی حاصل کنیم که خود در امر مطلق مندرج باشیم . روح انسانی تمامیت وجود را نمی تواند در بر گیرد و جز به نقاط معینی از کرمای که محیط بر اوست نمی تواند بنگرد ، چنانکه شکل کامل کهکشانی را که در آن قرار داریم ، به همین سبب که در یکی از زوایای

آن به سر می بریم ، نمی بینیم . اما چون در شناخت هستی مفهوم مکان در میان نیست می توان گفت که فکر ما از آن حیث و بدان سبب که در درون هستی است می تواند خود هستی را از درون آن باز یابد ، و می توان گفت که مطلق از هر ستاره دیگری بد ما نزدیک تر است . خاصه اگر مطلق را به معنی الهی آن منظور داریم که در این صورت می توانیم به تبع کتاب مقدس در شأن آن بگوئیم : مادر او زنده ایم ، در او حرکت می کنیم و در او وجود داریم .

منتهی بعضی بر آنند که فلسفه ای که مبتنی بر قبول نسبیت معرفت نباشد اعتبار آن محرز نیست . و در وضعی قرار دارد که هنوز در معرض انتقاد قرار نگرفته و با معیاری از آن قبیل که کانت اختیار کرده بود ارزش یابی نشده است . اما در نظر ما مسلم نیست که تنها وسیله معتبر در انتقاد شناسائی انسان و تعیین حدود توانائی آن وسیله ای باشد که در مذهب کانت اختیار شده است . قبول مذهب کانت نه به حکم منطق ضرورت دارد و نه ضرورت تاریخی مقتضی آن است .

با وجود اهمیت مذهب اصالت نسبیت و مرجعیتی که کانت به دست آورده است می توان خارج از مذهب او ، یا حتی در جهت مخالف مذهب او ، به تفکر فلسفی پرداخت .

تنها کافی است که نظریه معرفت را به نحو دیگری تصور کنیم و تقدم اساسی مبحث معرفت را بر مبحث وجود ، چنانکه کانت خواسته است ، نپذیریم . شخصی که فکر می کند یا شخصی است که وجود دارد یا هیچ چیز نیست . به عبارت دیگر ، شناسائی یا هسته ای از هستی دارد یا خود نیست . هر نظریه ای که درباره شناسائی عرضه شود به طور ضمنی مستلزم نظریه ای درباره هستی است و خود کانت نیز از این قاعده مستثنی نیست . حتی می توان فراتر رفت و گفت که هر نظریه ای درباره معرفت که راه بهتری برای تعقل وجود عرضه ندارد بسیاری از فایده خود را از دست می دهد . اگر ذهن بنفسه ، و بدون ارتباط با وجود ، در نظر گرفته شود بیم آن می رود که خود را دستخوش ناتوانی

بینند ، چنانکه قول مشهور لیتره^۱ حاکی از همین گونه ناتوانی است: «مطلق اقیانوسی
است که برای پیمودن آن نه زورقی داریم و نه بادبانی .»
به فلسفه پرداختن ، برخلاف آنچه اینان می گویند ، در شناخت هستی به سفر
رفتن است ، در درون هستی غوطه خوردن است ، دل به دریا زدن است و بنا به تعبیر
زیبائی که فوره^۲ آورده است رضا به هستی دادن است .

فصل سوم

حقیقت

- ۱- جنبه های حقیقت . ۲- مذهب شك . ۳- بحث در مذهب شك . ۴- ماهیت حقیقت و تعریف آن . ۵- ملاك و مبنای حقیقت . ۶- حقیقت و انسان .

۱- جنبه های حقیقت

تنها نباید گفت که بحث راجع به حقیقت مسأله ایست ، بلکه می توان گفت که مسأله اصلی فلسفه همین است . زیرا که جستجوی حکمت خود به منزله جستجوی حقیقت است .

تقابل حضور و غیاب . - یکی از غرائب حقیقت این است که هم حاضر و هم غائب است . ناپیداست آنگاه که ، از سر کنجکاوی و پژوهش گری به جستجوی آن بر می خیزیم ، و یا خود بهتر آنکه بگوئیم که روح ما خود را به مخاطره این جستجو می اندازد . پیداست آنگاه که از اقتضای حقیقت دم می زنیم بدان اشتیاق می ورزیم و خود را محتاج آن می بینیم ؛ و اگر به طور ضمنی تصویری از آن را درخویشتن نمی داشتیم

چنین نمی کردیم ، و یا به قول پاسکال اگر حقیقت را دریافته بودیم به جستجوی آن بر نمی خاستیم . خود را به میان می اندازیم تا آن را به دست آوریم ؛ اگر چه یافتن آن دشوار باشد ، اگر چه در توانائی خود به یافتن آن ، چنانکه خود به تمامی هست ، مردد باشیم ، اگر چه گسترش آن بی پایان باشد و کوشش ما برای پیمودن آن تمامی نپذیرد و هر چه به سوی آن پیش رویم مدام راه دیگری برای پیمودن آن در برابر دیدگان ما نمایان گردد .

حقیقت از جمله ارزش هاست . - واقع امر این است که ما به حقیقت اشتیاق می ورزیم ، بدان نیاز مندیم ، آرزو داریم که به دیدار مایاید و در دل ما جای گیرد ، ارجی بر آن می گذاریم ، آن را همچون رحمتی و قوتی و نوری می بینیم . در معرفت می خواهیم از خطا احتراز جوئیم . در فن و صنعت با کثرت این داریم که اگر به راه نادرست رویم ناکام و نافر جام شویم . در اخلاق دروغ را دور از شرف و فضیلت می دانیم . پس در همه چیز و در همه جا اصولی را که منطبق بر صدق و صحت و حقیقت باشد و به همین سبب ما را از شکست و ناکامی در امان دارد ، خواستاریم .

ناپیدائی در روشنائی . - هیچ پرسشی مانند پرسشی که درباره حقیقت می کنیم حیرت انگیز و تمامی ناپذیر نیست . و در همان حال هیچ مفهومی را ساده تر و روشن تر از آن نمی توان یافت . از یک سوی رمزی و رازی است . از سوی دیگر چندان پید او هویدا است که کوشش در انکار آن ممکن نمی آید و همچون بلوری صافی و شفاف می نماید . و به هر صورت چهره ای پوشیده از رموز دارد و به دشواری می توان نقاب از این چهره برداشت . خود را از دیده ما پنهان می دارد ، هاله ای از اسرار گرداگرد آن را فرا می گیرد و دریافتن آن باید در پژوهش بود .

تصویر حقیقت . - شاید آدمی به تصویری از حقیقت رضا دهد . حقیقت را به کسی تمثیل کرده اند که از چاهی بدرمی آید و آئینه ای در دست دارد . اگر درست باشد که حقیقت در خود ما جای گزیده است کافی است که بدین آئینه بنگریم تا چهره خود ما در آن انعکاس جوید . یا شاید خود حقیقت در آئینه ای که به دست دارد مصور شود تا تصویری از جمال خود را بر ما مکشوف سازد ، و یا شاید نوری که حقیقت از بهر ما

می آورد در همین آئینه فرو دادند تا پرتوی از آن منعکس شود و بر ما بتابد، پیام آوری از هستی ناپیداست و تنها فروغی از آن به ما می رسد، زیرا که ما خود حقیقت نیستیم و احساس می کنیم که او برتر و فراتر از ما است.

معرفت به وجود . - حقیقت با واقعیت ارتباط دارد . بسیاری از فیلسوفان گفته اند که حقیقت چیزی است که هست ، و یا خود چنانکه در آئین دکارتی آمده است حقیقت با وجود یکی است . ولیکن خطا و دروغ نیز وجود دارد، و اگر حقیقت را به معنی وجود بدانیم باید وجود ایجابی را از خطا و دروغ سلب کنیم. در این باره آراء مختلفی هست که قابل تأویل به یکدیگر نیست. پس بهتر آنکه حقیقت را نسبت به فکر و از لحاظ رابطه ای که با معرفت دارد ملحوظ داریم. درباره قضایاست که می توان گفت حقیقت یا خطاست ، و از اینجا بر می آید که حقیقت به تبع حکم حاصل می شود، و چنانکه ارسطو گفته است: «حقیقت یا خطائی جز در حکم نیست». حقیقت بدین معنی صفتی است که به حکمی تعلق تواند گرفت که مورد قبول تام و کامل ذهن باشد.

بدین ترتیب حقیقت در بین شناسائی و هستی دچار دور می شود. از یک سوی مفهوم حقیقت مقتضی این است که بتواند به واقعیتی احاله شود، یا خود حقیقت به معنی مطابقت با واقعیت است. از سوی دیگر مفهوم واقعیت مستلزم حکمی حقیقی است، زیرا که چیزی را می توان واقعی دانست که تصور آن از راه حکمی مطابق با حقیقت حاصل شده باشد. شاید با استفاده از آراء دکارت بتوان وجود را تألیفی از حقیقت و واقعیت دانست. اما این کار حل مسأله حقیقت را آسان تر نمی سازد.

جنبه اخلاقی . - حقیقت جنبه اخلاقی نیز دارد. از این حیث آن را به معنی صدق می گیرند و در مقابل دروغ قرار می دهند. افلاطون و سقراطی را دروغ گومی خواند، بدین سبب که او درباره آنچه هست می گوید که نیست، و درباره آنچه نیست می گوید که هست. دروغ رفتاری است که در آن آدمی به خواست خود حقیقت را خطا و خطا را حقیقت جلوه دهد، یعنی به قصد و عمد حقیقت و خطا را با یکدیگر مشتبه سازد و از تمیز آنها سر باز زند ؛ در معرفت علل امور استناد نادرست کند ، و در بین احکام

۱- به کسر الف .

مختلف یا حیثیات مختلف يك حکم قائل به تمایز نشود. آنچه بالاخص در این مورد اهمیت دارد وجود سوءنیت است. باید از سفسطه احتراز جست و باید از قول خطایی سطحی و استدلال جدلی نیز که گاهی ممکن است به دروغ بینجامد بر حذر بود.

مسائل مربوط به مبحث حقیقت. - اگر از مسأله معرفت که خود با مسأله حقیقت ارتباط دارد صرف نظر کنیم مسائل مختص به حقیقت عبارت خواهد شد از:

۱- مسأله شك و یقین و بحث راجع به مذهب شك.

۲- مسأله ماهیت حقیقت، تعریف آن، ملاک آن و مبنای آن.

۳- مسأله مناسبات حقیقت با سایر مقتضیات طبیعت بشر.

والبتّه مسأله خطائیز در تلواین مسائل خود به خود طرح خواهد شد.

۷. = تقریر مذهب شك.

مذهب شك مذهبی است که مدام در جریان است، زیرا که ناشی از میل طبیعی فکری و یکی از انحاء اضطراب بشری است. البته نباید آن را به تعبیری که قدمای یونان از آن کرده اند محدود ساخت؛ زیرا که آراء بعضی از متفکران جدید که هر چه را که هست نسبی می دانند یا همه چیز را نیست می انگارند^۱ یا به اصالت محال قائلند^۲ با مذهب شك بی ارتباط نیست، و حاکی از دوام و بقای آن در زمان ما می تواند بود.

الف. - انحاء مختلف مذهب شك.

شك به صورت اصلی خود بدین معنی است که مطلقاً منکر این شوند که ذهن انسان به قطع و یقین حقیقتی را بتواند دریافت. چنین شکی را شك مطلق گویند.

تأکید مذهب شك بیشتر درباره نفی یقین است تا درباره نفی حقیقت. و از همین جاست که اختلاف مراتب در شك حاصل می شود، و مرتبه خفیف تر آن که شك نسبی نام دارد پدید می آید. کسی که قائل به شك نسبی باشد در باره توانائی انسان به

۱- Nihilistes ۲- Absurdistes. - محال را به معنی ممنوع نباید گرفت،

بلکه به معنی آنچه از هر جهت مقتضی فساد است.

تحصیل حقیقت به صورتی که آن را بتوان حقیقت محض دانست و با خطا مشتبّه نساخت تردید روامی دارد، بی آنکه به انکار حقیقت پردازد.

شکاگان یونان نزدیک تر به حزم می دانستند که شك نسبی روا دارند. پیرن^۱ می گفت که در مورد امر مشکوک بی هیچ گونه نظری باید بود و حکم را معلق باید داشت تا بی حساب خود را پای بسته چیزی نگردانید. اومی خواست که انسان خود را در حال شك نگاه دارد و عاری از شائبه سلب و ایجاب باشد و بر حالتی که شاید نوعی از فطرت عقلی باشد بماند. آری یانه نباید گفت، این را یا آن را نباید خواست.

کارنثاد^۲ و چیچرو^۳ به مذهب اصالت احتمال مایل بودند، و آن قول به چیزی است که احتمال می رود که چنان باشد، یعنی به حقیقت تقریبی یا ظاهری. فیلسوفانی مثل کانت یا هیوم^۴ را نیز شکاک شمرده اند، و البته چنین نسبتی ناروا است. اما اگر قصد اغماص در میان نباشد این صفت را می توان بر بسیاری دیگر از فیلسوفان حمل کرد. مانند اصحاب اصالت محال که وجود آدمی را عاری از معنی می دانند و جهان را دستخوش محالات می شمارند، یا اصحاب فلسفه لادری که اشیاء را ناشناختنی می پندارند.

بالاخره، در عرف عام کلمه شکاک به کسانی اطلاق می شود که متمایل به تشکیک به معنی اخص فلسفی این کلمه نیستند، بلکه بی اعتقادی بر ذهن آنان غالب آمده است و نسبت به حکم^۵ اخلاقی که در میان مردم رواج دارد بی اعتماد شده اند.

ب. دلایل اهل تشکیک:

وقوع خطا. - ذهن انسان مدام در معرض خطاست: خطاهائی هم در حس و هم در حکم و هم در استدلال وجود دارد. مشاهده ظواهر آدمی رابه خطا می اندازد

۱ - pyrrhon فیلسوف یونانی متوفی در حدود سال ۲۷۰ ق. م. - به اختلاف اعتبار می توان شك پیرن را شك مطلق نیز نامید. م. ۲ - Carnéade فیلسوف یونانی متوفی در حدود سال ۱۲۹ ق. م. ۳ - Cicéron خطیب رومی (۱۰۶ - ۴۳ ق. م.) ۴ - D.Hume فیلسوف انگلیسی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶). ۵ - به کسرحا و فتح کاف جمع حکمت.

و انتقاد آنها برای اجتر از از خطا کافی نیست. علم نیز نمی تواند ذهن را از خطا محفوظ دارد و این را از تاریخ علم می توان دریافت.

شکاکان یونان مدعی بودند که تشخیص تصورات درست و نادرست اریکدیگر ممکن نیست. خطا امر ناگواری است که مانع شناسائی انسان است.

نسبیت آراء و عقاید و تناقض آنها. - جز در مورد معلومات حاصله از طریق علوم که وفای اذهان را حاصل می کند در اغلب موارد وجود مخالفت در بین اذهان آشکار است:

در اخلاق، در دین، در فلسفه، در سیاست و...

چندتن از علمای بزرگ اخلاق مانند موتنتی^۱ و پاسکال، هر کدام به قصد دیگر، کوشیده اند تا نسبت آداب و عقاید و اختلاف ظنون و آراء مردم و مخصوصاً تنوع مقتضیات وجدان اخلاقی را در طی زمان و مکان روشن سازند. قول پاسکال در این باره مشهور است: «آنچه در این سوی کوه های پیرنه حقیقت است در آن سوی این کوه ها خطاست». اصحاب عقاید متخالف در بسیاری از مسائل مهمه باهم برخورد یافته و به کشاکش افتاده اند.

یاهمه یا هیچ. - معارف و حقایق جملگی به یکدیگر مرتبط است، چنانکه برای راه یافتن بدیکی از آنها باید به همگی راه یافت و چنین کاری امکان ندارد. از دوشق خالی نیست: یادانائی به همه چیز، یا نادانئی به همه چیز. اما انسان همه چیز را نمی داند، پس هیچ چیز را نمی داند. پاسکال این اشکال را به وجهی نیکو به میان می آورد: «همه چیز نسبت به یکدیگر علت و معلول است، ممد و مستمد است، طرف و وسط است. همه چیز بارشته ای طبیعی و نامحسوس که دورترین و بیگانه ترین آنها را به هم پیوند می دهد بایکدیگر در ارتباط است. از این رومن شناختن اجزاء را بدون شناختن کل و شناختن کل را بدون شناختن اجزاء ممکن نمی دانم.» و می توان ظرافتی در الفاظ به کار برد و گفت که: چون همه چیز از هیچ چیز نمی دانیم

1 - Montaigne متفکر فرانسوی (۱۵۳۳ - ۱۵۹۳).

هیچ چیز از هیچ چیز نمی دانیم و هیچ چیز در باره هیچ چیز نمی گوئیم .
 دور باطل . - شناخته های ما با یکدیگر به ثبوت می رسد و بدین ترتیب ذهن
 ما به صحت حکم خود شهادت می دهد . شهادتی که محل احتیاط است ، زیرا که ذهن
 در حق خود هم مدعی و هم قاضی نمی تواند بود . و ناگزیر ، اگر بتوان ، به مرجع ثالثی
 که در این میان بی طرف باشد داوری باید برد .

این بدان معنی است که بگوئیم که هر گونه استدلالی دور فاسدی است . برای اینکه
 از وصول به حقیقت اطمینان یابیم باید توانائی ذهن را به شناسائی اثبات کنیم ، و هر گونه
 دلیلی که برای اثبات آن بیاوریم مستلزم قبول امری خواهد بود که صحت آن محل تردید
 است ، یعنی مقتضی تصدیق اعتبار شناسائی که در اثبات آن اقامه دلیل می کنیم خواهد بود .
 برای تخلص از چنین دوری چاره نیست جز اینکه یا برای هر دلیلی
 دلیل دیگری بیاوریم و سلسله دلایل را تا به نهایت بکشانیم ، یا اینکه استدلال را مبتنی بر
 مصادراتی بکنیم که خود آنها را از آن حیث که چنانند قابل اثبات ندانیم و همه یقین های
 خود را به اموری که بی وجه و بی دلیل قبول داشته ایم معلق سازیم .

۳- بحث در باره مذهب شك .

مذهب شك را هم از لحاظ مبنای آن و هم از لحاظ هر کدام از دلایل آن می توان
 مورد بحث قرار داد :

الف . - رد شك مطلق .

شك مطلق را نه تنها جایز است که قابل بحث بدانیم بلکه می توانیم فاسد و
 مردود بشماریم . در واقع اگر تصدیق کنیم که هیچ چیز حقیقت ندارد تناقض گفته ایم
 و چنین قولی خود تناقض خویش است . زیرا که اگر بگوئیم که «هیچ چیز حقیقت ندارد»
 یا «هیچ چیز قطعی نیست» یکی از این دو امر لازم می آید : یا باید حقیقت داشته باشد که
 هیچ چیز حقیقت ندارد ، در این صورت تناقض لازم می آید ؛ یا باید حقیقت نداشته
 باشد که هیچ چیز حقیقت ندارد ، در این صورت مذهب شك صحیح نمی تواند بود .

پس مذهب شك با اثبات خود به نفی خود می پردازد . همین که بگوئیم که حقیقت وجود ندارد یا یقین ممکن نیست صحت خود این قول را تصدیق کرده ایم یعنی قولی را مطابق با حقیقت و حقانیت دانسته ایم .

ارسطو حق داشت که بگوید که شك با یستی از سخن گفتن و زیستن احتراز جوید ، و رضا بدان دهد که مانند چوب خشك باشد ؛ زیرا که اگر سخنی به زبان آرد خود همین سخن را کمایش باید درست یا نادرست بداند . چنین استدلالی در رد مذهب شك احتجاج سفسطی یا جدلی نیست ، زیرا که حاکی از این معنی است که ما نمی توانیم خود را از حقیقت فارغ سازیم بلکه با همه شكوکی که به دل راه می دهیم معنی حقیقت را در خویشتن داریم .

ب . - رد شك نسبی .

شك نسبی دقیق تر است ولی آن هم میان تهی است . هیچ مانعی برای این نیست که آدمی همواره قادر به تحصیل یقین باشد و از رضای باطنی که ناشی از وصول به یقین است به تمام و کمال برخوردار شود . پاسکال می گوید که ما تنها می توانیم به جزئی از حقیقت یا جزئی از خیر که مشوب به خطا یا شر است دست یابیم . سلمنا که چنین باشد ، از اینجا این نتیجه بر نمی آید که ما اصلاً محکوم به شك باشیم یا ناگزیر به احتمال رضا دهیم . زیرا که باید دید که این دو مفهوم شك و احتمال خود از کجابه ذهن ما راه می یابد ؟ پیدا است که احتمال و یقین دو مفهوم متضایف است که هیچ کدام را جدا از دیگری نمی توان تصور کرد ؛ یقین به منزله حدی برای احتمال است یا مجموعه ای از احتمالاتی است که متمم یکدیگر باشد . احتمال نیز نمی تواند جز با اضافه به یقین تعریف شود ، زیرا که احتمال از نزدیک شدن به یقین یا از امید داشتن به تحصیل آن حاصل می آید .

می توانیم فراتر رویم و گوئیم که احتمال و یقین جز با اضافه به حقیقت که کمال مطلوب ما از طرح این مسأله است معنی ندارد ، و با همین مقیاس است که مراتب امیدواری روح ما سنجیده می شود . عمده مطلب این است که بدانیم که کدام يك از این مفاهیم اولیت دارد و

مفاهیم دیگر مشتق از آن یا ناشی از آن است. در پاسخ این سؤال می‌توان گفت که شك جز فقدان یقین یا نفی آن نیست، همان‌طور که معنی نیستی مستلزم این است که پیش از آن معنی هستی باشد تا نیستی را بتوان نفی آن دانست.

دکارت به خوبی این نکته را دریافته آنجا که گفته است: «چگونه می‌توانم بی‌بدین امر بپریم که من شك می‌کنم و من شوق می‌ورزم، یعنی چیزی را می‌خواهم که فاقد آنم و یا من خود از هر جهت کامل نیستم، بی آنکه هیچ مفهومی از وجودی کامل‌تر از خودم در من حاصل باشد تا از مقایسه با آن به نقائص طبیعت خود پی ببرم.» ج. «من فکر می‌کنم» ا قاعده ایست که قابل انکار نیست.

یکی از دلایلی که اساس مذهب شك را با استناد بدان می‌توان متزلزل ساخت قاعده ایست که دکارت تقریر کرده و به قاعده «من فکر می‌کنم» شهرت یافته است: شك مستلزم فکر است و دیگر در وجود خود فکر نمی‌توان شك کرد، زیرا که خود شك کردن فکر کردن است. به عبارت دیگر: من شك می‌کنم، اما آن‌گاه که شك می‌کنم نمی‌توانم شك کنم در اینکه فکر می‌کنم. شك می‌کنم پس فکر می‌کنم، فکر می‌کنم پس وجود دارم. نص قول دکارت در این باره چنین است: «...بر خوردم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشتم شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم. و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و یا بر جا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌توانند آن را متزلزل کنند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.»

هر گونه کوشش برای انکار فکر مقتضی این است که به وجود فکری که در انکار خود می‌کوشد قائل شویم و چنین چیزی مستلزم تناقض و غیر قابل تصور است. «من فکر می‌کنم» امری است بدیهی که به هیچ وجه قابل انکار نیست. د. احساس حقیقت.

امری هست که خود از امور اصلی است و به امر دیگری تأویل پذیر نیست ، و آن اینکه حقیقت را در خود احساس می کنیم. بی گمان مادر خود شوقی به حقیقت و احتیاجی بدان می بینیم و تنها باید معنی آن را روشن سازیم . پاسکال می گوید: «ما در خود عجزی از اثبات حس می کنیم که هیچ گونه اعتقاد جازمی نمی تواند آن را مرتفع سازد، و در همان دم تصویری از حقیقت داریم که هیچ گونه شکی نمی تواند آن را زائل کند.» به عبارت دیگر، اینکه ما نمی توانیم چیزی را به ثبوت رسانیم، یا لااقل نمی توانیم چیزی را به صورتی قطعی که غیر قابل بحث باشد مدلل کنیم، به هیچ وجه تصویری را که از حقیقت داریم زائل نمی سازد و این تصور در برابر همه حملات اصحاب مذهب شك همچنان پایدار می ماند.

تصوری که از حقیقت داریم به حدی قوی است و به قدری تزلزل ناپذیر است که می توانیم آن را غریزه حقیقت یا احساس حقیقت یا شهود حقیقت بدانیم . آنجا که خرد سپر می اندازد و منطق از کار فرو می ماند صورت دیگری از فهم که جنبه غریزی و شهودی و انفعالی دارد نمایان می شود. احساس حقیقت ، چنانکه لفظ احساس حاکی است ، تنها از راه خرد حاصل نمی تواند شد. در جستجوی حقیقت تمایلی روحانی و اقتضائی باطنی در ما به ظهور می رسد و ظهور آن نشانه ای از وضعی است که در قبال حقیقت برای ما مقرر شده است. درست نیست که رشته ارتباط را در میان حقیقت و تمایلی که ما را به سوی آن می کشاند و یا خود آن را القاء می کند و نویدی از آن به ما می دهد بگسلیم. یکی از خصائص تمایلات این است که پژوهشی و جستجویی است، پاسخی است که طبع ما به دعوت ارزش ها می دهد، و یا خود گرایشی است که جاذبه ارزش ها در ما پدید می آورد.

و آن گهی می توان فراتر رفت و گفت که شکاک نه این است که معتقد به حقیقت نباشد، بلکه کسی است که اعتقادی بسیار بدان دارد. یعنی بیش از حد طالب تحصیل یقین است و تاب آن را ندارد که ببیند که برخی از آنچه آدمی می شناسد سست و ناستوار باشد. بدین ترتیب شکاک به طور ضمنی حقیقت را تکریم می کند، و شك او

تعبیری از عشقی است که به حرمان منتهی شود. هرگز آدمی خود را به دست شك نمی سپارد مگر اینکه چنین بینگار که روح انسان را برای دریافت حقیقتی روشن تر و درخشان تر از آنچه در واقع امر بدان دست می تواند یافت ساخته و پرداخته اند.

استنادی که شك به وقوع خطا می کند حاکی از غفلت او از این معنی است که تصور خطا مستلزم تصور حقیقت و مسبوق بدان است. چگونه می توان تصویری از خطا حاصل کرد بی آنکه این تصور به تبع تصور حقیقت حاصل آید، یا ملاکی که برای تمییز حقیقت از خطا اختیار کرده ایم برای حصول چنین تصویری به کار رود؛ البته حد فاصل خطا و حقیقت همیشه واضح و قاطع نیست، ولیکن، تمییز این دو از یکدیگر طبیعی ذهن آدمی است. به قول دکارت ما قوه میزهای به نام عقل داریم که آن را بالاخص باید قوه ای برای درست حکم کردن و حقیقت را از خطا باز شناختن بدانیم.

معمولاً خطاها را بر دو قسم می دانند: خطاهای حس و خطاهای عقل. خطای حس در واقع خطائی نیست که در خود احساس حاصل آید، بلکه ناشی از حکمی است که در تفسیر محسوسات می کنیم، و محسوسات فی نفسها و از آن حیث که بی واسطه مورد شناسائی است خطا پذیر نیست. عقل برای رفع این قبیل خطاها، یا تصحیح آنچه به صورت ظاهر خطا می نماید، به کار می افتد. و این همان کاری است که با علم، و یا حتی با تفکر ساده خود به انجام می رسانیم. بعلاوه، محسوسات حقیقتی مستخص به خود دارد؛ خورشیدی که ما می بینیم همان خورشید نیست که علم نجوم به صورت واقعی عینی در فاصله معینی از زمین بدان پی می برد، بلکه صورتی است که خورشید در قالب ادراک ما به خود می گیرد، صورتی که منطبق بر مقتضیات بدن و شعاع عمل ما از حیث قرار گرفتن بر روی زمین است.

اما خطاهائی که به عقل منسوب می داریم بیشتر ناشی از این است که در دقت قصور ورزیده ایم، یا حکمی را به خوبی صورت نبخشیده ایم، یا به قدر کافی قبلاً در آن تردید و تأمل روا نداشته ایم، یا دآوری هائی پیش از تحقیق که فکر ما را به غلط

دچار می‌کند روا داشته‌ایم و یا روش مطلوب به کار نبسته‌ایم. دکارت می‌گوید که: «ذهن نیکو داشتن کفی نیست بلکه اصل آن است که ذهن را درست به کار برند.» و برای درست به کار بردن ذهن خود این دستور را مقرر می‌دارد: «از شتاب زدگی و سبق ذهن پرهیزم و چیزی را به تصدیق نپذیرم مگر آنکه در ذهن چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ گونه شک باقی نماند.»

بالاخره، عجب در این است که خطا برای ارتقاء در معرفت ضرورت دارد. و این بدان سبب است که وقوع خطا باعث می‌شود که ما بسی چیزهای بیاموزیم، واکنش‌هایی درما برای اصلاح یا رفع آن پدید آید، صحت تصوراتی که ما را حاصل است و دقت و سائلی که برای کار در اختیار ماست آزموده شود. پس می‌توان گفت که خطا خود ثمر بخش است.

و. نسبیت عقاید و تناقض آنها.

نسبیت عقاید و تناقض آنها را با یکدیگر باید نکوهش کرد یا ستایش؟ می‌توان گفت که تنوع عقاید درباره حقیقت نشانه‌ای از وسعت دامنه حقیقت است، و به هر صورت می‌توان آن را موجه ساخت. بسته به اینکه ما خود از چه زاویه‌ای به واقعیت بنگریم لحاظ دیگری در آن می‌کنیم، و در نتیجه وجوه مختلفی از واقعیت را می‌بینیم. هستی با اینکه چهره‌هایی بسیار از خود نشان می‌دهد یکی بیش نیست، و آراء ما درباره هستی بدان سبب اختلاف می‌یابد که هر يك از ما از بعضی از لحاظ‌ها به هستی می‌نگرد، برخی از چهره‌های هستی را می‌بینند و با همین چهره‌هایی که از همین لحاظ‌ها دیده است هیئت مخصوص برای آن تألیف می‌کند.

البته بعضی تقابل‌ها و تناقض‌ها در بین بعضی از آراء پدید می‌آید که به هیچ تأویلی قابل رفع نیست، یکی از آنها را باید برگزید و به ترك دیگری گفت. مثل نزاع اساسی که در بین مذهب اصالت ماده و مذهب اصالت روح درمسأله وجود خدا پیش می‌آید. اما درباره بسیاری از مسائل دیگر غالباً به راه اغراق می‌روند و متخالف عقاید را شدیدتر از آنچه هست جلوه می‌دهند. و حال آنکه اگر نتوان هم آهنگی

یاسازگاری در میان آراء متنوع پدید آورد لااقل می‌توان نقاط ارتباط و جهات مطابقت و اصول مشترك و امیدهای يك‌سان در آنها یافت .

این رانیز نباید از یادبرد که خود تناقض را چنانکه اصحاب دیالکتیک بر آن رفته‌اند می‌توان محرکی در طلب حقیقت دانست. چون وضعی^۱ با وضع مقابل^۲ خود روبه‌رو شود دانش‌فرانر می‌رود و پژوهش عمیق‌تر می‌شود. معارضه عقاید محرکی برای فکر به‌شمار می‌رود و این معنی را در عرف عام چنین تعبیر می‌کنند که از اصطلاح آراء نور حقیقت بر می‌جهد .

و انکهی تناقض دورای دلیل بر این نمی‌شود که حقیقتی در آن میان نباشد . چه بسا ممکن است که اصحاب هیچ‌کدام از آراء متناقض به حقیقتی که وجود داشته‌است پی نبرده باشند، و یا ممکن است که صاحب یکی از این آراء به حقیقت بر خورده و دیگران به خطا رفته باشند . وضعی که آدمی در آن است مستلزم این نیست که حقیقت را به نحو قطعی و بتی به دست آورده و اهتمام خود را به انجام رسانیده باشد ، بلکه مقتضی این است که مدام در جستجوی حقیقت باشد . علم خود در روزگار ما به صورت معرفتی در آمده است که همواره در راه برای راه جستن به مطالب تازه تری و دست یافتن به جنبه‌های دیگری از حقیقت باز می‌گذارد . وضع حاضر خود را با توجه بدانچه در آینده باز خواهد یافت تنظیم می‌کند .

ز. - یا همه یا هیچ

اما اینکه شکاک می‌گوید که : یا همه چیز را از حقیقت باید بدانیم و یا اعتراف کنیم که هیچ چیز درباره آن نمی‌توان دانست سفسطه‌ای بیش نیست. نباید گفت که یا جهل‌نام است یا علم مطلق . حکماء خوش دارند که جهل آدمی را همچون ورطه‌ای بی‌کران بر سر راه او بدانند که فراجستن از آن هرگز ممکن نمی‌آید. این قول بسی اغراق‌آمیز است و با اینکه بر حسب ظاهر خاکی از فروتنی است در واقع نشانه بدبینی است . گیرم که آدمی تنها برخی از حقایق را به دست آورد و جز آنها نتواند به چیز

دیگری نایل شود؛ اگر دست یافتن بدین «غلیق» تا آنجا ارزش داشته باشد که گوئی
اورا به یقین مطلوب خود در همان امور رسانیده است باکی نیست. خاصه یقینی که
ما را حاصل است در اینکه «فکر می کنیم» زیرا که چنین یقینی تردید ناپذیر است ،
انکار ناشدنی است و ما را به تحصیل بسیاری از یقین های دیگر نیز توانا می سازد.

البته حقایق زنجیر وار به هم پیوسته است و برخی از آنها شرط حصول برخی
دیگر است ولیکن از اینجاست که می آید که برای شناختن برخی از آنها همه آنها را
بشناسیم ، بلکه کافی است که احساس حقیقت ما را حاصل آید و در این راه به حقایقی چند
دست یابیم ، اگر چه اختصاص به موارد محدود داشته و منفصل و مجزا از حقایق دیگر
باشد . بعلاوه ، چنانکه دکارت گفته است ، شناختن را باید از فهمیدن تمیز داد .
« فهمیدن چیزی بدین معنی است که فکر ما بر آن احاطه جوید ولیکن برای دانستن
چیزی کافی است که با آن تماس پذیرد.»

چیزی که در تحصیل یقین اهمیت دارد کیفیت است نه کمیت . حتی یقین واحد
ما را کافی است مشروط بر اینکه یقین به امری اساسی باشد.

ح. دور باطل.

شکاکن می گویند که ذهن ما ملزم است که برای اثبات اعتبار شناسائی خود
استدلال کند و این امر درست نیست زیرا که مصادره به مطلوب است . و اینک
جواب آن :

توانائی ذهن ما به شناخت حقیقت با استدلال اثبات شدنی نیست ، بلکه با
شهود دریافتنی است . ذهن ما مستقیماً ، بی آنکه نیازمند هیچ واسطه ای باشد ، به
سبب اینکه حال او بر خود او مکشوف است ، جستجوی حقیقت را برای خود مقدر
می بیند و خود را قادر به تعهد آن می شناسد.

معتبر بودن شناسائی اثبات نمی شود بلکه احساس می گردد . ذهن توانائی خود
را با به کار بردن خود در می یابد و همین خود آزمائی وی را کافی است : « درخت را

از میوه آن باید شناخت.^۱

شناختن در اصل بدین معنی است که بدانچه در خود داشته ایم شعور یابیم و آنچه را که در ما مندرج بوده است منکشف سازیم. از يك لحاظ ما حقیقت را در خویشتن داریم؛ کافی است که بتوانیم آن را به ظهور رسانیم و از این راه نخست آنچه را که در این مخزن نهفته داریم باز یابیم و آنگاه به استخراج آن پردازیم. درست است که سقراط می گوید که برترین پایه دانش این است که بدانیم که هیچ نمی دانیم؛ اما چنین نمی گوید تا ما را وادار به شك سازد، بلکه با این سخن ما را فرا می خواند تا به کاری که باید به انجام رسانیم شعور یابیم، نگران جستجوی حقیقت باشیم و برای باز یافتن آن کنج کاو شویم

از يك طرف می توان گفت که شناسائی انسان دور است. اما دوری است که تعلق به نفس حقیقت دارد، ناشی از این است که حقیقت همچون دایره ای مارا در بر گرفته است و ما در درون این خط دورانی قرار داریم. احاطه ای که از هر سوی بر ما دارد نشانه ای از تعالی آن نسبت به ما است، و حاکی از این است که قابل تأویل به فکرمان نیست و فکر ما هرگز نمی تواند آن را ساخته خود بداند. اگر ما قصد آن کنیم که در شناختن حقیقت از هر جهت قائم به خویشتن باشیم، و حقیقت را چنان تلقی کنیم که گوئی استدلال ما آن را به ثبوت می رساند، و یابه صورت حقیقت می سازد و می پردازد، مسأله حقیقت را به خطا طرح می کنیم. نقش خویشتن در آب دیدن^۲ مانعی است که باید از آن احتراز جست تا بتوان به حقیقت دست یافت.

این نیز درست است که ما استدلال خود را متکی بر مصادراتی می کنیم که خود آنها غیر قابل اثبات است. اما همین مصادرات شروطی است برای اینکه همه چیز معقول تواند شد. و آنها را می توان به خورشیدی تشبیه کرد که با اینکه به خود آن دیده نمی توان دوخت همه چیز را در روشنائی آن باید دید.

اگر چه نمی توان چیزی را اثبات کرد بی آنکه استدلال به تسلسل انجامد، این

۱ آیه ای از انجیل. ۲ Narcissisme.

امر بر خلاف آنچه می‌پندارند نا مطلوب نیست؛ بلکه نشانه‌ایست از اینکه ما از لایتنهای بهره داریم و درمطلق مندرجیم. هر سؤالی می‌تواند تابی نهایت فراکشیده شود و ما را نیز با خویشتن بدانجا بکشاند.

ط. سمندهب جزم.

آیا ترك مذهب شك به منزله قبول مذهب جزم^۱ است؟ - از این کلمه سوء تعبیر شده است، زیرا آن را به قصد دلالت بر مذهبی آورده‌اند که بر حسب آن آرائی را بدون استدلال و قبل از اینکه در معرض انتقاد درآید می‌پذیرند. اما در اصل یونانی این اسم را به طریقه‌ای اطلاق می‌کردند که در مقابل مذهب شك قرار داشت، و بر طبق این مذهب انسان، اگر نیز قادر به ادراك حقایق مطلق نمی‌بود. حصول شناسائی وی را ممکن می‌نمود. از زمانی که حدود شناسائی بشر در جریان‌های فلسفی معاصر، مانند مذهب اصالت نسبیت کانت، مورد انتقاد قرار گرفته است، مذهب جزم به مذهب کسانی اطلاق می‌شود که پی بردن به مطلق و دریافتن کنه طبیعت اشیاء را در امکان ذهن انسان می‌دانند. و هیچ‌گونه دلیلی نداریم که چنین اطلاقی را سوء تعبیر بشماریم.

۴- ماهیت حقیقت و تعریف آن

تحقیق در ماهیت حقیقت مستلزم این است که نخست بکوشیم تا آن را از لحاظ رابطه‌ای که با معرفت و وجود و عمل دارد تعریف کنیم. از اینجا سه عقیده پدید می‌آید که اینک باید بدانها پردازیم:

الف. حقیقت از لحاظ مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم)^۲.

تقریر. - مذهب اصالت معنی یا مذهب اصالت تصور مذهبی است که بر طبق آن باید گفت که فکر واقعیت ذاتی است که همه چیز از آن ناشی می‌شود و همه چیز بدان رجوع می‌یابد. بدین ترتیب حقیقت در این مذهب عبارت از مطابقت فکر با خود آن خواهد بود. چه، اگر وجود حال^۳ در فکر باشد، کافی است که برای وصول

به حقیقت به خود فکر تمسک جوئیم ، مشروط بر اینکه فکر خود را از جنبه معقولیت آن و انطباق آن بر قوانین منظور داریم . عقل است که سندیت دارد و مقیاس حقیقت است ، زیرا که خود اوست که منشأ معرفت کلی و ضروری است ، و چنین معرفتی است که می تواند اذهان فردی را در حیز هندسی عینیت عقلی با هم مجتمع سازد . پس حقیقت خود مقیاس خویش است ، و آنچه مهم است حقیقت شناسائی است که حقیقت هستی نیز از آن استنتاج می شود .

وانگهی دو لفظ حقیقت و خطا ابتداءً بر احکامی که در ذهن ما صادر می شود اطلاق می گردد . حکمی را حقیقت یا خطا گوئیم بدان سبب که بر قوانین فکر و شروط قبلی معرفت مطلوبه منطبق باشد . پس تعریف حقیقت بر طبق این عقیده چنین می شود : حقیقت خصیصه ایست برای حکمی که به تمام و کمال مورد قبول ذهن مافرار گیرد . و در نتیجه ، حقیقت حال در فکر است .

بحث . - برای اینکه وضعی را که اصحاب اصالت معنی در آن قرار دارند نیکو بفهمیم باید آن را به منزله علاقه ای بدانیم که فکر ما دارد به اینکه از خود بدر نیاید ، به خود اکتفا جوید ، قائم به خود باشد ، تشویشی را که بدان راه می یابد تا به طلب حقیقت در خارج از خود بپردازد ترك گوید . و حال آنکه وضعی که در آن است دارای جنبه امکانی است و به همین سبب با توافقی بیشتر از این باید مقرون باشد

مذهب اصالت تصور از ذهن انسان چیزی می خواهد که جز در شأن علم الهی نمی تواند بود ، زیرا تنها خداست که می تواند هستی را در علم خود در بر گیرد . هر نحوه ای از مذهب اصالت معنی که حقیقت را حال در علم خدا نداند مانعی بر سر راه خود پدید می آورد که قابل رفع نیست .

وانگهی مطابقت افکار با یکدیگر ، و کلیت معانی از آن لحاظ که تصور آنها مشترک در همه اذهان است ، ملاک کافی برای تمییز حقیقت نیست ، زیرا چه بسا ممکن است که اشخاص در خطا یا در توهم نیز با هم مشترك باشند . و نمی توان انکار داشت

که حقیقت مستلزم ارتباطی در بین ذهن و عین یا در بین فکر و ماسوای فکر است. منظور از عین یا ماسوای فکر شیئی است که مورد شناسائی است و آن را واقعیت یا وجود می‌گوئیم. لالاند به خوبی این امر را تبیین کرده آنجا که گفته است که از زمانی که مذهب انتقادی کانت به میان آمده در تمایز حقیقت صوری شناسائی با ادراک وجود مطلق تأکید بسیار کرده‌اند، مع ذلك کمال مطلوب شناسائی حقیقی این است که فکر را با متعلق خود وحدت بخشد. به همین سبب فیلسوفان هرگز از این نکته غافل نمی‌مانند که حقیقت از آن لحاظ که منطبق بر هستی است با حقیقت از آن لحاظ که در شناسائی صورت پذیر می‌شود یکی بیشتر نیست. و اگر حکمی حقیقی باشد بدین سبب است که آنچه این حکم حاکی از آن است حقیقت دارد.

ب. - حقیقت از لحاظ مذهب اصالت واقع (رئالیسم ۱).

تقریر. - مذهب اصالت واقع مذهبی است که بر طبق آن وجود را نمی‌توان به فکر انسان و شعوری که انسان بدان حاصل می‌کند تأویل کرد. در نتیجه بر حسب این مذهب در تعریف حقیقت باید گفت که آن عبارت از مطابقت فکر با متعلق خویش است، نه اینکه تنها به معنی مطابقت فکر با خود فکر باشد. و متعلق فکر همان وجود یا واقعیت است، یا ارزشی است که فی نفسه حاصل باشد. این تعریف را می‌توانیم به چندین عبارت که همه آنها متداول است ادا کنیم، از این قبیل: حقیقت عبارت است از مطابقت عقلی که می‌شناسد با شیئی که شناخته می‌شود، حقیقت عبارت است از تطابق فکر و وجود، یا انطباق ذهن بر عین یا مطابقت شیء با فهم. بدین ترتیب حقیقت، در عین اینکه فراتر از ذهن انسان قرار می‌گیرد، قابل این است که انسان بتواند بدان راه یابد، به نحوی که این امر کمابیش موجب اقناع او شود. کسانی که قائل به اصالت واقعند فراتر از این می‌روند و می‌گویند حقیقی و واقعی هر دو یک چیز است، زیرا که ذهن ما به هر صورت از مفهوم حقیقت همیشه به مفهوم واقعیت احاله می‌شود.

بوسوئده^۱ می گوید که: «حقیقت چیزی است که هست، خطا چیزی است که هرگز نیست».

بحث . - پیداست که اصحاب مذهب اصالت واقع آنجا که در تعریف حقیقت می گویند که: آن عبارت است از مطابقت فکر با چیزی که بیرون از او فراتر از اوست، قائل به مناسبتی و یا اثتلافی در بین شناسائی و هستی یا در میان ذهن و عین می شوند؛ خواه مانند مادیون این مناسبت را ناشی از این بدانند که ذهن انسان اصل مادی دارد، خواه مانند روحیون بگویند که خدا این هم آهنگی را به اقتضای نظام غائی مابعد طبیعی که قانون بزرگ آفرینش است مقرر داشته است.

اما اگر حقیقت را به مطابقت فکر با متعلق خود تعریف کنیم ناگزیر باید به دوگانگی آنها قائل شویم، و چون جدا از یکدیگر باشند مناسبتی که در بین آنها وجود دارد ناقص و نارسا می شود. و برای رفع این نارسائی لازم می آید که این دو مدام باهم دیگر مطابقت داده شوند. و یا اگر بتوان گفت، دست یافتن انسان به حقیقت دارای سیر ارتقائی باشد.

بدین ترتیب مذهب اصالت واقع در همان حال که ما را به مطابقت فکر و وجود امیدوار می سازد مغایرت نسبی آنها را نفی نمی کند. و بنابراین، در جستجوی حقیقت بودن با مقتضیات چنین عقیده ای ناسازگار نمی شود.

وقوع خطا را نیز با استناد بدین مذهب آسان می توان تبیین کرد، زیرا که به موجب این عقیده ممکن است که واقعیت با تصویری که انسان از آن دارد مطابق یا مخالف باشد. و اگر این دو با یکدیگر مخالف بود خطا واقع می شود، بدون اینکه توجه انسان به تحصیل حقیقت عینی از میان برود. مذهب اصالت معنی، برعکس، مستلزم این است که خطا را ملحوظ نداریم و حقیقت را جز به معنی ارتباط صوری منطقی در درون فکر خود نمی شماریم.

البته، برای اینکه این نظریه نارسا نباشد، اصحاب آن نباید از این معنی

۱ - Bossuet نویسنده و خطیب فرانسوی (۱۶۲۷-۱۷۰۴)

غافل بمانند که در تعریف حقیقت هم مطابقت فکر را با خود فکر و هم با متعلق آن وارد سازند، و حقیقت را در ائتلاف و اتحاد حقیقت صوری و مادی بایکدیگر بدانند.

تبصره . - حقیقت هم حال در ذهن و هم متعالی از آن است، امری است که هم باید کشف و هم ابداع کرد، هم موهبتی است که حاصل است و هم برای تحصیل آن مجاهدت باید کرد. از همین رو باید از تقابلی که در بین وضع اصحاب اصالت معنی با وضع اصحاب اصالت واقع وجود دارد فراتر رفت. دکارت، پس از اینکه حقیقت را عین وجود می گیرد، این دو نظریه را بایکدیگر تلفیق می کند آنجا که می نویسد: «کلمه حقیقت به معنی اخص خود عبارت از مطابقت فکر با متعلق خویش است، اما آنگاه که اشیائی را که بیرون از فکر ما قرار دارد از حقیقت بر خوردار می دانیم منظور ما تنها این است که اشیاء را می توان مورد تفکر حقیقی قرار داد، خواه این تفکر را متعلق به انسان بدانیم، خواه علم الهی را منظور بدانیم.»

اما در جوار این افکار متعارف آراء دیگری نیز درباره حقیقت وجود دارد که همه آنها را می توان تحت عنوان مذهب اصالت عمل مذکور داشت.

ج. - حقیقت از لحاظ مذهب اصالت عمل^۱.

نظریات متعارف هرگز اهمیت خود و فوائد خود را در تبیین حقیقت از دست نداده است، اما ممکن است چنان به نظر آید که اعتبار آنها از لحاظ نظری باشد. بعضی از فیلسوفان کوشیده اند که حقیقت را به مقتضیات عمل نزدیک تر سازند، و این قصدی است که اصحاب مذهب اصالت عمل و پیروان کارل مارکس^۲ داشته اند.

تقریر . - ویلیام جیمز^۳، مؤسس مذهب اصالت عمل، می نویسد: «هیچ تصویری غیر از معنی عملی خود هیچ معنی دیگری ندارد». در نظر او تصور صحیح فقط تصویری نیست که بتوانیم آن را توجیه یا اثبات کنیم، بلکه تصویری است که ما را موفق و مأجور سازد، به نحوی از انحاء حاصلی داشته باشد، تا انجام گرفتن کاری را

۱- Pragmatisme - ۲-K.Marx فیلسوف و عالم اقتصاد آلمانی (۱۸۱۸

۱۸۸۳) ۳- W.James فیلسوف امریکائی (۱۸۴۲-۱۹۱۰)

ممکن گرداند. با چنین تعریفی حقیقت به صورت وسیله و آلت در می آید. همو می گوید که آرائی که نتایج رضایت بخشی از آنها به دست آید حقیقت دارد، و معرف حقیقت موفقیتی است که از آن در عمل حاصل می شود.

مذهب اصالت عمل مستلزم قبول نظریه ای در باره شناسائی است که خلاصه ای از آن را چنین می توان مذکور داشت:

نباید اول به تعریف حقیقت پرداخت و از آن پس ملاک آن را جستجو کرد. حقیقت مقدم بر چیزی که ملاک مخصوص آن است وجود ندارد، حقیقت از عمل و تجربه که ملاک آن به شمار می رود استخراج می شود. حقیقت از نتایج عملی خود متمایز نیست، بلکه با همین نتایج صورت پذیر می شود و همین نتایج است که موجب این می گردد که تصویری را حقیقی بدانیم. حقیقت در حال صیرورت است؛ مثل واقعیت در جریان ساخته شدن قرار دارد. و با چنانکه ویلیام جیمز می گوید: «حقیقت چیزی است که در طی تجربه ماساخته می شود».

پیروان کارل مارکس نیز، با طرز دیگری از تفکر که مختصرص آنان است، عمل را اصل هر حقیقتی می دانند و معیار آن می شمارند. به قول لنین^۲: «این مسأله که آیا فکر انسانی می تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نمی تواند چنین کند مسأله نظری نیست، بلکه جنبه عملی دارد. انسان باید حقیقت را، یعنی واقعیت و قدرت را، در عالم عمل که ماورای فکر است به ثبوت رساند. بحث در باره واقعیت فکر یا عدم آن، جدا از عمل، روش اصحاب مدارس قرون وسطی است».

بحث. — مزایای مذهب اصالت عمل را بر گسون روشن ساخته آنجا که گفته است: «ویلیام جیمز شناختن حقایقی را بیشتر برای انسان حائز اهمیت می داند که، قبل از اینکه مورد تفکر قرار گیرد، در ضمن احساس و در طی زندگی معلوم اومی شود».

راجع به ارتباطی که حقیقت با تجربه روانی انسان دارد در ضمن مطلب ششم (حقیقت و انسان) سخن خواهیم راند.

غالباً ضابطه‌ای را که ویلیام جیمز دربارهٔ حقیقت به دست داده است معکوس می‌سازند، و می‌گویند که چنین نیست که هر تصویری که ما را موفق سازد حقیقت دارد بلکه هر تصویری که حقیقت دارد، ما را موفق می‌سازد. اما فیلسوف امریکائی، خود بدین ارتباط متقابل واقف بوده آنجا که گفته است: «هم می‌توان گفت که تصویری مفید است برای اینکه حقیقی است، و هم می‌توان گفت که حقیقی است برای اینکه مفید است.» اما ایراد دیگری بر ویلیام جیمز، مخصوصاً از آن حیث که مذهب او در گرایش به قبول اصلت انتفاع^۱ مؤثر بوده است، می‌توان وارد آورد. البته خود او فایده و مصلحت را به معنی بسیار وسیعی گرفته است که حقایق دینی و همهٔ امور دیگری را که مایهٔ شکفتگی و باروری شخص انسان می‌تواند بود شامل می‌شود. ولی با همهٔ این قبول مذهب اصلت عمل انسان را با عوائقی روبه‌رو می‌سازد که از جملهٔ آنهاست: لزوم اصلت بخشیدن به نظر هر کدام از افراد و قبول این معنی که حقیقت برای هر فردی همان است که به نظر شخص او مفید باشد؛ روش سازش کاری در پیش گرفتن و چیزی را که شاید در واقع خطا یا دروغ باشد بنا به مصلحت عمل حقیقت پنداشتن؛ گرایش به حقایقی که تسلیت بخش باشد و اشخاص را خوش آید و جائی برای نگرانی نگذارد. آنچه انسان را در اعتقاد به اصلت عمل دچار اشکال می‌سازد همین است که مدام ما را به موفق شدن و نتیجه گرفتن فرا می‌خواند، و بدین ترتیب موجب این می‌شود که حقیقت بسیاری از فضیلت خود را از دست دهد. اگر حقیقت را تنها به سود بخشیدن و ثمر دادن تعریف کنیم دربارهٔ افکار غلطی که انسان را موفق می‌سازد و حقایقی که به شکست او منتهی می‌شود، اگر چه موقتاً چنین باشد، چه باید گفت؟ یکی از شکاکان می‌گوید: «افکار است که جهان را به جنبش درمی‌آورد، ولیکن لازم نیست که چنین افکار نافذ مؤثری از حقیقت برخوردار باشد.»

حقیقت را با ملاک آن نباید مشتبّه ساخت. اگر نیز بگوئیم که حقیقت را با تحقق یافتن آن باز می‌شناسیم، از این گفته نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که حقیقت داشتن

به معنی تحقق یافتن است، یا حقیقت با وسایلی که بدان تحقق می بخشد یکی است. حقیقت يك حکم می تواند با نتایجی که از آن حاصل می آید کسب اعتبار کند نه اینکه خود آن حقیقت با همین نتایج حاصل آید. به علاوه، تصویری می تواند حقیقی باشد بی آنکه تحقق پذیر شود پیراندلو^۱ این دشواری ها را با شکوهی هر چه تمام تر نمایان ساخته است در نمایش نامه ای که عنوان آن چنین است: «برای هر کسی چیزی که خود او حقیقت می داند.»

اغلب ایراداتی که بر مذهب اصالت عمل می گیریم بر عقیده کارل مارکس وارد است. زیرا که این عقیده نیز می بایست حاکی از این باشد که حقیقت مبنای مطلق ندارد. در معرض دگرگونی های ناشی از عمل واقع است، جدال هر وضعی با وضع مقابل خود آن را به هر سوئی که بخواهد می کشاند، و گوئی باید از افکار و آرائی که نظری محض باشد و با بی طرفی و بی غرضی اظهار شود و قابل این نباشد که مستقیماً به معرض آزمایش در عمل سیاسی و اقتصادی و فنی گذارده شود ساب اعتبار کرد، و غافل از این معنی بود که حصر تحری حقیقت به مصالح عملی یا تخصیص آن به ارتقاء اجتماعی و علمی به منزله تخفیف شأن انسان است. و همچنین پیدا است که پیروان مارکس که به دلخواه خود حقیقت علمی را سر مشق هر گونه حقیقتی می شمارند به راه افراط می روند.

بدین ترتیب می بینیم که مذهب اصالت عمل نمی تواند جانشین آراء متداول و متعارف در باره حقیقت باشد، زیرا که مثل این آراء در پی آن بر نمی آید که به تحقیق در ماهیت این مسأله پردازد.

۵. ملاک حقیقت و مبنای آن.

هم باید در جستجوی ملاک حقیقت یعنی علامت ممیزه آن برآمد، و هم به مبنای آن، یعنی بدانچه موجب اصالت و حجیت آن و ضامن اصلی اعتبار آن می شود،

1-Pirandello نویسنده ایتالیائی (۱۸۶۷-۱۹۳۶)

راہ یافت .

برای احتراز از تطویل کلام در ذکر آراء مختلف رأیی را که در آئین دکارت دربارهٔ این دو امر اظهار شده است مذکور می‌داریم و آنگاه تصحیح و تعدیلی را که دیگران در این رأی لازم شمرده اند می‌آوریم.

الف. - ملاک حقیقت: بدهت و یقین.

ملاک حقیقت چیست ؟ - جواب این سؤال نخست آسان به نظر می‌آید: ملاک حقیقت از لحاظ شخصی که آن را بازمی‌یابد حصول قطع و یقین در ذهن اوست ، و از لحاظ موردی که در آن باید حقیقت را باز یافت بدهت است . یا به عبارت دیگر امر حقیقی امری است که خود بدیهی باشد و ذهن ما دربارهٔ آن یقین پیدا کند. این هر دو مفهوم ، یعنی بدیهی بودن و یقینی بودن ، در تعبیر دکارت با هم ارتباط می‌جوید ، و بهتر آن است که ببینیم که دکارت خود این مسأله را چگونه طرح می‌کند.

از خصائص و مزایای طریقت دکارت این است که مقتضی یقین تام و کاملی است که از هر حیث بتواند فکر را قانع و ذهن را راضی سازد . چنین یقینی حاصل نمی‌تواند مگر اینکه شك از هر جهت زائل شود . از همین روست که طلب یقین را از شك باید آغاز کرد و این شك را به حداکثر امکان رسانید ، تا آنجا که ذهن روی آوردن خود را به شك به انجام رساند ، و به هیچ امر احتمالی و غیر قطعی که سهمی از خطا و نصیبی از صواب در آن باشد رضاندهد . بدین منظور باید همهٔ آرائی را که از پیش داشته‌ایم و هر چه را که کمترین نشانه‌ای از عدم قطعیت در آن دیده ایم مشكوك بگیریم و تا آنجا در این انتقاد اصرار ورزیم که موقتاً همهٔ اموری را که می‌توان در آنها شك داشت نادرست بینگاریم .

اما باید دانست که کسی که چنین شکی از روی صدق و صفاروامی بیند و اعتبار همه چیز را قابل تردید می‌داند با اینکه کمتر کسی از فیلسوفان به چنین کاری دست برده‌اند ، به راه شکاکان نمی‌رود . دکارت خود می‌گوید که : « در این باب بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیك آنها محض شك داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید

بماند بلکه بر عکس منظور من همه این بود که بدیقین برسم و از خاک سست و رمل
رهائی یافته بر سنگ و زمین سخت یا گذارم .

تنها يك چیز می تواند در برابر شك مقاومت کند، زیرا که خود شك مستلزم
آن است و اگر از میان رود شك نیز از میان رفته است ؛ و آن فکر است و ارتباط
ضروری که با هستی دارد . اگر من شك می کنم از آن روست که فکر می کنم، و اگر
فکر می کنم دلیل بر این است که وجودی دارم که ذات آن جز فکر کردن نیست. شك
می کنم پس وجود دارم . و از همین راه است که در تاریکناهی شك ناگهان پرتوی از
حقیقت و یقین و بدهات به تابش درمی آید .

پس «من فکر می کنم» قاعده ای تزلزل ناپذیر است، و این تنها بدان سبب نیست
که حاصلی از تجربه است ، بلکه از این روست که امری بدیهی است ، و بدهات
می تواند ملاك حقیقت باشد . همین جاست که دکارت می گوید : «پس بر خوردم به
اینکه در این قضیه «فکر می کنم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت
آن نیست مگر اینکه روشن می بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست . از این رو
معتقد شدم که قاعده کلی می توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا در می یابم
حقیقت دارد ، ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه به درستی بدانیم که آنچه
آشکارا در یافته می شود کدام است؟».

می توان گفت که بدهات تنها ملاك حقیقت است ، اما گاهی چنان پیش می آید که
ما چیزی را بدیهی بدانیم که خودمان به شدت ، ولیکن به طور سطحی ، تحت تاثیر
آن قرار گرفته باشیم . و بیشتر بدیهی بدانیم اگر به پیروی خواهش ها و گرایش های
خود آن را به نحوی محکم و قطعی باور داشته باشیم . دکارت بدهات را بدین معنی
نمی گیرد ، بلکه بدهات در نظر او جنبه عینی دارد، حال در خود مفاهیم صریح و
ممیز است ، در پرتو شهود عقلی ادراک می شود ، قرار و ثباتی چنانکه در ذوات است
به دست آورده ، و با عبور از غربال شك هر گونه آلودگی و آمیختگی را از دست
داده است ، و از عوارض احکامی که قبل از تحقیق صادر شود پیراسته شده ، و از

مقتضیات شهوت و تخیل و احساس رهائی جسته است.

بدین ترتیب ملاک حقیقت چیزی است که بتواند به مفاهیم صراحت بخشد و آنها را از یکدیگر متمیز دارد، یا لااقل نظر دکارت درباره ملاک حقیقت حاکی از چنین معنایی است و بدین عبارت قابل تعبیر می باشد: «مفاهیم صریح و متمیز همگی حقیقی است.» یعنی در نظر او چنین مفاهیمی فقط تصوراتی نیست که در ذهن انسان صورت پذیرفته و کمابیش بر عین واقع منطبق شده باشد، بلکه هر مفهومی که صریح و متمیز باشد خود سرشار از هستی است، ماهیتی است که در وجود مندرج شده است، و اگر بر توی طبیعی به درون خود بیندازیم، یعنی ذهن خود را به جهت صحیحی متوجه سازیم می توانیم بدان دست یابیم. پس بداهت را چنانکه مقصود دکارت بوده است باید بد معنی مخصوص و عمیقی در نظر گیریم.

ب. - مبنای حقیقت.

اگر بداهت ملاک حقیقت باشد باید دید که به عقیده دکارت آنچه موجب قوت بداهت می شود و مبنای سندیت آن قرار می گیرد چیست؟ - برای پی بردن به جواب این سؤال باید از اعتقاد به وجود خدا استمداد کرد، زیرا که کمال لایتناهی اوست که حافظ اعتبار مفاهیم صریح و متمیز است. چون خدا وجود دارد و چون وجود او در حد کمال است مای توانیم از ملاکی که به دست آورده ایم مطمئن باشیم.

دکارت می گوید که چون خدا منشأ هر حقیقتی است فهم ما را چنان نیافریده است که بتوان گفت که درباره اشیا می که ادراک صریح و متمیزی از آنها دارد به خطا حکم می کند. اگر این مبدأ متعال را تارك گوئیم هیچ گونه یقین حقیقی فلسفی نمی توانیم داشت، زیرا که چنین یقینی راحتی از راه علم هم نمی توانیم تحصیل کنیم. دکارت می گوید که کسی که منکر خدا باشد، چون درباره حقایق ریاضی فکر کند اطمینان او بدین حقایق کمتر از کسی که قائل به وجود خدا باشد نیست، اما جوابی بدین سؤال نمی تواند گفت که: چرا باید به حقایق ریاضی به قطع و یقین اطمینان داشت، و اصولاً حافظ قدر و اعتبار این حقایق و موجب توجیه و تضمین آنها چیست؟

در اینجا با اشکالی مواجه می‌شویم که معمولاً به دور دکارتی معروف است :
مگر نه اینکه وجود خدا از همین راه که مفهوم صریح و ممیزی از آن داریم بر ما
ثابت می‌شود ؟ پس چنین مفهومی چگونه می‌تواند ضامن حقیقت داشتن مفاهیم صریح
و ممیز باشد ؟ - یعنی اگر برای اثبات حجیت بداهت به وجود خدا استناد جوئیم
دچار دور باطل شده‌ایم .

دکارت خود بدین ایراد پی برده و در رد آن کوشیده است . بداهتی که مفاهیم
صریح و ممیز را می‌شناساند و سبب انکشاف خدا بر من می‌شود مستقیماً ناشی از یقینی
است که من به «فکر کردن»^۱ خود دارم ، امری شهودی است ، محتاج هیچ گونه مؤید
خارجی نیست و خود برای خود کافی است . اگر ممکن می‌بود که خدای شری وجود داشته
باشد و در صداغای ما بر آید قدرت او نمی‌توانست یقینی را که من هم اکنون به
فکر کردن خود دارم مزائل سازد . اما حفظ دوام و بقای حقیقت چنین نیست ، زیرا که
مرور زمان قادر به ازاله آن است ، و اشیائی که مابه شهود بدیهی خود در زمان حال
ادراک نمی‌کنیم خاطرات آنها به همان صحت و اصالت باقی نمی‌ماند . اینجا است که
ناگزیر پای آن به میان می‌آید که خدای متعال با صفت صداقت خود حافظ حقیقت و
علت مبنیه آن در فرجام کار باشد .

۶ - حقیقت و انسان

در مسأله حقیقت بسیاری از امور را می‌توان ملحوظ داشت . اما آنچه هرگز
نباید از یاد برد این است که حقیقت با وضع انسان در جهان و جستجوی راهی برای
توجیه آن ارتباط دارد .
الف . - حقیقت و معرفت جامع .

تعریف دکارتی حقیقت هر چند ممتنع باشد ، گوئی تنها با توجه به
عقل آورده شده است ، زیرا که تنها با شهود عقلی می‌توان مفاهیم صریح و ممیزی را که

در پرتو چنین شهودی روشن و آشکار می شود ادراک کرد . و حال آنکه باید دید که سایر قوای ذهن انسانی چه سهمی در معرفت حقیقت می تواند و باید داشته باشد ؟ و چرا یقین را نتوان حاصل عشق و احساس یا نتیجه غریزه عالیهای که معمولاً شهود غیر عقلی بدان می گویند دانست ؟

سزاوار است که سخنی را که پاسکال گفته است از سر گیریم : « حقیقت را نه تنها با خرد می شناسیم ، بلکه بادل نیز . » . دل قوه ایست که با خرد همراه می شود ، یقین هائی برای آدمی حاصل می کند ، دلایلی خاص خود دارد که قابل تأویل به اقسام دیگر دلایل نیست . و در اینجا بداهتی پدید می آید که با اینکه بداهت عقلی نیست اعتباری کمتر از آن ندارد و مقتضیات کنه ذات ما را بر آورده می سازد . از هیچ چیز نباید غافل بود زیرا که وصول به حقیقت ناشی از معرفت تامه ایست که در آن همه قوای روحانی ما اغم از عقلی یا انفعالی یا غریزی یا شهودی از یکدیگر مایه می گیرد .

ب .- حقیقت و مقتضیات طبع انسانی .

می گوئیم که حقیقت با عشق و رجای ما ارتباط دارد ، آدمی محتاج حقیقت و مشتاق بدان است ، و باید در معرفت حقیقت این احتیاج و اشتیاق را منظور داشت . ممکن است ایرادی بر این قول وارد آورند ، و آن اینکه بگویند که چنین قوی حاکی از این است که حقیقت جنبه ذهنی دارد ؛ و با انسان حقیقت را به صورتی که اقتضای ذهن او و تصویری از خود او و موافق با انتظار اوست تصور می کند ، اگر چنین باشد بیم آن می رود که بپنداریم که اشیاء در واقع نیز به همان صورتی است که ما می خواهیم که چنان باشد ، تا جهان با خواسته های ما روی سازگاری نشان دهد . و این خود نوعی از گرایش به مذهب اصالت عمل است ، و موجب می شود که خواسته های خودمان را به جای واقعیت ها بنشانیم و با ویلیام جیمز هم زبان شویم که می گوید : « آنچه ما باور داشتن آن را نیکوتر می دانیم حقیقت نیز همان است ، مشروط بر اینکه اعتقاد ما بدین امر منافعی با سایر مصالح حیات ما نباشد . » آیا نباید برخلاف چنین روشی حقیقت را چنان که از حیث ماهیت خود چنان است در نظر گرفت ؟

چه موافق با امیال باشد، چه منافی با آنها؛ خواه تسلی خاطر را موجب شود، خواه ما را دچار یأس و حرمان سازد؛ دلربای و اندوه‌زدای باشد، یا وحشت‌زای و غم‌افزای. پاسخ ما بدین ایراد چیست؟ - نخست اینکه هرگز لازم نیست که حقیقت فی نفسها مغایر با انسان، خارج از انسان و مخالف با مقتضیات طبیعت انسان باشد. اگر حقیقت را امر غیر انسانی بشماریم آن را مانند بتی پنداشته‌ایم، از آن قبیل که در روزگار کهن برخی از خدایان را چنان می‌انگاشتند. این خدایان بت‌هائی بودند که هیچ گونه تعلقی به کسانی که آنها را می‌پرستیدند نداشتند. در مقابل این گونه بت‌پرستی است که پاسکال قد علم می‌کند، و می‌گوید که حقیقت را برای انسان فرا آورده‌اند، حقیقت باید همچون غذائی باشد که زندگی ببخشد نه اینکه مرگ با خود بیاورد. اینجاست که می‌توان گفت که گاهی «خود حقیقت را به صورت بت درمی‌آورند، زیرا که حقیقت اگر جدا از محبت شمرده شود دیگر خدائی تواند بود، بلکه تمثالی به صورت اوست و هرگز نباید به جای خود او خواسته یا پیرستیده شود.

این بدان معنی نیست که عقیده‌ای را که موجب تسلی باشد، با صرف نظر از ماهیت آن، مطابق با حقیقت بدانیم. یا دروغی را که می‌شنویم و با زندگی سازگار می‌بینیم راست پنداریم، یعنی مفهومی را که مطابق با مقتضیات حیات است، با وجود اینکه مقرون به خطا باشد، عین صواب بشماریم، پاسکال بدین معنی نیز پی برده که گفته است: «اما خلاف آن را نیز که دروغ باشد نباید خواست یا پرستید.»

آنچه باید در نظر گیریم این است که ذهن خود را از حکمی که قبل از تحقیق ممکن است بدان راه یافته باشد آزاد سازیم، و آن حکم این است که حقیقت هیچ مناسبتی با آرزوها و امیدهای ما ندارد و پاک از آنها بیگانه‌است، مثلاً خواه مرگ به معنی فناء آدمی باشد، یا به معنی آغاز زندگی برای او محسوب شود، از لحاظ نفس حقیقت هر دو یکسان است.

سالا کرو^۱ بر کلودل ایراد گرفت که دین مبتنی بر این است که آدمی حقیقت را به صورتی که خود او می خواهد تصور کند . وی در جواب گفت که : « چنانکه ذهن را برای شناختن حقیقت ساخته اند دل را نیز برای امیدو شادی آفریده اند ، و اگر این دورا از آن بگیرند رنج می برد . »

پیلاتس^۲ و مسیح گفتگوی شورانگیزی با هم دارند . پیلاتس این سؤال انتزاعی را به میان می آورد که حقیقت چیست ؟ - مسیح در جواب می گوید که « منم طریقت ، منم حقیقت و منم حیات . » این سخن سزاوار این است که به یاد سپرده شود . زیرا که حاکی از این است که حقیقت را نباید از جمله اعتبارات یا ماهیات یا تصورات یا مفاهیم بدانیم ، بلکه باید آن را از نوع وجود یا فعل یا حضور بشماریم ، و به لایقتهای و کمال منتسب داریم .

اما اگر از لحاظ دیگری به حقیقت نگاه کنیم و آن را از جمله ماهیات بدانیم ، تمیز آن از ماهیات دیگر مثل جمال و خیر دشوار خواهد بود . این سه ماهیت ارزش های ازلی است که آنهارا وجوه سه گانه مطلق نیز توان نامید : مفاهیمی است که در جوار هم قرار دارد و در یگانگی هستی از یکدیگر بهره می برد . و حق بالاشلیه^۳ است که می گوید : حقیقتی که از زیبایی بر خوردار نباشد پیرداختن بدان به منزله بازی منطقی است که در ذهن ما انجام گیرد ، هیچ حقیقتی را نمی توان یافت که استوار و پای بر جای ماند و به درستی شایسته نام حقیقت باشد مگر زیبایی . « چگونه می توان به چیزی حقیقت گفت که زشت باشد ، جان آدمی را به تباهی کشاند ، با شریف ترین خواهش های او منافات یابد ، با نور و جمال و عشق و سعادت خلاف جوید و خلاصه با خیر مطلق در تضاد باشد ؟ چنین حقیقتی هرگز تمایلاتی را که آدمی از لحاظ حیات روحی خود دارد بر آورده نمی کند ، تمایلاتی که از کنه ذات او مایه می گیرد ، رغبت و حسرت او را به مطلق می رساند و به همین سبب اشتیاق فلسفی نامیده می شود .

۱- A. Salacrou. نویسنده فرانسوی متولد در ۱۸۹۹ . ۲- Pilate حاکم

رومی یهودیه در عهد ظهور مسیح . ۳- Lachelier فیلسوف فرانسوی (۱۸۳۲-۱۹۲۸)

البته از بعضی از مفاهیم که موجب اغوای انسان می‌شود، و به ظاهر مطابق با حقیقت می‌نماید، باید سلب اطمینان کرد. اما آن‌گاه که تفکر فلسفی، که حقیقت و خیر و جمال را درهم گداخته و با هم یکی ساخته است، با مفهومی تلاقی کند، و دل آدمی با جهشی که پایداری در برابر آن امکان پذیر نیست به سوی چنین امر مطلق گرایش یابد، چرا باید در شك و تردید به جای مانیم، و خود را از وجود شعفی که در چنین اشتیاقی است محروم سازیم؟ اصرار در این‌که نفی و انکار را بدیهی بدانیم ستیزه جوئی و سرکشی است، حتی حاکی از بدبینی اصلی است. زیرا که اگر جمال و رحمت و عشق در کنه وجود نباشد «دیگر به چه امید در این شهر توان زیست؟» اگر درست بنکریم مقصود این نیست که بتوانیم حقیقت را به جمال یا جمال را به خیر تأویل کنیم. بلکه منظور این است که بتوانیم ذات اشیاء را در اتحاد این سه مفهوم با یکدیگر بجوئیم و بیابیم.

ج - حقیقت، بینابین نسبی و مطلق.

اما، اگر بگوئیم که حقیقت برای انسان و انسان برای حقیقت است، آیا بیم آن نمی‌رود که حقیقت را در اصل از جمله امور اعتباری بشماریم، و جنبه مطلق و عینی و متعالی را از آن سلب کنیم؟ و حال آنکه، اگر قائل به جنبه الهی برای آن شویم، به ضرورت باید چنین خصائصی را بدان منسوب داریم. و گرنه، به تصدیق اصالت عمل، به صورتی که پروتاگوراس^۱ عرضه داشته و انسان را مقیاس همه اشیاء شمرده بود متمایل می‌شویم.

سلمنا که چنین باشد. اگر انسان را بتوان مقیاس حقیقت شناخت، یعنی بتوان او را از بهره‌ای از کمال و لایتنهای برخورد دار دانست، چرا باید باک از این داشت که انسان مقیاس حقیقت یا حقیقت مقیاس انسان باشد؟ - در اینجا بحث از هم آهنگی پیشین^۲ به میان می‌آید یا خود از تقدیر انسان و وضع مابعد طبیعی اوسخن می‌رود.

Protagoras-1 سوفسطائی یونانی (۴۸۵ - ۴۱۱ ق.م) Harmonie-۲

Préétablie که به «ایتلاف مقدر» نوز می‌توان ترجمه کرد.

انسان برای حقیقت ساخته شده است ، حقیقتی که انتظار او را بر آورده کند و او را چنان مجذوب سازد که پایداری در برابر آن نتواند کرد .

انسان آنگاه که چنین طلسمی را اجابت کند حقیقت را به صورت نسبی و اعتباری در نمی آورد ، بلکه ، برعکس ، از صورت مطلق آن بهره بر می گیرد .

اگر این مطالب را با قول به اصالت روح تلقی کنیم خود را از قید نسبیت آزاد می سازیم و دیگر هر چیزی را تابع صورتی که آدمی خود بدان می دهد نمی شماریم بلکه خود را با امری مطلق و متعالی در ارتباط می بینیم .

حقیقت با هستی به یک معنی است ، و اگر ما آن را درخوشتن نداشته باشیم به منزله این است که از نیستی بهره مند باشیم . و این خود دلیل است بر اینکه برای جستجوی حقیقت باید مدام فراتر رفت و به کنه قوانین طبیعت خود پی برد . چنین چیزی امکان دارد ، زیرا که حقیقت با اینکه متعالی از انسان است حال در اوست . حقیقت در خود ما جای دارد ، بدین معنی که نقشی از آن ، به صورتی لایزال ، در ما فرو داده است . پس انسان مکلف به جستجوی حقیقت است ، و سخن نیچه^۱ درست نیست که « هر کوششی در جستجوی حقیقت به عمل آید مبتنی بر حکمی است که قبل از تحقیق صادر شده است و به همین سبب نباید غایت انسان قرار گیرد . » اگر چنین گوئیم کار را بسیار بر خود سهل می کنیم و حال آنکه مسؤولیت ما مقتضی چیز دیگری است . اما در جستجوی حقیقت چه رفتاری باید در پیش گرفت ؟ از یک سوی باید به خود اطمینان داشت ، حتی باید دلیر و بی پروا بود زیرا که حقیقت در خود ما است . از سوی دیگر باید صبر و سکون پیشه کرد ، حتی باید خود را ناچیز شمرد ، زیرا که حقیقت فراتر از ما است . باید حقیقت را باور داشت ، اما نباید آن را رؤیای ساده ای پنداشت . حقیقت وضعی است که آدمی به خود می گیرد و نیز آمیدی است که بدان دل می بندد .

بخش سوم

انسان

فصل چهارم

اختیار

- ۱- موجبیت و اختیار. ۲- اقسام اختیار.
- ۳- مدارج اختیار در روحی. ۴- تجربه اختیار.
- ۵- اختیار و اضطرار. ۶- اختیار در بین وجود و عدم.

مسأله اختیار^۱ از اهم مسائل است و دامنه بحث درباره آن وسعت بسیار دارد. این مسأله را باید از لحاظهای مختلف با کمال دقت مورد توجه قرار داد، و تا آنجا در این باره تأمل کرد که به تدریج معلوم آید که اختیار مبنای وجود است.

۱- جبر و اختیار

همینکه در باره اختیار فکر کنیم مفهوم مقابل آن نیز به نظر می رسد. مفهومی که خود به خود در مقابل اختیار قرار می گیرد جبر است، یا بهتر آنکه بگوئیم موجبیت^۲ طبیعت است، یعنی تصویری از نظمی است که حال^۳ در اشیاء است. اشیاء به طوری از چنین نظمی تبعیت می کنند که جز به صورتی که قوانین طبیعی اقتضا دارد و شرایط ضروری

۱- Liberté که گاهی به اقتضای کلام و آزادی می توان گفت.

۲- Déterminisme به فتح جیم به صیغه اسم مفعول.

۳- به تشدید لام، مشتق از کلمه «حلول» در برابر لفظ Immanent

ایجاب می‌کند نمی‌توانند بود.

موجبیت چون قانون کلی عالم است قبول آن را می‌توان به منزله سلب اختیار از نفس انسان دانست. کافی است این قانون را که بر عالم مادی حاکم است در حیات نباتی و حیوانی و از آن پس در نفس انسانی نیز صادق بدانیم تا بتوانیم انسان را نیز محکوم به جبر بشماریم. اما چنین نیست و اگر تأملی به سزا کنیم معلوم می‌شود که نمی‌توان منکر اختیار انسان بود. اختیار و عدم موجبیت. - برای اینکه بتوان قول به اختیار را محفوظ داشت گاهی به تزلزل اصل موجبیت در علم معاصر استناد می‌کنند. چه میکرو فیزیک^۱ حاکی از این است که پدیدارها در زمینه میکروسکپی قابل پیش بینی دقیق نیست و قاعده موجبیت نیز در آنها صدق نمی‌کند. حتی یکی از علمای فیزیک به نام دیراک^۲ از آزادی الکترون در حرکات خود سخن گفته است، و بعضی از فیلسوفان بر آن رفته‌اند که از همین جا امکاناتی برای توجیه اختیار انسان می‌توان به دست آورد. چه، اگر بتوان گفت که در طبیعت جمادی و حیات نباتی و حیوانی محلی برای عدم تعین وجود دارد و سلسله ضرورت در بعضی از موارد گسیخته می‌شود چرا اختیار انسان را یکی از همین موارد عدم صدق موجبیت نتوان دانست.

ولیکن مادر چنین وضعی قرار نداریم و این استناد را وافی نمی‌شماریم، بد چندین دلیل:

۱- برای اختیار نمی‌توان محلی در عالم اشیاء طبیعی یافت و اگر چنین کنیم بیم آن می‌رود که قول به اختیار فاقد ثبات و قرار شود و هر گونه امتیاز و اعتبار را از دست دهد. زیرا بدین ترتیب اختیار را چنان تلقی می‌کنیم که گوئیم، استثناء از قاعده و خروج از قانون و خلاف عادت است و حال آنکه اختیار را باید به صورت امری تصور کرد که اگر عموم و شمول نمی‌تواند داشت لا اقل علو قدر آن محفوظ باشد، و برای اینکه بتوان چنین کرد، یعنی مانع از این شد که اختیار موهون و مبتذل شود، باید آن را به حدود حقیقی خود محدود ساخت یعنی فقط در روح انسان قائل به وجود آن بود. چنانکه یاسپرس به حق و

۱ - Microphysique

۲ - Paul Adrien Maurice Dirac فیزیک دان انگلیسی متولد به سال ۱۹۰۲، دارای جایزه نوبل، یکی از بنیان گذاران مکانیک کوانتا.

به سزا گفته است که: «اختیار در عالم اشیاء، یعنی آنچه شناخته می شود بی آنکه بشناسد، محلی ندارد.»

۲- ممکن است بگویند که منظور از قائل شدن به اختیار در عالم طبیعت این نیست که اعتبار قاعدهٔ موجبیت را زائل کنیم یا به صدق محض این قاعده قائل نباشیم، بلکه آنچه لازم می آید این است که عالم را در وضعی بدانیم که روی به سوی آزادی دارد. یعنی تصدیق کنیم که عالم با وجود ضرورتی که بر آن حاکم است متضمن سیری به جانب آزادی است. آزادی نخست در خود مادهٔ بی جان رخ می گشاید. منتهی هنوز جنبهٔ سلبی دارد^۱ یعنی به صورت امکان یا تصادف است، از آن پس در موجود ذی حیات در مرحلهٔ عالیتتری جلوه می کند یعنی بدین صورت درمی آید که حیوان می تواند به صرافت طبع^۲ و به حال استقلال^۳ در جنبش باشد، سرانجام در وجود آدمی با ظهور روح به صورت اختیار نمایان شود. بدین ترتیب فقدان تعیین در مادهٔ بی جان و استقلال نسبی در حیات حیوان به منزلهٔ تمهید مقدمات اختیار و قدرت انتخاب و ابداع در انسان است. این رأی بسیار دل انگیز می نماید ولی در این باب از نظر فلسفی ملاحظاتی هست که نمی توان از آنها غفلت داشت. از دو حال خارج نیست: یا باید گفت خدا وجود ندارد، و اگر چنین باشد پدید آمدن عالم به صورتی که اصحاب این رأی تصور کرده اند یک سره نامعقول می شود. یا باید گفت خدا وجود دارد، و اگر چنین باشد دیگر برای اینکه بتوانیم انسان را مختار بشماریم احتیاجی نداریم به اینکه طبیعت را دستخوش امکان بینگاریم. البته وجود عالم طبیعت از لحاظ منشأ آن، یعنی از آن لحاظ که خدا آن را به وجود آورده است، امر امکانی است، خدا آن را خواسته و آفریده است و گر نه ضرورتی نداشت که طبیعتی به وجود آید و یا قوانین طبیعت همان باشد که اکنون هست. اما از این جا لازم نمی آید که طبیعت را از آن پس که به ارادهٔ خدا به وجود آمد عاری از قوانین ضروری بدانیم، غیر منتظم و غیر موجب

Objet - ۱

۲- منظور فقدان تعیین است. م.

Indépendance - ۳

Spontanéité - ۳

و غیر متعین بشماریه و سپرده به دست تصادف و اتفاق بینگاریم. بلکه، برعکس، تصور خلق عالم به اراده خدا مستلزم قبول نظامی است که خدا به عالم تفویض کرده است و دکارت، آنجا که ضرورت قوانین طبیعی را ناشی از تأثیر حکمت خدا دانسته و معبر ثبات وجود او شمرده است به همین معنی پی برده است.

۳- بالاخره حداقل آنچه می توان گفت این است که اگر قول به اختیار را بر مبنای مشکلات حاصله از وضع کنونی علم میکرو فیزیک تأسیس کنیم برخلاف احتیاط عمل کرده ایم: زیرا که علمای فیزیک می توانند اصل موجبیت را به صورتی تلثی کنند که پدیدارهای طبیعی حتی در زمینه میکرو فیزیک از آن تبعیت کند، منتهی برای اینکه چنین شود لازم است که این اصل را از صورت سابق در آورند و قائل به انعطافی در آن شوند. بدین معنی که شدت و قوت اصل موجبیت نه چندان زیاد باشد که آن را بتوان بر همه پدیدارهایی که مورد مطالعه فیزیک است در همه زمینه ها منطبق کرد. در قسمتی از فلسفه علوم که رأی هایزبرگ^۱ را در خصوص عدم قطعیت، و تحول ناشی از رأی لوئی دو بروی^۲ را در باره عدم موجبیت، مورد بحث قرار می دهند این مسئله را به تفصیل طرح می کنند.

وضع انسان در جهان. - ممکن نیست بتوان از مقام ممتاز انسان در جهان غافل بود و فضیلتی را که به سبب دارا بودن فکر برای وی حاصل است انکار کرد. حتی اگر ضرورت بر همه اشیاء حاکم می بود باز انسان مثل شیئی در بین اشیاء دیگر از آن تبعیت نمی نمود، زیرا که تصدیق ضرورت جز به وساطت فعلی که مقرون به اختیار باشد امکان ندارد. حیوان ناگزیر از این است که تابع ضرورت باشد ولیکن انسان از همین راه که با فکر خود به وجود ضرورت پی می برد و تصویری از آن وی را حاصل می شود در فوق ضرورت جای می گیرد، یعنی از قید ضرورت آزاد می شود تا آن را بشناسد و بفهمد و تصدیق کند. چنانکه لانیو پی برده است انسان باره یافتن به اصل موجبیت خود را از بند ضرورتی که واقعاً

۱ - Werner Heisenberg (متولد به سال ۱۹۰۱) فیزیک دان آلمانی، دارای جایزه نوبل، صاحب رأی در فیزیک اتمی و مکانیک کوانتا.

۲ - Louis de Broglie (متولد به سال ۱۸۹۲) فیزیک دان فرانسوی دارای جایزه نوبل مؤسس مکانیک موجی.

وجود دارد آزاد می سازد تا ضرورتی را که حقاً باید وجود داشته باشد، و خود او آن را به حکم عقل برقرار می کند تصور نماید، و همین فعلی که از او سر می زند خود شاهد اختیاری است که به وی تعلق دارد.

چنین امتیازی علوقدر انسان را نسبت به طبیعت اثبات می کند، یعنی دلالت بر این دارد که انسان در ساحتی از مابعد طبیعت است، وضعی مخصوص و ممتاز دارد که او را بر فراز اشیاء جای می دهد و از تبعیت ضرورت آزاد می سازد. بعضی از فیلسوفان، با اینکه از جمله اصحاب مذهب اصالت روح نیز به شمار نمی روند، انسان را موجودی خارج از عالم می شمارند و خود را با این تعبیر سرگرم می دارند که ساحت روان را نمی توان به ساحت این جهان تأویل کرد زیرا انسان بدان سبب که روح دارد در وضعی قرار می گیرد که می تواند هم عالم را متعلق فکر خود شمارد و هم در عمل بر آن تأثیر گذارد.

مع ذلك نباید وضع انسان را به صورت امر استثنائی به معنی مذموم این کلمه تلقی کرد، یعنی آن را امری خارج از نظم و قاعده و قرار پنداشت. اگر چه وضع انسان مستثنی از سایر اشیاء این جهان است، اما این به جهت علوقدر اوست و نشان بر خورداری او از قدرت و مفخرتی است که وی را از دارا بودن روح حاصل می شود.

راه یافتن به اختیار با گردن نهادن به ضرورت. - با اینکه به ظاهر متناقض می نماید می توان گفت که قبول اصل موجبیت عاملی برای آزاد شدن یا وسیله ای برای اختیار یافتن است. چه، علم به قوانین طبیعت و اعتماد به ثبات این قوانین ما را به تبیین عقلی طبیعت و تأثیر بر آن از طریق صنعت برای بهبود بخشیدن به زندگی خود از لحاظ مادی موفق می سازد. بدین ترتیب از این راه دو گونه آزادی ما را به دست می آید که یکی آزادی از ندادانی به جهان و دیگری آزادی از ناتوانی در برابر آن است.

در بین احوال نفسانی ماعادت، که جریان عمل ذهن در ضمن آن به وضع خاصی ایجاب

می‌شود و مقرون به تصمیم ارادی نیست، می‌تواند خدمت گزاف‌فکر باشد و عاملی برای آزاد کردن آن به‌شمار رود. و هر کدام از سایر اعمال ذهنی ما هم که چنان‌ا‌نجام‌گیرد که گوئی از دستگاه خودکار ماشین واری‌سرمی‌زند چنین می‌کند و در این جا می‌توان گفته شلینگ را به‌یاد آورد که مفاد آن این است: «هر موجودی همین که به صورت موضوع^۱ درآید امور متعین را چنان تلقی می‌کند که گوئی از خود او سر می‌زند و اضطراب را به اختیار متبدل می‌سازد.»

اما باید در نظر داشت که مسأله اختیار جز در حیات انسانی طرح نمی‌شود و ارتباطی با عالم طبیعی خارجی ندارد، یعنی از جمله مسائلی که به جهان شناسی مربوط باشد به‌شمار نمی‌رود.

۲ = اقسام اختیار

اختیار مفهوم ساده‌ای نیست بلکه مشتمل بر مراتب و درجانی است، و به اصطلاح فیلسوفان متواپی نیست بلکه مشکک است از این رو نخست باید معانی متعدد آن را قبل از مواجهه با اشکالات فلسفی که در بحث راجع به آن پیش می‌آید در نظر گرفت.

اختیار از لحاظ طبیعی. - این اختیار تعلق به موجودی دارد که الزامی از جانب عاملی که خارج از طبیعت خود او باشد بر او وارد نیاید. اختیار از این لحاظ شمول بسیار دارد و بر موجوداتی غیر از انسان که از انواع حیوان یا از اقسام جمادات باشند نیز حتماً می‌شود (و شاید به همین سبب لفظ اختیار در این مورد مناسب نباشد و بهتر آنکه کلمه آزادی یا کلمه دیگری برای تعبیر آن آورده شود. م.) چنانکه مثلاً می‌توان از سقوط آزاد یکی از اشیاء بی‌جان و آزاد بودن یکی از جانوران سخن به میان آورد.

در مورد انسان اختیار طبیعی جز بدین معنی نمی‌تواند بود که او را از تأثیر خاص ساختمان بدنی و عوامل زیستی و اجتماعی که با جنبه روحانی وجود او پیوند می‌پذیرد

فارغ بدانیم . از این لحاظ انسان را در صورتی می توانیم مختار یا آزاد بنامیم که بیماری بدنی و نارسائی عضوی او را محروم ندارد یا به بردگی و زندان محکوم نباشد . بدین ترتیب مفهوم طبیعی اختیار با مفهوم اجتماعی و سیاسی آن ارتباط می یابد.

اختیار از لحاظ اجتماعی و سیاسی. - این اختیار نخست بدین معنی است که انسان فارغ از هر گونه الزامی ناشی از خودرأیی و خود کامگی دولت باشد . بسیاری از اقسام اختیارات مدنی و سیاسی وجود دارد که قدرت دولت در يك جامعه متمدن باید حافظ آنها باشد از قبیل آزادی وجدان، آزادی بیان، آزادی اجتماع، آزادی دین و آئین، آزادی در نظارت بر قدرت دولت و مشارکت در وضع قوانین (که برای وقوف به تفصیل آنها به کتب اخلاق یا حقوق باید رجوع کرد .) پیداست که این قبیل اختیارات را می توان به عنوان حقوق بشری و مدنی اشخاص و نتایج حاصله از اصل شرافت و فضیلت انسان و لزوم مراعات آن تلقی کرد .

لalandé^۱ در این مورد گفته است : « کلمه اختیار (یا آزادی) نه تنها حاکی از درجه استقلال است که افراد کمابیش در مقابل گروه اجتماعی دارند، بلکه دلالت بر درجه استقلال نیز می کند که هر کسی حصول آن را برای خود بجا و بسزای شمارد و خود را مجاز به طلب آن می بیند ، چنانکه گوئی حقی برای اوست و اعتبار معنوی او را می رساند .»

البته آزادی سیاسی را وقتی که بدین معنی بگیریم می توانیم با قدرت دولت و مرجعیت آن متوافق شماریم ، زیرا چنین قدرتی ، از طریق وضع حقوق قانونی ، حافظ آزادی بدین معنی است ؛ و کلماتی که از بعضی از اصحاب نظر نقل شده است از این حقیقت حاکی است ، از آن جمله قول ولتر^۲ است : « آزادی عبارت از این است که انسان از آنچه جز قانون باشد تبعیت نکند . » ، از آن جمله قول منتسکیو^۳ است :

۱ - André Lalande مؤلف فرهنگ فلسفی.

۲ - Voltaire (François - Marie Arouet) متولد به سال ۱۶۹۴ و متوفی به

سال ۱۷۷۸ . نویسنده و شاعر و مورخ و فیلسوف فرانسوی.

۳ - Montesquieu (Charles de Secondat) نویسنده و فیلسوف فرانسوی

(۱۷۵۵-۱۶۸۹)

«آزادی بدین معنی است که انسان حق داشته باشد که هر کاری را که قانون مجاز بداند انجام بدهد.» ، از آن جمله مفاد یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر مورخ سال ۱۷۸۹ است: «آزادی عبارت از این است که هر کاری را که زیان به دیگران نرساند بتوان کرد.» و از آن جمله قول روسوست^۱: «آزادی به معنی اطاعت از قانونی است که مقرر داشته ایم.»

افراد انسان از لحاظ قانونی صرف آزادند در اینکه آنچه را که به حکم قانون ممنوع نباشد بکنند و همچنین می توانند آنچه را که به موجب قانون دستور داده نمی شود نکنند. از لحاظ اخلاقی باید گفت که آزاد بودن بدین معنی است که افراد انسان بتوانند آنچه را که به حکم اخلاق گفته می شود بکنند اگر چه به حکم قوانین مأمور بدان یا ممنوع از آن باشند یا نباشند. به هر صورت آزادی مدنی و سیاسی از یک طرف در مقابل اباحه و اغتشاش و از طرف دیگر در مقابل ظلم و جبر قرار می گیرد.

اختیار از لحاظ اقتصادی. - در باره تعریف اختیار از لحاظ اقتصادی

اختلاف نظر وجود دارد:

۱- در سیستم مبنی بر اصالت آزادی فردی (لیبرالیسم)^۲ و نظام سرمایه داری (کاپیتالیسم)^۳ آزادی اقتصادی اولاً مستلزم عدم مداخله دولت در جریان امورات اقتصادی و یا لاقلاً محدودیت این مداخله است و این وضع در مقابل وضعی قرار می گیرد که هدایت ملت را در اقتصادیات لازم بدانند.

۲- در سیستم مبنی بر اصالت تمرکز، یا بر طبق آراء پیروان مارکس، آزادی اقتصادی مستلزم لغو مالکیت فردی و منع رقابت آزاد در امور اقتصادی است، زیرا که این هر دو موجب عدم مساوات اجتماعی می شود.

به نظر پیروان مارکس جامعه سرمایه داری کارگران را از خود بیگانه

۱- J.J. Rousseau نویسنده و فیلسوف سوئیسی (۱۷۱۲-۱۷۷۸)

۲- Libéralisme - ۳ Capitalisme

می‌سازد، یعنی آنان را دچار وضعی می‌کند که برای تأمین معاش خودشان تابع کسانی باشند که سرمایه‌ها را تصاحب کرده‌اند و ناچار می‌شوند که حقوقی را که می‌توانستند در حاصل کار خود داشته باشند در برابر مزدی که می‌گیرند بدانان بفروشند. به علاوه خود سرمایه داران نیز با مهری که به پول می‌ورزند به نوعی از بت پرستی دچار می‌شوند که آنان را از خود بیگانه می‌سازد و از بشریت به دور می‌اندازد و گرفتار وضعی می‌کند که به جای اینکه آنان صاحب پول باشند پول صاحب آنان می‌شود.

۳- طرح مآله اجتماعی را از جنبه‌های اقتصادی و انسانی آن در کتب اخلاق باید کرد، در اینجا، همین قدر می‌گوئیم که در تعریف آزادی اجتماعی بزرگترین خطای پیروان مارکس غفلت از این معنی است که «از خود بیگانگی» را اقسام مختلفی است و این مسلک قادر به بازخوانیدن افراد انسان به تمام و کمال از همه این اقسام نیست.

و انگهی رأی آنان که حاکی از این است که انسان از لحاظ اقتصادی از خود بیگانه شده و به غربت افتاده است بسی محل تأمل و قابل بحث است، زیرا می‌توان گفت که در وضعی که همه افراد بشر از مالکیت خصوصی واقعی برخوردار شوند اختیار و استقلال آنان بیشتر محفوظ می‌ماند تا در وضعی که سرمایه‌داری دولت که نظام اقتصادی مبنی بر اصالت تمرکز مستلزم آن است برقرار شود.

از این فراتر می‌توان رفت؛ یعنی می‌توان گفت که افراد جامعه‌ای را که کمونیسم بر آن حاکم باشد از خود بیگانگی به صورت دیگری که دارای شدت بیشتری است تهدید می‌کند. منظور این است که این افراد آزادی سیاسی خود را با تبعیت از نظام حاکم بر کل جامعه از دست می‌دهند و مهم‌تر اینکه آزادی فکر نیز در قبال جامعه‌ای که افراد را، به واسطه گردانندگان خود، به قبول مرام رسمی دولتی ملزم می‌سازد از آنان سلب می‌شود.

در این مورد آزادی اقتصادی طبقه کارگر با الغاء طبقات اجتماعی از راه پرداخت فدیۀ سنگین که اخلاقاً قابل قبول نیست به دست می آید و این طبقه از لحاظ روحی به تمام و کمال از خود بیگانه می شود. زیرا که گران بها ترین اقسام آزادی را که واجب ترین آنها برای شخص انسان است از دست می دهد؛ از قبیل آزادی وجدان، آزادی اعتقاد، آزادی رأی، آزادی بیان، آزادی در اظهار مخالفت و آزادی در تحصیل اطلاعات. آلبو کامو آنجا که هیئت حکومت و نظام سیاست یکی از دول را محکوم می کند می نویسد: «هرگاه انقلاب به نام قدرت و به نام تاریخ به صورت دستگاه کشتار در آید و از حد اعتدال خارج شود شورش دیگری که به نام حفظ اعتدال و برای تأمین حیات می کنند مقدس است.»

در اینجا است که می توان کلامی را از کتاب مقدس با تغییر شأن نزول آن باز گفت: «انسان تنها به نان زنده نیست بلکه به سخنی که از دهان خدای پیرون آید زنده است.» هر جامعه ای که با مردم به شدت رفتار کند و آنان را به آلات تولید مبدل سازد، نظام اقتصادی آن هر چه باشد، مخالف با امر مقدسی است که ناشی از شرف انسان و حاکمی از آن است.^۱

در آئین مارکس چون می خواهند بر افکار حکومت کنند و می کوشند تا مردم را به قبول فلسفۀ رسمی دولتی و ادار سازند نمی توانند مدعی آن باشند که آنان را از تمام اقسام بندگی غیر مجاز آزاد می کنند. زیرا که آزادی نام انسان مستلزم این است که بدون استثناء از هر گونه بندید رها شود، از جمله از لحاظ اعتقادی نباید او را به غربت بیندازند و یا از نظر فرهنگی به اسارت بکشند. اصحاب مذهب اصالت روح بر آنند که تنها اعتقاد به خدا که پیر و ان مارکس آن را از دست داده اند می تواند انسان را از بندگی اجتماعی رها کند و از پریش بتهائی به نام تاریخ یا تولید آزاد سازد.

به علاوه می توان گفت که پیر و ان مارکس که آراء مخالفین خود را به منزله وسایلی برای تن در زدن از حل مسأله اجتماعی می دانند خود نیز آشکار چنین می کنند، یعنی از حل مسأله اصلی آزادی فکر تن در می زنند و توجیه نهائی وضع و حال انسان را نادیده

۱ - نویسنده می تواند گفت که در نظامی که مبنی بر اسالت ترکن باشد مشک می توان مردم را از آن لحاظ که شخصند محترم شمرد.

می گیرند. غرض از تجدید بنای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی زندگی باید این باشد که همه افراد بشر بتوانند شخصیت خود را به حداکثر به جلوه درآورند و وضعی پیش آید که شرافت طبع و علو مقام شخص انسان و جنبه روحانی وجود او مورد توجه قرار گیرد. و حل این مسأله از طریق تأسیسات اجتماعی و سیاسی آسان دست نمی دهد.

اختیار از لحاظ روحی. - اختیار از لحاظ روحی بدین معنی است که موجودی در حالتی قرار گیرد و از مزیتی بهره مند باشد که بتواند به تبع رویت^۱ و با علم به علت و به عنوان شخصی که فکر می کند رفتار نماید. پیداست که این حالت اختصاص به انسان دارد و، به قول من دومیران^۲، عبارت از این است که انسان احساس کند که خود او مبدأ احوال روانی و علت فعالیت خویش است و خود اوست که قدرت ابراهه اش را به کار می اندازد یا به قول فویه^۳ بدین معنی است که من آگاه باشم به اینکه علت احوال خویشتم. لا لاند می گوید که چنین اختیاری درست در مقابل حالتی قرار می گیرد که من در ضمن آن از خویشتم آگاه نباشم، سائقی مرا به جانبی سوق دهد و خود را مسؤول افعال خود احساس نکنم. یعنی اختیار، بنابه تعبیر لا لاند، حالت کسی است که می داند که چه می خواهد، چرا می خواهد و جز بر طبق دلائلی که معتبر می داند رفتار نمی کند. وجود چنین اختیاری خود مسأله ایست و حق این است که در همین فصل مبحثی را به مسأله اشکالاتی که با قبول آن بیش می آید اختصاص دهیم.

اختیار از لحاظ اخلاقی. - اختیار روحی امری است و خصوصیتی از لحاظ اخلاقی ندارد، بلکه می تواند در جهت خیر یا در جهت شریک سان به کار افتد. از همین رو باید اختیار به معنی متداول اخلاقی آن را نیز یکی از اقسام اختیار دانست، و آن عبارت از اختیار در تکلیف است. لا لاند می گوید که این اختیار در مقابل شهوات یا هوای نفس است. به معنی آزاد بودن از بند تمایلات پست و غرایز فرودست است و تنها در اندرون کسی می تواند رخ بگشاید که به خوبی آموخته باشد که چگونه

۱ - Réflexion

۲ - F.P. Maine de Biran فیلسوف فرانسوی (۱۷۶۶-۱۸۲۴)

۳ - A. Fouillée فیلسوف فرانسوی ۱۸۳۲-۱۹۱۲

باید عقل خود و تمایلات عالی انسانی خود را بر مادیون آن چیره سازد. چنین اختیاری با ارزشهای اخلاقی و روحی مرتبط است و پای بند بودن به همین ارزشهاست که می تواند انسان را در فعل اختیاری خود موفق نماید.

تقسیم اختیار به این اقسام که در روشن ساختن معنی آن مفید فوایدی بود ما را در آستانه بحث درمسأله حقیقی که از لحاظ فلسفی درباره اختیار طرح می شود قرار داد. و اینک باید این بحث را با مطالعه مدارج مختلف اختیار آغاز کنیم.

۳ - مدارج اختیار روحی

اختیار روحی که درباره وجود آن در مبحث آتی بحث می کنیم به صورت مختلف ظاهر می شود که ضمناً این صور را به منزله مدارج آن نیز می توان دانست، و اینک سه مرحله عمده آن:

فعل جزافی^۱.

اختیار در این مرحله بدین معنی است که شعور مادر مقابل دواعی متضادی که بدو عرضه می شود در عدم تعین محض باشد. وضع روحی ما در این مورد مقرون به فقدان تصمیم است، به طوری که انسان در بین دو جانب يك امر در نوسان می ماند و در ترجیح جانبی بر جانب دیگر مردد می شود و در حالتی از تعادل در بین قوای متقابل که تأثیر همدیگر را زائل می سازند قرار می گیرد.

در چنین وضعی انسان، به همین سبب که نه این و نه آن است، نمی تواند برقرار بماند و محال است که آزادی حقیقی را در این مرحله بتوان یافت. دکارت می گوید که: «برای اینکه من آزاد باشم لازم نیست که حتماً وضعی پیش آید که انتخاب هر يك از دو امر متضاد برای من یکسان باشد. در این حال من خود را چنان احساس می کنم که گوئی هیچ گونه جهت و وجود ندارد که مرا به یکی از دو جانب بیش از آن دیگر بکشد. این مرحله پست ترین مراحل اختیار است و ناشی از کمال اراده نیست بلکه ناشی از نقص معرفت است.»

لابینیتس هم به همین ترتیب اختیاری که را به سبب تعادل قوای متقابل
متساوی حاصل می شود مقرون به تصنع می شمارد. زیرا جهات رفتار که در شعور ما
با هم مواجه می شوند قدرت مساوی ندارند و انسان را نمی توان به خربوریدان^۱ قیاس
کرد که در بین سطل آب و بند یونجه که به صورت دویروی متساوی در دو جهت
متقابل او را تحریک کنند بر جای خود بماند .

مع ذلك پدید آمدن این حالت در نظر دکارت خالی از فایده نیست ، زیرا ما را
موفق می سازد به اینکه حکم خود را باز داریم و در جستجوی جهات معتبری برای
انتخاب رأی و اتخاذ تصمیم به تردید دچار شویم . البته نازلترین درجه اختیار است
ولیکن آن را می توان شرطی برای وصول به درجه بالاتری از اختیار دانست که
در ضمن آن انسان به جهات تصمیم و علل انتخاب خود آگاه باشد .

۲ - فعل عمدی^۱

اختیار در این عمل جنبه ایجابی دارد و به خطا آن را با اختیاری که محض
از تعادل عوامل ناشی باشد اشتباه کرده اند . بوسوئه در تعریف آن تنها به همین
اکتفاء کرده است که بگوید : « قدرتی است که مابه کردن یا نکردن داریم . »
اما دکارت آن را چنین شرح داده است : « اراده یا اختیار در این مرحله تنها عبارت
از این است که بتوانیم کاری را بکنیم یا همان کار را نکنیم ، امری را قبول یا همان
امر را انکار نمائیم ، به دنبال شیئی برویم یا از همان شیء دست برداریم . یا عبارت
از این است که برای اثبات امری یا نفی آن ، برای دنبال کردن شیئی که قوه
فاهمه آن را به ما عرضه می دارد یا برای دست برداشتن از آن ، چنان رفتار کنیم
که هرگز این احساس به ما دست ندهد که قوه ای خارج از ما به این رفتار
و ادارمان می سازد . »

بدین ترتیب با شعوری که به اختیار می یابیم مطمئن می شویم که در انتخابی که

۱ - Jean Buridan (از ۱۳۰۰ تا بعد از ۱۳۵۸ م.) از متفکران قرون وسطی که
تشبیه انسان در مقابل عوامل متعادل به خرگرسنه و تشنه ای که نداند به سوی آب یا به سوی
گیاه باید رفت به وی منسوب است .

می‌کنیم تابع امری خارج از اراده خودمان که جهتی برای تعیین نحوه عمل ما باشد و مقاومت ما در برابر آن امکان نپذیرد نیستیم. از احساس چنین اختیاری ما را این تصور حاصل می‌شود که قدرت به قبول یارد امری داریم بی آنکه عاملی ما را به جانبی بیش از جانب دیگر، بر خلاف آنچه خودمان می‌خواهیم و رضا بدان می‌دهیم، طوری متمایل سازد که نتوانیم در برابر آن مقاومت کنیم. دکارت می‌گوید: «بعلاوه، این مفهوم که ما اراده‌ای برخودار از اختیار داریم که هرگاه بخواهد رضا به امری می‌دهد، و هرگاه نخواهد نمی‌دهد، چندان بدیهی است که آن را می‌توان یکی از شایع‌ترین تصورات انسان شمرد.»

اگر اختیار را چنین تلقی کنیم دیگر آن را خودرأیی و خودکامگی نمی‌شماریم بلکه مترادف با اراده می‌گیریم و به معنی همان علیت نفسانی می‌دانیم که به قول من دویران مدار شخصیت انسان است. چنانکه دکارت پی برده است اراده و اختیار را از هم نمی‌توان جدا کرد. اراده جز به شرط مختار بودن انسان معنی ندارد و اختیار جز از این راه که در قالب اراده مجسم شود فعلیت نمی‌پذیرد. البته از اینجا نباید نتیجه گرفت که موجبات و محرکات و تمایلاتی وجود ندارد که جهات انتخاب ما در لحظه تصمیم باشد و از همین روست که این درجه از اختیار را فقط به صورت شرطی برای حصول اختیار در مرتبه عالیه از آن می‌دانیم و اختیاری را که در این مرتبه عالیه حاصل می‌شود چون کلمه مناسبتری نداریم استقلال در فعل می‌نامیم.

۳- استقلال در فعل یا اختیار به معنی اصلی^۱. - این اختیار عبارت از این

است که بی آنکه محالی لازم آید یا رفتاری بی جهت و بی معنی از ما سر بزند بر حسب دلایلی که آنها را صحیح می‌دانیم و اموری که به صراحت و بر اثر تفکر به اعتبار آنها قائل می‌شویم بتوانیم به نحو ایجابی و واقعی به فعل خود تعیین بخشیم. دکارت از هر جهت به معنی آن پی برده آنجا که گفته است:

«اگر من همواره روشن و آشکار را آنچه را که درست است و آنچه را که نیکوست

می‌شناختم هرگز درباره‌ای‌نکه تصمیم به چه حکمی بگیرم یا چه امری را انتخاب کنم
دچار زحمت نمی‌شدم و به تمام معنی آزاد می‌بودم بی آنکه هرگز در وضعی قرار
گیرم که همه چیز در نظرم يك سان و بی تفاوت جلوه کند.

پس اختیار به معنی اصلی خود تألیفی از اختیار روحی و اختیار اخلاقی است
که در مبحث سابق به تعریف آنها پرداختیم. چنین اختیاری شایسته این است که نام اختیار
روحی بر آن گذاریم زیرا که روح ما بتمامه به صورت این اختیار جلوه می‌کند و
در قالب آن داخل می‌شود. در طی صدور فعلی که مبنی بر چنین اختیاری باشد، یکی
از عالترین مزایای روح تحقق می‌پذیرد و یکی از مسلم‌ترین علائم عظمت آن به
ظهور می‌رسد. یا به قول دکارت «مهمترین کمالات انسان این است که برخوردار
از اختیار است و همین امر است که او را ممدوح یا مذموم می‌سازد». عظمت انسان
و مسؤولیت او در فعل اختیاری چنان جمع می‌شود که آن دو را نمی‌توان از یکدیگر
جداساخت.

پیدااست که فعل اختیاری را به معنی فعل بی جهت و بی علت و بسی غایت
چنانکه مقصود آن‌دره‌ثید بود نمی‌توان گرفت. تقریر نظریه‌ی‌ثید و بحث در باره
آن در کتب اخلاق می‌آید و در آنجاست که باید نشان داد که این نظریه نه تنها
عاری از حقیقت است بلکه احتمال صدق آن را نیز نمی‌توان داد. ثید مختار بودن
انسان را با معاف بودن او از اهتمام برای اخذ تصمیم اشتباه کرده، یعنی کیفیتی
از وجدان را به جای اختیار گرفته است که چون حاصل شود همه چیز در نظر ما
يك سان می‌آید و انتخابی که قبل از صدور فعل می‌کنیم چنان می‌نماید که گوئی
سرزده و ناگهان بی آنکه انتظار آن برود در جهان درون رخ می‌گشاید و در صحنه
وجدان هرگز موجباتی برای تهیده و تمهید آن حاصل نمی‌آید و حاجتی به این‌که مشروط
به شروطی شود ندارد، و به صورتی است که گوئی شخص انسان هرگز اراده خود
را به کار نمی‌اندازد تا در کشاکشی که بین تمایلات او پیش می‌آید اخذ تصمیم کند.

اما اگر میلی نسبت به فعل بی وجه و بی سبب در انسان واقعاً وجود داشته باشد پیدا است که خود این میل وجهی و سببی برای صدور آن فعل می شود و انتخاب ما و فعلی را که ناشی از آن است ایجاب می کند و دیگر چنین فعلی را نمی توان اختیاری دانست فعل اختیاری را با فعل عینی که به محال می انجامد نیز نباید مشتبه گرفت. در فلسفه سارتر، به هیئت اولیه آن، چنین فعلی به صورتی تعبیر شد که گوئی عاری از هر گونه معنی خاصی است و قابل هیچ گونه توجیه نفسانی نیست. بر طبق این قول آنچه انسان در ضمن چنین فعلی انتخاب می کند تنها با همین انتخاب او توجیه می شود و خود او است که ارزشهایی برای بعضی از اشیاء و امور پدید می آورد. و حال آنکه اختیار به معنی توانائی انسان به انتخاب است، به معنی رضا دادن او به امری است، به معنی قبول یارد امری از جانب او است. چنین فعلی تنها نسبت به تمایلات طبیعت بشر و ارزشهایی که به قوه عقلیه یا قوه شوقیه او عرضه می شود وجود دارد و خود او نمی تواند این ارزشها را ایجاد کند، مگر اینکه اراده او در ایجاد آنها یا رویاوار قدرت خدا باشد.

انسان موجود مختاری است ولیکن اختیار او در ذاتی ظاهر می شود که آن را خود او به خویش نداده است.

اختیار آدمی و کمال قدرت بی که به اخذ تصمیم دارد یکی از صفات ذاتی او است بی آنکه منشأ این ذات باشد. پس باید قبول داشت که اختیار انسان هر چه بسیار باشد مطلق نیست و این از آن روست که سایر قوایی که ما از آنها برخورداریم محدود به حدودی است. اختیار ما نسبی است یعنی نسبت به اموری که حیات ما مشروط بدانهاست وجود دارد، و یا به اصطلاحی که در زمان ما متداول کرده اند، متناسب با وضعی است که ما در آنیم: هم نسبت به وضع ما به طور کلی و هم نسبت به هر کدام از اوضاع جزئی داخلی و خارجی که ما بدانها پای بندیم.

اما باید دید که آیا اختیار روحی چنانکه مراد ماست وجود دارد؟

۴ - تجربه اختیار

آیا انسان حقیقهٔ موجود مختاری است؟ - می‌توان در مقابل این سؤال فوراً جوابی را که دکارت آورده است بازگفت: «نمها از راه تجربه‌ای که از اختیار خود داریم معلوم ما می‌شود که مختاریم بی آنکه در اثبات آن به دلیل احتیاج افتد.» در مقابل این قول نافذ و قاطع گفته‌اند که احساسی که ما می‌کنیم و به تبع آن احساس خود را مختار می‌پنداریم توهمی بیش نیست. نخست باید دید که چگونه می‌توان به چنین احساسی اطمینان یافت و از آن پس باید کوشید تا فعلی را که بنا بر فرض ما اختیاری یا ارادی است به اجزاء مختلفی که از آنها ترکیب شده است تحلیل کرد.

وجدان به اختیار. - در باره شعوری که نسبت به اختیار خود داریم می‌توانیم این مسأله را طرح کنیم که این تصور تا چه اندازه صحیح است و تا چه حدودی می‌توان آن را قبول داشت. وجدان ما شاهد اختیار خویش است، ولیکن بعضی در تصدیق شهادت او تردیدی کنند زیرا که به قول اینان چنین شهادتی همواره ممکن است در معرض تأثیر اموری باشد که در نفس خود آنها را معتبر می‌گیریم و یا مقرون به اشتباهی باشد که ما را در رؤیت باطن خود دست می‌دهد، و به این گفتهٔ اسپینوزا تمسک می‌کنند: «مردم در اینکه خود را مختار می‌پندارند به خطا می‌روند و این پندار از آنجاست که در همان حال که به اعمال خود شعور دارند از عللی که آنها را ایجاب می‌کند غافلند؛ یعنی تصور اختیار ناشی از جهل به علل اعمال است.»

در جواب این ایراد می‌توان گفت که:

۱- احساس اختیار همیشه با جهل به علل همراه نیست. ممکن است انسان بداند که چرا چنین می‌کند و با وجود این خود را مختار بداند؛ بر عکس، ممکن است نسبت به وضعی که از او ناشی می‌شود جاهل باشد و با وجود این خود را مجبور

بینگارد و رفتار خود را معین و موجب^۱ بشمارد. و عجیب است اگر ادعا کنیم که در همه این موارد، یعنی آن گاه که خود را صاحب اراده ای می شماریم یا مبدأی برای احوال روانی می دانیم یا بر خوردار از استقلال می یابیم یا مالک افعال خود و حاکم بر آنها می بینیم، تصور ما توهمی بیش نیست.

۲- دلیلی که اسپینوزا آورده این است که شعوری که نسبت به اختیار خود داریم علم ناتمام است، یعنی تصور مبهم و ناقصی است. باید دید که آیا می توان توقع داشت که شعور ما نسبت به اختیارمان مطلقاً صریح و ممیز^۲، یا به اصطلاح اسپینوزا، از قبیل علم تمام باشد؟ مفهومی که ما از وجدان، آن گاه که به خود آن معطوف می شود، حاصل می کنیم با مقیاسی که برای مفاهیم حاصله از معرفت عقلی یا حسی در دست داریم قابل سنجش نیست. معذک، این کیفیات بدان سبب که حاصل تجربه مستقیم ماست، و به قول برگسن معلومات بی واسطه و وجدان است، اعتبارشان کمتر از محسوسات و معقولات نیست، و از آن حیث که معلوم و وجدان ماست و وقوع آنها در نفس ما بدیهی است. برگسن گفته است: «اختیار واقعه ایست که ما آن را در خود مشاهده می کنیم و در بین وقایع هیچ کدام واضحتر از آن نیست.» دکارت نیز همین معنی را اراده کرده آنجا که نوشته است: «بدیهی است که ما اراده مختار داریم ... و احساس این اختیار را می توانیم یکی از شایعترین تصوراتی بدانیم که در ما پدید می آید.»

۳- بی آنکه قصد تبرئه و وجدان را داشته باشیم گوئیم که اگر شهادت وجدان را در باره خود آن انکار کنیم و علمی را که به خود دارد به معنی جهل بدانیم دچار محال می شویم، البته مشروط بر اینکه وجدان را از خیالاتی که ممکن است به جای واقع امر گرفته شود تصفیه کنیم. اختیار را نمی توان از سیستم فکری معینی استنتاج

۱- به فتح جیم، به صیغه اسم مفعول.

۲- به فتح یا، به صیغه اسم مفعول.

کرد، یا به عبارت دیگر اثبات وجود آن به دلیل عقل ممکن نیست؛ بلکه باید آن را در طی زندگی در خویشتن احساس نمائیم، یعنی در پرتو فکری که می‌کنیم و از همان جا به وجود خود پی می‌بریم^۱ حضور اختیار را در نفس خود باز یابیم. و اگر توانیم بدین سان اختیار را احساس کنیم هر چه در باره آن بگوئیم ندانسته گفته‌ایم. به قول لاپورت^۲ «یا باید گفت که اختیار لفظی بیش نیست یا باید آن را معلوم به علم وجدانی دانست.»

اختیار وجدان. - پیش از اینکه بینیم که چگونه فعل اختیاری در مجموعه شعور ما امکان وقوع می‌یابد این امر را به عنوان اصل می‌پذیریم که ما در حیات روحی خودمان آشکارا شاهد اختیار خویشیم.

مختار بودن یعنی: خواستن، تخیل کردن، تصور کردن، شك کردن، فهمیدن، حکم کردن، دقت کردن، ابداع کردن.

کسی که بتواند به وجدان بنگرد و همه احوالی را که در آن پدید می‌آید باز بیند هیچ کیفیتی را نمی‌یابد مگر اینکه مسبوق به اختیار یا مستلزم آن باشد. البته این بدان معنی نیست که ما از هر جهت مختار باشیم یا اختیار خود را چنان به کار بریم که به هیچ گونه عاملی از درون یا بیرون مشروط نشود. اختیار را بی آنکه به جنبه روحانی وجود ما مقرون باشد نمی‌توان تصور کرد یعنی انسان از آن حیث که روح دارد، از آن لحاظ که فکر می‌کند و به نسبت درجه روحانیتی که در ذات اوست مختار است. به عبارت دیگر هر چند که اقسام مختلف اضطرار، از قبیل اضطرار طبیعی یا زیستی یا اجتماعی یا حتی نفسانی، بر ما احاطه دارند در درون خود و از لحاظ روحانی وجود خویشتن که به هیچ کدام از این جنبه‌ها تأویل پذیر نیست همچنان مختار می‌مانیم. و از همین جا به معنی سخنی که روسو در باره روح گفته است می‌توان پی برد: «اختیار کلمه بی معنی نیست بلکه اضطرار چنین است.»

پس در جواب کسانی که می‌گویند اختیار را به دقت در کدام قسمت از وجدان می‌توان یافت گوئیم که اگر اختیار را جداگانه در جائی نیابیم تنها به همین دلیل است که در همه جاست، عیناً مثل خود وجدان، یا به اصطلاح دکارتی مثل خود فکر، و باز یافتن آن جدا از سایر احوال کاری بس دشوار است. اختیار در رغبت و اراده و دقت و تخیل و حکم و ابداع، همچنین در کوششی که برای ساختن و پرداختن خویشتن می‌کنیم و در سایر احوال نفسانی از این قبیل، حاضر است. اختیار لازم ذاتی شخصیت ماست. اختیار را می‌توانیم هم به عنوان صورت کلی وجود انسانی ملحوظ داریم هم به منزله هیئت خاص وجود فردی بشماریم. برگسون می‌گوید: «موقعی مختاریم که افعال صادر از شخصیت تامه ما و حاکی از آن و مشابه با آن باشد. این مشابهت به وصف در نمی‌آید و تنها می‌توان گفت که از قبیل مشابهتی است که هر صنعتی به صانع خود دارد.»

بر این قول برگسون ایراد گرفته‌اند که اختیار روحی را نمی‌توان تنها بدین معنی دانست که امری به طور غریزی از شخصیت ما سر بزند، بلکه فعل اختیاری مستلزم این است که با شعور همراه باشد و از تفکر ناشی شود، یعنی شعور انسان او را قادر سازد که انتخاب معقولی بکند. در حقیقت قصد برگسون نیز انکار این امر نبوده بلکه می‌خواسته است که اختیار را معلوم بی واسطه وجدان بشمارد و از این لحاظ ما او را ذی حق می‌دانیم.

اگر نیز اختیار را کیفیت تجربی درونی به معنی اعم آن بشماریم لااقل تا این اندازه باید قبول کنیم که از قبیل تجارب روحانی انسان به معنی اخص آن است؛ زیرا که در بسیاری از اعمال نفسانی و احوالی وجدانی ما به کار است، و تنها بعضی از حالات خود به خودی را که در مدارج پائینتر حیات نفسانی ظاهر می‌شود می‌توان از همراه بودن با اختیار استثناء کرد.

پس اختیار امری نیست که آن را اثبات توان کرد، بلکه از جمله اموری است

که باید به احساس درونی دریافت . وجود آن از حیث بداهت معادل با وجود فکر در انسان است ؛ اگر من فکر می کنم بدان معنی است که اختیار دارم ، یعنی اختیار خود روح است .

تحلیل فعل اختیاری یا ارادی .- اگر قبول کنیم که فعل اختیاری وجود دارد باید ببینیم که چگونه آن را می توان تبیین کرد ، در چه محلی از مجموعه احوال روانی ما واقع است و با سایر عوامل روحی چه نسبتی دارد ؟

بعضی از فلاسفه به موجبیت روانی قائلند ، یعنی جریان درونی وجدان ما را تابع ضرورت می شمارند در نظر اینان تصمیمات ما منتهی قوائی است که در زمینه حیات درونی با هم ترکیب می شوند . این عوامل ما را بر آن می دارند که ناگزیر همان را بخواهیم که می خواهیم بی آنکه خلاف آن را بتوانیم . موقعی که اراده در صحنه وجدان ظاهر می شود همه بازیها در این صحنه انجام گرفته و به تصمیمی که باید انتخاب شود منتهی شده است و این تصمیم نتیجه حاصله از امور محرك و متحركی است که به توالی یکدیگر در وجدان ما حضور یافته اند .

این است آنچه می توان در مقابل این ادعا برای دفاع از اختیار روحی گفت :

۱ - درست نیست که بگوئیم ابتدا ترجیح می دهیم و از آن پس تصمیم می گیریم ، یعنی نباید بر آن بود که ترجیح ماست که تصمیم ما را تعیین می کند . در واقع ، اگر تصمیم من با ترجیح من مطابقت می پذیرد بدان سبب است که ترجیح و تصمیم در من هر دو به يك معنی است و اراده در خود همان میلی که وجدان انتخاب کرده مندرج شده است .

۲ - باید دید که آیا می توان تصمیم ارادی را تابع متحرك یا محرك قویتر دانست ؟ قبل از اینکه چنین حکمی را قبول کنیم می بایست بتوانیم قوت نسبی امور متحرك و متغیری را که حضور دارند اندازه بگیریم ؛ اما چنین چیزی ممکن نیست . این قول

که محرك قويتر ضروره^۱ تر جيج داده می شود تنها در صورتی معنی دارد که این امر محرك را در همان سلسله ای که امتداد آن منتهی به این تصمیم می شود قويتر از سایر امور بينگاریم . بعلاوه «من» درموقعی که قائل به انتخاب می شود متعین نیست بلکه با انتخاب عوامل محرک که منتهی به تصمیم می شود هم خود او تعین می یابد و هم عوامل محرك موجودیت می پذیرد . و به هر صورت این عوامل چون «من» بدانها رضا دهد تحصیل اعتبار می نماید ، یا به عبارت دیگر در پرتو نگاهی که «من» بدانها می کند روشن می شود . اختیار نفسانی به خود تعین بخشیدن است و به قول دکارت می توانیم از هر جهت مختار باشیم بی آنکه همه چیز به نظرمان يك سان بیاید.

۳ - خطای قائلین به ضرورت این است که علیت طبیعی را که تنها در مورد پدیدارهای عالم خارج صادق است شامل حیات روحی نیز می دانند. عالم روح را نمی توان به دستگاه مکانیکی مادی که امور روانی در آن مثل عناصر طبیعی تسلسل یابند یا در تعادل قوا با هم ترکیب شوند قیاس کرد . به تبع من دو بیران^۲ که به خوبی بدین مسأله توجه کرده است ناب^۳ این رأی را از سر می گیرد و هموست که می گوید : «کاملاً محرز است که امری به نام علیت نفسانی وجود دارد که جز همان فعالیت شخص انسان در حکم و اراده و دقت نیست یا خود حرکتی است که «من» به وساطت آن فاعل افعال خویش می شود و منشأ ابتکارات می گردد و وجود خاص خود را تعین می بخشد و این حرکت متفاوت با حرکات طبیعی پدیدارهاست که وقوع آنها تابع موجبیت است و به ضرورت ناشی از اموری است که مقدم بر آنها واقع می شود.

۴ - اراده را یا باید مقرون به اختیار بدانیم یا اصلاً به وجود آن قائل نباشیم . چه سودی دارد که درباره اراده سخن برانیم بی آنکه بدانیم که چه می گوئیم . اگر احوال نفسانی را موجب بشماریم و تابع ضرورت تامه بینگاریم باید بر آن باشیم که نمی خواهیم بلکه خواسته می شویم ، و این قولی است که از آن محال لازم می آید یا

۱- François Pierre Maine de Biran (۱۷۶۶-۱۸۲۴) و لوسوف فرانسوی

Nabert-۲

به تناقض می انجامد. وقتی که من تصمیم می گیرم مثل کفه ای از ترازو که وزنه سنگین تر بر آن گذاشته باشند و به همین سبب پائین تر از کفه دیگر قرار گیرد منفعل محض نیستم. بعلاوه به تجربه درمی یابم که کوششی از من سر می زند و به اراده خود می توانم در مقابل جریان غلبی که بالفعل منشأ تأثیرند قرار گیرم و می خواهم بر ضد اموری که، بدون تأثیر من از این علل حادث می شود بر خیزم و یا، بر عکس، اموری را که از این علل نمی تواند حادث شود با تأثیر شخص خود متحقق سازم.

۵ - اختیار تنها درخواستن نیست یا بهتر آنکه بگوئیم که فعل ارادی فعل پیچیده ایست و مستلزم قوای نفسانی دیگری جز خود آن است که از جمله آنها علی الخصوص تفکر و دقت است. و این همان است که از قول لاپورت^۱ مستفاد می شود: «اینکه امری مورد قبول وجدان قرار گیرد جز این نیست که دقت مادر آن باز ایستد ... اما برای اینکه چنین شود لازم می آید که از من فعلی حاکی از تفکر سر بزند بدین قرار که من میلی را که دارم مطمح نظر خود سازم، سپس آن را قبول کنم یا خود بدان رضا دهم و با همین عمل این میل را به اراده تبدیل نمایم. در همین لحظه معین است که در درون خود حس می کنم که قدرت به اضداد دارم و می توانم به یکی از اموری که مرا به سوی خود فرامی خوانند نظر کنم یا نظر خود را به سوی امر دیگری برگردانم. شعوری که به اختیار دارم به تمامی همین است و آن را در جای دیگری نباید جست.»

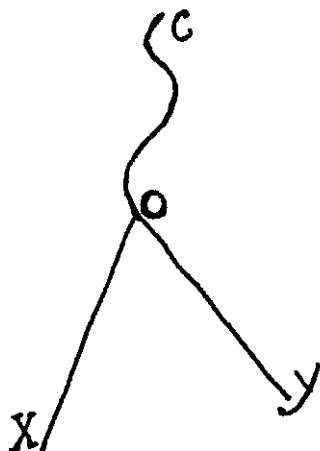
انتقاد بر گسون از موجبیت^۲ - بر گسون در تألیف مشهور خود به نام «تحقیق درباره معلومات بی واسطه وجدان»^۲ بیان می کند که چگونه ممکن است تصویری از عادت به اختیار حاصل شود و آن موقعی است که اختیار را از من عقل بگذرانیم و به صورت یکی از مفاهیم معقول در آوریم و مثل سایر اموری که به عقل سپرده می شود منجمد کنیم و با امتداد مکانی همراه سازیم و به اجزائی تجزیه نمائیم. و حال آنکه

Jean Laporte-۱

Essai sur les données immédiates de la conscience-۲

فعل اختیاری فراشدی از وجدان ماست که تقسیم ناپذیر است و سیر ارتقائی آن همراه با توان مندی است و آن را جز از طریق شهود ادراک نمی توان کرد. «اختیار رابطه ایست که در بین وجود انضمامی «من» با فعلی که از آن سر می زند برقرار می شود. این رابطه به همان دلیل که مختاریم قابل تعریف نیست. زیرا چیزی را می توان تحلیل کرد که شیء باشد و سیر ارتقائی قابل تعریف نیست ... از همین رو هر گونه کوششی که برای تعریف اختیاری کنیم جبر را موجه می سازد.»

اختیار را هر دو گروهی که موافق و مخالف آند چنان در نظر می گیرند که گوئی نوسانی است که وجدان به طور مکانیکی در بین دو امتداد دارد و این دو امتداد در ساحتی که به صورت مکان روحی تصور کرده اند ترسیم شده است. مخالفان اختیار می گویند که ناگزیر باید در یکی از این دو امتداد مثلاً در جهت OX سیر کرد و وجود امتداد



دیگر را بالقوه یا موهوم دانست. اما موافقان اختیار بر آنند که وجدان را در نقطه O امکان سیر در هر کدام از دو امتداد OX یا OY حاصل است بی آنکه هیچ امری این سیر را قبلاً معین سازد. و این نزاع گوئی بر سر این باشد که بعضی بر خلاف بعضی دیگر می گویند که فعل را قبل از اینکه انجام بگیرد انجام گرفته نباید دانست.

برگسون خطای مشترك اینان را بیان می کند و خود بر آن می رود که: «ابهام مطلب همه از اینجاست که این هر دو گروه تصمیم را به صورت نوسانی در مکان تصور می کنند و حال آنکه اختیاری که به تصمیم می انجامد عبارت از سیر ارتقائی دینامیکی است که در طی آن خود «من» و عوامل محرك چنانکه گوئی حقیقه موجودات زنده ای باشند در صیرورت مداوم قرار می گیرند.»

اما منشأ فعل اختیاری را باید در شخصیت جستجو کرد: «تصمیم اختیاری از تمام نفس فائض می شود و فعل خود را به همان اندازه می توانیم مقرون به اختیار شماریم که بتوانیم سلسله دینامیکی افعالی را که این فعل بدانها ارتباط دارد با آنچه اساس وجود «من» و یا خود ذات «من» است یکی بیشتر ندانیم.»

اگر چه می توان بر رأی برگسون ایراد گرفت که این رأی همانا قبول جبر به صورت لطیف تر است باری، نمی توانیم فعل اختیاری را فاقد ارتباط با شخصیت خودمان و یا با تاریخ حیات درونی خودمان بدانیم، و هر چند انحاء دیگری برای تصور اختیار وجود دارد داین قول برگسون را نیز می توان محفوظ داشت که: «اگر فعل اختیاری فعلی است که از «من» و تنها از «من» سر بزند هر فعلی که نشان از شخص من دارد به حقیقت فعلی است که از اختیار سر زده است زیرا که تنها «من» است که می تواند مدعی شود که پدر چنین فعلی است.»

۵ - اختیار و اضطرار

احساس اختیار که ما در اینجا به تحلیل آن پرداختیم جنبه نفسانی دارد و جزء اموری است که در علم النفس مطالعه می شود. اینک باید دید که آیا این امر نفسانی با اموری که از لحاظ علم الوجود در آنها نظر می شود چه مناسباتی دارد، یعنی اختیار در ساحت وجود و در ورای عوارض و ظواهر و یا خود در نفس الامر بر چه مبنائی است؟

می توان سؤال کرد که آیا ضرورت بر کنه وجود حاکم نیست، چنانکه همه حوادث و از جمله آنها افعال ما نتوانند جز بدان سان که هستند باشند؟ اگر چنین بگوئیم قول ما از جبر علمی فراتر می رود و شمول بیشتری برای آن حاصل می شود و مستلزم اعتقاد به جبر مطلق و تصدیق ضرورت بارتباط آن به ما بعد طبیعت می گردد.

به چنین سؤالی چندین جواب می توان داد که اینک درجه اعتبار آنها را با یکدیگر باید مقایسه کنیم.

راه حل مسأله بر حسب مذهب کانت . - کانت می گوید که اگر چه در عالم ظواهر محسوس همه چیز موجب^۱ و معین است در عالم ذوات معقول ، یعنی در اشیاء از آن حیث که فی نفسها وجود دارند ، چنین نیست . اما انسان از هر دو عالم بهره دارد . از لحاظ تجربی و در مرحله ظواهر محسوس و از آن حیث که در مکان و زمان واقع است و خود را محدود به صور ما تقدم معرفت می یابد متعین است . بر عکس ، در مرحله ذوات معقول و یا خود در زمینه ای که منشأ افعال اوست خارج از زمان و مکان است و فارغ از جریان مکانیکی علیت طبیعی و مختار به اختیار عقلی است . در آدمی دو خصیصه می بینیم : خصیصه حسی یا تجربی که از آن لحاظ افعال او بر طبق قوانین طبیعی مرتبط و متسلسل با پدیدارهای دیگر است و خصیصه عقلی که از آن لحاظ در حقیقت علت افعالی است که به صورت پدیدارهایی از او سر می زند ولیکن خود او تابع اوضاع و احوال تجربی حسی نیست و جزء پدیدارها به شمار نمی آید .

- اگر چه مادر موارد متعدد تمیز ظواهر و ذوات را به صورتی که کانت اراده کرده است مورد بحث قرار داده و آن را به يك سونهادیم این رأی را حاوی بعضی از نکات مفید و ممتع می دانیم . آنچه گوئی کانت از آن غفلت کرده است اینکه چون ذات ما بعد طبیعی موجود به وجود واقعی است و علی الخصوص مبنای وجود بشر است اختیار را باید به صورتی تصور کنیم که مدار حیات انسان و مبدأ آن باشد ، نه اینکه در بحث راجع به اختیار از حدود مطالب انتزاعی فراتر نرویم و به تشخیص بعضی از مفاهیم از بعضی دیگر اکتفاء کنیم . و این مطلبی است که دکارت و برگسون هر کدام به طرزی که خاص خود اوست بدان راه یافته اند . کانت در آن قسمت از فلسفه خود که به کشف این حقیقت نائل شده است که اخلاق مستلزم اختیار است و تکلیف بدون اینکه انسان را مختار بینگاریم معنی ندارد موفق تر بوده است ، اگر چه در این مورد نیز اختیار را به صورتی تصور کرده است که باید به طور غیر مستقیم به وجود آن راه یافت .

اختیار یا علم به ضرورت . - این رأی را می توان به هگل منسوب داشت که اختیار عبارت از فهم ضرورت است . در توضیح این مطلب گوئیم که بر طبق رأی هگل وجود، هم در طبیعت و هم در وجدان ، در طی سیر موزون جدالی عقلی رو به تحقق می رود و این سیر جدالی بر طبق قانونی انجام می گیرد که به ضرورت بر وجود حمل می شود و بدین ترتیب ضرورت حال در وجود است و اختیار بشر جز این نیست که نسبت به این ضرورت شعور یابد . کافی است در فلسفه هگل که یکی از اقسام قول به وحدت وجود است^۱ تأمل کنیم تا مشابهت آن را با مذهب فلسفی اسپینوزا در یابیم و نقل خلاصه این رأی به صورتی که اسپینوزا عرضه داشته است برای بحث در مسأله ای که فعلاً طرح کرده ایم مفید تر است . اسپینوزا منکر این معنی است که اختیار ما معلوم به علم وجدانی باشد ، اما پس از افکار این امر می گوید که انسان در اعلی مرتبه حکمت یعنی آنجا که به ضرورت الهی که حاکم بر اشیاء است پی می برد و جهت عقلی نظام عالم را درکنه وجود به علم شهودی باز می یابد در فعل جوهر ازلی الهی که موجد وجود است سهیم می شود و در همین مورد و به همین معنی است که اسپینوزا انسان را واصل به اختیار می داند . انسان چون به این درجه از علم که اسپینوزا آن را نوع سوم علم می داند فرار سد نفس او از همه اقسام بندگی آزاد می گردد زیرا که به فهم ضرورت عمومی نائل می شود و به مرتبه ای از معرفت می رسد که به اصطلاح اسپینوزا علم تمام به بعضی از صفات خدا حاصل می کند تا علم تمام به ذات اشیاء نیز از همین علم ناشی شود .

در علو قدر این مذهب شکی نیست منتهی تصدیق آن مستلزم قبول این مقدمه است که آدم و عالم اگر با ذات خدا که تنها موجود حقیقی در نظر اسپینوزا است متحد نباشد لا اقل در او مندرج است و انسان در حیات دنیوی خود که در وعاء زمان جریان دارد از هر گونه

۱- یا به اصطلاح متداول در زبان فارسی کنونی: «همه خدا انگاری» در مقابل لفظ

اختیار و استقلال و ابتکار عاری است. بعلاوه هر قدر این گفتار سودمند و دل انگیز باشد، چون مقتضی این است که اختیار را به صورت شعور به ضرورت تصور کنیم، طلب ما را بر نمی آورد و به رضای خاطر نمی انجامد.

در مذهب اتباع مارکس. - مارکس و پیروان او، غالباً بی آنکه بدانند، عقاید هگل و اسپینوزا را که مبتنی بر قول به مذهب اصالت معنی و یا تصدیق وحدت وجود است گرفته و آنها را از کسوت روحانی عاری کرده و در آئین خود جای داده اند. به اقتضای این عقاید اختیار را بدین معنی گرفته اند که انسان به وجوب ترتب معلول بر علت پی برد و خود را با سیر جدالی^۱ ضروری طبیعی و تاریخی هم گام و هم آهنگ سازد. مختار بودن عبارت از این است که انسان معنی تاریخ را دریابد و در مسیر جریان تاریخ برای تغییر شکل ساختمان اجتماعی و اقتصادی و سیاسی کوشش کند و غافل از این باشد که قوانین حاکم بر تطور تاریخ جهت امتداد این تطور را که منتهی به انقلاب می شود معین می سازد.

- به نظر ما اشکالات بسیاری بر این رأی وارد می آید و آن را غیر قابل قبول می نماید:

۱ - تناقض آشکاری در این نظریه وجود دارد که به کرات بدان اشاره کرده ام. و این تناقض از آن قبیل نیست که به قول خود اینان لازمه سیر ارتقائی جدالی باشد، بلکه به صورت فقدان ارتباط منطقی در بین اجزاء فکر است. و آن اینکه از یک سوی به اختیار انسان قائل می شوند و در همان حال از سوی دیگر فرایند تاریخی را تابع جبر می دانند یعنی بر آن می شوند که تطور جز به صورتی که به حکم عوامل ضروری خارجی^۲ حاصل می شود امکان پذیر نیست در بین دو شق مزبور یکی را می توان قبول داشت، یعنی یا باید گفت که انسان مختار است و جریان قوای اقتصادی یا تاریخی، به صورتی نیست که

Dialectique-۱

۲- یعنی خرج از وجود انسان م.

انسان نتواند در برابر آنها مقاومت کند و بر آنها غالب آید ، یا باید گفت که مسیر این جریان به حکم عوامل معین می شود و محلی برای اختیار انسان نیست.

۲- قول به صحت مذهب مارکس و تبعیت انسان به تمام و کمال از ضرورت حاکم بر طبیعت ، و لودرجه مادیت این ضرورت در ساحت اجتماعی و اقتصادی کمتر شود ، برای انسان غم انگیز و محنت خیز است . باید توجه داشت که سلب اختیار از انسان در نظر پیروان مارکس بدین معنی نیست که او را مندرج در ذات الهی که به موجب آراء اسپینوزا عین عشق و کمال است بدانیم ، بلکه بدین معنی است که بگوئیم که انسان جزء مجموعه ماده متحرک غیر عاقلی است که همه چیز از آن ناشی می شود ، در جریان تطوری قرار دارد که علی العمیا صورت می پذیرد ، هیچ گونه فکری آن را هدایت نمی کند و مع ذلك انسان باید تابع آن باشد . حقا که انسان را در هیچ وضعی نمی توان قرارداد که بیش از این او را به خفت و حقارت اندازد و دچار اضطراب و ارتعاش سازد.

ماتریالیسم دیالکتیک چون انسان را تابع صیورورت عالم مادی می داند و این عالم را به نور علم الهی منور نمی شمارد با این خطر روبرو می شود که از انسان سلب انسانیت کند و مزایای ذاتی انسان را از وی بازستانند . اصحاب ماتریالیسم مکانیک انسان را ساخته از ماده و یا خود فرعی که ناشی از اصل مادی باشد می دانستند . پیروان آئین مارکس نیز با اینکه قصد آزاد کردن انسان را دارند و با وجود واکنشی که در برابر ماتریالیسم مکانیک نشان می دهند ، چون از لحاظ فلسفی محض در مذهب شان نظر شود ، مخالف با اصالت بشر جلوه می کنند.

۳- انسان حاصل تاریخ نیست و هرگز چنین نخواهد بود . بلکه ، برعکس ، انسان هم از تاریخ و هم از طبیعت فراتر می رود و به سبب اینکه از فکر و شعور برخوردار است از این هر دو استعلاء می جوید . روح او در باره تاریخ فکر می کند و بدان معنی می دهد و ماسعی کردیم تا نشان دهیم که روح و اختیار هر دو به یک معنی است و یا خود هر دو یک چیز است . اختیار در عالم زمان به هر صورتی در آید و هر قیدی را بپذیرد با لذات خارج از

یا توخ است و ما فوق حیات اجتماعی است.

۴ - پیروان مارکس به اقتضای مذهب خود از فهم اختیار روحی چنانکه ما در همین بحث تعریف کرده ایم قاصرند و این قبیل آزادی را امر فرعی و انتزاعی می‌شمارند و حال آنکه، برعکس، صورت اصلی و انضمامی آزادی همین است و آزادی سیاسی نسبت به این آزادی امر فرعی و ثانوی است و مشتق از آن است. پیروان مارکس هوادار و طرز تفکرند که هر دو مبنی بر پیش داوری^۱ است: قول به اصلت جامعه‌شناسی و قول به اصلت سیاست. و چنین کسانی سخن زیبای لا کورد را کجای می‌توانند دریافت: «نرسید که آدمی چرا آزاد است: آزاد است زیرا آنچه را که دوست می‌دارد برمی‌گزیند.»

راه حل مسأله بر طبق مذهب اصلت روح - راهی که اصحاب مذهب اصلت روح برای حل این مسأله نشان می‌دهند نه مانند طریقت اسپینوزا بدانجا می‌رسد که اختیار را به معنی فنای انسان در خدا بدانند و نه بدین نتیجه می‌انجامد که چنانکه در آئین پیروان مارکس آمده است انسان را تابع ماده بینگارند. اینان می‌گویند که اختیار موهبت خداست و تنها اوست که می‌تواند اختیار را از تهدید نتایج حاصله از ضرورت طبیعت محفوظ دارد. انسان در وضعی است که به جای اینکه در پی آن باشد که اختیار خود را به اضطرار تأویل کند بی‌پایان در پی آن است که این اختیار رو به ازدیاد برود و تا بی نهایت توسعه و تقویت بپذیرد. دکارت می‌گوید: «من نمی‌توانم شکوه کنم که چرا خدا اختیار مطلق به من تفویض نکرده یا قدرت اراده مرا به حد کمال فرانبرده است. زیرا که من اختیار خود را چنان ممتد و منتشر می‌بینم که هرگز در هیچ حدودی مسدود نمی‌ماند... غیر از اراده و اختیاری که من به تجربه در خود احساس می‌کنم تصویری از هیچ شیئی ندارم که چندان بزرگ باشد که نتوان وجود

1- Préjugé

۲- J.P.H. Lacordaire ادیب و خطیب و مفکر روحانی فرانسوی (۱۸۰۲-۱۸۶۱)

دیگری را بزرگتر از آن تصور کرد، به طوری که همین تصور است که بر من معلوم می‌دارد که صورتی و مثالی از خدا در خود دارم. « رأی ثابت اصحاب مذهب اصالت روح این است که اختیار بشر متکی بر قدرت خدا و مستفیض از آن است. به قول لاشلیه^۱ اختیار بشر به معنی اتحاد اوبا مبدأ لایتناهی است که وی را دعوت به خروج از حدود خود می‌کند. و به قول پگی^۲: «اختیار فرزند خداست. ذات آن با ذات خدا مشترك است. سر اسرار است. سنگ گوشه جهان هستی است. نخستین قوه از قوای ازلی است که انسان با بهره‌مندی از آنها خود را برخوردار از ذات خدای آفریدگار می‌شمارد.»

این اختیار به قدری است که حتی می‌تواند در جهتی برخلاف آنچه خدا خواسته است به حرکت در آید و بدین ترتیب از نور هدایت او بی نصیب ماند. ولیکن نمی‌تواند این راه را به انجام رساند مگر اینکه چون موفق نشود که در قدرت خدا با او شریک باشد رضا بدان بدهد که از اراده او برخوردار شود تا موجبات ارتقاء و اعتلای ارزشها را در عالم فراهم آورد. در این موقع انسان به سروری می‌ماند که از سرور بزرگتری بهره‌ور باشد. آفریدگاری فرودست خداست که در آنچه خدا می‌خواهد یاور اوست، و بدین سان به امری عظیم مأمور می‌شود که نه طبیعت و نه تاریخ توانائی وا گذاشتن آن را به وی دارد.

اراده خدا که مقتضی این است که موجودات مختار را بر انگیزد تنها ضامن اختیار ما و حافظ آن در جهان خاکی است. چنانکه دکارت می‌گوید و حق با اوست: «شمول فضل الهی و حصول علم طبیعی از اختیار من نمی‌کاهد بلکه بوسعیت و قدرت آن می‌افزاید.»

مشکلات مذهب اصالت روح - با این همه سؤالی به خاطر می‌گذرد و آن اینکه قدرت تامه خدا را با اختیار انسان چگونه می‌توان سازش داد و هم آهنگی این دو نیرو را چگونه می‌توان تصور کرد؟ -

۱ - Jules Lachelier فیلسوف فرانسوی (۱۸۳۲ - ۱۹۱۸)

۲ - Charles Péguy نویسنده فرانسوی (۱۸۷۳ - ۱۹۱۴)

مسئله ایست که مخصوصاً چون با مسائل دیگری از قبیل فضل الهی و تقدیر ازلی و امثال آنها ارتباط می یابد پیچیده و دشوار می شود. در اینجا بی آنکه در مباحث مختص به الهیات وارد شویم از لحاظ مذهب اصالت روح طرقی برای حل آن اراءه می کنیم :

۱- اگر به خدا قائل باشیم به سبب کمالی که در اوست چنین سؤالی امر محالی^۱ است ؛ یعنی همینکه خدا را بپذیریم نمی توان گفت که چگونه خدا اموری را که به نظر ما متباین یا متناقض، می آید با هم متوافق می سازد . اما چون به خود حق می دهیم که حکمت خدا را به عقل بشر قیاس کنیم بعضی از امور را که مقتضای حکمت ازلی است با استناد به عقل محدود خویش مر موز و مجهول می بینیم . دکارت به همین نکته توجه یافته آنجا که گفته است که اختیار ما با حکم تقدیر منافی نیست و نباید قول به قدرت خدا را از قبول اختیار خود مانع شود . دلیلی که می آورد این است که انسان از طریق فاهمه خود می تواند وجود غیر منتهای الهی را بشناسد ولیکن نمی تواند آن را بفهمد و اگر قصد ما فهم وجود او باشد ، یعنی در پی آن بر آئیم که بر خدا احاطه یابیم و وسعت اختیار انسان و حکم مشیت ازلی را در حدود فاهمه خود محدود سازیم به آسانی دچار مشکلات بسیار بزرگ می شویم ... و خطاست اگر امری را که در درون خود مشاهده می کنیم و به وجود آن در خویشتن از طریق تجربه پی می بریم مشکوک بشماریم و دستاویز ما این باشد که امر دیگری را که می دانیم که ذات او غیر قابل ادراک است نمی توانیم بفهمیم .»

۲- بوسوئه چون با این اشکال مواجه شده مثال خوبی آورده است . او گفته است که دو سر يك زنجیر را می گیریم اما چون محدودیم آنچه را که در میان این دو سر است نمی بینیم . به عبارت دیگر هم به قدرت تامه خدا و هم به اختیار انسان واقفیم ولیکن چون فاهمه مادر حد کمال نیست ارتباط این دو را به

۱- المحال : ما اقتضى الفساد من كل وجه (المنجد) = Absurde

یکدیگر نمی‌فهمیم. اما دکارت بیش از او بدین معنی پی برده و در آثار خود چنین آورده بود: «با عقل خود قادریم که آشکارا در یابیم که خدا چنین قدرتی دارد، اما قاصریم از اینکه معنی این قدرت را با همه عظمتی که در آن است بفهمیم، تا آنجا که بتوانیم بدین امر پی ببریم که چگونه می‌شود که در قبال چنین قدرتی آدمیان را نیز بر خوردار از اختیار بشماریم و افعال آنان را از هر جهت معین و مقدر نینگاریم».

عجیب است اگر بتوانیم مدعی فهم ماهیت چنین رابطه‌ای شویم. به صداقت آن نزدیکتر که با مالبرانش^۱ موافق باشیم آنجا که گفته است که «اختیار رمزی است». یا سخن از زبان بردیائف^۲ گوئیم که رمزی را که در اختیار ما پنهان است همان سری که در ژرفای بی‌کران روان است می‌داند.

۳- لایبنیتس با طرح همین مسأله راه نیکوئی برای حل آن نشان می‌دهد. سبقت علم الهی بر افعال ما بدین معنی نیست که افعال ماقبلاً مقدر و معین باشد. آنچه خدا می‌کند این است که منحنی سر نوشت ما را چنانکه خودمان ترسیم می‌کنیم او در ازل می‌خواند و جهت ارتسام آن و نقطه انجام آن را می‌داند. او این سر نوشت را می‌بیند ولیکن آنچه او می‌بیند امری است که به اختیار آدمی واقع می‌شود. علم کاملی که او به عالم و آدم دارد امور انسانی را از این کیفیت ممنوع نمی‌سازد که وقوع آنها در آینده در حیطه امکان باشد یعنی ما بتوانیم به انتخاب و اختیار خودمان آنها را انجام دهیم یا از انجام آنها سر باز زنیم. بعلاوه در باره خدا سخن از پیش گفتن معنی ندارد، زیرا که مفهوم پیش‌بینی مستلزم مفهوم زمان است و حال آنکه علم خدا و وجود او در ظرف زمان نیست. پیش‌بینی خدا بدین معنی است که او در خارج از ظرف زمان می‌بیند و چون رؤیت او را بدین معنی بدانیم می‌توانیم انسان را در تعیین سر نوشت خود آزاد بینگاریم و بر آن باشیم که حرکات آدمیان

N. de Malebranche فیلسوف فرانسوی (۱۶۳۸-۱۷۱۵) ۲- N. Berdiaeff

فیلسوف روسی (۱۸۷۴-۱۹۴۸) که پس از انقلاب از روسیه تبعید شد و به پاریس آمد.

به اختیار خودشان، منتهی درپر تو نگاهی که خدادرازل می اندازد، انجام می گیرد. البته اگر مذهب اصالت روح به صورتی که مخصوص پیروان لوتر^۱ است درآید اشکالی را که بر مقدر بودن افعال آدمیان و سبقت علم الهی بر آنها در زمان وارد است می توان از سر گرفت و امیدواریم که در فصولی که از ذات خدا و افعال او سخن می گوئیم دوباره به مقام بحث از این مطلب بر آئیم.

۶- اختیار در بین وجود و عدم

اصحاب فلسفه های اگزیستانس^۲ بدون استثناء درباره اهمیت اختیار در تقرر ظهوری انسان اصرار می ورزند. آراء اینان را در فصلی که مخصوص بحث از وضع انسان است مطالعه خواهیم کرد.

آنچه در اینجا باید گفت محلی است که علی الخصوص هیدگر و سارتر^۳ برای اختیار قائل شده اند. در نظر هر دو فیلسوف ماهیت انسان به نحو ما تقدم به صورتی که از هر جهت ساخته و آماده باشد تبلور نیافته است. بلکه وجود او مقدم بر ماهیت اوست و در همین جاست که او مختار است، ولیکن این اختیار چیزی جز حضور عدم در وجود او نیست.

فکر سارتر در این مورد بسیار روشن است. موجودی که هست آنچه هست و تمامیت ذات او حاصل شده است نمی تواند مختار باشد. سارتر می گوید که «اختیار به قطع و یقین همان عدمی است که بشر را به جای اینکه باشد و امی دارد به اینکه بشود... بدین ترتیب اختیار به معنی وجود نیست بلکه به معنی وجود بشر است یا خود به معنی عدم وجود اوست... اختیار در اساس بر عدمی که در بشر مضمر است منطبق می شود».

خاصه تقرر انسان این است که لنفسه است و این به همان معنی است که بگوئیم که

۱- Martin Luther (مجدودی بی د: عالم مسیحی و بنیان گذار مذهب پروتستان (۱۴۸۳-۱۵۴۶))

۲- Existence این کلمه را با Etre که به معنی وجود است نباید اشتباه کرد... در ترجمه آن به فارسی «تقرر ظهوری» یا «قیام ظهوری» آمده است.

۳- Jean Paul Sartre فیلسوف معاصر فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۵)

انسان وجدان است. اما وجدان همان شکستگی و گسیختگی و یا خود همان نیستی است که موجب می شود که موجود از خود فاصله بگیرد و یا در برابر خود حضور یابد. اختیار در همین انفصال دائم که موجود را از خود جدا می کند و مانع از این می شود که هرگز عین خود بماند قرار دارد. انسان مختار است زیرا که خود نیست بلکه در حضور خود است. خاصه وجدان مختار این است که وجود را در معرض سؤال قرار دهد، از وجود برکنده شود و به تعبیر خود اینان، که ما مشخصاً با آن موافق نیستیم، وجود را به عدم کشاند. آزادی این است که آدمی را ممکن باشد که از نیستی تراوش کند و نحوه ای از وجود انسان است که انسان از آن لحاظ عدم خاص خویش است.

مانمی توانیم این رأی را قبول کنیم زیرا که نمی توانیم اختیار را به معنی لا وجود بدانیم، اعم از اینکه لا وجود را به هر معنی بگیریم. در فلسفه متعارف بر آن بودند که ما به نسبت مرتبه ای از کمال وجود که از آن بر خور داریم مختاریم و این رأی مالبرانش و لایبنتیس است. دکارت که این هر دو تن از فلسفه او تعلیم گرفته اند گفته است: «کمال اصلی انسان این است که اراده ای بر خوردار از اختیار دارد و از همین جاست که او را می توان ممدوح یا مذموم شمرد.» درست است که سارتر نیز به اهمیت مسؤولیت پی برده است، اما نمی توان از نظر دور داشت که به جای اینکه اختیار را از جمله مزایا و بدایع بشمارد و علامت عظمت و قدرت بینگارد، بر عکس، به صورت مرض عارض بر وجود تلقی کرده و ثمره عدم محسوب داشته است. و حال آنکه عدمی را که در ضمن وجود ماست باید به معنی حدود ذات خود بدانیم نه اینکه مرادف با اختیار بینگاریم. اختیار مزیت شاهانه ایست که انسان از آن بر خوردار است و از همین لحاظ است که انسان «به صورت و مثال خدا» و یا چنانکه دکارت گفته است مشابه و جود اعلی است.

— باتبیعت از سارتر بدانجامی رسمیم که احساس اختیار در ما با احساس مخصوصی که گاهی دست می دهد بی آنکه به وصف درآید مشتبه یا مجتمع شود و آن اینکه احساس می کنیم که به تنگنای اقیانوس، به تناقض دچار می شویم، به محال بر می خوریم و چون معین

نیست که چه باید کرد امری را که وجهی برای ترجیح آن نداریم اختیار می کنیم. [و حال آنکه شعور به اختیار می تواند در مامولدا احساس مناعت و بهجت باشد و باید نیز چنین کند. و این رأی معقول و مقبول را نیز می توان در آثاردکارت یافت، خاصه آنجا که به تعریف فتوت می پردازد.

البته مسلم است که در دل ما آتش شوقی است که هرگز خاموش نمی شود. بی قراری و نا آرامی خود را به معنی عالی روحانی آن نمی توان نادیده گرفت. لایتناهی را چنان طالبیم که هیچ امر متناهی نمی تواند جای آن را بگیرد و رضای درون ما را موجب شود هر گونه خواهشی را از میان ببرد. اما نباید این اشتیاق را با اختیار اشتباه کرد. زیرا که اختیار در حیات روحی زمینه دیگری دارد و آن را نمی توان با خلأ و نقص و فقر و فقدان ذاتی که در تلو وجود خود می بینیم به یک معنی بینگاریم.

هر قدر اختیار ما عظیم باشد نباید گمان ببریم که، به اصطلاح سارتر، از یک سوی تا سوی دیگر یک سره مختاریم. بلکه تنها باید بگوئیم که ذاتی داریم که موصوف به اختیار است، یعنی انسان صاحب ذاتی است که اختیار یکی از اوصاف اصلی آن است. از اینجا بر می آید که ما اختیار خود را نمی توانیم به انجام رسانیم مگر اینکه قوانین مندرج در ذات خود را باز شناسیم و از مراعات این قوانین و حفظ احترام و اعتبار آنها غفلت نکنیم، و اینها اموری است که اگر فائل به اعتبار آنها باشیم می توانیم راه زندگی را لایق پیمودن و به سر بردن بشماریم و سرانجام به ذات متعالی که در خود این توانائی را می بینیم که به هستی او پی ببریم راه یابیم.

تنها خدا است که اختیار تام مطلق دارد زیرا عین کمال است. به قول لایبنیتس خدا جوهری است که هم در منتهی مراتب اختیار و کمال است و هم عالی ترین درجات تعیین را داراست، بدین معنی که اراده او همیشه بهترین وجوه ممکن را انتخاب می کند. به هر صورت تبعیت انسان، هم نسبت به ماده و هم نسبت به خدا، بدیهی است. سارتر می گوید که دکارت اختیار را در اعلی مراتب آن که منشأ تعیین اعتبارات اشیاء و امور است در شأن خدا دانسته است، و حال آنکه می بایست آن را

درخور انسان بداند . اما حق این است که عبارت سارتر را برگردانیم و خطاب به وی بگوئیم که خود اوست که از جانب دیگر به راه افراط می رود و آنچه را که جز درشأن خدا نمی تواند بود به انسان منسوب می دارد .

البته می توانیم بگوئیم که عدم به نحوی در ساحت اختیار ما راه می جوید منتهی از این قول باید این معنی را اراده کنیم که طبیعت بشر ناقص است ، هر آنچه را که باید باشد در خود ندارد ، به همین سبب اختیار او محدود است و او مجبور است که پیوسته بکوشد تا تحصیل اختیار کند و عالی ترین مرتبه کمال روحانی را که برای او امکان دارد در خود به ظهور رساند ، و با این اهتمام لیاقت اختیار را به دست آورد . حق با برونشویک است که می گوید : « قول به اختیار را باید بدین معنی گرفت که اختیار جزء اموری نیست که به انسان سپرده باشند بلکه جزء اموری است که انسان باید به انجام برساند . » نتیجه ساده ایست ، ولیکن هیچ قوی تا این اندازه با آنچه مردم می خواهند معارض نیست . زیرا مردم هر چند خوش دارند که به آنان گفته شود که مختارند ، ولیکن چون بشنوند که باید خود آنان خود را به اختیار برسانند رنج می برند .

فصل پنجم

وضع و حال انسان

- ۱- وجود انسانی، ۲ - وجود ماهیت. اگزستانسیالیسم
- ۳- معنی زندگی و بحث دربارهٔ محال انگاری . ۴-
- شوق ذاتی بشر و استعلاى او.

آدمی چه جانور شکفت آوری است؟ چه نازگی ها که در اوست؟ چه چه عفریتی است؟
هاویه ایست؟ چه تناقضی را حاوی است؟ چه خرق عادتى است؟ - از يك سوى داور همه چیز
است و از سوى دیگر کرم خاکی ناچیزی است. از يك سوى گنجور حقایق است و از سوى
دیگر مجرائی است که فضولات شک و تردید در آن جاری است . از يك سوى افتخار
جهان است و از سوى دیگر مایهٔ تنگ آن . پاسکال چنین می گوید و از این
سخنان گیرا می توان دریافت که تعریف انسان چنانکه دل بدان رضا دهد تاچه اندازه
دشوار است ! انسان رمزی مخصوص به خود اوست . اما فلسفه خود را مأمور می داند
که بکوشد تا این معمی را با تحلیل ماهیت انسان یا ، به اصطلاحی که امروز متداول

شده است، باروشن ساختن وضع انسان کشف کند.

اگر می‌خواستیم بشر را با نظری که از خارج بدو می‌افکنیم تعریف کنیم کار ما آسان‌تر می‌بود؛ زیرا بسیاری از امور دربارهٔ حیات بشر از طریق مشاهداتی که در تاریخ یا جامعه شناسی یا زیست شناسی می‌کنیم مستفاد می‌شد. اما از همان دم که بخواهیم انسان را از لحاظ باطن او و در موقف روحانی او باز یابیم به بسیاری از دشواری‌ها برمی‌خوریم و از جمله آنها یکی این است که انسان را هر گونه تعریف کنیم نظری که خود ما دربارهٔ ماهیت انسان و تقدیر او داریم در این تعریف دخیل می‌شود.

مع ذلك بر آنیم که بشر می‌تواند اموری را از تفکری که در بارهٔ خود می‌کند مستفاد دارد و به وساطت همین امور تصور صحیح و معتبری از معنی مابعد طبیعی وجود خویش حاصل کند. زیرا بسیار عجیب خواهد بود اگر وجودی که فکر می‌کند نتواند دربارهٔ اینکه خود او چیست سخنی به زبان آورد. خصوصیات ماهیت انسان وساخت هستی او را می‌توان تحلیل کرد، منتهی نباید بر آن بود که با این تحلیل انسان را چنانکه حق شناختن اوست بتوان شناخت. بلکه باید گفت که از این راه بسی چیزها در بارهٔ انسان می‌توان آموخت. پس دشواری تعریف انسان مانع از این نیست که مشهودات بسیاری در بارهٔ ماهیت خودمان به موهبت تأمل فلسفی بتوان کرد آورد.

۱- وجود انسانی

اگر کلمهٔ وجود را به معنی دقیق آن بنگریم گوئی تنها انسان است که به تمام و کمال در خور آن است که این کلمه بر او اطلاق شود. یعنی فقط شیئی را

۱ - Existence - کلمهٔ «اکزستانس» را اصلاً به «تقرظهوری» یا احیاناً به «قیام ظهوری» ترجمه می‌کنیم و کلمهٔ وجود را برای تخصیص به ترجمهٔ کلمهٔ «Etre» محفوظ می‌داریم. امادر این مبحث و مبحث بعد عمداً این قاعده را به کنار نهاده ایم و علت آن در طی مطالعهٔ این دو مبحث معلوم می‌شود.

می‌توان موجود دانست که شعور به وجود دارد ، یا وجود او به صورت شعور است. ^{وجود انسان}
 دکارت این قاعده را برقرار داشت که «فکر می‌کنم پس وجود دارم». نتیجه‌ای که
 از این قاعده برمی‌آید قابل انکار نیست و آن اینکه وجدان تنها بدین سان وجود دارد
 که به وجود خود وجدان دارد. «من فکر می‌کنم» بدین معنی است که
 وجودی هستم که فکر می‌کند و «من وجود دارم» بدین معنی است که وجدان
 دارم به اینکه وجود دارم ؛ و این وجدان آن گاه حاصل می‌شود که نوری
 از روح بتابد و در پرتو آن حضور من در وجود بر خودم معلوم آید. دکارت اهمیت این
 این علم شهودی را ، که اگر حاصل نشود وضع انسانی انسان وجود ندارد ، به خوبی
 دریافته و در این باره گفته است : «دیدم همینکه فکر می‌کردم که در حقیقت اشیاء دیگر
 شك كنم به صراحت و بدهات این نتیجه برمی‌آمد که من وجود دارم ؛ ولیکن
 اگر از فکر کردن باز می‌ایستادم در حالی که سایر اشیائی که آنها را تخیل کرده بودم
 همچنان حقیقت می‌داشت ، هیچ دلیلی نبود بر اینکه باور کنم که من وجود دارم . از
 همین جا پی بردم که من جوهری هستم که تمام ذات یا ماهیت او فکر کردن است.»
 چون از این منظر نظر کنیم می‌توانیم بعضی از خصوصیات اصلی وجود انسانی
 یابه عبارت دیگر تقرر ظهوری او را معلوم داریم :

وجدان - انسان بالذات وجدانی است که معلوم خویش است ؛ شیئی است
 که فکر می‌کند، فکر او درباره خود او و در اندرون خود اوست ، خواه باعالم خارج
 در ارتباط مستقیم باشد یا نباشد.

تفصیل این مطلب را در روان شناسی باید جست . در این مورد همین قدر
 می‌گوئیم که حضور فکر در خود آن است که وجدان را ، هم با سمت معرفت و هم با سمت
 وجود ، به صورت امر واقعی اصلی که به هیچ يك از امور دیگر قابل تأویل نیست
 مشخص می‌سازد. سارتر در این باره مثل هر فیلسوف دیگری که لایق نام فیلسوف باشد
 تابع قاعده ایست که دکارت گذاشته و گفته است که «من فکر می‌کنم پس وجود دارم»

او چنین وجودی را که خاص انسان است «وجود لنفسه» می نامد و آن به معنی وجدان است.

موضوع - وجدان این خصوصیت را دارد که آشکارا حکایت از این می کند که انسان «موضوع»^۱ است و او را نمی توان «مورد»^۲ نامید. وجدان اکتفا به این نمی کند که تنها درباره خود بیندیشد بلکه درباره جهان و درباره هر چیزی که نگاه او بر آن بیفتد فکر می کند. وجدان تنها وجدان به وجود خاص خود نیست. بلکه وجدان به هر وجودی از ممر وجود خویش است. اما چنین چیزی امکان ندارد مگر اینکه انسان موضوع^۳ حکم باشد و در مقابل، او موردی^۴ که متعلق علم یا ادراک است قرار گیرد. وجود داشتن برای انسان بدین معنی است که خود را به صورت موضوعی تصور کند که موردی را که مغایر با اوست در مقابل خود قرار دهد یا تأثیر چنین موردی را که ممکن است از جمله اشیاء یا معانی یا اعتبارات باشد بپذیرد. این عمل اساسی که در شأن انسان است از عهده جهان ساخته نیست زیرا که جهان موضوعیت نفسانی نسبت به هیچ موردی ندارد بلکه در اساس محکوم است به اینکه همواره مورد معرفت باشد.

این حقیقت با اینکه مادیون از آن غافلند در کمال بداهت است: انسان موردی از جمله موارد معرفت یا شیئی در میان سایر اشیاء عالم نیست، زیرا اگر چنین می بود عالم به نظر او مانند شیئی که مورد معرفت باشد نمی آمد. بلکه، درست برعکس، مورد معرفت هر چه و از هر قبیل باشد جز نسبت به موضوعی که درباره آن می اندیشد، آن را وضع می کند و در مقابل خود قرار می دهد وجود ندارد. بی آنکه با اصحاب مذهب اصالت معنی^۵ همداستان شویم و بر آن باشیم که هیچ چیز خارج از فکر وجود ندارد تا این اندازه قبول می کنیم که به هر گونه وجودی در فکر و به واسطه فکر پی برده می شود. و چون این معنی را اراده کنیم هیچ امری را نمی توانیم مورد معرفت بدانیم

بی آنکه قائل به موضوعی شویم که آن را همچون موردی وضع می کند. اشیاء خارجی با اینکه فی نفسه مستقل از وجدانند جز نسبت به وجدانی که به کشف آنها نائل می شود، بدانها معنی می دهد، آنها را بارز می کند و بر آنها ارزش می گذارد موجود به وجود حقیقی نیستند، یا به عبارت دیگر حضور ندارند. سارتر می گوید که «وجدان من عالم را ایجاد می کند و عالم به وجدان من وجود دارد». این اقوال حاکی از قبول مذهب اصالت معنی نیست بلکه به قصد تأکید درباره کیفیت است که اختصاص به انسان دارد و آن اینکه انسان موضوع معرفت است، و از آن لحاظ که چنین است وضع او در جهان بی همتاست، زیرا این کیفیت که در اوست موجب می شود که عالم به صورت موردی درآید که منوط به موضوعی است که درباره آن فکر می کند و آن را در حیطه نظر خود قرار می دهد. موضوع معرفت وجودی است که می داند که عالم وجود دارد و حال آنکه عالم خود این را نمی داند؛ موجودی است که می تواند عالم را به صورت موردی معرفت تلقی کند.

شخص -- یکی از ممیزات انسان این کیفیت است که انسان شخص است: شخص بودن او هم از لحاظ صورت نوعی و ماهیت کلی است که از حیث انسان بودن بدو تعلق دارد، هم از لحاظ شخصیت جزئی و اختصاصی است که در هر کدام از ماست و ما از آن لحاظ قابل قیاس به یکدیگر نیستیم. انسان به این هر دو معنی تفرشخصی دارد و مغایر با نظام اشیاء است زیرا اشیاء اگر چه می توانند نسبت به یکدیگر منفرد باشند شخصیت نمی پذیرند. جنبه های مختلف شخصیت را در روان شناسی باید دید و در بین این جنبه ها علی الخصوص باید به این مزیت توجه داشت که شخص موجودی است که آزاد است، می تواند خود را بسازد، خود را انتخاب کند و لا اقل تا حدودی به خویش تن تحقق بخشد. موجودی است که با اینکه در آمد شد درونی است و دم به دم دیگرگون می شود و به وجوه متنوع درمی آید «من» او همواره همان می ماند و یگانگی و پایداری خود را نگاه می دارد. مردم نسبت به یکدیگر از جمله اشخاص محسوبند و همین کیفیت در مناسبات آنان اهمیت دارد و این اهمیت را باید در مبحث ارتباط وجدانها و مبحث شرافت شخص انسانی که احترام آن مدار اخلاق است مورد مطالعه قرار داد.

اختیار - اشياء موجبند؛ جز بدان سان که به اقتضای قوانین و به حکم ضرورت طبیعت باشند نمی توانند بود. موجودات انسانی بر عکس از جنبه روحانیت خود مختارند و موجبیت آنان فقط از لحاظ اوضاع و احوال طبیعی و زیستی است، یعنی به نسبت درجه حیوانیت و جسمانی است که در وجودشان مندرج است. اختیار را در فصل سابق تعریف کردیم، اما این مطلب چنان نیست که بتوان گفت و گذشت. بلکه از این پس جابه جابدان بر می خوریم، از جمله در همین مطلبی که می آید.

تعالی - مزایائی که به وجود انسان تعلق دارد تعالی او را محرز می کند، یعنی با توجه بدین مزایا علو انسان نسبت به انواع حیوانی و اشياء جسمانی اثبات می شود. این مطلب قابل انکار نیست مگر اینکه نام انسان را او پس زیم و فکر را حاشا کنیم. هیچ کدام از حوزه های فلسفی مانند حوزه ای که اصحاب آن به اصالت روح قائل باشند این تعالی را محفوظ نمی دارد، اما جز اینان نیز کسانی به باز شناختن و معتبر گرفتن آن وادار می شوند، اگر چه این اعتراف را خوش ندارند. به هر صورت خواه بر آن باشیم که انسان تنها از ماده برخاسته است و خواه بگوئیم که علم خدا او را در جهان پدید آورده است این امر را انکار نمی توان کرد که از عالم و از ماده فراتر می گذرد.

درست است که ما در ماده و در زمان و در مکانیم اما در این هم تردید نیست که به سبب فکری که داریم از جهان بدریم و از آنچه در جهان است فراتریم. دقیق تر بگوئیم انسان در جهان است بی آنکه تنها از جهان باشد. بدان سبب که موضوع معرفت و صاحب فکر است موجودی و رای دنیاست، و این است آنچه پدیدار شناسان می گویند.

در ذات انسان ساحتی است که، درست به معنی لغوی کلمه، منسوب به ماورای طبیعت است: نه تنها بنای اخلاق را جز بر این پایه نمی توان نهاد بلکه سایر وجوه ماهیت یا فعالیت انسان را نیز اگر بدین ساحت منسوب نداریم نمی توان فهمید و از آن جمله یکی علم اوست. شاید چندان لزومی ندارد که در این مورد از اقوال پاسکال استشهاد کنیم که گفته است: «فکر است که مایه عظمت آدمی است، آدمی در حکم ناتوان ترین بی در طبیعت است»

Transcendence — ۱

Spiritualisme — ۲

امانی است که فکر می‌کند و تمام شرف او در همین فکر است. «تنها پاسکال نیست که چنین می‌گوید بلکه فیلسوفانی که بسیار از مشرب پاسکال به دورند، مانند اتباع مارکس، نیز برای اینکه بتوانند مدعی قول به اصالت انسان باشند خود را ناگزیر از آن می‌بینند که وضع اختصاصی نوع انسان و مقام ممتاز او را در جهان تصدیق نمایند.

امکان. - منظور از امکان^۱ در این مورد آن نیست که انسان، به سبب فقدان تعین، قادر به انتخاب و مصدر فعل اختیاری است، بلکه مقصود این است که انسان ممکن الوجود است، در وضعی قرار دارد که قائم به غیر است، وجود واجب مطلق نیست، خود او به خویش تن هستی بخشیده است و اگر ادعا کند که مکلفی به ذات است به خطای می‌رود.

خواه بگوئیم که انسان بر اثر تصادف در جهان پدید آمده یا در نتیجه تطور کورانه طبیعت و به تبع قوانین آن حادث شده است، خواه بر عکس بر آن باشیم که خدا انسان را به هستی فرخوانده است باید وجود او را ممکن بینگاریم یا لااقل تابع غیر خود بشماریم و جهت تامه وجود او را در خود او ندانیم.

اگر به خدا فائل باشیم تنها اوست که وجودش واجب است یعنی نمی‌تواند که نباشد و جز تابع ذات خود نیست. اگر خدا وجود نمی‌داشت ماده نمی‌توانست مدعی آن شود که به جای او وجود واجب دارد، زیرا ماده فاقد شعور است و علی‌الخصوص به خود شعور ندارد. این خودیکی از اشکالات عمده ایست که بر قول به اصالت ماده وارد می‌آید.

ممکن بودن ما را انکار نمی‌توان داشت؛ زیرا خود ما، خواه از آن لحاظ که فردیم و خواه از آن لحاظ که نوعیم، این انتخاب را نکرده ایم که باشیم و یا همان باشیم که هستیم. چنانکه دکارت باز نموده است اگر من خدای بودم همه کمالاتی را که می‌توانستم از خاطر بگذرانم و تصور صحیحی از آنها حاصل کنم و به داشتن آنها شایق باشم به خویش تن می‌دادم (این دلیل را در ضمن ادله‌ای که به جای خود بر ای اثبات وجود خدا می‌آوریم باز خواهیم گفت.)

انسان را از این لحاظ نیز که ماهیت او مقرون به نقص است و روان او در این جهان وابسته به اوضاع و احوال زیستی و طبیعی است می توان متصف به صفت امکان دانست. **فرا تر رفتن از خود و مقتضیات آن** . - انسان از کنه وجود ناقص و ممکن خویش اشتیاق به وجود کامل و واجب دارد. چنان که در روان شناسی باید دید تحلیل مقتضیات یا تمایلات روحانی حاکی از این است که وجدان مشتاق وجود مطلق و طالب آن است و چون هیچ امر متناهی این طلب لایتناهی را که در اوست بر آورده نمی کند او همیشه خود را نیازمند جستجوی وجود مطلق می بیند؛ این نیاز هرگز دست از او بر نمی دارد.

اگر بخواهیم معنی انسان را بفهمیم ناگزیر باید این قبیل تمایلات را که در وجدان بازمی یابیم و جنبه مابعد طبیعی در آنها می بینیم به جد بگیریم نه اینکه آنها را از جمله توهمات بینکاریم. می توان بر آن بود که این تمایلات حاکی از دعوتی است که ارزشها از وجدان می کنند تا بدانها روی آور شود یا حکایت از این می کنند که خدا از مهر ارزشها و به وساطت آنها انسان را به سوی خود می خواند. به هر صورت انسان پیوسته فرا خوانده می شود تا از خود بگذرد و به جانب خدا علای جمال و حقیقت و خیر که همواره در آن سوی کوشش او جای دارد روی آورد. تقرر ظهوری انسان به قول کسانی که به اصالت این تقرر قائلند در همین فرا تر رفتن و از خود گذشتن اوست و اینان، از تقرر ظهوری، حرکتی را که ذاتی وجدان است اراده می کنند و پاسکال این سخن را به همین معنی آورده بود: «بدان که بشر پیوسته از بشر می گذرد و این حرکت او نهایت ندارد». و مادر پایان این فصل اهمیت فلسفی این تمایل ذاتی بشری را مورد مطالعه قرار می دهیم.

معنی ارزشها. - شیء یعنی آنچه متعلق معرفت است همان است که هست بی آنکه هیچ گونه مسأله ای درباره آن باشد. انسان بر عکس باید وجود خود را توجیه کند و چنین نمی تواند کرد مگر اینکه شایستگی این وجود را داشته باشد، یعنی عنوانی بر وجود او اطلاق شود که حاکی از ارزشی باشد. وجدان همین معنی را

دارد، یعنی از ارزشهایی حکایت می‌کند که می‌توانند فرارسیدن انسان را در جهان به تمامی موجه‌سازند. حقیقت و عشق و عدالت و لیاقت و جمال و ارزشهای دیگری از این قبیل به انسان عرضه می‌شود تا چراغهایی فرا راه فکر او دارند، هادی افعال او باشند و در باز یافتن جهانی برای زیستن به‌وی یاری رسانند. دیده بدین ارزشها دوختن و بدانها شوق ورزیدن را وجدان می‌گویند. در قسمت چهارم همین فصل از نونظری به این مطلب می‌اندازیم و بحث وافی درباره آن را به مبحث ارزشها در کتب اخلاق محول می‌سازیم.

روحانیت - تمام خصوصیات و جود انسان را از لحاظ ما بعد طبیعی آن می‌توانیم در روحانیت او تلخیص کنیم. اینکه در روحانیت او گوئیم، نه در قوه عاقله او، بدین سبب است که عقل را، باینکه بسیار اهمیت دارد، به تنهایی عبارت از تمام روح نمی‌دانیم (رجوع شود به مبحث ارزش شناسائی در فصل دوم همین کتاب). انسان روح محض نیست، اما روح است و روح او قلب وجود اوست. از فیلسوفان بزرگ هیچ يك به قدر دکارت اهمیت این مزیت را باز نشناخته است. اوست که گفته است: «پی‌بردم به اینکه جوهری هستم که تمام ماهیت یا طبیعت او جز فکر کردن نیست و برای وجود داشتن احتیاجی به هیچ گونه ارتباطی با هیچ امر دیگری ندارد و تابع هیچ کدام از اشیاء مادی نیست. به نحوی که این «من» یعنی نفس که به واسطه آن هستم آنچه هستم به تمامی متمایز از بدن است، حتی آن را آسان‌تر از بدن می‌توان شناخت و اگر بدن نباشد نفس باز هم می‌تواند همان باشد که هست.» اما باید دید که ماهیت انسان عبارت از چیست و نسبت به وجود او در چه موقعی است.

۲- ماهیت و وجود؛ اگر یستائیسیم.

رونق اگر یستائیسیم مسأله مناسبات وجود و ماهیت را در بحث فلسفی راجع به انسان به مقام اول از اهمیت باز آورد. ببینیم که این مسأله چگونه مطرح می‌شود.

رای سارتر: وجود بر ماهیت تقدم دارد. مهم ترین اصل فلسفه سارتر این است که بگوئیم که در انسان وجود بر ماهیت مقدم است. این گفته چه معنی دارد؟ سارتر برای اینکه بتواند مقصود خود را به ساده ترین وجه ممکن تبیین کند امثله ای از اشیائی، مانند یک جلد کتاب یا یک عدد کار و امثال آن، می آورد که وجـود آنها تابع مفهومی است که از آنها حاصل شده است، یعنی ابتدا معنی آنها را برای بر آوردن حاجتی تصور کرده و از آن پس آنها را ساخته اند. به قول خود سارتر «ما می گوئیم که در مورد اشیائی مثل کار ماهیت، یعنی مجموعه قواعد و کیفیاتی که مولد آنهاست و تعریف آنها را باعث می شود، بر وجود آنها تقدم دارد.» در اشیائی که وجود آنها هست آنچه هست، یعنی در ماهیت محدود و معینی متبلور است، وضع بر همین منوال است و این نحوه از وجود را سارتر وجود فی نفسه^۱ می خواند.

امادر مورد انسان به نحو دیگری است، زیرا که انسان به سبب خصوصیتی که از وجدان بدو تفویض می شود به صورت وجود لئفسه^۲ درمی آید. در این وجود لئفسه، یعنی در انسان، وجود بر ماهیت تقدم دارد. یا به قول سارتر «انسان ابتدا در می یابد، با خود مواجه می شود، در جهان سر می رسد و از آن پس به تعریف درمی آید. انسان را در مذهب کسانی که به اگرستانسیالیسم^۳ قائلند بدان سبب نمی توان تعریف کرد که قبلاً هیچ نیست و بعداً خواهد شد و چنان خواهد شد که خود را خواهد ساخت.»

بدین ترتیب نباید ماهیتی به بشر اسناد کنیم که قبلاً ساخته و پرداخته و تباه یافته است و مأخذ و مبنائی برای نحوه وجودی است که در وضع بشری به ظهور می رسد. انسان را بر خلاف کتاب یا کار نمی توان ساخته و پدید آمده از صنع صانع دانست.

پس انسان از کجا می آید؟ سارتر با جوابی که بدین سؤال، یعنی به سؤال از وجود متعال، می دهد هم مذهب اصالت ماده را پس می زند و هم قول به اصالت روح را رد می کند. در مذهب کسانی که به اصالت ماده قائلند انسان طبیعتی دارد که از طبیعت دیگری بدو می رسد یعنی انسان از جماد و نبات و حیوان بر حسب یک سلسله اعمال مختلف بدر می آید. اما کسانی که به اصالت روح قائلند می گویند که ذات انسان صادر از خداست،

بدین معنی که ماهیتی که معلوم به علم لایتنهای خالق است بر مخلوق او حمل می شود. پیداست که در مذهب سارتر نمی توان به وجود خدا قائل بود. یا به قول خود او «بشردان سبب ماهیت ندارد که خدائی نیست تا این ماهیت را تصور کند.» در چنین وضعی وجود بشر را چگونه می توانیم تلقی کنیم جز اینکه بگوئیم که چیزی است که فرافکنده است، اختیاری است که پیوسته در کار است. یعنی بازندگی در فرا افکنندگی تحقق می پذیرد. با اختیاری که می کند و در طی آن خود او نیز اختیار می شود صورت خاص او پدید می آید: «بشر جز آنچه خود از خود می سازد چیز دیگری نیست؛ بشر همان خواهد شد که از وجود فرا خواهد افکند.» بشر مسؤول خویش است و این تنها از لحاظ فردی نیست، بلکه «بشر مسؤول تمام بشر است. آن گاه که می گوئیم که بشر خود را انتخاب می کند منظورمان این است که، در همان حال و با همین عمل که خود را انتخاب می کند، همه مردم را انتخاب می کند.»

اما ماهیت بشر که در هر کدام از مامدام در حال تهیو است جز دردم مرگ به فقر وجود ما فرامی رسد، یعنی بشر جز مجموعه افعال خود نیست و چون این مجموعه با فرارسیدن مرگ حاصل می آید تنها مرگ است که موجب می شود که تقرر بشر به صورت تقدیر او در آید.

سرانجام گوئیم که سارتر بار ماهیت بشر قائل به اصالت فرد نمی شود. چنانکه خود او می گوید که «کسی که مستقیماً از راه فکر به خود پی می برد همه افراد دیگر بشر را نیز بازمی یابد و آنان را شرط تقرر خود می بیند... به علاوه اگر چه ممکن نیست که در هر کسی بتوان ماهیت کلی یافت و آن را ذات بشر نامید مع ذلك می توان گفت که وضعی که آن را وضع عمومی بشر بدانیم وجود دارد.»

انتقاد رأی سارتر. - اینکه بشر با اشیاء مادی متفاوت است و قابل تأویل به اشیاء نیست به نظر ما بدیهی است و نمی توان در این باره با این گفته سارتر موافق نبود: «ما می گوئیم که آدمی بر اشیائی مثل سنگ یا میز شرف دارد. ما می خواهیم قلم روی

برای آدمیان پدید آوریم که مجموعه‌ای از ارزش‌ها باشد که از قلمرو اشیاء مادی متمایز است. اما از اینجا این نتیجه را نمی‌گیریم که ماهیتی که مبنایا محمل وجود او باشد ندارد. بلکه برای اینکه بشر را حاصلی از ماده نینگاریم و شیئی در بین اشیاء دیگر شماریم می‌گوئیم که بر او نیز مجموعه‌ای از خصوصیات یا مسندات حمل می‌شود و همین‌هاست که ماهیت بشر را پدید می‌آورد و ممیز او از اشیاء دیگر می‌شود، و از همین قبیل است خصوصیات مختلفی که در بحث سابق به ذکر آنها پرداختیم.

وجودی که او را ماهیت نباشد مطلقاً قابل تصور نیست و همین اختیاری که به ساختن خودیادار انتخاب کردن خود داریم یکی از خصوصیات ماهیت انسان است. انسان وجدان دارد، ادراک می‌کند، خود را فرامی‌افکند، مختار است، متعالی است... مگر این جمله از متقضیات ماهیت او نیست؟ چگونه می‌توان انکار داشت که چنین اموری از لوازم ذات او و مندرج در وجود او است؟ نیک پیداست که پیروان سارتر از اینکه انسان را دچار شیئیت و خارجیت سازند امتناع دارند. اما برای اینکه چنین کنند لازم نمی‌آید که بگویند که بشر راهیچ گوهری نیست و یا خود عدمی است که فکر می‌کند و به خود تحقق می‌بخشد.

قول سارتر را که مستلزم قبول تقدم وجود بر ماهیت است نمی‌توان پذیرفت، به دو دلیل: اولاً ماهیت و وجود با هم به منزله دو وجه متمم یکدیگرند و جدا ساختن آن دواز یکدیگر میسر نیست. وجود به معنی بودن و ماهیت به معنی «چیزی بودن» است و چیزی بودن ناگزیر است از اینکه بودن در آن باشد. ثانیاً در آئین پیروان سارتر ماهیت بدان معنی که در علم الوجود می‌آید با ماهیت بدان معنی که در علم النفس از آن اراده می‌شود مشتبه شده است. از لحاظ علم الوجود ماهیت انسان جز مجموعه‌ای امور که بر ذات او حمل می‌شود و هیئت اصلیه و صورت نوعیه او را در جهان حاصل می‌کنند نیست. اما از لحاظ علم النفس می‌توان ماهیت انسان را به معنی شخصیت هر کس گرفت و این

«۱» در ترجمه این قطعه اندکی در نقل عین معانی کلمات مسامحه شده است تا از تعقید کلام

احتراز شود. م.

شخصیت را حاصل جمع جبری اموری دانست که او آنها را می پذیرد یا پس می زند، و به عبارت دیگر انتخاب می کند. بدیهی است که ماهیت به معنی اول کلمه در نوع بشر به طور کلی موجود است بی آنکه بشر آن را به خود داده باشد، و هم چنین در هر يك از افراد بشر نیز از آن حیث که از بشریت به معنی کلی آن بهره ورنند حضور دارد.

اگر این از ماهیت بشر باشد که خود را همه چیز را انتخاب کند چگونه می توان نادیده گرفت که این ماهیت از درون باهستی بشر همراهی شود و بدان ساخت می دهد؟ سارتر در این باره اصرار می ورزد که که بشر مختار است یا، به لحن شدیدی که خود او در تعبیر این معنی به کار می برد، محکوم است به اینکه مختار باشد. اما نمی تواند از تناقض فاحشی که بنای فلسفه او را فرو می ریزد در امان بماند و آن اینکه از يك سوی بشر مختار در انتخاب است و از سوی دیگر این اختیار را نداشته است که قدرت به انتخاب همه چیز را انتخاب کند، زیرا به ظهور پیوستن و در جهان فرو افتادن و از هستی سر بر آوردن را خود او انتخاب نکرده است. به آدمی چیزی داده اند که اینک آن را با خود دارد و بنیاد هستی اوست و به هیچ امر دیگری تأویل پذیر نیست. حاصل کلام اینکه در تعیین اصل انسان ناگزیر از آنیم که یکی از دو مذهب اصالت ماده و اصالت روح را قبول و آن دیگر را رد کنیم.

می توان گفت که فهم معنی انسان و وضع منحصر به فرد او در جهان ناگزیر اقتضای آن می کند که به وجود آفریدگار قائل شویم؛ و انکار خدا کسانی را که به اصالت تقرر ظهوری قائلند بدانجامی کشاند که محالی بر قول آنان لازم آید و آن اینکه در عالم وجود به وجودی قائل شوند که نه علت و نه جهتی برای وجود خود دارد (زیرا چنین موجودی را با ماده نمی توان تبیین کرد). موجودی خالی و عاری است که هیچ چیز نیست، مع ذلك دارای جمیع اقسام قوا و مزایاست. این قوا را به کار می برد و از این مزایا بهره برمی گیرد بی آنکه دریابد که اینها همه از گنجینه ماهیتی است که در او مندرج است.

اما از انکار اصل موضوع اینان، یعنی کسانی که به اصالت تقرر ظهوری

فائلند، لازم نمی آید که به اصلت ماهیت^۱ قائل شویم (و این اصطلاح اخیراً به عنوان واکنش در مقابل اصلت تفریطه پوری یا اگزیستانسیالیسم به میان آمده است) و آن را بدین معنی بگیریم که ماهیت انسان مقدم بر وجود اوست و این تقدم چنان است که موجب می شود که چون وجود سر برسد در قالب این ماهیت تعین پذیرد و به صورت شیء منجمد درآید و با اصلاً امری عارض بر ماهیت باشد. بلکه در ماهیت انسان است که او را نتوانیم منجمد بدانیم، ساخته و پرداخته و انجام یافته بینگاریم و عاری از اختیار بشماریم، اما همین خود ماهیتی است که او را است. علی الخصوص باید توجه کنیم که نفی تقدم وجود بر ماهیت بدان معنی نباشد که ماهیت را بر وجود مقدم بگیریم. حق بالاول است که می گوید: «دوگانگی در میان دو جهان که یکی ماهیت و دیگری وجود باشد مسأله ایست که نمی توان حل کرد، مگر بر آن باشیم که وجود وسیله ایست که ماهیتی با آن به تحقق می رسد.»

اگر منظور از تحقق ماهیت انسان را حصول شخصیت او بدانیم اشکال کمتر می شود، زیرا که شخصیت هم موهوب و هم مکشوب است. به صورت شخص تقریر یافتن بدین معنی است که این مائیم که باید خود را بسازیم، به خود تحقق بخشیم، مسؤولیت هائی را بر عهده بگیریم، استعداد هائی را به فعلیت درآوریم و اینها همه را از این راه به انجام رسانیم که اموری را بر حسب تمیز خود و به حکم اراده خود انتخاب کنیم و چنانکه در روان شناسی باید دید فعلی به نام آفریدن خود با خود وجود دارد.

سرانجام گوئیم که آنجا که سارتر تعبیراتی مثل واقعیت بشری یا وضع بشری را به کار می برد، نامبادا از ذات بشر سخن گوید، پیدا است که تنها الفاظ را جابه جا می کند. چون در موجود واحدی مثل بشر نتوان وجود و ماهیت را از هم جدا ساخت، بلکه تنها بتوان از راه انتزاع یکی را از دیگری تمیز داد، ذات بشر و آنچه سارتر بدان وضع بشر می گوید یکی بیشتر نیست.

۱ - Essentialisme که البته آن را با اصلت ماهیت در مقابل اصلت وجود که مصطلح مسلمین بوده است اشتباه نباید کرد. م.

قول به اصالت تقرر ظهوری در خارج از حوزه سارتر - اگزیستانسیالیسم را نمی توان منحصر به مذهب ژان پل سارتر دانست و با توجه به تعدد این فلسفه ها بود که موئیه^۱ یکی از تحقیقات خود را به نام « مقدمه اقسام اگزیستانسیالیسم » نامید. برای اینکه از هر گونه اشتباه و اختلاطی مانع شویم شاید بهتر آن باشد که عنوان اگزیستانسیالیسم را تنها بر مذاهب سارتر و هیدگر اطلاق کنیم و سایر مذاهب را که، با اینکه در پی تحلیل تقرر ظهوری بشر بر می آیند، پای بند همان اصول نیستند فلسفه های اگزیستانس^۲ بخوانیم. اما تعبیر اگزیستانسیالیسم شایع شده و رونق یافته است، پس در تعمیم آن باکی نیست و می توان آن را فلسفه ای منقسم بر دو قسم دانست:

- ۱- اگزیستانسیالیسم مبتنی بر انکار وجود خدا که می توان هیدگر^۳ و سارتر و کامو را از جمله اصحاب آن به شمار آورد و نیچه را مبشر آن دانست.
 - ۲- اگزیستانسیالیسم مسیحی که گابریل مارسل^۴ و شلر و یاسپرس^۵ را از اصحاب آن مذهب و پاسکال و کیرکگارد^۶ را از پیشروان آن می شماریم.
- این فیلسوفان اگر چه بحث در باره تقرر ظهوری را محور فلسفه خود ساخته اند اما هیچ یک از آنان جز سارتر و هیدگر بر آن نرفته اند که وجود انسان

۱ - Emmanuel Mounier - فیلسوف فرانسوی (۱۹۰۵ - ۱۹۵۰) از اصحاب مذهب اصالت شخص (Personnalisme)

۲ - هیدگر را نمی توانیم در سلك سارتر بکشیم و مانند اوقائل به اصالت تقرر ظهوری « اگزیستانسیالیست » بخوانیم بلکه بهتر این است که فلسفه او را نیز جزء فلسفه های اگزیستانس به شمار آوریم، اگر چه خود این فیلسوف شاید با این تعبیر نیز موافق نباشد. م

۳ - در اینکه بتوان هیدگر را حکیم ملحد نامید بحث زیادی می رود و بعضی از اصحاب نظر به شدت مخالف این تقسیمند. م.

۴ - Gabriel Marcel فیلسوف فرانسوی (متولد به سال ۱۸۸۹)

۵ - Karl Jaspers فیلسوف آلمانی (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹)

۶ - Soeren Kierkegaard فیلسوف دینمارکی (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)

مطلقاً خالی از هر گونه ماهیتی است که مقدم بر آن یا مبنای آن باشد.^۱
تفکر دربارهٔ موجوداتی که تقرر ظهوری انضمامی دارند مانع از این نیست
که در نفس وجود نیز نظر کنیم و حتی بهتر آنکه چنین تفکری بر مبنای علم وجود
بناشود. هیدگر خود به زبانی که خاص چنین فلسفه‌ایست اموری را که تنها به وضع
بشری منسوب است و اموری را که به ذات وجود از لحاظ کلی ارتباط دارد به دو
اسم متمایز تسمیه می‌کند.^۲

کامو همواره از اینکه او را پیرو سارتر بدانند نحاشی داشته و بر آن بوده است
که آنچه هست تنها همان شخص واحدی که تقرر ظهوری دارد نیست، بلکه
علی‌الخصوص به وجود ذاتی نیز برای انسان قائل است که اصل هویت در اساس
دربارهٔ آن صادق می‌آید و عموم و شمول آن را موجب می‌شود و بدین ترتیب کامو
را نمی‌توان قائل به تقدم وجود بر ماهیت دانست.

گابریل مارسل اگر چه در قول به تقدم ماهیات به مخالفت با فلسفهٔ متداول
بر خاسته اما از هیچ کدام از این دو نظر، یعنی از اصالت وجود یا از تقدم ماهیت بر
آن، جانب داری نکرده و اصلاً این مطلب را از اهم مطالب نشمرده است و چون به
آئین کاتولیک گرویده بر آن رفته است که وجود آدمی را چنان ساخته اند که او به خود
از آن حیث که شخص است اختیار در اوست تحقق بخشد.

یاسپرس، اگر چه در برابر قول دکارت که گفته بود « فکر می‌کنم پس
وجود دارم » بهتر آن دانسته است که بگوید « انتخاب می‌کنم پس وجود دارم »^۳، می‌توان
گفت که قائل به این است که تقرر ظهوری را در اندرون وجود که محیط بر انسان
و شامل او است به وی داده‌اند. این وجود از بشر فراتر است و بشر را امکان اینکه از آن
فراتر رود و با فکر خود بر آن محیط شود نیست و این وجود شامل همانا خداست،

۱ - در اگزیستانسیالیسم خارج از حوزهٔ سارتر مسألهٔ اصلی این است که تقرر ظهوری

انسان امر ممکن و منفردی است و قابل تأویل به فکر مفهومی و تبیین عقلی نیست.

Existential, Existential - ۲

Eligo ergo sum - ۳

وجود متعال مطلق که وجود ما مندرج در اوست .

به علاوه اصحاب فلسفه اگزیستانس اگر چه پروای آدمی را از آن حیث دارند که تقرر او در فرد اوست و پیوسته بر می جهد و سر بر می زند ، باز می توانند آنچه را که به آدمی ساخت می دهد شامل همه آدمیان بشمارند و بر آن باشند که بشر از لحاظ ماهیت خود و در ورای اختلافات افراد چنین وضعی دارد .

یکی از کسانی که در یکی از روایات آندره مالرو^۱ سهمی بدو واگذار شده است ، اگر چه در مخالفت با اصالت نسبیت سخن می راند ، این پرسش را به میان می آورد : « آیا با این همه اختلاف و تنوع که قوم شناسی^۲ حاکی از آن است باز می توان گفت که «بشر» مفهومی دارد که همواره يك سان است ؟ و در طی ماجرائی که بر او می گذرد ساخت او محفوظ می ماند ؟ » و « آیا عنوان «بشر» معنایی دارد ؟ به عبارت دیگر ، آیا در ورای معتقدات و تمثیلات ، به ویژه در آن سوی ساختهای گوناگون روانی ، می توانیم امر واحدی را که در طی مکان و با مرور زمان معتبر بماند معلوم داریم و آن را مبنای تصور مفهوم بشر بینگاریم ؟ » و این نویسنده می گوید که سرانجام از راه هنر است که می توان « هویت » بشر را مستفاد داشت . یعنی معنایی برای بشر باز یافت که پیوسته همان باشد که هست .

اما از هر دری وارد شویم این امر بدیهی را انکار نمی توان کرد که : انسان را ذاتی است ، افرادی که به وجود انسانی موجود باشند از این ذات بهره می برند و هر يك از آنان وضع انسانی را از لحاظ فردی نمایان می سازند ؛ و با رجوع به قول مونتینی « هر يك در خویش متن حامل صورتی از وضع انسان به تمام معنی آن است . »

روی هم رفته و بر خلاف آنچه ظاهر امر حاکی است باید گفت که مداراگرزیستانسیالیسم مسأله وجود و ماهیت و مناسبات آنها نیست ، بلکه مبالغه ای است که اینان در تفحص قیام ظهوری و سؤال از معنی زندگی دارند .

۲- معنی زندگی و بحث درباره محال انگاری

۱- André Malraux نویسنده فرانسوی متولد به سال ۱۹۰۱ -۲ Ethnologie

کامو گفته است که «اگر بتوانیم در این باره داوری کنیم که آیا زندگی به رنج زیستن می‌ارزد یا چنین ارزشی ندارد به سؤال اساسی فلسفه پاسخ گفته‌ایم.» اما باید توجه داشت که در فلسفه اگزیستانسیالیسم طرح این مسأله در موردی است که بحث در باره تنگنای هستی و برخوردن به محال به میان می‌آید.

به تنگنا افتادن، به محال برخوردن. - امروز بشر را به تنگنا اندر می‌بینند. سر آغاز این سخن را در اقوال پاسکال باید جست. اوست که از بینوایی بشر دور از خدا سخن رانده و وضع بشر را مواجه با تناقض و منتهی به محال انگاشته و دل خوش داشتن به هر چیزی را بیهوده شمرده و دیدار مرگ را فرا نموده و سخن را در بیان این احوال به مقامی فراتر از حد بلاغت رسانیده است. مفادیکی از سخنان او او در این باره این است که آن گاه که خود را از هر سوی در امان می‌یابیم ناگهان ملال که مانند ماری در ته دل چنبر زده و روان را سراسر به زهر انباشته است از کنج عزلت خود بدر می‌آید. مع ذلك به اتفاق کیر کگارد رانخستین فیلسوفی می‌دانند که در روح بشر عصر جدید ارتعاشی از احساس تنگنای هستی پدید آورده و در فلسفه خود باز نموده است که این ارتعاش چگونه با سؤالی فلسفی که به دل راه می‌جوید در سراسر ساحت روح انتشار می‌یابد.

این تعبیر حاکی از پاره‌ای از نگرانی‌ها که در موارد مخصوص بر اثر علل معین حاصل می‌شود نیست، بلکه به معنی تنگنایی است که متلازم با قیام ظهوری است، ناشی از تقرر بشر به صورت اولیه آن و فارغ از تأثیر اوضاع خارجی با احوال تاریخی است. تقرر ظهوری بشر خود به همین معنی است که او را فرو گذاشته‌اند، یله کرده‌اند و به دست تنهائی سپرده‌اند. تقرر یافتن جدا شدن از مطلق است، وارد آمدن در مکان است. بدر شدن و فرود افتادن از کل است، مهجور ماندن از تمامیت وجود و وحدت اصلیه آن است. از همین جا است که احساس تبعید شدن به آدمی دست می‌دهد و این حال که کیر کگارد بدان آشنا شده، به عبارتی، همان پی بردن بشر به ممکن بودن خویش است. منتهی احساسی است که مقرون به هیجان و مورث اضطراب است. آنچه این تنگنا را

سخت تر می کند حضور اختیار در آدمی است، اختیاری که آن را می توان رو به هر سوئی به راه انداخت؛ و از همین جاست که امکانات بی شماری برای خود می بینیم که در برابر آنها، اگر بتوان گفت، گیج می شویم.

همین ناآرامی را کسان دیگری نیز که از جمله اصحاب فلسفه های تفریط و تفریطی به شمار می روند باز یافته اند. معنی بشر در نظر هیدگر «آنجا بودن»^۱ است. آدمی بی هیچ گونه جهت در جهان فرو افتاده است، در عین حال اختیار دارد و خود را با این اختیار در وضعی می بیند که امکان دارد که کارهای بی شمار از او سر بزند تا در جهانی که او در آن با مرگ چاره ناپذیری روبه روست نقش بندد و از همین جاست که به اضطراب اندر است. محور همه احوالی که ژان پل سارتر در داستان مشهور خود به نام غشیان^۲ به تحلیل آنها می پردازد این است که آدمی آن گاه که می بیند که تفریط و تفریطی او همواره بی جا و بی جهت می ماند و بی آنکه پرورده و پرداخته و پیراسته شود در همه جا گسترش می یابد و از هر سوی به محال بر می خورد روی درهم می کشد و احساس تهوع می کند.^۳ و چون نمی تواند خود را توجیه نماید بر آن می شود که نه تنها خود او بلکه جهانی هم که او در آن است حشو است و در همین جاست که ملال را در دل تفریط و تفریطی باز می بیند و حتی می توان گفت که ملال ماده ایست که من ساخته از آنم.

اما گوئی بتوان گفت که هیچ يك از نویسندگان سخن را در وصف تنگنایی که آدمی در آن است به حد کافکا^۴ نرسانده است. او می گوید که آدمی که دم به دم نیستی او را می تراشد، پیوسته به سبب خطای مرموزی که نمی تواند آن را از سر باز کند به داوری فرا خوانده می شود، مرگ را چون طوق لعنت بر گردن خود می بیند بی آنکه بتواند آن را از هم بگسلد با هستی خود محکوم به تیره بختی است.

پیدا است که کسانی که جهان را به این چشم بینند لا اقل در بادی نظر این تصویر را

۳- مفاد مطلب به فارسی نقل شده

La Nausée-۲

Dasein-۱

است نه عین آن. م.

Franz Kafka -۳ نویسنده آلمانی زبان از قوم چک (۱۸۸۳-۱۹۲۴)

دارند که زندگی محال است، بی معنی است، از هر گونه وجهی که مقدم بر آن باشد و آن را معقول تواند ساخت عاری است. شکسپیر^۱ نیز گفته بود که زندگی مانند قصه ایست که بازگویند تا آدمی ایستاده خوابش ببرد، سرگذشتی پراز محالات است که مجنونی یاسفیهی روایت کند.

همه اصحاب فلسفه های اگزیستانس که مذهب شان مستلزم انکار خداست در این قول مشترکند که از تقرر ظهوری سلب معنی کنند، بسا اینکه از آن پس دوباره می کوشند که معنی زندگی را باز یابند. تنها گروهی از آنان که اگزیستانسیالیست مسیحی لقب گرفته اند در پی دفع خطر بر می آیند و می کوشند تا آدمی را از این تهدید باز رها کنند و محال را با توسل به خدا زائل سازند و در این راه به دنبال کیر کگارد و پاسکال قدم بر می دارند زیرا که این دو تن بودند که به آدمی فرامودند که آنچه بر سر او می آید، اگر اعتقاد به خدا در میان نباشد، بی معنی است و هیچ گونه مفهومی برای آن نیست.

آثاری مثل «غثیان» سارتر و «محاکمه» کافکا و «غریبه» کامو و جملگی حکایت از این می کنند که خود را در تنگنا یافتن و به محال برخوردن از نزدیک وابسته به یکدیگر است. از این روی آنکه این دو حال را از هم جدا کنیم می کوشیم تا فرامائیم که اگر فلسفه ای بر مبنای این دو مفهوم بنا شود چه ایراداتی بر آن وارد می آید.

بحث درباره محال انتحاری. محال انگاری^۲ به فلسفه کسانی می گوئیم که زندگی به نظر شان محال آید و این امر، خواه مطابق واقع باشد خواه به ظاهر چنین بنماید، اصل فلسفه آنان باشد، اگر چه اصحاب فلسفه های اگزیستانس این وضع را چنانکه گفتیم تنها در آغاز فلسفه خود می گیرند. ایرادات بسیاری بر این رأی که معادرتنگنائیم و محال بودن در زندگی اصل است می توان وارد آورد. ولیکن ما تنها به ذکر چند ایراد قاطع اکتفاء می کنیم:

۱- William Shakespeare شاعر شهیر انگلیسی (۱۵۶۴-۱۶۱۶)

۲- L'étranger

۳- Le procès

۴- Absurdisme. البته محال را باید به معنی خاصی از آن گرفت که در لغت آمده

است یعنی آنچه از هر وجهی مقتضی فساد باشد. م.

۱- وجدان به تقرر ظهوری... آیا درست است که تقرر ظهوری را که ممکن بودن و منعطف بودن همراه آن است تنها در ملال و اضطراب می توان یافت و نشانه های آن یله شدن، به تنگنا افتادن، سرگیجه گرفتن و سایر واکنش های انفعالی از این قبیل است؟ بسیاری از اهل نظر بر آنند که اینها همه احوالی است که منسوب به تقرر ظهوری است و همین احوال است که مبالغت به این تقرر را به اصل صورت خود و بی آنکه بانوهم همراه باشد دید می آورد.

پیدا است که اگر چنین رأیی را اختیار کنیم ناگزیر باید به چشم بدبینان به زندگی بنگریم و از پیش بر آن باشیم که زندگی ما اندوه بار و ویران گراست. احساساتی از این قبیل را مهم انگاشتن و همانها را به تقرر ظهوری منسوب داشتن بدین معنی است که از سایر اموری که از تجارب ما مستفاد می شود غفلت کنیم و به هر صورت حدود این تجارب را آنکه تر گیریم و از تعدد انواع آنها صرف نظر نمائیم.

کیر ککارد آنجا که تقرر ظهوری را به اصطلاح خود به معنی خوف و خشیت و اضطراب دانسته است چنان می نماید که گوئی به زبان حال کسانی که دل به دست غم سپرده و به نکبت خود پی برده باشند می گوید که خود را در تنگنا می بینم پس وجود دارم. اما چگونه می توان غافل بود که پیش از او کلام جامع و شاملی آورده و بر حسب آن امر دیگری را که از تنگنا به دور است و بسا در دورنج همراه نیست نشان هستی آدمی شمرده اند، و آن قول دکارت است که گفت: «فکر می کنم پس وجود دارم»، این سخن به ظاهر سرد و خشک می آید ولیکن چون به غور آن را م جویند و معنی آن را چنانکه باید دریابند نمی توانند غافل از این باشند که چگونه با خوش بینی و بردلی همراه است. فریادی است که از بهجت و نصرت بر می خیزد، فتح و ظفر نور را بر ظلمت می رساند و این معنی از آن بر می آید که چگونه از آن پس که به شک اندر شدم به یقین باز پیوستم. یکی از کسانی که نقاد بی می کنند^۱ در مخالفت با بعضی از تحلیلات سارتر گفته است: «حس می کنم که وجود دارم، اگر چه نمی دانم چرا. با همین «چرا» به طلب درمی آیم و از این

طلب به التهاب می افتم. آیامی توان گفت که این احساس عاری از وجه و خالی از معنی است؟ اقرار می کنم که نمی فهمم. و همان فریادی را دوست می دارم که دکارت سرداد، فریادی که از شادی نشان داشت: فکر می کنم پس وجود دارم. و که این سخن چه پر معنی است!

حق این است که در ردیف احوالی که به تقرر ظهوری نسبت دارد شوق و شادی و امید و آرزو را نیز درج کنیم و ملأی را که از توانائی به اندیشیدن و دوست داشتن و آفریدن در خود می یابیم بر آنها بیفزائیم، و شاید بتوان گفت که همین احساسات است که حقیقه^۲ به تقرر ظهوری نسبت دارد و احوالی که غیر از آنها باشد به منزله پشت سکه یا آستر جامه است و علی الخصوص آن گاه پدید می آید که آدمی در طلب سعادت و تمامیت پیاپی باشکست روبرو شود، سرگشته و فریب خورده و امید از کف داده باز ایستد.

وجدانی که به تقرر خود داریم به نحو ضروری و ذاتی حاکی از مذلت و نکبت نیست. کافی است تقریر حدلی پاسکال را که مبشر بزرگ اگزیستانسیالیسم است باز گوئیم: «عظمت انسان در این است که خود را در محنت می یابد ... درد آشنای خود شدن و به رنج خویشتن راه جستن نشانه بزرگ بودن است ... این درد ها و رنجها دلالت بر عظمت دارد. همچون دردی است که در دل بزرگ مردان خانه می کند، مانند رنجی است که پادشاه مخلوع می برد.» کامو از آن پس که راه می جوید به اینکه محال آدمی را وسوسه می کند و بر او چیره می آید دوباره در آن سوی نومیدی و ناکامی به وجدان باز می رسد و ارزشهایی مانند حقیقت و عدالت و محبت و بهجت را باز می بیند که از وجدان بر می جهند و زبانه می کشند و پرتو می افشانند و شادی شکفت انگیزی رامی یابد که هم به زنده ماندن و هم به مردن یاری می رساند.

۲ - قول به اصالت محال یا به تناقض منتهی می شود یا اعتبار موقت دارد.

قول به اصالت محال حاوی تناقضی است که آن را رفع نمی توان کرد و از این لحاظ شبیه مذهب شك است و این مشابهت از آن روست که این دو مذهب باهم مناسبت دارند. آن تناقض این است که کسانی که به اصالت محال قائلند می گویند که «هیچ چیز را معنائی

نیست، و حال آنکه خود همین حکم را معنائیست، به عبارت دیگر هرگاه هیچ کدام از اشیاء هیچ گونه معنی نداشته باشد لااقل این معنی را دارد که از هر گونه معنی عاری است.

مع ذلك می توان قائل به دو وجه متمایز در مذهب اصالت محال بود و این مذهب از این حیث نیز مانند قول اصحاب شك است: ۱- قول به اصالت محال به نحو مطلق که اصحاب آن به یقین می گویند که هیچ چیز معنی ندارد و با همین قول مذهب خود را از اعتبار می اندازند یعنی تقریر رأی شان به منزله ابطال آن است. ۲- اصالت محال نسبی که اصحاب آن شك دارند و این که اشیاء را معنائی باشد و فرض می کنند که عالم محال است. این فرض مثل شك دکارتی است زیرا به محض اینکه يك بار معنی معتبری برای شیئی به دست آید به يك سوی نهاده می شود. ولی ما بر آنیم که کسانی که عالم را محال می انگارند و بشر را در تنگنای بینند منظورشان این نیست که به محال مطلق قائل باشند بلکه تنها می خواهند که نگرانی در ما پدید آورند و همه چیز را به نسبت محال بینگارند.

شاهد صریح را در اقوال کامومی می توان یافت که در چندین مورد از آثار خود به تبیین این قول پرداخته و از جمله چنین گفته است: «آنجا که احساس امر محال را در تمثیل سیسوفس^۱ تحلیل می کردم قصد من این بود که روشی بیابم؛ اینکه رأی را تقریر کنم. شك اسلوبی^۲ می کردم. می خواستم لوح ساده ای بیابم که بتوان همه چیز را از آغاز بر آن درج کرد ... در تجربه ای که من بدان رغبت داشتم و در آن باره مطلب نگاشتم قول به محال به منزله وضعی بود که در آغاز کار اختیار می شد.»

آیا سایر کسانی که به اصالت محال قائلند چنین می گویند؟ - دلیلی نداریم که وضع آنان را غیر از این بینگاریم. می دانیم که کیر کگار در چگونه خود را از این ناروا آزاد می سازد. نخست می بیند که تجربه ای که به تقریر ظهوری نسبت دارد از محال بودن زندگی حکایت می کند؛ از آن پس به محال دیگری بر می خورد که محال اول را از میان بر می دارد،

مانند دومی منفی که چون به هم برسند هر دو از میان می روند. ایمان دینی به محال بر می خورد. مثلاً اعتقاد به حلول خدا در جسد عیسی که محور دین مسیحیست چون به نظر عقل در آن بنگرند فضا حتی بیش نیست، زیرا مستلزم این است که ازلیت در زمان مندرج شود، لایتنهای صورت متناهی به خود گیرد، خدا در جهان فرود آید تا آنجا که او را شکنجه دهند و مصلوب سازند. اما همین امر محال است که حافظ حقیقت و علویت دینی است که منطق مانمی توانست ابداع کند، زیرا عقل کل در آن منشق می شود تا به ما امید و عشق بدهد. در مذهب سارتر مرحله اولیه تفرقه ظهوری را که در آن به محال بر می خوریم بسیار زود باز پس می گذاریم و از راه آگاه شدن به مسؤولیت بشر و اختیاری که در دست، و همین اختیار است که ارزشها را پدید می آورد، قوتی وحدتی تحصیل می کنیم تا از آن مرحله فراتر رویم. انسان که به قول رکانتن^۱ در داستان غنایان خود را در جهان جاویدان حشوی بیش نمی بیند به زودی بدین امر پی می برد که اگر هم زندگی را نتوانیم به نحو ما تقدم به وجهی که ساخته و پرداخته باشد توجیه کنیم باز بر ما لازم می آید که معنائی به زندگی بدهیم، اگر چه خود را در تصدیق این معنی صادق ندانیم. همین جدال را در آثار کامو می بینیم. بر طبق رأی او نباید در برابر محال تسلیم شویم بلکه بر عکس باید به پای خیزیم و بر جای مانیم و همه شایستگی بشری را در همین دلاوری بدانیم.

هیدگر نیز اگر چه آدمی را به باز یافتن تنگنایی که در آن است فرا می خواند اما از آن رو چنین می کند که او را با مسؤولیت خود روبه روست و سازنده این که او را به بند نومیدی بیندازد. در اندیشه مرگ بودن بر سراسر آثار او غالب است اما این حکیم از این راه به کسانی می پیوندد که این حکمت را به زبان آورده اند که به فلسفه پرداختن یعنی مردن را آموختن. و این قولی نیست که فی نفسه از اصالت محال حکایت کند.

از قائلین به اصالت محال تنها کافکا است که همچنان در کا بوس خود می ماند بی آنکه حال او به حال دیگری بازگشت پذیر باشد، اگر چه شاید در سخنان او نیز

بتوان شواهدی یافت که تلاش آدمی را از سر ناامیدی برای باز یافتن معنی زندگی نشان می‌دهد و علائمی را دید که از حسرت به توجیه حکایت می‌کند.

۳ - محال انگاری با اصل جهت کافی منافات دارد.

یکی از قوی‌ترین مقتضیات فکر این است که عالم را جهتی است، به عبارت دیگر عالم قابل تبیین یا توجیه است و لا اقل قسمتی از آن یا بعضی از جنبه‌های مهم آن را می‌توان با استناد به این جهت معقول دانست. و این همان است که فیلسوفان به تبع لایبنیتس آن را اصل جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی نامیده و بدین صورت تعبیر کرده‌اند که آنچه هست خواه کلاً و خواه بعضاً باید جهت وجود خود را داشته باشد. و می‌توان بر آن بود که اصل جهت کافی سر انجام در معرکه آراء مخالف و با وجود حمله‌ای که محال انگاران بر آن وارد می‌کنند و شکی که در قوت آن روا می‌دارند محفوظ و معتبر می‌ماند: اقوال کامو شاهد صریحی برای اثبات صحت این مدعا است.

کامو در «چهار نامه به دوست آلمانی» می‌گوید: من همچنان گمان می‌برم که این جهان را معنی فائقی نیست، اما می‌دانم که چیزی در این جهان هست که معنی دارد و آن بشر است، زیرا او تنها موجودی است که می‌خواهد که معنی داشته باشد. این استثناء بسیار مهم است، زیرا همین خود کافی است تا اصالت محال را در تقرر ظهوری از اعتبار بیندازد و خطر نیست انگاری را از میان بردارد. همین مصنف در کتاب دیگری می‌گوید: «نمی‌توان گفت که هیچ چیز معنی ندارد، زیرا با همین قول ارزشی را در ضمن حکمی برقرار می‌داریم. باز نمی‌توان گفت که همه چیز معنی دارد زیرا کلمه «همه» در نظر ما بی‌معنی است. امر عقلی با امر غیر عقلی محدود می‌شود، همان طور که این نیز آن را محدود می‌کند و سرانجام به‌دست انجامی رسیم که بگوئیم که چیزی معنی دارد و این مائیم که باید آن را بر چیزی که معنی ندارد پیروز سازیم.»

بدین ترتیب از محال انگاری به صورت نسبی که کامو بر آن بوده است سه قول یاسه وضع را می توان نتیجه گرفت: نخست اینکه کل عالم محال نیست، دیگر اینکه زندگی می تواند معنایی به نحو ما تأخر به دست آورد، سرانجام فکر بشر نمی تواند بی معنی مطلق را تحمل کند. و در این اقوال جای بحث بسیاری است.

محال مثل عدم باید یا همه یا هیچ باشد، اما همه چیز محال نیست، پس هیچ چیز محال نیست. اگر وجود به محال می انجامید مطلقاً چنین می بود یعنی چاره ای نمی ماند، استثنائی ولو در مورد بشر و تقدیر او به میان نمی آمد.

اگر محال بودن يك بار در يك مورد نقض شود يك سره از پای درمی آید. اگر کمترین مایه از هستی باشد نیستی مطلق در میان نیست، به همین ترتیب اگر کوچکترین معنی برای خودمان یا برای اشیاء باز باییم کافی است تابی معنی بودن جهان را در اصل آن نپذیریم. محال چیزی نیست که بتوان سهمی بدان داد یعنی جزئی از عالم را جدا کرد بی معنی دانست. مذهب اصالت محال نیز مانند قول به اصالت شك در برابر اصل تزلزل ناپذیر فلسفه دکارت از اعتبار می افتد: اگر قائل به محال باشیم بدین معنی است که فکر می کنیم و این خود بدین معنی است که وجود داریم و این یقین را که از نسبت یافتن به هستی مایه گرفته است نمی توان رد کرد. کامو می گوید که: «اگر بر آن باشم که هیچ چیز معنی ندارد باید از اینجا نتیجه بگیرم که عالم محال است. اما هرگز تصور نکردم که بتوان به چنین رأیی پای بند بود و در آن پایدار ماند.»

علاوه بر آن باید گفت که در تصور نمی گنجد که در عالمی که معنی ندارد آدمی را معنی باشد. بر فرض اینکه بگوئیم که بشر بر خوردار از هر گونه مزایاست و قائل به وضع استثنائی او در عالم باشیم دور از منطق است که جزئی از کل را به نحوی توجیه کنیم و همین نحوه توجیه را در خود همان کل صادق ندانیم و این بدان می ماند که انسان را در وضعی بدانیم که معنایی دارد و لیکن این معنی را جزء عبارتی بدانیم که خود آن بی معنی است. این تناقض ناشی از این است که کسانی که به اگزیستانسیالیسم قائلند ضمناً وجود خدا را انکار دارند، یعنی نتیجه هبوطی است که اصحاب این طریقه را در آغاز حاصل شده است.

مهرام این اشخاص یعنی اصحاب فلسفه‌های اگزیستانس که قائل به وجود خدا نیستند علی‌الخصوص این است که زندگی بشر به نحو ما تقدم، یعنی مقدم بر تجربه‌ای که می‌کند، معنی ندارد و تنها تجربه خود اوست که می‌تواند معنایی به زندگی ببخشد و جهتی برای وجود او بیابد. در همین جاست که کامو خرق اجماع کرده و دریکی از آثار خود چنین آورده است: زندگی معنی ما تقدم ندارد اما این بدان معنی نیست که زیستن به رنجی که بشر برای آن می‌برد نیرزد. بشر دلاور معرکه محال است، باید مثل سیسوفس در برابر محالات مختلف به حنک برخیزد، تا هستی خود را از راه پردلی و سرکشی و تیزیابی توجیه کند: «اگر چه همه چیز محال است، اما این امر را نمی‌توانیم دلیلی بدانیم برای اینکه به محال رضا دهیم.»

و لیکن مادرست برخلاف اینان می‌گوئیم که اگر زندگی به رنجی که برای آن می‌بریم بیرزد تنها از آن روست که معنایی دارد. این معنی، که البته باید آن را کشف کرد، قبلاً وجود داشته و در نهاد بشر منقور شده است.

اگر آدمی آن را در خود نمی‌داشت به جستجوی آن نمی‌پرداخت، منتهی به طلب این معنی برخاستن مرور از تلویح به تصریح یا از قوه به فعل یا از پنهان به آشکار است. تجربه موجب می‌شود که آنچه را به نحو ما تقدم در دل هستی ما نهفته اند به نحو ما تأخر باز یابیم.

در برابر راهی که کامو رفته است راه دیگری را اسخیلوس مؤلف بزرگ روایات غم انگیز در تأثر یونان نشان داده بود: «آنچه در دل جهان اوست چنانکه مامی پنداریم بی ارزش و بی مایه و بی معنی نیست، بلکه رمزی است که چشم خرد را خیره می‌سازد و از همین رو نمی‌توان به خوبی بدان راه یافت.»

چرا فکر انسان نمی‌تواند روا ببیند که جهان بی معنی مطلق باشد؟ زیرا فکر را چاره‌ای نیست جز اینکه درباره امری به کار بیفتد که آن را بتوان معقول و موجه دانست و به عبارت دیگر فکر ما مبتنی بر اصلی است که مطلقاً غیر قابل تأویل

است و آن اصل جهت کافی است که همواره درما حضور دارد . محال انکاری ما از حسرتی که در دل می بریم حکایت می کند ، به عبارت دیگر دلیل بر این است که شوری در دل ماست که شوق به توجیه از آن برمی خیزد ؛ این شوق را نمی توان نادیده گرفت و از همین رو چون در واقع یا بر حسب ادعا باشکست روبه رو شود ناکامی و سرخوردگی از آن بر می آید . قول به اصالت محال به تبع امری حاصل می شود که صحت همان امر را بر طبق همین قول انکار می کنند ؛ و آن امر این است که تمام امور عالم علی الخصوص حیات بنی آدم يك معنی عالی دارد و ندای مرموزی در طلب ارزشها در کنه وجود ما طنین انداز است .

۴ - حسرت خدا را بردن .

اگر فراتر رویم می توانیم گفت که جهان را محال انگاشتن و زندگی انسان را بی معنی شمردن حاکی از این است که در دل خود حسرت خدا را می بریم . اگر خود را در تنگنا می بینیم ، ناکام و ناامید می یابیم ، در وضعی قرار داریم که گوئی به تركمان گفته و تبعیدمان کرده اند اینها همه از آن روست که خدا را گم کرده و اینك دچار درد فراق شده ایم . این درد از زخم جان او باری است که بردل مانسته و از بیماری چاره ناپذیری است که به جان ما افتاده است . اهل سلوك^۱ با این احوال آشنا بوده اند . یعنی چه بسا به خود باز آمده و احساس کرده اند که گوئی آنان را به خود وا گذاشته و دور افکنده اند و این اوقات مرده دلی و بی کسی همان اوقاتی است که اینان به حضور خدا در خود چنانکه باید راه نمی برند و از پرتو خورشیدی که در دل این هستی بی آغاز و بی انجام می تابد نشانی در خویشتن نمی بینند و زمین دل را از فیض بارانی که از ابر رحمت می بارد بی بهره می یابند .

درد دوری خدا را در حکمای اگزیستانس که قائل به وجود خدا نیستند ، از نیچه تا هیدگرو سارتر و کامو ، و همچنین در بودلر^۲ و رمبو^۳ و همه کسانی که خود

۱ - در اصل کتاب : عرفای مسیحی .

۲ - Ch . Baudelaire نویسنده فرانسوی (۱۸۲۱ - ۱۸۶۷)

۳ - A. Rimbaud شاعر فرانسوی (۱۸۹۱ - ۱۸۵۴)

را دوستدار اینان می‌شمارند می‌توان یافت . اینان می‌گویند که زندگی را معنی فائقی نیست ولیکن انسان می‌تواند آن را توجیه کند . پیداست که نمی‌توان وضع این اشخاص را روشن ساخت مگر اینکه ضمناً به خدای متعال که همه چیز بدو معقول می‌شود رجوع کنیم ، یعنی بگوئیم که اینان نخست به خدا پی برده و از آن پس او را انکار کرده‌اند بی آنکه بتوانند چیزی را جانشین او کنند . بشر شوقی به مطلق دارد ، این شوق بر نیاورده می‌ماند ، سرخورده و واپس زده می‌شود و به صورت عقده‌ای مابعد طبیعی که همان محال انگاری^۱ است درمی‌آید . اگر درست باشد که بشر در جهانی که ماده‌ای بیش نیست و يك سره خالی از حضور خداست پدید آمده‌است دیگر نمی‌توان تصور کرد که ارزشها را در حیات او وجهی و معنائی باشد .

۴- شوق ذاتی انسان و استعلائی او

نمی‌توان انکار داشت که آدمی جهانی است که متحرک به بسیاری از حرکات از سنخ تمایلات است و بعضی از این تمایلات از تقدس و تعالی نشان دارد . در روان شناسی از این تمایلات که جنبه مابعد طبیعی دارد سخن می‌رود ، و آنها تمایل به خیر و جمال و حقیقت است که جملگی را اقسامی از شوق به مطلق می‌توان خواند و این شوق را ذاتی انسان می‌توان شمرد . انسان با همه فقری که در اوست ، و هم بدین سبب که نارضاست ، بدانجا روی می‌آورد که از خود فرگذرد . می‌توان گفت که استعلاء دارد ولیکن در اطلاق این کلمه باید دقت به کاربرد.

قانون استعلاء.

هیچ چیز نمی‌تواند دل آدمی را پیوسته راضی دارد ، هیچ چیز نمی‌تواند خلای را که در دل هستی مایه بدمی‌آید پیر کند. از همین روست که آدمی خود را مدام در جستجوی امری در آن سوی عالم متناهی می‌یابد و یا چنانکه مالبرانش می‌گفت پیوسته در جنبش است تا دورتر برود . اصحاب فلسفه‌های اگزیستانس نیز بشر بودن را در همین تعالی می‌دانند . کلمه تعالی چون بدین معنی گرفته شود نه تنها حاکی از این است که آدمی

از این رو که بر خوردار از فکر است بر جهان برتری دارد بلکه بر خیزشی^۱ هم که در انسان است و وجدان را به فراتر رفتن از جهان دعوت می کند دلالت دارد اما اگر از سارتر درباره این شوق ذاتی سؤال شود معلوم خواهد شد که استعلای انسان را بدین معنی نمی داند که روی او به سوی وجود متعالی باشد که توجه به آن را جهت وجود انسان بتوان دانست. انسان هر چه فراتر رود در اندرون خود مسدود می ماند، چنانکه گوئی مخاطبه کرده ایست که پیوسته شعاع آن بزرگ تر می شود بی آنکه امکان خروج از این کره وی را حاصل آید. استعلای انسان در درون همین جهان جنبش بیهوده ای بیش نیست؛ استعلائی در عین حلول است و به همین سبب باید گفت که استعلای کاذبی است. فلسفه ای که به معنی حلول باشد قولی است که انکار خدا از آن لازم می آید و به همین سبب در چنین فلسفه ای انسان را به خود او مسدود می دانند، دستگاه سر بسته ای می شمارند، وجودی که ممکن نیست به ذات است و از نفور خود خارج نمی تواند شد می انگارند. بر عکس در فلسفه ای که قائل به تعالی است انسان را به وجود دیگری که فرا تر از او، محیط بر او و شامل اوست باز بسته می دانند. چنین وجودی همان خداست که چون کمال و وجوب در شأن اوست متعال مطلق نیز جز او نیست.

آنجا که خدا را ادعای وحامی وجدان در خیزش آن ندانیم استعلا به معنی حقیقی وجود نمی تواند داشت. سارتر نیز بر خلاف آنچه رأی خود او اقتضای کند موافق با این معنی است. زیرا به قول او وجدان در اساس بدان سوی سیر می کند که در علو مرتبه هم لنفسه (از حیث وجود) و هم فی نفسه (از حیث تمامیت ماهیت) باشد. تنها خداست که جامع این دو صفت می تواند بود، تنها اوست که وجدان را به طلب می افکند، یعنی بشر بودن شوق به خدا داشتن است. ولیکن فی نفسه و لنفسه نمی تواند در وجود واحدی درهم بگدازد و با هم یکی شوند. یعنی تصور خدا مقرون به تناقض است. در نتیجه بشر راه گم می کند و از دست می رود. عبث می کوشد و بیهوده رنج می برد تا اینکه خدا باشد: بشر بودن سودای بیهوده بختن است. به گفته خود سارتر: «آنچه بشر می خواهد بر عکس چیزی است که مسیح می خواست.

زیرا بشر خود را از آن حیث که بشر است فنا می‌کند برای اینکه خدا به وجود آید. اما معنی خدا مستلزم تناقض است و بشر خود را عبث به دست فنا می‌سپارد؛ بشر بودن سودای بیپوده پختن است.»

در فصولی که باید از وجود خدا و ذات او سخن گفت به رد نظریه سارتر می‌پردازیم. در اینجا همین قدر می‌گوئیم که از گفته‌ای می‌توان دریافت که اگر معنی استعمال را با توجه به مبدا و مال آن روشن نسازیم تا چه اندازه به تناقض بر می‌خوریم. با استعمالی که مالی و موردی ندارد چه می‌توان کرد؟ چنین خیزشی مانند پرواز تیری است که از کمان زنون رها می‌شود و بر جای خود می‌ماند، هم می‌رود و هم نمی‌رود و حال آنکه شوق ذاتی بشر مانند جنبش تیری است که مطلق را هدف می‌گیرد. این جنبش که خیزش عشق را می‌ماند از آن روح حاصل می‌شود که به مطلق واصل آید. اگر این تیر که آدمی رها می‌سازد از راهی که می‌رود به سوی خود او باز گردد، در سینه او فرو رود یا درهم شکند در ته دل خود زخمی بر می‌دارد. از همین زخم است که رنج می‌برد و همین رنج است که به تنگنای هستی تعبیر می‌شود. بی‌معنی‌تر و نامعقول‌تر از این سخن چیست که بشر از خود فراتر می‌رود ولیکن به هیچ سوئی رو ندارد؟ این سخن را چه تفاوتی است با اینکه بگوئیم که بشر را استعمالی نیست؟

انتظار خدا.

شوق ذاتی بشر تنها بدین نیست که خیز بردارد و از خود فراتر رود، بلکه، به قول سیمون ویل^۱ در مطالب مهیجی که در این باره نگاشته به تحلیل دقیق معانی پرداخته است، نشان اشتیاق او را در انتظار او نیز می‌توان یافت. اما باید دید که آیا آنچه او انتظار می‌برد خداست؟ - این مسأله به صورتی که هم حکایت از کنج کاوی می‌کند و هم شور درون را می‌رساند در نمایش نامه‌ای از ساموئل بکت^۲ که عنوان آن «در انتظار خدا»^۳ است طرح می‌شود. در این نمایش دو بی‌نوا را می‌بینیم

۱- Simone Weil (۱۹۰۹-۱۹۴۳) ۲- Samuel Beckett ۳- En attendant Godot

که مظهری از بشرند آن گاه که به خود وا گذاشته شود و متروک و مهجور بيفتد. بیهوده انتظار کسی را می برند که باید بیاید و آن دورا باز رهاوند و از بی نوائی به نوارساند. صحنه‌ای که این دوتن را در آن نشان می دهند بیابانی است که درخت خشکی مانند چوبه دار در آن به پا ایستاده است.

سعادت و سلامت باید همیشه در روز واپسین بیاید. موجود مرموز و مجهولی که همواره و بیهوده انتظار او را می برند روپنهان می کند تا اینکه مرگ فرارسد و همه را به کام ظلمت فروبرد. انتظار خدا بیهوده و بی معنی است یا بهتر آنکه بگوئیم همین انتظار است که زندگی را بی معنی می سازد.

در برابر هیچ انگاری^۱ بکت سخن تابناک پاسکال را بشنوید: «هر چه جر خدا باشد انتظار را بر نمی آورد.»

تنها انتظار خداست که می تواند به نارضائی بشر معنی بدهد و اگر با این حال آشنا نباشیم به محال می افیم. انتظار «مطلق» نشان از بی نوائی ندارد بلکه بشارتی است، مزیتی است و موهبتی است. به حای اینکه انفعال محض باشد دقتی مقرون به حدت است، ارزشها را پر توی از فروغ ایزدی و روشنائی هستی شمردن و بدانها روی آوردن است، و به قول یکی^۲ «نگاهی است که آن را برای روشنائی دیگری بدید آورده اند.»

چنین انتظاری تأمل را برانگیزد و سعادت در اعلی مرتبه خود از آن بر می خیزد. دکارت در یکی از آثار خود قطعه‌ای دارد که چندان به شرح آن عنایت نکرده اند. او می گوید: «بسا می شود که درباره این خدا که کمال مطلق است بیندیشم و بدایع صفات او را بسنجم و جمال بی مثال این نور عظیم را نظاره کنم و به تحسین و تقدیس آن بیردازم و این کار را لااقل به اندازه‌ای که در توانائی روان من باشد و چشم دلم در برابر تابش فروغ ایزدی خیره نشود به انجام رسانم. زیرا از يك سوی به حکم

ایمان خود بر آنم که اعلی مرتبه سعادت در زندگی آن جهان تنها در همین تأملی است که در جلال خدا می کنم و از سوی دیگر به تجربه در می یابم که چنین تأملی هر چند بسی از کمال به دور است در این جهان نیز مرا از بزرگ ترین مرتبه رضای باطن که حصول آن ممکن باشد بهره مند می سازد .

وجوه متعدد شوق ذاتی .

همه مراتب اشتیاق ما، خاصه آنها که به مدارج عالی روحانیت تعلق دارد بالمآل به شوق ذاتی بشر باز می گردد. آنچه مانع تعریف دقیق این شوق ذاتی می شود کثرت وجوه و اختلاف صور آن است. شوق ذاتی :

— شوق به وجود است . یا بهتر آنکه بگوئیم شوق به حفظ وجود در برابر نابودی مرگ و غم نامه زمان و تهدید عدم است . نشانی از معنی لم یزل و لایزال در ماست .

— شوق به لایتنهای و فراتر رفتن از هر چیزی است که متناهی و محدود و جزئی و ناقص باشد ، اگر چه لایتنهای که وجدان ما آن را نشانه می گیرد به دست آمدنی و تمام شدنی نیست آدمی را پیوسته راه به سوی آن گشاده است تا چیزی از آن بیابد و فراچنگ آورد .

— شوق به مطلق است که در جهت مقابل امور اضافی ، که بدان سبب که اضافی است مایه نومیدی است ، پدیده می آید . شوق به جمال و حقیقت و سعادت چنان است که تنها خیر مطلق می تواند آن را بر آورده کند و از همین روست که این سه ارزش را به مقام مطلق بر می کشیم و ، یا اگر به زبان مالارمه^۱ سخن گوئیم ، به پایه آسمان بر ستاره می رسانیم .

— عشق است مشروط بر اینکه به کمال قدرت و در کنه ماهیت خود منظور شود و بدان سوی اشیاء متناهی که بدانها تعلق می گیرد فرا رود . زیرا عشق با این که گاهی در مراتب محدود وجود توقف می کند تا به اعلی مراتب وصال فرا نرسد باز نمی ایستد ،

۱ - S. Mallarmé شاعر فرانسوی (۱۸۴۲ - ۱۸۹۸)

حدتی که با آن همراه است از میان نمی رود و رضای دل حاصل نمی شود.
- برترین امید است. در آن سوی امیدی که محدود به افق جهان خاک باشد
جای می گیرد و در برابر آن ناامیدی است که بردل‌هایی که چنانکه باید مهر
نمی ورزند چیره می شود.

- آرزوی بهجت است. که با وجود ناامیدی و نگرانی و غم زدگی که از بینوایی
بشر مایه می گیرد و سر برمی کند همچنان پایدار می ماند.

- آرزوی صلح و سلام است که در برابر دردها و آزارها که بشر بدان
خوگرفته است و تعارض و تناقضی که بر طبع او حاکم شده است پدید می آید.

- احتیاج آدمی است به اینکه در وجود کل حضور یابد و به لایتناهی پیوندد.
این نیاز از آنجاست که تنها و بی کس و بی پناه است. به ترك او گفته و تبعیدش کرده
و دچار غیبت ساخته و به دیار غربت انداخته اند.

در اینجاست که به قول پیر هانری سیمون^۱ با خود می گوید: «از ظلمت و وحشت
و غربت چه باك؟ چون ستاره خدا در آسمان این زمستان می تابد!»

- تمایل به خیر است در برابر همه اقسام شر که قادر به تخفیف شأن انسان است.
گوهر والای آدمی را به گرو می گیرد و امر مقدسی را که بدان مأمور است
محفوظ می دارد.

- خیزشی به سوی آزادی است، احتیاجی به کسب اختیار است و مایه بازگردانیدن
آدمی به سوی سر نوشت موعود است.

سرانجام گوئیم که شوق ذاتی بشر به این است که خدا باشد. البته این کلام محتاج
تبیین است. از سخن مالرو آغاز کنیم که در یکی از آثار خود به نام «وضع بشری» نوشته
است: «بشر در وهم خود گرفتار بیماری می شود و سودائی در سر می یزد که آن را، برای
اینکه از لحاظ عقلی توجیه شود، اراده معطوف به قدرت می نامد، و آن این است که بشر
خواب خدا بودن می بیند.» چنین آرزویی را می توان به دو گونه تفسیر کرد: یکی اینکه

آن را از قبیل عصیان پر متئوس^۱ یا نیچه بدانیم. بدین معنی که انسان دعوی خدائی کند و قصداً و این باشد که در برابر خدا به پای خیزد و بگوید که جز من خدائی نیست و تنها خود را وجود متعال و خدای آفریدگار بخواند. پیدا است که این سخن بی معنی است و چنین قصدی توهمی بیش نیست. انسان وجودی مطلق و واجب و مکلفی به ذات نیست. نمی توان او را صادر از غیر شمرد و یا ما سوای او را صادر از او دانست. ممکن الوجود است، این صفت را نمی توان از او سلب کرد یا به امر دیگر تأویلش نمود. انسان را اگر صادر از خدا ندانیم باید تابع جهان نابینا بخوانیم. قدرت او به ایجاد هر چند بسیار باشد در قیاس به قدرت آفریدگار هیچ نیست. آدمی هرگز نمی تواند بنفسه خود را به خدائی برساند. دیگر اینکه از لحاظ روحانی در این طلب نظر کنیم و شوق به خدا شدن را بدین معنی بگیریم که بشر به صفت خالقیت که در اوست وجدان یابد. این صفت را خدا خود بدو ارزانی می دارد، زیرا می خواهد موجود مختاری برانگیزد که قابل این باشد که تا اندازه ای از او از جلال آفریدگاری او بهره مند شود. در واقع بشر نمی تواند از خود فراتر رود یا به نحوی خود را به خدائی رساند مگر اینکه به وجود خدا اقرار کند و قدرت الهی را به نشان مهری که می ورزد داعی و حامی خود شمارد. در این حین آفریدگاری آدمی بی خدا و بر خدا نیست بلکه با خدا و در خداست. از طریق فیضی است که از فضل الهی می برد و از آن روست که وجود متعال قدرت و موهبت خود را بدو افزایه می کند.

در جهانی که بی خدا باشد آدمی موعود به فناست، محاط به عدم است. به قول مالرو تیر گیها از هر سوی او را فرامی گیرد و از ریشخند او سیر نمی شود. شوق او به عالم الهی تنها بدان سبب معنی دارد که صورتی از خدا در نهاد او نقش بسته است و این نقش، به تعبیر دکارت، به منزله مهری است که کارگری بر آنچه ساخته اوست می زند.

۱ - Promethée از خدایان یونان که پس از اینکه آدمی را از خاک ساخت از آسمان آتش

دزدید تا بد و جان ببخشد. ژئوس (Zeus) او را سیاست کرد و در کوه قفقاز به بندش کشید و عقابی را واداشت تا جگر او ببرد و بخورد. این جگر مدام به حال خود بازمی گشت و دریده می شد و این شکنجه دوام داشت تا ه - را کلس (Hercule) او را نجات بخشید.

فصل هشتم

نفس، مرگ و سر نوشت

- ۱ - طرز تلقی مرگ ۲ - نفس وعدم و خلود ۳ -
تقدیر بشری بر طبق معتقدات ادیان مشرق زمین و اشاره
به احضار ارواح و تناسخ و امثال این عقاید .

۱ - طرز تلقی مرگ

مرگ را می توان به خورشیدی مانند کرد که وضع انسان در این جهان خواه ناخواه با تابش فروغ سیاه آن ارتباط دارد . سخن لارشفوکو^۱ را به یاد آوریم :
« مرگ و خورشید هر دو مانند همدند . زیرا که نمی توان رویا روی هیچ يك به پا ایستاد و چشم بدان فرو دوخت . » و گفتار بوسوئه را بشنویم : « مرگ همان چیزی است که نمی دانم که چیست و در هیچ زبانی برای تعریف آن کلمه ای نیست . »
اما اگر چه مرگ تقدیری است که از آن نمی توان بر حذر بود تأثیرش در همه

1 - François Duc de La Rochefoucauld از رجال فرانسه و اصحاب نظر آن

کشور در قرن هفدهم (۱۶۱۳ - ۱۶۸۰)

مردم يكسان نیست یا بهتر آنکه بگوئیم که واکنش‌هایی که مردم در برابر آن نشان می‌دهند با یکدیگر تفاوت دارد. اینك وجوه عمده تلقی مرگ را مطالعه می‌کنیم و این مطالعه را مفید می‌دانیم.

مرگی در میان نیست. - سفسطه اپیکورس.

اگر سخن اپیکورس^۱ و برخی از شاگردان او را باور کنیم مسأله‌ای به نام مسأله مرگ به میان نمی‌آید، به دلیل اینکه ما هرگز نمی‌توانیم به وقوع خود مرگ شعور پیدا کنیم. او گفته است که «مرگ نسبت به ما هیچ نیست، زیرا که هر يك و بدی بر حسب وجدان معنی دارد و مرگ فقدان این وجدان است. مادام که ما باشیم مرگ نیست و آن گاه که مرگ باشد ما نیستیم و چون نمی‌توانیم مرگ را احساس کنیم پس مرگ ربطی به ما ندارد.»

لوکرسیوس^۲ گفتار اپیکورس را از سر گرفته و بیش از او در این باره تأکید کرده است. او گفته است: «آیا نمی‌دانید که چون مرید کسی دیگر که باز خود شما باشید به جای نمی‌ماند تا بتواند بر سر کالبد بی جان شما بایستد و گریه سردهد؟»

اما سفسطه‌ای که در این اقوال به کار رفته است آشکار است، زیرا شعور به مرگ در همان دم که مرگ فرا می‌رسد حاصل نمی‌شود بلکه پیش از آنکه مرگ ما را در یابد دست می‌دهد و علی‌الخصوص از اینجاست که می‌آید که احساس می‌کنیم که ناگزیر فنا می‌پذیریم و این تقدیری است که آن را نمی‌توان دیگرگون ساخت. و همین جاست که به حق گفته‌اند:

انسان حیوانی است که می‌داند که می‌میرد. این احساس را نمی‌توان از میان برد، زیرا انسان را چنان ساخته‌اند که این احساس ناگزیر با او همراه است. شاید هیدگر بیش از همه فیلسوفان در این باره تأکید کرده است که بشر مرگ راست و

۱ - Epicure فیلسوف یونانی (۳۴۱ - ۲۷۰ ق. م.).

۲ - Lucrèce شاعر فیلسوف رومی (۹۸ - ۵۵ ق. م.).

باید به مردن خود شعور یابد تا بتواند زندگی بشری بکند و به تمام معنی چنین نمی تواند زیست مگر اینکه این معنی را آشکارا باز یابد اگر چه به بهای اضطراب مدام تمام شود و به تنگنا افتادن را چنانکه باید بر او لازم آورد .

پاسکال نیز گفته بود که بشر می گوشت و فکرمرگ را از سر بدر کند، از آن بگریزد، روپنهان دارد و بدین سان خود را سرگرم سازد: « مردم چون نمی توانند چاره ای برای مرگ و فقر و جهل یبند یبند سعادت را در این می بینند که فکری در باره آنها نکنند . »

مرگ را با سکون خاطر بپذیریم.

بی آنکه مانند اپیکورس مرگ را نادیده بگیریم می توانیم از آن بهره مند شویم . بدین معنی که آن را مقصد نهائی عادی و معمول قانون طبیعی و نتیجه منطقی سفر زندگی بدانیم . حکمت ما را دعوت می کند که آسوده از ترس و فارغ از اضطراب بپذیریم و چون این فلسفه را بپذیریم مرگ ما هر چند هنوز نشانی از حزن دارد رنگ صفا می گیرد و یاد آن خنده بر لب می آورد . ما بدین ترتیب مردن را می آموزیم و بارضای درون و آرام دل آماده قبول آن می شویم ، چنانکه گوئی دیدار مرگ را انتظار می بریم . همین سخن را مونتینی به تبع حکمای قدیم باز گفته است : « به فلسفه روی آوردن مرگ را آموختن است . » فلسفه از این لحاظ همواره تسلی بخش بوده است زیرا انسان به وساطت آن از مرحله امکانات و اتفاقات فراتر می رود ، سر نوشت خود را دلیرانه می پذیرد ، بر واکنش های انفعالی غالب می آید و نظام ضروری حاکم بر اشیاء را می فهمد . به علاوه چنین حالی ممکن است در روان مارنگی از دین و عرفان بپذیرد . چنانکه اسپینوزا با توجه به اینکه انسان نصیبی از حیات ابدی ندارد می گوید : « انسان آزاد در باره هیچ چیز کمتر از مرگ فکر نمی کند و حکمت او به معنی تأمل در باره مرگ نیست بلکه در باره زندگی است . این فلسفه با همه قدر و شرفی که دارد چنان می نماید که گوئی طغیان انسان را در برابر مرگ که از اعماق دل و جان او بر می خیزد نادیده می گیرد یا چنانکه باید واقعی

بر آن نمی گذارد.

مرگ را فضیحت بدانیم.

کسانی می توانند ، به جای اینکه به نصیب خود از تقدیر که رشته عمر را می گسلد و حیات را از جریان بازمی دارد و همه کس را محکوم به فنا می سازد رضادهند، در برابر آن به طغیان برخیزند. اینان می گویند فرارسیدن مرگ موجب می شود که آزادی بشر در هم شکند، روان او تا حد ماده بی جان فرو رفته و بطلانی که حال در تقرر ظهوری است به تمامیت رسد . نویسندگانی مانند مالرو و کافکا و کاموو سارتر مرگ را چنین یافته اند . وجود داشتن به معنی آزاد بودن است و تنها از این راه می توان حیات را نوجیه کرد و پیدا است که مرگ این تنها راه توجیه را می بندد. مالرو در اینجا با کسانی که به فلسفه های تقرر ظهوری وابسته اند هم داستان می شود : « مصیبت مرگ در این است که زندگی را به سر نوشت بدل می سازد و چون بنابر آن بگذاریم دیگر هیچ چیز را تدارك نمی توان کرد . »

اما تاثیر مرگ را بیش از این می توان دانست. تصور مرگ غالباً تو میدی می آورد و موجب می شود که همه چیز را در اساس بیهوده بینگاریم . روزه مارتن دو گار^۱ در داستان خود به زبان ژاک تیبول^۲ که نموداری از کسانی است که نمی خواهند در اشتباه بمانند می گوید : « چرا بخواهیم؟ چه امیدی داشته باشیم؟ هستی ما به هر گونه که باشد مسخره است . از آن دم که می دانیم که می میریم هیچ چیز به رنجی که برای آن می بریم نمی ارزد . » و برادرش آنتوان^۳ نیز چنین می آورد : « در اصل تنها مرگ است که وجود دارد ، مرگ همه چیز را پس می زند، عبث گونه پشت سر می گذارد . » با این همه انسان دلیری می کند ، رواقی منش می شود و در برابر این نیست افکاری به پای می خیزد . همین کسانی که در داستان همین نویسندگان می بینیم می کوشند تارفتاری در خور آدمی و از سر جوان مردی پیش گیرند ، با اینکه شاید این کوشش

۱ - Roger Martin du Gard نویسنده فرانسوی (۱۸۸۱ - ۱۹۵۸)

۲ - Antoine - Jacques Thibault

نومیدوار باشد. اشخاص روایات مالرو بامرگ چنان روبه رومی شوند که گوئی می خواهند خود را فدا کنند: چیزی که مردم، درو رای مصالح و منافع، برای آن خود را به کشتن می دهند این است که کما بیش وضع انسانی خود را توجیه کنند و این وضع را بر اساس لیاقت تأسیس نمایند، سیسوفس^۱، پهلوان محال انکار کامو، نیز آن گاه که زندگی بامرگی که به بدن می انجامد هر گونه اعتمادی را از او باز می گیرد به پای می خیزد و شایستگی خود را با شورش در برابر آن نشان می دهد و ایسن شورش او را موفق می دارد به اینکه تن به سازش ندهد و بایشانی گشاده زندگی کند و همان گونه هم بمیرد.

اما درباره جنبشی که به نشانه شورش در برابر مرگ می کنیم، و بهتر آنکه بگوئیم که مرگ مارا به چنین کوششی وامی دارد، پرسشی به خاطر می گذرد: با این پرسش می خواهیم به کنه معنی آن راه جوئیم و رازی را که در دل آن پنهان است باز یابیم. ولیکن چنین امری به نظر ممکن نمی آید مگر اینکه از دیده کسانی که به اصالت روح فائلند به مرگ بنگریم.

معنی مرگ در مذهب اصالت روح.

تصور مرگ در نظر اصحاب این مذهب ارتباط نزدیک با اعتقاد به خلود نفس و انکار عدم و تصدیق وجود خدا دارد. دو مطلب اول از این مطالب سه گانه رادر مبحث آتی می بینیم (و بحث سوم را به محل خود محول می کنیم) و در این مورد در باب این مذهب به ذکر چند نکته اکتفا می کنیم. در پرتو این مذهب روشن می شود که، اگر چه مرگ امری واقعی است که چون جان و تن را از هم جد می کند درد آمیز و رنج خیز است، باید به غور معنی آن فرو رفت. مرگ موجب می شود که انتقال از عالم زمان به عالم ابد حاصل شود، انسان به وضع جدیدی ارتقاء جوید، روح غلبه یابد و دخول در مجدو شرف صورت پذیرد. مرگ هر چند نشانی از محنت دارد اما چون در آن سوی مرگ چهره زندگی جاویدان را به نظر آوریم رنجی که از آن می بریم سبک می شود. مرگ انجام نیست بلکه آغازی است.

اگر آن را چنین بدانیم دیگر مانند کسانی که امید از دست داده اند دل خسته و افسرده و فرو مرده نمی شویم. مرگ چون به جد گرفته شود، بی آنکه مائمی به شمار آید، معنی خود را به عنوان یکی از عوامل تقدیر بشر به دست می آورد. اگر مرگ به نظر ما مصیبت یا فضااحت می آید نشانی از این است که باور نمی داریم که چنین باشد، یعنی ما از راه مرگ به هستی جاویدان فراخوانده شویم و از آن پس که این دگرگونی را یافتیم دیده به دیدار زندگی نوی بگشاییم.

ولیکن برای اینکه دریابیم که چگونه اینان مرگ را بدین سان تلقی می کنند باید نخست مسأله وجود نفس و بقای آن را طرح کنیم.

۲- نفس و دهم و خلود

چون طرح این مسأله را آغاز کنیم چگونه می توانیم از سخنی که بزبان هاملت^۱ گفته اند غفلت نمائیم: «بودن یا نبودن؟ سؤال، هر چه هست، این است.» اگر نظری به باقی سخنانی که در همین گفتار آمده است بیفکنیم معلوم می شود که منظور از «بودن یا نبودن» توجه به امکان انسان در اصل وجود او نیست، یعنی کسی که این پرسش را می کند در پی این نیست که بداند که انسان می تواند باشد یا نباشد، بلکه این پرسش درباره بقای انسان در جهان دیگر می شود، «جهانی که کسی بدان راه نبرده و هیچ مسافری از مرز آن فراتر نگذشته است.»

روی هم رفته مسأله بقای نفس از آن جمله مسائل فلسفی است که به آسانی و سادگی بازندگی پیوند می پذیرد و به قول پاسکال: «بقای نفس چندان برای ما مهم است و تا آنجا به ما ارتباط دارد که باید هر گونه حسی را از دست داد تا بتوان نسبت به این امر و آگاه شدن از چگونگی آن بی اعتنا بود.»

۱ - Hamlet نمایش نامه ایست که شکسپیر به سال ۱۶۰۲ در وصف حال شاهزاده ای به همین نام سروده است.

پیش از اینکه نفس را تعریف کنیم ادله‌ای را که برای اثبات بقای آن می‌آورند از نظر می‌گذرانیم.

ادلهٔ اثبات بقای نفس.

این ادله را می‌توانیم به چند دلیل عمده راجع سازیم بی آنکه در اقامهٔ آنها از حدود بحث فلسفی محض خارج شویم^۱:

۱- روحانیت ذات ما... چنانکه بارها تأکید کرده‌ایم در ذات بشر سهمی از روحانیت مندرج است که قابل تأویل به شؤون دیگر زندگی او نیست، و چون روح بالذات غیر از ماده است آن را نمی‌توان تابع قوانین ماده دانست و اگر چنین بینکاریم خلاف منطق گفته و نوعیت آن را از میان برده‌ایم.

افلاطون در رسالهٔ فیدون^۲ خلود نفس را از بساطت و عدم مادیت آن استنتاج کرده بود، اما این استدلال به تمام قوت خود در فلسفهٔ دکارت ظاهر شد. او بود که گفت: «نفس مادارای ماهیتی است که یک سره مستقل از بدن است و در نتیجه همراه بدن در معرض مرگ نیست؛ پس تا توانیم علل دیگری برای فناى آن بیابیم طبعاً باید به بقای آن حکم کنیم».

۲- تعالی انسان... دیگر حاجتی به تکرار این مطلب نیست که انسان در جهان است بی آنکه از جهان باشد، بی آنکه با اشیائی که در جهان قرار دارند و فاقد شعورند اشتباه شود. انسان موجودی خارج از عالم است و ساختی از ما بعد طبیعت در اوست که از آن لحاظ به مافوق اشياء محسوس اعتلامی جوید و اگر بر آن شویم که ممکن است این تعالی را از دست دهد و صرف با انحلال بدن در عالم مادی انحلال یابد به تناقض می‌افتیم.

۳- شخصیت... انسان «شخص» است و همین کیفیت مزیتی است که مختص بدوست هم به نوع انسان از لحاظ کلی و هم به هر یک از آدمیان از این لحاظ که منفردند و به موجود دیگری تأویل نمی‌شوند تعلق دارد. و گوئی نتوان تصور کرد که هرگز از

۱- یعنی بدون اینکه از ادیان یا علوم استمداد کنیم. ۲۰۴- Phédon

هیچ کدام از این دو لحاظ انسان مانند یکی از اعراض طبیعت ناپدید شود. گویو^۱ با وجود تمایل به انکار خدا اعتراف کرده است که چه قدر بر او دشوار می آمد که فنانی «من» را، که می اندیشد و عمل می کند و دوست می دارد و خود او خویشتن را تحقیق می بخشد، بپذیرد.

۴- اشتیاق ذاتی. - اگر بنا بر آن باشد که هستی آدمی تنها در همین زندگی خاکی گسترش یابد و بدانچه در روی زمین می جوید و می یابد و می خورد رضادداشتیاق او به حقیقت و سعادت و جمال چه می شود؟ انسان اشتیاقی به مطلق دارد که با هیچ کدام از امور اعتباری آن رانمی توان برآورده ساخت، و اگر بخواهد تمایلات عالی خود را به نهایت مراتب آنها چنانکه در درون اوقضا می شود برساند ناگزیر باید سرانجامی در مابعد طبیعت برای زندگی بپذیرد که غایت اشتیاق او در مراتب تعالی باشد.

۵- معنی ارزشها. - اگر تنها ماده را حاکم بر کنه وجود بشماریم ارزشها غیر موجه و غیر معقول و فاقد معنی می شود، زیرا که تصور ارزش با قبول اصل مادی برای انسان منافات دارد. افلاطون نیز گفته بود که اگر به وجود حقایق ثابت ازلی قائل شویم ناگزیر باید بر آن باشیم که نفس، یعنی آنچه این حقایق را درمی یابد، مثل خود آنها فنا ناپذیر باشد.

۶- این احساس در آدمی هست که هرگز را انکار کند یعنی به فنانی شخصیت خود قائل نشود و این احساس از لحاظ فلسفی اهمیت بسیار دارد تا آنجا که دیگر احتیاجی به تأکید درباره آن نیست. ژولیو کوری^۲، با وجود تمسک به اصالت ماده، می گوید: «هر کسی بالطبع در برابر تصور عدمی که به دنبال مرگ فرا می رسد باز می ایستد و می کوشد تا آن را وازند. تصور عدم را نمی توان با حسن قبول تلقی کرد تا آنجا که مردم همواره خواسته اند در پناه اعتقاد به زندگی در عالم دیسکری که ملکوت خدا یا خدایان باشد خود را از شر این تصور درمان دارند.» البته قصد ژولیو کوری این است که از کلام خود رد این اعتقاد را نتیجه بگیرد اما این طرز

۱- Marie-Jean Guyau فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۴-۱۸۸۸)

۲- Irène Joliot Curie بانوی فیزیکدان فرانسوی (۱۸۹۷ - ۱۹۵۶) دختر

پیر کوری و ماری کوری.

تلقی غیر منطقی است و منافات آن با حکم عقل بسی بیشتر از آن است که در حد
تصور اومی توانست بود. برای ایضاح این معنی باید به تحلیل معنی عدم پرداخت.
مفهوم عدم و بحث جدالی عقلی درباره آن.

خوفی که از مرگ داریم به سبب عدمی است که در او مضمحل است. اما باید
دید که عدم در فکر ما چگونه تصور می شود؟

۱- عدم از لحاظ منطقی... پارمنیدس^۱ گفته است: «وجود هست و لا وجود
نیست». این کلام موجز حاکی از این است که تصور عدم از لحاظ منطقی و عقلی
صحیح نیست. اگر بخواهیم از تناقض احتراز جوئیم و ارتباط منطقی اجزاء فکر
را محفوظ داریم آنچه را که نقیض وجود است نمی توانیم موجود بدانیم. به قول
مالبرانش: «اگر عدم به نحوی از انحاء وجود داشته باشد دیگر عدم نیست.»

ممکن نیست بتوان تصور دیگری در این مورد داشت مگر اینکه عقل و
قوانین آن انکار شود. نباید لا وجود را بدین معنی با آنچه بعضی از فیلسوفان
اراده می کنند و با معنی مخصوصی که اینان به سلب و نفی وعدم می دهند اشتباه کرد.
نفی وجود در درون خود وجود غالباً به معنی تقایر و تضاد، به معنی تناقض دیالکتیک
در اشیاء، به معنی تقابل وضعی با وضع دیگر است. در نظر هگل و پس از او
در نظر مارکس ایجاب و سلب، وجود وعدم، هم مبین و هم مکمل یکدیگر است.
نقیضان قابل تفکیک نیست و وجود تنها به سبب سهمی از عدم که در اوست می تواند
متحرک باشد: سیوررت اجتماع جدلی وجود و لا وجود است؛ در ضمن سیوررت
ضدان باهم تقابل می جویند، اتحاد می پذیرند و از همدیگر فراتر می روند تا ظهور
مفهوم جدید یا موجود جدیدی را تمهید نمایند.

بر طبق آراء حکمای بزرگ که در فلسفه اروپا متداول و متعارف شده و
تحصیل اعتبار کرده است، از افلاطون تا دکارت و لایبنیتس، عدم غالباً به معنی
نقص وحد و فقدان وجود است. بدین قرار که وجود به تمام و کمال در شأن

۱ - Parménide فیلسوف الهائی یونانی (حدود ۵۴۰ - ۴۵۰ ق. م.)

خداست و انسان به سبب اینکه محدود و ممکن است، و این هر دو صفت بهره‌ایست که از نیستی در اوست، غیر از خداست؛ یا به عبارت دیگر نمی‌تواند وجود تام و کامل باشد. مراد پاسکال همین بوده آنجا که گفته است: «سرانجام باید دید که انسان در طبیعت چیست؟ عدمی در قبال لایقناهی است، کلی^۱ در قبال عدم است، حد وسط در بین هیچ و همه است.»

رأی سارتر نیز برخلاف آنچه به ظاهر می‌نماید با این رأی مشابهت دارد. به نظر سارتر نیستی در ساخت هستی آدمی درج شده است. منظور او این است که نباید تصور کرد که انسان به طور قاطعی هست آنچه هست، بلکه باید خود را آنچه هست بکند. اختیار یا شعور (که هر دو يك چیزند) همان نیستی است که هستی را در آدمی از خود جدا می‌کند، «همان نیستی است که هستی را به جای اینکه باشد بر آن می‌دارد که بشود... در کنه خود بر عدمی که در دل آدمی است منطبق است.»

بدین ترتیب قوی که پارمنیدس بر آن بود همچنان معتبر می‌ماند. مع ذلك اضطراب اقوال درباره عدم باقی است: «در باره نیستی نیز، مانند هستی، آسان نمی‌توان گفت که چیست.»

۲- انتقاد برگسونی. - برگسون در کتاب «تطور خلاق»^۲ به لحن قاطع می‌گوید که مفهوم عدم مفهوم کاذبی است و عیناً می‌توان آن را شبیه مفاهیمی از قبیل «اغتشاش» و غیر آن دانست. این حکیم استدلال خود را در دو جمله اصلی تلخیص می‌کند. جمله اول این است: «اگر نتوان شیئی را از میان برداشت مگر اینکه ناگزیر شیئی دیگر را به جای آن گذاشت، اگر تصور غیاب شیئی جز با تصور حضور شیء دیگر امکان نپذیرد، سرانجام اگر سلب امری تنها به معنی تبدیل آن به امر دیگر باشد عدم صرف مثل «دایره مربع» مستلزم تناقض است.» برگسون

۱- بایاء بکره نه بایاء نسبت.

۲- L'évolution créatrice.

به خوبی بدین نکته پی برده است که آن گاه که می گوئیم که هیچ چیز نیست سخن ما بدین معنی است که منافعی میل مایا مخالف انتظار ماست. جمله مهم دوم بر سیاق مذهب دکارت حاکی از قول به تقدم وجود بر لا وجود است و آن اینکه می گوید: « برای تصور شیء معدوم از تصور شیء موجود نمی کاهیم بلکه بر آن می افزائیم، زیرا برای اینکه بتوان تصویری از معدوم بودن شیئی حاصل کرد واجب است که ابتدا آن شیء را به صورت شیء موجود تصور نمائیم و علاوه بر آن تصویری از سلب وجود همان شیء نیز از کل وجود بالفعل حاصل کنیم. »

اما برگسون تخیل عدم را نیز غیر ممکن می داند: « همواره، خواه در درون و خواه در بیرون، باید چیزی باشد تا من بتوانم آن را تخیل کنم. البته می توان از یکی به دیگری مرور کرد و به تناوب عدم ادراک شیئی را در بیرون یا در درون تخیل نمود. اما این هر دو بایکدیگر ممکن نمی آید، زیرا غیاب یکی از آن دو در اصل به معنی حضور دیگری و محصور در آن است. » و حق با مترلینک^۱ است که می گوید: « با ماهیت عقل ماو محتملاً هر عقل دیگری که قادر به تخیل باشد منافات دارد که عدم را، یا حدودی را برای لایتنهای، تصور کند. »

۳- شوق به عدم... انتقاد برگسونی مستقیماً راجع به تصور عدم است. ولیکن باید دید که آیا این انتقاد درباره اشتیاق به عدم نیز اعتبار دارد؟ این احساس چنان است که گوئی در وجدان ما جان می گیرد، رنگی از انفعال دارد، اندوهی است که به دل روی می آورد، دوازی است که در قیام ظهوری عارض می شود... مسأله انتحار را در کتب اخلاق باید طرح کرد و در اینجا نمی توان به بحث درباره آن پرداخت. تنها باید دید که شوق فنا یا به اصطلاح بودلر^۲ ذوق عدم که شخص متفکر دارد حاکی از چیست؟ آن گاه که می گوئیم به عدم شوق می ورزیم از این سخن چه معنی را اراده می کنیم. چنان می نماید که گوئی مراد ما این نباشد که هستی در اساس آن نابود شود، بلکه می خواهیم که رنج از میان برود، ناکامی رخ نهان کند، تبعیدی که بدان اندریم و ناگزیر باید در این وادی اشکها، به اصطلاح کتاب مقدس،

۱- Maurice Maeterlinck نویسنده بلژیکی (۱۸۶۲-۱۹۴۹)

۲- Charles Baudelaire نویسنده فرانسوی (۱۸۲۱-۱۸۶۷)

به سر بریم پایان پذیرد. می توان گفت که آنچه مورد اشتیاق ماست این است که در دل هستی بیاریم، در صلح کل باشیم، «زیستن را خواستن»^۱ از آن حیث که به مفاد قول بودا^۲ یا شوپنهاور^۳ سرچشمه درد است در میان برود. اگر چنین باشد شاهدی بر ترجیح وجود ماست، یا بهتر آنکه بگوئیم چون آدمی با تقرر ظهوری به قهر از وجود کل جدا شده است شوق او به عدم دعوتی است که از وجود می کند تا در آن بتواند کل و واحد و مطلق را بازیابد.

۴- «من فکر می کنم» یا قانون تخلف ناپذیر... قول به عدم به هر صورتی باشد نمی تواند مانع از آن شود که با این امر بدیهی که «من فکر می کنم» برخورد یابد. آن گاه که من درباره عدم فکر می کنم نمی توانم فاقد وجود باشم، یعنی همین امر که راجع به عدم فکر می کنم دلیل بر این است که وجود دارم. همین کم مایه هستی که ناگزیر در خود می بینم مانع از آن می شود که به عدم مطلق قائل باشم.

بر گسبون درد در امکان تخیل عدم می گوید: «نمی توان عدم را تخیل کرد مگر اینکه لا اقل به طور مبهم دریا بیم که تخیل می کنیم، عمل می کنیم، فکر می کنیم و در نتیجه بپذیریم که هنوز چیزی وجود دارد». می توان عدم را از جمله اموری دانست که مورد تصور یا اشتیاق یا تخیل ماست، اما به هر صورت نمی توان انکار داشت که اینها همه احوالی از وجدان است یا خود افعالی است از شئی که فکر می کند یا به قول دکارت: «شئی که شک می کند، می فهمد، ادراک می کند، اثبات می کند، نفی می کند، می خواهد، نمی خواهد، تخیل می کند، احساس می کند».

بدین ترتیب واضح می شود که آن گاه که وجدان می خواهد به عدم پیوندد در ضمن چنین فعلی هنوز خود را موجود می شمارد و همین معنی است که لاشلیه تعبیر کلی آن را چنین آورده است: «فکر نمی تواند عدم خاص خود را تصور کند».

۱- Vouloir - vivre
 ۲- Bouddha
 ۳- A. Schopenhauer - فیلهوف آلمانی (۱۷۸۸-۱۸۶۰)

۵- نیستی برای اینکه باشد باید همه چیز باشد؛ یعنی مسأله این است که یانستی باید هیچ باشد یا اگر هست همه چیز باشد؛ اما همه چیز نیست، پس هیچ چیز نیست. عدم را تنها در صورتی می توان صحیح دانست که مطلق باشد. لاینیتس در اینجا است که می گوید که اگر بتوان عدم را ممکن دانست باید آن را به صفات خدا موصوف داشت: یعنی لازم می آید که عدم لایتناهی و ازلی و مطلق باشد و از همین جا معلوم می شود که عدم راجز با سمت وجود نمی توان تصور کرد، یعنی اگر به کنه تصور عدم فرو رویم تمامیت وجود یا خود معنی خدا را باز می یابیم و بدین ترتیب ناگهان نیستی از میانه بر می خیزد و يك سره ناپدید می شود.

گفتیم که اگر کم مایه از هستی به جای ماند همین خود ما را از پذیرفتن نیستی باز می دارد. زیرا عدم مانع از آن می شود که چیزی در خارج از آن بتواند باشد یعنی هیچ چیزی را نمی توان ماسوای آن دانست. برعکس، اگر عدم را به معنی عدم جزئی و فرعی و اضافی بدانیم نخست باید وجود را وضع کنیم و آن گاه خط نسخ بر آن بکشیم و یا لاقلاً چیزی را از آن سلب کنیم و از این راه آن را بی مایه سازیم تا آنجا که بتوانیم به لا وجود برگردانیم. پس عدم ناگزیر همواره به وجود راجع می شود. دکارت این معنی را اثبات کرده آنجا گفته است: وجود وجود دارد و عدم نمی تواند علت هیچ چیز باشد.

۶- شوق ذاتی. - در مقابل شوق ذاتی از آن حیث که شوق به جود است نباید شوق به عدم را جای داد. شوق ذاتی نفی عدم است. با چنین شوقی ردمرگ به نهایت قوت می رسد. البته منظور از ردمرگ این نیست که درگون شدن و از نشاء ای به نشاء دیگر رفتن را انکار کنیم، بلکه منظور این است که نابود شدن، يك سره از میان رفتن و به فناى مطلق پیوستن را نپذیریم. ردمرگ بدین معنی است که قائل به عدم نباشیم و نتوانیم تصور این معنی را بکنیم که مرگ به وجود فساد ناپذیری که از آن

برخورداریم راه یابد. عقل و احساس هر دو و از قبول این امر روی گردانند. تمام قوای ما به اتفاق شهادت می دهند باینکه در مرگ یا با مرگ به نیستی نمی رویم.

ماهیت نفس - نظریهٔ اصحاب مذهب اصاله روح.

دو مفهوم نفس^۱ و روح^۲ با هم مقارن است، تا آنجا که بایکدیگر مشتبه می شود.

زیرا نفس را در کنه آن به ضرورت باید وجود روحانی دانست، یعنی وجه ممیز نفس عدم جسمانیت آن است یا به قول دکارت «ماهیت نفس چنان است که هیچ مناسبتی با بعد یا امتداد یا هر گونه خواص مادی دیگری که جسم مرکب از آنهاست ندارد». مع ذلك روح اعم از نفس است و به معنی وجود متفکر از لحاظ کلی و غیر شخصی است. آن گاه که روح یا روح انسانی می گوئیم منظور همان موضوع متفکر^۳ از لحاظ فعل معرفت یا خود موضوع استعلائی است. همچنین از کلمه روح وجدان را نیز اراده می کنیم از آن حیث که مجموعهٔ پدیدارهای نفسانی غیر قابل تأویل به احوال حیاتی و اوضاع طبیعی است، علی الخصوص آن گاه که تعبیر مناسبات روح و بدن را به کار ببرند.

اما مفهوم نفس به طور اخص شیئی است که جنبهٔ شخصی و فردی و خصوصی آن بیشتر باشد. نفس اسمی است که در اصطلاح ما بعد الطبیعه، به نحوی از انحاء بر شخصیت انضمامی و فردی و وحدانی و انحصاری هر کسی اطلاق می شود. به علاوه تصور آن مقتضی تصور خلود است یعنی تصدیق وجود نفس مستلزم اعتقاد به سر نوشتی در فوق طبیعت، یا به اصطلاح در آن سوی گور، برای آدمی است، و بدین ترتیب تصور نفس ناگزیر مایه ای از تدین و تاله دارد. لاقلاً نفس از لحاظ مذهب اصالب روح که مادر در اینجا تنها آن را معتبر می شماریم چنین است، اگر چه در داخلهٔ این مذهب نیز نفس را می توان به انحاء متعدد تصور کرد.

۱- رای دکارت. - بر طبق رای دکارت نفس جز همان جوهر روحانی که چون فکر کنیم پی می بریم به این که در دل هستی ماست نیست. «من جوهری هستم که تمام ماهیت یا طبیعت آن جز فکر کردن نیست و برای وجود داشتن به مکانی احتیاج ندارد و تابع هیچ شیء مادی نیست؛ به قسمی که این «من» یعنی نفسی که به واسطه آن هستیم آنچه هستیم کاملاً متمایز از بدن است، حتی آن را آسان تر از بدن می توان شناخت.» بدین ترتیب قول به وجود جوهر روحانی و تجرد آن از جوهر مادی بدن به لحن قاطعی بیان می شود، یعنی دکارت به هر صراحت نفس را مستقل از بدن می شمارد. اما بهتر آنکه بگوئیم این دو جوهر را بایکدیگر هم جنس نمی داند، زیرا اگر چه در آئین دکارت نفس ناطقه دارای وجود بالقوه در جسم طبیعی آلی نیست وضع خاص انسان از اتحاد نفس و بدن حاصل شده و شاید به نحوی از انحاء بتوان گفت که جوهری ثالث از امتزاج این دو جوهر پدید آمده است. تفصیل عقیده دکارت را در این باره در کتب روان شناسی فلسفی باید خواند. در اینجا همین قدر گوئیم که نفس از آن حیث که جوهر است وجودش به ماده نیست بلکه به خود اوست، منتهی البته این جوهر مثل هر گونه شیء دیگر جز با فعل خدا وجود نمی تواند یافت.

۲- رای برگسون. - به نظر برگسون جوهر روحانی موجود به وجود مجزا از بدن نیست بلکه منتهی مرتبه سیر حیات است، یا بهتر آنکه بگوئیم سرانجام خیزش حیاتی است که جهان را از جای می جنباند و این خیزش به سبب این که اصل الهی دارد موصوف به روحانیت و خلاقیت است. نفس در مذهب برگسون به جای این که روح محض باشد حیاتی است که روحانی شود. مع ذلك فکر را نمی توان به حرکات دماغی یا حیاتی که شروطی برای ظهور آن است تحویل کرد. برگسون با تأکید بلیغ تجرد فکر را نسبت به مغز اظهار می دارد. مغز فقط به منزله آلت فکر می شمارد و همین فکر را نفس می نامد. قبل از اینکه به طور قطعی عقاید مسیحی را بپذیرد چنین گفته است: «جریانی هست که از ممر نسلهای بشر مرور می کند و به افراد منشعب می شود. این انشعاب به حال ابهام در آن

جریان مرتسم بود ولیکن بدون اینکه به ماده ملحق شوند نمی توانست ظاهر آید. بدین ترتیب پیوسته نفوسی خلق می شوند که در همان حال، از یک لحاظ، سابقاً وجود داشته اند. این نفوس جو بیارهایی رامی مانند که شطعظیم حیات که در کالبدنوع بشر جاری است بدانها منقسم می شود.

۳- رأی طماس آکویناس^۱. در نظر این حکیم نفس و بدن هر یک جدا گانه جوهری که بنفسه وجود مستقل از دیگری داشته باشند نیست. آنچه آدمی را پدید می آورد اتحاد جوهری نفس و بدن است. نفس و بدن قبل از این ترکیب هر کدام تنها بالقوه وجود دارد، اگر چه مبدأ روحانی از لحاظ علم الوجود در رتبه عالی تر و شریف تر است. نفس صورت جوهری جسم انسانی است و در وجود وحدانی طبیعی بشر که هم جسمانی و هم روحانی است، و این دو جنبه در آن از یکدیگر جدا شدنی نیست، فکر به همین جنبه روحانی یعنی به نفس منسوب است. پس از مرگ جدائی روان از تن قطعی نیست. اگر چه روان از تن مادی جدا می شود مقدر چنان است که تن دیگری با فریشتی به دست آورد یا اینکه تن او به چنین تنی دیگر گون شود. زیرا ممکن نیست که نفس بتواند هر گونه آثار جسم را یک سره از خود دور سازد و به صورت روح محض در آید.

دکارت در کتاب تأملات^۲ ابتدا قصد آن دارد که بفای نفس را اثبات کند. نخست جدائی واقعی نفس و بدن را نشان می دهد و از این مقدمه نتیجه می گیرد که نفس غیر مادی است و آن گاه می گوید که از همین حکم که نفس غیر مادی است بر می آید که فنا ناپذیر است از این رو درباره نفس می گوید: «حتی اگر بدن نباشد باز نفس همان است که هست... نفس ما به تمامی مستقل از بدن است و در نتیجه هرگز نمی توان گفت که به تبع حرکت بدن می میرد و تا ابد دیگری برای از میان بردن او نتوان یافت باید بر آن بود که فنا ناپذیر است.» جوهر از آن حیث که جوهر است فساد نمی پذیرد، اگر چه باید گفت که خداست

۱- St. Thomas d'Aquin (۱۲۲۵-۱۲۷۴) فیلسوف اسکولاستیک

و متکلم معروف مسیحی.

۲- این همان است که به اصطلاح کلیه ای مسیحی معاد جسمانی در یوم جزای اخروی نامیده می شود.

۳- Méditations Métaphysiques

که حافظ آن است؛ پس بقای نفس امری است که از لحاظ عقلی امکان دارد و این امکان به فضل خدا به فعلیت درمی آید. بدین ترتیب استدلال دکارت را بدانجامی رساند که به امید دل بند و فلسفه موجب می شود که به حکم وحی گردن نهد^۱. پاسکال نیز همین نظر را داشته آنجا که گفته است: «خدا شناسان ناگزیرند از اینکه آنچه می گویند در نهایت صراحت باشد. اما این معنی که نفس امر مادی است در کمال وضوح نیست».

برگسون بعد از اینکه اثبات می کند که حیات روحی به حیات دماغی قابل تحویل نیست می گوید: «اگر درست باشد که کار مغز تنها این است که بخش کوچکی را از آنچه در وجدان می گذرد با حرکات تعبیر کند در قول به بقای نفس چندان احتمال صحت می توان داد که موافق و مخالف هر دو ناگزیر بدان قائل شوند. کسانی که می گویند وجدان پس از مرگ ناپدید می شود تنها دلیل شان این است که مشاهده می کنند که بدن با فرارسیدن مرگ از هم می پاشد. حال اگر این نیز جزء شهودات باشد که وجدان تقریباً به تمامی نسبت به بدن استقلال دارد دلیل آنان اعتبار خود را از دست می دهد» برگسون که در بند آن است که مسائل فلسفی را به زمینه روان شناسی منتقل سازد و مشاهدات را جای گزین استدلال محض نماید می گوید: «روش اودر زمینه ای به کار می رود که قوت احتمال را می توان تا بی نهایت افزایش داد و اندک اندک به جایی رسانید که در عمل هم پایه یقین باشد».

بالاخره از نقل سخن پاسکال و تأکید بر باره آن نمی توان غافل بود که در سراسر زندگی این مسأله که آیا نفس فنا می پذیرد یا جاودانه می ماند اهمیت خود را محفوظ می دارد.»

البته درباره ماهیت نفس و سر نوشت آن آراء دیگری نیز وجود دارد که از بعضی از آنها مثل اقوال کسانی که احضار ارواح را ممکن می دانند و بعضی از عقاید جاریه در ادیان مشرق زمین در محبت سوم سخن خواهد رفت.

خلود نفس به معنی غیر حقیقی.

برخی از کسانی که قول به اصالت روح را رد می کنند به نوعی از خلود قائل

۱- البته سخن گفتن از اقسام بقای نفس و شؤون مختلف آن بحثی است که با الهیات ارتباط

دارد نه با فلسفه عمومی.

می‌شوند که وهمی بیش نیست. مثلاً خلود را به معنی استعاری می‌گیرند و از این کلمه بقای نام نیک مردان بزرگ را دریاد مردم اراده می‌کنند چنانکه اگوست کنت با حفظ خاطره کلوتیلد دوو^۱ در دل خویش او را جاودانه می‌داشت.

هم‌چنین می‌توان مرگ را فریفت و یا مرور زمان را نادیده گرفت و کوشید تا به چیزی که فسادناپذیر باشد و جاودانه بماند راه یافت. مالروب به خوبی نشان داده است که غرض نهائی هنر این است که «در برابر این پرسش که از خاطر آدمی خطور می‌کند و می‌خواهد بداند که بهره‌اواز جاودانگی چیست پاسخی بیابد.» مسلم است که آثار بزرگی که از افکار و افعال اشخاص حاصل می‌شود گذشته از این که شاهد علو مقام انسان است سلب مرور زمان می‌کند و در برابر فنا و موت و عدم مقاومت می‌ورزد و از همین رو ذوق هنری از لحاظ فلسفی نیز در نظر ما بلند پایه است. با همه این باید اذعان داشت که قبول بقای نفس به معنی صحیح مستلزم اعتقاد به وجود خداست. و آن معنی صحیح جز این نمی‌تواند بود که نفس هر شخصی را عشق او به تقدیری که در مافوق طبیعت دارد به خود دعوت می‌کند. تنها در این صورت می‌توان معنی این کلام را که در کتاب مقدس آمده است دریافت: «ای مرگ، پیروزی تو در کجاست؟»

تصور نفس چنانکه در روان‌شناسی عقلی می‌آید در نظر کانت مخالف با منطق است.

تصور که اصحاب مذهب اصالت روح به طور متداول از نفس دارند مورد انتقاد کانت قرار گرفته و این انتقاد شهرت یافته است. رأی کانت در ضمن نظریه‌ای از او درباره‌ی شناسائی که در فصل دوم این کتاب شرح آن گذشت مندرج است. در نظر کانت نفس یکی از مفاهیم استعمالی عقل محض است، تصور آن مستلزم ما بازائی نیست، مستقیماً بر امری که بتواند متعلق آن باشد دلالت نمی‌کند و تنها به صورت اصل و حدت پدیدارهای روانی که مقرر آنها وجدان است اعتبار دارد. آن‌گاه که نفس را

جوهری موجود در نفس الامر می‌دانیم بر خلاف استدلال عقلی حکم می‌کنیم و حق این است که بگوئیم نفس همان فکری است که می‌کنیم، یعنی فعلی از وجدان است که با همه تصورات ما همراه است و صورت عاری از ماده آنها را می‌رساند، یا به عبارت دیگر نفس به معنی وحدت تألیفی ما تقدم^۱ پدیدارهای درونی است،

کانت می‌گوید که فاعل فکر را تنها از لحاظ روان شناسی یا منطق می‌توانیم ملحوظ داریم و ما را نمی‌رسد که از آنچه در علم النفس یا به حکم منطق معلوم داشته‌ایم به علم الوجود مرور کنیم. یعنی نباید بر آن باشیم که چون شك نداریم در این که فکر می‌کنیم پس می‌توانیم موضوع^۲ این فکر را موجود به وجود جوهری روحانی بینگاریم و حامل پدیدارهای درونی بشماریم.

بنابر این رأیی که دکارت در فلسفه خود آورده است مردود می‌شود؛ زیرا دکارت این مرور را ممکن می‌داند و بر آن بوده که وجود نفس یا روح از علم شهودی که نسبت به فکر خود داریم معلوم می‌گردد. در نظر کانت روان شناسی عقلی (یعنی آن قسمت از فلسفه اولی که از روح در آن بحث می‌شود) اعتباری ندارد مگر اینکه صاحب آن از توجه به اثبات وجود نفس یا بحث از جوهر روحانی صرف نظر کند و علم خود را تنها به صورت روان شناسی استعمالی درآورد، یعنی به تحلیل شروط ما تقدم شناسائی چنانکه در موضوع^۳ فکر ما است محصور سازد.

برای بحث درباره نظریه کانت باید مجموعه ایراداتی را که بر مشرب او وارد است مذکور داشت و این ایرادات را به طور کلی در جای خود آورده‌ایم^۴ اینک نکاتی را که مستقیماً به همین مطلب حاضر مربوط می‌شود مذکور می‌داریم:

۱- کانت موضوع^۵ فکر را امری می‌داند که همه پدیدارهای روانی بدان منسوب می‌شود ولیکن خود آن را نمی‌توان به امر دیگری منسوب داشت چنین امری به نظر او موضوع^۶ مطلق نیست و وجود جوهری ندارد. اینها همه بدان سبب

۱ - Synthétique a priori

۲ - Sujet

۳ - رجوع شود به مبحث ۵ از فصل ۲ از بخش ۲ همین کتاب

است که کانت پدیدار^۱ را از ذات معقول^۲ جدا گرفته و ادعا کرده است که از ظاهر به ذات نمی‌توان رسید و تجربه^۳ مامحدود به ادراک ظواهر است و شیء فی نفسه ناگزیر است از اینکه درورای هر گونه تجربه^۴ ممکنه بماند. ماهیچ یک از این اقوال را قبول نداریم زیرا آنها را مخالف با حکم تجربه‌ای که وجود را از خود در اندرون روان حاصل می‌شود می‌شماریم.

۲- کانت گفته است و این گفته او، بی آنکه خود چنین خواسته باشد، خالی از استهزاء نیست که قول به وجود نفس به صورت مبدأ تنظیم پدیدارهای روانی برای احترام از تبیین این احوال بر طبق اقوال مادیون مفید است اما هر گونه وجود جوهری عینی را باید از آن سلب کرد و می‌توان گفت که خرق اجماع کرده آنجا که گفته است: «داین قضیه من فکر می‌کنم» در اینجا مفید حکم احتمالی^۵ است و از این حیث منظور نیست که حاکی از علم به وجود شیئی باشد (چنانکه دکارت وقتی که می‌گفت فکر می‌کنم پس وجود دارم چنین منظوری داشت) بلکه تنها از این حیث منظور است که چنین چیزی امکان دارد. یعنی می‌گویم که من فکر می‌کنم تا ببینم که از چنین حکم ساده‌ای چه خواصی را برای اسناد به موضوع آن (و وجود یا عدم این موضوع) می‌توان نتیجه گرفت. «این طرز تفکر به نظر ما غیر معقول می‌آید و موجب می‌شود که از هستی روی برگردانیم و این همان است که برخی از کسانی را که به فلسفه اولی می‌پردازند از معنی حقیقی فلسفه اولی دور می‌سازد.

۳- کانت آن گاه که در پی تأسیس اصولی برای اخلاق بر می‌آید وجود نفس را باز می‌یابد و حتی به خلود آن نیز پی می‌برد. قول به فسادناپذیری نفس را یکی از اصول موضوعه عقل عملی می‌خواند، یعنی یکی از اصول سه گانه‌ای می‌داند که در نظر او با صرف نظر از آنها فهم ماهیت تکلیف و جهت وجود اخلاق میسر نیست. بدین ترتیب آنچه با عقل محض قابل اثبات نبود از مقتضیات عقل عملی می‌شود. این عقل همان عقل کل است از آن لحاظ که وضع قانون برای عمل می‌کند و با سیر جدالی عقلی در اندرون خود

هدایت می‌شود تا بدانجا برسد که فلسفه‌اولی که ابتدا به نظر کانت امکان‌ناپذیر بود از نو تأسیس گردد. با این که کانت می‌کوشد تا این دوگانگی را توجیه کند، از این راه که آنچه را که از علم برمی‌آید با آنچه از ایمان فلسفی یا اعتقاد به اخلاق حاصل می‌شود متفاوت می‌گیرد، ما جسارت می‌کنیم و می‌گوئیم که کانت در اندرون فکر خود با تناقض روبه روست.

۲- تقدیر بشری بر طبق معتقدات ادیان مشرق زمین

پیداست که طرح مسأله نفس یا بحث درباره مرگ را مختص بعضی از مذاهب فلسفی مغرب زمین که اصحاب آنها قائل به اصالت روحند و از معتقدات دین مسیح مایه می‌گیرند نمی‌توان دانست، بلکه از جمله اصول مطالب جمیع ملل و نحل در خارج از اروپا و در سراسر دنیا است. منتهی چون به هر صورت این بحث را باید به حدودی محدود سازیم تنها به بیان معتقداتی که در ادیان مشرق زمین در این باره وجود دارد، یا بهتر آنکه بگوئیم به ذکر خلاصه‌ای از آراء پیروان ادیان برهمنائی و بودائی، اکتفا می‌کنیم.

آئین برهمنائی و بعضی از تعالیم آن.

تقریر - آئین برهمنائی^۱ مجموعه‌ای از عقاید متعدد فلسفی و دینی و اساطیری است. مادر اینجا تنها به تعالیم فلسفی این آئین توجه می‌کنیم و بعضی از آنها را که از لحاظ فلسفه غرب اهمیت دارد باز می‌گوئیم. برخی از استادان هند آئین برهمنائی را غیر از آئین هندو^۲ می‌دانند و بر آنند که آئین هندو از ترکیب آئین برهمنائی با عقاید عامه و سنن جاریه که چندان شأنی ندارند و با بعضی از آرائی که از مآخذ مختلف مثلاً از آئین جایینی^۳ بدان راه یافته حاصل شده است. بحث در باره این مطالب یعنی چگونگی تحلیل و تألیف عقاید را با یکدیگر به اهل فن وا می‌گذاریم و تنها به ذکر نکاتی چند درباره روح بر طبق کیش برهمنائی پرداختیم:

۱ - آنچه یونانیان سیر دورانی کون و فساد می‌نامیدند هندوان سانسارا^۴

می‌گویند. این همان جریان سیوررت اشیاء است که زادن و مردن در آن به هم می‌رسند. مادر این جریان سیل آساغوطه می‌خوریم، و از تیره بختی ماست. زیرا از وجود حقیقی دورمان می‌سازد و در عالمی از رغائب و ظواهر که در آن همه چیز از هم جدا شده و دور افتاده است زندانی می‌کند.

۲ - بنابراین در آئین برهما عالم را وجود واقعی نیست: زمان و مکان و تکثر و تشخیص همگی از جمله اوهام است. جزء ظواهر امور به شمار می‌رود و مبنائی در وجود ندارد. چنان می‌نماید که گوئی ما اسیر مایا شده باشیم. مایا زن افسونگری است که خدای خوشبها و شادبهاست. مردم را که فساد پذیرند می‌فریبد و دیدگان‌شان را از نقش سراب آکنده می‌سازد. برخی از اصحاب نظر در میان هندوان تا آنجا در نفی عالم شهادت غلو می‌کنند که آنان را می‌توان به بعضی از اصحاب اصالت معنی در مغرب زمین که در حد افراط این مذهب جای دارند ملحق ساخت.

۳ - وضعی که انسان در آن است ایجاب یأس نمی‌کند بلکه تهذیب و تزکیه را لازم می‌آورد. عاملی وجود دارد که فشار آن به تمام قوت بر دوش آدمی فرود می‌آید و او را سنگین و گران بار می‌سازد. این عامل مانند طوق لعنتی است که به گردن گرفته‌ایم. نتیجه حاصله از اعمالی است که در روزگار پیشین، یعنی در ادواری از عمر خود که آنها را به سر برده‌ای یکی به دیگری گذشته‌ایم، از ما سر زده‌است. یا به اصطلاح هندوان نتیجه کارماست^۲. این اعمال تمام اقسام آلاش را در هستی ما پدید آورده است و شاید بتوان به رسم تشبیه چنین گفت که رسوبات آنها در مفصل روح ما تبلور یافته و باعث تورم شده است. کارما قسمی از بردگی است که چون نتیجه اعمال ماست ناگزیر می‌بایست بدان تن در دهیم و ضمناً بکوشیم تا خود را آزاد کنیم. سر نوشت^۳ موجود زنده متناسب با درجات لیاقت او در ادوار متوالی حیات در جریان سیل آسای سامسارا^۴ است.

۴ - ممکن نیست بتوان نجات یافت جز از این راه که به زهد روی آورد و به ریاضت روحانی و جسمانی تن در داد، حرکات جوکیان (یوگا^۵)، طریقه‌ای یا وسیله‌ای

برای اتصال به عالم الهی است . اما برای رسیدن به این منزل راههای بسیاری در پیش است ، یعنی تهذیب و تصفیه را اقسام متعددی است و به همین سبب مراسم آن نیز متنوع است و به انواع مختلف می توان به تمرین یوگا پرداخت :

۵- سامسارا مبنغوض و ملمون است و دوزخی ناپایدار را می ماند. زیرا مرگ ما را در این رود سیل آسا فرو می برد و این کار را پیوسته از سر می گیرد . یعنی درقبال کمترین غفلت که ما را در اتحاد با مطلق و اتصال به عالم الهی دست می دهد ، و از این راه یکی از اقسام آلاش در ما پدید می آید و بقایای آثار آن به صورت کارها مجتمع و متراکم می شود ، روح ما باید در طی يك سلسله از ادوار از بدنی به بدن دیگر انتقال پذیرد . بعضی از اصحاب نظر در میان هندوان بر آنند که اعتقاد به تناسخ^۱ جزء اصل آئین هندو نیست ، بلکه از جمله عقایدی است که عوام آن را به این آئین ملحق ساخته اند. مع ذلك این اعتقاد یعنی تصدیق انتقال ارواح از بدنی به بدن دیگر چنان با افکار هندوان پیوند الفت گرفته است که اینان باك از آن دارند که مبادا سیر انتقال روح از بدنی به بدن دیگر پیوسته دوام یابد و تجدید حلول آن در ابدان هرگز به پایان نرسد .

۶- بر فرض اینکه تناسخ جزء اصول دین برهما باشد ، یا نتوان چنین دانست ، نجات آدمی در این آئین از این راه حاصل می شود که از سامسارا دل برکشد تا بتواند با وجود مطلق که دروای زمان و مکان و مافوق عالم کثرت است اتحاد یابد. این وجود متعال غیر قابل تعریف است ، وحدت اصلیه است ، نفس کلی الهی است (آتمان^۲) ، قلب عالم هستی است ، روح اعلی است ، یا خود همان برهمن^۳ است ، آنکه هندوان او را « قوی بزرگی می نامند که بر فراز همه چیز در آبهای جاویدان شناور است . » هم چنین سخن پاك است ، کلمه ایست که حاکی از رمز وجود است .

حیات روحانی این است که انسان به مطلق شعور یابد و این شعور باید از اینجای آغاز شود که بکوشد تا شعور فردی را از میان ببرد، از من بگذرد تا در دل هستی به «او» که وجود الهی است دست یابد و در این مقام همه چیز و همه کس در وحدت محض یعنی در نفس کلی برهمنی (آتمان-برهمن^۱) با هم می آمیزند. نتیجه طرز تفکر برهمنی را نیکو تعبیر کرده آنجا که گفته است: «اینک به حکم آئین وفاق عام هر کسی با هم نوع خود نه تنها متحد شده و سازش یافته و درهم آمیخته است بلکه هستی با خود او یکی بیشتر نیست، چنانکه گوئی نقاب مایارا دریده و پاره های دریده آن را در برابر وحدت اصلیه که محاط به اسرار است به دست باد سپرده باشند.»

بحث... آئین برهمنی از پنجاه سال با صاحب نظران در مغرب زمین شیفته خود کرده است. فرهیختگان اروپا که از فرهنگ و اثر خود، بالاقل بخشی از این فرهنگ که حکمت^۲ نام دارد، دل بریده و در پی آن برآمده اند که از حکمای هندوستان درس روحانیت بیاموزند اینک با اشتیاق نام پیام آنان را می گیرند و می پذیرند. این امر نه تنها در نزد هندوهای بانی از قبیل رنه گنون^۳ یا هربرت^۴ رواج یافته بلکه مورد قبول نویسندگانی مانند رومن رولان^۵ و لاترادل و استو^۶ نیز شده است.^۷ در این مورد باید به تأثیر بعضی از اوضاع و احوال اشاره کرده که از جمله آنهاست بحران تفکر اروپائی، رواج مطالعات در باره مشرق زمین که می توان آن را «دوی آوردن به بیگانگان در زمینه فرهنگ»^۸ نام گذاشت، توجه به نزدیک ساختن فرهنگها و کشورهای که تاکنون جدا از هم بودند، نفوذ معنوی مهاتما گاندی^۹ بزرگترین کاشف

۱ - Atman-Brahman

۲ - Sagesse

۳ - René Guénon

۴ - Herbert

۵ - Romain Rolland نویسنده فرانسوی (۱۸۶۶-۱۹۴۴) ۶ - Lonza-del Vasto

۷ - آثار تأسفی را که ناشی از تعصب است. بروجنات مؤلف در حین تحریر این مطلب و دنباله آن آشکارا می توان دید، فتأمل م.

۸ - Exotisme intellectuel ۹ - Mahatma Gandhi صاحب نظر معروف هندوستان

و رهبر سیاسی آن سرزمین ۱۸۶۹ - ۱۹۴۸

اصول اخلاق در زمان ما، اهتمام شرق شناسان و هندو مآبان از صمیم قلب در فهم عقاید و آراء هندوان...

در نظر ماحکمت هندی از بعضی از جهات محل تأمل است:

۱ - در روحانیت تعالیم هندوان شکی نیست ولیکن از یک لحاظ در این حکمت چیزی نمی توان یافت که در تعالیم پیشوایان بزرگ روحانی اروپائی، روشن تر و گویاتر از آنچه هندوان گفته اند، نیامده باشد.^۱ پرتوی که از شرق ادنی، گاهواره عرفان کلیمی و مسیحی، به اروپا تابیده است برای روشن ساختن این سرزمین کافی است.^۲ تواند بود که دیار غرب اعتبار این تعالیم را موقتاً از یاد برده و لگام گسیخته به سوی ترقی علمی روی آورده باشد ولیکن از اینجا بر نمی آید که گنجینه هائی در عالی ترین مراتب روحانیت در خود این سرزمین مهیا نیست.

۲ - اصحاب نظر در میان هندوان می گویند که برای اینکه حقیقت را بتوان دید و به قلب هستی راه یافت باید به شهود تمسک جست. تنها از راه شهود می توان به امری فرارسید که شناسائی عقلی و استدلالی و منطقی از تحصیل آن قاصر است. اما خطاست اگر تصور کنیم که اصحاب نظر در مغرب زمین تنها حجیت عقل و سندیت منطق را تصدیق داشته اند. عرفا و حکمای اروپا که از جمله مشاهیر آنان به ذکر امثال اگوستینوس^۳ و ترزا^۴ و یوحنا^۵ و پاسکال و برگسون اکتفاء می کنیم^۶ توانائی شکفت آوردی راکه در شهود است یافته و گفته اند. وسادت اروپائیان در همین تواند بود که خرد را بادل، عقل را باعشق، شهود عقلی را با شهود عرفانی متحد کنند بی آنکه سهم نسبی هیچ کدام از این دو را در این اتحاد نادیده بگیرند.

۳ - تصویری که از معنی خدا در هندوستان وجود دارد از مبهم ترین معانی

۱ - رجوع شود به حاشیه هفتم صفحه قبل.

۲ - Saint Augustin فیلسوف مسیحی (۳۵۴ - ۴۳۰) - St. Thérèse d'avila از زمان قدیس و عارف و راهب اروپا اهل آویلا واقع در اسپانیا ۴ - St. Jean de la Croix از عرفا و رهبان مسیحی (۱۵۴۲ - ۱۵۹۱)

۵ - البته می توانیم اسامی کسانی مثل افلاطون و پلوتینوس (plotin) و اکهارت (Maitre Eckhardt) برویج بروک (Ruysbroeck) را نیز بر این اسامی بیفزاییم

به‌شمار می‌رود. آئین برهمنائی بر اساس وحدت وجود است^۱، ولیکن برهمنان اتفاق نظر ندارند در اینکه باید به‌خلول یا به تعالی قائل شوند، شرک یا توحید را اختیار کنند. خداشناسی هندی، اگرچه عالی است، وافی نیست.

۴ - سلب اعتبار از وجود واقعی عالم چنانکه گفتیم با انکار وجود عینی عالم خارج که اصحاب مذهب اصلت معنی^۲ در مغرب زمین کرده‌اند هم‌عنان است. اما این رأی را به‌صورت هندی آن مشکل می‌توان قبول داشت: زمان و مکان و ماده و کثرت هیچ کدام فاقد جهت برای وجود خود نیست و نمی‌توان گفت که این امور جملگی فسون و فسانه است. هر چه هست تاحدی از وجود بهره‌ای دارد.

آنچه در میان افکار هندوان کمتر از همه می‌تواند مقبول باشد سلب اعتبار از وجود فردی و شخصی و جزئی و انضمامی است که وجود اصیل و غیر قابل تأویل جز آن نیست. این صاحب نظران چون به قاعده «من فکر می‌کنم پس وجود دارم» راه نیافته و تجربه حاکمی از تقرر ظهوری را نشناخته‌اند بسیاری از وجوه مختلف وضع و حال بشر را نمی‌شناسند.

۵ - حاجتی بدان نیست که تمثیلات و روایات و خرافاتی را که اعتقاد ابتدائی به تناسخ مبتنی بر آنهاست بر شماریم و به رد صحت آنها پردازیم. اینها همه با شرف شخص انسان و علو مقام او منافات دارد زیرا نفس او را به حدی تنزل می‌دهد که حلول آن را در بدن حیوان نیز میسر می‌شمارد و این اعتقاد به منزله نفی وجود نفس و بقای آن است.

اصحاب مذهب اصلت روح در مغرب زمین در همان حین که فکری را که می‌کنیم و به همان سبب وجود داریم معتبر می‌گیرند به وجود شخصی نفس انسانی قائل‌اند. نفس در این مذهب روحانی محض است و وجود شخصی غیر قابل تأویل دارد و به همین دو صورت، یعنی با حفظ تجرد و تشخص، پس از فساد بدن باقی است.

Panthéisme - ۱

Idéalisme - ۲

مع ذلك در این مذهب از تحقیر عالم زمان و سلب اعتبار از اعمالی که در سر زمین زندگی آدمیان انجام می‌پذیرد احتراز می‌جویند .

آئین بودائی و بعضی از تعالیم آن .

تقریر . - آئین بودا رابه صورت تجدیدی در آئین برهما تلقی می‌کنند و نسبت به سنن مقبوله بر همائیان در حکم بدعت می‌شمارند . با این همه بسیاری از اصول تعالیم برهمائی از قبیل سانسارا و کارما و آتمان و برهمن و اعتقاد به تناسخ در آئین بودا نیز محفوظ است . و اینک بعضی از وجوه ممیزه آن :

۱ - آئین بودا می‌توان گفت که مستلزم اعتقاد به وجود خدا نیست . از همین روجه جای اینکه آن را دین بنامیم بهتر آنکه حکمت بخوانیم و دستوری برای زندگی بشماریم . در آئین بودا اعتقاد به همه خدایانی که معبود برهمائیان بودند از اعتبار افتاد ، حتی توجه به وجود متعال و رجوع به برهمانیز لافل بدان پایه از تفصیل و توضیح که در آئین برهما بود از میان رفت . علم الهی زائل شد و پرداختن به فلسفه اولی نیز از جمله معاصی به‌شمار آمد .

۲ - در این آئین می‌گویند که سانسارا با شومی خود آدمی را در زندگی تیره بخت می‌کند . باید از آن رهایی جست تا در زندگی همین جهان به نیر وانا رسید . نیر وانا چیست ؟ بدین معنی است که ابتهاجی در روح حاصل شود ، صلح و سلام در دل پدید آید ، التذاعرفانی رخ بگشاید ، هوی و هوس که زندگی رابه تلاطم می‌اندازد فروپژمرد ؛ و لیکن اینها نه بدان معنی باشد که اتحاد برهمنی با وجود مطلق الهی حاصل آید . در آن سوی زندگی و مرگ چیست ؟ هیچ نمی‌دانیم و بودا خود می‌گوید که « من هرگز درباره هستی یا نیستی یا درباره امری در بین این دو امر سخن به زبان نیاورده‌ام . چرا چنین کرده‌ام ؟ زیرا که این سخنان را ثمری نیست ، ارتباطی به ماهیت قانون ندارد ، تأثیری در کف نفس و ترک شهوت نمی‌کند ، صلح و سلام نمی‌آورد ، به مراتب عالیة قدرت و حکمت نایل نمی‌سازد و ماحصل کلام آنکه

به نیروانا نمی‌رساند.»

۳- جهان بینی بودائی را در این چهار قضیه که حقایق مقدسه چهار گانه است می‌توان تلخیص کرد :

— هستی رنج است . در جهان سامسارا جز درد نمی‌توان یافت : ولادت ، بیماری پیری ، مرگ ، ناکامی ، جدائی از آنچه دوست می‌داریم ...

— منشأ درد عطشی است که به هستی داریم . می‌خواهیم زندگی کنیم و این خواست پیوسته ما را از نوبه جهان می‌آورد ، از دورمای از زندگی به دوره دیگر می‌برد بی آنکه هرگز وامانده شود . « آنچه از تشنگی بر می‌آید وابستگی به هستی است ، از این وابستگی است که هستی سر می‌زند ، هستی موجب ولادت می‌شود ، ولادت به پیری و مرگ می‌انجامد و اینها همه جز درد و رنج و ناله و اندوه و نومیدی نیست . منشأ فرمان روائی درد و رنج در جهان همین است . »

— از رنج نمی‌توان رهائی یافت مگر اینکه میلی را که میل اساسی ماست به يك سوی نهیم . از خواست زندگی که زادگاه درد است دل بر کنیم .

راهی که در آن درد راپشت سر می‌گذارند روی برگشتن از هستی است ، مداومت در تأمل است ، عمل به فضائل اخلاقی است . از این راه بدانجا می‌رسیم که به جای اینکه مانند جوکیان بر همائی در زهد افراط کنیم تهذیب و تزکیه شویم و چنین تزکیه‌ایست که برای نجات ما ضرورت دارد . حکیم بودائی چون از شهوات خود آزاد شود و نفس او از صلح و سلام و خلوص و صفا بر خوردار گردد زنده رها شده است و در انتظار آن به سر می‌برد که در جریان سیل آسای سامسارا از شر تناسخ نیز آزاد شود .

بحث- اروپائیان در پی آن بر آمده‌اند که از آئین بودا اصولی برای علم اخلاق اقتباس کنند که قابل قیاس به اخلاق مسیحی باشد . ولیکن مادر اینجاستنها از لحاظ فلسفی در آن نظر می‌کنیم :

۱ - بودائی‌ان که می‌کوشند تا اصول تعالیم بودائی را چنانکه بوده است محفوظ دارند خود را مخالف با افکار فلسفی می‌شمارند و در واقع نیز در این آئین بر خلاف آئین برهمادر باره هستی هیچ نگفته‌اند. بودا در تعالیم خود چیزی را به جای هستی ننهاد و در واقع علم وجود را نفی کرده و برای او در باره خدا به فرقه لاادریه از حکمای اروپا نزدیک بوده است. آن چه بیش از همه در آئین بودا مایه ناامیدی است اینکه اصحاب آن با وجود اعتقاد به تناسخ در پی آنند که وسیله‌ای برای نجات ارواح از این سرگشتگی جاویدان بیابند و با این همه در باره وجود عالم طبیعت ساکت می‌مانند. آیا نیروانا چنانکه حکیم بودائی شایسته دست یافتن بدان است همان سعادت موقت است؟ در اصل آئین بودا چیزی در این باره معلوم نیست. تواند بود که سرانجام هستی نیستی باشد یا چیزی در آن سوی هستی و نیستی که به تعریف نیاید. به هر صورت ممکن نیست بتوان پی برد که آیا وجود لا یزال یافتنی کل است.

۲ - آنچه مسلم است اینکه نیروانا تنها از این راه ممکن می‌آید که آدمی زیستن را نخواهد و بودا این امر را به نوری تشبیه می‌کند که چون ماده احتراق بدان نرسد روبرو به خاموشی رود. اما در همین جاست که ابهامی که در اساس این آئین وجود دارد ظاهر می‌شود. منظور بودائی‌ان اگر تنها این باشد که بر خواهشهای پست طبیعت بشر غالب آیند و باشهواتی که موجب تنزل انسان می‌شود و او را در خلاف جهت شرافت طبع و سلامت نفس به حرکت درمی‌آورد به کشاکش پردازند البته موافق با اصولی است که اخلاق عمومی بر آن تأسیس می‌شود، اما اگر به حکم این آئین باید پیوستگی به هستی را از دست داد بحث دیگری درباره آن می‌رود؛ یعنی در این صورت آئین بودا با شوق شدیدی که آدمی به هستی دارد و از این پیش آن را شوق‌ذاتی نامیده‌ایم^۳ منافات می‌یابد.

چون از خود گذشتن و خود را از هوای نفس پیراستن انجام پذیرد، گذشته‌ار

اینکه پیوسته باید این کار را از سر گرفت ، در روح انسان رغبت شدیدی به توسعه و تقویت تمایلات عالیّه که وعده وصول به مطلق را به وی می دهند پدید می آید . خطای آدمی در این است که شوق خود را به اشیاء متناهی متوقف سازد ، بی آنکه از آنها فراتر رود ، بی آنکه در راهی قدم بردارد که والا ترین و پرمایه ترین خواهشهای او اقتضا می کند ، بی آنکه دعوت لایتنهای را اجابت نماید .

گسستن از زندگی به معنی خارجی وحسی آن نباید ما را بدانجا راهبر شود که از تقرر ظهوری^۱ بگسلیم یا پیوند خود را با هستی که تقرر ظهوری بهر مای از آن است ببریم . آئین بودا به سبب نیست انگاری که دارد مخالف با امر مابعد طبیعی است که بر عهده انسان حواله کرده اند .

۳- جهان بینی بودائی چون مستلزم تصدیق حقائق مقدسه چهار گانه است ناگزیر همراه با بدینی است . اگر بر آن باشیم که معنی اساسی هستی رنج است زندگی را ناسزا و ناروا شمرده و در خور لعن و نفرین دانسته ایم . آن گاه چنین می توان کرد که تنها یک روی زندگی را ببینیم و تقریباً مانند آن دسته از پیروان اگریستانسیالیسم که قائل به وجود خدا نیستند و ادعای را که روزگار مادر آنها با تلخ کامی و بدفرجامی همراه باشد اصل بگیریم . اما می توان گفت که بدینی بودائی نتیجه حاصله از اعتقاد به سامسارا و سلسله ادوار تناسخ است . و آنچه آدمی را پیوسته دچار تشویش می کند و با تهدید روبه روی سازد همین اعتقاد است که جزء معتقدات اولیه به شمار می رود بر هیچ پایه ای استوار نیست .

وانگهی در آئین بودا مانند آئین برهما هستی جهان را معتبر نمی گیرند و از من نیز سلب وجود واقعی جوهری می کنند و این هر دو رأی مردود است . البته این مسلک می بایست شوینهاور را خوش آید زیرا او نیز بر آن است که عالم به نیروی عاملی در جنبش است که نابینا و اسرار آمیز و هراس انگیز است و آن زیستن را خواستن است که منشأ ذاتی رنج است ، باید بدان شعور یافت تا آن را بتوان به یک سوی نهاد و از آن رهائی جست . تا « زیستن را خواستن » از میان نرود امید به رهائی نمی توان بست .

در اینجا نیز می بینیم که پیش داوری فیلسوف که بر پایه بدینی است بدانجا می رسد که رنج را پایه زندگی بخواند و از معنی حقیقی میل طبیعی بشر غافل باشد.

نفس بر طبق اعتقاد کسانی که به احضار ارواح و عقایدی از این قبیل قائلند .

اعتقاد به احضار ارواح^۱ با ملحقیات و متفرعات آن اگر چه از انگلستان و آمریکا برخاسته است با ادیان افسانه آمیز مشرق زمین تناسب دارد^۲. منتهی از این بحث تطبیقی می گذریم تا ببینیم که کسانی که چنین معتقدانی دارند در باره نفس و بقای آن چه می گویند.

نخست باید به ایضاح بعضی از مبهمات پرداخت : یکی اینکه باید توجه داشت که امور خفیه را می توان از لحاظ خود آنها و بدون ارتباط با هیچ گونه اعتقادی مورد مطالعه قرار داد ، و اگر چنین کنیم مبحثی به وجود می آید که آن را «ماورای روان شناسی»^۳ می نامند . دیگر اینکه نباید بحث را بدین صورت در آوریم که بر طبق معمول بر کسانی که بدین راه می روند تهمت شیادی زنییم یا اقوال اشخاصی را که واسطه احضار ارواح می شوند عاری از صداقت شماریم و در اثبات دروغ گوئی آنان بکوشیم . بلکه آنچه باید مطمح نظر باشد بحث درباره اصل اعتقاد به احضار ارواح به معنی اخص آن است . این اعتقاد به طور دقیق حاکی از این است که ارتباط با مردگان و احضار اشباح آنان یا هیاکل لطیف و سیالی که ثانی اثنین ارواح مردگان است امکان دارد و البته چنین اعتقادی به نحوی از انحاء مستلزم تصدیق بقای نفس است .

اینان می گویند که هستی سه جزء دارد : جسد عنصری ، جسم لطیف و سیالی که محیط بر روح است^۴ ، نفس یا روح مجرد . در حین مرگ بدن طبیعی که همان جسدی است که مرکب از عناصر است تحلیل می شود ولیکن جسد سیال یا هیکل اثیری^۵ بر جای می ماند . این هیکل از آن پس به منزله حجابی از ماده نفس را

Spiritisme-۱

- ۲- در اصل کتاب بعد از این جمله چنین آمده است : و با مسیحیت معارض و منافی است . م. ۳- سابقاً Métapsychologie می گفتند و امروز Parapsychologie می گویند .
- ۴- Pèrispirit-۵ در اصل کتاب کلمه ای بود که ترجمه دقیق آن به فارسی «بدن نجومی» می شد . م.

می‌پوشاند . اگر چه شیء مادی است از نسج مخصوصی است ، جسم لطیفی است ، مادهٔ پرتو افکنی است و پی بردن به خواص آن خارج از دسترس علوم متداول است . هر کدام از نفوس اموات که احضار می‌شود در حالی که این جسم رقیق و لطیف بر آن احاطه دارد پدید می‌آید یعنی به نحو خاصی مجسم می‌شود و در پیکر شخصی که واسطهٔ بین ما و آنهاست^۱ به شکلی محسوس و مرئی ظهور می‌کند^۲ نفس در آن جهان به تدریج رو به روحانیت می‌رود یا بهتر آنکه بگوئیم که هر چه بیشتر می‌کوشد تا حجاب ماده را که هنوز همراه اوست و مانع از این می‌شود که در پرتو نور الهی اعتلا جوید به يك سوزند و اندك اندك از خود جدا سازد تا يك سره به دور اندازد . اشباحی که در برابر دیدگان ما نمایان می‌شوند ، علی‌الخصوص اگر عجیب و غریب و مضحك باشند ، غالباً از بقایای همین پوششهای روحانی که ارواح در آسمانها از خود گسیخته و به دور ریخته و فراتر رفته‌اند یعنی از قطعاتی از هیاهای کل‌آئیری اموات پدید می‌آیند .

اعتقاد به احضار ارواح در اکثر موارد مستلزم اعتقاد به تناسخ است . نفس انسان از طریق حلول در ابدان مختلف در طی ادوار متوالی باید تهذیب و تزکیه شود . طی این طریق یعنی مرور از بدنی به بدن دیگر بدین معنی است که او را در این راه به سوئی فرا می‌خوانند که سر نوشت خود را با کوشیدن و رنج بردن و شاد زیستن به انجام رساند . بدین ترتیب قوائی که در او پنهان بوده است فعلیت می‌یابد . هر بار که از نوزاده می‌شود ثمرات حسن و قبح اعمالی را که در دورهٔ گذشتهٔ عمر انجام داده است می‌چیند و عمر دو بارهٔ او بر حسب این فضایل یا ذنایل با نیک بختی یا تیره‌روزی به سر می‌رسد . سیر صعودی بعضی از نفوس در طریق نجات به صورت حرکت متصل و مشابه است ولیکن منحنی حرکت بعضی دیگر از آنها به تناوب رو به صعود یا رو به نزول است . به هر جهت انسان باید بهای گناهانی را که از او سر زده است بپردازد تا بتواند آزادی خود را به تمامی باز یابد .

انتقاد این معتقدات به نحوی که حق مطلب ادا شود ارتباطی به موضوع این

کتاب ندارد. تنها به ذکر اجمالی چند ایراد اکتفاء می‌کنیم:

۱- اعتقاد به احضار ارواح از آن لحاظ که با قول به تناسخ ملازمت دارد البته با همان اشکالاتی که بر دو آئین بودائی و بر همائی و امثال آنها وارد آوردیم روبه‌رو می‌شود.

۲- بیم آن می‌رود که صاحب چنین رأیی، بی آنکه بداند یا بخواهد، به مذهب اصالت ماده روی آورد. همین که اینان قائل به حجابی از ماده رقیق که محیط بر روح است می‌شوند رو بدان سوی می‌کنند که روح را جزء مادیات بینگارند و رأی آنان در باره روح از قبیل آراء مادیون باشد. اگر نفوس مردگان جز به صورت جسم اثری ظاهر نشود و در همین هیكل به انتظاررهایی یافتن از ماده بنشینند از کجا می‌توان یقین داشت که نفس از سنخ ماده لطیفی که قوای طبیعی از آن تشمعش می‌یابد نباشد. کسانی که به مذهب اصالت روح قائلند رأی دیگری دارند و از هر جهت جز این می‌گویند، زیرا نفس را جوهری می‌دانند که هم به ذات و هم به صفات خود روحانی محض است.

۳- بقای نفس بر طبق آراء کسانی که به احضار ارواح قائلند رنج آور و کم‌مایه است، سرگشتگی اشباح در میان ستارگان است که حتی امکان آن را نیز نمی‌توان با رجوع صریح به اراده خدا مسلم شمرد، و حال آنکه اعتقاد به بقای نفس بر طبق مذهب اصالت روح، برعکس این عقاید، با استناد به اراده خدا قابل توجیه است. نفس در نظر کسانی که احضار ارواح را صحیح می‌دانند مثل ادوسئوس^۱ بی‌قرار و بی‌آرام است و شایسته آن است که دل بر او بسوزد. در واقع در نزد اینان وجودی که از خیال مایه می‌گیرد با وجودی که ماوراء طبیعت است اشتباه می‌شود.

۴- آنچه بیش از همه موجب می‌شود که انسان از اینکه آراء این گروه را بر صحت حمل کند ناامید شود دعاوی اینان درباره راه یافتن بدان سوی مرگ است. سخنانی که در این باره گفته‌اند جز خیال پردازی بی‌اساس و پرگوئی بیهوده نیست.

بعضی از مشاهیر اصحاب نظر مانند ویلیام جمیز وبر گسون که به علوم نفسانی همواره عنایت داشته‌اند پیامهائی را که بر حسب ادعای این کسان از آن سوی گور می‌رسد يك سره مهمل و باطل دیده‌اند. اگر باور داریم که مرگ رازی است که بدان راد نمی‌توان یافت باید حرمت این عقیده را محفوظ داریم. در پرتو نوری که از مذهب اصالت روح می‌تابد خیالات کسانی که به احضار ارواح فائلند ناپدید می‌شود. همان گونه که اشباحی که در ظلمت در انتظار مانمایان می‌گردد با تابش روشنائی خورشید از میان می‌رود.

فصل هفتم

عشق و ارتباط وجدانها

- ۱ - مسأله ارتباط وجدانها ۲ - جنبه‌های اجتماعی ارتباط
۳ - جنبه‌های فرهنگی ارتباط ۴ - شرایط روحانی
ارتباط وجدانها ، ۵ - دربارهٔ عشق .

۱ - مسأله ارتباط وجدانها

اصطلاح « ارتباط وجدانها »^۱ (که نباید آن را با بحثی به نام ارتباط جوهرها که سابقاً در فلسفه متداول بود و مثلاً کیفیت ارتباط نفس و بدن یکی از شقوق آن به شمار می‌رفت اشتباه کرد) نسبتاً اصطلاح جدیدی در زبان اهل فلسفه است . اما مسأله‌ای که به این عنوان طرح می‌شود مثل سائر مسائل مهم فلسفی همواره وجود داشته است ؛ زیرا آنچه مطلوب است جز این نیست که چگونه وجدانهای فردی ، یا اشخاص انسانی ، می‌توانند در ارتباط متقابل بایکدیگر وارد شوند . در دین مسیح

عشق به هم نوع و ارتباط نفوس بایکدیگر در ردیف اول اهمیت بود ولیکن با ظهور پدیدار شناسی و مبحث شناخت شخص دیگر در روان شناسی^۱ و نظریه ارزشها بود که فیلسوفان حقیقه^۲ توجه به این مسأله یافتند .

روان شناسان همواره با این اشکال یعنی چگونه شناسائی دیگران روبرو بوده اند . من چگونه می توانم دیگری را بشناسم ؟ و ساده تر اینسکه چگونه می توانم بدانم که وجدانهائی جز وجدان من نیز وجود دارند ؟ معمولاً حل این مسأله را از این راه می کردند که این شناسائی با استدلالی از نوع تمثیل حاصل می آید . یعنی می گفتند که من با مشاهده رفتار شخص دیگر او را به خود قیاس می کنم و بر آن می شوم که این رفتار از «من» دیگری مانند آنچه در درون خود همانم بر می آید . این مسأله را باید در روان شناسی طرح کرد . در اینجا همین قدر گوئیم که البته پس از ادراك ظواهر طبیعی می توان فرض کرد که در ورای آنها وجودی که فکر می کند حضور دارد و از موضوعی است که می تواند منشأ همان گونه احوال وجدانی باشد که من به تجربه درونی درخویشتم می یابم و لیکن چنین فرضی برای در یافتن شخص دیگر کافی نیست . باید بتوانیم شهود مستقیم به شخص دیگر حاصل کنیم و از طریق چنین شهودی نه اینکه به شخصیت حقیقی او راه جوئیم بلکه حضور او را به طور انضمامی و از آن حیث که موضوع نفسانی است دریابیم . این ادراك مانع از آن می شود که شخص دیگر به منزله شیئی در بین اشیاء عالم خارج تلقی شود و مانند همین اشیاء طبیعی مورد محض شناسائی باشد . مسلماً راهی مخصوص برای این گونه شناسائی وجود دارد که وجدانهای اشخاص از این راه می توانند متقابلاً یکدیگر را از آن حیث که وجدانند باز یابند و به کیفیت روحانی که مشترك در بین همه آنهاست علم مستقیم حاصل کنند .

اما شهود شخص دیگر نمی تواند راه حل مسأله ارتباط وجدانها باشد ، زیرا با اینکه ما از يك خانواده ایم می دانیم که در برابر یکدیگر از جمله اسراریم و به

همان اندازه که مانند یکدیگریم اختلاف نیز باهم داریم. پس مسأله بدین صورت در می آید که: وجدانها چگونه و به چه معنی می توانند در یکدیگر نفوذ یابند و نسبت به هم بیگانه نمانند. ذات انسان هم واحد و هم کثیر است، هم اتحاد و هم اختلاف دارد، هم کلی و هم جزئی است. به عبارت دیگر مردم اگر چه ذات مشترکی دارند مبدای برای تشخیص نیز در آنان هست که موجب انفراد هر کدام و وجود خارجی او در قبال دیگران می شود. از یک لحاظ به وحدت وضع و حال در نوع بشر شعور دارند و از لحاظ دیگر شخص اصیل غیر قابل تأویل خود را نیز می شناسند. پاسکال حق دارد که می گوید: « هر چه بیشتر بتوانیم فکر خود را به کار اندازیم به وجود تعداد بیشتری از اشخاص که هر کدام در حد واحد است راد می یابیم.»

هر یک از ما شعور دارد به اینکه جهانی جداگانه است، مستقل و مسدود و منفرد و مختلف است، و به عبارتی می توان او را جزیره نشین نامید. من چیزی نیستم که از آن لحاظ مانند دیگران بلکه چیزی هستم که در آن با دیگران اختلاف دارم، همان است که وجه تمیز من از دیگران است، همان است که وحدت اصلیه مرا سبب می شود، مرا غیر قابل قیاس می کند و موجب می شود که هرگز کسی نتواند به جای من باشد. هرگاه این تفرد و تشخیص را در خویش من معتبر نگیرم موجود نخواهم بود، یا بهتر آنکه بگویم تقرر نخواهم داشت، زیرا تقرر ظهوری همیسن وجود واقعی فردی غیر قابل تأویل به مفهوم کلی است. اما چون هر وجدانی به این تقرر پی می برد و استقلال شخص خود را در می یابد ناگزیر این پرسش به میان می آید که ارتباط وجدانهای منفرد چگونه حاصل می شود، چون به یک تعبیر هر وجدانی مانند یکی از وحدات^۱ لایبنیتس است و این حکیم در تعریف این وحدات می گوید که هر یک از آنها جوهر فردی است که هیچ گونه تأثیری از خارج نمی پذیرد.

پس اگر ارتباطی در بین وجدانها وجود دارد باید آن را باز یابیم و اگر بتوانیم چنین کنیم شاید سخن برگسون را بپذیریم که: « اختلاف در بین وجدان من و

وجدانهای دیگران کمتر از آن است که در بین بدن من و ابدان دیگران وجود دارد. « و جمله‌ای را که عنوان داستانی از طماس مرتون^۱ است از سر گیریم :
« هیچ چیز جزیره نیست . »

۲- اقسام اجتماعی ارتباط

پیدا است که حیات اجتماعی موجب می شود که ما با یکدیگر در ارتباط باشیم و این ارتباط به انواع مختلف حاصل می گردد. باید دید که ارتباط وجدانها در زمینه حیات اجتماعی به چه صورتی درمی آید؟
تجاذب جمعی.

آنچه به نام تجاذب^۲ جمعی می نامیم سرایت انفعالات است که در يك گروه اجتماعی تحت تأثیر محیط حاصل می آید و از طریق مطالعه در روحیات گروههای ناپایداری که به بعضی از مناسبات فراهم می آید^۳ امثله بسیار برای این معنی می توان مذکور داشت از قبیل هیجانان حاصله در گروههای ورزشی و سیاسی و عرفانی و غیره. می دانیم که مردم بالطبع به اجتماع روی آور می شوند و چون گردهم آمدند حالات انفعالی مشترکی در آنان پدید می آید که به نسبت شدت اشتیاق و کثرت افراد به تدریج رو به ازدیاد می رود. مردم دوست دارند که مجتمع شوند یا به عبارت دیگر میلی را که به اجتماع دارند بر آورده سازند و تا آنجا با هم بیامیزند که بتوان گفت که روح واحدی تحصیل می کنند^۴ و به مشارکت یکدیگر درباره امر واحدی حدت و حرارت و حمیت نشان می دهند و در همان حال این احساس نیز به میان می آید که می خواهند اشتیاق مشترك شان انبساط و انقسام پذیرد و در تعداد بیشتری از وجدانهای فردی منعکس شود.

این نوع از ارتباط را چگونه تلقی کنیم؟ البته هر گاه کمال مطلوب مشترك در میان

۱- Thomas Merton

۲- Sympathie

۳- Foules

۴- اصطلاحی که ژول رومن (Jules Romains) نویسنده فرانسوی متولد به سال ۱۸۸۵ در این مورد به کار برده Unanimisme است.

باشد چنین امری را می توان مؤثر و معنبر دانست. اما اگر از جانب دیگر بدان نظر کنیم می بینیم که در همین مورد و به همین سبب است که پریشانی و آشفتگی و خشم و کین و هیجان و هذیان نیز در این گروه های مجذوب و منقلب و متعصب پدید می آید و طبیعی است اگر شخص انسان در چنین وضعی که يك سر به نابودی او می انجامد به پای خیزد و در برابر آن واکنش نشان دهد تا بتواند زمام خود را به دست گیرد، آزر م خود را نگاه دارد و همواره از این حق بر خوردار باشد که چیزی را جز به اختیار خویشتن و به حکم تفکری که شخص او می کند نپذیرد. در روزگار ما که گوئی رفتار گروهی ناشی از وجدان جمع غالب آمده است واکنش وجدانهای فردی را در قبال چنین عاملی آشکارا می توان دید. و غرض از واکنش وجدانها جز این نیست که استقلال شان محفوظ ماند و لکام گسیختگی گروهها که آزادی اشخاص را از میان می برد موقوف شود.

حیات اجتماعی.

روی هم رفته چنان می نماید که گوئی حیات اجتماعی برای ایجاد ارتباط در بین وجدانها کافی باشد. ماهمگی اجتماعی شده و در شبکه ای از مناسبات خانوادگی و شغلی و اقتصادی و سیاسی که ما را به ناچار در حضور یکدیگر قرار می دهد وارد شده ایم؛ آدمی نمی تواند خود را در خارج از جامعه تصور کند.

مع ذلك آیا نمی توان حیات اجتماعی را جزء امور انتزاعی محسوب داشت و به منزله قالبی دانست که اشخاص انسانی چون در آن جای گیرند از شخصیت خود عاری می شوند و هر کدام از آنها به صورت واحد بی نام در می آید؟ به علاوه آنچه از این حیث درباره هم دیگر می دانیم صورت خارجی و احیاناً قرار دادی است که که هر يك از ما در نمایش زندگی اجتماعی به خود گرفته^۱ و به همین صورت در صحنه این نمایش ظاهر شده است^۲. در زمینه فعالیت اجتماعی به افرادی بر می خوریم که از آن لحاظ که ما آنها را اعتبار می کنیم می توانند جای یکدیگر را بگیرند و توجه ما علی الخصوص به عملی^۳

Rôle - ۱

Personnage - ۲

۳ - Fonction - در مقابل این کلمات که از اصطلاحات علوم اجتماعی است و با اصطلاحات تأثیر مناسبت دارد تا کنون کلماتی که مقبول اهل فن باشد در زبان فارسی اختیار نکرده اند. و البته مترجم نمی توانست مثلاً در مقابل Rôle کلمه بی معنی «نقش» را بیاورد.

است که اینان بدان عاملند. اما باید گفت که یکی از جامعه‌شناسان به نام مورتو^۱ در شبکه مناسبات اجتماعی که خارجی و غیر شخصی است به کیفیت انفعالی مناسبات انضمامی بین افراد نیز دست یافته و آنها را در علمی به نام جامعه سنجی^۲ مورد مطالعه قرار داده است.

جامعه‌های بسته.

ما میل داریم به جماعاتی ملحق شویم تا وجدانهای مابه سبب مشارکت در آمار و وحدت در کمال مطلوب آسانتر بتوانند بایکدیگر ارتباط یابند. خانواد و وطن و امت دینی و حزب سیاسی هر کدام محیط مساعدی برای ارتباط و اشتراک مردم بایکدیگر است و اینها را می‌توان به اصطلاح برکسون جامعه‌های بسته‌ای^۳ دانست که در مقابل هم قرار می‌گیرند و متقابلاً تأثیر یکدیگر می‌شوند تا اصلت خود را محفوظ دارند. اما جامعه‌ی گشوده که^۴ همه مردم بدون اختصاص و انحصار می‌توانند در آن سهیم باشند عشق انباء نوع را به یکدیگر ایجاب می‌کند و از لحاظ مبدأ و منشأ و اثراد و اعتقاد قائل به تمایز در بین آنان نمی‌شود. مشکل می‌توانیم جامعه را به چنین مرحله‌ای فرارسانیم و از همین رو باید بیاموزیم که وابستگی به جامعه‌های بسته را با دوستداری نوع بشر سازش دهیم.

باید قبول کنیم که ارتباط وجدانها در زمینه اجتماعی با مشکلاتی مواجه می‌شود و با وجود تعاون و توافق افراد جامعه در افعال خود و با وجود الزامی که از این حیث بر آنان وارد می‌آید ارتباط به تمام معنی خود صورت نمی‌پذیرد. پس باید اقسام دیگر ارتباط را مورد مطالعه قرار دهیم.

۳- اقسام فرهنگی ارتباط.

فرهنگ از راه دیگری تلاقی و تداخل وجدانها را ممکن می‌سازد. اما ارتباط فرهنگی صورت متعدد دارد و از آن قبیل است:

ارتباط علمی.

اگر تنها در یک مورد بتوان گفت که توافق در بین افکار اشخاص، چنانکه باید،

Moreno - ۱

Sociométrie - ۲

Société close - ۳

Société ouverte - ۴

حاصل می شود همانا در مورد علم است. بدین ترتیب چنان می نماید که گوئی زمینه علم زمینه ممتازی برای ارتباط وجدانها باشد. عده ای از فیلسوفان بر آنند که علم چون از عقل کل نشان دارد می تواند وجدانها را به طرز معتبر و مستحکمی با هم مرتبط سازد. حقائق علمی را به سبب کلیت و ضرورتی که در آنهاست همه کس می پذیرند، بی آنکه کوچکترین اختلافی جز درباره درجه صحت نظریه ها و اعتبار روشها در میان باشد. مردم می توانند با وجود هر گونه اختلافی که با یکدیگر دارند در تصدیق اعتبار خارجی احکام علمی متفق باشند. اما اعتبار علم را از جنبه انسانی آن و تأثیری که در تربیت اخلاقی و عقلانی دارد نیز نمی توان کاهش داد. تفصیل این مطالب را در علم اخلاق و فلسفه علوم باید جست.

مع ذلك پیدا است که آنچه از علم بر می آید ائتلاف قلوب نیست بلکه اتحاد عقول است و آدمی نمی تواند تنها به تعقل ریاضی و منطقی زنده باشد، به عبارت دیگر حیات عقلی را همواره نمی توان جایگزین سراسر حیات روحانی دانست. وانگهی می دانیم که شناسائی علمی تنها در مورد امور انتزاعی صدق می کند و برای اینکه چنین معرفتی حاصل آید و به وفاق افکار بینجامد باید جانب انتزاع را گرفت و از همه امور دیگر چشم پوشید. هر چیزی را که وجه تمیز اشخاص از یکدیگر است به کنار انداخت، آنچه را که مردم از لحاظ فلسفی و دینی و هنری و سیاسی بر می گیرند به یک سو نهاد و الیخ. گیرم که چنین کردیم (و با حصر توجه به علم ارتباط در بین افکار به دست آورديم) اما آن گاه که ناگزیر از این توجه فارغ شویم و به کل حیات روی آورديم چه باید کرد؟
ارتباط هنری.

در سایه هنر، یعنی از راه شعر و موسیقی و ادبیات و همه فنون دیگری که با شناختن و پدید آوردن زیبایی ارتباط دارد، نیز می توان هم آهنگ شد. شناختن آثار هنری و بهر مورد شدن از زیبایی آنها وسایل مهمی برای اشتراک روحانی وجدانهاست، وجدانهای که بسیار از یکدیگر دور و با هم بیگانه اند. نویسندگان و موسیقی دانان و نقاشان بزرگ که آثارشان به سرعت مقبول عام می شود، با وجود اختلاف ذوق هنری، وسائط این ارتباط به شمار می روند.

پرداختن به هنر مستلزم این است که آدمی از بسیاری از چیزها بیرون رود و بگسلد و در جهانی از فسون و فسانه به سربرد، به خدماتی که در عمل بر او لازم می آید تن در ندهد، باشور و نشاط چنانکه گوئی به خواب می رود تا خواب خوش ببیند بدین مقام در آید. اما آن گاه که این حال از دست می رود، افسانه به سر می رسد و افسون از کار می افتد چه باید کرد؟ وجدانها چگونه می توانند ناسازگاری و بیگانگی و تنهایی وجدانی از سر تکثیر و توبه نزاع و جدال و خلاف اندر نشوند؟

ارتباط از طریق مکالمه.

پیدا است که می توان سخن گفتن را یکی از وسایل ارتباط دانست، زیرا که غرض از آن مبادله افکار است. اگر سخن گفتن نمی بود وجدانها در بسته و سر بسته می ماند، و هر وجدانی ناگزیر تنها به جهان پنهان که در اندرون اوست روی می آورد. به قول گوسدرف^۱ از راه زبان یا بهتر بگوئیم از راه سخن است که اشخاص با هم مرتبط می شوند، زیرا اشخاص با سخنی که می گویند تنها به تعبیر فکر نمی پردازند بلکه دروای این امر شخص دیگر را رصد می کند و به وی نظر می دوزد. مکالمه مردم با کلمه است، استعمال کلمه موجب می شود که مردم زبان بکشایند و در همین زبان است که «من» و «تو» به هم می رسیم و «ما» از این میان بدر می آید.

با همه این نباید از نظر دور داشت که احساسات چون به زبان آید تغییر می پذیرد و حیات درونی آن گاه که با کلمات تعبیر شود به صورتی که در اصل خود بود نمی ماند. اگر کسانی این امر را انکار کنند از قبول این امر دیگر نمی توانند سر باز زنند که برخی از معانی هست که ناگفتنی است، به زبان نمی آید، منتقل نمی شود، در دل هر يك از ما خانه می کند و می ماند. و اگر در پی آن باشیم که ارتباط عالیتری در بین وجدانها بیابیم باید راههای دیگری جز سخن گفتن بجوئیم.

۴- شرایط روحانی ارتباط وجدانها

ارتباط وجدانها جزئی از کل اوضاعی است که آدمی در آن به سر می برد. همه فیلسوفان معاصر به جا و به سزا در قبول این معنی اصرار دارند که من با دیگران و از دیگران و

۱- Gusdorf استاد دانشگاه استراسبورگ

نمی‌توانم جدا از دیگران تقرر یابم. گوسدرف می‌گوید: «من جز در ارتباط متقابل با شخص دیگر موجود نیستم، منی که تنها باشد فقط وجود انتزاعی دارد.» ندونسل^۱ ارتباط وجدانها را امر اصلی و اولی در طبیعت بشر می‌داند و به قصد بیان همین معنی است که می‌نویسد: «من جز با دیگری خود او نیست، وجدانهای یکی در دیگری و یکی برای دیگری است... شخصیت هر کسی به صورت جزئی که به اجزاء دیگر انضمام یابد نیست بلکه ناشی از مجموعه آلی وجدانی شخصیت هاست.» البته می‌توان قبول کرد که ارتباط اشخاص بایکدیگر امر واقعی و اولی و اساسی است ولیکن تنها با همین سخن نمی‌توان مشکلات حصول این ارتباط را از میان برد. از همین رو باید ارتباط وجدانها را نه در وضع خارجی آنها بلکه از لحاظ روحانی منظور نظر داشت.

حضور شخص دیگر و قانون عشق.

حضور شخص دیگر امری است که واقعیت دارد. ولیکن باید احترام از جست‌از اینکه دیگران را به صورت اشیاء طبیعی عالم خارج در نظر گرفت. مارتین بوبر^۲ گفته است که برای اینکه بتوان دیگری را چنانکه باید تلقی کرد باید ارتباط «من و تو» را به ارتباط «من و آن يك» مبدل ساخت، به عبارت دیگر به جای رابطه^۳ «موضوع^۲ و مورد^۴» رابطه^۳ «موضوع و موضوع» را برقرار داشت. برای اینکه دو وجدان به هم راه جویند باید «من و تو» زبان یکدیگر را بفهمند؛ باید بگویند تا «ما» را بدید آورند یا باز یا بند و این «ما» همان وجدان عام است، یعنی وجدان مشترك در بین وجدانهای که هر کدام از آنها را به صورت «موضوع^۲» نه به صورت «مورد^۴» تلقی کنند. پس ناگزیر از آنیم که شخص دیگر را چنان بشناسیم که گوئی من دیگری است، منی که می‌تواند دوست بدارد و دوست داشته شود، و ناگفته پیداست که عشق شرط ضروری برای حصول چنین ارتباط متقابلی در بین اشخاص

۱. Nêdoncelle در کتابی که به عنوان ارتباط متقابل وجدانها (La réciprocité des Consciences) نگاشته است.

۲. Martin Buber فیلسوف یهودی اطریشی (۱۸۷۸ - ۱۹۶۵)

۳. Sujet

۴. Objet

است. به قول مادینی^۱ «عشق بالذات نوراً ایجاد می کند... من و تو هیچ يك قبل از اینکه عشقی پیدا آید وجود نداریم و هر دو با عشق که نوراً ایجاد می کنند به وجود می آئیم. آنچه اول است «ما»ست.^۲ باید چنان کرد که من و تو هر يك برای دیگری بلکه هر يك با دیگری وجود داشته باشیم.

تزدیک و دور.

در اخلاق دینی^۳ دوست داشتن تزدیکان و خویشان در مقام اول جای دارد. مردم همگی متقابلاً اقربای یکدیگرند ولیکن غالباً عشق ما تنها بدانان که تزدیک ترند محدود می گردد، دامنه آن تنگتر می شود و ناگزیر به گروههای خانوادگی و سیاسی و ملی و نژادی اختصاص می یابد. یابه قول یکی از نویسندگان^۴ بر مادشوار می آید که خود را به کسانی که از مادر دورند دل بسته ییایم، خواه این کسان در مکان از ما جدا باشند تا آنجا که شاید هرگز دیده ما به دیدارشان نیفتد، خواه در زمان از مادر دور باشند تا آنجا که حتی ندانیم که آیا روزی به جهان می آیند یا هرگز از مادر نمی زایند؛ با اینکه هر دو گروه از نوع انسانند و حق آن دارند که يكسان دوست شان بداریم.

ژان کلویج^۵ می گوید که «حدت عشق با وسعت آن نسبت معکوس دارد... مهری که به همه مردم می ورزیم در برابر آن باید فدیهای پیردازیم و آن اینکه رضا دهیم که از شدت هیجان آن کاسته شود.» و غرض نویسنده این است که کسانی را که به نوع بشر عشق می ورزند و این عشق را به همه ابناء نوع در سراسر جهان تعمیم می کنند تخطئه نماید، زیرا بر طبق رأی او چنین عشقی بدین نتیجه می انجامد که شخص را از کسانی که از تزدیک بدو پیوستگی دارند دور کند تا به ادعای خود به کسان دیگری که از مادر دورند تزدیک سازد و این کسان دیگر معین و مشخص نیستند بلکه مبهم و منتشرند و به همین سبب چنین عشقی تنها وجود انتزاعی دارد. «این

۱- G Madinier

۲- یعنی آنچه اول وجود دارد ماست، و پس از اینکه ما به وجود آید و من موجود

می شویم.

۳- در اصل کتاب، اخلاق یهودی و مسیحی.

۴- P.H. Simone

۵- Jankélévitch استاد دانشگاه سربن.

دورتران که معلوم نیست چه کسانی باشند تنها به همین کار می آیند که ما را از نزدیکان خود که اشخاص حی و حاضرند دور سازند و تکالیفی را که در قبال پیوستگان بر عهده داریم و باید از نزدیک بکوشیم تا آنها را به انجام می رسانیم مهمل گذارند. اگر چنین گوئیم به راه اغراق نرفته ایم .

اینهاست بعضی از مشکلاتی که عشق به ابناء نوع با آنها مواجه می شود و لیکن با این همه می توان قبول داشت که آدمی اگر به عشقی که هم کلی و هم شخصی است آشنا شود و به امر آن گردن گذارد در پیچه دل او پیوسته گشوده می ماند [و همه کس را از دور و نزدیک و بیگانه و آشنا پذیره می شود .] و می توان بابرگسون هم داستان بود آنجا که می گوید : « ادیان آدمی را به دوست داشتن نوع خود از راه خدا و در خدا فرا می خوانند . هم چنان که فیلسوفان نوع انسان را تنها از لحاظ عقلی که مشترک در همه ماست فرامی نمایند تا بر ما معلوم سازند که شخص انسان چه علوشائی دارد و حق این اشخاص است که همگی محترم باشند . »

حفظ اصالت شخص

ارتباط وجدانها نیز با همان خطری که در راه عشق پیش می آید روبه روست ، و آن خطر اینکه چون وجدانها درهم تداخل یابند و « ما » پدید آید دیگر شخصی در میان نمی ماند ، و یا از قوت شخصیت و اصالت آن می کاهد . اما حق این است که ارتباط وجدانها به نحو صحیح حاصل نمی شود مگر اینکه با رضای دل همراه باشد و در آنچه به نهاد هر کدام از آنان نزدیک تر از همه چیز است و به شخص هر يك تعلق دارد با هم اتحاد جویند . « من » هابیدار شود و شخصیت هر کسی از کسان دیگر متقابلاً مایه گیرد و در سایه عشقی که معنی آن را همگی چنانکه باید دریافته اند قوت پدیدد . به قول ندونسل : « ارتباط کل وجدانها امکان پذیر است و آنچه هر کدام در اندرون خود دارد با پیوستگی آنها به یکدیگر از میان نمی رود بلکه محکم و مبرم می شود . عشق باعث می گردد که هر کسی به خود او از آن لحاظ که دیگری است و به دیگری از آن لحاظ که خود اوست وجدان یابد . » در مورد

اختیار نیز چنین است : ارتباط اشخاص مستلزم این است که دارای اختیار باشند و خود آنان نیز بدانند که مختارند^۱

شکست در ارتباط بر طبق رأی سارتر .

تحلیلی که اصحاب فلسفه های اگزیستانس کرده اند موجب توجه بدین معنی شده است که هر کسی در تقرر خود انفراد دارد و از راه همین تنهایی به تنگنا اندر می شود . من چون در خویشتن به عنوان موضوع نفسانی^۲ مسدود می شوم از شخص دیگر از آن جهت که موضوع است صرف نظر می کنم و او را تنها به عنوان مورد^۳، یا به منزله یکی از عوامل، تلقی می کنم و به هر صورت موضوعیت من با موضوعیت او به کشاکش در می آید . اما هیچ فیلسوفی به اندازه سارتر در باره کشاکش وجدانها آن گاه که در حضور یکدیگر قرار گیرند تأکید نکرده است و اینک جادارد که به تقریر مذهب او بپردازیم :

پس از آنکه من به تقرر خود که نخست به نظرم بی جهت می آید پی بردم به شخص دیگر راه می یابم و حضور این شخص به زودی مرا ملول می سازد . نگاه او مانند نگاه جادوگری که چون به هر چیز و به هر کس بیفتد وی را به سنگ بدل می کند^۴ به من دوخته می شود ، من خود را در جنگ این نگاه گرفتار می بینم ، خیال مرا می دزدد ، خلع سلاح می کند ، گوئی پروبالم را به سریشم می انداید ؛ تا چنان شود که نتوانم خود را باز رها کنم و ناگزیر به عالم اشیاء فرو می افتم و در همانجا می مانم . « من آن گاه از اصل خود هبوط می کنم که دیگری در برابر من قرار می گیرد . » و ممکن نیست بتوانم از این حضور مخوف رها شوم ؛ زیرا که آدمی وجودی برای دیگری است ، او را همچون طعمه زنده ای به

۱ - در مبحث آتی از همین فصل هر دو مطلب را باز می بینیم .

۲ - Sujet - ۳ - Objet

۴ - Méduse که در اصل کتاب در این مورد آمده است نام زنی در افسانه های یونان است که نخست بسیار دل ربا بود و کوسوانی زیبا داشت . آتنابرا او خشم گرفت ، گوسوانش را به او تبدیل کرد و در چشمانش این اثر را نهاد که در هر کسی که نظر کند بر جای خود سنگ شود .

دیگری عرضه داشته و تقدیم و تسلیم کرده‌اند و این درد را درمان نیست. وجدانها چون به هم بنکرند سنگ می‌شوند، یکدیگر را به اشیاء مبدل می‌سازند و می‌توان گفت که قلب ماهیت می‌کنند. یا بهتر آنکه بگوئیم یکدیگر را مانند اشیاء در قالب می‌فکنند و چنان به صورت ماهیت منجمد می‌سازند که گوئی وجودشان را به يك سو نهاده و اختیار از کف داده‌اند. آنچه نگاه دیگری از من می‌رباید آزادی من است؛ با این نگاه من دیگر وجود نفس نیست. من نیز با او چنین می‌کنم و در این میان هیچ کدام سوء نیت نداریم بلکه این کاری است که از ساخت بشری ما برمی‌آید. آنچه در بین وجدانها مبادله می‌شود آنها را به هم نمی‌رساند بلکه به هم درمی‌اندازد و در جدالی که پدید می‌آید آزادیها چون شمشیرها به چکاچاک می‌افتند. از این پس هر کس به جای اینکه «من» باشد برده می‌شود، شیئت و موردیت می‌پذیرد. از همین جاست که دیگران دوزخ گونه می‌شوند و سارتر از قول یکی از کسانی که او را در «خانه در بسته» به سخن آورده است می‌گوید: «دوزخ همان دیگری است.»

تنها عشق است که می‌تواند بر این وضع غم انگیز غالب آید ولیکن عشق هرگز شکستی بیش نیست. اگر من دوست بدارم دیگری را از آزادی خود دور می‌سازم و اگر دوستم بدارد آزادی مرا از دستم می‌گیرد. دوست داشتن بدین معنی است که قصد غلبه بر دیگری کنند، آزادی او را بر بایند تا مبادا از وی آزار ببینند، نکند که در زیر نگاه او دیگر گون شوند و به جای اینکه موضوع باشند به صورت مورد در آیند. از يك سوی می‌توانستم آرزو مند آن باشم که دیگری با مهربانی که به من می‌ورزد حیات مرا تأسیس و توجیه کند^۱. اما چنین چیزی ممکن نمی‌شود. جز خود من هیچ کس نمی‌تواند مرا توجیه نماید. به دیگری نمی‌توان امید بست تا مرا رها سازد، دیگری را نمی‌توان باور داشت، سرادق رقر خود به انزوای مطلق سپرده‌اند. به علاوه چون دیگری به من می‌نکرد خود را مجرم و محکوم می‌یابم.

۱- Huis- Clos

۲- در اصل «مرا تأسیس و توجیه کند» آمده است. این تعبیر فرنگی بود. جرأت نکردم به فارسی چنین بنویسم. لفظ حیات را مضاف کردم. از این اضافه راضی نشدم. در جمله بعد دل به دریا زدم و نوشتم «مرا توجیه نماید» و اندکی بعد به همین سیاق آوردم: «دیگری را نمی‌توان باور داشت» هر چه با داباد. م.

گذشت در میان نیست. جز اینکه همدیگر را بیازاریم کاری نمی توان کرد.

آنکه دوست می دارم خواهدمشوق او در جهان چیزی جز او نداشته باشد اما معشوق نمی تواند آزادی خود را زکف بنهد و با همین کار از خویشتن بیگانه شود و بر فرض اینکه بخواهد که خود را گرفتار کند نمی تواند. آزادی چیزی نیست که بتواند واگذار شود یا بخواهد که خود را از دست بدهد. تنها همین می ماند که معشوق او را همچون شیعی جان تلقی کند. اما نتیجه ای که به دست می آید این است که او به بدترین نوعی انحطاط پذیرد و به مرحله اشیائی که تنها وجود فی نفسه دارند و مادون وجدانند هبوط کند. بدین ترتیب ارتباط وجدانها ناگزیر به شکست می انجامد و سارتر بدون تردید این سخن هگل را تصدیق می کند که: «هر وجدانی در کمین مرگ وجدانهای دیگر نشسته است.»
بحث درباره رأی سارتر.

در این قطعه تنها به ذکر بعضی از ایراداتی که می توان بر عقیده سارتر وارد آورد اکتفا می کنیم:

۱- سارتر به بانک بلند می گوید: «دیگری دوزخ است.» در برابر این سخن می توان کلام منسوب به گابریل مارسل را آورد که چون «خانه در بسته» را نمایش دادند چنین گفت: «در نزد من دیگری مینوست.» ما و دیگران می توانیم برای یکدیگر هم از لحاظ مادی و هم از لحاظ روحانی وسائط فضل و رحمت باشیم و فرصت صلاح و سلام فراهم آوریم. عشق عبارت از توجیه وجودی با وجود دیگر است. برای ما امکان دارد که کاری کنیم تا دیگران جهتی برای زیستن از ما بگیرند یا خود این جهت را برای آنان فراهم آوریم. این معنی از تجربه ای که انسان می کند مستقیماً به ثبوت می رسد.

۲- در نظر سارتر چون عشق همواره به شکست می انجامد ارتباط وجدانها امکان نمی پذیرد. اما این ارتباط خواه ناخواه وجود دارد. پس می توان به خود حق داد و فرض کرد که انکار عشق بر اثر تجربه به فکر وی راه نجسته بلکه قبلاً در ضمیرش وجود داشته است و از همان بدبینی و نیست انگاری مایه گرفته است که از آن پس که نیچه خبر مرگ خدای اعلام کرده در اذهان مردم رسوخ یافته است.

۳- وجدانها تا اندازه ای، و لا اقل از آن حیث که هر کسی قصد آن می کند که اصالت

خود را محفوظ دارد، بایکدیگر معارضند. اما از تصدیق این معنی بر نمی آید که وجدانها در پی آن باشند که همدیگر را از میان ببرند. حب غیر لازم ذات انسان است و از همین جاست که به هم رسیدن و مهرورزیدن میسر می شود. و چنانکه ندونسل می گوید: «کمال در عزلت و وحدت نیست بلکه در کثرتی است که با ایتلاف توأم باشد.» حضور وجدانها در برابر یکدیگر نشان می دهد که هر جمعی که از اشخاص انسانی پدید آید وحدتی در کثرت است. بدان می ماند که آوازه های گوناگون بر خیزد، بایکدیگر هم آهنگ شود و سمعی دلکش پدید آورد. در این وجود روحانی که از ارتباط وجدانها حاصل می آید از یک سوی هر منی وجود شخصی اصلی خود را محفوظ می دارد و از سوی دیگر همه آنها به هم می رسند و پیوندی می پذیرند.

نعمت از دست رفته و باز یافته.

وجدانهای افراد از آن حیث که به کثرت و غیریت دچار شده و از هم گسیخته و تنها افتاده اند ممکن است واقعا تصور شود که محکوم به عدم ارتباطند. و حال آنکه چنین نیست و تفکر فلسفی هر گاه موافق با تجارب انسانی باشد و در جهت این تجارب امتداد یابد سر رشته ای را که از دست رفته است به آسانی باز می یابد. ارتباط وجدانها را اگر تنها به معنی معاضدت افراد در حیات اجتماعی بگیریم، اگر چه وجود این معاضدت بدیهی است، بحث ماسطحی می شود. لذا از این مطلب می گذریم و بدانجا روی می آوریم که همه مردم را از ذات واحدی که در افراد آنان به جلوه در می آید و محفوظ می ماند برخوردار بدانیم. اگر چنین بتوان گفت امکان دارد که دروای اختلافات اشخاص بایکدیگر وحدت اصلیه نوع بشر از لحاظ روحانی باز یافته شود. وجدانها با هم ارتباط دارند زیرا که ذات اشخاص مشترك است و مجموعه ای از صفات معرف انسان از لحاظ کلی است. وجدانها برای اینکه با هم مرتبط شوند محتاج خروج از خودشان نیستند. صلاهی دعوت دیگران در اندرون خود شخص انعکاس می یابد. در ضمن فکری که می کنیم وجود را به تمامیت خود بازمی یابیم و همان جاست که به عدم تناهای فکری که هر شخص متفکر بهره ای از آن دارد راه

می‌جوئیم. صمیم ذات ما هم کلی و هم جزئی است و این خودنشانی از روان است. وجدانها برای اینکه به هم بازرسند باید منشأ واحدی را که از آن ناشی می‌شوند باز یابند، دیدگان خود را به نقطه واحدی که اوج نظر آنهاست بدوزند، توجه به قطب واحدی جهت سیر آنان را برای ادای حواله روحانی خود معین سازد. فیلسوفان این مبدأ واحد را به صورت مختلف عرضه می‌دارند، مانند عقل کل و شرافت انسانی و ارزشهای دیگر از این قبیل. البته هیچ کدام از آنها طارذ دیگری نیست ولیکن در نظر ما معامل اصلی ارتباط وجدانها توجه به مطلق است. مشروط بر اینکه مطلق در نظر ما امر انتزاعی نباشد و تنها به منزله مبدای برای تبیین امور دیگر به شمار نیاید. بلکه منظور ما از مطلق خدا باشد و خدا را به صورت وجود فاعل تصور بکنیم. وجدانها به وساطت چنین جوهری است که در ساحت روحانیت یکدیگر را باز می‌یابند و با هم مشارکت می‌پذیرند. کلامی را که بولس قدیس^۱ آموخت به یاد آوریم. او گفت: ما همگی اعضای زنده هیکل رمزی مسیح به شمار می‌رویم. این کلام را می‌توان از دیانت به حکمت منتقل ساخت. خواه به خدا قائل و خواه وجود او را منکر باشیم باید اعتراف کنیم که وحدت انسانی در خدا و با خدا حاصل می‌آید، و اگر چنین نخواهیم این یگانگی پنداری بیش نیست. وجدانها با نغمه عشق به خواب خوش می‌روند ولیکن همچنان در خلوت عزلت محصور می‌مانند. بوبر^۲ می‌گوید که چون به کنه ارتباطی که من و تو از لحاظ خاص انسانی داریم فرارسیم ارتباط عمیق تری را باز می‌یابیم که در بین «من» به معنی بشری و «تو» به معنی الهی وازلی حاصل می‌شود. «تو» به این معنی اگر چه متعال از من است ولیکن در اندرون من نیز جای دارد و حتی به قول اگوستینوس^۳ از درون من به من نزدیک تر است^۴. برگسون آنجا که معنی تنهایی را تحلیل می‌کند می‌گوید که: «در عشق به خداست که دوستی‌هایی که در حد کمال باشند

۱ - Saint Paul

۲ - Martin Buber

۳ - St. Augustin

۴ - قوله تعالى: «ونحن اقرب اليه من حبل الوريد» آیه ۱۶ سوره ق.م.

وحدت می‌پذیرند و توهم عزلت یک‌سره از میان می‌رود. باستید^۱ در تحقیق راجع به وجود متعال از آن حیث که مؤلف قلوب است و بحث درباره اوصاف هم‌زبانی^۲ می‌نویسد: «هم‌زبانی راستین شروط معنوی خاصی دارد که به ندرت فراهم می‌شود. برای اینکه وجدانها بتوانند از راه هم‌زبانی یکدیگر را برانگیزند و به سوی کمال حقیقت به راه اندازند جز عشق مشترك همه آنها به خدا چیزی لازم نمی‌آید. این عشق به خدا محور افکار فیلسوفان بزرگ در فلسفه متعارف بوده است. ولیکن برای اینکه چنین مهری در درون ما پدید آید اراده خدا بیش از خواست خود ما تأثیر دارد.»

ارتباط وجدانها جز از راه وجود خدا امکان نمی‌پذیرد و چنین ارتباطی آن‌گاه اصیل و صحیح است که عشق را بتوان راز جهان دانست.

۹. درباره عشق

درستایش آندره برتون^۳ نویسنده فرانسوی که از صاحب نظران و بنیان‌گذاران سوررئالیسم^۴ است گفته‌اند که او بدین معنی پی برده بود که عشق محرک حیات انسان است، قوه‌ایست که می‌تواند این حیات را نورانی سازد یا به ورطه ظلمات فرو داند ازاد، مبدأ و مقصد هر گونه شوقی است، خلاصه مایه توجیه زندگی است. بدون توجه به اینکه سوررئالیسم چیست وجه ارزشی دارد باید این سخن را تحسین کرد. عشق همان نیروی جادویی و رمز آسانست که در جهان هستی است. منتهی باید دید که عشق چیست، و این آسان نیست. زیرا عشق مفهوم پیچیده‌ای دارد، از لحاظهای مختلف می‌تواند ملحوظ شود، معانی متعدد می‌توان از آن اراده کرد. علاوه بر همه اینها عشق بالطبع قابل این نیست که به صورت مفهوم کلی تلقی شود و تصور عقلی از آن حاصل آید.

[ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
از همین رو بسیار دشوار است که عشق را بتوان تحلیل و تعریف نمود. مع ذلک سعی خود را

Bastide — ۱

Dialogue — ۲

André Breton — ۳ نویسنده فرانسوی (متولد به سال ۱۸۹۶)

Surréalisme — ۴

باید کرد.

اقوالی که تقریباً معرف عشق است و اعتبار موقت دارد.

برای اینکه ناگفتنی را بتوان گفت ناگزیر باید به تعاریف ناقص اکتفا کرد. این تعاریف با وجود نقصی که دارد هم محرک فکر است و هم ما را به تهذیب و تکمیل خود فرا می خواند. لزومی ندارد که بی آنکه قائل به محدودی شویم جمیع اقوالی را که در تعریف عشق آمده است تکرار کنیم. تنها سخنان برخشی از بزرگان حکما را در این باره می آوریم.

اسپینوزا می گوید: «عشق احساس نشاطی است که با تصور علتی در خارج برای آن همراه باشد.» این نظر را می توان تأیید کرد. منتهی نقصی که دارد این است که شوق پیوستن به معشوق و یگانگی جستن با او را نمی رساند و حال آنکه چنین شوقی از لوازم عشق است. دکارت عشق را چنین تعریف می کند: «هیجانی است در نفس که معلول حرکت اعصاب است و این هیجان نفس را دعوت می کند که به اراده خود به چیزی که در نظر او شایسته دل بستگی است پیوندد.» و از آن پس تصریح می کند که این اراده بدین معنی است که «رضاد هم که از هم اکنون بدانچه دوست می داریم پیوسته باشیم. تا آنجا که خود را جزئی از کلی که تصور می کنیم بشماریم و آنچه معشوق ما است جز دیگری این کل باشد.» و بر حسب این قول نکات ممیزه عشق را می توان رضادادن و اتحاد یافتن و سهیم شدن و فیض بردن دانست. گابریل مارسل به جاو به سزادر اهمیت محادثه ای^۱ که به حکم عشق در میان دو «من» رخ می دهد تأکید می کند و در این باره چنین می گوید: «عشق این نیست که در میان دو تن برقی به آرامی بزند و هر یک در پرتو آن دیگر بدرخشد. بلکه سؤالی است که هر کدام از این دو تن با حدت و حرارت از آن دیگر می کند.»

البته ممکن است بگویند که عشق آدمیان را به یکدیگر از عشق به خدا باید تمیز داد و لیکن این دو عشق را با فصل قاطع و مقوم نمی توان از یکدیگر جدا کرد، زیرا چنانکه قبلاً گفتیم «من» می تواند از درون خود و از صمیم ذات با «تو» به معنی معشوق لم یزل، ارتباط

یابد. منشأ عشق راجز همین «تو» نمی‌توان دانست و اگر این منشأ را نادیده بگیرند عشقی که نشان آن را در دل و جان بتوان یافت دیگر معنی ندارد. این خود مسأله ایست که آیا باید قائل به اقسام مختلف عشق شد یا بر عکس بر آن بود که عشق بالذات امر واحدی است. مورس بلندل^۱ می‌گوید که عشق مدارجی دارد که می‌توان از یکی به دیگری ارتقا جست ولیکن در بین مراتب و معانی متعدد عشق انفصال یا تقابل نیست. «اشکالی را که در این باره پیش می‌آید در محل دیگر ذکر می‌کنیم. افلاطون بر آن است که عشق می‌تواند از موردی به مورد دیگر انتقال یابد تا به جمال عقلی و ازلی فرارسد. و این همان جمالی است که سرانجام عشق است و عشق در نهان چشم به راه آن می‌بود.

اینک پیش از آنکه معنی عشق را از لحاظ فلسفی بازگویم اشکالات و تناقضاتی را که در تصور عشق وجود دارد تقریر می‌کنیم.

اتحاد و امتیاز اشخاص.

اگر عشق بدین معنی باشد که شخصی اراده کند که با شخص دیگر متحد شود یا خود با وی امتزاج پذیرد استقلال شخص، خاصه در ارتباط مرد و زن، خواه ناخواه لطمه می‌بیند. شخص انسان محتاج محبت است ولیکن به استقلال نیز احتیاج دارد تا بتواند همان که بود بماند، احتیاج دارد که حتی در ضمن تعهدی که کرده است خود را آزاد بداند و در آزاد بودن نیز آزاد باشد، نه بدین مقصود که اتحادی را که بدان رضاداده است انکار کند بلکه تا مگر یک سره خود را از دست ندهد، به نابودی نسپارد، به غربت نیفکند. رومن رولان^۲ می‌گوید: «اگر پیش از آنچه باید از طبع خود بکسلیم قدر خود را از میان می‌بریم و دیگر زندگی نمی‌توانیم کرد.» قدر خود فرو نهادن، شخصیت از دست دادن، خود را یک سره به دیگری وا گذاشتن و در او مستهلک شدن مرابدين خطر می‌افکند که چون به معشوق پیوند مباد او عقد اتحاد ببندد چندان بی‌بها و میان تهی باشم که تأثیری در اتحادی که با وی یافته‌ام نگذارم و هیچ گونه نیروئی و مایه‌ای بدونرسانم. از این رو این سؤال از خاطر می‌گذرد که برای اینکه بتوانم بگویم که دیگری را دوست می‌دارم آیا هر چه بیشتر باید خودم باشم

۱ - Maurice Blondel فیلسوف فرانسوی (۱۸۶۱-۱۹۴۹)

۲ - Romain Rolland نویسنده فرانسوی (۱۸۶۶-۱۹۴۴)

یا هر چه کمتر؟

ارتباطی که از قبیل عشق باشد کمال مطلوب آن این است که هیچ يك از دو وجدانی که قصد اتحاد می کنند مجبور نشود که خود را از دست بدهد. هم زبانی این دو تن باید اصالت شخصیت هر کدام را محفوظ دارد. مقصود از عشق جز این نیست که دو شخصی که به هم پیوسته اند یکدیگر را پرمایه تر سازند، هر کدام از آن دو دیگری را بیدار کند. به قول مادی بنیه: «عشق این است که دو تن با هم چندان صمیم شوند که هیچ يك جز با بهره ای که از دیگری می برد نتواند بود.» آنچه ذاتی عشق است تفاعل است. عشق تنها بدین معنی نیست که وجودی با وجود دیگر توجیه شود، بلکه تکمیل و متمم این دو وجود با یکدیگر نیز غایت آن است. عشق اتحادی است که امتیاز در آن محفوظ می ماند. خلاف عادتی که در عشق وجود دارد این است که در ضمن آن از يك سوی اختلاف منجر به اتحاد می شود و از سوی دیگر اتحادی که به دست می آید استقلال شخص و اصالت او را معلوم نمی سازد. عشق مجموعه ای از تضاد است.

فدا شدن و دارا شدن.

از جمله تضادهای که در عشق جمع می شود دو میل متقابل است که یکی از آن دو حب نفس است، دیگر کس را به دست آوردن و در دست داشتن است؛ این میل بر آن می دارد که شخص خود را خرسند سازیم و آنچه می خواهیم فراچنگ آوریم. دیگری حب غیر است، به مصلحت پای بند نبودن، فدا شدن، ایثار کردن، از خود دست فرو بستن است. کدام يك از این دو حرکت را عشق باید گفت: به دست آوردن دیگران یا از دست دادن خود برای آنان؟

درست گفته اند که کمال عشق در این است که حیات خود و سعادت خود را به کسی که دوست می دارند واگذارند. لایبنیتس هم با این سخن موافق بوده و چنین آورده است: «دوست داشتن یعنی سعادت خود را در سعادت محبوب دانستن.» ولیکن ناروا نیست اگر عشق را حاصل از ترکیب یا تألیف این دو میل بدانیم. «من» خود را آن گاه بازمی یابد که در کسی که دوست می دارد فدا کند و شوق او به تحصیل سعادت در همان پیوندی که با دیگری می بندد

تواند بود، بی آنکه بانثار و ایثاری که لازمهٔ عشق است منافات جوید.

به علاوه طبیعی است اگر آدمی در پی آن باشد که شخصیت خود را ظاهر سازد و به انجام رساند و فراتر کشاند. در کتب اخلاق می توان دید که حب نفس اگر به معنی صحیح خود باشد نه تنها موجه است بلکه از جملهٔ تکالیف به شمار می رود و در ضمن بحث دربارهٔ اعتبار اخلاقی مکافات در همین کتب، و بحث تمایلات در کتب روان شناسی، نشان می دهند که چگونه وجود مامشتاق است به اینکه با گذشت از خویشتن به خویشتن پروبال دهد و از همین راه در پی مصلحت بودن و روی از مصلحت بر تافتن با هم تلفیق می شود.

البته نباید گذاشت که حب نفس به تنهایی رسد و آدمی را بیمارگونه سازد تا آنجا که نقش خویشتن در آب بیند و شیفتهٔ آن گردد^۱، بخواهد که از خود بتی بسازد، به این بت دل بسپارد و او را پیرستد. تنها حب غیر است که این مانع را از سر راه مادور می دارد و حب نفس را تعدیل و تکمیل می کند. دربارهٔ عشق گفته اند که آن گذشت از خویشتن به سود خویشتن دیگر است، و همین است که نمی گذارد که از حب نفس دور فاسد لازم آید. به قبول ژانکلویچ «با حب نفس خود خطی را ترسیم می کنیم، این خط در جهت مقابل حب غیر است، در مسیر آن به راه می افیم، می کوشیم تا بر وسعت احاطهٔ آن بیفزائیم. ولیکن هر چه آن را بزرگتر سازیم همچنان به صورت منحنی مسدود می ماند تا اینکه پای عشق به میان آید. عشق هر دوسر این منحنی را از هم می گشاید، آن را به شکل خط مستقیم در می آورد و امتداد می دهد و بدین ترتیب است که دور فاسد خودخواهی^۲ می شکند. یعنی تنها عشق است که مانع از آن می شود که «من» پیوسته به نفی وجود خاص خویشتن باز گردد.»

از جسمانیت به روحانیت.

عشق به دو معنی می آید، یعنی هر گاه این کلمه را به زبان آوریم باید ببینیم که آیا عشق جسمانی یا عشق روحانی را اراده می کنیم. این هر دو عشق محاط به رموز و اسرار است، هر دو را گاهی به الفاظ واحدی تعبیر می کنند و البته در سیر عشق از این دو مرحله به یکدیگر مراحل متوسط متعدد وجود دارد:

Narcissisme - ۱

Philautie - ۲

۱- عشق جسمانی

در این مرحله مشکل بتوان از عشق سخن به زبان آورد، زیرا نخستین نیروئی که به کار می افتد غریزه جنسی است، یعنی یکی از اقسام تحریک حیاتی که مشترک در بین ما و انواع حیوانی است و از ادوار اولیه حیات به میان آمده و بر جای مانده است. غریزه جنسی را در دو امتداد مختلف می توان تصور کرد: یا خودغایت خویش است و تنها همان لذت حسی جسمانی است، یا وسیله ای برای وصول به غایت طبیعی دیگری است که تکثیر نسل و تولید مثل باشد. می دانیم که در بین غریزه تولیدمثل که به مصلحت نوع است و غریزه بقای نفس که به مصلحت فرد است کشاکشی وجود دارد، ولیکن در حیوانات است که این کشاکش محسوس است. در انسان پدای فدا شدن به میان می آید، یعنی آدمی به اقتضای حیات روحی و اخلاقی و به نام تکالیف خانوادگی شخص خود را فدا می کند و بدین ترتیب است که عامل اخلاق در سلسله عوامل غریزی وارد می شود. اما لذت حسی صرف را که ربه سوئی جز خود آن ندارد عشق نمی توان دانست. یکی از نویسندگان که ذوق عرفان ندارد خود مصدق این قول است. این شخص، یعنی ژان پل سارتر، آنجا که به تحلیل اضطراب حسی و تحریک شهوانی می پردازد این حالت را بهبوط وجدان در جسم می شمارد، به گلد را فسادن و آلوده شدن می خواند! و می گوید که چنانکه کاغذ خشک کن مرکب را به خود می کشد و فرو می برد تن آدمی نیز با وجدان او چنین می کند و از همین راه است که وجدان آزادی را از دست می دهد.

البته صدق این قول حدودی دارد. با تصدیق بدینی سارتر باید عشق را انکار کرد و تن را خوا داشت. بر عکس، ارباب ادیان تن را گرامی شمرده اند. ایمان بر آن بوده اند که تن چون کار خداست شریف است و آنجا که عشق از جمله احوال عضوی و حیاتی باشد باید حقیقت آن را دریافت و معنی انسانی آن را باز شناخت. به علاوه، غریزه جنسی مثل همه رغبات حیات چون در آدمی پدید آید از زمینه زیستی به زمینه روانی انتقال می پذیرد. سرانجام گوئیم که حدت و حرارتی که از لذت جنسی حاصل می شود و اشتیاقی که این لذت در انسان بر می انگیزد قابل انکار نیست و انکار آن به منزله تزویر است. منتهی باید دید

که این لذت در حیات انفعالی معتدل و متعادل، و در مقابل وجدانی که قادر به تشخیص لذات و تعیین درجات اهمیت آنهاست، چه مقامی دارد و نسبت به این لذات چه شائی را حائز است.

۲- عشق انسانی.

منظور ما از عشق انسانی عشق مرد و زن به یکدیگر است: در اینجا است که هم تنها و هم روانها به یکدیگر می‌رسند و باید تعادل را بین دو عامل جسمانی و روحانی بازیافت.

عشق انسانی برای اینکه به کمال خود نایل شود و اصلت خویش را محفوظ دارد باید هر دو عامل را مهم شمارد و امر محسوس را با کمال مطلوب بیامیزد. پرو^۱ می‌نویسد: «عشق نه فرشته است و نه آدمی است. هم تن و هم جان دارد. اگر عشق را امر معنوی بشماریم کارمان به حماقت می‌کشد و اگر جز خواستن نبینیم و عشق را از رؤیا جدا سازیم و توجه به کمال مطلوب را به دور اندازیم لطافت و ظرافت عشق را از میان می‌بریم.» پره^۲ در تعریف مرتبه عالی عشق می‌گوید که «عشق گوهر فسادناپذیری است که به منزله مکان هندسی برای پیوند جان و تن و دل به یکدیگر است.»

اما باید توجه داشت که این هم آهنگی را دشوار می‌توان پدید آورد. چارلز مورگان^۳ در بسیاری از آثار خود، علی‌الخصوص در یکی از آنها^۴، مسأله تجزیه عشق را طرح می‌کند. از تفکیک دو عامل جسمانی و روحانی آن سخن می‌راند. عشق از یک جانب باید خواهشهای پست تن را بر آورده سازد و از سوی دیگر امر روحانی و افلاطونی و عرفانی باشد، و حال آنکه تن و جان همواره به آسانی با یکدیگر نمی‌سازند و در یک جهت سیر نمی‌کنند. به قول رومن رولان: «هر عشقی ماهیتی دارد و بر حسب همین ماهیت یکی از دو شاخه آن شکفته و دیگری پژمرده می‌شود. با عشق به تن از فضیلت چشم

۱- Marcel Prévost نویسنده فرانسوی (۱۸۶۲-۱۹۴۱)

۲- B. Péret شاعر فرانسوی (۱۸۹۹-۱۹۵۹)

۳- Charles Morgan نویسنده انگلیسی (۱۸۹۴-۱۹۵۸)

۴- Sparkenbrock

باید پوشید و با عشق به فضیلت نمی توان به تمتع جسمانی سر فرود آورد.

اگر انسان را بالذات دارای تقدیر روحانی بدانیم می توان گفت که عشق جسمانی مقدمات عشق روحانی را فراهم می سازد و این عشق روحانی چون پدید آید از تن فرا می گذرد و به ارواح اشخاص تعلق می گیرد. مادینه نشان می دهد که چه تفاوتی در بین این دو حالت وجود دارد: یکی از آن دو شوقی است که به موردی^۱ تعلق می گیرد از آن حیث که آن را به دست آورد و دارا شود، دیگری عشقی است که معشوق را مانند موضوعی^۲ تلقی می کند که با انبساط خود موجب انبساط عشق می شود. و مسیحیان به همین معنی نظر دارند اینجا که می گویند که عشق با ازدواج تقدس و تبرک می پذیرد.

۳- عشق روحانی.

عشقی هم هست که از عناصر شهوانی پدید نیامده است و وجدانهای اشخاص را نه تنها مرتبط می سازد بلکه موجب می شود که با هم مشارکت جویند و از یکدیگر بهره مند و بر خوردار باشند.

یونانیان در بین عشق شهوانی (اروس^۳) و عشق روحانی (آگابه^۴) تفاوت می گذاشتند و حتی این دو عشق را به دور به انواع منسوب می داشتند که یکی زهره^۵ آسمان و دیگری زهره^۶ همگان بود، با ظهور آئین مسیح عشق عرفانی تقدیس شد و آن محبت به جمیع موجودات است. مهر همه را به دل باید گرفت. عشق انحصار نمی پذیرد بلکه همه کس را به هم دلی می خواند. منتهی نکاتی را نباید نادیده گرفت:

- خطاست اگر بخواهیم که مناسبات مرد و زن نا آنجا به رقت و لطافت گراید که به عشق روحانی محض تبدیل شود، زیرا عشق روحانی یا عرفانی ربطی به جسد از آن حیث که جسد است ندارد. البته می توان ارتباط جسمانی مرد و زن را با یکدیگر با سایر اقسام عشق مجتمع ساخت، حتی می توان گفت که چنین امری به اقتضای علوم مقام انسان و به حکم حکمت لازم می آید، زیرا اتحاد مرد و زن آن گاه می تواند استوار و پایدار

Agapé-۴

Eros-۳

Sujet-۲

Objet-۱

Aphrodite ۵

بماند که از فضیلت و شرافت بر خوردار باشد و با شوق به ارتقاء روحانی همراه شود. این رانیز باید قبول داشت که عشق افلاطونی خلاف رسم عشق است؛ می توان گفت که بت پرستی است زیرا مستلزم این است که عشقی که تنها باید به آفریدگار تعلق گیرد روی آن به سوی یکی از آفریدگان وی برگردد و بدین ترتیب هر گونه معنی را از دست بدهد.^۱

— مع ذلك می توان بر آن بود که عشق انسانی صورتی و مثالی از عشق عالی تر است که به ماهیات و ارزشهای خود به ذات خدا تعلق می گیرد. این همان رأیی است که افلاطون اظهار داشته و پس از او غالباً در معرض تحریف واقع شده است. افلاطون بر آن بوده است که عشق در عالی ترین مدارج آن خیزش روان به سوی جمال متعال یا به سوی ارزشهای ازلی دیگری است که زیبایی محسوس نمایشی از آنهاست یا معبر این ارزشها در عالم شهادت است. اصحاب نظر مسیحی با این مطلب آشنائی دارند که جهان پیدا تصویری از جهان ناپیدا است، عالم طبیعت آیتی از عالم رحمت است. کلودل^۲ در «کفش اطلس»^۳ و سایر آثار خود در این باره تأکید کرده است که عشق انسانی از عشق عرفانی یا روحانی مایه می گیرد: «پروهرز^۴ تنها زن نیست بلکه همان ستاره ایست که رودریک^۵ شیفته آن است... آیا اکنون قبول داری که مرد و زن در جای دیگر جز بهشت نمی توانند یکدیگر را دوست داشته باشند؟» مارتین بوبر نیز می گوید: «آن گاه که مردی در نزدن خود می نشیند نسیمی که از شوق به جهان جاویدان می وزد آن دورا فرامی گیرد.» چون عشق را بدین سان معنی کنیم شوری که حاکی از سودای عشق است تبیین می شود، این سودا مانند نیروی خدائی جلوه می کند و این نیرو جز با مرگ انعام نمی پذیرد. زیرا فوق عالم محسوس است، نشان از ابدیت دارد.

۱ — عشق به خدا را نیز عشق افلاطونی نمی توان دانست زیرا کسی که به خدا عشق می ورزد،

با تمام حدت و حمیت، خدا را در مقام شخص می فردی می داند و به صورت مفهوم مبهم منتشر در نظر نمی گیرد.

Soulier de satin — ۲

Prouhèze — ۳

Rodrigue — ۴

از عهد ترستان^۱ و ایزوت^۲ تا زمان واگنر^۳ عشق را همواره تقدیس کرده و در شأن آن گفته‌اند که خیزشی است که از زمان و جهان فراتر می‌گذرد تا به خدا راه جوید یا به دل طبیعت که از خدا نشان دارد فرارسد. از همین جامی توان این حالت را نیز تبیین کرد که چون سودای عشق پدید آید آدمی به ترتیب خاصی می‌کوشد تا شخص یا شیئی را که دوست می‌دارد هر چه زیباتر جلوه دهد و در خیال خود چنان بیاراید که بر فراز همهٔ اموری که مقتضی اشتیاق وی به این موجود محبوب بوده است جای گیرد.^۴

— عشق روحانی یا عرفانی رانمی‌توان به یکی از امور عقلی تأویل کرد. در روان شناسی معلوم شده است که انفعالات جزء متمم حیات روحانی است، یا لا اقل حیات روحانی در اعلیٰ مراتب خود ناگزیر است از اینکه با انفعال قرین باشد. خطاست اگر گمان بریم که عشق چون از تن روی برگرداند صورت نوعیهٔ خود را از دست می‌دهد یا از حدت و حرارت آن کاسته می‌شود. دقیق تر بگوئیم اگر در وصف بعضی از مدارج عالیهٔ عشق روحانی هنوز پای تن به میان می‌آید دلیل بر آن نیست که عشق هر چه اوج گیرد نمی‌تواند از تن جدائی پذیرد. زیرا در این مورد رو به سوی تن کردن و نام تن به زبان آوردن نشان از شهوت ندارد، بلکه دلالت بر این می‌کند که روح مابه جای انکار جسم خود در پی تلطیف آن برآمده است، تن را به خود گرفته و از خود ساخته است.

— شرح نظریهٔ اعتلای شهوت^۵ و بحث انتقادی دربارهٔ آنچه فروید^۶ راجع به به عشق گفته است به کتب روان‌شناسی موکول می‌شود. در آنجا است که باید گفت که بر خلاف رأی فروید غریزهٔ جنسی همواره صورت نوعیهٔ خود را محفوظ می‌دارد و، بر عکس، عشق روحانی رانمی‌توان به معنی حالتی که از لیبیدو^۷ اشتقاق یافته باشد تلقی کرد.

Tristan—۱ Iseut—۲ (ترستان و ایزوت از عشاق داستان قرون وسطای

که ماجرای عشق آنان را چند تن به نظم آورده‌اند)

Richard Wagner—۳ موسیقی‌دان آلمانی (۱۸۱۳—۱۸۸۳) که از جملهٔ شاهکارهای

او یکی دربارهٔ همین داستان ترستان و ایزوت است.

۴— این حالت را استندال Stendhal نویسندهٔ فرانسوی (۱۷۸۳—۱۸۴۲) در کتاب خود

دربارهٔ عشق آورده و نام آن را Critallisation نهاده است و مؤلف کتاب خاضن خواننده را به شرحی که در کتاب روان‌شناسی خود در این باره آورده است احاله می‌کند.

۵— Sublimation—۶ S. Freud روان‌شناس اطریشی (۱۸۵۶—۱۹۳۹) Libido—۷

ماهیت عشق و غایت آن .

عشق را اقسام بسیاری است که همه آنها را بیان نکرديم، از قبیل عشق به هنر، عشق به ارزشها و صور دیگر که به خود می گیرد. اما از بیان مجملی درباره ماهیت عشق و غایت قصوای آن صرف نظر نمی توان کرد.

اگر رأی افلاطون را تصدیق کنیم باید بر آن باشیم که ماهیت عشق توجه از طبیعت فناپذیر به حیات لایزال است، خیزشی است که نفس را از محسوس به معقول یا از عالم زمان به عالم ابد دست می دهد و چنین امری از طریق سیر جدالی صعودی است که سرانجام نفس را بدانجامی رساند که در جمال مطلق تأمل کند و از آن بهره مند و بر خوردار شود. این همان است که در گفتگوی بزم افلاطون آمده است. و اگر بخواهیم این رأی را به زبانی که امروز متداول است بیان کنیم باید بگوئیم که عشق خیزشی به سوی کمال یا خود به سوی ارزشهای برین است.

اما باید ماهیت این خیر مطلق را که جستجوی آن به نام عشق نامیده می شود معلوم داشت. اسپینوزا در این باره چنین می گوید: «خواستم ببینم که آیا چیزی هست که آن را بتوان خیر حقیقی نامید و قابل انتقال دانست، تا نفس آن گاه که از هر امر دیگری اعراض می کند تنها از آن تأثیر پذیرد، به دست آوردن و دار شدن آن ما را به شادمانی جاویدان برساند، این شادمانی برتر از همه چیز باشد و هرگز از هم نکسلد؟» خیر اعلی جز خود خدا که مطلق و لایتنهای است نمی تواند بود و عجب نیست اگر در آدمی عشقی برانگیزد و بهجتی پدید آرد که به هیچ امر دیگر قابل قیاس نباشد، زیرا به قول اسپینوزا بهروزی یا شوربختی ما از چیزی مایه می گیرد که عشق ما بدان وابسته است. اما چنین اشتیاقی جز همان شوق ذاتی انسان که قبلاً به بحث درباره آن پرداختیم نیست. از این لحاظ انسان عشق است و تعلق او هم جز به عشق نیست. عشق است که به فضل خود نفس را مجاز می دارد تا از اوفیض پذیرد. و چون نفس از این خیزش مایه گیرد به هیچ شی عمده و دی رضائی دهد بلکه به لایتنهای دل می بندد و تب و تاب عشق او تنها با همین فیضی که از غنای مطلق و کمال

محض بدو می رسد فرومی نشیند. مالبرانش می گوید: «دل ما گنجایش بی پایان برای مهر و زربدن دارد و تنها از عشق به لایتنهای می تواند سرشار شود... گنجایش بی پایان دل مقتضی آن است که همه نیکبهارا بخواند و با هیچ کدام از آنها که فکر مابدو عرض می دارد پرنشود. از همین رو پیوسته نگران است. زیرا چیزی را می خواهد که هرگز نمی تواند یافت. هر چه فکر به وی فرامی نماید متناهی است و هر چه متناهی باشد تنهایک دم می تواند عشق را به سوی خود برگرداند بی آن که آن را پایدار سازد.»

تنهادر خدا شناسی دینی است که با استفاده از وحی الهی می کوشند تا درباره خدا و صفات او سخن گویند، اصحاب فلسفه ما را تا آستانه این راز برتر می رسانند. عشقی که دل را بر می انگیزد معنی ندارد، جهت وجود آن از میان می رود و به محال می انجامد مگر اینکه خدائی وجود باشد و بتوان نام او را عشق گذاشت. تنها عشق مطلق است که می تواند عشق را از کنه وجود به سوی خود بخواند و آنجا که عشق به نهایت حسرت می رسد طلب او را اجابت کند. بدین ترتیب اصحاب فلسفه وحدت عشق را که دیگران بیهوده در جستجوی آن بودند باز می یابند و مانند لوئی لاول می گویند: «عشق جز به خدا نیست. عشقی که به موجود خاصی می ورزیم خود آن نیز، اگر عشق باشد، لایتنهای است و به خدا بازمی گردد.»

بخش چهارم

جهان

فصل هشتم

وجود عالم خارج

۱- اصالت معنی و اصالت واقع . ۲۰- قول بار کلی

به نفی ماده . ۳۰- بحث درباره اصالت معنی

۴- نظریه تألیفی.

آنگاه که وجود عالم خارج را موود بحث قرار می دهیم کسانی را که به حد کافی به تفکر فلسفی خو نگرفته اند متعجب می سازیم. حتی آنان را وامی داریم که ما را ، چنانکه گوئی کاری ناروا می کنیم، سرزنش کنند. مگر نه اینکه وجود عالم در کمال بدهت است ، و حتی پیش از اینکه وجود خارجی آن از طریق علم به نبوت رسد از راه احساس و وجدان ملزم به قبول آن می شویم ؟ با همه این باید دید که فیلسوفان در این باره چه می گویند، و معنی گفتار آنان را به درستی فهمید. در این صورت می بینیم که بحث اینان در باره وجود عالم که هرگز نمی توان از انکار آن دمزد نیست، بلکه راجع به این است که تا چه اندازه می توان برای چنین جهانی

خارجیت یا استقلال یا وجود فی نفسه نسبت به فکر انسان قائل بود. و این خود امر مهمی است و بحث راجع بدان به تقابل کلی تری که در بین قول به اصالت معنی و قول به اصالت واقع وجود دارد مرتبط می شود. پس باید از تعریف این دو مذهب آغاز سخن کنیم.

۱- مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع.

الف. - طرز تفکری که مبتنی بر قبول اصالت معنی است.

مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم) به معنی فلسفی کلمه مذهبی است که بر طبق آن وجود به فکر راجع می شود و خارج از فکر نمی تواند باشد. بر طبق این مذهب درباره چیزی درو درای فکر نمی توان فکر کرد. تنها روح است که وجود واقعی اصلی است و اشیاء جز نسبت به فکری که در باره آنها فکر می کند، و با همین عمل بر آنها محیط می شود، وجود ندارد. هیچ شیئی مورد شناسائی نمی تواند بود مگر نسبت به ذهنی که درباره آن می اندیشد، و آن را به عنوان شیئی که مورد ادراک است وضع می کند. و بهتر آنکه بگوئیم که مورد شناسائی در درون موضوع شناسائی است، زیرا وجود حال در فکر است و در دل آن مندرج است.

این مذهب حاکی از این است که جهان فی نفسه و مستقل از وجدان وجود ندارد، بلکه، برعکس، وجود آن متعلق به وجدان است. وجود بدون وجدان همچون سرابی زائل می شود. یا چنانکه شوپنهاور می گوید «جهان تصور من است، هر چیزی وجود خود را از فکر دارد».

وجود در فکر مستهلك می شود، یا خود در آن مندرج می گردد. این قاعده در همه صور وجود جاری است، استثنائی برای آن نیست و تنها اختصاص به عالم مادی ندارد. با همه این رسم بر این شده است که تقابل ایدئالیسم و رئالیسم را تنها در زمینه وجود عالم خارج بدانند.

ب. - طرز تفکری که مبتنی بر قبول اصالت واقع است. مذهب اصالت واقع (رئالیسم) به معنی فلسفی کلمه مذهبی است که بر طبق آن وجود فی نفسه چیز دیگری جز فکر ماست. مستقل از آن به صورت خارجی واقعی وجود دارد، و به شناسائی که از آن حاصل می شود قابل تأویل نیست. از لحاظ این مذهب وجود متعالی از فکر است، مورد قابل تأویل به موضوع نیست و فی نفسه می تواند جدا از آن پایدار و برقرار باشد. لاول در تفسیر قاعدهٔ دمن فکر می کنم...، که در آئین دکارتی آمده است می گوید: «این قاعده فکر را در وجود مندرج می سازد، نه وجود را در فکر.»

مذهب اصالت واقع را می توان بر دو قسم دانست:

- ۱ - مذهبی که حاکی از این است که هستی مستقل از شناسائی است، وجود خارج از وجدان، اعم از شخصی یا غیر شخصی، است.
- ۲ - مذهبی که علاوه بر قول به رأی سابق حاکی از این است که شناخته شدن واقعیت از جانب انسان صورت آن را دیگرگون نمی سازد. حکم اول مستلزم حکم دوم نیست. و به هر صورت پیداست که اصحاب مذهب اصالت واقع اثبات وجود عینی برای عالم خارج می کنند و به استقلال آن از شعوری که انسان را نسبت بدان حاصل می شود قائلند. قبل از اینکه این دو مذهب را با یکدیگر مواجه سازیم و دربارهٔ آنها داوری کنیم گوئی مفید باشد که نظریه ای را که معمولاً حاکی از قول به اصالت معنی می دانند مذکور داریم و آن اعتقاد بارکلی به نفی ماده است.

۲ - نظریه ای که آن را قول به اصالت معنی می دانند:

مذهب بارکلی در قی ماده

بسیاری از فیلسوفان، اعم از مخالف یا موافق، بارکلی^۲ کشیش آنگلیکان

قرن هجدهم را بزرگ‌ترین و شاخص‌ترین نمایندهٔ مذهب اصالت معنی می‌شمارند .
اینک باید مواد عمدهٔ فلسفهٔ او را مذکور داریم:
الف - وجود ادراك است .

بارکلی ضابطهٔ اصلی مذهب خود را به زبان لاتین به عبارتی در آورده است که معنی آن این است که: وجود ادراك است . برای اشیاء وجود داشتن ادراك شدن است و برای شخصی که فکر می‌کند وجود داشتن ادراك کردن و شعور یافتن است . و از اینجا بر می‌آید که در نظر بارکلی شیء شناخته تابعی از شخص شناسنده است و مستقل از او وجود نمی‌تواند داشت . لافل این اولین تفسیری است که از مذهب بارکلی در ابتدای مطالعهٔ آن به ذهن ما راه می‌یابد ، و البته باید حدود آن را به دقت معین کرد و آنچه منظور او از این گفتار است مکشوف ساخت .

عالم خارج در نظر او مجموعه‌ای از اشیاء محسوس است ؛ اما منطقی است اگر اشیاء محسوس را وابسته به وجدانی بدانیم که این اشیاء در آن ادراك می‌شود : اگر این اشیاء فی نفسا مستقل از ذهن وجود می‌داشت چه می‌توانست بود ؟ پیدا است که تصدیق وجود محسوسی که احساس نشود ، یا مدرکی^۱ که به ادراك در نیاید ، مستلزم تناقض است . عالم محسوس جز از آن حیث که ادراك می‌شود وجود نمی‌تواند داشت : به همین سبب لازمهٔ وجود آن وجود شخصی است که دربارهٔ آن فکر می‌کند ، و بانگاه خود آن را بر جای می‌دارد . اشیاء محسوس در واقع تصوراتی از اشیاء است و پیدا است که تصورات وجود نمی‌تواند داشت مگر برای ذهن یا به صورت موارد شناسائی ذهن .
ب . - ماده جوهر نیست .

معمولاً چنان می‌پندارند که اشیاء محسوس مقری و حاملی برای خود دارد و آن ماده است . اما باید دید که آیا ماده واقعاً حامل کیفیات محسوسی است که وجدان ما ادراك می‌کند ؟ - چیزی که مستقیماً ما آن را از راه تجربه حاصل می‌کنیم ماده‌ای نیست که فیلسوفان یا دانشمندان بزرگ بر آن رفته‌اند بلکه مجموعه‌ای و سلسله‌ای از

احساساتی است که جز نسبت به ذهنی که مقرر آنهاست قرار وثباتی ندارد.

تنها چیزی که مستحق اسم جوهر است ، می تواند فی نفسه وجود داشته باشد ، ذهن یا روح است که قادر به شناختن و خواستن است ، و برای او وجود داشتن به معنی ادراک کردن و اراده کردن است پس اگر لازم باشد که به جوهری قائل شویم که محسوسات بتواند در آن مندرج یا بدان مرتبط شود ، بی آنکه تناقض پیش آید، چنین جوهری جز روح نمی تواند بود .

هیچ چیز وجود ندارد مگر : ۱ - اذهانی که فکر می کند، ۲ - اشیائی که ادراک یا تصور می شود از آن حیث که وابسته به اذهانی است که درباره آنها فکر می کند.

ج. - جنبه ذهنی یا جنبه عینی عالم.

آیا باید گفت که مذهب بارکلی مستلزم تصدیق اصالت برای ذهن است ، و این فیلسوف جهان را مخلوق ذهن انسان می داند ؟ - به هیچ وجه چنین نیست ، زیرا که بارکلی قائل به واقعیت و عینیت اشیاء است . شاید در تقریر مذهب او، به جای اینکه می گفتند که اشیاء تصوراتی است، بهتر این می بود که بگویند که تصورات اشیائی است. خود او در این باره می گوید: «من اشیاء را به تصورات مبدل نمی سازم ، بلکه بیشتر تصورات را به اشیاء تبدیل می کنم.» به عبارت دیگر اشیاء محسوس قابل تأویل به انحائی از وجدان انسان نیست ، و نمی توان گفت که زائیده تخیل ما یا ساخته ذهن ماست . منظور بارکلی این نیست که ما جهان را تصور محضی در درون فکر انسان بشماریم ، و آن را جدا از ذهن خود بایدارو بر قرار نیندازیم ، بلکه می خواهد متذکر باشیم که هیچ متعلق شناسائی جز برای ذهنی که آن را ادراک می کند متعلق شناسائی نمی تواند بود.

د. - جهان ، متعلق علم الهی.

اشکالی که پدید می آید این است که بارکلی در مقابل دورای متقابل قرار می گیرد که آنها را باید بایکدیگر سازش دهد: از یک سوی اشیاء محسوس نسبت به ذهنی که آنها را ادراک می کند محسوس است ، از سوی دیگر پیدا است که وجود آنها مستقل از وجدان انسانی است ، بدین معنی که نه فقط از جماعه تصورات ذهنی انسان است و نه از جمله

حالات یا عناصر وجدان .

اگر هستی اشیاء به تمامی در این باشد که به ادراک در می آید (وجود یافتن ادراک شدن است) مطلقاً باید به وجود روح متعال ثابت ازلی قائل بود که اشیاء را ادراک نماید ، وبانگامی که به جهان محسوس می اندازد اجازه وجود یافتن بدان بدهد . جهان معلومی است که وجود آن وجود عالمی ' را اقتضاء می کند و این عالم چیزی جز خدا نیست که قدرت مدرکه او وجود جهان محسوسی را که مستقل از روح انسانی باشد مؤسس می سازد .

البته فکر انسانی از آن حیث که فاعل شناسائی است قدرت به ادراک جهانی واکه هستی بدان می بخشد در خود دارد . اما باید دید که اگر هیچ شخصی از نوع انسان در جهان نمی بود تا قادر به تفکر باشد جهان چه وضعی می داشت ؟ چگونه می توان تبیین کرد که اشیاء در ما پذیرفته شود بی آنکه از ما زائیده شده باشد ؟ - جواب این است که اشیاء در وجود عینی خود پایدار می ماند ، بدان سبب که خدا ، بانگامی که جاودانه به جهان می اندازد ، آنها را بر جای می دارد . وجدان انسانی فقط تصویری از علم الهی است ، و از همین روست که آن نیز می تواند عالم اشیاء و تصورات را بر پای دارد ، منتهی کاری که وجدان در این باره می کند نسبت بدانچه از علم خدا سر می زند جنبه امکانی و تبعی دارد .

برگسون پس از تحلیل دقیقی که از فکر بار کلی کرده بدین جا رسیده است که این نظریه را نوعی از قول به اصالت روح بدانند که بر حسب آن خدا در ورای تمام تظاهرات ماده جای دارد . و ماده چیزی نیست جز «حجاب رقیق شفافی که در بین انسان و خدا جای می گیرد ، یا جز زبانی که خدا بدان با ما سخن می گوید .»
۵- مذهب اصالت معنی به صورت اصلی خود.

« صورت اصلی مذهب اصالت معنی مذهب بار کلی نیست ، چه بر حسب این مذهب هستی جهان نه تنها به فکر انسان بلکه به علم خدا وابسته است . قول به اصالت معنی

۱ - به کسر لام به صیغه اسم فاعل .

رایشتر می‌توان در آراء کسانی مثل فیخته^۱ و شلینگ^۲ و بروئشویک^۳ و آلن باز یافت. ضابطه این مذهب قولی است که از شوپنهاور نقل می‌شود که گفته است: «جهان تصور من است.» یا قولی از شلینگ که گفته است: «فکر کردن درباره طبیعت به معنی ایجاد کردن آن است.» پس باید در مباحث آتی وجه تمایز مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت روح را به دقت روشن گردانید.

۲- بحث درباره مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم)

مذهب اصالت واقع به صورت فلسفی آن مبتنی بر این اصل است که بدیهی است که چیزی از خارج به فکر انسان عرضه می‌شود، و فکر انسانی نمی‌تواند آن را از خود استخراج کند، بلکه باید آن را ادراک نماید، یعنی از خارج بگیرد و بپذیرد. از اینجا لازم می‌آید که اصحاب این مذهب ببا کسانی که به اصالت معنی قائلند احتجاج نمایند.

الف - اشتباه دو امر متمایز.

به نظر قائلین به اصالت واقع در مذهب اصالت معنی دو لحاظ متمایز بایکدیگر مختلط و مشتبه می‌شود:

۱ - اینکه برای چیزی امکان ادراک شدن باشد؛ و بدیهی است که چنین امری جز به تبع فکر حاصل نمی‌آید.

۲ - اینکه برای چیزی فی نفسه جدا از فکر امکان وجود داشتن باشد؛ و این مطلبی متفاوت با مطلب اول است.

اگر شناسائی چیزی برای ما ممکن نیاید این امر را نمی‌توان دلیلی برای نفی وجود از آن چیز دانست. برعکس، بسیاری از اشیاء می‌تواند موجود باشد بی آنکه فکر ما یا وجدان ما بتواند بدانها راه یابد.

وقتی که این قاعده را بر وجود عینی عالم خارج منطبق سازیم این دو قضیه مختلف

۱- Fichte فیلسوف آلمانی (۱۷۶۲-۱۸۱۴) ۲- Schelling فیلسوف

آلمانی (۱۷۷۵-۱۸۵۴) ۳- Brunschvicg فیلسوف فرانسی (۱۸۶۹-۱۹۴۴)

رامی توانیم نتیجه بگیریم :

۱ - نمی توانیم درباره وجود عالم خارج و اشیاء محسوس فکر کنیم ، بدون اینکه قائل وجود ذهنی باشیم که درباره آنها فکر می کند، ذهنی که به طور قطعی می توان گفت که برای آن جهانی وجود دارد . اگر ما به اشیاء وجدان نمی داشتیم آنها برای ما هیچ نبودند . به همین معنی است که سارتر^۱ می گوید : « وجدان من جهان را به وجود می آورد ، و نباید وجدان را در اینجا تنها به معنی وجدان فردی دانست ، بلکه باید فکر انسانی را از لحاظ کلیتی که در قوه شناسائی است منظور داشت (و این همان است که کانت موضوع استعلائی می خواند) .

۲ - نمی توانیم اشیاء مادی را موجود فی نفسه بدانیم و دارای وجود واقعی خارجی در ورای شعوری که فکر انسان بدانها می یابد و آنها را در خود حاضر می سازد بشماریم .

استدلالی که اصحاب مذهب اصالت واقع می کنند بدین ترتیب است : اگر هر آنچه شناخته شده یا به ادراک رسیده است واقعی باشد ، از اینجابر نمی آید که هر آنچه واقعی است شناخته شده یا به ادراک رسیده است . و به طریق اولی این نتیجه را نیز نمی توان گرفت که هیچ چیز وجود واقعی ندارد مگر اینکه بالفعل ذهن ما آن را شناخته یا ادراک کرده باشد .

ضابطه ای را که بار کلی آورده است معکوس می کنیم . یعنی ، به جای اینکه بگوئیم که وجود داشتن ادراک شدن است ، فقط می گوئیم که ادراک شدن برای هر شیئی وجود داشتن است . اما از این قول این نتیجه را نمی گیریم که واقعیت داشتن آن شیء در همین ادراک شدن است ، و یا نمی گوئیم که تمام واقعیت هر شیئی در ادراک شدن آن است .

وجدان وجود چیزی را به ما القاء می کند ، بی آنکه آن را ایجاد نماید . شناسائی ما حاکی از هستی درونی یا بیرونی یعنی وجود در روح یا وجود عالم است ، بی آنکه

۱- Jean Paul Sartre فیلسوف فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۵)

وجودی را که خود آنها دارند بدانها ببخشد. دکارت بدین مطلب تصریح کرده آنجا که گفته است که « برای اینکه بتوان فکر کرد باید وجود داشت . »

ب. سایر ایراداتی که اصحاب مذهب اصالت واقع بر ایدئالیسم می گیرند .

۱ - گاهی به قائلین به اصالت معنی (ایدئالیسم) ایراد می گیرند که مذهب آنان

به قبول اصالت برای شخص خود^۱ منتهی می شود . منظور از این قول اخیر این است که وجدان فردی را تنها وجود واقعی بینگارند ، و وجود هر چیز دیگری را به تصوّرانی که در حول وجدان خود فرد به دوران در می آید تاویل نمایند .

البته فیلسوفان بزرگی که به اصالت معنی قائل بوده اند همیشه از اینکه مبدا قول اینان چنین تاویل شود که هر کسی وجدان فردی خود را اصل بگیرد بر حذر بوده اند . و تصریح کرده اند که وجدانی که جهان متعلق بدان است وجدان فردی نیست ، بلکه ذهن کلی غیر شخصی است ، انسان به طور عام است ، یا به اصطلاح کانت ذهن استعلائی است . اما در جوار ذهن متفکر کلی که بدین ترتیب در می یابیم ناگزیر به وجود تعداد کثیری از وجدان های فردی یا اذهان شخصی نیز پی می بریم و کثرت این اذهان را نمی توان معارض صحت مذهب اصالت معنی دانست .

۲- هر گونه قول به اصالت معنی چون مستلزم تصدیق وجود واقعی فکر انسانی است ناگزیر نحوه ای از مذهب اصالت واقع می شود . ذهنی که فکر می کند یا ذهنی است که وجود واقعی دارد یا اینکه هیچ چیز نیست . به قول لاول « نمی توان گفت که وجود صورتی از فکر است ، زیرا که فکر صورتی از وجود است . »

۳- آیا در باره وجود جهانی مقدم بر ظهور فکر انسانی چه باید گفت ؟ باید بدان قائل بود ، یا آن را انکار داشت ؟ البته می توان گفت که این نیز وجدان ماست که گذشته جهان را زنده می سازد و با توجه به همین گذشته تاریخ آن را می پردازد .

اما اگر وجدان بتواند وجود جهان را از لحاظ ما و حضور آن را در ما حاصل کند ، از اینجا بر نمی آید که وجودی را که جهان فی نفسه و از لحاظ واقعیت متعالی

خود دارد نیز ایجاد تواند کرد. بعلاوه فکر انسانی از جانب عالم خارج با معلومی که در برابر او مقاومت دارد برخورد می کند، و حال آنکه در وجود درونی او تنها خود اوست که معلوم اوست.

ج - پیروان مارکس رئالیسم را با ماتریالیسم مشتبه می گیرند. در فلسفه متعارف مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم) را از حیث اظهار نظر در مناسبات شناسائی و هستی در مقابل مذهب اصالت واقع (رئالیسم) قرار می دهند، و این کار به نظر منطقی می آید. اما پیروان کارل مارکس ایدئالیسم را در مقابل ماتریالیسم می دانند، چنانکه گوئی اصالت واقع با اصالت ماده مترادف است، فلسفه ای که در مقابل ماتریالیسم دیالکتیک قرار گیرد جز ایدئالیسم چیزی نیست. در بسیاری از شروحي که بر مارکسیسم نوشته اند مسأله اصلی فلسفی را بحث در تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم دانسته اند.

اینان می گویند که یا باید تقدم ذهن را بر عین و تقدم روح را بر ماده پذیرفت، یا به تقدم عین بر ذهن و تقدم ماده بر روح قائل شد. پیداست که پیروان مارکس شق دوم را صحیح می دانند و شق اول را به ایدئالیسم منسوب می دارند، زیرا که به نظر اینان ماده می تواند بدون روح وجود داشته باشد و خلاف آن درست نیست.

این است رؤوس ایراداتی که در این مورد می توان بر قائلین به ماتریالیسم دیالکتیک وارد آورد:

قول به اصالت واقع (رئالیسم) بدین معنی است که بگوئیم که فکر است که در وجود مندرج است و این بدان سبب است که فکر خود نیز وجود دارد. نه اینکه وجود در فکر مندرج باشد و به شناسائی که ما از آن حاصل می کنیم تأویل شود. اما وجود چیست؟ - پیروان مارکس در جواب این سؤال به نحو قاطعی می گویند که وجود چیزی جز ماده نیست، و صور دیگر وجود نیز از ماده متفرع می شود. اما از این که ماده در واقع وجود داشته باشد، و وجود آن را بتوان مستقل از وجدان انسان دانست (و این قولی است که اصحاب مذهب اصالت واقع جعلگی بر آنند)، بر نمی آید

که وجود تنها به ماده تأویل شود و واقعیت اصلی دیگری غیر از ماده در جهان نباشد. حق این است که مفهوم وجود شامل تر و وسیع تر از آن است که بتوان به عالم مادی محدودش گردانید. در فلسفه‌ای که وجود را از حیث تمامیت آن در نظر گیرند نمی‌توان هیچ یک از جنبه‌های آن را از نظر دور داشت، اگر وجود را بدون تقلیل و تحدید ملحوظ دارند، هیچ کدام از اجزاء و انحاء آن را دور نیندازند و با وسعت نظر درباره آن تفکر کنند، ناگزیر، هم باید ماده را بر خوردار از هستی بشمارند، هم روح را در واقعیت جوهری خود موجود بدانند و هم به وجود مطلق خدا قائل شوند. همین قدر که به وجودی قائل شویم که قابل تأویل بدانچه در وجدان انسانی است نباشد، حتی اگر این شیء را همان وجدان انسانی بدانیم، قول به اصالت معنی را ترک گفته و مذهب اصالت واقع را پذیرفته‌ایم. در نتیجه باید گفت که تقابل حقیقی تقابلی است که در بین ایدئالیسم و رئالیسم وجود دارد، و این قولی است که همه فیلسوفان، به استثنای پیروان کارل مارکس، بر آن بوده‌اند.

رئالیسم از آن حیث که در مبحث وجود از آن سخن می‌رود به دو قسم مختلف تقسیم می‌شود: مذهب اصالت ماده (ماتریالیسم) و مذهب اصالت روح (اسپیریتموالیسم). مذهب اصالت روح (اسپیریتموالیسم) مبنی بر این است که لا اقل وجود سه جوهر را برقرار داریم؛ یا بهتر آنکه بگوئیم سه جوهر را در عالم وجود مکشوف سازیم: وجود ماده، وجود روح انسانی و وجود خدا. چنین مذهبی را می‌توان مذهبی دانست که واقع را به صورت جامع خود اصالت می‌بخشد.

مذهب اصالت ماده (ماتریالیسم)، اعم از اینکه مطابق با تعبیر پیروان کارل مارکس باشد یا به نحو دیگری تعبیر شود، حاکی از این است که وجود خدا و وجود جوهری روح را از حدود هستی خارج سازند. جزیه وجود جوهر مادی قائل نشوند و روح انسانی را متفرع از جوهر مادی، که ممکن است در مرحله پست تر یا در مرتبه بالاتری واقع باشد، بشمارند. چنین مذهبی را می‌توان مذهبی دانست که اصحاب آن به اصالت جزء محدودی از واقعیت قائل می‌شوند.

بعضی از اتباع مارکس به وضع اختصاصی مذهب اصالت روح واقف بوده ولی باز این مذهب را یکی از انواع ایدئالیسم دانسته اند. یعنی ایدئالیسم در نظر اینان به دو قسم مختلف تقسیم می شود: ایدئالیسم مبتنی بر اصالت ذهن^۱ که منکر وجود عالم خارج از وجدان است و ایدئالیسم مبتنی بر اصالت عین^۲ (یا همان مذهب اصالت روح) که قائل به وجود چنین عالمی است، اما آن را تابع خدا و فرعی حاصل از وجود معنوی او می شمارد.

پیدا است که این گروه از پیروان مارکس فکر انسانی را با علم الهی مشتبه می دارند. مذهب اصالت روح مقتضی این است که همه چیز را به علم خدا معلق دارند، و اگر نیز به تقدم فکر و تفوق آن بر وجود جهان قائل شوند، این امتیاز را مخصوص علم الهی شمارند. اما از این نکته غافل نباید بود که، بر طبق مذهب اصالت روح، خدا تنها به صورت علم محض مجرد یا به صورت معنایی که خالق عالم است تصور نمی شود، بلکه آن را نفس وجودی می دانند که همه چیز بدان قائم است و اگر آن نباشد هیچ چیز نیست. وجود متعال است و تنها اوست که قائم بذات است. پس علم الهی فعلی از وجودی است که نام آن خداست، و اگر عالم را مخلوق بدانیم مخلوق مبدأ روحانی غیر متعینی نمی شماریم، بلکه مخلوق خدا، از آن حیث که وجودی عالم و عامل و قائم بذات است، می دانیم.

۴- فراتر رفتن از ایدئالیسم و رئالیسم و تألیف آن دو بایکدیگر.

از آنچه مذکور شد محاسن هر کدام از دو مذهب اصالت واقع و اصالت معنی و همچنین حدود صحت آنها روشن شد. اینک مقتضی است که بکشیم تا آن دو را بایکدیگر سازش دهیم، یا از هر دو فراتر رویم.

الف. - مشکلات مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع.

ایدئالیسم و رئالیسم در واقع هر یک مشکلاتی مخصوص به خود دارد.

ایدئالیسم بدین مانع برمی خورد که ما احساس می کنیم که چیزی هست که به ما افاده می شود ، ذهن ما آن را تنها از راه تعریف ایجاد و ابداع نمی کند ، بلکه این امر با ذهن ما تصادم می یابد ، یا بهتر آنکه بگوئیم بدان عرضه می شود ، حتی اگر خارج از روح ما نیز نباشد . بعلاوه ، ذهن ما ، به سبب وجود واقعی که دارد ، البته خود او دیگر نمی تواند منشأ آن باشد ، امری است که معروض خود او می گردد .

رنالیسم بدین مانع برمی خورد که هر واقعیتی با فکر ما ، در فکر ما و از ممر فکر ما شناخته می شود . چنانکه ما را ممکن نمی آید که از فکر خود خارج شویم تا از وجود چیزی دروای این فکر اطمینان یابیم . وجدان است که جهان را برای ما موجود می سازد ، بدان معنی می دهد و اعتبار می بخشد .

ب . - سهم نسبی هر کدام از این دو مذهب

ما از هر دو عقیده بسیار مستفید می شویم .

ایدئالیسم توجه ما را بدین معنی جلب می کند که جهان را هستی راجز به تبع فکر نمی توان شناخت . چنانکه دکارت و پاسکال پی برده اند فکر است که مدار وضع و حال انسانی است . و چون بدین امر توجه کنیم به سوی ذهن ، از آن لحاظ که موضوع شناسائی است ، منعطف می شویم تا آن را منبع معرفت و عمل و ارزش بیابیم ، و یا حتی سرچشمه هستی به صورتی که از راه فکر معلوم ما می گردد و سر آغاز هر چیزی که در چنین پرتوی دیده می شود بشماریم . چنین انعطافی به سوی ذهن برای پرداختن به تفکر فلسفی ضرورت دارد ، و کسی که از آن امتناع ورزد نمی تواند خود را فیلسوف بخواند . از همین جانب است که می توان معنی زندگی را دریافت و همچنین شروط شناسائی را باز شناخت .

رنالیسم به ما می آموزد که وجود صور مختلف به خود می گیرد ، و آنچه در جهان است تنها فکر نیست . اگر ممکن نباشد که ما از وجدان بدرویم این نیز ممکن نمی آید که از وجود خارج شویم ، وجودی که همه چیز ، که وجدان نیز از جمله آنهاست ، در

آن مستغرق است. وجود ما را فرو می پوشد ، بهما احاطه می یابد ، از ما فراتر می رود ، بر ما تعالی دارد : و این امری است که خود فکر نیز آن را به ما التواء می کند .

بنابراین ممکن است که هر دو آئین را به هم پیوست ، چنانکه فوره بایانی که به صورت دیالکتیک آورده همین کار را کرده است : نخست رئالیسم سطحی و ظاهری است که به محک انتقاد نرسیده است ، و بر حسب آن ، ذهن به نحوی از انحاء به صورت شیء در می آید و در عین مستغرق می شود ؛ از آن پس مرحله ای فرامی رسد که انقلاب به ایدئالیسم حاصل می آید و این حرکتی در جهت عکس رئالیسم است که موجب این می شود که به تقدم ذهن بر عین و تفوق شناسائی بر هستی قائل شویم ، بالاخره در مرحله سوم بازگشت به هستی حاصل می آید. در این مرحله ما به هستی رضامی دهیم ، هستی که ما را در بر می گیرد و بر پای می دارد و حضور آن حتی در دل خود اندیشه نیز بر ما منکشف می شود .

ج . - ایدئالیسم و رئالیسم مکمل یکدیگر .

اگر این دو طرز تفکر را تحلیل کنیم می بینیم که منافات آن دو با یکدیگر بسیار کم تر از آن است که در ابتدا تصور می شود .

چون از لحاظ روان شناسی این بحث را در نظر گیریم می بینیم که چگونگی حصول ادراک را نمی توانیم بفهمیم مگر اینکه ، هم دوگانگی موضوع و مورد را بپذیریم ، و هم آن دورا مکمل یکدیگر بگیریم . اگر بگوئیم که ادراک فعلی است که به وساطت آن وجدان جهان را معلوم خود می سازد ، یا دگر گونی است که چون در وجدان حاصل آید حاکی از این می شود که جهان را دریافت داشته است ، پیدا است که چنین فعلی مستلزم این خواهد بود که هم به جدائی وجدان و جهان قائل شویم و هم پیوستگی آن دورا بپذیریم .

باز رجوع به مذهب دکارت می بینیم که می توانیم از جدائی ایدئالیسم و رئالیسم چشم پوشیم و بدین سوی این جدائی راه یابیم. درست است که دکارت وجود عالم خارج را در معرض شك قرار می دهد ، و ذهن را جوهری می داند که ماهیت آن جز فکر کردن نیست ،

نه احتیاجی به مکانی دارد و نه از هیچ شیء مادی ناشی می شود؛ اما با این سخن هرگز قصد آن ندارد که وجود را نفی کند، مشروط بر اینکه وجود را باماده مشتبه نسازیم و آن را با جهان از آن حیث که شیء است مترادف نگیریم. چون در جستجوی بداهتی که قابل انکار نباشد بر می آید بدین امر که «من فکر می کنم» فرا می رسد، و در همین امر به حضور هستی پی می برد، یعنی به وجود روح از آن حیث که واقعیت جوهری است راه می یابد. خود او در این باره می گوید که: «من چنین فکری را اصل اولی اختیار کردم که به وضوح می توان اصل دیگری را از آن استنتاج کرد.»

امری که دکارت در باطن این امر، یعنی فکر کردن خود، باز می یابد حضور خدائی است که معنی لایتناهی را به فکر ما القاء می کند. از همین رومی گوید که من همچنانکه معنی امر متناهی را در خود دارم معنی لایتناهی نیز اولاً و بالذات در من حاصل است، یعنی مفهوم خدا نیز مثل مفهوم خودم در من وجود دارد. اگر چه تصور معانی یا مفاهیمی مثل «من» و «لایتناهی» و «بعد» در ذهن من است که وجود دارد، باید دانست که این مفاهیم سرشار از هستی است، و هرگز نمی توان آنها را به تصورات ذهنی تأویل کرد. بلکه وجود آنها در ذهن به منزله وجود ظلمی جوهری است که فی نفسها وجود دارند، و آنها عبارتند از: جوهر روحانی، جوهر الهی و جوهر مادی. به سبب بهره ای که شناسائی و هستی از یکدیگر می برد، و به فیض فکری که من می کنم، می توان با نگرستن به درون وجدان به هستی روح و خدا و جهان پی برد. اینکه هستی به درون شناسائی راه می یابد از آن روست که شناسائی در دل هستی جای دارد.

د. فراتر رفتن از ایدئالیسم و رئالیسم از طریق اسپیریتهوالیسم

ما بر آنیم که تنها راهی که می تواند ما را از مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع باز رها کند و بدان سوی این کشاکش برساند قول به اصالت روح به صورت متعارف آن است.

اگر از دریچه چشم کسانی که به اصالت روح فائلند به جهان بنگریم می بینیم که جهان مستقیماً مولود ذهن انسان نیست، بلکه مخلوق روح خداست. قبول این

رأی هم استقلال وجود جهان را نسبت به وجدان محرز می‌دارد، هم این تناقض را از میان می‌برد که چگونه می‌توان جهان را در هستی خود بر پای دانست بی آنکه وجدانی آن را بر پای دارد. این همان تناقضی است که هر گونه قولی را به اصالت واقع، بی آنکه مقرون به قبول اصالت روح باشد، به مخاطره می‌اندازد:

این نکته را نیز باید به طور قطعی در نظر گرفت که علم الهی فقط منشأ ادراک نیست، بلکه مبدأ خلق است، و فعل خداست که جوهر مادی یا جوهر روحانی را ایجاد می‌کند یا واقعیت می‌بخشد. انسان از این هر دو جوهر بهره‌مند است، منتهی بهره او از هر کدام از آن دو یکسان نیست، بلکه، او را بالاخص با روحانیتی که در ذات اوست تعریف می‌کنند.

بعلاوه قدرت خدا شرف هستی را به همه گوهرها یکسان نمی‌بخشد، بلکه آنها را در مراتب مختلف از وجود قرار می‌دهد، و از همین راه است که روح فائق بر ماده می‌شود. از اینجا می‌توان نتایج شگرفی به دست آورد:

از جمله آنها اینکه جهان متعلق شناسائی ذهن متفکر است، در صورتی که ذهن را نمی‌توان متعلق شناسائی جهانی که از روح بهره‌ای ندارد دانست.

از جمله آنها اینکه روح، اگرچه در جهان به سر می‌برد، از جهان نیست و نمی‌توان جهان را علت اولی یا اصلی آن دانست. وجدان، با اینکه می‌تواند در مکان و زمان ظاهر آید، فی نفسه، خارج از مکان و زمان جهان است. اینکه پدیدار شناسان گفته‌اند که روح فراتر از جهان است تارگی ندارد، زیرا که دکارت نیز گفته بود که: «من جوهری هستم که... هستی او محتاج به مکان و قائم به چیز مادی نیست و بنابر این، آن «من» یعنی روح (نفس) که به واسطه او آنچه هستم هستم کاملاً از تنم متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسان‌تر است، و اگر هم تن نمی‌بود روح تماماً همان می‌بود که هست»

از جمله آنها اینکه ذهن متفکر انسان از آن حیث که از خدا بهره‌مند است

متعالی از جهان است و با فعلی که همه اشیاء را ایجاد می کند، یعنی با قدرت خلاقه، ارتباط دارد. به همین معنی است که وجود اشیاء معلق به فکر انسانی است، نه از آن حیث که فکر انسان را بتوان شیء مستقلی پنداشت که مکلفی به خود باشد، بلکه از آن حیث که از فکر الهی بهره مند است و فکر الهی وجود غیر مخلوقی است که هر مرتبه ای از وجود یا واقعیت، که هر مخلوقی حائز آن باشد، وابسته بدوست.

از جمله آنها اینکه مناسبات شناسائی و هستی در مذهب اصالت روح با قبول این امر روشن می شود که خدا ائتلاف و ارتباطی محکم و متقن در بین ذهن و عین، یادربین وجدان و جهان، یادربین روح و طبیعت، یادربین فکر و واقعیت مقرر داشته است. در ختم مقال گوئیم که تقابل ایدئالیسم و رئالیسم ناشی از تزلزلی است که در تصدیق وحدت هستی و شناسائی رخ می دهد، و قول به وحدت را تنها اعتقاد به وجود خدا می تواند محفوظ دارد.

فصل نهم

مکان و زمان

۱ - واقعی بودن یا تصویری بودن مکان و زمان .

۲ - مناسبات مکان و زمان . ۳ - ساختمان مکان و

زمان . ۴ - معنی مکان و زمان .

زمان و مکان ، هر چند اموری است که ما با آنها مألوفیم ، و واقعیانی است که مقارن با تجربه ای که خود به خود در طی زندگی پیدا می کنیم بدانها پی می بریم ، مع ذلك ، همین که تفکری درباره آن دو به عمل بیاوریم ، روشن می شود که فهم آنها تا چه اندازه گران بار از مشکلات است ، و مستلزم طرح چه مسائلی است . پس طبیعی است اگر فیلسوفان این دو مسأله را جزء مسائل اصلی هستی شناسی عقلی ، یعنی مطالعه فلسفی جهان از لحاظ هستی آن و از لحاظ ارتباط آن با روح ، می شمارند . در باره مکان و زمان مسائلی که از لحاظ فلسفی طرح می شود از این قبیل است که :

آیا هر کدام از آن دو درجه مرتبه‌ای از واقعیت قرار دارد؟ مناسبات آن دو با یکدیگر چیست؟ ساخت آنها چگونه است؟ معنی هر یک از آن دو برای روح انسان و با توجه به وضع انسان در جهان چه می‌تواند بود؟

۱ - واقعی بودن یا تصویری بودن مکان و زمان

آیا زمان و مکان از جمله خصائص خارجی وجود است، یا از جمله صور ذهنی معرفت؟ عجب نیست اگر در چنین مسأله‌ای ایدئالیسم و رئالیسم با یکدیگر مواجه شود و کوششی برای فراتر رفتن از آن دو طریقت لازم آید.

الف - وضعی که اصحاب هر کدام از دو مذهب اصالت معنی و اصالت واقع به خود می‌گیرند.

نخست چنان می‌نماید که مکان و زمان از عالم خارج مستفاد شده باشد. اصحاب مذهب اصالت واقع زمان و مکان را اوصاف یا خصائصی متعلق به اشیاء از آن حیث که فی نفسه و مستقل از وجدان انسان وجود دارند می‌شمارند. به تبع نیوتن^۱ این طرز تفکر در زمینه علمی راه جست، و علم مکانیک به صورت متعارف آن مبتنی بر این اصل شد که زمان و مکان به صورت دو محیط واقعی مطلق است که، نه تنها مستقل از ذهن، بلکه حتی مستقل از موجودات و اشیاء و حوادثی است که می‌تواند در آنها جای گیرد.

برعکس، از لحاظ مذهب اصالت معنی مکان و زمان هیچ گونه وجودی خارج از ذهن ندارد، بلکه قوانین تصورات ما و قوالب شناسایی ماست. چنانکه لایبنیتس مکان را نظام مقارنه ممکنه در بین اشیاء و زمان را نظام توالی ممکن در بین آنها می‌شمارد.

رأی کانت در این باره صراحت بسیار دارد: مکان و زمان صور قبلی شناسایی حسی است، یا به عبارت صحیح تر، صور قبلی شهود تجربی است، خواه درونی یا

وجدانی باشد ، خواه بیرونی یا حسی . پس ، این دو مفهوم جزئی از ساخت ذهن است و آنها را باید به ذهن استعلائی منسوب داشت نه به شیئی که در معرض شناسائی چنین ذهنی قرار می گیرد . کانت منکر این نیست که پدیدارهای بیرونی حسی از یک طرف ، و پدیدارهای درونی روانی از طرف دیگر ، وجود دارد . منتهی ، می گوید که این پدیدارها پس از جای گرفتن در مکان و زمان حاصل می شود ، و بدین ترتیب مکان و زمان به نظر او در درون وجدان جای دارد و قالب ها و ساخت های قبلی شناسائی انسانی است . البته او ، به تعبیر خودش ، قائل به واقعیت تجربی برای زمان و مکان شده است ، اما بهتر آنکه بگوئیم که درباره جنبه معنوی استعلائی آنها تأکید بیشتری کرده و بر آن رفته است که زمان و مکان شروطی برای هر گونه تجربه ممکنه است ، یا به عبارت صحیح تر برای هر گونه شهودی است ، و می دانیم که به عقیده کانت تنها صورتی از شهود که حصول آن برای ما امکان دارد شهود تجربی است ، در اینجا از ذکر همه نتایج این عقیده صرف نظر می کنیم . یکی از نتایج آن نسبیت شناسائی است ، زیرا که اشیاء با عبور از این مجاری قبلی صورت مکانی و زمانی به خود می گیرند ، یعنی مانند پدیدارهایی به نظر می آیند ، نه به صورتی که فی نفسها و از حیث واقعیت مطلقه خود چنانند . در واقع ذات معقول شیء^۱ ، یا شیء فی نفسه ، نه مکانی است و نه زمانی . مکان و زمان جزء امور و احوالی که در ساخت شیء فی نفسه به کار آید نیست ، و چون ما نمی توانیم این شیء را ، از آن حیث که چنان است ، بشناسیم باید احتراز جوئیم از اینکه خود آن را نیز واقع در ظرف زمان و مکان بشماریم .

ب . - فرارفتن از تعارض ایدئالیسم و رئالیسم درباره مکان و زمان .

چندین راه وجود دارد برای اینکه بتوان از مذهب اصالت واقع و مذهب اصالت معنی فراتر رفت و از تقابل این دو مذهب احتراز جست . یکی از آنها راه حل دکارتی است . فلسفه دکارت بی آنکه مسأله مورد بحث را

به نحو مشروح طرح کرده باشد ما را به حل این مسأله، خاصه از آن حیث که به مفهوم مکان مربوط است، راهبری می کند. بعدیا مکان به نظر دکارت مفهوم صریح و ممیز^۱ و معقولی است، اما در همان حال صفت اصلی ماده از حیث واقعیت عینی آن نیز به شمار می رود. ماده جوهری است که ماهیت آن در امتداد مکانی آن است. امر معقول و شیء واقع در مفهوم مکان به یکدیگر می پیوندند: از راه تصور عقلی مکان است که فهم ما می تواند در دل جهان راه جوید، و جهان نیز می تواند چیزی را به ذهن ما عرضه دارد که آن را معقول گرداند. پس می توان هم به وجود واقعی مکان و هم به وجود تصویری آن قائل شد. اما مدت یا استمرار نیز خصیصه ای از واقعیت است که نمونه ای از آن به صورت مفهوم انتزاعی وجود دارد. و این مفهوم آن واقعیت را در ذهن ما نمایان می سازد.

راه حل دیگر را می توان از اینشتین^۲ مستفاد داشت. در فیزیک اینشتین این دو جنبه زمان و مکان را نمی توان از هم جدا دانست. از یک طرف، زمان و مکان دو واقعیت فیزیکی است که پیوسته به ماده است، و ماده بالذات امر متصل ممتد در زمان و مکان^۳ است. از طرف دیگر، زمان و مکان جنبه اضافی دارد؛ هم نسبت به یکدیگر چنین است، هم نسبت به دستگاه مقایسه ای^۴ که اختیار شده است. از یک طرف، زمان و مکان چندان واقعیت ندارد که اگر ماده از میان برود آن دو نیز ناپدید می شود، از طرف دیگر جنبه تصویری در آنها به قدری قوی است که انبساط زمان و انقباض اجسام در مکان را نباید تغییر شکل واقعی آنها تلقی کرد، بلکه باید به منزله تغییرات لازمه دستگاه مقایسه ای در فرمول لورنتس - فیتزجرالد^۵ دانست.

ج. - جنبه شهودی و جنبه مفهومی مکان و زمان.

صورت انتزاعی مکان و زمان را باید از وجود انضمامی بعد و مدت متمایز دانست.

۱ - به فتح ثالث، به صفت اسم مفعول.

۲ - A. Einstein دانشمند بزرگ فیزیک یهودی آلمانی (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵).

۳ - Continuum spatio-temporel - ۴ - Système de référence

۵ - Lorentz - Fitzgerald

اما برای اینکه دوجنبه انتزاعی و انضمامی را از یکدیگر تمیز دهیم باید بدین سؤال جواب گوئیم که آیا مکان و زمان در ذهن ما به صورت مفاهیم پدید می آید یا از راه شناسائی شهودی بدانهای می بریم .

کانت شکی در این ندارد که مکان و زمان را به شهود درمی یابیم . در نظر او مکان و زمان جزء مقولات نیست ، یعنی از جمله صور قبلی فهم به شمار نمی آید ، بلکه صور قبلی شهود تجربی است ، اعم از تجربه وجدانی یا حسی .

اما اگر مفهوم مکان را به صورتی که در ریاضیات از آن سخن می رود تحلیل کنیم معلوم می شود که جنبه مفهومی مکان بیشتر از جنبه شهودی آن است . یعنی مکان را بیشتر باید به صورت یکی از مقولاتی که کانت آنها را بر شمرده است در آورد ، و ناشی از فهم دانست نه ناشی از شهود حسی .

به تدریج که هندسه روبه پیچیدگی می رود ، و بیشتر به جبر نزدیک می شود ، و می کوشد تا به صورت مفاهیمی در آید که ساخت های انتزاعی و عقلی در قالب آنها مندرج می شود ، و می تواند به همین مفاهیم انتزاعی اکتفاء جوید ، معنی هندسی مکان نیز مناسبات خود را با شهود حسی از دست می دهد . و سرانجام مکان ریاضی تنها عبارت از دستگاهی از روابط سنجشی^۱ یا نمایشی^۲ یا تحلیلی^۳ می شود که سازمان بخشیدن به اعمال یا برقرار داشتن اشیاء امکان پذیر می سازد . در فیزیک نظری نیز به همان اندازه که این علم در تصور اشیاء خارجی جنبه ریاضی به دست می آورد ، و این جنبه هر چه بیشتر در آن روبه قوت می رود ، مکان عیناً به همین صورت درمی آید .

می دانیم که از آن گاه باز که هندسه های غیر اقلیدسی ، و علوم می توان آنها را مابعد هندسه^۴ نامید ، به وجود آمده است بر آن شده اند که مکان ها یا فضا های انتزاعی متعددی را می توان برقرار ساخت ، یا بهتر آنکه بگوئیم که می توان تصور کرد . تعدد آنها بدین سبب است که تصور چنین فضاهائی متناسب با قبول دستگاه های مختلفی

بر مبنای علوم متعارف^۱ مختلف است و می توان در آنها امتداد در جهات سه گانه و سایر خصائصی را که در فضای اقلیدسی وجود دارد ترك گفت یا محفوظ داشت. از لحاظ منطق علمی مکان امری نیست که به شهود حسی دریافته شود، بلکه مفهومی انتزاعی است، حتی باید گفت که مفهومی انعطاف پذیر است، و فاقد صلابت و جمودی است که در مذهب کانت به مقولات فهم نسبت داده می شود. به عبارت دیگر از جمله قالب هائی نیست که ساخته و پیرداخته و آماده برای قبول پدیدارها باشد، بلکه امکائی است که به پدیدارها داده می شود تا ساختمان عقلی بپذیرند.

اما از لحاظ بحثی که در روان شناسی راجع به ادراک می کنند مکان صورتی از شهود و یا خود صورتی از شهود حسی است، خواه آن را محدود به امتداد در جهات سه گانه متد اول بدانیم، خواه چنین نشماریم.

بدین ترتیب مکان هم جنبه شهودی و هم جنبه مفهومی دارد، هم از نوع امور محسوس و هم از نوع امور معقول است. می توان گفت که زمان نیز چنین است، یعنی از همین دو خصیصه برخوردار است.

علاوه بر این باید دید که آیا مکان و زمان از مفاهیم قبلی^۲ است که مقدم بر هر تجربه ای که مشروط بدانها می شود وجود دارد، یا از مفاهیم بعدی^۳ است که بر اثر تهذیب و تنظیم محسوسات و مخیلاتی که به ذهن ما راه می یابد حاصل می شود؟ در اینجا تعارض مذهب عقل و مذهب اصالت تجربه را بازمی یابیم، و برای اینکه از این تعارض در امان باشیم باید این دو نکته را که شرح آنها گذشته است یادآور شویم:

۱ - مکان و زمان انتزاعی مفاهیمی است که، با وجود جنبه قبلی که در آنهاست، ما بازاء خود را در ساختمان معقول جهان دارد.

۲ - استمرار زمانی و امتداد مکانی انضمامی در همان حال که صورتی برای شهود حسی تجربی است متعلق این شهود نیز می باشد.

جنبه قبلی و جنبه بعدی در چنین ساختمان هائی که مانند احساس و جهات اشتراك

ذهن وعین یا وسیله ارتباط روان و جهان است به هم می آمیزد .

د. - تشکیک در باره مکان و زمان .

مسئله مکان و زمان را می توان به صورت دیگری نیز طرح کرد ، و آن اینکه : آیا مکان و زمان وجود واقعی دارد ؟ - در بعضی از فلسفه ها ، مثل حکمت برهمنی ، این هر دو را سراسری یا شبیحی یا وهمی بیش نمی دانند . باید اعتراف داشت که چه بسا این گمان به دل ما نیز راه یابد که شاید زمان مانند خود زندگی رؤیائی بیش نباشد !

۶ - مناسبات مکان و زمان .

در تقریر اغلب آراء فلسفی که در جهان شناسی عقلی اظهار شده است دو مفهوم مکان و زمان ا در ضمن یکدیگر آورده اند . آیا باید تقارن این دو مفهوم را به همین صورت پذیرفت ، یا اینکه به استقلال آن دو از یکدیگر قائل شد و هر کدام را جدا از دیگری مورد بحث قرارداد . در این باره نظریکی از فیلسوفان و رآئی یکی از دانشمندان را مذکور می داریم و آن دو تن عبارتند از برگسون و اینشتین .

الف . - نظریه برگسون در باره مدت یا استمرار زمانی .

تقریر . - نقدی که برگسون از مفهوم زمان کرده بسیار شهرت یافته است . این فیلسوف زمان را از آن حیث که در تفکر مفهومی ما تصور می شود و به اقتضای چنین تصویری به مکان مشابهت می جوید انتقاد کرده است . زمان به صورتی که در مکانیک متعارف می آید ، به صورتی که ساعت ها و تقویم ها از آن حکایت می کند ، به صورتی که در فلسفه کانت به خود می گیرد و قالب قبلی شناسائی حسی می شود ، در نظر برگسون زمانی است که ماهیت آن تغییر پذیرفته ، و یا به عبارت صحیح تر ، به صورت مکان در آمده و با آن مشته شده است .

اگر زمان را محیط متجانس نا متعینی بدانیم که قابل انقسام به آنات باشد و این آنات مثل نقاطی که امتداد مکانی را مرکب از آنها می شماریم به یکدیگر منضم شده باشد ، یا اگر زمان را مجرائی بدانیم که خود همیشه یکسان مانده و تمام حوادث

از آغاز می‌بایست در قالب آن به جریان افتاده و گسترش یافته باشد ، از استمرار^۱ زمانی سلب حیات کرده‌ایم و آن را با تغییر انضمامی که جوهر زمان واقعی نامتجانس کیفی است مطلقاً ییکانه ساخته‌ایم .

زمان انتزاعی و مفهومی را که صورت مکانی به خود گرفته است باید از استمرار انضمامی و خلاق تمییز بدهیم . چنین استمراری با مقارنه مکانی متضاد است ، زیرا که ذات آن تغییر و حرکت و سیرو رت است . و بدین معنی است که مدام صور متجددی ایجاد می‌شود ، و این تجدید صوره به نحوی پدید می‌آید که قابل پیش بینی نیست .

این استمرار را می‌توانیم از راه شهود در دل هستی خودمان ادراک کنیم ، زیرا که وجدان خود همان توالی تغییرات کیفی است که با هم می‌گذارد و درهم فرو می‌رود ، بی آنکه حد قاطعی آنها را از یکدیگر جدا سازد ، بی آنکه کمترین تمایل به انفصال از یکدیگر در آنها باشد و بی آنکه هیچ گونه مناسبتی با اعداد در آنها بتوان یافت .

اما استمرار تنها به صورت امری که مستفاد بی واسطه وجدان باشد و انسان آن را فقط مستقیماً در حیات درونی خود احساس کند نیست ، بلکه خود واقعیت نیز برخورد را از استمرار است . عقل ، آنگاه که تفکر خود را مبتنی بر مفاهیم انتزاعی کلی می‌کند واقعیت را منجمد و راکد می‌سازد . اگر از این جمود سطحی که بر واقعیت تحمیل شده است فراتر رویم و حدود آن را بشکنیم تحرك ذاتی اشیاء را می‌یابیم و تغییری را که ماهیت جهان هستی است می‌بینیم ، اگر معرفت شهودی جای انتزاع عقلی را بگیرد این توانائی به انسان دست می‌دهد که به استمرار محض راه جوید و جوهر سیال واقعیت را بازیابد . اما البته نباید غافل از این معنی بود که چون به قعر دریا راه جوئیم و توده‌ای از خاک را که به سبب آغشتگی خود به آب در حال سیلان است از ته دریا بیرون کشیم تابش خورشید دردم آن را خشك می‌سازد و به صورت دانه‌های منجمد و مجزائی از ریزک درمی‌آورد ؛ به همین ترتیب شهودی را که به واقع امر یافته ایم

چون به تابش خورشید فهم عرضه کنیم به همان سرعت به صورت مفاهیم ساکن و منفصل درمی آید .

عادت بر این جاری شده است که دو مفهوم زمان و مکان را به یکدیگر ملحق سازند . باید کوشید تا زمان را از مکان جدا ساخت ، زمان را به صورت استمرار و خیزش که زنده و آفریننده است تصور کرد ، تا بتوان مقام اول را در جریان عظیم حیات که تعلق به زمان دارد دوباره بدان بازگردانید . برگسون چون تعمق بیشتر می کند این جریان را به نام خیزش حیاتی^۱ می خواند . این خیزش با وجود صورتی که در جهان طبیعی به خود می گیرد ، و از این لحاظ در زیست شناسی که جزء علوم طبیعی است از آن سخن می رود ، سرشار از روحانیت و خلاقیت است . خیزش حیاتی و کشش و کوششی که محرك آن است ممتد در مکان نیست ، بلکه مستمر در زمان است . با همه این وقوع استمرار زمانی را باید نسبت به امتداد مکانی تصور کرد .

در اینجا ست که برگسون در باره ترتیب پیدایش این دو مفهوم و چگونگی اشتقاق آنها از یکدیگر سخن می گوید . واقعیت اولیه استمرار اخلاقی است که حال در خیزش حیاتی است . اما در این خیزش گسستگی و دگر گوئی پدید می آید که مقداری از کششی را که در آن بود بازمی ستاند ، و بدین ترتیب ، چیزی را که گسترش مکانی نداشت ، بلکه به صورت سیلان زمانی بود و می بایست خارج از مکان بماند ، بدان حد تنزل می دهد که در مکان وارد آید . در طی این سیر انحطاطی که زمان را حاصل می شود ، و زمان به جهانی که در قید مکان است فرو می افتد ، ماده پدید می آید . ماده مکان هندسی متجانس محض نیست ، اما می کوشد تا بدان نزدیک شود ، چنانکه گوئی چنین مکانی را حد انتزاعی برای سیر خود می شناسد . و بدین ترتیب واقعیت مکان کم تر از زمان می شود . مکان آن گاه حاصل می آید که کشش و کوشش خلاق جای خود را به باز ایستادن و فرو ماندن می دهد ، حتی باید گفت که پدید آمدن مکان به منزله ازمیان رفتن زمان است .

بحث.. انتقاد زمان انتزاعی یعنی زمانی که صورت مکانی به خود می گیرد، چنانکه برگسون کرده است، به نظر ما انتقاد قاطعی می آید، و همچنین تصویری که این حکیم از استمرار اخلاق حاصل کرده است شایان توجه می نماید. اما کوشش او برای اینکه امتداد را مشتق از استمرار بداند یا به عبارت دیگر مکان را مشتق از زمان بشمارد صحیح نیست. وسیری که برای پیدا آمدن مکان از زمان تصور کرده است می توان گفت که به خواست خود او صورت گرفته و مسبوق به تحقیق نبوده است. اگر استمرار زمانی همان طور که در وجدان تحقق دارد در واقعیت خارجی نیز موجود باشد، چنان می نماید که امتداد مکانی هم واقعیت داشته باشد. منتهی چنین امتدادی فقط در جهان مادی صدق می کند و وجدان ما فاقد جنبه مکانی است. البته روح مادی نیست و نمی تواند ممتد در مکان باشد، اما همان طور که استمرار زمانی با جوهر روحانی وجود مامتنجاس است، امتداد مکانی نیز در جسم بی جان و عالم خارجی واقعیت دارد، و از طریق احساس و ادراک و تخیل می توان تصویری از آن حاصل کرد که برخلاف مکان هندسی دارای جنبه انضمامی باشد.

به نظر ما چنان می آید که مکان و زمان را نتوان تاویل به یکدیگر کرد. حدود و سعت مکان و درجه شمول آن کم تر از زمان است، زیرا که، برخلاف زمان، حیات و روح در آن سهیم نمی تواند بود، و از این لحاظ در مراتب وجود حائز مرتبه پست تری است. اما به هر صورت مثل زمان اصالت دارد، و آن را نمی توان تنها ناشی از نفی زمان یا انحطاط صورت آن دانست.

پیداست که با وجود وحدتی که در هستی است یک سلسله از تقابل ها را باید در بین بعضی از مفاهیم، مثل نفس و بدن، روح و طبیعت، زمان و مکان معتبر دانست. چه فکر انسانی همواره قادر به رفع تقابل و جمع اضداد نمی تواند بود.

پ. نظریه اینشتین درباره نسبیت زمان و مکان.

در فیزیک متعارف، خاصه در مکانیک، مکان و زمان و حرکت را سه مفهوم مرتبط به یکدیگر می دانند. با همه این می گویند که زمان در تمام نقاط و جهات مکان همواره

همان است که بود . یعنی زمان در معادلات مکانیک به صورت متغیر مستقلی وارد می شود .

برعکس ، به نظر اینشتین ، مکان و زمان مضاف به یکدیگر است . برای اینکه مکان شیء متحرکی را در فضا معلوم داریم کافی نیست که مختصات سه گانه مکانی آن را مشخص سازیم ، بلکه باید قائل به مختصه چهارمی نیز برای آن بشویم که چیزی جز زمان نیست .

و بدین ترتیب حوادث طبیعی در جهانی که صورت مکانی - زمانی دارد جریان می یابد ، از چنین جهانی به فضای چهار بعدی تعبیر می کنند و این تعبیر دقیقی نیست .

زمان همه جا همان نیست که بود . زیرا که اگر چنین می بود می بایست ممکن باشد که دو واقعه یا دو پدیدار به طور مطلق هم زمان یکدیگر وقوع یابد ، و حال آنکه چنین چیزی ممکن نیست ، و زمان وقوع هر حادثه ای تابعی است از مشاهده شخص ناظر و دستگاه مقایسه ای^۱ که اتخاذ کرده است . پس به جای اینکه زمان را مطلق بدانیم باید به زمان چیزی^۲ قائل شویم ، یعنی زمانی که نسبت به نقطه ای از مکان معنی دارد و تابع سرعت شخص ناظر است . در مکانیک متعارف فاصله دو نقطه را در دو دستگاه مقایسه ای که نسبت به یکدیگر متحرک باشد با عدد غیر متغیری اندازه گیری می کنند . اما در مکانیک مبتنی بر نسبیت چیزی که غیر متغیر است^۳ فاصله بین دو حادثه ایست که هم از حیث زمان و هم از حیث مکان هر دو ملحوظ شود . به عبارت دیگر ، شخص ناظر نمی تواند مکانی را اندازه گیری کند بی آنکه پای زمان را به میان بیاورد .

بعلاوه ، نسبیت موجب می شود که زمان و مکان خاصیت مطلق بودن را که در فیزیک نیوتن داشت از دست دهد . در نظر اینشتین ظرف و مظهر را از هم جدا

نمی‌توان ساخت. مکان و زمان قالب‌های خالی نیست که پدیدارهایی را که در آن جای می‌گیرد بپذیرد، بلکه با ماده یکی بیش نیست و از جمله سایر خصوصیات جهان طبیعی است. اینشتین می‌گوید که نیوتن زمان و مکان را به صورتی تصور کرده بود که اگر جهان از میان برود آن دو همچنان بر جای می‌ماند، و حال آنکه بر طبق نظریهٔ من این دو نیز با جهان ناپدید می‌شود.

آنچه نشان می‌دهد که مکان مطلق نیست این است که با چیزی که در آن جای می‌گیرد تغییر می‌پذیرد. ماده چیزی از مکان را که در آن وارد شود با انحنائی که در آن پدید می‌آورد دیگر گون می‌سازد. یعنی در مجاورت هر جرم مادی خواص هندسی مکان تغییر می‌پذیرد. این را نیز باید بگوئیم که اینشتین برای نمایش جهان شکل کروی یا بیضی هندسهٔ ریمن را که بر حسب آن می‌بایست به انحنای فضا قائل شویم اختیار کرده است.

پس، بر طبق نظریهٔ نسبیت، مکان و زمان را باید وابسته به یکدیگر دانست اما این مطلب را نباید از نظر دور داشت که نظریهٔ او مربوط به فیزیک است، و کسانی که به متافیزیک می‌پردازند ملزم نیستند که شناخت هستی را مبتنی بر آن سازند؛ و به همین سبب آزادی فکر خود را در قبال آن محفوظ می‌دارند.

۳- ساخت زمان و مکان.

ساخت دقیق مکان و زمان چیست؟ ذهن ما چه خصائصی می‌تواند به مکان و زمان اسناد کند یا در آنها تشخیص دهد؟
الف - مشکلات تصور مکان.

معمولاً تصور می‌رود که مکان را بسیار آسان بتوان تعریف کرد. کافی است بگوئیم که مکان محیط متجانس نا متعینی است که اجزائی که آن را فراهم می‌آورد خارج از یکدیگر می‌ماند. اما این تعریف به تعارضاتی منتهی می‌شود. از جمله اینکه یا

باید مکان را تا بی نهایت قابل انقسام بدانیم ، یا باید بگوئیم که انقسام آن تا بی نهایت ادامه نمی یابد . در صورت اول ، یعنی اگر بتوانیم مکان را تا بی نهایت تقسیم کنیم ، ناگزیر به صفر می رسیم ، یعنی به مکانی که در واقع دیگر امتدادی ندارد . و چگونگی می توانیم امتداد مکانی را مجموعه ای از چیزهائی که فاقد امتداد است بدانیم . در صورت دوم ، یعنی اگر بتوان گفت که انقسام مکانی تا بی نهایت ادامه نمی یابد ، باید مکان را مرکب از اجزاء متناهی ، یعنی قطعاتی از بعد که دیگر انقسام نمی پذیرد ، دانست . اما با این فرض باید گفت که چیزی به عنوان مکان وجود ندارد ، زیرا که اگر انقسام مکان به چیزهائی منتهی شود که دیگر خود آنها مکان نباشد مکانی در میان نخواهد بود .

الیائیان^۱ که از جدلیان زبردست یونان باستان بودند اشکالاتی را که بر تصور مکان از لحاظ ارتباط آن با زمان و حرکت می توان وارد آورد بر شمرده اند . زنون^۲ الیائی این معارضات ، یعنی اشکالاتی را که نمی توان مرتفع ساخت ، بدین ترتیب طرح می کند که : اگر مکان مرکب از اجزاء متمایز منقسم باشد شیء متحرکی که آن را می پیماید نخست باید نصف اول مسیر خود را در مکان به سر رساند ، و چون این نیمه را به پایان برد ، نیمه دیگر آن را و همچنین تا بی نهایت . بی آنکه هرگز بتواند به پایان آن برسد . بر این مبنا می توان سه دلیل اقامه کرد :

۱ - هرگز نمی توان به پایان خط سیر رسید . زیرا که هر جزئی از مکان مرکب از نقاطی به تعداد نامتناهی است ، و تعداد نامتناهی از نقاط را نمی توان در زمان متناهی طی کرد .

۲ - اگر آخیلوس^۳ پس از سنگ پشت به حرکت در آید می تواند بدان نزدیک شود ، بی آنکه بتواند آن را بگیرد . زیرا که نخست باید به نقطه ای که سنگ پشت در آن بوده و اینك ترك آن را گرفته و جلوتر رفته است برسد ، و بدین ترتیب همیشه

۱ - Eléates - ۲ - Zénon فیلسوف الیائی یونانی قرن پنجم قبل از میلاد .
 ۳ - Achille از پهلوانان داستان ایلیاد هومر .

سنگ پست مسافتی از او جلوتر خواهد بود. یعنی سریع ترین موجودات به پای بطئی ترین آنها نخواهد رسید، و درودنده ای که به دنبال یکدیگر می دوند هرگز نمی توانند به همدیگر ملحق شوند.

۳ - تیری که از کمان بدرزده می باید بتواند به پرواز درآید و هم نتواند چنین کند. زیرا که مکان و زمان مرکب از تعداد نامتناهی از نقاط و آنات است، و از این رو جابه جاشدن تیر امکان نمی یابد. بعلاوه هر شیئی در همان حال که مکانی مساوی با حجم خود شاغل می شود در حال سکون است، تیری که به پرواز آمده است همیشه و در هر لحظه ای مکانی مساوی با حجم خود را شاغل است، پس متحرك نیست. یعنی چیزی که حرکت می کند بی حرکت می ماند.

معمولاً دلایل زنون را از نوع احتجاج های بیهوده و سفسطه آمیز می شمارند. با همه این باید به بحث دقیق تری درباره آنها پرداخت. زنون الیائی حرکت را به معنی اخص آن انکار نمی کند. بلکه تصویری که ما از حرکت و تغییر داریم به نظر او تناقضاتی پیش می آورد که دلائل او حاکی از آنهاست. دانشمندان معاصر میکرو فیزیک، مخصوصاً هایزنبرگ^۱، نیز با این تناقضات در بحث راجع به مقادیری نهایت کوچک روبه رو شده اند. زنون ایتالیائی تعارض اتصال و انفصال را آشکار می سازد و آن دورا قابل پیمایش با یکدیگری با مقیاس مشترکی نمی داند، و مخصوصاً قصد او این است که با قول به تکرر و انقسام بعد مخالفت کند و با احتجاج خود روشن سازد که اگر تکرر و انقسام بعد را بپذیریم فکر ما به چه عوایقی دچار می شود. و دلایل او به مسائلی که در ریاضیات عالیّه، مانند نظریه مجموعه ها و نظریه اعداد موهوم و نظریه لایتناهی، پیش می آید قابل تأویل است.

در رد دلائل زنون گوئیم که در احتجاج او دو مفهوم مکان و زمان با یکدیگر خلط می شود. زمانی که او از آن سخن می گوید مطابق با مفهومی از زمان است که بر گسون به رد آن می پردازد، یعنی زمانی که جنبه مکانی دارد و مرکب از آنات منفصلی

است. به قول ارسطو اگر زمان را مرکب از آنات منفصل فرض نکنیم استناد زنون به حرکت تیر اعتبار خود را از دست می دهد. بهترین طریقه رد دلایل زنون طریقه است که برگسون در پیش گرفته است: برگسون بدین نکته پی برده که مقصود زنون این بوده است که حرکت و تغیر به صورتی که عقل ما آنها را تصور می کند مستلزم چه تناقضانی است. اما برگسون می گوید که ما می توانیم حرکت را چنان تصور کنیم که تحرك آن از میان نرود، تغیر را به معنایی بگیریم که سیلان آن بر جای ماند، زمان را به نحوی تلقی نمائیم که استمرار آن محفوظ باشد. حرکت فی نفسها فعل بسیط غیر منقسمی است، و این آدمی است که چون با مفاهیم منفصل سروکار دارد سیر مکانی آن را به یک سلسله از اوضاع به تعداد نامتناهی منقسم می سازد. کافی است که حرکت را به صورت انضمامی آن که غیر قابل انقسام است در نظر بگیریم تا همه سفسطه های زنون الیائی از اعتبار بیفتد و اشیاء متحرکی که اختلاف سرعت دارند بتوانند به پای هم برسند یا یکدیگر را پشت سر بگذارند. برگسون می گوید: «به نظر ما، سفسطه های فیلسوفان حوزه الیائی ناشی از این است که حرکت را با مکانی که شیء متحرك طی می کند اشتباه کرده اند. زیرا که فاصله ای که دو نقطه را از هم جدا می سازد نابی نهایت قابل تقسیم است، و اگر حرکت نیز مانند فاصله مرکب از اجزاء می بود هر گز این فاصله پیموده نمی شد. اما حقیقت این است که هر قدمی که آخیلوس بر می دارد فعل بسیط و نامنقسمی است، و چون افعالی از این قبیل از آخیلوس سر بزنند سنگ پشت را پشت سر می گذارد و می گذرد. توهمی که الیائیان را حاصل شده ناشی از این بوده است که این سلسله از افعال غیر منقسم را با امکان متجانسی که متضمن آن است یکی گرفته اند.»

اینکه تصور زمان نیز موجب اشکال می شود بدان سبب است که به جای اینکه کیفیت خاص زمان را که استمرار واقعی است بدان منسوب دارند آن را با امکان مشتبه می سازند: «خطی که اندازه گیری می شود غیر متحرك است، سراسر آن ساخته شده و به انجام رسیده است. ولیکن زمان چیزی است که در حال ساخته شدن است، حتی چیزی است که موجب می شود که همه چیز در حال ساخته شدن باشد. با مقیاس زمان نمی توان استمرار را

اندازه گرفت ... با جمع سکون‌ها نمی‌توان حرکت احداث کرد ، وبامکان نمی‌توان زمان پدید آورد .

ب . - ساخت دیالکتیکی زمان .

آیا زمان را باید منفصل یا متصل دانست ؟

اگر زمان متصل باشد باید گفت که سیلانی است که توقف نمی‌کند ، جریانی است که انقسام نمی‌یابد ، صیرورتی است که انقطاع نمی‌پذیرد ، استمرار محض است ، باینکه پیوسته دیگرگون می‌شود و قطره‌های آن رنگ دیگری می‌گیرد خود آن بدون هیچ‌گونه توقفی جاری است . آنانی مشابه با نقاط که در زمان تشخیص می‌دهیم تا زمان را اندازه‌گیری کنیم حاصل انتزاع و نتیجه‌مواضعه است . عقل‌ماست که در چیزی که با لذات و در اعماق جریان خود متحرك و متصل است اجزاء ساکن و منفصل را لحاظ می‌کند . بسیار دشوار می‌توان آن^۱ را تصور کرد یا دم را دریافت ، زیرا که آن حدی است که مدام در میان گذشته و آینده در حال محوشدن و زوال یافتن است . از همین جا خواستمانداین نتیجه را بگیرند که آن واقعیت ندارد ، و اگر زمان را به نور تشبیه کنیم می‌توان چنین تعبیر کرد که زمان به صورت ذره ای نیست بلکه دارای جنبه موجی است .

در مقابل چنین رأیی که حاکی از اتصال زمان است ، رأی دیگری می‌توان اظهار داشت که بر طبق آن زمان ساخت انفصالی دارد و از اجزائی مانند دانه های زنجیر پدید آمده است . به صورت سلسله ایست که از آنات یا لحظات تشکیل یافته است ، فقط همین آنات است که واقعیت دارد و هر کدام از آنها از دو سمت محاط به عدم است : عدمی به نام گذشته که حافظه ما می‌کوشد تا با فعلی شبیه سحر و افسون آن را زنده نگاه دارد ، و عدمی به نام آینده که آن را پیش بینی نمی‌توان کرد ، در حیز

۱ - Instant که در اصطلاح غیر علمی لحظه نهمی توان بدان گفت . برای اینکه این کلمه با کلمه د آن ، که به صورت اسم اشاره به کار می‌رود اشتباه نشود آن را مشخص کرده ایم .

امکان است ، غیر واقعی است و تنها اراده تخیل می توان آن را فرا خواند . زمان اگر بدین ترتیب باشد ، به تعبیری که متناسب با مبحث نوراست ، به صورت ذره ای خواهد بود .

پیداست که نه فقط می توان زمان را در «وضع»^۱ اول و نه در «وضع مقابل»^۲ آن دانست . بلکه زمان هم متصل و هم منفصل است ، هم موجی و هم ذره ای است . از این لحاظ وضع آن عیناً مشابه وضع نوراست . قبل از لویی دو بروی^۳ هر کدام از صاحب نظران فیزیک تنها یکی از جنبه هائی را که در نور وجود دارد ملحوظ داشته و از جنبه های دیگر غفلت کرده بودند ، و این دانشمند هر دو وضع متقابل را در «وضع مجامعی»^۴ در نظر آورد .

در واقع اگر تنها جریان می بود که واقعیت می داشت هیچ گونه شهودی از آن ما را حاصل نمی شد ، و احساس لحظه کنونی یا تمییز حال از گذشته و آینده امکان نمی یافت . بالعکس ، اگر جریان هیچ گونه واقعیتی نمی داشت ، و سروکار ما تنها با لحظه هائی به صورت دانه ها و حلقه های مستقل و مجزا و منفرد می بود ، و هیچ گونه رابطه ای در میان آنها وجود نمی داشت ، این لحظه ها نمی توانست به صورت سلسله ای به نظر آید و تصویری از زمانی که در حال مرور است حاصل نماید . آن را اگر فی نفسه منظور داریم و از جریان استمرار بدر آوریم دیگر جنبه زمانی نخواهد یافت و بدین ترتیب معنی زمان يك سره از میان خواهد رفت .

برای اینکه زمانی در میان باشد هم باید آن را امر واقعی بدانیم و هم جریان زمان را پدیدار و برقرار بشماریم . عیناً به همان صورتی که فیزیک دانان نور را تلقی می کنند ، ما نیز برای فهم زمان باید دو گونه تصور از آن حاصل کنیم که هم مستقل از یکدیگر و هم متمم یکدیگر باشد . زیرا با اینکه هر دو تصور برای فهم زمان ضرورت دارد ، اگر بخواهند آن دورا باهم جمع آورند ، همدیگر را نفی می کنند .

پس زمان ساخت دیالکتیکی دارد .

دیالکتیک زمان را به نحو دیگری نیز می‌توانیم تلقی کنیم ، و آن درموقعی است که بخواهیم ببینیم که آیا واقعاً جنبه انضالی استمرار حیاتی معلوم بی‌واسطه وجدان ماست؟ باشلار^۱ در انتقاد عقیده برگسون می‌گوید که تجربه درونی به ما نشان می‌دهد که خلافاً با فاصله‌هایی در استمرار وجود دارد ، و جریان‌های موزون و منظمی که در درون خود احساس می‌کنیم موقت و متکثر است . به طوری که می‌توان گفت که این مائیم که امتداد استمراری به جریان درونی شخص خود می‌دهیم ، یعنی استمرار نتیجه دیالکتیکی است که ما آن را در طی زندگی و با خود زندگی برقرار می‌سازیم .

این آراء متمتع حکایت از این می‌کنند که شخصیت انسان را در زمان باید خود اوبسازد و گوئی این کار را در برابر زمان و به رغم زمان می‌کند . اما چنانکه برگسون گفته است ممیز حیات شخصی این است که خود را با خود بیافریند . و اگر نیز بتوانیم شخصیت خود را به رغم زمان تحقق بخشیم ، باز واقعیت استمرار را احساس می‌کنیم ، آدمی در وضعی که به خود می‌گیرد ناگزیر خود را ملزم می‌بیند که به استمرار تن در دهد .

ج . - در زمان «بودن» و وجدان .

لازمه وضع انسانی^۲ این است که در زمان قرار گیرد . اما باید دید که در زمان بودن انسان را خود او چگونه تلقی می‌کند . معمولاً در تعریف زمان گویند که دوره ایست که از حادثه مقدم به حادثه ای که تالی آن است امتداد می‌یابد . یا خود تغییر مدامی است که اکنون را به گذشته می‌پیوندد و به آینده فرا می‌افکند . این قبیل از تعاریف نخست چنان می‌نماید که گوئی حاکی از معنایی معهود و متعارف است ولیکن گران بار از اشکالات بسیاری است . فیلسوفان معاصر بدین مسأله دل بسته و کوشیده‌اند تا آن را باروش پدیدارشناسی بشکافند . از جمله آنان ژان پل سارتر است . سارتر می‌گوید که در زمان بودن جزء ساختمان اصلی واقعیت انسانی است .

۱ - G Bachelard فیلسوف فرانسوی (۱۸۸۴ - ۱۹۵۲) ۲ - Condition humaine

گذشته ما در وجدان ما متبلور و منجمد شده است ، چنانکه گوئی وجدان ما را که
 لنفسه است ^۱ است انحطاط داده و با اشیاء بی جانی که فی نفسه ^۲ اندیک سان ساخته
 است ، از همین رو گذشته شخص از وجدان او جدائی ناپذیر است . باهمه این همواره
 مرا چنین امکانی حاصل است که گذشته خود را از سر گیرم ، حتی عهده دار آن شوم و
 مسؤولیت نام در این باره دارم . من باید گذشته ای که هستم باشم و نمی توانم چنین نباشم و
 اما این قوه را نیز دارم که مدام اختیار جدیدی بکنم . حال نیز واقعیت دارد . در
 داستان غثیان ^۳ می نویسد : « ماهیت حقیقی زمان حال خود را آشکار
 می ساخت ، و نشان می داد که هر چه هست اکنون است ، و چیزی که اکنون نباشد
 نیست . » زمان حال نشانه حضور در هستی است و باهمه این فرار مداوم در برابر هستی
 نیز هست . حال از آن حیث که حال است مدام به چیزی که دیگر نیست (گذشته)
 منقلب می گردد و در آنچه هنوز نیست (آینده) محو می شود . آینده
 چیزی است که من باید بشوم ، چیزی است که به هستی کنونی من معنی می دهد
 و با آن را ممکن می گرداند . اگر آینده را بدین معنی بنگریم دیگر آن را امری که
 تنها در تصور ما باشد نمی شماریم . باهمه این آینده دست خوش امکان است ، ممکن
 است که اصلاً وجود نداشته باشد ، و من کسی هستم که معنی او همواره نامعلوم و
 ناتمام می ماند . بدین ترتیب هر سه جزء زمان هم واقعی و هم غیر واقعی است .
 سارتر این هر سه را از خود بدر رفتن ^۴ می داند . یعنی هر کدام از آنها وضعی است که
 وجدان را در خروج از خود حاصل می آید . وجدان بالذات امری متعالی است ، به سوی کمال
 مطلق که هر گز بدان نمی تواند رسید فرا افکنده می شود ، و یا خود بدون سوی فرا
 می رود . و این بدان معنی است که وجدان خود خارج از زمان است و نمی تواند خود
 را در آن مقید و مسدود سازد ، با اینکه وضع انسانی دستخوش قرار گرفتن در زمان

می باشد .

د . - «در زمان بودن» و امکان .

انسان موجودی است که خود به خویشتن هستی نداده است ، یا به عبارت دیگر ممکن الوجود است . جنبه امکانی او در همین است که در زمان قرار می گیرد . پیش از آنکه فیلسوفان اگزیستانسیالیست بدین جنبه از طبیعت انسانی پی برند دکارت بدان تصریح کرده است . در نظر دکارت آنات مختلف زمان مستقل از یکدیگر است و این بدان معنی نیست که زمان منفصل باشد بلکه بدان معنی است که زمان دارای جنبه امکانی است : همینکه جهان و انسان در لحظه معینی وجود داشته باشند ایجاب نمی کند که در لحظه آینده نیز به ضرورت همچنان موجود باشند . ارتباط يك آن به آن دیگر ممکن محض است ، و در زمانی که بیم فزای آن می رود^۱ برای اینکه چیزی بر جای ماند تأثیر علیت الهی کافی است . خدا با امری عظیم که حاکی از رحمت اوست واقعیت را در وجود محفوظ می دارد و آن چیزی جز خلق مدام نیست . زمان دلیلی آشکار است بر اینکه انسان وجودی قاصر و تابع است . در زمانی که دست خوش امکان است بقای جهان و اتصال جوهری آن را می بایست معلول وجود کامل و واجبی بدانیم ، و آن خداست .

به هر صورت ، زمان ، با احساس عدم ثبات و اطمینان که در ما پدید می آرد ، به ما القاء می کند که هم خود او هم خود ما در حیز امکانیم . زیرا که زمان چیزی است که تباه می سازد ، بی آنکه بتوان بازش آورد می گذرد ، و ما را به سوی مرگ می برد ، سایه نیستی است که بر سر می افتد و ترس به دل می افکند . شعوری که ما بدان می یابیم شعوری اسف انگیز و محنت آمیز است .

ه . - هفتی مکان و زمان .

اگر به مکان از نظرگاه خاص فلسفی بنگریم می بینیم که مسأله حقیقی این

۱ اصطلاحی است که از سارتر گرفته و در شرح رأی دکارت آورده ایم .

است که معنی مکان و زمان، از حیث ارتباط آنها با تقدیر روح انسان، چیست؟ چون مسأله را بدین صورت طرح کنیم اشکالاتی پیش می آید که در زمینه علمی موردی ندارد، زیرا که توجه به ارزش‌ها و بحث در جهت وجود خارج از موضوع علم است. اینک راجع به بعضی از این اشکالات بحث کنیم:

الف - مکان و زمان از لحاظ مابعد طبیعی .

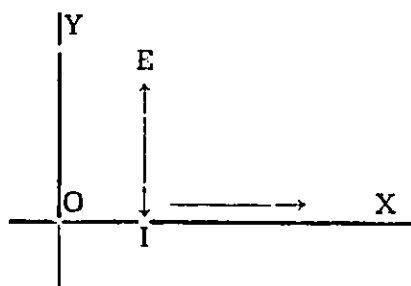
مکان و زمان وضع انسان را دست خوش نسبیت و محدودیت و امکان می سازد، و جاره‌ای از آن نیست. از اینجاست که می آید که در زمان بودن و مکان داشتن نشانه‌هایی از بردگی و بی‌چارگی و نا تمامی از لحاظ طبیعت است. چنانکه لاشلیه می گوید ظاهر آمدن در مکان و زمان به منزله پیداشدن خلأی است، و در مقابل آن وجود صرف قرار دارد که چون نه در زمان و نه در مکان است خلأ را در آن راهی نیست. لاول نیز همین منظور را دارد آنجا که می نویسد که خاصه مکان و زمان این است که هم وجود را از قیام ظهوری^۱ جدا می سازد، هم در بین موجودات از آن حیث که قیام ظهوری دارند جدائی می اندازد و هم، بالاخره، وجود مرا از قیام ظهوری من دور می دارد. اما همین فیلسوف خود می گوید که مکان و زمان را نباید به منزله محیط‌هایی پنداشت که وجود با ظاهر آمدن در آنها منحل و متفرق شود، بلکه به مثابه مجراهایی است که جاری شدن در آنها باعث می شود هر کدام از اشیاء درجهانی که مشترك درین همه آنهاست تقوم یابد.

پس، به جای اینکه مکان داشتن یا در زمان بودن را محنت انگیز بخوانیم، می توانیم آنها را شروطی برای قیام ظهوری خود بدانیم، و به منزله خصائص بشماریم که موجب می شود که قیام ظهوری ما هم متمایز و هم مرتبط باشد، هم جدا افتاده از مطلق و هم وابسته بدو باشد. قیام ظهوری تنها این نیست که عدمی رخ گشاید و پیدا آید، بلکه بدین معنی نیز هست که چیزی از وجود تام به بیرون فرافکنده شود، و همین امر باعث آید که او بتواند با حفظ تشخیص و از روی شعور و اختیار از همان وجود تام بهره مند گردد. برای اینکه چنین کاری امکان پذیر دبا قیام ظهوری، برخلاف

وجود مطلق که لامکان و جاویدان است، در زمان و مکان واقع شود. در این صورت زمان و مکان دیگر جنبه سلبی ندارد. بلکه در زمان بودن به منزله برکت جستن از ازلت می شود، و مکان داشتن فرصتی برای تجسد یافتن وجود و حاضر شدن در وجود به شمار می رود. پس باید به قیودی که زمان و مکان برگردن روح می گذارد رضا دهیم، ولیکن این را نیز بدانیم که هرگز این قیود نمی تواند بر روح ما فائق آید، زیرا که روح پیوسته برتر می گراید، و در پی آن می رود که سلب مادیت از خود کند و به ابدیت پیوندد. پس زمان و مکان عوائقی است که مبدل به وسایلی برای تعالی می گردد.

ب: - ابعاد زمان و ابدیت.

معمولاً گذشته و حال و آینده است که به ابعاد زمان تعبیر می شود. اما در اینجا به تبعیت از گیتون^۱ ابعاد زمان را عبارت از مشخصات دو گانه آن می دانیم. محور Ox را



می توانیم به منزله طول زمان بخوانیم، و آن نماینده خط افقی سیرو رت یا نوالی زمانی است یعنی حاکی از این است که زمان می گذرد و بر نمی گردد.

محور OY ، برعکس، حاکی از این است که روح در جریان زمان گسترشی و جهشی به سوی ابدیت، یا به سوی جهانی که خارج از قید زمان است، دارد. این جهش و گسترش خارج از حدود سیرو رت و فارغ از جریان زمان است. برخلاف امتداد زمان بازگشت پذیر است، بدین معنی که فکر می تواند در طول این مسیر از حد زمان به سوی ابدیت (OY) فرارود و از ابدیت به حد زمان بازگردد (YO) اما آن چیزی جز نقطه تقاطع این دو محور نیست. در آن بودن در زمان نبودن است، نقطه ای از زمان است که فکر از آنجا به ماورای سیرو رت فرامی رود و در مسیر قائمی خود را از

خداستمرار خارج می‌سازد. وجدان به وسیله آن مدعی ابدیت یافتن می‌شود، یاد ر
پی آن می‌رود که زمان حال را ابدی گرداند. آن، به صورتی که مطلوب ماست، از
تقاطع زمان و ابدیت حاصل می‌شود EI-IX

پس مفهوم زمان تابع مفهوم ابدیت خواهد بود، همان‌طور که متناهی نفی
لایتناهی است، و جز نسبت به لایتناهی تصور آن را نمی‌توان کرد. اما ابدیت را
چگونه تصور کنیم؟

معمولاً ابدیت را چنین تصور می‌کنند که استمرار زمانی نامتناهی نامحدودی
را در نظر بگیرند، و حال آنکه ابدیت چیزی است که خارج از زمان و غیر از زمان
باشد، چنانکه خدا خود فارغ از زمان است.

جوابی که روحیون به سؤال مزبور می‌دهند این است که تنها خداست که
ابدی است. انسان فقط می‌تواند از سوی خدا فراخوانده شود تا در ابدیت سهیم گردد،
و این از راه خلود نفس او امکان می‌پذیرد. و از همین روست که وجدان ما ابدیتی را
که مخصوص به خود آن است استمرار بی‌پایان می‌داند. پس، ابدیت، بر حسب
اینکه به خدا اسناد شود یا منظور از آن بقای نفس در جهان دیگر باشد، دو معنی
متفاوت دارد. چون آدمی را وابسته به خدا می‌دانیم وقوع در زمان را با قیاس به
ابدیت می‌توانیم تصور کنیم، به همان ترتیب که حرکت نسبت به نقطه ساکنی که مبدأ
یا مرجع آن باشد مفهوم می‌شود، و شاید بتوانیم با اسپینوزا هم‌داستان باشیم که گفته
است: «احساس می‌کنیم و تجربه می‌کنیم که ابدی هستیم.» این تقریر فلسفی را
تجربه روان‌شناسی نیز تأیید می‌کند. مگر نه این است که در احوالی که توجه ما به
شدت وحدت به امری معطوف شود، یا تأملی فلسفی به ما دست دهد، یا انجذابی
در برابر یکی از مظاهر جمال حاصل آید، از مرور زمان غافل می‌مانیم؟ درباره
تجربه‌هایی مانند نماز و نیایش، یا خلسه عرفانی، یا راز و نیاز عشقی چه می‌گوییم؟
حتی می‌توان فراتر رفت و گفت که روح آن‌گاه که فکر می‌کند صورت زمانی را از دست

می دهد . یعنی به ابدیت می پیوندند . ذهن متفکر ، از آن حیث که چنین است ، خارج از زمان و مکان قرار دارد . پدیدارشناسان به تبع هوسرل^۱ فائل به اینند که موضوع استعلائی^۲ خارج از جهان و مکان و زمان است . اگر چه از حیث واقعیت تجربی خود چنان می نماید که گوئی در آن فرود افتاده باشد . برژه^۳ نیز دعوت به قبول چنین روحی می کند که جنبه استعلائی دارد و جریان استمرار جهانی باید بدو عرضه گردد ، بی آنکه خود او به کام امواج این جریان کشانیده شود . با اینکه تصویری که ما از ابدیت داریم تا حدودی جنبه سلبی دارد شوق به ابدیت در ما برجای می ماند . این اشتیاق ، برخلاف آنچه آلکیه^۴ تصور کرده است ، توهم مردودی نیست ، بلکه یکی از شواهد این معنی است که توجه به هستی جاویدان را که در آن سوی زمان و مرگ و نیستی جای دارد برای ما مقدر داشته اند .

ج . رد و قبول زمان ، توجیه آن .

به قانون زمان گردن می نهیم ، ولیکن می توانیم از راه تفکر خود را از آن فارغ سازیم . در برابر چنین امری چندین وضع می توان به خود گرفت که در بین قبول زمان و رد آن در نوسان باشد :

۱ - می توانیم زمان را رد کنیم تا به ماورای سیورورت یعنی به عقل محض که جنبه غیر زمانی دارد فرارسیم ، و آن عقلی است که اشیاء را از لحاظ ابدیت آنها در می یابد ، یعنی از باطن اشیاء به قانون ضرورت کلی یا نظم الهی آنها راه می جوید . این وضعی است که فیلسوفانی امثال هگل و اسپینوزا به خود گرفته اند ؛ و علم نیز در همین وضع است ، زیرا که ، با قبول اصل موجبیت عمومی ، ثبات قوانین طبیعت را تصدیق می کند ، یعنی آنها را از حدود زمان فراتر می برد . این همان تعقل علمی است که چون به کمال مطلوب خود فرارسد به قول پاسکال : « همه چیز به نحو قطعی معلوم آن می شود و آینده مانند گذشته در برابر دیدگان او حاضر می آید . »

۱- E. Husserl. فیلسوف آلمانی ، مؤسس پدیدار شناسی (۱۸۵۹-۱۹۳۸) .

۲- Sujet transcendantal-۲ G. Berger-۲ Ferdinand Alquié-۳

فلسفی معاصر فرانسوی ، متولد به سال ۱۹۰۶ .

نیز می‌توانیم زمان را از راه هنر پشت سر گذاریم، یعنی به امری فرا رسیم که اگر از دیدۀ زیبایی شناس بدان بنگریم آن را خارج از زمان می‌بینیم. خواه مانند پروست^۱ زمان گم شده را بازجوئیم تا بتوانیم گذشت زمان را نادیده بینگاریم. و در طی لحظه‌هایی که باز یافته‌ایم چیزی را از ابدیت به دست آوریم. خواه مانند مالرو^۲ بگوئیم که موضوع هنر این است که صور فنا ناپذیری که از زمان فارغ است پدید آورد تا «آنگاه که انسان می‌رسد که بهره‌ا از ابدیت چیست بتواند پاسخی به پرسش او گوید».

راه دیگری برای روی برگرداندن از زمان این است که آن را بمنزلۀ زمان حالی که ابدیت دارد و از عدم تنهایی زمانی برخوردار است تلقی کنیم. این همان وضعی است که ژید^۳ به خود گرفته آنجا که نوشته است: «هر آنی خدا را به تمامی هستی او نشان می‌دهد. خدا را از سعادت جدا مکن، و سعادت خود را به تمامی در آن جای ده». این حالتی است که آدمی را دعوت می‌کند تا از زمان بگریزد. نگرانی‌ها، بی‌تابی‌ها، حادثه‌ها، مسئولیت‌ها و وظیفه‌هایی را که از آن ناشی می‌شود از یاد ببرد. و می‌توان گفت که فلسفه ای دروغین است که مقتضیات عمل و الزام صیورت بسیار زود آن را برهم می‌زند.

وضع شهوانی نیز، به نظر آلکیه، مقتضی این است که از مرور زمان غفلت شود و شوق به تحصیل ابدیت حاصل آید. اما باید دانست که کسی که دست خوش شهوت است متناهی را بر لایتناهی رجحان می‌دهد، امر زمانی را از امر ابدی فراتر می‌نهد، باینکه میل دارد که آنچه مورد شهوت اوست از پایداری مطلق برخوردار باشد.

۲ - در برابر این کوشش‌ها که برای رد زمان به کار می‌رود وضعی نیز می‌توان به خود گرفت که حاکی از قبول آن باشد: و چنین وضعی به انحاء مختلف می‌تواند

۱ - M. proust نویسنده فرانسوی (۱۸۷۱ - ۱۹۲۲) ۲ - A. Malraux

نویسنده فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۱) ۳ - A. Gide نویسنده فرانسوی (۱۸۶۹ - ۱۹۵۱).

حاصل آید .

قبول زمان ممکن است بدین معنی باشد که واقعیت را منحصر به صیوریت بدانیم ، و خود را به صیوریت واگذاریم تا بتوانیم به نحوی از زمان بهره بگیریم . تازگی هائی را که در هر ساعتی از زمان است بچشم واز جستجوی ابدیت به معنی ارزشی که فرائز از زمان جای دارد و سعادتى که در ورای مرور زمان واقع است احتراز جوئیم .

قبول زمان ممکن است به معنی برگسویی باشد ، یعنی استمرار را سیلان خلاقى بدانیم که پیوسته فرامی جهد ، با جهش خود تازگی و زیبائی می آفریند . یا آن را بهره مندی از خیزش عشق بخوانیم که « اگر خدا نباشد از خداست . » صیوریت را اگر چنین بدانیم دیگر نمی توان گفت که بیهوده است یا تباهی می آورد ، بلکه ، چون قدرت خلاقه آدمی را به خود او نمایان می کند ، و از این حیث او را در قدرت الهی سهیم می گرداند ، کنه ذات او را قرین ابتهاج و انبساط می سازد . برگسون می گوید : « هر چه بیشتر اعتیاد جوئیم به اینکه همه چیز را از لحاظ استمرار در نظر گیریم خود ما بیشتر در استمرار واقعی فرو می رویم . و هر چه بیشتر در آن فرو رویم بیشتر خود را در امتداد مبدای که از آن فائز شده ایم جای می دهیم . این مبدأ اگر چه متعالی و ابدی است ابدیت آن نباید به معنی سکون و جمود گرفته شود ، بلکه به معنی ابدیت حیات باشد : و گر نه چگونه می توان در او زنده بود و در او حرکت داشت . »

طرز تفکر دینی^۱ درباره زمان مرکب از دو جنبه است . زیرا که بر شخص متدین لازم می آید که حیات خود را هم دارای جنبه زمانی و هم دارای جنبه ابدی بداند ، هم عمل را و هم تأمل را ملحوظ دارد . هم ناظر به طبیعت و هم قائل به فضل و رحمت باشد . متفکران ادیان انسان را در نقطه تقاطع زمان و ابدیت می بینند ، و به همین سبب می گویند که بر انسان لازم است که در زمان ، با توجه به ابدیت ، زندگی کند ، جنبه زمانی زندگی را بپذیرد ولی آن را شرطی برای تقرب جستن به حیات

۱ -- در اصل کتاب ، طرز تفکر مسیحی .

ابدی بداند .

بدین ترتیب زمان توجیه می شود : من ساخته زمانم ، اماکاری نیز درباره آن به انجام می رسانم . در زندان زمان مسدود نمی مانم ، زیرا که از ابدیت نیز بهره ای دارم . آینده سراب فریبنده ای نیست که عدم دروای آن پنهان باشد ، بلکه انقلاب زمان به ابدیت ، یا تبدل حیات زمانی به حیات ابدی ، یا مرور به نشاء اخروی است .

خلسه هنری مدعی زائل ساختن زمان است ولی درخلسه عرفانی چنین ادعایی نیست ؛ بلکه این خلسه به منزله ابتهاجی است که نفس را حاصل می آید ، از این راه که بروی منکشف می شود که زمان در ابدیت منطوی است ، به همان گونه که قیام ظهوری در وجود مندرج است ، اگرچه زمان باعث جدائی انسان از خدا می شود عشق و امید او را از ابدیت خدا بهره مند می سازد .

د . - توجیه مکان .

توجیه مکان با قبول فلسفه ای که مبتنی بر اصلت روح باشد آسان نیست ، مکان نسبت به مادورتر از زمان است . زیرا که روح را با عدم مادیت تعریف می کنیم و ممیزذاتی آن را تفکر می دانیم . برخلاف زمان ، که هم علاقه ای به وجدان و هم رابطه ای با جهان دارد ، مکان تنها وابسته به ماده است ، و یا خود ماهیت ماده امتداد مکانی است . با همه این تصوری از مکان ما را حاصل است : خواه این تصور را شهود بدانیم ، خواه خیال و خواه مفهوم بخوانیم . از راه چنین تصوری است که مکان نیز به روح تعلق می جوید و بر ما دشوار می آید که بتوانیم چیزی را تصور کنیم بی آنکه مکان را بدان مقرون سازیم .

علاوه بر این معنی مکان معمولاً با عدم تناهی همراه است . البته مکان ریاضی یا مکان فیزیکی یا هیچ کدام از مکانهای تخیلی که سابقاً دروای مکان مرئی فائل بدانها بودند لایتناهی وجودی نیست ؛ این عدم تناهی به کل وجود ، یعنی به وجود خدا ، تعلق دارد . با همه این بعضی از فیلسوفان ، مثل مالبرانش و لایبنیتس و اسپینوزا ،

عظمت خدا را به مفهومی تلقی می کنند که گوئی مکان را بتوان تصویری از آن در آئینه جهان دانست . پس ، باینکه خدا روحانیت مطلقه است و ذات او غیر مادی است ، مفهوم مکان با عدم تناهی که در آن است حکایت از عظمت او دارد . بدین ترتیب فاصله ای که گوئی فرود آمدن در مکان در بین محدود و نامحدود پدید آورده است قابل تأویل می شود .

ه . - نتایج .

اکنون گوئی بتوانیم به پاره ای از پرسش های پاسخ گوئیم : مکان به منزله سراب موهوم نیست ، اگر چه وجودی است که در سلسله موجودات درمرحله پائین تری است ، و واقعیتی کم تر از روح دارد ، روحی که درباره مکان فکر می کند ولیکن از سنخ آن نیست . زمان نه رؤیائی و نه افسانه ایست . واقعیتی است که هم از سنخ طبیعت انسانی و هم از سنخ عالم خارجی است .

زمان و مکان نشانه هائی از مسکن و رقیب چاره ناپذیر روح انسان نیست : با وجود اهمیتی که زمان و مکان در وضع انسان دارد روح بر آنها غالب است ، زیرا که او فی نفسه خارج از زمان و مکان جای دارد . روح با وضعی که از لحاظ زمانی و مکانی به خود گرفته است در این جهان است ولی از این جهان نیست ، و او را نمی توان تأویل بدین جهان کرد . فکر انسان با تأمل در باره مکان و زمان به راز وجود جاویدان و جهان بی پایان راه می جوید .

فصل دهم

معنی جهان: ماده، حیات، روح.

۱- طرح مسأله ۲۰ - تقریر ماتریالیسم دیالکتیک.

۲ - بحث درباره ماتریالیسم دیالکتیک ۴۰ - معنی جهان بر طبق مذهب اضالت روح .

۱ - طرح مسأله .

الف . - دید فلسفی جهان .

مسأله ای که درباره جهان طرح می شود تنها در باره هستی آن نیست . همچنین فیلسوف این مسأله را به قصد شناختن طبیعت جهان یا ساختمان آن طرح نمی کند ، زیرا که جواب گفتن به چنین سؤالی را در شأن علم الهی می داند . سؤالی که در فلسفه می کنند این است : آیا جهان را معنائی است ؟ یا چیزی به نام معنی جهان وجود دارد ؟ چون آدمی نمی تواند خود را از حضور در جهان معاف سازد محال است که سؤالی در باره وضع خود در جهان و مقام خود در آن نکند ، درست در همین جاست که سؤال

فلسفی به معنی اخص خود به میان می آید . و چون آدمی در یابد که روح او وجه ممیز اوست این مسأله وسعت و اهمیت بیشتر می گیرد . زیرا که در این صورت می خواهد که از دریچه روح خود به جهان بشکورد و همه چیز را ازین نظر گاه ببیند و دریابد ، و دیگر در برابر امور تجربی اکتسابی منفعلم محض نمی ماند و آنها را به منزلۀ واقعیتی که از خارج مستفاد شده باشد تلقی نمی کند . انسان با چنین بینشی به تشریح و تبیین ساختمان جهان اکتفا نمی جوید ، بلکه این نیز مخصوصاً بر او لازم می آید که جهان چرا و برای چه غایتی وجود دارد ، و آیا انسان می تواند جهت وجود عالم و جهت حضور انسان را در آن بازیابد ؟ از اینجاست که سؤال از معنی جهان مسأله خاص فلسفی است ، و کلمۀ معنی هم جهت سیر جهان را می رساند یعنی دلالت بر این می کند که جهان به کدام سوی توجه دارد ، هم دال بر معنی جهان به معنی اخص آن است یا به عبارت دیگر حاکی از این است که جهان را چه ارزشی است^۱ . تفکر فلسفی سعی در توجیه جهان است ، نه مبادرت به تحقیقی که جنبۀ علمی دارد . همین تفاوت را در تحقیق راجع به منشأ جهان نیز می بینیم یعنی بحث راجع به تبیین علمی پیدایش جهان را نباید با سؤال فلسفی که درباره منشأ جهان می شود اشتباه کرد . سؤال فلسفی در این باره چنین طرح می شود : آیا جهان احتیاجی به علت اولی و مبدأ متعال دارد تا با قدرت خود آن را ایجاد و بقاء کند ، چرا جهان در کتب عدم نمانده و به عرصۀ وجود آمده است ؟ پس معلوم می شود که علاوه بر ستاره شناسی و فیزیک و جهان شناسی علمی شناخت فلسفی جهان نیز لازم می آید که آن را جهان شناسی عقلی می گویند و مجموعه ای از مسائل ما بعد طبیعی است که انسان در بارۀ جهان طرح می کند .

ب . - چند مسأله از جهان شناسی عقلی :

۱ - آیا در جهان یک جوهر یا چندین جوهر وجود دارد ؟ جهان چگونه ساخته شده است ؟

جواب این سؤال را مذاهب فلسفی به سه نوع مختلف داده اند . اهم این مذاهب

۱ - باید به نظر آورد که کلمۀ *sens* به زبان فرانسوی هم جهت و هم معنی را می رساند .

عبارت است از قول به وحدت جوهر، قول به ثنویت جوهر، قول به کثرت جوهر.

قول به وحدت جوهر (مونیزم)^۱ حاکی از این است که هر آنچه وجود دارد به يك جوهر اصلی واولی بازمی گردد. ماهیت این جوهر چیست؟ اصحاب مذهب اصالت ماده (مانریالیسم) این جوهر واحد را ماده می دانند. اصحاب مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم) می گویند که این جوهر واحد روح انسانی است و جهان نیز از سنخ امور روحانی است. اصحاب مذهب وحدت وجود (پانتئیزم)^۲ می گویند که این جوهر واحد خداست و جهان در خدا مستهلک یا با او مشتهی است.

قول به ثنویت جوهر (دوآلیسم)^۳ حاکی از این است که در جهان دو جوهر غیر متجانس وجود دارد که قابل تأویل به یکدیگر نیست. و به اعتباری گوئی بتوان گفت که دو جهان است که هر کدام با صفات ذاتی خود تمیز و تعریف می شود، این دو جوهر جسم و روح است، یا به عبارت دیگر شیء مادی و حیات روحانی است. معمولاً مذهب اصالت روح (اسپیریتموآلیسم) را با قول به ثنویت جوهر اشتباه می کنند، و حال آنکه قول به اصالت روح مستلزم قبول کثرت جوهر است. می توان قائل به ثنویت بود، یعنی دوگانگی ماده و روح را پذیرفت، بی آنکه قائل به وجود خدا بود. و این وضعی است که بعضی از منکران خدا و اغلب کسانی که جزء لادریه به شمار می روند به خود می گیرند. قول به کثرت جوهر (پلورالیسم)^۴ حاکی از این است که چندین جوهر وجود دارد که همه آنها از واقعیت برخوردارند، منتهی از حیث قدر و اعتبار و کفایت و فضیلت در مراتب مختلف از وجود می باشند^۵. مذهب اصالت روح به صورت متعارف آن، مستلزم قول به کثرت جوهر است. بدین معنی که بر حسب این مذهب لا اقل باید به وجود سه جوهر قائل بود: خدا که بر تارك هستی جای دارد و تنها جوهر حقیقی و ازلی و نامتناهی

۱. Monisme ۲. Panthéisme ۳. Dualisme
 ۴. Pluralisme ۵. این معنی را قدمای ما به تشکیک وجود در برابر توطای
 آن تعبیر می کنند. م.

و نامخلوق و واجب و مکتفی به ذات است؛ و جواهر مخلوق که باینکه مستقل از یکدیگرند همگی ناشی از او و متکی بدوینند، و اهم آنها دو جوهر است: روح یا جوهر روحانی که تمام ماهیت آن فکر است، ماده یا جوهر مادی که تمام ماهیت آن بعد یا امتداد مکانی است. مذهب اصالت روح، لا اقل بدان معنی که دکات اراده کرده است، چنین است.

پیدا است که تعبیرانی که می آوریم ناقص است. کثرت جوهر وحدت جهان را نفی نمی کند، و قائلان به آن مبدأ این وحدت را علم الهی می دانند و آن منشأ است برای قانون کلی که حاکم بر مناسبات اشیاء بایکدیگر است، غایتی است که جهت کافی برای توجه عالم به سوی اوست، علت اولیه ایست برای اینکه جهان بتواند به ظهور رسد. به صورت منظومه ای در غایت نظم و جمال در آید، هم آهنگی عناصر مختلف را فراهم سازد، یا به اصطلاح فلسفی وحدتی در کثرت باشد. یعنی کثرتی در مقابل وحدت وضع گردد و از جمع آن دو تمامیت حاصل شود.

۲- جوهر چگونه با تغییر توافق می جوید؟

اگر جهان مقرر جواهر است و خود آن نیز جوهریست، باید دید که چگونه این امر با حرکت و سیرو مرور سازگاری آید؟ فکریونانی با این اشکال مواجه شده و از اینجا تقابلی در بین الیائیان و پیروان هراکلیتوس پدید آمده بود. یکی از این دو گروه جهان را موجودی لا یتغیری می شناختند و حرکت را امر ظاهری سطحی می پنداشتند، اما گروه دیگر ماهیت اشیاء را تغییر و سیرو مرور می دانستند. دیالکتیک جهان مقتضی است که جوهر و تغیر، یا بودن و شدن، را با هم مواجه سازند. و بسیدین ترتیب مسأله تطوّر طرح می شود و منظور از آن چگونگی تطوّر پدیدارها که علوم به مطالعه آنها پردازد نیست بلکه تطوّر به معنی ذاتی آن و از حیث ارتباط آن با غایت جهان است.

۳ - آیا غایتی بر عالم حکومت می‌کند ، این غایت از چه قبیل است ؟
مسأله غایت جهان و معنی آن از جمله مسائلی است که جوابپائی را که بدان داده شده است نمی‌توان به یکدیگر تأویل کرد ، بلکه باید یکی از دو مذهب اصالت ماده و اصالت روح را قبول داشت و دیگری را مردود دانست . به همین سبب باید این دو مذهب را با هم مواجه ساخت و در این مواجهه مذهب اصالت ماده را به معنی جدید آن یعنی ماتریالیسم دیالکتیک در نظر گرفت .

۴ - حلول یا تعالی ؟

تقابل مذهب اصالت ماده با مذهب اصالت روح بر همه تعارضات دیگر تقدم دارد . در جهان شناسی عقلی ، به صورتی که مادیون آن را معتبر می‌گیرند ، جهان بالذات جوهر مادی است ، همه چیز ناشی از ماده است و روح نیز با وجود تفوقی که نسبت به ماده دارد و نمی‌توان به انکار آن پرداخت از ماده متفرع می‌شود . اما از آن لحاظ که روحیون به جهان می‌نگرند ، همین تفوقی که روح نسبت به ماده دارد دلیلی است بر اینکه نمی‌توان روح را به ماده تأویل کرد بلکه باید قائل به منشأ الهی برای اشیاء بود . به جهان نمی‌توان معنی داد مگر اینکه آن را به خدا و به تقدیر روحانی انسان باز گردانید .

از یک طرف فلسفه ایست مبنی بر حلول ، که بر حسب آن جهان در خود مسمود است ، چنانکه گوئی می‌تواند کافی بنفس و قائم بذات باشد . با همه این روحی نیز در درجهان حضور دارد که از خود آن ناشی می‌شود ، بر آن تفوق می‌جوید ، و بانفکری که می‌کند تصویری از خدا به همراه می‌آورد .

از طرف دیگر فلسفه ایست مبنی بر تعالی ، که جهان و انسان را به خدای آفریدگار منسوب می‌دارد ، معنی روحانی جهان را بدان باز می‌گرداند ، سلسله مراتبی از صور وجود برقرار می‌سازد و قائل به اصالت ارزش‌ها می‌شود .

فلسفه دیگری نیز وجود دارد که آن را محال انکاری نامیده‌ایم . اصحاب این

فلسفه قائل به اینند که وجود انسانی رانه معنایی و نه جبهتی است ، آنچه اصالت دارد این است که از مناسبات خواسته‌های انسان با جهانی که این خواسته‌ها را ناشنیده می‌گیرد به هر صورت محال لازم می‌آید .

۵ - احتراز کانت از طرح مسأله .

اگر با نظر کانت موافق باشیم باید بگوئیم که جهان از آن حیث که تمامیت است بر ما مجهول است . مفهوم جهان ، جز یک معنی استعمالی نیست ، یعنی اصلی است که عقل ما ماده شناسائی را بر آن تطبیق می‌کند تا بدان نظام ببخشد ، و وحدتی بدهد که آن را به عالی ترین درجه ممکنه معقول سازد . در جهان شناسائی عقلی استدلال غلطی وجود دارد ، مبتنی بر این که مفهوم نادرستی از کلمه جهان تصور کنند و به طرز ناروایی آن را به کار ببرند ، این معنی نادرست این است که جهان را مانند شیء فی نفسه تلقی کنند و حال آن که جهان به منزله قالب عقلی برای نظام بخشیدن و سازمان دادن به تجربه است .

بر خلاف آنچه کانت گفته است می‌توان گفت که ارتباط مستحکمی در بین مفهوم ذهنی جهان و خود جهان از حیث واقعیت عینی آن وجود دارد . مفهوم جهان را نمی‌توانیم تنها در روح خودمان مسدود بدانیم . تنها خصوصیت این مفهوم تمامیت آن نیست تا بتوان گفت که قالبی در ذهن است برای اینکه محسوسات متفرق را در یک جامع آورد و بایکدیگر وحدت بخشد . بلکه علاوه بر صفت تمامیت صفاتی مثل عدم تنهایی و صیورت نیز در آن می‌بینیم و به همین سبب باید مفهوم ذهنی جهان را حاکی از واقعیت خارجی آن بدانیم . برای اینکه در باره این مطلب که یکی از جمله مطالب مربوط به مناسبات شناسائی هستی است با کانت مقابله کنیم بهتر است به مردود بودن نظر او درباره جدائی پدیدارها از گوهرها ، و درباره نسبیت شناسائی ، که قبلاً از آن سخن گفته‌ایم رجوع نمائیم .

۶ - تقریر ماتریالیسم دیالکتیک .

طریقه کارل مارکس به تنهایی حاکی از تمام انحاء و جهات مذهب اصالت ماده

نیست ، بلکه نمونه بارزی از آن است ، و پیروان او مذهب خود را جدیدترین و صحیح ترین صورت مائریالیسم می دانند . به همین سبب بهتر است که در اینجا مطالعه ای در ارثا این طریقه به عمل آوریم تا از آن پس بتوانیم مذهب اصالت روح را در مقابل آن قرار دهیم . اما نخست باید ببینیم که مائریالیسم به معنی اعم آن چیست .

الف - طرز تفکر مخصوص مادیین .

مادیون اعم از اینکه از هر طریقه ای بوده یا هر نظریه ای داخته باشند در برابر مسائل عمده فلسفه وضع مشابهی به خود می گیرند ، و اقوال مشترکی دارند که از آن جمله است :

خدا وجود ندارد و هر وجودی به وجود مادی خارجی از آن حیث که حواس ما ادراک تواند کرد و علم ما به توصیف آن تواند پرداخت بازمی گردد .

روح بدون ماده وجود نمی تواند داشت اما ماده بدون روح می تواند موجود باشد . وار اینجا برمی آید که ماده بر فکر ارجح است و آنچه شناسائی بدان تعلق می گیرد بر موضوع شناسائی تقدم دارد . مارکس می گوید . « نمی توان فکر را از ماده متفکر جدا ساخت ، چنین ماده ای حامل تمام تغییراتی است که حاصل می شود . » ماده امری اولی اصلی است و فکر یا وجدان امری ثانوی تبعی است ، یعنی امری است که تابع طبیعت است . پیروان مارکس ، چون وجود را با ماده مشتبه می سازند ، به تفوق یا تقدم وجود بر فکر قائل می شوند ، بی آنکه این تشویش را به دل راه دهند که وجود چه معنایی می تواند داشت . بر حسب فرضیه ای که اینان دارند خدا وجودی قائم به ذات نیست ، بلکه تصویری ناشی از فکر انسانی است . و از اینجا نتیجه می گیرند که به جای اینکه بگوئیم که خدا خالق جهان است باید گفت که جهان خالق روان است .

مادیون تمایل به این دارند که تبیین علمی جهان را جانشین توجیه فلسفی آن گردانند و این تمایل در مذهب مارکس به شدت و وضوح هر چه تمام تر پدید می آید . اما تبیین علمی جهان را نیز تنها به یک طریقه ممکن می دانند و آن مائریالیسم دیالکتیک است . علوم به قول اینان خود مبتنی بر قول به اصالت ماده است . نتیجه ای که از چنین

نظریه‌ای برمی‌آید این که بینش فلسفی را بی‌ارزش پندارند و ادعای فیلسوفان را مبنی بر اینکه مسائل مخصوص واصلی وجود دارد که روش طرح و حل آنها قابل تأویل به روش تحقیق علمی نیست ناروا شمارند .

از نظریه‌پروان مارکس مسأله اصلی فلسفه تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم است: از یک طرف کسانی قائل به اینند که فکر واقعیت اصلیه است که طبیعت نیز از آن ناشی می‌شود، از طرف دیگر کسانی دیگر می‌گویند که ماده واقعیت اصلیه است که فکر از آن اشتقاق می‌یابد ، و فکر یا شعور انعکاسی از ماده است .

مجموعه آراء مادیین به صورت آئینی در می‌آید که باید راجع به حدود دقت و درجه صحت آن تحقیق کرد .

ب - ماتریالیسم مکانیک^۱ و ماتریالیسم دیالکتیک .

معمول‌پروان مارکس این است که طریقه خود را از صورتی که مذهب اصالت ماده در روزگار کهن و در طی ادوار تاریخی داشته و اینک دوره اعتبار آنها سپری شده است ، خاصه از مذهبی که ساختمان مادی جهان را به صورت ماشینی تلقی می‌کرده و نام ماتریالیسم مکانیک به خود گرفته است متمایز بدانند . این مذهب تعلق به فیلسوفان قرن هیجدهم مثل لامتری^۲ و هلمباخ^۳ و هلوسوس^۴ داشت و حاکی از این بود که ماده تنها جوهر اصیل است و فکر جز صفتی از آن و یکی از جمله خواص آن نیست . و نیز اینان می‌گفتند که روح را نیز می‌توان مانند جسم تلقی کرد و مثل تمام اشیائی که جزء ساختمان ماشینی بزرگ این جهان مادی است تنها با شکل و بعد و حرکت تبیین نمود . این تبیین جنبه مکانیکی داشت و مستلزم این بود که بگوئیم که ماده می‌تواند فکر کند .

به دنبال اینان مادیه‌ون قرن نوزدهم بر آن رفتند که فکر به تبع مغز حاصل می‌شود

۱ - Matérialisme mecanique

۲ - La Mettrie طبیب و فیلسوف فرانسوی (۱۷۵۱-۱۷۵۹)

۳ - D' Holbach فیلسوف فرانسوی (۱۷۲۳-۱۷۸۹)

۴ - Helvétius فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۱۷۷۱)

وانعکاسی از فعالیت دماغی است ، و تنها همین فعالیت است که واقعیت دارد . این همان نظریه ایست که بر حسب آن فکر را پدیدار فرعی و تبعی یا پدیدار نما خوانده اند .
در نظر پیروان مارکس ، هم عقیده کسانی که ماده را به صورت ماشینی تصور کرده اند و هم عقیده کسانی که فکر را پدیدار تبعی خوانده اند مردود است . اینان فکر را دارای وجود واقعی می دانند و وجدان را امری مؤثر می شمارند و به اهمیت اصلی آن در تاریخ انسانی و وضعی که انسان به خود می گیرد قائلند ، اگر چه شاید قواعدی از آن قبیله که انگلس گذاشته است این رأی را به مخاطره اندازد . او گفته است :
« وجدان ما و فکر ما ، هر چند متعالی به نظر آید ، حاصلی از یکی از اعضای بدنی و مادی ، یعنی از مغز ، است . ماده ناشی از روح نیست ، بلکه روح حاصل ماده است ،
منتهی عالی ترین نتیجه آن است . »

در بحثی که به عمل خواهد آمد نشان خواهیم داد که آیا مارکسیسم به درستی می تواند از آرائی که موجب ضعف مائتریالیسم مکانیک یا قول به پدیدار نما بودن وجدان بوده است آزاد شود ؟ در اینجا فقط باید گفت که پیروان مارکس ادعا دارند که عقیده آنان با نظر مادیون دیگر که ماده را به عنوان ذات در نظر می گرفتند و جوهر مطلق می دانستند تفاوت دارد .

ج - قوانین دیالکتیک بر طبق طریقه کارل مارکس .

پیروان کارل مارکس فلسفه خود را مائتریالیسم دیالکتیک می خوانند : مائتریالیسم از لحاظ نظر کلی که در باره اشیاء دارند ، دیالکتیک از لحاظ روشی که برای شناسائی اختیار کرده اند . ابتدا جنبه دیالکتیک آن را در نظر گیریم .
اختیار ضابطه ای برای دیالکتیک ، یا جدال عقای مفاهیم متناقض ، امتیازی است که به هگل راجع می شود . و خلاصه آن تکرر منظم و متوالی مفاهیم سه گانه ایست که آنها را وضع (تز) ، وضع مقابل (آنتی تز) و وضع مجامع (سنتز) می نامند . مارکس معترف است که دیالکتیک خود را از هگل اقتباس کرده است ، اما تغییراتی در آن وارد آورده

که آن را یکسره دیگرگون ساخته است ، و به جای اینکه آن را محدود به زمینه مفهوم سازی گرداند باروش علمی هم آهنگ کرده است .

بی آنکه راجع به اصل هگلی این طریقه بحث کنیم قوانین عمده دیالکتیک را به صورتی که پیروان مارکس در نظر می گیرند ، بسیار به اختصار ، مذکور می داریم : قانون تغیر . . هیچ چیز آنچه هست ، در آنجا که هست ، پیوسته عین همانچه هست نمی ماند . هر چه هست در تاریخ قرار دارد ، در صیرورت و در تطور است ، همه چیز دیگرگون می شود .

قانون تأثیر متقابل . . طبیعت به جای اینکه از اشیاء منفرد و مستقل ترکیب شده باشد مجموعه ایست که پدیدارها در آن وابسته به یکدیگر است ، تأثیر متقابل بر هم دارد و هر کدام از آنها مشروط به دیگری است . تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر همیشگی است ، در میان آنها تبادل عمل و تقابل نفوذ برقرار است علیت فقط در یک جهت نیست ، بلکه معلول نیز بر علت مؤثر می آید و علیت صورت دیالکتیک دارد . در حرکت عمومی طبیعت هر شیئی در پایان مسیری و در آغاز مسیر دیگری واقع است . قانون تناقض . . اینکه اشیاء دیگرگون می شوند و هر کدام از آنها به صورت ضد خود در می آید از اینجاست که در درون خود حاوی تناقضند ، یعنی هر کدام از آنها نفی خود را نیز در خود دارد . در نظر هگل هر وضعی مستلزم وضع مقابل خویش بود اما این قاعده تقابل جدلی را باید در خود طبیعت نیز صادق دانست . به قول انگلس 'طبیعت همیشه مسیر دیالکتیک دارد . « یا به قول لنین : « دیالکتیک به معنی اخص کلمه مطالعه تناقضات در ماهیت خود اشیاء است . خاصه تناقض این است که به سبب تلاطمی که در دل هستی پدید می آورد مبدأ تحریک می شود ، و حرکت و تغیر ناشی از همین جدال دائم در بین قوای متضادی است که در هر موجودی در کار است . تطور عبارت است از سیر دیالکتیک تناقضاتی که در عالم واقع جریان دارد و صورتی از آن در ذهن انسان انعکاس می یابد .

قانون ارتقاء از راه جهش . - تنها تغییر در کار نیست بلکه پای ترقی در میان است . تغییر اشیاء به جای اینکه همواره به صورت تدریجی انضالی باشد می تواند به صورت ناگهانی انضالی ، مثل حرکت انفجاری حاصل آید . و به همین ترتیب است که در طبیعت صورت ها یا واقعیت های جدید واصلی ظاهر می شود که قابل تأویل به صورت ها یا واقعیت هایی که منشأ آنها بوده است نیست . مروری ناگهانی از کمیت به کیفیت رخ می دهد مثل مرور آب از حالت میعان به حالت بخار وقتی که درجه حرارت آن به صد برسد . ساختمان های نو باید پدیدارهای پائین یا پیشین که آنها را فراهم آورده است تبیین شود ، اما هرگز نباید تغییرات کیفی را در آنها از نظر دور داشت ، و نباید از این معنی غفلت ورزید که ترقی بر اثر بحران ، به صورت جهش ، یا به عبارت دیگر ، از راه انقلاب حاصل می آید . هم تاریخ با این تغییرات ناگهانی انقلابی آشنائی دارد و هم طبیعت .

تطور به شکل حرکت مارپیچی . - تطور به صورت منحنی منتظم متشابه مداوم نیست ، صورت دایره وار نیز ندارد تا همه چیز به عین همان وضعی که در ابتدا داشت باز گردد ، بلکه به صورت مارپیچی است : منحنی تکامل گوئی به مبدأ خود بازمی گردد ، منتهی این مبدأ را در محلی بازمی یابد که بالاتر از محل اول واقع است . چنین تصویری حاکی از این است که تطور موجودات و احوال جدیدتر و عالی تری در سیر انشاعی طبیعت و تاریخ می شود .

د . - زیر بنا و روبنا : ماتریالیسم تاریخی .

آنچه به منزله مبنا یا زیر بناست ^۱ مجموعه قوای مولد و روابط تولیدی در بین مردم است .

این واقعیت اقتصادی جنبه ثانوی و تبعی ندارد ، بلکه اولی و اساسی است . همین واقعیت است که همه پدیدارهای اجتماعی را رهبری می کند ، و به تبع همین واقعیت است که باید روبنای ^۲ حیات اجتماعی را تبیین کرد ، و منظور از روبنای

حیات اجتماعی مجموعه تصورات و تظاهرات اخلاقی و دینی و فلسفی و هنری و قضائی و سیاسی است. بدین ترتیب تمدن بشری به تمامی تحت تأثیر قوای اقتصادی قرار می گیرد با همه این ، به اقتضای علیت دیالکتیک ، یعنی به سبب اینکه عناصری که در کارند تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند ، رو بنا نیز نمی تواند فاقد تأثیر بر زیر بنا باشد . از این روایدنولوژی^۱ ، خاصه از راه سیاست و حقوق ، دوباره بر حیات اقتصادی اثر می گذارد .

ناگفته پیداست که مناسبات زیر بنا و رو بنا جنبه ایست مندی (استاتیک) ندارد بلکه مانند همه چیز تابع قانون میرورت است . و این اصل ماتریالیسم تاریخی است که مکمل ماتریالیسم دیالکتیک است و کسانی که بدان قائلند فلسفه ای برای تاریخ عرضه می کنند که بر حسب آن اقتصاد محرک اصلی تطور تاریخی است .

اما باید دانست که تشخیص زیر بنا و رو بنا تنها در تفسیر مادی تاریخ به کار نمی آید بلکه در دیالکتیک طبیعت و سلسله مراتب موجودات نیز صادق است. بدین ترتیب ، می توان در واقعیت طبیعی نیز صور پائین تر را که جنبه مادی دارد از صور بالاتر که وجدان و جامعه است تمیز داد. صورت پائین تر واقعیت یعنی زیر بنای مادی بدون صورت بالاتر می تواند وجود داشته باشد و حال آنکه رو بنای روحانی محتاج زیر بنای مادی و زیستی است و مشروط بدان است. مع ذلك با استناد به قوانین دیالکتیک باید گفت که حیات روحانی غنی تر و کامل تر از طبیعت مادی است و در مرحله عالی تری از جریان صدوری یا تطوری قرار دارد .

۵ . - فلسفه عمل

برای فهم صحیح فلسفه پیروان مارکس باید توجه داشت که خود اینان لازم می بینند که این فلسفه در ارتباط مستقیم با عمل ، یعنی با عمل سیاسی و علمی ، باشد ، و نباید تنها در مرحله نظری محض باقی ماند . آنچه این مطلب را می رساند گفته شهوور کارل مارکس است حاکی از اینکه «فیلسوفان تاکنون به تبیین جهان پرداخته اند ،

واینک باید به تغییر آن پرداخت. از این عقیده بالطبع لازم می آید که مارکسیسم وسیله ای برای مشارکت در مبارزه طبقات باشد، حربه فکری و اعتقادی در مقابل ایدئولوژی های دیگری که آنها را ایدئولوژی های ایدئالیستی یا ارتجاعی نامیده اند به شمار آید، و بسیاری از پیروان مارکس جهت وجود عقیده خود در همین جنبه حماسی و جدالی آن دانسته اند.

البته مفهوم عمل در ماتریالیسم دیالکتیک جنبه کلی تری دارد. عمل است که منشأ و معیار هر حقیقتی است: هم در امور اقتصادی و هم در امور علمی و فلسفی.

شناسائی از حیث ارتباطی که با عمل دارد تطابق ارتقائی و تاریخی فکر انسانی با طبیعت خارجی است. این سیر تطابقی که تمام ناشدنی است و مدام در انبساط و اتساع است هم شناسائی واقعی و هم شناسائی حقیقی را پدید می آورد.

و. متافیزیک و دیالکتیک: عقیده و طریقه.

باید گفت که مارکسیسم، با وجود جنبه جزمی که ناگزیر تا اندازه ای در آن راه یافته است به صورت عقیده عرضه نمی شود، بلکه به منزله یکی از روش ها به شمار می آید. هگل دیالکتیک را که خود او ابداع کرده بوده صورت عقیده جزمی فلسفی تلقی می کرد. ولی پیروان مارکس دیالکتیک را بدین صورت تلقی می کنند که روشی برای پژوهش علمی در چگونگی ساختمان واقعی جهان باشد، و بدین شرط آن را به کار می برند که متمرکز علمی گردد، و از همین راه اعتبار قطعی حاصل کند. مع ذلك می بینیم که خواه ناخواه بدین جا کشانیده شده اند که دیالکتیک را فقط روشی برای تحقیق بشمارند، بلکه به منزله قانون واقعی خارجی بدانند که از درون جریان امور طبیعی بر آن حاکم است؛ به طوری که دیالکتیک طبیعت هم به منزله روشی برای تبیین طبیعت از طرف فکر انسانی است، و هم نظام منطقی درونی اشیاء را که اقتضای ذاتی خود آنهاست می رساند.

اما به هر صورت در نظر پیروان مارکس تقابلی در بین متافیزیک و دیالکتیک برقرار می شود که آن دورا مانند دوینش مختلف و غیر متوافق می سازد. و طرح مسائل فلسفی با این دوینش به دو صورت ناسازگار و نامتجانس در می آید.

۳- بحث دربارهٔ ماتریالیسم دیالکتیک

سخن به درازا می‌کشد، اگر بخواهیم همهٔ آراء پیروان مارکس را یکایک مورد بحث قرار دهیم و در مقابل آنها وضع فلسفی مسائل را به صورت حقیقی آنها معین سازیم. تنها به ذکر ایراداتی که مهم تر از همه است و به نظر ما قاطع می‌آید اکتفا می‌کنیم.

الف- هبوط اصلی در ماتریالیسم دیالکتیک.

طریقهٔ مارکس نتیجه‌ای از فلسفهٔ هگل است، تا آنجا که ممکن نیست که بعضی از آراء مارکس را بتوان دریافت بی آنکه نخست با افکار هگل آشنائی جست، و این امری است که همهٔ مفسران طریقت مارکس، اگر دارای حسن نیت باشند، باید بپذیرند. نفوذ هگل به اندازه‌ای عمیق بوده که فکر کارل مارکس نشانهٔ زوال ناپذیری از آن را به اضطراب همواره در خود نگاه داشته است.

این همان است که ما هبوط اصلی این مسلک می‌خوانیم، و منظور ما از این تعبیر این است که نشان دهیم که مارکسیسم وارث طرز تفکر متافیزیکی مخصوصی است که هرگز نتوانسته است خود را از آن رها سازد و از این پس نیز نمی‌تواند چنین کند، یعنی قادر به باز خرید خود از این هبوط نیست زیرا که این باز خرید آن گاه امکان می‌یابد که رستاخیزی در آن حاصل آید، و اگر چنین شود مارکسیسم، به جای اینکه نجات یابد، اساس آن از میان می‌رود.

بی سبب نیست که مارکسیسم خود را از همان آغاز امر ماتریالیسم دیالکتیک نامیده و بدین ترتیب اعتراف کرده است که تبعیت از منطق هگل را بر غایات دیگر فلسفی رجحان می‌نهد. البته پیروان مارکس می‌خواسته اند که دیالکتیک هگل را زیر و رو کنند، یا به تعبیر خودشان، این هرم را که رأس آن بر زمین قرار گرفته است بر قاعدهٔ خود استوار سازند، یعنی آن را از زمینهٔ معانی انتزاعی به زمینهٔ واقعیت انتقال دهند. مارکس خود گفته است که: «روش دیالکتیک من نه تنها در اساس با روش هگلی مغایرت دارد بلکه مستقیماً ضد آن است.» و خواسته است که دیالکتیک

تنها «تفکر تحسلی دربارهٔ اشیاء موجود در عالم واقعی» باشد. اما این کوشش چندان نتیجه‌ای نبخشیده است، زیرا که با قبول قوانین دیالکتیک که اغلب آنها را هگل معین و مضبوط ساخته بود بهره‌ای از طرز تفکر هگل دربارهٔ جهان برده و قسمتی از سنن متافیزیکی آلمان را نگاه داشته‌اند. این جریان متافیزیکی همان است که مبنائی برای مذهب اصالت معنی و قول به وحدت وجود است، و اگر مارکسیسم را در معرض روان‌کاوی فلسفی قرار دهیم عناصری از این قبیل در آن بازمی‌یابیم که می‌تواند حاکی از معانی واپس زده‌ای باشد که در این مسلک فرو خفته و بر جای مانده است.

مثلاً می‌دانیم که ایدئالیسم مستلزم نفی واقعیت است. مائریالیسم دیالکتیک چنانکه خود مدعی است دستگاهی را که ایدئالیسم ترتیب داده است زیر و رو می‌سازد، یعنی با قبول همان اصول و با اتخاذ همان روش ماده را در قاعدهٔ این دستگاه و معنی را در رأس آن جای می‌دهد، و بدین ترتیب در جهت دیگر و از حیث دیگر به نفی واقعیت منتهی می‌شود. یعنی وجود را چنانکه در تمامیت خود هست مثله می‌کند، حدودش را تنگ‌تر می‌گرداند و وسعت دامن‌هایش را کم‌تر می‌سازد. بدین ترتیب، بر حسب هر کدام از این دو مذهب، یعنی اصالت معنی و اصالت ماده، وجود در یک جهت گرفتار فقر و نقص می‌شود. مائریالیسم تفوق را از روحی که فاعل شناسائی است بازمی‌گیرد تا به ماده‌ای که متعلق شناسائی است بسپارد، ولی با این کار خود را به این مخاطره می‌اندازد که امری را که جز به طریق انتزاعی وجود ندارد واقعیت بخشد، و خطائی در جهت متقابل و متقارن با خطای ایدئالیسم ارتکاب کند. ایدئالیسم و مائریالیسم هر دو مستلزم قول به وحدت جوهر است، یعنی اصحاب این هر دو مذهب می‌خواهند هر چیزی را که وجود دارد به اصل واحدی بازگردانند، و این اصل واحد از سمتی فکر انسانی است و از سمت دیگر ماده است. البته پیروان مارکس، خاصه در فرانسه، کوشیده‌اند تا خود را به دکارت و نویسندگان دائرةالمعارف وابسته سازند؛ اما چنین انتسابی به دکارت نارواست، زیرا یکیست که نداند که هیچ امری به اندازهٔ مائریالیسم دیالکتیک با طرز تفکر دکارتی مباین نیست. و نیز گوئیم که پیروان مارکس مذهب خود را مستلزم انکار مطلق خدای دانند.

اما استدلال اصلی کسانی که خدا را منکر می‌شوند این است که بگویند که خدا جز
 تصویری که ذهن انسان آن را ساخته و پرداخته است نیست، و فاقد هر گونه مبنائی از
 لحاظ واقعی و عینی است. سلب وجود واقعی از خدا دلالت بر آن دارد که وجدان
 انسانی، اعم از اینکه ناشی از ماده باشد یا نباشد، جهانی است که مکتفی به خویش است
 و این خود نوعی از قول به اصالت معنی است. پس ماتریالیسم از آن حیث که نفی خدا
 می‌کند ایدئالیسم محض می‌شود، یعنی به صورت مذهبی درمی‌آید که بر حسب آن
 وجود خارج از فکر انسان یا مستقل از آن نیست. البته مارکسیسم به واقعیت عینی ماده
 قائل می‌شود، زیرا که ماده را اصلاً به معنی وجود خود اشیاء می‌گیرد، اما از آن
 حیث که وجود قائم به ذات را از خدا سلب می‌کند، بی آنکه خود بداند، به صورت
 ایدئالیسم درمی‌آید. علت اینکه پیروان مارکس از این نکته غافلند این است که
 ایدئالیسم و رئالیسم را، چنانکه عن قریب روشن خواهد شد، به معنی نادرستی می‌گیرند.
 ب. - عوائقی که دیالکتیک بدانها دچار می‌آید :

دیالکتیک در نظر پیروان مارکس به چه معنی می‌آید؟ البته ابتدا آن را به
 صورت روش تلقی می‌کنند و به معنی نظام تفکر می‌گیرند، اما ناگزیر می‌شوند از اینکه
 آن را مبین ساختمان واقعی خود اشیاء نیز بدانند، جنبه عینی بدان بدهند و به سیر
 تکاملی اشیاء، چنانکه فی نفسها و مستقل از فکر انسان وجود دارد، مرتبط سازند. و
 این بدان معنی است که بگویند که دیالکتیک مندرج در طبیعت و حال در جهان
 است، و قانونی است که از درون سیر منطقی اشیاء حاکم بر آن است، یا چنانکه انگلس
 می‌گوید: « طبیعت همیشه در طریق دیالکتیک سیر می‌کند. »

اما اگر چنین باشد مارکسیسم در معرض تناقضی قرار می‌گیرد که به زوال آن منتهی
 می‌شود. دیالکتیک به معنی جدال عقلی است، و از این رونمی‌تواند به وجود آید مگر
 اینکه روحی برای روحی و نسبت به روحی آن را به وجود آورد. اگر نیز بگوئیم که
 دیالکتیک فکر از عکاس دیالکتیک طبیعت است باز چیزی را تبیین نکرده ایم زیرا که
 مقصود این بوده است که بدانیم که این از کجا سر می‌زند که طبیعت بی‌جان در

ساختمان خاص خود از دیالکتیک عقل تبعیت کند ، و چگونگی می شود که طبیعت متضمن نظام عقلی باشد ، تا وجود همین نظام عقلی در خود آن موجب معقول شدن آن برای ما گردد.

پس مارکسیسم قاصر از این است که بتواند چگونگی تأسیس نظم جهان را روشن دارد و مناسبت نظام معانی را با نظام اشیاء معین سازد . منطق مشترکی برای روح و طبیعت قائل می شود بی آنکه بتواند جهت کافی یا وجه تبیین این مشارکت و مطابقت را معلوم گرداند .

بر فرض اینکه ماده ، از آن لحاظ که مبدأئی برای پیدایش روح انسانی است ، به طور غیر مستقیم قوه فکر کردن داشته باشد ؛ اما محال است که بتوان گفت که ماده از خود و درباره خود فکر می کند . و این درست همان تنگنای عجیبی است که ماتریالیسم دیالکتیک چون در آن گرفتار می شود ، بی آنکه خود بخواند ، به وحدت وجود می گراید ، یعنی به طبیعت جنبه ای از الوهیت یا روحانیت می دهد ، و یا خود به طرز تفکر اقوام اولیه که در اساطیر از آنها یاد شده است باز می گردد .

ماتریالیسم دیالکتیک به مصیبت دیگری نیز دچار می شود ، و آن وقتی است که بخواند که صحت خود را با استشهاد به علوم اثبات نماید ، زیرا که آنچه شاید بتوان با استناد به علوم محقق ساخت دیالکتیک به عنوان روشی برای تفحص و تبیین است ، نه ماتریالیسم به عنوان مجموعه ای از آراء مخصوص درباره وجود . بیروان مارکس با چنین ادعائی موجب دیگری برای ویران ساختن واز میان بردن دستگاه خود پدید می آورد .

مثلاً فیزیک معاصر حاکی از سیر دیالکتیک است ، اما بیروان مارکس حق ندارند این امر را نشانه ای از تحقق مذهب فلسفی مخصوصی که خود بدان قائلند بشمارند . دیالکتیک علم بدین معنی است که علم معرفتی در حال سیر و حرکت است که گاهی به تلاطمی از لحاظ منطقی دچار می آید ، اما در همان حال می تواند از این قبیل تعارضات درونی فراتر رود ، و این از آن راه حاصل می شود که وجوه متناقضی که نظریه های علمی

در ابتدا با آن مواجه شده بود بعداً باهم مجتمع ومؤلف می گردد . دیالکتیک علم همین است و جزاین هیچ نیست . و دانشمندی که حقیقه دارای روح علمی باشد از اینجا این نتیجه را نمی گیرد که بتوان با استناد به چنین امری طرز تفکر مخصوصی را در فلسفه عمومی اثبات کرد یا مرزودشمرد .

ج : - متافیزیک و دیالکتیک .

دیدیم که پیروان مارکس از تفکری که بتوان آن را به اسلوب متافیزیک دانست تحاشی دارند . اما در ضمن عقاید آنان به آسانی می توان بسیاری از عقاید فلسفی را یافت که قبول مجموعه آنها حقیقه به منزله اختیار شعار متافیزیک است ...^۱ مثل اینکه بگویند که : ماده واقعیت ذاتی است کته فکر ما انعکاسی از آن است ، قوانین دیالکتیک هم در وجدان و هم در جهان صادق می آیند ، خدا وجود ندارد ، و بسیاری دیگری از همین قبیل . و اگر چنین کنند فکر خود را در وضعی قرار می دهند یا به عقایدی قائل می شوند که قابل تأویل به هیچ گونه تحقیق علمی نیست ، و ناگزیر تفکری از نوع تفکر کسانی که به متافیزیک می پردازند به شمار می آید .

خاصه اگر در نظر بگیریم که متافیزیک به شکل عجیبی که مخالفان جلوه می دهد نیست . بلکه تنها عبارت از تفکری است در باره معنی زندگی ، ارزش هستی و جهت هستی هر چیزی که هست . اگر متافیزیک را چنین بفهمیم دیگر نمی توان از آن احتراز جست ، و در هر گونه تفکری که بتوان نام فلسفه بدان داد ناگزیر از آنیم . اما ، چون کلمه متافیزیک یا ما بعد الطبیعه هر اس انگیز است ، می توانیم از بکار بردن آن خود داری کنیم ، و بگوئیم که هر گونه عقیده ای مستلزم نظریه ای درباره شناخت هستی است ، یا خود مقتضی این است که متکی بر فلسفه عمومی یا جهان بینی باشد ، بی آنکه لزوم بحث در باره شناسائی ، یا لزوم بحث در باره ارزش ها را به میان آوریم .

پیروان مارکس ادعای کنند که عقیده بارز تفاوت دارد ، تا آنجا که می توانیم روشی به کار ببریم که آن را عقیده ای به شمار نیاوریم ، و می توانیم عقیده ای داشته

۱ - در اینجا جمله ای که با آداب بحث منافات داشت حذف شد . م

باشیم که چیزی جز همان روش نباشد. اما پیداست که باین ادعا کوشیده اند تا خود را مسؤول بعضی از مطالب متافیزیک که ناگزیر از قبول آن می شوند ندانند. حقیقت این است که دیالکتیک بر هر گونه فلسفه ای قابل انطباق است، و دلیل بر آن اینکه پیروان مارکس با وجود تغییراتی که در دیالکتیک وارد آورده و بوسعت دامنه آن افزوده اند آن را از هگل اقتباس کرده اند، یعنی طریقه ایست که با اینکه در فلسفه اصالت معنی کشف شده در مذهب اصالت ماده نیز به کار رفته است. و انکهی می توانیم هر کدام از قوانین دیالکتیک را در نظر گیریم و نشان دهیم که مجموعه ای از مفاهیمی است که هیچ مناسبتی با ماتریالیسم یا مارکسیسم ندارد، و می توانیم این قوانین را در جد خودشان بپذیریم و به کاربریم، بی آنکه لازم آید که با آراء خاص پیروان مارکس در باره سایر مسائل نیز موافق باشیم.

د. - ماتریالیسم: بارئالیسم اشتباه شده است.

البته جای آن نیست که بحث مفصل در باره تعریف رئالیسم و ایدئالیسم و درباره درجه اعتبار هر کدام از این نظریات و اشکالات مربوط به هر یک از آنها بازگردیم. همین قدر گوئیم که پیداست که صاحب نظران مارکسیسم مرتکب این خطای می شوند که آشکارا بسیاری از مطالب را در شناخت هستی باهم مشتبه سازند. مثلاً به جای ایدئالیسم و رئالیسم که تقابل حقیقی با یکدیگر دارند ایدئالیسم و ماتریالیسم را در مقابل یکدیگر قرار می دهند. آنچه در مقابل ایدئالیسم واقع است رئالیسم است، زیرا که رئالیسم عقیده ایست که بر طبق آن وجود بالذات چیز دیگری جز فکر انسانی است، و به شناسائی که انسان از آن حاصل می کند قابل تأویل نیست. در نتیجه، هر گاه کسی به وجود واقعیت عینی مستقل از وجدان یا خارج از آن باشد رئالیست به شمار می رود، بی آنکه ناگزیر ماتریالیست باشد. چه، لااقل می توان دو صورت برای مذهب اصالت واقع تشخیص کرد: مذهب اصالت واقع به صورتی که مادیون بدان قائلند که به موجب آن وجود با ماده یکی است و جوهری جز ماده نیست، و مذهب اصالت واقع به صورتی که روحیون بر آنند که باینکه قائل به واقعیت عینی ماده اند سراسر هستی را عبارت از ماده نمی دانند، بلکه

قائل به اینند که خدا نیز وجود فی نفسه دارد و برای وجود یافتن و قوام پذیرفتن محتاج اینک انسان درباره او فکر کند نیست.

مذهب دکارت که مبتنی بر قبول واقعیت جوهر و اصالت آن است، از لحاظ شناخت هستی، مذهب اصالت واقع به شمار می رود، زیرا که مقتضی این است که قائل به وجود جهان و خدا باشیم و روح انسان را جوهری از جمله جوهرها بدانیم، و بدین ترتیب آن را نتوانیم به شعوری که در حین تفکر خود نسبت بدان حاصل می کند تأویل نمائیم، زیرا که روح فکر نیست، بلکه چیزی است که فکر می کند. پیروان مارکس چگونه می توانند در مقابل رئالیسمی بدین درجه از تمامیت فقط مذهب خود را به عنوان رئالیسم تلقی کنند؟ و حال آنکه اینان ابتدا خدا را از مجموعه وجود بیرون می رانند و روح را نیز جز انعکاسی از وجدان، یا جز خاصیتی از ماده که در سیر دیالکتیک به ظهور می رسد، نمی دانند، و بدین ترتیب سمت جوهریت یا واقعیت جوهری را که دکارت به روح منسوب می داشت از آن سلب می کنند. یعنی قول اینان به اصالت واقع به صورتی است که وجود را فقیر می سازد، و به جای اینک تمامیت و جامعیت داشته باشد، جزئی از واقع را شامل می شود یا قسمت محدودی از واقعیت را اخیل می گیرد. قول به اصالت ماده مقتضی قول به وحدت جوهر است، منتهی به صورتی عکس آنچه قول به اصالت معنی مقتضی آن است، و صور مختلف وجود را تنها به یک صورت تقلیل و تحدید می کند، و بدین ترتیب، خود آن به منزله نفی اصالت واقع به شمار می رود.

اما قول به اصالت روح نه ماده را به روح و نه روح را به ماده بر می گرداند، و اصالت نسبی هر یک از آنها را تصدیق دارد، و این هر دو را به خدا که تنها وجود حقیقی است که می تواند بدانها هستی بخشد یا جہتی به هستی بدهد وابسته می داند. بدین ترتیب چنین مذهبی را بدین سبب که قائل به واقعیت همه انحاء و اطراف وجود است بیشتر می توان رئالیسم به صورت تام و جامع آن دانست.

در اصطلاح پیروان مارکس مذهب اصالت روح نیز یکی از اقسام مذهب اصالت معنی به شمار می آید. یعنی اینان ایدئالیسم را به دو قسم تقسیم می کنند: ایدئالیسم

مبتنی بر اصالت ذهن که بر حسب آن جهان به وجدان تأویل می شود؛ ایدئالیسم مبتنی بر اصالت عین یا همان مذهب اصالت روح که اصحاب آن به وجود مستقل جهان قائلند ولیکن چون جهان را ناشی از خدا می دانند تقدم فکر را بر وجود، یا خود اصالت معنی را نسبت به ماده، می پذیرند.

در اینجا ست که باید گفت که پیروان مارکس حقیقت امر را مشتبه می سازند، زیرا که نه تنها وجود را با فکر یکی می گیرند، بلکه، خدا را نیز با مفهوم خدا یا با معنی آن یکی می شمارند، و توجه بدین نمی کنند که خدا وجود است، و جودی است که فکر می کند. و از همین جاست که می گویند که مذهب اصالت روح حاکی از این است که معنی ماده را خلق می کند، یا فکر جهان را به وجود می آورد، بی آنکه تصریح کنند که این فکر چگونه فکری است.

همین اشتباه در یکی دیگر از ایراداتی که مادیون وارد می سازند نیز دیده می شود، و آن این است که مادیون می گویند که می توان وجودی را که مسبوق به فکر نباشد تصور کرد، ولیکن فکری که مسبوق به وجود نباشد قابل تصور نیست. اما باید دید که منظورشان چگونه وجودی است؟ آیا باید وجود را بر طبق نظر اینان به واقعیت عینی ماده تأویل کرد؟ اگر چنین باشد قاعده «من فکر می کنم» برخلاف آن حکم می کند یعنی با این قاعده می توان نشان داد که روح وجود دارد، و حتی واقعیت روح از واقعیت ماده اصلی تر و قطعی تر است. مسأله ای که مادیون طرح می کنند این است که می توانیم وجود واقعیت عینی را تصور کنیم بی آنکه قائل به وجود ذهنی باشیم که درباره آن فکر می کند، اما باید بدانند که این نیز معنی ندارد که فکری را بتوان تصور کرد بی آنکه حاملی برای آن فکر وجود داشته باشد، یعنی فکر باید وابسته به وجودی روحانی باشد که مرتبه آن در واقعیت اگر بیشتر از وجود مادی نباشد کمتر از آن نیست. و چنانکه دکارت می گوید فکر صفت اصلی شیئی است که فکر می کند و آن جوهری روحانی است که با لذات از جوهر مادی متمایز است. به همین ترتیب از راه تمثیل

می‌توان گفت که تعلق فکر به خدا، از آن حیث که فکر می‌کند، از نوع تعلق صفتی به جوهر ناآفریده است.

ه. - معنی جهان.

پیروان مائریالسم دیالکتیک قادر نیستند که به سؤال اساسی که در شناخت جهان با آن روبه رومی شویم جواب گویند: آن سؤال این است: جهان را چه معنایی است؟ چرا جهان وجود دارد؟ می‌توان به معنی آن یا به جهت وجود آن پی برد؟ - یا اگر جوابی بگویند جواب آنان از دو جهت متناقض است: یکی اینکه: از یک طرف، قائل به وجود امتداد و انتظامی در سیر تکاملی جهان شده‌اند، از طرف دیگر چنین جهانی را نابینا و ناآگاه پنداشته‌اند، زیرا که نه خود آن می‌تواند درباره خود فکر کند و نه خدائی هست قادر باره آن فکر کند.

دیگر اینکه: از یک طرف، قائل به معنایی برای تاریخ شده‌اند، از طرف دیگر، جهانی را که تاریخ از آن است در درون خود عاری از معنی و فاقد توجه به جهت پنداشته‌اند، در اینجا پیروان مارکس، ناخواسته، به کسانی که به اصالت محال قائلند می‌پیوندند، زیرا که آنان نیز می‌گویند که وجود انسانی معنایی دارد بی آنکه به وجود جهتی برای جهان که برتر از خود آن باشد قائل شوند.

وضعیتی که پیروان مارکس به خود می‌گیرند نشانه‌ای از این است که می‌خواهند از نگرانی‌هایی که تفکر در مسائل مابعد طبیعی پدید می‌آورد شانه تپي کنند، و در برابر مسائل متعالیه که راجع به اصل به وجود و غایت آن و جهت وجود آن طرح می‌شود روی برگردانند. و این به منزله آن است که روح انسان از قبول عالی‌ترین مسؤولیتی که بر عهده دارد تن درزند.

۴. - معنی جهان بر حسب مذهب اصالت روح.

طبیعی است اگر برای تبیین جهان ابتدا به علم روی آورند، زیرا که کار علم

این است که قوانین طبیعت را برقرار سازد و شروطی را که تعیین پدیدارها مشروط بدانهاست معلوم دارد. اما همین که بخواهند معنی جهان را دریابند و جهت وجود آن را بجویند پیداست که پای فلسفه به میان می آید؛ ولیکن جهان را با هر فلسفه‌ای نمی‌توان توجیه کرد: مثلاً ماتریالیسم چون از طرح مسائلی که به اصل جهان و غایت آن مربوط است تن در می‌زند عطش ما را مرتفع نمی‌سازد. تنها با قول به اصالت روح است که می‌توان تفکر خود را بر مقتضیات اصل جهت کافی یا معقولیت عمومی منطبق ساخت: اصلی که مقتضی این است که بدانیم که چرا چیزی وجود دارد، چرا وجود یافتن بر معدوم ماندن رجحان یافته است چرا اشیاء چنانکه اکنونند وجود دارند، چرا این نحوه وجود بر انحاء دیگر آن اختیار شده است.

کسانی که قائل به اصالت روحند در جهان بینی خود عالم را صنع خدای دانند، و بر آنند که غایتی در کنه جهان وجود دارد که محرك جریان تطور عمومی آن است و ظهور روح را که آئینه جهان است و حامل ارزش‌هایی است که موجب تعالی آن نسبت به ماده و حیات می‌شود علت غائی جهان و جهت وجود آن می‌شمارند: بر ماست که به اجمال بگوئیم که چنین طرز تفکری مفید چه فوایدی است و به چه طریقی به حل اشکالاتی که خاص این عقیده است، یادر عقاید دیگر همچنان لاینحل مانده است، می‌پردازد.

الف- قول به غایت.

فیلسوفان غالباً اصل غایت را مشکوک گرفته‌اند. اما اگر این اصل را به روش فلسفی صحیحی که مناسب آن باشد به کار برند در بحث راجع به تعیین معنی جهان علو قدر و اعتبار آن را انکار نمی‌توان داشت. اگر قبول کنیم که جهان متوجه به سوی غایتی است، و همین غایت است که معنایی بدان می‌دهد و جهتی برای امتداد آن معین

می‌کند، می‌توانیم تسلسل و ارتباط صور اصلی وجود را بسازیم. این صور اصلی عبارت از ماده و حیات و روح است که بعضی آنها را سه جوهر متمایز محسوب می‌دارند و بعض دیگر ظهورات مختلفی از جوهر واحد می‌شمارند.

بر حسب مذهب اصالت ماده، که در اصل مستلزم نفی وجود غایت است، باید گفت که ماده مولد حیات است و حیات نیز ظهور روح را در نوع انسانی موجب می‌شود، بی آنکه این سیر تکوینی را فکری که متعالی از جهان است ترتیب داده یا اراده کرده باشد. پیروان مارکس مذهب اصالت ماده را از راهی که بدان می‌رفت، و بدانجا می‌رسید که ساختمان مادی جهان را به صورت ماشینی تلقی کند، برگردانده‌اند. ولیکن با این عمل تغییری در اصل مطلب نداده‌اند، زیرا که به هر صورت با قبول اصالت ماده تطور اشیاء عاری از معنی می‌ماند. ایشان می‌گویند که مروت ماده به حیات و حیات به روح بدین صورت است که کمیت به کیفیت تبدیل یابد، و از آن پس، روح بر حیات و حیات بر ماده تأثیر متقابل داشته باشد. بر فرض اینکه چنین بدانیم باز سیر جهان فاقد غایت می‌شود، لااقل تازمانی که انسان برای توجیه تبارخ خود غایتی بران آن اختراع کند، یعنی ناگهان ببیند که ناگزیر باید در جهان نابینائی که فاقد هر گونه معنی است برای هستی خود معنائی بجوید! پیدا است که با اعتقاد به اصالت ماده چیزی در باره جهت قصوای وجود اشیاء نمی‌توان گفت. بدین سبب با قبول چنین مذهبی بیم آن می‌رود که ناگزیر سیر تکاملی صور وجود را که منتهی به ظهور فکر انسانی شده است نامعقول بینکاریم. اما اگر چنین کنیم اقتضای مبرم اصل جهت کافی و اشتیاقی را که به کشف معنی جهان داریم چگونه برآورده کنیم؟

قول به غایت که مستلزم قول به اصالت روح است، عبارت از این است که بگوئیم که کل عالم را معنائی است، و همین معنی است که مبین منطلق جهان یسار، الکتیک درونی آن است. روح نتیجه‌ای نیست که از قوای مظلّم طبیعت، بی آنکه توجه به

معنائی آن را ایجاب و توجیه کند، حاصل شده باشد، بلکه مراتب پائین تر واقعیت که از حیث زمان مقدم بر آن بوده ظهور آن را تمهید و ایجاب کرده است. می توان روح را به صورتی که در نوع انسانی به ظهور می رسد علت غائی سیر طبیعی تطور، و یا خود علت غائی ترتب آلی صور وجود، دانست. می توان گفت که روح چیزی است که اشیاء از لحاظ آن هستی می پذیرند و ظهور آن موجب توجیه اشیاء است، و چون روح را غایت اشیاء بگیریم مفهوم علت غائی را که مبتنی بر علم خدای شود به جای اینکه مردود و مذموم بدانیم از گشای وظلمت زدای می شماریم. توالی صور هستی تنها جنبه تاریخی ندارد، بلکه سلسله مراتبی از ارزش ها پدید می آورد که در این سلسله روح بر تراز حیات و حیات بر تراز ماده جای می گیرد. اصحاب مذهب اصالت روح، بر خلاف مادیین که مراتب بالاتر هستی را بامدارج پائین تر آن تبیین می کنند و این خود نقضی بر رای مذهب آنان است، مراتب پائین تر را بامدارج بالاتر تبیین می کنند، و ظهور روح را وجه عقلی برای تبیین سازمان آلی حیات و ماده می شمارند. به نظر اینان باید گفت که آتم برای این وجود یافته است که سلول هستی پذیرد، و سلول برای این پدید آمده است که حیات نفسانی و سرانجام فکر انسانی چهره گشاید، بدین ترتیب است که غایت اعتبار خود را از سر می گیرد، و آدمی، در جهانی که آن را دیگر نمی توان دست خوش محالات پنداشت، همچون گوهری بر تارک هستی می درخشد.

بدین ترتیب دیگر ناگزیر از آن نمی شویم که طبیعت را واقعیتی عاری از معنی بینداریم و سیر آن را فاقد هر گونه غایتی بشماریم، بلکه با قبول این معنی که سیر طبیعت منتهی به ظهور روح می شود جهت کافی برای تبیین سیر آن باز می یابیم، البته باید توجه داشت که به جای ظهور انسان از ظهور روح سخن می گوئیم، بدین سبب که نتوانند این تهمت را بر ما بینند که جهان را به صورتی که مماثل صورت انسان است تصور کرده ایم^۱، و باز بدین سبب که انسان را نمی توانیم غایت قصوائی برای سیر عظیم دیالکتیک در جهانی که قائل به جنبه غائی برای آن شده ایم بدانیم.

اما ترتب ماده و حیات و روح در این سلسله مراتب ناشی از نظام ارزش هاست: نمی توان انکار داشت که موجود جان دار پرمایه تر از شیء بی جان طبیعی باشد، و شخص متفکر عالی تر از موجود زنده ای از جان داران پست به شمار آید. یا چنانکه پاسکال می گوید « همه اجسام جهان از آسمان و ستارگان و زمین و آنچه در حوزه آنهاست به کمترین پایه روح نمی ارزد، زیرا که روح خود را و جمله آنها را می شناسد بی آنکه اجسام چیزی از او را بتواند شناخت. » و تیار دوشاردن کیفیت مرور از مرحله زیستی را به مرحله ارزشی چنین تقریر می کند: « در طبقه بندی که از موجودات زنده به عمل می آوریم و در شرحی که از ساختمان عالم طبیعی می دهیم اگر انسان را فقط جنس جدیدی یا خانواده دیگری از جانوران بشماریم به خطای رویم، و جهان را از لحاظی که درست نمی تواند بود به نظر می آوریم و با چنین خطائی معنی جهان را دیگرگون می سازیم. برای اینکه بتوانیم وقوع حقیقی انسان را در عالم طبیعت معین سازیم کافی نیست که شعبه دیگر بر شعبی که در طبقه بندی موجودات زنده شمارش می کنند بیفزائیم. انسان شدن نسبت به جهش های زیستی دیگر، که خود به خود بی ارزش و بی معنی است، به منزله شروع دور جدیدی است. جهان با این کار صورت تازه به خود می گیرد^۱، و روح خود را بهتر و بیشتر باز می یابد. »

غایت را چون بدین معنی بگیریم فقط با مجموعه جهان و مفهوم عام آن ارتباط می جوید، نه اینکه ناگزیر از آن باشیم که در جزئیات امور طبیعی که همچنان تابع علیت و موجبیست در جستجوی غایت باشیم: قول به وجود غایت با تبیین ماشینی ساختمان طبیعی و زیستی از هر جهت توافق دارد. ساختمان ماشینی جهان منافاتی با وجود غایت برای آن نیست، بلکه مقتضی قول به غایت است، زیرا که پذیرفتن چنین ساختمانی ما را ناچار می سازد که به نظامی در جهان قائل شویم و وجود سازمان آلی آن را تصدیق کنیم و برای راه بری اعمال موجودات به اصلی معنوی که مدیر و مدبر آنها باشد تمسک جوئیم، خواه چنین مبدای زامتعالی از جهان بدانیم، خواه حال

۱- Teilhard de Chardin کشیش، فیلسوف و زیست شناس فرانسوی (۱۸۸۱-۱۹۵۵)

۲- در اصل کتاب: زمین با این کار پوست تازه به خود می گیرد.

در آن بشماریم .

آشکاراست که جهان بینی ما اگر چنین باشد ناگزیر اعتقاد به وجود خدا را لازم می آورد ، و بدین ترتیب دیگر اعتقاد خود را به خدا به منزله قبول اصل موضوعی در ابتدای تعقل مادر باره جهان نمی شماریم ، بلکه آن گاه که بخواهیم که دیالکتیک را تا انجام آن دنبال کنیم ، و هر چیزی را که سیر جدال عقلی مستلزم آن می شود بجوئیم و بیابیم ، و احتیاجی را که به معقول بودن سر تا سر جهان در کنه معنی آن داریم بر آورده سازیم ، به خدا معتقد می شویم .

ب . دیالکتیک از لحاظ قول به اصالت غایت .

اگر قوانین اصلی دیالکتیک را به صورتی که پیزوان مارکس تقریر می کنند در نظر بگیریم حق این است که می بینیم که با این قوانین هیچ چیز را تبیین نمی توان کرد ، بلکه خود آنها مستلزم این است که توجیه کرده شود ؛ زیرا که سر انجام نمی فهمیم که چرا مثلاً کمیت به کیفیت تبدیل می جوید ؟ چرا ماده بدسوی حیات و حیات بسوی روح فرا می جهد ؟ چرا در طبیعت صورجدیدی از واقعیت به ظهور می رسد که با اینکه ناشی از صور مقدم تر است قابل تأویل بدانها نیست ؟ و چرا وقوع چنین امری با از دیاد تدریجی جنبه روحانی در سیر تصاعدی حیات مقارن می شود ؟

آنجا که مائتریا لیسیم یک سره از کار فرامی ماند تنها قول به اصالت روح را می توان جانشین آن گردانید تا حل مسائلی که خارج از حدود قدرت مائتریا لیسیم بوده است به طریقی که عقل را قانع سازد و مقتضیات آن را بر آورده کند انجام پذیرد .

اینکه روح در جهان طبیعی و زیستی یک باره پدید می آید و ناگهان رخ می نماید امری است که بحثی در آن نیست . منتهی صاحب نظران مائتریا لیسیم می گویند که این امر به منزله این است که چیز تازه ای از خود طبیعت بیرون جهد و سر برزند ، چنانکه انواع کامل تر و پیچیده تری از موجودات می توانند بپایوند خوردن و ریشه درانیدن در انواع پست تر پدید آیند . اما پیدا است که نمی توانند چگونگی حصول چنین امری را توجیه کنند ، نمی توانند معنی آن را باز گویند و علت حصول آن را بدین صورت فرامایند .

مگر اینکه نخست این امر را بپذیرند که پیدای آمدن روح علت غائی چنین سیری بوده و ضرورت عمومی عالم درکنه خود اقتضای آن را داشته و چنین اقتضائی امتداد این سیر طبیعی را همین ساخته است اگر قائل به غایت روحانی برای جهان نباشیم ناگزیر از آنیم که جهان را در اصل غیر معقول و غیر موجه بشماریم .

بر مذهب اصالت ماده اشکال دیگری نیز از همین قبیل می توان وارد ساخت. اینان با اینکه تصدیق می کنند که روح در مراتب تطور در مرتبه بالاتری است روح را پدیدار فرعی و تبعی^۱ نسبت به ماده می گیرند . و حال آنکه به يك معنى ماده را باید پدیداری تبعی و ثانوی دانست زیرا که سیر تطور ماده متوجه به جهتی است که با ساختمان طبیعی و زیستی خود موجبات ظهور روح را که مغز جز آلتی و وسیله ای برای آن نیست فراهم سازد. روح اگر چه از حیث زمان پس از ماده ظاهر می شود ولیکن واقعیت اولی و اساسی است. عالی ترین ارزش ها و پر مایه ترین هستی ها از لحاظ فلسفی تعلق به وجودی دارد که در کامل ترین و غنی ترین مراتب واقع باشد .

زیر بنا و روبنار نیز باید از صورتی که پیروان مارکس بدان داده اند خارج ساخت و به صورتی که عکس آن باشد درآورد . زیر بنای حقیقی همان است که آنان رو بنا گفته اند زیرا که از لحاظ روبناست که باید معنی انسان و جهان را فهمید، در واقع برخلاف آنچه پیروان مارکس ادعا می کنند اصحاب مذهب اصالت روح نظام اشیاء را زیر و رو ساخته و هرم را از رأس آن بر زمین نگذاشته اند ، بلکه خود اینانند که چنین کرده اند .

ج . - تطور از لحاظ مذهب اصالت روح .

دیگر آن زمان گذشته است که جمعی چنان می پنداشتند که قول به تطور موجب این می شود که جهان بینی قائلین به اصالت روح اعتبار خود را از دست دهد . تنها پیروان مارکس و بعضی از قائلین به اصالت علم که در سیر افکار باز پس مانده اند هنوز از چنین سخنانی دم می زنند. در واقع روحیون معاصر به آسانی توانسته اند قول به تطور

را به طور کلی، وقول به تحول موجودات زنده را بالاخص^۱، با مذهب خود سازگار کنند. فلسفه روحیون همان فلسفه ایست که معنائی به جهان می دهد و می بایست بتواند نظریه های علمی را که به زبان خود همان سخن می گویند به سوی خود بخواند. و با استشها دبدانها باز نماید که تصور طبیعی جهان به منزله سیر ارتقائی و حرکت صعودی است که، لااقل در سیاره ای که جایگاه آدمیان است، درجهتی به سوی روح امتداد می یابد. روحیونی مانند برگسون و لکونت دونوی^۲ و تیار دوشاردن جریان تطوری جهان را منظومه آفرینش دانسته اند که در طی زمان سروده شده، و سیر تاریخی حیات را به منزله فعلی شمرده اند که سرانجام انسان را بر تارک هستی جای بخشیده است. البته باید این نکته را قید کرد که مذهب اصالت روح نه هوا دار تحول موجودات زنده است، و نه پسای بند قبول ثبات آنهاست، و نه هیچ نظریه علمی دیگر را به اختصاص به خود می بندد. اصلی که مبنای این مذهب در جهان شناسی عقلی است این است که سلسله مراتبی برای اشیاء وجود دارد، و جهان معنی خود را نسبت به روح و نسبت به انسان از آن حیث که بر خود دار از فکر است، به تبع اراده الهی و بر طبق طرحی که آفریدگار ریخته است، به دست می آورد. می توان گفت که در پرتو فلسفه روحی است که نظریه تصور می تواند خود را روشن و آشکارا نشان دهد، اما از اینجا لازم نمی آید که حقانیت مذهب اصالت روح وابسته به صحت نظریه تصور باشد. فرضیه تحول موجودات زنده از نظر علم تحصلی حقیقت مطلقه محسوب نیست. طبیعیون در این عقیده جازم شده اند و آن را معقول ترین فرضیه ها برای تبیین توالی صور موجودات زنده در روی زمین می دانند. ولیکن با وجود دلائلی که از کالبد شناسی تطبیقی و دیرین شناسی و جنین شناسی اقتباس شده است، امروز دانشمندان این امر را مطلقاً قطعی نمی دانند که یکی از انواع موجودات زنده به نوع دیگری تحول

۱ - Transformisme

۲ - Pierre Lecomte du Nouy فیزیک دان و زیست شناس فرانسوی (۱۸۸۳ -

(۱۹۴۷

تدریجی یا ناگهانی حاصل کرده و انواع موجودات با تحول طبیعی از یکدیگر اشتقاق یافته باشد.

با همه این اکثر طبیعیین با فرصه تطور موافقت و دانشمندی که هم در سلك روحانیان قرار داشته و هم دیرین شناس بزرگی بوده است، یعنی تیار دوشاردن، به نحو قاطع صریح گفته است که: «قول به تطور را نباید نظریه‌ای یا طریقه‌ای یا فرضیه‌ای پنداشت، بلکه باید آن را شرطی کلی دانست که همه نظریه‌ها و فرضیه‌ها و طریقه‌ها باید مشروط بدان باشد، تا فکر ما بتواند آنها را بپذیرد و درست انگارد. تطور نوری است که همه چیز را روشن می‌دارد، سیری است که همه خطوط باید در جهت موافق با آن منعطف شود.»

در عرصه چنین کشاکشی دانشمندانند که باید سخن گویند و نیز بر آنان است که مکاتب و نظریات را روشن سازند. نظریات لامارک و داروین و آراء کسانی که به جهش^۱ قائلند و عقاید سایر کسانی که تحول موجودات را به نحوی از انحاء صحیح می‌دانند با هر گونه بحثی که در میان آنان می‌رود جنبه فلسفی ندارد.

بعلاوه، باید تطور عمومی جهان را از تطور حیات بر روی زمین تمیز داد و از لحاظ تطور حیات در باره تطور جهان نباید قضاوت کرد. زیرا که این دو امر، هم از حیث مقیاس و هم از حیث ماهیت، با یکدیگر مختلف است. در يك طرف ماده و در طرف دیگر حیات یا ماده‌ذی حیات جای دارد. از يك طرف مسئله تکوین عالم و از طرف دیگر مسئله تولید حیات به میان می‌آید. و می‌دانیم که به نظر تیار دوشاردن حیات جز عتیم ساختمان جهان است، و به منزله عرضی از ماده بر روی زمین ما به شمار نمی‌رود. معنی تطور خود معنی ساده‌ای نیست. این کلمه به معنی اعم خود يك سلسله از دگرگونی‌هاییست که در واقعیتی پدید می‌آید، بی آنکه بخواهیم بدانیم که این دگرگونی‌ها مطلوب یا نامطلوب است.

اما غالباً وقتی که از تطور سخن به میان می‌آوریم دگرگونی را منظور داریم

که در جهتی به راه افتاده و امتدادی معین به خود گرفته باشد. فرائز رویم و گوئیم که
تطور در معنی متداول خود مستلزم ترقی است، یعنی مقتضی سیر صعودی به وضع نیکوتری
و مرور از درجه پست تر به مرتبه بالاتری و تغییر تدریجی به حالت بهتری است.
در اینجا است که مطلب تطور با فلسفه ارتباط می جوید. زیرا که اگر تطور در جهت
معینی در امتداد باشد این امتداد باید نسبت به غایت معینی حاصل شده باشد تا وصول
به این غایت بتواند سرانجام آن به شمار آید. علاوه بر این، اگر تطور را به معنی
ارتقاء و تکامل بگیریم باید قائل به وجود ارزشی نیز باشیم که در طی تطور تسخیر
و تحصیل شود.

می توانیم تصور را بدین معنی بدانیم که قوه ای که در مبدای نهفته است اندک
اندک خود را باز نماید و به فعلیت رساند، یا به معنی صیرورتی بشماریم که مقتضی
این باشد که پیوسته چیز تازه ای سر بیرون زند و به وضعی که نتوان پیش بینی کرد با
همین صیرورت ساخته و آفریده شود، یا آن را به معنی مرور از متجاس به غیر متجاس
بگیریم. ولیکن، به هر کدام از این معانی بدانیم ناگزیر از آنیم که توجیهی برای
آن بیابیم، یا خود وجهی برای تبیین آن باز نماییم که هم جهت امتداد آن را معین سازد
و هم معنی آن را معلوم دارد، یعنی قائل به غایت در تطور باشیم.

اگر این لحاظ فلسفی را، که چیزی جز لحاظ ارزشی نیست، ترك گوئیم چگونه
می توانیم از تطور سخن به میان آوریم؟ مگر اینکه تنها تغییر را منظور داریم و از
ارتقاء و تکامل صرف نظر کنیم. باید با مسئولیت فلسفی که طرح مسأله تطور را بدان
متعهد می سازد آشنا شویم. سیر تطور رستی را نمی توانیم به صورت ارتقاء و تکامل
بدانیم مگر اینکه بگوئیم که نسبت به انسان و ظهور روح انسان تنظیم و ترسیم می شود.
اگر انسان را نیز نوعی از جمله سایر انواع بقوان شمرد و هیچ گونه علوی یا شرفی
در او نتوان یافت، از تطور ارتقائی سخن به میان نمی توان آورد. تطور آن گاه معنی
خود را بازمی یابد که آن را نسبت به موجودی متفکر منظور داریم و در سلسله مراتب
اعتبارات روح را برتر از حیات و حیات را برتر از ماده بشماریم. اعتقاد به امتیاز آدمی

را در صورتی می توان بر پایه استوارتری گذاشت که بر آن باشیم که گوئی تطور طبیعی به انجام رسیده و از این پس بر عهده آدمی است که زمام آن را به دست گیرد و به راه اندازد، در زمینه هایی که عقل خلاق او خود را به ظهور می رساند، عقلی که صورتی و مثالی از علم الهی است.

تطور را معنایی نمی تواند بود مگر اینکه علت غائی و جهت عقلی آن ظهور موجودی باشد که وجدان و عقل و اختیار و عشق و آثاریگری از ما بعد طبیعت در او جلوه کند. حتی می توان گفت که تطور حقیقی جز با آدمی آغاز نمی شود، زیرا که او است که در سایه تفکر و به سبب اینکه به ارزش ها توجه دارد قادر به ترقی است. اما به حکم منطق پدید آمدن انسان و پیداشدن چنین وضعی را برای او باید ناموجه و حتی ناممکن بینگاریم مگر اینکه خدا را حاکم بر تطور جهان بشماریم، جهانی که حامل تقدیر روحانی است، و باید با تطور خود موجودی را پدید آورد که به انجام رسانیدن این تقدیر را بر عهده خود گیرد. هر چه غیر از این بگوئیم تبیینی مخالف عقل کرده ایم که بر حسب آن یا باید عالم و آدم را دست خوش صدفه و اتفاق بدانیم، یا تسلیم اضطرار طبیعی کورانہ بخوانیم.

د. معنی جهان در نظر تیار دوشاردن.

کاری که تیار دوشاردن کرده است حاکی از این است که با اعتقاد به اصالت روح چه نیکو می توان تطور را مورد تفکر قرارداد و معنی فلسفی بدان بخشید.

تیار دوشاردن با رسم منحنی تطور درمی یابد که سیر تکامل طبیعت صیرورتی در جهت صعودی و ارتقائی به سوی حیات و وجدان بوده و موجبات چنین خیزشی در زرفنای جهان فراهم آمده است. منظور این است که وجدان به صورت نیروی روحانی نهفته ای در تار و پود جهان حضور داشته و از درون اشیاء بر آنها کارگر بوده و امتدادشان را معین ساخته است. محدود ساختن وجدان به صور عالیة حیات دستاویزی به دست دانشمندان می دهد تا بگویند که روزگاران بسیار، یعنی در سراسر دورانی که هنوز انسان در جهان ظاهر نشده بود، وجدانی در میان نبود. اما اگر تطور را به معنی مزبور بگیریم بحث

راجع به تکوین عالم به صورت بحث راجع به تکوین انسان درمی آید ، بی آنکه یگانگی جهان خلل پذیرد و سیر منطقی آن امتدادی از مرحله ماقبل حیات که وجدان هنوز در ماده مکنون است به مرحله حیات واز آن پس به مرحله فکر و سرانجام به مرحله مابعد حیات می شود .

نباید چنان پنداشت که حرکت تطوری متصل و مداوم است ، بلکه در مراحل متوالی به انجام می رسد و در هر کدام از این مراحل انفصالی در سیر آن پیش می آید . مثلاً از مرحله حیات باید قدم برداشت و به مرحله تفکر گذاشت تا ظهور فکر ممیز ساختمان مخصوص انسان باشد . از ماده « زیست سپهر »^۱ بر می آید که با فرارسیدن آن موسم حیات چهره می گشاید و از حیات « خرد سپهر »^۲ بر می آید که در درون آن بهار روح شکفته می شود .

روزگاری بسیار جهان آهسته به سوی انسان شدن پیش می رود ، تا آنجا که وجدان می شکفتد و تفکر رخ می نماید ، بدین سان جهان معنی خود را که از بدایت حال مستلزم امتداد در جهت آن و توجه به جانب آن بود باز می یابد . اما منظور در اینجا به پایان نمی رسد ، بلکه از این پس بر عهده انسان می افتد تا در زمینه ارزش های روحانی و اجتماعی آن رابه کار اندازد و بکوشد تا پیوندی ریشه دار و استوار در میان وجدان های افراد برقرار سازد . عالم انسانی رابه مرحله ای ارتقاء بخشد که هم متحد و هم مختلف باشد ، بدین معنی که در همان حال که شخصیت پذیرفتن افراد انسان روز به روز قوی تر و کامل تر می شود وحدت جستن آنان نیز بیشتر و بهتر حاصل آید ، هر چه بیشتر وجدان های اشخاص بایکدیگر مجتمع و متحد شود هر کدام از آنها خود را بهتر باز یابد^۳ .

۱ Biosphère

۲ Noosphère

۳- در اینجا سطوری چند که ارتباط با معتقدات مسیحی داشت و برای خواننده ایرانی بی فایده می نمود حذف شد . م.

چون فراتر از این رویم گوئیم که همه اجزاء و عناصر عالم محل تقاطعی دارند که نهایت آنهاست و آن چیزی جز خدا نیست که بر عرش عظمت و محبت مستوی است، و بدین ترتیب عالم الهی در برابر نظر پدید می آید که پایان سیر عمومی جهان وصول بدان است. سیر صعودی تکوینی حیات مقتضی است که خود را با قطب محور این سیر که امری روحانی و متعالی است و نقطه اتصال اشیاء به شمار می رود در ارتباط ببیند. عشق است که زبان حال جهان و بدایت و نهایت اشیاء است و در اوست که انسانیت به معنی نهائی خود فرا می رسد و جهت اصلی ماجرای عجیب خویش را باز می یابد.

به هر صورت جهان را آن گاه می توانیم به نحو تام و کامل توجیه نمائیم و اقتضای تفکر فلسفی را بر آورده سازیم که تفکر ما منطبق بر مذهب اصالت روح باشد، جهان یا معنی ندارد یا معنی آن همان است که از توجه روحانی و سیرغائی الهی حاصل می کند و باید سهم خود را از این معنی به دست آورد. از همین روست که عنوان این مقال را به جای اینکه «معنی جهان بر حسب مذهب اصالت روح» بگذاریم بهتر آن می بود که «معنی روحانی جهان» بنویسیم.

بخش پنجم

خدا

فصل یازدهم

ارزشها در بین انسان و خدا

۱ - انتشار ارزش و اتساع حدود آن ۲۰ - ماهیت و منشأ

ارزشها ۳۰ - استناد به ارزشها در اثبات وجود خدا .

۱ - منشأ ارزش و اتساع حدود آن

مسأله خدا مسأله متعالیه فلسفه است. بارها در ممر بحث از سایر مسائل به این مسأله برخورد کرده و گذشته ایم و اینک در این بخش مستقیماً به طرح آن می پردازیم .
ولکن پیش از اینکه به تفصیل وارد این بحث شویم باید مفهوم ارزش را تحلیل کنیم .
شرف انسان در همین است که ارزشها برای او معنی دارد ، و باید دید که این ارزشها که آرایش وجدان آدمی است از کجاست و چیست ؟ آیا می توان گفت که ارزشها پیام آور وجود مطلقند و مانند ستاره ای که در آسمان طلوع کرد تا چندین از مغان را به جائی که محل ولادت عیسی بود هدایت کند آدمی را به سوی خدا راهبر می شوند ؟ یا اینکه تنها باید گفت که زائیده فکر انسانند ؟ - بحث در ماهیت ارزشها و منشأ و

مبنای آنها از جمله مباحث اصلی فلسفه است و از این لحاظ فلسفه اولی را می توان علم به ارزشها نامید .

فلسفه به معنی شناخت ارزشها .

از اهم امور در فلسفه یکی این است که مطالب را از لحاظ ارزشها ملحوظ دارند . این امر نه تنها در علوم دستوری^۱ که بالذات مبتنی بر احکام ارزشی است ، بلکه، علی الخصوص در فلسفه اولی اهمیت شایان دارد . زیرا غرض از فلسفه اولی این است که برای هر چیزی که وجود دارد معنایی وجهتی معلوم دارند و هر بحثی که در باره توجیه امری به عمل آید طبیعتاً بحثی در باره ارزش آن امر است . به علاوه کافی است نظری به مسائل مهم فلسفی بیندازیم تا بینیم که چگونه هر کدام از این مسائل نه تنها از لحاظ شناخت هستی بلکه در همان حال از لحاظ شناخت ارزش^۲ نیز طرح می شود :

۱ - در بحث معرفت علاوه بر این که می کوشند تا به منشأ معرفت و شروط آن راه یابند عمده مطلب این است که ارزش آن را بشناسند و مسأله انتقادی خود به خود به صورت بحث در باره ارزش در می آید .

۲ - بحث در باره تقرر ظهوری بدین معنی است که آنچه موجب توجیه این تقرر می شود چیست ؟ چه معنایی می توان بدان اسناد کرد ؟ آیا زندگی ارزش رنجی را که برای آن می بریم دارد ؟

۳ - بحث در باره وجود بدین معنی است که جهت وجود هر چیزی را که وجود دارد جستجو کنیم و به طرز ترتب وجود در مراتب مختلف تا آستانه وجود متعالپی ببریم . بسیار آسان می توان نشان داد که سراسر فلسفه مباحثات به ارزشهاست و وجه تمایز اصلی علم و فلسفه همین امر است زیرا در علوم بحث در باره ارزشها نمی کنند . پرداختن به فلسفه بدین منظور است که بینیم که هر کدام از موجودات چه عنوانی

در جهان دارند. و علی‌الخصوص تقرر انسان که دارای وجدان و برخوردار از اختیار است و فضیلت و لیاقت در اوصاف می‌کند چگونه توجیه می‌شود. و همچنین دریابیم که چگونه ما را ممکن می‌آید که دعوت ارزشها را اجابت کنیم. غرض از شناخت ارزشها تنها این نیست که به ارزشی که هر کدام از اشیاء دارند پی ببریم بلکه مقصود این است که به خود ارزشها از قبیل حقیقت و جمال و خیر راه جوئیم و بکوشیم تا شاید بتوانیم این مفاهیم را از این لحاظ که شناخته می‌شوند یا از این لحاظ که وجود دارند تعریف کنیم.

جهان ارزشها.

اگر نمی‌توانستیم ارزش را از جمله اموری به شمار آوریم که جنبه انسانی دارد و مستقیماً با حیات بشر مرتبط است این همه اعتنا به شأن آن نمی‌کردیم و مبالغات آن را نداشتیم. روی آوردن به شناخت ارزش محرك حیات است و موجب می‌شود که علاوه بر عالم اشیاء جهانی از ارزشها نیز برای ما پدید آید. لانیو گفته است که تأیید هر گونه فکری به معنی اثبات ارزشی است، و حق با اوست. جهان ارزشها شامل جمیع افعال نظری و عملی ماست و می‌توان جدول مفصلی از آنها ترتیب داد که از قطب مادی وجود انسان به قطب روحانی آن امتداد یابد.

البته بارسم همین جدول ساده خود به خود مسائلی طرح می‌شود که از جمله آنهاست: ۱ - آیا انواع مختلف ارزشها غیر قابل تحویل به یکدیگر است یا می‌توان همه آنها را به اصل واحدی راجع ساخت بی آنکه تمایز آنها نسبت به یکدیگر از میان برود؟ ۲ - البته ارزشها جملگی در علو قدر به یک پایه نیست پس باید کوشید تا طرز ترتیب آنها را در مراتب مختلف دریافت و برای اینکه چنین توان کرد باید به ارزشی راه یافت که در اعلی مراتب باشد و به عبارت دیگر مبدأ ترتیب ارزشها به شمار رود. ۳ - آیا منشأ ارزشها وجدان انسان است یا بر عکس، علم الهی است و از چنین خورشیدی است که پرتوی به وجدان مامی تابد؟

۴ - در نتیجه آیا انسان به اختیار خود قادر به تأسیس ارزشهاست یا اینکه مبنائی در وجود متعال باید برای آنها یافت و همین امر را حافظ آنها دانست ؟
اگر بتوان به ذات ارزش یا به ماهیت آن راه یافت امید می رود که همه این مطالب و چند مطلب دیگر از همین قبیل که ازامهات مسائل فلسفی است روشن گردد .

۲ = ماهیت و منشأ ارزشها

سخن را در این باره می توان با نقل قول لوسن^۱ آغاز کرد و تعریف او را راه نمای بحث دانست : « چیزی که شایسته جستجو باشد همان است که مردم آن را ارزش می نامند » این تعریف به محض اینکه ذکر شود ما را با اشکالاتی روبه رو می سازد . از جمله آنها این مطلب است که ارزش را می توان در يك حال به دو صورت مختلف تلقی کرد و به دو سلسله از اوصاف متقابل که در جدول ذیل می آید موصوف داشت :

۱ - هم می توان گفت که ارزش :

- الف - وضعی است برای اشیاء از آن لحاظ که موضوع متفکر (به طور کلی)^۲ کمابیش آنها را طلب می کند و بر آنها ارج می نهد .
- ب - چیزی است که برای ما ارجی و بهائی دارد .
- ج - ما آن را جستجو می کنیم .
- د - با نظری که ما بدان می کنیم پدید می آید و در پر تو اشتیاق ما روشن می گردد .
- ه - اضافی است ، متناسب با اشتیاق و احتیاج و ترجیح و تقویم ماست .
- و - درونی است ، حال در نفس ماست ، ممکن است ، متغیر است ، پایان

۱ - Le Senne

۲ - از آن حیث که فرد مخصوص و مشخصی است و هر فردی از آن حیث که فرد است اموری را بر او دیگر ترجیح می دهد و بر اشیاء بر طبق آنچه خود او می خواهد ارزش می نهد .

سُبُور ↔ تَعْلُوقِ حَاطِر
 مدرّس ارسطو سُبُور، تَعْلُوقِ حَاطِر نفس من سُبُور بهر دور
 پذیر است، ناپایدار است.

ز - مخلوق وجدان انسان است.

ح - چنان باید تلقی شود که قول اسپینوزا ایجاب می کند آنجا که گفته است:
 « ماشیء را بدان سبب که خوب است نمی خواهیم، بلکه هر شیئی بدان سبب که ما
 آن را می خواهیم خوب است. »

ط - تابع امیال و افکار ماست بی آنکه هیچ گونه ثبات و قرار داشته باشد.
 و خلاصه کلام اینکه امر موضوعی^۱ است.

حکیم ارسطو:

۲ - وهم می توان گفت که ارزش:

الف - وضعی است برای اشیاء از آن لحاظ که فی نفسها و در اندرون خود
 کمایش مستحق این طلب یا حائز این قدرتند. *یا اصلاً وضعی است برخاسته از حقیقت هر شیئی، و اشیاء بدرجهت جامع و وجود او*
 ب - چیزی است که ارج و بهای آن در خود آن است. *با سبب*
 ج - شایسته این است که جستجو شود.

د - نظر ما را به سوی خود بر می گرداند، پرتوی از روشنائی آن بد ما
 می تابد و شوق ما را بر می انگیزد.

ه - مطلق است، خود برای خود کافی است، بی نیاز از وقتی است که ما بر
 آن نهیم.

و - وجود خارجی دارد، متعال است، ضروری است، ثابت است، بی پایان
 است، جاویدان است.

ز - از خارج به وجدان انسان و اختیار او عرضه می شود.

ح - چنان باید تلقی شود که قول ارسطو ایجاب می کند آنجا که گفته است:
 « چنان نیست که شیئی بدان سبب که ما آن را می خواهیم خوب باشد بلکه بدان
 سبب که خوب است ما آن را می خواهیم. »

ط - از جمله ذوات است ، تعلق به عالم ماهیات دارد ، مثل اعلی است ، از ستارگان آسمان افلاطونی است .

و خلاصه کلام اینکه وجود عینی و موردی^۱ دارد .

اینک ما در قبال این دو جنبه متضاد ارزش قرار داریم و با یک سلسله از امور متعارض در این باره مواجهیم . باید کوشید تا این تعارض رفع شود . منتهی برای اینکه بتوان چنین کرد باید نخست به تحلیل آنها پرداخت .

موضوعیت و موردیت .

بعضی از فیلسوفان به موضوعیت ارزش قائل شده و بعضی دیگر جانب موردیت را ترجیح داده اند و این هر دو گروه ، می توان گفت که ، مفهوم ارزش را در قالب ریخته و منجمد و متبلور ساخته اند و در نتیجه عنوانی بر هر یک از آن دو اطلاق شده است : بعضی قائل به اصالت موضوع نفسانی^۲ و بعضی دیگر قائل به اصالت ارزش از آن لحاظ که موردی در قبال این موضوع است^۳ گردیده اند .

گروه نخستین گفته اند که ارزش تنها تابع وجدان انسان است ، محدود به حدود توانائی او در تعیین قدر و وقع اشیاء است ، ناشی از حکمی است که به اختیار خود در باره آنها می کند . می توان گفت که اینان همگی کلام پروتاگوراس را از سر گرفته اند و آن اینکه : « انسان مقیاس همه اشیاء است . » نیچه آنجا که در پی دیگرگون ساختن همه ارزشهاست قصدش این است که انسان را قادر به تأسیس و تشریع ارزشها بداند . ژیدمی گوید : « سرچشمه درجائی است که ما بخواهیم که آب از آنجا روان شود . » سارتر نیز به همین گروه می پیوندد آنجا که می نویسد : « قوانین وجدان از خود آن صادر می شود و به همین سبب ، به اصطلاح کانت ، می توان گفت که وجدان قانون گذار مدینه غایبات است و باید مسؤولیت تامه آن را بر عهده گیرد ، ارزشهای خاص خود را بیافریند ، هم به جهان و هم به زندگی خویشتن معنی بدهد . »

سورگتوییم اخلاقی ← نسبیت ارزشها

ناچار کسانی که به اصالت موضوع قائل شده اند جانب دار نسبیت ارزشها نیز بوده اند البته نه بدین معنی که ارزش را چنان تعریف کنند که تابع فرد انسان باشد، بلکه بدین معنی که ارزش را تابع انسان به معنی کلی آن و از لحاظ ذات مستقل و روح مختاری که دارد بشمارند. با نقل کلامی از ژرید می توان پی برد که او چگونه و به چه معنی به اصالت نسبیت قائل بوده است: «می خواهم به جوانانی که ایمان خود را از دست می دهند و از همین رو گمراه می شوند بگویم که اگر بتوان معنایی به جهان داد این معنی از شماسر می زند. شما به من بگوئید مطلقاً در این جهان و در آسمان وجود ندارد و حقیقت و عدالت و جمال از ساخته های آدمی است، با همین قول خود اثبات می کنید که انسان باید این ارزشها را برقرار سازد و سعادت او در همین است، انسان مسؤول خداست^۱». یکی از فیلسوفان معاصر به نام پولن^۲ وجود خارجی و عینی ارزشها را خواه در زمینه معرفت خواه در زمینه عمل انکار می کند و آنها را مخلوق محض انسان می داند و می گوید: «انسان خالق آثاری است که از او ظاهر می شود و یقینی که او را حاصل می آید نیز مخلوق خود او است. در این هر دو مورد خود او خویشتن را کافی است و خود او مسؤول خویشتن است.»

گروه دوم ایراد گرفته اند که کسانی که ارزشها را امر موضوعی می دانند و مخلوق انسان می شمارند از تعالی ارزشها نسبت به موضوع غفلت می کنند و این حقیقت را نادیده می گیرند که ارزشها چنانکه گوئی از عین وجود تشعشع یافته باشد به مامی رسد و جدان مادر معرض آنها واقع می شود و به دریافت آنها ملزم می گردد. به همین سبب باید

۱ - البته مقصود او این نیست که انسان در برابر خدا مسؤول است بلکه می خواهد بگوید که انسان مسؤول کیفیت ارزشهایی است که خود او باید آنها را ایجاد کند و خدا نیز جز خدا اعلای همین ارزشها نیست.

۲ - R. Polin

جهت کافی آنها را بازیافت. انسان نمی‌تواند درباره حقیقت و جمال و خیر و عدالت و سعادت و ارزشهای دیگر از این قبیل فکر نکند. به اصرار از او خواسته می‌شود که بداند آنها توجه کند و می‌توان گفت که این امور قویترین تأثیرات را بر امیال او دارد. دکلرت قائل به وجود حقایق ازلی است. بر طبق رأی او انسان واضع این حقایق نیست و چیز این کاری نمی‌تواند کرد که مفاهیمی متناسب با این حقایق در عقل محدود و مخلوق خویشتن باز یابد. اومی نویسد: « هرگز پروا نکنید از اینکه به اطمینان در همه جا بگوئید که این قوانین را خدا در طبیعت مانده است، همان گونه که شهر یاری در کشور خود قانون می‌گذارد. » افلاطون فیلسوف را مأمو ر بدین امر می‌داند که نگاه آدمی را به سوی عالم معقول برگرداند، عالمی که ذوات ازلی در آسمان آن می‌تابند و این ذوات مثل اعلای یقین و حقیقت است، دروای ظواهر جای دارد و این ظواهر انعکاسی از آن حقایق در آئینه جهان است.

برخی دیگر از کسانی که به وجود خارجی و عینی ارزشها قائلند منشأ آنها را در وجدان جمع می‌دانند. یعنی بر آنند که ارزشها مخلوق جامعه است، از همین منشأ به وجدانهای افرادی رسد و این وجدانها را به قبول خود ملزم می‌سازد. وجود ذاتی خارجی که افراد به ارزشها نسبت می‌دهند از همین جاست. البته اصحاب این رأی منشأ خارجی ارزش را تصدیق کرده و ضمناً باکیاست بسیار آن را تغییر داده‌اند. ولیکن با چنین رأیی به سرچشمه ارزشها نمی‌توان راه یافت، زیرا که جامعه واسطه‌ای بیش نیست و وجدان جمع به روح انسان از لحاظ جوهر آن تأویل می‌گردد. پس قوی که جامعه‌شناسان بر آنند از حدود مذهب اصالت نسبت خارج نمی‌شود. یعنی آنان را نیز باید در زمره کسانی به شمار آورد که ارزشها را ساخته وجدان انسان می‌دانند.

رفع تناقض: تلاقی مورد و موضوع در ارزش.

گوئی بتوان گفت که لازم ذات ارزش همین است که دارای دو جنبه باشد: از

يك طرف ارزش را از لحاظ شخص ، يابه عبارت ديگر از لحاظ موضوعی كه بدان توجه كند و طالب و راغب و عاشق آن باشد تصور می توان كرد ؛ از طرف ديگر نمی توان گفت كه ارزش صرفاً به موضوع تعلق دارد ، زیرا اگر چنین گوئیم کیفیتی را كه لازم ذات ارزش است انكار کرده ایم . البته آدمی باید به سوی ارزش روی آورد ، اما این نیز لازم است كه عاملی شوق انسان را برانگیزد و بیدار سازد ، روی آن را به سوئی كند و خود این عامل را نیز ارجی و بهائی باشد ^۱ . پس ممكن است كه این دو وضع مقابل را ، بدون اینکه قائل به تصنع شویم ، باهم مؤتلف سازیم . برای اینکه چنین كنیم كافی است كه ارزشها را از لحاظ تمایلاتی كه در طبیعت آدمی است ملحوظ داریم . تمایل چه معنی دارد ؟ امتدادی است كه وجدان مادر جهت معین به خود می گیرد ، نهایت این امتداد ارزش است ، بدایت آن اقتضائی است یا احتیاجی است یا اشتهاى است كه همان ارزش در وجدان ما ، اگر آماده برای قبول تأثیر آن باشد ، پدید می آورد . در روان شناسی درباره اهمیت تمایلات ، على الخصوص تمایلات عالی كه عامل محرك حیات نفسانی است ، به قدر كافی تأکید کرده اند . تمایل علاوه بر منشأ خود در حیات روانی باید غایتی هم داشته باشد تا از آن منشأ بدین غایت امتداد پذیرد . اینکه ما با حداث و حرارت خواستار جمال و حقیقت و سعادت و ارزشهای دیگریم از آن درست كه این ارزشها قبلاً معلوم شده و ما را به خیزش و گروش برانگیخته اند . تمایل از يك طرف دعوتی است كه از ارزش می كنیم تا آنچه را كه اقتضای طبع ماست بر آورده سازد ، و در همان حال جوابی است كه به ندائی می دهیم كه عشق به ارزش را در وجدان ما بیدار می كند و با چنین ندائی آنچه ما را برای آن ساخته با

۱ - شكسپیر نیز جانب موضوعیت ارزشها را ترجیح می دهد آنجا كه می گوید :

« ارزش تابع اراده شخص نیست . خود او بذاته دارای قدرو شرفی است كه در نزد شخص

نیز همانرا دارد . »

* ارزش محل تلاقی شناسائی و هستی می باشد *

محل تلاقی نفس انسان با مبداء عالم

به سوی آن به راه انداخته یا فرا خوانده اند از طریق تمایل معلوم ما می شود و از همین راه است که تمایل به طور انضمامی ما را با ارزش پیوند می دهد . شوقی از ما فرامی رود و دعوتی به سوی ما فرو می آید . درجائی که آن شوق و این دعوت با هم تلاقی کنند ارزش رخ می نماید . پس ارزش تمام معنی خود را از همین جا به دست می آورد که در محل تلاقی موضوع و مورد است ، یا خود درجائی است که شناسائی و هستی به یکدیگر می رسند . به قول لوسن ارزش در محلی واقع است که دو حرکت به هم می خورند : یکی از آن دو طلبی است که از ما ناشی می شود ، دیگری فضلی است که برای اجابت این طلب شامل حال ما می گردد و در همین جاست که ما شاهد وفاق نفس خود با مبداء عالم می شویم . « و نیز در همین جاست که شعوری که به امر مبهمی داریم صراحت می پذیرد و آن اینکه ارزش نسبت به ما هم فاعل و هم منفعّل است : وجدان ما نا اندازه ای ارزش را ایجاد می کند بدین ترتیب که شوق خود را به جهان هستی که مورد شناسائی است فرا می افکند . اما بدان سبب چنین می تواند کرد که معنی ارزش فطره معلوم اوست ، نیاز به ارزش را به وی داده اند و او را با فیضی که از عین وجود افاضه می شود مستفیض داشته اند .

سعی بر اینست
تا به
معنی بازی

مبنای ارزشها : حلول یا تعالی .

اینك باید دید که آیا این دعوت و اجابت تنها در اندرون ماست ، و حال^{۱۳} در وجدان انسانی است ، یا به وجود مطلق الهی که کانون ارزشها و اعلى مراتب تعالی روح مشتاق ماست راجع می شود . این جاست که یکی از دو امر مطلق و اضافی را اختیار باید کرد . ارزش را اگر در وجود مسدود خود انسان محصور بدانیم و ارتباط آن را با هر گونه منشأ خارجی قطع کنیم در وضعی قرار می دهیم که ممکن و منعطف است ، تابع اراده ایست که معلوم نیست تا چه اندازه صائب باشد ، نسبی و

و اضافی و اعتباری است ، یعنی به حکم تشخیص ناقصی نهاده می‌شود . ارزش اگر در چنین وضعی باشد قابل انکار است ، می‌توان آن را به يك سونهاد ، ضرورتی در قبولش نیست ، اعتماد مطلق به صحت آن نمی‌توان داشت و با این خطر رو به رو می‌شود که يك سره از میان برود . برعکس ، اگر ارزش را براساس اعتقاد به خدا تأسیس کنیم و ناشی از خواست او بدانیم ثبات و صحت و اصالت آن در ضمان خدا محفوظ می‌ماند . آنچه در کتب اخلاق راجع به ارزشهای اخلاقی گفته می‌شود در باره ارزشها صدق می‌کند و آن اینکه ارزش یا منشأ بشری دارد و به همین سبب که حال^۱ در انسان است امر اعتباری است یا منشأ الهی دارد و به همین سبب که متعالی است صدق و صحت و اصالت آن محفوظ است .

کلام داستایفسکی^۲ را می‌توان در اینجا آورد . او می‌گوید که اگر خدا نباشد ارزشی که آن را بتوان سزاوار این نام دانست وجود ندارد و حقیقت و عدالت و عشق و جمال و خیر هیچ يك قابل احترام و اعتقاد نیست . اما این ارزشها را باور داریم ، در جستجوی آنها بر می‌آئیم ، سعادت و لیاقت خود را در تحصیل آنها می‌دانیم ؛ پس خدا وجود دارد و نور رحمت اوست که از گذرگاه این ارزشها بر ما فرو می‌تابد . ایمان به ارزشها ، اعتقاد به وجود عینی و خارجی و متعالی آنها ، تصدیق این امر که زندگی بدون آنها فاقد معنی است در نظر اصحاب مذهب اصالت روح دلیل واضحی برای اثبات وجود خداست . وجدانی که ارزشها را باز می‌شناسد ، بی آنکه بخواهد یا بداند ، رفگی از تدین دارد .

اگر انسان بخواهد فضیلت خود را محفوظ دارد باید به ارزشهایی که این فضیلت بر آنها مبتنی است احترام گذارد و قوانین مرموزی را که در ذات او مندرج است و اقتضا می‌کند که وی اختیار خود را به خدمت ارزشها درآورد و بدین

۱ - به تدبیر م ۲ - Fédor Dostoïevsky نویسنده روس (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱)

تربیب استفاده از این اختیار را موجه سازد مراعات نماید و کسانی که در علم اخلاق می‌گویند که وضع ارزشها کار خداست همین معنی را اراده می‌کنند. آدمی نباید به جای خدا تشریع کند و اگر هم بخواهد نمی‌تواند. از اینجا بر نمی‌آید که آدمی در برابر ارزشهایی که در آسمان ساخته و پرداخته و به قالب انداخته اند يك سره منفعل باشد و جز قبول آنها به همان هیئتی که دارد کاری از او بر نیاید، بلکه مراد این است که صحت ارزشها و اصالت آنها در ضمان حفظ خداست. با این همه بر عهده آدمی است که بکوشد تالیقات دعوتی را که ارزشها از وی می‌کنند به دست آورد. در راه فعلیت بخشیدن بدانها گام بردارد، برای اعتسای شأن آنها در همین جهان تلاش کند و از همین راه است که انسان می‌تواند یار و یاور آفریدگار باشد.

پس در ختام کلام در این مقام می‌توان گفت که مذهب اصالت روح منافی این معنی نیست که وجدان انسان را مصدر فعلی در مورد ارزشها بدانیم. منتهی باید توجه کنیم که آنچه از وجدان در این باره سر می‌زند ناشی از شوق وی به ارزشی است که بدو موهبت می‌شود، به صورت اجابت دعوتی است که از نزد خدا می‌رسد، حاصل قدرتی است که از آفریدگار اخذ می‌کند، بر اثر نصیبی است که از حکمت ازلی می‌برد. آنجا که ژید انسان را مسؤول خدا می‌داند رأی او در انکار وجود خدا به مخالفت با خویش منتهی می‌شود و شاید خود او باور نکند که در این باره چنین گفته باشد یا از گفته او بتوان چنین نتیجه گرفت که انسان مسؤول جوابی است که به ندای الهی می‌دهد، مسؤول طرز تلقی اموری است که نشان از خدا دارد، مسؤول به کار افتادن اختیاری است که ارزشها را پدید می‌آورد یا از میان می‌برد. و پاسکال به همین معنی توجه یافته آنجا که گفته است: «هر کسی آن‌گاه که می‌گوید که این چیز خوب است باید از خود خدائی می‌سازد.»

تأثیر نتایج این قول در شناخت ارزش .

هرگاه ارزش را نتیجه حاصله از ارتباط انسان و خدا بدانیم بسیاری از مطالب در شناخت ارزش روشن می شود و علی الخصوص به سؤالاتی که در خاتمه مبحث اول از همین فصل مذکور شد می توان پاسخ گفت.

چون خدا را مبدأ ارزش بدانیم طرز ترتب ارزشها را آسان می توان دریافت زیرا از چنین لحاظی ناگزیر ارزشهای روحی در عالی ترین مراتب قرار می گیرد. رأیی که از پاسکال در این باره به جای مانده و به ما رسیده است بسیار متین است. او اشیاء را از لحاظ علو قدر آنها به سه قسم تقسیم می کند: ارزشهای ظاهری یا جسمانی، ارزشهای عقلی یا روحانی، ارزشهای اخلاقی و دینی. «اینها سه امر جداگانه است؛ مثلاً ارزش حکمت^۱، که اگر از خدا مایه نگردد هیچ نیست، نه معلوم اهل ظاهر تواند بود و نه اصحاب فکر و عقل بدان راه توانند یافت. کسانی وجود دارند که تنها به ارزشهای جسمانی ناظرند چنانکه گوئی امور روانی هیچ گونه قدری ندارد و کسان دیگر هیچ امری را جز امور روانی قابل تکریم نمی شمارند و از حکمت^۱ که علو قدر آن بی نهایت است غفلت می کنند.» و باید با همین حکیم هم داستان بود که «خدا حاکم بر همه است و همه باید بدو منسوب باشند.»

همواره این خطر در پیش است که به سبب کثرت ارزشها یکی از آنها را مطلق بینکاریم و از محل صحیح خود در سلسله مراتب ارزشهای دیگر خارج کنیم و از همین راه به بت پرستی^۲ یا به عبادت اشیاء^۳ دچار شویم. بدین ترتیب است که بعضی از اقسام اضطراب و اختلال یا خود فساد اعتقاد در شناخت ارزشها پدید می آید که از جمله آنهاست:

۱ - مخالفت با اخلاق^۴ که موجب می شود که برترین پایه ارزش را (تن)

یازیستن با (بول) بدانند.

۱ - Sagesse و منظور حکمت الهی و معنوی یا مجموعه ارزشهای اخلاقی و دینی است. (از این)

۲ - Idolâtrie - ۳ - Fétichisme - ۴ - Immoralisme

۲ - قول به اصالت سیاست^۱ یا اصالت جامعه شناسی^۲ که بر حسب آن باید جامعه و سیاست و ترقی اجتماعی را در اعلی مراتب قدر و قیمت دانست .

۳ - قول به اصالت ماده بدان معنی که پیروان مارکس در نظر می گیرند و بتهای نوی به نام تولید یا اقتصاد می تراشند و می پرستند .

۴ - مذهب اصالت عقل^۳ و مذهب اصالت علم که به اقتضای این دو مذهب عقل و علم را بجای بتها می پرستند .

۵ - قول به اصالت استعسان^۴ که اصحاب آن پرستش هنرهای زیبا را تنها دین مردم می دانند .

۶ - مذهب اصالت اخلاق^۵ که اصحاب آن ردع و منع اخلاقی را به طور مطلق معتبر می گیرند بدون اینکه تصدیق یا انکار اصالت ارزش در مورد تکلیف برای آنان اهمیت داشته باشد .

۷ - روش اهل تعصب^۶ یعنی کسانی که در مورد نژاد یا ملت یا حزب یا حتی در مورد دین و یا هر امر دیگر از این قبیل دچار جمود می شوند ، از آن بت می سازند ، یعنی خدائی را به خطا می شناسند و به ناروا می پرستند .

اقسام دیگری از این قبیل اختلالات نیز می توان بر شمرد . اما برای اینکه بتوان از این مفاسد محفوظ ماند باید تعدد انواع ارزشها را باز شناخت و هر يك از آنها را در حد خود اصیل و صحیح دانست . از شهوانی که ممکن است موجب اشتباه آنها با یکدیگر شود احتراز جست . به نسبت آنها در مقابل یکدیگر واقف بود و ، سرانجام ، ترتب ارزشها و تبعیت آنها را از نظامی که حتی بر عشق نیز حکومت دارد باز شناخت و جز از این راه در پی جستجوی مطلق بر نیامد . تنها در صورتی که مطلق حقیقی یعنی خدا را باز یابیم می توانیم مانع از

۱ - Politisme - ۲ Sociologisme - ۳ Intellectualisme - ۴ Esthétisme

۵ - Moralisme - ۶ Fanatisme

آن شویم که روی آوردن به ارزشها ، با ارزشی که آن را بجای مطلق نشانیده‌ایم ، ما را به بت پرستی کشاند. می‌توان آنچه را که پاسکال درباره حقیقت گفته است درباره ارزش بازگفت و به همه امور تعمیم داد. «می‌توان خود حقیقت را به صورت بت درآورد. زیرا حقیقت ، جدا از محبت ، خدا نیست بلکه تمثالی از اوست و از همین رو بتی بیش نیست و نباید آن را دوست داشت یا پرستید. و چون حقیقت چنین باشد پیداست که مفهوم مخالف آن یعنی دروغ به طریق اولی چنین است و هرگز شایسته آن نیست که خواسته یا پرستیده شود. « در واقع هر امری که آن را بتوان ارزش نامید با امر بی‌ارزشی که مخالف آن است همراه می‌شود (مثل خیر و شر ، حقیقت و خطا ، عدل و ظلم.) ولیکن نباید گمان برد که توجه به این تقابل برای تشخیص ارزشها کافی باشد ، یعنی اموری را که شایسته تقدیر و تکریم است با توجه به اعداد آنها به آسانی بتوان باز شناخت. چه ، برای شناختن ارزشها هم باید فهم خود را روشن داشت و هم قلب خود را پاک ساخت.

به هر صورت اگر چه ارزش مطلق در همه مراتب سریان می‌یابد و پرتوی از آن به هر چیزی که نام ارزش بر آن بتوان نهاد می‌تابد و اگر چه همه ارزشها بر حسب درجه اهمیت آنها در سلسله مراتب حاکی از ارزش به معنی کلی آن است تأمل در مبنای ارزشها ما را بدانجا راهبر می‌شود که خدا را مافوق و ماورای همه ارزشها بدانیم تا آنجا که پی بردن به تعالی او مانع اشتباه وجود مطلق با امور اضافی باشد یعنی ما را از بت پرستی برکنار دارد و یکی از اقسام بت پرستی شیفته خود بودن و نقش خود در آب دیدن^۱ و خویشتن را پرستیدن است. و این به قطع و یقین بدترین خطائی است که ممکن است عقل و عشق مرتکب آن شوند.

۳ - اثبات وجود خدا یا استناد به شناخت ارزش .

در مباحث آئیه از خدا و از ادله اثبات وجود او با شرح و بسط وافى سخن خواهد

رفت ولیکن از راه بحث در شناخت ارزش خود به خود بدانجا می‌رسیم که در آستانه این مسأله متعالیه جای گیریم و این بحث را بتوانیم به‌طور غیر مستقیم آغاز کنیم .
ادله‌ای که از شناخت ارزش می‌توان برای اثبات وجود خدا مستفاد داشت عبارت است از :

- ۱ - استناد به لزوم منشأی برای تکلیف اخلاقی ۲ - استناد به حقایق ازلی
- ۳ - اشتیاق ذاتی و اقتضای طبیعی وجود انسانی .

دلیل اخلاقی .

تقریر... اخلاق چگونه توجیه می‌شود ؟ چرا باید آن را معتبر گیریم ؟ باچه ملاکی مجاز و ممنوع را از یکدیگر بازشناسیم ؟ تقدس ارزشهای اخلاقی از کجاست ؟ مرجع و مبنای تکلیف چیست ؟ سرانجام در پیشگاه چه کسی مسؤولیم ؟ در پاسخ گفتن به این پرسشها ناتوان می‌مانیم مگر اینکه به وجود خدا استناد کنیم و او را مرجع مآل اخلاق بدانیم . و این بدان معنی است که بگوئیم که وجود اخلاق مستلزم وجود خدا و دعوت او از انسان برای طی مسیر تقدیر روحانی خویش است ، یعنی وجود خدا جهت تامه وجود اخلاق است . حواله معنوی و اخلاقی انسان بدون این بدایت و نهایت قابل تصور نیست .

می‌دانیم که کانت این دلیل را بسیار مهم می‌شمارد . کانت می‌گوید تنها خداست که می‌تواند فضیلت را با سعادت همراه سازد و حکمت را با طبیعت سازگار کند و گر نه اینها همواره در این جهان بایکدیگر بیگانه می‌مانند . از همین رو این حکیم وجود خدا و بقای نفس را اصول موضوعه عقل عملی می‌داند و از جمله مقتضیات ایمان عقلی که راه نمای مابه کشف ماورای استدلال است می‌شمارد .

بحث . - نخستین ایرادی که بر این دلیل می‌گیرند این است که از تکلیف نمی‌توان به خدا راه یافت مگر اینکه ابتدا به‌طور ضمنی فرض کنیم که تکلیف از نزد خدا می‌آید . اما باید دانست که در ضمن این استدلال جز این کاری نمی‌کنند که مفهوم

تکلیف و سایر مفاهیم عمده اخلاق از قبیل وجدان و الزام و مسؤولیت را تشریح و تفصیل کنند و نتایجی را که از تعاریف آنها بر می آید بپذیرند. اگر مقنن متعالی نباشد که ارزشهای اخلاقی را تسجیل و تثبیت کند فهم اخلاق و توجیه آن ممکن نمی شود یا لااقل بی پایه و نااستوار می گردد، مبنای اخلاق تزلزل می یابد و دیگر تکلیف را نمی توان به نحوی که لایق آن باشد مشروع و مقبول دانست. البته مطابق اخلاق می توان زیست، و لیکن هرگاه قائل به منشأ متعال الهی برای اخلاق باشیم نمی توان حیات اخلاقی را بر پایه ای استوار دانست.

دومین ایرادی که بر این دلیل وارد می کنند این است که می گویند قانون اخلاقی را باید به صورت امری تلقی کرد که از وجدان ما به استقلال سر می زند و اگر نه چنین باشد یعنی منشأ اخلاق را خدا بدانیم ناچار باید بگوئیم که قانون اخلاقی از عاملی سر می زند که خارج از اراده ماست و ما به قبول آن مجبور و ملزم می شویم. جواب این ایراد را در کتب اخلاق باید داد و خلاصه جواب این است که برای حفظ معنی درونی قانون اخلاقی محتاج آن نیستیم که منکر تبعیت این قانون از عاملی جز خود وجدان باشیم. قانون اخلاقی مندرج در ماست و لیکن صادر از ما نیست به اختیار ما انجام می پذیرد و لیکن برای اینکه بتواند بر این اختیار حاکم باشد باید چنین حقی از مرجع متبوع مسامی بدان افاضه شود و این مرجع جز خدا نیست.

استناد به ارزشها و حقایق ازل

تقریر. آنچه گفته شد تنها درباره ارزشهای خاص اخلاقی نیست. سایر ارزشها نیز مبنائی لازم دارد و از جمله آنهاست ارزش اخصی که مقدم بر همه ارزشهاست و آن حقیقت است. در مبحث دوم از همین فصل نشان دادیم که ارزش به طور کلی برای اینکه بتواند موجود به وجود خارجی باشد مبدائی لازم دارد که او را از حیث حکمت و کمال بتوان فارغ از نسبیت دانست و حال آنکه ارزشی که تنها به خواست آدمی تعیین شود ناگزیر نسبی و اضافی و اعتباری است. درباره حقیقت در مبحث پنجم از

فصل سوم این کتاب بحث کرده‌ایم و در اینجا اگر راجع بدانچه در فلسفه متداول اروپا حقایق ازلی نام داده‌اند مختصری بیاوریم سودمند خواهد بود.

البته باید این بحث را از افلاطون آغاز کرد. او می‌گفت که هستی برپایه جهان محسوس استوار نیست بلکه مبنای وجود را عالم معقول می‌دانست و بر آن بود که ذوات ازلی در این عالم که مافوق عالم محسوس است موجود به وجود کامل و مطلق و فی نفسه است. این حقایق معقول که مانند ستارگانی بر آسمان معانی می‌درخشند در اشیاء محسوس تجلی می‌کنند بی آنکه مایه آنها کاهش یابد یا نهایت پذیرد. این ذوات ازلی، این ستارگان پر توفشان، این نمونه‌های تابناک هستی که اشیاء محسوس تقلید ناقصی از آنهاست در کجاست؟ آنچه مسلم است اینکه ناشی از انسان نیست و فاهمه انسان به همین قدر اکتفا می‌کند که این حقایق را در کنه وجود باز یابد و از روشنائی آنها برخوردار شود.

حقیقت
تأمل
فلاطون

حکمای بعد از افلاطون ناگزیر بر آن شدند که این ذوات مندرج در ذات خداست و هموست که کانون حقایق ازلی و مقرومأوای آنهاست. این حکما میبایست چنین بگویند، زیرا چنین ذواتی را نمی‌توان به خود قائم یا به خود مکلف دانست. بلکه به حکم منطق باید گفت که در وجود واحد مطلق که عین حقیقت است مندرج است، موجود به علم اوست و از همین علم است که ضرورت مطلقه بدانها افاضه می‌شود و آن ذوات این ضرورت را جز از همین مبدأ نمی‌توانست اخذ کنند. آنچه بار کلی درباره جهان می‌گفت درباره همین ذوات صادق است: وجود داشتن ادراک شدن است، یا وجود داشتن معلوم شدن به علم لایتناهی است.

اما کسانی که چنین می‌گویند، یعنی مثل مالبرانش و لایبنیتس حقایق ازلی را جهانی در درون علم خدا می‌دانند یا معلوم به علم او و موجود به همین علم می‌شمارند،

۱ - اروپائیان معمولاً در این موارد فکر خدای گویند ولی قدمای ما علم خدا گفته و

فکر را در شأن او ندیده‌اند. م.

به این مخاطره می افتند که خود خدا را نیز تابع این حقایق و ملزم به قبول صدق ضروری ازلی آن ها بینگارند . اما رأی دکارت در این مورد با قول به اختیار خدا مطابقت دارد ، زیرا این حکیم حقائق ازلی را نیز مثل اشیائی که درو عاء زمان جای دارند مخلوق خدا می داند و به نظر او هیچ چیز رانمی توان از اختیار متعال خدا برتر یا با آن برابر پنداشت . پس باید گفت که حقایق ازلی ناشی از همین اراده است ،

یعنی این حقایق فی نفسها و به ذات خود ازلی نیست بلکه خداست که آن ها را ازلی خواسته است . «خدا خواسته» است که بعضی از حقایق ضروری باشد اما این بدان معنی نیست که خدا آن ها را به ضرورت چنین خواسته است ؛ این دو مطلب با هم فرق دارد : اینکه اراده کننده آن ها ضروری باشند چیزی است و ضروری باشد که آن ها را اراده کنند چیز دیگری است . «همین دکارت است که می نویسد: «حقایق مابعد طبیعی را که شما ازلی می نامید خدا مقرر داشته است و آن ها نیز مثل سایر مخلوقات تابع خداست . اگر بر آن باشیم که این حقایق مستقل از خداست بدان می ماند که مانند قدما که مشتری یا زحل یا ارباب انواع دیگر را تابع استوکس^۱ می شمردند خدا را ملزم به قبول تقدیر بدانیم . از شما خواستارم که پروا نکنید، همه کس را مطمئن سازید و در همه جا بانگ دردهید که خداست که قوانین را در طبیعت مقرر داشته است ، همان گونه که پادشاهی در کشور خود وضع قانون می کند.»

پس نباید بر آن بود که خدا حقیقت را اراده کرده است، برای اینکه حقیقت بوده و به ضرورت بر او لازم آمده است ، بلکه باید گفت بدان سبب حقیقت است که خدا اراده کرده است که حقیقت باشد . «خدا اختیار دارد و برای او يكسان است که چنان کند که مجموع زوایای مثلث مساوی باد و قائمه باشد یا نباشد . یا اصلاً به

۱ - Styx رودخانه ای در دوزخ بر حسب روایات یونانهایان . - آب سیاه زهر آلودی داشت و نه بار به گرد دوزخ می گشت و ارواحی که اجساد آنها دفن نمی شد در کرانه های آن سرگشته می ماند . به قولی دختر اقیانوس و تتوس بود .

طوری که امتناع اجتماع نفیضین جزء حقایق به شمار نرود، «حقیقت تابع قصد خدا و اراده مطلقه اوست، اما به سبب کمال متعالی که در وجود خداست اختیار او را نباید به فعلی که به خواست خودمان می کنیم قیاس کرد. او که میرد مختار است قدرتش خارج از حد تصور ماست. ما می توانیم مطمئن باشیم که خدا هر چه را که می فهمیم می تواند بکند اما نه چنان است که هر چه را که ما فهمیم او نتواند بکند. و گستاخی است اگر وسعت تصور خود را معادل درجه قدرت خدا بینگاریم.» حقائق ازلی چنان می نماید که گوئی از لحاظ خدا ممکن است و از لحاظ انسان ضروری است.

— چون از حقیقت آغاز کنیم راه دیگری نیز برای فرا رفتن به خدا در پیش داریم و آن این است که بگوئیم که حقیقت فی نفسها غیر زمانی است، یعنی خارج از تضاریف زمان و مکان است. علاوه بر حقائقی که آن ها را ازلی می نامند هر حقیقتی از يك لحاظ، یعنی از همان حیث که حقیقت است، ازلی است. این همان راهی است که اگوستینوس پیموده و لانیو نیز از او پیروی کرده آنجا که گفته است: «آن گاه که یکی از افکار خود را مطابق بایکی از حقایق می بینیم نه تنها وجود خدا را به اختیار خود فرض می کنیم بلکه خود را بر خوردار از فعل خدا می سازیم، یا بهتر آنکه بگوئیم در خودمان به خدا جامی دهیم.»

اما ارزشهای دیگر، مانند جمال و سعادت و خیر، به آسانی می توان دریافت که چگونه هر کدام از آنها مقتضی عدم تناهی است و فراتر از آثار متغیر و متزلزلی است که ما آنها را ادراک می کنیم. آلبرت کییر^۱ بر آن است که مخلوقات جملگی صلا می زنند که خدا وجود دارد، زیرا که جمال هر شیئی شاهد اثبات جمال متعال است. آنسلم^۲ نیز مانند او می گوید که: «آنچه باعث می شود که اشیاء نیکو باشند خیر اعلی است، یعنی وجودی است که خود در

۱- St. Albert Le Grand از فلاسفه ارسطویی قرون وسطی (۱۱۹۳-۱۲۸۰)

۲ St. Anselme فیلسوف افلاطونی قرون وسطی (۱۰۳۳-۱۱۰۹)

برترین پایه از نیکوئی است.» و طماس آکویناس نیز قائل به همین قول است :
 « واحد مقیاس باید مطلق باشد تا مقایسه مخلوقات را از لحاظ درجات علو آنها
 ممکن سازد . »

بحث . - بردلایلی از این قبیل ایراد می گیرند که :

اولاً مستلزم مصادره بر مطلوب است . حقایق را نمی توان ازلی دانست مگر
 اینکه قبلاً به وجود حکمت ازلی که عالم بدانها یا حامل آنها یا خالق آنهاست قائل
 باشیم . در جواب گوئیم : در جستجوی ذات حقیقت و ماهیت ارزشهاست که به
 امری راه می یابیم که قابل تأویل یا قابل انکار نیست و نام ارزش همواره سزاوار
 آن است . برای اینکه چنین امری را توجیه کنیم قائل به وجود حکمت ازلی
 می شویم که حقیقت خارج از زمان و نسبیت و امکان در ضمان حفظ او محفوظ
 و مأمون بماند . وجود خدا قبلاً فرض نمی شود بلکه به اقتضای سیر صعودی جدال
 عقلی که برای راه یافتن به حقیقت ارزش در پیش می گیریم اعتقاد به وجود او
 لازم می آید .

ثانیا - حقایق ازلی جدا از شناخت خدا و بدون اثبات وجود او می تواند
 شناخته شود و باید چنین باشد چنانکه خود دکارت نیز در ضمن ادله ای که برای
 اثبات خدا آورده این حقایق را درج نکرده است .

- البته شناختن حقیقت را با راه یافتن بدانچه حافظ حقیقت و مبنای آن
 است اشتباه نباید کرد . آن گاه که می پرسیم که حقیقت بر چه اساسی تأسیس
 می شود می خواهیم بدانیم که موجب حفظ اصالت و اعتبار و ثبات حقیقت چیست .
 دکارت این دورا ، یعنی ملاک حقیقت و مبنای آن را ، از یکدیگر تمیز داده
 است . ملاک حقیقت بداهت است و مبنای حقیقت صداقت خداست ، یعنی خدا با
 این صفت خود ثبات معانی صریح و ممیز^۱ و بقای اعتبار آنها را ضامن می شود .

۱ - به فتح ثالث ، به صیغه اسم مفعول .

خدا حافظ بدهات به معنی اخص آن نیست زیرا بدهات ، به عنوان علامت مشخصه حقیقت ، خود برای خود کافی است بلکه خدا ضامن اعتمادی است که ما به ثبات بدهات و بقای حقیقت در زمان داریم و حال آنکه زمان امر امکانی است و هر آن بیم زوال آن می رود . اگر قائل به وجود خدا نباشیم هیچ عاملی نمی تواند باعث اطمینان ما به ثبات حقیقت باشد و حقیقت در معرض آن خواهد بود که در طی زمان از میان برود و متلاشی و منعدم شود . نسبت صداقت خدا به معرفت مثل نسبت خلق مدام به وجود است . مادر مورد این جدل ، یعنی راجع به دوری که به دکارت منسوب است و طرز خروج از دور ، در مبحث پنجم از فصل سوم این کتاب نیز بحث کرده ایم .

- این خود طبیعی است که منشأ متعال حقایق و ارزشها وجود خدا باشد ، زیرا از لوازم ماهیت ارزش این است که جنبه دینی دارد و بدین امر از اینجا پی می بریم که ارزش چیزی است که همواره آن را تقدیس می کنیم ، یعنی هر امری در نزد ما بدان سبب که مقدس است ارزش دارد . البته جای آن است که این سؤال به خاطر آید که آیا ارزشهای عرفانی و دینی که بر مدار عشق و تقدیس می گردد نوع خاصی از ارزش است یا وجه مشترك همه انواع ارزش و ممیز ذاتی آنهاست ؟ اگر شق اخیر را تصدیق کنیم باید بگوئیم که اعتقاد به وجود خدا اثبات ارزش به معنی عام آن است و تدین عبارت از حفظ ارزشهاست .

اشکال دیگر که بعضی از فیلسوفان کرده اند این است که آیا وجود مبنای ارزش یا ارزش مبنای وجود است . به يك معنی ، وجود را جهتی برای وجود نیست جز اینکه ارزشی از نوع حکمت یا جمال یا کمال دارا باشد . از طرف دیگر ، ارزش باید بر پایه هستی استوار شود یا خود پرتوی باشد که از هستی بر می خیزد و از گذرگاه ارزش به وجدان مامی ناید . اما باید دانست که در همان حال که هستی و ارزش در تمام اشیاء از یکدیگر جداست این هر دو در خدا شیء واحدی است . تنها مطلق است که هم

اما هر انسان مطلق است جدا نیست
و ممکن است نباشد

این
حفظ ارزشها
از
این
انسان
۱۰۰

می تواند ارزش بی پایان باشد و هم وجود در تمامیت آن (رجوع شود به بحث برهان وجودی از دلایل اثبات وجود خدا در فصل دوازدهم این کتاب.)

استناد به اشتیاق ذاتی و اقتضای طبیعی وجود انسانی .

تقریر - از يك سوي در دل عاشق شدیدی به جمال و سعادت و عدالت وجود دارد که با فرا رسیدن به هیچ يك از امور متناهی نمی توان آتش این شوق را فرو نشانید و از سوي ديگر عقل مابه تمام قوا در پی معقول شمردن و موجه ساختن همه اشياء و امور در جهان است . یعنی دل آدمی و خرد او هر دو به مطلق نیاز دارند و این احتیاج مشترك جز همان اشتیاق ذاتی انسان نیست . این اشتیاق را ، اگر خدا بادیات و غایت آن نباشد ، باید عبت بینگاریم . چون راجع به این مطلب در بسیاری از موارد از جمله در مبحث ششم از فصل سوم درباره حقیقت و مبحث چهارم از فصل پنجم درباره وضع و حال انسان و مبحث پنجم از فصل هفتم درباره عشق و ارتباط وجود آنها سخن گفته ایم احتیاجی به بسط مقال در این مورد نمی بینیم .

بحث . - مضمون ایراداتی که بر این دلیل گرفته اند این است که اگر آن را معتبر بگیریم مثلاً ، فرقه مشبهه^۱ خدا را به صورت بشر تصور می کنیم و یا با اصحاب مذهب اصالت عمل هم داستان می شویم . مادر باره این ایرادات در مبحث ششم از فصل سوم درباره حقیقت بحث کرده ایم . در اینجا همین قدر می گوئیم که اگر به وجود خدا قائل نباشیم او را مبدأ و مورد اشتیاق خود نشماریم وجهی برای تبیین آن نداریم و ناگزیر باید اشتیاق به مطلق را امر محال و تابع اوضاع و احوال بینگاریم .

۱ - به کسوفالت ، به صیغه اسم فاعل ، معادل Anthropomorphistes

فصل دوازدهم

خدا : وجود او ، صفات او ، فعل او .

۱ - معنی خدا ، ۲ - ادله مهم متعارف
در اثبات وجود خدا . ۳ - فعل خدا .

هر بار که آدمی بخواهد به کنه مطلبی دست یابد ، و بدین ترتیب آن را به زمینه فلسفه منتقل سازد ، ناگزیر با بحث راجع به وجود متعال مواجه می شود . و این سؤال به فکر او راه می یابد که آیا خدا وجود دارد ؟ صفات او چیست ؟ فعل او و تأثیر او بر عالم چگونه است ؟ اینک می کوشیم تا در این فصل آراء مهمی را که درباره این مطلب عظیم اظهار شده است گرد آوریم .

۱ - معنی خدا

نخست باید لحاظ فلسفی را از لحاظ دینی تمییز داد . پیداست که بحث درباره خدا مشترک درین دین و فلسفه است ، منتهی در زمینه دین از نور ایمان و تعالیم

آسمانی برای روشن ساختن این معنی مدد می‌جویند، و در زمینه فلسفه اکتفاء بدین می‌کنند که فکر انسان از تصورها و شهودهایی که مستقیماً در خود آن حاصل می‌شود، بی آنکه از کلام خدا چیزی بدان برسد، مایه بگیرد.

در واقع می‌توان گفت که علم الهی بر دو قسم است: علم الهی الهامی که متکی بر تعالیم مندرج در کتاب آسمانی است، علم الهی عقلی یا فلسفی که کسانی که بدان می‌پردازند بحث درباره خدا را مؤسس بر نصوص کتب مقدس و تعالیم اولیای دین نمی‌کنند، بلکه تنها در معرض تأمل فلسفی قرار می‌دهند. از عهد لایبنتیس به بعد حکمای اروپا علم الهی فلسفی را بحث در عدل خدا^۱ نامیده‌اند، و این عنوان حاکی از این است که در این علم از آن حیث درباره خدا سخن می‌گویند که هم وجود او تبیین شود و هم فعل او توجیه گردد. طماس آکوینی حکیم الهی مسیحی نیز می‌گوید که: «علم الهی اگر مستند به تعالیم دین باشد بالذات با علمی که یکی از ابواب فلسفه^۲ اولی است تفاوت دارد».

الف. شناخت خدا.

بحث راجع به خدا را نباید مبتنی بر شناخت جهان یا هر چیز دیگری دانست. بلکه در این مبحث باید از معنی خود خدا که به نحوی اسرار آمیز در کمون روح مادر لمعان و تجلی است آغاز سخن کرد. دوتن از فیلسوفان بزرگی که قائل به اصالت روح بوده‌اند، یعنی دکارت و پاسکال، در این نکته متفقند، باینکه این دو بایکدیگر اختلاف مشرب دارند، یکی از آن دو گشودن این راز را از خرد می‌خواهد، دیگری آن را در دل می‌جوید.

واقع امر این است که مفهوم خدا در ذهن ما هست، و اعتراف بدان بر ما لازم می‌آید چنانکه نمی‌توان به نفی آن پرداخت. ولتر^۳ آنجا که بالحنی حاکی از بی حرمتی می‌گوید که «اگر خدائی هم نمی‌بود می‌بایست او را اختراع کرد» ناخواسته بدین حقیقت اعتراف می‌کند که طلب مطلق درمن وجود دارد و نیاز مرا به چیزی که

در روشنائی و زیبایی فراتر از هر چه در جهان است باشد انکار نمی توان کرد. ممکن نیست این معنی از هر جهت بر ما مجهول باشد، زیرا که حضور آن از معانی انضمامی است و مستقیماً از راه تجربه درونی یعنی در «فکری که می کنم» به من القاء می شود. دکارت می گوید: «من آشکارا می بینم که در جوهر نامتناهی با واقعیتی بیش از آنچه در جوهر متناهی است برخورد می کنم، بنابراین مفهوم نامتناهی را قبل از مفهوم متناهی، یعنی تصور خدا را قبل از تصور خودم، درخویشتن دارم.»

البته چنین حضوری را نباید تنها تصویری به معنی انتزاعی و مفهومی دانست؛ بلکه پی بردن بدان از راه شهود عقلی (چنانکه دکارت می گفت) یا شهود غریزی (چنانکه پاسکال دل را به همین معنی می آورد) دست می دهد، و بهتر است به جای اینکه بگوئیم که تصویری از خدا حاصل می کنیم بگوئیم که معنایی از خدا داریم.

مسلم است که مشکلاتی در این باره پیش می آید که باید به بحث درباره آن ها پردازیم، ولی ابتدا بهتر است بگوئیم که مفهومی که از خدا در نظر می گیریم مطابق با قولی که از دکارت نقل می کنیم چنین است: «خدای متعال جاویدان بی کران تغییر ناپذیر همه دان همه توان، آفریدگار همه چیزهایی که جز خود او باشد.»

اگر خدا را چنین بدانیم این پرسش درباره او به فکر ما می رسد که آیا چنین مفهومی حقیقه^۱ از مفاهیم اولیه است، یا به تدریج و با طی سیر ارتقائی در طول عهود و اعصار پدید آمده، و سرانجام، عقلای بزرگ جهان تحت تأثیر ادیان^۲ به مفهومی از وجود متعال لایتنهای کاملی که ما امروز خدا را بدان صورت می شناسیم راه یافته و ما را به سوی آن راه نمائی کرده اند؟

اگر این مطلب را از لحاظ تاریخ و جامعه شناسی در نظر گیریم می بینیم که پیش از اینکه توجه به معنی خدا به صورت کنونی آن حاصل آمده باشد تصویری از مقدسات در ذهن آدمی حاصل بوده است، و فهم معنی خدا از ماقبل تاریخ تا روزگار ما سیر ارتقائی

۱ - در اصل کتاب چنین بوده است: «متفکران بزرگ مغرب زمین تحت تسلط

داشته و از مراحل ابتدائی به مدارج عالی رسیده است. از اساطیر ماقبل تاریخی که شواهد و نظایری از آنها را در اقوام اولیه‌ای که هم‌اکنون در روزگار ما به‌سر می‌برند می‌توان یافت تا معتقدانی که در ادیان توحید^۱ به‌ظهور رسیده معنی مقدسات پیوسته دیگرگون شده است. بادوره‌ای که در آن سحر و جادو را معتبر می‌گرفته‌اند و یاد دره‌مه^۲ اشیاء قائل به وجود روح بوده‌اند^۳ آغاز شده، و از مرحله‌ای که اشیاء را تقدیس می‌کرده^۴ یا به‌توت‌ها اعتقاد داشته‌اند^۵ گذشته، و به روزگاری که در آن قائل به خدایان متعدد بوده‌اند^۶ رسیده و سرانجام یا به مرتبه قول به وحدت وجود^۷ منتهی شده و یا به مقام توحید^۸ ارتقاء جسته است. پس می‌توان مدعی بود که اعتقاد به خدا به معنی موجود متعالی شخصی^۹ دیر به دل آدمی راه یافته و در نتیجه تهذیب و تکمیل تجارب دینی گذشتگان حاصل آمده است.

بعضی از متألپین این امر را درست ندانسته و گفته‌اند که می‌بایست در صدر تاریخ انسانی اعتقاد به خدا از طریق وحی اول الهی به دل آدمی راه جسته و از آن پس در طی زمان و مکان در کیفیت آن تغییر و تحریف راه یافته باشد، تا سرانجام تعلیم اعتقاد صحیح به وجود خدا در ادیان عالی‌تری^۱ که تعلق به ادوار کامل‌تر تمدن انسانی داشته است از سر گرفته شود.

فیلسوفان راه دیگری برای حل مسأله درپیش می‌گیرند: تصور خدا در طبیعت انسانی یعنی در ذات روحانی ما مندرج است، منتهی می‌بایست بتوانیم آن را باز یابیم؛

۱ - در اصل کتاب جنهن بوده است، «در آئین یهودی - مسیحی» Animisme - ۲

Fétichisme - ۳ Totémisme - ۴ Polythéisme - ۵

Panthéisme - ۶ Monothéisme - ۷ ۸ - اصطلاح فلسفی غربی

است برای اینکه خدا را به معنی وجود فاعل مرید مدرکی که منزله از عالم و مستقل و متعالی از آن است بگویند و آن را باقوة روحانی کلی مبهمی که منتشر در موجودات و منحل در آنهاست متمایز بدانند. این قول اخیر را همه خدائی می‌گویند که ما به وحدت وجود تعبیر کرده‌ایم و شاید تعبیر دقیق‌تری نباشد. م. ۹ - در اصل کتاب، «دین یهودی - مسیحی». م.

این نوشته را به درستی بخوانیم، به مضمون آن پی ببریم و به تصور ناصحیح و ناموافق از آن اکتفا نکنیم. این کاری است که به دست فیلسوفان بزرگ به تدریج که تکامل فرهنگ انسان فکر او را از قید تقلید پیشینیان آزاد می ساخته انجام گرفته است. و البته با ظهور ادیان توحید^۱ این اهتمام قوت یافته و معنی حقیقی خدا که در روح انسانی نهفته بوده آشکار شده است.

با چنین بینشی تأثیر عوامل تاریخی و اوضاع و احوال اجتماعی در پدید آمدن معنی خدا اهمیت خود را از دست می دهد و توجه به معنی خدا نسبت به تصور مقدسات، از لحاظ منطقی و فلسفی، نه از لحاظ تاریخی و تجربی، تقدم می باید؛ یعنی به جای اینکه بگوئیم که مفهوم خدا در ذهن انسان ناشی از تصور مقدسات بوده است، برعکس، باید مفهوم خدا را که به درجات مختلفی از کمال در ذهن آدمی نمایان است منشأ تصور مقدسات در ذهن او بدانیم.

منتهی باید ببینیم که حال که تصور خدا در ما حضور دارد منشأ آن چه بوده و از کجا به روح ما راه یافته است؟ یکی از در جواب را باید داد: از انسان یا از خدا. جواب اول را کسانی که منکر وجود خدا شده اند می دهند. ما را جع به انکار خدا و معنی آن بحث خواهیم کرد. فعلاً باید ببینیم که بر فرض اینکه ذهن انسانی موجد یا مولد مفهوم خدا باشد چگونه این امر امکان یافته است، یعنی انسان تنها با قوای خود که متناهی و ممکن و ناقص است چگونه توانسته است که وجود نامتناهی و واجب و کامل را تصور کند؟ چگونه این امر را نمی توان دریافت. دکارت خود به خوبی بدین نکته پی برده و گفته است که ممکن نیست که روح انسان از آن حیث که چنین است بتواند حجت کافی یا وجه تبیین معنی کمال باشد. حواس ما و تخیل ابداعی ما هیچ یک نمی تواند موجب چنین معنی خارق العاده ای که در نوع خود یکی بیش نیست و سراسر فکر ما را فرا می گیرد بشود.

البته صورتی که مفهوم خدا به خود می گیرد مایه ای از ذهن بشر دارد. اما معنایی

که این صورت حاوی آن است چنین نمی تواند بود، و همین معنی است که جز بار جوع به خود هستی که پرتوی از آن به روح ما فرا افکنده شده است تبیین نمی گردد: «این را نباید شکفت انگیز دانست که خدا با آفریدن من چنین معنایی را در ذهن من، همچون نشانه ای از صنایع که بر مصنوع او نقش بسته باشد، جای می دهد... من ممکن نمی دانم که طبیعت من مفهوم خدا را در خود داشته باشد، چنانکه هم اکنون دارد، مگر اینکه خدا حقیقه^۱ موجود باشد، همان خدائی که معنی او را در خویشتن دارم و واجد جمیع کمالات عالیه است.»

بر فرض اینکه مفهوم خدا را ما خودمان ساخته باشیم این کار را می بایست با ابتناء به قدرتی که داشته ایم و منشأ آن وجود متعال بوده است کرده باشیم. به قول دولوباک^۲ «ممکن است بگویند که انسان است که آسمان را صورت خدائی داده است، اما بایدید که معنی خدا بودن را از کجا آورده است تا به آسمان منسوب دارد؟» یعنی معنی خدا را چنانکه هم اکنون هست نمی توان مخلوق مستقل عقل انسانی دانست.

سخن گفتن از خدا جسارت می خواهد. زیرا که پیدا است که برتر از هر سخنی و هر فکری است که مدعی تقریر وافی از عدم تناهی او باشد. ژولیوه^۳ در موافقت با طماس آکوینی می گوید که «ما از خدا هیچ نمی دانیم، یا لا اقل، بسیار دشوار و نابه هنجار از او سخن می گوئیم. علم خود را به خدا صحیح نمی توان دانست مگر آن گاه که حاکی از سلب صفاتی از خدا باشد.»

خدا لایذکر و لایوصف است، وجودی است که آنچه در حقیقت در خور او باشد نمی توان درباره او گفت. به قول پاسکال کسانی که از خدا سخن می گویند جرأت شان در خور اعجاب است. در کتب مقدسه با اینکه نام خدا را به زبان می آورند او را خدای ناپیدا می دانند، و سخن گفتن از او را چنانکه در خور اوست ممکن نمی شمارند. البته نباید در تفسیر این اشکال بد راه اهل تشکیک برویم. چه، از طرف دیگر خدا چنانکه باز دکارت بدان پی برده است در کمال بداهت است، مفهوم صریح و ممیزی است، در حد اعلائی غناست، بارو شنائی خیره کننده خود هر فکری را روشن

۱ - H.de Lubac - مقاله کاتولیک یسوعی فرانسوی متولد سال ۱۸۹۶؛

۲ - Régis Jolivet - استاد دانشکده های کاتولیکی لیون

می‌دارد. کسی که به چنین امری که از درون فکر بدان القاء می‌شود وقوف یابد حضور خدا را در کمون روح خود انکار نتواند کرد.

خدا راز ناپیدائی است. و این به نظر کسانی که به محدودیت ذهن انسانی واقف باشند عجیب نمی‌آید، اما این راز در ظلمات نیست. به تعبیر موريس بارس^۱ راز ناپیدائی در دل روشنائی است. راز ناپیدا اگر از خدا باشد روشن‌گر ازلی است. گابریل مارسا^۲ می‌گوید: «او روشن‌گر است؛ زیرا که در او ناپیدائی و روشنائی هر دو یکی است، من نمی‌توانم به روی خود او بنگرم زیرا که این خود او است که نگرستن مرا ممکن می‌دارد.»، در پر تور روشنائی است که ماهمه چیز را می‌بینیم و در می‌یابیم. پس باید گفت که شناخت خدا ممکن نیست. کافی است که در شناخت و تفاوتی را که دکارت در میان شناختن و فهمیدن گذاشته بود به یاد آوریم: باید بدانیم که خدا بی‌پایان و همه‌توان است، پس روح ما که متناهی است نمی‌تواند او را بفهمد و دریابد چنانکه ما می‌توانیم؛ دست‌های خود کوهی را لمس کنیم بی آنکه آن راه‌مچون درختی یا چیز دیگری که در گنجایش بازو او ما باشد دربر گیریم؛ زیرا که فهمیدن چیزی بدین معنی است که فکر ما آن را در بر گیرد ولیکن برای شناختن چیزی کافی است که تنها آن را لمس کند.»

اما راه قربت جستن به خدا همان معرفت تامه‌ایست که ما فائز به صحت آن شدیم، معرفتی که قدرت وصول به مطلق دارد و جامع جمیع قوای فکری است، و در تعهد تامی که به هستی می‌یابد عقل و عشق را گرد می‌آورد. از همین روست که خدا را باید هم از راه خرد جستجو کرد، و هم با تجربه مبتنی بر قیام ظهوری^۳. خدا پیش از آنکه اثبات شدنی باشد احساس شدنی است، بجای اینکه او را شناخت با او باید زیست.

ب. - انکار خدا چه معنی دارد؟

کافی نیست که رأی کسانی را که به انکار خدا می‌پردازند تقریر کنیم، بلکه باید بدانیم که اینان که چنین سخنی می‌گویند چه معنی از آن می‌خواهند:

۱ - Maurice Barrès نویسنده فرانسوی (۱۸۶۲ - ۱۹۲۳) ۲ - Gabriel Marcel

فیلسوف اگزیستانسیالیست مسیحی فرانسوی متولد به سال ۱۸۸۹ ۳ - Existentielle

۱ - پاسکال می گوید که «انکار خدا نشانه‌ای از قوت گونه‌ای در روح آدمی است.» باید جرأت داشت تا بتوان از خدا چشم پوشید، زیرا که جهان با چنین کاری ناموجه می‌شود، هستی آدمی به محال دچار می‌آید و از همه ارزش‌ها سلب اعتبار می‌گردد.

ولیکن باید گفت که قوت و جرأت را بیشتر آن‌کس دارد که این معنی عظیم که روح را مدھوش می‌سازد در دل او جای گیرد، اگر در معنی خدا تمعن کنیم می‌بینیم که لمعانی دارد که توانائی دریافت آن ما را نیست، باچنان هیبتی نمایان می‌شود که دل‌رامی لرزاند و خرد را مضطرب می‌سازد. ما چگونه می‌توانیم در برابر آن مندهش و منقلب نشویم، خاصه آن‌گاه که هنوز شایستگی آن را نداریم که بتوانیم بدان یادر آن زنده باشیم، مانند هوایی است که چندان پرمایه باشد که تنفس آن‌ما را دشوار و ناگوار آید.

نخستین معنی انکار خدا از نظر مذهب اصالت روح این است که شخص منکر در کمال مرتبه انسانی واقع نیست.

۲ - اما آن‌گاه که در جستجوی خدا بر می‌آئیم باید بدانیم که چگونه این جستجو را آغاز کنیم. در مطلب گذشته و در بسیاری از مطالب دیگر به ایضاح این معنی پرداخته شده است. در اینجا همین قدر باید گفت که اگر خدا را مانند یکی از اشیاء محسوس یا مانند ذات مجرد محض در نظر گیریم هرگز او را نمی‌توانیم بشناسیم. هم از لحاظ وضع عقلی و هم از لحاظ وضع اخلاقی شروطی برای شناخت خدا لازم است.

اعتقاد خاص دینی را کنار می‌گذاریم و از این‌که باید خدا به رحمت خود اشرافی بر ما کند تا او را بتوانیم شناخت دم نمی‌زنیم. با همه این می‌بینیم که پی بردن به خدا به دلائل علمی که اعتبار آنها محدود به حدود اشیاء حسی است فراهم نمی‌آید، جستجوی خدا مقتضی انقلاب حال آدمی به معنویت و روحانیت است.

دومین معنی انکار خدا این است که شخص منکر معمولاً راه‌های دیگری، جز

آنچه باید، برای شناخت خدا می‌جوید. یعنی در اختیار روش در جستجوی اوبه خطا می‌رود.

۳ - انکار خدا تنها بدین معنی نیست که قائل به وجود او نباشند. بلکه بیشتر بدین معنی است که نمی‌توانند تصورات ناروایی را که در ذهن ناقص ما درباره خدا پدید می‌آید بپذیرند. لانیو^۱ می‌گوید: «انکار وجود خدا اختصاص به کسانی دارد که معنی خدا را با معنایی که غالباً از خدا به اذهان ما راه یافته است مشتبه می‌سازند، و همین معنایی است که در نظر اینان مخالف احکام علم، یا حتی منافی مقتضیات وجدان، می‌نماید.

بدین ترتیب باید گفت که کسانی که انکار خدا می‌کنند، بی آنکه خود بدانند خواستار آنند که آدمی خدا را به معنی شریف تر و عالی‌تری بگیرد. این همان حالی است که شکاکان را در نفی حقیقت حاصل می‌شود، و چنانکه به جای خود گفتیم^۲ حسرت و حرمان را در زیر پرده‌ای از شك و طغیان پوشیده می‌دارد. تصویری که ذهن آدمی از خدای پر دازد آنان را دچار یأس و حرمان می‌سازد؛ با انکار خدا حسرت چهره‌راستین خدا را می‌برد که باید چنان باشد که بر خردها و دل‌ها چیره شود و امکان هر گونه شکی را زایل سازد. اعراض از خدا معبر اشتیاق شدید به خداست، اشتیاقی که برپا آورده و واپس زده مانده است؛ حاکی از عطش و افر به مطلق است، عطشی که سیرابی و کام‌یابی در پی نداشته است.

ژولیوه می‌گوید: «منکر خدا مفهومی را از خدا انکار می‌کند که واقعاً قابل تصدیق نیست. چنین کسی چهره‌های ناتمامی را که ما از خدا می‌پردازیم پس می‌زند، و با این کار، بی آنکه خود بداند، به پیراستن خدا از آنچه شایسته او نیست دست می‌برد. اهمیت این امر را در تاریخ افکار نادیده نمی‌توان گرفت، زیرا که ما را بدانچه خدا چنان نیست و نمی‌تواند باشد راه‌بری می‌کند.

۱ - Lagneau - فیلسوف فرانسی (۱۸۵۱-۱۸۹۴). ۲ - رجوع نمود به ص ۸۰.

۴ - منکران خدا به نحو غیر مستقیم به تحصیل تصور صحیحی از خدا یاری می‌رسانند، و باینکه بگوئیم که تصورات نا صحیحی را که حاصل می‌شود زائل می‌سازند. ولیکن پس از اینکه این صور را زائل ساختند، یا این بت‌ها را شکستند، خود اینان گرفتار بت پرستی‌های دیگری می‌شوند و این تناقضی در مشرب اینان است. در واقع، اینان نمی‌توانند چیزی یا ارزشی را جانشین خدا نکنند، و آن را، بر غم خود، به مقام وجود مطلق رسانند و به تقدیس آن نپردازند. این شی‌ء می‌تواند طبیعت یا صیور ورت یا تاریخ با علم یا هنر باشد. به هر صورت منکران خدا ناگزیر به جعل خدا یا ن دروغین دست می‌زنند، و هر چیزی را جز خود خدا به مقام خدائی می‌رسانند و می‌توان گفت که به قول ژاک ماریتن^۱ قائل به وجود خدا کسی است که منکر خدائی خدا یا ن دروغین باشد، چون تنها خدا را می‌شناسد بت‌ها را بشکند و همهٔ معجولات را دربارهٔ خدای راستین به دور ریزد.

۵ - انکار خدا مستلزم نفی ارزش‌ها نیست، و منکران از این راه خود را دست‌خوش تناقض نازم می‌سازند، زیرا که می‌توان ادعا کرد که ارزش‌ها جز نام‌های نازم‌ای که نداشت به خدا می‌دهیم نیست. حقیقت و عدالت و عشق و جمال همگی وجوهی از مطلق است، یا پرتوی است که از مجد و جلال خدا فرو تابیده است. تصدیق ارزش‌ها تصدیق خداست، ارزش‌ها را نمی‌توان انکار داشت، پس هر که انکار خدا کند ندانسته قائل به وجود اوست. چنین امری مستلزم این است که عینیت و علویت ارزش را مسلم بینگارند، چه، ارزش‌ها بی آنکه چنین صفاتی در آنها باشد ارزش نمی‌توانند بود.

اعتراف به وجود ارزش‌ها مستلزم این است که، به طور ضمنی و به نحو غیر مستقیم، از ممر ارزش‌هایی که جمال خدا در آنها تجلی دارد بدوراه یابیم. اگر جز ماده چیزی نمی‌بود، اگر عشق و رحمت و حقیقت در مبنای وجود جای نمی‌داشت، ارزش‌ها بی پایه و بی اساس می‌ماند. احترامی که منکران خدا به ارزش‌ها می‌گذارند واکنشی است در برابر معتقدانی که در واقع بی اعتقادند، و اینان کسانی هستند که

۱ - J. Maritain - فیلسوف معاصر، از مجد دین فلسفه طامس آکوینی.

ژاک ماریتن مشربشان را خدا ناشناسی عملی می‌خواند، کسانی که به هستی خدا باور دارند ولیکن در واقع این اعتقاد را با همه اعمال خود نقض می‌کنند. انکار خدا از همین راه نیز شاهدهی بر تصدیق و تنزیه خداست.

۶- دردیای جدید چنان می‌نماید که با امری جدید مواجه باشیم و آن ظهور تمدنی است که مدعی این است که بر مبنای نفی اعتقاد به خدا تأسیس یافته است.

واقع امر اینست که از آن گاه باز که کسانی مانند نیچه به نحوی رقت انگیز مرگ خدا را اعلام داشته‌اند سرکشی در برابر ما بعد طبیعت متداول شده است. منکران خدا در این عصر نه تنها می‌خواهند که آدمی خود را از قیمومت خدا آزاد سازد، بلکه او را به جهاد بر ضد خدا، به نام نیچه یا هیدگر یا سارتر یا مارکس، فرا می‌خوانند. سارتر می‌گوید که در میان انسان و خدا باید یکی را برگزید: اگر انسان هست خدا نیست، اگر خدا هست انسان نیست.

مطلب روشن است، در این خدا ناشناسی حزن انگیز هیجان آمیز آثار حرمانی را آشکارا می‌توان یافت، و آن تحسیر به خدای از دست رفته است، و تحسیر به چیزی نشانه اشتیاق بدان چیز است. غیبت خدا از روح انسان معاصر به معنی حضور اوست. حضوری که آن را از دیده می‌رانند و دزدیده می‌خوانند. دانیل روپس^۲ می‌نویسد: «می‌توان گفت که منکران خدا با روش قاطعی که در پیش می‌گیرند و با حمله‌هایی که می‌آورند حکایت از این می‌کنند که توجه به خدا چون اعتقاد راسخی به دل آنان چنگ زده و در آن ریشه دوانیده است.»

ج- موجبات انکار خدا در جهان امروز و نتایج حاصله از آن

باید دید که عواملی که انکار خدا را در جهان معاصر باعث شده است و نتایجی که از آن حاصل آمده است چیست؟ - تحلیل دقیق این امر مستلزم بحث مفصلی است. با اقتباس از یکی از سخن رانی‌های ژاک ماریتن و سخن رانی دیگری از دانیل روپس تنها برخی از این عوامل را مذکور می‌داریم:

1 - Daniel Rops نویسنده فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۷).

۱ - انسان در عصر جدید می خواهد از هر حیث قائم به خود باشد . بدین سبب قصد آن می کند که خود را از قیومت وجود متعال آزاد سازد ، مدعی استقلال شود ، از هر جهت بر پای خود بایستد . و این را می توانیم انکار وجود خدا به قصد اثبات اصالت انسان بنخوانیم . آدمی به دستاوردهائی بخشیدن به خویشتن از خدا سر باز می زند و یا خود را به خدائی می رساند . می پندارد که اگر خود را به جایگاه « مرد برتر »^۱ برساند ، با توانائی که به کار بردن علم در عمل به وی می بخشد ، وضع خود را تعالی می دهد ، و از این راه از وجود متعالی دیگری بی نیاز می شود . او می خواهد که خود او بنیان گذار ارزش ها و صاحب اختیار تقدیر خود باشد .

۲ - مذهب اصالت عقل ، به صورتی که موافق با معنی حقیقی فلسفه دکارتی نیست ، انکار مقدسات و نفی ماوراء طبیعت را نتیجه می دهد . هر چیزی را که مستقیماً مطابق با عقل به معنی محدود این کلمه نباشد ، و یا نتوان آن را با استدلال عقلی به ثبوت رسانید ، رد می کند . بادل بستن به اصالت عقل راه جستن به اصالت ماده را موجب می شود . و در نتیجه سخن را بدانجا می رساند که علم برای پاسخ گفتن به همه کنج کاوی های بسزای ذهن آدمی کافی است . در جهانی که اقتصادیات و فنون و صنایع بر آن حکم می راند ارزش های دینی جنبه تبعی و ثانوی پیدا می کند و مسأله اجتماعی به معنی وسیع کلمه به مقام اول اهمیت می رسد ، و در همین جاست که رأی کارل مارکس به کرسی می نشیند .

در برابر استنادی که منکران خدا بدین دلایل می کنند می توان اشکالات فلسفی را که از این دلایل لازم می آید بر شمرد ، یا به نتایج ناگواری که از آنها در عالم واقع حاصل می شود در رد آنها توسل جست :

۱ - ادعای انسان مبنی بر اینکه از هر جهت می تواند به خویشتن اکتفاء کند با خصائص ذاتی او منافات دارد . انسان موجودی است ممکن و متغیر و فانی که در معرض تهدید ماده و عدم واقع است . عالی ترین درجه اعتبار انسان این است که خدا فیضی از

نور و عشق خود بدورساند ، و همین فیض است که او را می‌تواند به جانب اختیار و استقلال بکشانند .

انسان مشتاق «مطلق» است . اگر به وجود خدا قائل نباشد فکر او به محال دچار می‌آید ، زیرا که انسان تنها باقوای محدود و مخصوص خود نمی‌تواند مدعی مطلق بودن باشد ، مگر اینکه با کلمات بازی کند ، و آثاری از کمال را که به نحوی ناتمام و بی‌اندام تصور کرده و دست خوش تیرگی و آلودگی ساخته است با صفات خدا مشتبّه سازد .

۲ - مذهب اصالت عقل به صورت متعارف آن منسوب به دکارت و مالبرانش و لایبنیتس است . اینان عقل را وسیله‌ای برای ارتقاء به خدا می‌دانند و مجموعه‌ای از اموری که مقتضی اعتقاد به حضور خدا در جهان هستی است می‌شمارند .

۳ - جهان نو برای انکار خدا خود را پای‌بند بت‌ها ساخته و تعداد اساطیر را به طرزی عجیب فزونی بخشیده است . از جمله این بت‌ها که بشر امروز می‌پرستد و درشان آنها اساطیر می‌سازد می‌توان نژاد و ترقی و تاریخ و دولت و طبقه و فن و صنعت را نام برد .

به قول دانیل روپس : «انسان مدعی ترك خدا شده و لکن به دست خود بت‌هایی تراشیده و به جای او نشانیده است . انسان به خود می‌گوید که دیگر خدا نیست . اما باید بداند که به جای او معبدی لبریز از خدایان و جهانی پر از مقدسات و محرمات^۱ ساخته است . عهدامارت موجودات عجیب الخلقه که نیچه مبشر آن بوده است ، و دوره حکومت فن و صنعت و عصر تقدیس عوامل تولید ثروت فرا رسیده است .

ژاک ماریتن بر آن است که جهان نو آدمی را درپیش پای خدای نایب‌نای تاریخ قربانی کرده و به چنگال درنده‌صیوررت که خونخواری آن را مقدس و متبرک می‌شمارد سپرده است . «روزی فرا می‌رسد که آن خدای نایب‌نای خود را چنانکه هست نمایان سازد ، ژوپیتر^۲ این جهان ، خدای بزرگ بت پرستان ، خدای زورمندانی که بر سر بر

عزت تکیه می زنند ، خدای توانگرانی که در شأن و شرف به سر می برند ، خدائی که کام جوئی بی آئین و بی حساب را مجاز می دارد ، خدائی که هر چیزی را برای هر کسی موجه جلوه می دهد .

تنها توسل به خدائی که روحیون^۱ آن را قبول دارند می تواند عالم انسانی را از خطری که در کمین اوست ، و موجب می شود که آدمی بیش از همه روزگاران دیگر احساس بی کسی و بیگانگی و سرگشتگی کند ، رهائی بخشد .

۵- معتقدات اولیه .

معنی خدا چنان نیست که آدمی آزاد باشد در اینکه آن را هر گونه که بخواهد تصور کند ، بی آنکه مقتضیات و ممیزات خود آن را منظور دارد . بلکه خدا را باید به معنائی دریافت که در خورد شرف انسان ، یا اگر بتوان گفت ، در شأن جلال خدا باشد . دکارت در تعریف خدا ، یا بهتر آنکه بگوئیم در وصف تصویری که ما از خدا داریم (چون خدا را تعریف نمی توان کرد) ، چنین می گوید : « من از کلمه خدا جوهری بی کران جاویدان ثابت مستقل همه دان همه توانی را اراده می کنم که من و همه چیزهای دیگری که وجود دارند آفریده ساخته اوئیم . » البته این قول قابل تکمیل است ، و اصلاً هر سخنی که به زبان آدمی درباره خدا گفته شود قاصر است و هر فکری که به ذهن او در این باره خطور کند ناقص است ، اما حاکی از حداقل صفاتی که در حین ادعای تفکر راجع به معنی خدا باید به وی منسوب داریم می تواند بود .

در تصویری که از معنی خدا حاصل می کنیم به آسانی می توانیم ، بی آنکه حتی به تعالیم ادیان استناد جوئیم ، آنچه را که شایسته خداست از آنچه در خور او نیست جدا سازیم ، خدا یا باید وجود کامل باشد یا هیچ نباشد . تصویری را که با معنی خدا ، چنانکه باید باشد ، مطابق نیست از دل خود دور سازیم ، بت هارا بشکنیم و خدایان دروغین را نپذیریم .

عالم انسانی همیشه معتقدانی درباره خدا داشته منتهی ارزش آنها یکسان نبوده

است: از جمله معتقدات اولیه سحر و جادوست. سحر را نمی‌توان اعتقاد دینی به معنی اخص آن دانست، بلکه مجموعه‌ای از امور خفیه است که انسان به وسیله آنها مدعی تأثیر بر قوای طبیعی می‌شود تا آنها را با خود سازگار کند یا خود را از شر آنها درمان دارد، و در این راه سازوبرگی با خود دارد که هم هراس‌انگیز است و هم نشانی از ساده‌دلی است: ورده‌های خواند، افسون‌ها می‌کند، پیکرهای مومین از دشمنان خود می‌سازد، بازخم زدن بدین پیکرها می‌پندارد که به دشمنان خود آسیب می‌رساند، مردمان و جانوران رامی‌آزارد، خون خواری‌ها می‌کند ...

روش جادوگران با آئین دین‌داران تفاوت‌های اساسی دارد. یکی از جامعه‌شناسان به نام فریزر^۱ وجه امتیاز آن دو را این می‌داند که سحر مبتنی بر این تصور است که در بین اشیاء طبیعی در نهان مناسبت و قرابت وجود دارد. این مناسبت و قرابت را باید آشکار ساخت تا بتوان بر آن اثر گذاشت، یا اشیاء را از همین راه چنانکه خود می‌خواهیم به تأثیر متقابل بر یکدیگر واداشت. جادوگر بر آن است که با این قوا می‌توان سازش یافت، آنها را می‌توان رام کرد، به تسلیم آورد و به خدمت گرفت. دین مبتنی بر این اعتقاد است که قوای یاقوه واحدی وجود دارد که فراتر از آدمی است و او خدائی شخصی است که دارای علم و ادراک است، در اینک دعاها و استغاثه‌ها را قبول یابد کند مختار مطلق است، و اعمال و مناسک افراد انسان را کم‌ترین تأثیر الزام‌آوری بر اراده او نیست. باید گفت که بعضی از امور در بین سحر و دین متشابه است و در بین اقوام اولیه سحر و دین هر دو با هم وجود دارد، ولیکن مشابهت یا مقارنت دو امر نمی‌تواند مانع مغایرت آن دو بایکدیگر باشد، چنانکه هر کدام از آن دو سیر تحولی جداگانه‌ای را پیموده است.

شاید نیازی بدان نباشد که بگوئیم که آنچه مورد اعتقاد جادوگران است با معنی خدا سازگار نیست، زیرا که اعتقاد به سحر مستلزم این است که از خدا نفی تشخیص و تعالی کنند. امر الهی را با امر طبیعی مشتبه سازند، و با قوای خفیه‌ای که

۱ - Frazer - دانشمند اسکاتلندی (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱)

۲ - رجوع شود به حاشیه ۸ از صفحه ۱۸۱

حال در اشیاء است از يك قبیل پندارند. و واقع امر این است که چنین معتقدانی بیشتر با قول به اصالت ماده تناسب دارد .

از جمله معتقدات اولیه اعتقاد به وجود روح در همه اشیاء است^۱ اعتقاد به سحر با این اعتقاد وجه مشترکی دارد و آن قبول قوه منتشره‌ای در سراسر طبیعت به نام ماناست^۲ که همه اشیاء از آن برخوردارند. شاید بدین سبب بتوان این هر دو را یکی دانست، منتهی باید گفت که در این اعتقاد اخیر قوای خفیه را تشخص می‌دهند و طبیعت را پر از نفوس و ارواح به اقسام و انواع آنها می‌دانند و این ارواح را صاحب‌نیت‌ها و اراده‌هایی مشابه با آنچه ما داریم می‌شمارند. این قبیل ارواح به قول برگسون موجودات مبهمی هستند که همه جای دنیا مثلاً آبشخورها و جویبارها و چشمه‌سارها پر از آنهاست. این ارواح چه نیکو کار و چه بدکار در سراسر طبیعت حضور دارند و به همه جای آن جان می‌بخشند و حضور آنها موجب می‌شود که اشیاء علاوه بر وجود مادی خود وجود روحانی دیگری نیز داشته باشند. برگسون می‌گوید که معتقدان بدین ارواح نه آنها را صاحب‌شخصیت تامه می‌دانند، نه منتشر در همه جامی شناسند و نه علو قدری را که شایسته خدایان باشد بدانها منسوب می‌دارند، بلکه آنها را وابسته به جایی که در آن ظاهر می‌شوند می‌پندارند و همین امر آنها را از مقام خدائی فرو می‌اندازد. زیرا که خدا به هر صورتی که تصور شود همیشه این صفت را دارد که می‌تواند در همه چیز و همه جا حاضر باشد و نمی‌توان او را در مکان مشخصی محصور و مسدود پنداشت .

شاید نیازی بدان نباشد که بگوئیم که چنین تصویری ناشی از این است که انسان گرایش دارد که همه چیز و همه‌جارا مشابه خویش و یا از نوع خویش پندارد : اعتقاد به این ارواح ساخت خود آدمی است، و چنین شعری که اثر طبع نوع انسان است از لحاظ حقایق فلسفی یا دینی بی‌وجه و بی‌معنی می‌نماید .

از جمله آنهاست بت‌پرستی‌های مختلفی که انواع و اقسام آنها خارج از حد احصاست. خورشید را غالباً خدا دانسته و به پای او قربانی‌ها کرده‌اند . از جمله اقوام

خورشیدپرست قوم آزنک^۱ و قوم کونکیستا دور^۲ را می توان نام برد. - جانوران را نیز بسیار پرستش کرده اند. در مصر قدیم جانورپرستی متداول بوده است، اگر چه شاید پیکره هایی که از خدایان حیوانی ساخته یاسر حیوان بر تنه آنها گذاشته اند حاکی از رموز و اشاراتی به امور معنوی باشد. - توتم پرستی بدین معنی بوده است که نوعی از حیوان را حامی کلان^۳ می دانسته و آئینی برای پرستش اوداشته اند و این امر ارتباط با عقیده ای دارد که اقوام اولیه را بوده است مبنی بر اینکه انسان را با حیوان پیوستگی و خویشاوندی است، و این همان است که لوی برول^۴ آئین بهره مندی^۵ نام داده است؛ - شیء پرستی (فتیشیسم)^۶ این است که قائل بدین باشند که بعضی از اشیاء به سبب قدرتی جادویی که در آنهاست یابه سبب رابطه ای که با ارواح دارند نیک بختی و بهره رزی می آورند. - و از این گونه پرسش ها که معنی خداد در هر کدام از آنها به نحوی مخصوص تغیر یا تحجر یافته است و وجود آنها را در میان هر قومی نشانه فقر فلسفی و دینی آن قوم می توان گرفت بسیار است.

اعلب این عقاید بایک سلسله از اساطیر همراه است، و منظور از آنها افسانه هایی است که حاکی از ماجراهای آفرینش جهان و مناسبات آدمیان و خدایان است. به تعبیر برگسون در روح انسان و در جامعه انسانی قوه ای هست که کار آن افسانه ساختن و روایت پرداختن و جعل قصص و اساطیر و عجایب است، و این همان تخیل ابداعی است که انسان را به نوشتن داستان ها و پرداختن نمایش نامه ها و سرودن چکامه ها می کشاند، و ارتباط و اختصاص به معنی تدین ندارد. تصور خدا و امور الهی را با استنباط از اساطیر و قصص نمی توان حاصل کرد، بلکه با توجه به امور الهی و فهم صحیح آنهاست که می توان قائل به معنایی برای اساطیر و قصص شد. به همین سبب است که این افسانه پردازی ها را نیز باید از قبیل روش های ناروا در شناختن خدا دانست، و مخصوصاً تشبیه خدا به انسان

۱ - Aztèques ساکنان سابق مکزیک قبل از ورود اسپانیاییان

۲ - Conquistadors ۳ - Clan ۴ - Lévy Bruhl

۵ - Participation ۶ - Fétichisme

در تلاو آنها از هر حیث نمایان است .

ه - ش ر ك .

این سؤال را می توان به خاطر خطور داد که آیا اعتقاد به وجود خدایان بسیار از مقتضیات عقاید اولیه است ، یا ارتباطی با مراحل عالی تر ادیان دارد ؟ البته کثرت تعداد خدایان در معابد یونانی یا رومی یا هندی یا توتمیسم و فتیشیسم مناسبتی دارد ، ولیکن این خدایان را نه جزء قوای طبیعی ، نه از جمله جانوران و نه از قبیل ارواح می دانسته اند ، وقائل به صفاتی مانند لایزال و متعال و مختار و متشخص برای آنان بوده اند . پیداست که اگر آدمی به خدایان بسیار بگردد ، و معنی خدائی را در میان آنان تسهیم کند ، و به اختلاف مراتب آنان از حیث توانائی قائل شود ، به راهی می رود که در خور ذات خدا نیست . چنانکه مثلاً در اساطیر یونان می بینیم که کارهای خدائی در میان خدایان تقسیم می شود و تخصص شغلی از آن گونه که آدمیان راست به خدایان منسوب می گردد . با همه این ش ر ك خود به طور ضمنی مقتضی توحید است ، یعنی پرستیدن خدایان بسیار شناختن خدای یگانه را در خود پنهان دارد . در میان هندوان صاحب نظران آئین برهمنی بر آنند که از شرکی که در معتقدات عامه مردم نمایان است فرائر می روند و به یگانگی خدائی که برهما و ویشنو^۱ و شیوا^۲ مظاهر اویند راه می جویند . پس در واقع ش ر ك را به تبع توحید می توان دریافت ، نه بر عکس . یعنی جوهر فرد واحدی است که بر طبق عقاید مشرکین به صورت خدایان متعدد ظاهر می شود ، و البته در اینجا تناقضی پیش می آید و آن اینکه ذات خدا مستلزم یگانگی است و نمی تواند ظهور در صور متعدد را بپذیرد ، هر چند یکی را از خدایان برتر از دیگران بگیرند ، و به خدای خدایان مانند زئوس^۳ یا ژوپیتر^۴ بگردند^۵ .

Jupiter — ۴ Zéus — ۳ Schiva — ۲ Vischnou — ۱

۵ - در اینجا مطلبی مربوط به تثلیث مسیحی و سعی در توجیه آن و تطبیق آن با یگانگی پرستی

بود که مترجم نقل آن را به فارسی لازم ندید .

و. - قول به وحدت وجود .

تقریر . - قول به وحدت وجود را به صور مختلف خود می توان به این ضابطه برگردانید : همه چیز خداست ، یا خدا همه چیز است . می توان در این عقیده دقیق تر شد و آن را بر دو قسم دانست . یکی از آن دو حاکی از این است که : خدا در همه چیز است ؛ دیگری حاکی از اینکه : همه چیز در خداست .

اگر خدا در همه چیز باشد باید او را حال در جهان دانست و با طبیعت مشتبه گرفت یا به معنی روح عام عالم پنداشت و از تمیز مخاوق و غیر مخلوق تعاشی داشت . اگر همه چیز در خدا باشد باید مثل اسپینوزا طبیعت را در خدا مستهلک ساخت ، و به عقیده ای که معمولاً آن را نفی جهان^۱ می گویند رسید ، یعنی طبیعت را جزء ذاتی و اصلی جوهر الهی که تنها جوهری است که وجود دارد دانست ، و واقعیت جدا گانه ای را که عالم طبیعی دارد انکار داشت .

به هر دو صورت چنین اعتقادی مستلزم نفی دو صفت از صفات اصلیه خداست :
۱ - تعالی و تقدس او ، ۲ - خالقیت او . به قول سسه^۲ تصدیق وحدت وجود مبتنی بر این اصل است که متناهی را با نامتناهی یعنی طبیعت را با خدا از یک گوهر بدانیم . بحث . - اشکالات و تناقضاتی از قول به وحدت وجود حاصل می شود که از جمله آنهاست :

۱ - اگر خدا و طبیعت را یکی بگیریم ناچاریم که هر چه را در جهان می گذرد به خدا منسوب داریم و از جمله شر را با همه تعدد اقسام و صور آن از خدا بدانیم ، و این درخور خدا نیست . نمی توان نقص جهان را در کمال خدا جای بخشید ، خدا یا باید منزله از جهان باشد ، یا اصلاً نباشد .

۲ - طبیعت را به خدائی رسانیدن یا خدا را در طبیعت وارد آوردن ما را آماده برای این می سازد که به سوی مانی یا لیسم کشانیده شویم ، چنانکه تطور فکر آلمانی از گوته^۳ تا هگل واز اوتافوئر باخ^۴ شاهدی بر این معنی است .

۱ - Acosmisme - ۲ Saisset - ۳ W. Goethe شاعر و نویسنده آلمانی
۴ L. Feuerbach فیلسوف آلمانی (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲)

۳ - تبعیت انسان به خدا نباید با انحلال او در خدا مشتبه شود ؛ اگر انسان در خدا منحل و مستهلك می بود دیگر چگونه می توانستیم از انسان و جهان سخن به میان آوریم. قول به وحدت وجود بانفی تعالی الهی جهان را از هر گونه وجهی برای وجود یافتن محروم می دارد، زیرا که نمی توان گفت که چرا مطابق می بایست خود را در عالمی تعیین بخشد که چیزی جز ظهور جوهر لایتناهی او به صورت محسوس نیست، اینکه همه چیز را ناشی از خدا بدانیم بدین معنی نیست که همه چیز را با او مشتبه شماریم و خود او را جز مجموعه ای از موجودات نینگاریم .

در مذهب اصالت روح^۱ خدا را هم در درون جهان هستی و هم فراتر از آن می دانند . متعالی از جهان است، یعنی جهان نسبت به او ممکن الوجود است و اگر اراده مختار او به خلق جهان تعلق نمی گرفت جهان پدید نمی آمد . حاضر در جهان است، یعنی از راه فرو آمدن در دل آدمی خود را بدو آشکار می سازد: «دوست نزدیک تر از من به من است»، و به قول اگوستینوس^۲ قدیس در همان حال از هر چه برتر از آن نباشد برتر است . تعالی او از جهان و حضور او در جهان متمم یکدیگر است نه منافی یکدیگر . یابه قول ژولیوه «اگر خدا را در جهان حاضر ندانیم او را با جهان بیگانه خوانده ایم و منکر عدم تناهی و کمال او شده ایم، اگر متعالی از جهان شماریم با جهان یکی ساخته ایم و سهمی از وجود بالقوه بدو داده و دست خوش سیرورت کرده ایم»، و بهر دو صورت تناقض پیش می آید. همو می گوید که «باید در جهان قائل به وجود متعالی بود که هم در آن و هم برتر از آن باشد . حضور به معنی حقیقی خود مستلزم تعالی است . هیچ جزئی از کل بر حسب تعریف نمی تواند در کل، از آن حیث که کل است، حضور یابد .

تنها چیزی که متعالی از کل است می تواند در آن حاضر باشد . به حضور خدا در جهان نمی توان اعتقاد یافت جز به شرط قبول تعالی خدا از جهان .
ز .- تصور خدا به صورت انسان در مذهب مشبهه .

این گرایش در آدمی هست که همه چیز را به صورت خود تصور کند، و با تأسف باید گفت

۱- در اصل: «و مسیحیت...» . ۲- St. Augustin - فیلسوف متأله - سده ۴-۵ (۳۵۴-۴۳۰)

که خودداری از آن دشوار است، چنانکه پندارهای نارواد دربارهٔ خدا حکایت از این معنی دارد. اما آنان که انکار خدایمی کنند هر گونه اعتقادی را به وجود خدا، اگر چه به عالی ترین و خالص ترین درجهٔ خود باشد، به همین معنی می دانند که انسان چیزی را به صورت خود ساخته و نام خدا بر آن گذاشته است. باید دید که آیا این ایراد وارد است یا نیست. می توان در مقابل احتجاجی که می کنند احتجاج دیگری کرد، یعنی می توان گفت که اگر درست بنگریم نفی خدا مستلزم همین معنی است، زیرا که بانفی خدا همه چیز به انسان باز می گردد، در مقیاس بشری قرار می گیرد و وجود مطلق خدائی که متعالی از ما باشد انکار می شود، خدائی که اگر آن را می پذیرفتند می بایست بگویند که برای اینکه باشد نیازمند این نیست که ما هم باشیم. خود او جاودانه خود را بس است (و این همان صفتی است که خدا را به سبب آن غنی مطلق می گویند).
وانگهی، کسی که معتقد به وجود خداست می تواند ادعا کند که انسان حق دارد که شناختن خدا را بر شناختن خود، یابی بردن به نشانه ای از خدا که او در ما به جای گذاشته است، مبتنی سازد و این همان نشانه ایست که دکات از آن سخن گفته است: اگر بگوئیم که وجود خدا هیچ گونه اثری بر سر نوشت ما نگذاشته و هیچ کاری با ما نداشته است به محال دچار می شویم. و اگر کسانی مثل لوکرسیوس^۱ یا اپیکورس چنین گفته باشند، چون تفکر دینی نداشته یا آن را دریافته اند، قول شان در این باره سندیت ندارد.

بعلاوه، صفات الهی همان قوای بشری نیست که انسان آنها را از خود جدا ساخته و صورت انقومی بدانها داده و به عالم مطلق فرا افکنده باشد، بلکه صفات او به ذات او تعلق دارد و یا خود عین ذات اوست، و این قوای ما (مثلاً عقل ما یا اختیار ما) است که فیضی از خدا یا تصویری از او یا انعکاسی از او به شمار می آید.
بالاخره باید گفت که آنچه حکمای الهی از مامی خواهند این است که برای

۱ - Lucrèce شاعر رومی قرن اول ق. م. (۲) Epicure فیلسوف یونانی

(۳۴۱-۲۷۰ ق. م.)

اعتلاء بهسوی خدا طریقه تمثیل رابه کار ببریم ، یعنی مناسبتی رادرین دومرتبه از وجود ، که یکی در حد کمال مطلق است و دیگری از کمال نسبی و تبعی برخوردار است ، باز یابیم . بدین ترتیب ، آنگاه که می گوئیم که خدا حکیم است منظور ما این است که مناسبتی درین عقل ما و حکمت او وجود دارد ، منتهی می دانیم که روشنائی لرزان عقل ما کجا ، و کنه لایدرک حکمت ازلی کجا !

البته تمثیل را باید با احتیاطی به سزاو تأملی بسیار به کار برد ، ناچنان ننماید که گوئی خدا را قیاس به انسان کرده ایم بلکه باید مدام علویت خدا را محفوظ داریم ، زیرا که نمی توانیم معنی لایتنهای را با قیاس به شیء متناهی دریابیم . برعکس ، به تبع معنی لایتنهای است که می توانیم جنبه متناهی وضع انسانی را بشناسیم .

نیکوترین و استوارترین شیوه تمثیل همان است که دکارت به کار می برد . دکارت فرا می نماید که به معنی خدا ، نه تنها با فکر ، بلکه با فعل شک پی برده می شود . اگر من شک می کنم بدین سبب است که خدا وجود دارد . : « چگونه ممکن می بود که من بدانم که شک می کنم یا شوق می ورزم ، یعنی بدانم که چیزی را فاقدم و از هر جهت کامل نیستم ، جز از این راه که تصویری از وجودی کامل تر از خودم در من باشد ، تا از راه مقایسه خود با او به نقائص طبیعت خود پی ببرم . »

باهمین روش ، یعنی با حفظ علویت معنی خدا می توانیم از قیاس خدا به خودمان بر حذر باشیم ، زیرا که در این صورت خدا را با سلب حدود از وجود انسانی و با مرور از نسبی به مطلق نمی شناسیم ، بلکه انسان را با سلب نورانیت از وجود خدا یا تحدید آن در می یابیم : « نباید تصور کرد که من لایتنهای رابه معنی حقیقی آن تصور نمی کنم و تنها با سلب حدود از معنی متناهی بدان راه می برم ، بدان گونه که سکون و ظلمت را با نفی حرکت و نور می شناسم ، بلکه برعکس ، آشکارا می بینم که واقعیت جوهر لایتنهای بسی بیش تر از جوهر متناهی است ، و من ابتداء در خود تصویری از لایتنهای دارم که تصور متناهی را مبتنی بر آن می کنم ، یعنی معنی خدا در ذهن من مقدم بر معنی خود من و مبنای این معنی است . »

بالاخره گوئیم که خدا را نمی‌توان قیاس به انسان کرد، زیرا که تعالی انسان به معنی علویت یافتن یا فراتر رفتن اوست، و این مستلزم نقص و قوه و سیرورت است، و حال آنکه تعالی خدا به معنی علویت داشتن یاد و کمال و تمامیت بودن او است، و این مستلزم فعل محض مطلق است.

ح. تجربه عرفانی.

کوشیدیم تا روشن سازیم که تصور خدا را در خودمان داریم، اما می‌توان فراتر از این رفت و گفت که خدا مستقیماً در وجدان انسان حاضر است. در اینجا باید از اقوال عرفا استشهاد کرد، زیرا که اینانند که می‌گویند که خدا را در درون خود شناخته یا به نحوی از انحاء حضور او را در آنجا احساس کرده و با تجربه‌ای روحانی در پر تو عشق درونی خود بدان دست یافته‌اند. اما این تجربه عرفانی را چگونه تفسیر کنیم؟ تجربه عرفانی، اعم از اینکه حاکی از چه امری باشد، واقعیت دارد. بدین سبب بعضی از فیلسوفان می‌کوشند تا آن را مانند امور واقعی دیگر توصیف و تبیین کنند، منتهی می‌خواهند این تجربه را به یکی از اموری که جنبه طبیعی محض دارد تاویل نمایند، جنبه فوق طبیعی و متعالی آن را منکر شوند و سخن گفتن در باره چگونگی آن را به روان‌شناسی واگذار کنند.

اگر تجربه عرفانی را چنین تلقی کنیم می‌توانیم گفت که آن: یا حاصل القاء به نفس و ناشی از تخیل دینی است؛ یا چنانکه بعضی از حالات غیر عادی در بعضی از اشخاص حکایت دارد علامت یکی از بیماریهای روانی است، از قبیل: شخصیت مضاعف داشتن، به اختلال عصبی گرفتار بودن، واپس زدگی بعضی از هیجانات و انفعالات؛ یا نتیجه حاصله از تأثیرات عوامل اجتماعی و محیط دینی است؛ یا صورت تکامل یافته روحیات اقوام اولیه است که جنبه دون منطقی^۱ و غیر عقلی داشته و حاکی از افسانه سازی و قصه پردازی بوده است.

اما شاید بتوان گفت که معنی اصلی عرفان چیز دیگری است. در اینجا تحلیلی

راکه برگسون از این معنی کرده و شرح آن را در کتاب خود بنام «دو سرچشمه اخلاق و دین» آورده است مذکور می‌داریم.

برگسون در این باب نخست از اعتبار عرفان و اشکالاتی که در قبول چنین اعتباری با آن مواجه می‌شویم سخن رانده است. در نظر این حکیم شکی نیست که تجربه عرفانی شایستگی این را دارد که تجربه نامیده شود. و آن مرتبه عالی تری از مراتب شهود است، و شهود فرورفتن در دل هستی است که کائنات امکان آن را برای روح آدمی انکار داشت. شهود انسان را موفق می‌دارد که خیزش حیات و روحانیتی را که ذات واقعیت است از درون آن دریابد و روشن سازد.

شهود می‌تواند به سرچشمه قیام ظهوری راه یابد و باکنه حرکت وجود مطابقت جوید، بی آنکه این حیات و حرکت را به مفاهیم نطقی مبدل سازد که در بین روح او و عالم واقع فاصله اندازد، اومی گوید: «در نظر من حال عرفانی بدانجا منتهی می‌شود که آدمی با کوشش آفریننده حیات تلافی بجوید و در نتیجه این تلافی مطابقت جزئی با آن بیابد. چنین کوششی اگر خود خدا نباشد از خداست.»

این حال را می‌توان تجربه نامید، زیرا که بر اثر آن حضوری به ما دست می‌دهد. به قول برگسون: «روح مستقیماً نیروئی را که محرك اوست در نمی‌یابد. اما حضور غیر قابل وصف آن را احساس می‌کند، یا به پیش‌بینی آن در ضمن رؤیتی که نمودار آن است فرا می‌رسد. در این موقع ابتهاجی عظیم به وی دست می‌دهد، در خلسه‌ای فرو می‌رود و شور و نشوری می‌یابد، خدا را در خود و خود را در خدا می‌بیند ...

در میان محبوب و حبیب جدائی نمی‌ماند، خدا حاضر می‌شود و شادی بی‌کران به میان می‌آید.»

این تجربه، برخلاف آنچه می‌پندارند، جنبه ذهنی و فردی ندارد. زیرا که: اولاً می‌توان قسمتی از راهی را که عارف برای رسیدن به خدا رفته است باز پیمود، ثانیاً حالاتی که به عارفان بزرگ دست می‌دهد، با وجود جنبه شخصی که در هر کدام از آنهاست و موجب اصالت آن حالت می‌شود، بسیار به هم مشابهت دارد. و اگر چه شاید

بتوانیم مشابهت ظاهری احوال عارفان را نتیجه مشارکت در سنن و تعالیم و عقاید بشماریم، مطابقت باطنی آنها را بایکدیگر باید ناشی از این بدانیم که شهود در همه آنان وحدت داشته و وجود واحدی که با آنان ارتباط یافته اند رخ گشوده است.

پس در اینکه شهود عرفانی حاصل می شود شکی نیست. اما باید دید که از این راه به چه امری می توان پی برد؟ - خدا در نظر عارفان به معنی انتزاعی خود که فیلسوفان اراده می کنند و برای اثبات آن دلایل مأخوذ از فلسفه افلاطونی و ارسطویی می آورند نیست. و به قول برگسون: «چنین خدائی با خدائی که اکثر مردم بدو قائلند چندان تفاوت دارد که اگر ممکن می بود که خدای فیلسوفان بر خلاف رأی خود آنان فرود آید و در معرض تجربه قرار گیرد کسی او را به خدائی نمی شناخت.»

عارف از مشکلاتی که دلایل موافق یا مخالف با اثبات وجود خدا بدانها بر می خورد باکی ندارد. به قول برگسون: «او باور دارد که چیزی را که خدا چنان هست می بیند و آنچه را که او چنان نیست نمی بیند. پس پرسشی که آدمی درباره خدا می کند به نظر او، باید از حیث صفات ایجابی باشد که بی واسطه از او دریافت می آید، یا خود به چشم روح دیده می شود.» اما معنی خدا را، چنانکه از شهود عرفانی بر می آید، چگونه تقریر کنیم؟ عارف می گوید که خداهم عشق و هم معشوق است و آنچه درباره این عشق مضاعف به زبان عارف می آید تمامی می پذیرد. مدام به ستایش او می پردازد و آنکه بتواند سخن را به انجام رساند، زیرا آنچه او می ستاید به ستایش در نمی آید. ولیکن آنچه آشکارا و بی پروا می توان درباره او گفت این است که عشق الهی چیزی از خدا نیست، بلکه خود خداست.»

به حالات غیر عادی که به عارفان دست می دهد خاصه از آن حیث که این حالات می تواند به صورت پریشانی ها یا بیماری ها به ظهور رسد، اهمیت بسیار داده اند. برگسون می گوید که «خود عارفان نخستین کسانی بوده اند که پیروان خود را از چیزهایی که ممکن است در نظرشان پدید آید و در واقع توهمی بیش نیست بر حذر داشته اند و خود آنان آن گاه که چیزی به چشم خود دیده اند چندان وقتی بر آن نگذاشته اند، و به جای

اینکه چنین امری را نشانهٔ وصول به منزل بدانند از ماجراهای سفر پنداشته‌اند. « برگسون بسیار دشوار می‌داند که بتوان امور غیر عادی را از احوال مرضی تشخیص کرد. البته بعضی از احوال می‌تواند بدانچه عارفان را پیش می‌آید تشبه جوید، اما مثلاً، اگر جنونی عرفانی بتوان یافت، از اینجا نباید نتیجه گرفت که عرفان خود جنونی بیش نیست. عدم تعادل عصبی که با احوال عرفانی همراه می‌شود با خود این احوال چندان مناسبت دارد که اضطرابات حاصله در احوال نوابغ بانبوغ آنان مرتبط باشد، گاه می‌شود که کسانی که عدم تعادل بر احوالشان چیرگی دارد به تقلید عارفان برخیزند، اما عارفان خود چنین نیستند، بلکه احوال آنان حکایت از عقلی سلیم می‌کند و از علو فکر و قدرت حکمت شان نشان‌ها دارد.

پیرایشانی‌های روان - تنی^۱ از ناتوانی و زودشکنی بر می‌آید، ناشی از کشش و کوشش بسیاری است که اعصاب عرفانیز مثل اعصاب نوابغ در معرض آن قرار می‌گیرد این رؤیت‌ها و خلسه‌ها و کرامت‌ها و جذبه‌ها مطلوب عارفان نیست و نباید آن‌ها را با معنی حقیقی تجربهٔ عرفانی که حضور یافتن خدا از راه عشق است مشتبه گرفت.

انقلاب عظیمی که از سلوك عرفانی در انسان پدید می‌آید جنبهٔ باطنی و روحانی دارد. ترزای آویلائی خلسه را حالتی مقرون به اطمینان می‌داند که به اتحاد با خدا و فنا در او منتهی می‌شود. سن‌ژان دولاکروا مراحل را که روح عارف در چنین سفری که به سیر و سلوك معروف است می‌پیماید، حالاتی از شادی و اندوه را که در این منازل به وی دست می‌دهد، وادی‌هایی از ظلمات را که از آن‌ها می‌گذرد، تاسر انجام دیدهٔ خود به تابش نور الهی روشن دارد بر می‌شمارد. خاتمت این سیر و نهایت این سفر، به قول برگسون، اتحاد ارادهٔ انسان با ارادهٔ الهی است.

در نظر برگسون غایت عرفان^۲ تنها این نیست که آدمی را خلسه‌ای رخ نماید

۱ - Psychophysique

۲ - در اصل کتاب: «به صورت مسیحی آن ...» م.

و تأملی به صورت انفعالی آن در معنی خدا حاصل آید؛ بلکه چیزی که در حقیقت بدان
 واصل می شود عمل است ... کمال عرفان در عمل و ابداع و عشق است. عارفان بزرگ
 ذوق عمل داشتند و مستعد انطباق بر اوضاع و احوال بودند ... از حیات آنان قدت
 و قوت و جرأت بر می خاست، تا بتوانند چنانکه باید تفکر کنند، و به تفکر خود تحقق
 بخشند. البته منظور این نیست که از عارفان مباشرت به اعمال اجتماعی و سیاسی و مادی
 متوقع باشیم. این کار عارفان نیست. بلکه آنچه بر عهده آنان است اینکه بکوشند تا
 از روح انسانی دری به سوی حیات الهی بکشایند، و فیض جان بخشی از عشقی که خدا
 به آدمیان دارد بدانان برسانند ... عارفان بزرگ دری آنند که عالم انسانی را با تشدید
 خیزش روحانی و تقویت قدرت خلافت حیات دیگرگون سازند، و این امر عظیم را نخست
 در هستی خویش تحقق می بخشند تا نمونه زنده ای از آنچه می توان بود یا از کاری که
 می توان کرد به دیگران عرضه دارند. البته در این راه فنون و صنایع نیز به انسان در
 آزاد ساختن روح خودیاری می رساند، مشروط بر اینکه فنون و صنایع در جهتی که
 شایسته آنهاست ممتد و متوجه باشد. آنچه بر عهده عارفان است اینکه حدود حکومت
 عشق را که آنان خود بی گمان به دل دریافته و به جان خریده اند گسترش دهند. البته
 عشقی که بدانان نیرو می دهد تا آدمی را به خدا واصل سازند و از این راه آفرینش را به
 کمال خود رسانند جز به تأیید خدا فراهم نمی آید و کار آنان در این میان سببی بیش نیست.
 کاری است بسیار بزرگ و دشوار، و توانائی به انجام آن مشروط و محدود است.
 کارهای دیگری به انجام خواهد رسید، کسان دیگری بر خواهند خاست، راه های
 دیگری خواهند پیمود و اینها همه با آنچه تاکنون انجام گرفته است در یک جا به هم
 خواهد رسید زیرا که خدا بدانها یگانگی خواهد داد.^۲

۱ - در اصل کتاب، «و در اینجا است که عارف مسیحی از عارف یونانی یا عارف شرقی ممتاز
 می شود» این عبارت و همه چیز در موارد دیگری از این فصل مطالبی که ارتباط با معتقدات مسیحی
 داشت یا فایده ای از نقل آنها نبود حذف شد. ۲ - اقوالی که در این مطلب نقل شده از برگسون
 بوده است.

(مترجم گوید : در این فصل امکان آن بود که سخن را به اقوال عرفای شرق بیاورید و شواهدی در کمال بلاغت و متانت از اشعار عرفانی فارسی یا از مقالات عرفایا از احوال اهل سلوک بیاورد . ما با عرفان آشنائی دیرین داریم و زبان عرفا را بسی بهتر از دیگران می شناسیم و آنچه بزرگان ما در این باره گفته و نوشته اند قابل قیاس با تجارب و معارف غربیان نیست ، منتهی چون این کتاب ترجمه ای از کتاب فرانسیسی بود رواندید که مناسبت و سنجیت شواهد و مطالب را به هم بزنند و یا از دقت و امانت منحرف شود . و شاید نقل این اقوال از حکمای اروپا ، یا خود سخن آشنا از زبان بیگانه شنیدن ، را لطف دیگری باشد :

خوش تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران .)

۲ - ادله متداول در اثبات وجود خدا .

نخست باید به یاد آورد که هر چه در این باب گفته ایم و می گوئیم جنبه فلسفی دارد ، و اگر گاهی رجوعی به عقاید دینی شود جز برای تأیید یا تکمیل تفکر فلسفی نیست .

الف - آیامی توان خدا را اثبات کرد ؟

در آغاز سخن پرسشی که به ذهن ما راه می یابد این است که آیامی توان خدا را به دلیل اثبات کرد ؟ - دکارت شکی در این باره به دل راه نمی دهد . او می گوید : « من فکر می کنم که خارج از موضوع بحث من نباشد اگر بخواهم در این جهان نشان دهم که چه وسایلی می توان به کاربرد تا شناخت خدا به صورتی آسان تر و قطعی تر از شناخت اشیاء این جهان آدمی را حاصل آید . » اما امر در نظر او بالاتر از اینهاست ، و حتی یقین ریاضی نیز نمی تواند در دقت و قطعیت به پای تصویری که از خدا حاصل می کنیم برسد . البته لازم نیست که تا این اندازه در این باره اصرار ورزیم ، و بازائی چنین قاطع اظهار نظر کنیم . گوئی مشکل بتوان برای اثبات خدا بر همین ریاضی یا تجربی آورد (مگر اینکه تجربه را بدان معنی که دکارت به کار برده یا به عرفادست داده است بگیریم) . به نظر برخی از متفکران مثل طماس آکوینی این بر همین در واقع دلیل راه ما به سوی خداست .

یابه قول گابریل مارسل راه‌هائی برای نزدیک شدن به‌راز هستی است. برخی از آنان از قبیل لورو^۱ می‌گویند که هیچ‌گونه دلیلی برای اثبات خدا نمی‌توان آورد، زیرا که خدا واقعی است و «واقعیت انضمامی را نمی‌توان به‌برهان اثبات کرد»، بلکه باید آن را ادراک نمود... استنتاج خدا از مقدمات دیگر، چنانکه روش منطقیان است، به منزله انکار خداست.

زیاد دور نرویم. طماس آکوینی، آن‌گاه که پنج راه برای رسیدن به‌خدا نشان می‌دهد، منظورش این است که وجود خدا را اثبات کند و این منظور را به‌روش فلسفی برآورده سازد. اما استدلالی که دکارت در این باره می‌کند متکی بر شهودی است که به‌وی دست‌داده است، و آن اینکه معنی خدا را در درون فکر خود باز می‌یابد. هیچ‌گونه برهانی قادر به ایجاد آن نیست، بلکه برهان را تنها می‌توان بر امری یقینی که از راه چنین شهودی حاصل شده است مبتنی ساخت، و از این راه آن شهود را روشن‌تر گردانید، و بایر توی که از آن فرومی‌افتد در سخن گفتن از خدا پیش‌تر رفت. رشته کار همین است. همه بر همین در این باب به منزله تشریح و توضیح معرفت شهودی است که ابتدا ما را حاصل شده است. به قول ژولیوه «در واقع حقیقت خدا چیزی است که باید با آن زیست، نه چیزی که باید آن را شناخت، به دلایل نمی‌توان این حقیقت را اراده کرد، بلکه همین حقیقت است که دلایل را اراده می‌کند، دلایلی که وسایلی برای تشریح آن حقیقت و توجیه آن از طریق تفکر به شمار می‌رود». در دنباله این بحث کلمات برهان و دلیل و طریقه را بدون توجه به اختلاف معانی آنها از لحاظ منطقی یک سان به کار می‌بریم. ادله متداول را در اثبات وجود خدا به چند نوع مختلف تقسیم کرده‌اند، و پیدا است که این تقسیمات هر کدام از یک جهت قرار دادی و تصنعی است. این اقسام عبارت است از:

الف. - ادله طبیعی، مثل: دلیل مبتنی بر امکان، دلیل مبتنی بر علیت، دلیل مبتنی بر غایت. - در همه اینها می‌کوشند تا از وجود عالم به وجود علت اولی آن پی

ببرند، و به همین سبب که در اقامه این دلائل از معلول به علت پی می برند، آنها را دلائل انی^۱ می نامند.

ب. - ادله مابعد طبیعی، مثل: دلیل وجودی، استناد به معنی کمال، کشف مبنائی برای حقایق ازلی. - دو دلیل اوللمی^۲ است، یعنی به جای اینکه مبتنی بر ادله تجربی باشد مبتنی بر ماهیت هستی است، و مقتضی سیر از علت به معلول است. ج. - ادله اخلاقی، مثل: استناد به قبول عام، استناد به مقتضیات طبع انسانی. این قسم از دلائل نیز جنبه انی و تجربی دارد.

اما باید توجه داشت که هر گونه استدلالی که درباره خدا به عمل آید استدلال مابعد طبیعی است. به همین سبب از همه این تقسیمات صرف نظر می کنیم و تنها اهم دلائل را ابتدا فهرست و از مذکور می داریم و از آن پس به شرح بعضی از آنها می پردازیم:

۱ - دلیل وجودی.

۲ - خدا و کمال.

۳ - استناد به مقتضیات طبع انسانی.

۴ - استناد به لزوم منشأی برای تکلیف و مبنائی برای اخلاق.

۵ - استناد به ارزش ها و حقایق ازلی.

۶ - استناد به امکان موجودات.

۷ - استناد به اصل علیت.

۸ - استناد به غایت یا به علل غائی.

۹ - استشهاد به تجربه عرفانی.

استدلال به ارزش ها، استناد به مقتضیات طبع انسانی و استدلال به لزوم منشأی

برای تکلیف اخلاقی در فصل سیزدهم ذکر شد و اینک باقی ادله:

ب. - برهان وجودی^۱.

تقریر . - در بحث راجع بدین برهان آثار بسیاری پرداخته اند، تنها دو صورت از آن را مذکور می داریم و از مابقی صرف نظر می کنیم .

تقریر اول از آنسلم^۲ است . این متأله مسیحی قرن دوازدهم میلادی که معمولاً^۳ او را واضع این برهان می دانند به معنی کمال استناد می کند. می گوید که خدا بر حسب تعریف کمال مطلق است اما وجود داشتن خود کمالی است ، پس خدا این کمال را حائز است. یا اینکه : اگر خدا کامل است بالضرورة وجود دارد ؛ اگر وجود نداشت چگونه می توانست کامل باشد .

تقریر دوم از دکارت است. دکارت برهان آنسلم را از سر گرفته و صورت بدیعی بدان داده است . دکارت می گوید که وجود خدا در معنی او مندرج است همان طور که ماهیت مثلث مستلزم این است که زوایای آن مساوی با دو قائمه باشد، و از همین روست که نمی توان وجود خدا را نفی کرد بی آنکه دچار تناقض شد . «وجود داشتن خدا، که چیزی جز وجود کامل نیست ، لااقل به اندازه همان بر این ریاضی قطعیت دارد.» دکارت این برهان را بر این مبنا تأسیس کرده است که خدا را به کمال تعریف کند . اما از این فراتر رفته و خدا را به صورتی شناسانیده است که تنها او در یگانگی خود چنان می تواند بود، و از این حیث چیزی را بدو قیاس نمی توان کرد، و آن اینکه هستی داشتن او به منزله صفتی یا نحوه ای از ذات او نیست ، بلکه ذات او در کمال خود مستلزم هستی داشتن است .

در هر شیئی می توان ماهیت و وجود را از یکدیگر جدا دانست، از اینکه ماهیت شیئی چنین یا چنان باشد بر نمی آید که آن شیء حتماً وجود داشته باشد. برعکس، در خدا ماهیت و وجود از هم جدا نمی تواند بود . «من نمی توانم جز خدا چیز دیگری را تصور کنم که وجود به ماهیت او به ضرورت تعلق گیرد .»

البته از اینکه بگوئیم که خدا وجود دارد بر ما لازم نمی آید که از ماهیت به وجود

یا از وجود بالقوه به وجود بالفعل برسیم ، همچنین وجود اورا نمی توانیم از معنی کمال ، چنانکه آنسلم می خواسته است ، نتیجه بگیریم . در استدلالی که دکارت می کند وجود در کمال مندرج نیست ، بلکه کمال در ذات مندرج است . نباید گفت که وجود حالتی از کمال است ، بلکه ، برعکس ، کمال نحوه ای از وجود خداست .

دکارت برای اینکه قوت برهان وجودی را محفوظ دارد آن را بر معنی خدا مبتنی می سازد که چیزی جز خود خدا نیست . او می گوید « از همین جا که نمی توانم خدا را بدون وجود تصور کنم نتیجه می گیرم که وجود از خدا جدائی پذیر نیست ، و بنابراین او حقیقه وجود دارد . نه اینکه فکر من او را چنین تصور کند و ضرورت وجود او در واقع امر ناشی از تصور من باشد ، بلکه ، برعکس ، ضرورت وجود داشتن او در واقع امر فکر مرا بر آن می دارد که او را موجود تصور کنم . زیرا که ، با اینکه من مختارم که مثلاً اسبی را بال دار یا بی بال تصور کنم ، در اختیار من نیست که خدائی را که موجود نباشد تصور توانم کرد (یعنی شیء کاملی را که کمال در او نباشد) .

برهان وجودی حاکی از این است که تصور خدا مستلزم ضرورت وجود خداست ، و ممکن نیست که بگوئیم خدا وجود ندارد ، بی آنکه به تناقضی دچار شویم . تنها از همین امر که من نمی توانم خدا را غیر موجود تصور کنم نتیجه می شود که خدا به ضرورت وجود دارد ، یعنی خدا چنان است که نمی تواند که نباشد .

بحث . - درباره این برهان بحث زیادی کرده و ایراداتی بر آن وارد آورده اند این ایرادات تنها از فیلسوفانی که بارو حیون موافق نبوده اند نیست ، بلکه بعضی از متألهین نیز اعتبار این دلیل را انکار کرده و با آن مخالفت جسته اند .

مخالفت متألهانی مثل طماس آکوینی ناشی از این است که تنها راه شناختن خدا را دلایل انی می دانند ، دلایلی که در آنها از امور تجربی به وجود خدا پی می برند . برهان لمی برهان نیست ، و از همین روست که طماس در صف مخالف آنسلم جای می گیرد . گونیلون^۱ بر این برهان خرده می گیرد که به موجب آن باید گفت که جزیره هائی پر

از گنجینه های سیم وزر که من به صورتی آورم در واقع نیز وجود دارد . برهان وجودی به عقیده اوستلزم مصادره بر مطلوب است ، چون ماهیت خدا مقتضی این است که شبیه و مثیلی نداشته باشد تصویری از او به طور قبلی ما را حاصل نمی شود .

اساسی ترین انتقاد این برهان از کانت است . کانت می گوید : اگر معنی وجود کامل را وضع کنیم البته نمی توانیم بی آنکه دچار تناقض شویم وجود او را وضع نکنیم . اما هرگز ناچار از آن نیستیم که وجود کاملی را وضع کنیم و در این صورت دیگر تناقضی نخواهد بود اگر ادعا کنیم که خدا وجود ندارد . وجود داشتن چیزی با تصور شدن وجود آن تفاوت دارد .

قضیه « خدا وجود دارد » اگر حکم تحلیلی باشد ، تنها در صورتی مستلزم تناقض می شود که محمول را به موضوع اسناد نکنند (زیرا که در هر حکم تحلیلی محمول به ذات خود موضوع تعلق دارد) . امامی توان محمول و موضوع هر دو را با هم انکار کرد تا تناقضی هم لازم نیاید . بدین ترتیب می توانیم بگوئیم که « خدا وجود ندارد » و اگر چنین نگوئیم واجب است اثبات کنیم که موضوع این قضیه ، یعنی خدا ، را باید به ضرورت وضع کرد .

وجود داشتن يك محمول واقعی نیست که بر موضوعی حمل شود و يك محمول مستقل هم نیست که جزء ذاتی تصور موضوع خود یا تعریف آن باشد . اگر بر تصویری که از حیوان داریم وجود داشتن را نیز حمل کنیم تغییری با تکمیلی در خود این تصور پدید نیاورده ایم . تصویری که از صدمسکوک نقره داریم ، چه این صدمسکوک واقعاً موجود باشد یا وجود آنها فقط امکان داشته باشد ، يك سان می ماند ، و گرنه نمی توان گفت که مفهوم شیء با خود آن مطابقت دارد . تنها با تصور محض نمی توان شناخت بیشتری از واقع امر پیدا کرد ، همان طور که بازرگانی نمی تواند تنها با افزودن چند رقم بر دفتر صندوق دارائی واقعی خود را افزون تر سازد . وجود داشتن به معنی وضع محمول هائی است و وضع اشیائی که بتوان این محمول ها را متعلق بدانها دانست . در برابر این انتقادهای توان از این برهان دفاع کرد . انتقادی را که کانت وارد

آورده هگل رد کرده است. این فیلسوف، پس از دکارت، بیش از همه کس دربارهٔ وضعی خاص که در هیچ تصویری نیست بلکه منحصر به تصور خداست تأکید ورزیده است آنچه باعث می شود که اشیاء مخلوق ممکن الوجود باشد این است که مصداق آنها جدا از مفهوم آنهاست، برعکس، در خدا مصداق و مفهوم مطلقاً یکی است. ومعنی او در همین وحدت مفهوم او با مصداق اوست، پس کاملاً صحیح است اگر ما از مفهوم خدا صدق وجود او را نتیجه بگیریم. مثال صدسکه نقره که کانت آورده است تنها در صورتی منطبق بر مطلب است که مفهوم را جدا از مصداق بگیریم. فقط در اشیاء متناهی است که مفهوم از مصداق متمایز و مجزا است و در خدا ماهیت و وجود یا مفهوم و مصداق از همدیگر جدا نیست و جدائی هم نمی پذیرد، رد برهان وجودی به منزلهٔ این است که معنائی را که تنها در اشیاء متناهی اعتبار دارد به خدا اسناد کنیم.

اما بهترین جواب را خود دکارت داده است. اشکالی که خود او بر نظر خویش وارد آورده این بوده است که من نمی توانم خدائی را بدون اینکه وجود داشته باشد تصور کنم، همان طور که کوهی بدون اینکه دره ای باشد قابل تصور نیست. از اینکه کوهی را بدون دره ای نتوان تصور کرد بر نمی آید که حتماً باید کوهی در جهان باشد. به همین نحو، از اینکه خدا را بدون وجود نتوان تصور کرد گویی نتوان این نتیجه را گرفت که حتماً باید خدائی باشد، زیرا که نحوهٔ تفکر من نمی تواند ضرورتی را بر اشیاء تحمیل کند. «آن گاه در جواب می گوید که توقف وجود خدا بر ماهیت او مثل توقف کوهی بر دره ای نیست، زیرا که کوه و دره ممکن الوجود است و از هر دو می توان سلب وجود عینی کرد. بلکه مثل توقفی است که تصور مثلث بر تصور اینکه مجموع زوایای آن يك صدهشتاد درجه باشد دارد، یا مثل توقف تصور کوهی بر تصور دره ایست.

این جواب بدان معنی است که وجود خدا را باید جزء لاینفک و بی اسطه تصور معنی خدا بدانیم، و این امر دربارهٔ هیچ کدام از تصورات دیگر ما صادق نیست. «آیا

چیزی روشن تر و آشکارا از این هست که فکر کنیم که خدائی وجود دارد ؟ یعنی وجود عالی و کاملی که تصور او تنها مستلزم وجود واجب اوست ، و در نتیجه او وجود دارد . « اما چرا باید تصور خدا را چنین رجحانی بر تصورات دیگر قائل شویم ، و تنها همین تصور را مستلزم وجود بدانیم ؟ - از آن رو که این تصور ناشی از ما نیست . در ما هست بی آنکه از ما باشد ، حضور او چنان است که کافی است که فقط بدان توجه کنیم تا معلوم ما شود ، امضائی است که تنها کافی است که آن را بخوانیم و آزاد نیستیم در اینکه نسبت بدور و دور جمل مطلق بمانیم .

ج . - خدا و کمال .

در تقریر برهان وجودی معنائی که از خدا در نظر می گیریم و کمالی که به ذات او منسوب می داریم دخیل می شود . ممکن است این دو معنی را جدا از یکدیگر در نظر گرفت تا برهان مستقل دیگری را بتوان تقریر کرد .

تقریر . - در فلسفه دکارت استدلال به وجود خدا از تحقیق درباره منشأ تصویری که از خدا داریم اهمیت شایان کسب کرده است . چنین دلیلی مستقیماً از « فکری که ما می کنیم » و شکی که به کار می بریم استخراج می شود . شکی که می کنیم جز اینکه نقص ما را به ما نشان دهد چه می کند ؟ اما اگر تصویری از کمال در ما نباشد که آن را وسیله مقایسه یا واحد سنجش قرار دهیم پی بردن ما به نقص خودمان چگونه می تواند حاصل آید . پس مسأله این است که منشأ تصویری را که از کمال داریم معلوم سازیم و ببینیم که این تصور از کجاست ؟ وجه کافی برای تبیین آن چیست ؟

چنین تصویری ناشی از حواس نمی تواند بود ، زیرا که تصویری که از حواس حاصل می شود در قبال نوری که در حضور ازلی است محو و مبهم است . ناشی از تخیل ابداعی نیز نمی تواند بود ، زیرا که قوه مخیله نمی تواند این تصور را چنانکه هست در ما پدید آورد : « این تصور مولود یا مجعول ذهن من نیست ، زیرا که خارج از حدود توانائی من است که چیزی از آن بکاهم یا چیزی بر آن بیفزایم ، بعلاوه تصور

خدا را بدین دلیل دیگر نیز نمی‌توان جعلی پنداشت که ممکن نیست که آن را بتوان از راه تألیف اجزاء و عناصری که از تصورات مختلف اخذ می‌شود فراهم آورد. بلکه این تصور نمونه کامل تصوراتی است که دکارت آنها را معانی صریح و ممیز می‌خواند، و ماهیات محض و بسیطی می‌داند که در گنجینه روحی که آنها را بدو سپرده‌اند در تَلَاوُ و اَمعان است.

چنین تصویری نمی‌تواند ناشی از عدم باشد، زیرا که در علت لا اقل باید همان درجه از کمال که در معلول است باشد، و در نظام علیت درست نیست که بگوئیم که شیئی که کامل‌تر است از آنچه در مراتب کمال فروتر از اوست برآمده باشد.

ذهن انسان با تنهایی که در آن است از خود نمی‌تواند به لایتناهی فکر کند، پس اگر معنی لایتناهی در ذهن ما حاضر باشد از اینجاست که منشأ و مولد آن خود خداست و نباید به نظر عجیب آید که خدا با ایجاد من چنین تصویری را در من نهاده باشد تا نقشی از صانع بر صنع او به‌شمار آید. «آنگاه که من درباره خودم فکر می‌کنم نه تنها درمی‌یابم که چیز ناقص و ناتمام و وابسته به چیز دیگری هستم، چیزی هستم که مدام آرزو مند به چیزی بهتر و بزرگ‌تر از خود من است، بلکه بدین امر نیز پی می‌برم که آنچه من ناشی از اویم همه چیزهایی را که آرزو می‌کنم و تصویری از آنها در دل دارم، نه بالقوه و با عدم تعین، بلکه بالفعل و با عدم تنهایی، باید داشته باشد، و چنین است خدا.

بحث - برهان دکارت شایان توجه کاملی است، حتی اگر، چنانکه خود او خواسته است، این استدلال را مبتنی بر حضور تصور کمال در کمون روح خود سازیم و در جستجوی جهت کافی برای حضور چنین تصویری بر آئیم شاید نتوانیم به رد آن پردازیم. ایراداتی که بر آن وارد آورده‌اند یا از طرف منکران خدا بوده است، یا از طرف کسانی که راجع به منشأ تصور خدا در ذهن انسان عقاید دیگری داشته‌اند که در مبحث اول از این فصل به ذکر آنها پرداختیم.

د - استناد به امکان عالم و آدم .

حکمای الهی بدین برهان بسیار توجه داشته اند . امامی توان این برهان را به دو صورت متمایز بیان کرد : استناد به امکان جهان و استناد به امکان انسان .

تقریر - می توان از وجود ممکن عالم به وجود واجب خدایی برد . کافی است بینیم که جهان از اشیاء ممکن الوجودی صورت پذیر شده که می توانسته است وجود داشته یا نداشته باشد ، یعنی اشیائی که جهت وجود آنها در خودشان نیست . اما به موجب اصل جهت کافی هر چیزی که هست باید جهت وجود خود را داشته باشد ، زیرا که می بایست بدانیم که چرا هستی اشیاء بر نیستی آنها راجح شده است ، و آنها بدین صورت ، نه به صورت دیگر ، هستی پذیرفته اند . پس بایستی وجود واجبی باشد یعنی ، وجودی که نتواند که نباشد ، تا آن را بتوان جهت کافی عالی جهان دانست ، و خود آن نه از چیزی و نه از کسی ناشی شده باشد ، زیرا که او غنی است ، مطلق است ، مطلقاً قائم به خویش است ، در حد کمال اکتفاء به ذات است ، در ضرورت ازلی است : جهت وجود خاص او یا مبدأ چنین وجودی ، مثل جهت یا مبدأ هر وجود دیگری ، خود اوست .

از زمان طماس آکوینی تا کنون استدلال از امکان عالم به وجود خدا قوت گرفته و اعتبار یافته و در فلسفه های متعدد به صورت مختلف در آمده است .

لایبنتس که جهت کافی را بیان کرده است پیدا است که این برهان را می بایست معتبر شمارد . بوسوئه قوت آن را تصدیق کرده آنجا که نوشته است : «اگر لحظه ای را بتوان تصور کرد که چیزی وجود نداشته باشد هیچ گاه هیچ چیز به وجود نمی تواند آمد» . هاملن^۱ در تأیید آن چنین گفته است : «وجود بنفسه ، اگر آن را به معنی مطلق بگیریم ، با عظمتی که در اوست امر جلیلی است^۲ که جز به خدا نمی توان منسوب داشت» . به طور کلی این برهان را می توان تقریر کرد : هر مجموعه ای از اشیاء متناهی ممکن الوجود است ، و در نتیجه مستلزم جهتی کافی است که خارج از خود آنها باشد ، و خود این جهت ، نه ممکن الوجود ، بلکه واجب الوجود باشد ؛ این جهت کافی

۱ - O. Hamelin فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۶-۱۹۰۷) ۲- در اصل ، «بار بزرگی است»

جز وجود متعال و کاملی که در خدا علای واقعیت است نمی تواند بود ، و آن خداست . اما صورتی را که دکارت از این دلیل پذیرفته است شاید بتوان ممتع تر دانست . دکارت به وجود خدا از امکان وجود انسان پی برده است نه از امکان وجود جهان . دکارت می گوید که برای رسیدن به خدا نه از جهان ، بلکه از فکری که انسان می کند ، باید آغاز کرد . اما امکان انسان یکی از موارد اختصاصی امکان عالم یا امکان وجود است بنابراین انسان را نمی توان از جهان جدا گرفت ، و اگر استدلال خود را تنها بر امکان وجود آدمی مبتنی سازیم به جایی نمی رسیم . آنچه در فلسفه دکارت اصالت در دایره است که ممکن الوجود بودن انسان را از آن حیث که تصویری از کمال در او هست مبنای استدلال بشماریم .

من هستم و تصویری از کمال در خود دارم ، اما هستی من از کجایم آید ؟ این هستی از خود من نیست ، زیرا که من ناقصم ، و اگر می توانستم به خود هستی بدهم همه کمالاتی را که قادر به تصور آنم می بایست به خود داده باشم . « اگر من از هر چیز دیگری بی نیاز می بودم و می توانستم به خود هستی ببخشم درباره هیچ چیزی شك نمی کردم ، هیچ آرزویی به دل راه نمی دادم و هیچ کمالی را فاقد نمی شدم ، زیرا هر چه را که تصویری از آن می یافتم خود را از آن برخوردار می ساختم و از این راه خدا می شدم . » در نتیجه نمی توانم خدا را آفریننده هستی خویش ندانم .

اگر من می توانستم به خود هستی ببخشم ، به طریق اولی ، می بایست بتوانم کمال نیز بدان بدهم ، زیرا که کمال در نظر دکارت جز نحوه ای از هستی داشتن نیست ، و من می بایست بخواهم که چنین بکنم ، زیرا که شوق به مطلق دارم ، و همین شوق است که موجب می شود که وجود من که در عین امکان است وجود خدائی را اقتضا کند تا بتوان آن را تبیین کرد . « هر کسی شوق می ورزد به اینکه همه کمالاتی را که تصور می تواند کرد و همه چیزهایی را که می پندارد که در خدا وجود دارد در خود داشته باشد ، و این اشتیاق از اینجا مایه می گیرد که خدا اراده ای درمانده است که آن را حدودی نیست . و به سبب همین اراده نامتناهی که در ماست می توانیم گفت که او ما را به صورت

و مثال خود آفریده است . »

بغلاوه از آن گاه باز که « فکر می کنیم » بر ما معلوم می شود که تصور وجود تصوری از امر لایتنهای کامل مطلق است که هیچ گونه حد و حصری در آن نیست ، و حال آنکه تصور هستی خودمان مستلزم این است که چیزی از هستی بکاهیم ، تا آن را از جوهر لایتنهای که تنها اوست که هستی را به تمامی داراست نتیجه بگیریم . « من می گویم که مفهومی که از لایتنهای دارم پیش از تصور امر متناهی در من هست ، زیرا که تنها چیزی که من او را به صورت وجود یا به صورت چیزی که وجود دارد تصور می کنم ، بی آنکه فکر کنم که آیا او متناهی یا لایتنهای است ، همان وجود لایتنهای است که من تصور آن را دارم ، و برای اینکه بتوانم وجودی متناهی را تصور کنم باید چیزی از این مفهوم عام وجود بکاهم ، و از همین رو تصور وجود به معنی عام آن مقدم بر تصور وجود به معنی محدود آن می شود . »

بحث . - کانت به سبب مصادراتی که در فلسفه خود داشته نمی توانسته است برهان مستند به امکان را بپذیرد ، لا اقل به دو دلیل :

اولاً - این برهان مستلزم این است که دو مفهوم امکان و ضرورت را طوری به کار ببرند که در نظر کانت صحیح نمی تواند بود . این دو مفهوم از جمله اصولی است که شناسائی انسان بر مبنای آنها تنظیم و تأسیس می شود و تنها باید برای نظام بخشیدن به تجربه و وحدت دادن بدان و منطبق ساختن آن بر سازمان ذهن و وارد آوردن آن در قالب شروط قبلی استعلائی فکر انسانی به کار رود ، نباید اصولی را که برای تنظیم شناسائی است به اصولی مبدل سازیم که وجود فی نفسه بر آنها تأسیس می شود .

ثانیاً - از برهان مبتنی بر امکان وجود خدا را نتیجه نمی توان گرفت ، بلکه تنها به تصور وجود واجب یا به تصور وجوبی حال در وجود می رسم و وجوب وجود مستلزم کمال آن نیست و چنین وجودی می تواند خود جهان یا مجموعه موجودات آن باشد . برهان مبتنی بر امکان کافی نیست بلکه سرانجام به برهان وجودی راجع می شود . زیرا که مستلزم این است که بگوئیم که هر چیزی که واجب باشد

کامل نیز هست، و هر چیزی که کامل باشد بالضرورة وجود دارد. و چون برهان وجودی مشتمل بر مغالطه است، برهان مبتنی بر امکان نیز که مستلزم قبول برهان وجودی است مقبول نیست.

انتقاد دیگر از جانب فیلسوفان قائل به اصالت قیام ظهوری (اگزیستانسیالیسم)^۱ خاصه با طرز تفکر مخصوص ژان پل سارتر بر این برهان وارد شده است و آن اینکه: اولاً اثبات خدا از طریق امکان موجودات بدین معنی است که این اصل را بپذیریم که وجود^۲ یا ممکن است یا واجب، و بی بردن از یکی از این دوه دیگری امکان دارد. و حال آنکه به نظر سارتر هر گونه وجودی ممکن است، و اگر خدا نیز وجود می داشت ممکن می بود. معنی وجود خود به خود معنی و جوب را طرد می کند و نمی توان در فوق موجودات ممکن وجود واجبی را پذیرفت. امکان اشیاء صورت ضروری برای وجود آنهاست و در رای امکان چیزی نباید جست. «وجود بدون جهت، بدون علت و بدون ضرورت است... هر موجودی بی جهت به جهان می آید، با ناتوانی در آن می زید و به حکم تصادف می میرد.»

ثانیاً قبول خدا به منزله قبول واقعیتی است که هم فی نفسه^۳ و هم لنفسه^۴ باشد. فی نفسه بدین معنی که ذاتی باشد که از هر جهت انجام گرفته و تمامیت یافته است، و بدین سبب ثبات و صلابت دروست و بدانچه دارد مکتفی است. لنفسه بدین معنی که مانند وجودی که بهره ای از عدم دراو باشد به خود آگاهی دارد، درباره خود پرسش می کند و هرگز تمامی نمی پذیرد.

البته پیدا است که این دو وضع و حال با هم سازگار نیست بلکه در میان آن دو تناقضی است. اگر خدائی می بود می بایست وضع او تألیفی از لنفسه و فی نفسه باشد، چنین تألیفی ممتنع است، پس خدائی نیست.

این ایرادات را می توان جواب گفت، و برهان مبتنی بر امکان را موجه ساخت،

به ترتیب ذیل:

۱ - Existencialisme ۲ - در این قول که از سارتر نقل شده کلمه وجود، نظر به تناسب مقام، برخلاف سایر موارد در سراسر این ترجمه، در مقابل Existence آمده است.

۳ - En soi ۴ - Pour soi

ایرادات کانت را در صورتی می‌توان وارد دانست که نظریه خاص او را در باره شناسائی بپذیریم. همین که این نظریه را رد کنیم آن ایرادات از اعتبار می‌افتد. پس بحث راجع به اعتبار این ایرادات مستلزم بحث درباره مناسبات شناسائی و هستی در مذهب کانت است. ما این بحث را کرده‌ایم و اینک تنها به تکرار این مطلب اکتفا می‌کنیم که درست نیست که اصول شناسائی را در جهان هستی هیچ گونه اعتباری نباشد، و این اصول در هیچ امری خارج از حوزه پدیدارها صادق نیاید. اگر آنها را به منزله قوانینی از شناسائی بدانیم که هیچ ربطی به طبایع اشیاء ندارد رضا بدان می‌دهیم که علقه‌ای که در میان فکر و وجود است گسسته شود، و فکر مادست خوش‌نسیبتی گردد که آن را در خود مسدود سازد، و ما را این پندار دروغین که فکر مای توانده خود کفایت کند حاصل آید.

اما در مقابل ایرادات فیلسوفان اگزیستانسیالیست حوزه سارتر می‌توان گفت که هر گونه وجودی را مبنائی لازم است که هم واقعیت بدان بدهد و هم جهت آن باشد. و از همین جا که سارتر خدا را انکار کرده بر او لازم آمده است که وجود را فاقد معنی بشمارد و توجیه آن را مطلقاً ناممکن پندارد و هر چیزی را در آن حشو و انگارد. بعلاوه، اگر هر گونه قیام ظهوری بنا بر تعریف ممکن باشد از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که هر وجودی نیز چنین باشد. اگر بخواهیم به دقت سخن گوئیم، چنانکه لا اول تعلیم کرده است، باید بر آن باشیم که انسان قیام ظهوری دارد، و تنها خداست که در شأن او می‌توان گفت که وجود دارد.

قیام ظهوری به تبع وجود حاصل می‌شود، وجودی که هر چیزی را که می‌آفریند در قیام ظهوری ممکن و محدود قرار می‌دهد و خود در تمامیت وجود می‌ماند، وجودی که مستلزم هیچ چیز نیست بلکه همه چیز مستلزم اوست و او به مثابه منبعی و علتی و مبنائی برای همه چیز است.

اما این سخن را که تألیف لنفسه و فی نفسه ممکن نیست ژان پل سارتر تنها به خواست خود گفته است بی آنکه چیزی را بجا بکند که چنین سخنی گفته شود. زیرا چه دلیلی داریم بر این که وجود نتواند در عالی‌ترین درجه خود هم به صورت ذات کاملی پای بر جای

بوده و هم علم به ذات خود داشته باشد. سخنانی که ما به زبان می آوریم در این مورد قاصر است. در زبان متعارف ما وجود فی نفسه همان شیء صلب و ثقیلی نیست که سارتر به ما شناسانیده است؟ شیئی که عاری از شعور باشد، شیئی که نتواند خود را بر پای دارد. بلکه وجود فی نفسه خداست، خدائی که در کمال مطلق است، غنای تام دارد و واجب ازلی است، پس باید گفت که در اینجا شباهتی در معانی کلمات پیش آمده است. بعلاوه، سارتر در تعریف خدا از یک چیز غافل مانده است و آن اینکه خدا تنها فی نفسه و لنفسه نیست، بلکه بنفسه هم هست، بدین معنی که برای وجود یافتن محتاج به هیچ چیز دیگر نیست.

ژولیوه در بحث راجع به دلیلی که سارتر آورده است می گوید که: «تصور خدا، به جای اینکه بر طبق گفته سارتر مستلزم تناقض باشد، تصور معقولی است: خدا فی نفسه مطلق است، زیرا که لنفسه مطلق است. وجودی فی نفسه است که خود او به تمامی بر خود او معلوم و با خود او مطابق است.»

ه. - استناد به اصل علیت.

یکی از مقتضیات اساسی عقل این است که اشیاء را با علل موجد آنها تبیین کند. اصل علیت حاکی از این است که هر چیزی که وجود دارد باید علتی داشته باشد، یعنی از قوه مولده ای ناشی شود. در اینجا از اقسام دیگر علل صرف نظر می کنیم و تنها علت فاعلی را منظور می داریم و آن چیزی است که چیز دیگری با او وجود می یابد یا صیوررت می پذیرد. ببینیم که چگونه می توان از این قانون برای ربط عالم به خدا استفاده کرد؟

تقریر. - استناد به اصل علیت به چند صورت حاصل می شود که از جمله آنهاست:

۱ - محرك اول یا فعل محض. - یونانیان از مشاهده حرکت یا صیوررت جهان به خدا راه می بردند. پس از ارسطو طماس آکوینی این دلیل را که به دلیل محرك اول معروف است بسیار مهم شمرده است. در جهان اشیائی را می بینیم که متحرك است،

این اشیاء متحرك با اشیاء دیگری به حرکت درآمده است و خود آنها نیز با اشیاء دیگری، و همچنین ... اما این سلسله مراتب را نمی توان تا بی نهایت فراکشید، زیرا که در این صورت لازم می آید که چیزی به نام علت اولی یا محرك اول وجود نداشته باشد، و اگر محرك اول نباشد محرك های دیگر نیز نمی توانند بود، زیرا که محرك های متوسط اگر با محرك اول به حرکت دربیاید حرکت نمی کند همان طور که چوب را جز با دست نمی توان به جنبش درآورد، پس واجب است که به محرك اولی که خود او متحرك به غیر نباشد فرارسیم، و این محرك اول همان خداست.

می توانیم مثل ارسطو محرك اول را غیر متحرك بدانیم، و یا مثل افلاطون آن را متحرك به خود بشماریم، زیرا که در هر دو صورت وجود تام و کاملی است که مکتفی به ذات خویش است. بدین ترتیب خدا به تعبیر ارسطو فعل محض است، یعنی وجودی است که مطلقاً قائم به نفس است، در حد کمال تحقق است، فارغ از صیرورت است و در ذات او هیچ گونه قوه یا انفعال راهی ندارد. زیرا که هیچ چیز بر او اثر نمی گذارد.

۲ - خلق مدام به تعبیر دکارتی. - دکارت استناد به اصل علیت را به صورت بدیعی درآورده است. موجودات عالم فی نفسها موجود به وجود واجب نیستند، بلکه ممکن الوجودند، و باید وجود آنها با علتی که مدام فاعل و مؤثر باشد ابقاء شود، یعنی بدان سان که قدرت به خلق آنها داشته است قادر به حفظ آنها نیز باشد.

از اینکه جوهری مثل روح همیشه همان بوده است که اکنون هست نمی توان نتیجه گرفت که به وجود خود در طی زمان ادامه می دهد. چه زمان در کنه ذات خود دست خوش امکان است، مرکب از اجزائی مستقل از یکدیگر است، و نمی توان گفت که وجود آن در لحظه ای مستلزم وجود آن در لحظه دیگری می شود. پس، برای اینکه اشیاء بر جای مانند باید علتی باشد که آنها را بر جای دارد و آن علت اولائی است که وجود او به خود اوست، یا به عبارت دیگر، خداست. « سراسر دوران حیات من می تواند به تعدادی نامتناهی از اجزاء منقسم شود که هیچ کدام از آنها به هیچ نحوی ناشی از دیگرها نیست. و بدین ترتیب از اینکه من سابقاً وجود داشته ام لازم نمی آید که

باید اکنون نیز موحود باشم، مگر اینکه در همین لحظه علتی از نو مرا بیافریند، بدین معنی که مرابقی دارد. « . این همان نظریه خلق مدام است. وجود داشتن اشیاء مقتضی محفوظ ماندن آنهاست، و آن چیزی جز خلق مدام به قدرت خدا در جریان زمان نیست.

چون استناد به علیت را بدین صورت در آوریم مشکلاتی که از تسلسل علل به یکدیگر حاصل می آید مرتفع می شود. درست است که در سلسله علل باید در علت اولی که بنفسه وجود داشته و وجود خود را از علت دیگری نگرفته باشد توقف جست، اما اگر علت خالفه را علت مبقیه نیز بدانیم پیدا است که لازم نمی آید که تابی نهایت فرا رویم زیرا علتی که مرا در آغاز آفریده است همان علتی است که هم اکنون مرا برپای می دارد. در این صورت، علیت خدا، هم بدین معنی می شود که منشأ عالم در آغاز زمان یا خود در ازل است، و هم بدین معنی که وجود عالم مدام وابسته بدو و قائم بدوست. علت موجد تنها يك بار در ازل به کار نیفتاده است، بلکه مدام به نحوی که انقطاعی در آن رخ نمی دهد در کار می ماند، و اگر چنین نباشد هر چیزی که وجود دارد به عدم می پیوندد. از اینجا بر می آید که پاسکال در حق دکارت ستم روا داشته آنجا که نگاشته است: « نمی توانم این گناه را بر دکارت ببخشم که در فلسفه خود خواسته است از خدا صرف نظر کند، منتهی نتوانسته است تأثیر فعل خدا را تا بدین اندازه انکار کند که خدا در آغاز تلنگری به جهان زده و آن را به جنبش در آورده و از آن پس به خود وا گذاشته باشد.

بحث. انتقادهائی از چند لحاظ بر این دلیل وارد آورده اند:

انتقاد اصلی از کانت است، مبتنی بر اینکه در این برهان اصل علیت در غیر مورد خود به کار برده شده است. کانت اصل علیت را صورت قبلی فهم می داند، و مبدأی می شمارد که تنها تعلق به قوانین ذهن دارد، و در نتیجه نمی توان آن را به منزله یکی از قوانین وجود تلقی کرد. اعتبار آن تنها در زمینه پدیدار هاست و درست نیست که در روای مشهودات نیز آن را صادق شماریم و پدیدارها را با رابطه علی به «مطلق»

منسوب داریم .

ایراد دیگر اینکه اصل علیت چنان نیست که ناگزیر وجود محرک اول یا علت اولی را اقتضاء کند تا سلسله علل از میان برود زیرا که می توان علیت را به صورت دورانی تصور کرد و سلسله علل را به صورت حلقه مسدودی در آورد، همان طور که عناصر عالم متقابلاً شرط و مشروط یکدیگر می شود و هر يك از آنها در رشته خمیده ای معلول شیء سابق و علت شیء لاحق به شمار می رود، با حتی می توان علیت را به صورت ادواری در نظر گرفت و بر آن بود که احوال عالم در هر دوره ای متشابه با صورتی که در دوره پیشین داشت باز گردد ، و این همان افسانه بازگشت جاویدان است. بالاخره می توان قائل به علیت دیالکتیکی بود که حاکی از این است که تمام عناصری که با هم حضور دارند در تفاعل باشند ، یعنی تأثیر متقابل بر یکدیگر گذارند .

این ایرادها مبتنی بر این تصور است که جهان به خود کافی بوده و احتیاجی به علتی خارج از آن نداشته باشد ، و این تصور منافاتی با تصدیق امکان عالم است ، و مستلزم قول بدین معنی است که مجموعه اشیائی که شرط و مشروط یکدیگرند خود مشروط به چیز دیگری نباشد، یعنی وجود این مجموعه برخلاف آحاد آن واجب باشد. در رد این ایرادات لازم است که در فهم صحیح معنی علیت اهتمام ورزیم. اقل آنچه می توان در این باره گفت این است که علیت همیشه به يك معنی نیست ، و در همه موارد يكسان به کار نمی رود .

پیدا است که علیت الهی از نوع علیت انسانی و طبیعی نیست، یا نباید به چنین علیتی قائل بود یا اگر قائل بدان باشیم باید آن را فوق طبیعی بدانیم ؛ آن گاه که می گوئیم که خدا علت اولای هر چیزی است که وجود دارد منظورمان این نیست که فعل او مانند یکی از علل فاعلی دیگر در سلسله پدیدارهایی که نسبت به هم علت و معلول است جای می گیرد و خود از نیز مثل همین علل مقهور سیر عمومی طبیعی می شود، بلکه منظورمان این است که او را متعالی از سلسله علل ثانویه عالم بدانیم، قائل به جنبه فوق طبیعی برای آن بشویم و علی الخصوص آن را علتی بشماریم که مبنای وجود اشياء و جهت

وجود آنها را بدانها می‌دهد. رابطه جهان و خدا رابطه‌ای از این نوع است که وجود جهان متکی به خدا و قائم بدوست و مفهوم علت به تمامی چنانکه باید منطبق بر معنی چنین رابطه‌ای نیست.

همچنین اگر علت را دورانی یا ادواری یا جدالی^۱ بخوانیم باز در مرحله علل ثانویه باقی مانده و به وجه امتیاز علت اولی پی نبرده‌ایم. اگر خدا متعالی از سلسله علل باشد دیگر او را نمی‌توان به منزله اولین حلقه یا یکی از حلقه‌های این سلسله دانست که با حلقه‌های دیگر درهم‌رفته و به هم بسته باشد. بلکه علتی است که معلول هیچ چیز نیست، و تنها - اگر بتوان گفت - خود او علت خود اوست. و از همین رو خارج از مجموعه اموری است که در طبیعت نسبت به یکدیگر به منزله مقدمات و نتایج به شمار می‌رود.

ژولیوه می‌گوید که اینکه سلسله علل در خط مستقیم بوده یا سیر دورانی داشته باشد در کیفیت ارتباط اجزاء این سلسله به یکدیگر و انتقال از بعضی از آنها به بعض دیگر مؤثر است و به مبدأ مطلق آنها ربطی ندارد. این مبدأ مطلق را در خود عالم نباید جست، زیرا که، بنابر فرض، در هیچ کدام از عناصری که عالم طبیعی را به وجود می‌آورد و همه آنها در آن واحد و متوالیاً نسبت به یکدیگر علت و معلول یا معلول و علت می‌شود چنین مبدأئی را نمی‌توان یافت. اما اینکه نمی‌توان جهت کافی جهان را در خود آن باز یافت و آن را مکتفی به خود دانست مطلبی است که در شرح چگونگی استناد به امکان عالم ذکر آن را کردیم. موقتاً خود را با مادیین موافق نشان دهیم و فرض کنیم که جهان خود را بس باشد یعنی آن را به جای خدا واجب الوجود بینگاریم. چنین فرضی محال است، زیرا که تنها وجودی که می‌توان گفت که به خود موجود است و به خود کافی است وجودی است که بتواند فکر کند و درباره خود فکر کند، و حال آنکه ماده قادر به چنین چیزی نیست. هیچ چیزی را نمی‌توان به جای خدا وجود واجب دانست و به سبب آن از خدا صرف نظر کرد. اگر جهان را چنین بدانیم از

اقتضای اصل جهت کافی تخلف جسته‌ایم . اما اگر بگویند که مبدأ جهان می‌تواند مجموعه‌اشیاء آن باشد باید دید که وحدتی که در کل این مجموعه است از کجا می‌آید و مجموعه‌اشیاء ممکن چگونه وجود واجب را پدید می‌آورد ؟ - جهان علت کافی و عالی وجود خویش را در خویش ندارد، پس نمی‌توان جستجوی علتی را برای جهان به دست آوریز اینکه جهان نیازمند چنین علتی نیست بیهوده‌شمرده . اما اگر پای علم را در این زمینه به میان آوریم اشتباه می‌کنیم، زیرا که اهل علم جهان را چنانکه هست مطالعه می‌کند، یعنی در جستجوی شناختن ساختمان جهان و خواص و قوانین آن است، و دیگر در پی این بر نمی‌آید که ببینند که چرا جهان وجود دارد، بنای آن را بر چه نهاده‌اند، و برای تحصیل چه غایتی بدان هستی داده‌اند. این بر عهده فلسفه است که جهان را، نه از لحاظ طبیعت تحصیلی آن، بلکه از لحاظ وجود آن و قیام ظهوری آن ملحوظ دارد. از اینکه پدیدارهای طبیعی از همدیگر بر می‌آید معلوم نمی‌توان داشت که این پدیدار چرا به ظهور رسیده و چگونه وجود یافته‌است و چه غایتی را می‌بایست حاصل نماید. اما ایرادی که کانت وارد آورده است ارتباط با نظریه خاص او درباره‌ی شناسائی دارد که، با وجود اهمیتی که کسب کرده است، محل تأمل است، و ما در این کتاب در هر فرصتی به بحث درباره‌ی آن پرداخته‌ایم . مبنای نظریه او این است که به خطا در میان پدیدار و گوهر شکاف انداخته و شناسائی و هستی را از یکدیگر جدا ساخته‌است. اگر معنی اصل علیت را نیکو دریابیم به کار بردن آن را برای مربوط ساختن جهان به خدا ناروانی شماریم، برعکس، تنها استفاده صحیح و متین از آن راهمین می‌دانیم. ارتباط پدیدارها را به یکدیگر نمی‌توان به معنی حقیقی ارتباط علی دانست، بلکه فقط ارتباطی است که ما آن را به صورت تعاقب ثابت پدیدارها با یکدیگر تجربه می‌کنیم. و از همین روست که علم حق دارد که مفهوم قانون را جایگزین مفهوم علت سازد و اصل موجبیت را بر اصل علیت اختیار کند .

و ... استناد به غایت یا علل غائی .

استناد به علل غائی از حیث شهرت هم پایه برهان وجودی است، حتی شیوع عام

آن بیشتر از این برهان است. این برهان که به برهان طبیعی - الهی نیز موسوم است باید مورد تحلیل قرار گیرد تا از برهین دیگری که جمله آنها مثل همین برهان از جهان شناسی مایه می گیرد متمایز شود.

تقریر... برای تبیین هر شیئی کافی نیست به اصل موجبیت و اصل علیت به معنی اخص آن، یعنی تأثیر علل فاعله یا مولده، استناد جوئیم، بلکه اصل غایت رانیز که به موجب آن هر چیزی غایتی دارد، یا متوجه به سوی غایتی است، باید در تبیین اشیاء منظور داریم، تا به درجه عالی تری از معقولیت فرارسیم و فهم بیشتر و بهتری حاصل کنیم. اما به سبب مناسبتی که دو مفهوم علیت و غایت با یکدیگر دارد غایات اشیاء را علل غائی آنها نیز می نامند، یعنی غایت را جهت وجود شیئی که قصد تبیین آن در میان است می دانند، و این شیء را از آن لحاظ که برای وصول بدان غایت وجود یافته است معلول آن غایت می شمارند. به همین سبب برهان مورد بحث را برهان علل غائی می نامند ولیکن ما همچنان ترجیح می دهیم که برهان مبتنی بر اصل غایت بدان بگوئیم.

اگر در مناسبات انسان و جهان از لحاظ غائی نظر کنیم برهانی برای اثبات خدا به دست می آوریم که چنین تقریر می شود: جهان سازمان آلی منظمی دارد، وجود چنین سازمانی مستلزم تصدیق وجود عقلی است که ناظم آن باشد، اگر قائل به چنین عقلی نباشیم نمی توانیم توجه موجودات را به سوی نتایجی که از آنها حاصل می شود تبیین کنیم، زیرا که چون خود جهان قادر به فکر نیست نمی تواند این نتایج یا غایات را منظور دارد. در جهان مادی و زیستی و روانی فعالیت ها چنان با همدیگر مرتبط و متواصل است که ناگزیر باید قائل به وجود امری باشیم که برای تحصیل غایت منظور یا تحقق بخشیدن بدان چنین سازمانی بدانها داده است.

بعد از زمان دکارت تبیین مکانیکی طبیعت متداول شده است و در این طرز تبیین توسل به علل غائی مفهومی ندارد. اما باید دانست که این تجدد رادکارت تنها در زمینه علوم به عمل آورده و در علم طبیعت و متعلقات آن معتبر گرفته است. در زمینه

ما بعد طبیعت وجود عقلی که ناظم عالم باشد همچنان مورد تصدیق بوده و دکارث خود بدان توجه داشته است. صورت ماشینی که دکارث به عالم طبیعی داده است نافی غایت نیست. بلکه در مذهب او غایت به خدا که سازنده ماشین پیچیده جهان است منتسب می شود. صورت ماشینی داشتن مستلزم نظم و ترتیب عناصر و حسن ترکیب آنها بایکدیگر است و برای احداث و ابقاء چنین ماشینی ناچار باید به وجود فکری که این سازمان را به جهان بدهد یا این نظام را بدان بیخشد قائل بود. پس می توان غایتی را که حال در جهان باشد انکار داشت، و در همان حال وجود غایت متعال را پذیرفت. طماس آکوینی همین را خواسته آنجا که گفته است: اشیائی که معرفت در آنها نیست نمی توانند به سوی غایتی که طبیعت آنها اقتضاء کند توجه یابند مگر اینکه علتی عاقل و عالم و حکیم آنها را مرتب سازد و در توجه بدین غایات هدایت کند.

کانت با اینکه با دلائل متداول در اثبات وجود خدا مخالفت ورزیده برهان طبیعی والهی در او تأثیر بخشیده است، و تکریم او را نسبت به نظامی که در عالم مادی و معنوی نمایان است بر کتیبه قبر او می توان خواند: دو چیز است که نفس مرا یکسان به تحسین خود وامی دارد: آسمان پرستاهای که بر فراز سرما جای دارد و قانون اخلاقی که در خود ماست.

بالاخره باید گفت که حتی داروین^۱ نیز تصدیق علل غائی را با قبول به تطور علمی ناسازگار ندیده آنجا که گفته است: «من نمی توانم تصور کنم که ممکن باشد که این جهان بزرگ باشکوه، و شعوری که در اشخاص انسانی است، به حکم تصادف پدید آید. و همین امر در نظر من دلیل اصلی اثبات وجود خداست. من هرگز خدا را انکار نداشته ام و نظریه تطور را با اعتقاد به خدا سازگار می بینم.»

برای مراعات اختصار کلام را در باره این برهان به انجام رسانیم و شرح بیشتر آن را از بحثی که سابقاً درباره معنی عالم کرده ایم خواستار باشیم.

بحث. - ایرادات مختلفی بر این برهان وارد کرده اند:

از جمله آنها ردی است که پاسکال بر آن وارد آورده است . پاسکال فیلسوفی است که خود از بزرگان مذهب اصالت روح است ، با همه این برهان طبیعی - الهی را به دور انداخته یادر قوت آن تردید رواداشته است . وی می گوید که اثبات الوهیت با آثار طبیعت مصادره بر مطلوب است ، زیرا تنها برای کسانی اعتبار دارد که خدا را آفریننده طبیعت می دانند . استناد به عجایب عالم برای اثبات وجود خدا دروغی که خطاب به مؤمنین می کنند به کار می آید . « کسانی که ایمان شدیدی در دل خود دارند در حال درمی یابند که هر چه هست چیزی جز کار خدائی که آنان می پرستند نیست . » چنین استدلالی را در برابر منکران نباید آورد ، زیرا همین که اعتبار اصل غایت در نظر آنان تزلزل یابد اعتقادشان به خدا نیز روبه زوال می رود . وانگهی « همین که ما به منکران بگوئیم که تنها با دیدن ماه و ستاره است که می توان به هستی خدایی برد بدانان القاء می کنیم که دلیلی که در کتاب آسمانی آمده نادرست و نارسا بوده است ، و به حکم عقل و تجربه می بینیم که هیچ چیز در سوق آنان به تحقیر معتقدات مؤثر تر از این نمی تواند بود . » خدای راستین خدای ناپیدائی است که کتاب مقدس از او سخن گفته است ، نه خدائی که در طبیعت بتوان یافت . خدا را نمی توان در امتدادی که عالم به خود می گیرد یا از راه علم جستجو کرد . این جهان چیزی در این باره به ما نمی گوید و « خاموشی بی کران این فضای بی پایان مرا به هراس می اندازد . » این جهان پرستاره عاری از هر گونه روحانیتی است ، هیچ نشانی از حضور مستقیم خدا در آن نیست ، هیچ سخنی از او به گوش دل ما نمی رساند ، نگرانی ما را از میان نمی برد ، شهادت به هستی خدائی دهد و بیابانی است که عشق در آن گم می شود . بر و نشویك در تفسیر قول پاسکال می نویسد : « خدای طبیعت خدای رحمت نیست . از طبیعت نمی توان به خدا پی برد ، بلکه از خدا باید به طبیعت راه جست . » خدای راستین خدائی است که او را به دل در یابند ، با تجربه عرفانی بدو فرارند ، در صمیم وجدان خود ، آن گاه که دری بدان گشوده می شود تا فروغ رحمت بتابد یا سخن محبت شنیده شود به لقای آن نایل آیند .

از جمله آنها اینکه بعضی از فیلسوفان در موافقت با کانت بر آن می‌روند که برهان طبیعی - الهی تنها ما را به شناختن بانی یا ناظمی راه‌نما می‌شود که در هر مرتبه‌ای از توانائی باشد اورا نمی‌توان همان خدائی دانست که مورد اعتقاد ماست. این برهان تصویری از صانع^۱ که افلاطون بدان قائل است، و نظیر کارگری است که جنبه خدائی یا نیمه خدائی دارد، حاصل می‌کند، نه اینکه خدای آفریدگار را به ما بشناساند. صانع افلاطونی دیدگان خود را به ماهیات ازلی که مقدم بر همه چیز و همه کس وجود دارد می‌دوزد و آنها را به منزله سرمشق‌هایی برای آنچه باید به وجود آورد می‌شناسد. از نقشی که در جهان باز می‌یابیم به وجود نقاش عاقلی پی می‌بریم ولی هرگز حکمت بالغه مطلقه‌ای را که به خدا منسوب می‌داریم با چنین دلیلی نمی‌توانیم اثبات کنیم. ناتمامی‌ها و بی‌سامانی‌ها که در جهان می‌بینیم شاهی بر صحت این تردید است.

از جمله آنها اینکه جهان نه به کل خود بر خوردار از کمال است و نه به اجزاء خود. مثلاً، در زمینه حیات تصور وجود غایت غالباً درست در نمی‌آید. و قبول غایت ناشی از این است که انسان همه چیز را به صورت خود پندارد^۲ و یا خود را مرکز و محور همه چیز بینگارد^۳. یعنی از یک طرف، انسان چون از شعور بر خوردار است و از همین رو همه اقسام فعالیت او متوجه به غایاتی است و او خود از وجود این غایات و وسایل وصول بدانها آگاه است همه چیز را در جهان چنین می‌پندارد، از طرف دیگر، همه اشیاء جهان را چنان تبیین می‌کند که گوئی آنها را تابع او کرده یا در خدمت او گذاشته یا برای او ساخته‌اند^۴. مثلاً، بر ناردن دوسن پیر^۵ با ساده دلی می‌پنداشت که طبیعت را به صورتی که مطابق با مصلحت بشر باشد جعل کرده‌اند و حتی گریه‌ترین اشیاء را می‌توان برای آدمی سودمند یافت و همین سودمندی را غایت آن شناخت.

1 - Anthropomorphisme - ۲ Démiurge

۳ - Anthropocentrisme - ۴ - همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار ...

۵ - B. de St. Pierre نویسنده فرانسوی (۱۷۳۷ - ۱۸۱۴)

در مقابل چنین آرائی که این همه مزایا به نوع انسان منسوب می‌دارد کسانی مثل ژان روستان^۱ بر آن رفته‌اند که وضعی که انسان در آن است بی وجه و بی سبب است، هستی او را در جهان معنائی نیست، تفکر او امری نابه‌هنجار است و پدیدندار نمائی^۲ است که ثبات و قراری در آن نیست، ناخوانده قدم به جهان گذاشته و اعتباری جز به اندازه و زش باد در لابه لای شاخ و برگ درختان نداشته است.

علم خود با مفهوم غایت مخالف است و اصل غایت را اصلی برای تبیین علمی اشیاء نمی‌شمارد. به موجب علم پدیدارهای طبیعی را باید با علت فاعلی و بر مبنای کشف قانون و با اصل موجبیت تبیین کرد، و در تبیین آنها از استناد به اراده و مشیت و نیت یا اتکاء به قوای خفیه که قابل مشاهده و تجربه نیست احتراز باید جست.

اما در برابر همه این ایرادات می‌توان از برهان طبیعی - الهی دفاع کرد: راه‌هایی که مارا به خدا می‌رساند بسیار است و همه آنها به يك اندازه اعتبار ندارد. مدرسیون قرن وسطی^۳ دلایلی را که از جهان شناسی مایه می‌گیرد بیشتر معتبر می‌گرفتند. البته می‌توان به راه دیگری رفت و از نقشی که خدا بر خردما بسته یا از پرتوی که در دل ما افکنده است زودتر و بهتر بدورام یافت. دکارت نیز مانند پاسکال، منتهی به وجه دیگری، براهین مأخوذ از جهان شناسی را به‌طور کلی قاطع نمی‌دانست. با همه این راه یافتن از جهان به خدا را نمی‌توان ناممکن و بیپوده پنداشت.

زیرا که عالم به هر صورت محتاج علت اولی و عقل مدبری است. و همین احتیاج خود می‌تواند شهادت به وجود او بدهد. خدا نه تنها خدای روح است، بلکه خدای طبیعت نیز. بار کلی همین نظر را داشت، آن‌گاه که از عالم اشیاء محسوس که قدرت آن ندارد که به خود پایدار باشد به علم الهی فرا می‌رسید، تا بتواند آن را موضوع ثابت و ازلی برای ادراک آنها ینسگارد. کتاب مقدس طبیعت را حاکی از قدرت خدا دانسته آن‌جا که گفته است: «آسمان‌ها از جلال خدا سخن می‌گویند، جهان بدایع صنع او را می‌رساند، گنبد نیل‌گون کاری را که به دست او انجام گرفته است نمایان می‌سازد.»

۱ - J. Rostand - زیست‌شناس فرانسوی متولد به سال ۱۸۹۴ - ۲ - Epiphénomène

۳ - Scolastiques

البته قول به صانعی که افلاطون بر آن بوده درست نیست، زیرا که این نیمه خدا نیازمند خدائی است تادر وجود و فعل خویش تابع او باشد. صانعی که فرو دست خداست جز خود انسان نیست، انسان از آن حیث که قدرت خلافتی از خدا بدو تفویض می شود، یا خود سهمی از آفریدگاری او می برد و مشارکتی در این صفت با او می جوید. اگر سراسر جهان را صانعی یا ناظمی باشد جز خدا در قدرت متعالیه خویش نمی تواند بود و هر چه جز این گفته شود افسانه سازی و روایت پردازی است. وانگهی نمی توان تصور کرد که عقلی متعالی برای تنظیم و تدبیر جهان باشد بی آنکه این عقل را به وجود کاملی که، علاوه بر این کمال، کمالات دیگری را واجد است منسوب داریم. دکارت آن گاه که در جهان قائل به عامل شری که آدمیان را گم راه سازد می شود بسیار زود اعتراف می کند که چنین عاملی شبیحی است که مولود شك است و اعتقاد به کمال الهی کافی است تا همچون روشنائی خورشید این قبیل اشباح را زائل سازد.

البته غایت بر همه اجزاء عالم به تمام و کمال حاکم نیست، ولیکن از اینجا بر نمی آید که جهان مطلقاً فاقد غایت باشد. آنچه مسلم است اینکه در قوانین جهان نظامی و ثباتی و دوامی هست و اشیاء و عناصر با وجود کثرتی که در آنهاست از وحدتی بر خوردارند، یعنی نقشه ای برای ساختمان مجموعه جهان در کار بوده است. اصل موجبیت را اگر به کمال شدت و قوت صحیح بینگاریم، برخلاف آنچه به ظاهر گمان می رود، به جای اینکه منافسی با اصل غایت باشد، شاهدی برای اثبات آن خواهد بود.

این همان معنی است که زیست شناسان قائل به غایات مانند لوگنت دونوئی و آلکسیس کارل^۱ و کنو^۲ و تیار دوشاردن و فیلسوفانی مانند بر گسون پذیرفته اند. تنها غایت است که می تواند مراتب صور موجودات را در سلسله ای از ماده به حیات و از حیات به روح مرتب سازد.

۱ - A. Carrel دانشمند فرانسوی (۱۸۷۳-۱۹۴۴) ۲ - Lucien Cuénot

زیست شناس فرانسوی (۱۸۶۶-۱۹۵۱)

اگر غایت را در مجموعه جهان (نه در جزئیات آن) بپذیریم بدان معنی نیست که همه چیز را به صورت انسان تصور کرده باشیم، زیرا با این کار به جای اینکه سازمان جهان را به فکر انسان منسوب داریم به علم خدا اسناد می‌کنیم. قبول غایت ما را از اعتقاد به وجود تصادف بر حذر می‌دارد. علاوه بر اینکه تصادف پوششی بر نادانی ماست تصدیق وجود آن حاکی از این است که جهان را ناموجه و نامعقول بینگاریم. در آنجا بسیار آسان می‌توان مادیون را به تناقض گرفتار ساخت، زیرا که اینان با اینکه به يك اعتبار خود را جزء عقلیون می‌دانند، و با اعتقاد به اصول موجبیت و علیت و ضرورت تصادف و امکان و اختیار را صحیح نمی‌شمارند، عقل را در پای خدای تصادف قربانی می‌کنند، یعنی ماده را در مسیری که در آن افتاده است به حال خود وامی‌گذارند بی آنکه هیچ گونه وجهی برای وجود آن، قوانین آن، نظام آن و منطق باطنی آن بیان دارند. هیچ چیز با مقتضیات عقل که بالجمله به صورت اصل جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی بیان می‌شود بیشتر از تصادف منافات ندارد؛ اصل غایت را می‌توان به اصل دنی تصادف تعریف کرد.

اما این ایراد که با قبول اصل غایت انسان خود را مرکز و محور عالم می‌پندارد از این راه مندفع می‌شود که: اولاً با قبول اصالت روح جهت وجود طبیعت را ظهور روح می‌دانیم نه پیدا آمدن انسان به معنی اخس آن؛ ثانیاً بر فرض اینکه کسانی چنین بدانند می‌توانند محملی برای رأی خود بجویند: و آن اینکه در جهان قائل به مزیتی برای انسان باشند، از آن رو که فکر اوست که جهان را درمی‌یابد، معنائی برای آن می‌جوید، ارزش آن را بازمی‌شناسد یا ارزش بر آن برمی‌گذارد. پس انسان را از آن حیث که روح است می‌توان در مرکز جهان دانست و وجود او را اهم اشیاء شمرد زیرا که با ظهور اوست که جریان امور طبیعی معنی خود را به تمامی به دست می‌آورد یا این معنی را آشکار می‌سازد.

اصل غایت را در علوم می‌که موضوع بحث آنها اشیاء بی جان است در نظر نمی‌گیرند. در زیست‌شناسی، چون حیات و رفتار موجودات جان دار متوجه به تحصیل غایات است،

ناگزیر باید اصل غایت را ملحوظ داشت. اما جائی که اصل غایت را به معنی حقیقی خود به کار می‌برند، از معنی غائی جهان سخن به میان می‌آورند، جهت وجود اشیاء و ارزش آنها را می‌جویند فلسفه است، و بدهمین سبب است که می‌توانیم در تبیین علمی در همه جا از غایات چشم پوشیم و تنها در آنجا که منظور ما فهم فلسفی عالم باشد بدان استناد جوئیم. پس اینکه علما قائل به اصل غایت باشند یا غایات را در تبیین اشیاء و امور منظور ندارند برای فیلسوفان یکسان است. چون علم را کاری به توجیه جهان نیست و این امر آن‌گاه آغاز می‌شود که بحث علمی پایان گرفته و بحث فلسفی آغاز شده باشد. در نتیجه، نمی‌توان دلیل طبیعی - الهی را بدین سبب که جنبه علمی ندارد مردود شمرد. زیرا که علم و فلسفه دو زمینه جداگانه است که قابل قیاس به یکدیگر نیست چون علم باید بی‌طرف و بی‌غرض بماند نمی‌تواند خود را وارد بحث در مسائلی سازد که تعلق به خود آن ندارد، تا ناچار شود که به دفاع از مسلکی در برابر مسلک دیگر پردازد. برهان طبیعی - الهی پی‌بردن از جهان به خدای را ممکن می‌دارد، اما این امکان تنها در زمینه خاص فلسفی است، یعنی در این استدلال از آنچه علم درباره جهان می‌گوید آغاز سخن نمی‌کنند، بلکه جهان را از آن لحاظ که هستی آن بر چه مبنائی تأسیس یافته است در نظر می‌گیرند، و با چنین نظری به جهان است که می‌توان از آن به خدا راه یافت.

سخن را با نقل کلامی که دکارت درباره تفکر در کمالات خدا گفته است به انجام می‌رسانیم: چه بسا از اوقات که خود را به تفکر درباره خدا، یا این کمال مطلق، مشغول می‌دارم، در صفات اعجاب انگیز او تأمل می‌ورزم، جمالی را که در نور عظیم اوست تقدیس و تکریم می‌کنم، و این کار را لااقل تا آنجا که قدرت روح من اجازه دهد، و یا در برابر او مدهوش و منصعق نشود، به انجام می‌رسانم. زیرا که به حکم ایمان ما سعادت ما در جهان دیگر بستگی به همین تأمل مادر عظمت خدا دارد، و در همین جهان نیز می‌توان به تجربه دریافت که چنین تأملی با همه نقصی که در آن می‌تواند بود ما را از برترین پایه خرسندی که در زندگی این جهانی بتوان بدان فرارسید بر خوردار می‌سازد،

۳. - فعل خدا .

بحث درباره فعل خدا مارا ناگزیر از این می سازد که در مناسبات دین و فلسفه به گفتگو پردازیم، و چون سخن گفتن را در این باره خارج از موضوع کتاب خود می دانیم تنها به ذکر دو مطلب اکتفا می کنیم : بحث درباره خلقت و مسأله شر .

الف . - مسأله خلقت

مطلب خلقت با بحث درباره علیت خدا و غایت او ارتباط دارد. و چون از این دو مطلب سابقاً بحث کرده ایم اینک با ذکر مشکلاتی که مخصوص به تصور معنی خلقت است آغاز سخن می کنیم .

نخستین اشکالی که در بحث راجع به خالقیت خدا پیش می آید این که ممکن است ما این معنی را به صورتی نادرخور تصور کنیم و به طرزی ناروا به زبان آریم . پیدا است که تصور خدا به صورت پیشه و رانی که چیزهائی می سازند بسیار ساده و آسان است ولیکن هرگز در شأن او نیست، و حاکی از گرایش ماست به اینکه خدا را هم سان خود بینگاریم، و آفریدگاری خدا را از همان قبیل که ماکارهای خود را می کنیم یا ابزارهای خود را می سازیم بشماریم .

خلقت نه بدین معنی است که خدا شیء مشخصی را در لحظه معینی تولید کرده باشد، بلکه به معنی رابطه تبعیت در میان هستی جهان و هستی خداست. به قول سرتیانر^۱ « مسأله خلقت مسأله تبعیت عالم واقع از علت اولی است نه مسأله امتداد زمانی جهان و شروع آن در لحظه ای از زمان . »

خالقیت خدا مستلزم هیچ امری جز قدرت بی کران او نیست. به تعبیر دینی آفرینش جهان بدین معنی است که خدا آن را از نیستی به هستی می آورد و با هستی آن را از هیچ آغاز می کند . خدا جهان را با فعلی از خود که مقرون به اختیار مطلق و قدرت مطلقه است هستی می بخشد. اگر چنین بدانیم هیچ وجودی جز خدا آفریدگار

به تمام معنی این کلمه نمی تواند بود. خلقی که انسان می کند جنبهٔ ثانوی و تبعی دارد، یعنی با بهره‌ای که از توانائی خدا می برد می تواند به ساختن و پرداختن دست بیازد. سازندگی او آفرینندگی نیست، بلکه، اگر بتوان گفت، هم آفرینی است، زیرا که جز با نیروئی که از خدا می گیرد آفریدن نمی تواند. در واقع کاری که از انسان سر می زند به صورت ابداع اشیاء نیست، بلکه به صورت تغییر شکل آنهاست، و ناچار برای ساختن هر چیزی باید عناصری را که همهٔ آنها پیش از دست بردن او بدین کار وجود داشته به دست آورده، یا لااقل مجموعه‌ای از تجارب اکتسابی که ناشی از فعل خود ما نبوده است تحصیل کرده باشد.

بدین ترتیب، روحیون ایرادی را که بر آنان وارد می آورند به منکران خدا بر می گردانند، یعنی می گویند که انکار خدا ناشی از همین است که اینان می خواهند که او را به صورت خود تصور کنند. چون در شناخت خدا نمی توانند خود را چنانکه باید از بینشی که خاص آدمی است آزاد سازند، و با چنین بینشی فعل خدا را نمی توان دید، ناچار خدائی را که مانند یکی از پیشه‌وران در ذهن خود پرداخته اند انکار می کنند. اگر به خدائی که آفریدگار جهان باشد قائل نشویم جهان هر گونه معنی باطنی خود را از دست می دهد و دست خوش تمحل می شود. اگر در خلقت راز ناپیدائی باشد از این جاست که همه چیز را با قول به خلقت می توان فهمید، و هر گاه از آن صرف نظر کنیم باید هر آنچه را که هست نامعقول بینگاریم. یا چنانکه زولیوه می گوید آفرینش برای ما رازی است، ولیکن رازی است که هر راز دیگری را آشکار می سازد، و حال آنکه انکار خلقت موجب می شود که فکر ما از رموز و غوامض انباشته شود و کار به محال بینجامد، زیرا که از یک سوی خدا را انکار می کنیم و از سوی دیگر می گوئیم که جهان که موجودی ناتمام به نظر می آید جهت وجود خود را در خود دارد.

جای آن است که به یاد آوریم که دیلتای^۱ فهمیدن چیزی را با تبیین کردن آن متفاوت گرفته است. می توان جهان را به طریق علمی و با مطالعهٔ قوانین تحلیلی آن

تبیین کرد، ولیکن باین کار جهان را نمی توان فهمید. برای اینکه جهان را بفهمیم باید آن را صدوری یا ظهوری از وجدانی یا روحی بدانیم، و چون جهان نمی تواند صادر از روح انسانی باشد ناگزیر باید آن را آفریده خدا دانست. با چنین بینشی است که منشأ جهان، تکوین آن، جهت آن، نظم آن، ساختمان آن و منطقی که حال در این ساختمان است فهمیده می شود. و اینکه عقل ما آفریدگاری خدا را از هر جهت نمی تواند روشن و آشکار باز یابد از این روست که همه چیز با پرتوی که از آفریدگاری خدا بر آن می افتد روشن و آشکار می شود. آفریدگاری خدا با اصل جهت کافی یا معقولیت عام مطابقت تام دارد. و چون اقتضای اصل جهت کافی را بر آورده می سازد دو قسم از امکان را که وجود آنها همواره مسأله ای در برابر فکر انسان بوده است از میان می برد: امکان در اصل وجود اشیاء که موجب می شود که بگوئیم که اشیاء می توانسته اند باشند یا نباشند، امکان در نحوه وجود اشیاء که موجب می شود که بگوئیم که باینکه اشیاء هستند می توانسته اند جز به صورتی که هستند باشند. اما اگر قائل به خالقیت نباشیم ناچار پایه همه چیز را باید بی وجهی و بیهودگی و امکان و صدفه و انفاق بدانیم.

اما پوشیدگی و ناپیدائی که در خود آفریدگار است همچنان بر جای خواهد ماند، زیرا که آفریدگاری فعلی از لایتنهای است، و نمی توانیم با فکر متناهی خود بر لایتنهای احاطه جوئیم: حق با دکارت است که می گوید: « نباید از لایتنهای چنان سخن گفت که گوئی بر فراز آن جای داریم و همه اوصاف آن را می فهمیم. این خطائی است که تقریباً مشترک در میان همه مردم است و من همیشه مواظب بوده ام که از آن بر حذر باشم. هرگز از او سخن نگفتم مگر به قصد اینکه تبعیت خود را به وی آشکار سازم، نه برای اینکه چیزی درباره او بگویم که او چنان نمی تواند بود.»

غالباً خلقت را چنان تصور می کنند که گوئی فعلی باشد که خدا جهان را با آن در برهه ای از زمان آفریده و چنین زمانی سر آغاز آفرینش بوده است. مادیون با استفاده

از همین اعتقاد است که به ردخلقت می‌پردازند، زیرا که می‌گویند که جهان ازلی است و آغازی برای پدید آمدن آن نیست. اما باید دانست که مفهوم اصلی خلقت اقتضا نمی‌کند که بدایتی در زمان بر آن باشد. اولاً، چون خدا ازلی است همه افعال الهی، از آن لحاظ که به وجود ازلی ارتباط دارد، بر حسب تعریف خارج از زمان است. ثانیاً، به قول سرتیائر، خدا چون لایتناهی است می‌تواند امتداد زمانی لایتناهی به جهان داده باشد، تا عدم تناهی خود او در آن انعکاس جوید، و زمان صورت متغیری از ازلیت ثابت به شمار آید. ثالثاً، پیداست که پدید آمدن جهان در لحظه معین، یعنی در زمانی که وجود خود آن می‌بایست مقدم بر این پیدایش یا خود شرط آن باشد، نمی‌تواند بود. به جای اینکه بگوئیم که جهان در زمان پدید می‌آید باید بگوئیم که زمان جزئی از جهان است، با آن پدید می‌آید و با آن آغاز می‌شود.

ژولیوه می‌گوید که «خلقت به معنی مطلق کلمه حاکی از این است که هستی جهان و هر چیزی که در آن است به تبع هستی خداست. از این لحاظ، که لحاظ طبیعی عقلی است، باید گفت که خلقت را می‌توانیم خارج از زمان تصور کنیم، حتی باید آن را چنین بدانیم. خلقت، نه تنها از سمتی که خالق در آن است خارج از زمان است، و این خود بدیهی است، زیرا که چون فعل محض است نمی‌تواند تابع زمان باشد و ناگزیر باید او را ازلی دانست، بلکه از سمت مخلوق نیز چنین است.»

و اصلاً خود این امر چندان مهم نیست که قائل به امتداد زمانی برای جهان بشویم یا نشویم، امتداد آن را متناهی بدانیم یا ندانیم. هر کدام از این دو فرض متضاد را بکنیم تأثیری در خالقیت خدا ندارد. زیرا که به هر دو صورت هر چیزی که وجود دارد واقعیت خود را از فعل مطلق غیر زمانی الهی تحصیل می‌کند، ازلیت خدا بدین معنی نیست که وجود او مقدم بر جهان یا سابق بر زمان باشد، بلکه بدین معنی است که متعالی از آن باشد.

تعبیر «منشأ جهان» را نیز با احتیاط باید به کار برد. منظور از آن منشأ زمانی بدان معنی که بدایتی برای تکوین امور تجربی قائل می‌شویم، و با روش علمی در صدد

تحقیق راجع بدانها برمی آئیم، نیست. تعبیر «منشأ» از لحاظ فلسفی به معنی سرچشمه و پایه هستی است، به معنی علت اولیه یا مطلقه است، منشأ وجود اشیاء و قیام ظهوری آنهاست، نه سر آغاز صیرورت آنها، یا اولین حلقه از سلسله علیت آنها نسبت به یکدیگر. روی هم رفته آنچه متألّهان می گویند این است که علت اولی از نوع علل ثانویه یادر ردیف آنها نیست. خدا علت اولی است، از آن حیث که مکلفی به ذات است، جهت وجود او خود اوست، و مبدأ خلق هر چیز دیگری جز خود او نیز خود اوست. عوامل انسانی و طبیعی علل ثانویه اند، از آن حیث که هستی و توانائی آنها معلول وجود واجب است، منتهی از لحاظ قدرت خلاقه یا مولده ای که خدا بدانها تفویض کرده است در مراتب مختلف قرار دارند.

در بحث راجع به برهان علیت رأی مشهور دکارت را درباره خلق مدام شرح دادیم. مفاد این رأی این است که جهان مطلقاً ناشی از خداست، صفت اصلی جهان جنبه امکانی آن است و بقای آن در زمان جز به معنی تکرر و تداوم خلقت که باعث هستی و پایداری آن می شود نیست. بعضی از متألّهان در برابر سخنی که دکارت باصراحت و شهادت گفته است مردد مانده اند. اینان باک از این داشته اند که اگر به خلق مدام قائل شوند اشیاء مخلوق را از هر گونه ثبات و قراری محروم سازند و خدا را مجبور بدان دانند که پیوسته فعل آفرینش را از سر گیرد. اما این تردید حاکی از عدم توجه به معنی حقیقی رأی دکارت است. منظور او این بوده است که بگویند که جهان در حیز امکان است، وجودی مقتدر است، احتیاج به قدرت خلاقه الهی دارد تا در نیستی فرو نیفتد، هر لحظه بیم فنای آن نرود، و اینها همه بدان سبب پیش می آید که جهان در زمان است، و هر چیز که در زمان باشد دست خوش امکان است و پیوسته در معرض نیستی است. دکارت می گوید که «هر کسی که به دقت در طبیعت زمان تأمل کند درمی یابد که برای اینکه جوهری در تمام آنات زمان استمرار یابد محتاج تأثیر همان قدرتی است که اگر چنان جوهری وجود نمی داشت فعل چنین قدرتی برای ایجاد آن لازم می آمد.» باید به خوبی دریافت که فعل خلقت در تمام آنات با جهان با هم

وجود دارد، بدین سبب که چنین فعلی خود خارج از زمان و متعالی از جهان است. قدرت الهی تنها به صورت مبدأ مطلق نیست که قدرتی از آن ناشی شود که علل ثانویه آن قدرت را بگیرند و از آن پس به انتقال آن به یکدیگر اکتفاء کنند، بلکه همین قدرت است که وجود فعلی اشیاء را در هر آنی از استمرار زمانی ممکن می‌دارد.

اما چرا می‌بایست خلقتی باشد؟ آیا خالقیت را برای خدا لازم شمردن به منزله این است که او را مضطر و محدود بینگاریم؟ اگر خدا در کمال مطلق خود کافی به ذات می‌بود چرا می‌بایست آفریدگار بودن بر او لازم آید؟

سارنر می‌گوید که خدا با همین فعل که جهان را می‌آفریند خود را از خدائی می‌اندازد، زیرا وجودی که آفریده است از او می‌گسلد، در خود مسدود می‌شود، هستی را به استقلال بر عهده می‌گیرد و در مقابل خدا واقع می‌شود.

این قبیل انتقادات را به حد کفایت در بحثی که راجع به خدا کردیم پاسخ گفتیم، اما بهترین است که شرحی را درباره جهت وجود خلقت از زبان فیلسوفی که افکار او اعتباری بسیار دارد نقل کنیم، و او برگسون است. برگسون می‌گوید که ذات خدا عشق است و نیروی آفریدگاری او نیز چیزی جز این نیست، عرفای بزرگ این معنی را به ما تعلیم می‌کنند که «موجودات را به هستی فرا خوانده‌اند تا دوست دارند و دوست داشته شوند و قدرت خلاقه را عشق باید دانست. و چون خدا خود همین قدرت است، موجودات برای اینکه از او متمایز شوند می‌بایست در جهانی باشند، و از همین روست که جهان پدید آمده است. عشق را می‌توان به ذات خود تعریف کرد، بی آنکه معشوق را در تعریف آن وارد ساخت، ولیکن با همه این عشقی را که به معشوقی تعلق نگیرد دشوار می‌توان تصور کرد. عارفان می‌گویند که همان نحوی که ما به خدا نیازمندیم او نیز به ما نیاز دارد. این نیاز چه می‌تواند بود جز اینکه بخواهد که مهری بورزد. فیلسوفی که به تجربه عرفانی دل‌بند چنین نتیجه‌ای از تأمل خود می‌گیرد. خلقت را فعلی از خدا می‌داند که قصدی از آن نیست جز اینکه خلقتی پدید آورد که شایسته این باشند که مهر او بدانان تعلق گیرد. این همان معنی است که فکر فلسفی با تعلیم دین درباره

آن توافق دارد و هر دو حکایت از این می‌کنند که عشق راز جهان هستی است و هموست که به آفرینش معنی می‌دهد. «فیلسوف به خوبی درمی‌یابد که عشقی که عرفا آن را ذات الوهیت می‌دانند در همان حال که قدرت خلاقه است شخص خالق نیز می‌باشد.» بدین ترتیب هم وضع آدمی و هم اختیار او توجیه می‌شود. اختیاری که آدمی دارد سهمی است که از قدرت خدا بدو تفویض شده و بهره‌ایست که او از توانائی آفریدگار برده است، و مرتبه قدرتی که از این راه بدو می‌رسد متناسب با درجه متابعت او از آئین عشق است. تقدیر عجیبی است. آدمی به فضل خدا حاکمی دیگر می‌شود که در حکومت با حاکمی که برتر از اوست مساهمت می‌جوید، یا خود وجودی می‌شود که با حفظ مراتب متصور به صورت خدا و مشابه با اوست.

از اینکه جهان را اثری از عشق بدانیم ناگزیر باید به عنایت و مشیت قائل باشیم، و عنایت خدا را متوجه به جهتی بدانیم که غایت اولی و قصای آن با مصالح موجودات موافقت دارد.

در اینجا مسائلی طرح می‌شود:

۱- وجودش در عالم با مشیت و غایتی که به خدا منسوب می‌داریم منافات می‌جوید.

از این مسأله عن قریب بحث خواهیم کرد.

۲- قدرت مطلقه خدا و نظارت او بر عالم و علم کامل او به افعال آدمی با اختیاری که به افراد منسوب می‌داریم منافات دارد. شرح این مطلب مناسب کتاب اخلاق است. همین قدر گوئیم که قدرت خدا اقتضا می‌کند که قادر بدان هم باشد که اختیاری به انسان تفویض نماید، و اگر نتواند چنین کند محال لازم می‌آید. اگر اراده انسان بتواند با آنچه خدا خواسته است مخالفت جوید همین خود دلیلی است بر اینکه اراده خلاقه او خواسته و توانسته است که در عالم موجود مختاری را که مسؤول تقدیر خویش باشد ایجاد کند و به قول ژولیوه اینکه انسان به سبب اختیاری که دارد می‌خواهد خود

را از عشق بی‌کران خدا به فرزندان خود بازهراندرازی است؛ اما چیزی جز راز آزادی نیست، آزادی که خدا برای آدمی خواسته است، پس خواست او حتی در عصیان آدمی در برابر او نیز محترم می‌ماند.

۳ - مسأله اعجاز از مسائلی است که بحث زیاد درباره آن رفته است. با وجود قدرت مطلقه‌ای که به آفریدگار منسوب داشته‌ایم معقول نیست اگر او را قادر به این ندانیم که در جریان حوادث طبیعی با وضع استثنائی تأثیر گذارد، و به خواست خود این جریان را دیگرگون سازد. بدین ترتیب اعجاز امری نامعقول نیست: اگر به وجود خدا قائل باشیم مداخله عامل فوق طبیعی را در طبیعت عجیب نمی‌پنداریم. چنین تأثیری را از جانب خدا حمل بر این نباید کرد که او تنها به دلخواه خود، بدان معنی که آدمیان می‌گویند، یا به حکم هوس، مانند آنچه اینان رایش می‌آید، چنین کند، بلکه به اعجاز خود نیز مثل هر شیء دیگر اراده او در ازل تعلق می‌گیرد.

وانگهی معجزات طبیعی ظاهری بالنسبه به قدرت پدید می‌آید. و اینکه انسان گاهی آرزوی وقوع اعجازی را می‌کند تا نشانه‌ای از توانائی خدا را باز یابد حاکی از غفلت او از این معنی است که طبیعت و حیات و فکر، و به طور کلی، نظامی که در جهان است، ثباتی که در قوانین آن است و جلالی که در موجبیت عمومی است اعجازی است که دم به دم به نمایش درمی‌آید. یا چنانکه ریوارول^۱ گفته است: «کسانی که آرزو می‌کنند که شکفتی‌هائی در جهان رخ نماید شك نیست که از طبیعت می‌خواهند تا به شکفتی‌های خود پایان بخشد.»

اما با تأمل در می‌یابیم که اعجاز حقیقی اعجاز معنوی است، امور ناپیدائی مانند عشق و فضل و رحمت است، انقلاب دلهاست، انشراح ارواح است، دیگرگون شدن آدمی است و انکشاف خداست:

هیچ لزومی ندارد که اعجاز را اعم از ظاهری یا باطنی دلیلی برای اثبات وجود خدا بشماریم، زیرا که بساراهای دیگری که برای پی‌بردن به وجود متعال در پیش

۱ - A. Rivarol نویسنده فرانسوی (۱۷۵۳-۱۸۰۱)

داریم . به يك معنی گفته اند که برای باور داشتن اعجاز باید مؤمن بود ، یعنی ایمان است که اعجاز را نمایان می سازد . اما به معنی دیگر گفته اند که اعجاز است که ایمان را موجب می شود و اعتقاد به مشیت و عنایت را حاصل می کند ، و همچنین اعجاز را امری که مطلقاً از راه علم و عقل تبیین ناپذیر است شمرده اند .

۴ - مسأله مناسبات خلقت با نظور و ارتباط آن با چگونگی پدید آمدن انسان خود از مسائل مهمی است که خواه ناخواه به میان می آید و بحث راجع بدان دل انگیز است . اما در اینجا فرصت این بحث نیست .

ب - مسأله شر .

آدمی با چهره شر آشناست . دررنجی که می برد ، در تنگنایی که در آن می افتد ، در شکستی که می خورد ، در مرگی که بدو روی می آورد ، در آنچه پاسکال بی نوائی آدمی می خواند ، همه جا شر را می بیند و می شناسد . آنچه در اینجا باید بدان پاسخ داد این پرسش غم انگیز است که : اگر خدائی هست چرا باید شری باشد ، و اگر شری باشد چگونه می توان گفت که خدائی هست؟ وجودش چنان می نماید که گوئی خدا را شکست می دهد ، اگر تدین دین داران را از میان نبرد ، لااقل ، بنای فلسفه ای را که قائل به اصالت روح است می لرزاند .

خداشناسی عقلی برای اینکه موضوع خود را محفوظ دارد باید وجود خدا و فعل او را موجه سازد . یعنی به صورت بحث درباره عدل خدا^۱ در آید . آنکه به چنین بحثی می پردازد خود را به عذابی عجیب می اندازد . زیرا که آدمی ، چنانکه دکارت می گوید ، مشاور خدا نیست ، و اگر چنین کند به مثابه این است که مدعی خوض در اعماق حکمت ازلی باشد ، یا خدا را به محاکمه بخواند . اگر خدائی وجود دارد بر او نیست که فعل خود را در برابر آدمی موجه سازد ، و آدمی رانیز نمی رسد که به توجیه فعل او پردازد . با همه این ازیروسی که پیش آمده است نمی توان اعراض کرد و باید با آن مواجه شد .

کسانی که خدا را منکرند مسلکشان بالذات بدین معنی است که از وجودش عدم خدا را نتیجه بگیرند ، اما فیلسوفانی هم که به اصالت روح قائلند با این راز بزرگ روبه رومی شوند . اگرستین قدیس بدین اشکال برخورد کرده و آن را چنین تقریر کرده است: اگر خدا هست شر از کجاست، و اگر خدا نیست خیر از کجاست؟ پس تصدیق وجود شر با اعتقاد به وجود خدا سازگار نیست و با صفاتی که به خدا منسوب می داریم توافق ندارد. یا باید گفت که وجود شر احترام از ناپذیر بوده است و می بایست در جهان پدید آید، و این با توانائی خدا منافای است . یا باید گفت که خدا می توانسته است از آفرینش آن خودداری نماید، ولیکن خود او نخواسته است که چنین کند ، و این با فضل و احسان او سازگار نیست.

به هر صورت شکی در این نمی توان داشت که آدمی در وضعی است که خود را چندان نیک بخت نمی بیند، و در معرض اقسام مختلفی از شر قرار دارد . اهم این اقسام عبارت است از :

۱ - شر طبیعی که چیزی جز انواع مختلف رنج نیست ، خواه رنج های جسمانی خواه رنج های معنوی مثل اندوه گین شدن، به تنگنا افتادن ، شکست خوردن ، بیداد سر نوشت دیدن ، بی کس و بی پناه ماندن ، که حاصل آنها خود را بدبخت یافتن است ، و سرانجام آنها رنج بزرگ تردیگری به نام مردن .

۲ - شر اخلاقی که انواع عمده آن خطا و گناه و جنایت و بی رحمی و بیدادگری و زورگوئی و زورشنوی و خلاصه همه بدکاری هائست که ما به سبب آنها یکدیگر را شایسته کیفر می شماریم .

۳ - شر مابعد طبیعی که ناشی از نقص طبیعت بشری است ، و یا خود از محدود بودن آن و متناهی بودن آن و ممکن بودن آن بر می آید . این نقص ما را بر آن می دارد که به لغزش بیفتیم ، آزادی خود را نابه جا به کار ببریم و بار سر نوشت بیهوده و بی معنی خود را چندان به دوش بکشیم تا مرگ آن را به سر رساند .

البته این تقسیمات تصنعی و قراردادی است . ما از این رو به درج آنها پرداختیم که وسعت دامنه شر و تنوع وجوه و تعدد اقسام آن را آشکار سازیم . باید گفت که این

هر سه قسم آمیخته به یکدیگر است و منشأ حقیقی شر و ر همان شر مابعد طبیعی است . فیلسوفانی که به توجیه شر در خلقت می پردازند غالباً می گویند که شر امر عدمی است . یعنی بهره ای از نیستی است که در جهان از آن حیث که آفریده خداست و جدا از اوست راه می یابد . شری که در وجود مخلوق است و معنی آن نقص مابعد طبیعی است از اینجاست که هستی آفریدگان مشتمل بر نیستی است ، محدود به حدودی است ، آمیخته از هستی و نیستی در قیام ظهوری است که نه مطلق و نه واجب است ، بلکه امکانی اضافی است .

اما برای اینکه آفرینش امکان پذیرد جز این نمی تواند بود . آفریده اگر محدود و ناقص و متناهی نباشد با نا آفریده یکی می شود ، و از این راه هر گونه قیام ظهوری معنی حقیقی خود را از دست می دهد . قیام ظهوری یافتن از دل هستی بیرون جستن است ، با همه وابستگی به آفریدگار با کل وجود مشتمل شدن است .

بعلاوه بی چارگی آدمی از راه تضادی که با فرایزدی دارد حاکی از آن می تواند بود . سیر صعودی آفرینش را که مابدان شوق ذاتی عالم نام داده ایم بر می انگیزد ، تا ما را با جهشی شکست ناپذیر به سوی مطلق فرا برد .

برخی از فیلسوفان کوشیده اند تا از این راه توجیه کنند که آن را جزء لازم نظم عالم بشمارند . نظریه ای که لایبنیتس در این باره آورده نشانه ای از خوش بینی فلسفی است و نمایش گرافیکار فیلسوفانی است که شری در جهان نمی بینند . ولتر بی آنکه سخنان این حکیم را که فراتر از خدا بوده است بفهمد به استهزاء و بر خاسته است . به نظر لایبنیتس شر در جهان هستی به منزله سایه هایی در پرده نقاشی است که روشنائی ها و برجستگی های آن را بهتر نمایان می سازد ، یا به منزله آوازه های نامطبوعی است که خواسته و دانسته در آهنگی وارد سازند تا هم آهنگی و گوش نوازی آن را بیشتر آشکار کند . علم الهی را توانائی بی کران است ، از این رو جهان های بی شمار می توانسته است با این علم آفریده شود . خدا ، با سنجشی که چون بر نواز هستی ماست نمی توانیم چگونه آن را دریابیم ، بهترین جهان ها را برگزیده

و آفریده است. نه جهانی که فی نفسه بهترین آنها باشد (بر خلاف آنچه ولتر گمان برده است)، بلکه جهانی که بهترین جهان‌های ممکن است. جهانی که برترین مراتب امکان برای هم آهنگی و هم‌زیستی در آن وجود دارد، مثلاً توانائی خدا و آزادی انسان در آن با هم توافق می‌جوید، بی آنکه یکی از آنها دیگری را زائل سازد. لایبنتس می‌گوید که ارادهٔ خدا همواره به بهترین وجه ممکن خود را عرضه می‌دارد، اما در جریان فعلیت یافتن عالم واقع شریز خود را به میان می‌اندازد، آیا می‌بایست خدا مطلقاً از وقوع شر و به همین سبب از احداث عالم احتراز جوید و آن را همچنان در نیستی گذارد؟

بعلاوه روح انسانی چندان وسعت ندارد که بتواند بر سراسر جهان با همهٔ اشیاء و اموری که در آن است و با همهٔ ناپیدائی و پیچیدگی که در آن‌هاست احاطه جوید. اگر با نظری وسیع‌تر به جهان بنگریم می‌بینیم که حق نداریم که همه چیز را به انسان باز گردانیم و او را جهت وجود خلقت بدانیم (تا هر چیزی که آدمی را خوش نیاید بازبان برساند آن را شرینگاریم). لایبنتس می‌گوید که «خدا از آنچه طرح می‌ریزد تنها یک منظور ندارد. سعادت همهٔ موجودات عاقل یکی از غایات اوست، ولیکن همهٔ غایات او یا حتی غایت قصوای او نیست.»

خوش‌بینی این حکیم راهمهٔ فیلسوفان روان‌پسندانه اند، چگونه می‌توان به کسی که در خیماں شکنجه‌اش می‌دهند یا به کسی که فرزند خود را از دست داده است چنین خوش‌بینی را القاء کرد، برگسون می‌گوید که آسان می‌توان به کتابی که لایبنتس در عدل خدا نوشته است عبارت‌ی چند افزود، ولیکن ما را اولی بدین کار نیست. فیلسوف تنها در خلوت خود می‌تواند به چنین افکاری دل‌خوش دارد، اما باید دید که آن گاه که به دیدار مادر فرزند مرده‌ای می‌رود چگونه می‌اندیشد؟ نه، رنج واقعیت و حشت آوری است. و خوش‌بینی کسانی را که می‌گویند که شر جز خیری قلیل نیست نمی‌توان قبول داشت.

با همهٔ این پیش از لایبنتس متالهای مثل اگوستین و طماس آکوینی آرائی مشابه‌رأی

اواظهار داشته‌اند. بورن^۱ این مطلب را روشن داشته است که چگونه در فلسفه‌اولی
 یهودیه کوشیده‌اند تا شر را جزء لازم نظام عمومی عالم بدانند و برای اثبات این منظور
 از مفاهیمی مثل تمامیت یا ضرورت یا جمال استمداد کرده‌اند. رواقیان و پلوتینوس^۲
 و برخی از متألهان مسیحی و اسپینوزا و لایبنیتس همین گرایش را داشته‌اند که با استنتاج
 از حکمت مطلقه‌ای که در آفرینش جهان به کار رفته است وجود شر را در آن انکار کنند.
 به تعبیر کلودل شر در جهان مانند برده‌ایست که باید باشد تا به نیروی او بتوان آب را
 به بالا رسانید، یا چنانکه پلوتینوس گفته بود: «شر به تنهایی وجود ندارد، بلکه، در
 مناسباتی که برای پدید آمدن زیبایی، رفرا می‌شود، زشتی نیز خود را آشکار می‌سازد
 و به اسیری می‌ماند که زنجیر زرین بر گردن او گذارند». بورن در برابر این سخنان
 اطمینان بخش از برخورد هائی که در خود زندگی با اقسام شر پیدا می‌کنیم و نمی‌توان
 آنها را نادیده گرفت سخن می‌راند. سا رسوائی‌های چاره‌ناپذیری هست که خواه
 ناخواه از پرده بیرون می‌افتد. در کشاکشی که در میان ارزش‌ها پدید می‌آید، مثلاً در
 جنگ‌ها، در درون خود نیکی‌ها بدی‌ها چهره می‌گشاید. بالاخره شخص انسان محکوم
 است که مرک را با همه تلخی و ناگواری آن بپذیرد. نگرانی که در آدمی پدید می‌آید
 و تنگنائی که خود را در آن می‌بیند نشانه‌ایست از اینکه او به سبب شری که احساس
 می‌کند خود را باز پس می‌کشد، و این حرکت از اضطراب آغاز می‌شود و به وحشت انجام
 می‌گیرد. پس در تنگنا افتادن با احساس شر کردن هر دو یک چیز است.

چون آدمی به بدی‌ها بیندیشد چاره‌ای ندارد جز اینکه به تنگنا بیفتد و خود را
 در بند اضطرابی که منشأ آن مابعد طبیعت است گرفتار ببیند.

شاید بتوان گفت که شر نیز مانند اختیار و عشق از جمله مسائل نیست، بلکه
 از جمله اسرار است^۳ تشخیص مسائل را از اسرار از گابریل مارسل اقتباس کرده‌ایم.
 مسائل پرسش‌هایی را گویند که برای یافتن پاسخ‌های آنها از معلوماتی باید آغاز کنیم

E. Borne - ۱

Plotin - ۲ فیلسوف نوافلاطونی قرن سوم میلادی.

Les Mystères - ۳

که در برابر ما و جدا از ما وجود دارد، و برای اینکه راه حل آنها را بیاییم کافی است که این معلومات را به طریقی معقول مرتب سازیم، و به هر صورت این معلومات را جزء هستی خود احساس نمی کنیم، بلکه در آن سوی یاد در این سوی جای داریم. اسرار پرش هائیست که معلومات آنها محیط بر ما و نافذ در ماست، مادر آنها مندرجیم و یا بدانها متعهدیم. و از این قبیل است اموری مانند اختیار و قیام ظهوری و مرگ و شر. فیلسوف نباید نقائصی را که در جهان وجود دارد از خارج نظاره کند. اگر شر را مانند حادثه ای که به ماشین و آدمی آید تلقی کنیم ناچار باید آن را امری عینی بشماریم و خود را جدا از آن بینگاریم و به نحوی بدان خارجیت بدهیم، و این بدان معنی است که شر را مستقیماً از خود ندانیم و به خود نپذیریم.

تشخیص مسائل از اسرار را چنانکه گایریل مارسل کرده است برون قبول ندارد. او همچنان شر را مسأله ای می داند که با اینکه حل آن ممکن نیست نمی توان از آن اجتناب ورزید و از همین جا تنگنا در تنگنا پیش می آید.

شر رازی است، اما رازی به معنی دیگری است. رازی است که شاید بتوان گفت که برای راه بردن بدان باید از گناهی که آدم کرده و فرود افتاده است آغاز کرد، یعنی کشف آن را از ایمان، نه از عقل، باید جست. پاسکال بدین اشکال پی برده که گفته است که آدم از راه خلقتی که ناشی از رحمت است فیضی از جهان برین برده است، منتهی با گناهی که کرده از این مقام فرود افتاده است، و تنها از راه باز خرید گناه اوست که می توان بهره ای از شرفی را که از دست داده است به وی بازگردانید. مشروط بر اینکه او با گردن نهادن به درد و رنج در باز رها نیدن خویشتن سهیم شود. پاسکال می گوید: «اگر چنین رازی که پوشیده ترین رازهاست نمی بود ما بر خودمان مجهول می ماندیم. وضعی که آدمی در آن است رشته ایست که در همین راز به هم پیچیده و گره خورده است، چنانکه می توان گفت که با اینکه این راز بر آدمی پوشیده است آدمی خود بدون این راز پوشیده تر است.»

شر با اینکه منشأ اضطراب و نگرانی است وسیله ای برای عصیان و سرکشی است:

عصیان در برابر اینکه شرواقعیت دارد ، اعتراض بدین که چرا می بایست وقوع آن ممکن باشد . گروهی از فیلسوفان از نیچه تا سارتر آناری پرداخته اند که در جمله آنها تنگناهایی را که آدمی بدان ها گرفتار است بر می شمارند ، و از این راه به رد خدای پرداختند و پیداست که این افکار جملگی از اینجا مایه می گیرد که احساس وجود شر را چاره ناپذیر می دانند . این افکار بر دو قسم است :

۱ - بعضی از آنها تعلق به کسانی دارد که در برابر خود شر عصیان می کنند . اینان که آلبر کامو^۱ از آن جمله است می گویند که وقوع شر دعوتی است که از آدمی به جسارت و رزیدن می کنند . وجود شر محرک آدمی به بدبینی و ناامیدی است ، و او آن گاه کسب شرف می کند که در برابر چنین محرکی به پایداری برخیزد ، در برابر پیدایی که جاودانه در جهان می رود دادگری را پای مردی کند ، در عین بدبختی ، که پیوسته او را در بر دارد و می فشارد نیک بختی را باور کند . البته چنین تفکری مستلزم تناقضی است ، و آن اینکه نمی توان خواستار دادگری بود و سرکشی در برابر بدی را معقول انگاشت مگر اینکه وجود خیر و اعتبار مطلق آن را پذیرفت ، و تنها با اعتقاد به وجود خدا می توان خیری را که عقل بدان قانع شود و دل بدان رضا دهد باور داشت . زیرا که اگر خدای نور و عشق در کنه ذات انسان اشتیاق به خیر مطلق و حسرت لقای آن را به ودیعت نسپرده بود چرا می بایست او در برابر شر به عصیان برخیزد و چنین عصیانی را شرط اصلی و وضع حقیقی هستی خویش نپندارد .

۲ - بعضی دیگر از این افکار از کسانی است که وجود شر را دستاویزی کرده اند برای اینکه در برابر خدا به پای خیزند ، او را به داوری خوانند ، و به سبب اینکه شر را آفریده یا روا دیده است متهم سازند و به نابودی محکوم کنند . اینان نیز در وضعی قرار می گیرند که تفکرشان به تناقض منتهی می شود . بدین سان به درگاه خدا روی کردن و در برابر او فریاد بر آوردن نشانه ای از گردن نهادن به هستی اوست ، اگر مخاطبی نباشد خطاب چه معنی دارد ؟

به هر صورت احساسی که آدمی در زندگی خود از شر می کند ناله ای است که در بیابان جهان به سوی خدا سر می دهد. شر خدا رانفی نمی کند بلکه مقتضی اعتقاد به وجود آدمی شود. رنج و پیداد و بدبختی و مرگ ما را بر آن می دارد که به درگاه خدا بنالیم و تلافی آنها را در این جهان یا در جهان دیگر خواستار باشیم. از درد و رنج روی گردانیم، و از همین روست که نیازی به عدالت و محبت احساس می کنیم، و چنانکه از پیش گفته ایم امر الهی و خیر مطلق که ایمان بدان در کنه وجود ما پوشیده و پنهان است جز عدالت و محبت نیست.

فلسفه دینی در صد داین نیست که شر را معدوم شمارد، یا چیزی را که عامل آن می داند به داوری بخواند. بلکه، بر عکس، از آدمی می خواهد که بدان وقوف یابد. در چنین فلسفه ای نمی گویند که خدا با اینکه وجودش معارض اوست وجود دارد، بلکه می گویند که وجودش مستلزم نور الهی یا همان نور عشقی است که می تواند در پر تو مجد و جلال خود ظلمت شر را زایل سازد، یا وجودش مستلزم این است که چنین عشقی در آن سوی ناامیدی و رنج و مرگ معنائی به دست آورد. اگر نمی دانستیم که خورشید فضل و جمال در کنه وجود پر تو افکن است وجودش را در خلقت به این درجه از شدت احساس نمی کردیم.

چرا شری هست؟ و حال آنکه می توانست نباشد یا خفیف تر از این باشد. — سؤال است که مدام به خاطر خطور می کند و چنانکه دیدیم جواب های مختلف از لحاظ های مختلف بدان می دهند.

جوابی دیگر نیز بدین سؤال از حیث مناسبتی که شر با اختیار دارد می توان داد.

۱ — البته منظور مؤلف فلسفه دینی مسیحی است. — و به طور کلی آنچه در اینجا در باره شر آمده برای توجیه معتقدات نصاری و مطابق با علم کلام مسیحی است. به همین سبب در بعضی از موارد مطالبی را که حاجت به ذکر آنها نبوده و فوائدی برای خوانندگان حاصل نمی کرده است حذف نموده ایم، و با کوشیده ایم تا به صورتی نقل کنیم که پذیرفتن آنها، و یا لا اقل آشنائی چستن با آنها، بر کسی دشوار نیاید، با اینکه شاید دقت و امانت را نیز از دست نداده باشیم.

و این ازدو راه ممکن می آید :

۱ - می توان گفت که شری که از انسان ناشی می شود فدیہ ایست که او در برابر آزادی خویش می پردازد . اگر آرزو کنیم که خدا مردم را چنان می آفرید که بالطبع متعین به خیر باشند به منزله این است که بخواهیم که آنچه اومی ساخت دستگاه های ماشینی الهی یا خود کارهای فضیلت و تقوی باشند ، نه موجودات مسؤول و مختاری که مسؤولیت خود را به اختیار خود بر عهده گیرند . اما اگر آرزو کنیم که اصلاً خدا چنین موجوداتی را نمی آفرید تا اختیار خود را به اقتضای شریه کار ببرند به منزله این است که بخواهیم که او عشق خلاق خود را ترک گوید ، عشقی که غایت آن تعلق به موجوداتی است که به صورت خود آفریدگار ، یعنی موجودات مختار ، باشند .

بہتر بودن و بدتر بودن وابسته به اختیار آدمی است ، اختیار بدین معنی کہ بتواند راه خود را برگزیند ، و تعین به خویش شدن بخشد ، و چنین صفتی از مزایای ذاتی انسانی است . پس برای اینکه انسان مختار باشد می بایست شری نیز امکان پیدا کند ، اما چون اختیار خیری است کہ فی نفسه وجود دارد ، و بہ تبع انسان بہ وجود نمی آید ، می بایست صور دیگری از شر نیز در جهان باشد ، تا موجب شود کہ جهان را ، چہ با کار و کوشش انسان و چہ در غیاب آن ، نتوان بہ صورت ماشین تلقی کرد .

اقتضای ذاتی وجود ما توجہ بہ سوی عشق و خیر است ، و اختیار ما نباید آن را بہ جهت دیگری متوجہ سازد . بہ تعبیر اگوستین بیدادگری بدین معنی است کہ آنچه را کہ بہتر است بہ دور اندازیم .

انسان مختار است کہ چنان کہ خدا می خواهد باشد یا نباشد . و اینکه موجود ساده ای بتواند از عشق خدا احتراز جوید رازی بہ شمار می رود ، اما همین راز ناپیدا نشانه ای از مزیتی در وجود آدمی است کہ خدا خود بدان رضاداده است .

۲ - از لحاظ دیگری نیز می توان شر را مرتبط بہ اختیار انسان دانست . و آن این است کہ بہ سبب وجود شر انسان بتواند اعتقاد بہ خدا یا انکار خدا را اختیار کند . از این لحاظ می توان معنی شرط بندی را کہ پاسکال ترتیب داده است بہ نحو صحیح دریافت :

چون قول پاسکال را به درستی دریافته اند بر او ایراد گرفته اند که اثبات یانفی خدا را به صورت بردو باخت در آورده و از جنبه معنوی آن خارج ساخته است، پاسکال می گوید: «چاره ای جز شرط بندی نیست، شما را به موازنه این دو عقیده و فایده ای که از هر کدام از آن دو به دست می آورید دعوت می کنیم، هر دو مورد را در نظر بگیرید و سود و زیان آنها را بسنجید. اگر اعتقاد به خدا را اختیار کنید و حق باشما باشد همه چیز را برده اید و اگر حق باشما نباشد هیچ چیز را نباخته اید. پس در اعتقاد به وجود او مردن نباشید». برای فهم معنی صحیح این احتجاج باید دید که این سخن را در چه زمانی و به چه کسانی گفته اند. مخاطب این سخن بی دینان قرن هفدهم بودند که از نجیب زادگان و توانگران روزگار خود به شمار می آمدند و به اقسام شرط بندی شوق می ورزیدند. این استدلال در زمان اینان و به زبان اینان ادا شده است. و این را نیز باید در نظر داشت که پاسکال کسی بود که پیش از لاپلاس^۱ به تأسیس حساب احتمالات که ما را به پیش بینی تصادفات و اتفاقات موفق می دارد پرداخته است، و به حکم علم خود با این زبان آشنا بوده است.

این شرط بندی با این که حاکی از جنبه وجودی احتجاج پاسکال در حمایت از خداشناسی است حاکی از تمام اطراف و انحاء تفکر او نیست. معنی اصلی آن را در صورتی می توانیم کشف کنیم که آن را بر طبق طریقه ای که بورن اختیار کرده است تفسیر نمائیم. بورن که وجودش و وجود خدا را بایکدیگر متناقض می داند در تفسیر قول پاسکال می گوید که از آن گاه باز که به وجودش در جهان پی می بریم خدائی که می شناسیم باید خدای ناپیدای برتر از جهان باشد، خدای ناپیدا را چگونه می توان پیدا ساخت، و یا خدائی را که ناشناختنی است چگونه می توان شناخت. راهی که پاسکال نشان داده است این تناقض را دفع می کند. زیرا که، پس از آن که فکر ما همه موجبات طبیعی و ذهنی را برای پی بردن به وجود خدا پس می زند، با اختیاری که در شرط بندی پاسکال بدو عرضه می شود می تواند خود را از این تناقض رها سازد. در این شرط بندی نخست در برابر

دوراهه‌ای واقع می‌شویم : یا باید همه چیز را به دست آورد یا همه چیز را از دست داد. برای اینکه یکی از دوراه نخستین را برگزینیم ناگزیر از این می‌شویم که یکی از دو راه دومین را در پیش گیریم. معنی حقیقی شرط بندی پاسکال جز این نیست. برای رسیدن به عالی‌ترین وعده‌ای که به ما داده‌اند راه خود را به سوی خدا اختیار می‌کنیم، حتی اگر لازم آید که در این اختیار از همه محسوسات و تصورات خود و مقتضیات آنها چشم ببوشیم. درجهانی که هم می‌توان معنایی بدان داد و هم می‌توان آن را فاقد معنی دانست راه نخستین را اختیار می‌کنیم، یعنی به اراده خودمان تصمیم می‌گیریم که آن را دارای معنی بشماریم.

فیلسوف دیگری به نام لاشلیه که در اعتبار دلایل متداول تشکیک می‌کند می‌گوید « عالی‌ترین مسأله فلسفه که شاید جنبه دینی آن بارزتر از جنبه فلسفی آن باشد مرور از مطلق صوری به مطلق واقعی است، یعنی مرور از تصور خدا به وجود خداست. اگر این مرور را به پای استدلال نتوان کرد ایمان پای در میان می‌گذارد؛ برهان وجودی جای خود را به شرط بندی می‌دهد.»

اما به نظر ما از تفسیر بورن می‌توان برای نزدیک ساختن شرط بندی پاسکال به برهان وجودی که آن را دلیل اصلی در اثبات وجود خدا می‌دانیم استفاده کرد. در شرط بندی پاسکال برای احتراز از اینکه محالی بر ما لازم آید به وجود خدائی که آن را نمی‌توانیم شناخت اعتراف می‌کنیم. به عبارت بهتر، داهی را به صرف اختیار در پیش می‌گیریم که ما را مجاز می‌دارد که از تصور معنی به وجود واقعی آن حکم نمائیم، و بدین ترتیب روح برهان وجودی در این شرط بندی جلوه می‌کند، و برهان وجودی برهانی است که برخلاف براهین دیگر شأن خدا را چندان پائین نمی‌آورد که اثبات وجود او را به حکم و معارف طبیعی و الهی موکول سازد.

آیا جای آن نیست که تفکر درباره شر را به کنار گذاریم، و برای توجیه شر بکشیم تا بار آن را در زندگی به دوش کشیم؟... بورن می‌گوید که در تنگنا افتادن آدمی

بهر بردن او از شر است، و بهره‌ای که بدین سان می‌برد رهائی بخش اوست. فیلسوفی که می‌کوشد تا این مسأله را حل کند، اگر چه در این کوشش خود را به مخاطره شکست می‌اندازد و موفق به حل مسأله نمی‌شود، اما در این راه آدمی را بازمی‌یابد، آدمی چنانکه خداو هست، برهنه از پیرایه‌هایی که بر او بسته‌اند، آدمی که در آن سوی افسانه‌ها و در این سوی خدا جای دارد، آدمی که مثل، پرومته به حکم تقدیر به بندش کشیده‌اند و شکنجه‌اش می‌دهند، و او در امیدی که به رهائی بسته است به هستی خود یعنی بدانیچه هوای دل اوست معنی می‌دهد.

راه حل این مشکل چنانکه در عمل به کار آید این است که انسان باید بار رنج را بردوش گیرد و شر را چنانکه هست بپذیرد، بی آنکه عشق را انکار کند، یا امید را ترک گوید. رنجی را که می‌برد به معنی روحانی و الهی آن بگیرد و بپذیرد. بر گسون راه دیگری نشان می‌دهد و آن روش تجربه عرفانی است. عرفا به هیچ گونه امتدلالی گردن نمی‌نهند. تنها به ما القاء می‌کنند که خدا عشق و شادی است. شادی ویژه‌ایست که دور از هر گونه آلاشی است، در آن سوی رنج و خوشی جای دارد. این همان شادی است که به عارف دست می‌دهد... آن گاه که در سلوک عرفانی جدائی حبیب و محبوب از میانه برخیزد، خدا حضور یابد و شادی بی‌کران به میان آید، و این همان شادی است که بتهوون پس از رنج بسیاری که می‌برد سرانجام بدان راه می‌جوید.

لوسن بزرگ‌ترین دلیل وجود خدا را همین شادی می‌داند که آدمی از اینکه فکر کند که خدائی وجود دارد بدودست می‌دهد. دکارت نیز در این باره گفته بود که: «من شکی ندارم که ما حقیقه می‌توانیم خدا را تنها به نیروی طبیعت خود دوست بداریم. مطمئن نیستم که چنین عشقی بی آنکه فضل خدا تعلق گیرد به چیزی بیرزد، اما بحث در این مسأله را به حکمای الهی وامی‌گذارم. و جرأت به خود می‌دهم که بگویم که در

۱ - رجوع شود به حاشیه ص ۱۷۷

۲ - Beethoven موسیقی‌دان نام‌دار آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۲۷)

این زندگی شفاف‌کنیزترین و سودبخش‌ترین میلی است که مای توانیم داشت، حتی می‌توانیم آن را قوی‌ترین خواهش‌های نفس انسان بدانیم. اگرچه احتیاج به تأملی دارد که باید با مراقبت بسیار همراه باشد، زیرا که هر دم ممکن است چیزهای دیگری خواهش طبع ما را به خود مشغول سازد و ما را از او به غفلت اندازد. « و پس از آنکه صفات خدا یعنی کمالات او را بر می‌شمارد می‌گوید: تأمل در این امور دل آدمی را چنان از شادی لبریز می‌سازد که، به جای اینکه تا این حد ناسپاس باشد که آرزو کند که جای او را بگیرد، وصول خود را به چنین مراحل از معرفت خاکی از فضل خدا می‌داند که بدو تعلق گرفته است، و بایبوستن خواست خود به خواست خدا چنانش دوست می‌دارد که چیزی از جهان نمی‌خواهد، جز اینکه خواست خدا به جای آورده شود. »

در اینجا است که می‌بینیم که گاهی فیلسوفان به زبان عارفان سخن می‌گویند و مانند اینان آفرینش و عشق و شادی را يك چیز بیش نمی‌دانند. و با همه شروالمی که در عالم جای دارد از صمیم دل می‌گویند که: « هر چه هست فضل و رحمت است. »

پایان

تصحیح فرمائید

در صفحه ۱۹۴ در بین سطر ۱۴ و سطر ۱۵ سطور ذیل باید درج شود :

۴- بقای نفس.. همه قائلین به اصالت روح در تصدیق بقای نفس اتفاق دارند.

منتهی بر آنند که در این مورد تحصیل یقین از طریق استدلال فلسفی ممکن نیست .

بلکه تنها از طریق ایمان امکان دارد .

فهرست مندرجات

بخش اول

مقدمات

صفحه ۱۱	فصل اول - مفهوم شناسائی فلسفی
۱۱ د	۱ - بحث درباره فائده فلسفه
۱۴ د	۲ - ماهیت مسأله فلسفی
۱۸ د	۳ - فلسفه و تجربه
۲۴ د	۴ - امکان فلسفه و حقانیت آن

بخش دوم

شناسائی

صفحه ۳۳	فصل دوم - بحث درباره معرفت و بحث درباره عقل
۳۳ د	۱ - شناسائی و مسأله انتقادی
۳۷ د	۲ - مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل
۴۷ د	۳ - اصول عقل و مقتضیات آن
۵۲ د	۴ - اعتبار شناسائی بر طبق مذهب کانت
۵۶ د	۵ - بحث در رأی کانت راجع به ارزش شناسائی
۶۱ د	۶ - معرفت تام و امر مطلق

فصل سوم - حقیقت	صفحه ۷۱
۱ - جنبه‌های حقیقت	۷۱
۲ - تقریر مذهب شک	۷۴
۳ - بحث درباره مذهب شک	۷۷
۴ - ماهیت حقیقت و تعریف آن	۸۶
۵ - ملاک حقیقت و مبنای آن	۹۳
۶ - حقیقت و انسان	۹۷

بخش سوم

انسان

فصل چهارم - اختیار	صفحه ۱۰۵
۱ - جبر و اختیار	۱۰۵
۲ - اقسام اختیار	۱۱۰
۳ - مدارج اختیار روحی	۱۱۶
۴ - تجربه اختیار	۱۲۱
۵ - اختیار و اضطراب	۱۲۹
۶ - اختیار در بین وجود و عدم	۱۳۸
فصل پنجم - وضع و حال انسان	صفحه ۱۴۲
۱ - وجود انسانی	۱۴۳
۲ - ماهیت و وجود؛ اگزستانسیالیسم	۱۵۱
۳ - معنی زندگی و بحث درباره محال انگاری	۱۵۹
۴ - شوق ذاتی انسان و استعلا او	۱۷۱

فصل ششم - نفس ، مرگ و سر نوشت	صفحه ۱۷۹
۱ - طرز تلقی مرگ	د ۱۷۹
۲ - نفس وعدم و خلود	د ۱۸۴
۳ - تقدیر بشری بر طبق معتقدات ادیان مشرق زمین	د ۱۹۹
فصل هفتم - عشق و ارتباط وجدانها	صفحه ۲۱۳
۱ - مسأله ارتباط وجدانها	د ۲۱۳
۲ - اقسام اجتماعی ارتباط	د ۲۱۶
۳ - اقسام فرهنگی ارتباط	د ۲۱۸
۴ - شرایط روحانی ارتباط وجدانها	د ۲۲۰
۵ - درباره عشق	د ۲۲۹

بخش چهارم

جهان

فصل هشتم - وجود عالم خارج	صفحه ۲۴۳
۱ - مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع	د ۲۴۴
۲ - نظریه ای که آن را قبول به اصالت معنی می دانند: مذهب	
بارکلی در نفی ماده	د ۲۴۵
۳ - بحث درباره مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم)	د ۲۴۹
۴ - فراتر رفتن از ایدئالیسم و رئالیسم و تألیف آن دو بایکدیگر	د ۲۵۴
فصل نهم - مکان و زمان	صفحه ۲۶۱
۱ واقعی بودن و تصویری بودن مکان و زمان	د ۲۶۲
۲ - مناسبات مکان و زمان	د ۲۶۷

۲۷۲	د	۳ - ساخت زمان و مکان
۲۸۰	د	۴ - معنی مکان و زمان
۲۸۹	صفحه	فصل دهم - معنی جهان : ماده ، حیات ، روح
۲۸۹	د	۱ - طرح مسأله
۲۹۴	د	۲ - تقریر مائریالسم دیالکتیک
۳۰۲	د	۳ - بحث درباره مائریالسم دیالکتیک
۳۱۰	د	۴ - معنی جهان بر حسب مذهب اصالت روح

بخش پنجم

خدا

۳۲۵	صفحه	فصل یازدهم - ارزشها در بین انسان و خدا
۳۲۵	د	۱ - انتشار ارزش و اتساع حدود آن
۳۲۸	د	۲ - ماهیت و منشأ ارزشها
۳۳۹	د	۳ - اثبات وجود خدا با استناد به شناخت ارزش
۳۴۸	صفحه	فصل دوازدهم - خدا : وجود او ، صفات او ، فعل او
۳۴۸	د	۱ - معنی خدا
۳۷۵	د	۲ - ادله متداول در اثبات وجود خدا
۴۰۳	د	۳ - فعل خدا