

# شناسائی و هستی

تألیف

مینار

L. MEYNARD

ترجمه

دکتر علی مراد  
داودی

چاپ دوم

از انتشارات کتابفروشی دهخدا

شناسائی و هستی  
مینار  
دکتر علیمیراددا و دی  
انتشارات دهخدا - روبروی دانشگاه تهران - ۶۶۰۱۸۵  
سه هزار نسخه  
پائیز ۱۳۷۰  
صفحه ۴۲۸  
مروی

نام کتاب  
نام مولف  
نام مترجم  
ناشر  
تیراژ  
نوبت چاپ  
تاریخ انتشار قطع و صفحه چاپ

# مقدمه مترجم

: کتاب هایی را که به قصد تعلیم فلسفه تألیف میکنند می توان به سه نوع متمایز تقسیم کرد

کتاب هائی که مؤلفان آنها مطالب فلسفی را با توجه به آراء مختلفی که فیلسوفان در باره آنها داشته اند - ۱- تدوین میکنند. ابتدا هر کدام از این آراء را به جای خود مذکور می دارند آنگاه انتقاداتی را که از طرف معارضان از جهات مختلف بر آنها وارد آمده است شرح میدهند خود مؤلفان یا در این میان بی طرف می مانند. یا اظهار نظر آنان منحصر بدین میشود که به مقایسه اجمالی این عقاید با یکدیگر 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 گرفته اند وارد نبوده است. جمع آورند. بدین ترتیب مجموعه هایی فراهم میشود که خوانندگان می توانند در آنها خلاصه ای از همه آراء فلسفی و احتجاجاتی را که درباره آنها آمده است بازابند، و آنگاه خود آنان به حکم فکر و ذوق و تشخیص خود یکی از آرائی را که عرضه شده است اختیار کنند

کتابهایی که مؤلفان آنها خود نظری مخصوص در فلسفه دارند، یا به حوزه ای پای بندند و یا به فیلسوفی

ارادت می ورزند 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 جهتی موافق با جهت مطلوب امتداد پذیرد. منتهی این نظر را به طور ضمنی در تلو کتاب مندرج میسازند 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 میگذارند و دلایل موافق و مخالف را مذکور می دارند، ولیکن آنها را طوری تنظیم و تقریر میکنند 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.

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 نشانند، خوانندگان این کتابها مؤلفان آنها را بی پرده و بی پیرایه میشناسند 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 میشود 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 ا به صورت حماسه ای در شان 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 بر خلاف 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 ملاحظاتی 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 میداشت، به 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 رسید، و در انظار خوانندگان از جمله کتابهای سودمند به شمار می آمد. امید است که این تجاسر 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 جوان 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 با این 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.

طهران هفدهم خرداد ماه هزار و سیصد و پنجاه و یک

علی مراد داودی

# بخش اول

## مقدمات



# فصل اول

مفهوم شناسانی فلسفی

۱. بحث درباره فایده فلسفه -- ماهیت مسأله فلسفی . - فلسفه و تجربه ۴- امکان فلسفه و حقانیت آن

۱ بحث درباره فایده فلسفه

فلسفه را همواره با حسن قبول تنقی نمیکنند ، خاصه آنگاه که لفظ ما بعد الطبیعه به میان می آید؛ همین یک کلمه خود کافی است برای اینکه ذهن بسیار کس را بر آشوبد. گاهی آن را سخنانی آشفته میپندارند 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 رویائی 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 مرموزترین و غامض ترین آنهاست و باید آن را به کسانی واگذاشت که هنرشان نکته سنجی و موشکافی است کسانی که به گفته والری (۱) هیچ گاه هیچ تفکری را درباره هیچ

چیز

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

کافی نمی دانند و گوئی خوش دارند که همواره پرسشهای 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 با 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 پژوهشها 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 هیجانی بسیار شدید مطالب فلسفی را تلقی می کنند» این اعتراف از کسی است که خود را مخالف فلسفه میداند . 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 میخواهند که روی دل را به سوی علم یا تاریخ یا سیاست برگرداند یا خود میخواهند فلسفه را به معنائی 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 میروند ، و با فلسفه، بالا 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 ذکری فهرست وار از مذاهب آنان اکتفا می شود

۱- مذهب شك که بر حسب آن توانائی انسان به ادراک حقیقت و تحصیل یقین انکار می شود -

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

Scepticisme دانشمند منطقی فرانسوی (۱۸۵۸-۱۹۳۵) (۲) E Goblot (1)

Phénomènes فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴) (۵) E. Kant (1) Relativisme (۳)

. محدود شهزده و دست یافتن به گوهرها را مهتنع دانسته است

مذهب لا ادری که بر حسب آن حق سخن گفتن درباره امر مطلق که ناشناختنی و وصف ناشدنی است از آدمی سلب می شود

مذهب اصالت تحصل که کسی که قائل بدان باشد معرفت علمی را جای گزین تفکر فلسفی می گرداند -۴

ه قول به اصالت علم 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

مارکسیسم یا ماتریالیسم دیالکتیک که اصحاب آن به جای متافیزیک دیالکتیک را معتبر میگیرند 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 بپردازد

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 وجهت عقلی وجود اشیاء به خود گرفته و جوابهایی به تصریح یا به تلویح به مسائل فلسفه اولی داده اند؛ هر چند که این پاسخ ها کمابیش به طور ضمنی داده شده و حاکی از اعتراف صریح نبوده است، و این خود با روح انتقادی علمی که اغلب این اشخاص طالب آن با مدعی آن بوده اند منافات دارد

مسأله فلسفی سوآلی است که درباره حقیقت به ذهن انسان راه می با شد. از همین رو احتراز از طرح آن ممکن نیست و هرگونه کوششی که برای اجتناب از تفکر فلسفی به عمل آید خود به منزله وضعی است که ذهن آدمی از لحاظ فلسفی اختیار میکند یا به عبارت دیگر نفی فلسفه خود نیز فلسفه ایست و انگهی آنان که

(1) Agnosticisme (r) Positivisme (۳) Scientisme (۴) Marxisme

(۵) Matérialisme dialectique

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

## ماهیت مسأله فلسفی - ۲

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 نمیتواند 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 میتوان 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 کبستیم و به کجا می رویم؟ تفکر فلسفی درباره سرنوشت 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 میگیرند و آن معنی انسان در نظر خود انسان است. رمزی که انسان خود را مدام در پی کشف آن میبیند.

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 میدهد که خود را بر خوردار از امکان و اختیاری می داند. او تنها جانوری است که میداند که میبیرد وضع روحی خود را احساس می کند و به مزایایی که وی را حاصل است و از قدرت او به تفکر ناشی است وقوف دارد.

آنان که در نفی فلسفه می کوشند عبت میکنند 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 مییابد یا خود آنگاه که به فلسفه می پردازد، موقف حقیقی خود را باز می یابد.

گاهی خرده میگیرند که طرح مسائل فلسفی را چه لزومی است؟ چون این مسائل ۱ یا بی جواب میماند، ۲- یا جواب هایی که بدانها داده میشود 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

اشکال بحث کنیم

آیا حقیقة مسائل فلسفی قابل حل نیست؟ - البته آنها را نباید با مسائل علمی اشتباه کرد و برهان ریاضی با - 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 نمیتوان 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. وانگهی این پرسشها مستازم پاسخ هائیسند. 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 قبلی که مادیون یا روحیون می آورند.

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

Objectif (۲) Concret (1)

شخص انسان را بتوان متعهد گردانید به چنین راهی رفتن گمراه شدن است. هیدگر 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. اگر چه فلسفه خواستار آن است که انسان به مسائل مهمی شعور شخصی حاصل کند، اما این بدان معنی است که واکنشهایی را که هر کسی خود به خود در برابر پرسشها نشان میدهد بتوان کافی دانست و هیچ گونه کوششی یا شیئی را نباید به کار بست عامه مردم چنانکه گوبلو گفته است تنها به اقتضای شوق و هیجان خود به فلسفه می پردازند اما سوف رنجی بسیار بر خود هموار می سازد تا با تفکر به حقیقتی که آن را بتوان معتبر شناخت و از عمقی برخوردار دانست مسل آید. از همین روست که باید از توجه عادی که در طی زندگی و با خود زندگی به فلسفه میکنیم به مرحله دیگری ارتقاء یابیم، تا در این مرحله تحقیق فلسفی به معنی دقیق وفنی آن ما را به خود مشتغل سازد

## ب. ترتیب و تبویب

# . مسائل فلسفی

برای مطالب عمده فلسفه اقسامی ترتیب یافته و برای این اقسام عناوینی اختیار شده است که ما نیز آنها را مراعات میکنیم

علم وجود مطالعه وجود است از حیث خصائص کلی آن، یا از آن حیث که وجود مطلق است. اگر به وجود از حیث که در صمیم ذات خود واقع است بنگریم 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

صورت متمایز میتوان تمییز داد: روان و جهان و خدا. و از اینجا علم وجود به سه باب منقسم میشود: روان شناسی عقلی، جهان شناسی،

فیلسوف معاصر آلمانی متولد به سال ۱۸۸۹ M. Heidegger (1)

Ontologie (۲)

# عقلی و خداشناسی

## عقلی .

در روان شناسی عقلی به مطالعه احوال روانی نمی پردازند ، بلکه تأمل در این می کنند که روح فی نفسه چه گوهری است؟ درواری پدیدارهای روانی که ظهوراتی 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 می شوند. و همین قسمت از فلسفه است که امروز گسترش یافته و تجدیدی در آن راه جسته و به صورت بحث درباره اختیار ، تقرر ظهوری ، حیات انسانی ، تقدیر و مرگ در آمده است .

در جهان شناسی 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 ومناسبات ماده و روح را با روشی جز آنچه معمول علم است مورد تحقیق قرار می دهند. در این زمینه است که مذهب اصالت واقع (رئالیسم) در مقابل مذهب اصالت معنی ایدئالیسم) قرار می گیرد .

در خداشناسی عقلی مسأله متعالیه را که بحث درباره خداست طرح می کنند و می کوشند تا این معنی را تنها در پرتو خرد یا به نیروی اندیشه آدمی باز بینند. 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 عقیده ای که حاکی از تصدیق وجود خداست با رأیی که دال بر نفی وجود اوست با هم تقابل می پذیرد و هر کدام از این دو عقیده را اقسام مختلفی پدید می آید.

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 داده اند : ۱- بحث درباره معرفت که مجموعه ای از تفکرات درباره منشأ معرفت و اعتبار آن است و بالطبع بحث در مسأله حقیقت را نیز اقتضاء میکند. ۲- نظریه ارزشها یا ارزش شناسی ۳ تفکر

(1) Existence (۲) Réalisme (۳) Idéalisme

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

نظریه راجع به وجود یا شناخت هستی - ۱

نظریه راجع به معرفت یا شناخت شناسائی - ۲

نظریه راجع به قدر و اعتبار با شناخت ارزش

نظریه راجع به انسان با شناخت آدمی

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.

## فلسفه و تجربه - ۳

چنین متداول شده است که فلسفه را معرفتی بدانند که مغایر با هر گونه تجربه ایست هر نظری که در آن اظهار  
شود تنها ناشی از عقل است، یا به عبارت دقیق تر نتیجه استدلالی است که تا حداکثر 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

Gnoséologie (۲)  
Anthropologie (۴)

فلسفه اولی را ما بعد الطبیعه نامیده اند و این تسمیه بر حسب اتفاق بوده است. اختیار این اسم از ارسطو نیست چه این حکیم که فلسفه را علم به وجود می دانسته از آن تنها به فلسفه اولی تعبیر کرده است. آندرونیکوس رودسی جامع آثار ارسطو در قرن اول قبل از میلاد نخستین کسی بود که کتب ارسطو را در این باره به ما بعد الطبیعه (متاتا فوسیکا - متافیزیک) تسمیه 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 دما بعد، و هم به معنی ماوراء» یا هما فوق است و از اینجا فلسفه اولی، بحث درباره اموری می شود که از لحاظ ترتیب ذکر بعد از امور طبیعی می آید و با توجه به مبانی وجود و سلسله مراتب آنها در ورای امور طبیعی قرار میگیرد و علم ما بعد الطبیعه به صورت علم ماوراء الطبیعه یعنی حکمت متعالیه با علم به علل و مبادی اولیه در می آید.

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 ساخته اند که در فلسفه از آنچه ماورای تجربه قرار دارد بحث می شود و بدین بهانه فلسفه را گفتگو درباره اموری پنداشته اند که قابل ادراک نیست و حتی صحت آنها نیز مشکوک است.

درست برعکس آنچه اینان گفته اند فلسفه با اینکه از عالم تجربی و طبیعی فراتر می رود بدان سبب چنین میکند که قصد تأسیس و توجیه امور تجربی را دارد، و در صدد پی بردن به جهت وجود طبیعت و دست یافتن به معنی دقیق و عمیق آن بر می آید. آنگاه که در راه فلسفه از مرحله واقعیت فراتر می رویم بدین معنی نیست که واقعیت را فراموش می کنیم یا از نظر دور می داریم بلکه می کوشیم 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 می شود. کسانی که به دانش‌ها می پردازند هر کدام در راهی میروند و سرانجام همه این راه‌ها به جایی که عرصه تأمل فلسفی است فرا میرسند چنانکه گوئی بحث فلسفی نقطه اتصالی برای این خطوط

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

#### ب - فلسفه و تجربه انسانی

اگر بتوان مسأله اصلی فلسفه عمومی را بحث راجع بدبشر 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 میدانیم ، تأمل درباره وضع انسان و سر نوشت او و معنی حیات او نیز می توان امید

بدین سبب است که پرداختن به فلسفه به منزله پژوهش درباره وجوه مختلف تجربه بشری و درباره آنچه بشر در نمایشهای 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 منشا آنهاست قرار می گیرد. این تجارب دیگر که از آن حیث که کاشف معانی : مجهول است اعتباری کمتر از علم ندارد ، عبارت است از

ا 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

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

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 ، قدرت خویشتن و وضع

خویشتن در قبال جهان مبانیدشد میتوان به تعداد بیشتری رسانید، یا تفصیل بیشتری در تقسیم آنها وارد آورد، بی آنکه هیچ کدام از آنها به صورتی در آید که جنبه فلسفی خود را از دست دهد. و به همین سبب است که دو نان فلسفه را تجربه ای . انضمامی می دانست زیرا تجربه ایست که در خود زندگی و با خود زندگی حاصل می شود

هر تجربه ای 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 می توان برشمرده انسان با این گونه امور در تقرر ظهوری خود که بدان تعهد یافته است برخورد می کند، و از همین قبیل است حالتها و احساسها و واکنشها که ما در برابر تکلیف و شجاعت و ایثار یا در برابر رنج و شادی و زشتی و زیبایی یا در برابر عدالت و حقیقت و عشق و فنا، یادر برابر خدا، یا در برابر اشخاص انسانی در خویشتن باز می یابیم. این حالات همگی اوضاع مختلفی از تقرر ظهوری بشر است که معنی حقیقی آنها در ورای ظواهری که مورد بحث علم اخلاق با روان شناسی است مندرج است، و همین معنی است که بحث درباره آن محول بر عهده فلسفه است. بعلاوه؛ سراسر زندگی بشر خود فلسفه ایست منتهی فلسفه ای که انسان گاهی بدان واقف و گاهی از آن غافل است. زندگی تجربه ای از هستی و ارزش هستی است که آدمی را در ضمن تقرر ظهوری او حاصل می آید

. 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 فلسفه ای 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 تجربه ای را که روح آدمی درباره خود، و درباره حضور خود در هستی می کند تعمق بیشتری میبخشد. به قول لوئی لاول " 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

Dunan1(۱۸۸۳-۱۹۵۱)(۲) Existence (۳) Louis Lavelle فیلسوف فرانسوی

شناسائی در آن قرار دارد بلکه از سمت موضوع شناسائی است ، به عبارت دیگر تأمل فلسفی مقتضی این است که موضوع شناسایی توجه خورا به درون خود بازگردانده از همین روست که این فیلسوف می‌خواهد که فلسفه اولی را به جای اینکه علم به ماوراء طبیعت بنامند ، علم به ما بعد عقل بخوانند ، تا حاکی از این باشد که این علم در پی آن است که ذات خود . روح و جوهر آن را بشناساند

فلسفه با توجه مستقیم به روح انسان نه تنها به حیطة تجربه منتقل می شود بلکه در مرکز آن قرار می گیرد. زیرا که به واسطه روح است که همه چیز معلوم می شود و همه چیز معنی خود را به دست می‌آورد و یا میتواند چنین کند . و با این کار دری به روی ما می گشاید تا راهی به سوی وجود بازیابیم ، 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 تام است

#### د فلسفه و علوم

معمولاً فلسفه را هم از حیث معنی هم از حیث روش و هم از حیث موضوع تفکری انتزاعی می شمارند، 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 می دانند.

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 می رسد علوم آنها را چگونه تلقی کرده و به چه صورتی در آورده است ؟

مورد بحث هر علمی امر قطعی و دقیق و محدودی است. و چنین نمی تواند 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 گستن 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 می گیرد. پس پیداست 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 میکشیم بی آنکه آن را محدود سازیم یا از تمامیت خود خارج گردانیم.

بعلاوه آنگاه که در علوم به مطالعه طبیعت و شناخت اشیاء عالم خارج می پردازند هیچ گونه رجوعی صراحتاً به موضوع: ناسائی نمی کنند و از همین رو می توان گفت که در علوم یک بار دیگر انتزاع تکرار میشود. زیرا که اهل علم جهان را چنان در نظر می گیرند 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 می توان شناخت.

خصوصیت علم این است در آن اشیاء و اموری را که مورد شناسایی 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 نمی کنند 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 ایجاد میکند و اگر اشیاء را چنین در نظر بگیریم آنها را از لحاظ عینی منظور داشته ایم، 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 گرفته ایم).

بالاخره، وجودی که فلسفه در پی راه یافتن بدان است هم به معنی موضوع است 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

Sujet (1) René Le Senne (۱۸۸۲-۱۹۵۴) (۲)

به سوی آن توجه دارد. وجود به معنی حضور تام است، به معنی ملای است که حدی و نهایتی ندارد، به معنی وحدت و تمامیت است.

I

امکان فلسفه و حقایق آن -

۱

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 طریقه ای 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 می جویند.

# الف - مذهب

## اصالت نسبت کانت

### و نفی فلسفه اولی

کانت نخست می خواهد ببیند که آیا ذهن انسانی حقیقه 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 التی و وسیله ایست 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 فلسفه اولی که علم به وجود است باید نظریه ای درباره 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 جایی می رسد که سیر آن توقف پذیر دیا به تعارضاتی منتهی شود.

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

---

Transcendental (۲) A Priori (1)

بالفعل در شناسائی مداخله می جوید و هموست که تجربه را سازمان می بخشد ، و عالم اشیاء را با حمل مقولات خود بر ماده شناسائی صورت پذیر می سازد .

کانت از این قول نسبیت معرفت را نتیجه میگیرد یعنی بدین نتیجه می رسد که ما اشیاء را ، نه چنانکه خود فی نفسهاست ، بلکه چنانکه در قوالب ذهن ما پدید می آید می شناسیم . اگر بخواهیم اصطلاح خود کانت را به کار ببریم باید بگوئیم که اشیاء را ، نه از آن حیث که ذوات معقولند و واقعیت مطلقه دارند بلکه به صورت پدیدارها و با اضافه آنها به ذهن انسانی در می یابیم .

فکر را میتوان به منشوری تشبیه کرد که نور وجود در حین عبور از آن تجزی و انکسار یا بد 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 نباید ، یا خواستار شناسائی ذات معقولی باشد که ذهن آن را تعقل کند بی آنکه از راه تجربه به دست آید، بحث بیهوده ایست 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 می گیرد. 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 ایهان عقلی خواهد بود، خاصه اگر مقصود از آن تحکیم و تثبیت مبانی عالییه ای برای اخلاق باشد، چنانکه نظریه اصول موضوعه عقل عملی حاکی از آن است

در این مورد می توانیم بعضی از مذاهب دیگر را نیز به مذهب کانت ملحق سازیم

. چنانکه ذات معقول نیز حاکی از همین معنی است (۲) Noumenes (1)

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

اگوست کنت با مذهب تحصیلی خود در نفی فلسفه اولی مصرتر 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 تحصیلی تعریف کرد و از همین جاست که لیتره یکی دیگر از اصحاب مذهب تحصیلی 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 متمایل بدین رأیند که گر چه انسان قادر به شناختن اشیاء فی نفسها نیست ولیکن باید قائل به وجود آنها باشد.

لا ادریه 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 اختیار 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 یک مقال رأی کانت را به تمامی و چنانکه

Auguste (۴) Phénoménisme (۳) Agnosticisme (۲) Positivisme (1)

فلسفی و لغوی معروف Emile Littre فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۷-۱۷۹۸) (۵) Comte

فرانسوی (۱۸۸۱-۱۸۰۱)

: 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 ترک فلسفه اولی داشته است. در چندین مورد فرصت را برای باز گفتن سخنانی از این قبیل مغتنم شمرده است که: فلسفه اولی مجموعه ای از مسائلی است که فکر ما از آنها احتراز نمی تواند کرد ، و توجه بدان همواره به صورت وضعی که طبیعه 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 می تواند بود هرگز نمی توانیم شناخت . و بدین ترتیب وضعی استثنائی و اختصاصی برای معرفت انسانی حاصل می آید و آن اینکه باید مبتنی بر اصولی باشد که نه آنها را می توان شناخت و نه گزیری از آنهاست .

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

پدیدار را از دو جهت می توان مورد توجه قرار داد از جهت موضوع شناسائی ، از جهت مورد یا متعلق شناسائی .

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

که آن پدید از وجهی یا نحوه ای از وجود آن است. اگر همه چیز وابسته به ذهن شخص متفکر باشد، و چنین ذهنی مقرر 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 خوردار از چه واقعیتی می توان دانست؟ اگر پدیدار را نتوان به جوهری که مبنای آن باشد مرتبط ساخت، باید آن را معلق در خلا دانست. یعنی یا باید گفت که پدیدار تظاهر ناپایدار و بیهوده ایست، توهم ساده ایست، سرابی بیش نیست؛ یا باید گفت که جلوه ای 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 سر انجام تصدیق کرده است که ظواهر را نمی توان تصور کرد، بی آنکه چیزی دروای این ظواهر نیز به تصور آید. و خود او معترف شده است که اگر جز این باشد بدین حکم محال میرسیم که پدیداری حاصل می شود بی آنکه چیزی باشد که پدید آید. بدین ترتیب پدیدار به ذات معقول باز می گردد 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 ظهوراتی از هستی است، چهره هائی است که از هستی نمایان میشود، جنبه هائی است که هستی به صورت آنها مکشوف ما می گردد.

البته شناسائی نمی تواند به حاق وجود دست یا بد، زیرا که مستندم تفاعل ذهن و عین است. اما شناسایی فعل

فاعلی است که خود او مندرج در وجودی است که از آن

برخوردار است و اگر شناسایی را چنین ندانیم هیچ گونه معنایی نمی توانیم برای آن قائل شویم . همینکه ، من فکر میکنم، فکر را در وجود مندرج می سازم ، و از همین جاست که حضور هستی خواه از جانب ذهن و خواه از جانب عین بر من منکشف می شود. از همین روست که به این رأی کانت نمی توان موافق بود که ما از اشیاء چیزی جز آنچه ، خود مادر آنها جای می دهیم نمی شناسیم

امکان خطا و محدودیت ذهن انسانی را که قادر به فهم همه چیز نیست نمی توانیم 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 ما بهمانند. اصل در معرفت نسبت نیست، بلکه مناسبت است. شناختن به معنی وارد شدن ما در مناسبت با هستی است ؛ نه اینکه ما خارج از هستی بهانیم، بلکه مناسبتی از درون هستی با آن می یابیم، و در واقع مناسبت یافتن با هستی به معنی بهره مند بودن از هستی است؛ پس شناختن بهره گرفتن 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 خود مستقل از هر گونه مناسبتی است. ما به وجود وابسته و در آن فرو رفته ایم. چه تقدیر غم انگیزی است اگر وجود جز ماده بی جان چیزی نباشد ، و چه سرنوشت درخشانی است اگر بتوانیم وجودی را که در آئیم امر مطلق الهی بدانیم و چنانکه در کتاب مقدس آمده و برگسون نیز بر آن رفته است بتوانیم گفت که ما در او زنده ایم، در او حرکت می کنیم و در او وجود داریم

### ج رضا دادن به وجود

چنانکه فوره گفته است ، فلسفه رضا دادن به هستی را را اقتضاء می کند . برعکس، آرائی که مدل بر نسبت شناسایی است اجتناب از وجود را باعث میشود

(۱) (Relativité (۲) Relation (۳) Transcendance) انجول اعمال (۴)

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

و خیزش روح را متوقف می‌سازد. فلسفه خوض در وجود را ایجاب می‌کند، وجودی که محیط برما و نافذ در ماست. و این کوششی است که شاید جسارت‌آمیز 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 نسبت مخالفند برگسون بیش از همه اصرار دارد که ذهن انسان را قادر به وصول به مطلق بشناسد. او می‌گوید: «داگر 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 لحاظ‌ها را 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 بازیابیم 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

شناسائی و مسأله انتقادی و اصالت تجربه ۳ - اصول خرد و ۱ - مقتضیات آن ارزش شناسایی در نظر کانت ۵ - بحث در باره نسبیت معرفت بر طبق نظر کانت. ۶ - شناسائی نام و مطلق

### شناسائی و مسأله انتقادی - ۱

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 و مورد که دو عنصر متقابل شناسائی است و هر کدام متهم دیگری است تعریف می کنند. حتی آنگاه که می گویم من فکر میکنم ، چنان مینماید که گوئی شخص شناسنده را از شیء شناخته تمییز می دهم . یعنی در ضمن همین فکری که میکنم ، فعل تفکر و چیزی که مورد چنین فعلی قرار میگیرد هر دو منکشف میشود یا هر دو حاصل می آید .

بدقول لالاند «شناختن بدین معنی است که موردی حقیقی یا واقعی برای تفکر در ذهن من حاضر باشد؛ آنچه مورد تفکر قرار میگیرد هر چه باشد، از آن حیث باید ملحوظ شود که مورد شناسائی است و با فکر موضوع شناسائی ، 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 میشود 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؟ آیا 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 کسی است که میشناسد در مقابل چیزی که شناخته می شود. ذهن است از آن حیث که فکر میکند . و منشای برای فعل شناسائی واقع می شود

1) (Sujet (۲) Objet (۳) Cogito (۴) لالاند فیلوف 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 میکند. ذهنی نمی تواند موضوع شناسایی باشد مگر از آن حیث که موردی برای شناسائی اختیار کند. تنها در علم به نفس است که موضوع شناسائی همان مورد شناسایی است

شناسائی را صور و انواع متعددی است، و این تعدد با بر حسب شیئی است که مورد شناسائی قرار میگیرد، یا بر حسب قوه ایست که وسیله حصول شناسائی می شود، یا بر حسب قصد و التفاتی است که ذهن به شناسائی میکند اما دوگانگی مورد و موضوع تنها از لحاظ نظری و کلی می تواند درست باشد و، در واقع امر، باید آن را قابل انعطاف و محل تأمل دانست. زیرا که

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

شناسایی که به دیگران حاصل میکنیم رابطه ای در بین اذهانی است که همه آنها موضوع شناسائی است - ۲

. در شناسائی ارزشها ذهن ما آنها را به عنوان اموری که مورد شناسایی باشد در نظر نمی گیرد -

- 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

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

است.

. حضور یافتن یا حضور داشتن در شیئی -

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 باه ورد شناسائی در هم می روند و می گذازند و یکی میشوند

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

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

به خود آمدن و در همان دم به جهان آمدن کلودل از این معنی چنین تعبیر میکند که شناسائی یکجا با - ۶

جهان زاده شدن است و همو می گوید که شناسائی این است که بر شخص واجب آید که : اولاً از خود بدر رود ، یعنی

التفاقی به خارج از خویشتن بیاید. 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 می کند

ب. - مسأله معرفت با مسأله انتقادی

شناختن که برای طرح مسائلی به کار می رود خود نیز مسأله ای می شود. آنچه به نام مسأله شناسائی مینامند

: مجموعه ای است از مسائل ذیل

مسأله منشأ : شناسائی از کجا می آید و منابع عمده آن چیست؟ حس است یا تجربه ، یا عقل ، یا شهود ؟ - 1

مسأله ساخت : شناسائی چگونه تقوم یافته است ؟ آیا قوانین و اصولی وجود دارد که شناسائی بر طبق آنها - ۲

به کار افتد ، و مجموعه آنها به منزله مبنایی باشد که شناسائی متکی بدان یا مبتنی بر آن باشد؟ و اگر فرض کنیم که

شخصی که فکر می کند 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 تجربه ای وجود دارد چه اثری بر آنچه مورد شناسائی است گذاشته میشود

؟

مسأله ارزش یا درجه شمول ارزش شناسایی چیست؟ آیا شناسایی به وجود از آن حیث که فی نفسه چنان

است راه می یابد یا وجود تنها از حیث ارتباطی که با

شخص متفکر دارد شناخته میشود؟ در ورای ظواهر وجود مطلق را در می یابیم یا فقط جهانی را که مضاف به ساختمان مخصوص ذهن ما است می شناسیم؟ و حقیقت عبارت از چیست؟ این سه مسأله ارتباط متقابل با یکدیگر دارد، و اگر قائل به ترتبی در ذکر آنها بشویم تنها از این روست که مسأله را ساده تر کنیم و تحلیل آن را آسان تر سازیم. مجموعه این مسائل . مسأله معرفت را که از زمان کانت تاکنون مسأله انتقادی نام گرفته است پدید می آورد

بحث معرفت مطالعه این اشکالات است و به قول آبلری مجموعه ای از آرائی است که غایت آنها ارزش شناختهای ما و حدود آنهاست و یا به قول لالاند، در فرهنگ فلسفی، مطالعه مناسباتی 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 ارائه میکنند نظریه های متعددی عرضه می شود

اما چون جدا ساختن شناسائی و هستی از یکدیگر میسر نیست بحث معرفت را نیز از بحث وجود نمیتوان جدا ساخت اگرچه یکی از آن دو را از لحاظ اهمیت و تقدم بر دیگری ارجح بدانیم این دو مسأله را به طور قطعی متهم یکدیگر می شماریم و هر دو را با هم موضوع فلسفه اولی میدانیم و فلسفه اولی را از لحاظ شمول بر این هر دو مسأله، غالباً فلسفه عمومی نیز می خوانیم

مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت فقل -1-

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 ممتنع و لازم است

Absolu در مقابل مطلق Relatif یا اضافی یا نسبی یا اعتباری (1)  
Abel 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. مدرسین 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. پیروان کارل مارکس به همین گروه می پیوندند. چه اینان نیز میگویند 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 میکند. 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 میشود 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 همگی بر مبنای تجربه صورت میگیرد و صراحت می پذیرد. اصول عقلی و منطقی نیز چنین است: تجربه اصول عمده عقل از قبیل علیت و غایت و هویت را به ما القاء میکند یا لاقلاً این اصول از تفکری که درباره تجربه به عمل

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

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

در اصل کتاب چنین بود: اصول عمده عقلی علیت جوهر غائبیت، هو هویت این دو فقره در ترجمه فارسی عمداً (۵)  
... مورد تصرف قرار گرفته است

. 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 نیکو بدین نکته پی برده آنجا گفته است که تجربه درونی یا وجدان ، به همان اندازه تجربه خارجی، یا احساس  
اهمیت دارد. و قاعده ای را هم که مدرسین 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 میکنیم ما را از بحث درباره مذهب اصالت تجربه بی نیاز 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 شنا - مائی کافی است که قولی را که لایبنتس 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 نمیشد 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

فیلسوف آلمانی Leibniz فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴) (۲) . (1) Locque

(۱۶۴۶-۱۷۱۶)

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

(ب نظریه اصالت عقل راسیونالیسم

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

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

فوانینی برای فکر وجود دارد که تقومی 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 ، اصل هو هویت ،  
اصل جوهر ، اصل غائییت ، اصل موجبیت ممکن نیست بتوان این اصول را از تجربه اخذ کرد ، زیرا که تجربه خود با اتکاء  
بدین اصول سازمان می پذیرد و معقول می شود

عقل مجموعه اصولی است که هادی شناسائی است ، با 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 ، توده در هم ریخته ای از احساسها باشد . بنا به رأی  
این فیلسوف ، از تجربه فقط ماده شناسائی مستفاد میشود . و صورتی که این ماده به خود می گیرد از قالب های

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

(۴) P. de Substance (۵) P. de finalité (9) P. du déterminisme

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

(عقل را می توان از دو لحاظ در نظر گرفت استاتیک (ایست مند) و دینامیک توان مند

لالاند با توجه به همین دو جنبه ثبات و تغییری که در عقل است، دو قسم عقل را از یکدیگر تمیز میدهد: عقل

. متقوم و عقل مقوم

عقل را از آن حیث متقوم گویند که به صورت مجموعه ای از اصول و مفاهیم تثبیت شده باشد و این مجموعه در بدایت امر تغییر ناپذیر به نظر بیاید. اگر چه در واقع نسبت به لحظه ای یا مرحله ای از دیالکتیک عقلی است که این صورت ثبات و معین را به خود گرفته است. این مجموعه با اینکه در معرض دگرگونی و آماده برای تحرک است، جنبه استاتیک عقل . یعنی ایست مندی آن را نمایان می سازد

عقل را از آن حیث مقوم گویند که در حرکت و سیر است . امتدادی است که ذهن به خود میگیرد در جهتی به حرکت در می آید و دگرگونی صورت را در عقل مقوم موجب می شود. واضح است که عقل چون از این لحاظ در نظر گرفته شود جنبه دینامیک توان مندی دارد، ولیکن همین جنبه از عقل است که ثبات سازمان اساسی عقل را موجب میشود. به قول لالاند 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 می دارد . قول به اصالت عقد راسیونالیسم) به معنی اثبات ارجحیت موضوع شناسائی بر مورد آن است و مستلزم این است که با نظر کانت در این باره موافق باشیم که می گوید

Raison Constituée (3) Dynamique (۲) Statique (1)

Raison Constituante (۴)

که اموری که شناسائی بدانها تعلق میگیرند به واسطه موضوع شناسائی است که وضع می شود و قوام میگیرد و بر طبق . سازمان قبلی ذهن او تطبیق و تنظیم می گردد

بحث در مقابل مذهب اصالت عقل به صورت کلی آن میتوان گفت که ذهنی که منشأ تفکر است معلوم نیست که دستگاہی مجهز به اصول و قواعد مخصوص بوده و ساخت - ۱ پرداخته و آماده ای داشته باشد تا ماده شناسایی 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 فرا افکنده میشود و در روشنایی آن نظامی را که در اشیاء وجود دارد و ساختی را که متعلق به خود آنهاست میتوان دید. به عبارت دیگر « منی که فکر می کند لازم نیست که حتماً به صورت ذهنی که کانت آن را موضوع استعلائی » نامیده است . تصور شود، یعنی مجهز به ساز و برگ مخصوص به خود باشد

البته میتوان 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 در هم فرو می رود، یا با یکدیگر هم آهنگ می شود

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 میتوان 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 با یکدیگر

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

Sujet transcendantal (۲) Cgito (1)

بتوان گفت که محاوره ای در بین آن دو بر قرار است که حاکی از یگانگی شناسایی است. از این رو تعارض دو مذهب . تجربی و عقلی قابل تأویل است

معمولاً از آراء دکارت این نتیجه را گرفته اند که بر حسب مذهب او اصالت عقل به اندازه ای قوت می گیرد که باید گفت که تنها عقل است و عقل ؛ و جز آن در روح انسان چیزی نیست. ولیکن چنانکه لاپورت پی برده است، مذهب عقلی دکارت را نباید مطابق با مذهب اخلاف او از کانت تا برتوشویک ، دانست

دکارت عقل را به معنی هیئتی مؤلف از اصول قبلی کلی ضروری نمی داند ، و این اصول را اعتباری بسیار قائل نیست بلکه عقل را عبارت از توانائی انسان به حکم صحیح درباره صواب و خطا و تمیز آن دو از یکدیگر می شمارد . بعلاوه، عقل بر طبق رأی او فقط قوه ای نیست که انسان به یاری آن استدلال کند، قضایا را با یکدیگر تألیف نماید و راهبر او در بکار بردن روش درست باشد . بلکه عقل را علاوه بر این قوه نطقی شهودی نیز حاصل است که چیزی جز پر توروح نیست و این شناسایی که به اصطلاح خود او تنها از تابش نور عقل حاصل می شود، همان است که انسان را قادر میسازد تا در حیطة فکر به ادراك مستقیم بدهات 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 تجربه محض تصور می شود، و به منزله شعور یافتن بدانچه در ذهن ما حاضر است و به نحو صریح و ممیز ادراک می شود، در می آید. عقل از نظر دکارت جدا از منی که فکر میکند یعنی جدا از تجربه درونی که انسان را از ذهن خود حاصل می شود ، نیست

قول به اصالت عقل را باید با قول به اصالت فطرت که غالباً با آن مشتبه می شود متفاوت دانست. این قول با اینکه غالباً سلب اعتبار از آن می کنند، بسیار سودمند می تواند

1( Jean Laporte استاد دانشگاه سرین ) ۱۸۸۶-۱۹۴۸ ) ۲( Brunschvicg )

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

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 میتوان 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 بدر آوریم قول به اصالت فطرت، اگرچه بعداً تغییر صورت داده است، در آراء دکارت و لایبنیتس به حال خلوص اصلی خود دیده می شود

پیداست که با قبول مفاهیم فطری میتوان 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 ما قبلاً 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 تصوراتی را که از اشیاء محسوس ناشی می شود معانی عارضی نامیده ، و تصوراتی را که در تخیل ما ساخته و پرداخته میشود معانی جعلی خوانده است . و پس از تمیز این دو نوع از معانی به وجود معانی فطری با 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 قوه ای 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 میشود . 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 با یکدیگرند. از يك طرف ، ذهن احتیاج به

کسب وقوف دارد و هیچ معنائی در ذهن نیست که تا اندازه ای از راه تجربه القاء نشده باشد. تجربه تنها به منزله 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 ساده ای از تجربه نمیتوان شمرد؛ و قوه ای که دارای جنبه انفعالی محض باشد، و تحریکاتی را از خارج بگیرد و ببذیرد، نمی توان دانست. تاریخ علوم این امر را به ثبوت میرساند واقعیت چیزی در باره خود نمی گوید بلکه عقل است که باید هنری ابداع کند تا بدان وسیله پرسشهای پر ثمری در قبال واقعیت طرح شود، بدون تصورات و فرضیات و نظریات 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 نمی برد هیچ چیز نیست و چیزی را به چنین کسی فاش نمی کند . قول به تطور عقل توفیق دو مذهب تجربی و عقلی را ممکن می گرداند. به جای اینکه عقل را مجموعه ای 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 آن حاصل میشود. د. 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 اهتامی که برای تبیین عالم و و آدم بکار میبرد به مشکلاتی که در این کار بدانها بر می خورد تجربه درونی حاصل کند. واقع امر این است که برای حل مسائلی که مدام بر سر راه عقل پیش می آید عقل به تکمیل و وسائل خود برای معقول ساختن امور و تجدید نظر در آنها می پردازد و اگر هیئت اصلی قوالب قبلی ذهن را دیگرگون نسازد، به انعطاف این قوالب رضا می دهد .

عقل، بدین ترتیب دیگر حالت ایست مندی (استاینتک) 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 طین آن معقول و واقع باهم متوافقند، یا به عبارت دیگر نظامی که حال 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 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 دو را در دیگری مستهک ساخت، یا یکی را انعکاسی از دیگری دانست. بدین ترتیب از یک طرف از مذهب اصالت تصور احتراز می‌جوئیم تا بر ما لازم نیاید که بگوئیم که طبیعت چیزی جز انعکاس قوانین ذهن نیست و از طرف دیگر قول به اصالت ماده را کنار می‌گذاریم تارضا بدان ندهیم که وجدان را فقط انعکاسی از نظم جهان بدانیم.

مورد شناسائی مفهومی است که فهم آن از دشوارترین چیز هاست. 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 مشترک دو عالم که یکی من و دیگری جز من است پدید می‌آید. اما اگر چه وجود حال در مورد شناسائی و قابل تأویل بدان نیست، تجربیون حق

به تشدیدلام ۲۰ - به جای اینکه به شناخت شناسی اکتفا جوئیم به هستی شناسی نیز وارد - ۱

شویم و به معنی حقیقت که از حیث ارتباط شناسائی با هستی مفهوم می‌شود توجه کنیم

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 شناسانی با هم تداخل می یابد سهمی از وجود در آن به جای می ماند.

# اصول فقل 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

نظم و روش - ۱

. بداهت - ۲

. قطعیت -

{

# 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 دستگاہی از اصولی است که ، Raison سازمان آلی به شناسائی می بخشد ، خواه این اصول مشروط بر اینکه نوشتن آن با حرف بزرگ شروع شود. منظور عقلی است که حاکم بر عالم هستی و ناظم آن باشد ، و - Raison souveraine یا خود ... چنین ایجاب کند که همه چیز در همه جا به نحو ضروری و کلی و قطعی جریان یابد

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 مهیز خود را تحت تأثیر تجربه به دست آورده باشد. و این است جدولی از اصول عقل  
اصل علیت " اصل موجبیت . اصل جوهر اصل غائیت  
\* اصل هو هویت یا وحدت -  
اصل معقولیت عمومی یا قانون جهت کافی - ۱

# ب - قانون جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی

این اصل را اگر به صورت اخباری بیان کنیم چنین میشود: هر چیزی جهت وجود خود را دارد، یا هر چیزی وجهی دارد - اما به صورت انشائی چنین تقریر میشود 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 : « هرگز چیزی واقع نمی شود یا وجود نمی یابد مگر اینکه علتی برای آن باشد . یا لاقلاً ، 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 راجح 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 توجهیه ، 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 را به هر دو قسم آن از میان می برد. دو قسم امکان عبارت

---

de causalité-1

P. de Substance-r

Intelligibilité loi

Contingence -v

ou d'unité

است از: ۱- امکان در اصل وجود اشیاء: اشیاء میتوانند باشند یا نباشند. ۲- امکان در نحوه وجود اشیاء: اشیاء با اینکه هستند می‌توانستند بدین صورت یا به صورت دیگری باشند.

اگر امکان بر جهان حاکم می‌بود همه چیز در معرض صدفه و اتفاق قرار می‌گرفت و دستخوش فقدان نظم و عدم تعیین میشد نه چیزی را میتوانستیم بفهمیم، و نه چیزی را به حساب بیاوریم. پس این خود قاعده‌ای برای فکر ماست که به اصل جهت کافی قائل باشیم. و این اصل را بدین صورت تقریر میکنیم برای اینکه همه چیز بتواند معقول ما شود 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 میتوانستیم قانون بزرگ جهان بدانیم جهت عالی اشیاء جنبه عقلی نمیداشت و لیکن همین جهت غیر عقلی نیز با قاعده معقولیت عمومی که فکر ما مقتضی آن است مطابق می‌آمد. اصولی که آنها را می‌توان اقسام مختلفی از اصل جهت کافی دانست عبارت است از: اصل علیت که اگر به صورت اخباری بیان کنیم چنین می‌شود: 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.

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

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

اصل جوهر که اگر جنبه اخباری بدان بدهیم چنین می شود: هر چیزی که هست جوهری دارد، یا جوهری ۴ 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 کد 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 معمولی 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 میکند مراعات نمائیم میتوانیم 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 با یکدیگر ناسازگار می شمارند. چنانکه بعضی از آنان می گویند که تبیین چیزی بر طبق اصل علیت با تبیین آن چیز بر طبق اصل غائبت منافات دارد.

### ج قانون وحدت یا اصل هو هویت

بقول لالاند یکی از مقتضیات عقل این است که تنوع و تکثر اشیاء را که گوئی با اهتمام فکر ما در مفهوم ساختن و معقول گردانیدن آنها منافات دارد از میان ببرد. از اینجا بر می آید که قاعده عالی ذهن ما در همه موارد این است که عینیت را بر غیریت ترجیح دهد، و از همین رو هو هویت 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:

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

لاد

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

. محسوس، وجودی، الخ

عقل ما در قبال این تعارضات چه میکند؟ - یکی از این سد راه را در پیش دارد

یا می خواهد «ب» را به «الف» برگرداند (لالاند)؛ -

یا می خواهد «الف» را در «ب» باز یابد، بی آنکه «ب» را از میان را ببرد؛ - ۲

یا می خواهد با پدید آوردن وضع مجامعی از آنها بر طبق روش دیالکتیک تناقض آنها را پشت سر گذارد و بدین -

ترتیب آنها را در مرحله عالی تری از معقولیت با یکدیگر مؤتلف کند

در دو مورد اول این اصل را معتبر میگیرند 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 میشوند 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 میشوند . 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 ورنند ، در نظر گرفت .  
به نظرها اصول عقلی را چنانکه لالاند میگوید ، باید قواعدی دانست که عقل ما مستلزم آنهاست ؛ و به جای اینکه آنها را حاکی از امور واقعی بدانیم باید

---

Synthèse -1

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 .

# اعتبار شناسانی بر طبق مذهب . کانت

اینک باید بکوشیم 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 ، ومستقل از فکر ما چنانند مشابهتی دارد ؟ آیا شناسائی که ما از هستی حاصل میکنیم 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 شناسایی که در مرکز آن قرار داد ، 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 پیداست که در شناسائی ماده ای و صورتی از یکدیگر تمیز داده می شود. از لحاظ زمان هیچ گونه شناسایی در ما نیست که مقدم بر هر گونه تجربه ای حاصل باشد ، یعنی حصول آن را مقدم بر اکتساب اطلاعات واصله از طریق مشاهده و جدانی یا حسی بتوان دانست اما چنین تجربه ای جز ماده شناسایی را که عاری از هر گونه صورتی است به دست نهد مشهودات حسی و وجدانی در قالب ذهن موضوع شناسائی وارد میآید و در این قالب صورتی به خود می گیرد. همین قالب

ساخته و پرداخته ذهن است که ماده شناسایی را سازمان میدهد، وحدت می بخشد و به صورت قانونی در می آورد 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 می سازد. 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 مجموعه ای از صورت ها و قالب های در هم گرفته به هم بافته فراهم آمده و به موضوع شناسائی تعلق گرفته است، و موضوع شناسایی که به اصطلاح کانت جنبه استعلائی دارد پایگاه آنهاست.

: ساخت استعلائی ذهن چنین است

ابتدا صور قبلی احساس یا به عبارت صحیح تر 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 شناختههایی که از راه شهود حاصل میشود همگی نسبی است یعنی نسبت به زمان و مکان پدید می آید؛ با عبور از این دو قالب است که چهره های 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 می بخشیم و درباره آن فکر می کنیم. کانت آنها را مقولات مینامد و تعدادشان را به دوازده مقوله که در چهار طبقه ترتیب یافته است می رساند. مثلاً، از جمله این مقولات: مفهوم وحدت، مفهوم جوهر، مفهوم علیت و مفهوم ضرورت را می شمارد 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.

Transcendental-1

عملی که فاهمه انسان یعنی قوه ای که مجهز بدین مقولات است ، انجام می دهد 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 می شود . مفاهیم محض نیز اگر ماده ای از راه تجربه و شهود به دست نیاورد تا بتواند بر آن انطباق جوید، خالی و عاری می ماند .

در قالب مقولات اقسام مختلف حکم صورت پذیر می شود. و بالاخره، با هیئت تألیفی اصول عقلی مطابقت میجوید و اینها اصولی است که تعلق فکر به هر گونه تجربه ای تابع آنهاست

بر این قوالب هیئت دیگری از مفاهیم استعلائی محیط می شود که قوانین عقل را بیشتر نمایان میکند و مقتضیات آن را بهتر بر آورده می سازد. اینها شروط حالیه شناسائی است و شناسائی عالی ترین درجه وحدت و جامعیت خود را از آنها به دست می آورد. کانت آنها را عبارت از این سه می داند: ۱- تصور نفس که مبدأ وحدت همه پدیدارهای روانی است که مقرر آنها من است ۲- تصور جهان که مبدأ وحدت همه پدیدارهای مادی یا حسی است که مقرر آنها ماده است ۳۰ تصور خدا که شرط عالی شناسائی است و همین تصور اخیر است که عالی ترین درجه وحدت را به معرفت میبخشد زیرا که تمام شروطی که تجربه را معقول میسازد و به فکر آدمی این امکان را می دهد که هستی را وضع کند در این تصور تلخیص می گردد.

آنچه موجب می شود 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 نمی توانیم بر اشیائی که خارج از زمینه خود آنهاست منطبق شماریم و در باره مطلق یا وجود

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

کانت ، پس از اینکه قائل به وجود چنین دستگاهی در ذهن انسان می شود. بدانجا می رسد که بگوید که ما اشیاء و امور را ، نه به صورتی که فی نفسها و در واقعیت بیرونی یا درونی خود چنانند ، بلکه تنها از آن حیث که از قالب ها و ساختمان های ذهنی ما عبور کرده و صورت آنها را پذیرفته و به همان صورت در ذهن ما پدیدار آمده اند. می شناسیم . یا به اصطلاح خود کانت ، اشیاء را نه از آن لحاظ که ذوات معقولی است ، بلکه تنها از آن لحاظ که پدیدارهایی 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. آن در تفسیر قول کانت میگوید : «تخیل و تعقل 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 شناسایی را به حد اکثر امکان فرابرده تا آنجا که گفته است : « برای دریافت اشیاء از آن حیث که بد 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 اینکه ما از اشیاء چیزی جز آنچه خودمان در آنها جای می دهیم نمی شناسیم

Antinomies-1

A. Ch. Alain- v

نویسنده و فیلسوف فرانسوی ( ۱۸۶۸ )

# ه بحث در رأی گانت راجع به ارزش شناسائی

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

## الف - نخستین ایراد: ساخت موضوع شناسائی

رأیی که گانت در باره شناسائی آورده مشابه با نظری است که دکارت در باره فکر داشته است. منتهی گانت قائل به هیئت استعلائی برای شناسائی ما شده و حال آنکه دکارت قائل به چنین صورتی نبوده است. آنگاه که دکارت می گوید: «من فکر میکنم منظور او جزیر توی روحانی که آدمی با توجه خود یا به اختیار خود فرامی افکند نیست؛ پرتوی که با شك اسلوبی هر گونه حکمی را که مغایر فهم باشد زایل می سازد 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 گانت پدیدارشناسان نیز بدین جا رسیده اند که تأثیر ذهن شناسنده را عبارت از التفاتی 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 بینشی مستقیم می داند که به دشواری می تواند از شیئی که در معرض آن است تمییز داده شود. و در واقع شناسائی عبارت از تهاس ذهن باشی 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 گانت بگوئیم که واقعیت به صورتی که عاری هر گونه از نظامی است به ذهن ما عرضه میشود و توده در هم ریخته ای 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 منطبق خود را بر ما حمل می کند . پس بهتر آنکه مسأله شناسائی را بدین صورت طرح کنیم که در بین قوانین موضوع شناسائی و قوانین مورد شناسایی چه مناسباتی است ؟ یا خود، نظامی که حال در مفاهیم است با نظامی 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 می داند، بی آنکه توانائی آن را در فرارسیدن 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 می گردد؛ 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 درون صور مکانی و زمانی که آنه به خود می گیرند ، یا بهتر بگوئیم در ورای این شروط و اوضاع و احوال مختلف دریابد. . تصویری از چنین شهودی در نظر فیلسوفان بزرگی از پلوتینوس تا اسپینوزا و از پاسکال " تا برگسون حاصل بوده است . کانت شهود را محدود به ادراک ماده محسوس شناسائی می داند و نتیجه ای که از چنین رأیی حاصل می کند 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 او بیشتر تعمق شود این نتیجه به دست می آید که تمایز اساسی پدیدارها را از ذوات معقول ، چنانکه او پذیرفته است، نمی توان تصدیق داشت . زیرا که تجربه تنها ظاهری از وجود را عرضه نمی دارد، بلکه ما به وسیله آن وجود فی نفسه را در می یابیم

---

فیلسوف اسکندرانوی نواف از اونی Plotin - 1  
فیلسوف هلندی (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷). (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳)

## 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 بینگاریم ، 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 هو هویت و علیت و جوهر و غائیت 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 گیر و در جستجوی ارزشی بر آید، و آن شیء یا این ارزش محرک آن باشد. تمایلات مهمی که طبیعت انسانی دارد، اگر چه مقتضیات ذهن ماست ، پاسخهایی در برابر مقتضیات اشبائی که مورد ادراک ذهن ماست نیز می باشد .

در نتیجه مفاهیمی که ما از علیت و غائیت و جوهر 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 میشود، 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 منطبع 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 چند تن از فیلسوفانی که پس از کانت به اصالت معنی قائل شده اند در باره موضوعیت تصورات تأکید بسزا کرده اند. اما اگر به نظریه دکارت درباره شناسایی 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 ، تمییز داد .  
مفاهیم حقیقی خود دارای سه جنبه است :

جنبه درونی یا موضوعی مفاهیم یعنی کیفیت روانی آنها، که چیزی جز نحوه تفکر ما و حالتی ناشی از ذهن - ۱ - ما و امری که مستقیماً با وجدان ما هستی می پذیرد نیست .  
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 .  
علتی که این امر غیر ذهنی را که مفهوم حاوی آن است ، ایجاد می کند، و جهت کافی آن و اصل تبیین آن

میشود. هر مفهومی واقعیت موردی خود را باید از علتی که دارای

---

Idéalisme-1

خصائص همان مفهوم باشد تحصیل کند. زیرا که این جنبه واقعی موردی که در مفهوم مندرج شده است از هیچ نمیتواند به دست آید ، پس باید ناشی از علتی باشد. و این علت ، آنچه را که در مفهوم به طور تصویری 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 تصویری 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 علیت 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 میدانند قبول ندارد. در مقابل کانت و سایر قائلین به نسبیت مینویسد که دلایلی که اینان برای اثبات نسبیت شناسائی آورده اند. همگی ناشی از یک 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 منجمدو 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

هرگونه تجربه ای را در قالب هایی 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 صیوروت و خیزش آن و به صورت زنده و جنبنده آن، دست می یابد. و اگر بدین نحوه از شناسایی که برگسون آن را شهود می نامد قائل شویم وضع يك سره دیگرگون میشود. او میگوید: هر چه فیلسوفان، یا حتی خود دانشمندان، در باره نسبت شناسایی 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 واقعیتها 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 شناسایی شهودی که خود در جریان حرکت قرار میگیرد و همان حیاتی را «که در اشیاء است به خود می پذیرد به مطلق راه می یابد

. این ایرادات مختلف ما را بر آن میدارد که یک بار دیگر مناسبات شناسائی و هستی را از نظر بگذرانیم

### **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 فرو گذاشت تا توانائی به آن هر چه نیکوتر حاصل آید. بسیاری از فیلسوفان جز به جنبه ای از شناسایی توجه نمیکنند، 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 آغازد، و مجموعه ای 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 چشمه ای 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 نمی توان معرفت را از لحاظ تمامیت آن حاصل کرد و از این رو نباید از اهمیت قوای انفعالی و غریزی و شهودی در شناسائی غفلت ورزید. و این راهی است که فیلسوفان بزرگی بدان رفته اند، مانند پاسکال آنگاه که پای دل را در شناسائی به میان آورده و برگسون آنگاه که از شهو دسختن 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. یقین هایی که از راه چنین فکری حاصل میشود مختص به خود آن است. این فکر قابل تأویل به اقسام دیگر نیست؛ می توان آن را فکر غیر عقلی نامید و دو مرحله در آن تمییز داد: مرحله مادون عقل که عقل آن را بی اعتبار میدانند مرحله ما فوق عقل که افق تازه تری در پرتو روشنائی والاتری در برابر نظر نمایان می سازد.

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 شناسایی نیز محلی را که در خور آنهاست مقرر سازیم. قول پاسکال نیز مؤید همین معنی است عقل را به دور انداختن، یا جز عقل چیزی را نپذیرفتن هر دو در حد افراط است.

پیداست که زمینه هایی اختصاص به عقل دارد، و عقل در ملک خود حکم می راند؛ مثلاً زمینه علمی عقل را ملک مسلمی است. اما همه زمینه های فکری چنین نیست.

ببینیم آیا عشق را می‌توانیم نحوه‌ای از شناسایی 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 ما بدان تعلق می‌جوید معلوم داریم دل به زبان پاسکال، شناسایی احساسی

به تعبیر مالبرانش و شهود به قول برگسون و شلر همگی مبتنی بر عشق است، بی‌آنکه 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 هنری، تجربه عرفانی و بسیاری دیگر از حدود شناسائی ناگزیر از عشق است

پس آنچه لازم است این است که مفهوم شناسایی را انبساط دهیم و جامع جمیع قوای مختلف روحانی انسان بدانیم تا آنجا که با شناسائی خود همه پرده‌های ساز اندیشه را در برگیریم 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 با یکدیگر مشارکت دهیم تا معنی وجود را به 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 عقا بشماریم به آسانی می‌توانیم به صحت این گفته پاسکال بی‌بیریم: «آخرین حدی که عقل در سیر خود بدان می‌تواند رسید این است که خود او در یابد که بی‌چیزهاست که فراتر از دسترس اوست. اگر عقل بدین حد نرسد نشانی از ناتوانی اوست، و هیچ چیز با مقتضای خود عقل مطابق تر از اعتراف به چنین قصوری نیست

اما عقل چیست؟ آیا معنی عقل بر خود عقل از هر جهت روشن و آشکار است؟ هیچ‌گونه رمز مجهولی در آن

نیست؟ مفهوم استعداد عقلی دور از این استعداد غریزی عالی

فیلسوف آلمانی (۱۸۷۴ - ۱۹۲۸) Max Scheler - 1

. که گاهی آن را شهود مینامند قرار دارد؟ هیوم در این باره گفته است: «عقل چیزی جز غریزه اسرار آمیزی از روح ما نیست و بزرگترین هواداران اصالت عقل ناگزیرند از اینکه چیزی را اصل بگیرند که خودشان هم نمی دانند که چیست؟ دکارت» نیز، اگر چه میتوان 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 نور طبیعی روحی است که من می گویم که تنها بدان میتوان 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 شهرده است و یا با آنچه برگسون 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 شهرده اند عالی ترین درجه معرفت هم جنبه عقلی و هم جنبه شهودی دارد و او اسپینوزا است. اسپینوزا در ورای تجربه حسی و عقل نطقی قائل به مرحله سومی از شناسائی است. و آن سیر از معرفت نامه بعضی از صفات خدا به معرفت ما هیت 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؛ وحدت معرفت در تمامیت و جامعیت خود حاصل می آید تا وصول به مطلق صورت پذیر شود

ج - اصل جهت کافی

---

فیلسوف انگلیسی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) 1 - David Hume  
حکوم هلندی (۱۶۳۲-۱۶۷۸)

اصول مهم عقلی را به صورت قانون عالی واحدی می توان تلخیص کرد و آن اصل جهت کافی یا معقولیت عمومی است. این اصل چنین تقریر می شود 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 با نظامی یا جوهری یا غایتی است.

البته قبول این اصل اقتضای عقل است، اما به نظر ما می توان 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 گرایش ها و خواهش های روحی ماست که عقل بدانها صورت می بخشد، و از قبول اصل جهت کافی لازم نمی آید که جهتی که برای هر چیزی خواستاریم جنبه عقلی صرف داشته باشد. اگر عشق را بتوان و از جهان دانست جهت عالی همه اشیاء و امور را می توان در آن یافت و از همین راه اقتضای اصل جهت کافی را بر آورده ساخت. در اصطلاح لایبنتیس 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 که محال را اصل می گیرند در بند چنین ابهامی گرفتارند. کامو می کوشد تا اثبات کند که جهان غیر معقول است، بالا اقل اگر رابطه انسان و جهان از لحاظ عقلی در نظر گرفته شود محال لازم می آید. با همه این توجیه حیات را از يك حيث ممکن می شمارد، و این توجیه به نظر او با استناد به بعضی از انفعالات انسان که به صورت عصبانی در مقابل شریا اشتیاقی به عدالت در او جلوه می کند ممکن می آید. در نتیجه این متفکر اصل جهت کافی را اگر نتوان گفت که برای تمام هستی می پذیرد، لا اقل در مورد انسان صادق میدانند، و به جهتی که دل آن را اقتضا می کند گردن می نهد. و این همان جهتی است که پاسکال نیز پذیرفته است، همان جهتی است که به هستی معنی می دهد بی آنکه مستقیماً به عقل منتسب باشد. مثلاً کامو می نویسد که ذوق شدیدی به عدالت داشته که مثل شهوات آنی به نظرش ناموجه می آمده است و ارزش ها آن گاه در وجدان

. او از نو بر قرار شده و دوباره اعتبار یافته است که عقل او تسلیم عشق شده است. عشق به هر چیزی که میخواهد گوباش

#### د . - شناخت مطلق

اصالت نسبیت کانت به نظر ما قابل قبول نمی آید، زیرا که درست نمی دانیم که شناسایی 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

میگیریم بی آنکه هستی را به صورت هایی 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 شناسایی ما از حدود ارتباطی که در بین مارشی برقرار

شده است خارج نمیشود ، و لیکن با همه این محکوم به نسبیت نیست

و انگهی 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 میشوند. ارتباط

شناسائی و هستی ارتباط دورنی است. شناسائی در دل هستی است و برعکس . سخن لاینیتس بسیار درست است. آنجا که

میگوید : « 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 . برگسون در نظریه ای که راجع

به شهود آورده به خوبی بدین نکته پی برده است ، آنجا که شهود را تلاقی 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 میکنم ، 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 شناسایی به هستی مطلق دست می‌یابیم؟ آیا این تنها خوش گمانی ساده‌ای نیست؟ آیا مطلق والاتر از آن نیست که آدمی با همه ناتوانی نام آن را به زبان آورد؟

در این جا باید دید که کلمه مطلق را به چه معنی به کار می‌برند. گاهی از این کلمه خدا را اراده میکنند؛ 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 میتوانیم داشت، چنانکه خود او هست در فعل شناسایی به ما عرضه میشود 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 نمی‌توان سلب کرد. اینها همان مفاهیمی است که کانت مقولات ما تقدم می‌نامید. اماد کارت طبایع بسیط می‌خواند. زیرا که آنها را فقط صور قبلی معرفت نمی‌شمرد، بلکه از خصائص وجود می‌دانست. مطلق به این معنی جزء ساحت عقل ماست.

اما این مسأله که آیا وجود را چنانکه فی نفسه هست (مثلا ماده و روح را) نیز می‌توان دریافت یا اینکه همه چیز با عبور از مهر شعور انسانی شناخته می‌شود مسأله شناسائی بنیامهاست. و برای جواب گفتن بدان باید، با توجه به نظر کانت و بحثی که در باره آن به عمل آمده 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 وصفات او بحث خواهد شد ارجاع میکنیم. در اینجا همین قدر کافی است که به تمایزی که دکارت در بین شناختن و فهمیدن قائل شده است اشاره نمائیم. روح انسان

میتواند 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 میتوان با دست خود گوهی 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 میکند و یادچار تناقض می شود . اگر منظور از شناسایی حقیقت را جستجو کردن و پرده از چهره هستی به یک سوزدن باشد . معلوم نیست که آدمی هواره 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 شناسایی 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 برگیر دو جز به نقاط معینی از کره ای 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 میتواند 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 می توان خارج از مذهب او ، یا حتی در جهت مخالف مذهب او ، به تفکر فلسفی تنها کافی است که نظریه معرفت را به نحو دیگری تصور کنیم و مخالف مذهب او ، به تفکر فلسفی پرداخت تقدم اساسی

مبحث معرفت را بر مبحث وجود ، چنانکه کانت خواسته است ، نپذیریم.

شخصی که فکر میکند 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 شناسایی عرضه شود به طور ضمنی مستلزم نظریه ای درباره هستی است و خودکانت نیز از این قاعده مستثنی نیست. حتی میتوان 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

ببیند ، چنانکه قول مشهور لیتره حاکی از همین گونه ناتوانی است: «مطلق اقبانوسی است که برای

» . پیمودن آن نه زورقی داریم و نه بادبانی

به فلسفه پرداختن ، بر خلاف آنچه اینان میگویند ، در شناخت هستی به سفر رفتن است ، در

درون هستی غوطه خوردن است ، دل به دریا زدن است و بنا به تعبیر زیبایی که فوره آورده است رضا به

. هستی دادن است

# فصل سوم

## حقیقت

. جنبه های حقیقت . ۲- مذهب شك . ۴ ماهیت حقیقت و تعریف آن -۱  
. ملاك و مبنای حقیقت

### جنبه های حقیقت - ۱

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 کنجاوی و پژوهشگری 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 در خویشتن 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 نیازمندیم آرزو داریم که به دیدار ما بیاید 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 باک از این داریم که اگر به راه نادرست رویم ناکام و نافرجام 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

ناپیدایی 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 يك سوی رمزی و رازی است. از سوی دیگر چندان پیدا و هوید 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 میتوان نقاب از این چهره برداشت. خود را از دیده ما پنهان میدارد، . هاله ای از اسرار گردا گرد آن را فرا میگیرد 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 بدر می 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. با شاید خود حقیقت در آئینه ای که به دست دارد مصور شود تا تصویری از جمال خود را برما مکشوف سازد، و یا شاید نوری که حقیقت از بهر ما

می آورد در همین آئینه فرو دافتد 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 میکنیم که او برتر و فراتر از ماست

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 قضا یاست 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 نام 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 میتوان واقعی دانست که تصور آن از راه حکمی مطابق با حقیقت حاصل شده باشد. شاید با استفاده از آراء دکارت بتوان وجود را تالیفی 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 سوفسطائی را دروغ گومی خواند بدین سبب که او درباره آنچه هست میگوید 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 سرباز زند؛ در معرفت علل امور استاد نادرست کند ، و در بین احکام

---

. به کسر الف ۱

مختلف با حیثیات مختلف يك حکم قائل به تمایز نشود. آنچه بالاخص در این مورد اهمیت دارد وجود سوءنیت است باید از سفسطه احتر از جست و باید از قول خطابی سطحی و استدلال جدلی نیز که گاهی ممکن است به دروغ بینجامد برحذر 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

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

.مسأله مناسبات حقیقت با سایر مقتضیات طبیعت بشر

و البته مسأله خطا نیز در تلو این مسائل خود به خود طرح خواهد شد

. 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 میدانند یا همه چیز را نیست می انگارند یا به اصالت محال قائلند 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 میشود ، 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

---

محال را به معنی مهمتغ نباید گرفت Absurdistes -

. بلکه به معنی آنچه از هر جهت مقتضی فساد است

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

شکاگان یونان نزدیک تر به حزم میدانستند که شک نسبی روا دارند. پیرن 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. او می خواست که انسان خود را در حال شک نگاه دارد و عاری از شائبه سلب و ایجاب باشد و بر حالتی که شاید نوعی از فطرت عقلی باشد . بماند . آری یا نه نباید گفت ، این را یا آن را نباید خواست

کار نشاد و چیچرو 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 را نیز شکاک شمرده اند ، و البته چنین نسبتی ناروا است . اما اگر قصد اغماص در میان نباشد این صفت را میتوان 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 میهارند ، یا اصحاب فلسفه لادری که اشیاء را ناشناختنی می پندارند . بالاخره ، در عرف عام کلمه شکاک به کسانی اطلاق میشود که متمایل به تشکیک به معنی اخص فلسفی این کلمه نیستند، بلکه بی اعتقادی بر ذهن آنان غالب آمده است و نسبت به حکم اخلاقی که در میان مردم رواج دارد بی اعتماد شده اند

: ب . دلایل اهل تشکیک

وقوع خطا . . ذهن انسان مدام در معرض خطاست خطاهایی هم در حس و هم در حکم و هم در استدلال وجود دارد. مشاهده ظواهر آدمی را به خطا می اندازد

---

فیلسوف یونانی متوفی در حدود سال ۲۷۰ ق . م . - به اختلاف اعتبار می توان شک پیرن را شک pyrrhon و D.Hume . خطیب رومی (۱۰۶ - ۴۳) ق . م . Ciceron - . مطلق نیز نامید . م یونانی متوفی در حدود سال ۱۲۹ ق . م . انگلیسی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) . ۵۰- به کسر حا و فتح کاف جمع حکمت

د 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 و انتقاد آنها برای اجتر از از خطا کافی نیست . علم نیز نمی تواند ذهن را از خطا محفوظ

محفوظ

شکاکان یونان مدعی بودند که تشخیص تصورات درست و نادرست از یکدیگر 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 وفاق اذهان را حاصل میکند : 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 مونتینی 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 پیر نه حقیقت است در آن سوی این کوه ها خطاست . اصحاب عقاید متخالف در بسیاری از مسائل مهمه با هم برخورد یافته و به کشاکش افتاده اند

یا همه یا هیچ . - معارف و حقایق جملگی به یکدیگر مرتبط است ، چنانکه برای راه یافتن به یکی از آنها باید به همگی راه یافت و چنین کاری امکان ندارد. از دوشق خالی نیست : یادانائی به همه چیز ، یا نادانی 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 ، ممدو 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 با یکدیگر 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 پردو گفت که چون همه چیز از هیچ چیز نمی دانیم

---

( متفکر فرانسوی ) ۱۵۳۳ - ۱۵۹۳ Montaigne

هیچ چیز از هیچ چیز نمیدانیم و هیچ چیز در باره هیچ چیز نمی‌گوئیم.  
دور باطل - شناخته‌های ما با یکدیگر به ثبوت می‌رسد و بدین ترتیب ذهن ما به صحت حکم خود شهادت  
میدهد. شهادتی که محل احتیاط است، زیرا که ذهن در حق خود هم مدعی و هم قاضی نمیتواند 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 شناسایی 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  
بی نهایت بکشانیم، یا اینکه استدلال را مبتنی بر مصادراتی بکنیم که خود آنها را از آن حیث که چنانند قابل اثبات  
ندانیم و همه یقین‌های خود را به اموری که بی وجه و بی دلیل قبول داشته ایم معلق سازیم

. بحث در باره مذهب شك

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

الف - رد شك مطلق

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

پس مذهب شک با اثبات خود به نفي 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 شکاک بایستی از سخن گفتن و زیستن احتراز جوید، و رضا بدان دهد که مانند چوب خشک باشد؛ زیرا که اگر سخنی به زبان آرد خود همین سخن را کمابیش باید درست یا نا درست بداند. چنین استدلالی در رد مذهب شک 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 شکوکی 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 میگوید که ما تنها می توانیم به جزئی از حقیقت یا جزئی از خیر که مشوب به خطا یا شر است دست یابیم. سلما که چنین باشد از اینجا این نتیجه بر نمی آید که ما اصلا محکوم به شک باشیم یا ناگزیر به احتمال رضا دهیم. زیرا که باید دید که این دو مفهوم شك و احتمال خود از کجا به ذهن ما راه می یابد؟ پیداست که احتمال و یقین دو مفهوم متضایف است که هیچ کدام را جدا از دیگری نمیتوان 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 یک از این مفاهیم اولیت دارد و

مفاهیم دیگر مشتق از آن یا ناشی از آن است. در پاسخ این سؤال می توان گفت که شك جز فقدان یقین یا نفی آن نیست همان طور 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 می توانم پی بدین امر ببرم که من شك میکنم و من شوق می ورزم یعنی چیزی را می خواهم که فاقد آنم و یا من خود از هر جهت کامل نیستم بی آنکه هیچ مفهومی از «وجودی کامل تر از خودم در من حاصل باشد تا از مقایسه با آن به نقائص طبیعت خود پی ببرم».

### ج. من فکر میکنم قاعده ایست که قابل انکار نیست

یکی از دلایلی که اساس مذهب شان را با استناد بدان می توان 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 نمی توان شك کرد زیرا که خود شك کردن فکر کردن است. به عبارت دیگر: من شك میکنم اما آنگاه که شك می کنم نمی توانم شك کنم در اینکه فکر می کنم. شك میکنم پس فکر میکنم فکر می کنم پس وجود دارم. نص قول دکارت در این باره چنین است .... برخوردم به اینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشتم شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم. و توجه کردم که این قضیه می اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پا برجا که جمیع فرضهای عجیب و غریب شکاکان هم نمی توانند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی تأمل میتوانم آن را در فلسفه ای 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 فائل شویم و چنین چیزی مستلزم تناقض و غیر قابل تصور است. «من فکر می کنم امری است بدیهی که به هیچ وجه قابل انکار نیست

---

### د. احساس حقیقت

Cogito-1

امری هست که خود از امور اصلی است و به امر دیگری تأویل پذیر نیست ، و آن اینکه حقیقت را در خود احساس میکنیم 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 میکنیم 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 نمیسازد 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 میشود. احساس حقیقت ، چنانکه لفظ احساس حاکی است ، تنها از راه خرد حاصل نمیتواند شد در جستجوی حقیقت تمایلی روحانی و اقتضائی باطنی در ما به ظهور میرسد و ظهور آن نشانه ای از وضعی است که در قبال حقیقت برای ما مقدر شده است. درست نیست که رشته ارتباط را در میان حقیقت و تمایلی که ما را به سوی آن میکشاند و یا خود آن را القاء میکند 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 ارزشها می دهد و با خود گرایشی است که جاذبه ارزشها در ما پدید می آورد

و آنگهی 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 نا استوار باشد. بدین ترتیب شکاک به طور ذهنی حقیقت را تکریم میکند و شک او

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

استنادی که شکاک به وقوع خطا میکند 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 ممیزه ای 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 میدانند 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 میکنیم 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 مختص به خود دارد: خورشیدی که ما میبینیم 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 میگیرد، صورتی که منطبق بر مقتضیات بدن. وشعاع عمل ما از حیث قرار گرفتن بر روی زمین است.

اما خطاهائی که به عقل منسوب میداریم 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 هایی پیش از تحقیق که فکر ما را

به غلط

دچار میکند روا داشته ایم و با روش مطلوب به کار نبسته ایم. دکارت می گوید که ذهن نیکو داشتن که فی 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 بپرهیزم و چیزی را به تصدیق نپذیرم مگر آنکه در ذهن چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ گونه «شکی 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 چیزها بیاموزیم واکنش هائی در ما 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 می توان گفت که خطا خود ثمر بخش است.

### و نسبت عقاید و تناقض آنها

نسبت عقاید و تناقض آنها را با یکدیگر باید نكوهش کرد یا ستایش؟ می توان گفت که تنوع عقاید درباره حقیقت نشانه ای از وسعت دامنه حقیقت است و به هر صورت میتوان آن را موجه ساخت بسته به اینکه ما خود از چه زاویه ای به واقعیت بنگریم لحاظ دیگری در آن میکنیم و در نتیجه وجوه مختلفی از واقعیت را می بینیم هستی با اینکه چهره هایی بسیار از خود نشان میدهد یکی بیش نیست و آراء ما درباره هستی بدان سبب اختلاف مییابد که هر یک از ما از بعضی از لحاظها به هستی می نگرند، برخی از چهره های هستی را میبینند و با همین چهره هایی که از همین لحاظها دیده است هیئتی مخصوص برای آن تألیف می کند.

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

یا سازگاری در میان آراء متنوع پدید آورد لاقلاً میتوان نقاط ارتباط و جهات مطابقت و اصول مشترک و امیدهای یکسان در آنها یافت.

این را نیز نباید از یاد برد که خود تناقض را چنانکه اصحاب دیالکتیک بر آن رفته اند می توان محرکی در طلب حقیقت دانست چون وضعی با وضع مقابل خود رو به رو شود دانش فراتر میرود و پژوهش عمیق تر میشود معارضه عقاید محرکی برای فکر به شمار میرود و این معنی را در عرف عام چنین تعبیر میکنند که از اصطکاک آراء نور حقیقت بر می جهد و انگهی تناقض دو رأی دلیل بر این نمیشود که حقیقتی در آن میان نباشد. چه بسا ممکن است که اصحاب هیچ کدام از آراء متناقض به حقیقتی که وجود داشته است پی نبرده باشند، و یا ممکن است که صاحب یکی از این آراء به حقیقت برخورده 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 جستن به مطالب تازه تری و دست یافتن به جنبه های دیگری از حقیقت باز میگردد. وضع حاضر خود را با توجه بدانچه در آینده باز خواهد یافت تنظیم می کند.

ز یا همه یا هیچ

اما اینکه شکار می گوید که: یا همه چیز را از حقیقت باید بدانیم و با اعتراف کنیم که هیچ چیز درباره آن نمیتوان دانست سفسطه ای بیش نیست. نباید گفت که یا جهل تام است یا علم مطلق. حکماء خوش دارند که جهل آدمی را همچون ورطه ای بی کران بر سر راه او بدانند که فراجستن از آن هرگز ممکن نمی آید. این قول بسی اغراق آمیز است و با اینکه بر حسب ظاهر حاکی 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 فایق تا آنجا ارزش داشته باشد که گوئی او را به یقین مطلوب خود در همان امور رسانیده است باکی نیست. خاصه یقینی که ما را حاصل است در اینکه فکر میکنیم 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 زنجیروار به هم پیوسته است و برخی از آنها شرط حصول برخی دیگر است ولیکن از این جا لازم نمی 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 حقایق 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 تمییز داد . د 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

شکاکان میگویند 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 دریافته 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 نمیشود بلکه احساس میگردد . 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

شناختن در اصل بدین معنی است که بدانچه در خود داشته ایم شعور یا بیم 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 بازباییم و آنگاه به استخراج آن پردازیم . درست است که سقراط میگوید که برترین پایه دانش این است که بدانیم که هیچ نمیدانیم ؛ اما چنین نمیگوید تا ما را وادار به شك سازد، بلکه با این سخن ما را فراموش خواند تا به کاری که باید به انجام رسانیم شعور یابیم نگران جستجوی حقیقت باشیم و برای باز یافتن آن کنج کاوش شویم

از يك طرف میتوان گفت که شناسائی انسان دور است . اما دوری است که تعلق به نفس حقیقت دارد ناشی از این است که حقیقت همچون دایره ای ما را 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 ماست و حاکی از این است که قابل تأویل به فکر ما 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 میرساند، و یا به صورت حقیقت می سازد و می پردازد مسأله حقیقت را به خطا طرح میکنیم. نقش خویشتن در آب دیدن 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 میتوان به خورشیدی تشبیه کرد که با اینکه به خود آن دیده نمی توان دوخت همه چیز را در روشنایی آن باید دید

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

---

Narcissisme- آیه ای از انجیل ۱۲۰

امر بر خلاف آنچه می‌پندارند تا مطلوب نیست؛ بلکه نشانه ایست از اینکه ما از لایتنهای بهره داریم و در مطلق مندرجیم .  
هر سؤالی میتواند تا بی نهایت فراکشیده شود و ما را نیز با خویشتن بدانجا بکشاند

### ط . مذهب جزم

آیا ترك مذهب شك به منزله قبول مذهب جزم است ؟ - از این کلمه سوء تعبیر شده است، زیرا آن را به قصد دلالت بر مذهبی آورده اند که بر حسب آن آرائی را بدون استدلال و قبل از اینکه در معرض انتقاد در آید میپذیرند . اما در اصل یونانی این اسم را به طریقه ای اطلاق میکردند که در مقابل مذهب شك قرار داشت ، و بر طبق این مذهب انسان ، اگر نیز قادر به ادراک حقایق مطلق نمی بود. حصول شناسائی وی را ممکن می نمود. از زمانی که حدود شناسائی بشر در جریان های 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 در یافتن کنه طبیعت اشیاء را در امکان ذهن انسان میدانند و هیچ گونه دلیلی نداریم که چنین اطلاقی را سوء تعبیر بشماریم

### ماهیت حقیقت و تعریف آن

تحقیق در ماهیت حقیقت مستلزم این است که نخست بکوشیم تا آن را از لحاظ رابطه ای که با معرفت و وجود : و عمل دارد تعریف کنیم. از اینجا سه عقیده پدید می آید 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 می شود و همه چیز بدان رجوع می یابد. بدین ترتیب حقیقت در این مذهب عبارت از مطابقت فکر با خود آن خواهد بود. چه ، اگر وجود حال 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 ابتداء بر احکامی که در ذهن ما صادر می شود اطلاق می گردد. حکمی را حقیقت با 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 ما قرار 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 ترك گوید. و حال آنکه وضعی که در آن است دارای جنبه امکانی است و به همین سبب با تواضعی بیشتر از این باید مقرون باشد

مذهب اصالت تصور از ذهن انسان چیزی میخواهد که جز در شأن علم الهی نمی تواند بود ، زیرا تنها خداست که میتواند 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 مشترك 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 کرده اند، 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 نمی مانند 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 نمی توان 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 می توانیم به چندین عبارت که همه آنها متداول است ادا کنیم، از این قبیل: حقیقت عبارت است از مطابقت عقلی که می شناسد با شیئی که شناخته میشود، حقیقت عبارت است از تطابق فکر و وجود، یا انطباق ذهن بر عین با 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 اقتناع او شود. کسانی که قائل به اصالت واقعند فراتر از این میروند و می گویند حقیقی و واقعی هر دو یک چیز است، زیرا که ذهن ما به هر صورت از مفهوم حقیقت همیشه به مفهوم واقعیت احاله می شود

« بوسوئد 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 و فراتر از اوست ، قائل به مناسبتی و یا ائتلافی در بین شناسائی و هستی یا درمیان 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 ما بعد 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 با همدیگر 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 نمیکند و بنابر این ، در جستجوی حقیقت بودن با مقتضیات چنین عقیده ای ناسازگار نمی شود

وقوع خطا را نیز با استناد بدین مذهب آسان میتوان نبیین 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 امانت معنی ، برعکس مستلزم این است که خطارا ملحوظ نداریم و حقیقت را جز به معنی ارتباط صوری منطقی در درون فکر خود نشماریم

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

---

نویسنده و خطوب فرانسوی (۱۶۲۷-۱۷۰۴) Bossuet - 1

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 با یکدیگر بدانند.

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 میگیرد ، این دو نظریه را با یکدیگر تلفیق میکند 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 برخوردار می دانیم منظور ما تنها این است که اشیاء را میتوان مورد تفکر حقیقی قرار داد ، خواه این تفکر را متعلق به انسان بدانیم ، خواه «علم الهی را منظور بداریم

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

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 تنها 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 داشته اند .  
تقریر . - ویلیام جیمز " ، 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

---

فیلسوف و عالم اقتصاد آلمانی ( ۱۸۱۸ K.Marx

فیلسوف امریکائی ( ۱۸۴۲-۱۹۱۰ ) W.James -

ممکن گردانند. 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 درباره شناسایی 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 میرود استخراج میشود. حقیقت از نتایج عملی خود متمایز نیست بلکه با همین نتایج صورت پذیر میشود و همین نتایج است که موجب این میگردد که تصویری را حقیقی بدانیم حقیقت در حال صیوروت است؛ مثل واقعیت در جریان ساخته شدن قرار دارد و یا چنانکه ویلیام جیمز می گوید: «حقیقت چیزی است که در طی تجربه ما ساخته می شود»

پیروان کارل مارکس نیز باطرز دیگری از تفکر که مخصوص آنان است عمل را اصل هر حقیقتی میدانند و معیار آن می شمارند به قول لنین: «این مسأله که آیا فکر انسانی می تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نهی می 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 او می شود. راجع به ارتباطی که حقیقت با تجربه روانی انسان دارد در ضمن مطلب ششم (حقیقت و انسان سخن خواهیم راند»

---

(۱۹۲۴.-۱۸۷۰) V.I. Lénine-r

غالباً ضابطه ای را که ویلیام جیمز درباره حقیقت به دست داده است معکوس سازند و می گویند که چنین نیست که هر تصویری که ما را موفق سازد حقیقت دارد بلکه هر تصویری که حقیقت دارد ما را موفق می سازد. 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 اصالت انتفاع مؤثر بوده است می توان وارد آورد. البته خود او فایده و مصلحت را به معنی بسیار وسیعی گرفته است که حقایق دینی و همه امور دیگری را که مایه شکفتگی و باروری شخص انسان میتواند بود شامل می شود. ولی با همه این قبول مذهب اصالت عمل انسان را با عوائقی رو به رو می سازد که از جمله آنهاست لزوم اصالت 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 جایی برای نگرانی نگذارد. آنچه انسان را در اعتقاد به اصالت عمل دچار اشکال میسازد همین است. که مدام ما را به موفق شدن و نتیجه گرفتن فرا میخواند و بدین ترتیب موجب این می شود که حقیقت بسیاری از فضیلت خود را از دست دهد. اگر حقیقت را تنها به سود بخشیدن و ثمر دادن تعریف کنیم درباره افکار غلطی که انسان را موفق می سازد 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 در می آورد، ولیکن لازم نیست که چنین افکار نافذ مؤثری از حقیقت برخوردار باشد

حقیقت را با ملاک آن نباید مشتبه ساخت اگر نیز بگوئیم که حقیقت را با تحقق یافتن آن باز میشناسیم از

این گفته نمی توانیم نتیجه بگیریم که حقیقت داشتن

به معنی تحقق یافتن است یا حقیقت با وسایلی که بدان تحقق می بخشد یکی است. حقیقت یک حکم می‌تواند با نتایجی که از آن حاصل می آید کسب اعتبار کند نه اینکه خود آن حقیقت با همین نتایج حاصل آید. به علاوه، تصویری می‌تواند حقیقی باشد. بی آنکه تحقق پذیر شود پیراندلو این دشواری‌ها 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 میدانند

اغلب ایراداتی که بر مذهب اصالت عمل می‌گیریم بر عقیده کارل مارکس وارد است. زیرا که این عقیده نیز مبیایست حاکی از این باشد که حقیقت مبنای مطلقى ندارد. در معرض دگرگونی‌های ناشی از عمل واقع است، جدال هر وضعی با وضع مقابل خود آن را به هر سوئی که بخواهد می‌کشاند 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 با تخصیص آن به ارتفاع اجتماعی و علمی به منزله تخفیف شأن انسان است. و همچنین پیداست که پیروان مارکس که به دلخواه خود حقیقت علمی را سر مشق هر گونه حقیقتی می‌شمارند به راه افراط می‌روند

بدین ترتیب می‌بینیم که مذهب اصالت عمل نمیتواند 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

ه. مارک حقیقت و مبنای آن

هم باید در جستجوی ملاک حقیقت یعنی علامت ممیزه آن بر آمد، و هم به مبنای آن، یعنی بدانچه موجب

اصالت و حجیت آن و ضامن اصلی اعتبار آن میشود

---

نویسنده ایتالبانی (۱۸۶۷-۱۹۳۶) 1-Pirandello

برای احتراز از تطویل کلام در ذکر آراء مختلف رایبی را که در آئین دکارت درباره این دو امر اظهار شده است مذکور مبداریم و آنگاه . تصحیح و تعدیلی را که دیگران در این رأی لازم شمرده اند می آوریم

الف . - ملاك حقیقت بدهت و یقین ملاك حقیقت چیست ؟ - جواب این سؤال نخست آسان به نظر می آید: ملاك حقیقت از لحاظ شخصی که آن را باز می یابد 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 درباره آن یقین پیدا کند. این هر دو مفهوم ، یعنی بدیهی بودن و یقینی بودن ، در تعبیر دکارت با هم ارتباط می جوید ، و بهتر آن است که ببینیم که دکارت خود این مسأله را چگونه طرح می کند

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 نمی تواند شد مگر اینکه شک از هر جهت زائل شود. از همین روست که طلب یقین را از شک باید آغاز کرد و این شک را به حداکثر امکان رسانید ، تا آنجا که ذهن روی آوردن خود را به شک به انجام رساند ، و به هیچ امر احتمالی و غیر قطعی که سهمی از خطا و نصیبی از صواب در آن باشد رضا ندهد. بدین منظور باید همه آرائی را که از پیش داشته ایم و هر چه را که کمترین نشانه ای از عدم قطعیت در آن دیده ایم مشکوک بگیریم و تا آنجا در این انتقاد اصرار ورزیم که موقتاً همه اموری را که می توان در آنها شک داشت نادرست بینکاریم

اما باید دانست که کسی که چنین شکی از روی صدق و صفار وا می بیند و اعتبار همه چیز را قابل تردید میدانند با اینکه کمتر کسی از فیلسوفان به چنین کاری دست برده اند ، به راه شکاکان نمی رود. دکارت خود میگوید که : « در این باب بر روش شکاکان نمی رفتم که تشکیك آنها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید

بمانند بلکه بر عکس منظور من همه بمانند بلکه بر عکس منظور من همه این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل

» . رمائی یافته بر سنگ و زمین سخت پاگذارم

تنها يك چیز میتواند 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 میکنم از آن روست که فکر می‌کنم و اگر فکر می‌کنم دلیل بر این است که وجودی دارم که ذات آن جز فکر کردن نیست. شك میکنم پس وجود دارم و از همین راه است که در تاریکناى شك ناگهان پرتوی از حقیقت و یقین و بدهت به تابش در می‌آید

پس «من فکر می‌کنم ، 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 بدهت می‌تواند ملاک حقیقت باشد . همین جاست که دکارت میگوید : پس برخوردم به اینکه در این قضیه فکر میکنم پس وجود دارم هیچ چیز مایه اطمینان من به حقیقت آن نیست مگر» اینکه روشن میکنیم که تا وجودی نباشد فکری نیست . از این رو معتقد شدم که قاعده کلی می‌توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا در می‌یابم حقیقت دارد ، ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه به درستی بدانیم که آنچه «آشکارا دریافته می‌شود کدام است؟

میتوان گفت که بدهت تنها ملاک حقیقت است اما گاهی چنان پیش می‌آید که ما چیزی را بدیهی بدانیم که خودمان به شدت ، ولیکن به طور سطحی ، تحت تأثیر آن قرار گرفته باشیم . و بیشتر بدیهی بدانیم اگر به پیروی خواهش‌ها و گرایش‌های خود آن را به نحوی محکم و قطعی باور داشته باشیم. دکارت بدهت را بدین معنی نمی‌گیرد ، بلکه بدهت در نظر او جنبه عینی دارد حال در خود مفاهیم صریح و ممیز است، در پرتو شهود عقلی ادراک میشود ، قرار وثباتی 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 رهایی جسته است.

بدین ترتیب ملاک حقیقت چیزی است که بتواند به مفاهیم صراحت بخشد و آنها

یکدیگر ممیز دارد، یا لافاقل نظر دکارت درباره ملاک حقیقت حاکی از چنینی را از یکدیگر ممیز دارد، یا لافاقل نظر دکارت درباره ملاک حقیقت حاکی از چنین

معنائی است و بدین عبارت قابل تعبیر می‌باشد: «مفاهیم صریح و ممیز همگی حقیقی است.» معنائی است و بدین عبارت قابل تعبیر می‌باشد: «مفاهیم صریح و ممیز همگی حقیقی است»  
یعنی در نظر او چنین مفاهیمی فقط تصوراتی نیست که در ذهن انسان صورت پذیرفته و کما بیش برعین واقع منطبق شده

باشد، بلکه هر مفهومی که صریح و همیز باشد

خود سرشار از هستی است، ماهیتی است که در وجود مندرج شده است، و اگر پرتوی 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 به معنی

مخصوص و عمیقی در نظر گیریم

ب مبنای حقیقت

اگر بداهت ملاک حقیقت باشد باید دید که به عقیده دکارت آنچه موجب قوت بداعت میشود و مبنای سندیت آن قرار میگیرد 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 همیز است. چون خدا وجود دارد و چون وجود او در حد کمال است ما می 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

اشیائی که ادراک صریح و ممیزی از آنها دارد به خطا حکم می کند. اگر این مبدأ متعال را ترک 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 می شود ؟ پس چنین مفهومی چگونه می تواند ضامن حقیقت داشتن مفاهیم صریح و ممیزی باشد ؟ - یعنی ا  
. برای اثبات حجیت بدهات به وجود خدا استناد جوئیم دچار دور باطل شده ایم

دکارت خود بدین ایران پی برده و در رد آن کوشیده است . بدهاتی که مفاهیم

صریح و ممیزی را می شناساند و سبب انکشاف خدا بر من می شود مستقیماً ناشی از یقینی است که من به فکر کردن خود دارم ، امر

شهودی است ، محتاج هیچ گونه موید خارجی نیست و خود برای خود کافی است . اگر ممکن می بود که خدای شری وجود داشته باشد

در صد داغوای ما برآید قدرت او نمی توانست یقینی را که من هم اکنون به فکر کردن خود دارم زائل سازد. اما حفظ دوام و بقای حقیقت

چنین نیست ، زیرا که

مرور زمان قادر به ازاله آن است ، و اشبائی که ما به شهود بدهی خود در زمان حال ادراک نمی کنیم خاطرات آنها به همان صحت و اصل

باقی نمی ماند . اینجاست که ناگزیر پای آن به میان می آید که خدای متعال با صفت صداقت خود حافظ حقیقت و علت مبقیه آن

. فرجام کار باشد

۶ - حقیقت رانسان

در مسأله حقیقت بسیاری از امور را می توان ملحوظ داشت . اما آنچه هرگز نباید از یاد برد این است که حقیقت با وضع انست

. 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

Cogito-1

در پر تو چنین شهودی روشن و آشکار میشود ادراک کرد. و حال آنکه باید دید که سایر قوای ذهن انسانی چه سهمی در معرفت حقیقت میتوانند و باید داشته باشد ؟ و چرا یقین را نتوان حاصل عشق و احساس یا نتیجه غریزه عالیه ای که معمولا 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 با دل نیز ... دل قوه ایست که با خرده همراه می شود. یقین هایی برای آدمی حاصل میکند ، دلایلی خاص خود دارد که قابل تأویل به اقسام دیگر دلایل نیست. و در اینجا بداهتی پدید می آید که با اینکه بداعت عقلی نیست اعتباری کمتر از آن ندارد و مقتضیات کند ذات ما را برآورده می سازد . از هیچ چیز نباید غافل بود زیرا که وصول به حقیقت ناشی از معرفت نامه ایست که در آن همه قوای روحانی ما اعم از عقلی یا انفعالی با غریزی یا شهودی از یکدیگر مایه می گیرد

ب .. حقیقت و مقتضیات طبع انسانی

می گوئیم که حقیقت با عشق ورجای 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 قولی حاکی از این است که حقیقت جنبه ذهنی دارد ؛ و یا 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 واقعیتها 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 منافی با سایر مصالح حیات ما نباشد.» آیا نباید بر خلاف چنین روشی حقیقت و اچنان که از حیث ماهیت خود چنان است در نظر گرفت ؟

چه موافق با امبال باشد، چه منافی با آنها؛ خواه تسلی خاطر را موجب شود، خواه ما را دچار یاس و حرمان سازد؛ دل ربای و اندوه زدای باشد، یا وحشت زای و غم افزای. 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 بنی پنداشته ایم، از آن قبیل که در روزگار کهن برخی از خدایان را چنان می انگاشتند. این خدایان بت هایی بودند که هیچ گونه تعلقی به کسانی که آنها را می پرستیدند نداشتند. در مقابل این گونه بت پرستی است که پاسکال قد علم میکند، و میگوید که حقیقت را برای انسان فرا آورده اند 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 در می آورند، زیرا که حقیقت اگر جدا از محبت شهرده شود دیگر خدا نمی تواند بود، بلکه تمثالی به صورت اوست و هرگز نباید به جای خود او خواسته با پرستیده شود.

این بدان معنی نیست که عقیده ای را که موجب تسلی باشد، با صرف نظر از ماهیت آن مطابق با حقیقت بدانیم. یا دروغی را که میشنویم و با زندگی سازگار می بینیم 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: داما «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 بیگانه است، مثلاً خواه مرگ به معنی فنای آدمی باشد یا به معنی آغاز زندگی برای او محسوب شود، از لحاظ نفس حقیقت هر دو یکسان است.

سالاکرو بر کلودل ایراد گرفت که دین مبتنی بر این است که آدمی حقیقت را به صورتی که خود او می‌خواهد تصور کند. وی در جواب گفت که: «چنانکه ذهن را برای شناختن حقیقت ساخته اند دل را نیز برای امید و شادی». آفریده اند، و اگر این دو را از آن بگیرندرنج می برد

پیلاتس 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 با مفاهیم بدانیم، بلکه باید آن را از نوع وجود یا فعل یا حضور بشماریم، و به لایتناهی و کمال منتسب داریم

اما اگر از لحاظ دیگری به حقیقت نگاه کنیم و آن را از جمله ماهیات بدانیم، تمییز آن از ماهیات دیگر مثل جمال و خیر دشوار خواهد بود. این سه ماهیت ارزشهای ازلی است که آنها را وجوه سه گانه مطلق نیز توان نامید: مفاهیمی است که در جوارهم قرار دارد و در یگانگی هستی از یکدیگر بهره میبرد. وحق بالاشلیبه است که می گوید: حقیقتی که از زیبایی برخوردار نباشد پرداختن بدان به منزله بازی منطقی است که در ذهن ما انجام گیرد، هیچ حقیقتی را نمی توان یافت که استوار و پای بس 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 میشود

---

فهدوف فرانسوی (۱۸۳۲ - Lachelier) - نویسنده فرانسوی متولد در ۱۸۹۹ A. Salacrou - 1

البته از بعضی از مفاهیم که موجب اغوای انسان میشود ، و به ظاهر مطابق با حقیقت می نماید، باید سلب اطمینان کرد. اما آنگاه که تفکر فلسفی ، که حقیقت و خیر و جمال را در هم گذاخته 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 ریشک و تردید به جای مانیم ، و خود را از وجد و 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 بنگریم 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 نمی رود 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 . وگرنه ، به تصدیق اصالت عمل ، به صورتی که پروتاگوراس 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 بهره ای از کمال ولایتناهی برخوردار دانست ، چرا باید باک از این داشت که انسان مقیاس حقیقت یا حقیقت مقیاس انسان باشد ؟ - در اینجا بحث از هم آهنگی پیشین به میان می آید با خود از تقدیر انسان و وضع ما بعد طبیعی او سخن می رود

---

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

که به ایتلاف مقدر نوز می توان ترجمه کرد Préétable

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 طلبی را اجابت کند حقیقت را به صورت نسبی و اعتباری در نمی آورد ، بلکه ، بر عکس از صورت مطلق آن بهره بر میگیرد .

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 در خویشتن 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 فرود افتاده است .

پس انسان مکلف به جستجوی حقیقت است ، و سخن نیچه 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 میکنیم 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 خوده است . از سوی دیگر باید صبر و سکون پیشه کرد ، حتی باید خود را ناچیز شمرد ، زیرا که حقیقت فراتر از ماست . باید حقیقت را باور داشت ، اما نباید آن را رویای ساده ای پنداشت . حقیقت وضعی است که آدمی به خود میگیرد و نیز امیدی است که بدان دل می بندد .

# بخش سوم انسان



# فصل چهارم

## اختیار

- ۱- موجبیت و اختیار ۲- اقسام اختیار
- مدارج اختیار روحی
- ۶- اختیار در بین وجود و عدم

مسأله اختیار 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.

### جبر و اختیار - ۱

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 طبیعت است، یعنی تصویری از نظم است که حال در اشیاء است. اشیاء به طوری از چنین نظمی تبعیت میکنند که جز به صورتی که قوانین طبیعی اقتضا دارد و شرایط ضروری

---

که گاهی به اقتضای کلام و آزادی می توان گفت Liberté 1-  
به فتح جیم به صیغه اسم مفعول Determinisme -  
Immanent به تشدید لام مشتق از کلمه «حلول در برابر لفظ

ایجاب می کند نمی توانند بود.

موجبیت چون قانون کلی عالم است قبول آن را می توان 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 می شود که نمی توان منکر اختیار انسان بود.

اختیار و عدم موجبیت. برای اینکه بتوان قول به اختیار راه محفوظ داشت گاهی به تزلزل اصل موجبیت در علم معاصر استناد می کنند. چه میکروفیزیک حاکی از این است که پدیدارها در زمینه میکر سکی قابل پیش بینی دقیق نیست و قاعده موجبیت نیز در آنها صدق نمی کند. حتی یکی از علمای فیزیک به نام دیراک از آزادی الکترون در حرکات خود سخن گفته است و بعضی از فیلسوفان بر آن رفته اند که از همین جا امکاناتی برای توجیه اختیار انسان میتوان به دست آورد چه اگر بتوان گفت که در طبیعت جهادی و حیات نباتی و حیوانی محلی برای عدم تعیین 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 نمی شماریم به چندین دلیل

۱ برای اختیار نمی توان محلی در عالم اشیاء طبیعی یافت و اگر چنین کنیم بیم آن می رود 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 گوئی استثناء از قاعده و خروج از قانون و خلاف عادت است و حال آنکه اختیار را باید به صورت امری تصور کرد که اگر عهوم و شمول نمی تواند داشت لا اقل علو قدر آن محفوظ باشد و برای اینکه بتوان چنین کرد یعنی مانع از این شد که اختیار موهوم 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

---

## Microphysique -1

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

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

ممکن است بگویند که منظور از قائل شدن به اختیار در عالم طبیعت این نیست که اعتبار قاعده ۲- موجبیت را از ائیل 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 ماده بی جان رخ می گشاید منتهی هنوز جنبه سلبی دارد یعنی به صورت امکان یا تصادف است، از آن پس در موجود ذی حیات در مرحله عالیتتری جلوه میکند یعنی بدین صورت در می آید که حیوان می تواند به صرافت طبع و به حال استقلال در جنبش باشد، سرانجام در وجود آدمی با ظهور روح به صورت اختیار نمایان شود. بدین ترتیب فقدان تعیین در ماده بی جان و استقلال نسبی در حیات حیوان به منزله تمهید مقدمات اختیار و قدرت انتخاب و ابداع در انسان است

این رأی بسیار دل انگیز مینماید ولی در این باب از نظر فلسفی ملاحظاتی هست که نمیتوان 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 يك سره نامعقول میشود. 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 بینکاریم. 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 گرنه 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 اراده خدا به وجود آمد عاری از قوانین ضروری بدانیم، غیر منتظم و غیر موجب

---

Objet-1

منظور فقدان تعیین است. م

Indépendance -

و غیر متعین بشماریم 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 شهرده است به همین معنی پی برده است

بالاخره حداقل آنچه میتوان گفت این است که اگر قول به اختیار را بر مبنای مشکلات حاصله از وضع کنونی علم میکروفیزیک تأسیس کنیم بر خلاف احتیاط عمل کرده ایم زیرا که علمای فیزیک میتوانند اصل موجبیت را به صورتی تلقی کنند که پدیدارهای طبیعی حتی در زمینه میکروفیزیک 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 نتوان بر همه پدیدارهایی که مورد مطالعه فیزیک است در همه زمینه ها منطبق کرد. در قسمتی از فلسفه علوم که رأی هایزبرگ را در خصوص عدم قطعیت، و تحول ناشی از رأی لوئی دو بروی را درباره 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 جزبه 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 میشود در فوق ضرورت جای می گیرد، یعنی از قید ضرورت آزاد میشود تا آن را بشناسد و بفهمد و تصدیق کند. چنانکه لانیو پی برده است انسان با راه یافتن به اصل موجبیت خود را از بند ضرورتی که واقعاً

متولد به سال ۱۹۰۱) فیزیک دان آلمانی، دارای جایزه نوبل، صاحب رأی در (Werner Heisenberg - 1  
فیزیک اتمی و مکانیک کوانتا

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

وجود دارد آزاد میسازد تا ضرورتی را که حَقاً باید وجود داشته باشد ، و خود او آن را به حکم عقل بر قرار میکند تصور نماید و همین فعلی که از او سر می زند خود شاهد اختیاری است که به وی تعلق دارد

چنین امتیازی علو قدر انسان را نسبت به طبیعت اثبات میکند یعنی دلالت بر این دارد که انسان در ساحتی از ما بعد طبیعت است وضعی مخصوص و ممتاز دارد که او را بر فراز اشیاء جای میدهد 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 می‌شمارند و خود را با این تعبیر سرگرم میدانند که ساخت روان را نمیتوان به ساحت این جهان تأویل کرد زیرا انسان بدان سبب که روح دارد در وضعی قرار میگیرد که میتواند هم عالم را متعلق فکر خود بشمارد 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 علو قدر اوست و نشان برخورداری 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 دوگونه آزادی ما را به دست می آید که یکی آزادی از نادانی به جهان و دیگری آزادی از ناتوانی در برابر آن است

در بین احوال نفسانی ما عادت که جریان عمل ذهن در ضمن آن به وضع خاصی ایجاب

می شود و مقرون به تصمیم ارادی نیست، می تواند خدمت گزار فکر باشد و عاملی برای آزاد کردن آن به شمار رود . و هر کدام از سایر اعمال ذهنی ما هم که چنان انجام گیرد که گوئی از دستگاه خودکار ماشین واری سر میزند چنین می کند و در این جا می توان گفته شلینگ را به یاد آورد که مفاد آن این است: هر موجودی همین که به صورت موضوع .. در آید امور متعین را چنان تلقی میکند که گوئی از خود او سر می زند و اضطراب را به اختیار متبدل می سازد اما باید در نظر داشت که مسأله اختیار جز در حیات انسانی طرح نمی شود و ارتباطی با عالم طبیعی خارجی ندارد یعنی از جمله مسائلی که به جهان شناسی مربوط باشد به شمار نمی رود .

## اقسام اختیار - ۲

اختیار مفهوم ساده ای نیست بلکه مشتبه بر مراتب و درجاتی 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 می آید 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 جهاد باشند نیز حمل می شود ( 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 می توان از سقوط آزاد یکی از اشیاء بی جان و آزاد . بودن یکی از جانوران سخن به میان آورد .

در مورد انسان اختیار طبیعی جز بدین معنی نمی تواند بود که او را از تأثیر خاص ساختمان بدنی و عوامل

زیستی و اجتماعی که با جنبه روحانی وجود او پیوند می پذیرد

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 خودرایی و خود کامگی دولت باشد . بسیاری از اقسام اختیارات مدنی و سیاسی وجود دارد که قدرت دولت در یک جامعه متمدن باید حافظ آنها باشد از قبیل آزادی و جدان 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 .

لالاند در این مورد گفته است: «کلمه اختیار یا آزادی ( نه تنها حاکی از درجه استقلالی است که افراد کبابیش در مقابل گروه اجتماعی دارند، بلکه دلالت بر درجه استقلالی نیز میکند که هر کسی حصول آن را برای خود بجا و بسزا می 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 است: «آزادی عبارت از این است که انسان از آنچه جز قانون باشد تبعیت نکند.»، از آن جمله قول منتسکیو است

---

مؤلف فرهنگ فلسفی 1- André Lalonde

سال ۱۷۷۸ - نویسنده و شاعر و مورخ و فیلسوف - (Voltaire (François Marie Arouet  
فرانسوی Montesquieu (Charles de Secondat  
(۱۷۵۵-۱۶۸۹)

آزادی بدین معنی است که انسان حق داشته باشد که هر کاری را که قانون مجاز بداند انجام دهد. «، 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: «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 میتوانند آنچه را که به موجب قانون دستور داده نمیشود 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 يك طرف در مقابل اباحه و اغتشاش و از طرف دیگر در مقابل ظلم و جبر قرار میگیرد.

: اختیار از لحاظ اقتصادی در باره تعریف اختیار از لحاظ اقتصادی اختلاف نظر وجود دارد

در سیستم مبنی بر اصالت آزادی فردی لیبرالیسم) و نظام سرمایه داری (کاپیتالیسم) آزادی اقتصادی اولاً ۱ مستلزم عدم مداخله دولت در جریان امور 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

در سیستم مبنی بر اصالت تمرکز یا بر طبق آراء پیروان مارکس ، آزادی اقتصادی مستلزم لغو مالکیت فردی ۲ 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

---

نویسنده و فیلسوف سوئیسی (۱۷۱۲-۱۷۷۸) .. Rousseau - 1

Libéralisme-r

می سازد، یعنی آنان را دچار وضعی میکند که برای تأمین معاش خودشان تابع کسانی باشند که سرمایه ها را تصاحب کرده اند و ناچار می شوند که حقوقی را که می توانستند در حاصل کار خود داشته باشند در برابر مزدی که میگیرند بدانان بفروشند. به علاوه خود سرمایه داران نیز با مهری که به پول می ورزند به نوعی از بت پرستی دچار میشوند که آنان را از خود بیگانه میسازد و از بشریت به دور می اندازد و گرفتار وضعی میکند که به جای اینکه آنان صاحب پول باشند پول صاحب آنان می شود.

طرح من اله اجتماعی را از جنبه های 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 بازهائیدن افراد انسان به تمام و کمال از همه این اقسام نیست.

وانگهی 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 می توان گفت که در وضعی که همه افراد بشر از مالکیت خصوصی واقعی برخوردار شوند اختیار و استقلال آنان بیشتر محفوظ می ماند تا در وضعی که سرمایه داری دولت که نظام اقتصادی مبنی بر اصالت تهرکز مستلزم آن است برقرار شود.

از این فراتر میتوان رفت؛ یعنی میتوان گفت که افراد جامعه ای را که کمونیسیم بر آن حاکم باشد از خود بیگانگی به صورت دیگری که دارای شدت بیشتری است تهدید می کند. منظور این است که این افراد آزادای سیاسی خود را با تبعیت از نظام حاکم بر کل جامعه از دست میدهند و مهمتر اینکه آزادی فکر نیز در قبال جامعه ای که افراد را به واسطه گردانندگان خود به قبول مرام رسمی دولتی مازم می سازد از آنان سلب می شود.

در این مورد آزادی اقتصادی طبقه کارگر با الغاء طبقات اجتماعی از راه پرداخت فدیة سنگین که اخلاقاً قابل قبول نیست به دست می آید و این طبقه از لحاظ روحی به تهاّم و کمال از خود بیگانه می شود. زیرا که گران بهاترین اقسام آزادی را که واجب ترین آنها برای شخص انسان است از دست میدهد؛ از قبیل آزادی و جدان آزادی اعتقاد، آزادی رأی آزادی بیان آزادی در اظهاره خالفّت و آزادی در تحصیل اطلاعات آبر کامو آنجا که هیئت حکومت و نظام سیاست یکی از دول را محکوم میکنند 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 کننده قدس است

در اینجاست که می توان کلامی را از کتاب مقدس با تغییر شأن نزول آن باز گفت: د انسان تنها به نان زنده نیست بلکه به سخنی که از دهان خدا بیرون 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 حاکی از آن است.

در آئین مارکس چون میخواهند بر افکار حکومت کنند و می کوشند تا مردم را به قبول فلسفه رسمی دولتی و ادار سازند نمی توانند مدعی آن باشند که آنان را از تهاّم اقسام بندگی غیر مجاز آزاد میکنند. زیرا که آزادی تام انسان مستلزم این است که بدون استثناء از هر گونه بندی 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 آند که تنها اعتقاد به خدا که پیروان مارکس آن را از دست داده اند می تواند انسان را از بندگی اجتماعی رها کند و از پرسش بتنهائی به نام تاریخ یا تولید آزاد سازد

---

به علاوه میتوان گفت که پیروان مارکس که آراء مخالفین خود را به منزله وسایلی برای تن در زدن از حل مسأله اجتماعی میدانند 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

. از آن لحاظ که شخص د محترم شهرد

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 در آورند و وضعی پیش آید که شرافت طبع و علو مقام شخص انسان و جنبه روحانی وجود او مورد توجه قرار گیرد. وحل 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 و با ت و با علم به علت و به عنوان شخصی که فکر میکند رفتار نماید. پیداست که این حالت اختصاص به انسان دارد و به قول من دو بیران ، عبارت از این است که انسان احساس کند که خود او مبدأ احوال روانی و علت فعالیت خویش است و خود اوست که قدرت اراده اش را به کار می اندازد یا به قول فویه بدین معنی است که من آگاه باشم به اینکه علت احوال خویشتم . لالاند میگوید 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 ، بنا به تعبیر لالاند ، حالت کسی است که می داند که چه میخواهد، چرا میخواهد 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 . مطالعه اشکالاتی که با قبول آن پیش می آید اختصاص دهیم

اختیار از لحاظ اخلاقی اختیار روحی امرامعی است و خصوصیتی از لحاظ اخلاقی ندارد بلکه میتواند در جهت خیر یا در جهت شریك 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. لالاند میگوید 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 میتواند رخ بگشاید که به خوبی آموخته باشد که چگونه

---

#### Réflexion -1

فیلسوف فرانسوی (۱۷۶۶-۱۸۲۴) F.. Maine de Biran ۲ -  
فیلسوف فرانسوی ۱۸۳۲۰ - ۱۹۱۲ A. Pouillée

باید عقل خود و تمایلات عالی انسانی خود را بر مادون آن چیره سازد . چنین اختیاری با ارزشهای اخلاقی و روحی مرتبط است و پایبند 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 در مسأله حقیقی که از لحاظ فلسفی درباره اختیار طرح می شود قرارداد . و اینک باید این بحث را با مطالعه مدارج مختلف اختیار آغاز کنیم .

#### مدارج اختیار روحی -

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

#### فعل جزافی

اختیار در این مرحله بدین معنی است که شعور ما در مقابل دواعی متضادی که بدو عرضه میشود در عدم تعیین 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 جانی بر جانب دیگر مردد میشود 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 میکنم که گوئی هیچ گونه جهتی وجود ندارد که مرا به یکی از دو جانب بیش از آن دیگر بکشاند . این مرحله پست ترین مراحل «. اختیار است و ناشی از کمال اراده نیست بلکه ناشی از نقص معرفت است

لایبنتیس هم به همین ترتیب اختیاری که را به سبب تعادل قوای متقابل متساوی حاصل میشود 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 قیاس کرد که در بین سطل آب و بند یونجه که به صورت دو نیروی 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 میتوان شرطی برای وصول به درجه بالاتری از اختیار دانست که در ضمن آن انسان به جهات تصمیم و علل انتخاب خود آگاه باشد.

## فعل عمدی - ۲

اختیار در این عمل جنبه ایجابی دارد و به خطا آن را با اختیاری که محض از تعادل عوامل ناشی باشد اشتباه کرده اند. بوسونه در تعریف آن تنها به همین اکتفاء کرده است که بگوید: «قدرتی است که ما به 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 نماییم، 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 فاعله آن را به ما عرضه میدارد 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 میبایم مطمئن می شویم که در انتخابی که

---

از ۳۰۰ تا بعد از ۱۳۵۸م (از متفکران قرون وسطی که تشبیه آنان در مقابل عوامل متعادل Jean Buridan - 1

. به دو گرسنه و تشنه ای که نداند به سوی آب یا به سوی گیاه باید رفت به وی منسوب است

Libre arbitre

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 می خواهیم و رضا بدان می دهیم، طوری متمایل سازد که نتوانیم در برابر آن مقاومت کنیم. دکارت می گوید: به علاوه، این مفهوم که ما اراده ای برخوردار از اختیار داریم که هرگاه بخواهد رضا به امری میدهد و هرگاه نخواهد نمیدهد، چندان بیهی است که آن را می توان یکی از «. شایعترین تصورات انسان شهرد

اگر اختیار را چنین تلقی کنیم دیگر آن را خود رایی و خودکامگی نمی شماریم بلکه مترادف با اراده میگیریم و به معنی همان علیت نفسانی میدانیم که به قول من دو بیران مدار شخصیت انسان است. چنانکه دکارت پی برده است اراده و اختیار را از هم نمی توان جدا کرد. اراده جز به شرط مختار بودن انسان معنی ندارد و اختیار جز از این راه که در قالب اراده مجسم شود فعلیت نمی پذیرد. 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 عالیتر از آن میدانیم و اختیاری را که در این مرتبه عالیتر حاصل میشود چون کلمه مناسبتی نداریم استقلال در فعل می نامیم

استقلال در فعل یا اختیار به معنی اصلی .. 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 نحوایجایی و واقعی به فعل خود تعین بخشیم. دکارت از هر جهت به : معنی آن پی برده آنجا که گفته است

داگر من همواره روشن و آشکار را آنچه را که درست است و آنچه را که نیکوست

می شناختم هرگز در باره اینکه 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 بنامه به صورت این  
اختیار جلوه می کند و در قالب آن داخل میشود. در طی صدور فعلی که مبنی بر چنین اختیاری باشد. یکی از عالیترین  
مزایای روح تحقق می پذیرد و یکی از مسلم ترین علائم عظمت آن به ظهور می رسد. یا به قول دکارت مهمترین کمالات  
انسان این است که برخوردار از اختیار است و همین امر است که او را مهدوح یا مذموم می سازد. « عظمت انسان و  
. مسؤلیت او در فعل اختیاری چنان جمع میشود که آن دو را نمی توان از یکدیگر جدا ساخت

پیداست که فعل اختیاری را به معنی فعل بی جهت و بی علت و بی غایت چنانکه مقصود آنده ژید بود  
نهی توان گرفت. تقریر نظریه ژید و بحث در باره آن در کتب اخلاق می آید و در آنجاست که باید نشان داد که این نظریه  
نه تنها عاری از حقیقت است بلکه احتمال صدق آن را نیز نمیتوان داد. ژید 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 می نماید که گوئی سرزده و ناگهان بی آنکه  
انتظار آن برود در جهان درون رخ می گشاید و در صحنه وجدان هرگز موجباتی برای تهید و تهید آن حاصل نمی آید و  
حاجتی به اینکه مشروط به شروطی شود ندارد، و به صورتی است که گوئی شخص انسان هرگز اراده خود را به کار نمی  
. اندازد تا در کشاکشی که بین تمایلات او پیش می آید اخذ تصمیم کند

اما اگر میلی نسبت به فعل بی وجه و بی سبب در انسان واقعاً وجود داشته باشد پیداست که خود این میل وجهی و سببی برای صدور آن فعل میشود و انتخاب ما و فعلی را که ناشی از آن است ایجاب میکند و دیگر چنین فعلی را نمی توان اختیاری دانست فعل اختیاری را با فعل عبثی که به محال می انجامد نیز نباید مشتبه گرفت . در فلسفه سارتر، به هئیت 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 میکند تنها با همین انتخاب او توجیه می شود و خود اوست 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 اوست . چنین فعلی تنها نسبت به تمایلات طبیعت بشر و ارزشهایی که به قوه عقایه یا قوه شوقیه او عرضه میشود وجود دارد و خود او نمی تواند این ارزشها را ایجاد کند، مگر اینکه اراده او در ایجاد آنها یا رویاورد قدت خدا باشد .

انسان موجود مختاری است ولیکن اختیار او در ذاتی ظاهر میشود که آن را خود او به خویشتن نداده است اختیار آدمی و کمال قدرتی که به اخذ تصمیم دارد یکی از صفات ذاتی اوست 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 قوائی 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 ؟

## تجربة اختيار -

آيا انسان حقيقة موجود مختارى است ؟ - ميتوان در مقابل اين سؤال فوراً جوابى را كه دكارت آورده است باز گفت: «تنها از راه تجربه اى كه از اختيار خود داريم معلوم معلوم . ما مى شود كه مختاريم بى آنكه در اثبات آن به دليل احتياج افتد .» در مقابل اين قول نافذ و قاطع گفته اند كه احساسى كه ما ميكنيم و به تبع آن احساس خود را مختار مى بنداريم تو همى بيش نيست . نخست بايد ديد كه چگونه مى توان به چنين احساسى اطمينان يافت و از آن پس بايد كوشيد تا فعلى را كه بنا بر فرض ما اختياري يا ارادى است به اجزاء مختلفى كه از آنها تركيب شده است تحليل كرد .

وجدان به اختيار . درباره شعورى كه نسبت به اختيار خود داريم مى توانيم اين مسأله را طرح كنيم كه اين تصور تا چه اندازه صحيح است و تا چه حدودى مى توان آن را قبول داشت . وجدان ما شاهد اختيار خويش است ، وليكن بعضى در تصديق شهادت او ترديد مى كنند زيرا كه به قول اينان چنين شهادتى همواره ممكن است در معرض تأثير امورى باشد كه در نفس خود آنها را معتبر ميگيريم و يا مقرون به اشتباهى باشد كه ما را در رؤيت باطن خود دست ميدهد و به اين گفته اسپينوزا تمسك مى كنند : «مردم در اينكه خود را مختار ميپندارند به خطا ميروند و اين پندار از آنجاست كه در همان حال كه به اعمال خود شعور دارند از عالمى كه آنها را ايجاب ميكنند غافلند ؛ يعنى تصور اختيار .» ناشى از جهل به علل اعمال است

در جواب اين ايراد مى توان گفت كه

احساس اختيار هميشه با جهل به علل همراه نيست . ممكن است انسان بدانند كه چرا چنين ميكنند و با ۱-

وجود اين خود را مختار بدانند ؛ بر عكس ، ممكن است نسبت به وضعى كه از او ناشى ميشود جاهل باشد و با وجود اين خود را مجبور

بینگارد و رفتار خود را معین و موجب بشمارد. و عجیب است اگر ادعا کنیم که در همه این موارد ، یعنی آنگاه که خود را صاحب اراده ای می شماریم یا مبدای برای احوال روانی میدانیم یا برخوردار از استقلال میباییم یا مالک افعال خود و حاکم بر آنها می بینیم ، تصور ما توهمی بیش نیست

دلیلی که اسپینوزا آورده این است که شعوری که نسبت به اختیار خود داریم علم ناتمام است ، یعنی تصور ۲ مبهم و ناقصی است. باید دید که آیا می توان توقع داشت که شعور ما نسبت به اختیارمان مطلقاً صریح و ممیز ، یا به اصطلاح اسپینوزا ، از قبیل علم تمام باشد؟ مفهومی که ما از وجدان ، آن گاه که به خود آن معطوف می شود ، حاصل میکنیم با مقیاسی که برای مفاهیم حاصله از معرفت عقلی یا حی در دست داریم قابل سنجش نیست. مع ذلك ، این کیفیات بدان سبب که حاصل تجربه مستقیم ماست و به قول برگسن معلومات بی واسطه وجدان است. اعتبار شان کمتر از م محسوسات و معقولات نیست و از آن حیث که معلوم وجدان ماست وقوع آنها در نفس ما بدیهی است برگسن گفته است: «اختیار واقعه ایست که ما آن را در خود مشاهده میکنیم 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

بی آنکه قصد تبرعه 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 میشویم 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

---

. به فتح جیم ، به صیغه اسم مفعول ۱

. به فتح یا ، به صیغه اسم مفعول ۲

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 حضور اختیار را در نفس خود باز یابیم. و اگر نتوانیم بدین سان اختیار را احساس کنیم هر چه در باره آن بگوئیم ندانسته گفته ایم. به قول لاپورته یا باید گفت «که اختیار لفظی بیش نیست یا باید آن را معلوم به علم وجدانی دانست

اختیار وجدان پیش از اینکه ببینیم 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، شک کردن، فهمیدن، حکم کردن، دقت کردن، ابداع

کردن.

کسی که بتواند به وجدان بنگرد و همه احوالی را که در آن پدید می‌آید بازبیند 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

---

J.Laporte-r

پس در جواب کسانی که میگویند اختیار را به دقت در کدام قسمت از وجدان می توان یافت گوئیم که اگر اختیار را جداگانه در جایی نیابیم تنها به همین دلیل است که در همه جا است ، 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 می توانیم هم به عنوان صورت کلی وجود انسانی ملحوظ داریم هم به منزله هیئت خاص وجود فردی بشماریم . برگسون می گوید : « موقعی مختاریم که افعال ما صادر از شخصیت نامه ما و حاکی از آن و مشابه با آن باشد . این مشابهت به وصف در نمی آید و تنها میتوان گفت که از «. قبیل مشابهتی است که هر صناعی به صانع خود دارد

بر این قول برگسون ایراد گرفته اند که اختیار روحی را نمی توان 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 می دانیم . اگر نیز اختیار را کیفیت تجربی درونی به معنی اعم آن نشماریم 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 می توان 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 بدهاقت معادل با وجود فکر در انسان است ؛ اگر من فکر میکنم . 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 میتوان 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 و وجدان ما را تابع ضرورت می شمارند. در نظر اینان تصمیمات ما منتهج 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 اتخاذ شود منتهی شده است و این تصمیم نتیجه حاصله از امور محرک و متحرکی 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

درست نیست که بگوئیم ابتدا ترجیح می دهیم و از آن پس تصمیم می گیریم یعنی نباید بر آن بود که ۱ - 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 .

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

که متحرک قویتر ضرورتاً ترجیح داده میشود تنها در صورتی معنی دارد که این امر متحرک را در همان سلسله ای که امتداد آن منتهی به این تصمیم می شود قویتر از سایر امور بینکاریم . بعلاوه «من» در موقعی که قائل به انتخاب می شود متعین نیست بلکه با انتخاب عوامل محرکی که منتهی به تصمیم میشود هم خود او تعین می یابد و هم عوامل محرک موجودیت میپذیرد. 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 میشود. اختیار نفسانی به خود تعین بخشیدن است و به قول دکارت می توانیم از هر جهت مختار باشیم بی آنکه همه چیز به نظمان يك سان بیاید

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 یا بند یا در تعادل قوا با هم ترکیب شوند قیاس کرد به تبع من دوبیران که به خوبی بدین مسأله توجه کرده است نابری " این رأی را از سر میگیرد 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 میشود و منشأ ابتکارات میگردد و وجود خاص خود را تعین می بخشد و این حرکت متفاوت با حرکات طبیعی پدیداره است که وقوع آنها تابع موجبیت است . به ضرورت ناشی از امری است که مقدم بر آنها واقع می شود.

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

---

۱۸۲۴ - ۱۷۶۶) ولسوف فرانسوی (François Pierre Maine de Biran-1

Nabert-r

به تناقض می انجامد . وقتی که من تصمیم می گیرم مثل کفه ای از تراز و 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 در می یابم که کوششی از من سر میزند و به اراده خود می توانم در مقابل جریان علی که بالفعل منشأ تأثیرند قرار گیرم و می خواهم برضد اموری که ، بدون تأثیر من از این علل حادث میشود بر خیزم و یا بر عکس اموری را که از این علل نمی تواند حادث شود با تأثیر شخص خود متحقق سازم

اختیار تنها درخواستن نیست یا بهتر آنکه بگوئیم که فعل ارادی فعل پیچیده ایست و مستلزم قوای ۵ - نفسانی دیگری جز خود آن است که از جمله آنها علی الخصوص تفکر و دقت است. و این همان است که از قول لاپورته مستفاد می شود : « اینکه امری مورد قبول وجدان قرار گیرد جز این نیست که دقت ما در آن بازایستد ... اما برای اینکه چنین شود لازم می آید که از من فعلی حاکی از تفکر سربرزند 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 میکنم که قدرت به اضداد دارم و می توانم به یکی از اموری که مرا به سوی خود فرا می 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 برگسون از موجبیت برگسون در تألیف مشهور خود به نام تحقیق درباره معلومات بی واسطه وجدان ، بیان میکند که چگونه ممکن است تصویری از عادت به اختیار حاصل شود و آن موقعی است که اختیار را از مهر 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 نهائیم . و حال آنکه

---

Jean Laporte-1

Essai sur les données immédiates de la conscience-

فعل اختیاری فراشدهی 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 میزند 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 اختیار می 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 .

سیر کرد و وجود امتداد است بی آنکه OX مخالفان اختیار می گویند که ناگزیر باید در یکی از این دو امتداد مثلاً در جهت

هیچ امری این سیر را قبلاً است بی آنکه هیچ امری این سیر را قبلاً

برگسون خطای مشترك اینان را بیان میکند 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 محرک چنانکه گوئی حقیقه موجودات زنده ای باشند در

... صبرورت مداوم قرار می گیرند

اما منشأ فعل اختیاری را باید در شخصیت جستجو کرد: «تصمیم اختیاری از تمام نفس فائض میشود و فعل خود را به همان اندازه میتوانیم 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 هما نا قبول جبر به صورت لطیف تریست 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 این قول برگسون را نیز میتوان 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

#### ه - 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 میشود. 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 دروای 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 باریط آن به ما بعد طبیعت می گردد. به چنین سؤالی چندین جواب میتوان 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 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 تمییز ظواهر و ذوات را به صورتی که کانت اراده کرده است مورد بحث قرار داده و آن را به یک سو نهاده ایم این رأی را حاوی بعضی از نکات مفید و ممتع میدانیم. 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 طریزی 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 بینکاریم 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

---

. به فتح جیم - ۱

اختیار یا علم به ضرورت . - این رأی را میتوان 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 میرود 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 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 مفیدتر است. اسپینوزا منکر این معنی است که اختیار ما معلوم به علم وجدانی باشد ، اما پس از انکار 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 در کنه وجود به علم شهودی باز می یابد در فعل جوهر ازلی الهی که موجد وجود است سهیم میشود و در همین مورد و به همین معنی است که اسپینوزا انسان را واصل به اختیار میداند. انسان چون به این درجه از علم که اسپینوزا آن را نوع سوم علم میدانند فرار سد نفس او از همه اقسام بندگی آزاد میگردد زیرا که به فهم ضرورت عمومی نائل میشود و به مرتبه ای از معرفت می رسد که به اصطلاح اسپینوزا علم تمام به بعضی از صفات خدا حاصل میکند 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

---

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

فرانسوی Panthéisme

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 ها را بر نمی آورد و به رضای خاطر نمی انجامد.

در مذهب اتباع مارکس مارکس و پیروان او غالباً بی آنکه بدانند، عقاید هکل 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 ببرد دو خود را با سیر جدالی 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:

آشکاری در این نظریه وجود دارد که به کرات بدان اشاره کرده اند 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 فراموشی تاریخی را تابع جبر می دانند یعنی بر آن می شوند که تطور جز به صورتی که به حکم عوامل ضروری خارجی 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 با تاریخی به صورتی نیست که

---

Dialectique-1

یعنی خارج از وجود انسان م- ۲

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

قول به صحت مذهب مارکس و تبعیت انسان به تمام و کمال از ضرورت حاکم بر طبیعت ، ولو درجه 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 ومع 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 ضرورت عالم مادی می داند و این عالم را به نور علم الهی منور نمی شمارد با این خطر رو به رو میشود که از انسان سلب انسانیت کند و مزایای ذاتی انسان را از وی بازستاند 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 میدهند، چون از لحاظ فلسفی محض در مذهب شان نظر شود، مخالف با اصالت بشر جلوه می کنند

انسان حاصل تاریخ نیست و هرگز چنین نخواهد بود. بلکه برعکس، انسان هم از تاریخ و هم از طبیعت فراتر - میرود و به سبب اینکه از فکر و شعور برخوردار است از این هر دو استعلاء میجوید. روح او درباره تاریخ فکر می کند و بدان معنی می دهد و ما سعی کردیم تا نشان دهیم که روح و اختیار هر دو به يك معنی است و یا خود هر دو يك 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

پیروان مارکس به اقتضای مذهب خود از فهم اختیار روحی چنانکه ما در همین بحث تعریف کرده ایم - ۴  
قاصر ندر این قبیل آزادی را امر فرعی و انتزاعی می‌شمارند ر 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 هوا دارد و طرز  
تفکرند که هر دو مبنی بر پیش داوری است : قول به اصالت جامعه شناسی و قول به اصالت سیاست . و چنین کانی  
سخن زیبای لاکور در را کجا می‌توانند

«دریافت : « نپرسید که آدمی چرا آزاد است آزاد است زیرا آنچه را که دوست می‌دارد بر می‌گزیند

راه حل مسأله بر طبق مذهب اصالت روح راهی که اصحاب مذهب اصالت روح برای حل این مسأله نشان  
میدهند نه مانند طریقت اسپینوزا بدانجا می‌رسد که اختیار را به معنی فناى انسان در خدا بدانند و نه بدین نتیجه می  
انجامد 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 پیوسته در پی آن است که این اختیار رو  
به از دیاد برود و تا بی نهایت توسعه و تقویت بپذیرد. دکارت میگوید: «من نمیتوانم شکوه کنم که چرا خدا اختیار  
مطلق به من تفویض نکرده با قدرت اراده مرا به حد کهال فرا نبرده است. زیرا که من اختیار خود را چنان مهتد و منتشر  
می‌بینم که هرگز در هیچ حدودی مسدود نمیماند .... غیر از اراده و اختیاری که من به تجربه در خود احساس میکنم  
تصوری از هیچ شیئی ندارم که چندان بزرگ باشد که نتوان وجود

---

Préjugé-1

ادیب و خطیب و متفکر روحانی فرانسوی (۱۸۰۲-۱۸۶۱) ... Lacordaire -

دیگری را بزرگتر از آن تصور کرد، به طوری که همین تصور است که بر من معلوم می دارد 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 اختیار بشر به معنی اتحاد او با مبدأ لایتناهی است که وی را دعوت به خروج از حدود خود می کند. و به قول یکی: «اختیار فرزند خداست. ذات آن با ذات خدا مشترک است. سر اسرار است. سنگ گوشه جهان هستی است. نخستین قوه از قوای ازلی است که انسان با بهره مندی از آنها خود را برخوردار از ذات خدای آفریدگار می شمارد. این اختیار به قدری است که حتی میتواند در جهتی بر خلاف آنچه خدا خواسته است به حرکت در آید و بدین ترتیب از نور هدایت او بی نصیب ماند. ولیکن نمی تواند 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 بهره ور باشد. آفریدگاری فرودست خداست که در آنچه خدا میخواهد یاور اوست، و بدین سان به امری عظیم مأمور می شود که نه طبیعت و نه تاریخ توانائی واگذاشتن 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 می گوید و حق با اوست: شمول فضل الهی و حصول علم طبیعی از اختیار من نپیکاهد بلکه بر «وسعت و قدرت آن می افزاید»

مشکلات مذهب اصالت روح. با این همه سؤالی به خاطر می گذرد و آن اینکه قدرت نامه خدا را با اختیار انسان چگونه میتوان سازش داد و هم آهنگی این دو نیرو را چگونه می توان تصور کرد؟

---

۱ - Jules Lachelier (۱۸۳۲ - ۱۹۱۸) فیلسوف فرانسوی

۲ - Charles Peguy (۱۸۷۳ - ۱۹۱۴) نویسنده فرانسوی

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

اگر به خدا قائل باشیم به سبب کهالی که در اوست چنین سؤالی امر محالی است ؛ یعنی همینکه خدا را -۱- بپذیریم نمیتوان گفت که چگونه خدا اموری را که به نظر ما متباین یا متناقض می آید با هم متوافق میسازد . 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 مرموز 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 ما را از قبول اختیار خود مانع شود . دلیلی که می آورد این است که انسان از طریق فاهمه خود می تواند وجود غیر متناهی الهی را بشناسد ولیکن نمیتواند آن را بفهمد و اگر قصد ما فهم وجود او باشد ، یعنی در پی آن بر آنیم که در خدا احاطه یابیم و وسعت اختیار انسان و حکم مشیت ازلی را در حدود فاهمه خود محدود سازیم به آسانی دچار مشکلات بسیار بزرگ میشویم .... و خطاست اگر امری را که در درون خود مشاهده میکنیم و به وجود آن در خویشتن از طریق تجربه پی میریم مشکوک بشماریم و دستاویز ما این باشد که امر .. دیگری را که میدانیم که ذات او غیر قابل ادراك است نمی توانیم بفهمیم

بوسوئه چون با این اشکال مواجه شده مثال خوبی آورده است . او گفته است که دو سر يك زنجير را میگیریم اما چون محدودیم آنچه را که در میان این دو سر است نمی بینیم. به عبارت دیگر هم به قدرت نامه خدا و هم به اختیار انسان واقفیم ولیکن چون فاهمه ما در حد کهال نیست ارتباط این دو را به

---

Absurde = المحال : ما اقتضى الفساد من كل وجه (الهنجد) -1

یکدیگر نمی فهمیم. اما دکارت پیش از او بدین معنی پی برده و 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 برخوردار از .. اختیار بشماریم و افعال آنان را از هر جهت معین و مقدر نینگاریم

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

لا یبیتس با طرح همین مسأله راه نیکوئی برای حل آن نشان میدهد. سبقت علم الهی بر افعال ما بدین معنی نیست که افعال ما قبلاً مقدر و معین باشد. آنچه خدا می کند این است که منحنی سرنوشت ما را چنانکه خودمان ترسیم می کنیم او در ازل میخواند و جهت ارتسام آن و نقطه انجام آن را می داند. او این سرنوشت را می بیند و لیکن آنچه او می بیند امری است که به اختیار آدمی واقع می شود. علم کاملی که او به عالم و آدم دارد امور انسانی را از این کیفیت ممنوع نمی سازد 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 سرباز زنیم. بعلاوه در باره خدا سخن از پیش گفتن معنی ندارد زیرا که مفهوم پیش بینی مستلزم مفهوم زمان است و حال آنکه علم خدا و وجود او در ظرف زمان نیست پیش بینی خدا بدین معنی است که او در خارج از ظرف زمان میبیند و چون رؤیت او را بدین معنی بدانیم می توانیم انسان را در تعیین سرنوشت خود آزاد بینکاریم و بر آن باشیم که حرکات آدمیان

---

N.Berdiaeff\_r) ۱۱۷۵-۱۶۳۸ فیلسوف فرانسوی (N.de Malebranche

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

به اختیار خودشان منتهی در پرتو نگاهی که خدا در ازل می اندازد ، انجام می گیرد

البته اگر مذهب اصالت روح به صورتی که مخصوص بیرون لوتر است در آید اشکالی را که بر مقدر بودن افعال آدمیان و سبقت علم الهی بر آنها در زمان وارد است میتوان 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

#### اختیار در بین وجود و عدم

اصحاب فلسفه های اگزیستانسی " 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 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 نمیتواند مختار باشد. سارتر می گوید که اختیار به قطع و یقین همان عدمی است که بشر را به جای اینکه باشد او می 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 مضر است منطبق می شود

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

---

مجدد دینی د عا ام مسیحی و بنیان گذار مذهب پر نستان (۱۴۸۳- Martin Luther - 1

۱۵۴۶)

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

Jean Paul Sartre (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 میکند و مانع از این می شود که هرگز عین خود بهماند 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 شخصاً 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

ما نمی 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 ما لبرانش ولاینیتس است

دکارت که این هر دو تن از فلسفه او تعلیم گرفته اند گفته است: «کمال اصلی انسان این است که اراده ای برخوردار از اختیار دارد و از همین جاست که او را می توان مهدوح یا مذموم شهرد. 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 جهله مزایا و بدایع بشمار دو 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 برخوردار است و از همین لحاظ است که انسان به صورت و مثال خدا و با چنانکه دکارت گفته است مشابه و جودا علی است

با تبعیت از سارتر بدانجا می رسیم که احساس اختیار در ما با احساس مخصوصی که گاهی دست می دهد بی آنکه به وصف در آید مشتبه یا مجتمع شود و آن اینکه احساس می کنیم که به تنگنا می افتیم 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 میتواند در ما مولد احساس مناعت و بهجت باشد و باید نیز چنین کند. و این رأی معقول و مقبول را نیز می توان در آثار دکارت 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 نمیتواند جای آن را بگیرد و رضای درون ما را موجب شود و 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 خلا 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 بریم که به اصطلاح سارتر، از يك سوی تا سوی دیگر يك 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 قائل به اعتبار آنها باشیم میتوانیم 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 بریم راه یابیم

تنها خداست 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 رادار است. بدین معنی که اراده او همیشه بهترین وجوه ممکن را انتخاب میکند. به هر صورت تبعیت انسان، هم نسبت به ماده و هم نسبت به خدا، بدیهی است. سارتر میگوید 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

در خور انسان بدانند. 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 درشان خدا نمیتواند 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 اتهام لیاقت اختیار را به دست آورد. حق با برو نشویک است که میگوید : « 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 ، و لیکن هیچ قولی تا این اندازه با آنچه مردم میخواهند 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

وجود انسانی ۲- وجود و ماهیت . اگزیستانسیالیسم معنی زندگی و -  
بحث درباره محال انگاری . ۴- شوق ذاتی بشر و استعلای او

آدمی چه جانور شگفت آوری است؟ چه تازگی ها که در اوست؟ چه عفریتی است؟ ها و به ایست؟ چه تناقضی را حاوی است؟ چه خرق عادت است؟ - از يك سوی داور همه چیز است و از سوی دیگر کرم خاکی ناچیزی است. از يك سوی گنجور حقایق است و از سوی دیگر مجرائی است که فضولات شک و تردید در آن جاری است . از يك سوی افتخار جهان است و از سوی دیگر مایه ننگ آن .. پاسکال چنین میگوید و از این سخنان گیرا میتوان دریافت که تعریف انسان چنانکه دل بدان رضا دهد تا چه اندازه دشوار است ! انسان روزی مخصوص به خود اوست . اما فلسفه خود را مأمور می داند که بکوشد تا این معبی را با تحلیل ماهیت انسان یا ، به اصطلاحی که امروز متداول

---

Chaos 1

شده است ، با روشن ساختن وضع انسان کشف کند .

اگر میخواستیم بشر را با نظری که از خارج بدو می افکنیم تعریف کنیم کار ما آسان تر میبود؛ زیرا بسیاری از امور درباره حیات بشر از طریق مشاهداتی که در تاریخ یا جامعه شناسی یا زیست شناسی میکنیم مستفاد می شد. اما از همان دم که بخواهیم انسان را از لحاظ باطن او و در موقف روحانی او باز یا بیم به بسیاری از دشواری ها بر می خوریم و از جمله آنها یکی این است که انسان را هر گونه تعریف کنیم نظری که خود ما درباره ماهیت انسان و تقدیر او داریم در این تعریف دخیل می شود .

مع ذلك بر آنیم که بشر میتواند اموری را از تفکری که در باره خود می کند مستفاد دارد و به وساطت همین امور تصور صحیح و معتبری از معنی ما بعد طبیعی وجود خویشتن حاصل کند. زیرا بسیار عجیب خواهد بود اگر وجودی که فکر می کند نتواند درباره اینکه خود او چیست سخنی به زبان آورد . خصوصیات ماهیت انسان و ساخت 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 باره انسان میتوان آموخت. پس دشواری تعریف انسان مانع از این نیست که مشهودات بسیاری در باره ماهیت خودمان به موهبت تأمل فلسفی بتوان گرد آورد .

#### وجود انسانی - ۱

اگر کلمه 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

---

کلمه اگزیستانس را اصلاً به تقرر ظهوری یا احياناً به قیام ظهوری ترجمه میکنیم - Existence - 1

م محفوظ می داریم. اما در این مبحث وهم بحث ، Etre و کلمه وجود را برای تخصیص به ترجمه کلمه و بعد عمده این قاعده را به کنار نهاده ایم و علت آن در طی مطالعه این دو مبحث معلوم میشود .

می توان موجود دانست که شعور به وجود دارد ، یا وجود او به صورت شعور است . دکارت این قاعده را بر قرار داشت که فکر میکنم پس وجود دارم . « نتیجه ای که از این قاعده بر می آید قابل انکار نیست و آن اینکه وجدان تنها بدین سان وجود دارد که به وجود خود و جدان 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 آنگاه حاصل می شود که نوری از روح بتابد و در پر تو 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 کنم به صراحت و بدهانت این نتیجه بر می آمد که من وجود دارم ؛ ولیکن اگر از فکر کردن باز می ایستادم در حالی که سایر اشیائی که آنها را تخیل کرده بودم همچنان حقیقت می داشت ، 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

: یا به 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 با عالم خارج

در ارتباط مستقیم باشد یا نباشد

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

---

ه ای برا در تو همین اندیشه ای « (مولوی) .م

. او چنین وجودی را که خاص انسان است وجود لافسه» می نامد و آن به معنی وجدان است  
موضوع - وجدان این خصوصیت را دارد که آشکارا حکایت از این می کند که انسان «موضوع» است و او را نمی  
توان «مورد 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 مهر وجود  
خویش است . اما چنین چیزی امکان ندارد مگر اینکه انسان موضوع حکم باشد و در مقابل ، او موردی 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 شان 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 بدهت 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 بر عکس مورد معرفت هر چه و از هر قبیل باشد جز نسبت به موضوعی که درباره آن می اندیشد، آن را وضع  
میکند و در مقابل خود قرار میدهد وجود ندارد بی آنکه با اصحاب مذهب اصالت معنی هم داستان شویم و بر آن باشیم  
که هیچ چیز خارج از فکر وجود ندارد تا این اندازه قبول میکنیم 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 نمیتوانیم مورد معرفت بدانیم

---

Idéalisme Objet Sujet L'être pour soi

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 میدهد ، آنها را بارز میکند 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 کیفیتی 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 میشود که عالم به صورت موردی در آید که منوط به

موضوعی است که درباره آن فکر میکند 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 میتواند عالم را به صورت ورد معرفت تلقی کند

شخص یکی از مهیئات 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 بد و 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 تقرر شخصی دارد و مغایر با نظام اشیاء است زیرا اشیاء اگرچه میتوانند 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، میتواند خود را بسازد خود را انتخاب کند و لااقل تا حدودی به خویشتن تحقق بخشد . موجودی است که با اینکه در آمد شد درونی است و دم به دم دیگرگون می شود و به وجوه متنوع در می 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 قرارداد

Idéalisme--1

اختیار. اشیاء موجودند؛ 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 جا به جا بدان بر میخوریم از جمله در همین مطلبی که می آید.

تعالی. مزایایی که به وجود انسان تعلق دارد تعالی او را محرز می کند یعنی با توجه بدین مزایا علوانسان نسبت به انواع حیوانی و اشیاء جسمانی اثبات می شود. این مطلب قابل انکار نیست مگر اینکه نام انسان را و پس زنی 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 نمیدارد، اما جز اینان نیز کسانی به بازشناختن 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 پدیدارشناسان 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 نی در طبیعت است

---

Transcendence - 1  
Spiritualisme -

امانی است که فکر می کند و تمام شرف او در همین فکر است تنها پاسکال نیست که چنین می گوید 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 می بینند که وضع اختصاصی نوع انسان و مقام ممتاز او را در جهان تصدیق نمایند.

امکان -منظور از امکان در این مورد آن نیست که انسان ، به سبب فقدان تعیین 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 خویشتن هستی نبخشیده است و اگر ادعا کند که مکتفی به ذات است به خطا می رود خواه بگوئیم که انسان بر اثر تصادف در جهان پدید آمده یا در نتیجه تطورگورانه طبیعت و به تبع قوانین آن حادث شده است ، خواه بر عکس بر آن باشیم که خدا انسان را به هستی فراخوانده است باید وجود او را ممکن بینکاریم .بالا اقل تابع غیر خود بشماریم و جهت نامه وجود او را در خود او ندانیم

اگر به خدا قائل باشیم تنها اوست که وجودش واجب است یعنی نمی تواند که نباشد و جز تابع ذات خود نیست. اگر خدا وجود نمی داشت ماد. نمی توانست مدعی آن شود که به جای او وجود واجب دارد. زیرا آماده فاقد شعور است و علی الخصوص به خود شعور ندارد. این خود یکی از اشکالات عمده ایست که بر قول به اصالت ماده وارد می آید

ممکن بودن ما را انکار نمی توان 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 خدا میبودم همه کمالاتی را که می توانستم از خاطر بگذرانم و تصور صحیحی از آنها حاصل کنم و به داشتن آنها شایق باشم به ( . خویشتن می دادم این دلیل را در ضمن ادله ای که به جای خود برای اثبات وجود خدا می آوریم باز خواهیم گفت

---

## Contingence-1

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 میبیند. این نیاز هرگز دست از او بر نمی دارد

اگر بخواهیم معنی انسان را بفهمیم ناگزیر باید این قبیل تمایلات را که در وجدان باز می یابیم و جنبه ما بعد طبیعی در آنها می بینیم به جد بگیریم نه اینکه آنها را از جمله توهمات بینکاریم میتوان بر آن بود که این تمایلات حاکی از دعوتی است که ارزشها از وجدان میکنند تا بدانها روی آور شود با حکایت از این میکند که خدا از مهر ارزشها و به وساطت آنها انسان را به سوی خود میخواند. به هر صورت انسان پیوسته فراخوانده میشود تا از خود بگذرد و به جانب حد اعلای 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 میکنند و پاسکال این سخن را به همین معنی آورده بود: «بدان که بشر پیوسته از بشر میگذرد و این حرکت او نهایت ندارد.» و مادر پایان این فصل اهمیت فلسفی این تمایل ذاتی بشری را مورد مطالعه قرار می دهد .

معنی ارزشها - شیء یعنی آنچه متعلق معرفت است همان است که هست بی آنکه هیچ گونه مسأله ای درباره آن باشد. انسان برعکس باید وجود خود را توجیه کند و چنین نمیتواند 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 موجه سازند. 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 جهاتی برای زیستن به وی یاری رسانند. دیده بدین ارزشها دوختن و بدانها شوق ورزیدن را وجدان میگویند در قسمت چهارم همین فصل از نو نظری به این مطلب می اندازیم و بحث وافی درباره آن را به مبحث ارزشها در کتب اخلاقی محول می سازیم.

روحانیت. تمام خصوصیات وجود انسان را از لحاظ ما بعد طبیعی آن می توانیم در روحانیت او تلخیص کنیم. اینکه در روحانیت او گوئیم، نه در قوه عاقله او، بدین سبب است که عقل را با اینکه 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 دكارت اهمیت این مزیت را باز نشناخته است. اوست که گفته است: پی بردم 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 آسان تر 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.

#### ماهیت و وجود؛ اگزیستانسیالیسم

رونق اگزیستانسیالیسم مسألة مناسبات وجود و ماهیت را در بحث فلسفی راجع بد انسان به مقام اول از اهمیت باز آورد ببینیم که این مسأله چگونه طرح می شود

رأی 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 کارد و امثال آن می آورد که وجود آنها تابع مفهومی است که از آنها حاصل شده است یعنی ابتدا معنی آنها را برای برآوردن حاجتی تصور کرده و از آن پس آنها را ساخته اند. به قول خود سارتر ما می گوئیم که در مورد اشیائی مثل کارد 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 می خواند

اما در مورد انسان به نحو دیگری است زیرا که انسان به سبب خصوصیتی که از وجدان بدو تفویض می شود به صورت وجود لافسه در می آید. در این وجود لافسه، یعنی در انسان وجود بر ماهیت تقدم دارد یا به قول سارتر انسان ابتدا تقرر می یابد، با خود مواجه میشود در جهان سر می رسد و از آن پس به تعریف در می آید. انسان را در مذهب کسانی که به اگزیستانسیالیسم قائلند بدان سبب نمی توان تعریف کرد که قبلاً هیچ نیست و بعد 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 تبلور یافته است و مأخذ و مبنایی برای نحوه وجودی است که در وضع بشری به ظهور می رسد. انسان را بر خلاف کتاب یا کارد نمیتوان 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 میدهد هم مذهب اصالت ماده را پس میزند و هم قول به اصالت روح دارد می کند. در مذهب کسانی که به اصالت ماده قائلند انسان طبیعتی دارد که از طبیعت دیگری بدو می رسد یعنی انسان از جهاد و نبات و حیوان بر حسب یک سلسله اعمال مختلف بدر می آید اما کسانی که به اصالت روح قائلند میگویند که ذات انسان صادر از خداست

# بدین معنی که ماهیتی که معلوم به علم لایتناهی خالق است بر مخلوق او حمل می شود.

پیداست که در مذهب سارتر نمیتوان به وجود خدا قائل بود. یا به قول خود او بشر بدان سبب ماهیت ندارد که خدائی نیست تا این ماهیت را تصور کند. در چنین وضعی وجود بشر را چگونه میتوانیم تلقی کنیم جز اینکه بگوئیم که چیزی است که فرا افکنده است اختیاری است که پیوسته در کار است یعنی بازندگی در فرا افکنندگی تحقق می پذیرد با اختیاری که میکند و در طی آن خود او نیز اختیار میشود صورت خاص او پدید می آید: «بشر جز آنچه خود از خود می سازد چیز دیگر نیست؛ بشر همان خواهد شد که از وجود فراخواهد افکند. بشر مسؤول خویش است و این تنها از لحاظ فردی نیست بلکه بشر مسؤول تمام بشر است. آنگاه 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 ما مدام در حال تهیو است جز دردم مرگ به قعر وجود ما فرانمی 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

سر انجام گوئیم که سارتر بارد 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 باز می 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 «وضع 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

قلمروی

برای آدمیان پدید آوریم که مجموعه ای از ارزشها باشد که از قلمرو اشیا عمادی 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 اشیا دیگر نشماریم می گوئیم که بر او نیز مجموعه ای از خصوصیات یا مسندات حمل می شود و همین هاست که ماهیت بشر را پدید می آورد و ممیز او از اشیا دیگر می شود، و از همین قبیل است خصوصیات مختلفی که در مبحث سابق به ذکر آنها پرداختیم

وجودی که او را ماهیت نباشد مطلقاً قابل تصور نیست و همین اختیاری که به ساختن خود یا در انتخاب کردن خود داریم یکی از خصوصیات ماهیت انسان است. انسان و جدان دارد ادراک میکند خود را فرا می افکند 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 اوست؟ نیک پیداست که پیروان سارتر از اینکه انسان را دچار شیئیت و خارجیت سازند امتناع دارند. اما برای اینکه چنین کنند لازم نمی آید که بگویند که بشر را هیچ گوهری نیست و یا خود عدمی است که فکر می کند و به خود تحقق می بخشد

قول سارتر را که مستلزم قبول تقدم وجود بر ماهیت است نمی توان پذیرفت به دو دلیل: اولاً ماهیت و وجود با هم به منزله دو وجه متمم یکدیگرند و جدا ساختن دو از 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 می آید با ماهیت بدان معنی که در علم النفس از آن اراده می شود مشتبه شده است. از لحاظ علم الوجود ماهیت انسان جز مجموعه اموری که بر ذات او حمل میشود و هیئت اصلیه و صورت نوعیه او را در جهان حاصل می کند نیست. اما از لحاظ علم النفس میتوان ماهیت انسان را به معنی شخصیت هر کس گرفت و این

---

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

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 میکند. 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 ورنده حضور دارد.

اگر این از ماهیت بشر باشد که خود را و همه چیز را انتخاب کند چگونه می توان نادیده گرفت که این ماهیت از درون با هستی بشر همراه میشود 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 میبرد محکوم است به اینکه مختار باشد. اما نمی تواند از تناقض فاحشی که بنای فلسفه او را فرومی 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 فرود افتادن و از هستی سر بر آوردن را خود او انتخاب نکرده است به آدمی چیزی داده اند که اینک آن را با خود دار دو بنیاد هستی اوست و به هیچ امر دیگری تاویل 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 میکند که به وجود آفریدگار قائل شویم و انکار خدا کسانی را که به اصالت تقرر ظهوری قائلند بدانجا می 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 نمیتوان 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 بر می گیرد بی آنکه در یابد 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

قائلند ، لازم نمی آید که به اصالت ماهیت قائل شویم ) و این اصطلاح اخیراً به عنوان واکنش در مقابل اصالت تقریر ظهوری یا اگزستانسیالیسم به میان آمده است ) و آن را بدین معنی بگیریم که ماهیت انسان مقدم بر وجود اوست و این تقدم چنان است که موجب میشود که چون وجود سر پرست در قالب این ماهیت تعین پذیرد و به صورت شیء منجمد در آید و یا اصلاً امری عارض بر ماهیت باشد . بلکه در ماهیت انسان است که او را نتوانیم منجمد بدانیم ساخته و پرداخته و انجام یافته بینکاریم و عاری از اختیار بشماریم ، اما همین خود ماهیتی است که اور 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 میگوید : « 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 مکتسب 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 ، استعدادهایی را به فعلیت در آوریم 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 ، تا مبدا از ذات بشر سخن گوید ، پیداست 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

---

که البته آن را با اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود که مصطلح 1 - Essentialisme

مسلهین 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 مونیبه یکی از تحقیقات خود را به نام و 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 بخوانیم. اما تعبیر اگزیستانسیالیسم شایع شده و رونق یافته است ، پس در تعمیم آن باکی نیست و میتوان آن را فلسفه ای منقسم بر دو قسم دانست

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

---

فیلسوف فرانسوی ( ۱۹۰۵ - ۱۹۵۰ ) از اصحاب 1 Emmanuel Mounier

مذهب اصالت شخص ) Personnalisme (

- ۲- هیدگر را نمیتوانیم در سلک سارتر بکشیم و مانند او قائل به اصالت تقرر ظهوری د - ۲ اگزیستانسیالیست، بخوانیم بلکه بهتر این است که فلسفه او را نیز جزء فلسفه های اگزیستانسی به شمار آوریم اگر چه خود این فیلسوف شاید با این تعبیر نیز موافق نباشد. م
- در اینکه بتوان هیدگر را حکیم ملحد نامید بحث زیادی می رود و بعضی از اصحاب نظر به - شدت مخالف این تقسیمند . م

- Gabriel Marcel ۱۸۸۹ متولد به سال

- Karl Jaspers ( ۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ )

- Soeren Kierkegaard ( ۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ )

. مطلقاً خالی از هرگونه ماهیتی است که مقدم بر آن یا مبنای آن باشد

تفکر درباره 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 بنا شود. هیدگر خود به زبانی که خاص چنین فلسفه ایست 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 می کند ."

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 علی الخصوص به وجود ذاتی نیز برای انسان قائل است که اصل هویت در اساس درباره آن صادق می آید و عموماً و شمول آن را موجب می شود و بدین ترتیب کامو را نمی توان قائل به تقدم وجود بر ماهیت دانست .

گابریل مارسل اگر چه در قول به تقدم ماهیات به مخالفت با فلسفه متداول برخاسته 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 و اختیار در اوست تحقق بخشد .

یاسپرس ، اگر چه در برابر قول دکارت که گفته بود و فکر میکنم پس وجود دارم بهتر آن دانسته است که بگوید انتخاب میکنم پس وجود دارم ، ، می توان گفت که قائل به این است که تقرر ظهوری را در اندرون وجود که محیط بر انسان و شامل او است به وی داده اند. 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

---

در اگزیستانسیالیسم خارج از حوزه سارتر مسأله اصلی این است که تقرر ظهوری انسان امر ممکن و - ۱

. منفردی است و قابل تاویل به فکر مفهومی و تبیین عقلی نیست .

Existentiell, Existential

Eligo ergo sum..

. 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 تفرد اوست و پیوسته بر می جهد و سربر می زند، باز می توانند آنچه را که به آدمی ساخت میدهد 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 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 حاکی از آن است باز می توان گفت که «بشر» مفهومی دارد که همواره یکسان است؟ و در طی ماجرای که بر او می گذرد ساخت او محفوظ می ماند؟» و «آیا عنوان «بشر» معنائی 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 بینکاریم ؟ ، و این نویسنده میگوید که سرانجام از راه هنر است که می توان «هو هویت بشر را مستفاد داشت. .. یعنی معنائی برای بشر بازیافت 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 یک از آنان وضع انسانی را از لحاظ فردی نمایان می سازند؛ و با رجوع به «قول مونتنی هر يك در خویشتن حامل صورتی از وضع انسان به تمام معنی آن است

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

## معنی زندگی و بحث - درباره محال انگاری

- 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 می‌آززد یا چنین ارزشی ندارد به سؤال اساسی فلسفه پاسخ گفته ایم.» 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 در این باره این است که آنگاه 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 را نخستین 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 ساخت 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 یا 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 جاست که احساس تبعید شدن به آدمی دست می‌دهند و این حال که کیرکگارد بدان آشنا شده به عبارتی همان پی بردن بشر به ممکن بودن خویش است. منتهی احساسی است که مقرون به هیجان و موثر اضطراب است. آنچه این تنگنا را

سخت تر میکند 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، گنج میشویم

همین نا آرامی را کسان دیگری نیز که از جمله اصحاب فلسفه های تقرر ظهوری به شمار میروند باز یافته اند. معنی بشر در نظر هیدگر آنجا بودن» است. آدمی بی هیچ گونه جهت در جهان فرود افتاده است در عین حال اختیار دارد و خود را با این اختیار در وضعی میبندد که امکان دارد که کارهای بیشمار از او سر بزند تا در جهانی که او در آن با مرگ چاره ناپذیری رو به 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 غثیان به تحلیل آنها می پردازد این است که آدمی آن گاه که میبندد که تقرر ظهوری او همواره بیجا و بی جهت میماند 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 در هم میکشد و احساس تهوع می کند. و چون نمی تواند خود را توجیه نماید بر آن میشود که نه تنها خود او بلکه جهانی هم که او در آن است حشو است و در همین جاست که ملال را در دل نقر ر ظهوری 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 تنگنائی که آدمی در آن است به حد کافکا نرسانده است. او می گوید که آدمی که دم به دم نیستی او را می تراشد، پیوسته به سبب خطای مرموزی که نمیتواند آن را از سر باز کند به داوری فراخوانده میشود ، 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

پیداست که کسانی که جهان را به این چشم ببینند لا اقل در بادی نظر این تصور را

---

مفاده مطلب به فارسی نقل شده

است نه عین آن. م

نویسنده آلمانی زبان از قوم چک ۱۸۸۳-۱۹۲۴ Franz Kafka

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 نیز گفته بود که زندگی مانند قصه ایست که بازگویند تا آدمی ایستاده خوابش ببرد سرگذشتی پر از محالات است که مجنونی یا سفیهی روایت کند.

همه اصحاب فلسفه های اگزیستانس که مذهبشان مستلزم انکار خداست در این قول مشترکند که از تقرر ظهوری سلب معنی کنند با اینکه از آن پس دوباره می کوشند که معنی زندگی را باز یابند. تنها گروهی از آنان که اگزیستا نسیالیست مسیحی لقب گرفته اند در پی دفع خطر بر می آیند و می کوشند تا آدمی را از این تهدید باز رهانند 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 فرا نمودند 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 «غنیان» سارتر و «محاكمه» کافکار غریبه، کام و جملگی حکایت از این میکند که خود را در تنگنا یافتن و به محال برخوردن از نزدیک وابسته به یکدیگر است. از این رومی آنکه این دو حال را از هم جدا کنیم می کوشیم تا فرا نمایم که اگر فلسفه ای بر مبنای این دو مفهوم بنا شود چه ایراداتی بر آن وارد می آید.

بحث درباره محال انگاری محال انگاری به فلسفه کسانی می گوئیم که زندگی به نظرشان 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 ما در تنگنائیم و محال بودن در زندگی اصل است می توان وارد آورد. ولیکن ما تنها به ذکر چند ایراد قاطع اکتفاء می کنیم

---

1 - william Shakespeare (۱۵۶۴-۱۶۱۶) شاعر شهیر انگلیسی

## ۲- Le procès

البته محال را باید به معنی خاصی از آن گرفت که در لغت آمده است . Absurdisme - یعنی آنچه از هر وجهی مقتضی فساد باشد.

ا 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 میتوان یافت و نشانه های آن یله شدن به تنگنا افتادن، سرگیجه گرفتن و سایر واکنشهای 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 با توهم همراه باشد پدید می آورد.

پیدااست 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 تنگ تر گیریم و از تعدد انواع آنها صرف نظر نمائیم.

کیرگارد 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 میگوید 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 با در دو رنج همراه نیست نشان هستی آدمی شهرده اند و آن قول دکارت است که گفت: «فکر میکنم پس وجود دارم، این سخن به ظاهر سرد و خشک می آید ولیکن چون به غور آن راه جویند و معنی آن را چنانکه باید دریابند نمیتوانند غافل از این باشند که چگونه با خوش بینی و پردلی 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 نقد ادبی میکنند در مخالفت با بعضی از تحلیلات سارتر گفته است: «حس می کنم که وجود دارم اگر چه نمیدانم چرا با همین «چرا» به طلب در می آیم و از این

---

به نام ۱- Robert Kemp

طلب به التهاب می افتم. آیا میتوان گفت که این احساس عاری از وجه و خالی از معنی است؟ اقرار میکنم که نمیفهمم و همان فریادی را دوست می دارم که دکارت سرداد فریادی که از شادی نشان داشت فکر میکنم پس وجود دارم. وه 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 ملای 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 به تقرر ظهوری نسبت دارد و احوالی که غیر از آنها باشد به منزله پشت سکه یا آستر جامه است و علی الخصوص آنگاه پدید می آید که آدمی در طلب سعادت و تمامیت پیاپی با شکست رو به رو 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 دلی پاسکال را که مبشر بزرگ اگزیستانسیالیسم است بازگوئیم: « 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 درده او رنجها دلالت بر عظمت دارد. همچون دردی است که در دل بزرگ مردان خانه میکند ، مانند رنجی است که پادشاه مخلوع می برد .. کامو از آن پس که راه می جوید به اینکه محال آدمی را وسوسه میکند و بر او چیره می آید دوباره در آن سوی نومیدی و ناکامی به وجدان باز میرسد و ارزشهایی مانند حقیقت و عدالت و محبت و بهجت را باز می بیند که از وجدان بر میچهند و زبانه میکشند و پر تو می افشانند و شادی شگفت انگیزی را می یابد که هم به زنده ماندن و هم به مردن یاری می رساند

. قول به اصالت محال یا به تناقض منتهی میشود یا اعتبار موقت دارد -

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

نیست و حال آنکه خود همین حکم را معنائیست به عبارت دیگر هر گاه هیچ کدام از اشیاء هیچ گونه معنی نداشته باشد  
لا اقل 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 میگویند 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 در اینکه اشیاء را معنایی باشد و فرض می کنند که عالم محال است. این فرض مثل شك دکارتی  
است زیرا به محض اینکه یک 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 تنگنا می بینند منظورشان این نیست که به محال مطلق قائل باشند بلکه  
. تنها می خواهند که نگرانی در ما پدید آرند و همه چیز را به نسبت محال بینگارند

شاهد صریح را در اقوال کامومی میتوان 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 تحلیل میکردم قصد من این بود که روشی  
بیابم اینکه رایی را تقریر کنم . شك اسلوبی می کردم . میخواستم 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 میگویند ؟ - دلیلی نداریم که وضع آنان را غیر از این بینگاریم  
می دانیم که کبر کگارد 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 دو منفی که چون به هم برسند هر دو از میان میروند. ایمان دینی به محال بر می خورد. مثلاً اعتقاد به حلول خدا در جسد عیسی که محور دین مسیح است چون به نظر عقل در آن بنگرند فضیحتی بیش نیست، زیرا مستلزم این است که ازلیت در زمان مندرج شود لایتناهی 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 منطقی ما نمی توانست ابداع کند، زیرا عقل کل در آن منشق می شود تا به ما امید و عشق بدهد. در مذهب سارتر مرحله اولیه تقرر ظهوری را که در آن به محال بر می خوریم بسیار زود باز پس میگذاریم و از راه آگاه شدن به مسؤولیت بشر و اختیاری که دروست 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 در داستان غثیان 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 بازبر ما لازم می آید که معنایی 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 تنگنائی که در آن است فرا می خواند اما از آن رو چنین می کند که او را با مسؤولیت خودرو به رو سازد نه اینکه او را به بند نومیدی ببندازد. 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 کافکاست که همچنان در کابوس خود می ماند بی آنکه حال او به حال دیگری بازگشت پذیر باشد اگر چه شاید در سخنان او نیز

---

Roquentin-

بتوان شواهدی یافت که تلاش آدمی را از سرنامیدی برای باز یافتن معنی زندگی نشان می دهد و علائمی را دید که از حسرت به توجیه حکایت می کند.

. محال انگاری با اصل جهت کافی منافات دارد -

یکی از قوی ترین مقتضیات فکر این است که عالم را جهتی است، به عبارت دیگر عالم قابل تبیین یا توجیه است و لاقول قسمتی از آن یا بعضی از جنبه های مهم آن را میتوان با استناد به این جهت معقول دانست. و این همان است که فیلسوفان به تبع لاینیتس آن را اصل جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی نامیده و بدین صورت تعبیر کرده اند که آنچه هست خواه کلا 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 حمله ای 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 مدعاست

کامو و در «چهار نامه به دوست آلمانی میگوید من همچنان گمان می برم 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 استثنا 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 می گوید: «نمی توان گفت که هیچ چیز معنی ندارد، زیرا با همین قول ارزشی را در ضمن حکمی بر قرار میداریم. باز نمیتوان گفت که همه چیز معنی دارد زیرا کلمه «همه» در نظر ما بی معنی است. امر عقلی با امر غیر عقلی محدود میشود، همان طور که این نیز آن را محدود می کند و سر انجام بدانجا می رسیم که بگوئیم که چیزی معنی دارد و این مائیم که باید آن را بر چیزی که معنی ندارد پیروز .. سازیم

---

L'homme révolté

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 میتواند معنائی 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 چنان 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 در می آید. اگر کمترین مایه از هستی باشد نیستی مطلق در میان نیست به همین ترتیب اگر کوچکترین معنی برای خودمان یا برای اشیاء بازایبیم کافی است تا بی 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 میکنیم و این خود بدین معنی است که وجود داریم و این یقین را که از نسبت یافتن به هستی ما یه 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 نکرده ام که بتوان به چنین رأیی پایبند 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 برخوردار 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 معنائی دار دو لیکن این معنی را جز ع عبارتی بدانیم که خود آن بی معنی است. این تناقض ناشی از این است که کسانی که به اگزیستا نسیالیسم قائلند ضمناً وجود خدا را انکار دارند، یعنی نتیجه هبوطی است که اصحاب این طریقه را در آغاز حاصل شده است

مرام این اشخاص یعنی اصحاب فلسفه های اگزیستانس که قائل به وجود خدا نیستند علی الخصوص این است که زندگی بشر به نحو ما تقدم، یعنی مقدم بر تجربه ای که می کند، معنی ندارد و تنها تجربه خود اوست که میتواند معنائی به زندگی ببخشد و جهتی برای وجود او بیابد. در همین جاست که کامو خرق اجماع کرده و در یکی 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 جنگ برخیزد، تا هستی خود را از راه پردلی و سرکشی و تیزیابی توجیه کند: «اگرچه همه چیز محال است اما این امر را نمی توانیم دلیلی بدانیم». برای اینکه به محال رضا دهیم

و لیکن مادرست بر خلاف اینان میگوئیم که اگر زندگی به رنجی که برای آن می بریم 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 نمی داشت به جستجوی آن نمی پرداخت 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 بازباییم.

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 ما می پنداریم بی ارزش و بی مایه و بی معنی نیست، بلکه رمزی است که چشم خرد را خیره می سازد و از همین رو نمیتوان به خوبی بدان راه یافت».

چرا فکر انسان نمی تواند روا ببیند که جهان بی معنی مطلق باشد؟ زیرا فکر را چاره ای 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 در ما حضور دارد. محال انگاری ما از حسرتی که در دل می بریم حکایت میکند. به عبارت دیگر دلیل بر این است که شوری در دل ماست که شوق به توجیه از آن بر میخیزد؛ این شوق را نمی توان نا دیده گرفت و از همین رو چون در واقع یا بر حسب ادعا با شکست 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 میکنند؛ 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

. حسرت خدا را بردن - ۴

اگر فراتر رویم میتوانیم 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 نا امید می یابیم ، در وضعی قرار داریم که گوئی به ترکمان گفته و تبعیدمان کرده اند اینها همه از آن روست که خدا را گم کرده و اینک دچار درد فراق شده ایم. این درد از زخم جان او باری است که بر دل ما نشسته و از بیماری چاره ناپذیری است که به جان ما افتاده است. اهل سلوک 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 نمیبرند 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 میبارد بی بهره می یابند

درد دوری خدا را در حکمای اگزیستانس که قائل به وجود خدا نیستند ، از نیچه ناهید گر و سارتر و کامو ، و

همچنین در بودلر ۲ و رمبو " و همه کسانی که خود

---

۱ - در اصل کتاب : عرفای مسیحی

نویسنده فرانسوی ( ۱۸۶۷ - ۱۸۲۱ ) Ch . Baudelaire -

شاعر فرانسوی ( ۱۸۹۱۰۱۵۴ ) A. Rimband -

را دوستدار اینان می‌شمارند میتوان یافت . اینان می‌گویند که زندگی را معنی فائقی نیست ولیکن انسان میتواند آن را توجیه کند . پیداست که نمی توان وضع این اشخاص را روشن ساخت مگر اینکه ضمناً به خدای متعال که همه چیز بدو معقول می شود رجوع کنیم ، یعنی بگوئیم که اینان نخست به خدا پی برده و از آن پس او را انکار کرده اند بی آنکه بتوانند چیزی را جانشین او کنند . بشر شوقی به مطلق دارد ، این شوق بر نیاورده میباند، سرخورده و واپس زده میشود و به صورت عقده ای ما بعد طبیعی که همان محال انگاری است در می آید. اگر درست باشد که بشر در جهانی که ماده ای بیش نیست و یک سره خالی از حضور خداست پدید آمده است دیگر نمی توان تصور کرد که ارزشها را در حیات او وجهی و معنائی باشد .

#### شوق ذاتی انسان و استعلای او

نمی توان 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 ما بعد طبیعی دارد سخن می رود و آنها تمایل به خیر و جمال و حقیقت است که جملگی را اقسامی از شوق به مطلق می توان خواند و این شوق را ، ذاتی انسان میتوان شهرد. انسان با همه فقری که در اوست ، و هم بدین سبب که نارضاست، بدانجا روی می آورد که از خود فراگذرد. میتوان گفت که استعلاء دار دو لیکن در اطلاق این کلمه باید دقت به کار برد .

#### قانون استعلاء

هیچ چیز نمی تواند دل آدمی را پیوسته راضی دارد، هیچ چیز نمی تواند خلائی را که در دل هستی ما پدید می آید پر کند. از همین روست که آدمی خود را مدام در جستجوی امری در آن سوی عالم متناهی می یابد و یا چنانکه مالبرانش می گفت پیوسته در جنبش است تا دورتر برود. اصحاب فلسفه های اگزیستانس نیز بشر بودن را در همین تعالی می دانند. کلمه تعالی چون بدین معنی گرفته شود نه تنها حاکی از این است که آدمی

از این رو که برخوردار از فکر است بر جهان برتری دارد بلکه برخیز شی 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 محاط به کره 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 مکتفی به ذات است و از ثغور خود خارج نمی تواند شدهی از بر عکس در فلسفه ای که قائل به تعالی است انسان را به وجود دیگری که فراتر از او ، محیط بر او و شامل اوست باز بسته میدانند. چنین وجودی همان خداست که چون کمال و وجوب در شان اوست متعال مطلق نیز جز او نیست

آنجا که خدا را داعی و حامی وجدان در خیزش آن ندانیم استعلا به معنی حقیقی وجود نمی تواند داشت . سارتر نیز بر خلاف آنچه رأی خود او اقتضا می کند. وافق با این معنی است. زیرا به قول او وجدان در اساس بدان سوی سیر می کند که در علو مرتبه هم نفسه از حیث وجود و هم فی نفسه (از حیث تمامیت ما هیت 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 توانند در وجود واحدی در هم بگدازند 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 پختن است . به گفته خود سارتر : «آنچه بشر می خواهد بر عکس چیزی است که مسیح میخواست

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 می سپارد؛ بشر بودن سودای بیپوده پختن است

در فصولی که باید از وجود خدا و ذات او سخن گفت به رد نظریه سارتر می پردازیم . در میکا این جا همین قدر می گوئیم که از گفته او می توان دریافت که اگر معنی استعلا را با توجه به مبدا و مال آن روشن نسازیم تا چه اندازه به تناقض پر می خوریم. با استعلائی که مالی و موردی ندارد چه میتوان کرد؟ چنین خیزشی مانند پرواز تیری است که از کمان زنون رها می شد و بر جای خود می ماند هم می رفت و هم نمی رفت و حال آنکه شوق ذاتی بشر ما نند جنبش تیری است که مطلق را هدف می گیرد. این جنبش که خیزش عشق را می ماند از آن رو حاصل میشود که به مطلق واصل آید. اگر این تیر که آدمی رها می سازد از راهی که می رود به سوی خود او بازگردد در سینه او فرو رود یا درهم شکند در ته دل خود زخمی بر می دارد. از همین زخم است که رنج می بر دو همین رنج است که به تنگنای هستی تعبیر میشود. بی معنی تر و نا معقول تر از این سخن چیست که بشر از خود فراتر می رود ولیکن به هیچ سوئی رو ندارد؟ این سخن را چه تفاوتی است با اینکه بگوئیم که بشر را استعلائی نیست ؟

انتظار خدا

شوق ذاتی بشر تنها بدین نیست که خیز بردارد و از خود فراتر رود ، بلکه ، به قول سیمون ویل در مطالب مهیجی که در این باره نگاشته و به تحلیل دقیق معانی پرداخته است ، نشان اشتیاق او را در انتظار او نیز میتوان یافت . اما باید دید که آیا آنچه او انتظار می برد خداست ؟ - این مسأله به صورتی که هم حکایت از کنج کاری میکند و هم شور درون را میرساند در نمایش نامه ای از ساموئل بکت که عنوان آن در انتظار خدا، است طرح میشود. در این نمایش دو بی نوا را می بینیم

---

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

که مظهري از بشردن آنگاه که به خود واگذاشته شود و متروک و مهجور بيفتد. بيهوده انتظار کسی را ميبرند که بايد بيايد و آن دورا باز رهاند و از بي نوایی به نوارساند. صحنه ای که اين دو تن را در آن نشان ميدهند بيابانی است که درخت . خشکی مانند چوبه دار در آن به پا ايستاده است

سعادت و سلامت بايد هميشه در روز واپسين بيايد موجود مرموز و مجهولی که همواره و بيهوده انتظار او را ميبرند و پنهان ميکند تا اينکه مرگ فرارسد و همه را به کام ظامت فرو برد. انتظار خدا بيهوده و بي معنی است يا بهتر آنکه بگوئيم همين انتظار است که زندگي را بي معنی می سازد

«در برابر هيچ انگاری بکت سخن تابناک پاسکال را بشنويد: «هرچه جر خدا باشد انتظار را بر نمی آورد

تنها انتظار خداست که ميتواند به نارضائی بشر معنی بدهد و اگر با اين حال آشنا نباشيم به محال می افتم انتظار مطلق» نشان از بي نوائی ندارد بلکه بشارتی است مزيتی است و موهبتی است به جای اينکه انفعال محض باشد دقتی مقرون به حدت است. ارزشها را پرتوی از فروغ ايزدی و روشنائی هستی شهردن و بدانها روی آوردن است ، و به «. قول يکی «نگاهی است که آن را برای روشنائی ديگری پديد آورده اند

چنين انتظاری تأمل را برانگيزد و سعادت در اعلى مرتبه خود از آن بر می خيزد. دکارت در يکی از آثار خود قطعه ای دارد که چندان به شرح آن عنايت نکرده اند. او می گويد: «بسا ميشود که درباره اين خدا که کمال مطلق است بينديشم و بدابع صفات او را بسنجم و جمال بی مثال اين نور عظيم را نظاره کنم و به تحسين و تقدیس آن بپردازم و اين کار را لااقل به اندازه ای که در توانائی روان من باشد و چشم دلم در برابر تابش فروغ ايزدی خيره 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

### و جوه متعدد شوق ذاتی

همه مراتب اشتیاق ما، خاصه آنها که به مدارج عالیه روحانیت تعلق دارد بالمال به شوق ذاتی بشر باز میگردد. 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 ولا یزال در ماست

شوق به لایتناهی و فراتر رفتن از هر چیزی است که متناهی و محدود و جزئی و ناقص باشد، اگر چه لایتناهی که وجدان ما آن را نشانه می گیرد به دست آمدنی و تمام شدنی نیست آدمی را پیوسته راه به سوی آن گشاده است . ناچیزی 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، پدید می آید. شوق به جمال و حقیقت و سعادت چنان است که تنها خبر مطلق میتواند 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 سخن گوئیم، به پایه آسمان پرستاره 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 میگیرد فرا رود . زیرا عشق با این که گاهی در مراتب حدود وجود توقف می کند تا به اعلی مراتب وصال فرا شاعر فرانسوی (۱۸۴۲ - ۱۸۹۸) S.Mallarme - نرسد باز نمی ایستد

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 میگیرد و در برابر آن ناامیدی

است که برداهائی که چنانکه باید مهر نمی ورزند چیره می شود

آرزوی بهجت است که باوجود ناامیدی و نگرانی و غم زدگی که از بینوائی بشر مایه میگیرد و سر بر میکند

. همچنان پایدار می ماند

آرزوی صلح و سلام است که در برابر دردها و رنجها و آزارها که بشر بدان خو گرفته 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 لایتنای 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 پیرهنری سیمون با خود میگوید : « 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 شان انسان است. گوهر والای آدمی را به گرو

. میگیرد و امر مقدسی را که بدان مأمور است محفوظ می دارد

خیزشی به سوی آزادی است احتیاجی به کسب اختیار است و ما یه بازگرداندن آدمی به سوی سرنوشت

. موعود است

سر انجام 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 و هم خود گرفتار بیماری میشود 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 مبیند چنین آرزویی را می توان به دو گونه تفسیر کرد: یکی اینکه

آن را از قبیل عصیان پر متئوس یا نیچه بدانیم بدین معنی که انسان دعوی خدائی کند و مقصداً 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 پیداست که این سخن بی معنی است و چنین قصدی تو همی بیش نیست. انسان وجودی مطلق و واجب و مکتفی به ذات نیست. نمی توان او را صادر از غیر نشمرد و یا ماسوای 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 ارو 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 بر دو از آن روست که وجود متعال قدرت و موهبت خود را بد و افاضه می کند

در جهانی که بی خدا باشد آدمی موعود به فناست محاط به عدم است. به قول مالرو تیرگیها 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

---

از خدایان یونان که پس از اینکه آدمی را از خاک ساخت از آسمان آتش دزدید تا بد 1 - Promethée  
 اور آسیاست کرد و در کوه قفقاز به بندش کشید و عقابی را و اداشت تا جگر او (Zeus) و جان بیخشد زئوس  
 بدرد و بخورد. این جگر مدام به حال خود باز می گشت و دریده می شد و این شکنجه دوام داشت تا او را  
 اور انجات بخشید (Hercule) کلس



# فصل ششم

نفس، رگ و سرنوشت

طرز تلقی مرگ ۲ - نفس وعدم و خلود ۳۰ . تقدیر بشری بر طبق ۱ -  
معتقدات ادیان مشرق زمین و اشاره به احضار ارواح و تناسخ و امثال  
این عقاید .

طرز نافی مرگ - ۱

مرگ را میتوان به خورشیدی مانند کرد که وضع انسان در این جهان خواه ناخواه با تابش فروغ سیاه آن  
ارتباط دارد. سخن لارشفوکورا به یاد آوریم: د مرگ و خورشید هر دو مانند همدند. زیرا که نمیتوان رویا روی هیچ يك به پا  
ایستاد و چشم بدان فرودوخت . « و گفتار بوسونه را بشنویم : « مرگ همان چیزی است که نمیدانم که چیست و در  
» . هیچ زبانی برای تعریف آن کلمه ای نیست

---

اما اگر چه مرگ تقدیری است که از آن نمیتوان بر حذر بود تأثیرش در همه

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

(کشور در قرن هفدهم) ۱۶۱۳ - ۱۶۸۰

مردم یکسان نیست یا بهتر آنکه بگوئیم که واکنشهایی که مردم در برابر آن نشان می دهند با یکدیگر تفاوت دارد. اینک . وجوه عمده تلقی مرگ را مطالعه می کنیم و این مطالعه را مفید میدانیم

. مرگی در میان نیست . سفسطه اپیکورس

اگر سخن اپیکورس و برخی از شاگردان او را باور کنیم مسأله ای به نام مسأله مرگ به میان نمی آید ، به دلیل اینکه ما هرگز نمی توانیم به وقوع خود مرگ شعور پیدا کنیم. او گفته است که « مرگ نسبت به ما هیچ نیست ، زیرا که هر نیک 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 نمی توانیم مرگ را احساس کنیم پس مرگ ربطی به ما ندارد

لوکرسیوس " گفتار اپیکورس را از سر گرفته و بیش از او در این باره تأکید کرده است. او گفته است : « آیا نمی دانید که چون مردید کسی دیگر که باز خود شما باشید به جای نمی ماند تا بتواند بر سر کالبد بی جان شما بایستد و » گریه سر دهد ؟

اما سفسطه ای 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 آن که مرگ ما را در یابد دست می دهد و علی الخصوص از اینجا پدید می آید که احساس می کنیم که ناگزیر فنا می پذیریم و این تقدیری است که آن را نمی توان دیگرگون ساخت . و همین جاست که : به حق گفته اند

انسان حیوانی است که میداند که میمیرد. این احساس را نمی توان از میان برد ، زیرا انسان را چنان ساخته اند 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

---

فیلسوف یونانی ( ۳۴۱ - ۲۷۰ ق . م . ) Epicure - 1

شاعر فیلسوف رومی ( ۹۸ - ۵۵ ق . م . ) Lucrece

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.

باسکال نیز گفته بود که بشر می کوشد تا فکر مرگ را از سر بدر کند، از آن بگریزد روپنهان دارد و بدین سان خود را سر گرم سازد مردم چون نمی توانند چاره ای برای مرگ و فقر و جهل ببندیشند سعادت را در این میبینند 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 معلول قانون طبیعی و نتیجه منطقی سفر زندگی بدانیم حکمت ما را دعوت میکند 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 میشویم ، 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 دارد می گوید: «انسان آزاد درباره هیچ چیز کمتر از مرگ فکر نمی کند و حکمت او به معنی تأمل درباره مرگ نیست بلکه درباره زندگی است. این فلسفه با همه قدر و شرفی که دارد چنان مینماید که گوئی طغیان انسان را در برابر مرگ که از اعماق دل و جان او بر میخیزد نادیده میگیرد یا چنانکه باید واقعی

بر آن نمی گذارد.

مرگ را فضیحت بدانیم

کسانی میتوانند، به جای اینکه به نصیب خود از تقدیر که رشته عمر را می گسلد و حیات را از جریان باز می

دارد و همه کس را محکوم به فنا می ساز درضا دهند در برابر آن به طغیان برخیزند. اینان می گویند فرارسیدن مرگ موجب می شود که آزادی بشر در هم شکنند روان او تا حد ماده بی جان فرود افتد و بطلانی که حال در تقرر ظهوری است به تمامیت رسد. نویسندگانی مانند مالرو وکافکا و کاموو سارتر مرگ را چنین یافته اند. وجود داشتن به معنی آزاد بودن است و تنها از این راه می توان حیات را توجیه کرد و پیداست 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 بنا را بر آن بگذاریم دیگر هیچ چیز را تدارک نمی توان کرد

اما تأثیر مرگ را بیش از این میتوان دانست. تصور مرگ غالباً نو میدی می آورد و موجب می شود که همه چیز را در اساس بیهوده بینگاریم. روزه مارتن دوگار در داستان خود به زبان ژاک تیبول که نموداری از کسانی است که نمی خواهند در اشتباه بهمانند میگویند: «چرا بخوایم؟ چه امیدی داشته باشیم؟ هستی ما به هرگونه که باشد مسخره است. از آن دم که میدانیم که میمیریم هیچ چیز به رنجی که برای آن می بریم نمی ارزد.» و برادرش "آنتوان 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 « دلبری میکند، رواقی منش میشود و در برابر این نیست انگاری به پای می خیزد. همین کسانی که در داستان همین نویسنده می بینیم می کوشند تا رفتاری در خور آدمی و از سرجوان مردی پیش گیرند، با اینکه شاید این کوشش

---

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

Antoine Jacques Thibault-r

نومیدوار باشد. اشخاص روایات مالر و با مرگ چنان رو به رو می شوند که گوئی می خواهند خود را فدا کنند: «چیزی که مردم در ورای 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، پهلوان محال انکار کامو، نیز آنگاه که زندگی با مرگی که که بدان می انجامد هر گونه اعتمادی را از او باز میگیرد به پای میخیزد و شایستگی خود را با شورش در برابر آن نشان میدهد و این شورش او را موفق می دارد به اینکه تن به سازش ندهد و با پیشانی 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 ما را به چنین کوششی را می دارد پرسشی به خاطر می گذرد؛ با این پرسش میخواهیم 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 قائلند 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 را در مبحث آتی می بینیم و بحث سوم را به محل خود محول میکنیم و در این مورد در باب این مذهب به ذکر چند نکته اکتفاء می کنیم در پرتو این مذهب روشن میشود که اگر چه مرگ امری واقعی است که چون جان و تن را از هم جدا می کند درد آمیز و رنج خیز است باید به غور معنی آن فرو رفت. مرگ موجب میشود که انتقال از عالم زمان به عالم ابد حاصل شود، انسان به وضع جدیدی ارتقاء جوید، روح غلبه یابد و دخول دره جدو 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 میشود. مرگ انجام نیست بلکه آغازی است

---

Sisyphe

اگر آن را چنین بدانیم دیگر مانند کسانی که امید از دست داده اند دل خسته و افسرده و فر و مرده نمی شویم. مرگ چون به جد گرفته شود، بی آنکه ما تهی به شمار آید، معنی خود را به عنوان یکی از عوامل تقدیر بشر به دست می آورد. اگر مرگ به نظر ما مصیبت یا فضیحت می آید نشانی از این است که باور نمیداریم 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 .. بگشائیم

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.

نفس و عدم و خلود -

چون طرح این مسأله را آغاز کنیم چگونه می توانیم از سخنی که بزبان ها ملت 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 میشود 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 میتواند باشد یا نباشد، بلکه این پرسش درباره بقای انسان در جهان دیگر میشود، و «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 بازنگی پیوند می پذیرد و به قول پاسکال بقای نفس چندان برای مامهم است و تا آنجا به ما ارتباط دارد که باید هرگونه حسی را از دست داد تا بتوان نسبت به این امر و آگاه شدن از چگونگی آن بی اعتنا بود.

---

نمایش نامه ایست که شکسپور به سال ۱۶۰۲ در وصف حال شاهزاده ای به همین نام Hamlet - 1

پیش از اینکه نفس را تعریف کنیم ادله ای را که برای اثبات بقای آن می آورند از نظر می گذرانیم

#### ادله اثبات بقای نفس

این ادله را می توانیم به چند دلیل عمده راجع سازیم بی آنکه در اقامه آنها از حدود بحث فلسفی محض خارج

شویم :

روحانیت ذات ما... چنانکه بارها تأکید کرده ایم در ذات بشر سهمی از روحانیت مندرج است که قابل تأویل به شئون 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 برده ایم

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

تعالی انسان دیگر حاجتی به تکرار این مطلب نیست که انسان در جهان است بی آنکه از جهان باشد بی -۲ آنکه با اشیائی که در جهان قرار دارند و فاقد شعورند اشتباه شود انسان موجودی خارج از عالم است و ساحتی از ما بعد طبیعت در اوست که از آن لحاظ به مافوق اشیاء 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 می افتیم

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

---

- یعنی بدون اینکه از ادیان یا علوم استمداد کنیم . م . ۲۰ - ۱

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

اشتیاق ذاتی اگر بنا بر آن باشد که هستی آدمی تنها در همین زندگی خاکی گسترش یابد و بدانچه در روی زمین میجوید و می یابد و میخورد رضا دهد اشتیاق او به حقیقت و سعادت و جمال چه میشود؟ انسان اشتیاقی به مطلق دارد که با هیچ کدام از امور اعتباری آن را نمی توان برآورده ساخت و اگر بخواهد تهابلات عالیه خود را به نهایت مراتب آنها چنانکه در درون او اقتضا میشود برساند ناگزیر باید سرانجامی در ما بعد طبیعت برای زندگی بپذیرد که غایت اشتیاق او در مراتب تعالی باشد .

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

این احساس در آدمی هست که مرگ را انکار کند یعنی به فنای 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 ، 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 میکوشد تا آن را وازند . تصور عدم را نمیتوان با حسن قبول تلقی کرد تا آنجا که مردم همواره خواسته اند در پناه اعتقاد به زندگی در عالم دیگری که ملکوت خدا یا خدایان باشد خود را از شر این تصور در امان دارند . « البته قصد ژولیوکوری این است که از کلام خود رد این اعتقاد را نتیجه بگیرد اما این طرز

---

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

۲- Irene Joliot Curie (۱۸۹۷ - ۱۹۵۶) دختر پور کوری و ماری گوری

تلقی غیر منطقی است و منافات آن با حکم عقل بسی بیشتر از آن است که در حد تصور او می 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 مضر است . اما باید دید که عدم در فکر ما چگونه  
تصور می شود؟

عدم از لحاظ منطقی پارمنیدس گفته است : « وجود هست ولا وجود نیست .» این کلام موجز حاکی از - ۱ -  
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 نمیتوانیم 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 میکنند و با معنی مخصوصی که اینان به سلب و نفی و عدم میدهند اشتباه  
کرد. نفی وجود در درون خود وجود غالباً به معنی تغایر 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 و عدم هم مبین وهم مکمل  
یکدیگر است . نقیضان قابل تفکیک نیست و وجود تنها به سبب سهمی از عدم که در اوست می تواند متحرک باشد:  
صیوروت اجتماع جدلی وجود ولا وجود است ؛ در ضمن صیوروت ضدان با هم تقابل می جویند ، اتحاد میپذیرند 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 ولایینیتس ، عدم غالباً به معنی نقص وحد و فقدان وجود است. بدین قرار که وجود به تمام و کمال در شأن

---

(فیلسوف الهائی یونانی ) حدود ۵۴۰ - ۴۵۰ ق.م. Parmenide - 1

خداست و انسان به سبب اینکه محدود و ممکن است و این هر دو صفت بهره ایست که از نیستی در اوست ، غیر از خداست ؛ یا به عبارت دیگر نمی تواند وجود نام و کامل باشد . مراد پاسکال همین بوده آنجا که گفته است : « سرانجام باید دید که انسان در طبیعت چیست ؟ عدمی در قبال لایتناهی است ، کلی در قبال عدم است ، حد وسط در بین هیچ و همه است ».

رای سارتر نیز بر خلاف آنچه به ظاهر مینماید با این رای 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 باشعور ) که هر دو یک چیزند ( همان نیستی است که هستی را در آدمی از خود جدا میکند ، د همان نیستی است که هستی را به جای اینکه باشد بر آن می دارد که بشود .... در کنه خود بر عدمی که در « دل آدمی است منطبق است

بدین ترتیب قوی که پارمنیدس بر آن بود همچنان معتبر می ماند . مع ذلك اضطراب اقوال درباره عدم باقی است : « در باره نیستی نیز ، مانند هستی آسان نمی توان گفت که چیست

انتقاد برگسونی برگسون در کتاب « تطور خلاق ، " به لحن قاطع می گوید 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 نکره نه باباء نسبت

L'évolution créatrice\_r

به خوبی بدین نکته پی برده است که آن گاه که میگوئیم که هیچ چیز نیست سخن ما بدین معنی است که منافی میل ما یا 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 گاهیم بلکه بر آن می افزاییم ، 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 میدانند : « 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 با یکدیگر ممکن نمی آید ، زیرا غیاب یکی از آن دو در اصل به معنی حضور دیگری و محصور در آن است . ، و حق با مترلینک است که می گوید : « با ماهیت عقل ما و محتملاً هر عقل دیگری که قادر به تخیل باشد منافات دارد که عدم را ، یا حدودی را « . برای لایتناهی ، تصور کند

شوق به عدم انتقاد بر گسونی 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 گونی در وجدان ما جان میگیرد رنگی از انفعال دارد اندوهی است که به دل روی می آورد دواری است که در قیام ظهوری عارض میشود . مسأله انتحار را در کتب اخلاق باید طرح کرو در این جا نمی توان به بحث درباره آن پرداخت تنها باید دید که شوق فنایا به اصطلاح بودلر 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

---

Maurice Maeterlinck-1 نویسنده بلژیکی (۱۸۶۲-۱۹۴۹)  
- Charles Baudelaire (۱۸۲۱-۱۸۶۷) نویسنده فرانسوی

به سر بریم پایان پذیرد. و می توان گفت که آنچه مورد اشتیاق ماست این است که در دل هستی بیار میم در صلح کل باشیم زیستن را خواستن از آن حیث که به مفاد قول بودا " یا شوپنهاور سرچشمه درداست در ما از میان برود. اگر چنین باشد شهادی 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 میکند تا در آن بتواند کل و واحد و مطلق را بازابد

من فکر میکنم 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. آنگاه که من درباره عدم فکر میکنم نمی توانم فاقد وجود باشم، یعنی همین امر که راجع به عدم فکر میکنم 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

برگسون در رد امکان تخیل عدم می گوید: «نمی توان عدم را تخیل کرد مگر اینکه لا اقل به طور مبهم در باییم که تخیل میکنیم، عمل می کنیم فکر می کنیم و در نتیجه بپذیریم که هنوز چیزی وجود دارد میتوان 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 شیئی که فکر میکند یا به قول دکارت: شیئی که شک می کند، می فهمد ادراک می کند اثبات میکند نفی میکند میخواهد نمی خواهد، تخیل میکند احساس می کند

بدین ترتیب واضح میشود که آنگاه که وجدان میخواهد به عدم بیبوند در ضمن چنین فعلی هنوز خود را موجود میشارد و همین معنی است که لاشلیه تعبیر کلی آن را چنین آورده است: «فکر نمی تواند عدم خاص خود را تصور کند

---

Vouloir vivre -1

فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸-۱۸۶۰)

ه نیستی برای اینکه باشد باید همه چیز باشد؛ یعنی مسأله این است که یا نیستی باید هیچ باشد یا اگر هست همه چیز باشد؛ اما همه چیز نیست، پس هیچ چیز نیست. عدم را تنها در صورتی میتوان صحیح دانست که مطلق باشد. لاینیتس در اینجاست که میگوید 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 را جز با سمت وجود نمیتوان تصور کرد، یعنی اگر به کنه تصور عدم فرورویم تمامیت وجود یا خود معنی خدا را باز می یابیم و بدین ترتیب ناگهان نیستی از میانه بر میخیزد 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 چیز 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 آنگاه خط نسخ بر آن بکشیم و یا لااقل 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.

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 رد مرگ به نهایت قوت می رسد. البته منظور از رد مرگ این نیست که دگرگون شدن و از نشأه ای به نشاه دیگر رفتن را انکار کنیم بلکه منظور این است که نابود شدن يك سره از میان رفتن و به فناى مطلق پیوستن را نپذیریم رد مرگ بدین معنی است که قائل به عدم نباشیم و نتوانیم تصور این معنی را بکنیم که مرگ به وجود فساد ناپذیری که از آن

---

رجوع شود به محبت چهارم از فصل پنجم این کتاب - 1

برخورداریم راه یابد. عقل و احساس هر دو و از قبول این امر روی گردانند. تمام قوای ما به اتفاق شهادت میدهند به اینکه در مرگ یا با مرگ به نیستی نمی رویم.

ماهیت نفس. نظریه اصحاب مذهب صالت روح

دو مفهوم نفس و روح با هم مقارن است تا آنجا که با یکدیگر 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. آنگاه که روح یا روح انسانی میگوئیم منظورمان موضوع متفکر از لحاظ فعل معرفت یا خود موضوع استعلائی است. همچنین از کلمه روح وجدان را نیز اراده می کنیم از آن حیث که مجموعه پدیدارهای نفسانی غیر قابل تأویل به احوال حیاتی و اوضاع طبیعی است، علی الخصوص آنگاه که تعبیر مناسبات روح و بدن را به کار ببرند.

اما مفهوم نفس به طور اخص شیئی است که جنبه 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 سرنوشتی در فوق طبیعت یا به اصطلاح در آن سوی گور، برای آدمی است و بدین ترتیب تصور نفس ناگزیر مابیه ای از تدبیر 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 داخله این مذهب نیز نفس را میتوان به انحاء متعدد تصور کرد.

---

Sujet Esprit-r Ame-1

رای دکارت بر طبق رأی دکارت نفس جز همان جوهر روحانی که چون فکر کنیم پی می بریم ۱  
به اینکه 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 شی عبادی نیست؛ به قسمی که این  
من «یعنی نفسی که به واسطه آن هستم آنچه هستم کاملاً متمایز از بدن است حتی آن را آسان تر از  
بدن میتوان شناخت. بدین ترتیب قول به وجود جوهر روحانی و مجرد آن از جوهر مادی بدن به لحن  
قاطع می شود یعنی دکارت به هر صراحت نفس را مستقل از بدن می شمارد. اما بهتر آنکه  
بگوئیم این دو جوهر را با یکدیگر 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

رأی برگسون . به نظر برگسون جوهر روحانی موجود به وجود مجزا از بدن نیست بلکه منتهی  
مرتب سیر حیات است یا بهتر آنکه بگوئیم سرانجام خیزش حیاتی است که جهان را از جای می جنباند  
و این خیزش به سبب اینکه اصل الهی دارد موصوف به روحانیت و خلاقیت است نفس در مذهب  
برگسون به جای اینکه 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 مجرد فکر را  
نسبت به مغز اظهار میدارد. مغز را 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 عمر نسلهای  
بشر مرور میکند و به افراد منشعب میشود این انشعاب به حال ابهام در آن

جریان مرتسم بود ولیکن بدون اینکه به ماده ملحق شود نمی توانست ظاهر آید. بدین ترتیب پیوسته نفوسی خلق میشوند که در همان حال از یک لحاظ، سابقاً وجود داشته اند. این نفوس جویبارهایی را می مانند که شط عظیم حیات که در کالبد نوع بشر جاری است بدانها منقسم می شود.

رأی طهاس آکویناس در نظر این حکیم نفس و بدن هر یک جداگانه جوهری که بنفسه وجود مستقل از دیگری داشته باشد 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 فر بیشتری به دست آورد یا اینکه تن او به چنین تنی دیگرگون شود. زیرا ممکن نیست که نفس بتواند هر گونه آثار تجسم را یک سره از خود دور سازد و به صورت روح محض در آید.

دکارت در کتاب تأملات 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 آنگاه میگوید که از همین حکم که نفس غیر مادی است بر می آید که فناپذیر است از این رو درباره نفس میگوید 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 علل دیگری برای از میان بردن اونتوان یافت باید بر آن بود که فناپذیر است. جوهر از آن حیث که جوهر است فساد نمی پذیرد، اگر چه باید گفت که خداست

---

1- St. Thomas d. Aquin) فیلسوف اسکولا ستوک (۱۲۲۴-۱۲۲۵

و متکلم معروف مسیحی

این همان است که به اصطلاح کلیسای مسیحی معاد جسمانی در یوم جزای اخروی نامیده می شود

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 در می آید. بدین ترتیب استدلال دکارت را بدانجا می رساند که به امید دل بند دو فلسفه موجب می شود که به حکم و حی کردن نهد. پاسکال نیز همین نظر را داشته آنجا که گفته است: «خدا ناشناسان 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 میکند 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 میگذرد 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 و جدان پس از مرگ ناپدید میشود تنها دلیل شان این است که مشاهده می کنند که بدن با فرا رسیدن 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 میدهد برگسون که در بند آن است که مسائل فلسفی را به زمینه روان شناسی منتقل سازد و مشاهدات را جای گزین استدلال محض نماید میگوید: «روش او در زمینه ای به کار میرود 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 درباره آن نمی توان غافا بود که در سراسر زندگی این مسأله که آیا نفس

« فنا میبذیرد یا جاودانه میماند 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 میدانند 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 دارد میکنند 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

می شوند که و همی بیش نیست. مثلاً خلود را به معنی استعاری می گیرند و از این کلمه بقای نام نیک مردان بزرگ را در یاد مردم اراده میکنند چنانکه آگوست کنت با حفظ خاطره کلوتیلد دورو در دل . و در دل خویش او را جاودانه می داشت.

هم چنین می توان مرگ را فریفت و یا مرور زمان را نادیده گرفت و کوشید تا به چیزی که فساد نا پذیر باشد و جاودانه بماند راه یافت . مالرو به خوبی نشان داده است که غرض نهائی هنر این است که « در برابر این پرسش که از خاطر آدمی خطور می کند و می خواهد بداند که بهره او از 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 برابرنا موت و عدم مقاومت می ورزد و از همین رو ذوق هنری از لحاظ فلسفی نیز در نظر ما بلندپایه 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 می توان معنی این کلام را که در کتاب مقدس آمده است دریافت : «ای مرگ ، پیروزی تو در کجاست ؟

تصور نفس چنانکه در روان شناسی عقلی میآید در نظر کانت مخالف با منطقی است

تصوری 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 نظریه ای از او درباره شناسایی که در فصل دوم این کتاب شرح آن گذشت مندرج است. در نظر کانت نفس یکی از مفاهیم استعلائی عقل محض است، تصور آن مستلزم ما بازائی نیست مستقیماً بر امری که بتواند متعلق آن باشد دلالت نمی کند 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 می رساند، یا ، به عبارت دیگر نفس به معنی وحدت تألیفی ما تقدم پدیدارهای درونی است

کانت میگوید که فاعل فکر را تنها از لحاظ روان شناسی یا منطق می توانیم ملحوظ داریم و ما را نمی رسد که از آنچه در علم النفس یا به حکم منطق معلوم داشته ایم به علم الوجود مرور کنیم. یعنی نباید بر آن باشیم که چون شک نداریم در این که فکر میکنیم پس میتوانیم موضوع این فکر را موجود به وجود جوهری روحانی بینکاریم و حامل پدیدارهای درونی بشماریم

بنابر این رأیی که دکارت در فلسفه خود آورده است مردود می شود؛ زیرا دکارت این مرور را ممکن میدانست و بر آن بود 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 می شود 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 استعلائی در آورد، یعنی به تحلیل شروط ما تقدم شناسائی چنانکه در موضوع فکر ماست 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 آورده ایم اینک نکاتی را که مستقیماً به همین مطلب حاضر مربوط می شود مذکور می داریم

۱ - کانت موضوع فکر را امری میدانند که همه پدیدارهای روانی بدان منسوب میشود ولیکن خود آن را نمیتوان به امر دیگری منسوب داشت چنین امری به نظر او موضوع مطلق نیست و وجود جوهری ندارد. اینها همه بدان سبب

---

Synthétique a priori - 1

Sujet

رجوع شود به مبحث ۵ از فصل ۲ از بخش ۲ همون کتاب -

است که کانت پدیدار را از ذات معقول جدا گرفته و ادعا کرده است که از ظاهر به ذات نمی توان رسید و تجربه ما محدود به ادراک ظواهر است و شیء فی نفسه ناگزیر است از اینکه در ورای هر گونه تجربه ممکنه بماند. ما هیچ يك از این اقوال را قبول نداریم زیرا آنها را مخالف با حکم تجربه ای که وجود را از خود در اندرون روان حاصل می شود می شماریم.

کانت گفته است و این گفته او بی آنکه خود چنین خواسته باشد، خالی از استهزاء نیست که قول به ۲ وجود نفس به صورت مبدأ تنظیم پدیدارهای روانی برای احتر از از تبیین این احوال بر طبق اقوال مادیون مفید است اما هر گونه وجود جوهری عینی را باید از آن سلب کرد و می توان گفت که خرق اجماع کرده آنجا که گفته است: «این قضیه» من فکر میکنم در اینجا مفید حکم احتمالی است و از این حیث منظور نیست که حاکی از علم به وجود شیئی باشد چنانکه دکارت وقتی که می گفت فکر می کنم 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 ساده ای چه خواصی را برای اسناد به موضوع آن و وجود یا عدم این موضوع می توان نتیجه گرفت. این طرز تفکر به نظر ما غیر معقول می آید 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 می سازد.

کانت آن گاه که در پی تأسیس اصولی برای اخلاق بر می آید وجود نفس را باز می یابد و حتی به خلود آن نیز پی میبرد قول به فساد نا پذیری نفس را یکی از اصول موضوعه عقل عملی میخواند یعنی یکی از اصول سه گانه ای می داند 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 نبودار 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 می شود تا بدانجا برسد که فلسفه اولی که ابتدا به نظر کانت امکان ناپذیر 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 بر می آید با آنچه از ایمان فلسفی یا اعتقاد به اخلاق حاصل میشود متفاوت می گیرد ما جسارت میکنیم و می گوئیم که کانت در اندرون فکر خود با تناقض رو به روست .

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 خلاصه ای از آراء . پیروان ادیان بر همائی و بودائی اکتفا می کنیم

# آئین بر همائی و بعضی از تعالیم آن

تقریر آئین برهمائی مجموعه ای 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 بر همائی را غیر از آئین هندو میدانند و بر آنند که آئین هندو از ترکیب آئین بر همائی با عقاید عامه و سنن جاریه که چندان شائی ندارند و با بعضی از آرائی که از مآخذ مختلف مثلاً از آئین جائینی بدان راه یافته حاصل شده است . بحث در باره این مطالب یعنی چگونگی تحلیل و تألیف عقاید را با یکدیگر به اهل فن وا می گذاریم و تنها به ذکر نکاتی چند درباره روح بر طبق کیش برهما می پردازیم

" آنچه یونانیان سیر دورانی کون و فساد می نامیدند هندوان سامسارا - ۱ "

می گویند. این همان جریان صیوروت اشیاء است که زادن و مردن در آن به هم می رسند. ما در 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 می کند.

بنابر این در آئین برهما عالم را وجود واقعی نیست: زمان و مکان و تکثر و تشخیص همگی از جمله اوهام - ۲ است. جزء ظواهر امور به شمار می رود و مبنائی در وجود ندارد. چنان مینماید که گوئی ما اسیر ما یا شده باشیم. ما یا زن افسونگری است که خدای خوشیها و شادیهاست. مردم را که فساد پذیرند می فریبد 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 می توان به بعضی از اصحاب اصالت معنی در مغرب زمین که در حد افراط این مذهب جای دارند ملحق ساخت

وضعی که انسان در آن است ایجاب یأس نمیکند بلکه تهذیب و تزکیه را لازم می آورد. عاملی وجود دارد - ۳ که فشار آن به تمام قوت بر دوش آدمی فرود می آید و او را سنگین و گران بار میسازد. این عامل مانند طوق لعنتی است که به گردن گرفته ایم. نتیجه حاصله از اعمالی است که در روزگار پیشین، یعنی در ادواری از عمر خود که آنها را به سر برده و از یکی به دیگری گذشته ایم، از ما سر زده است. یا به اصطلاح هندوان نتیجه کارما است. این اعمال تمام اقسام آرایش را در هستی ما پدید آورده است و شاید بتوان به رسم تشبیه چنین گفت که رسوبات آنها در مفاصل روح ما تبلور یافته و باعث تورم شده است. کار ما قسمی از بردگی است که چون نتیجه اعمال ماست ناگزیر میبایست بدان تن در دهیم و ضمناً بکوشیم تا خود را آزاد کنیم. سرنوشت موجود زنده متناسب با درجات لیاقت او در ادوار متوالی حیات. در جریان سیل آسای سامسارا است

ممکن نیست بتوان نجات یافت جز از این راه که به زهد روی آورد و به ریاضت روحانی و جسمانی تن در - ۴

داد، حرکات جوکیان (یوگا) طریقه ای با وسیله ای

---

Karman یا Karma Maya - 1

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 تهرین یوگا پرداخت

سامسارا مبعوض و ملعون است و دوزخی ناپایدار را می ماند. زیرا مرگ ما را در این رود سیل آسا فرو میبرد و ۵ این کار را پیوسته از سر می گیرد . یعنی در قبال 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 کارما مجتمع و متراکم میشود ، 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 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 باک 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

بر فرض اینکه تناسخ جزء اصول دین برهما باشد ، یا نتوان چنین دانست نجات آدمی در این آئین از این - ۶ راه حاصل میشود که از سامارا دل برکند تا بتواند با وجود مطلق که در ورای زمان و مکان و مافوق عالم کثرت است اتحاد یابد. این وجود متعال غیر قابل تعریف است ، وحدت اصلیه است ، نفس کلی الهی است (آتهان ) ، قلب عالم هستی است ، روح اعلی است ، یا خود همان برهمن " است ، آنکه هندوان او را قوی بزرگی مینامند که بر فراز همه چیز . در آبهای جاویدان شناور است . هم چنین سخن پاک است ، کلمه ایست که حاکی از رمز وجود است

حیات روحانی این است که انسان به مطلق شعور یابد و این شعور باید از اینجا 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 بر همنی آتمان بر همن با هم می آمیزند. نیچه طرز تفکر بر همایی 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 در هم آمیخته است بلکه هستی با خود او یکی بیشتر نیست چنانکه گوئی نقاب ما یا را دریده و پاره های دریده » آن را در برابر وحدت اصلیه که محاط به اسرار است به دست باد سپرده باشند

بحث... آئین بر همنائی از پنجاه سال باز اصحاب نظر را در مغرب زمین شیفته خود کرده است. فرهیختگان اروپا که از فرهنگ ویژه خود بالا اقل بخشی از این فرهنگ که حکمت نام دارد، دل بریده و در پی آن بر آمده 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 نزدهند و ما بانی از قبیل رنه گنون یا هربرت رواج یافته بلکه مورد قبول نویسندگانی مانند رومن رولان و لا تز ادل و استو نیز شده است. 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 روی آوردن به بیگانگان در زمینه فرهنگ نام گذاشت توجه به نزدیک ساختن فرهنگها و کشورهایی که تاکنون جدا از هم بودند نفوذ معنوی مهاتما گاندی بزرگترین کاشف

---

Atman-Brahman\_

۲ - Sagesse

- Herbert René Guénon

۵ - Romain Rollond نویسنده فرانسوی (۱۸۶۶-۱۹۴۴) - Lonza-del Vasto

آثار تأسفی را که ناشی از تعصب است بروجنات مؤلف در حین تحریر این مطلب و دنباله آن آشکارا - ... میتوان دید، فتأمل

صاحب نظر معروف هندوستان Mahatma Gandhi

و رهبر سیاسی آن سرزمین (۱۸۶۹ - ۱۹۴۸)

.... اصول اخلاق در زمان ما اهتمام شرق شناسان و هند و مابان از صمیم قلب در فهم عقاید و آراء هندوان

در نظر ما حکمت هندی از بعضی از جهات محل تأمل است

در روحانیت تعالیم هندوان شکی نیست ولیکن از يك لحاظ در این حکمت چیزی نمی توان یافت که در ۱ - تعالیم پیشوایان بزرگ روحانی اروپائی، روشن تر و گویاتر از آنچه هندوان گفته اند نیامده باشد. پرتوی که از شرق ادنی گاهواره عرفان کلیبی و مسیحی به اروپا تابیده است برای روشن ساختن این سرزمین کافی است. تواند بود که 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 هایی در عالی ترین مراتب روحانیت در خود این سرزمین مهیا نیست

اصحاب نظر در میان هندوان میگویند که برای اینکه حقیقت را بتوان دید و به قلب هستی راه یافت باید به ۲ - 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 منطقی را تصدیق داشته اند. عرفا و حکمای اروپا که از جمله مشاهیر آنان به ذکر امثال آگوستینوس و ترزا و یوحنا و باسکال و برگسون اکتفاء میکنیم توانائی شگفت آوری را که در شهود است یافته و گفته اند و سعادت اروپائیان در همین تواند بود که خود را بادل عقل را با عشق شهود عقلی را با شهود عرفانی متحد کنند بی آنکه سهم نسبی هیچ کدام از این دو را در این اتحاد نادیده بگیرند.

تصوری که از معنی خدا در هندوستان وجود دارد از مبهم ترین معانی -

---

رجوع شود به حاشیه هفتم صفحه قبل - ۱

.. Saint Augustin فیلسوف مسیحی (۳۵۴ - ۱۳۰) St. Thérèse d'avila از زمان

-: قدیس و عارف و راهب اروپا اهل آویلا واقع در اسپانیا ۴

و رهبان مسیحی (۱۵۹۲ - ۱۵۹۱)

روي سبروك : (Maitre Eckhardt) و اکهارت (plotin) ه - البته میتوانیم اسامی کسانی مثل افلاطون و پلوتینوس را نیز بر این اسامی بیفزائیم (Ruysbroeck)

به شمار میرود آئین بر همایی بر اساس وحدت وجود است ، ولیکن بر همان اتفاق نظر ندارند در اینکه باید به حلول یا به تعالی قائل شوند، شرك یا توحید را اختیار کنند. خداشناسی هندی اگر چه عالی است وافی نیست

سلب اعتبار از وجود واقعی عالم چنانکه گفتیم با انکار وجود عینی عالم خارج که اصحاب مذهب - ۴ - اصالت معنی در مغرب زمین کرده اند هم عنان است . اما این رأی را به صورت هندی آن مشکل میتوان قبول داشت : زمان و مکان و ماده و کثرت هیچ کدام فاقد جهت برای وجود خود نیست و نمی توان گفت که این امور جملگی فسون . و فسانه است. هر چه هست تا حدی از وجود بهره ای 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 و من فکر میکنم پس وجود دارم» راه نیافته و تجربه حاکی از تقرر ظهوری را نشناخته اند بسیاری از وجوه مختلف وضع و حال بشر را نمی شناسند .

حاجتی بدان نیست که تمثیلات و روایات و خرافاتی را که اعتقاد ابتدائی به تناسخ مبتنی بر آنهاست - ۵ - برشماریم 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 می دهد که حلول آن را در بدن حیوان نیز میسر می شمارد و این اعتقاد به منزله نفی وجود نفس و بقای آن است

اصحاب مذهب اصالت روح در مغرب زمین در همان حین که فکری را که می کنیم و به همان سبب وجود داریم معتبر میگیرند به وجود شخصی نفس انسانی قائل اند. نفس در این مذهب روحانی محض است و وجود شخصی غیر قابل تأویل دارد و به همین دو صورت ، یعنی با حفظ تجرد و تشخیص ، پس از فساد بدن باقی است

---

Panthéisme

Idéalisme

مع ذلك در این مذهب از تحقیر عالم زمان و سلب اعتبار از اعمالی که در سرزمین زندگی آدمیان انجام می پذیرد احتراز می جویند

# آئین بودائی و بعضی از تعالیم آن

تقریر - - آئین بودا را به صورت تجدیدی در آئین برهما تلقی می کنند و نسبت به سنن مقبوله برهمانیان در حکم بدعت می شمارند. با این همه بسیاری از اصول تعالیم برهمایی از قبیل سامسارا و کارها و آئمان و برهمین و اعتقاد به تناسخ در آئین بودا نیز محفوظ است. و اینک بعضی از وجوه ممیزه آن :

آئین بودا میتوان گفت که مستلزم اعتقاد به وجود خدا نیست. از همین رو به جای اینکه آن را دین - ۱ - بنامیم بهتر آنکه حکمت بخوانیم و دستوری برای زندگی بشماریم. در آئین بودا اعتقاد به همه خدایانی که معبود برهمانیان بودند از اعتبار افتاد حتی توجه به وجود متعال و رجوع به برهمانیز لا اقل 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 به شمار آمد

در این آئین میگویند که سامسارا با شومی خود آدمی را در زندگی تیره بخت می کند. باید از آن رهایی - ۲ - جست تا در زندگی همین جهان به نیروانا رسا نیروانا چیست؟ بدین معنی است که ابتهاجی در روح حاصل شود، صلح و سلام در دل پدید آید، التذاذ عرفانی رخ بگشاید، هوی و هوس که زندگی را به تلاطم می اندازد فروپژمرد؛ و لیکن اینها نه بدان معنی باشد که اتحاد برهمینی با وجود مطلق الهی حاصل آید. در آن سوی زندگی و مرگ چیست؟ هیچ نمیدانیم و بودا خود می گوید که من هرگز درباره هستی را نیستی یا درباره امری در بین این دو امر سخن به زبان نیاورده ام. چرا چنین کرده ام؟ زیرا که این سخنان را ثمری نیست، ارتباطی به ماهیت قانون ندارد، تأثیری در کف نفس و ترک شهوت نمی کند، صلح و سلام نمی آورد، به مراتب عالیه قدرت و حکمت نایل نمی سازد و ما حصل کلام آنکه

«به نیروانا نمی‌رساند

: 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 در د عطشی است که به هستی داریم می‌خواهیم زندگی کنیم و این خواهش پیوسته ما را از نو به جهان می‌آورد، از دوره ای از زندگی به دوره دیگر می‌برد بی آنکه هرگز وامانده شود. و 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 در دورنج و ناله و اندوه و نومیدی نیست . منشأ فرمان روائی در دورنج در جهان همین است از رنج نمی‌توان رهایی یافت مگر اینکه میلی را که میل اساسی ماست به يك سوی نهمیم. از خواست زندگی . که زادگاه درد است دل بر کنیم

راهی که در آن درد را پشت سر می‌گذارند روی برگاشتن از هستی است، مداومت در تأمل است ، عمل به فضائل اخلاقی است. از این راه بدانجا می‌رسیم که به جای اینکه مانند جوگیان بر همائی در زهد افراط کنیم تهذیب و تزکیه شویم و چنین ترکیه ایست 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 سامسا را از شر تناسخ نیز آزاد شود

بحث اروپائیان در پی آن بر آمده اند که از آئین بودا اصولی برای علم اخلاق اقتباس کنند که قابل قیاس به

: اخلاق مسیحی باشد . ولیکن ما در اینجا تنها از لحاظ فلسفی در آن نظر میکنیم

بودائیان که می کوشند تا اصول تعالیم بودائی را چنانکه بوده است محفوظ دارند خود را مخالف با افکار - ۱ فلسفی می شمارند و در واقع نیز در این آئین بر خلاف آئین برهما درباره هستی هیچ نگفته اند. بودا در تعالیم خود چیزی را به جای هستی ننهاد و در واقع علم وجود را نفی کرده و رأی او درباره خدا به فرقه لا ادریه 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 وسیله ای برای نجات ارواح از این سرگستگی جاویدان بیابند و با این همه درباره وجود عالم طبیعت ساکت میمانند. آیا نیروانا چنانکه حکیم بودائی شایسته دست یافتن بدان است همان سعادت موقت است؟ دراصل 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 لایزال یا فنای کل است

آنچه مسلم است اینکه نیروانا تنها از این راه ممکن می آید که آدمی زیستن را نخواهد و بودا این امر را به - ۲ نوری تشبیه میکند که چون ماده احتراق بدان نرسد رو 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 با شهواتی که موجب تنزل انسان میشود و او را در خلاف جهت شرافت طبع و سلامت نفس به حرکت در می آورد به کشاکش پردازند البته موافق با اصولی است که اخلاق عمومی بر آن تأسیس می شود اما اگر به حکم این آئین باید پیوستگی به هستی را از دست داد بحث دیگری درباره آن می رود؛ یعنی در این صورت آئین بودا با شوق شدیدی که آدمی به هستی دارد و از این پیش آن را شوق ذاتی نامیده ایم منافات می یابد

چون از خود گذشتن و خود را از هوای نفس پیراستن انجام پذیرد ، گذشته از

---

Agnosticisme -

در بحث چهارم از فصل پنجم این کتاب

اینکه پیوسته باید این کار را از سر گرفت، در روح انسان رغبت شدیدی به توسعه و تقویت تمایلات عالیه که وعده وصول به مطلق را به وی میدهند 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 والاترین و پرمایه ترین خواهشهای او اقتضا می کند، بی آنکه ، دعوت لایتنهای را اجابت نماید

گسستن از زندگی به معنی خارجی و حسی آن نباید ما را بدانجا را هیر شود که از تقرر ظهوری بگسلیم یا بیوند خود را با هستی که تقرر ظهوری بهره ای از آن است ببریم. آئین بودا به سبب نیست انگاری که دارد مخالف با امر ما بعد طبیعی است که بر عهده انسان حواله کرده اند

جهان بینی بودائی چون مستلزم تصدیق حقائق مقدسه چهارگانه است ناگزیر همراه با بدبینی 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 اگزیستانسیالیسم که قائل به وجود خدا نیستند اوضاعی را که روزگار ما در آنها با تلخ کامی و بدفرجامی همراه باشد اصل بگیریم. اما می توان گفت که بدبینی بودایی نتیجه حاصله از اعتقاد به سامسارا و سلسله ادوار تناسخ است . و آنچه آدمی را پیوسته دچار تشویش میکند و با تهدید رو به رو می سازد همین اعتقاد است که جزء معتقدات اولیه به شمار میرود 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 میکنند و این هر دو رأی مردود است . البته این مسلک می بایست شوپنهاور 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 رهایی جست تا زیستن را خواستن از میان نرو دامیدی به رهایی نمی توان بست

در اینجا نیز مبینیم که پیش داوری فیلسوف که بر پایه بدبینی 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 با ملحقات و متفرعات آن اگر چه از انگلستان و آمریکا برخاسته است با ادیان افسانه آمیز مشرق زمین تناسب دارد. منتهی از این بحث تطبیقی می گذریم تا ببینیم که کسانی که چنین معتقداتی دارند درباره نفس و بقای آن چه می گویند

نخست باید به ایضاح بعضی از مبهمات پرداخت یکی اینکه باید توجه داشت که امور خفیه را میتوان 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 ، می نامند . دیگر اینکه نباید بحث را بدین صورت در آوریم که بر طبق معمول بر کسانی که بدین راه میروند تهمت شبادی زنی یا اقوال اشخاصی را که واسطه احضار ارواح میشوند عاری از صداقت شماریم و در اثبات دروغ گوئی آنان بکوشیم. بلکه آنچه باید مطرح 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 اثنبین 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 ، نفس یا روح مجرد . در حین مرگ بدن طبیعی که همان جسدی است که مرکب از عناصر است تحلیل میشود ولیکن جسد سیال یا هیکل اثیری برجای میماند. این هیکل از آن پس به منزله حجابی از ماده نفس را

---

#### Spiritisme\_

در اصل کتاب بعد از این جمله چنین آمده است و با مسیحیت معارض و منافی است . ۳۰۰ -  
در اصل کتاب - Perispirit . می گویند Parapsychologie می گفتند و امروز Met psychologie سابقاً کلمه ای بود که ترجمه دقیق آن به فارسی د بدن نجومی می شد.

می پوشاند. اگر چه شیء مادی است از نسج مخصوصی است، جسم لطیفی است، ماده 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 می آید یعنی به نحو خاصی مجسم می شود و در پیکر شخصی که واسطه بین ما و آنهاست به شکلی محسوس و مرئی ظهور می کند نفس در آن جهان به تدریج رو به روحانیت میروید یا بهتر آنکه بگوئیم که هر چه بیشتر می کوشد تا حجاب ماده را که هنوز همراه اوست و مانع از این میشود که در پرتو نورالهی اعتلاجوید به یک سوزند و اندک اندک از خود جدا سازد تا یک سره به دور اندازد. اشباحی که در برابر دیدگان ما نمایان میشوند، علی الخصوص اگر عجیب و غریب و مضحک باشند، غالباً از بقایای همین پوششهای روحانی که ارواح در آسمانها از خود گسیخته و به دور ریخته و فراتر رفته اند یعنی از قطعاتی از هیاکل اثیری اموات پدید می آیند.

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 می یابد. هر بار که از نوزاده میشود نمرات حسن و قبح اعمالی را که در دوره گذشته عمر انجام داده است می چیند و عمر دوباره او بر حسب این فضایل یارذایل با نیک بختی یا تیره روزی به سر می رسد. سیر صعودی بعضی از نفوس در طریق نجات به صورت حرکت متصل و متشابه است ولیکن منحنی حرکت بعضی دیگر از آنها به تناوب رو به صعود یا رو به نزول است. به هر جهت انسان باید بهای گناهای را که از او سرزده 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

---

Ectoplasme-r

: کتاب ندارد. تنها به ذکر اجمالی چند ایراد اکتفاء میکنیم

اعتقاد به احضار ارواح از آن لحاظ که با قول به تناسخ ملازمت دارد البته با همان اشکالاتی که بر دو آئین ۱- بودائی و بر هئائی و امثال آنها وارد آوردیم رو به روی می شود

بیم آن می رود که صاحب چنین رأیی، بی آنکه بداند یا بخواهد، به مذهب اصالت ماده روی آورد. همین ۲- که اینان قائل به حجایی 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 اثیری ظاهر نشود و در همین هیكل به انتظار رهایی یافتن از ماده بنشینند از کجا میتوان یقین داشت که نفس از سنخ ماده لطیفی که قوای طبیعی از آن تشعشع می یابد نباشد. کسانی که به مذهب اصالت روح قائلند رای دیگری دارند و از هر جهت جز این می گویند، زیرا نفس را جوهری می دانند که هم به ذات و هم به صفات خود روحانی محض است

بقای نفس بر طبق آراء کسانی که به احضار ارواح قائلند رنج آور و کم مایه است، سر گشتگی اشباح در - میان ستارگان است که حتی امکان آن را نیز نمی توان 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 می دانند مثل ادو سئوس بی قرار و بی آرام 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 آنچه بیش از همه موجب میشود که انسان از اینکه آراء این گروه را بر صحت حمل کند نا امید شود دعاوی - اینان درباره راه یافتن بدان سوی مرگ است. سخنانی که در این باره گفته اند جز خیال پردازی بی اساس و پرکوئی بیپهوده نیست

بعضی از مشاهیر اصحاب نظر مانند ویلیام جمیز و برگسون که به علوم نفسانی همواره عنایت داشته اند پیامهایی را که بر حسب ادعای این کسان از آن سوی گود می رسد یک سره مهمل و باطل دیده اند. اگر باور داریم که مرگ رازی است که بدان راه نمی توان یافت باید حرمت این عقیده را محفوظ داریم. در پرتو نوری که از مذهب اصالت روح می تابد خیالات کسانی که به احضار ارواح قائلند ناپدید میشود. همان گونه که اشباحی که در ظلمت در انظار ما نمایان میگردد با تابش روشنایی خورشید از میان می رود.

# فصل هفتم

عشق و ارتباط وجدانها

مسأله ارتباط وجدانها ۲ - جنبه های اجتماعی ارتباط - جنبه

های فرهنگی ارتباط ۴۰ - شرایط روحانی ارتباط وجدانها ۵۰

. درباره عشق -

مسأله ارتباط وجدانها -

اصطلاح ، ارتباط وجدانها ، ( 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 می رفت اشتباه کرد ) نسبة اصطلاح جدیدی در زبان اهل فلسفه است . اما مسأله ای 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 با یکدیگر وارد شوند . در دین مسیح

---

Communication des consciences - 1

عشق به هم نوع و ارتباط نفوس با یکدیگر در ردیف اول اهمیت بود ولیکن با ظهور پدیدار شناسی و مبحث شناخت شخص دیگر در روان شناسی و نظریه ارزشها بود که فیلسوفان حقیقه توجه به این مسأله یافتند

روان شناسان همواره با این اشکال یعنی چگونگی شناسایی دیگران رو به رو بوده اند . من چگونه میتوانم دیگری را بشناسم ؟ و ساده تر اینکه چگونه می توانم بدانم که وجدانهایی جز وجدان من نیز وجود دارند ؟ معمولاً حل این مسأله را از این راه میکردند 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 میکنم و بر آن میشوم 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 میتوان فرض کرد که در ورای آنها وجودی که فکر میکند حضور دارد و او موضوعی است که میتواند منشأ همان گونه احوال وجدانی باشد که من به تجربه درونی در خویشتن 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 میشود 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 بیکدیگر را از آن حیث که وجداند 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 میدانیم که در برابر یکدیگر از جمله اسراریم و به

همان اندازه که مانند یکدیگریم اختلاف نیز با هم داریم . پس مسأله بدین صورت در می آید که وجدانها چگونه و به چه معنی میتوانند 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 مبدائی برای تشخیص نیز در آنان هست که موجب انفراد هر کدام و وجود خارجی او در قبال دیگران میشود. از يك 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 میگوید هر چه بیشتر بتوانیم فکر خود را به کار اندازیم به وجود تعداد بیشتری از اشخاص که هر کدام در حد واحد است راه « می یابیم

هر يك 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 دیگرانم 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 میکند و موجب میشود که هرگز کسی نتواند به جای من باشد. هرگاه این تفرد و تشخیص را در خویشتن معتبر نگیرم موجود نخواهم بود ، یا بهتر آنکه بگویم تقرر نخواهم داشت ، زیرا تقرر ظهوری همین 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 میشود ، چون به يك تعبیر هر وجدانی مانند یکی از وحدات لایبنیتس است و این حکیم در تعریف این وحدات می گوید که هر يك 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 جمله ای را که عنوان داستانی از

« . طماس مرتون است از سر گیریم : د هیچ چیز جزیره نیست

اقسام اجتماعی ارتباط

پیداست که حیات اجتماعی موجب میشود که ما با یکدیگر در ارتباط باشیم و این ارتباط به انحاء مختلف حاصل میگردد. باید دید که ارتباط وجدانها در زمینه حیات اجتماعی به چه صورتی در می آید؟

تجاذب جمعی

آنچه به نام تجاذب جمعی می نامیم سرایت انفعالات است که در يك گروه اجتماعی تحت تأثیر محیط حاصل می آید و از طریق مطالعه در روحيات گروههای ناپایداری که به بعضی از مناسبات فراهم می آید امثله بسیار برای این معنی میتوان 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 میکنند و به مشارکت یکدیگر درباره امر واحدی حدت و حرارت و حمیت نشان میدهند 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 هرگاه کمال مطلوب مشترك در میان

Thomas Merton 1

Sympathie -۲

Foules

نویسنده فرانسوی متولد به سال ۱۸۸۵ در این (Jules Romains) اصطلاحی که ژول رومن -۴-

است. Unanimisme مورد به کار برد

باشد چنین امری را می توان مؤثر و معتبر 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 گروههای مجذوب و منقلب و متعصب پدید می آید و طبیعی است اگر شخص انسان در چنین وضعی که یک سره به نابودی او می انجامد به پای خیز دو در برابر آن واکنش نشان دهد تا بتواند زمام خود را به دست گیرد، آزمون خود را نگاه دارد و همواره از این حق برخوردار 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 و جدا نهادن این نیست که استقلال شان محفوظ ماند و لگام 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. ما همگی 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 همدیگر میدانیم صورت خارجی و احیاناً قرار دادی است که هر یک از ما در نمایش زندگی اجتماعی به خود گرفته و به همین صورت در صحنه این نمایش ظاهر شده است. در زمینه فعالیت اجتماعی به افرادی بر میخوریم که از آن لحاظ که ما آنها را اعتبار می کنیم می توانند جای یکدیگر را بگیرند و توجه ما علی الخصوص به عملی

---

### Rôle-1

### Personnage-۲

در مقابل این کلمات که از اصطلاحات علوم اجتماعی است و با اصطلاحات تأثر مناسبت **Fonction** دارد تا کنون کلماتی که مقبول اهل فن باشد در زبان فارسی اختیار نکرده اند. والبته مترجم نمی توانست مثلاً در کلمه بی منی «نقش» را بیاورد **Role** مقابل

است که اینان بدان عاملند اما باید گفت که یکی از جامعه شناسان به نام مورنو در شبکه مناسبات اجتماعی که خارجی و غیر شخصی است به کیفیت انفعالی مناسبات انضمامی بین الافراد نیز دست یافته و آنها را در علمی به نام جامعه سنجی مورد مطالعه قرار داده است.

#### جامعه های بسته

ما میل داریم به جماعتی ملحق شویم تا وجدانهای ما به سبب مشارکت در آمال و وحدت در کمال مطلوب آسانتر بتوانند با یکدیگر ارتباط یابند. خانواده و وطن و امت دینی و حزب سیاسی در کدام محیط مساعدی برای ارتباط و اشتراك مردم با یکدیگر است و اینها را می توان به اصطلاح برگسون جامعه های بسته ای دانست که در مقابل هم قرار می گیرند و متقابلاً طارد یکدیگر می شوند تا اصالت خود را محفوظ دارند. اما جامعه گشوده که همه مردم بدون اختصاص و انحصار می توانند در آن سهمیم باشند عشق انباء نوع را به یکدیگر ایجاب می کند و از لحاظ مبدأ و منشأ و نژاد و اعتقاد قائل به تمایز در بین آنان نمی شود. مشکل میتوانیم جامعه را به چنین مرحله ای فرارسانیم و از همین رو باید بیاموزیم که وابستگی به جامعه های بسته را با دوستداری نوع بشر سازش دهیم

باید قبول کنیم که ارتباط و جدا نها در زمینه اجتماعی با مشکلاتی مواجه می شود و با وجود تعاون و توافق افراد جامعه در افعال خود و با وجود الزامی که از این حیث بر آنان وارد می آید ارتباط به تمام . معنی خود صورت نمی پذیرد. پس باید اقسام دیگر ارتباط را مورد مطالعه قرار دهیم

#### اقسام فرهنگی ارتباط -

فرهنگ از راه دیگری تلاقی و تداخل وجدانها را ممکن می سازد. اما ارتباط فرهنگی صور متعدد دارد دو از آن قبیل است

#### ارتباط علمی

اگر تنها در يك مورد بتوان گفت که توافق در بین افکار اشخاص، چنانکه باید

---

Moreno -1  
Sociométrie-  
Société close-  
Société ouverte

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 میتواند و جدانها را به طرز معتبر و مستحکمی با هم مرتبط سازد. حقائق علمی را به سبب کلیت و ضرورتی که در آنهاست همه کس میپذیرند، 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 ذلک پیداست 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 جای گزین 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 گزینند به يك سونها د والخ. گیرم که چنین کردیم و با احصر توجه به علم ارتباط در بین افکار به دست آوردیم اما آن گاه که ناگزیر از این توجه فارغ شویم و به کل حیات روی آوردیم 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 میتوان هم آهنگ شد. شناختن آثار هنری و بهره ور شدن از زیبایی آنها وسایل مهمی برای اشتراک روحانی وجدانهاست، و جدا نهائی که بسیار از یکدیگر دور و با هم بیگانه اند. نویسندگان و موسیقی دانان و نقاشان بزرگ که آثارشان به سرعت مقبول عام میشود با وجود اختلاف ذوق هنری، وسائط این ارتباط به شمار می روند.

پرداختن به هنر مستلزم این است که آدمی از بسیاری از چیزها ببرد و بگسلد و در جهانی از فسون و فسانه به سر برد. به خدماتی که در عمل بر او لازم می آید تن در ندهد، باشور و نشاط چنانکه گوئی به خواب میرود تا خواب خوش ببیند بدین مقام در آید. اما آنگاه 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 و جدائی از سر نگیرند و به نزاع و جدال و خلاف اندر نشوند؟

#### ارتباط از طریق مکالمه

پیداست 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 از راه زبان یا بهتر بگوئیم از راه سخن است که اشخاص با هم مرتبط می شوند، زیرا شخص با سخنی که میگوید تنها به تعبیر فکر نمی پردازد بلکه در ورای این امر شخص دیگر را رصد می کند و به وی نظر میدوزد. مکالمه مردم با کلمه است، استعمال کلمه موجب می شود که مردم زبان بگشایند 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 سرباززند که برخی از معانی هست که ناگفتنی است به زبان نمی آید منتقل نمیشود، در دل هر يك از ماخانه 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.

#### 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 سزادر قبول این معنی اصرار دارند که من با دیگران و از دیگرانم و

---

استاد دانشگاه استراسبورگ 1 - Gusdorf

نمی توانم 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 ارتباط وجدانها را امر اصلی و اولی در طبیعت بشر می داند و به قصد بیان همین معنی است که می نویسد: «من جز با دیگری خود او نیست و حدانها یکی در دیگری و یکی برای دیگری است... شخصیت هر کسی به صورت جزئی که به اجزاء دیگر انضمام یا بد نیست بلکه ناشی از مجموعه آلی و حدانی شخصیت هاست. البته می توان قبول کرد که ارتباط اشخاص با یکدیگر امر واقعی و اولی و اساسی است و لیکن تنها با همین سخن نمی توان 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 احتر از جست از اینکه دیگران را به صورت اشیاء طبیعی عالم خارج در نظر گرفت. مارتین بوبر گفته است که برای اینکه بتوان دیگری را چنانکه باید تلقی کرد باید ارتباط «من و تو» را به ارتباط من و آن یک مبدل ساخت به عبارت دیگر به جای رابطه موضوع ومورد، رابطه موضوع و موضوع را بر قرار داشت. برای اینکه دو وجدان به هم راه جویند باید «من و تو» زبان یکدیگر را بفهمند؛ باید بکوشند تا ما را پدید آورند یا باز یابند و این ماه همان وجدان عام است یعنی وجدان مشترک در بین و جدا نهائی که هر کدام از آنها را به صورت موضوع، نه به صورت مورد تلقی کنند. پس ناگزیر از آنیم که شخص دیگر را چنان بشناسیم که گوئی من دیگری است منی که می تواند دوست بدارد و دوست داشته شود، و نا گفته پیداست که عشق شرط ضروری برای حصول چنین ارتباط متقابلی در بین اشخاص

---

نگاشته است. 1. Nedoncelle در کتابی که به عنوان ارتباط متقابل وجدانها (La réciprocité des

Consciences)

فیلسوف یهودی اطریشی (۱۸۷۸) Martin Buber.

Sujet -r

Objet -۴

است. به قول مادینه عشق بالذات تو را ایجاد میکند... من و تو هیچ يك قبل از اینکه عشقی پدید آید وجود نداریم و هر دو با عشق که تو را ایجاد می کند به وجود می آئیم. آنچه اول است «ما» است. باید چنان کرد که من و تو هر یک برای دیگری بلکه هر یک با دیگری وجود داشته باشیم.

نزدیک و دور.

در اخلاق دینی " دوست داشتن نزدیکان و خویشان در مقام اول جای دارد . مردم همگی متقابلاً اقرباى یکدیگرند ولیکن غالباً عشق ما تنها بدانان که نزدیک ترند محدود می گردد، دامنه آن تنگتر میشود و ناگزیر به گروههای خانوادگی و سیاسی و ملی و نژادی اختصاص می یابد . یا به قول یکی از نویسندگان بر مادشوار می آید که خود را به کسانی که از ما دورند دل بسته بیابیم، خواه این کسان در مکان از ما جدا باشند تا آنجا که شاید هرگز دیده ما به دیدارشان نیفتد خواه در زمان از ما 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 یکسان دوست شان بداریم

ژان کلویچ می گوید که حدت عشق با وسعت آن نسبت معکوس دارد .... مهری که به همه مردم می ورزیم در برابر آن باید فدیة ای بپردازیم 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 نزدیک بدو پیوستگی دارند دور کند تا به ادعای خود به کسان دیگری که از مادورند نزدیک سازد و این کسان دیگر معین و مشخص نیستند بلکه مبهم و منتشرند و به همین سبب چنین عشقی تنها وجود انتزاعی دارد . و این

---

G Madinier -1

یعنی آنچه اول وجود دارد ماست و پس از اینکه ما به وجود آیدن و و من موجود می شویم

در اصل کتاب اخلاق یهودی و مسیحی

P.H. Simone-

استاد دانشگاه سرین Jankélévitch - ه

دورتان 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 میتوان قبول داشت که آدمی اگر به عشقی که هم کلی و هم شخصی است آشنا شود و به امر آن کردن گذارد دریچه دل او پیوسته گشوده می ماند و همه کس را از دور و نزدیک و بیگانه و آشنا پذیره می شود . [ و می توان با برگسون هم داستان بود آنجا که میگوید : « ادیان آدمی را به دوست داشتن نوع خود از راه خدا و در خدا فرا میخوانند . هم چنان که فیلسوفان نوع انسان را تنها از لحاظ عقلی که مشترک در همه ماست فرا می نمایند تا بر ما معلوم سازند که شخص انسان چه علو شأنی 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 رو به روست ، و آن خطر اینکه چون وجدانها در هم تداخل یابند و « ما ، پدید آید دیگر شخصی در میان نمیماند و یا از قوت شخصیت و اصالت آن می کاهد . اما حق این است که ارتباط وجدانها به نحو صحیح حاصل نمیشود 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 » ها بیدار 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 پذیرد . به قول ندونسل : ارتباط کل وجدانها امکان پذیر است و آنچه هر کدام در اندورن خود دارد با پیوستگی آنها به یکدیگر از میان نمی رود بلکه محکم و مبرم می شود . عشق باعث میگردد 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

. 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 مسدود می شوم از شخص دیگر از آن جهت که موضوع است صرف نظر میکنم و او را تنها به عنوان مورد یا به منزله یکی از عوامل تلقی میکنم 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 جا دارد که به تقرر مذهب او :

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 میکند به من دوخته میشود، من خود را در جنگ این نگاه گرفتار می بینم ، خیال مرا می دزدد ، خلع سلاح میکند، گوئی پروبالم را به سریشم می انداید؛ تا چنان شود که نتوانم خود را باز رهانم 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 میگیرد و ممکن نیست بتوانم از این حضور مخوف رها شوم؛ زیرا که آدمی وجودی برای دیگری است، او را همچون طعمه زنده ای به

---

در مبحث آتی از همین فصل هر دو مطلب را باز میبینیم - ۱

Objet Sujet - Y

که در اصل کتاب در این مورد آمده است نام زنی در افسانه های یونان است که و در چشمانش Méduse -

.. این اثر را نهاد که در هر کسی که نظر کند بر جای خود سنگ شود

دیگری عرضه داشته و تقدیم و تسلیم کرده اند و این درد را درمان نیست. وجدانها چون به هم بنگرند سنگ میشوند، یکدیگر را به اشیاء مبدل می سازند و می توان 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 داده اند. آنچه نگاه دیگری از من می رباید آزادی من است؛ با این نگاه من دیگر وجود لئفسه نیستم. من نیز با او چنین می کنم و در این میان هیچ کدام سوء نیت نداریم بلکه این کاری است که از ساخت بشری ما بر می آید. آنچه در بین وجدانها مبادله می شود آنها را به هم نمی رساند بلکه به هم در می اندازد دو در جدالی که پدید می آید آزادیها چون شمشیرها به چکا چاک می افتد. از این پس هر کس به جای اینکه «من» باشد برده می شود شبیئت و موردیت میپذیرد. از همین جاست که دیگران دوزخ گونه می شوند و سارتر از قول یکی از «کسانی که او را در «خانه در بسته به سخن آورده است می گوید: «دوزخ همان دیگری است

تنها عشق است که می تواند بر این وضع غم انگیز غالب آید و لیکن عشق هرگز شکستی بیش نیست. اگر من دوست بدارم دیگری را از آزادی خود دور می سازم و اگر دوستم بدارند آزادی مرا از دستم می گیرند. دوست داشتن بدین معنی است که قصد غلبه بر دیگری کنند آزادی او را برابند تا مبادا از وی آزار ببینند نکند که در زیر نگاه او دیگرگون شوند و به جای اینکه موضوع باشند به صورت مورد در آیند. از يك سوی می توانستم آرزومند آن باشم که دیگری با مهری که به من می ورزد حیات مرا تأسیس و توجیه کند. اما چنین چیزی ممکن نمی شود. جز خود من هیچ کس نمی تواند مرا توجیه نماید. به دیگری نمی توان امید بست تا موارها ر سازد دیگری را نمی توان باور داشت مرا در تقرر خود به انزوای مطلق سپرده اند. به علاوه چون دیگری به من می نگرد خود را مجرم و محکوم می یابم

---

#### Huis-Clos-1

در اصل «مرا تأسیس و توجیه کند آمده است. این تعبیر فرنگی بود. جرأت نکردم به فارسی ۲ 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 نمی توان باور داشت هر چه بادا باد.

گذشت در میان نیست جز اینکه همدیگر را بیازاریم کاری نمی توان کرد.

آنکه دوست می دارد می خواهد معشوق او در جهان چیزی جز او نداشته باشد اما معشوق نمی تواند آزادی خود را از کف بنهد و با همین کار از خویشتن بیگانه شود و بر فرض اینکه بخواهد که خود را گرفتار کند نمیتواند آزادی چیزی نیست که بتواند واگذار شود یا بخواهد که خود را از دست بدهد. تنها همین میماند که معشوق او را همچون شی عبی جان تلقی کند. اما نتیجه ای که به دست می آید این است که او به بدترین نوعی انحطاط پذیر دو 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 و جدانهای دیگر نشسته است

. بحث درباره رأی سارتر

در این قطعه تنها به ذکر بعضی از ایراداتی که میتوان بر عقیده سارتر وارد آورد اکتفا می کنیم

سارتر به بانک بلند می گوید دیگری دوزخ است. در برابر این سخن می توان کلام منسوب به گابریل -۱- مارسل را آورد که چون خانه در بسته را نمایش دادند چنین گفت: «در از دمن 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 میکند مستقیماً به ثبوت می رسد.

در نظر سارتر چون عشق همواره به شکست می انجامد ارتباط وجدانها امکان نمی پذیرد. اما این ارتباط ۲ خواه ناخواه وجود دارد پس میتوان 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 ما یه گرفته است که از آن پس که نیچه خبر مرگ خدا را اعلام کرده در اذهان مردم رسوخ یافته است

وجدانها تا اندازه ای، و لا اقل از آن حیث که هر کسی قصد آن می کند که اصالت

خود را محفوظ دارد با یکدیگر 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 جاسست که به هم رسیدن و مهر ورزیدن میسر می شود و چنانکه ندونسل میگوید: کمال در عزلت و وحدت نیست بلکه در کثرتی است که با ایتلاف توأم باشد. « حضور و جدا نها در برابر یکدیگر نشان می دهد که هر جمعی که از اشخاص انسانی پدید آید وحدتی

در کثرت است. بدان می ماند که آوازهای گوناگون برخیزد، با یکدیگر هم آهنگ شود و سماعی دلکش پدید آورد. در این وجود روحانی که از ارتباط وجدانها حاصل می آید از يك سوی هر منی وجود شخصی اصلی خود را محفوظ می دارد و از سوی دیگر همه آنها به هم می رسند و پیوند می پذیرند.

### نعمت از دست رفته و بازیافته

وجدانهای افراد از آن حیث که به کثرت و غیریت دچار شده و از هم گسیخته و تنها افتاده اند ممکن است واقعاً 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 و جدا نها را اگر تنها به معنی معاضدت افراد در حیات اجتماعی بگیریم اگر چه وجود این معاضدت بدیهی است، بحث ما سطحی میشود. 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 در ورای اختلافات اشخاص با یکدیگر وحدت اصلیه نوع بشر از لحاظ روحانی بازیافته 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 میکنیم وجود را به تمامیت خود باز می یابیم و همان جاست که به عدم تناهی فکری که هر شخص متفکر بهره ای از آن دارد راه

# می جوئیم. صمیم ذات ما هم کلی و هم جزئی است و این خود نشانی از روان است.

وجدانها برای اینکه به هم بازرسند باید منشأ و احدی را که از آن ناشی می شوند باز یابند، دیدگان خود را به نقطه واحدی که اوج نظر آنهاست بدوزند، توجه به قطب واحدی جهت سیر آنان را برای ادای حوالت روحانی خود معین سازد. فیلسوفان این مبدا واحد را به صورت مختلف عرضه می دارند مانند عقل کل و شرافت انسانی و ارزشهای دیگر از این قبیل البته هیچ کدام از آنها طارد دیگری نیست و لیکن در نظر ما عامل اصلی ارتباط وحداتها 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 فرد متعال تصور با که تلقی کنیم. وجدانها به وساطت چنین جوهری است که در ساحت روحانیت یکدیگر را باز می یابند و با هم مشارکت می پذیرند. کلامی را که بولس قدیس آموخت به یاد آوریم. او گفت ما همگی اعضای زنده هیكل رمزی مسیحا به شمار میرویم این کلام را می توان 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 می آید، و اگر چنین نخواهیم این یگانگی پنداری بیش نیست. وجدانها با نغمه عشق به خواب خوش میروند ولیکن همچنان در خلوت عزلت محصور می مانند. بوبر می گوید که چون به کنه ارتباطی که من و تو از لحاظ خاص انسانی داریم فرارسیم ارتباط عمیق تری را باز می یابیم که در بین «من» به معنی بشری و «تو» به معنی الهی و ازلی حاصل می شود. «تو» به این معنی اگر چه متعال از من است و لیکن در اندرون من نیز جای دارد و حتی به قول اگوستینوس از درون من به من نزدیک تر است. برگسون آنجا که معنی تنهایی را تحلیل می کند می گوید که «در عشق به خداست که دوستیهایی که در حد کمال باشند

---

Saint Paul-1

Martin Buber

St. Augustin

قوله تعالی: دو نحن اقرب الیه من حبل الورد «آیه ۱۶ سوره ق.م

وحدت می پذیرند و تو هم عزت يك سره از میان میروید باستید در تحقیق راجع به وجود متعال از آن حیث که مؤلف قلوب است و بحث درباره اوصاف هم زبانی می نویسد: دهم زبانی راستین شروط معنوی خاصی دارد که به ندرت فراهم می شود. برای اینکه وجدانها بتوانند از راه هم زبانی یکدیگر را برانگیزند و به سوی کمال حقیقت به راه اندازند جز عشق مشترک همه آنها به خدا چیزی لازم نمی آید. 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 نمی پذیرد و چنین ارتباطی آنگاه اصیل و صحیح است که عشق را بتوان را از جهان دانست.

## ه.. درباره عشق

درستایش آندره برتون نویسنده فرانسوی که از صاحب نظران و بنیان گذاران سوررئالیسم است گفته اند که او بدین معنی پی برده بود که عشق محرک حیات انسان است قوه ایست که می تواند این حیات را نورانی سازد یا به ورطه ظلمات فرود اندازد، مبدأ و مقصد هر گونه شوقی است خلاصه مایه توجیه زندگی است. بدون توجه به اینکه سوررئالیسم چیست و چه ارزشی دارد باید این سخن را تحسین کرد عشق همان نیروی جادویی و رمز آساست که در جهان هستی است منتهی باید دید که عشق چیست و این آسان نیست. زیرا عشق مفهوم پیچیده ای دارد از لحاظهای مختلف می تواند ملحوظ شود، معانی متعدد می توان 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 ذلك سعی خود را

---

Bastide-1

Dialogue - ۲

نویسنده فرانسوی (متولد به سال ۱۸۹۶)

Surréalisme-

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 فائل به حدودی شویم. جمیع اقوالی را که در تعریف عشق آمده است تکرار کنیم تنها سخنان برخی 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 تایید 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 میکند 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 بپیوندد. و از آن پس تصریح می کند که این اراده بدین معنی است که «رضا دهیم که از هم اکنون بدانچه دوست میداریم پیوسته باشیم. تا آنجا که خود را جزئی از کلی که تصور می کنیم بشماریم و آنچه معشوق ماست جزع دیگر این کل باشد و بر حسب این قول نکات ممیزه عشق را می توان رضا دادن و اتحاد یافتن و سهیم شدن و فیض بردن دانست. گابریل مارسل به جاو به سزادر اهمیت محاذیته ای که به حکم عشق در میان دو من رخ می دهد تأکید می کند و در این باره چنین میگوید عشق این نیست که در میان دو تن برقی به آرامی بزند و هر یک در پر تو آن دیگر بدرخشد. بلکه سؤالی است که هر کدام از این دو تن باحدا 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 را جز همین «تو» نمی توان دانست و اگر این منشأ را نادیده بگیر ندعشقی 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 می گوید که عشق مدارجی دارد که می توان 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 می آید در محل دیگر ذکر میکنیم افلاطون بر آن است که عشق می تواند از موردی به مورد دیگر انتقال یا بد تا به جمال عقلی و ازلی فرارسد. و این همان جمالی است که سرانجام عشق است و عشق در نهان چشم به راه آن می بود

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 پذیر دستقلال شخص خاصه در ارتباط مردوزن خواه ناخواه لطمه می بیند. شخص انسان محتاج محبت است و لیکن 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 رضا داده است انکار کند بلکه نامگر یک سره خود را از دست ندهد به نابودی نسپارد به غربت نیف کند. رومن رولان می گوید: اگر بیش از آنچه باید از طمع خود بگسلیم قدر خود را از میان می بریم و دیگر زندگی نمی توانیم کرد. قدر خود فرو نهادن شخصیت از دست دادن، خود را یک سره به دیگری وا گذاشتن و در او مستهلك شدن مرا بدین خطر می افکند که چون به معشوق بیبندم و با او عقد اتحاد ببندم چندان بی بهاوه میان تهی باشم که تأثیری در اتحادی که باوی یافته ام نگذارم و هیچ گونه نیروئی و مایه ای بدو نرسانم. از این رو این سؤال از خاطر می گذرد که برای اینکه بتوانم بگویم که دیگری را دوست میدارم آیا هر چه بیشتر باید خودم باشم

---

فلسوف فرانسوی (۱۸۶۱-۱۹۴۹) 1 Maurice Blondel

نویسنده فرانسوی (۱۸۶۶-۱۹۴۴) - Romain Rolland

یا هر چه کمتر؟

ارتباطی که از قبیل عشق باشد کمال مطلوب آن این است که هیچ يك از دو وجدانی که قصد اتحاد میکنند 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 مادینه 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 متمیم 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 نر می سازد. عشق مجموعه ای از اضداد است

## فدا شدن و دارا شدن

از جمله اضمادی 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 میخواهیم فراچنگ آوریم. دیگری حب غیر است، به مصلحت پای بند نبودن فدا شدن ایثار کردن از خود دست فروستن است. کدام یک از این دو حرکت را عشق باید گفت: به دست آوردن دیگران یا از دست دادن خود برای آنان؟

درست گفته اند که کمال عشقی در این است که حیات خود و سعادت خود را به کسی که دوست میدارند و اگذارند. لاینبتیست هم با این سخن موافق بوده و چنین آورده است: دوست داشتن یعنی سعادت خود را در سعادت محبوب دانستن و لیکن ناروا نیست اگر عشق را حاصل از ترکیب یا تألیف این دو میل بدانیم من خود را آن گاه باز می 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 با نثار و ایناری که لازمه 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 میتوان دید که حب نفس اگر به معنی صحیح خود باشد نه تنها موجه است بلکه از جمله تکالیف به شمار می رود و در ضمن بحث درباره اعتبار اخلاقی مکافات در همین کتب و بحث تمایلات در کتب روان شناسی نشان می دهند که چگونه وجود ما مشتاق 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 تباهی رسد و آدمی را بیمارگونه سازد تا آنجا که نقش خویشتن در آب بیند و شیفته آن گردد، بخواهد که از خودبتی بسازد، به این بت دل بسپارد و او را بپرسند. تنها حب غیر است که این مانع را از سر راه ما دور می دارد و حب نفس را تعدیل و تکمیل میکند درباره 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 ژانکلویج باحب نفس خود خطی را ترسیم می کنیم این خط در جهت مقابل حب غیر است در مسیر آن به راه می افتیم، می کوشیم تا بر وسعت احاطه 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 دو سر 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 میشکند. یعنی تنها عشق است که مانع از آن می شود که «من» «پیوسته به نفی وجود خاص خویشتن بازگردد»

## 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 با عشق روحانی را اراده میکنیم این هر دو عشق محاط به رموز و اسرار است هر دو را گاهی به الفاظ واحدی تعبیر میکنند و البته در سیر عشق از این دو مرحله به یکدیگر مراحل متوسط متعدد وجود دارد

Narcissisme - 1

Philautie - r

در این مرحله مشکل بتوان از عشق سخن به زبان آورد، زیرا نخستین نیروئی که به کار می افتد عزیزه 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 میتوان تصور کرد یا خود غایت 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 میدانیم که در بین غریزه تولید مثل 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 پای 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 میشود. اما لذت حسی صرف را که رو به سوئی جز خود آن ندارد عشق نمی توان دانست. یکی از نویسندگان که ذوق عرفان ندارد خود مصدق این قبول است. این شخص یعنی ژان پل سارتر، آنجا که به تحلیل اضطراب حسی و تحریک شهوانی می پردازد این حالت را هبوط و جدان در جسد می شمارد به گلد را فتادن و آلوده شدن میخواند و میگوید که چنانکه کاغذ خشک کن مرکب را به خود میکشد 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 خوار داشت. برعکس ارباب ادیان تن را گرامی شمرده اند. اینان 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. سر انجام 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 و جدانی که قادر به تشخیص لذائد و تعیین درجات اهمیت آنهاست چه مقامی دارد و نسبت به این لذائذ چه شانی را حائز است.

## عشق انسانی - ۲

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 اصالت خویش را محفوظ دارد باید هر دو عامل را مهم شمارد و امره حسوس را با کمال مطلوب بیامیزد. پروو می نویسد: 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 خواهش تن نبینیم و عشق را از رؤیا جدا سازیم و توجه به کمال مطلوب را به دور اندازیم لطافت و ظرافت عشق را از میان می بریم. پره در تعریف مرتبه عالی عشق می گوید که عشق گوهر فساد نا پذیری 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 می توان پدید آورد. چارلز مورگان در بسیاری از آثار خود، علی الخصوص در یکی از آنها ، مسأله تجزیه عشق را طرح می کند. از تفکیک دو عامل جسمانی و روحانی آن سخن می راند عشق از يك 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 نمی سازند و در يك 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 می شود. با عشق به تن از فضیلت چشم

---

Marcel Prévost-1 نویسنده فرانسوی (۱۸۶۲-۱۹۴۱)

شاعر فرانسوی (۱۸۹۹ - ۱۹۵۹) -B.Péret

نویسنده انگلیسی (۱۸۹۴ - ۱۹۵۸) - Charles Morgan

Sparkenbrock-1

«باید پوشید و و با عشق به فضیلت نمی توان به تمتع جسمانی سر فرود آورد

اگر انسان را بالذات دارای تقدیر روحانی بدانیم میتوان 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 میگیرد. ما دینیه نشان میدهد که چه تفاوتی در بین این دو حالت وجود دارد: یکی از آن دو شوقی است که به موردی تعلق می گیرد از آن حیث که آن را به دست آورد و دارا شود. دیگری عشقی است که معشوق را مانند موضوعی تلقی می کند که با انبساط خود موجب انبساط عشق میشود. « و مسیحیان به همین معنی نظر دارند آنجا که می گویند که عشق با ازدواج تقدس و تبرک می پذیرد

. عشق روحانی

عشقی هم هست که از عناصر شهوانی پدید نیامده است و وجدانهای اشخاص را نه تنها مرتبط می سازد بلکه

. موجب میشود که با هم مشارکت جویند و از یکدیگر بهره مند و برخوردار باشند

یونانیان در بین عشق شهوانی (اروس) و عشق روحانی (آگاپه) تفاوت می گذاشتند و حتی این دو عشق را به دوریه النوع منسوب می داشتند که یکی زهره آسمان و دیگری زهره 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 میخواند. منتهی نکاتی را نباید نادیده گرفت

خطاست اگر بخواهیم که مناسبات مردوزن تا 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 جهد است ندارد. البته میتوان 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

---

Objet-1

Aphrodite

بماند که از فضیلت و شرافت برخوردار باشد و با شوق به ارتقاء روحانی همراه شود. این را نیز 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.

مع ذلك می توان بر آن بود که عشق انسانی صورتی و مثالی از عشق عالی تریست که به ماهیات و ارزشها یا خود به ذات خدا تعلق میگیرد. 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 ناپیداست، عالم طبیعت آیتی از عالم رحمت است. کلودل در کفش اطلس، و سایر آثار خود در این باره تأکید کرده است که عشق انسانی از عشق عرفانی یا روحانی مایه می گیرد: «پروژه تنها زن نیست بلکه همان ستاره ایست که رو در یک؛ شیفته آن است... آیا اکنون قبول داری که مرد و زن در جای دیگر جز بهشت نمی توانند بکدیگر را دوست داشته باشند؟ مارتین بوبر نیز می گوید: «آن گاه که مردی در نزد زن خود می نشیند نسیمی که از شوق به جهان جاویدان می وزد آن دو را فرا می گیرد. چون عشق را بدین سان معنی کنیم شوری که حاکی از سودای عشق است تبیین می شود این سودا مانند نیروی خدائی جلوه میکند و این نیرو جز با مرگ انجام نمی پذیرد. زیرا فوق عالم محسوس است، نشان از ابدیت دارد»

---

عشق به خدا را نیز عشق افلاطونی نمی توان دانست زیرا کسی که به خدا عشق می ورزد با تمام حدت و - ۱

حیثیت، خدا را در مقام شخص حی مفردی می داند و به صورت مفهوم مبهم منتشر در نظر نمی گیرد

Soulier de satin-r

Prouhèze-

Rodrigue-r

از عهد تریستان و ایزوت تا زمان واگنر عشق را همواره تقدیس کرده و در شان آن گفته اند 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 جا می توان این حالت را نیز تبیین کرد که چون سودای عشق پدید آید آدمی به ترتیب خاصی میکوشد تا شخص باشینی را که دوست می دارد هر چه زیباتر جلوه دهد و در خیال خود چنان بیاراید که بر فراز همه اموری که مقتضی اشتیاق وی به این موجود محبوب بوده است جای گیرد.

عشق روحانی یا عرفانی را نمی توان به یکی از امور عقلی تأویل کرد. در روان شناسی معلوم شده است که انفعالات جزء متمم حیات روحانی است، یا لاقلاً حیات روحانی در اعلی مراتب خود ناگزیر است از اینکه با انفعال قرین باشد. خطاست اگر گمان بریم که عشق چون از تن روی برگرداند صورت نوعیه خود را از دست می دهد یا از حدت و حرارت آن کاسته میشود. دقیق تر بگوئیم اگر در وصف بعضی از مدارج عالییه عشق روحانی هنوز پای تن به میان می آید 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 ما به جای انکار جسم خود در پی تلطیف آن برآمده است، تن را به خود گرفته و از خود ساخته است.

شرح نظریه اعتلای شهوت و بحث انتقادی درباره آنچه فروید راجع به به عشق گفته است به کتب روان شناسی موکول میشود. در آنجاست که باید گفت که بر خلاف رأی فروید غریزه جنسی همواره صورت نوعیه خود را محفوظ می دارد و، بر عکس، عشق روحانی را نمی توان به معنی حالتی که از لیبیدو اشتقاق یافته باشد تلقی کرد.

---

تریستان و ایزوت از عشاق داستانی قرون وسمانی ( Iseut

(که ماجرای عشق آنان را چند تن به نظم آورده اند

موسیقی دان آلمانی ( ۱۸۱۳ - ۱۸۸۳) که از جمله شاهکارهای او یکی Richard Wagner-

درباره همین داستان تریستان و ایزوت است

نویسنده فرانسوی ( ۱۷۸۳ - ۱۸۴۲) در کتاب خود درباره Stendhal این حالت را استنادال

نهاده است و مؤلف کتاب حاضر خواننده را به شرحی که در Critallisation عشق آورده و نام آن را کتاب روان شناسی خود در این باره آورده است احاله می کند

Libido-۷) ۱۹۳۹-۱۸۵۶( روان شناس اطریشی S.Freud - Sublimation-

## ماهیت عشق و غایت آن

عشق را اقسام بسیاری است که همه آنها را بیان نکردیم، از قبیل عشق به هنر عشق به ارزشها و صور دیگری

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 فنا پذیر به حیات لایزال است خیزشی است که نفس را از محسوس به معقول یا از عالم زمان به عالم ابد دست میدهد و چنین امری از طریق سیر جدالی صعودی است که سرانجام نفس را بدانجا می رساند که در جهال مطلق تأمل کند و از آن بهره مند و برخوردار 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 میگوید خواستم ببینم که آیا چیزی هست که آن را بتوان خیر حقیقی نامید و قابل انتقال دانست تا نفس آنگاه 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 نگسلد؟» خبر اعلی جز خود خدا که مطلق ولایتناهی است نمی تواند بود و عجب نیست اگر در آدمی عشقی بر انگیزد و بهجتی پدید آرد که به هیچ امر دیگر قابل قیاس نباشد زیرا به قول اسپینوزا بهروزی یا شور بختی ما از چیزی مایه میگیرد 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 او فیض پذیرد و چون نفس از این خیزش ما به گیرد به هیچ شیء محدودی رضا نمی دهد بلکه به لایتناهی دل می بندد و تب و تاب عشق او تنها با همین فیضی که از غنای مطلق و کمال

محض بدو میرسد فرومی نشیند مالبرانش میگوید : دل ما گنجایش بی پایان برای مهرورز ریدن دارد و تنها از عشق به لایتنهای میتواند سرشار شود.... گنجایش بی پایان دل مقتضی آن است که همه نیکیها را بخواند و با هیچ کدام از آنها که فکر ما بدو عرضه می دارد پر نشود. از همین رو پیوسته نگران است. زیرا چیزی را می خواهد که هرگز نمی تواند یافت. هر چه فکر به وی فرا می نماید متناهی است و هر چه متناهی باشد تنها یک دم می تواند عشق را به سوی خود «برگرداند بی آن که آن را پایدار سازد

تنها در 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 را از 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 لوتی لاول میگویند عشق جز به خدا نیست. عشقی که به موجود خاصی می ورزیم خود آن نیز اگر عشق باشد لایتنهای است و به «خدا باز می گردد

# بخش چهارم جهان



# وجود عالم خارج

اصالت معنی و اصالت واقع ۲۰- قول بار کلی به نفی ماده ۳۰ - ۱-  
بحث درباره اصالت معنی ۴- نظریه تألیفی

آنگاه که وجود عالم خارج را مورد بحث قرار میدهیم کسانی را که به حد کافی به تفکر فلسفی خو نگرفته اند متعجب میسازیم. حتی آنان را و می داریم که ما را ، چنانکه گوئی کاری ناروا میکنیم سرزنش کنند. مگر نه اینکه وجود عالم در کمال بداهت است ، و حتی پیش از اینکه وجود خارجی آن از طریق علم به ثبوت رسد از راه احساس و وجدان ملزم به قبول آن میشویم؟ با همه این باید دید که فیلسوفان در این باره چه میگویند و معنی گفتار آنان را به درستی فهمید. در این صورت میبینیم که بحث اینان در باره وجود عالم که هرگز نمی توان از انکار آن دم زد 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 میشود پس باید از تعریف این دو مذهب آغاز سخن کنیم.

مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع - ۱

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 میشود و خارج از فکر نمیتواند باشد. بر طبق این مذهب درباره چیزی در ورای فکر نمیتوان فکر کرد. تنها روح است که وجود واقعی اصلی است و اشیاء جز نسبت به فکری که در باره آنها فکر میکند و با همین عمل بر آنها محیط می شود وجود ندارد. هیچ شیئی مورد شناسائی نمیتواند 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 میشود با چنانکه شوپنهاور میگوید «جهان تصور من است هر چیزی وجود خود را از فکر دارد

وجود در فکر مستهلك میشود 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 شناسایی 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 میتواند جدا از آن پایدار و برقرار باشد . لاول در تفسیر قاعده من 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 شناسایی است ، وجود خارج از وجدان اعم از شخصی - با 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 میکنند و به استقلال آن از شعوری که انسان را نسبت بدان حاصل میشود قائلند
- قبل از اینکه این دو مذهب را با یکدیگر مواجه سازیم و درباره 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 بار کلی به نفی ماده است

## نظریه ای که آن را قول - به اصالت معنی می دانند

مذهب بار کلی در تپی ماده

بسیاری از فیلسوفان ، اعم از مخالف یا موافق ، بارکلی " کشیش انگلیکان

۲ - G. Berkeley (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) فیلسوف ایرلندی

قرن هجدهم را بزرگ‌ترین و شاخص‌ترین نماینده مذهب اصالت معنی می‌شمارند. اینک باید مواد عمده فلسفه او را مذکور داریم

. الف - وجود ادراک است

بار کلی ضابطه اصلی مذهب خود را به زبان لاتین به عبارتی در آورده است که معنی آن این است که وجود ادراک است. برای اشیاء وجود داشتن ادراک شدن است و برای شخصی که فکر میکند وجود داشتن ادراک کردن و شعور یافتن است. و از اینجا بر می‌آید که در نظر بار کلی شیء شناخته تابعی از شخص شناسنده است و مستقل از او وجود نمی‌تواند داشت لااقل این اولین تفسیری است که از مذهب بارکلی در ابتدای مطالعه 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 ادراک میشود: اگر این اشیاء فی نفسها مستقل از ذهن وجود می‌داشت چه می‌توانست بود؟ پیداست که تصدیق وجود محسوسی که احساس نشود یا مدرکی که به ادراک در نیاید، مستلزم تناقض است. عالم محسوس جز از آن حیث که ادراک میشود وجود نمی‌تواند داشت: به همین سبب لازمه وجود آن وجود شخصی است که درباره آن فکر می‌کند و بانگاه خود آن را بر جای میدارد. اشیاء محسوس در واقع تصویری از اشیاء است و پیداست که تصورات وجود نمی‌تواند داشت مگر برای ذهن یا به صورت موارد شناسایی 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 ادراک می‌کند؟ - چیزی که مستقیماً ما آن را از راه تجربه حاصل میکنیم ماده ای نیست که فیلسوفان یا دانشمندان بزرگ بر آن رفته اند بلکه مجموعه ای و سلسله ای از

---

به فتح ثالث به صیغه اسم مفعول - ۱

احساساتی است که جز نسبت به ذهنی که مقرر آنهاست قرار و ثباتی ندارد.

تنها چیزی که مستحق اسم جوهر است، و 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 میداند؟ - به هیچ وجه چنین نیست، زیرا که بار کلی قائل به واقعیت و عینیت اشیاء است. و 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 انحایی از وجدان انسان نیست، و نمی توان گفت که زائیده تخیل ما یا ساخته ذهن ماست. منظور بار کلی این نیست که ما جهان را تصور محضی در درون فکر انسان بشماریم، و آن را جدا از ذهن خود پایدار و برقرار نیندازیم، بلکه میخواهد متذکر باشیم که هیچ متعلق شناسائی جز برای ذهنی که آن را ادراک میکند متعلق شناسایی نمی تواند بود.

د. جهان، متعلق علم الهی

اشکالی که پدید می آید این است که بار کلی در مقابل دو رأی متقابل قرار می گیرد که آنها را باید با یکدیگر سازش دهد: از یک وی اشیاء محسوس نسبت به ذهنی که آنها را ادراک میکند محسوس است، از سوی دیگر پیداست که وجود آنها مستقل از وجدان انسانی است، بدین معنی که نه فقط از جمله تصورات ذهنی انسان است و نه از جمله

. حالات با عناصر وجدان

اگر هستی اشیاء به تهمی 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 ، و بانگاهی 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 میبخشد 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 میداشت ؟ 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 میمانند، بدان سبب که خدا ، بانگاهی که جاودانه به جهان می اندازد ، آنها را بر جای میدارد. وجدان انسانی فقط تصویری از علم الهی است ، و از همین روست که آن نیز میتواند عالم اشیاء و تصورات را برپای دارد، منتهی کاری که وجدان در این باره میکند 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 بداند که بر حسب آن خدا در ورای تمام تظاهرات ماده جای دارد و ماده چیزی نیست جز حجاب رقیق .» شفاهی که در بین انسان و خدا جای می گیرد، یا جز زبانی که خدا بدان با ما سخن می گوید

## هـ. مذهب اصالت معنی به صورت اصلی خود

ورت اصلی مذهب اصالت معنی مذهب بارکلی نیست چه بر حسب این مذهب هستی جهان نه تنها به فکر

انسان بلکه به علم خدا وابسته است. قول به اصالت معنی

---

. به کسر لام به صیغه اسم فاعل - ۱

را بیشتر می توان در آراء کسانی مثل فیخته و شلینگ و برونشویک 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 آتیه وجه تمایز مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت روح را به دقت روشن گردانید

بحث درباره مذهب اصالت معنی (ایدتالیسم)

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 نمی تواند آن را از خود استخراج کند، بلکه باید آن را ادراک نماید ، یعنی از خارج بگیرد و بپذیرد. از اینجا لازم می آید که اصحاب این مذهب با 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 با یکدیگر مختلط و مشتبه می شود

۱ . اینکه برای چیزی امکان ادراک شدن باشد؛ و بدیهی است که چنین امری جز به تبع فکر حاصل نمی آید -

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 نمی توان 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

---

فیلسوف آلمانی 1-Fichte

فیلسوف فرانسوی (۱۸۶۹-۱۹۴۴) -Brunschvicg

را می توانیم نتیجه بگیریم

نمی توانیم درباره وجود عالم خارج و اشیاء محسوس فکر کنیم ، بدون اینکه قائل وجود ذهنی باشیم که ۱ -  
درباره آنها فکر می کند ذهنی که به طور قطعی می توان گفت که برای آن جهانی وجود دارد. اگر ما به اشیاء وجدان می  
داشتیم آنها برای ما هیچ نبودند . به همین معنی است که سارتر 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  
شناسایی است منظور داشت و این همان است که کانت موضوع استعلائی میخواند

نمی توانیم اشیاء مادی را موجود فی نفسه بدانیم و دارای وجود واقعی خارجی در ورای شعوری که فکر -  
انسان بدانها مییابد و آنها را در خود حاضر می سازد بشماریم

استدلالی که اصحاب مذهب اصالت واقع میکنند بدین ترتیب است : اگر هر آنچه شناخته شده یا به ادراک  
رسیده است واقعی باشد از اینجا بر 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 با ادراک  
کرده باشد .

ضابطه ای را که بار کلی آورده است معکوس میکنیم . 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 نمیگیریم 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 میکند، بی آنکه آن را ایجاد نماید . شناسایی ما حاکی از هستی درونی یا

بیرونی یعنی وجود روح یا وجود عالم است ، بی آنکه

---

فیلسوف فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۵) - 1 - Jean Paul Sartre

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 ایرداتی که اصحاب مذهب اصالت واقع . بر ایدئالیسم می گیرند

گاهی به فائلین به اصالت معنی ایدئالیسم ایراد می گیرند که مذهب آنان به قبول اصالت برای شخص - ۱  
خود منتهی میشود. منظور از این قول اخیر این است که وجدان فردی را تنها وجود واقعی بینگارند ، و وجود هر چیز  
. دیگری را به صورتی که در حول وجدان خود فرد به دوران در می آید تأویل نمایند

البته فیلسوفان بزرگی که به اصالت معنی قائل بوده اند همیشه از اینکه مبدا قول اینان چنین تأویل 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 و 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 وجدانهای  
. فردی یا اذهان شخصی نیز پی می بریم و کثرت این اذهان را نمیتوان معارض صحت مذهب اصالت معنی دانست

هر گونه قول به اصالت معنی چون مستلزم تصدیق وجود واقعی فکر انسانی است ناگزیر نحوه ای از مذهب  
اصالت واقع میشود. ذهنی که فکر میکند 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

آیا در باره وجود جهانی مقدم بر ظهور فکر انسانی چه باید گفت ؟ باید بدان قائل بود، یا آن را انکار داشت  
؟ البته میتوان 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 میدانند. زیرا که به نظر اینان ماده می تواند بدون روح وجود داشته باشد و خلاف آن درست نیست،

: این است رؤوس ایرادانی که در این مورد میتوان 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 شناسایی 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 اینکه 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 جملگی 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 فلسفه ای که وجود را از حیث تمامیت آن در نظر گیرند نمیتوان هیچ یک از جنبه های 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 برخوردار 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 ترك گفته و مذهب اصالت واقع را پذیرفته ایم. در نتیجه باید گفت که تقابل حقیقی تقابلی است که در بین ایدئالیسم و رئالیسم وجود دارد و این قولی است که همه فیلسوفان استثنای پیروان کارل مارکس، بر آن بوده اند.

رئالیسم از آن حیث که در مبحث وجود از آن سخن می رود به دو قسم مختلف تقسیم می شود مذهب اصالت ماده ماتریالیسم) و مذهب اصالت روح (اسپیریئتوالیسم)

مذهب اصالت روح اسپیریئتوالیسم مبنی بر این است که لااقل وجود سه جوهر را بر قرار داریم: یا بهتر آنکه بگوئیم سه جوهر را در عالم وجود مکشوف سازیم: وجود ماده وجود روح انسانی و وجود خدا چنین مذهبی را می توان مذهبی دانست که واقع را به صورت جامع خود اصالت می بخشد.

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. جز به 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 می توان مذهبی دانست که اصحاب آن به اصالت جزء محدودی از واقعیت قائل می شوند.

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 میشود ایدئالیسم مبتنی بر اصالت ذهن که منکر وجود عالم خارج از وجدان است و ایدئالیسم مبتنی بر اصالت عین " ( 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

پیداست 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 معنائی که خالق عالم است تصور نمی شود، بلکه آن را نفس وجودی میدانند که همه چیز بدان قائم است و اگر آن نباشد هیچ چیز نیست. وجود متعال است و تنها اوست که قائم به ذات 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 وقائم بذات است میدانیم

۳ :  
۴ :

# فرا تر رفتن از ایده الیسم و رئالیسم و تألیف آن دو با یکدیگر

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 بکوشیم تا آن دو را با یکدیگر سازش دهیم یا از هر دو فرا تر رویم

الف . - مشکلات مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع

ایدئالیسم و رئالیسم در واقع هر يك مشکلاتی مخصوص به خود دارد

ایدئالیسم بدین مانع بر میخورد که ما مدام احساس می کنیم که چیزی هست که به ما افاده میشود. 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، والبته خود او دیگر نمی تواند منشأ آن باشد، امری است که معروض خود او می گردد.

رئالیسم بدین مانع بر می خورد که هر واقعیتی با فکر ما، در فکر ما و از مهر فکر ما شناخته میشود. چنانکه ما را ممکن نمی آید که از فکر خود خارج شویم تا از وجود چیزی درواری این فکر اطمینان یابیم. وجدان است که جهان را برای ما موجود می سازد، بدان معنی میدهد و اعتبار می بخشد.

### ب - سهم نسبی هر کدام از این دو مذهب

ما از هر دو عقیده بسیار مستفید میشویم

ایدئالیسم توجه ما را بدین معنی جلب میکند که جهان را و هستی را جز به تبع فکر نمی توان شناخت. چنانکه دکارت و پاسکال پی برده اند فکر است کده دار وضع و حال انسانی است. و چون بدین امر توجه کنیم به سوی ذهن از آن لحاظ که موضوع شناسائی است، منعطف میشویم تا آن را منبع معرفت و عمل و ارزش بیابیم، و یا حتی سر چشمه هستی به صورتی که از راه فکر معلوم ما می گردد و سر آغاز هر چیزی که در چنین پر توی دیده میشود بشماریم چنین انعطافی به سوی ذهن برای پرداختن به تفکر فلسفی ضرورت دارد و کسی که از آن امتناع ورزد نمیتواند خود را فیلسوف بخواند. از همین جانب است که میتوان معنی زندگی را دریافت و همچنین شروط شناسائی را باز رئالیسم به ما می آموزد که وجود صورت مختلف به خود می گیرد، و آنچه در جهان است تنها فکر نیست. اگر ممکن نباشد که ما از وجدان بدر رویم 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 ، به ما احاطه می یابد ، از ما فراتر می رود بر ما تعالی دارد و این امری است که خود فکر نیز آن را به ما القاء می کند .

بنابراین ممکن است که هر دو آئین را به هم بیوست ، چنانکه فوره با بیانی که به صورت دیالکتیک آورده همین کار را کرده است: نخست رئالیسمی 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 فرا می رسد که انقلاب به ایدئالیسم حاصل می آید و این حرکتی در جهت عکس رئالیسم است که موجب این میشود که به تقدم ذهن برعین و تفوق شناسائی بر هستی قائل شویم ، بالاخره در مرحله سوم بازگشت به هستی حاصل می آید. در این مرحله ما به هستی رضا می دهیم هستی که ما را در بر میگیرد و بر پای میدارد 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 میبینیم 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 دو را مکمل یکدیگر بگیریم. اگر بگوئیم که ادراک فعلی است که به وساطت آن وجدان جهان را معلوم خود میسازد، با دگرگونی است که چون در وجدان حاصل آید حاکی از این میشود که جهان را دریافت داشته است ، پیداست که چنین فعلی مستلزم این خواهد بود که هم به جدائی وجدان و جهان قائل شویم و هم پیوستگی آن دو را بپذیریم .

با رجوع به مذهب دکارت میبینیم که می توانیم از جدائی ایدئالیسم و رئالیسم چشم ببوشیم و بدین سوی این جدائی راه یابیم. درست است که دکارت وجود عالم خارج را در معرض شک 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 میشود؛ اما با این سخن هرگز قصد آن ندارد که وجود را نفی کند مشروط بر اینکه وجود را با ماده مشتبه نسازیم و آن را با جهان از آن حیث که شیء است مترادف نگیریم. چون در جستجوی بدهتی که قابل انکار نباشد بر می آید بدین امر که من فکر میکنم 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 میگوید که: من چنین فکری را اصل اولی اختیار کردم که به وضوح میتوان اصل دیگری را از آن استنتاج کرد.

امری که دکارت در باطن این امر یعنی فکر کردن خود باز می باید حضور خدائی است که معنی لایتناهی را به فکر ما القاء میکند. از همین رو می 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 با 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 جواهری 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 میکنم میتوان با نگرستن به درون وجدان به هستی روح و خدا و جهان پی برد. اینکه هستی به درون شناسایی راه می یابد از آن روست که شناسائی در دل هستی جای دارد.

د. فراتر رفتن از ایدئالیسم و رئالیسم از طریق اسپیریتهالیسم

ما بر آنیم که تنها راهی که میتواند ما را از مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع بازراند و بدان سوی

. این کشاکش برساند قول به اصالت روح به صورت متعارف آن است

اگر از دریچه چشم کسانی که به اصالت روح قائلند 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 برپای دانست بی‌آنکه وجدانی آن را بر پای دارد. این همان تناقضی است که هر گونه قولی را به اصالت واقع، بی‌آنکه 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 شناسایی جهانی که از روح بهره‌ای ندارد دانست.

از جمله آنها اینکه روح اگر چه 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 و جهان است. اینکه پدیدارشناسان 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 هستیم هستیم کاملاً از تن متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسان تر است و اگر هم تن نمی‌بود روح تماماً، همان می‌بود که هست

از جمله آنها اینکه ذهن متفکرانسان از آن حیث که از خدا بهره‌مند است

متعالی از جهان است و با فعلی که همه اشیاء را ایجاد میکند، 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 مکتفی 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 میشود که خدا ائتلاف و ارتباطی محکم و متقن در بین ذهن و عین، یا در بین وجدان و جهان، یا در بین روح و طبیعت، یا در بین فکر و واقعیت مقرر داشته است

درختم مقال گوئیم که تقابل ایدئالیسم و رئالیسم ناشی از تزلزلی است که در تصدیق وحدت هستی و شناسائی رخ میدهد، و قول به وحدت را تنها اعتقاد به وجود خدا می تواند محفوظ دارد



# فصل نهم

## مگا و زمان

. واقعی بودن یا تصویری بودن مکان و زمان -

مناسبات مکان و زمان ۳۰ - ساختمان مکان و زمان ۴۰ - معنی -  
مکان و زمان

زمان و مکان ، هر چند اموری است که ما با آنها مألوفیم ، و واقعیاتی است که مقارن با تجربه ای که خود به خود در طی زندگی پیدا میکنیم بدانها پی می بریم ، مع ذلك ، همین که تفکری درباره آن دو به عمل بیاوریم ، روشن میشود 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 میشود از این قبیل است که

آیا هر کدام از آن دو در چه مرتبه ای 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 می تواند بود؟

### واقعی بودن با نصوری بودن مکان و زمان - 1

آیا زمان و مکان از جمله خصائص خارجی وجود است، یا از جمله صور ذهنی معرفت؟ عجب نیست اگر در

. چنین مسأله ای ایدئالیسم و رئالیسم با یکدیگر مواجه شود و کوششی برای فراتر رفتن از آن دو طریقت لازم آید

. وضعی که اصحاب هر کدام از دو مذهب اصالت معنی و اصالت واقع به خود می گیرند

نخست چنان می نماید 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 می شمارند.

به تبع نبوتن 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

بر عکس، از لحاظ مذهب اصالت معنی مکان و زمان هیچ گونه وجودی خارج از ذهن ندارد بلکه قوانین

تصورات ما و قوالب شناسائی ماست. چنانکه لاینیتس مکان را نظام مقارنه ممکنه در بین اشیاء و زمان را نظام توالی

. ممکن در بین آنها می شمارد

رأی کانت در این باره صراحت بسیار دارد: مکان و زمان صور قبلی شناسائی 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 میگیرد. کانت منکر این نیست که پدیدارهای بیرونی حسی از يك 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 میکنیم. یکی از نتایج آن نسبت 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 ، 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 نمیتوانیم 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 و اه 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 ، راه بری میکند . بعد یا مکان به نظر دکارت مفهوم صریح و معقولی است اما در همان حال صفت اصلی ماده از حیث واقعیت عینی آن نیز به شمار میرود. 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 میتواند در دل جهان راه جوید، و جهان نیز میتواند چیزی را به ذهن ما عرضه دارد که آن را معقول گرداند. پس میتوان 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 مستفاد داشت . در فیزیک اینشتین این دو جنبه زمان و مکان را نمی توان از هم جدا دانست. از يك طرف ، زمان و مکان دو واقعیت فیزیکی است که پیوسته به ماده است ، و ماده بالذات امر متصل ممتد در زمان و مکان است . از طرف دیگر زمان و مکان جنبه اضافی دارد ؛ هم نسبت به یکدیگر چنین است ، هم نسبت به دستگاه مقایسه ای که اختیار شده است . از يك طرف، زمان و مکان چندان واقعیت دارد 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 لورنس - فیتز جرال " 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

---

به فتح ثالث ، به صیغه اسم مفعول - 1

دانشمند بزرگ فیزیک بیهودی آلمانی (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵)

اما برای اینکه دو جنبه انتزاعی و انضمامی را از یکدیگر نمیزدھیم 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 میبریم . کانت شکی در این ندارد که مکان و زمان را به شهود در می 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 میشود که جنبه مفهومی مکان بیشتر از جنبه شهودی آن است . یعنی مکان را بیشتر باید به صورت یکی از مقولاتی که کانت آنها را برشمرده است در آورد ، و ناشی از فهم دانست نه ناشی از شهود حسی . به تدریج که هندسه رو به پیچیدگی می رود و بیشتر به جبر نزدیک می شود ، و می کوشد تا به صورت مفاهیمی در آید که ساختهای انتزاعی و عقلی در قالب آنها مندرج میشود و می تواند به همین مفاهیم انتزاعی اکتفاء جوید ، معنی هندسی مکان نیز مناسبات خود را با شهود حسی از دست میدهد . و سر انجام مکان ریاضی تنها عبارت از دستگاهی از روابط سنجشی یا نمایشی یا تحلیلی می شود که سازمان بخشیدن به اعمال یا بر قرار داشتن اشیاء را 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 رو به قوت میرود ، مکان عیناً به همین صورت در می آید .

می دانیم که از آن گاه باز که هندسه های غیر اقلیدسی ، و علومی که می توان آنها را ما بعد هندسه نامید به وجود آمده است بر آن شده اند که مکان ها یا فضاها ی انتزاعی متعددی را می توان بر قرار ساخت یا بهتر آنکه بگوئیم که می توان تصور کرد . تعدد آنها بدین سبب است که تصور چنین فضاها یی متناسب با قبول دستگاه های مختلفی

بر مبنای علوم متعارف مختلف است و میتوان 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 میشود. به عبارت دیگر از جمله قالب هایی نیست که ساخته و پرداخته و آماده برای قبول پدیدارها باشد، بلکه امکانی است که به پدیدارها داده میشود 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 متداول 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 و میتوان 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 است که مقدم بر هر تجربه ای که مشروط بدانها میشود وجود دارد، یا از مفاهیم بعدی 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 باز می یابیم، و برای اینکه از این تعارض در امان باشیم باید این دو نکته را که شرح آنها گذشته است یادآور شویم

مکان و زمان انتزاعی مفاهیمی است که، با وجود جنبه قبلی که در آنهاست، ما بازاء خود را در - ۱ - ساختمان معقول جهان دارد

استمرار زمانی و امتداد مکانی انضمامی در همان حال که صورتی برای شهود حسی تجربی است - ۲ - متعلق این شهود نیز میباشد

---

جنبه قبلی و جنبه بعدی در چنین ساختمان هایی که مانند احساس وجه اشتراك

A Posteriori.

ذهن وعین یا وسیله ارتباط روان و جهان است به هم می آمیزد

. د. - تشکیک در باره مکان و زمان

مسأله 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 بر هئائی این هر دور اسرابی با شبحی یا و همی بیش

نمیدانند. باید اعتراف داشت که چه بسا این گمان به دل ما نیز راه یابد که شاید زمان مانند خود زندگی رویائی

! بیش نباشد

### مناسبات مکان و زمان

در تقریر اغلب آراء فلسفی که در جهان شناسی عقلی اظهار شده است دو مفهوم مکان و زمان | 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 نظر یکی از فیلسوفان و رأی یکی از

دانشمندان را مذکور میداریم 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 میجوید 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 گیر دو قالب قبلی شناسائی حسی میشود، در نظر برگون زمانی ،

است که ماهیت آن تغییر پذیرفته ، و یا به عبات صحیح تر ، به صورت مکان در آمده و با آن مشتبه 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 بکسان مانده و تمام حوادث

از آغاز میبایست در قالب آن به جریان افتاده و گسترش یافته باشد، از استمرار ۱ زمانی سلب حیات کرده ایم و آن را با تغییر انضمامی که جوهر زمان واقعی نامتجانس کیفی است مطلقاً بیگانه ساخته ایم.

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 سیوروت است. و بدین معنی است که مدام صور متجددی ایجاد می شود، و این تجدد صور به نحوی پدید می آید که قابل پیش بینی نیست.

این استمرار را می توانیم از راه شهود در دل هستی خودمان ادراک کنیم، زیرا که وجدان خودهمان توالی تغییرات کیفی است که با هم میگذارد و در هم فرو می رود 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 برخوردار از استمرار است. عقل، آنگاه که تفکر خود را مبتنی بر مفاهیم انتزاعی کلی می کند 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 می یابیم 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 بازباید. اما البته نباید غافل از این معنی بود که چون به قعر دریا راه جوئیم و توده ای از خاک را که به سبب آغستگی خود به آب در حال سیلان است از ته دریا بیرون کشیم تابش خورشید دردم آن را خشک میسازد و به صورت دانه های منجمد و مجزائی از ریگ در می آورد؛ 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 در می 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 تعقیق بیشتر میکند این جریان را به نام خیزش حیاتی میخواند. این خیزش با وجود صورتی که در جهان طبیعی به خود میگیرد، 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 محرک 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 است که برگسون در باره ترتیب پیدایش این دو مفهوم و چگونگی اشتقاق آنها از یکدیگر سخن میگوید. واقعیت اولیه استمرار خلاق است که حال در خیزش حیاتی است. اما در این خیزش گستگی و دگر گونئی پدید می آید که مقداری از کششی را که در آن بود باز می 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 میدهد 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 میکوشد تا بدان نزدیک شود، چنانکه گوئی چنین مکانی را حد انتزاعی برای سیر خود میسناسد و بدین ترتیب واقعیت مکان کم تر از زمان می شود. مکان آنگاه حاصل می آید که کشش و کوشش خلاق جای خود را به بازایستادن و فروماندن میدهد حتی باید گفت که پدید آمدن مکان به منزله از میان 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 می‌آید و همچنین تصویری که این حکیم از استمرار خلاق 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. و سیری 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 مهتد در مکان باشد اما همان طور که استمر ارزمانی با جوهر روحانی وجود ما متجانس است، امتداد مکانی نیز در جسم بی جان و عالم خارجی واقعیت دارد، و از طریق احساس و ادراک و تخیل میتوان تصویری از آن حاصل کرد که بر خلاف مکان هندسی دارای جنبه انضما میباشد

به نظر ما چنان می آید که مکان و زمان را نتوان تاویل به یکدیگر کرد. حدود وسعت مکان و درجه شمول آن کم تر از زمان است زیرا که برخلاف زمان حیات و روح در آن سهمیم 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 نمیتوان تنها ناشی از نفی زمان یا انحطاط صورت آن دانست پیداست که با وجود وحدتی که در هستی است يك 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 میدانند با همه این میگویند 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 چهار می 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 میکنند 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 که اتخاذ کرده است. پس به جای اینکه زمان را مطلق بدانیم باید به زمان حیزی و 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 میکنند. اما در مکانیک مبتنی بر نسبیت چیزی که غیر متغیر است فاصله بین دو حادثه ایست که هم از حیث زمان و هم از حیث مکان هر دو ملحوظ شود. به عبارت دیگر، شخص ناظر نمیتواند مکانی را اندازه گیری کند بی آنکه پای زمان را به میان بیاورد

بعلاوه ، نسبیت موجب میشود که زمان و مکان خاصیت مطلق بودن را که در فیزیک نیوتن داشت از دست

دهد. در نظر اینشتین ظرف و مظلوف را از هم جدا

نمی توان 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 نظریه 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 دیگرگون 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 هندسه ریمن را که بر حسب آن میبایست به انحنای فضا قائل شویم اختیار کرده است.

پس، بر طبق نظریه نسبیت، مکان و زمان را باید وابسته به یکدیگر دانست اما این مطلب را نباید از نظر دور داشت که نظریه 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 می دارند.

# ساخت زمان و مکان

ساخت دقیق مکان و زمان چیست؟ ذهن ما چه خصائصی می تواند به مکان و زمان اسناد کند یا در

آنها تشخیص دهد؟

. الف -- مشکلات تصور مکان

معمولاً تصور می رود که مکان را بسیار آسان بتوان تعریف کرد. کافی است بگوئیم که مکان محیط متجانس نا متعینی است که اجزایی که آن را فراهم می آورد خارج از یکدیگر می ماند. اما این تعریف به تعارضاتی منتهی میشود. از جمله اینکه یا

---

. ریاضی دان آلمانی ( ۱۸۲۶ - ۱۸۶۶ ) Riemann -

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 چگونه می توانیم امتداد مکانی را مجموعه ای از چیزهایی 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 چیزهایی منتهی شود که دیگر خود آنها مکان نباشد مکانی در میان نخواهد بود .

الیائیان که از جدلیان زیر دست 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 الیائی این معارضات ، یعنی اشکالاتی را که نمیتوان مرتفع ساخت بدین ترتیب طرح میکند 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 سررساند ، و چون این نیمه را به پایان برد نیمه دیگر آن را و همچنان تا بی نهایت . بی آنکه هرگز بتواند به پایان آن برسد. بر این مبنا میتوان سه دلیل اقامه کرد

هرگز نمی توان به پایان خط سیر رسید. زیرا که هر جزئی از مکان مرکب از نقاطی به تعداد نامتناهی - ۱ است، و تعداد نامتناهی از نقاط را نمی توان در زمان متناهی طی کرد

اگر آخیلوس پس از سنگ پشت به حرکت در آید می تواند بدان نزدیک شود ، بی آنکه بتواند آن را بگیرد. - ۲  
زیرا که نخست باید به نقطه ای که سنگ پشت در آن بوده و اینک ترك آن را گفته و جلوتر رفته است برسد ، و بدین ترتیب همیشه

---

فیلسوف الیائی یونانی قرن پنجم قبل از میلاد Zenon -  
از پهلوانان داستان ایللیاد هر Achille -

سنگ پشت مسافتی از او جلوتر خواهد بود. یعنی سریع ترین موجودات به پای بطینبی ترین آنها نخواهد رسید و دو دونده ای که به دنبال یکدیگر می دوند هرگز نمی توانند. به همدیگر ملحق شوند .

تیری که از کمان بدر رود هم 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 جا به 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 میکند بی حرکت می ماند

معمولاً دلایل زنون را از نوع احتجاج های بیپوده و سفسطه آمیز می شمارند . با همه این باید به بحث دقیق تری درباره آنها پرداخت زنون البائی حرکت را به معنی اخض آن انکار نمی کند. بلکه تصویری که ما از حرکت و تغیر داریم به نظر او تناقضاتی پیش می آورد که دلائل او حاکی از آنهاست. دانشمندان معاصر میکروفیزیک، مخصوصاً هایزنبرگ ، نیز با این تناقضات در بحث راجع به مقادیر بی نهایت کوچک روبه رو شده اند. زنون ایتالیائی تعارض اتصال و انفصال را آشکار می سازد و آن دورا قابل پیمایش با یکدیگر یا با مقیاس مشترکی نمی داند، و مخصوصاً قصد او این است که با قول به تکثر و انقسام بعد مخالفت کند و با احتجاج خود روشن سازد که اگر تکثر و انقسام بعد را بپذیریم فکر ما به چه عوایقی دچار میشود . و دلایل او به مسائلی که در ریاضیات عالییه ، 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 میگوید مطابق با مفهومی از زمان است که برگسون به رد آن می پردازد یعنی زمانی که جنبه مکانی دارد و مرکب از آنات منفصلی

---

1 - W Heisenberg فوژیک دان آلهانی متولد به سال ۱۹۰۱

است. به قول ارسطو اگر زمان را مرکب از آنات منفصل فرض نکنیم استناد زنون به حرکت تیر اعتبار خود را از دست میدهد. بهترین طریقه رد دلائل 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 میکند مستلزم چه تناقضاتی است. اما برگسون میگوید که ما میتوانیم حرکت را چنان تصور کنیم که تحرک 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 سرو کار دارد سیر مکانی آن را به یک سلسله از اوضاع به تعداد نامتناهی منقسم میسازد. 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 بیفتند و اشیاء متحرکی که اختلاف سرعت دارند بتوانند به پای هم برسند یا یکدیگر را پشت سر بگذارند. برگسون میگوید: «به نظر ما، سفسطه های فیلسوفان حوزه الیائی ناشی از این است که حرکت را با مکانی که شیء متحرک طی میکند اشتباه کرده اند. زیرا که فاصله ای که دو نقطه را از هم جدا می سازد تا بی نهایت قابل تقسیم است و اگر حرکت نیز مانند فاصله مرکب از اجزاء میبود هرگز این فاصله پیموده نمی شد. اما حقیقت این است که هر قدمی که آخیلوس بر می دارد فعل بسیط و نامقسمی است، و چون افعالی از این قبیل از آخیلوس سربزند 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 مکان متجانسی که متضمن آن است یکی گرفته اند

اینکه تصور زمان نیز موجب اشکال میشود بدان سبب است که به جای اینکه کیفیت خاص زمان را که استمرار واقعی است بدان منسوب دارند آن را با مکان مشتبه می سازند و خطی که اندازه گیری میشود غیر متحرک 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 ، و با مکان نمی توان زمان پدید آورد

. ب . - ساخت دیالکتیکی زمان

آیازمان را باید منفصل یا متصل دانست ؟

اگر زمان متصل باشد باید گفت که سیلانی است که توقف نمی کند ، جریانی است که انقسام نمی یابد، سیرورتی است که انقطاع نمی پذیرد ، استمرار محض است، با اینکه پیوسته دیگرگون میشود و قطره های آن رنگ دیگری می گیرد خود آن بدون هیچ گونه توقفی جاری است. آنانی مشابه با نقاط که در زمان تشخیص می دهیم تا زمان را اندازه گیری کنیم حاصل انتزاع و نتیجه مواضعه است . عقل ماست که در چیزی که با لذات و در اعماق جریان خود متحرک و متصل است اجزاء ساکن و منفصل را لحاظ میکند. بسیار دشوار میتوان آن را تصور کردیادم را دریافت ، زیرا که آن حدی است که مدام در میان گذشته و آینده در حال محو شدن و زوال یافتن است. از همین جا خواسته اند این 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 می توان 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 و فقط همین آنات است که واقعیت دارد و هر کدام از آنها از دوسمت 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 نمی توان کرد ، در حیز

---

که در اصطلاح غیر علمی لحظه نیز می توان بدان گفت . برای اینکه این کلمه با کلمه و آن Instant که به صورت اسم اشاره به کار می رود اشتباه نشود آن را مشخص ،

امکان است. غیر واقعی است و تنها از راه تخیل میتوان آن را فرا خواند. زمان اگر بدین ترتیب باشد، به تعبیری که متناسب با مبحث نور است، به صورت ذره ای خواهد بود.

پیداست که نه فقط میتوان زمان را در وضع اول و نه در «وضع مقابل» 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 نور است. قبل از لوئی دو بروی هر کدام از صاحب نظران فیزیک تنها یکی از جنبه هایی را که در نور وجود دارد ملحوظ داشته و از جنبه های دیگر غفلت کرده بودند. و این دانشمندان هر دو وضع متقابل را در «وضع مجامعی در نظر آورد

در واقع اگر تنها جریان میبود که واقعیت میداشت 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 واقعیتهایی نداشت، و سروکار ما تنها با لحظه هایی 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 باید 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 دو را با هم جمع آورند، همدیگر را نفی می کنند.

---

Louis de Broglie - r

Synthèse

. پس زمان ساخت دیالکتیکی دارد

دیالکتیک زمان را به نحو دیگری نیز میتوانیم تلقی کنیم ، و آن در موقعی است که بخواهیم ببینیم که آیا واقعاً جنبه انحصالی استمر ارحیاتی معلوم بی واسطه وجدان ماست؟ باشلار در انتقاد عقیده برگسون میگوید که تجربه درونی به ما نشان می دهد. که خلاها و فاصله هایی در استمرار وجود دارد، و جریانهای موزون و منظمی که در درون خود احساس میکنیم موقت و متکثر است. به طوری که می توان گفت که این مائیم که امتداد استمراری به جریان درونی شخص خود می دهیم، یعنی استمرار نتیجه دیالکتیکی است که ما آن را در طی زندگی و با خود زندگی برقرار می سازیم .

این آراء مهتج حکایت از این میکند که شخصیت انسان را در زمان باید خود او بسازد 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 می کنیم . آدمی در وضعی که به خود میگیرد ناگزیر خود را ملزم می بیند که به استمرار آن در دهد .

. ج . - در زمان «بودن» و وجدان

لازمه وضع انسانی 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 می یابد . یا خود تغیر مدامی است که اکنون را به گذشته می پیوندد و به آینده فرا می افکند. این قبیل از تعاریف نخست چنان مینماید که گوئی حاکی از معنائی معهود و متعارف است ولیکن گران بار از اشکالات بسیاری است. فیلسوفان معاصر بدین مسأله دل بسته و کوشیده اند تا آن را با روش پدیدارشناسی بشکافند. از جمله آنان ژان پل سارتر است . سارتر می گوید که در زمان بودن جزء ساختمان اصلی واقعیت انسانی است

---

1 - G Bachelard و لوف فرانسوی (۱۸۸۴ - ۱۹۵۲) (۲ - Condition humaine

گذشته ما در وجدان ما متبلور و منجمد شده است، چنانکه گوئی وجدان ما را که نفسه است ست است انحطاط داده و با اشیاء بی جانی که فی نفسه اندیک سان ساخته است ، از همین رو گذشته شخص از وجدان او جدایی ناپذیر است . با همه این همواره مرا چنین امکانی حاصل است که گذشته خود را از سرگیرم ، 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 " می نویسد : « ماهیت حقیقی زمان حال خود را آشکار می ساخت ، و نشان میداد که هر چه هست اکنون است ، و چیزی که اکنون نباشد نیست .» زمان حال نشانه حضور در هستی است و با همه 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 میدهد و یا آن را ممکن می گرداند. اگر آینده را بدین معنی بنگریم دیگر آن را امری کد تنها در تصور ما باشد نمی شماریم. با همه این آینده دست خوش امکان است ، ممکن است که اصلا وجود نداشته باشد ، و من کسی هستم که معنی او همواره نا معلوم 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 میداند. یعنی هر کدام از آنها وضعی است که و جنان را در خروج از خود حاصل می آید. و وجدان بالذات امری متعالی است ، به سوی کمال مطلق که هرگز بدان نمیتواند رسید فرا افکنده میشود 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 فناى آن می رود 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 میکند که هم خود او و هم خود ما در حیز امکانیم . زیرا که زمان چیزی است که تباه میسازد . بی آنکه بتوان بازش آورد میگردد ، 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 .

معنی مکان و زمان -

---

اگر به مکان از نظرگاه خاص فلسفی بنگریم می بینیم که مسأله حقیقی این 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 ما بعد طبیعی

مکان و زمان وضع انسان را دست خوش نسبیت و محدودیت و امکان می سازد، و جاره ای از آن نیست. از اینجا بر می آید که در زمان بودن و مکان داشتن نشانه هائی از بردگی و بیچارگی و ناتمائی از لحاظ طبیعت است. چنانکه لاشلیه می گوید ظاهر آمدن در مکان و زمان به منزله پیدا شدن خلای است، و در مقابل آن وجود صرف قرار دارد که چون نه در زمان و نه در مکان است خلا 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 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 محیط هایی پنداشت که وجود با ظاهر آمدن در آنها منحل و متفرق شود ، بلکه به مثابه مجراهایی است که جاری شدن در آنها باعث میشود هر کدام از اشیاء در جهانی که مشترک در بین 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 خصائصی بشماریم که موجب میشود 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 نام به بیرون فرا افکنده شود و همین امر باعث آید که او بتواند با حفظ تشخص و از روی شعور و اختیار از همان وجود تام بهره مند گردد. برای اینکه چنین کاری امکان پذیر د باید قیام ظهوری بر خلاف

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

از لیت میشود ، و مکان داشتن فرصتی برای تجسد یافتن وجود و حاضر شدن در وجود به شمار میرود. پس باید به قیودی که زمان و مکان برگردن روح می گذارد رضا دهیم. ولیکن این را نیز بدانیم که هرگز این قیود نمیتواند 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 میشود . اما در اینجا به تبعیت از گیتون ابعاد را می توانیم به منزله طول زمان بخوانیم ، و آن نماینده Ox زمان را عبارت از مشخصات دوگانه آن می دانیم . محور

$\gamma$

. خط افقی صیورورت یا توالی زمانی است یعنی حاکی از این است که زمان می گذرد و بر نمی گردد

برعکس ، حاکی از این است که روح در جریان زمان گسترشی و جهشی به ، OY محور E

سوی ابدیت ، یا به سوی جهانی که خارج از قید زمان است ، دارد. این جهش و گسترش خارج از حدود صیورورت و فارغ از جریان زمان است . بر خلاف امتداد زمان بازگشت پذیر است، بدین معنی که فکر میتواند در طول این مسیر از حد اما آن چیزی جز نقطه تقاطع این دو محور (YO) فرارود و از ابدیت به حد زمان بازگردد (OY) زمان به سوی ابدیت نیست. در آن بودن در زمان نبودن است ، نقطه ای از زمان است که فکر از آنجا به ماورای صیورورت فرا می رود و در مسیر قائمی خود را از

---

استاد دانشگاه سرین Jean Guiton

حد استمرار خارج میسازد. وجدان به وسیله آن مدعی ابدیت یافتن می شود یا در پی آن می رود که زمان حال را ابدی EI-IX گرداند. آن به صورتی که مطلوب ماست، از تقاطع زمان و ابدیت حاصل می شود

پس مفهوم زمان تابع مفهوم ابدیت خواهد بود ، همان طور 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 می تواند از سوی خدا فراخوانده شود تا در ابدیت سهیم گردد. و این از راه خلود نفس او امکان می پذیرد و از همین روست که وجدان ما ابدیتی را که مخصوص به خود آن است استمراری بی پایان 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 می توانیم تصور کنیم ، به همان ترتیب که حرکت نسبت به نقطه ساکنی که مبدأ یا مرجع آن باشد مفهوم می شود و شاید بتوانیم با اسپینوزا هم داستان باشیم که گفته است : « احساس میکنیم و تجربه میکنیم که ابدی هستیم. » این تقریر فلسفی را تجربه روان شناسی 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 می مانیم ؟ درباره تجربه هایی مانند نیاز و نیایش ، یا خلسه عرفانی ، یا راز و نیاز عشقی چه می گوئیم ؟ حتی می توان فراتر رفت و گفت که روح آنگاه که فکر میکند صورت زمانی را از دست

می دهد . یعنی به ابدیت می پیوندد . ذهن متفکر ، از آن حیث که چنین است ، خارج از زمان و مکان قرار دارد . پدیدارشناسان به تبع هوسرل فائل به اینند که موضوع استعلائی خارج از جهان و مکان و زمان است . اگر چه از حیث واقعیت تجربی خود چنان مینمایند که گوئی در آن فرود افتاده باشد . برزه نیز دعوت به قبول چنین روحی میکند که جنبه استعلائی دارد و جریان استمراری جهان باید بد و عرضه گردد ، بی آنکه خود او به کام امواج این جریان کشانیده شود . با اینکه تصویری که ما از ابدیت داریم تا حدوی جنبه سلبی دارد شوق به ابدیت در ما بر جای می ماند . این اشتیاق بر خلاف آنچه آلیکه تصور کرده است ، تو هم 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 میتوان به خود گرفت که در بین قبول زمان ورد آن در نوسان باشد

- می توانیم زمان را رد کنیم تا به ماورای صیورورت 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 میبرد . این همان تعقل علمی است که چون به کمال مطلوب خود فرارسد به قول پاسکال : « همه چیز به نحو قطعی معلوم آن » . میشود و آینده مانند گذشته در برابر دیدگان او حاضر می آید

---

فیلسوف آلمانی ، مؤسس پدیدار شناسی ( ۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ ) E-Husserl 1

Ferdinand Alquiér G. Berger-r

فلسفی معاصر فرانسوی ، متولد به سال ۱۹۰۶

نیز می توانیم زمان را از راه هنر پشت سرگذاریم ، یعنی امری فرا رسیم که اگر از دیده زیبایی شناس بدان بنگریم آن را خارج از زمان می بینیم . خواه مانند پروست زمان گم . شده را بازجوئیم تا بتوانیم گذشت زمان را نادیده بینکاریم . و در طی لحظه هایی که باز یافته ایم چیزی را از ابدیت به دست آوریم . خواه مانند مالرو " مگوئیم که موضوع هنر این است که صرفنا ناپذیری که از زمان فارغ است پدید آورد تا «آنگاه که انسان می پرسد که بهره او از ابدیت .. چیست بتواند پاسخی به پرسش او گوید

راه دیگری برای روی برگرداندن از زمان این است که آن را بمنزله زمان حالی که ابدیت دارد و از عدم تناهی زمانی برخوردار است تلقی کنیم . این همان وضعی است که زید 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 می کند تا از زمان بگریزد. نگرانی ها ، بی تابی ها ، حادثه ها ، مسؤولیت ها و وظیفه هایی را که از آن ناشی می شود از یاد ببرد. و میتوان گفت که فلسفه ای دروغین است که مقتضیات عمل والزام صیوررت بسیار زود آن را . بر هم می زند

وضع شهوانی نیز به نظر آلبیه ، 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 می نهد ، با اینکه میل دارد که آنچه مورد شهوت اوست از پایداری مطلق برخوردار باشد

در برابر این کوششها که برای رد زمان به کار میرود وضعی نیز می توان به خود - ۲ گرفت که حاکی از قبول آن باشد و چنین وضعی به انحاء مختلف می تواند

---

A. Malraux - نویسنده فرانسوی (۱۸۷۱ - ۱۹۲۲) ۲ - M. proust 1

نویسنده فرانسوی (متولد به سال ۱۹۰۱). (۱۹۵۱)

حاصل آید .

قبول زمان ممکن است بدین معنی باشد که واقعیت را منحصر به صیوروت بدانیم ، و خود را به صیوروت واگذاریم تا بتوانیم به نحوی از زمان بهره برگیریم . تازگی هایی را که در هر ساعتی از زمان است بجشیم و از جستجوی ابدیت به معنی ارزشی که فراتر از زمان جای دارد و سعادتی که در ورای مرور زمان واقع است احتراز جوئیم

قبول زمان ممکن است به معنی برگسونی باشد، یعنی استمرار را سیلان خلاقى بدانیم که پیوسته فرا می جهد با جهش خود تازگی و زیبائی می آفریند . یا آن را بهره مندی از خیزش عشق بخوانیم که اگر خدا نباشد از خداست . « صیوروت 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 میکند و از این حیث او را در قدرت الهی سهیم می گرداند ، کنه ذات او را قرین ابتهاج و انبساط می سازد . برگون می گوید: د هر چه بیشتر اعتیاد جوئیم به اینکه همه چیز را از لحاظ استمرار در نظر گیریم خود ما بیشتر در استمرار واقعی فرو میرویم و هر چه بیشتر در آن فرورویم بیشتر خود را در امتداد مبدأی که از آن فائض شده ایم جای میدهیم . این مبدأ اگر چه متعالی وابدی است ابدیت آن نباید به معنی سکون وجمود گرفته شود ، بلکه به معنی «. ابدیت حیات باشد ؛ وگرنه چگونه میتوان در اوزنده بود و در او حرکت داشت

طرز تفکر دینی 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 میگویند که بر انسان لازم است که در زمان ، با توجه بد ابدیت ، زندگی کند، جنبه زمانی زندگی را بپذیرد ولی آن را شرطی برای تقرب جستن به حیات

---

در اصل کتاب ، طرز تفکر مسیحی - ۱

. ابدی بداند

بدین ترتیب زمان توجیه میشود: من ساخته زمانم، اما کاری نیز درباره آن به انجام میرسانم. در زندان زمان مسدود نمی مانم، زیرا که از ابدیت نیز بهره ای دارم. آینده سراب فریبنده ای نیست که عدم در ورای آن پنهان باشد، بلکه انقلاب زمان به ابدیت، یا تبدل حیات زمانی به حیات ابدی، یا مرور به نشأه اخروی است

خلسه هنری مدعی زائل ساختن زمان است ولی در خلسه عرفانی چنین ادعائی نیست؛ بلکه این خلسه به منزله ابتهاجی است که نفس را حاصل می آید، از این راه که بروی منکشف میشود که زمان در ابدیت منطوقی است، به همان گونه که قیام ظهوری در وجود مندرج است، اگر چه 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 اصالت روح باشد آسان نیست، مکان نسبت به ما دورتر از زمان است. زیرا که روح را با عدم مادیت تعریف می کنیم و ممیز ذاتی آن را تفکر میدانیم. بر خلاف 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 تصویری از مکان ما را حاصل است: خواه این تصور را شهود بدانیم، خواه خیال و خواه مفهوم بخوانیم. از راه چنین تصویری 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 درورای مکان مرئی قائل 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 لا پینیتس و اسپینوزا

عظمت خدا را به مفهومی تلقی میکنند که گوئی مکان را بتوان تصویری از آن در آئینه جهان دانست . پس ، با اینکه 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 ها پاسخ گوئیم : مکان به منزله سراب موهوم نیست ، اگر چه وجودی است که در سلسله موجودات در مرحله پائین تری است ، و واقعیتی کم تر از روح دارد ، روحی که درباره مکان فکر می کند و لکن از سنخ آن نیست

زمان نه روپائی 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 مسکنت و رقیبت چاره ناپذیر روح انسان نیست : باجود 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 میجوید

# فصل دهم

.معنی جهان ماده ، حیات ، روح

.طرح مسأله ۲۰ - تقریر ماتریالیسم دیالکتیک - ۱

.بحث درباره ماتریالیسم دیالکتیک ۴۰ - معنی جهان بر طبق - ۲  
.مذهب اصالت روح

.طرح مسأله - ۱

.دید فلسفی جهان

مسأله ای که درباره جهان طرح میشود 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 معنایی 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 دریابد 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 بنگرد و همه چیز را ازین نظر گاه ببیند و در یابد ، و دیگر در برابر امور تجربی اکتسابی منفعل محض نمی ماند و آنها را به منزله واقعیتهایی 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 چر او برای چه غایتی وجود دارد ، و آیا انسان می تواند جهت وجود عالم و جهت حضور انسان را در آن باز یابد ؟

از اینجا بر می آید که سؤال از معنی جهان مسأله خاص فلسفی است ، و کلمه معنی هم جهت سیر جهان را میرساند یعنی دلالت بر این میکنند 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 تفکر فلسفی سعی در توجیه جهان است ، نه مبادرت به تحقیقی که جنبه 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 ابقاء کند چرا جهان در کتم عدم نمانده و به عرصه وجود آمده است ؟

پس معلوم میشود 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 باره جهان طرح میکند

ب . چند مسأله از جهان شناسی عقلی :

آیا در جهان يك جوهر یا چندین جوهر وجود دارد؟ جهان چگونه ساخته - ۱

شده است؟

جواب این سؤال را مذاهب فلسفی به سه نوع مختلف داده اند . اهم این مذاهب

---

به زبان فرانسوی هم جهت و هم معنی را می رساند sens باید به نظر آورد که کلمه - ۱

عبارت است از قول به وحدت جوهر قول به ثنویت جوهر ، قول به کثرت

. جوهر

قول به وحدت جوهر (مونیسیم) حاکی از این است که هر آنچه وجود دارد به یک جوهر اصلی و اولی باز می‌گردد. ماهیت این جوهر چیست؟ اصحاب مذهب اصالت ماده (ماتریالیسم) این جوهر واحد را ماده میدانند اصحاب مذهب اصالت معنی ایدئالیسم می‌گویند که این جوهر واحد روح انسانی است و جهان نیز از سنخ امور روحانی است. اصحاب مذهب وحدت وجود (پانتئیسیم) می‌گویند که این جوهر واحد خداست و جهان در خدا مستهک یا با او مشتبه است.

قول به ثنویت جوهر دو آلیسم) حاکی از این است که در جهان دو جوهر غیر متجانس وجود دارد که قابل تأویل به یکدیگر نیست و به اعتباری کوئی بتوان گفت که دو جهان است که هر کدام با صفات ذاتی خود تمیز و تعریف می‌شود، این دو جوهر جسم و روح است، یا به عبارت دیگر شیء مادی و حیات روحانی است. معمولاً مذهب اصالت روح ( اسپیریست والیسم را با قول به ثنویت جوهر اشتباه می‌کنند و حال آنکه قول به اصالت روح مستلزم قبول کثرت جوهر است میتوان 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 لا ادربه به شمار می‌روند به خود می‌گیرند.

قول به کثرت جوهر ( پلورالیسم) 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 میباشند. 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 تارک هستی جای دارد و تنها جوهر حقیقی و ازلی و نامتناهی

---

Pantheïsme

ه این معنی را قدمای ما به تشکیک وجود در برابر توطی آن تعبیر می‌کنند. م

و تا مخلوق و واجب و مکنتی به ذات است؛ و جواهر مخلوق که با اینکه مستقل از یکدیگرند همگی ناشی از او و متکی بدویند واهم 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

پیداست که تعبیراتی که می آوریم ناقص است. کثرت جوهر وحدت جهان را نفی نمی کند و فائلان به آن مبدأ این وحدت را علم الهی می دانند و آن منشأیست برای قانون کلی که حاکم بر مناسبات اشیاء با یکدیگر 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 با به اصطلاح فلسفی وحدتی در کثرت باشد. یعنی کثرتی در مقابل وحدت وضع گردد و از جمع آن دو تمامیت حاصل شود

#### جوهر چگونه با تغیر توافق می جوید؟ - ۲

اگر جهان مقر جواهر است و خود آن نیز جوهریست باید دید که چگونه این امر با حرکت و صبرورت و سیر و مرور سازگار می 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 موجود لا یتغیری میشناختند و حرکت را امر ظاهری سطحی می پنداشتند اما گروه دیگر ماهیت اشیاء را تغیر و صبرورت می دانستند. دیالکتیک جهان مقتضی است که جوهر و تغیر با بودن و شدن را با هم مواجه سازند. و بدین ترتیب مسأله تطور طرح میشود و منظور از آن چگونگی تطور پدیدارها که علوم به مطالعه آنها پردازد نیست بلکه تطور به معنی ذاتی آن و از حیث ارتباط آن با غایت جهان است

آیا غائیتی بر عالم حکومت میکند ، این غائیت از چه قبیل است ؟ مسأله غائیت جهان و معنی آن - از جمله مسائلی است که جوابهائی 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

#### حلول یا تعالی ؟ - ۴

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 می گیرند ، جهان بالذات جوهر مادی است ، همه چیز ناشی از ماده است و روح نیز با وجود تفوقی که نسبت به ماده دارد و نمی توان به انکار آن پرداخت از ماده متفرع می شود اما از آن لحاظ که روحیون به جهان می نگرند همین تفوقی که روح نسبت به ماده دارد دلیلی است بر اینکه . نمی توان 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 يك طرف فلسفه ایست مبنی بر حلول ، که بر حسب آن جهان در خود مسدود است ، چنانکه گوئی میتواند کافی بنفوس و قائم بذات باشد . با همه این روحی نیز در در جهان حضور دارد که از خود آن ناشی . میشود ، بر آن تفوق می جوید ، و با تفکری که میکند تصویری از خدا به همراه می آورد . از طرف دیگر فلسفه ایست مبنی بر تعالی ، که جهان و انسان را به خدای آفریدگار منسوب می دارد ، معنی روحانی جهان را بدان باز می گرداند ، سلسله مراتبی صور وجود برقرار میسازد و قائل به اصالت ارزشها . میشود

---

فلسفه دیگری نیز وجود دارد که آن را محال انگاری نامیده ایم . اصحاب این

فلسفه قائل به اینند که وجود انسانی را نه معنایی و نه جہتی است، آنچه اصالت دارد این است که از مناسبات خواسته های انسان با جهانی که این خواسته ها را ناشنیده می گیرد به هر صورت محال لازم می آید.

احتر از کانت از طرح مسأله - ۵

اگر با نظر کانت موافق باشیم باید بگوئیم که جهان از آن حیث که تمامیت است بره ا مجهول است. مفهوم جهان جزیک معنی استعلائی نیست، یعنی اصلی است که عقل ما ماده شناسایی را بر آن تطبیق میکند تا بدان ببخشد، و وحدتی بدهد که آن را به عالی ترین درجه ممکنه معقول سازد. در جهان شناسی عقلی استدلال غلطی وجود دارد، مبتنی بر اینکه 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 می توان گفت که ارتباط مستحکمی در بین مفهوم ذهنی جهان و خود جهان از حیث واقعیت عینی آن وجود دارد. مفهوم جهان را نمی توانیم 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 جا جمع آورد و با یکدیگر وحدت بخشد. بلکه علاوه بر صفت تمامیت صفاتی مثل عدم تناهی و صیوروت نیز در آن می بینیم 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 و 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 گفته ایم رجوع نمائیم.

تقریر ماتریالیسم دیالکتیک -

طریقه کارل مارکس به تنهائی 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 ماتریالیسم میدانند. به همین سبب بهتر است که در اینجا مطالعه ای در باره این طریقه به عمل آوریم تا از آن پس بتوانیم مذهب اصالت روح را در مقابل آن قرار دهیم. اما نخست باید ببینیم که ماتریالیسم به معنی اعم آن چیست

# الف - طرر تفکر مخصوص مادیین.

مادیون اعم از اینکه از هر طریقه ای بوده یا هر نظریه ای داشته باشند در برابر مسائل عمده فلسفه وضع : مشابهی به خود میگیرند ، 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 باز می گردد .

روح بدون ماده وجود نمی تواند داشت اما ماده بدون روح می تواند موجود باشد. وار اینجا بر می آید که ماده بر فکر ارجح است و آنچه شناسائی بدان تعلق می گیرد بر موضوع شناسائی تقدم دارد . مارکس میگوید . و نمی توان فکر را از ماده متفکر جدا ساخت ، چنین ماده ای حامل تمام تغییراتی است که حاصل میشود . « 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 میسازند ، به تفوق یا تقدم وجود بر فکر قائل میشوند ، بی آنکه این تشویش را به دل راه دهند که وجود چه معنائی 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 ماتریالیسم دیالکتیک است . علوم به قول اینان خود مبتنی بر قول به اصالت ماده است. نتیجه ای که از چنین

نظریه ای بر می آید این که بینش فلسفی را بی ارزش بدارند و ادعای فیلسوفان را مبنی بر اینکه مسائل مخصوص و اصلی وجود دارد که روش طرح و حل آنها قابل تأویل به روش تحقیق علمی نیست ناروا شمارند .

از نظر پیروان مارکس مسأله اصلی فلسفه تقابل ایدئالیسم و ماتریالیسم است: از یک طرف کسانی قائل به اینند که فکر واقعیت اصلیه ایست که طبیعت نیز از آن ناشی می شود از طرف دیگر کسانی دیگر میگویند که ماده . واقعیت اصلیه ایست که فکر از آن اشتقاق می یابد ، و فکر با شعور انعکاسی از ماده است .

مجموعه آراء مادیین به صورت آئینی در می آید که باید راجع به حدود دقت و درجه صحت آن تحقیق کرد .

ب - ماتریالیسم مکانیک و ماتریالیسم دیالکتیک

معمول پیروان مارکس این است که طریقه خود را از صوری 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 می کرده و نام ریالیسم مکانیک به خود گرفته است متمایز بدانند. این مذهب تعلق به فیلسوفان قرن هیجدهم مثل لامتری " وهلباخ " وهلوسیوس ، 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 می گفتند 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 می تواند فکر کند

به دنبال اینان مادیون قرن نوزدهم بر آن رفتند که فکر به تبع مغز حاصل می شود

#### 1- Matérialisme mecanique

طبیب و فیلسوف فرانسوی (۱۷۵۹-۱۷۵۱) - La Mettrie

فیلسوف فرانسوی (۱۷۲۳-۱۷۸۹) - D Holbach

فیلسوف فرانسوی (۱۷۷۱-۷۱۵) - Helvetius ۴-

و انعکاسی 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 کانی 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 میگیرد قائلند ، اگر چه شاید قواعدی از آن قبیل 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 ماترالیسم مکانیک یا قول به پدیدار نما بودن و جدان 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 ماترالیسم دیالکتیک می خوانند : ماترالیسم 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 بگیریم .

اختیار ضابطه ای برای دیالکتیک ، یا جدال عقلی مفاهیم متناقض ، امتیازی است که به هنگل راجع می شود . و خلاصه آن تکرار منظم و متوالی مفاهیم سه گانه ایست که آنها را وضع (تز) ، وضع مقابل (آنتی تر) و وضع مجامع (سنتز) می نامند . مارکس معترف است که دیالکتیک خود را از هنگل 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 با روش 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 میگیرند ، بسیار به اختصار ، مذکور می داریم

قانون تغییر . . هیچ چیز آنچه هست در آنجا که هست ، پیوسته عین همانچه هست نمی ماند . هر چه هست در تاریخ قرار دارد در ضرورت 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. علت فقط در یک جهت نیست، بلکه معلول نیز بر علت مؤثر می آید و علت 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 میآید 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 تغییر 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

---

صاحب نظر آلمانی (۱۸۲۰-۱۸۹۵) 1 F. Engels

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 اتصالی باشد میتواند به صورت ناگهانی انفصالی ، مثل حرکت انفجاری حاصل آید. و به همین ترتیب است که در طبیعت صورتهای یا واقعیتهای جدید اصلیه ظاهر می شود که قابل تأویل به صورت ها یا واقعیت هایی که منشا آنها بوده است نیست. مروری ناگهانی از کمیت به کیفیت رخ میدهد مثل مرور آب از حالت میعان به حالت بخار وقتی که درجه حرارت آن به صد برسد. ساختمانهای نو باید با 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 ماریچی . - تطور به صورت منحنی منظم متشابه مداوم نیست ، صورت دایره وار نیز ندارد تا همه چیز به عین همان وضعی که در ابتدا داشت بازگردد، بلکه به صورت ماریچی است منحنی تکامل گوئی به مبدأ خود باز می گردد منتهی این مبدا را در محلی باز می یابد که بالاتر از محل اول واقع است . چنین تصویری حاکی از این است که تطور موجد اوضاع و احوال جدیدتر و عالی تری در سیر اتساعی طبیعت و تاریخ میشود

### د . د - زیر بنا و روبنا : ماتریالیسم تاریخی

. آنچه به منزله مبنا با زیر بناست 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 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 می‌گیرد با همه این، به اقتضای علیت دیالکتیک، یعنی به سبب اینکه عناصری که در کارند تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند، روبنا نیز نمی‌تواند فاقد تأثیر بر زیر بنا باشد. از این روایدئولوژی، خاصه از راه سیاست و حقوق، دوباره برحیات اقتصادی اثر می‌گذارد.

ناگفته پیداست که مناسبات زیر بنا و روبنا جنبه ایست مندی (استاتیک) ندارد بلکه مانند همه چیز تابع قانون سیوروت است. و این اصل ماتریالیسم تاریخی است که مکمل ماتریالیسم دیالکتیک است و کسانی که بدان قائلند. فلسفه ای برای تاریخ عرضه می‌کنند که بر حسب آن اقتصاد محرك اصلی تطور تاریخی است.

اما باید دانست که تشخیص زیر بنا و بنا تنها در تفسیر مادی تاریخ به کار نمی‌آید بلکه در دیالکتیک طبیعت و سلسله مراتب موجودات نیز صادق است. بدین ترتیب، می‌توان در واقعیت طبیعی نیز صور پائین تر را که جنبه مادی دارد از صور بالاتر که وجدان و جامعه است تمییز داد صورت پائین تر واقعیت یعنی زیر بنای مادی بدون صورت بالاتر میتواند وجود داشته باشد و حال آنکه روبنای روحانی محتاج زیربنای 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.

ه. - فلسفه عمل

برای فهم صحیح فلسفه پیروان مارکس باید توجه داشت که خود اینان لازم می‌بینند 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 می‌رساند گفته شهویر کارل مارکس است حاکی از اینکه فیلسوفان تاکنون به تبیین جهان پرداخته اند

و اینک 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 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 نمیشود، بلکه به منزله یکی از روش ها به شمار می آید . هگل دیالکتیک را که خود او ابداع کرده بود به صورت عقیده جز می 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 مظهر ثمر علمی گردد ، و از همین راه اعتبار قطعی حاصا کند . مع ذلك می بینیم که خواه ناخواه بدین جا کشانیده شده اند که دیالکتیک را فقط روشی برای تحقیق نشانند، 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 بر قرار می شود که آن دو را مانند دو بینش مختلف و غیر متوافق می سازد. و طرح مسائل فلسفی با این دو بینش به دو صورت ناسازگار و نامتجانس در می آید

# بحث درباره

## ماتریالیسم

### دیالکتیک

سخن به درازا می کشد اگر بخواهیم همه 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 می آید اکتفاء می کنیم.

## الف هبوط اصلی در

### ماتریالیسم دیالکتیک

طریقه مارکس نتیجه ای از فلسفه 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 همه مفسران طریقت مارکس اگر دارای حسن نیت باشند، باید بپذیرند. نفوذ هگل به اندازه ای عمیق بوده که فکر کارل مارکس نشانه زوال ناپذیری از آن را به اضطراب همواره در خود نگاه داشته است.

این همان است که ما هبوط اصلی این مسلک میخوانیم، و منظورها 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 نمی تواند چنین کند یعنی قادر به بازخرید خود از این هبوط نیست زیرا که این باز خرید آنگاه امکان می یابد که رستاخیزی در آن حاصل آید و اگر چنین شود مارکسیسم، به جای اینکه نجات یابد، اساس آن از میان می رود.

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 برغایات دیگر فلسفی رحجان می نهد. البته پیروان مارکس میخواستند اند که دیالکتیک هگل را زیر و روکنند یا به تعبیر خودشان این هرم را که رأس آن بر زمین قرار گرفته است بر قاعده خود استوار سازند یعنی آن را از زمینه معانی انتزاعی به زمینه 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 تحصلی درباره اشیاء موجود در عالم واقعی باشد. اما این کوشش چندان نتیجه ای نبخشیده است زیرا که با قبول قوانین دیالکتیک که اغلب آنها را هگل معین و مضبوط ساخته بود بهره ای از طرز تفکر هگل درباره جهان برده و قسمتی از سنن متافیزیکی آلمان را نگاه داشته اند. این جریان متافیزیکی همان است که مبنائی برای مذهب اصالت معنی و قول به وحدت وجود است و اگر مارکسیسم را در معرض روان کاوی فلسفی قرار دهیم عناصری از این قبیل در آن باز می یابیم که می تواند حاکی از معانی واپس زده ای باشد که در این مسلک فروخته و بر جای مانده است

مثلاً می دانیم که ایدئالیسم مستلزم نفی واقعیت است. ماتریالیسم دیالکتیک چنانکه خود مدعی است دستگاهی را که ایدئالیسم ترتیب داده است زیرورو می سازد، یعنی با قبول همان اصول و با اتخاذ همان روش ماده را در قاعده این دستگاه و معنی را در رأس آن جای می دهد و بدین ترتیب در جهت دیگر و از حیث دیگر به نفی واقعیت منتهی میشود. یعنی وجود را چنانکه در تمامیت خود هست مثله می کند، حدودش را تنگ تر میگرداند و وسعت دامنه اش را کم تر می سازد. بدین ترتیب، بر حسب هر کدام از این دو مذهب یعنی اصالت معنی و اصالت ماده وجود در یک جهت گرفتار فقر و نقص می شود. ماتریالیسم تفوق را از روحی که فاعل شناسائی است باز می گیرد تا به ماده ای که متعلق شناسایی است بسپارد ولی با این کار خود را به این مخاطره می اندازد 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 ماتریالیسم هر دو مستلزم قول به وحدت جوهر است، یعنی اصحاب این هر دو مذهب می خواهند 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 کوشیده اند تا خود را به دکارت و نویسندگان دائرة المعارف وابسته سازند؛ اما چنین انتسابی به دکارت نارواست، زیرا . کیست که نداند که هیچ امری به اندازه ماتریالیسم دیالکتیک با طرز تفکر دکارتی مباین نیست

و نیز گوئیم که پیروان مارکس مذهب خود را مستلزم انکار مطلق خدا می دانند

اما استدلال اصلی کسانی که خدا را منکر میشوند این است که بگویند که خدا جز نصوری که ذهن انسان آن را ساخته و پرداخته است نیست ، و فاقد هر گونه مبنایی 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 می کند ایدئالیسم محض میشود. یعنی به صورت مذهبی در می آید 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 اصلا به معنی وجود خود اشیاء می گیرد ، اما از آن حیث که وجود قائم به ذات را از خدا سلب میکند، بی آنکه خود بداند ، به صورت ایدئالیسم در می آید. علت اینکه پیروان مارکس از این نکته غافلند این است که ایدئالیسم و رئالیسم را، چنانکه عن قریب روشن خواهد شد به معنی نادرستی می گیرند

# ب . - عوائقی که دیالکتیک بدانها دچار می آید :

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 می شوند 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 می گوید : « طبیعت همیشه در طریق دیالکتیک سیر می کند اما اگر چنین باشد مارکسیسم در معرض تناقضی قرار می گیرد که به زوال آن منتهی می شود . دیالکتیک به معنی جدال عقلی است، و از این رو نمی تواند به وجود آید مگر اینکه روحی برای روحی و نسبت به روحی آن را به وجود آورد . اگر نیز بگوئیم که دیالکتیک فکر انعکاس 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 بی جان در

ساختمان خاص خود از دیالکتیک عقل تبعیت کند ، و چگونه 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 میشود بی آنکه بتواند جهت کافی یا وجه تبیین این مشارکت و مطابقت را معلوم گرداند

بر فرض اینکه ماده ، از آن لحاظ که مبدأی 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 میشود، بی آنکه خود بخواهد ، به وحدت وجود می گراید، یعنی به طبیعت جنبه ای از الوهیت یا روحانیت می دهد ، و با 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 بخواهد که صحت خود را با استشهدا 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. پیروان مارکس با چنین ادعائی موجب دیگری برای ویران ساختن و از میان بردن دستگاه خودپدید می آورند

مثلا فیزیک معاصر حاکی از سیر دیالکتیک است اما پیروان 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 میشود که وجوه متناقضی که نظریه های علمی

در ابتدا با آن مواجه شده بود بعداً با هم مجتمع و مؤتلف می گردد. دیالکتیک علم. همین است و جز این 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 مردود شهرد

### 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 میتوان بسیاری از عقاید فلسفی را یافت که قبول مجموعه آنها حقیقه به منزله اختیار شعار متافیزیکی است ..... مثل اینکه بگویند که ماده واقعت ذاتی است که فکر ما انعکاسی از آن است ، قوانین دیالکتیک هم در وجدان و هم در جهان صادق می آید ، 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 میشوند 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 هراس 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 ، بالزوم بحث در باره ارزشها را به میان آوریم

پیروان مارکس ادعا می کنند که عقیده با روش تفاوت دارد ، تا آنجا که می توانیم . روشی به کار ببریم که آن را عقیده ای به شمار نیآوریم، و می توانیم عقیده ای داشته

---

در اینجا جمله ای که با آداب بحث منافات داشت حذف شد . م - 1

باشیم که چیزی جز همان روش نباشد. اما پیداست که با این 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 بر وسعت 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 . وانگهی می توانیم هر کدام از قوانین دیالکتیک را در نظر بگیریم و نشان دهیم که مجموعه ای از مفاهیمی است که هیچ مناسبتی با ماتریالیسم یا مارکسیسم ندارد ، و می توانیم این قوانین را در حد خودشان ببذیریم و به کاربریم ، بی آنکه لازم آید که با آراء خاص پیروان مارکس . در باره سایر مسائل نیز موافق باشیم

د . - ماتریالیسم با رئالیسم اشتباه شده است

البته جای آن نیست که بحث مفصل درباره تعریف رئالیسم واید نالیسم 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 خطا می شوند که آشکارا . بسیاری از مطالب را در شناخت هستی با هم 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 شناسایی که انسان از آن حاصل می کند قابل تأویل نیست. در نتیجه ، هرگاه کسی به وجود واقعیت عینی مستقل از وجدان یا خارج از آن باشد رئالیست به شمار می رود، بی آنکه ناگزیر ماتریالیست باشد . چه ، لاقلاً میتوان 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 با اینکه 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 اینکه 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 میرود، 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 نهائیم، زیرا که روح فکر نیست، بلکه چیزی است که فکر میکند. 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 سهم جوهریت با 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 میسازد، و به جای اینکه تمامیت و جامعیت داشته باشد، جزئی از واقع را شامل می شود یا قسمت محدودی از واقعیت را اصیل میگیرد. 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 میتواند بدانها هستی بخشد یا جهتی به هستی بدهد وابسته می داند. بدین ترتیب چنین مذهبی را بدین سبب که قائل به واقعیت همه انحاء و اطراف وجود است بیشتر میتوان 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 اصالت عین یا همان مذهب اصالت روح که اصحاب آن به وجود مستقل جهان قائلند و لیکن چون جهان را ناشی از خدا میدانند تقدم فکر را بر وجود ، یا خود اصالت معنی را نسبت به ماده ، می پذیرند .

در اینجاست که باید گفت که پیروان مارکس حقیقت امر را مشتبه می سازند ، زیرا که نه تنها وجود را با فکر یکی میگیرند ، بلکه ، خدا را نیز با مفهوم خدا یا با معنی آن یکی می شمارند ، و توجه بدین نمیکنند که خدا وجود است وجودی است که فکر میکند و از همین جاست که میگویند که مذهب اصالت روح حاکی از این است که معنی ماده را ، . خلو میکند ، 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 میگویند که میتوان 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 میکنم بر خلاف آن حکم می کند یعنی با این قاعده میتوان 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 میگوید 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

می توان گفت که تعلق فکر به خدا، از آن حیث که فکر می کند، از نوع تعلق صفتی به جوهر نا آفریده ایست.

..ه. معنی جهان

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک قادر نیستند که به سؤال اساسی که در شناخت جهان با آن رو به رو می 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 شده اند، از طرف دیگر چنین جهانی را نابینا و نا آگاه پنداشته اند، زیرا که نه خود آن می تواند درباره خود فکر کند و نه خدائی هست تا در باره آن فکر کند.

دیگر اینکه: از یک طرف، قائل به معنایی برای تاریخ شده اند، از طرف دیگر، جهانی را که تاریخ از آن است در درون خود عاری از معنی و فاقد توجه به جهت پنداشته اند، در اینجا پیروان مارکس، ناخواسته به کسانی که به اصالت محال قائلند می پیوندند، زیرا که اینان نیز می گویند 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 نشانه ای از این است که می خواهند از نگرانی هایی که تفکر در مسائل ما بعد طبیعی پدید می آورد شانه تهنی کنند، و در برابر مسائل متعالیه که راجع به اصل به وجود و غایت آن و جهت وجود آن طرح می شود روی برگردانند. و این به منزله آن است که روح انسان از قبول عالی ترین مسؤولیتی که بر عهده دارد تن در زند.

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 تعیین‌پدیدارها مشروط بدانهاست معلوم دارد. اما همین که بخواهند معنی جهان را دریابند و جهت وجود آن را بجویند پیداست که پای فلسفه به میان می‌آید؛ 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 اکنون 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 خدا می‌دانند و بر آنند که غائیتی در کنه جهان وجود دارد که محرک 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 عالی جهان و جهت وجود آن می‌شمارند: برهاست که به اجمال بگوئیم که چنین طرز تفکری مفید چه فوایدی است و به چه طرزى به حل اشکالاتی که خاص این عقیده است یا در عقاید دیگر همچنان لا ینحل مانده است می‌پردازد.

الف قول به غایت

فیلسوفان غالباً اصل غائیت 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 معنائی بدان میدهد و جهتی برای امتداد آن معین

می‌کند میتوانیم تسلسل و ارتباط صور اصلی وجود را بازباییم. این صور اصلی عبارت از ماده و حیات و روح است که بعضی آنها را سه جوهر متمایز محسوب می‌دارند و بعضی 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. اینان میگویند که مرور 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، لا اقل تا زمانی که انسان برای توجیه تاریخ 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 پیداست 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 بینگاریم. اما اگر چنین کنیم اقتضای مبرم اصل جهت کافی و اشتیاقی را که به کشف معنی جهان داریم چگونه بر آورده 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 منطق جهان یادی الکتیک درونی آن است. روح نتیجه ای نیست که از قوای مظلم 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 تهید و ایجاب کرده است. می توان روح را به صورتی که در نوع انسانی به ظهور میرسد علت غائی سیر طبیعی تصور ، وبا خود علت غائی ترتب آلی صور وجود دانست میتوان گفت که روح چیزی است که اشیاء از لحاظ آن هستی می پذیرند و ظهور آن موجب توجه اشیاء است و چون روح را غایت اشیاء بگیریم مفهوم علت غائی را که مبتنی بر علم خدا می شود به جای اینکه مر دو دو مذموم بدانیم راز گشای و ظلمت زدای می شماریم توالی صور هستی تنها جنبه تاریخی ندارد بلکه سلسله مراتبی از ارزشها پدید می آورد که در این سلسله روح برتر از حیات و حیات برتر از ماده جای میگیرد اصحاب مذهب اصالت روح ، بر خلاف مادیین که مراتب بالاتر هستی را با مدارج پائین تر آن تبیین میکنند و این خود نقضی برای مذهب آنان است مراتب پائین تر را با مدارج بالاتر تبیین میکنند ، 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 میگیرد 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 هرگونه غایتی بشماریم بلکه با قبول این معنی که سیر طبیعت منتهی به ظهور روح میشود 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 ببندند که جهان را به صورتی که مماثل صورت انسان است تصور کرده ایم ، و باز بدین سبب که انسان را نمیتوانیم غایت قصوائی برای سیر عظیم دیالکتیک در جهانی که قائل به جنبه . غالی 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 پر مایه 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 آزد ، زیرا که روح خود را و جمله آنها را می شناسد بی آنکه اجسام چیزی از او را بتواند شناخت . ، و تیار دو شاردن کیفیت مرور از مرحله زیستی را به مرحله ارزشی چنین تقریر میکند : « 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 خطا می 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 وقع 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 ، و روح خود را بهتر و بیشتر باز می یابد

غائیت 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 موجبیت است در جستجوی غایت باشیم قول به وجود غایت با تبیین ماشینی ساختمان طبیعی و زیستی از هر جهت توافق دارد . ساختمان ماشینی جهان منافی 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 مدیر آنها باشد تمسک جوئیم ، خواه چنین مبدأی را متعالی از جهان بدانیم ، خواه حال

کشیش ، فیلسوف و زیست شناس فرانسوی (۱۸۸۱-۱۹۵۵) ۲- در اصل کتاب 1- Teilhard de Chardin  
زمین با این کار پوست تازه به خود می گیرد

. در آن بشماریم

آشکار است که جهان بینی ما اگر چنین باشد ناگزیر بر 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 آنگاه که بخواهیم که دیالکتیک را تا انجام آن دنبال کنیم ، و هر چیزی را که سیر جدال عقلی مستلزم آن می شود بچوئیم و بیابیم ، و احتیاجی را . که به معقول بودن سر تا سر جهان در کنه معنی آن داریم بر آورد. سازیم ، به خدا معتقد میشویم

ب . - دیالکتیک از لحاظ قول به اصالت غایت

اگر قوانین اصلی دیالکتیک را به صورتی که پیروان مارکس تقریر می کنند در نظر بگیریم حق این است که میبینیم که با این قوانین هیچ چیز را تبیین نمی توان کرد ، بلکه خود آنها مستلزم این است که توجیه کرده شود؛ زیرا که سرانجام نمی فهمیم که چرا مثلاً کمیت به کیفیت تبدیل میجوید؟ چرا ماده به سوی حیات و حیات بسوی روح فرا می جهد؟ چرا در طبیعت صور جدیدی 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 ماتریالیسم يك سره از کار فرو می ماند تنها قول به اصالت روح را می توان جانشین آن گردانید تاحل مسائلی که خارج از حدود قدرت ماتریالیسم 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 نظر آن ماتریالیسم 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 میتوانند با پیوند خوردن و ریشه دوانیدن در انواع پست تر پدید آیند اما پیداست که نمی توانند چگونگی حصول چنین امری را توجیه کنند. نمیتوانند معنی آن را باز گویند و علت حصول آن را . بدین صورت فرا نمایند

مگر اینکه نخست این امر را بپذیرند که پیدا آمدن روح علت غائی چنین سیری بوده و صیوروت عمومی عالم در کنه خود اقتضای آن را داشته و چنین اقتضائی امتداد این سیر طبیعی را معین 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 میکنند که روح در مراتب تطور در مرتبه بالاتری است روح را پدیدار فرعی و تبعی نسبت به ماده میگیرند. و حال آنکه به يك معنی ماده را باید پدیداری تبعی و ثانوی دانست زیرا که سیر تطور ماده متوجه به جهتی است که با ساختمان طبیعی و زیستی خودم 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 و لیکن واقعیت اولی و اساسی است. عالی ترین ارزشها و پرمایه ترین هستی ها از لحاظ فلسفی تعلق به وجودی دارد که در کاملترین و غنی ترین مراتب واقع باشد

زیر بناور و بنا را نیز باید از صورتی که پیروان مارکس بدان داده اند خارج ساخت و به صورتی که عکس آن باشد در آورد. 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 بر خلاف آنچه پیروان مارکس ادعا میکنند اصحاب مذهب اصالت روح نظام اشیاء را زیرو رو نساخته 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 میپنداشتند که قول به تطور موجب این میشود 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 ، با مذهب خود سازگار کنند. فلسفه روحیون همان فلسفه ایست که معنایی به جهان می دهد و می بایست بتواند نظریه های علمی را که به زبان خود همان سخن میگویند به سوی خود بخواند. و با استشها دیدانها باز نماید که تطور طبیعی جهان به منزله سیر ارتقائی و حرکت صعودی است که لااقل در سیاره ای که جایگاه آدمیان است ، در جهتی به سوی روح امتداد می یابد . روحیونی مانند برگسون و لکونت دونوی 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 شهرده اند که سر انجام انسان را بر تارک هستی جای بخشیده است

البته باید این نکته را قید کرد که مذهب اصالت روح نه هوادار تحول موجودات زنده است ، و نه پای بند قبول ثبات آنهاست ، و نه هیچ نظریه علمی دیگر را به اختصاص به خود مینماید. 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 برخوردار از فکر است ، به تبع اراده الهی و بر طبق طرحی که آفریدگار ریخته است به دست می آورد. میتوان گفت که در پرتو فلسفه روحی است که نظریه تطور میتواند خود را روشن و آشکارا نشان دهد ، اما از اینجا لازم نمی آید که حقانیت مذهب اصالت روح وابسته به صحت نظریه تطور 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 میدانند. ولیکن با وجود دلایلی 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

---

Transformisme -1

فیزیک دان و زیست شناس فرانسوی ( ۱۸۸۳ - ۱۹۴۷ ) - Pierre Lecomte du Nouy ۲-

. تدریجی یا ناگهانی حاصل کرده و انواع موجودات با تحول طبیعی از یکدیگر اشتقاق یافته باشد  
با همه این اکثر طبیعیین با فرصیه تطور موافقد و دانشمندی که هم در سلك روحانیان قرار داشته و هم دیزین  
شناس بزرگی بوده است، یعنی تیار دو شاردن به نحو قاطع صریح گفته است که : قول به تطور را نباید نظریه ای یا .  
طریقه ای یا . فرضیه ای پنداشت ، بلکه باید آن را شرطی کلی دانست که همه نظریه ها و فرضیه ها و طریقه ها باید  
مشروط بدان باشد، تا فکر ما بتواند آنها را بپذیرد و درست انگارد. تطور نوری است که همه چیز را روشن میدارد سبری  
است که همه خطوط باید در جهت موافق با آن منعطف شود

در عرصه چنین کشاکشی دانشمنداند که باید سخن گویند و نیز بر آنان است که مکانیسم تطور را روشن  
سازند. نظریات لامارك و داروین و آراء کسانی که به جهش قائلند و عقاید سایر کسانی که تحول موجودات را به نحوی از  
. انحاء صحیح می دانند با هر گونه بحثی که در میان آنان میروود جنبه فلسفی ندارد

بعلاوه ، باید تطور عمومی جهان را از تطور حیات بر روی زمین تمییز دادو 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 ماده ذی حیات جای دارد. از يك طرف مسأله تکوین عالم و از طرف دیگر مسأله  
تولید حیات به میان می آید و میدانیم که به نظر تیار دو شاردن حیات جز عتمهم ساختمان جهان است و به منزله عرضی  
. از ماده بر روی زمین ما به شمار نمی رود

معنی تطور خود معنی  
ساده ای نیست. این کلمه  
به معنی اعم خوديك  
سلسله از رگونی ها نیست  
که در واقعیتی پدید می آید،  
بی آنکه بخواهیم بدانیم که  
این دگرگونی ها مطلوب یا  
نا مطلوب است .

---

اما غالباً وقتی که از تطور سخن به میان می آوریم دگرگونی را منظور داریم

Mutation -1

که در جهتی به راه افتاده و امتدادی معین به خود گرفته باشد. فراتر 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 تغیر تدریجی به حالت . بهتری است .

در اینجاست 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 تطور 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 صبرورتی بشماریم که مقتضی . باشد که پیوسته چیز تازه ای سر بیرون زند و به وضعی که نتوان پیش بینی کرد با همین صبرورت ساخته و آفریده شود ، یا آن بگیریم . و لکن ، به هر کدام از این معانی بدانیم ناگزیر از آنیم که توجیهی برای آن بیابیم ، یا خود و جهی برای تبیین آن باز نماییم که هم جهت امتداد آن را . معین سازد. وهم معنی آن را معلوم دارد ، یعنی قائل به غایت در تطور باشیم

اگر این لحاظ فلسفی را که چیزی جز لحاظ ارزشی نیست ، ترک گوئیم چگونه می توانیم از تطور سخن به میان آریم؟ مگر اینکه تنها تغیر را منظور داریم و از. ارتقاء و تکامل صرف نظر کنیم باید با مسؤولیت فلسفی که طرح مسأله تطور ما را بدان متعهد می سازد آشنا شویم . سیر تطور زیستی را نمیتوانیم 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 بتوان شمرد و هیچ گونه علوی یا شرقی در اونتوان یافت ، از تطور ارتقائی سخن به میان نمیتوان آورد . تطور آن گاه معنی خود را باز می باید 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 میتوان 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 میرساند ، عقلی که صورتی و مثالی از علم الهی است .

تطور را معنائی نمی تواند بود مگر اینکه علت غائی و جهت عقلی آن ظهور موجودی باشد که وجدان و عقل و اختیار و عشق و آثار دیگری از ما بعد طبیعت در او جلوه کند. حتی می توان گفت که تطور حقیقی جز با آدمی آغاز نمی شود، زیرا که اوست که در سایه تفکر و به سبب اینکه به ارزشها توجه دارد قادر به ترقی است . اما به حکم منطق پدید آمدن انسان و پیدا شدن 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 دستخوش صدفه و اتفاق بدانیم، با تسلیم اضطرار طبیعی . کورانه بخوانیم .

## د . معنی جهان در نظر تیار دو شاردن .

کاری که تیار دو شاردن کرده است حاکی از این است که با اعتقاد به اصالت روح چه نیکو میتوان تصور را مورد تفکر

قرار داد و معنی فلسفی بدان بخشید

تیار دو شاردن با رسم منحنی تطور در می یابد که سیر تکامل طبیعت صیوریتی 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 عالیه 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 تصور را به معنی مزبور بگیریم بحث

راجع به تکوین عالم به صورت بحث راجع به تکوین انسان در می آید ، بی آنکه یگانگی جهان خلل پذیرد و سیر منطقی آن امتدادی از مرحله ما قبل حیات که وجدان هنوز در ماده مکنون است به مرحله حیات و از آن پس به مرحله فکر و . سرانجام به مرحله ما بعد حیات میشود

نباید چنان پنداشت که حرکت تطوری متصل و مداوم است ، بلکه در مراحل متوالی به انجام میرسد 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» بر می آید که با فرا رسیدن آن موسم حیات . چهره می گشاید و از حیات و خرد سپهر 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 میشکند 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 تطور در اینجا به پایان نمی رسد، بلکه از این پس بر عهده انسان می افتد تا در زمینه ارزش های روحانی و اجتماعی آن را به کار اندازد و بکوشد تا پیوندی ریشه دارو استوار در میان وجدان های افراد برقرار سازد. عالم انسانی را به مرحله ای ارتقاء بخشد که هم متحدو هم مختلف باشد ، بدین معنی که در همان حال که شخصیت پذیرفتن افراد انسان روز به روز قوی تر و کامل تر میشود وحدت جستن آنان نیز بیشتر و بهتر حاصل آید، هر چه بیشتر وجدانهای اشخاص با . یکدیگر مجتمع و متحد شود هر کدام از آنها خود را بهتر باز یابد

---

Biosphère. 1

Noosphère-r

در اینجا مطوری 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 میرسد و جهت اصلی ماجرای عجیب خویش را باز می یابد .

به هر صورت جهان را آن گاه میتوانیم به نحو تام و کامل توجیه نهائیم و اقتضای تفکر فلسفی را برآورده 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 میکند 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

انتشار ارزش و اتساع حدود آن ۲۰ - ماهیت و منشأ ارزشها ۳۰ - - ۱

.. استناد به ارزشها در اثبات وجود خدا

### منشأ ارزش و اتساع - 1 حدود آن

مسأله خدا مسأله متعالیه فلسفه است. بارها در مصر بحث از سایر مسائل به این مسأله برخوردی 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 چنندن 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 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 معنائی و جهتی 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 ببینیم که چگونه هر کدام از این مسائل نه تنها از لحاظ شناخت هستی بلکه در همان حال از لحاظ شناخت ارزش نیز طرح می شود

در بحث معرفت علاوه بر این که میکوشند تا به منشأ معرفت و شروط آن راه یابند عمده مطلب - ۱

. این است که ارزش آن را بشناسند و مسأله انتقادی خود به خود به صورت بحث در باره ارزش در می آید

بحث در باره تقرر ظهوری بدین معنی است که آنچه موجب توجیه این تفرّد می شود چیست ؟ چه -

معنائی میتوان بدان اسناد کرد ؟ آیا زندگی ارزش رنجی را که برای آن می بریم دارد ؟

بحث درباره 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 متعال پی ببریم

بسیار آسان میتوان نشان داد که سراسر فلسفه مباحثات به ارزشهاست و وجه تمایز اصلی علم و

فلسفه همین امر است زیرا در علوم بحث درباره ارزشها نمی کنند. پرداختن به فلسفه بدین منظور است که

ببینیم که هر کدام از موجودات چه عنوانی

در جهان دارند. وعلی‌الخصوص تقرر انسان که دارای وجدان و برخوردار از اختیار است و فضیلت و لیاقت در او صدق 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 بی‌آنکه تمایز آنها نسبت به یکدیگر از میان برود؟ ۲- البته ارزشها جملگی در علو قدر به یک پایه نیست پس باید کوشید تا طرز ترتب آنها را در مراتب مختلف دریافت و برای اینکه چنین توان کرد باید به ارزشی راه یافت که در اعلی‌مراتب باشد یا به عبارت دیگر مبدأ ترتب 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 ما می‌تابد؟

در نتیجه آیا انسان به اختیار خود قادر به تأسیس ارزشهاست یا اینکه مبنائی در وجود متعال باید برای آنها یافت و - ۴  
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 از امهات مسائل فلسفی است روشن گردد

#### ماهیت و منشأ ارزشها -

سخن را در این باره میتوان با نقل قول لوسن آغاز کرد و تعریف اورا راه نهی بحث دانست: چیزی که  
شایسته جستجو باشد همان است که مردم آن را ارزش مینامند، 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

: هم می توان گفت که ارزش - ۱

الف - وضعی است برای اشیاء از آن لحاظ که موضوع متفکر (به طور کلی) کمابیش آنها را طلب میکند 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 میکنیم پدید می آید و در پرتو 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

---

Le Senne1

نه از آن حیث که فرد مخصوص و مشخص است و در فردی از آن حیث که فرد است اموری را بر امور دیگر -  
ترجیح می دهد و بر اشیاء بر طبق آنچه خود او می خواهد ارزش می نهد

# ر شوق سے تعلق خاطر رفتہ

## می سو مہر بود

. پذیر است ، ناپایدار است

ز - مخلوق وجدان انسان است

ح - چنان باید تلقی شود که قول اسپینوزا ایجاب می کند آنجا که گفته است

د ماشیء را بدان سبب که خوب است نمیخواهیم ، بلکه هر شیئی بدان سبب که ما

«. آن را می خواهیم خوب است

ط - تابع امیال و افکار است بی آنکه هیچ گونه ثبات و قرار داشته باشد

و خلاصه کلام اینکه امر موضوعی است

: و هم می توان گفت که ارزش - ۲

الف - وضعی است برای اشیاء از آن لحاظ که فی نفسها و در اندرون خود کبابیش مستحق این طلب یا حائز این قدرند یا اص

وضعی است برخواسته از

ب - چیزی است که ارج و بهای آن در خود آن است. با شد

ج - شایسته این است که جستجو شود

د - نظر ما را به سوی خود بر میگردداند پرتوی از روشنائی آن به ما 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 نهمیم

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 میشود

ح - چنان باید تلقی شود که قول ارسطو ایجاب میکند آنجا که گفته است : چنان نیست که شیئی بدان سبب که ما آ

.. میخواهیم خوب باشد بلکه بدان سبب که خوب است ما آن را می خواهیم

---

Subjective - 1

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 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، میتوان 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 و بعضی دیگر قائل به اصالت ارزش از آن لحاظ که موردی در قبال این موضوع است. 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 میکند. میتوان گفت که اینان همگی کلام پروتاگوراس را از سر گرفته اند و آن اینکه: «انسان مقیاس همه اشیاء است.» آنچه آنجا که در پی دیگرگون ساختن همه ارزشهاست قصدش این است که انسان را قادر به تأسیس و تشریح ارزشها بداند. زید می گوید: «سرچشمه در جایی 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 میشود و به همین سبب، به اصطلاح کانت، می توان گفت که وجدان قانون گذار مدینه غایات است و باید مسؤولیت نامه آن را بر عهده گیرد، ارزشهای خاص خود را» . بیافریند، هم به جهان و هم به زندگی خویشان معنی بدهد

ناچار کسانی که به اصالت موضوع قائل شده اند جانب دار نسبتیت ارزشها نیز بوده اند البته نه بدین معنی که ارزش را چنان تعریف کنند که تابع فردانسان 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 زید میتوان پی برد که او چگونه و به چه معنی به اصالت نسبتیت قائل بوده است: «می خواهم به جوانانی که ایمان خود را از دست می دهند و از همین رو گمراه میشوند بگویم که اگر بتوان معنائی 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 . « یکی از فیلسوفان معاصر به نام پولن وجود خارجی و عینی ارزشها را خواه در زمینه معرفت خواه در زمینه عمل انکار میکند و آنها را مخلوق محض انسان می داند و میگوید : « انسان خالق آثاری است که از او ظاهر می شود و یقینی که او را حاصل می آید نیز مخلوق . . خود اوست. 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 میکنند و این حقیقت را نادیده می گیرند که ارزشها چنانکه گوئی از عین وجود تشعشع یافته باشد به ما می رسد و جدان ما در معرض آنها واقع میشود و به دریافت آنها ملزم می گردد. به همین سبب باید

البته مقصود او این نیست که انسان در برابر خدا مسؤول است بلکه می خواهد بگوید که انسان مسؤول - ۱

. کیفیت ارزشهایی است که خود او باید آنها را ایجاد کند و خدا نیز جز حد اعلاهی همین ارزشها نیست

R. Polin

جهت کافی آنها را بازیافت انسان نمی تواند 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 بدانها توجه کند و میتوان گفت که این امور قویترین تأثیرات را بر امیال او دارد. دکارت قائل به وجود حقایق ازلی است. بر طبق رأی او انسان واضع این حقایق نیست و جز این کاری نمیتواند کرد که مفاهیمی متناسب با این حقایق در عقل محدود و مخلوق خویشتن باز یابد. او می نویسد: « هرگز پروا نکنید از اینکه به اطمینان در همه جا بگوئید که این قوانین را خدا در طبیعت ما نهاده است. همان گونه که شهریاری در کشور خود قانون میگذارد. ، افلاطون فیلسوف را مأمور بدین امر می داند که نگاه آدمی را به سوی عالم معقول برگرداند ، عالی که ذوات ازلی در آسمان آن می تابند 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 می دانند. یعنی بر آنند که ارزشها مخلوق جامعه است ، از همین منشأ به وجد نهایی افراد می رسد و این وجدانها را به قبول خود ملزم می سازد . وجود ذاتی خارجی که افراد به ارزشها نسبت می دهند از همین جاست . البته اصحاب این رأی منشأ خارجی ارزش را تصدیق کرده و ضمناً باکی است بسیار آن را تغییر داده اند . ولیکن با چنین رأیی به سرچشمه ارزشها نمیتوان راه یافت، زیرا که جامعه واسطه ای بیش نیست و وجدان جمع به روح انسان از لحاظ جوهر آن تأویل می گردد . پس قوی که جامعه شناسان بر آنند از حدود مذهب اصالت نسبت خارج نمی شود . یعنی آنان را نیز باید در زمره کسانی به شمار آورد که ارزشها را ساخته وجدان انسان می دانند .

. 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 ، يا به عبارت ديگر از لحاظ موضوعی كه بدان توجه كند و طالب و راغب و عاشق آن باشد تصور ميتوان كرد؛ از طرف ديگر نمی توان گفت كه ارزش صرفاً به موضوع تعلق دارد، زیرا اگر چنین گوئیم كيفیتی 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 بيدار سازد ، روی آن را به سوئی كند و خود این عامل را نیز ارجی و بهائی باشد . پس ممكن است كه این دو وضع مقابل را ، بدون اینکه قائل به تصنع شویم، با هم 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 اشتهائی است كه همان ارزش در وجدان ما ، اگر آماده برای قبول تأثیر آن باشد ، پدید می آورد. در روان شناسی درباره اهمیت تمایلات ، علی الخصوص تمایلات عالیه 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 حدت و حرارت خواستار جمال و حقیقت و سعادت و ارزشهای دیگریم از آن روست كه این ارزشها قبلاً معلوم ما 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 برآورده سازد ، و در همان حال جوابی است كه به ندایی می دهیم كه عشق به ارزش را در وجدان ما بيدار میکند و با چنین ندائی آنچه ما را برای آن ساخته با

---

: شكسپیر نیز جانب موضوعیت ارزشها را ترجیح میدهد آنجا كه می گوید - ۱

« . ه ارزش تابع اراده شخص نیست . خود او بذاته دارای قدر و شرفی است كه در نزد شخص نیز همان را دارد

ارزش محل تلاقی شناسائی و هستی می باشد . محل تلاقی نفس استان 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 میدهد . شوقی از ما فرا می رود و دعوتی به سوی ما فرو می آید. در جایی 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 در جایی 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 میشود، دیگری فضلی است که برای اجابت این طلب شامل حال ما میگردد 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 منفعل است: وجدان ما تا اندازه ای ارزش را ایجاد میکند بدین ترتیب که شوق خود را به جهان هستی که مورد شناسائی است فرا می افکند. اما بدان سبب چنین میتواند کرد که معنی ارزش فطره معلوم اوست ،

ور به امر مبهم مثل محس بازی نیاز به ارزش را به وی داده اند و او را با فیضی که از عین وجود افاضه می شود مستفیض داشته اند .

مبنای ارزشها : حلول با تعالی .

اینک باید دید که آیا این دعوت و اجابت تنها در اندرون ماست و حالا در وجدان انسانی است ، یا به وجود مطلق الهی که کانون ارزشها و اعلی مراتب تعالی روح مشتاق ماست راجع میشود. 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 که ممکن و منعطف است ، تابع اراده ایست که معلوم نیست تا چه اندازه صائب باشد ، نسبی و

---

۱ - به تشدید لام

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 یک سو نهاد، ضرورتی در قبولش نیست، اعتماد مطلق به صحت آن نمیتوان داشت و با این خطر رو به رو می شود که یک سره از میان برود. در عکس، اگر ارزش را بر اساس اعتقاد به خدا تأسیس کنیم و ناشی از خواست او بدانیم ثبات وصحت و اصالت آن در ضمان خدا محفوظ می ماند. آنچه در کتب اخلاق راجع به ارزشهای اخلاقی گفته می شود در باره ارزشها صدق میکند و آن اینکه ارزش یا منشأ بشری دارد و به همین سبب که حال در انسان است امر اعتباری است یا منشأ الهی دارد و به همین سبب که متعالی است صدق و وصحت و اصالت آن محفوظ است.

کلام داستایفسکی 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 یک قابل احترام و اعتقاد نیست. اما این ارزشها را باور داریم، در جستجوی آنها بر می آئیم، 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 می تابد. 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 می شناسد، بی آنکه بخواهد یا بداند، رنگی 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 در آورد و بدین

---

نویسنده روس (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱) Fedor Dostolevsky - به تشدید لام - ۱

ترتیب 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 تشریح کند و اگر هم بخواهد نمی تواند. از اینجا بر نمی آید که آدمی در برابر ارزشهایی که در آسمان ساخته و پرداخته و به قالب انداخته اند یک 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 اعتلای شان آنها در همین جهان تلاش کند و از همین راه است که انسان می تواند یار و یاور آفریدگار باشد.

پس در ختام کلام در این مقام میتوان گفت که مذهب اصالت روح منافی باید توجه کنیم که آنچه از وجدان در این باره سر می زند ناشی از شوق وی به ارزشی است که بدو موهبت میشود به صورت اجابت دعوتی است که از نزد خدا می رسد، حاصل قدرتی است که از آفریدگار اخذ میکند، بر اثر نصیبی است که از حکمت ازلی میبرد. آنجا که زید انسان را مسؤول خدا می داند رأی او در انکار وجود خدا به مخالفت با خویشتن 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 می آورد یا از میان میبرد و پاسکال به همین معنی توجه یافته آنجا که گفته است: «د هر کسی آن گاه که می گوید «که این چیز خوب است یا بد است از خود خدائی می سازد»

## 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 میشود و علی الخصوص به سوالاتی 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  
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 میگیرد. رایی که از باسکال 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 ، جسمانی ، ارزشهای عقلی یا روحانی ، ارزشهای اخلاقی و دینی و اینها سه امر

ارزشهای عقلی یا روحانی ، ارزشهای اخلاقی و دینی و اینها سه امر

کمکی

جداگانه است ؛ مثلاً ارزش حکمت، که اگر از خدا مایه نگیرد 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 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 بینگاریم و از محل صحیح خود در

سلسله مراتب ارزشهای دیگر خارج کنیم و از همین راه به بت پرستی یا به عبادت اشیاء 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 که موجب میشود - ۱

مخالفت

و منظور حکمت الهی و معنوی با Sagesse - که برترین پایه ارزش راد با اخلاق

که مجموعه ارزشهای اخلاقی و دینی است . از

موجب

. میشود که برترین پایه ارزش راد یازیستن با پول بدانند

- قول به اصالت سیاست یا اصالت جامعه شناسی " که بر حسب آن باید جامعه و سیاست و ترقی - ۲
- . اجتماعی را در اعلی مراتب قدر و قیمت دانست
- قول به اصالت ماده بدان معنی که پیروان مارکس در نظر میگیرند و بتهای نوی به نام تولید با اقتصاد می -
- . تراشند و می پرستند
- مذهب اصالت عقل و مذهب اصالت علم که به اقتضای این دو مذهب عقل و علم را بجای بنها می - ۴
- . پرستند
- قول به اصالت استحسان که اصحاب آن پرستش هنرهای زیبا را تنها دین مردم می دانند - ۵
- مذهب اصالت اخلاق که اصحاب آن ردع و منع اخلاقی را به طور مطلق معتبر میگیرند بدون اینکه - ۶
- . تصدیق یا انکار اصالت ارزش در مورد تکلیف برای آنان اهمیت داشته باشد
- روش اهل تعصب یعنی کسانی که در مورد نژاد یا ملت یا حزب یا حتی در مورد دین و یا هر امر دیگر از - ۱
- . 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 میتوان 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 شهواتی 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 میتوانیم مانع از .

آن شویم که روی آوردن به ارزشها ، با ارزشی که آن را بجای مطلق نشانیده ایم ، ما را به بت پرستی کشاند میتوان آنچه را که پاسکال درباره حقیقت گفته است درباره ارزش باز گفت و به همه امور تعمیم داد می توان خود حقیقت را به صورت بت در آورد. زیرا حقیقت ، جدا از محبت ، خدا نیست بلکه تمثالی از اوست و از همین روتبی 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 بی ارزشی که مخالف آن است همراه می شود ( 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 سرپان می یابد و پرتوی از آن به هر چیزی که نام ارزش بر آن بتوان نهاد می تابد 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 ما فوق 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 بر کنار دارد و یکی از اقسام بت پرستی شیفته خود بودن و نقش خود در آب دیدن و خویشتن را پرستیدن است و این به قطع و یقین بدترین خطائی است که ممکن است عقل و عشق مرتکب آن شوند .

. اثبات وجود خدا با استناد به شناخت ارزش

در مباحث آتیه از خدا و از ادله اثبات وجود او با شرح و بسط وافی سخن خواهد

رفت ولیکن از راه بحث در شناخت ارزش خود به خود بدانجا می رسیم که در آستانه این مسأله متعالیه جای گیریم و این بحث را بتوانیم به طور غیر مستقیم آغاز کنیم

: ادله ای که از شناخت ارزش میتوان برای اثبات وجود خدا مستفاد داشت عبارت است از

استناد به لزوم منشأی برای تکلیف اخلاقی ۲ - استناد به حقایق ازلی - اشتیاق ذاتی و اقتضای طبیعی ۱ -

وجود انسانی

## . دلیل اخلاقی

تقریر اخلاق چگونه توجیه میشود؟ چرا باید آن را معتبر گیریم؟ با چه 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 متعال 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. حوالت معنوی و اخلاقی انسان بدون این بدایت و نهایت قابل تصور نیست

می دانیم که کانت این دلیل را بسیار مهم می شمارد. کانت میگوید تنها خداست که می تواند فضیلت را با سعادت همراه سازد و حکمت را با طبیعت سازگار کند و گزند اینها همواره در این جهان با یکدیگر بیگانه میمانند. از همین رو این حکیم وجود خدا و بقای نفس را اصول وضوعه عقل عملی میدانند و از جمله مقتضیات ایمان عقلی که راه نمای ما به کشف ماورای استدلال است می شمارد

بحث . . نخستین ایرادی که بر این دلیل میگیرند این است که از تکلیف نمی توان به خدا راه یافت مگر اینکه ابتدا به طور ضمنی فرض کنیم که تکلیف از نزد خدا می آید. اما باید دانست که در ضمن این استدلال جز این کاری نمی کنند که مفهوم

تکلیف و سایر مفاهیم عمده اخلاق از قبیل وجدان و الزام و مسؤولیت را تشریح و یا لا اقل بی پایه و نا استوار می‌گردد، مبنای اخلاق تزلزل

می‌یابد و دیگر تکلیف را

. اخلاقی را بر پایه ای استوار دانست

دومین ایرادی که بر این دلیل وارد میکنند این است که می‌گویند قانون اخلاقی را باید به صورت امری تلقی کرد که از وجدان به استقلال سر می‌زند و اگر نه چنین باشد یعنی منشأ اخلاق را خدا بدانیم ناچار باید بگوئیم که قانون اخلاقی از عاملی سر می‌زند که از اراده ماست و ما به قبول آن مجبور و ملزم میشویم . جواب این ایراد را در کتب اخلاقی باید داد و خلاصه جواب این است که برای معنی درونی قانون اخلاقی محتاج آن نیستیم که منکر تبعیت این قانون از عاملی جز خود وجدان باشیم . قانون اخلاقی مندرج در ماست لیکن صادر از ما نیست به اختیار ما انجام می‌پذیرد ولیکن برای اینکه بتواند بر این اختیار حاکم باشد باید چنین حقی از مرجع ه

. مسامی بدان افاضه شود و این مرجع جز خدا نیست

استناد به ارزشها و حقایق ازلی

تقریر آنچه گفته شد تنها درباره ارزشهای خاص اخلاقی نیست. سایر ارزش ها نیز مبنایی لازم دارد و از جمله آنهاست اخصی که مقدم بر همه ارزش هاست و آن حقیقت است. در مبحث دوم از همین فصل نشان دادیم که ارزش به طور کلی برای اینکه موجود به وجود خارجی باشد مبدأی لازم دارد که او را از حیث حکمت و کمال بتوان فارغ از نسبت دانست و حال آنکه ارزشی که نسبت خواست آدمی تعیین شود ناگزیر نسبی و اضافی و اعتباری است. درباره حقیقت در مبحث پنجم از

فصل سوم این کتاب بحث کرده ایم و در اینجا اگر راجع بدانچه در فلسفه متداول اروپا حقایق ازلی نام داده اند . مختصری بیاوریم سودمند خواهد بود .

البته باید این بحث را از افلاطون آغاز کرد. او می گفت که هستی برپایه جهان محسوس استوار نیست بلکه مبنای وجود را عالم معقول می دانست و بر آن بود که ذوات ازلی در این عالم که ما فوق عالم محسوس است موجود به وجود کامل و مطلق و فی نفسه است. این حقایق معقول که مانند ستارگانی بر آسمان معانی می درخشند در اشیاء محسوس تجلی میکنند بی آنکه مایه آنها کاهش یابد یا نهایت پذیرد. این ذوات ازلی این ستارگان پرتوافشان، این نمونه های تابناک هستی که اشیاء محسوس تقلید ناقصی از آن هاست در کجاست ؟ آنچه مسلم است اینکه ناشی از انسان نیست و فاهمه انسان به همین قدر اکتفا می کند که این حقایق را در کنه وجود باز یابد و از روشنایی آنها برخوردار شود .

# فلاطون

حکمای بعد از افلاطون ناگزیر بر آن شدند که این ذوات مندرج در ذات خداست و هموست که کانون حقایق ازلی و مقر و مأوی آنهاست. این حکما میبایست چنین بگویند زیرا چنین ذوانی را نمی توان به خود قائم یا به خود مکتفی دانست . بلکه به حکم منطقی 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 می شود و آن نوات این ضرورت را جز از همین مبدا نمیتوانست اخذ کند. آنچه بارکلی درباره جهان می گفت درباره همین ذوات صادق است : وجود داشتن ادراک شدن . است ، یا وجود داشتن معلوم شدن به علم لایتناهی است

اما کسانی که چنین می گویند، یعنی مثل مالبرانش و لایبنیتس حقایق ازلی را جهانی در درون علم خدا ، میدانند یا معلوم به علم او و موجود به همین علم می شمارند

---

۱ - اروپائیان معمولاً در این موارد فکر خدا می گویند ولی قدمای ما علم خدا گفته و فکر را در شأن او

. ندیده اند . م

به این مخاطره می افتند که خود خدا را نیز تابع این حقایق و ملزم به قبول صدق ضروری ازلی آنها بینگارند. اما رأی دکارت این مورد با قول به اختیار خدا مطابقت دارد، زیرا این حکیم حقائق ازلی را نیز مثل اشیائی که در وعاء زمان جای د مخلوق خدا میداند و به نظر او هیچ چیز را نمیتوان از اختیار متعال خدا برتر 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 آنها را ازلی

خواسته است. خدا خواسته است. خدا خواسته است که بعضی حقایق ازلی نیست بلکه خداست که بعضی از حقایق ضروری باشد اما این بدان

فرق دارد: اینکه اراده کنند که آنها ضروری باشند چیزی است و ضروری باشد که آنها را اراده کنند چیز دیگری است. دکارت است که می نویسد. ما بعد طبیعی را که شما ازلی می نامید خدا مقرر داشته است و آنها نیز مثل سایر مخلوقات خداست. اگر بر آن باشیم که این حقایق مستقل از خداست بدان می ماند که مانند قداما که مشتری یا زحل یا ارباب دیگر را تابع استوکس می شمردند خدا را ملزم به قبول تقدیر بدانیم از شما خواستارم که پروا نکنید، همه کس را مطیع سازید و در همه جا بانگ در دهید که خداست که قوانین را در طبیعت مقرر داشته است، همان گونه که پادشاهی در کشور خود وضع قانون میکند.

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 یکسان است که چنان کند که مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه باشد یا نباشد. یا اصلاً به

---

رودخانه ای در دوزخ بر حسب روایات یونانیان . - آب سماه زهر آلودی داشت و نه بار به گرد دوزخ Styx - میگشت و ارواحی که اجساد آنها دفن نمی شد در کرانه های آن سرگشته می ماند. به قولی دختر اقیانوس و تئوس بود

طور کلی امتناع اجتناع نقیضین 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 میکشیم قیاس کرد. او که مرید در مختار است قدرتش خارج از حد تصور ماست. ما میتوانیم مطمئن باشیم که خدا هر چه را که می فهمیم می تواند بکند امانه چنان است که هر چه را که ما نفهمیم او نتواند بکند . و گستاخی است اگر وسعت تصور خود را معادل درجه قدرت خدا بینگاریم، حقائق از لی 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 تصاریف زمان و مکان است. علاوه بر حقائقی که آنها 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 ولانپو نیز از او پیروی کرده آنجا که گفته است: «آنگاه که یکی از افکار خود را مطابق با یکی از حقایق میبینیم نه تنها وجود خدا را به اختیار خود فرض میکنیم بلکه خود را برخوردار از فعل .. خدا می سازیم ، یا بهتر آنکه بگوئیم در خودمان به خدا جا می 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 میکنیم. آلبرت کبیر بر آن است که مخلوقات جملگی صلا می زنند که خدا وجود دارد ، زیرا که جمال هر شیئی شاهد اثبات جمال متعال است. آنسلم نیز مانند او میگوید که : « آنچه باعث می شود که اشیاء نیکو باشند خیر اعلی است، یعنی وجودی است که خود در

---

از فلاسفه ارسطوئی قرون وسطی (۱۱۹۳-۱۲۸۰) 1-St Albert Le Grand

فیلسوف افلاطونی قرون وسطی (۱۱۰۹-۱۰۳۳) St. Anselme.

برترین پایه از نیکوئی است و طمّاس آکوناس نیز قائل به همین قول است : د واحد مقیاس باید مطلق باشد تا مقایسه  
« . مخلوقات را از لحاظ درجات علو آنها ممکن سازد

# بحث . - بر دلایلی از این قبیل ایراد میگیرند 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 با 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 میشویم که حقیقت خارج از زمان و نسبیّت و امکان در ضمان  
حفظ او محفوظ و مأمون بماند . وجود خدا قبلاً فرض نمیشود 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  
میرسیم که حقیقت برچه اساسی تأسیس می شود میخواهیم 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 بدهت است  
و مبنای حقیقت صداقت خداست ، یعنی خدا با این صفت خود ثبات معانی صریح و مهیز 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. ما در 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 جهت 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 میخیزد و از گذرگاه ارزش به وجدان ما می تابد . 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 در استان معلق است جدا باشد

اما در استان معلق است جدا باشد

ارزش

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 سوی در دل ماشوق شدیدی به جمال و سعادت و عدالت وجود دارد که با فرارسیدن به هیچ يك از امور متناهی نمیتوان آتش این شوق را فرو نشانید و از سوی دیگر عقل ما به تمام قوادری معقول شمردن و موجه ساختن همه اشیاء 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 بدایت و غایت آن نباشد ، باید عبث 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 و جدا نها 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 خدا را به صورت بشر تصور میکنیم و یا با اصحاب مذهب اصالت عمل هم داستان میشویم. ما درباره این ایرادات در مبحث ششم از فصل سوم درباره حقیقت بحث کرده ایم. در اینجا همین قدر میگوئیم که اگر به وجود خدا قائل نباشیم و 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

---

Anthropomorphistes به کر ثالث ، به صیغه اسم فاعل ، معادل - ۱

# فصل دوازدهم

خدا: وجود او، صفات او، فعل او

معنی خدا، ۲ - ادله مهم متعارف در ۱ -

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 میکوشیم تا در این فصل آراء مهمی را که درباره این مطلب عظیم اظهار شده است گرد آوریم.

معنی خدا - ۱

نخست باید لحاظ فلسفی را از لحاظ دینی تمییز داد. پیداست که بحث درباره خدا مشترک در بین دین و

فلسفه است، منتهی در زمینه دین از نور ایمان و تعالیم

آسمانی برای روشن ساختن این معنی مدد می جویند و در زمینه فلسفه اکتفاء بدین میکنند که فکر انسان از تصورها و شهودهایی که مستقیماً در خود آن حاصل می شود ، بی آنکه از کلام خدا چیزی بدان برسد ، مایه بگیرد .

در واقع می توان 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 می پردازند بحث درباره خدا را مؤسس بر نصوص کتب مقدس و تعالیم اولیای دین نمی کنند، بلکه تنها در معرض تأمل فلسفی قرار میدهند. از عهد لایبنتیس به بعد حکمای اروپا علم الهی فلسفی را بحث در عدل خدا نامیده اند 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 با الذات با علمی که یکی از ابواب فلسفه اولی است تفاوت دارد

الف شناخت خدا

بحث راجع به خدا را نباید مبتنی بر شناخت جهان با هر چیز دیگری دانست. بلکه در این مبحث باید از معنی خود خدا که به نحوی اسرار آمیز در کیهان روح مادر لمعان و تجلی است آغاز سخن کرد. دو تن از فیلسوفان بزرگی که قائل به اصالت روح بوده اند ، یعنی دکارت و پاسکال ، در این نکته متفقند ، با اینکه این دو با یکدیگر اختلاف مشرب دارند، یکی از آن دو گشودن این راز را از خرد می خواهد، دیگری آن را در دل می جوید

واقع امر این است که مفهوم خدا در ذهن ما هست ، و اعتراف بدان بر ما لازم می آید چنانکه نمی توان به نفی آن پرداخت . ولتر آنجا که بالحنی حاکی از بی حرمتی می گوید که داگر خدائی هم نمی بود میبایست او را اختراع کرده ناخواسته بدین حقیقت اعتراف میکند که طلب مطلق در من وجود دارد و نیاز مرا به چیزی که

---

نویسنده و شاعر و متفکر فرانسوی (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴) - Voltaire - ۲

در روشنایی 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 می‌کنم به من القاء می‌شود. دکارت می‌گوید: «من آشکارا می‌بینم که در جوهر نامتناهی با واقعیتی بیش از آنچه در جوهر متناهی است برخورد می‌کنم بنابراین این مفهوم نامتناهی را قبل از مفهوم متناهی یعنی تصور خدا را قبل از تصور خودم، در خویشتن دارم

البته چنین حضوری را نباید تنها تصویری به معنی انتزاعی و مفهومی دانست: بلکه پی بردن بدان از راه شهود عقلی چنانکه دکارت میگفت یا شهود غریزی چنانکه پاسکال دل را به همین معنی می‌آورد دست میدهد. و بهتر است به جای اینکه بگوئیم که تصویری از خدا حاصل می‌کنیم بگوئیم که معنایی از خدا داریم

مسلم است که مشکلاتی در این باره پیش می‌آید که باید به بحث درباره آنها پردازیم ولی ابتدا بهتر است بگوئیم که مفهومی که از خدا در نظر می‌گیریم مطابق با قولی که از دکارت نقل می‌کنیم چنین است: «خدای متعال جاویدان بی‌کران 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 می‌رسد که آیا چنین مفهومی حقیقه از مفاهیم اولیه است، یا به تدریج و باطی سیر ارتقائی در طول عهد و اعصار پدید آمده، و سرانجام، عقلای بزرگ جهان تحت تأثیر ادیان به مفهومی از وجود متعال لایتناهی کاملی که ما امروز خدا را بدان صورت می‌شناسیم راه یافته و ما را به سوی آن راه نهایی کرده اند؟

اگر این مطلب را از لحاظ تاریخ و جامعه شناسی در نظر بگیریم می‌بینیم 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 ما قبل تاریخ تاروژگار ماسیر ارتقائی

---

در اصل کتاب چنین بوده است و متفکران بزرگ مغرب زمین تحت تأثیر مسودوت ..... م - ۱

داشته و از مراحل ابتدائی به مدارج عالی رسیده است. از اساطیر ما قبل تاریخی که شواهد و نظایری از آنها را در اقوام اولیه ای که هم اکنون در روزگار ما به سر می برند می توان یافت تا معتقدانی که در ادیان توحید به ظهور رسیده معنی مقدسات پیوسته دیگرگون شده است. با دوره ای که در آن سحر و جادو را معتبر می گرفته اند و یا در همه اشیاء قائل به وجود روح بوده اند آغاز شده و از مرحله ای که اشیاء را تقدیس می کرده یا به تو تم ها اعتقاد داشته اند گذشته ، و به روزگاری که در آن قائل به خدایان متعدد بوده اند رسیده و سرانجام یا به مرتبه قول به وحدت وجود منتهی شده ریا به مقام توحید ارتقاء جسته است. پس میتوان مدعی بود که اعتقاد به خدا به معنی موجود متعالی شخصی دیر به دل آدمی راه یافته و در نتیجه تهذیب و تکمیل تجارب دینی گذشتگان حاصل آمده است

بعضی از متألهین این امر را درست ندانسته و گفته اند که می بایست 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 سر انجام تعلیم اعتقاد صحیح به وجود خدا در ادیان عالی تری که تعلق به ادوار کامل تر تمدن انسانی داشته است از سر گرفته شود

فیلسوفان راه دیگری برای حل مسأله در پیش میگیرند: تصور خدا در طبیعت انسانی یعنی در ذات روحانی ما مندرج است، منتهی میبایست بتوانیم آن را باز یابیم:

---

در اصل کتاب چنین بوده است، در آئین یهودی مسیحی - 1

اصطلاح فلسفی غربی - ۵ - Polytheisme

است برای اینکه خدا را به معنی وجود فاعل مرید مدرکی که منزله از عالم و مستقل و متعالی از آن است بگیرند و آن را با قوه روحانی کلی مبهمی که منتشر در موجودات به منحل در آنهاست متمایز بدانند. این قول اخیر را همه خدائی میگویند که ما به وحدت وجود تعبیر کرده ایم ۹ - در اصل کتاب دین یهودی - مسیحی . ۴

این نوشته را به درستی بخوانیم به مضمون آن پی ببریم و به تصور ناصحیح و نا موافقی 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. والبته با ظهور ادیان توحید 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 واحوال اجتماعی در پدید آمدن معنی خدا اهمیت خود را از دست میدهد و توجه به معنی خدا نسبت به تصور مقدسات ، از لحاظ منطقی و فلسفی نه از لحاظ تاریخی و تجربی تقدم می یابد 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 دو جواب را باید داد: از انسان یا از خدا

جواب اول را کسانی که منکر وجود خدا شده اند می دهند. ما راجع به انکار خدا و معنی آن بحث خواهیم کرد . فعلا 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؟ چگونگی این امر را نمی توان دریافت ذکارت خود به خوبی بدین نکته پی برده و گفته است که ممکن نیست که روح انسان از آن حیث که چنین است بتواند جهت کافی یا وجه تبیین معنی کمال باشد. حواس ما و تخیل ابداعی ما هیچ يك 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 میگیرد مایه ای از ذهن بشر دارد. اما معنائی

(در اصل کتاب : مسیحیت - ۱)

که این صورت حاوی آن است چنین نمیتواند بود و همین معنی است که جز بار جموع به خود هستی که پرتوی از آن به روح ما فرا افکنده شده است تبیین نمی گردد: این را نباید شگفت انگیز دانست که خدا با آفریدن من چنین معنائی را در ذهن من ، همچون نشانه ای از صانع که بر مصنوع او نقش بسته باشد ، جای می دهد ... من ممکن نمیدانم که طبیعت من مفهوم خدا را در خود داشته باشد، چنانکه هم اکنون دارد ، مگر اینکه خدا حقیقه 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 ممکن است بگویند که انسان است که آسمان را صورت خدائی داده است اما باید دید که معنی خدا بودن را از کجا آورده است تا به آسمان منسوب دارد ؟؟ یعنی معنی خدا را . چنانکه هم اکنون هست نمیتوان مخلوق مستقل عقل انسانی دانست

سخن گفتن از خدا جسارت میخواهد. زیرا که پیداست که برتر از هر سخنی و هر فکری است که مدعی تقریر واقعی از عدم تناهی او باشد . ژولبوه در موافقت با طماس آکوینی می گوید که ما از خدا هیچ نمیدانیم یا لااقل ، بسیار دشوار و نا به 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 ولا یوصف 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 جرات شان درخور 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 بدراه اهل تشکیک برویم . چه ، از طرف دیگر خدا چنانکه بازدارت بدان پی برده است در کمال بدهات است ، مفهوم صریح و مهیزی است، در حد اعلامی غناست، با روشنائی خیره کننده خود هر فکری را روشن

---

مقاله کاتولیک یسوعی فرانسوی متولد به سال ۱۸۹۶ H.de Lubac

استاد دانشکده های کاتولیکی لیون

می دارد. کسی که به چنین امری که از درون فکر بدان القاء می شود وقوف یابد حضور خدا را در کمون روح خود انکار نتواند کرد.

خدا راز ناپیدایی است. و این به نظر کسانی که به محدودیت ذهن انسانی واقف باشند عجیب نبی آید، اما این راز در ظلمات نیست. به تعبیر موریس بارس راز ناپیدایی در دل روشنائی است. راز ناپیدا اگر از خدا باشد روشنگر ازلی است. گابریل مارسا می گوید: «او روشن گر است؛ زیرا که در او ناپیدایی و روشنایی هر دو یکی است، من نمی توانم به روی خود او بنگرم زیرا که این خود اوست که نگریستن مرا ممکن می دارد.»، در پرتو روشنائی است که ما همه چیز را می بینیم و در می یابیم.

پس باید گفت که شناخت خدا ممکن نیست. کافی است که در شناخت او تفاوتی را که دکارت در میان شناختن و فهمیدن گذاشته بود به یاد آوریم: باید بدانیم که خدا بی پایان و همه توان است، پس روح ما که متناهی است نمیتواند او را بفهمد و دریابد چنانکه ما می توانیم با دست های خود کوهی را لمس کنیم بی آنکه آن را همچون درختی یا چیز دیگری که در گنجایش بازوان ما باشد در بر گیریم؛ زیرا که فهمیدن چیزی بدین معنی است که فکر ما آن را در «برگیرد ولیکن برای شناختن چیزی کافی است که تنها آن را لمس کند».

اما راه قربت جستن به خدا همان معرفت نامه ایست که ما قائل به صحت آن شدیم معرفتی که قدرت وصول به مطلق دارد و جامع جمیع قوای فکری است، و در تعهد نامی که به هستی می یابد عقل و عشق را گرد می آورد. از همین روست که خدا را باید هم از راه خرد جستجو کرد، و هم با تجربه مبتنی بر قیام ظهوری "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 رای کسانی را که به انکار خدا میپردازند تقریر کنیم، بلکه باید بدانیم که اینان که چنین سخنی میگویند چه معنی از آن میخواهند

---

1- Maurice Barres ۲ (۱۹۲۳ - ۱۸۶۲) نویسنده فرانسوی Gabriel Marcel

فیلسوف آگزیستانس و ایست مسیحی فرانسوی متولد به سال ۳۱۸۸۹

پاسکال می گوید که انکار خدا نشانه ای از قوت گونه ای در روح آدمی است . « باید جرأت داشت تا - ۱  
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 می گردد .

ولیکن باید گفت که قوت و جرأت را بیشتر آن کس دارد که این معنی عظیم که روح را مدهوش میسازد در  
دل او جای گیرد، اگر در معنی خدا تمعن کنیم می بینیم که لهعانی دارد که توانائی دریافت آن ما را نیست ، با چنان  
هیبتی نمایان میشود که دل را می لرزاند و خرد را مضطرب میسازد. ما چگونه می توانیم در برابر آن مندهش و منقلب  
نشویم ، خاصه آنگاه که هنوز شایستگی آن را نداریم که بتوانیم بدان یا در آن زنده باشیم ، مانند هوائی است که چندان  
پرمایه باشد که تنفس آن ما 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 .

اما آن گاه که در جستجوی خدا بر می آئیم باید بدانیم که چگونه این جستجو را آغاز کنیم . در مطلب - ۲  
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 نمی توانیم 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 می بینیم که پی بردن به خدا به دلائل علمی که اعتبار آنها محدود به حدود اشیاء حسی  
است فراهم نمی آید جستجوی خدا مقتضی انقلاب حال آدمی به معنویت و روحانیت است .  
دومین معنی انکار خدا این است که شخص منکر معمولاً راه های دیگری جز

آنچه باید برای شناخت خدا میجوید . یعنی در اختیار روش در جستجوی او به خطا می رود

انکار خدا تنها بدین معنی نیست که قائل به وجود او نباشند. بلکه بیشتر بدین معنی است که نمی توانند تصورات - ناروائی را که در ذهن ناقص ما درباره خدا پدید می آید بپذیرند . لانیو میگوید: «انکار وجود خدا اختصاص به کسانی دارد که معنی خدا را با معانی که غالباً از خدا به اذهان ما راه یافته است مشتبه می سازند، و همین معانی است که در نظر اینان مخالف احکام . علم ، یا حتی منافی مقتضیات وجدان می نماید

بدین ترتیب باید گفت که کسانی که انکار خدا میکنند ، بی آنکه خود بدانند خواستار آنند که آدمی خدا را به معنی شریف ترو عالی تری بگیرد . این همان حالی است که شکاکان را در نفی حقیقت حاصل میشود، و چنانکه به جای خود گفتیم حسرت و حرمان را در زیر پرده ای از شک و طغیان پوشیده میدارد. تصویری که ذهن آدمی از خدا می پردازد آنان را دچار یاس و حرمان می سازد؛ با انکار خدا حسرت چهره راستین خدا را می برند که باید چنان باشد که بر خردها و دلها چیره شود و امکان هر گونه شکی را زائل سازد. اعراض از خدا معبر اشتیاق شدید به خداست، اشتیاقی که بر نیاورده و واپس زده مانده است ؛ حاکی از عطش و افر به مطلق است عطشی که سیرابی و کام یابی در پی نداشته است

. در پی نداشته است

زولیوه می گوید : منکر خدا مفهومی را از خدا انکار می کند که واقعاً قابل تصدیق نیست. چنین کسی چهره های ناتهامی را که ما از خدا می پردازیم پس می زند و با این کار، بی آنکه خود بدانند به پیراستن خدا از آنچه شایسته او نیست دست می برد. اهمیت این امر را در تاریخ افکار نادیده نمیتوان گرفت ، زیرا که ما را بدانچه خدا چنان نیست و نمیتواند باشد راه بری میکند

---

فیلسوف فران وی (۱۸۵۱-۱۸۹۴) Lagneau - 1

منکران خدا به نحو غیر مستقیم به تحصیل تصور صحیحی از خدا یاری می‌رسانند، و یا بهتر آنکه بگوئیم - ۴ - که تصورات نا صحیحی را که حاصل می‌شود زائل می‌سازند. ولیکن پس از اینکه این صور راز ائله ساختند ، با این بت ها را شکستند خود اینان گرفتار بت پرستی های دیگری میشوند و این تناقضی در مشرب اینان است. در واقع ، اینان نمی‌توانند چیزی یا ارزشی را جانشین خدا نکنند ، و آن را ، بر رغم خود به مقام مطلق نرسانند و به تقدیس آن نپردازند. این شی عمی تواند طبیعت با سیورورت یا تاریخ یا علم یا هنر باشد. به هر صورت منکران خدا ناگزیر به جعل خدایان دروغین دست می‌زنند و هر چیزی را جز خود خدا به مقام خدائی می‌رسانند و می‌توان گفت که به قول ژاک ماریتن قائل به وجود خدا کسی است که منکر خدائی خدایان دروغین باشد، چون تنها خدا را می‌شناسد بتها را بشکند . و همه معجزات را درباره خدای راستین به دور ریزد

انکار خدا مستلزم نفی ارزشها نیست ، و منکران از این راه خود را دست خوش تناقض تازه ای میسازند ، - ۵ - زیرا که میتوان ادعا کرد که ارزش ها جز نام های تازه ای که ندانسته به خدا میدهیم نیست. حقیقت و عدالت و عشق و جمال همگی جوهری از مطلق است با پرتوی است که از مجد و جلال خدا فرو تابیده است . تصدیق ارزش ها 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 مهر 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 ، ارزش ها بی پایه و بی اساس میماند. احترامی که منکران خدا به ارزش ها می‌گذارند واکنشی است در برابر معتقدانی که در واقع بی اعتقادند، و اینان کسانی هستند که

---

فیلسوف معاصر، از مجددین فلسفه طهاس آکوینی [ 1 - Maritain

راک 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 می کنند. انکار خدا از همین راه نیز شاهی بر تصدیق و تنزیه خداست

در دنیای جدید چنان مینماید که با امری جدید مواجه باشیم و آن ظهور تمدنی است که مدعی این است - ۶ - که بر مبنای نفی اعتقاد به خدا تأسیس یافته است

واقع امر اینکه از آنگاه باز که کسانی مانند نیچه به نحوی رقت انگیز مرگ خدا را اعلام داشته اند سرکشی در برابر ما بعد طبیعت متداول شده است. منکران خدا در این عصر نه تنها میخواهند که آدمی خود را از قیومت خدا آزاد سازد، بلکه او را به جهاد بر ضد خدا، به نام نیچه یا هیدگر یا سارتر یا مارکس، فرا می خوانند. 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 نا شناسی حزن انگیز هیجان آمیز آثار حرمانی را آشکارا میتوان یافت و آن تحسر به خدای از دست رفته است، و تحسر به چیزی نشانه اشتیاق بدان چیز است. غیبت خدا از روح انسان معاصر به معنی حضور اوست. حضوری که آن را از دیده میدانند و دزدیده میخوانند. دانیل روپس می نویسد: د می توان گفت که منکران خدا با روش قاطعی که در پیش میگیرند و با جمله هائی که می آورند 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 سخنرانی های ژاک ماریتن و سخنرانی دیگری از دانیل روپس تنها برخی از این عوامل را مذکور می داریم

---

( نویسنده فرانسوی ) متولد به سال ۱۹۰۷ Daniel Rops - 1

۱ - انسان در عصر جدید می‌خواهد از هر حیث قائم به خود باشد. بدین سبب قصد آن میکند که خود را از قیومت وجود متعال آزاد سازد، مدعی استقلال شود از هر جهت بر پای خود بایستد و این را می‌توانیم انکار وجود خدا به قصد اثبات اصالت انسان بخوانیم. آدمی به دستاویز‌رهایی بخشیدن به خویشتن از خدا سرباز می‌زند و یا خود را به خدائی می‌رساند. می‌پندارد که اگر خود را به جایگاه «مرد برتر» ۱ برساند، با توانائی که به کاربردن علم در عمل به وی میبخشد، وضع خود را تعالی می‌دهد، و از این راه از وجود متعالی دیگری بی‌نیاز میشود. او می‌خواهد که خود او بنیان‌گذار ارزشها و صاحب اختیار تقدیر خود باشد.

مذهب اصالت عقل به صورتی که موافق با معنی حقیقی فلسفه دکارتی نیست انکار مقدسات و نفی ماوراء طبیعت را - ۲ - نتیجه میدهد 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 می‌کند. بادل بستن به اصالت عقل راه جستن به اصالت ماده را موجب می‌شود و در نتیجه سخن را بدانجا میرساند که علم برای پاسخ گفتن به همه کنجکاوی‌های بسزای ذهن آدمی کافی است. در جهانی که اقتصادیات و فنون صنایع بر آن حکم می‌راند ارزشهای دینی جنبه تبعی و ثانوی پیدا می‌کند و مسأله اجتماعی | به معنی وسیع کلمه به مقام اول اهمیت می‌رسد و در همین جاست که رأی کارل مارکس به کرسی می‌نشیند.

در برابر استنادی که منکران خدا بدین دلایل میکنند می‌توان اشکالات فلسفی را که از این دلایل لازم می‌آید بر شهرد،  
یا به نتایج ناگواری که از آنها در عالم واقع حاصل می‌شود در رد آنها توسل جست

ادعای انسان مبنی بر اینکه از هر جهت میتواند به خویشتن اکتفاء کند با خصائص ذاتی او منافات دارد. انسان - ۱ - موجودی است ممکن و متغیر و فانی که در معرض تهدید ماده و عدم واقع است. عالی‌ترین درجه اعتبار انسان این است که خدا فیضی از

. نور و عشق خود بدورسند، و همین فیض است که او را میتواند به جانب اختیار و استقلال بکشاند

انسان مشتاق مطلق» است. اگر به وجود خدا قائل نباشد فکر او به محال دچار می آید، زیرا که انسان تنها با قوای محدود و مخصوص خود نمی تواند مدعی مطلق بودن باشد، مگر اینکه با کلمات بازی کند و آثاری از کمال را که به نحوی ناتمام و بی اندام تصور کرده و دست خوش تیرگی و آلودگی ساخته است با صفات خدا مشتبه سازد

مذهب اصالت عقل به صورت متعارف آن منسوب به دکارت و ما لبراناش و لایبنیتس است. اینان عقل را - ۲ وسیله ای برای ارتقاء به خدا می دانند و مجموعه ای از اموری که مقتضی اعتقاد به حضور خدا در جهان هستی است می شمارند.

جهان نو برای انکار خدا خود را پای بند بتها ساخته و تعداد اساطیر را به طرز عجیب فزونی بخشیده - است. از جمله این بتها که بشر امروز می پرستد و درشان آنها اساطیر می سازد می توان نژاد و ترقی و تاریخ و دولت و طبقه و فن و صنعت را نام برد

به قول دانیل رو پس: «انسان مدعی ترک خدا شده و لکن به دست خود بتهایی تراشیده و به جای او نشانیده است. انسان به خود می گوید که دیگر خدا نیست. اما باید بداند که به جای او معبدی لبریز از خدایان و جهانی پر از مقدسات و محرمات ساخته است. عهد امارت 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 در پیش پای خدای نابینای تاریخ قربانی کرده و به چنگال درنده صیوروت که خونخواری آن را مقدس و متبرک می شمارد سپرده است. روزی فرا میرسد که آن خدای نابینا خود را چنانکه هست نمایان سازد، ژوپیترا این جهان، خدای بزرگ بت پرستان، خدای زورمندانی که بر سریر

---

Tabous و آبوها Totems در اصل کتاب: توتیم ها - ۱

عزت تکیه می زنند ، خدای توانگرانی که در شان 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 آن را قبول دارند می تواند عالم انسانی را از خطری که در کمین اوست ، و موجب میشود که آدمی بیش از همه روزگاران دیگر احساس بی کسی و بیگانگی و سرگشتگی کند ،  
.رهایی بخشد

.د. معتقدات اولیه

معنی خدا چنان نیست که آدمی آزاد باشد در اینکه آن را هر گونه که بخواهد تصور کند ، بی آنکه مقتضیات و مهیئات خود آن را منظور دارد. بلکه خدا را باید به معنائی دریافت که در خورد شرف انسان ، یا اگر بتوان گفت ، در شان 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 میگوید : « من از کلمه خدا جوهر بی کران جاویدان ثابت مستقل همه دان همه توانی را اراده می کنم که من و همه چیزهای دیگری که وجود دارند آفریده و ساخته اوئیم .» البته این قول قابل تکمیل است ، و اصلا 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 بدوی منسوب داریم می تواند بود

در تصویری که از معنی خدا حاصل میکنیم به آسانی می توانیم ، بی آنکه حتی به تعالیم ادیان استناد جوئیم ، آنچه را که شایسته خداست از آنچه درخور او نیست جدا سازیم ، خدایا باید وجود کامل باشد یا هیچ نباشد. تصوراتی را که با معنی خدا ، چنانکه باید باشد ، مطابق نیست از دل خود دور سازیم. بت ها را بشکنیم و خدایان دروغین را نپذیریم

---

عالم انسانی همیشه معتقداتی درباره خدا داشته منتهی ارزش آنها یکسان نبوده ۱- در اصل کتاب ،

... د و مسیحیان

است : از جمله معتقدات اولیه سحر و جادوست. سحر را نمی توان اعتقاد دینی به معنی اخص آن دانست، بلکه مجموعه ای 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 در امان دارد ، و در این راه ساز و برگی با خود دارد که هم هر اس انگیز است و هم نشانی از ساده دلی است : وردها می خوانند، افسونها میکنند ، پیکرهای مومین از دشمنان خود می سازد ، بازخم زدن بدین پیکرها می ... پندارد که به دشمنان خود آسیب می رساند مردمان و جانوران را می آزارد ، خون خواریها میکند

روش جادوگران با آئین دین داران تفاوتهای اساسی دارد. یکی از جامعه شناسان به نام فریزر وجه امتیاز آن دو را این میدانند که سحر مبتنی بر این تصور است که در بین اشیاء طبیعی در نهان مناسبت و قرابت وجود دارد. این مناسب و قرابت را باید آشکار ساخت تا بتوان بر آن اثر گذاشت ، یا اشیاء را از همین راه چنانکه خود می خواهیم به تأثیر متقابل بر یکدیگر واداشت . جادوگر بر آن است که با این قوا می توان 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 اینکه دعاها و استغاثه ها را قبول یارد کند مختار مطلق است، و اعمال و مناسک افراد انسان را کم ترین تأثیر الزام آوری بر اراده او نیست باید گفت که بعضی از امور در بین سحر و دین متشابه است و در بین اقوام اولیه سحرودین هر دو با هم وجود دارد ، ولیکن مشابهت یا مقارنت دو امر . نمی تواند مانع مغایرت آن دو با یکدیگر باشد ، چنانکه هر کدام از آن دو سیر تحولی جداگانه ای 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 تشخص و تعالی کنند . امر الهی را با امر طبیعی مشتبه سازند ، و با قوای خفیه ای که

---

دانشمند اسکاتلندی ( ۱۸۵۴ Frazer -

رجوع شود به حاشیه ۸ از صفحه ۱۸۱ - ۲

حال در اشیاء است از يك قبیل پندارند و واقع امر این است که چنین معتقداتی بیشتر با قول به اصالت ماده تناسب دارد.

از جمله معتقدات اولیه اعتقاد به وجود روح در همه اشیاء است اعتقاد به سحر با این اعتقاد وجه مشترکی دارد و آن قبول قوه منتشره ای در سراسر طبیعت به نام ما ناست 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 تشخیص می دهند و طبیعت را بر از نفوس و ارواح به اقسام و انواع آنها میدانند و این ارواح را صاحب نیت ها و اراده هایی مشابه با آنچه ما داریم می شمارند. این قبیل ارواح به قول برگسون موجودات مبهمی هستند که همه جای دنیا مثلاً آبشخورها و جویبارها و چشمه سارها پر از آنهاست. این ارواح چه نیکو کاروچه بدکار در سراسر طبیعت حضور دارند و به همه جای آن جان می بخشند و حضور آنها موجب می شود که اشیاء علاوه بر وجود مادی خود وجود روحانی دیگری نیز داشته باشند. برگسون می گوید که معتقدان بدین ارواح نه آنها را صاحب شخصیت نامه می دانند نه منتشر در همه جا می شناسند و نه علو قدری را که شایسته خدایان باشد بدانها منسوب می دارند بلکه آنها را وابسته به جایی که در آن ظاهر می شوند می پندارند و همین امر آنها را از مقام خدائی فرو می اندازد ، 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 نمی توان 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 همه جا را 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 یادینی بی وجه و بی معنی می نماید

از جمله آنهاست بت پرستیهای مختلفی که انواع و اقسام آنها خارج از حد احصاست خورشید را غالباً خدا دانسته و به پای او قربانیا کرده اند. از جمله اقوام

Animisme1

خورشید پرست قوم آزنک و قوم کونکیستا دور را می توان نام برد. جانوران را نیز بسیار پرستش کرده اند. در مصر قدیم جانور پرستی 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. - تو تم پرستی بدین معنی بوده است که نوعی از حیوان را حامی کلان می دانسته و آئینی برای پرستش او داشته 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 آئین بهره مندی نام داده است ؛ - شیء پرستی فتیسیسم) این است که قائل بدین باشند که بعضی از اشیاء به سبب قدرتی جادویی که در آنهاست یا به سبب رابطه ای که با ارواح دارند نیک بختی و بهروزی می آورند. - و از این گونه پرستشها که معنی خدا در هر کدام از آنها به نحوی مخصوص تغییر یا تحجر یافته است و وجود آنها را در میان هر قومی نشانه فقر فلسفی و دینی آن قوم میتوان گرفت بسیار است

اعلب این عقاید با يك سلسله از اساطیر همراه است و منظور از آنها افساندهائی 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 وجعل 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 نمیتوان 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 روشهای ناروا در شناختن خدا دانست و مخصوصاً تشبه خدا به انسان

---

ساکنان سابق مکزیک قبل از ورود اسپانیائیان 1 - Azteques

Lévy Bruhl - Clan Conquistadors۲

Fétichisme (۶) Participaiion-

## ه . شرک

این سؤال را میتوان به خاطر حضور 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 با تو تمیسم و فتیشیسم مناسبتی دارد ، ولیکن این خدایان را نه جزء قوای طبیعی ، نه از جمله جانوران و نه از قبیل ارواح می دانسته اند و قائل به صفاتی مانند لایزال و متعال و مختار و مشخص 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 شفلی از آن گونه که آدمیان راست به خدایان منسوب میگردد. با همه این شرک 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 بر هینی بر آنند که از شرکی که در معتقدات عامه مرد . نمایان است فراتر می روند و به یگانگی خدائی که برهما و ویشنو " و شیوا " مظاهر اویند راه میجویند. پس در واقع شرک را به تبع توحید میتوان 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 نمیتواند ظهور در صور متعدد را بپذیرد ، هر چند یکی را از خدایان برتر از دیگران بگیرند ، و به خدای خدایان مانند زئوس " یا زوپیتر بگردند .

---

Jupiter - F

در اینجا مطلبی مربوط به تثلیث مسیحی وسیعی در توجیه آن و تطبیق آن بایگانه پرستی بود که - ۵

. 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. و 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 تمییز مخلوق و غیر مخلوق نحاشی داشت

اگر همه چیز در خدا باشد باید مثل اسپینوزا طبیعت را در خدا مستهلك ساخت و به عقیده ای که معمولاً آن را نفی جهان میگویند رسید ، یعنی طبیعت را جزء ذاتی و اصلی جوهر الهی که تنها جوهری است که وجود دارد دانست ، و واقعیت جداگانه ای را که عالم طبیعی دارد انکار داشت

: هر دو صورت چنین اعتقادی مستلزم نفی دو صفت از صفات اصلیه خداست

تعالی و تقدس او ، ۲ - خالقیت او . به قول سسه " تصدیق وحدت وجود مبتنی بر این اصل است - ۱  
که متناهی را با نامتناهی یعنی طبیعت را با خدا از يك گوهر بدانیم

: بحث ... اشکالات و تناقضاتی از قول به وحدت وجود حاصل می شود که از جمله آنهاست

اگر خدا و طبیعت را یکی بگیریم ناچاریم که هر چه را در جهان می گذرد به خدا منوب داریم و از - ۱  
جمله شر را با همه تعدد اقسام و صور آن از خدا بدانیم و این در خور خدا نیست. نمیتوان نقص جهان را در کمال خدا جای بخشید ، خدا یا باید منزله از جهان باشد ، یا اصلاً نباشد

طبیعت را به خدائی رسانیدن یا خدا را در طبیعت وارد آوردن ما را آماده برای این میسازد که به -  
سوی ماتریالیسم کشانیده شویم، چنانکه تطور فکر آلمانی از گونه تا هگل و از او تا فوئر باخ " شاهدی بر این معنی است

---

1 - W. Goethe Saisset Acosmisme شاعر و نویسنده آلمانی

L. Feuerbach ( ۱۸۰۴ - ۱۸۷۲ ) ۴ - ( ۱۸۳۲ - ۱۷۴۹ )

تبعیت انسان به خدا نباید با انحلال او در خدا مشتبه شود؛ اگر انسان در خدا منحل و مستهلک می بود - دیگر چگونه میتوانستیم از انسان و جهان سخن به میان آوریم قول به وحدت وجود با نفی تعالی الهی جهان را از هر گونه وجهی برای وجود یافتن محروم میدارد زیرا که نمی توان گفت که چرا مطاق 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 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 فرود آمدن در دل آدمی خود را بد و آشکار می سازد: « دوست نزدیک تر از من به من است، و به قول اگوستینوس قدیس در همان حال از هر چه برتر از آن نباشد برتر است. تعالی او از جهان و حضور او در جهان متهم یکدیگر است نه منافی یکدیگر. یا به 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 بشماریم با جهان یکی ساخته ایم و سهمی از وجود بالقوه بدو داده و دست خوش صبرورت کرده ایم و به هر دو صورت تناقض پیش می آید. همو میگوید 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 میتواند در آن حاضر باشد. به حضور خدا در جهان نمیتوان 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

---

فیلسوف تاله سیچی (۳۵۴-۴۳۰) St. Augustin - در اصل دو مسیحوت .... ۲- ۱

که خودداری از آن دشوار است چنانکه پندارهای ناروا درباره خدا حکایت از این معنی دارد. اما آنان که انکار خدا می کنند هر گونه اعتقادی را به وجود خدا، اگر چه به عالی ترین و خالص ترین درجه خود باشد به همین معنی میدانند 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 میکنند احتجاج دیگری کرد، یعنی می توان گفت که اگر درست بنگریم نفی خدا مستلزم همین معنی است، زیرا که با نفی خدا همه چیز به انسان باز میگردد در مقیاس بشری قرار میگیرد و وجود مطلق خدائی که متعالی از ما باشد انکار میشود، 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 میگویند

وانگهی، کسی که معتقد به وجود خداست میتواند ادعا کند که انسان حق دارد که شناختن خدا را بر شناختن خود با پی 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 میشویم و اگر کسانی مثل لوکرسیوس یا اپیکورس چنین گفته باشند چون تفکر دینی نداشته یا آن را در نیافته اند، قولشان در این باره سندیت ندارد

بعلاوه، صفات الهی همان قوای بشری نیست که انسان آنها را از خود جدا ساخته و صورت اقلومی 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 با انعکاسی از او به شمار می آید

بالاخره باید گفت که آنچه حکمای الهی از ما می خواهند این است که برای

---

فیلسوف یونانی (۲۷۰-۳۴۱ ق. م) Epicure شاعر رومی قرن اول ق. م. (۲) - Lucrece 1

اعتلاء به سوی خدا طریقه تمثیل را به کار ببریم، یعنی مناسبتی را در بین دو مرتبه از وجود، که یکی در حد کمال مطلق است و دیگری از کمال نسبی و تبعی برخوردار است باز یابیم. بدین ترتیب ، ، آنگاه که میگوئیم که خدا حکیم است منظور ما این است که مناسبتی در بین عقل ما و حکمت او وجود دارد، منتهی می دانیم که روشنایی لرزان عقل ما کجا ! وکنه لایدرک حکمت ازلی کجا ،

البته تمثیل را باید با احتیاطی به سز او تأملی بسیار به کار برد ، تاچنان ننهاید که گوئی خدا را قیاس به انسان کرده ایم بلکه باید مدام علویت خدا را محفوظ داریم زیرا که نمیتوانیم معنی لایتناهی را با قیاس به شیء متناهی دریابیم . برعکس به تبع معنی لایتناهی است که میتوانیم جنبه متناهی وضع انسانی را بشناسیم

نیکوترین و استوارترین شیوه تمثیل همان است که دکارت به کار می برد. دکارت فرا می نهاید که به معنی خدا نه تنها با فکر، بلکه با فعل شک پی برده می شود . اگر من شک میکنم بدین سبب است که خدا وجود دارد . : ، ، چگونه ممکن می بود که من بدانم که شک میکنم 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

با همین روش ، یعنی با حفظ علویت معنی خدا میتوانیم 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 نمیشناسیم، بلکه انسان را با سلب نورانیت از وجود خدا یا تحدید آن در می یابیم : « نباید تصور کرد که من لایتناهی را به معنی حقیقی آن تصور نمی کنم و تنها با سلب حدود از معنی متناهی بدان راه میبرم ، بدان گونه که سکون و ظلمت را با نفی حرکت و نور می شناسم ، بلکه بر عکس ، آشکارا می بینم که واقعیت جوهر لایتناهی بسی بیشتر از جوهر متناهی است ، و من ابتداء در خود تصویری از لایتناهی دارم که تصور متناهی را مبتنی بر آن میکنم یعنی معنی خدا در ذهن من مقدم بر معنی خودم 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 وقوه و صبرورت است ، و حال آنکه تعالی خدا به معنی علویت داشتن یا در 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 می توان 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 تجربه ای روحانی در پر تو عشق درونی خود بدان دست یافته اند. 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 می کوشند 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 تأویل نمایند، جنبه فوق طبیعی و متعالی آن را منکر شوند و سخن گفتن در باره چگونگی آن را به روان شناسی 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 هیجانان 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 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

را که 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 فرو رفتن در دل هستی است که کانت امکان آن را برای روح آدمی انکار داشت . شهود انسان را موفق می دارد که خیزش حیات و روحانیتی را که ذات واقعیت است از درون آن در یابد و روشن سازد .

شهود می تواند به سرچشمه قیام ظهوری راه یابد و با کنه حرکت وجود مطابقت جوید ، بی آنکه این حیات و حرکت را به مفاهیم منطقی مبدل سازد که در بین روح او و عالم واقع فاصله اندازد، او می گوید: «در نظر من حال عرفانی بدانجا منتهی می شود که آدمی با کوشش آفریننده حیات تلاقی بجوید و در نتیجه این تلاقی مطابقت جزئی با ...» آن بیابد. چنین کوششی اگر خود خدا نباشد از خداست

این حال را می توان تجربه نامید زیرا که بر اثر آن حضوری به ما دست می دهد . به قول برگسون : «روح مستقیماً نیروئی را که محرک اوست در نمی یابد . اما حضور غیر قابل وصف آن را احساس میکند یا به پیش بینی آن در ضمن رؤیتی که نمودار آن است فرامیرسد در این موقع ابتهاجی عظیم به وی دست می دهد، در خلسه ای فرو می رود ..... و شور و نشوری می یابد، خدا را در خود و خود را در خدا می بیند

« . در میان محبوب و حبیب جدائی نمیباشد خدا حاضر می شود و شادی بیکران به میان می آید این تجربه بر خلاف آنچه می پندارند، جنبه ذهنی و فردی ندارد . زیرا که اولاً می توان قسمتی از راهی را که عارف برای رسیدن به خدا رفته است باز بیهود ، ثانیاً حالاتی که به عارفان بزرگ دست می دهد ، با وجود جنبه شخصی که در هر کدام از آنهاست و موجب اصالت آن حالت میشود، بسیار به هم شباهت دارد. اگر چه شاید

بتوانیم مشابهت ظاهری احوال عرفا را نتیجه مشارکت در سنن و تعالیم و عقاید بشماریم. مطابقت باطنی آنها را با یکدیگر باید ناشی از این بدانیم که شهود در همه آنان وحدت داشته و وجود واحدی که با آن ارتباط یافته اندرگشوده است.

پس در اینکه شهود عرفانی حاصل میشود 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 میکنند 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 میبود 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 دریافته می آید، با خود به چشم روح دیده میشود. اما معنی خدا را، چنانکه از شهود عرفانی بر می آید، چگونه تقریر کنیم؟ عارف میگوید 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 بی 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 عرفا دست میدهد 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 وقعی بر آن نگذاشته اند، و به جای

اینکه چنین امری را نشانه وصول به منزل بدانند از ماجراهای سفر پنداشته اند. « برگسون بسیار دشوار میدانند که بتوان امور غیر عادی را از احوال مرضی تشخیص کرد. البته بعضی از احوال میتواند بدانچه عارفان را پیش می آید نشبه 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 با نبوغ آنان مرتبط باشد، گاه می شود که کسانی که عدم تعادل بر احوال شان چیرگی دارد به تقلید عارفان برخیزند، اما عارفان خود چنین نیستند، بلکه احوال آنان حکایت از عقلی سلیم می کند و از علو فکر و قدرت حکمت شان نشانها دارد

پیشانی های روان - تنی از ناتوانی و زود شکنی بر می آید، ناشی از کشش و کوشش بسیاری است که اعصاب عرفان نیز مثل اعصاب نوابغ در معرض آن قرار می گیرد این رؤیتها و خلسه ها و کرامتها و جذبها مطلوب عارفان نیست و نباید آنها را با معنی حقیقی تجربه عرفانی که حضور یافتن خدا از راه عشق است مشتبه گرفت

انقلاب عظیمی که از سلوک عرفانی در انسان پدید می آید جنبه باطنی و روحانی دارد. ترزای آویلائی خلسه را حالتی مقرون به اطمینان می داند که به اتحاد با خدا و فنا در او منتهی میشود. سن ژان دو لاکروا مراحل را که روح عارف در چنین سفری که به سیر و سلوک معروف است می پیماید، حالاتی از شادی و اندوه را که در این منازل به وی دست میدهد، وادی هایی از ظلمات را که از آنها میگذرد، تاسر انجام دیده خود به تابش نور الهی روشن دارد بر می شمارد. خاتمت این سیر و نهایت این سفر، به قول برگسون، اتحاد اراده انسان با اراده الهی است. در نظر برگسون غایت عرفان تنها این نیست که آدمی را خلسه ای رخ نماید

---

Psychophysique - 1

در اصل کتاب، و به صورت مسیحی آن ...، م - ۲

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 قدرت و قوت و جرأت بر میخواست 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 بگشایند، و فیض جان بخشی از عشقی که خدا به آدمیان دارد بدانان برسانند.... عارفان بزرگ در پی آنند که عالم انسانی را با تشدید خیزش روحانی و تقویت قدرت خلاقه حیات دیگرگون سازند، و این امر عظیم را نخست در هستی خویشتن تحقق میبخشند تا نمودن 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 میرسانند، 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 میدهد تا آدمی را به خدا و اصل 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 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

---

در اصل کتاب، او در اینجاست که عارف مسیحی از عارف یونانی یا عارف شرقی ممتاز می شود - ۱  
این عبارت و هم چون 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 ببارا پدر شواهدی در کمال ( بلاغت و متانت از اشعار عرفانی فارسی یا از مقالات عرفا یا از احوال اهل سلوک بیاورد . ما با عرفان آشنائی دیرین داریم و زبان عرفا را بسی بهتر از دیگران میشناسیم 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 فرانسوی بود رواندید که مناسبت و سنخیت شواهد و مطالب را به هم بزند و یا از دقت و امانت منحرف شود. و شاید نقل این اقوال از حکمای اروپا، با خود سخن آشنا از زبان بیگانه شنیدن را لطف دیگری باشد

خوش تر آن باشد که سر دلبران

## ادله متداول در اثبات - ۲

# . 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 با تکمیل تفکر فلسفی نیست

## الف - آیا می توان خدا را اثبات کرد؟

در آغاز سخن پرسشی که به ذهن ما راه می یابد این است که آیا می توان خدا را به دلیل اثبات کرد؟ دکارت شکی در این باره به دل راه نمی دهد . او می گوید : «من فکر میکنم که خارج از موضوع بحث من نباشد اگر بخواهم در اینجا نشان دهم که چه وسایلی میتوان به کار برد 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 ، حتی یقین ریاضی نیز نمیتواند 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 بارائی چنین قاطع اظهار نظر کنیم گوئی مشکل

بتوان برای اثبات خدا براهین ریاضی یا تجربی آورد (مگر اینکه تجربه را بدان معنی که دکارت به کار برده یا به عرفا دست داده است بگیریم. به نظر برخی از متفکران مثل طهاس آکوینی این براهین در واقع دلیل راه ما به سوی خداست

یا به قول گابریل مارسل راه هایی برای نزدیک شدن به راز هستی است. برخی از آنان از قبیل نوروا می گویند که هیچ گونه دلیلی برای اثبات خدا نمی توان آورد، زیرا که خدا واقعی است و واقعیت انضمامی را نمیتوان به برهان 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 آکوبنی آنگاه که پنج راه برای رسیدن به خدانشان می دهد، منظورش این است که وجود خدا را اثبات کند و این منظور را به روش فلسفی بر آورده سازد. اما استدلالی که دکارت در این باره میکند متکی بر شهودی است که به وی دست داده است و آن اینکه معنی خدا در درون فکر خود باز می یابد. هیچ گونه 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 در اروشن تر گردانید و با پرتوی که از آن فرو می افتد در سخن گفتن از خدا پیش تر رفت. رشته کار همین است. همه براهین در این باب به منزله تشریح و توضیح معرفت شهودی است که ابتدا ما را حاصل شده است. به قول ژولیه در واقع حقیقت خدا چیزی است که باید با آن زیست نه چیزی که باید آن را شناخت به دلایل نمیتوان این حقیقت را ارائه کرد، بلکه همین حقیقت است که دلایل را ارائه میکند دلایلی که وسایلی برای تشریح آن حقیقت و توجیه آن از طریق تفکر به شمار می رود. « در دنباله این بحث کلمات برهان و دلیل و طریقه را بدون توجه به اختلاف معانی آنها از لحاظ منطقی يك سان به کار می بریم

ادله متداول را در اثبات وجود خدا به چند نوع مختلف تقسیم کرده اند، و پیداست 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 می کوشند

تا از وجود عالم به وجود علت اولی آن بی

. ببرند و به همین سبب که در اقامه این دلایل از معلول به علت پی می برند ، آنها را دلایل انی می نامند .

ب . - ادله ما بعد طبیعی ، مثل : دلیل وجودی ، استناد به معنی کهال ، کشف مبنایی برای حقایق ازلی . - دو دلیل اول لمی 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 دلایل نیز جنبه انی و تجربی دارد .

اما باید توجه داشت که هر گونه استدلالی که درباره خدا به عمل آید استدلال ما بعد طبیعی است . به همین سبب از همه این تقسیمات صرف نظر می کنیم و تنها اهم دلایل را ابتدا فهرست وار مذکور می داریم و از آن پس به شرح بعضی از آنها می پردازیم :

۱ - دلیل وجودی .

۲ - خدا و کهال .

استناد به مقتضیات طبع انسانی -

استناد به لزوم منشأی برای تکلیف و مبنایی برای اخلاق - ۴

استناد به ارزشها و حقایق ازلی - ۵

استناد به امکان موجودات - ۶

استناد به اصل علیت -

استناد به غائیت یا به علل غائی

استشهاد به تجربه عرفانی - ۹

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

تقریر - در بحث راجع بدین برهان آثار بسیاری پرداخته اند. تنها دو صورت از آن را مذکور می‌داریم و از ما بقی

صرف نظر می‌کنیم

تقریر اول از آنسلم است. این متأله مسیحی قرن دوازدهم میلادی که معمولاً او را واضع این برهان میدانند به معنی کمال استناد میکند می‌گوید 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 بالضروره وجود دارد؛ اگر وجود نداشت چگونه می‌توانست کامل باشد.

تقریر دوم از دکارت است. دکارت برهان آنسلم را از سر گرفته و صورت بدیعی بدان داده است. دکارت می‌گوید 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 نمیتوان وجود خدا را نفی کرد بی آنکه دچار تناقض شد. وجود داشتن خدا که چیزی جز وجود کامل نیست، لا اقل به اندازه همان براهین 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 میتواند بود و از این حیث چیزی را بد و قیاس نمی‌توان کرد و آن اینکه هستی داشتن او به منزله صفتی یا نحوه‌ای از ذات او نیست، بلکه ذات او در کمال خود مستازم هستی داشتن است.

در هر شیئی می‌توان ماهیت و وجود را از یکدیگر جدا دانست، از اینکه ماهیت شیئی چنین یا چنان باشد بر نمی‌آید که آن شیء حتماً وجود داشته باشد. برعکس در خدا ماهیت و وجود از هم جدا نمی‌تواند بود. من نمی‌توانم 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 نمی‌آید که از ماهیت به وجود

یا از وجود بالقوه به وجود بالفعل برسیم، همچنین وجود او را 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 میگیرم 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، بر عکس، 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 نمیتوانم 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 ایرادانی بر آن وارد آورده اند این ایرادات تنها از فیلسوفانی که با روحیون موافق نبوده اند نیست، بلکه بعضی از متألّهین نیز اعتبار این دلیل را انکار کرده و با آن مخالفت جسته اند

مخالفت متألّهانی مثل طماس آکوینی ناشی از این است که تنها راه شناختن خدا را دلائل انی میدانند، دلالی 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 بر این برهان خرده می گیرد که به موجب آن باید گفت که جزیره هائی پر

از گنجینه های سیم و زر که من به تصور می آورم در واقع نیز وجود دارد. برهان وجودی به عقیده او مستلزم 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 میگوید: 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). اما می توان محمول و موضوع هر دو را با هم انکار کرد تا تناقضی هم لازم نیاید. بدین ترتیب میتوانیم 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 یا تکمیلی در خود این تصور پدید نیاورده ایم. تصویری که از صد مسکوک نقره داریم، چه این صد مسکوک واقعاً موجود باشد یا وجود آنها فقط امکان داشته باشد یک سان می ماند، وگرنه 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 محمولهائی است و وضع اشیائی که بتوان این محمولها را متعلق بدانها دانست.

در برابر این انتقادهای می 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 درباره وضعی خاص که در هیچ تصویری نیست بلکه منحصر به تصور خداست تأکید ورزیده است آنچه باعث میشود که اشیاء مخلوق ممکن الوجود باشد این است که مصداق آنها جدا از مفهوم آنهاست بر عکس، در خدا مصداق و مفهوم مطلقاً یکی است. و معنی 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 مجز است و در خدا ماهیت و وجود یا مفهوم و مصداق از همدیگر جدا نیست و جدائی هم نمی پذیرد، رد برهان وجودی به منزله این است که معنایی 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 جدائی 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 کوئی نتوان این نتیجه را گرفت که حتماً باید جدائی باشد، زیرا که نحوه تفکر من نمی تواند ضرورتی را بر اشیاء تحمیل کند. «آنگاه در جواب میگوید 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 میتوان سلب وجود عینی کرد بلکه مثل توقفی است که تصور مثلث بر تصور اینکه مجموع زوایای آن یک صد و هشتاد درجه باشد دارد، یا مثل توقف تصور کوهی بر تصور دره ایست

این جواب بدان معنی است که وجود خدا را باید جزء لا ینفک و بی اسطه تصور معنی خدا بدانیم، و این امر درباره 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 بدو در جهل مطلق بهانیم

ج . - خدا و کمال

در تقریر برهان وجودی معنایی که از خدا در نظر میگیریم و کمالی که به ذات او منسوب می داریم دخیل میشود. 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 میبریم استخراج میشود. شکی که می کنیم جز اینکه نقص ما را به ما نشان دهد چه میکند؟ 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؟ ووجه کافی برای تبیین آن چیست ؟

چنین تصویری ناشی از حواس نمیتواند بود، زیرا که تصوراتی که از حواس حاصل میشود در قبال نوری که در حضور ازلی است محو و مبهم است. ناشی از تخیل ابداعی نیز نمیتواند بود، زیرا که قوه مخیله نمیتواند 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 نمی توان جعلی پنداشت که ممکن نیست که آن را بتوان از راه تألیف اجزاء و عناصری که از تصورات مختلف اخذ می شود فراهم آورد. بلکه این تصور نمونه کامل تصوراتی است که دکارت آنها را معانی صریح و ممیز می خواند و ماهیات محض و بسیطی میدانند که در گنجینه روحی که آنها را بد و سیره اند در تالاف و امعان است. چنین تصویری نمیتواند ناشی از عدم باشد، زیرا که در علت لااقل باید همان درجه از کمال که در معلول است باشد و در نظام علیت درست نیست که بگوئیم که شیئی که کامل تر است از آنچه در مراتب کمال فروتر از اوست بر آمده باشد.

ذهن انسان با تاهی 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 به شمار آید. آنگاه که من درباره خودم فکر می کنم نه تنها در می یابم که چیز ناقص و ناتمام و وابسته به چیز دیگری هستم، چیزی هستم که مدام آرزومند به چیزی بهتر و بزرگ تر از خود من است، بلکه بدین امر نیز پی می برم که آنچه من ناشی از اویم همه چیزهایی را که آرزو می کنم و تصویری از آنها در دل دارم نه بالقوه و با عدم تعین، بلکه بالفعل و با عدم تاهی باید داشته باشد ، و چنین است خدا

برهان دکارت شایان توجه کاملی است حتی اگر چنانکه خود او خواسته است این استدلال را مبتنی بر - . حضور تصور کمال در کهون روح خود سازیم و در جستجوی جهت کافی برای حضور چنین تصویری بر آنیم شاید نتوانیم به رد آن پردازیم. ایراداتی که بر آن وارد آورده اند یا از طرف منکران خدا بوده است، یا از طرف کسانی که راجع به منشأ تصور خدا در ذهن انسان عقاید دیگری داشته اند 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. اما می توان این برهان را به دو صورت متمایز بیان کرد:

استناد به امکان جهان و استناد به امکان انسان

تقریری می توان از وجود ممکن عالم به وجود واجب خدا پی برد. کافی است ببینیم که جهان از اشیاء ممکن الوجودی صورت پذیر شده که می توانسته است و جو داشته یا نداشته باشد یعنی اشبائی 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 طهاس آکوینی تاکنون استدلال از امکان عالم به وجود خدا قوت گرفته و اعتبار یافته و در فلسفه

های متعدد به صور مختلف در آمده است

لایبنیتس که جهت کافی را بیان کرده است پیداست که این برهان را می بایست معتبر شمارد. بوسونه 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 در تأیید آن چنین گفته است: «وجود بنفسه اگر آن را به معنی مطلق بگیریم، با عظمتی که در اوست امر جلیلی است که جز به خدا نمی توان منسوب داشت

به طور کلی این برهان را میتوان 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

---

فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۶-۱۹۰۷) ۲- در اصل «بار بزرگی است. Hamelin - 1

جز وجود متعال و کاملی که در حد اعلای واقعیت است نمی تواند بود ، و آن خداست . اما صورتی را که دکارت از این دلیل پذیرفته است شاید بتوان مهمت 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 دارد این 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 کجا می 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 خودم هستی ببخشم درباره هیچ چیزی شک نمی کردم ، هیچ آرزویی به دل راه نمی دادم و هیچ کمالی را فاقد نمیشدم ، زیرا هر چه را که تصویری از آن می یافتم خود را از آن برخوردار میساختم و از این راه خدا می شدم . در نتیجه نمی توانم خدا را آفریننده هستی خویش ندانم

اگر من میتوانستم 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 میشود که وجود من که در عین امکان است وجود خدائی را اقتضا کند تا بتوان آن را ، تبیین کرد . هر کسی شوق میورزد به اینکه همه کمالاتی را که تصور می تواند کرد و همه چیزهایی را که میبندارد که در خدا وجود دارد در خود داشته باشد ، و این اشتیاق از اینجا مایه میگیرد که خدا اراده ای درمانده است که آن را حدودی نیست . و به سبب همین اراده نامتناهی که در ماست میتوانیم گفت که او ما را به صورت

« . و مثال خود آفریده است

بعلاوه از آن گاه باز که فکر میکنیم، بر ما معلوم می شود که تصور وجود تصویری 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 دار است 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 بالایتنهای 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

کانت به سبب مصادراتی که در فلسفه خود داشته نمی توانسته است برهان مستند به امکان را بپذیرد ، لافل 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 نمیتواند 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 جویی حال در وجود میرسیم و وجوب وجود مستلزم کمال آن نیست و چنین وجودی میتواند خود جهان یا مجموعه موجودات آن باشد. برهان مبتنی بر امکان کافی نیست بلکه سر انجام 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 مشتعل 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) 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 " یا

ممکن است یا واجب، و بی بردن از یکی از این دو به دیگری امکان دارد. و حال آنکه به نظر سارتر هر گونه

وجودی ممکن است، و اگر خدا نیز وجود میداشت ممکن میبود. 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 ورای امکان چیزی نباید جست. د وجود بدون جهت، بدون علت و بدون ضرورت است

هر موجودی بی جهت به ...

« . جهان می آید، با ناتوانی در آن میزید و به حکم تصادف می میرد

ثانیاً قبول خدا به منزله قبول واقعیتی است که هم فی نفسه وهم لِنفسه 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 لِنفسه بدین معنی که مانند وجودی که بهره ای از عدم در او باشد به خود آگاهی دارد،

. درباره خود پرسش می کند و هرگز تمامی نمی پذیرد

البته پیداست که این دو وضع و حال با هم سازگار نیست بلکه در میان آن دو تناقضی است. اگر

خدائی میبود میبایست وضع او تألیفی از لِنفسه و فی نفسه باشد، چنین تألیفی ممتنع است، پس خدائی

نیست.

این ایرادات را میتوان جواب گفت، و برهان مبتنی بر امکان را موجه ساخت

: به ترتیب ذیل

---

در این قول که از سارتر نقل شده کلمه وجود، نظر به تناسب مقام، بر خلاف سایر - Existencialisme 1

. آمده است Existence موارد در سراسر این ترجمه، در مقابل

Pour soi - En 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 می افتند. پس بحث راجع به اعتبار این ایرادات مستلزم بحث درباره مناسبات شناسائی و هستی در مذهب کانت است. ما این بحث را کرده ایم و اینک تنها به تکرار این مطلب اکتفا می کنیم که درست نیست که اصول شناسایی 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 علقه ای که در میان فکر و وجود است گسسته شود و فکر ما دست خوش نسبیتی گردد که آن را در خود مسدود سازد و ما را این پندار دروغین که فکر ما می تواند به خود کفایت کند حاصل آید.

اما در مقابل ایرادات فیلسوفان اگزیستانسیالیست دوره سارتر می توان 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 انگارد. بعلاوه، اگر هر گونه قیام ظهوری بنا بر تعریف ممکن باشد از اینجا نمی توان نتیجه گرفت که هر وجودی نیز چنین باشد. اگر بخواهیم به دقت سخن گوئیم، چنانکه لاول تعلیم کرده است، باید بر آن باشیم که انسان قیام ظهوری دارد، و تنها خداست که درشان او می توان گفت که وجود دارد. قیام ظهوری به تبع وجود حاصل می شود، وجودی که هر چیزی را که می آفریند در قیام ظهوری ممکن و محدود قرار میدهد و خود در تمامیت وجود می ماند، 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 لافسه و فی نفسه ممکن نیست ژان پل سارتر تنها به خواست خود گفته است بی آنکه چیزی ایجاب کند که چنین سخنی گفته شود. زیرا چه دلیلی داریم بر اینکه وجود نتواند در عالی ترین 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 نام دارد و واجب ازلی است پس باید گفت که در اینجا تشابهی 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 برخوردار و معلوم و با خود او مطابق است

.. استناد به اصل علیت

یکی از مقتضیات اساسی عقل این است که اشیاء را با علل موجهه آنها تبیین کند. اصل علیت حاکی از این است که هر چیزی که وجود دارد باید علمی 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 ضرورت می پذیرد. ببینیم که چگونه میتوان 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

محرک اول یا فعل محض .. یونانیان از مشاهده حرکت یا ضرورت جهان به خدا راه میبردند. پس از ۱ - ارسطو طماس آکوینی این دلیل را که به دلیل محرک اول معروف است بسیار مهم شمرده است. در جهان اشیائی را می ، ببینیم که متحرک 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 نمیتوان 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 تواند بود، زیرا که محرك های متوسط اگر با محرك اول به حرکت در نیاید حرکت نمیکند همان طور که چوب را جز با دست نمیتوان به جنبش در آورد، 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 و محرك اول را غیر متحرك بدانیم، و یا مثل افلاطون آن را متحرك به خود بشماریم زیرا که در هر دو صورت وجود نام و کاملی است که مکلفی 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 سیورورت است و در ذات او هیچ گونه قوه یا انفعال راهی ندارد زیرا که هیچ چیز بر او اثر نمی گذارد.

خلق مدام به تعبیر دکارتی . - دکارت استناد به اصل علیت را به صورت بدیعی در آورده است. - ۲ 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 میدهد . 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 دیگر می شود. پس برای اینکه اشیاء برجای 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 موجود باشم، مگر اینکه در همین لحظه علتی از نو مرا بیافریند، بدین معنی که مرا باقی 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 میشود. درست است که در سلسله علل باید در علت اولی که بنفسها وجود داشته و وجود خود را از علت دیگری نگرفته باشد توقف جست اما اگر علت خالقه را علت مبقیه نیز بدانیم پیداست که لازم نمی آید که تا بی نهایت فرارویم 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 درازل است و هم بدین معنی که وجود عالم مدام وابسته بدو وقائم بدوست. علت موجهه تنها يك بار درازل به کار نیفتاده است، بلکه مدام به نحوی که انقطاعی در آن رخ نمی دهد در کار میباند، 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 برد کارت ببخشم که در فلسفه خود خواسته است از خدا صرف نظر کند، منتهی نتوانسته است تأثیر فعال 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 واگذاشته باشد.

: بحث انتقادهایی 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 مبدای 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 پدیداره است و درست نیست که در ورای «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 محرك اول یا علت اولی را اقتضاء کند تا تسلسل علل از میان برود زیرا که میتوان 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 میشوند و هر یک از آنها در رشته خمیده ای معلول شیء سابق و علت شیء لاحق به شمار میرود یا حتی میتوان 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 بازگردد 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 بریکدیگر 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 منافی 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 بر خلاف 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 یک معنی نیست، و در همه موارد یکسان به کار نمی رود

پیداست 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؛ آنگاه که می گوئیم که خدا علت اولی 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 او نیز مثل همین علل مقهور سیر عمومی طبیعی می شود، بلکه منظورمان این است که او امتعالی از سلسله عللی ثانویه عالم بدانیم، قائل به جنبه فوق طبیعی برای آن بشویم و علی الخصوص آن را علتی بشماریم که مبنای وجود اشیاء و جهت

وجود آنها را بدانها میدهد رابطه جهان و خدا رابطه ای از این نوع است که وجود جهان متکی به خدا و قائم بدوست و مفهوم . علیت به تمامی چنانکه باید منطبق بر معنی چنین رابطه ای نیست .

همچنین اگر علیت را دورانی یا ادواری یا جدالی بخوانیم باز در مرحله علل ثانویه باقی مانده و به وجه امتیاز علت اولی پی نبرده ایم. اگر خدا متعالی از سلسله علل باشد دیگر او را نمیتوان به منزله اولین حلقه با یکی از حلقه های این سلسله دانست که با حلقه های دیگر در هم رفته 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 می رود .

ژولیوه می گوید 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 بعضی دیگر مؤثر است و به مبدأ مطلق آنها ربطی ندارد. این مبدأ مطلق را در خود عالم نباید جست زیرا که بنا بر فرض در هیچ کدام از عناصری که عالم طبیعی را به وجود می آورد و همه آنها در آن واحد و متوالیاً نسبت به یکدیگر علت و معلول یا معلول و علت میشود چنین مبدأی را نمی توان یافت . اما اینکه نمی توان جهت کافی جهان را در خود آن باز یافت و آن را مکنتی 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 بینکاریم چنین فرضی محال است ، زیرا که تنها وجودی که می توان 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 نمی توان 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 جسته ایم. اما اگر بگویند که مبدأ جهان می تواند مجموعه اشیاء آن باشد باید دید که وحدتی که در کل این مجموعه است از کجا می آید و مجموعه اشیاء ممکن چگونه وجود واجب را پدید می آورد؟ - جهان علت کافی و عالی وجود خویش را در خویش ندارد پس نمیتوان جستجوی علتی را برای جهان به دست آویز اینکه جهان نیازمند چنین علتی نیست بیهوده شهرد. اما اگر پای علم را در این زمینه به میان آوریم اشتباه میکنیم زیرا که اهل علم جهان را چنانکه هست مطالعه می کند یعنی در جستجوی شناختن ساختمان جهان و خواص و قوانین آن است و دیگر در پی این بر نمی آید که ببیند که چرا جهان وجود دارد، بنای آن را بر چه نهاده اند، و برای تحصیل چه غایتی بدان هستی داده اند. 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 می آید معلوم نمی توان داشت که این پدیدار چرا به ظهور رسیده و چگونه وجود یافته است و چه غایتی را می بایست حاصل نماید.

اما ایرادی که کانت وارد آورده است ارتباط با نظریه خاص او درباره شناسائی دارد که با وجود اهمیتی که کسب کرده است محل تأمل است و ما در این کتاب در هر فرصتی به بحث درباره آن پرداخته ایم. مبنای نظریه او این است که به خطا در میان پدیدار و گوهر شکاف انداخته و شناسائی و هستی را از یکدیگر جدا ساخته است. اگر معنی اصل علیت را نیکو دریابیم به کار بردن آن را برای مربوط ساختن جهان به خدا ناروا نمی شماریم، برعکس تنها استفاده صحیح و متین از آن را همین می دانیم. 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 می کنیم. و از همین روست که علم حق دارد که مفهوم قانون را جای گزین مفهوم علت سازد و اصل موجبیت را بر اصل علیت اختیار کند.

و .. استناد به غائیت یا علل غالی

استناد به علل غالی 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 براهین دیگری که جمله آنها مثل همین برهان از جهان شناسی ما به میگیرد 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 غائیت را نیز که به موجب آن هر چیزی غایتی دارد، یا متوجه به سوی غایتی است ، باید در تبیین شیء 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 غائیت 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 میدانند ، 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 مینامند . ولیکن ما همچنان ترجیح میدهیم که برهان مبتنی بر اصل غائیت بدان بگوئیم

اگر در مناسبات انسان و جهان از لحاظ غائی نظر کنیم برهانی برای اثبات خدا به دست می آوریم که چنین تقریر میشود: جهان سازمان آلی منطبی دارد ، وجود چنین سازمانی مستلزم تصدیق وجود عقلی است که ناظم آن باشد اگر قائل به چنین عقلی نباشیم نمیتوانیم 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 با غایات را منظور دارد. در جهان مادی و زیستی و روانی فعالیتها 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 غالی 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 دکارت خود بدان توجه داشته است. صورت ماشینی که دکارت 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 با یکدیگر 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 ببخشد قائل بود. پس میتوان 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 دلایل متداول در اثبات وجود خدا مخالفت ورزیده برهان طبیعی الهی در او تأثیر بخشیده است، و تکریم او را نسبت به نظامی که در عالم مادی و معنوی نمایان است بر کتیبه قبر او میتوان خواند: دو چیز است که نفس مرا یکسان « به تحسین خود و امی دارد: آسمان پرستاره ای که بر فراز سرما جای دارد و قانون اخلاقی که در خود ماست  
بالاخره باید گفت که حتی داروین نیز تصدیق علل غالی را با قول 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 مبینم»

برای مراعات اختصار کلام را درباره 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 یا در قوت آن تردید روا داشته 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 میدانند. استناد به عجایب عالم برای اثبات وجود خدا در وعظی که خطاب به مؤمنین میکنند به کار می آید. کسانی که ایمان شدیدی در دل خود دارند در حال در می 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 غائیت در نظر آنان تزلزل یابد اعتقادشان به خدا نیز رو به زوال می رود. وانگهی و همین که ما به منکران بگوئیم که تنها با دیدن ماه و ستاره است که می توان به هستی خدا پی برد بدانان القاء میکنیم که دلایلی 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 ناپیدایی 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 د خاموشی بی کران این فضای بی پایان مرا به هر اس 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 نمیبرد، شهادت به هستی خدا نمی دهد و بیابانی است که عشق در آن گم میشود. برو نشویک در تفسیر قول پاسکال می نویسد: د خدای طبیعت خدای رحمت نیست. از طبیعت نمیتوان 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 فرارسند، در صمیم وجدان خود آنگاه 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 می روند که برهان طبیعی - الهی تنها ما را به شناختن بانی با ناظمی راهنما میشود که در هر مرتبه ای از توانائی باشد او را نمیتوان همان خدائی دانست که مورد اعتقاد ماست . این برهان تصویری از صناعی 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 می دوزد و آنها را به منزله سر مشق هایی برای آنچه باید به وجود آورد می شناسد . از نقشی که در جهان باز می یابیم به وجود نقاش عاقلی پی میبریم ولی هرگز حکمت بالغه مطلقه ای را که به خدا منسوب میداریم با چنین دلیلی نمی توانیم اثبات کنیم. . ناتهامی ها و بی سامانی ها که در جهان میبینیم شاهی بر صحت این تردید است

از جمله آنها اینکه جهان نه به کل خود برخوردار از کمال است و نه به اجزاء خود ، مثلاً ، در زمینه حیات تصور وجود غایت غالباً درست در نمی آید . و قبول غائیت ناشی از این است که انسان همه چیز را به صورت خود پندارد ؟ و یا خود را مرکز و محور همه چیز بینگارد . یعنی از یک طرف ، انسان چون از شعور برخوردار 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 می پندارد ، 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 ساخته اند . مثلاً ، بر ناردن دوسن پیر و با ساده دلی می پنداشت که طبیعت را به صورتی که مطابق با مصلحت بشر باشد جعل کرده اند و حتی کربه ترین اشیاء را میتوان برای آدمی سودمند یافت و همین سودمندی را غایت آن شناخت

---

#### Anthropomorphisme

...همه از بهر تو سر گشته و فرمان بردار « - Anthropocentrisme -  
نویسنده فرانسوی ( ۱۷۳۷ - ۱۸۱۴ ) B de St.Pierre - ۵

در مقابل چنین آرائی که این همه مزایا به نوع انسان منسوب می‌دارد کسانی مثل ژان روستان بر آن رفته‌اند که وضعی که انسان در آن است بی‌وجه و بی‌سبب است هستی او را در جهان معنایی نیست، تفکر او امری نابه‌هنجار است و پدیدار نمائی است که ثبات و قراری در آن نیست، ناخوانده قدم به جهان گذاشته و اعتباری جز به اندازه وزش باد در لابه‌لای شاخ و برگ درختان نداشته است.

علم خود با مفهوم غایت مخالف است و اصل غائیت 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 با 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 ما را به خدا می‌رساند بسیار است و همه آنها به یک اندازه اعتبار ندارد. مدرسین قرون وسطی دلایلی را که از جهان‌شناسی مایه می‌گیرند بیشتر معتبر می‌گرفتند. البته میتوان به راه دیگری رفت و از نقشی که خدا بر خرده‌ما بسته یا از پرتوی که در دل ما افکنده است زودتر و بهتر بدوراه یافت. دکارت نیز مانند پاسکال منتهی به وجه دیگری براهین مأخوذ از جهان‌شناسی را به طور کلی قاطع نمی‌دانست.

با همه این راه یافتن از جهان به خدا را نمی‌توان ناممکن و بیپنده 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 بینگارد 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»

---

زیست‌شناس فرانسوی متولد به سال ۱۸۹۴. Rostand.

Scholastiques

البته قول به صانعی که افلاطون بر آن بوده درست نیست، زیرا که این نیمه خدا نیازمند خدائی است تا در وجود و فعل خویش تابع او باشد. صانعی که فرودست خداست جز خود انسان نیست انسان از آن حیث که قدرت خلاقه ای از خدا بدو تفویض می شود، یا خود سهمی از آفریدگاری او میبرد و مشارکتی در این صفت با او می جوید. اگر سراسر جهان را صانعی با ناطقی 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 آنگاه که در جهان قائل به عامل شری که آدمیان را گم راه سازد می شود بسیار زود اعتراف میکند که چنین عاملی شبحی است. که مولود شک است و اعتقاد به کمال الهی کافی است تا همچون روشنایی خورشید این قبیل اشباح را زائل سازد البته غائبی 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 بر خلاف آنچه به ظاهر گمان می رود، به جای اینکه منافی با اصل غائبیت باشد، شاهدهی برای اثبات آن خواهد بود.

این همان معنی است که زیست شناسان فائل به غایبات مانند لوکنت دو نوئی و آلکسیس کارل و کنو و تبار دو شاردن و فیلسوفانی مانند بر گسون پذیرفتند. تنها غائبیت است که میتواند مراتب صور موجودات را در سلسله ای از ماده به حیات و از حیات به روح مرتب سازد

---

زیست شناس فرانسوی Lucien Cuénot - دانشمند فرانسوی (۱۸۷۳-۱۹۴۴) ۲ - A. Carrel 1

(۱۸۶۶-۱۹۵۱)

اگر غائیت 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 غائیت 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 یک 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 را می‌گذارند بی‌آنکه هیچ گونه وجهی برای وجود آن قوانین آن نظام آن و منطق باطنی آن بیان دارند. هیچ چیز با مقتضیات عقل که با اجمله به صورت اصل جهت کافی یا اصل معقولیت عمومی بیان می‌شود بیشتر از تصادف منافات ندارد؛ اصل غائیت را می‌توان به اصل «نفی تصادف» تعریف کرد.

اما این ایراد که با قبول اصل غائیت 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 اخص 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 در می‌یابد، معنائی برای آن میجوید ارزش آن را باز می‌شناسد یا ارزش بر آن بر می‌گذارد. 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 غائیت را در علوم که موضوع بحث آنها اشیاء بی‌جان است در نظر نمی‌گیرند. در زیست‌شناسی، چون حیات و رفتار موجودات جان‌دار متوجه به تحصیل غایات است

ناگزیر باید اصل غائیت را ملحوظ داشت اما جایی که اصل غائیت 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 کنیم پس اینکه علما قائل به اصل غائیت باشند باغایات را در تبیین اشیاء و امور منظور ندارند برای فیلسوفان یکسان است. چون علم را کاری به توجیه جهان نیست و این امر آن گاه 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 ایست که قابل قیاس به یکدیگر نیست چون علم باید بی طرف و بی غرض 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 پی بردن 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 جهانی 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 ما در 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 فرا رسید بر خوردار می‌سازد

# فعل خدا - .

بحث درباره فعل خدا ما را ناگزیر از این میسازد 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 میکنیم : بحث درباره خلقت و مسأله شر

الف .. مسأله خلقت

مطلب خلقت با بحث درباره علیت خدا و غائیت 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 اینکه ممکن است ما این معنی را به صورتی نادر خور تصور کنیم و به طرز ناروا به زبان آریم . پیداست که تصور خدا به صورت پیشه ورانی که چیزهایی می سازند بسیار ساده و آسان است ولیکن هرگز در شان او نیست و حاکی از گرایش ماست به اینکه خدا را هم سان خود ببینیم و آفریدگاری خدا را از همان قبیل که ما کارهای خود را میکنیم 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 سرتیانژ د 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 بیکران او نیست. به تعبیر دینی آفرینش جهان بدین معنی است که خدا آن را از نیستی به هستی می آورد و یا هستی آن را از هیچ آغاز میکند . خدا جهان را با فعلی از خود که مقرون به اختیار مطلق و قدرت مطلقه است هستی میبخشد. اگر چنین بدانیم هیچ وجودی جز خدا آفریدگار

---

P. Sertillanges - 1

به تمام معنی این کلمه نمیتواند بود خلقی که انسان میکند جنبه ثانوی و تبعی دارد ، یعنی با بهره ای که از توانایی خدا میبرد میتواند 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 همه آنها پیش از دست بردن او بدین کار وجود داشته به دست آورده بالا اقل مجموعه ای 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 میگویند 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 پیشه وران 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 میدهد و دست خوش تحلیل میشود. اگر در خلقت راز ناپیدایی باشد از این جاست که همه چیز را با قول به خلقت میتوان فهمید و هر گاه از آن صرف نظر کنیم باید هر آنچه را که هست نامعقول بینکاریم یا چنانکه ژولیوه می گوید آفرینش برای مآزای است ولیکن رازی است که هر راز دیگری را آشکار می سازد، و حال آنکه انکار خلقت موجب میشود که فکر ما از رموز و غوامض انباشته شود و کار به محال بینجامد، زیرا که از يك 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 فهمدن چیزی را با تبیین کردن آن متفاوت گرفته است میتوان جهان را به

طریق علمی و با مطالعه قوانین تحصلی آن

تبیین کرد ولیکن با این کار جهان را نمیتوان فهمید. برای اینکه جهان را بفهمیم باید آن را صدوری با 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 میشود. و اینکه عقل ما آفریدگاری خدا را از هر جهت نمیتواند روشن و آشکار باز یابد از این روست که همه چیز با پرتوی که از آفریدگاری خدا بر آن می افتد روشن و آشکار میشود. آفریدگاری خدا با اصل جهت کافی یا معقولیت عام مطابقت نام 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 با اینکه اشیاء هستند میتوانسته 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 اتفاق بدانیم اما پوشیدگی و ناپیدایی که در خود آفریدگار است همچنان برجای خواهد ماند. زیرا که آفریدگاری فعلی از لایتناهی است ، و نمی توانیم با فکر متناهی خود بر لایتناهی احاطه جوئیم : حق باد کارت است که میگوید : « نباید از لایتناهی چنان سخن گفت که گوئی بفرز 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 نگفته ام 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 میکنند 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 رد خلقت می پردازند، زیرا که می گویند که جهان ازلی است و آغازی برای پدید آمدن آن نیست. اما باید دانست که مفهوم اصلی خلقت اقتضا نمی کند 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 سرتیانز، 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 می بایست مقدم بر این پیدایش یا خود شرط آن باشد، نمی تواند بود. به جای اینکه بگوئیم که جهان در زمان پدید می آید باید بگوئیم که زمان جزئی از جهان است، با آن پدید می آید و با آن آغاز می شود.

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 هستی که خالق در آن است خارج از زمان است و این خود بدیهی است زیرا که چون فعل «محض است نمی تواند 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، از لیت 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 بر می 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 صیورت آنها، یا اولین حلقه از سلسله علیت آنها نسبت به یکدیگر روی هم رفته آنچه متألّهان میگویند این است که علت اولی از نوع علل ثانویه یا در ردیف آنها نیست. خدا علت اولی است از آن حیث که مکتفی 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 با 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 با صراحت و شهامت گفته است مردد مانده اند. اینان باک از این داشته اند که اگر به خلق مدام قائل شوند اشیاء مخلوق را از هر گونه نبات 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 بگوید که جهان در حیز امکان است، وجودی مفتقر 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 در می یابد که برای اینکه جوهری در تمام آنات زمان استمرار یا بد محتاج تأثیر همان قدرتی است که اگر چنان جوهری وجود نمیداشت 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 خودکافی به ذات می‌بود چرا می‌بایست آفریدگار بودن بر او لازم آید؟

سارتر 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 بهتر این 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 خوانده اند 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، بی‌آنکه 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 دل بندر چنین نتیجه‌ای از تأمل خود می‌گیرد. خلقت را فعلی از خدا میداند که قصدی از آن نیست جز اینکه خلقی 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 را از جهان هستی است و هم وست که به آفرینش معنی میدهد. فیلسوف به خوبی در می یابد 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 می شود. اختیاری که آدمی دارد سهمی است که از قدرت خدا بدو تفویض شده و بهره ایست 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 می شود که در حکومت با حاکمی که برتر از اوست مساهمت میجوید یا خود وجودی می شود 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 قصوای آن با مصالح موجودات موافقت دارد

: در اینجا مسائلی طرح میشود

. وجود شر در عالم با مشیت و غایتی که به خدا منسوب می داریم منافات می جوید -۱

# از این مسأله عن قریب بحث خواهیم کرد .

قدرت مطلقه خدا و نظارت او بر عالم و علم کامل او به افعال آدمی با اختیاری که به افراد منسوب - ۲  
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 می آید. 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 ژولیهو اینکه انسان به سبب اختیاری که دارد میخواهد خود

---

Providence 1

را از عشق بی کران خدا به فرزندان خود بازرهاند رازی است؛ اما چیزی جز از آزادی نیست، آزادی که خدا برای آدمی خواسته است پس خواست او حتی در عصبان آدمی در برابر او نیز محترم می ماند

مسئله اعجاز از مسائلی است که بحث زیاد درباره آن رفته است. با وجود قدرت مطلقه ای که به آفریدگار - ۳ منسوب داشته ایم 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 نمی پنداریم. چنین تأثیری را از جانب خدا حمل بر این نباید کرد که او تنها به دلخواه خود بدان معنی که آدمیان می گویند، یا به حکم هوس مانند آنچه اینان را پیش می آید، چنین کند، بلکه به اعجاز خود نیز مثل هر شیء دیگر اراده او در ازل تعلق می گیرد

وانگهی معجزات طبیعی ظاهری بالنسبه به ندرت پدید می آید. و اینکه انسان گاهی آرزوی وقوع اعجازی را میکند تا نشانه ای از توانائی خدا را باز باید 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 در می آید یا چنانکه ریوارول گفته است: «کسانی که آرزو می کنند که شگفتیهایی در جهان رخ دهد. نماید شک نیست که از طبیعت میخواهند تا به شگفتی های خود پایان بخشد

اما با تأمل در می یابیم که اعجاز حقیقی اعجاز معنوی است، امور نا پیدائی 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 بساراه های دیگری که برای پی بردن به وجود متعال در پیش

---

نویسنده فرانسوی (۱۷۵۳-۱۸۰۱) A.Rivarol - 1

داریم. به يك سئنی گفته اند كه برای باور داشتن اعجاز باید مؤمن بود ، یعنی ایمان است كه اعجاز را نمایان می سازد. اما به معنی دیگر گفته اند كه اعجاز است كه ایمان را موجب میشود و اعتقاد به مشیت و عنایت را حاصل میكند ، و همچنین اعجاز را امری كه مطلقاً از راه علم و عقل تبیین ناپذیر است شمرده اند .

مسأله مناسبات خلقت با تطور و ارتباط آن با چگونگی پدید آمدن انسان خود از مسائل مهمی است كه - ۴ -

خواه نا خواه به میان می آید و بحث راجع بدان دل انگیز است. اما در اینجا فرصت این بحث نیست

## . مسأله شر

آدمی با چهره شر آشناست. در رنجی كه می برد، در تنگنایی كه در آن می افتد در شكستی كه می خورد ، در مرگی كه بدوروی می آورد، در آنچه پاسكال بی نوائی آدمی میخواند، همه جا شر را میبیند و میشناسد. آنچه در اینجا باید بدان پاسخ داد این پرسش غم انگیز است كه اگر خدائی هست چرا باید شری باشد ، و اگر شری باشد چگونه می توان گفت كه خدائی هست؟ وجود شر چنان می نهد كه گوئی خدا را شكست می دهد، اگر تدین دین داران را از میان نبرد، لااقل ، بنای فلسفه ای را كه 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 در آید. آنكه به چنین بحثی می پردازد خود را به عذابی عجیب می اندازد. زیرا كه آدمی ، چنانكه دكارت می گوید ، مشاور خدا نیست ، و اگر چنین كند به مثابه این است كه مدعی خوض در اعماق حكمت ازلی باشد ، یا خدا را به محاكمه بخواند. اگر خدایی وجود دارد بر او نیست كه فعل خود را در برابر آدمی موجه سازد، و آدمی را نیز نمی رسد كه به توجیه فعل او پردازد. با همه این از پرسشی كه پیش آمده است نمیتوان اعراض كرد و باید با آن مواجه شد

کسانی که خدا را منکرند مسلک شان بالذات بدین معنی است که از وجودش عدم خدا را نتیجه بگیرند ، اما فیلسوفانی هم که به اصالت روح قائلند با این راز بزرگ رو به رو میشوند. آگوستین قدیس بدین اشکال برخورده 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 احتر از ناپذیر بوده است و می بایست در جهان پدید آید و این با توانائی خدا منافی 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 اوسازگار نیست

به هر صورت شکی در این نمیتوان 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

شر طبیعی که چیزی جز انواع مختلف رنج نیست ، خواه رنج های جسمانی خواه رنج های - ۱  
معنوی مثل اندوهگین شدن به تنگنا افتادن ، شکست خوردن ، بیداد سر نوشت دیدن ، بی گس و بی پناه ماندن که حاصل آنها خود را بدبخت یافتن است ، و سرانجام آنها رنج بزرگ تر دیگری به نام مردن

شر اخلاقی که انواع عمده آن خطا و گناه و جنایت و بی رحمی و بیدادگری و زورگوئی و زور - ۲  
. شنوی و خلاصه همه بدکاری هائست که ما به سبب آنها یکدیگر را شایسته کیفر می شماریم

شر ما بعد 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 بارس 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 شرور همان شر ما بعد طبیعی است . فیلسوفانی که به توجیه شر در خلقت میپردازند 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 ما بعد طبیعی است از اینجاست که هستی آفریدگان مشتعل 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 و 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 میشود ، و از این راه هر گونه قیام ظهوری معنی حقیقی خود را از دست میدهد. قیام ظهوری یافتن از دل هستی بیرون جستن است ، با همه وابستگی به آفریدگار باکل وجود مشتبه نشدن است .

بعلاوه بی چارگی آدمی از راه تضادی که با فرایزدی دارد حاکی از آن می تواند بود. سیر صعودی آفرینش را که ما بدان 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 شر را 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 نهایش گرافکار فیلسوفانی است که شری در جهان نمی بینند . ولتر بی آنکه سخن این حکیم را که فراتر از حد او بوده است بفهمد به استهزاء او بر خاسته است .

به نظر لایبنیتس شر در جهان هستی به منزله سایه هایی در پرده نقاشی است که روشنایی ها و برجستگی های آن را بهتر نمایان میسازد ، یا به منزله آوازهای 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 جهانهای بی شمار میتوانسته است با این علم آفریده شود. خدا ، باسنجشی که چون برتر از هستی ماست نمی توانیم چگونگی آن را دریابیم ، بهترین جهان ها را برگزیده

و آفریده است. نه جهانی که فی نفسه بهترین آنها باشد ( بر خلاف آنچه ولترگمان برده است، بلکه جهانی که بهترین جهانهای ممکن است. جهانی که برترین مراتب امکان برای هم آهنگی و هم زیستی 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. لایبنتیس میگوید که اراده خدا همواره به بهترین وجه ممکن خود را عرضه می دارد، اما در جریان فعلیت یافتن عالم واقع شر نیز خود را به میان می اندازد، آیا می بایست خدا مطلقاً از وقوع شر و به همین سبب از احداث عالم احتر از جوید و آن را همچنان در نیستی گذارد ؟

بعلاوه روح انسانی چندان وسعت ندارد که بتواند بر سراسر جهان با همه اشیاء و اموری که در آن است و با همه ناپیدایی و پیچیدگی که در آنهاست احاطه جوید. اگر با نظری وسیع تر 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 یا زیان برساند آن را شر بینگاریم لایبنتیس میگوید که خدا از آنچه طرح می ریزد تنها يك منظور ندارد. سعادت همه موجودات عاقل ». یکی از غایات اوست، ولیکن همه غایات او یا حتی غایت قصوای او نیست

خوش بینی این حکیم را همه فیلسوفان رواندیده اند، چگونه می توان به کسی که دژخیمان شکنجه اش میدهند یا به کسی که فرزند خود را از دست داده است چنین خوش بینی را القاء کرد، برگسون میگوید که آسان میتوان به کتابی که لایبنتیس در عدل خدا نوشته است عبارتی چند افزود، ولیکن ما را ولعی بدین کار نیست. فیلسوف تنها در خلوت خود میتواند به چنین افکاری دل خوش دارد، اما باید دید که آن گاه که به دیدار مادر فرزند مرده ای میرود چگونه می اندیشد ؟ نه، رنج واقعیت وحشت آوری است و خوش بینی کسانی را که میگویند که شر جز خیری قلیل نیست نمی توان قبول داشت

با همه این پیش از لایبنتیس متأللهانی مثل اگوستین و طماس آکوینی آرائی مشابه رأی

او اظهار داشته اند . بون این مطلب را روشن داشته است که چگونه در فلسفه اولی بیهوده کوشیده اند تا شر را جزء لازم نظام عمومی عالم بدانند. برای اثبات این منظور از مفاهیمی مثل تمامیت یا ضرورت یا جمال استمداد کرده اند . رواقیان و پلوتینوس و برخی از متألهان مسیحی و اسپینوزا و لایبنیتس همین گرایش را داشته اند که با استنتاج از حکمت مطلقه ای که در آفرینش جهان به کار رفته است وجودش را در آن انکار کنند. به تعبیر کلودل شر در جهان مانند برده ایست 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 آوردن زیبایی برقرار می شود زشتی نیز خود را آشکار می سازد و به اسیری می ماند که زنجیر زرین بر گردن او گذارند . بون در برابر این سخنان اطمینان بخش از برخوردهایی که در خود زندگی با اقسام شر پیدا میکنیم و نمی توان آنها را نادیده گرفت سخن میراند سا رسوائیهای چاره ناپذیری هست که خواه ناخواه از پرده بیرون میافتد در کشاکشی که در میان ارزشها پدید می آید ، مثلاً در جنگ ها در درون خود نیکی ها بدیها چهره می گشاید. بالاخره شخص انسان محکوم است که مرگ را با همه تلخی و ناگواری آن بپذیرد نگرانی که در آدمی پدید می آید و تنگنائی که خود را در آن میبیند نشانه ایست از اینکه او به سبب شری که احساس می کند خود را باز پس میکشد، و این حرکت از اضطراب آغاز می شود و به وحشت انجام می گیرد. پس در تنگنا افتادن با احساس شر کردن هر دو یک چیز است

چون آدمی به بدی ها بیندیشد چاره ای ندارد جز اینکه به تنگنا بیفتد و خود را در بند اضطرابی که  
. منشأ آن ما بعد طبیعت است گرفتار ببیند

شاید بتوان گفت که شر نیز مانند اختیار و عشق از جمله مسائل نیست، بلکه از جمله اسرار است  
تشخیص مسائل را از اسرار از گابریل مارسل اقتباس کرده ایم . مسائل پرسش هائی را گویند که برای یافتن  
پاسخ های آنها از معلوماتی باید آغاز کنیم

---

E. Borne

فیلسوف نوافلاطونی قرن سوم میلادی - Plotin

Les Mystères -

که در برابر ما وجد از ما وجود دارد و برای اینکه راه حل آنها را بیابیم 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 یا در این سوی آنها جای داریم. اسرار پریش هائیکست که معلومات آنها محیط بر ما و نافذ در ماست، ما در آنها مندر جیم 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 ماشینی وارد می آید تلقی کنیم ناچار باید آن را امری عینی بشماریم و خود را جدا از آن بینکاریم 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 گابریل مارسل کرده است برون قبول ندارد. او همچنان شر را مسأله ای میدانند که با اینکه حل آن ممکن نیست نمی توان از آن اجتناب ورزید و از همینجا 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 بدن 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 بازخرید گناه اوست که میتوان بهره ای از شرفی را که از دست داده است به وی بازگردانید. مشروط بر اینکه او با گردن نهادن به در دو رنج در باز رهانیدن خویشتن سهمیم شود.

پاسکال میگوید: «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 میتوان گفت که با اینکه این راز بر

«آدمی پوشیده است آدمی خود بدون این راز پوشیده تر است

شربا اینکه منشأ اضطراب و نگرانی است وسیله ای برای عصیان و سرکشی است

عصیان در برابر اینکه شر واقعیت دارد، اعتراض بدین که چرا می بایست وقوع آن ممکن باشد گروهی از فیلسوفان از نیچه تا سارتر آثاری پرداخته اند که در جمله آنها تنگناهایی را که آدمی بدان ها گرفتار است بر می شمارند و از این راه به رد خدا می پردازند و پیداست که این افکار جملگی از اینجا مایه میگیرد که احساس وجود شر را چاره ناپذیر می دانند. این افکار بر دو قسم است :

بعضی از آنها تعلق به کسانی دارد که در برابر خودش عصیان می کنند. اینان که آلبر کامو از آن جمله - ۱ است میگویند که وقوع شر دعوتی است که از آدمی به جسارت و وزیدن میکنند. وجود شر محرک آدمی به بدبینی و ناامیدی است، و او آن گاه کسب شرف میکند که در برابر چنین محرکی به پایداری برخیزد، در برابر بیدادی که جاودانه در جهان می رود دادگری را پای مردی کند، در عین بدبختی که پیوسته او را در بردارد 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 دو چنین عصیانی را شرط اصلی و وضع حقیقی هستی خویشتن پندارد

بعضی دیگر از این افکار از کسانی است که وجودش را دستاویزی کرده اند برای اینکه در برابر خدا به - ۲ پای خیزند او را به داوری خوانند، و به سبب اینکه شر را آفریده یا روادیده است متهم سازند و به نابودی محکوم کنند. اینان نیز در وضعی قرار می گیرند که تفکرشان به تناقض منتهی میشود. 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؟

---

نویسنده و فیلسوف فرانسوی ( ۱۹۱۳ - ۱۹۶۰ ) - Albert Camus - ۱

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 را نفی نمیکنند بلکه مقتضی اعتقاد به وجود او می شود. رنج و بیداد 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 گنه وجود ما پوشیده و پنهان است جز عدالت و محبت نیست.

فلسفه دینی درصدد این نیست که شر را معدوم شمارد، یا چیزی را که عامل آن میدانند به داوری بخواند. بلکه بر عکس از آدمی می خواهد که بدان وقوف یابد. در چنین فلسفه ای نمیگویند که خدا با اینکه وجودش معارض اوست وجود دارد، بلکه میگویند که وجود شر مستلزم نورالهی یا همان نور عشقی است که می تواند در پر تو مجد و جلال خود ظلمت شر را زائل سازد یا وجودش مستلزم این است که چنین عشقی در آن سوی نا امید و رنج و مرگ معنائی به دست آورد. اگر نمی دانستیم که خورشید فضل و جمال در گنه وجود پرتو افکن است وجودش را در خلقت به این درجه از شدت احساس نمی کردیم.

چرا شری هست؟ و حال آنکه میتوانست نباشد یا خفیف تر از این باشد سوآلی است که مدام به خاطر خطور میکند و چنانکه دیدیم جوابهای مختلف از لحاظ های مختلف بدان می دهند

# جوابی دیگر نیز بدین سوآل از حیث مناسبتی که شر با اختیار دارد می توان داد.

---

البته منظور، ولف فلسفه دینی مسیحی است. - و به طور کلی آنچه در اینجا درباره درآمده برای توجیه 1 - 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 فوآندی برای خوانندگان حاصل نمی کرده است حذف نموده ایم، و با کوشیده ایم تا به صورتی نقل کنیم که

پذیرفتن آنها، و بالا اقل آشنایی جستن با آنها، بر کسی دشوار نیاید، با اینکه شاید دقت و امانت را نیز از دست نداده باشیم. م.

: و این از دوراه ممکن می آید

می توان گفت که شری که از انسان ناشی میشود فدییه ایست که او در برابر آزادی خویش می - ۱ - 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 او می ساخت دستگاه های ماشینی الهی یا خودکارهای فضیلت و تقوی باشند نه موجودات مسؤول و مختاری که مسؤولیت خود را به اختیار خود بر عهده گیرند. اما اگر آرزو کنیم که اصلا خدا چنین موجوداتی را نمی آفرید تا اختیار خود را به اقتضای شربه 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 .

بهبتر بودن و بدتر بودن وابسته به اختیار آدمی است اختیار بدین معنی که بتواند راه خود را برگزیند و تعین به خویشتن بخشد، و چنین صفتی از مزایای ذاتی انسانی است. پس برای اینکه انسان مختار باشد ، میبایست شری نیز امکان پیدا کند، اما چون اختیار خیری است که فی نفسه وجود دارد و به تبع انسان به وجود نمی آید، می بایست صور دیگری از شر نیز در جهان باشد تا موجب شود که جهان را چه با کار و کوشش انسان و چه در غیاب آن، نتوان به صورت ماشین تلقی کرد .

اقتضای ذاتی وجود ما توجه به سوی عشق و خیر است ، و اختیار ما نباید آن را به جهت دیگری . متوجه سازد. به تعبیر اگوستین بیدادگری بدین معنی است که آنچه را که بهتر است به دور اندازیم . انسان مختار است که چنان که خدا میخواهد باشد یا نباشد . و اینکه موجود ساده ای بتواند از عشق خدا احتراز جوید رازی به شمار میرود ، اما همین راز ناپیدا نشانه ای از مزیتی در وجود آدمی است که . خدا خود بدان رضا داده است .

از لحاظ دیگری نیز میتوان شر را مرتبط به اختیار انسان دانست . و آن این است که به سبب - ۲ - وجود شر انسان بتواند اعتقاد به خدا یا انکار خدا را اختیار کند. از این لحاظ می توان معنی شرط بندی را که پاسکال ترتیب داده است به نحو صحیح دریافت

چون قول پاسکال را به درستی در نیافته اند بر او ایراد گرفته اند که اثبات یا نفی خدا را به صورت بر دو باخت در آورده و از جنبه معنوی آن خارج ساخته است ، پاسکال می گوید : د 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 میکنیم هر دو مورد را در نظر بگیرید و سود و زیان آنها را بسنجید. اگر اعتقاد به خدا را اختیار کنید و حق با شما باشد همه چیز را برده اید و اگر حق با شما نباشد هیچ چیز را نباخته اید . پس در اعتقاد به وجود او مردد 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 اداشده است و این را نیز باید در نظر داشت که پاسکال کسی بود که پیش از لاپلاس 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 اینکه 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 بودن اختیار کرده است تفسیر نماییم. بودن که وجود شر و وجود خدا را با یکدیگر متناقض میدانند در تفسیر قول پاسکال می گوید که از آن گاه باز که به وجود شر در جهان پی می بریم خدائی که می شناسیم باید خدای ناپیدای برتر از جهان باشد ، خدای ناپیدا را چگونه میتوان پیدا ساخت و یا خدائی را که ناشناختنی است چگونه میتوان شناخت . راهی که پاسکال نشان داده است این تناقض را دفع می کند. زیرا که پس از آنکه فکر ما همه موجبات طبیعی و ذهنی را برای پی بردن به وجود خدا پس میزند با اختیاری که در شرط بندی پاسکال بدو عرضه میشود می تواند خود را از این تناقض رها سازد. در این شرط بندی نخست در برابر

---

دانشمند فرانسوی (۱۷۴۹ - ۱۸۲۸) Laplace

دوراهه ای 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 می شویم که یکی از دو راه دومین را در پیش گیریم معنی حقیقی شرط بندی پاسکال جز این نیست. برای رسیدن به عالی ترین وعده ای که به ما داده اند 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. در جهانی که هم میتوان معنائی بدان داد و هم می توان آن را فاقد معنی دانست راه نخستین را اختیار میکنیم، یعنی به اراده خودمان تصمیم می گیریم که آن را دارای معنی بشماریم.

فیلسوف دیگری به نام لا شلیبه که در اعتبار دلایل متداول تشکیک می کند می گوید د عالی ترین 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 می دهد

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 می دانیم استفاده کرد. در شرط بندی پاسکال برای احتراز از اینکه محالی بر ما لازم آید به وجود خدائی که آن را نمی توانیم شناخت اعتراف میکنیم به عبارت بهتر، راهی را به صرف اختیار در پیش می گیریم که ما را مجاز می دارد که از تصور معنی به وجود واقعی آن حکم نهاییم، و بدین ترتیب روح برهان وجودی در این شرط بندی جلوه می کند و برهان وجودی برهانی است که بر خلاف براهین دیگر شان خدا را چندان پائین نمی آورد که اثبات وجود او را به حکم و معارف طبیعی والهی موکول سازد. آیا جای آن نیست که تفکر درباره شر را به کنار گذاریم و برای توجیه شر بکوشیم تا بار آن را در زندگی به دوش کشیم .... بورن می گوید که در تنگنا افتادن آدمی

---

. به کسر اول و فتح ثانی . جمع حکمت - ۱

بهره بردن او از شر است و بهره ای که بدین سان میبرد رهایی 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 باز می‌یابد، آدمی چنانکه خود او هست برهنه از پیرایه‌هایی که بر او بسته‌اند، آدمی که در آنسوی افسانه‌ها و در این سوی خدا جای دارد آدمی که منا پرومته به حکم تقدیر به بندش کشیده‌اند و شکنجه‌اش میدهند و او در امیدی که به رهایی جسته است به هستی خود یعنی بدانچه هوای دل اوست معنی میدهد.

راه حل این مشکل چنانکه در عمل به کار آید این است که انسان باید بار رنج را بر دوش 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 والهی آن بگیرد و بپذیرد.

برگسون راه دیگری نشان می‌دهد و آن روش تجربه عرفانی است. عرفا به هیچ‌گونه استدلالی گردن نمی‌نهند. تنها به ما القاء میکنند که خدا عشق و شادی است. شادی ویژه ایست که دور از هرگونه آلاشی است در آن سوی رنج و خوشی جای دارد. این همان شادی است که به عارف دست میدهد.... آنگاه 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 بدو دست میدهد. دکارت نیز در این باره گفته بود که

د 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 و می‌گذارم و جرأت به خود می‌دهم که بگویم که در

---

... رجوع شود به حاشیه ص ۱۷۷ - 1

موسیقی دان نامدار آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۲۷) - Beethoven

این زندگی شفاف‌ترین و سودبخش‌ترین میلی است که ما می‌توانیم داشت، حتی می‌توانیم آن را قوی‌ترین خواهشهای نفس‌انسان بدانیم. اگرچه احتیاج به تأملی دارد که باید با مراقبت بسیار همراه باشد زیرا که هر دم ممکن است چیزهای دیگری خواهش طمع 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 و وصول خود را به چنین مراحل از معرفت حاکمی از فضل خدا می‌داند که بدو تعلق گرفته است و با پیوستن 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 یک چیز بیش نمیدانند. و با همه شر والهی 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

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

### فصل اول - مفهوم شناسائی فلسفی

- ۱ - بحث درباره فائده فلسفه
- ۲ - ماهیت مسأله فلسفی
- فلسفه و تجربه -
- ۴ - امکان فلسفه و حقانیت آن

## بخش دوم شناسائی

### فصل دوم بحث درباره معرفت و بحث درباره عقل

- ۱ - شناسائی و مسأله انتقادی
- ۲ - مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت عقل
- اصول عقل و مقتضیات آن -
- ۴ - اعتبار شناسائی بر طبق مذهب کانت
- ۵ - بحث در رأی کانت راجع به ارزش شناسائی
- ۶ - معرفت نام و امر مطلق

صفحه	صفحه ۷۱	فصل سوم - حقیقت
۷۱		
۷۱	>	جنبه های حقیقت ۱
۷۴	۱	۲- تقریر مذهب شك
۷۷	ل	بحث درباره مذهب شك -
۸۶	D	ماهیت حقیقت و تعریف آن -
۹۳	ئ	ملاک حقیقت و مبنای آن - ۵
۹۷	ل	حقیقت و انسان - ۶
		بخش سوم
		انسان
	ر	فصل چهارم - اختیار
۱۰۵	صفحه . . .	
۱۰۵	>	۱- جبر و اختیار
۱۱۰	ر	۲- اقسام اختیار
۱۱۶	ر	مدارج اختیار روحی -
۱۲۱	و	۴- تجربه اختیار
۱۲۹	۱۰۰.۰۰۰' .	۵- اختیار و اضطرار
۱۳۸	و	اختیار در بین وجود و عدم - ۶
۱۴۲	صفحه	فصل پنجم - وضع و حال انسان
۱۴۳	, ۰	وجود انسانی - ۱
۱۵۱	.۱۷۰	ماهیت وجود ؛ آگزیستانسیالیسم - ۲
۱۵۹	.. .)	معنی زندگی و بحث درباره محال انگاری -
۱۷۱	. و	شوق ذاتی انسان و استعلای او - ۴

		فصل ششم - نفس ، مرگ و سرنوشت
۱۷۹	>	طرز تلقی مرگ - ۱
۱۸۴	ر ا	نفس وعدم و خلود - ۲۰
۱۹۹	>	تقدیر بشری بر طبق معتقدات ادیان مشرق زمین
۲۱۳	صفحه	فصل هفتم - عشق و ارتباط وجدانها
۲۱۳	ز. ن و	مسأله ارتباط وجدانها - ۱
۲۱۶	).	اقسام اجتماعی ارتباط -
۲۱۸	و	اقسام فرهنگی ارتباط -
۲۲۰	>	شرایط روحانی ارتباط وجدانها - ۴
۲۲۹	)	درباره عشق - ۵

بخش چهارم جهان

## فصل هشتم - وجود عالم خارج

### مذهب اصالت معنی و مذهب اصالت واقع - ۱

نظریه ای که آن را قول به اصالت معنی می دانند: مذهب -

بار کلی در نقی ماده

(بحث درباره مذهب اصالت معنی ایدئالیسم -

فراتر رفتن از ایدئالیسم و رئالیسم و تألیف آن دو با یکدیگر - ۴

فصل نهم - مکان و زمان

واقعی بودن و تصویری بودن مکان و زمان ۱

مناسبات مکان و زمان -

