تألیف : وایت هِد

سرگذشت اندیشه‌ها

ترجمهٔ پرویز داریوش

بسرمایهٔ کتابخانهٔ ابن سینا

تألیف : وایت هِد

سرگذشت اندیشه‌ها

ترجمهٔ پرویز داریوش

بسرمایهٔ کتابخانهٔ ابن‌سینا

با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین

تهران ـ نیویورك

This is an authorized translation of
ADVENTURES OF IDEAS
by Alfred North Whitehead.
Copyright, 1933, by The Macmillan Company.
Published by The Macmillan Company, New York.

این کتاب در دوهزار نسخه‌بتاریخ اردیبهشت ماه یکهزار وسیصد وسی ونه
هجری خورشیدی درچاپخانه اتحاد بطبع رسیده‌است

حق چاپ محفوظ است

جزء اول
اجتماعی

۱ ـ مقدمه ۷
۲ ـ روح بشری ۱۴
۳ ـ آرمان بشردوستانه ۳۲
۴ ـ جنبه‌های آزادی ۵۲
۵ ـ ازفشار تااقناع ۸۰
۶ ـ مآل اندیشی ۹۹
ختم مقال‌جزء اول ۱۳۳

جزء دوم
ازلحاظ نظام‌گیتی

۷ ـ قوانین طبیعت ۱۱۷
۸ ـ جهان شناسی‌ها ۱۳۴
۹ ـ علم وفلسفه ۱۵۶
۱۰ ـ اصلاحات جدید ۱۷۷

جزء سوم
فلسفه

۱۱ ـ برون ذات و درون ذات ۱۸۵
۱۲ ـ گذشته ـ حال ـ آینده ۲۱۱
۱۳ ـ گروهه ساختن‌موارد ۲۲۱
۱۴ ـ ظاهر و باطن ۲۲۹
۱۵ ـ روش فلسفی ۲۴۱

جزء چهارم

تمدن

۱۶ ـ حقیقت	۲۶۳
۱۷ ـ زیبائی	۲۷۶
۱۸ ـ حقیقت و زیبائی	۲۹۱
۱۹ ـ بدعت جوئی	۳۰۰
۲۰ ـ صلح	۳۱۲

جزء اول

اجتماعی

۱

مقدمه

بخش یکم

عنوان کتاب ـ یعنی **سرگذشت اندیشه‌ها** ـ درحداکثر بسطی که می‌توان به آن داد ممکن است به معنی **تاریخ نژاد بشر** از لحاظ تنوع وسیع تجارب فکری آن تلقی گردد . چون‌عنوان را به‌این‌معنی بگیریم ، نژاد بشرباید تاریخ خود را بـه‌طورعینی بگذراند . آن‌تاریخ را نمی‌توان در کلیت تنوعی که دارد به رشتهٔ تحریر درآورد .

درسراسر این کتاب قصد من آنست کـه باانتقاد آن‌نوع تاریخ را که اندیشه‌ها می‌توانند درحیات بشرداشته باشند موردمطالعه قراردهم ونظریهٔ خودرا باتوسل‌به‌برخی‌امثال ونمونه‌های مشهور روشن‌سازم . مواضیع خـاصی که‌جهت روشن ساختن بحث انتخاب شده‌اند به حکم محدودیت محکمی شناسائی شخص من وبا توجه به‌فایده واهمیت کلی آنها در زندگی زمان حاضرخواهد بود . ونیز ازلحاظ غایت کتاب تصورتاریخ شامل‌حال وآینده با نضمام گذشته خواهدبود به‌نحوی که این‌**سه‌جزء زمان‌متقابلا** نسبت به یکدیگر جنبه توضیحی‌دارند ودرعلائق‌مشترك پوشیده شده‌اند . از لحاظ حقایق واقعیات به طور تفصیلی اتکاء ما به‌آن دستهٔ بزرك از دانشمندان نقاد خواهد بود که زحمات ایشان درزمان ما و درسه قرن گذشته بشریت را تاحد تقدیس به‌درجهٔ اعلی‌ممنون‌خود ساخته‌است .

نظریات براساس واقعیات ساخته میشوند، و بالعکس ذکر گزارش واقعیات جزءبه جزء موردتفسیرنظری قرارمیگیرد. مشاهدهٔ خارجی‌مستقیم به‌رؤیت‌اشکال رنگارنگی که درحال‌حرکتند تعلق‌میگیرد وآن‌همان «اشکال محل‌نظروتأمل» است. مشاهدهٔ سمعی مستقیم مربوط به‌استماع‌اصوات‌است.

اما بریك شاهد معاصر آن اشکال و اصوات ، مثلا یك ایلچی مقیم دربار خارجی که حقایق به‌اصطلاح «بی‌پرده» را تفسیر می‌کند می‌گوید: « با وزیر خارجه ملاقات کـرد و مشارالیه تهیجات معتنابه بروز داده با خضوع بسیار اقداماتی‌را که درمورد بحران‌عاجل به‌عمل خواهد آورد توضیح داد .» بدین‌نحو شهادت همزمان‌همان تفسیر همزمان‌است که شامل‌پذیرفتن فروضی‌بجز این محسوسات محض نیزهست .

درعصر بعدی‌دانشمند نقاد برطبق احکام نظری‌خود ازمیان مشاهدات همزمان‌دورهٔ گذشته به انتخاب می‌پردازد: اهل‌مشاهده ونظرهمزمان خودرا انتقادمی کند وتفسیرات خودرا دربارهٔ مشهود همزمان خود بیان می‌نماید. بدین‌نحو برطبق کیش‌مکتب‌تاریخ که درجزء اخیرقرن‌نوزدهم سیطره داشته است، به «تاریخ‌محض» میرسیم. این‌مفهوم وسعی‌تاریخ‌بنزدیك‌مورخـان‌بدون اعتراض وبدون اتکاء به‌مبادی ومسلمات مابعدالطبیعه و تعمیمات مربوط بـه نظام کیهانی ، زادهٔ‌خیالی‌قوهٔ تصوراست. اعتقادبه‌این‌مفهوم فقط برای اذهانی رخ میدهد که درکوتاه فکری غوطه ور باشند ـ اعم ازکوتاه فکری خاص دورهٔ‌زمانی، یانژادی یامکتب‌عقلی، باکشش‌نفع‌ـ وآن‌اذهان‌ازپی‌بردن‌یاحدس محدودیت‌های ناگفتهٔ خودعاجزند .

مورخ در توضیحی که ازگذشته می‌دهد بحکم خـود در بارهٔ آنچه موجب‌اهمیت حیات بشری‌است اتکاء دارد. حتی‌هنگامی که شدیداً‌هم خود را مصروف جنبهٔ خاصی که خود انتخاب کرده است می‌کند خواه‌آن جنبه سیاسی باشد خواه‌فرهنگی؛ بازهم به‌رأیی‌در بارهٔ آنکه چه چیزحد اعلای آن‌تجربهٔ بشری‌وچه چیزانحطاط آنراموجب‌میشوداتکاء دارد. من‌بـاب مثال : اگرتاریخ‌سیاسی‌بشریت‌را درنظربگیریم، هگل Hegel ، حداعلای‌تکامل آنرا دولت پروس زمان خـود میدید ، و در نسل بعدی ماکاولـی Macaulay آن حداعلای تکامل‌رادر دستگاه اساسی دولت انگلیس در زمان خود دید . کلیهٔ‌داوری دربارهٔ افکارواعمال‌به‌اینگونه‌فرضیات‌قبلی‌ضمنی‌اتکاء دارد. کسی نمیتواند عقل‌یاجنون، ترقی‌یاانحطاطرادرنظرآورد مگرآنکه آنرابا میزان داوری‌معین یاهذف‌مشخص بسنجد . اینگونه موازین وآن‌قبیل‌هذفها چون بطور وسیع‌پراکنده شوندنیروی عامل وگردانندهٔ افکار را درتاریخ‌بشریت بوجود می‌آورند. هین موازین و هذفها است که هادی **طرز تلفیق** و بیان تاریخ میباشد .

در مطالعهٔ تاریخ اندیشه ها اعتقاد من آنست که « شناسائی صرف»

مفهوم انتزاعی ما بجائیست که باید آنرا ازذهن خود برانیم. شناسائی همواره با لوازم احساس ونیت همراه است . همچنین باید درخاطر داشته باشیم که درتعمیم اندیشه‌ها درجاتی موجود است. بدین نحو اندیشه‌ای کلی در تاریخ بطور خاصی رخ میدهد که بحکم اوضاع و احوال مخصوص نژادی و مرحلهٔ تمدن درزمان ومکان تعیین میگردد .

تعمیمات مهمتر به ندرت به‌مرحلهٔ بیان‌شفاهی دقیق میرسند .این تعمیمات از راه اشکال خاص‌خود که متناسب بادوره وزمان مورد بحث است طرف توجه واقع‌میشوند . ضمناً ملازمات حسی جزء نتیجهٔ احساس مبهم اهمیت است که خود ازعمومیت اعلی ناشی‌است وجزء نتیجه علائق خاص اشکال‌خاصی است که تعمیمات درآن اشکال بروز وظهورمی کنند . مثلابرخی افراد به‌دیدن پرچم یا شنیدن سرود ملی به هیجان‌می آیند ، افراد دیگر بواسطهٔ حس‌مبهم صورت تمدنی که کشور ایشان نمایندهٔ آنست به‌جنبش در می آیند . درغالب مردم دومنبع احساس بایکدیگر آمیخته‌است .

تاریخ گیبون* داستان دو پهلوئی را عرضه می کند . انحطاط و سقوط امپراطوری روم‌را درخلال‌هزارسال‌مجزی‌نقل‌می کند. عظمت‌امپراطوری را دراوج آن، تشکیلات نظامی آن، طرزادارهٔ مستعمرات آن، دیگ‌درهم‌جوش نژادهای آن، قیام‌وتصادم‌دومذهب، تبدیل‌فلسفهٔ یونان‌به علم کلام مسیحت را می‌بینیم . گیبون‌عظمت و کوچکی‌سربازان‌و کشورداران، فیلسوفان و کهنه، گیرندگی، قهرمانی، خام‌طبعی طبایع کلی بشریت رابرابردیدهٔ خواننده ظاهر میسازد . خوشبختی بشریت ومصائبی راکه تحمل کرده است بزمان نشان‌میدهد .

ازطرف دیگردرسراسراین‌تاریخ ، آنکه سخن‌میگوید شخص گیبون است، گیبون‌نمونهٔ‌مجسم‌روح وفکرعمدهٔ زمان‌خودبود. ازاین‌لحاظ مجلدات تاریخ‌او داستانی دیگرراهم‌نقل‌می کند. این‌مجلدات پروندهٔ‌ضبط طرزتفکر قرن‌هیجدهم‌است . درآن‌واحد تاریخ‌مفصل‌امپراطوری روم وجلوه‌گاه افکار وعقایدعمومی‌عصرسیمین رنسانس‌جدیداروپاست. این‌عصرسیمین، مانندعصر سیمین‌روم دریک‌هزاروهفتصد سال‌پیش‌از آن، ازانهدام آجل‌خود براثر فشار عصربخاردموکراسی که معادل بربرهاو مسیحیان درامپراطوری روم‌هستند غافل‌بود . بدین‌نحو گیبون انحطاط‌وسقوط‌روم‌را نقل‌می کند وازپیش‌درآمد انحطاط وسقوط‌نوع‌فرهنگ خود نمونه میدهد .

---

* Gibbon (۱۷۳۷-۱۷۹٤) مورخ انگلیسی

بخش دوم

تاریخ عقاید و افکار گرفتار تقسیم دوگانه‌ای است که می‌توان آنرا از قیاس بخار و دموکراسی در سنوات اخیر بـا بربرها و مسیحیان در قدیم فهم کرد. بخار وبربرهاهریك درعصرخود عوامل‌غیرشعوری بودند . و تمدنهای‌وابستهٔ خودرا ازطرق‌موروثی‌نظم‌دورمیساختند. این‌عوامل‌غیرشعوری همانند که نویسندگان یونـانی‌گاه (مثلا در رسالـهٔ طیماووس Timaeus افلاطون) « اضطرار » وگاه « شدت » میخوانند. این نویسندگان کلا هر وقت این عوامل باهماهنگی‌میان‌خود پدیدار شده‌اندآنهارا«اضطرار» خوانده‌اند، وهروقت به‌صورت آمیخته‌ای از بروزهای معینی‌نمودار شده‌اند آنهارا «شدت» گفته‌اند . یکی‌ازوظائف تاریخ‌همین‌است که انواع اضطرار وشدت خاص هرعصررا نمایان سازد . ازطرف دیگر دموکراسی در ازمنهٔ جدید و مسیحیت در امپراطوری روم نمودار اعتقـادات صریح و معینی هستند که از تمنیات و ترجیات ناشی میشود و به ترجیات و تمنیات منجر می‌گردد . نیروی این دو، نیروی آرمانهائی بود که مشعرانه صورت یافته با پرهیزگاریهای نیاکان که نظامات و اعتمادات اجتماعی موجود را ضبط و تعدیل کرده‌اند اختلاف دارند . مثلا عالم دین‌مسیحی، کلمان اسکندرانی را می‌بینیم که به معاصرین خود پند میدهد کـه از تقلید بپرهیزند . این آرمانهای‌مسیحی جزء عوامل اقناعی بودند که در اعصاری که بدان متعلق بودند تغییر وضع ظاهر پدید می‌آوردند.

تحول نشاندار ازیك عصربه عصردیگررا همواره میتوان بامثالی از نوع‌مماثلهٔ بخار و دمکراسی یااگر این یك را بهتر بپسندیم مماثله‌ای از نوع بربرها ومسیحیان‌میتوان دنبال کرد. عوامل‌غیرشعوری وتمنیات صریح ومعین در عمل راندن بشریت از لنگرگاه قدیم آن همکاری دارند . گاه دورهٔ‌تغییر عصرامیدواری‌است، گاه عصرنومیدی. آنگاه که بشریت‌طنابهای شراعهارا می‌کشد گاه مصمم به کشف دنیای جدیدی میشود و گاه گرفتار صدای ضعیف امواج میگردد که بر صخره‌های دور دست میخورند . سقوط امپراطوری روم درعصر نـومیدی طویل المدتی رخ‌داد، بخار ودموکراسی متعلق به‌عصرامیدواری است .

غلو در تباین بین این دو نوع عصر تحول‌کار آسانی است . بکلی‌به آثار بازمانده بستگی دارد. این آثار احساسات چه‌کسانی‌را بیان‌میکنند؟ بـالاخره بـاید در نظر داشت که حتی در طی بدترین ادوار انحطاط روم

بربرها زندگی خوشی داشتند ، ازلحاظ آتیلا واردوهای اوتاخت وتازبه اروپا واقعهٔ لذت بخشی بود که‌درزندگی شبانی‌یك‌نواخت ایشان تنوعی به‌وجود می‌آورد اما ازطرف‌دیگر سرودها وبانگهای‌وحشت زدهٔ نگهبانان شهرهای شمالی‌ایطالیا درحالیکه بربارویشهر، درمیان اندوه روبه ازدیاد شب‌زمستانی،قدم میزدند برای‌ما بازمانده‌است: «ازخشم‌هونها، ای‌خداوند مهربان مارا نجات بخش .» در این مورد بخصوص تمیز وتبعیض آسان می‌نماید : بربریت ومدنیت‌بایکدیگر مصاف‌میدادند ، وماطرفدار مدنیت هستیم . ازاین نکته که‌ماا کنون دربارهٔ وضع‌اجتماعی آسیای‌مرکزی‌در آن زمان‌اطلاعاتی داریم وازاینکه‌قوهٔ‌تصور‌نگهبانی بربارویشهرپادوا یا آکویلا درنمودارساختن هونها کاملا متناسب‌نبود صرف نظرمی کنم ،

درهردوره تحول نشاندار ومشخص نقش اعمال روزانه عادی وبدون تمایزواحساس مرده‌موجوداست که‌روبه‌زوال‌است، وعادت‌بغرنج جدیدی در شرف‌پدید آمدن‌است . درمیان دومنطقه هرج ومرج قرار دارد که‌یاخطری روبه‌زوال‌است یاشلوغی‌اطاله‌یافته‌ای که موجب فقروتباهی‌شوق‌وشورزندگی جوانان‌میگردد . دراین‌تقویم که ازاین عوامل‌می کنیم همه‌چیز منوط به‌آن است که ازچه‌دریچه‌ای‌به‌واقعه‌می‌نگریم‌واصلی که‌درانتقادخود منشأ امرقرار داده‌ایم کدام‌است. به‌عبارت دیگر، تاریخ‌عقائد وافکار مامشتق‌از افکارو عقائدی است که‌دربارهٔ تاریخ داریم ، یعنی‌به‌نظرگاه فکری‌خود ماا تکاء دارد. بشریت‌بکلی گنك‌نیست ، ودراین مورد باسایر نژادهای حیوانات تفاوت‌دارد. بااین‌وصف‌درتاریخ‌دنیای‌حیوانات‌حتی‌درمیان نیاکان‌بشرتحولات نقشهای عادتی‌موجود بوده‌است که تاریخ‌صورمختلف رفتار راکه عاری‌ازهر گونه‌بیان متفکرانه وهوشمندانه باشد ، خواه به‌صورت منظور ومقصودی که سابقاً به‌بیان آمده‌است‌خواه به‌صورت انعکاس فکری که‌بعداً بیان‌شده‌باشد نمودار میسازد . مثلادر دوره‌ای بسیار دورتحت‌انگیزهٔ نموجنگلها بعضی‌از پستانداران‌ازدرخت بالارفتند ومیمون‌شدند، وسپس‌دردوره‌های بعد، تحت ترغیب تباهی‌جنگل ، همان نژاد ازدرخت‌پائین آمد وانسان‌شد.

دراینجا تاریخ‌را ازجنبهٔ‌عدم استفسار آن ملاحظه‌می کنیم که تحولات آن یابواسطه درخت وباران تسریع‌شده‌است یابوسیله بربرهای خشن ، یابراثروجود یاعدم زغال، برق‌ونفت. بااینوصف حتی‌همان جنبهٔ غیرشعوری تاریخ نیز ازقبول طبقهٔ مناسب آن که عدم استفسارمحض باشدابامی کند.

باران ودرختان درنظم جلیل طبیعت مقامی‌دارند ،

هوسهای آتیلا دربرخی موارد نظر هوشمندانه‌ای داشتند که به‌نحوی شکفت‌انگیز به‌نظررومیان منحط رحجان داشت عصرزغال وبخار بواسطه استعدادهای هوشمندانه افراد بخصوصی که آن تحول را تسریع میکردند سراسردریده‌شد .

اما بالاخره باوجود تمامی‌مشخصات‌وصفات‌باران وهوسها وماشینهای بخار نمودار حاجت‌نارس وناپخته‌ای‌هستند که‌انسان‌راصرف‌نظرازهرگونه تصوربشری غایتی‌که باتفکر بیان شده باشد به‌پیش میرانند .

عوامل هوشمندانهٔ جزئی‌علی‌العمیاء همکاری‌کردند تـامیمون‌رابه انسان وتمدن قدیم رابه اروپای قرون‌وسطی بدل‌کنند ورنسانس رابوسیله انقلاب صنعتی‌محوسازند .

انسان‌نمیدانست چه‌کاری‌انجام‌میدهد .

بخش سوم

آن‌پاره ازتاریخ‌بشر که مداراین‌کتاب بر آنست‌مربوط به‌انتقال‌تمدن ازخاور نزدیك به‌اروپای غربی است . موضوع محدوداست به‌داستان احیاء وتقویت دویاسه عقیدهٔ عمده که پذیرش آنها درصورت تلازم باجد و جهد موجدتمدن است. این‌عقاید دراین‌کتاب بطور خلاصه ازوضعی‌که دردنیای باستان خاورنزدیك داشته‌اند تازمان حاضردنبال میشوند . حدود یك‌تمدن نامشخص‌است، اعم‌ازاینکه‌مطلب‌مربوط به‌جغرافیاباشد یازمان، یامختصات اصلی . این ابهام به‌طوراخص‌ازمشخصات حدودشرقی اروپای غربی وحدود خاور نزدیك است . و نیز این حدود همراه گـذشت قرون زیر و زبـر میشوند. خاورنزدیك در آخرین‌مرحلهٔ درخشندگی خود به‌سواحل اقیانوس اطلس‌دست‌یافت. امادردورهٔ عظمت‌قبلی‌خود، قبل‌ازعصریونانیان ازدرهٔ‌نیل‌تا بین‌النهرین وازاقیانوس‌هندتادریای خزرودریای سیاه گسترده بود.همچنین درجزائردریای‌اژه وبعداً درمدیترانهٔ غربی‌نفوذکرد . امادراین‌بحث‌اهمیت خاور نزدیك فقط از لحـاظ عملی است‌که به عنوان مبدأ و زمینهٔ اروپای معاصر انجام داده است .

غرض کلی ازاین‌تحقیق بررسی‌آن عوامل تمدن‌غربی است‌که متفقاً عصری‌جدید درتاریخ‌فرهنگ بوجودآورده‌اند . البته‌هیچ‌امرجدیدی بالکل جدیدنیست. عواملی‌که بطورادواری وبصورت رؤیاهای افرادیا بصورت‌صبغهٔ ضعیفی‌برروی‌سایر صورتهای تفکر عروض‌پیدا کرده‌اند درتمدن بعدی اروپا

اهمیت‌تازه یافتند. مسأله‌ای که درخورتوجه‌است آنست که بفهمیم این‌تغییر درجه و شدت اهمیت چگونه واقع شد ، و تأثیرات این تغییررا درحیات اجتماعی جهان غرب بشناسیم .

بدین نحو برخی تصورات قبلی دربارهٔ اندیشه بدست می‌آوریم که به‌حکم انتقادتفصیلی تحولات‌اجتماعی‌معاصرلازم میباشد. در آن‌هنگام‌است که می‌توانیم وضع انگیزه‌هائی راکه جهان نوع بشر را بـه پیش میرانند بازشناسیم .

درداستان این انتقال تمدن ازشرق به غرب ، ادوار یهود و هلنی و هلنیستی‌را بادلائل مشابه خواه به پایگاههای خاور نزدیك در جریان تبدل آن منطقه به نخستین‌مرحلهٔ تفکر اروپائی وخواه بصورت‌نخستین‌دسته‌های اروپائی که مشعل علم رابدست دارند وپیروزمندانه استقلال روحانی خود را تأیید کردند ، میتوان به‌اتفاق مورد مطالعه قرار داد . یهود ویونانیان میان خود مفاهیمی مربوط به مقام بشر عموماً ومقام افراد خصوصاً به‌اروپا وسرانجام بخاور نزدیك‌آوردند ، وانضباط وخط سیری برای‌عرض کلی‌ذهن به‌ارمغان بردند که بـاترکیب خود مرحلهٔ جـدید پیشرفت را در داخلهٔ نژادهای اروپائی براه انداختند . جزء اول این کتاب مربوط به کلی‌ترین جنبهٔ اعمال وتکالیف اجتماعی است که ازافکار وعقائدراجع بـه نژاد بشر نشأت میگیرد وبدانها منجرمیگردد ، وجزء دوم‌مربوط است به‌اصول‌جهان شناسی جدید که نیز نتیجهٔ افکار قدیم‌یونانیان ویهوداست . علاقـهٔ ساده لوحانه به‌افکار وعقائد بایکی ازاین دونوع‌اصل کلی منبع عمده‌ای‌است که بشریت تازگی جهان بینی خود را ازآن اقتباس می کند .

۲

روح بشری

بخش یکم

در هر جامعهٔ بشری یك عقیدهٔ اساسی که تمامی جزئیات جنبندگی را به رنگ خود در می‌آورد عبارتست از تصور کلی وضع افراد آن بدون در نظر گرفتن هیچگونه فضیلت و مزیت خاص آن افراد. در این قبیل جوامع درضمن که پابه‌آستان تمدن میگذارند افرادیکدیگررا به صورت افرادی می‌شناسند که به التذاذ از تهیجات وعواطف وآسایشهاوناراحتیها وتصورات وامیدهاوترسها ومقاصد مشغولند. ضمناً قدرت‌مهم هوشمندانه‌ای موجود است شامل تمییزجزئیات خصوصیات وحکم «صحیح یاغلط» و «زیبا یازشت» و «خوب یابد». زندگی خودرا به نحو مبهم و نا پایداری میگذرانیم وبه تعداد زیاد اینگونه تجارب رامی‌پیمائیم وطرق واشکال‌هستی وزیست مشابه رابه دیگران نسبت می‌دهیم:

امادر مراحل بدوی تمدن اینگونه تجارب واعتقادات صرفاً مطالب حتمی هستند. هیچگونه عکس‌العمل‌متفکرانه سریع برنمی‌انگیزد که آنها را برای رسیدگی آمیخته به تفکر ازسایر تجارب جدا کند. بنابراین هیچگونه تعدیل عادتی نیست که از تقویم نوع بشر ناشی‌شود. بدین نحو افراد مختلف جامعه می‌بینند یکدیگر را می‌پرورند، یابه حکم موقع یکدیگر رانابود یاازیکدیگراطاعت یابه یکدیگرحکم میکنند. تشکیلات اشتراکی موجوداست ودر گردآن تشکیلات اعتقاداتی موجوداست که آرام آرام به صورت توضیحات در می‌آیند.

مابایدمراحل بعدی را هنگامی که تمدن به اوج فعلی خود رسیده است مورد بحث قرار دهیم وآن دوره‌ای‌است که حداکثر ازسه هزار سال تجاوز نمی‌کند. دراین هنگام متفکران پدیدارشده‌اند. تصورتکلیف‌ازافق

اندیشه‌سرزده وتاحدی تعریف شده‌است. ازهمه مهمتر آنست که تصور روح یعنی‌ذهن ـ به‌بیان آمده‌است. این‌تصورمهم‌درمرحلهٔ نخستین ازبروزتدریجی خودبحکم غریزه به صورت شاه کلیدی مورد استفاده قرارمیگرفت تاوقایع خیر گی‌بخش‌طبیعت‌را قابل‌فهم‌سازد. لیتون‌استراچی Lytton Strachey* می‌نویسد دو خاصیت طبیعت که‌ازهمه آشکارترندزیبائی وقدرتند . زیبائی طبیعت قبل ازقدرت آن براذهان بشر آشکار شد . همچنین درمراحل بدوی اندیشه قدرتهای طبیعت به صورت اذهان طبیعت در آمد وآن اذهـان دد خو وبیرحم‌وباوجوداین صاحب گذشت‌بودند. درتمامی‌مراحل تمدن‌خدایان عـامه نمودار وحشیگیری های بدوی‌تر زندگی طایفه‌ای هستند . پیشرفت مذهب را با طرد خدایـان تعریف کرده‌اند . شاخص بت‌پرستی عبارتست از خشنود بودن با خدایان متداول. آن عامل درزندگی بشر که انگیزندهٔ ناخشنودی بزرگوارانه است عبارتست از سردرآوردن تدریجی حس‌خرده بینی که برپایهٔ فهم زیبائی وتمایزهوشمندانه و تکالیف استوار است . عنصر اخلاقی ازسایر عوامل درضمن تجربه مشتق میشود . چون درغیراین صورت تکلیف‌محلی‌ندارد که‌بر آن‌عمل کند.درخلاهیچگونه‌اخلاقیات‌صرف‌نمیتوانند موجودباشد . بدین‌نحوعوامل‌درجهٔ اول‌تجربه عبارتندازاول عواطف‌حیوانی ازقبیل‌عشق وعلاقه وخشم‌باتفاق گرسنگی هاوسیریهای مشابه ، ودوم‌تجاربی که به نحوممتازتری جنبهٔ‌بشری دارند ازقبیل‌شناخت زیبائی‌ولطف‌محسوس که باتوجه وفهم‌درك شود . دراینجا تصور تمایز محسوس یالطف آن‌تاحدی وسیعتر ازتصور «حقیقت» است که معمولا دراینمورد نقل میشود . درتطابق اندیشه بااندیشه عظمت خطیری موجود است کـه از سؤال ابلهانـهٔ صرف حقیقت مستقل‌است . این تطابق را میتوان «زیبائی» خواند اماهرقدرهم بتوان زیبائی محسوس را باعباراتی وصف کرد که بازیبائی محسوس مرتبط شود بازهم بکمك‌استعاره‌زیباست. همین‌ملاحظه دربارهٔ زیبائی‌اخلاقی‌صادق است . هرسه نوع شخصیت در بالاترین ارمان ارضاء که برای تحقق عملی ممکن‌است شرکت‌دارندودراین‌معنی‌میتوان آنهارا آن‌زیبائی‌خواند که‌برای نفس‌عاشقه گیتی خشنودی نهائی می‌آورد .

برای اندیشهٔ اروپائی بیان آمیخته بجدوجهداین ناخشنودی بحرانی که خرمگس تمدن است توسط اندیشهٔ عبری ویونانی فراهم آمده است . متناسب وکامل ترین‌بیان آن ، تاحدی که مربوط بلطف‌ادبی وتعریف‌مواضیع

* رجوع‌شود به‌کتاب «کتب واشخاص» فصل مربوط به «شعر بلیك.»

مربوط است در «مکالمات» افلاطون یافته میشود . در مکالمات افلاطون را میبینیم که خدایان معمول شاعران را انتقاد میکند و قدرتهای خفته نهاد بشر را تجزیه مینماید . اساس مذهب افلاطون تصوری‌است که از آنچه خدا باید باشد دارد ، درحالیکه نگاهش بصور مختلف زیبائی ابدی خیره است ، وجامعه‌شناسی افلاطون ازتصوری مشتق‌است که دربارهٔ آنچه انسان میتواند بحکم طبیعتی باشد که توصیف‌کامل آن محتاج عباراتی است که در مورد طبیعت خدایان بکاررود . یهود ویونانیان میان خود برنامه‌ای‌برای ناخشنودی فراهم کردند . اما ارزش‌نا خشنودی ایشان در امیدی است که هرگزازنگاهی که بکمال می‌افکندند رخت برنبست .

بخش دوم

آن عوامل هوشمندانه که در تعدیل تواریخ دست درکار بوده‌اند موضوع اصلی این کتاب را تشکیل میدهند . چون بساین عوامل رسیدگی کنیم می‌بینیم بطور غیر دقیق بدو نوع‌تقسیم شده‌اند ، یکی عقائد وافکار کلی و دیگری مفاهیم بسیار تخصصی . در میان نوع اول عقائدی مربوط به کلیات عمده موجوداست که مبین تصورات مربوط‌به طبیعت‌اشیاء امکانات جامعهٔ بشری وهدف غائی است که باید راهنمای رفتارافراد نوع‌بشرباشد. درهریك ازاعصار جهان که بواسطهٔ فعالیت شدید از دیگراعصارممتازاست دراوج تعالی آن عصر ودرمیان عواملی که موجب آن تعالی شده‌اند نوعی نظرهٔ جهان بینی عمیقی به نظر میرسد که بطور ضمنی‌مورد قبول بوده‌نشان خودرا برجهش های جاری فعالیتها باقی گذارده است . این جهانشناسی نهائی فقط جزء به‌بیان آمده است ، وجزئیات چنان بیانی‌بمسائل‌اختصاصی فرعی منجرمیگردد که موجب‌اختلاف نظرهای‌شدیداست , تقلای فکری‌یك عصر در درجهٔ اول‌مربوط باین مسائل اخیراست که راجع‌بکلیات درجهٔ‌دوم است واین کلیات موافقت کلی را در بارهٔ اصول اولین که تقریباً بیش از آن آشکارند که محتاج بیان باشند وتقریباً بیش از آن کلی هستند که‌به‌بیان درآیند ؛ درخود مستتر دارند . درهردوره یك صورت کلی از صوراندیشه موجود است ، ومانند هوائی که دم میزنیم‌آن صورت چنان شفاف و چنان منتشر وچنان بظاهر لازم است که فقط باسعی فوق‌العاده میتوانیم از بودن آن خبرشویم .

برای یافتن مثالی که بیان را تسهیل کند بایداز سطح کلیت اعلی

پائین تر بیائیم. درحدود فرضیات سیاسی سباینت نظریات‌را در تمدن قدیم مدیترانه در نظر میگیریم . تفاوتهای موجود میان پریکلس و کلئون * افلاطون و اسکندر کبیر ؛ ماریوس و سولا ** چیچرو و قیصر را بحساب می‌آوریم . بااین وصف این عده عموماً دریك مفهوم اساسی که در بن تمامی فرضیات سیاسی قرار دارد اتفاق عقیده داشتند . در طول تمدنهای هلنی وهلنیستی روم یعنی آن تمدنها که صفت «کلاسیك» دارند ـ عموماً چنین فرض میکردند که برای انجام خدماتی که درخور فعالیتهای افراد کاملا متمدن نیست جمعیت عظیم غلامان لازم است. بعبارت دیگر در آن تاریخ جامعه متمدن نمیتوانست حوائج خود را رأساً برآورد . طبقه زیرین بالنسبه بی‌تربیتی بایست دربافت اجتماع برمیخورد تا گلهای سرسبد متمدن حفظ شوند . این فرض که تمدن شهری مختلط محتاج آنست که طبقه غلامان درپایهٔ آن قرارداشته باشد چنان عملا وبااعتقادات ضمنی موردقبول عموم بود که میتوانیم فرض کنیم که ازدلیل مستدلی در اوضاع و احوالیکه تشکیل مراحل قبلی حیات متمدن را ممکن ساخته بود مشتق شده بوده است. مصریان به آجراحتیاج داشتند، این بود که یهود را باسارت میبردند. اغتشاش السنه که بابرج بابل فوراً بخاطر خطور میکند ممکن است بصورتیکه درداستان موجود آمده است ازلحاظ تاریخی مشکوك باشد ؛ امالااقل به عنوان سابقه‌ای دراغتشاش نژادها میان جمایع برده که عملهٔ متحرك جهت ساختمان شهرهارا فراهم می‌آوردند پایهٔ استواری دارد .

وامادرمورد دسته بندیهای نظری سیاسی دنیای باستان تاکنون اتفاق نظری حاصل نیامده است . هرمسأله‌ای که افلاطون دربارهٔ آن بحث میکند امروزهم درخور بحث است . مع‌الوصف بین فرضیات سیاسی قدیم وجدید فرق بسیاراست . چون مابا ساسابقین درمورد یك مقدمه که ایشان در بارهٔ آن اتفاق داشتند اختلاف نظرداریم؛ درآن هنگام برده داری تصور قبلی فرضیهٔ سیاسی بود ، درزمان ما آزادی تصورقبلی عالمان نظری سیاست است. درآن هنگام اذهان نافذ در آشتی دادن اصل برده داری خود با برخی

---

* Pericles جابر یونانی در قرن پنجم پیش از میلاد که خطیب وفرماندهٔ نظامی نیز بوده . دردورهٔ حکومت او آتن بحد اعلای ترقی وتعالی فرهنگی خود رسید. Cleon سیاستمدار وسرکردهٔ نظامی یونانی معاصر پریکلس. وی رقیب پریکلس وهمواره مغلوب او بود .

** Marius ۱۵۵-۸۶ ق. م. سرکرده وکنسول رومی . Sulla ۱۳۸-۷۸ ق. م. سرکرده ودیکتاتور رومی.

واقعیات سادهٔ احساسات اخلاقی وعرف اجتماعی دچار اشکال میشدند ، ودر زمان ماتحقیقات ومطالعات اجتماعی درآشتی دادن اصل آزادی موردقبول مابایك دستهٔ دیگر از واقعیات ساده که بهت‌آور وآشتی ناپذیرند و فقط به عنوان حاجت وحشیانهٔ منفوری قابل تصوراست بااشکال مواجه میگردد. بااین وصف ، هنگامیکه کلیهٔ این قبیل شروط بعمل آمد آزادی و برابری برای فکر سیاسی زمان ماتصور قبلی ناگزیری راتشکیل میدهند که مخلوطی ازشرط کم تأثیر بعدی بدنبال دارد ؛ در حالیکه برده داری برای سابقین متقابلا تصور قبلی سیاسی داشت وبرای ایشان نیزشرط کم‌تأثیر بعدی دنبال تصور قبلی میرفت . برای هردوسه دسته متفکرین خدا منبع بزرگی بوده است . بسیاری چیزها راکه درزمین عملی نیستند میتوان درمنظراوواقعی به نظر آورد . سابقین ومعاصرین در مورد این مسأله مستقیماً در دو جهت مخالف راه مسپرند .

بخش سوم

این رشد عقیدهٔ حقوق اصلی نوع بشر که ناشی ازصرف انسانیت ایشان است ، درتاریخ عقائد و افکارمثال بسیار جالبی بدست میدهد. تشکیل این عقیده وانتشار مؤثر آنرا میتوان فتحی - یا فتح متغیری ازمرحلهٔ اخیر تمدن بحساب آورد . اگر نوع تاریخی راکه متعلق باین مورد بخصوص است موردبررسی قراردهیم خواهیم دید که عقائد کلی چگونه بمیان میآیندوچگونه منتشر میشوند.

تمدن بزرگ کلاسیك بواسطهٔ دونکته محل اعتناءاست . اول آنکه دستگاه برده‌داری را، خصوصاً دراوج امپراطوری روم ، بحداعلای تعالی آن رساند . درآن لحظه دستگاه برده داری ازحیث احتیاج ، از لحاظ کمیت وازجهت وحشت باوج خود رسید . درجوامع اسبق وساده تر برده داری ممکن است بصورت رحمت تصادفی یابعنوان عنایتی نسبت بچندجامعهٔ خوشبخت یانسبت بچند فرد خوشبخت درهرجامعه به نظر آمده باشد اما در مدت هزارسال ازدورهٔ تمدن کلاسیك متمدن بودن همان برده داربودن بود. برخی برده داران مهربان بودند ، وگروهی خشن ؛ احتمال میرود که غالب ایشان میانه حال بوده‌اند . در رسالهٔ سومپوزیوم Symposium افلاطون آگاطون Agathon که میزبان است چنان نموده شده است که هم نسبت به غلامان خود هم نسبت به میهمانان خود به نحوی یکسان که نشان ادب اوست

مهربان است . چیچرو وپلینی اصغر در نامه‌های خود ، خود را اربابهای مهربانی نمودار ساخته‌اند . اما روی همرفته‌سرمایه داران رومی با املاك وسیع خودنمونهٔ حاجت تمدن باستانند، هرچند آن تمدن براساس بیداد ساخته‌شده باشد. حسن جریان امور خشونت میپارید . آنگاه که اینگونه خبائث باوج‌خود برسندیا باپدیدآمدن‌اصلی جدیداصلاح‌میشوند یا جامعه را نابود میسازند . درمورد تمدن کلاسیك هیچ یك از این دوشق مانع شق دیگر نبود ؛ هردوامر واقع شد .

اکنون به‌نکتهٔ دومی‌میرسیم که بواسطه آن‌دوره تمدن کلاسیك‌محل اعتناء است . آن‌دوره نخستین‌دوره‌ای‌بود که اصول‌اخلاقی‌را که نکته‌سنجی دقیقی‌ازتمامی‌دستگاه تشکیل‌داده‌اند پدیدآورد . مردم آتن‌برده دار بودند: اما ظاهراً ایشان دستگاه برده‌داری رابشری‌ساخته بودند. افلاطون بحکم ولادت وبحکم اعتقاد ازاشراف بوده درضمن‌حتماً غلام هم‌داشته است . اما خواندن برخی‌از«مکالمات» اوبدون‌احساس‌ناراحتی‌درباره انحطاط اجباری بشریت‌دشوار است .همچنین قانونداناان‌رواقی درامپراطوری روم اصلاحات قانونی‌پدیدآوردند که محرك عمده آن‌این‌اصل‌بود که طبع بشرحقوق اصلی دارد . امانه برده داران مهربان برضد برده داری مبارزه‌ای آغاز کردند نه‌افلاطون بیداردل، ونه‌قانونداناان‌روشنفکر، همگی‌این دستگاه را بعنوان امری‌ناگزیرپذیرفته بودند. این‌دستگاه درنقش‌ساختمان جامعه قدیم بود، وچنین‌حاجتی‌مرآی کلیهٔ کلیات رامحدود میسازد . تمایزات پدید آمدند واین‌تمایزات ازآنگونه بودند که مادام که شخص‌میداند در عمل باید آنها را بپذیدد قطعی‌هستند .

دراینجا نخستین مرحلهٔ پدید آمدن افکار و عقاید بزرك را ازنظر میگذرانیم.این‌عقایدوافکاربصورت اشارات متفکرانه در اذهان گروه کوچك بااستعدادی آغاز میشوند. دردست دسته‌های‌مختلف رهبران باتکالیف خاص درساختمان اجتماعی‌محل استعمال واستفادهٔ محدودی بدست می آورند . ادبیات‌کاملی‌پدیدارمیگردد که الهام‌بخش‌بودن عقیده کلی‌وناچیز بودن‌تأثیر آن‌رادرخلال‌جامعهٔ مرفه شرح میدهد. تحولی‌باوساطت عقیدهٔ جدیدپدید آمده است . اما رویهمرفته دستگاه اجتماعی را برضدآلایش اصل جدید تلقیح کرده اند. اصل‌جدید درمیان‌مفاهیم‌جالب که محل‌استعمال محدودی دارند جائی‌برای‌خودپیدا میکنند .

اماعقیدهٔ کلی‌همواره‌برای‌نظام‌موجود خطرناك‌است . تمامی مجموعهٔ

محتویات خاص قابل تصور آن عقیدهٔ کلی در مصارف مختلف جامعه برنامهٔ اصلاحی بوجودمی آورد . درهرلحظه بدبختی نهفتهٔ بشریت ممکن‌است‌چنین برنامه‌ای‌رادرنظر آوردودورهٔ تغییرات‌سریع‌را درپرتواصول‌عقائد آن‌برنامه‌به راه اندازد . بدین‌طریق مفهوم‌مقام طبیعت بشری‌بآرامی در اذهان مقامات رومی‌نیرومیگرفت، حکومت بالنسبه بهتری بوجود می آورد وافرادی‌نظیر مارك‌اورل‌را دل‌میداد که ازعهدهٔ امرخطیری که بایشان محول بود برآیند. نیروی‌اخلاقی ذیقیمتی‌بود، اماجامعه برضدمصرف انقلابی آن‌تلقیح‌شده‌بود. درمدت ششصدسال،ارمان‌عظمت‌فکری‌واخلاقی‌بشر دنیای باستان مدیترانه را دنبال‌کرده بود . به نحوی عقائداخلاقی بشریت را تبدیل کرده بود ؛ ادیان‌راباوضاع واحوال مطابقت داده‌بود: وبااین‌وصف توانسته‌بود باضعف اساسی‌تمدنی که در آن‌بارآمده بود بسازد. و آن‌همان‌نور ضعیف نگاه نظام جدیدی درزندگی‌بود .

بخش چهارم

درمیانهٔ این دورهٔ پیشرفت وانحطاط مسیحیت قدعلم کرد . مسیحیت بصورت بدوی‌خودعبادت بودازمذهب‌شور وشوق‌شدید وآرمانهای‌اخلاقی‌غیر عملی.خوشبختانه این آرمانها درادبیاتی که تقریباً بامبدا مذهب‌معاصر بوده است‌برای‌ماحفظ شده‌است. این آرمانهابرنامهٔ‌بی‌نظیری‌برای‌اصلاحات‌بوجود آورده‌اند که‌خودیکی‌ازعناصراصلی‌درانقلاب تمدن غربی‌بوده‌است. پیشرفت بشریت را میتوان‌چنین‌تعریف کرد که عبارتست ازجریان‌تبدیل‌حال‌جامعه به نحوی که آرمانهای‌اصلی‌مسیحی‌به طور روزافزون برای افراد آن جامعه عملی‌شود .اما آنطور که جامعه اکنون موجود است پیوستن‌واقعی‌به مفاهیم اخلاقی که دراناجیل پراکنده است‌به معنی‌مرك ناگهانی‌خواهدبود .

مسیحیت بسرعت اصل‌افلاطونی روح‌بشررا درخود تحلیل‌برد، فلسفه ومذهب درتعالیم‌خودنسبت به یکدیگر بسیارموافق‌بودند . هرچندهمچنان که طبیعی‌بود، روایت مذهبی‌بسیارتخصصی‌ترازروایت فلسفی‌بود دراینحال از آن‌اصل که برتاریخ عقاید وافکارچیره است نمونه‌ای در دست داریم. به نحوی‌درعین‌حال متزلزل‌ومتناسب درزمینهٔ هرفکرعقیده ای کلی‌خواهد بود که فقط‌چند تنی آنرا در کلیت‌کامل آن درك خواهند کرد یاشاید آن عقیده کلی‌هرگز بصورت عمومی مناسبی بانیروی اقناع کننده بیان‌نشده است ، چنین‌بیان اقناع کننده‌ای منوط به بروز نوابغ‌است، مثلابستگی دارد باین

تصادف که مردی نظیر افلاطون پدید آید. امااین عقیدهٔ کلی اعم از آنکه به بیان در آمده باشدیابه نحوضمنی درست درزیر رویهٔ استشعار واقع باشد ، پیاپی خودرا در بیانهای خاص جای میدهد. چنان فرود می آید که عظمت کلیت خودرا ازدست میدهد. اما با نیروی انطباق خاص با اوضاع واحوال معین دریك عصر خاص پیروز میشود. نیروئی پیشران و نهائی است که بشریت را آزاد نمیگذارد وهمواره بدلیل جذبه‌ای که برای وجدان ناآسودهٔ هرعصر دارد بشکل مختصی که درنمایش اجباری است پدیدارمیگردد . نیروی جذبه در آنست که اصل اختصاصی عمل بلافصل نمودار عظمت حقیقت وسیعتری است که از نفس نظام اشیاء ناشی است و آن حقیقتی است که بشریت تاحدی رشد کرده است که میتواند آن را احساس کند؛ هرچند شاید هنوز نمیتواند آنرا بصورت بدون عیبی به بیان آورد.

عظمت مسیحیت ــ یاعظمت هرمذهب ذیقیمتی ـ از «آئین اخلاقی موقت »آن تشکیل شده است . بانیان مسیحیت و پیروان ایشان در صدر مسیحیت سخت معتقد بودند که پایان جهان بسیار نزدیك است. نتیجه آن بود که با جدی شورانگیز لجام دریافت‌های اخلاقی مطلق خودرا ، درمورد امکانات مورد آرزو ، رها میکردند بی آنکه اندکی دربارهٔ بقاء وحفظ جامعه بیندیشند . سقوط جامعه برایشان قطعی ونزدیك بوقوع بود .

«عملی نبودن» ترکیبی بود که معنی خود را از دست داده بود، یا شاید شعور عملی چنان حکم میکرد که فکردرافکار وعقائد نهائی متمرکز شود. آخرین چیزها فرارسیده بود ومراحل میان راه بحساب نمی آمد .

این نکته در تشکیل طرز تفکر پیروان صدر مذهب بیشتر مؤثر بود تا در بنیان نهادن مذهب در اصل. این نکته به آن پیروان قدرت می بخشید که مفاهیم بدوی را در کمال خلوص آنها منتقل سازند. مذهب درمحیطی بسیار آرامتر اما در مورد تهییجات مذهبی بسیار حساستر وبا اختلاط بااعتقادات الهامی رشد کرد. دهقانان جلیل باتوجه بآب وهوا وسادگی زندگی ایشان نه فقیر بودند نه غنی. درحد دهقان بودن به نحوغیرمعمول هوشمند بودند. این دلیل عادتی است که به مطالعهٔ اسناد تاریخی و مذهبی داشتند . از اغتشاشات داخلی یا خارجی مصون بودند ، و این بوسطهٔ سازمان محافظ امپراطوری روم بود ، در حفظ این دستگاه بغرنج هیچگونه مسؤولیت بر عهده نداشتند . جامعهٔ ایشان ساده ترین انواع جامعه بود ، وازاوضاع واحوالی که لازمهٔ بقای آن است بی خبر بودند . حتی از خدماتی که

امپرا طوری بایشان میکرد بی خبر بودند . تناوب زمامداران نیز مانند توالی فصول بود ، برخی بهتر وبعضی بدتر بودند ، اما هردو مانند هم ، فرمانداران یهودیه وفصول از نظام مرموز اشیاء پدیدار میشدند .

نوای زندگی این جامعهٔ دهقانی محیطی مورد آرزو فراهم می آورد که در آن تصورات کلی مربوط به روابط کمال مطلوب بین‌موجودات متعقل قابل تدوین بود و آن تصورات کـلی عاری از دد خوئی ، لطف آمیز و مهربان و هوشمندانه بودند ، تصورات کلی بودند که در آن رحـم برطبقه بندی قضائی سیطره داشت . دراین جهان مطلوب عفورا ممکن بود تاهفتاد وهفت بار گسترش داد ، درحالیکه در دنیای واقعی‌هرودها وامپراطوری‌روم هفت بار عفودر حد غیرعملی‌بود . امامردم جلیلی‌کاری بکار انضباط‌لشکر های‌رومی، بکاربازرسی امپراطوری‌ازاعمال پروکنسول‌ها وبکار پیچیدگیهای دستگاه قضائی‌نداشتند که بایست برمعاملات وعملیات متکثرنظامی مستقر سازد آنهم در منطقه‌ای که ازتپه های اسکاتلند تا مردابهای بین‌النهرین کشیده شده نمونهٔ لطف‌آمیز وساده زندگی که باجهل سعادت آمیز توام شده بود ذیقیمت‌ترین وسیلهٔ پیشرفت‌را به بشریت بخشید ـ وآن اصول اخلاقی غیرعملی مسیحیت‌بود.

دراین هنگام میزانی‌بوجودآمده بود که باتمثیلات منجزی بیان‌شده بود ودرمقابل فسادها وتباهی‌ها حتی‌ساده لوحان نیزآنرادرمی‌یافتند. این میزان واحد سنجشی‌است که باآن میتوان نقائص جامعهٔ بشری را آزمود. مادام که تصورات‌جلیلی‌چیزی‌جز از رؤیاهای جهانی تحقیق ناپذیر نیستند بایست‌آلودگی روح نـاآرام‌را اشاعه دهند .

بخش پنجم

درکمالات مطلوب اخلاقی‌نمونهٔ اعلای عقائد وافکاررا که مستشعرانه به‌بیان درآمده است درحالی میبینیم که بصورت نیروی‌فعال ، تحولات وضع اجتماعی‌را به‌وضع اجتماعی دیگر موجب میشود . اینگونه عقائد و افکار برای قربانیانی که در میانشان مقیمند در آن واحد خرمگسی هستند که مزاحمند و فانوسی هستند که گمراه میسازنـد . عاملیت واقعانهٔ اینگونه عقائد ، یااین امررا که این‌عقائد وافکاربه نحومستشعری در امور مؤثرنـد باید در مقابل نیروهـای فاقد شعور ، سیلها ، اقوام وحشی ، وابزار هـای ماشین قرارداد . تحولات عظیم نتیجهٔ انطباق نیروهائی هستند که از هردو

سوی جهان اشتقاق می یابند ، وآن دوسو عبارتست از جنبهٔ مادی وجنبهٔ معنوی آن . جنبهٔ مادی یاطبیعی صرف، سیل‌روانه‌میسازد ، اما برای‌فراهم آوردن آنها آبیاری هوش‌وعقل‌لازم است .

اصول عقائد اخلاقی که در ادیان بزرگ و مثلا مسیحیت بیان شده است هرچند نمودار سعی‌عظیم برای بیان کلیت نهائی هستند با این‌وصف تخصیصی از کلیت افلاطونی اند . این دریافتهای اخلاقی جزء عبارتند از بکار بردن مستقیم اصول ماوراء طبیعی به منظور تعیین روش علمی وعرف . در این‌صورت اصل اخلاقی تمثیلی است که کلیت اعلائی‌را که‌بر آن متکی است ممثل میسازد . بدین نحو مجموعهٔ اصول کلیهٔ ادیان در ضمن شامل احوال ومراحل خاص تمدن پیروان آن ادیانست . هیچ دینی را نمیتوان مجزی ازپیروان آن یاحتی سوای انواع مختلف پیروان آن درنظر آورد . عقائد مذهبی نموداراشکال تخصصی مفاهیم کلی‌درحد اعلی هستند . برخی اوقات این تخصیصات تجسسات معینی‌هستند که زیبائی و شایستگی شگفت انگیز دارند ؛گاهی‌نتیجهٔ پس‌افتادن به توحش اقوام وحشی هستند . نه ادیان قدوسیت خود را با احکام قصار خود آشکار ساخته اند نه افراد . مع‌الوصف می‌بینیم که این مجموعه‌کامل مفاهیم‌اخص، اعم ازقضائی وسیاسی واخلاقی ومذهبی زندگی بشری‌رابه پیش‌میرانند واز تمثیلات مختلف‌خود ازاسرار روح بشر در سفر آن بسوی سرچشمهٔ توافق کل ، نیرو و عظمت میگیرند . این‌داستان جنایت وسوء تفاهم وکفر است‌عقائد وافکار عظیم با همراهان شر ومعتقدان منفور پابه مرحلهٔ‌تحقق میگذارند . اماعظمت‌باقی میماند وبه نژاد بشر درصعود آرام آن دل‌میدهد .

درقرون وسطی‌مسیحیتی که تحت نظامات کلیسائی بود این‌افتخار مسلم‌را بدست‌آورد که بعنوان‌نیروی فعاله‌ای شناخته شد که بسوی دریافت های‌عالی‌ترپیش میراند . بدبختانه ، برطبق عادات کلیهٔ نظامات مسیحیت نیز خود را با محیط خود انس داد بجای آنکه آلت پیشرفت باشد آلت محافظه کاری شد. پس‌از دوران کوتاهی که‌کار مایهٔ آن‌صرف پیشرفت میشد کلیساهای اصلاحی بازهم همان‌تکلیف بت پرستی‌را پذیرفتند . رویهمرفته نظامات مذهبی‌را که خوب مستقر شده باشند میتوان در عداد نیروهای محافظه‌کار جامعه به حساب‌آورد . این نظامات اندکی پس ازتشکل خود پشتیبان عمدهٔ چیزی میشوند که‌کلمان * آنرا « رسم مشترك » نامیده

* Clement (Giulio dé Medici) پاپ از۱۵۲۳ تا ۱۵۳٤ .

است. اما آرمانهای غائی که این ادیان مدعی نگهبانی آنها هستند انتقاد نافذی ازعرف عادت جاری‌هستند .

بنابراین سربرافراشتن مجدد ومفهوم عظمت ذاتی روح بشر با بشر دوستی شك‌آمیزقرن هیجدهم باهم‌بذهن متبادر میشود در آن زمان به عصر خرد وحقوق‌بشررسیده ایم . این‌عصرعظیم فرانسوی که خاص تعالی‌اندیشه است درتفکر ودرعلم ودرمقدمات علم‌الاجتماع تصور قبلی‌بشررا تجدید و عوض کرده است . آن‌عصرازاندیشهٔ انگلستان قرن هفدهم، یعنی‌فرانسیس بیکن، اسحق نیوتن، وجان‌لاك مشتق بود . همچنین ازانقلابات انگلیس‌در همان عصر الهام گرفته بود . اما راه ورسم انگلیسها همواره لحن جزیره نشینی‌خودرا حفظ کرده است . اما فرانسویان روش خودرا توسعه دادند و وآنرا توضیح کردند وبر آن‌جنبهٔ عمومی دادند . بدین‌نحو عقائد وافکاری راکه فردی مانند ادموند برك* فقط مورد استعمال آنها رانسبت بیك‌نژاد وحتی گاه نسبت بیك جزیره میتوانست دریابد ، جهانی ساختند .

اما افکارجان لاك در انگلستان نیز پایدار شد . نفوذ آن بوسیلهٔ غرور عامهٔ مردم دراصول آزادی که در قوانین عادی انگلستان جمع آمده است تحکیم گردید . بدین نحوحتی در پارلمانهائی که اکثریت آنرا در آن زمان محافظه‌کاران تشکیل‌میدادند زنگ آزادیخواهی منعکس بود . بدین طریق دولت انگلستان نخستین دولتی بود که دو قدم قطعی مؤثر در راه الغاء برده داری‌برداشت . دوپارلمان سیاستهای جدیدرا تعیین کردند. این دوپارلمان که یکی‌محافظه‌کارودیگری آزادیخواه بود ، ازمالکان‌اشرافی وبانکداران وبازرگانان پروتستان ترکیب شده بودند . قدم اول عبارت بود ازالغاء تجارت بردهٔ انگلستان در سال۱۸۰۸ . و قدم دوم عبارت بود از خریداری وآزاد ساختن تمامی برده ها در مستملکات انگلستان درسال ۱۸۳۳ . عمل اخیردرزمانی که اشکالات مالی شدیدی برانگلستان چیره‌بود بقیمت بیست میلیون لیره برای آن کشور تمام شد .

اما این‌مسأله برای مردم‌انگلیس‌بالنسبه ساده بود . مع‌الوصف‌اقدام دولت درحکم آزمایشی بود از آن پیروزی نهائی اتحاد متزلزل‌فلسفه وقانون ومذهب که نخستین باردراصلاحات دستگاه امپراطوری روم با توفیق قرین شده بود . دراینجا متوجه میشویم که عقیده‌ای بزرگ درپس‌استثمار نیمه

---

*- Edmund Burke ۱۷۲۹-۱۷۹۷ خطیب و سیاستمدار انگلیسی .

روشن‌مانند اقیانوس خیالی است که امواج متوالی‌تخصیصات آن برسواحل زندگی بشر کوبیده شود . یك دستهٔ‌کامل این امواج متوالی‌مانند رؤیاهائی هستند که‌آرام بکار خوردن پی صخرهٔ عادت اشتغال دارند . امـاموج هفتم انقلاب است . « وملل آن ندارا صداباز میدهند » درربع‌اخیر قرن‌هیجدهم دموکراسی بانخستین تجسمات خود در آمریکا ودرفرانسه ، بـوجود آمد ، و بالاخره هم همان دموکراسی بود که بردگان را آزاد ساخت . درجهان معاصر دموکراسی اهمیتی عمیقتر ازآن دارد که درجهان باستان داشت . بالاخره خوددرقرن‌نوزدهم ، بامسأله اساسی برده داری بطور صریح مقابله شده است . بـرده داری در اروپـا بیش ازآنهم دستگاهی روبزوال بود : بآرامی از برده‌داری بسرف داری واز سرف‌داری به‌فئودالیزم، ازفئودالیزم به‌اشرافیت ، و از اشرافیت به برابری قانونی ، و از برابری‌قانونی بباز بودن مشاغل بروی استعداد ها ، تغییر صورت میداد . اما این مسأله‌بدلیل تصادم نژاد های اروپائی وعرب برقبائل افریقائی صورت جـدید و تهدیـد آمیزی‌بخود میگرفت .

از این جهت دموکراسی‌های معاصر ، درقـرن نوزدهـم ، بخود دل دادند که بامسأله برده داری بطور صریح وکامل روبـرو شونـد . آرام کار کردن واثربخشیدن افکار وعقائد باهمین‌عمل نموده‌میشود . اززمان‌تأسیس آکادمی افلاطون ، اززمان اصلاحات قـانون دانان رواقی در دستگاه داد گستری روم ، واززمان تألیف‌اناجیل دوهزارسال گذشته بود . برنامهٔ‌عظیم اصلاحات که ماترك‌تمدن کلاسیك بود به پیروزی دیگری نائل میگردید .

بخش ششم

منجرشدن بطئی‌افکار و عقائد کلی به‌نتائج‌عملی کلا نتیجه بیکارگی ذات بشرنیست . مسأله‌ای درمیان است که باید حـل‌شود ، وپیچیدگی آن عادة ازنظرجویندگان بی‌پرواساقط میشود. اشکال‌کار دراین است. ممکن است تصور تجدید تشکیلات جامعه‌ای، برای ازمیان بردن برخی بدیهای قبول شده‌در آن، بدون نابودساختن سازمان اجتماعی وتمدنی که بآن‌متکی ومتناسب باشد، غیرممکن باشد. عذرمشابهی‌این‌است که هیچ‌راه شناخته‌ای برای ازمیان‌بردن بدی، بدون راه دادن به بدیهای بدتـر واز نوع دیگر، موجود نیست .

اینگونه استدلالات معمولا بطور ضمنی بعمل می آید . حتی خردمند

ترین مردم نمیتوانند امکان صورتاً آزمودهٔ روابط اجتماعی را درنظر آورند. طبیعت بشری چنان پیچیده است که نقشه هائیکه فقط روی کاغذ برای جامعه طرح میشود برای سیاستمدار حتی ارزش کاغذی که باطل میشود نـدارد. پیشرفت توفیق آمیز پس از آزمایش هرقدم، ازنقطه‌ای به نقطهٔ دیگر پیش میخزد. اگر چیچرودر مورد مسألهٔ برده‌داری به مبارزهٔ بیانی دعوت میشد تهیهٔ دفاعی که از آن می‌پرورد برای ما دشوار نیست. دراین‌مورد چیچرو مثلا میگفت دولت روم تنها امید نژاد بشر است. روم را نـابـود کنید. آنوقت استحکام سنای روم، انضباط لشکر های آن، عقل قانون‌دانان آن، محدودیتهای سوء حکومت، حمایت تحسین آمیز از دانش یونانیان را کجا خواهید یافت؟ اماچنین نمیگفت. نبوغ اوتعالی‌میبافت تاحدی که پیشگوئی کند، وخود اوبیان ورژیل را در بارهٔ رسالت شهرابدی پیش از آنکه شاعر آنها را بسازد میدید ونقل میکرد.

درحقیقت، بطور دقیق طرفی راکه در مورد همین مسأله قانونداانان اعم از بت پرست یامسیحی، واساقفه و پـاپها، درمدت پنج قـرن پس از چیچرو گرفته اندمیدانیم. درمیان این‌عده سیاستمدارانی بودند که‌ازحیث بصیرت علمی ازچیچرو سربودند وازلحاظ حساسیت اخلاقی بااو برابر. محدودیتهای قانونی دقیق نسبت باختیارات اربابان به‌وجود آوردند، برخی ازحقوق اساسی بردگان را حفظ کردند. امـا دستگاه برده داری را حفظ نمودند. تمدن، اعم ازیونانی ورومی، بیش از هفت قـرن پس از مرگ افلاطون دست نخورده باقی ماند. بردگان مظلومانی‌بودند که زحمتشان پیشرفت راممکن میساخت. مجسمهٔ مشهوری از برده‌ای اسکوتی بـاقـی است که‌کاردتیز میکند، قامتش خمیده، امانگاهش به‌بالاست. آن‌مجسمه پس‌ازگذشت قرون واعصار باقی‌است، پیامی است برای ماکه بدانیم‌نسبت به میلیونها رنجبر درگذشتهٔ نیمه تاریك چه دینی برعهده داریم.

ممکن است بپرسیم: اگرروم مورد حمله‌ای به‌قصدالغاء برده داری درزمان چیچرو یادرزمان‌اوگوست واقع میشد نابود میگردید؟ درسراسر دورهٔ تمدن کلاسیك اساس پایه ونظام اجتماع درست نمیتوانست باربنائی که برآن قرارداشت نگاهدارد. وآن بارعبارت بود ازجنگ بین دولتها و طوائف وحشی که آن تمدن رامحاصره کرده بودند. تلاطمات سیاسی‌ومضار برده داری و در دورهٔ واقع‌بین تولد چیچرو ورسیدن اوگوست بـه اختیار مطلق، تمامی آن ساختمان تقریباً سقوط کرد، آنهم قبل از آنکه تکلیفی

که برای آن تعیین شده بودبه پایان رسانده باشد . حتی پیش از آن تقریباً باجل خود رسیده بود و پس از چند قرن بسقوط نهائی گرفتار شد . شك کردن درتأثیر هر کوشش شدید جهت الغاء فوری تنها دستگاه اجتماعی که بشرمیشناخت ، غیرممکن است . شایدبهترباشد که آسمانها فروریزند ، اما غفلت ازاین حقیقت که حتماً فروخواهند ریخت احمقانه است .

فرض کنیم دروسط قرن نوزدهم آن ضربه که ایالات جنوبی رادرجنك داخلی آمریکا ازپای در آورد تمامی آمریکای شمالی وتمامی اروپاراهم‌عیناً ازپای درمی آورد ، تنها امید تمدن مترقی ازمیان رفته بود . میتوانیم در بارهٔ نجات از آن حال خیالبافی کنیم ، امااز آن خبرنداریم . در جهان باستان ، خطرات به نحوی بی‌قیاس عظیمتر بودند .

بخش هفتم

بحث بخش قبل را میتوان تعمیم داد . در اینصورت چنین میشود : از طرح کردن نهائی اصلاحات لزوماً ثابت نمیشود که نسلی که دست بآن اصلاحات زده است برنسل قبلی برتری داشته است . بطور قطع لازم است که آن نسل کارمایهٔ اصلاحات از خود بروز دهد ، اما اوضاع و احوال ممکن است‌عوض شده باشد ، بنحوی که آنچه اکنون میسر است‌ممکن‌است در آن هنگام میسر نبوده باشد . عقیده وفکربزرگ را نباید چنان‌درنظر آورد که صرفاً درانتظارافراد خوب‌کافی‌بماندتا آنرا عملی سازند . چنین تصوری نظریهٔ بچگانه‌ای‌ازتاریخ عقائد وافکاراست. ارمانی که در پس این فکر قراردارد‌رشدتدریجی عادات‌اجتماعی‌لازم رابحدی که برای‌نگاهداری باری که‌بحکم نمونه بودن برعهدهٔ آن‌است‌کافی باشد ، تسریع میکند .

عوامل بسیاری به تقلب نهائی فرضیهٔ علم‌الاجتماعی ، از تصور قبلی برده داری به تصور قبلی آزادی کمك کرده‌اند . عامل عمده قبلا ذکر شده است ، وآن نهضت شکاك وبشر دوستانهٔ قرن هجدهم است که ولترو روسو درزمرهٔ پیشوایان عمدهٔ آن وانقلاب فرانسه حداعلای‌آن بوده‌اند .

بدین‌نحو که یك معنی؛ وبطور اخص هنگامیکه تمامی نهضت جهانی رادرنظربگیریم، مذهب در زمینهٔ این‌تحول‌قرارداشته است. اما دریك جزء ازاین‌جنباندن بشریت‌محرك مذهبی‌یکی ازعوامل‌عمده‌بوده‌است. درسراسر دنیای آنگلوساکسن ، اعم از انگلیسی و آمریکائی ، احیاء فرقهٔ پروتستان

تابع وسلی* بفعالیت کامل مشغول بود. خاطر نشان ساختن اهمیت کامل اجتماعی این واقعه ای بود که تاریخ بعداً برعهدهٔ مورخ بزرگ فرانسوی الی هالوی Elie Halévy گذارده بود . هدف واعظان متودیست آن بـود که ارواح بشر را در جهان بعدی نجات بخشند ، امـا بطـور تصادفی باحساساتی که در این جهان باعث تقویت روحند جهتی تازه بخشیدند . این نهضت به نحوی شگفت انگیز از عقائد و افکار جدید عاری وبه نحوی عجیب از احساسات جاندارغنی بود. این نهضت نخستین نشـانهٔ قطعی بود کـه شکاف روز افـزون بین سنت شریعتی و دنیای فکـری معاصر را نشان میداد . از عالمان دین قدیم یونانی تاژروم واوگوستین: از اوگوستین تـا طماس آکویناس: از آکویناس تالوتر، کالون وسوارز: ازسوارز تالایب نیتز وجان لاك: هر نهضت مذهبی باتوجیه تعقلی برزگورانه‌ای همراه بود . میتوان باعالمان دین مخالفت فکری داشت ــ درحقیقت موافقت باتمامی ایشان غیر ممکن است ــ امـا نمیتوان شکایت داشت که حاضر نبوده اند تن بـاستدلال معقول بدهند . در قرون وسطی بحث و استدلال مذهبی رائج بود ، لوتراز نودوسه مادهٔ اعلامیهٔ خوددفاع میکرد، کالون نظامـات خودرا منتشرساخت، شورای ترنت مدت هیجده سال متناوباً به بحث واستدلال مشغول بود، هوکر** صاحب درایت استدلال میکرد ؛ درمجلس مناظرهٔ فورت پیروان آرمینیوس وپیروان کالون مباحثه میکردند .

نهضت عظیم متودیست بیش از آنچه مدح شده است درخور تمجید است. امـابرای توضیح روشهای تفهمی به هیچ سازمان فکری عظیمی نمیتواند ملتجی شود . ممکن استراه بهتررا برگزیده باشد. دریافت غریزی این نهضت ممکن است بی‌عیب باشد . هرچه هست ، در تاریخ عقائد وافکار در آن هنگام که کشیشان دنیای غرب در التجاء به استدلال سازنده متزلزل میشدند واقعه‌ای جالب بود . دراین اواخـر علما و فیلسوفان انتقادی از روش متودیست‌هـا پیروی کرده‌اند .

در عصر اشرافی در انگلستان، متودیست ها به دریافت مستقیم مردم کارگر و خرده فروشانی که باکارگـران سروکار داشتند چنگ انداختند .

---

*- John Wesley ۱۷۰۳-۱۷۹۱ ؛ کشیش انگلیس که کلیسای متودیست را بنیان نهاد .

**- Thomas Hooker ۱۵۸۶-۱۶۴۷ کشیش انگلیسی از بنیان گذاران گروه پارسایان در ایالت کانه تیکت .

در آمریکا خوش آیند گروه‌های نخستین پیشقدمان کشف وزندگی درقسمتهای غربی که ازدیگران مجزی بودند وخود زحمت میکشیدند واقع شدند . متودیست ها امید وترس واستخلاص احساسی و درون بینی روحی باخود می آوردند. تاخت وتاز عقائد وافکار انقلابی را بند آوردند . همچنین با درنظر گرفتن شرائط متعدد افتخار انجام یك امرعالی نیزمخصوص ایشان است. فرض برادری بشرواهمیت انسان را واقعیت زنده‌ای ساختند. آن نیروی مؤثر نهائی را پدید آوردند که پس از آن برده‌داری را میان ملل مترقی غیر ممکن ساخت .

در تاریخ عقائد وافکار خطرعمده دراین است که موضوعی را بیش از حدساده کنیم. راست است که متودیست‌ها آخرین موج احساسات عامه را برانگیختند که نهضت ضدبرده‌داری را به توفیق رساند . امانهضت متودیست از آن جهت توفیق یافت که درموقع صحیح ومناسب به میدان آمد . دراین بخش دربارهٔ نفوذهای مذهبی بحث میکنیم . درطی قرون شانزدهم وهفدهم کلسیای روم نسبت به نژادهائیکه زیرفشار استعمار اروپائیان مینالیدند - بقول کویکرها - « نگرانی » داشت که بسیار بیش از دغدغهٔ مجموع کلسیای پروتستان بود . کشیشان این مسأله را ازلحاظ آزادی بشری درنظر نمیگرفتند . اماصرف نظرازبقیهٔ نقاط جهان، تنها درآمریکا قهرمانی مرسلین کاتولیك ایشارنفس ایشانرا ازیخ چالهای شمالی تایخ چالهای جنوبی گسترش داد. شك دراین نکته غیرممکن است که رفتارایشان حساسیت وجدان اروپارا در مورد تعهدات انسان نسبت به نوع بیداروزنده نگاهداشت .

نه کاتولیك‌ها نخستین صورت جدید ومعاصر مقصود ومنظور صریح را جهت فراهم آوردن الغاء برده داری تدوین کردند نه متودیست ها . این افتخاراعلی از آن کویکرها ،وخصوصا از آن رسول آزادی بشر؛ جان وولمن John Woolman است. همچنین جنگ داخلی آمریکا واقعهٔ عظیمی بود که درمنتهی درجهٔ سفرتیرهٔ تمدن بسوی نورقرار داشت .

بدین نحو درتکامل رشته‌های تفکر مرحلهٔ نهائی را درنابودی دستگاه عاری از نصفت بردگی تمدن تشکیل داده است. درون بینی وقهرمانی بشردوستان شکاك وکاتولیکها ومتودیست ها وکویکرها درهم بافته شده است. اما منشاء فکری این نهضت درمتجاوز از دوهزار سال پیش درتفکرات فلسفی یونانیان در بارهٔ تکالیف ووظائف روح بشرومقام آن درجهان تغییرات، یافت .

بخش هشتم

در این داستان بازگفتن تفکرات مـاوراء طبیعهٔ یونـانی در مفهوم و فرض اجتماعی آزادی بشری فقط نیمه‌کاره بیان‌شده است . درفصل بعد باتفصیل بیشتری برخی از خـرده‌گیریها را که در قرن نوزدهم از تمامی این نهضت بسوی دمو کراسی‌و آزادی بعمل آمده است مورد ملاحظه قـرار خواهم داد . اما تاآن حد که پیش رفته ایم داستانی که گفته ایـم دشواری بینهایت کلیات غائی‌را جلوه‌گرساخته است . اهمیت انسان بعنوان‌نمونهٔ اعلای‌اورگانیسم زنده محل‌شك وتردید نیست . با اینوصف چون بخواهیم مفاهیم کلی‌را که بدین طریق به میان آید بیان کنیم و تأثیر آنـرا بر رفتار نشان دهیم درهرقدم اختلاف نظر پدید میگردد . تاریخ عظیم فرض مابعد طبیعهٔ افلاطون دربارهٔ روح، بانفوذی که در مذهب داشته است ، بطورقاطع واجد این فائده است .

زندگی بشربا دریافت نیمه‌روشنی از آن مفاهیم به‌پیش‌رانده میشود که برای زبان موجود آن بیش از حد کلی است . اینگونه عـقاید را نمیتوان مجرداً ویکان‌یکان بطور فردی‌درك کرد . این عقائد مستلزم آنست که بشریت‌در دریافت مـاهیت کلی اشیاء چنان پیشرفت کند که در نتیجهٔ دستگاههای‌فکری‌درنظر آورد که بریکدیگر نوربیفشانند، اما رشد کلیت دریافت آهسته‌ترین کلیهٔ‌تغییرات‌تکاملی‌است، وظیفهٔ فلسفه‌است که‌رشد را دردماغ تشویق کند . تاآنحد که توفیق بدست‌آمده است موارد استعمال تخصیص عقائد بزرك ازملازمت ناسنجیدهٔ اندیشه‌هـای وحشی مصفی شده است . مردم‌قرطاجنه ملت بسیارمتمدن‌تاجرپیشه‌ای بودند . ازلحاظ‌نژادی متعلق به‌یکی‌ازمترقی‌ترین تقسیمهای‌بشر بودند. ازسواحل شام گرفته تـا سراسر دریای مدیترانه و سواحل اروپائی اقیانوس اطلس‌ومعادن کورنوال درانگلستان به‌تجارت‌مشغول‌بودند. دورافریقارا باکشتی پیمودند. براسپانیا وسیسیل وافریقای‌شمالی حکومت داشتند. بااین‌وصف درهمان هنگام کـه افلاطون به‌تعمق اشتغال داشت این ملت عظیم از قدرتهای اعلای‌عالم‌چنان تصوری‌داشت که فرزندان‌خود رابعنوان‌پیشکش‌مذهبی‌قربانی‌مولوك‌میکرد. رشد ونمو فهم بطور کلی اینگونه اعمال وحشیانه‌را امروزه در تمدنهـای مشابه‌غیرممکن ساخته است .

قربانی‌انسان، بردگی بشر مواردی‌ازدریافت‌هـای عظیم‌مذهب‌ومقاصد تمدنند که وجود را از طریق توحشات مـوروثی رفتار عزیزی به‌بیان در

می آورند . دریافتهای مذهبی مستقیم ، حتـی آنها که منشأی بسیار پاك وصافی دارند درمعرض این‌خطرند که خود را با اعمال و تهیجات پست‌تر بیامیزند که در حقیقت بر جامعهٔ موجود چیره‌اند . مذهب نیروئی فعاله به‌فلسفه میدهد . از طرف دیگر فلسفه نظری دریافت های عالیتر ما را باتلقین مفاهیم‌غائی که ازواقعیات طرق‌معمول‌رفتار گسسته‌اند ازآمیزشهای پست حفظ میکند .

تاریخ افکار و عقائد تاریخ اشتباهـات است . اما در خلال تمامی اشتباهات ضمناً تاریخ تصفیهٔ تدریجی رفتار نیزهست . آنگاه که در تحول وترقی منظم دلخواه پیشرفتی‌باشد می‌بینیم که رفتار بوسیلهٔ عاملیت ودست اندر کاربودن روز افزون عقائد وافکاری که بااستشعار به‌ذهن‌آمده است از سقوط به‌ورطهٔ توحش مصون مانده است .

بدین‌طریق افلاطون‌حق داردبگوید آفرینش‌جهان - یعنی‌نظم‌متمدن- هماناپیروزی اقناع برزور است .

۳

آرمان بشر دوستانه

بخش یکم

در فصل قبل نفوذ دسته‌جمعی فلسفه‌وقانون ومذهب‌را برتکامل ازمنطوق جامعه‌ای که‌براساس‌انقیاد استوار باشد نسبت به‌جامعه‌ای که‌براساس آزادی فردی‌استوارباشد تحت‌مطالعه قراردادیم. باین تغییروتبدیل فلسفه کلیت ، قانون استعداد وتوانائی احداث ومذهب‌کارمایهٔ اخلاقی بخشیدند . ادیان مأخوذ ازآسیای‌غربی ، بخودی خودوصرف نظر ازاصلاحاتی که‌بوسیلهٔفلسفهٔ افلاطونی درآنها شده‌است، صبغه‌ای‌ازطرزتفکر تمدنهای قدیمترآن خطه راداشتند. ازعالم‌تصوری بامفاهیم مستبدان‌وغلامان‌داشتند . هیچیك از این مذاهب نتوانسته‌است معانی‌مضمر درچنان‌تصوری‌رابکلی درهم‌شکند . اما درهم آمیختن نظامات صدر مسیحیت بااصول فلسفی‌افلاطونی که‌خودسعادتی بوده‌است‌آرمان اجتماعی زیبائی دراختیار نژادهای غربی نهاده است که هوشمندانه به‌بیان درآمده وباظهورات ناگهانی و متناوب نیروی هیجانی اتحاد نزدیك داشته است. بدبختانه درسراسر طول تاریخ تصور قدیمتر خداوند قدیر وعالم برده صفت بااین آرمان موجود درشرع مسیحیت ودر تار وپود تهیجات مسیحی درهم‌بافته‌شده وباقی مانده‌اندوهریك‌اصول‌اخلاقی مربوط بخود را دارد .

موضوع فصل قبلی‌عبارت بود از عاملیت این‌آرمانهای علم‌الاجتماع در تغییر و تبدیل جامعه. این‌آرمانها جنبهٔ فکری‌تغییر وتبدیل را تشکیل میدهند که بااین توضیح توأم شده‌است که‌چگونه این‌تصورات فکری‌نیروی فعاله بدست آورده‌اند. درفصل فعلی نخست توجه‌خودرا به‌علل‌عمده‌معطوف میداریم وسپس بانتقاد ازآرمان بشر دوستانه می‌پردازیم واین‌انتقادی‌است

که‌از ابتدای پیدایش آن درقرن نوزدهم برقدرت‌آن افزوده‌است. بالاخره طرح بسیار بی‌آرایشی از جواب باین انتقاد درج میگردد .

رشد و افزایش اطلاعات وابزارهای فنی درمیان علل‌عمده که حاجت برده‌داری را تضعیف کرد ازهمه مهمتر و بزرگتر است . امااین‌عامل تاقبل ازقرن هفدهم چندان مؤثر نبود. تاآن هنگام اطلاعات فنی و ابـزارهای مردم باستانی‌در کمال خود محتملا ازاطلاعات فنی وابزارهای مردم معاصر سربوده‌است . ازآن‌قرن به‌بعد پیشرفتهای فنی‌توقعات‌درهم‌کارمؤثررا بدون توسل به‌برده‌داری‌بیش از حد انتظار برآورده‌است. البته نظم ثابت جامعه را در سیستم‌فئودالی که خوب اداره‌شده‌باشدنباید بابرده‌داری‌اشتباه کرد، حتی در موردکارگران کشاورزی که درزیر کلیهٔ این بـنای اجتماعی قرار گرفته‌اند . هرنظامی حقوق وتکالیف مخصوص خود را داشت و در موارد بهتر و کمرنجتر فئودالیـزم مردم دهکده کاملا توانائی و استعداد آنرا داشتند که بارئیس خود به‌دیوان دادگستری‌متوسل‌شوند . این‌سیستم‌امکان زیادی داشت که بسوی برده‌داری عملی تنزل کند. و غـالباً نیز همچنان میشد. در حقیقت مدرك در دست است که در اوائل دوران هجوم نورمانها بانگلستان طبقهٔ نسبة کوچکی ازغلامان بود که‌زندگی افرادآن‌دستخوش امیال اربابان ایشان بوده امابرده‌فروشی وجدان مردم آن‌زمان‌را آزرد. ویلیام‌غاصب برضد آن قوانین‌وضع کرد واسقفها آنرا طردنمودند. درآن ایام باید بخاطر داشت که‌بستگی به‌زمین‌هم‌مصونیت بودوهم‌محدودیت. این امراساس درجه ومقام مشخص در جامعهٔ منتظمی‌بود — یعنی تاآن حد که سیستم اجتماعی‌نظامی داشت‌ودیگردرهم‌جوش خشونت نبود .

تکامل جدیدتجارت وداد وستد بزرگ شباهتی به‌فئودالیزم دارد که از شباهت فئودالیزم به‌برده‌داری افزونتر است . درحقیقت سیستم اجتماعی جدید باانواع حرف ومشاغل ناگزیر وبهم‌پیوستهٔ خودچنان نظامی‌را لازم میکند. تنهامسائل‌مورد بحث عبارتند ازآزادی افراد درکشتی‌میان‌درجات و تصورات قانونی رضایتبخش دربارهٔ انواع یا روابط درجات بـا یکدیگر. معتقدین باصالت فرد وسوسیالیستها صرفاً برسر جزئیات فئودالیزم جدید که ازلوازم صنعت‌زمان ماست بایکدیگر گفتگو دارند. فردمستقل قائم با مایملك عجیب‌خود که باهیچ فرد دیگری ربط ندارد، تصوری است که‌برای تمدن معاصربدون ارزش‌است. بدبختانه این‌مفهوم دراصول اخلاقی باستان که‌نسبت‌به‌صحاری‌شام‌قابل‌اجراء بوده‌موجود بوده‌است‌ودر دورهٔ‌بازرگانی که

بلافاصله پس ازانحطاط فئودالیزم قرون وسطی ازنو پدیدارشده اعتقادات سیاسی را رنگ زده‌است. امااین اصول اخلاقی شق‌ثانی قـابل اتخاذی در مقابل‌جامعهٔ برده داری نیست . مسألهٔ زندگی اجتماعی عبارتست ازمسألهٔ هماهنگ ساختن فعالیت‌ها که شامل محدودیت‌های آن هماهنگی نیزهست.

مفهوم وحـدت تمدن که توسط کلیسای کاتـولیك تشویق میشود ، تشابهات عمومی انسانها درسراسر اروپاوسادگی‌زندگی در قرون وسطی ، محتملا دلائل عمدهٔ آنند که جنگهای قـرون وسطی بـا لشکر کشیهائیکه همراه نهب وغارت وکشتار غلامان باشد ملازم نبوده است . خبرداریم که دربازاربرده فروشان روم‌غلامان‌ساکسون‌فروخته میشدند اما این‌امرمربوط به زمان گرگوار کبیر* بود وآن غلامان مسیحی‌نبودند. درحقیقت هروقت نژاد های اروپائی بانژادهای‌خارجی غیرمسیحی تماس‌میافتند ظاهراً نسبت بامر برده داری هیچگونه ندامتی احساس نمیکرده‌اند . دربارهٔ غلامان ساراسن ، دربارهٔ غلام ساختن قبائل بومی آمریکا ، و ازهمه مهمتر در بارهٔ بردگان‌سیاه پوست‌مطالبی‌میخوانیم. امابه‌لطف‌پیشرفت وسایل‌فنی‌درملازمت ترقی‌تمدن، نژادهای اروپائی‌درنواحی معتدله‌ازبرده‌داری پرهیز کرده‌اند. وبالاخره نهضت بشردوستانه قرن هیجدهم که بامفهوم مذهبی خویشاوندی بشرتوام بوده است سیاست مستقر دول‌بزرگ متمدن‌را بارآورده است که برده‌داری"را ازروی زمین براند .

بخش دوم

این‌توفیق درست دروقتی که لازم بود بدست آمد . چون قبل‌از قرن نوزدهم ودرطی آن‌قرن چندین رشته فکرظهور کرد که تأثیر توام‌آن افکار درست نقطهٔ مقابل کمال مطلوب بشردوستانه بود . در آن هنگام که «اخوت بشر» پیروزشد ، دنیای عقل‌درفکراقتصاد سیاسی‌بود که اساس آن بررقابت نامحدود وقانون مالتوس** مبنی‌بر آنکه‌تودهٔ مردم همواره باید درتنگنای قوت‌لایموت باشند وبرانتقاد هیوم*** از مفهوم روح بشر وبرقانون جانور شناسی‌مبنی برانتخاب طبیعی که بموجب آن‌محیط آهنین انواعی‌را که کمتر

---

* ـ یا گرگوراول؛ پاپ از ۵۹۰ تا ۶۰۴ میلادی

** ـ Malthus (۱۷۶۶ ـ ۱۷۳۴) کشیش اقتصاد دان انگلیسی ؛ صاحب فرضیهٔ معروف تزائد هندسی جمعیت درمقابل تزائد عددی آذوقه .

*** ـ Hume (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶) فیلسوف ومورخ اسکاتلندی .

طرف عطوفت قرار دارند ازمیان میبرد، استوار بود . رگهٔ جدید فکری دراصل انگلیسی بودو آنرا باید بانهضت وسلی Wesley که قبل از آن صورت گرفت مقایسه ومطابقه کرد . درهیچ یك ازاین دومورد رهبران نهضتها نظر به تأثیرات اجتماعی که برمساعی ایشان مترتب شدند نداشتند . غالباً واقعیت آن است که واضعین این نهضتها خود متعلق به دورهٔ قبلی هستند واز دورهٔ پیروان خود بیرونند . واعظین متودیست قصد آن نداشتند که جامعه را تغییر صورت دهند ، هدف ایشان رستگار ساختن روح بود . به همین طریق آدم اسمیت * یکی ازافراد دورهٔ اشراق قرن هیجدهم بود که تمامی خواص و متعلقات آن عصر دراو جمع آمده بود .

آدم اسمیث وهیوم دوتن از آخرین اسکاتلندیهای بزرگند که بهم بستگی قدیم اسکاتلند و فرانسه را ، که از قرنها خصومت مشترك نسبت بانگلستان باز مانده بود ، د رخود بروزمیدهند . در زمان ایشان حیات عقلانی ادینبورو وگلاسگورا نباید باحیات عقلانی انگلستان مشابه دانست. درقسمت اعظم قرن هیجدهم ، و درطی دورهٔ میانه آن قرن ، حیات عقلانی انگلستان تا آن حد که مربوط به کارمایهٔ زاینده باشد ناچیز بوده است . در حقیقت یکی از دلائل انفکاك آمریکا از انگلستان آن بود که اوضاع واحوال خاص زندگی انگلیسی در آمریکا مصداق نداشت و انگلستان از وفور عقائد و افکار جهانی که بتواند بر اوضاع و احوال آمریکا جنبهٔ اختصاصی پیدا کند برخوردار نبود . راست است که نفوذ انگلستان در قوانین غیر مدون باقی مانده است ، اما صرف نظر از این استثناء طرزتفکر افرادی نظیر جفرسن وفرانکلین فرانسوی بود، وطن اندیشه‌های ایشان فرانسه بود . برای بنای نفوذ معنوی انگلستان بردنیای خارج تمامی فعالیتهای قرن نوزدهم ، از سال ۱۷۹۰ به بعد ، لازم بوده است . درقرن هیجدهم فرانسه چشم بانگلستان داشت ، منتهی آن انگلستان که فرانسه بآن چشم دوخته بود انگلستان قرن هفدهم ، انگلستان بیکن، نیوتن، لاك وشاه کشان** بود. برای درك تاریخ معنوی اروپا سقوط آلمان را درطی جنگهای سی ساله وپس از آن وسقوط ایطالیا بواسطهٔ آنکه مدیترانه جای راه تجارتی شرق را گرفته بود، وبواسطهٔ ارتجاع کاتولیکها با فعالیت سانسور آن، وبواسطهٔ

---

* Adam Smith (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰) عالم اقتصادی اسکاتلندی.

** اشاره است به نهضت پارسایان که به رهبری اولیور کرامول شاه اول پادشاه انگلستان را اعدام کرد .

سلطهٔ اسپانیائیهاوها بسبورگها ، باید حتماً بخاطرداشت ، وهمچنین باید سقوط انگلستان را بواسطهٔ غرقه شدن درتوسعهٔ تجاری قرن هیجدهم بیاد آورد . درقرن هیجدهم فرانسه بود که «بار انسان سفیدپوست» را درمورد پیشرفت معنوی بردوش میکشید .

شاید این نتیجهٔ ازمیان رفتن عادت کمال فکری باشد که در تجدید فعالیت معنوی درانگلستان مسأله حدود ظهور فکر تمیزداده نشد . نظریهٔ هیوم دربارهٔ توالی برداشتهاوعکس‌العمل های هر برداشت به نحوی که هر برداشت وجودی مشخص وقائم بالذات باشد ، بانظریهٔ روح افلاطون اختلاف بسیارداشت. مقام بشردرجهان محتاج تجدید نظربود. «بشر چیست که در فکر آنی؟ » دیگرتصورات اخوت بشر دررأس خلقت کاملا معرف اصول اخلاقی نبود . هیچ دلیل آشکاری در دست نیست که توالی برداشتها نباید بتوالی دیگری ازبرداشتها در وضع نسبی ارباب وغلام مربوط باشد . حداقل آنست که این موضوع محتاج بحث و مداقه است . فرض اینکه هیوم و هکسلی درنفرت از برده داری یکسان فکرمیکردند جواب این مسأله نیست، یقین است که هکسلی ازبرده‌داری نفرت‌داشته است، امادربارهٔ هیوم این مسأله فقط احتمالی است . مسأله آن است که صرف نظرازمیراث روانی که هریك ازسنت مذهبی افلاطون برده بود، چه دلیلی میتوانستند بیاورند. مثلاهیوم درجلدسوم ازرسالهٔ خود جزء دوم دربخش اول، مینویسد : « بطورکلی میتوان تائید کرد که در اذهان هیچ عاطفه‌ای بعنوان عشق بشریت صرفاً بهمان وصف و مستقل ازمشخصات شخصی یاخدمات یانسبت بشریت بخود موجود نیست» این جمله ازمرسلین کاتولیك درآمریکا وازجان وولمن کویکر یاازتوماس پین آزاد اندیش بسیار به دور مینماید . به‌نحوی اسرارآمیز تمامی دستهٔ اخیر درفکر «بشریت صرفاً بهمین وصف» بوده اند .

بخش سوم

دراروپای قرون وسطی معرف نظریهٔ علم‌الاجتماع «هم آهنگی» است. کلیسا تفکرات مذهبی را هم آهنگ میساخت ، سیستم فئودالی بنای ذاتی جامعه را هم آهنگ میکرد، امپراطوری (یا شاید کلیسا؟ در اینجا بود که اختلاف به‌میان می‌آمد) حکومت مستعمرات و کنت‌ها و دوك‌ها و پادشاه‌ها وجمهوریهای شهری را هم آهنگ میساخت. دردنیای شرعیات ونظامات کشیشی توفیق دراین امر معتنابه بود. سیستم فئودالی قدری کمتر ازدنیای شرعیات

به‌منظور خود دست‌یافت. هیچ‌سیستم دیگری‌را نمیتوان درنظر گرفت که در آن‌زمان ودر آن اوضاع و احوال میتوانست موفقانه جای‌سیستم فئودالی را بگیرد؛ هرچند شهرها باجمعیت‌های بازرگان و پیشه‌ور خود، خصوصاً در ایطالیاخارج ازسیستم فئودالی قرارداشتند .امپراطوری‌درحد خودشکستی بود که باچند پیروزی، شکست آن‌تخفیف می‌یافت. کلیسا بعنوان‌تشکیلات سیاسی بمیزان بزرگ ازامپراطوری موفق‌تر بود. عاملین‌آن بهتر تربیت شده بودند . وبا در نظر گرفتن چندین استثناء اصول اخلاقی عالیتری داشتند .

همچنین نفوذ آن بحدودی کشیده بود که امپراطوری هرگز بآن دست نیافت. اما رویهمرفته ، مساعی که در راه تشکیلات اروپا به میزان عظیم مبذول گردید با شکست مواجه شد . در رسالهٔ دانته بعنوان De Monarchia (اندریکه شاهی) با مقدمهٔ نخستین آن دربارهٔ آرزوی بشریت نسبت به‌صلح و آرامش علاقه‌ای دردناك موجود است. برای‌درك آن فقط وضع اروپا را در آن زمان ووضع ایطالیا و زندگی خود دانته را باید بیاد آوریم. حقیقت آنست که افراد بشرمشتاق صلح‌وآرامش‌اند ، اما آرزوی ایشان بمانع کششهای دیگر برمیخورد. قرون وسطی همواره گرفتار شبح امپراطوری روم باپیام پیروزی عظیم آن درتحمیل نظم‌برمردم بود .

مردم دورهٔ رنسانس آثار مؤلفان کلاسیك‌را میخواندند؛ وبطورقطعی از کمالات مطلوب سیاستمداران‌رومی‌چشم پوشیدند.شایدافلاطون‌ازتوجهی که‌در آن‌هنگام به‌آثار اومیشد خرسندمیگردید . امااز بروزشدیداصالت فرد بوحشت می‌افتاد . افلاطون در آن افراد دورهٔ رنسانس نمونه‌های زندهٔ دیونوسیوس پسردیونوسیوس پادشاه سیراکوزرا بازمیشناخت . در آنهنگام کسی‌متوجه این عدم تناسب نبود، اما عواقب‌اجتناب ناپذیر آن پدیدار شدند . بالاخره درقرن‌نوزدهم، درمیانهٔ‌پیروزی اصول بشردوستانه ، وضع اساسی نظریات اجتماعی که از فلسفهٔ افلاطون واصول مسیحیت مقتبس بود مورد شك قرار گرفت . قبل از آن تاریخ هیچوقت کاملا طبق آن اصول عمل‌نشده بود . اصولی که عملی نبودند اما بعنوان کمال مطلوب اجتماعی هرگزموردشك قرارنگرفته بودند .

بخش چهارم

سقوط قرون‌وسطی‌ازیك جنبهٔ آن‌طغیانی‌دربرابرهم آهنگی بود.معرف

وضع جدید کلمهٔ «رقابت» است ـ

« قتل‌مکن، اماسنت

هر گونه رقابت‌راصحه‌می‌نهد.»

زندگی خصوصی در این هنگام برزندگی اجتماعی اروپا در تمامی انواع‌خاص آن‌ـحق‌داوری‌مشخص،مالکیت‌خصوصی،رقابت‌سوداگران‌مشخص تفریح مشخص‌ـ سیطره‌داشت . این‌منطوق که‌هرعملی در آن‌واحدهم تجربهٔ خصوصی است‌وهم فائده‌ای‌عمومی بازبایست‌زاده‌میشد. این‌منطوق باناپدید شدن «ذهن قرون‌وسطائی» بیمارشدومرد.مردم بهرسومی‌نگریستند رقابت را می دیدند که برچهرهٔ همه چیز منقوش است وملل بوجود می آمدند ، ومردم ملتها رابصورت‌رقابت بین‌الملل‌میدیدند.فرضیهٔ‌بازرگانی‌رارسیدگی میکردندوداد وستد آنرا بصورت رقابت تعبیر میکردندکه بوسیلهٔ چانه زدن تخفیف میپذیرد. انعام‌طبیعت را درفراهم‌آوردن آذوقه میدیدند ، و توده‌های مردم را چنان میدیدندکه بـر سرذخائر غیرکافی رقابت دارند حاصلخیز بودن طبیعت را درفراهم آوردن ده‌هاهزار انواع چیزهای زنده میدیدندو توضیح این امر را درمفهوم رقابت‌میان‌انواع‌می‌جستند.«صورت» و«توافق» هرمنطوقی که برای افلاطون‌داشت «اصالت‌فرد» و«رقابت» همان منطوق را برای قرن نوزدهم داشت . خداوند قوس خود را در آسمانها بصورت نشانه‌ای قرارداده‌بود، و خطوط رنگهای قوس اگر درست خوانده میشد، کلمهٔ«رقابت» را بازمیگفت.پاداشی که درازاء آن‌رقابت‌بعمل‌میآمد نفس«زندگی» بود . آنانکه در رقابت پیروز نمیشدند میمردند ، و بدین نحو ، بموجب لطف زیبای طبیعت ، دیگر موجب پدید آمدن مسألـهٔ اجتماعی نمیشدند .

واما این‌نکته کاملا آشکار است که مایهٔ اصلاح بسیارمورداحتیاجی جهت بشردوستی احساسی وفاقد صلاحیتی دراین محل بدست میآید . در جهان مادی‌همانقدر که‌توافق واقعیت‌دارد تنازع‌واقعی‌است.اگربافرانسیس بیکن‌همداستان شویم وفکرخود را متوجه‌علل‌مؤثره‌سازیم،میتوانیم‌جنبه‌های بزرك رشدبنای وجود رابعبارت «تنازع»بیان کنیم. اگر باافلاطون هم‌آواز شویم وتوجه خود را به‌غایتی معطوف سازیم که عقلا ارزنده باشد میتوانیم جنبه‌های بزرك را بعبارت «توافق»بیان کنیم. اما مادام که خلاصه تفاهمی بدست‌نیآمده است که در هم‌آمیختن تنازع و توافق را آشکار سازد نیروی فعالهٔ عقلانی نسلهای متوالی به‌نحوی‌ناآسوده‌میان آن دودرنوسان‌خواهدبود.

ازجنبه‌های خاص‌جامعهٔ اروپائی بعبارت تنازع تفسیرات متعدد شده است : کتاب « شهریار » ماکیاولی خط مشی‌سیاسی پادشاهان‌بزرك دورهٔ رنسانس،شارل‌پنجم* فیلپ‌دوم**، فرانسوای‌اول*** ، هانری‌هشتم****، هانری‌چهارم*****، ویلیام‌ساکت ******؛ وملکه الیزابت *******، مردم که چنین‌دلالت میشدندتنازع میدیدند ونمیتوانستند ازتنازع‌اجتناب کنند. ناوگان، ارتشها ،کین‌ها، دشنه‌های آدمکشان، حرق برچوب‌بست دار،وسر کشی وطغیان همگی حقائق جاندار موجود بودند . بقا چه‌بصورت فردچه بصورت ملت . به‌معنی فشاروخط مشیی بود که رقیبان راعقب‌بزنند. توافق زیرنقاب لذت ماجرا وزیرنقاب استعدادها وقدرت انسان که تاحد اعلی بسط داده شده باشد راهی می‌جست .

سنت آمیختهٔ افلاطونی ومسیحی در دست عالمان دین چه درقرون وسطی چه در دورهٔ اول خفقان آن سنت بطور شدیدی بسوی جنبهٔ مذهبی صوفیانهٔ خود میگرائید . این سنت این جهان را بشیطان وامی گذاشت واندیشه را بدنیای دیگر وزندگی بهتری متوجه میساخت . افلاطون‌خود این راه حل‌را درانتهای‌مکالمهٔ‌خود به‌نام«جمهور» صریحاً موردملاحظه‌قرار داده است. اما در «جمهور» افلاطون این راه حل را بامفهومی بیان کرده است که بامفهوم عالمان دین بعدی تفاوت‌دارد . وی جمهور کامل‌رادربهشت بصورت موجودی قطعی در وجـدان خردمندان در جهان ملموس در نظر آورده است . بدین نحو برای افلاطون، لااقل باحالیکه هنگام اختتام‌این مکالمه داشته است، نشاط بهشت روی زمین‌تحقیق‌پذیر است‌یعنی‌خردمندان سعادتمندند. بطور فرضی‌این‌اصل مسیحت‌قرون‌وسطی رارنگی خاص‌بخشید

---

* پادشاه انگلستان از ۱۵۰۹ تا ۱۵۴۷ وی مؤسس کلیسای‌انگلیکن بود.

** امپراطور امپراطوری روم‌مقدس که بعنوان‌شارل اول براسپانیا نیزسلطنت داشت (۱۵۰۰-۱۵۵۸) .

*** پادشاه مقتدر اسپانیا از۱۵۵۶ تا۱۵۹۸ . وی‌باماری تودور انگلیسی ازدواج کرد. هم‌او بود که بحریهٔ مغلوب ناشدنی را به‌جنك انگلستان فرستاد .

**** پادشاه فرانسه از ۱۵۱۵ تا ۱۵۴۷ .

***** پادشاه فرانسه از ۱۶۸۹ تا ۱۷۱۰ که نخست‌پروتستان بود وبعداً کاتولیك‌شد ـ وی‌معروف‌به‌هانری ناوار بود.

****** ۱۵۴۳ـ۱۵۸۴ رهبرطاغیان کشورهای سافل برضد اسپانیا .

******* ملکه مقتدر انگلستان از ۱۵۵۸ تا ۱۶۰۳ .

اما عملا همواره مردم مسیحی وسوسه میشده‌اند کـه این تجربهٔ بلافصل جهان هستی را بعنوان جهاد ازدست رفته رها کنند. مذهب‌تصوف‌میگوید: سایه‌ها (*)میگذرند . تجربهٔ بشریت ندا میدهد که: اما بازمی آیند،باز میگردند . ومذهب حکم‌میکند: آرام باش پایانی دارند. آن‌مذهب‌تصوفی که از صمیم قلب این نظریه را پذیرفته است مذهب‌بودائی است. در این مذهب نومیدی از ایـن جهان با منظور کل امحاء جهان بوسیلهٔ آرامش صوفیانه آمیخته‌است . مسیحیت بین گذشت بودائی و کمالات‌غیرعملی‌خود که در تصورخام «هزاره» ** در حدود تغییرات زمانی باوج خود رسیده است متزلزل بوده است. تفاوت بین‌این دوعبارت‌است‌از تفاوت‌بین برنامه‌ای که برای اصلاحات تنظیم شده بـاشد بابرنامه‌ای برای نسخ . من چنین پیشگوئی میکنم که آن مذهب پیروز خواهدشد که‌عظمتی‌جاودان را که‌در معبر حقائق زمانی تحقق پذیرفته باشد برای فهم عامه آشکار سازد.

بخش پنجم

ایمان سیاسی و آزادیخواهانهٔ قرن نوزدهم‌سازشی بود میان‌اصل‌فردی ودائر بررقابت تنازع واصل مبنی برخوش بینی توافق . چنین‌اعتقادداشتند که قوانین عالم چنـان است که‌تنازع افرادمنجربه تحقق‌دائم‌التزائدجامعه متوافق میگردد . بدین نحو ممکن بود درعین رقابت‌بیرحمانه‌با کلیهٔ‌افراد اعتقاداحساسی را بااخوت ابناء بشر پرورش‌داد. نظراً ممکن‌به‌نظرمیرسید که‌ایمان وعمل رابدون مداخلهٔ تناقض با یکدیگر آشتی دهند. بدبختانه درضمن که ایـن‌نهضت‌آزادی در اروپا و آمریکا به‌پیروزیهای متوالی نـائل میگردید پایه‌های اعتقاد آن‌دچار لطمات پیاپی میشد .

سیستم صنعتی جدیدکه بایست برای اصول آزادی‌پیروزی محسوب میشد، خوب ازکار درنیآمد ، این سیستم نخست باروشی که منحصراً حکم اصول آزادی اقتصادی بود در انگلستان پـرورده شده بود . محافظه‌کاران انگلیسی در ابتدای‌کار در این‌نکته در مورد برخورد صنایع کارخانه‌ای و

---

* اشاره است به تمثیل معروف افلاطون در بارهٔ عبورسایهٔ افراد و اشیاء ازبرابر زندانیان بیخبر وتصور ایشان دربارهٔ حقیقت آن‌افراد واشیاء .

** اشاره است به اعتقاد مسیحیان صدر مسیحیت به‌بازگشت مسیح پس از هزار سال .

معادن مانند آزادیخواهان اصولی بودند . بدبختانه پس‌از دونسل ترقیات صنعتی بدین نحو فقر ومذلت همه‌گیر در اساس تمامی دستگاه‌در معادن و کارخانه‌ها وزاغه‌ها وجدان عامه رابیدار کرد. این بنا نهادن‌روابط‌اجتماعی براساس اصالت فرد ورقابت بدون کیفیات مخففه‌در اوضاع و احوال صنعتی جدیدمانندمعدن‌کاوی دنبال‌موادخام‌وکارخانه‌های‌ماشینی برای‌فرآورده‌های ساخته شده نتیجهٔ خوبی نداشت . حداقل آنست که این حکم در بارهٔملل قدیم و بالنسبه پرجمعیت اروپا صادق است . انگلستان در میان این ملل پیشقدم بود این سیستم را باصمیمیت‌کامل آزمود . درعمل باشکست مواجه شد. درضبط بیست ساله بین ۱۸۳۰تا ۱۸۵۰مدارك بطورمتفرق‌موجوداست. این مدارك را مثلا در هرترجمهٔ حالی که از لردشافتسبری* Shaftsbury نوشته شده است ، در برخی از رمانهای نخستین دیسرائلی ** ودر آثار مشترك‌ج. هاموند وباربارا‌هاموند Hammond که‌دربارهٔ وضع کارگران و شهر و خارج شهر نوشته شده است میتوان یافت . اصول صرف آزادی و اصالت فرد ورقابت موجب تجدید حیات چیزی‌شده بود که‌بسیاربه‌بردگی صنعتی درپایه‌و بنیان جامعه شباهت داشت .

سیاستهای صنعتی قرن نوزدهم‌رادراروپا فقط درصورتی‌میتوان فهمید که این‌حقیقت رابخاطرداشته باشیم . اصل آزادیخواهی محض قرن‌نوزدهم شکست خورد . دردهساله بین ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ وپس از آن در انگلستان و در هر کشور اروپائی یك رشته اقدامات اصلاحی صنعتی بعمل آمد . رهبران‌بزرگ آزادیخواه‌ازقبیل کوبدن Cobden***وبرایتBright**** وحتی گلادستون Gladstone ***** یامخالف این اقدامات بودند یاعلاقه ای‌نسبت به‌آنها نشان‌نمیدادند . این‌اقدامات به خلوص‌اصول‌آزادیخواهی خدشه وارد میساختند. تقسیم داخلی مهم آزادیخواهی سیاسی درانگلستان

---

* Anthony Ashley Cooper بشر دوست و خیر انگلیسی (۱۸۰۱ - ۱۸۸۵) .

** Benjamin Disraeli سیاستمدار و رمان‌نویس انگلیسی که دوبار نخست وزیر شد (۱۸۰۴ - ۱۸۸۱) .

*** سیاستمدار و عالم اقتصادی انگلیس که مروج آزادی تجارت بود (۱۸۰۴-۱۸۶۵) .

**** سیاستمدار وخطیب انگلیسی (۱۸۱۱ -۱۸۸۹).

***** سیاستمدار انگلیس که چهاربار نخست وزیرشد (۱۸۰۹-۱۸۹۸).

آن تقسیم عمده بین رادیکالها و آزادیخواهان نبود ، بلکه تقسیم بین آزادیخواهان محض و آزادیخواهان معتدل‌بود . این آزادیخواهان معتدل از برخی جهات به محافظه کاران قدیم نزدیکتر بودند . این عده اصل آزادیخواهانهٔ جامعه مبتنی بر آزادی عمل‌افراد را رد میکردند . بدبختی دستهٔ سیاسی آزادیخواه انگلستان در آن بود که رهبران بعدی آن ، یعنی گلادستون ، لردهاتینگتون واسکویث از دستهٔ آزادیخواه محض بودند . اگر کامپبل نرمن تا حدی توانا بود و از آن مهمتر اگر زنده مانده بود ، تاریخ سیاسی انگلستان تفاوت میکرد . اما به نحوی که واقع شد ، در مرحلهٔ آخر نهضت آزادی سیاسی انگلستان درتحت زعامت آسکویث نسبت به هر اصلاحی که وظیفهٔ حزب اصلاح طلب تعهد آنست مستقیماً مخالف یا جداً بی اعتناء بود . ازقبیل نهضت زنان وتعلیم وتربیت وتجدید سازمان صنعتی. نهضت آزادیخواهی انگلیس درمدت هفتادسال که از ۱۸۳۰ به بعد به پیروزیهای بزرگ نائل آمد ، بواسطهٔ عجزاز تحصیل سیستم مرتبط ارمانهای عملی به تدریج رو بانحطاط میرفت . رویهمرفته آزادیخواهان محض ، از آقای گلادستون درثلث آخرقرن نوزدهم تا آقای آسکویث در ابتدان قرن بیستم زمام ماشین سیاسی را در دست خود نگاهداشتند .

با وجود این اکراه آزادیخواهان بزرك ، از قبل‌از فرارسیدن میانهٔ قرن نهضت جدید هماهنگی اجتماعی به صورت قوانین دولتی در تنظیم وضع معادن وکارخانه ها وزاغه ها به وجود آمد . سیستم صنعتی‌پس‌از آن‌در آلمان شیوع یافت که احتیاج به هم آهنگی و عجز آزادی رقابت در آن در آن‌واحدمسلم‌فرض‌شد . نحوهٔ بدوی‌واصل‌صنعتی آزادیخواهی در آن کشور حتی یکبارهم آزموده نشد . اما تعدیل این اصول آزادیخواهی با اکراه پذیرفته شد . وشکست آن درعمل موجب تدوین جدید فکری قدیم شد. کارل مارکس‌اصل «جنك طبقاتی»را اعلام کرد . عالمان علم‌اقتصاد دربیان اینکه کتاب « سرمایه »کارل مارکس مبین اصل اقتصاد سالمی که با حقائق واقع قابل تطبیق باشد نیست، متحدالقول‌اند.بنابراین توفیق‌این کتاب را — چون هنوزهم در زمان‌مادر حکم‌نیروئی‌است — فقط‌نتیجه کثرت وعظمت بدیهائی میتوان دانست که در مرحلهٔ نخستین انقلاب صنعتی درزندگی‌بشر راه یافته اند .

ایمان آزادیخواهانهٔ قبلی که طبق آن بحکم الوهیت خیر ، رقابت فردی وفعالیت صنعتی بخاطر خوشبختی بشر لزوماً دست بدست یکدیگر

خواهند داد ، همینکه به‌محك آزمایش‌رسید درهم شکست . شاید تعلیمات اشراقی تری برای طبقات هـادی لازم بـوده است . در آنصورت هماهنگی بایست عمدهٔ متوجه تعلیم و تربیت و تعلیمات علم الاجتماع باشد : شاید مداخلهٔ دولت درتنظیم اوضاع واحوال تمامی‌مشاغل راه صحیح اصلاح بوده است . شاید دولت ، تحت نظارت کارگران ، بایدتنها کارفرماباشد . اما تمامی این اشارات هنوز هم مورد بحثهای شدید قراد دارند . در بـرخی کشور ها تقریباً تمامی راه حل‌ها آزموده شده است . اما اکنون هیچکس معتقدنیست که‌صرف‌نظرازعامل راهنمای‌دیگری، رقابت فردی‌صرف بخودی خـــود و بحکم خاصیت استقامت بخش خـــود بتواند جامعهٔ رضایت بخش پدیدآورد .

بدبختانه اصل‌مالتوس درمفهوم عامیانهٔ آن این نکته‌را تایید میکرد کـه بحکم قانون طبیعت توده های روم هرگز نخواهند توانست در وضع بسیار خوبی سردرآورند . ازآن بدتراینکه علم زیست شناسی چنین‌نتیجه میگرفت که انهدام افراد درست همان وسیله‌ای بود که از طریق آن‌بسوی انواع عالیتریك جنس پیشرفت حاصل میگردید . این همان اصل معروف انتخاب طبیعت‌است که درسال۱۸۵۹ توسط‌شارل داروین‌Charles Darwin رسماً اعلام گردید . این‌اتکاء انحصاری به‌انتخاب طبیعت ازخصائص نظریه مشخص داروین نبود . برای داروین انتخاب طبیعت یکی از چندین عـامل بود . اما بصورتی که این‌اصل ازآن‌هنگام تاکنون براندیشه بشرحکومت داشته است انتخاب طبیعت تنها عاملی بوده است که باید جـداً در نظر گرفته شود . به نحوی که این‌نظریه در موردجامعه بشری بکاربرده میشود درنقطهٔ مقابل تمامی نهضت بشردوستانه واقع میشود . تضادبین دو نظریهٔ رائج داروین ولامارك*Lamarck تفاوت کلی بـوجود می‌آورد . بجای آنکه درفکر اخوت بشرباشیم‌اکنون باین‌امور راهنمائی میشویم که‌وسائل‌انقراض افراد ناشایسته‌را فراهم‌آوریم . و بازهم اصول جدید وراثت که قسمتی از آن حاصل تجارب دامپروران است و قسمتی از آن نتیجهٔ گلبـازان عملی جزء ناشی‌ازتجسسات آماری‌فرانسیس گالتون‌Francis Galton کارل‌پیرسون Karl Pearson ومکتب ایشان‌وجزء مأخوذ ازقوانین وراثت که توسط مندل Mendel کشیش اطریشی کشف شده‌است که تحقیقات ازنظرافتادهٔ خودرا

---

* نظریه لامارك دائربرآن است که خصائص مکتسب والدین متمایل به‌آن است که توسط‌اولاد بمارث برده شود .

همزمان باانتشاراصل انواع داروین منتشر ساخت — مجموعهٔ این‌اصول کمال مطلوب مسیحی ورواقی‌برده‌داری‌دموکرات بشرراتضعیف کرده‌اند .

مذهب بخودی خود همواره بین آن‌تصور وتصور جابر ـ بردهٔ خدا و مخلوق او متزلزل بوده است اما نهضت‌آزادی دموکـرات اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزهم درحکم پیروزی نحوه تفکر مسیحی‌ـ رواقی بوده است . درانتقاد هیوم ازاصل روح‌بشر ، درسقوط اصالت فردخالص بر اساس رقابت وبدون‌کم وکاست بعنوان دستگاه علمی رائج، دراصل مالتوس دائربرفشار جمعیت بروسائل بقا ، در اصل علمی حذف افراد نا شـایسته بصورت ماشین پیشرفت ، دراصول وراثت مندل وگالتون ، در طرد نظریهٔ لامارك دائر بـراینکه استعمال میتواند میزان شایستگی‌را بالا ببرد ـ در توافق تمامی این‌رشته های اندیشه نهضت‌آزادی اوائل‌قرن نوزدهم اطمینان برموجه بودن عقلانی‌خودرا ازدست داد .

بخش ششم

دو نهضت عقلانی دیگر هست که بایددرطرف دیگر حساب قرارداده شود. یکی اصلاح قانونی ژرمی‌بنتهام Jeremy Bentham است براساس اصل اصالت فائدهٔ «بزرگترین سعادت حداکثر تعداد» است و دیگری « مذهب بشریت » اوگوست کنت August Comte یا مذهب Positivism اثباتی است . بیشتر آنچه عملا در اصول اخلاقی یا درمذهب یادرنظریات سیاسی مؤثر بوده است ازابتدای خودتاکنون ازیکی از اشخاص مذکور در فوق نیرو گـرفته است . اصول ایشان تامیزان زیادی بعنوان بنیانهای فرضی رد شده است . اما بصورت اصول عملی رائج برجهان سلطه‌دارند . رویهمرفته نفوذ ایشان دموکراتی بوده است . دعاوی اسرارآمیز طبقات ممتاز بشر راکه‌براساس برداشتهای تصوفی قراردارد که منشأ آن‌مذهب یافلسفه است در هم نوشته‌اند . هر چـند اصول غائی مابعد طبیعهٔ فلسفه رواقی رارد کردند . رشتهٔ فکررا باز بدست قانونداناننرواقی روم سپردند. اینهادرحقیقت رستاخیز این‌نهضت‌قضائی رواقی‌بودند اماعظمت‌عقلانی آنرا نداشتند . ازیك لحاظ دیگر به‌طغیان علمی برضد اعتقادات مابعدالطبیعه بازگشتند که در قرن هفدهم توسط نیوتن بمیان آمده . اما دامنهٔ ایـن طغیان را به‌نظریات اخلاقی وسیاسی بسط دادند .

مدت دوهزارسال نظریات فلسفی‌افلاطونی وبرداشتهای مسیحی رشد

تدریجی هیجانات احترام وشفقت را بین افرادبشر—یعنی منطوق اخوت را در اروپای غربی عقلاتوجیه کرده بود. این هیجانات درقاعدهٔتمامی گروههای اجتماعی قراردارند . بعنوان هیجانات نسبة کوربایست جامعهٔ حیوانی‌را دربرگیرند . یعنی آن جامعه را ترغیب به‌همکاری، کمك ، تغذیه پرورش همبازی‌تمدن ، وبیان عطوفت کنند. در میان‌ابناءبشراین‌احساسات اساسی در داخلهٔ جوامع محدود باقدرت و قوت‌زیاد سیطره دارند، اما دامنهٔ عقل وهوش بشری— نفس مآل‌اندیشی بشردرمورد خطرات وفرص، قدرت‌پذیرش تصوری اختلافات بین‌دسته‌های مختلف ووسعت‌تباینات عادت واحساس— این دامنهٔ هوش وعقل موجب پدید آمدن خشونتی شده‌است، که‌ناشی از واژگون شدن این حس خیرخواهی بین نژادهای مختلف است. افرادبشر بوسیلهٔ نیروی احساسات قبیله‌ای از سایر انواع ممتاز است ، وهمچنین بالعکس بوسیلهٔ استحصال بدخواهانه‌در اقصی نقاط و جنگجوئی درمیانهٔ اقوام برسایر انواع امتیاز دارد. همچنین احساسات قبیله‌ای واجد این استعداد است که‌بوسیله محدودیت خیرخواهی‌نسبت به‌قسمتهای خاص در داخلهٔ حدود یك جامعه بامانع برخورد کند .

در مدت دوهزار سال مذهب وفلسفه در برابر اروپای غربی قیافهٔ مطلوب انسان را بعنوان بشر برافراشته برای آن‌ارزشی درحداعلی قائل بودند . تحت تأثیر همین نیرو ژوزویت‌ها به‌پاتاگونیا رفتند. جان وولمن برده داری راطرد کرد وطماس پین برضد فشارهای اجتماعی‌ودربرابر اصل گناه‌آدم علم‌طغیان برافراشت . این ژزویتها و این کویکرها واین آزاده اندیشان میان خود اختلاف داشتند اما تهیجات خود را نسبت به‌افراد ابناء بشر به‌تعمیم احساسات مدیون بودند که توسط نفوذ مشترك فلسفه‌و مذهب پدید آمده‌بود .

ژرمی بنتهام و اوگوست کنت این تهیجات تعمیم یافته را بعنوان برداشتهای‌غائی اخلاقی وامرواقعی آشکاری پذیرفتند که محتاج توجیه و مستلزم فهم و درك نهائی روابط خود باسایر اشیاء نباشند . این هر دو ماوراء طبیعه را به‌دورافکندند. بااین عمل خدمت عظیمی‌نسبت به‌نهضت آزادیخواهانه دموکرات انجام دادند چون ایشان برنامهٔ اصلاحی عملی وطرق‌عملی بیان بوجود آوردند که‌بکار متحد ساختن‌افرادی‌رفت که منافع غائی‌ایشان بشدت بایکدیگر اختلاف داشت .

بدبختانه در نتیجه پیشرفت نظریات علمی، روابط هیجانات باسایر

اشیاء بیش از آن از نظرها محو نماند. درتکامل حیات‌طبیعت رام‌ناشدنی است ، تبعیض‌میکند. واز اینجاست که این‌خیر کل‌بمیان‌می آید که«مذهب بشریت» بایدجای خودرابکیش‌همسانی‌بر گزیدهٔ‌بشریت بدهد،«بزرگترین سعادت حداکثر تعداد» باید جای خودرابه «انقراض‌خیرخواهانهٔ انواع سافل» بدهد . هیوم منکر است که «عاطفه ... بعنوان صرف‌محبت بشر» موجود است . علوم معاصر توضیح دلپسندی بدست میدهد که چرا چنین عاطفه‌ای‌لازم نیست. چنین‌عاطفه‌ای صرفاً مانع جریان زدایندهٔ‌تکامل‌میشود. اگر مردمانی دستخوش چنین عاطفه‌ای باشندالبته بدان‌عمل‌خواهند کرد اما هیچ دلیلی نمیتوان بدست داد که چرا این عاطفه را باید به دیگران تحمیل کنیم . یاچرا قوانین را منحرف‌سازیم تادرخدمت چنان احساسات غیرمنطقی در آیند. مسلماً من بابنتهام و اوگوست کنت همدردی‌بیشتری دارم تاباستقراء هیوم وزیست شناسی معاصر . اما اگر این استقراء هیچ نکتهٔ دیگری را بـه اثبات نرساند این امر را آشکار میکند که بنتهام و اگوست کنـت دچـار اشتباه شده بودند وقتی تصور میکردند برای اصول اخلاقی ومذهب وقانون تاحد تحریم کلیهٔ اصول جهان بینی نهائی اساسی یافته‌اند.ازلحاظ‌ظاهر اصول‌موردعلاقهٔ‌بنتهام‌و کنت‌باندازهٔ‌احکام‌ماوراء طبیعه دستخوش حملات شك آمیزمیتوانند بود. این‌اصول باحذف افلاطون‌ومذهب ازلحاظ حصول یقین‌قدمی‌هم به‌پیش برنداشته‌اند .

خواه‌جهت توجیه تبعیضات دراختلاط ، خواه‌جهت فراهم آوردن‌توجیه نوساخته‌ای برای اصل حرمت بانسان بعنوان بشر ادلهٔ‌قطعی‌تری‌لازم است. اضافه برآن‌صرف«ارزش‌بقا»کافی نیست: چون اوضاع واحوالی‌موجود است که‌درست همان انواع که ماخود را برای نگاهداری در میانهٔ سعادت نوع بیشتر از سایر انواع‌راضی میبینیم ازمیانه میبرد .

بخش هفتم

اوگوست کنت فلسفهٔ ثبوتی خودرا براساس نتائج مسلم علم و علوم اخلاقی‌ومادی‌زمان خود بنـا نهاد. وی در سال ۱۸۵۷ وفات کردودر سال‌بعد داروین اصل انواع‌خودرا منتشر ساخت . تاکنون دربارهٔ‌برخی‌ازدشواریهای مذهب بشریت که بـواسطهٔ مراحل بعدی نظریهٔ تکامل بمیان آمده است بحث کرده‌ایم . چنین اساسی ممکـن است برای قالب دادن به‌متودولوژی گروهی از افراد بامنافع محدود درتاریخ معینی‌متناسب وکافی‌باشد. اما

مسلماً این کفایت وتناسب ازوضوح کافی‌ومتناسب نظرگاه ناشی نمی‌شود . بسیاری ازپرستندگان منظور تسلی روحی خود را باسجود در برابرطلوع آفتاب وذکر اوراد حاصل میدارند. امامکن است بکلی ازبیان هرگونه توضیح مرتبطی دربارهٔ دلائل مؤثر واقع شدن طرز عبادت خود اعم از توضیحات مابعد طبیعه یاعملی عاجز باشند .

صرف‌نظر از این اشکال آشتی دادن علوم مادی باعلوم ذهنی ، علم مادی بخودی خود در مورد مفاهیم وتصورات اساسی خود اشکالاتی دارد . این ابهام در مورد سنت مذهبی افلاطونی که‌ما پیشرفتها و تخصیصات آنرا دنبال میکردیم مصداق دارد. موضوعات علوم مادی‌راتحت چهارعنوان‌طبقه بندی میکنیم:

۱ـ اشیاء حقیقی و واقعی که باقی میمانند ، ۲ـ اشیاء حقیقی و واقعی که رخ میدهند، ۳ـ چیزهای مطلق که بازگشت میکنند، ٤ـ قوانین طبیعت. مثالی ازعنوان اول یك قطعه سنك‌است، یا ـ برای‌رستن از حدود علم مادی صرف ـ فردیت فرد بشر، یابه‌بیان افلاطون روح است ، مثالی ازطبقهٔدوم هرواقعه‌ای‌است درکوچه یا خیابان یااطاق یابدن حیوان یا — بازهم به‌منظور رهاشدن از حدود علم مادی‌صرف — تجربهٔ مرکب فردی‌ما درحدود یك‌عشر ثانیه است . مثالی از نوع سوم‌شکل‌ظاهری‌تخته‌سنك‌است. مشکوك به‌نظر میرسد که‌نوع رنگ یاعنصر کیفی‌در اجرای‌یك‌قطعه‌موسیقی را باید مربوط به‌طبیعت یاذهن بحساب‌آورد. امامسلم‌است که‌این‌چیزهای مطلق بازگشت میکنند. ازطرف دیگر نوعی حس عاطفه‌تجدیدواقعه‌ای‌است که مسلماً متعلق به‌جنبهٔ ذهنی چیزهاست . مثالی‌ازعنوان‌چهارم‌قانون‌جاذبه یانسبت هندسی اشیاء است .

قصدندارم درخاتمه یك‌فصل که با لفعل بحدکافی پیچیده است وارد بحث مابعد طبیعه شوم . اما خاطر نشان ساختن این نکته لازم به نظر میرسید که اختلافات مادربارهٔ نظریهٔ علم‌اجتماع صرف‌نظر ازتعیین اساسی تری از آنچه دربارهٔ آن گفتگو میکنیم تاچه‌حدسطحی‌است. چهار موضوع فوق بیدرنك مجموعه‌ای از سؤالات گیج کننده به ذهن می‌آورد که از زمان افلاطون تا زمان حاضر متفکران را مبهوت ساخته است . دراین دو فصل

تـاکنون تاریخ سه نـوع انـدیشه بسیار مختلف را تعقیب میکرده‌ایـم که عبارتند از (الف) افـکار مـذهبی ـ افلاطونی ، ـ (ب) افکار مـربوط باصالت فرد و رقـابت در جـامعهٔ بازرگانی ، (ج) عقیدهٔ علـم مادی . همچنین هریك از این انـواع شامل پیچیدگیهای داخـلی است . اکنون میتوان معتقد شد ، در حقیقت من فکر میکنم باید معتقد شد که هریك از این رشته های نظریهٔ برداشتهای درونـی معتبر است و محتوی حقائقی دربارهٔ ماهیت اشیاء است کـه نمیتوان آنـرا بکناری نهاد . معتقد شدن باینکه هرنوع اندیشه ای درحدود محیط خود مستقیم با لذات‌است‌راه حل آسانی به‌نظر میرسد. دراین صورت‌اختلاف نظرما ناشی ازتخطی غیرمجاز یك‌نوع‌است درخطهٔ ملکی‌نوع دیگر. مثلا رسم‌شده است که‌بگویند مذاهب و علم هیچوقت نمیتوانند تصادم حاصل کنند چون‌باموضوعات مختلف سرو کار دارند . من معتقدم که این‌راه حل بالکل‌غلط است. دراین دنیا لا اقل کسی‌نمیتواند ذهن‌را از بدن بگسلد . امـا همینکه کسی سعی کند عقائد و افکار را تطابق دهد متوجه اهمیت بسیار زیاد این نکته خواهد شد که باید آنچه را دربارهٔ آن گفتگو میکند کاملا واضح و آشکار سازد . تزلزل ونوسان بدون دقت کافی بین چیزهائی که باقی میمانند وچیزهائی که رخ میدهند و بین چیز هائی که رخ میدهند وچیز هائی که بازگشت میکنند کشنده است . مباحثه ای که درتمییز بقا و وقوع وتجدید براساس‌وضوح ماوراء طبیعی استوارنباشد میتواند چنان سفسطه‌آمیز بعمل آید که هرچیز را ثابت کند .

مثلا دراین جملهٔ اصل‌اصالت فائده به شبه جملهٔ «بزرگترین‌سعادت حداکثرتعداد» برمیخوریم . مسلم‌است که این جمله معنائی دارد که لااقل برای اینکه آنرا راهنمای غیردقیقی برای عمل‌درنظر آوریم کافی‌است .اما هنگامی که آن‌فرمول‌را بصورت انتقاد از سایر نظرگاه ها بکار بریم حق داریم بپرسیم‌معنی‌آن‌چیست . «سعادت» ظاهراً مفهومی است که بازگشت میکند وبدرجات تمایزیافته است ، به نحوی که ممکن‌است درحد سعادت یك واقعه شدید تر از واقعهٔ دیگر باشد . اما از افزودن سعادتهای واقعه های مختلف چه مفهومی بدست می‌آید . هیچ واقعه ای باسعادت این‌مقدار افزوده شده موجودنیست. لااقل‌اگرچنین واقعه‌ای موجود باشد باید در اصل بآن اشاره شده باشد ، وآن اشاره مارا بسوی فلسفهٔ افلاطونی که از نظرانداختیم‌راهبر میشود. واماباید رابطهٔ بقاهارا نسبت به‌وقایع بدانیم تا

اصل را درك كنيم . آنطور كه اين جمله معمولا بكار ميرود منظور از آن حداكثر افراد است ، بنـابراين منظور از آن بقاء دوام است نه وقايع . اما آياواقعاً ميتوانيم‌سعادتهای سه‌نفررا كه عمری كوتاه داشته اند باسعادت مردی كه عمری طولانی‌داشته است قياس كنيم ؟ واما تفاوتهای كيفی نيزبين انواع مختلف سعادت موجود است . بالاخره چنين نتيجه ميگيريم كه قبل ازآنكه بتوانيم به نحو مفيدی اين‌بحث را ادامه دهيم لازم است در مفاهيم مابعد طبيعی كه در بارهٔ دوام وقوع و چيزهائيكه باز گشت ميكنند داريم وضوح ذهنی بدست‌آوريم .

بخش‌هشتم

اكنون بعلم ميپردازيم وميپرسيم كه آيـا علم مفهوم و تصور واضحی مستقل‌از بحث مابعد طبيعی دراختيار ما ميگذارد يانه . علم براساس‌تصور قانون — يعنی قوانين طبيعت — استوار است . تصوراين قانون‌آن است كه در دنيـا بسيارچيزها موجوداست‌كه رفتارآنها نسبت بيك ديگرهمواره نشانهٔ قواعد ثابتی‌است . اين‌قواعد بطورآشكار دال برباز گشتهائی است كه هيچوقت از عود باز نميمانند با اينوصف در اينجا در مـورد ارتباط قوانين با چيزهائی‌كه نسبت به يكديگر نحوی رفتار ميكنند سر گشتگی دست ميدهد. رفتارهابطور شديدی دريك شهرمثلا نيويورك — دريك‌جنگل، درصحرای نزديك استواء ، دراراضی‌يخ‌پوشيده ياقطبی ، با يكديگرتفاوت دارند . همچنين اگردورتر برويم، درماه دراتمسفرآفتاب، در داخلهٔ يك ستارهٔ متكاثف ، و در فضای بين ستاره‌ها ، اين رفتارها بشدت با يكديگر تفاوت دارند .

اين خيلی سطحی است . همه ميدانيم اگرچيز ها را بذرات تجزيه كنيم قوانين شيمی درشهر وجنگل وصحرا واراضی منجمد يكسان است . اين‌قوانين شيمی‌رفتار متقابل ذرات‌راكه بانزديكی‌كافی فشرده شده باشند بيان ميكنند ، اما ذرات قابل تجزيه اند . چيزها درميان يك دسته ذرات نزديك بهم رفتاری‌دارند كه بارفتارآنهاميان تموجات فضای بـاصطلاح‌خالی تفـاوت بسياردارد . قوانين شيمی صرفاً بروابط بين‌ذرات بايكديگرمربوط است . درفضای خالی‌بطرف قوانين اساسی‌الكترومانيتيك رانده ميشويم كه جريان تغييرانرژی را كنترل ميكند. دراينجا بايدبسيرقهقرائی‌خود خاتمه دهيم . ودليل‌آن صرفاً اين‌است كه رسوخ ما به پايان رسيده است .

اماشك نیست که این قوانین نتیجهٔ محیط تصادفات الکترو مانیتیك است . تمامی جریان سیر قهقرائی مبین قلب افکار و عقائد است . قوانین نتیجهٔ خصیصهٔ چیزهائی است که نسبت بـه یکدیگر رفتار میکنند : اینها همان «رسوم اشتراکی» هستند که پـاپ کلمان راجع بآنهاسخن میگفت. این تصور باید جای عقیدهٔ قبلی را بگیرد که عبارت بود ازچیز های معین بارفتار متقابل که بوسیلهٔ قوانین موضوعه لازم آمده است .

آنچه در بارهٔ طبیعت خارجی میدانیم کلا به مفهوم اطلاعی است که ازچگونگی تأثیر تصادفات مختلف طبیعت در ماهیت یکدیگر داریم . تمامی محیط در ماهیت هریك ازتصادفات خود شرکت دارد . بدین نحو هر تصادفی صورت بدوی خودرا ازخصائص محیط خود اخذ میکند. همچنین قوانینی که موجب میشوند هرمحیطی صرفاً بین خصیصهٔ عمومی تصادفاتی باشد که آن محیط را ترکیب کرده انـد صورت بدوی خود را ازخصائص محیط خـود اخذ میکنند . آنچه گفتیم عبارت است ازاصل تعریف چیزها برطبق طرز وروش عملکرد آنها .

اما اکنون باصول اخلاقی غیر قابل عمل کـردن مسیحیت نـزدیك میشویم . کمالاتی که در روح افراد پرورده و نگاهداری میشود درمشخصات اعمال ایشان وارد میگردد . اعمـال ایشان نسبت بـه یکدیگر در داخلهٔ جامعه قوانین اجتماعی را با تعدیل کردن تصادفاتی که آن قـوانین نسبت بآنها جاری است تعدیل میکنند . کمالات غیرعملی برنامه‌ای برای اصلاحات هستند . چنین برنامه ای را نباید بحکم امکانات موجود یا بلافصل سنجید یا ازآن خرده گیری کرد . پیشرفت عبارتست از تعدیل قوانین طبیعت به نحوی که جمهوری جابلقائی بتواند با آن جامعه مطابقت داشته باشد که بـه نحو مطلوب بحکم پیش‌بینی خرد تمیز داده میشود .

در این دوفصل تحولات عقیدهٔ بزرگی رادرتاریخ اروپا تحت مطالعه قرار دادیم . افلاطون مفهوم روابط مطلوب بین افراد بشررا براساس تصور امکانات ذاتی خصائص بشری درنظر آورد . میبینیم که این عقیده در تمامی انواع تخصیصات بشعور بشرراه می‌یابد. بامفاهیم مربوطه که بوسیلهٔ مذهب بوجود آمـده انـد اتحادهائی تشکیل میدهد. تخصیصات خـود را برطبق تمایزات مذاهب مختلف و شکیات مختلف که با آن متلازم است متمایـز میسازد . این عقیده گاه مسکوت میشود . اما همواره عود میکند . ازآن انتقاد میکنند . و آن خود نیز منتقد است . فشار همواره برضد آنست ـ

پیروزی آن عبارت است ازپیروزی اقناع برفشار . فشار عبارتست از صرف اینکه حجم کلی قبلی دنیا در حقیقت حاوی است . این‌عقیده عبارتست از یك پیشگوئی که تحقق خودرا فراهم‌می آورد .

نیروی کمال مطلوب از ایـن تشکیل شده است . هنگامیکه جهان کلی‌وقایع را بررسی میکنیم میبینیم که خصیصهٔ عمومی آن که عملا اجتناب ناپذیراست نسبت‌به تحقق ارزش‌ذاتی‌بلااثراست . تصادفات الکترومانیتیك وقوانین الکترومانیتیك ، تصادفات ذره ای قوانین ذره ای ، نیز همگی به همان نحو بلااثرند . آنگونه ارزشهارا که ممکن هستند موجب میشوند ، اما موارد اختصاصی ارزش‌راتعیین‌نمیکنند . هنگامیکه تخصیصات جوامعی را بررسی میکنیم که ارزشهائی را که اختصاصاتی دارند از قبیل جـوامع بشری ، جنگلها ، صحاری ، چمنزارها ، اراضی‌منجمد تعیین میکنند، در حدود مشخص بـا استعداد قالب پذیری بر خورد میکنیم . داستان مثال افلاطون داستان نیرو بخشی آن درحدود محیط قالبی‌محلی است . نیروی آفریننده ای که نزدیك شدن آنرا به تحقق امکان پذیر میسازد .

۴

جنبه‌های ازادی

بخش یکم

تاریخ فرهنگی تمدن غربی‌رادر مدتی که بواسطهٔ اسناد مدون‌روشن شده است میتوان از جنبه‌های متعدد مورد مطالعه‌قرار داد . میتوان آنرا تحت نقاب پیشرفت متداوم اقتصادی فرض کرد که بواسطهٔسقوطهای‌مصیبت آمیز رو به‌سطحهای نازلتر تغییر یافته است. چنین نظرگاهی تشکیلات اقتصادی وحکومت فنی را تأییدمیکند ، بعنوان‌شق‌ثانی، تاریخ رامیتوان بصورت یکرشته نوسانات بین‌این‌جهانی و آن‌جهانی بودن، یابصورت‌میدان مبارزه‌بین‌حرص‌وفضیلت، یا بین‌حقیقت‌وخطا درنظر آورد. اینگونه‌نظرگاهها مذهب، پابندی باخلاق وعادات شهودی را تأیید میکنند که‌موجب‌استخراج تعمیمات فکری میگردد و هریك از طرق تحت مطالعه قرار دادن تاریخ نوعی نورافکن است که برمقداری از حقائق نور می‌افشاند ومابقی را در زمینهٔ محذوف عقب‌میگذارد . البته درهرتاریخی حتی درصورتی که موضوع آن محدودباشد، مثلا به‌سیاست یا هنر یاعلم محدود باشد ، چندین نظر گاه در حقیقت بایکدیگر می آمیزند وهریك از نظرگاه‌ها درجات کلیت مختلفی‌دارد .

یکی از کلی‌ترین تصورات فلسفی که‌در تجزیهٔ فعالیتهای متمدن‌باید بکار رود عبارتست ازملاحظهٔ تأثر ناشی از تغییرات تأکید بین‌اطلاق‌فردی ونسبیت فردی برزندگی اجتماعی. در اینجا «اطلاق» به‌معنی‌تصور خلاص ازاتکاء اساسی برسایر اعضاء جامعه نسبت بروشهای فعالیت است ونسبیت به معنی معکوس اطلاق یعنی ارتباط داشتن اساسی در فعالیتها می باشد . این عقائد وافکار در یکی ازتخصیصات‌خود در اهمیت‌نسبی که برفاه کشور

وبرفاه افراد اعضاء آن نسبت داده میشود ظاهرمیگردند . خصیصهٔهردوره تاریخی در مورد نظامات اجتماعی وامور قضائی ومفاهیم هدفهایمطلوب آن دوره در حدود امکانات ، تاحد زیادی بستگی دارد بآن رگههای مختلف فعالیت که در داخله آن رگه یکی از این دومفهوم ، یعنی اطلاق فردی یا نسبیت فردی در آن دورهٔ تاریخی سیطره دارد. هیچ دورهای نیست که در آن یکی از این دومفهوم نظارتکامل داشته برتمامی فعالیتهای آن مسلط باشد . تضییق در یکجهت باآزادی درجهات دیگر تعدیلمیشود . انضباط نظامی شدیداست. بصورت آخرین ملجأ افراد سربازقربانیارتشمیشوند، اما دربسیاری اززمینههای فعالیتبشری سربازانهم ازفشارمقرراتکاملاً آزادند هم ازرسوم متداول . برای هیأت استادان دانشگاهها تضییقات وآزادیها با تضییقات وآزادیهای سربازان فرق بسیاردارد .

توزیع وتقسیم تأکید بین اطلاق ونسبیت ظاهراً مبنایمسلمی ندارد البته همواره دلیل تاریخی برای نحوهٔ تقسیم موجود است. غالباً تفسیر تأکید را از اطلاق بهنسبیت وبالعکس باید به تمایلی که بطغیان بگذشته نزدیک پدیدار میگردد نسبت داد . یعنی بهتعویض سیاه وسفید بایکدیگر هر کجا که بدست آید . همچنین این تبدیل میتواند حکمیدربارهٔشعائری باشد که مسؤولشکستهای موروثی میشوند . یکتکلیف تاریخ باید آنباشد که چنین حکمی را ازتهیجات ناشی از اوضاع واحوال زودگذر رهاسازد.

غالب اوقات تغییرات نقش اجتماعی تاکید عقلانی از دست بدست شدن قدرت از یکطبقه یامجموعه طبقه بطبقهیامجموعه طبقات دیگر ناشی میشود . مثلا ممکن است هریک ازدونوعحکومت اشرافی در دستعدهای محدود وحکومت دموکرات متمایل به تأکید تشکیلات اجتماعی ، یعنی نسبیت افراد بدولت باشد .

اما حکومتهائی که بطور عمده طبقات بازرگان وحرفهای را اقناع میکنند ، اعم از اینکه اشرافی یادموکراتیامستبد باشند؛ آزادیفردی، را تاکید مینمایند. امپراطوری روم باکارگذاران امپراطوریطبقهٔ متوسط آن ودر خوشترین دوران امپراطوری امپراطوران آن که ازطبقهٔ متوسط بودهاند و امپراطوری انگلیس درقرن هیجدهم و قرن نوزدهم در زمرهٔ حکومتهای نوع دوم بودهاند .

باجابجا شدن طبقات حاکم نظرگاههائی که دریکدورهخفهشدهاند وفقط براثر تکان تصادفی بهچشم میخورند ، بعداً پدیدار شده بهفعالیت و

بیان ادبی دست می‌یابند. بدین نحو فعالیتهای مختلف هر عصر - یعنی فعالیتهای دولتی وادبی وعلمی ومذهبی واجتماعی صرف مبین نحوهٔ تفکر طبقات مختلف جامعه است که نفوذ آنها در هر یك ازرشته‌های فوق اتفاقاً چیره‌است. ادموند برك در یکی از نطقهائیکه دربارهٔ انقلاب آمریکا ایراد کرده است میگوید «شمارا بخدا، کسی‌را خشنود سازید.»

بهترین طرز طبقه‌بندی حکومتها آنست که ببینیم آن«کس»ها که حکومت‌ها عملا سعی دارند خشنود سازند چه کسی هستند. بدین نحو حکومت انگلیس درشصت سال اول قرن هیجدهم ازلحاظ شکل وافراد آن اشرافی بود. امادر سیاست سعی آن حکومت آن بود که سوداگران بزرك شهرلندن و شهر بریستول را خشنود سازد. عدم خشنودی آن سوداگران منشأ خطر فوری بود. سررابرت والپول Sir Robert Walploe و ویلیام‌پیت Wiliam Pitt* احوال‌متغیر این‌طبقه راکه درابتدای دوره ازجنك‌فرسوده ودر اواخر دوره استعمار طلب بود در خودنمودار ساخته‌اند.

در دوره‌ای که روشهای موروثی زندگی باموازین قدیم خوددرحسن جریان امور آن‌دست درکارند، آن‌طبقه که بطورثابت بایدخشنودشودممکن است بطور نسبی درمضیقه باشد، مانندبازرگانان قرن هیجدهم انگلیس. در آنصورت اکثریت بایدبطور نسبی‌راضی باشدوسیاستمداران احتیاط کار، از قبیل والپول، دقیقاً توجه میکنندکاری انجام ندهند که‌موجب برهم‌خوردن اعماق گردد - آرامش‌عاری از جنبش Quieta non movere والپول در موردمنافع بازرگانی مصلح فعالی‌بود وازهر لحاظ دیگر احتیاط‌کار.

سیاستمداران فرانسوی که در مقابل والپول وپیت قرارداشتندبطور فعال در خدمت منافع درباری‌بودند که قدرت آن‌براساس حکومت(قضائی واداری وکلیسائی) و ارتش استوار بود. مجموعه‌کارمندان‌تشکیلات‌فرانسه اعم‌ازکشوری‌ولشکری از آن هنگام مانندانگلستان‌زمان‌ما اشرافی‌وازطبقه متوسط بود. سیاست فرانسه‌نرمتر اداره میشد، اما ازبخت‌بدفرانسه‌عنصر سیاسی فعال سیاست انگلستان ازمنافع عمدهٔ کشور فاصلهٔ بیشتری داشت هرچند در هریك ازدو کشور حکومت برخی اوقات مآل‌اندیش و دوربین و گاه دیوانه‌مانند بود. تأکید حکومت فرانسه نسبت به‌هم‌آهنگی و تاکید

---

* ۱۶۷۶-۱۷۴۵ سیاستمدار ومتخصص امورمالی‌انگلیسی.
پیت ۱۷۵۹-۱۸۰۶ سیاستمدار معروف انگلیسی‌که از ۱۷۸۳ تا ۱۸۰۱ و از ۱۸۰۴ تا ۱۸۰۶ نخست وزیرآن‌کشور بود. م

حکومت انگلیس نسبت بآزادی فردی بود. در جزء اخیر آن‌قرن طبقه‌ای که‌ازلحاظ سیاسی از سایر طبقات در انگلستان فعالتر بود طبقهٔ مالکان اراضی روستائی بود، مثلا باید به‌نحوه‌ای که برك در اواخر دوران حیات سیاسی‌خود بااعتقاد غیرمحتمل اینکه از کشاورزی اطلاع‌داشته‌است مشغول میشود توجه داشت . همچنین شهرداری شهرلندن دردوره نخستین‌این‌قرن یکی از عوامل پشتیبانی‌دولت بود وتاافراطهای انقلاب‌فرانسه در دورهٔ آخر آن قرن عنصر مخالف باحکومت .

در دورهٔاخیر انقلاب صنعتی روبراه کارمایهٔ آن‌طبقهٔ صنعتگرانگلیسی را که شعار«جانشینی پروتستان» در دورهٔقبلی ازاین‌جهت بفعالیت‌سیاسی در آورده بود که برای ایشان آن جانشینی به‌معنی« آزادی‌صنعت»بود ، در خود جذب کرد. تودهٔ مردم در این هنگام ، یعنی در اواخر قرن ، به‌نحو ناآسوده‌ای در هیجان بودند، هنوز ازطرفی که منافع ایشان‌درشرف‌تعیین بودخبر نداشتند، وبااعضاء بهتر توده گرفتار رستگارساختن روح‌خودطبق تعالیم جان‌وسلی بودند. و بالاخره عصر ملکه ویکتوریا ، پس‌از تأخیری که معلول جنگهای انقلاب فرانسه بود ، از این دیك در همجوش سر بر آورد . آن راه حل صرفاً موقت بود ، و این کره که مابر آن ساکنیم نیز صرفاً موقت است .

بخش دوم

در کوششی که برای درك تغییرات علم‌الاجتماعی بکار میبریم نباید توجه خود را به نحو انحصاری به‌تأثیر اصل اطلاق معطوف سازیم که شفاهاً تدوین گردیده وبااستشعارنسبت بآن‌رضایت‌داده شده‌است. اینگونه‌مساعی عقلانی‌عمدی‌درنگاهداری‌یاتبدیل‌حال‌یااضمحلال تأثیردارند.مثلاتاریخ‌اروپا را نباید بدون ارجاع باصول‌گناه آدم و جلال الهی اوگوستین قدیس و رسالت بعدی‌کلیسای کاتولیك فهمید . تاریخ کشورهای متحداضافه‌براصول فوق محتاج معرفتی نسبت باصول سیاسی انگلیسی درقرن هفدهم و افکار متفکران فرانسوی درقرن هیجدهم است. افراد بشر باندیشه‌ها وهمچنین ذرات بدن خود، باهوش وعقل وهمچنین با نیروهای فاقدشعور به‌پیش‌رانده میشوند . مع‌الوصف ، تاریخ اجتماعی‌بطرق تجربهٔبشری که‌درادوارمختلف رائج است توجه‌دارد. اوضاع واحوال مادی صرفاً زمینه‌ای هستند که قسماً جریان وتغییرات وطرق و مشارب راتحت نظارت خود دارد . حتی در این

مورد نیز نباید به‌انواع تخلف تجربه بشری‌زیاده ازحد جنبهٔعقلانی بدهیم. بشرآن حیوانست که در رأس پستانداران قراردارد ونمیتواندازعادات‌ذهن که‌سخت به‌حالات بدن آویخته‌است بگریزد .

استشعارما به‌امور حالات عمل کردن مارا بنیاد نمیگذارد . چشم‌باز میکنیم و میبینیم که با تشدید یا تخفیف یا پدید آوردن مقاصد جدید در جریانیم یادرخشنودی ونارضائی‌غوطه میخوریم وعملا وضع‌راتعدیل میکنیم. این‌جریان نخستین را که درشعورقبل‌ازشروع بدرك تصورشده‌است «غریزه» مینامیم . غریزه عبارتست ازحالت تجربه که مستقیماً ازترغیب ارث اعم از فردی ومحیطی ناشی میشود . ونیزپس ازآنکه غریزه ومایهٔ عقل‌کارخود را انجام دادند اراده‌ای موجود است که نحوهٔ آمیزش غریزه وهوش را تعیین میکند . این عامل‌را «خرد» نام میگذاریم . تکلیف خردآنست که بعنوان عامل تعدیل درمایهٔ عقلانی‌کار کند به‌نحوی که ازاوضاع واحوال معینی وضع مشخصی پدیدآورد . بدین نحوبه منظور درك نظامات اجتماعی این تقسیم سه‌گانهٔغیرکامل طبیعت بشر لازم است : غریزه ، هوش ، خرد .

اما تقسیم را نباید زیاده ازحد تند وتیز انجام داد . بالاخره باید در نظرداشت که فعالیت عقلانی خود عاملی موروثی است . ما اندیشه را با کوشش‌خودآگاهانه براه نمی‌اندازیم. متوجه میشویم که داریم‌فکرمیکنیم، همچنانکه متوجه میشویم مشغول نفس کشیدن‌یا لذت بردن ازغروب آفتابیم. عادتی است که دربیداری بعالم رؤیا رفتن نام دارد وعادتی است که توضیح متفکرانه‌است . بدین نحوحدود استقلال فکر سخت محدود ، غالباً ناچیز وکلا ماوراء آستانه وجدان است. روشهای فکریك ملت باندازهٔ روشهای عکس‌العمل‌احساس آن ملت غریزی هستند یعنی‌مشمول عادتند . امابیشتر ما معتقدیم کـه بداهت فکری موجود است کـه ورای عادت‌است. در غیر اینصورت ادعای‌اخلاقی آزادی فکربی‌معنی خواهد بود. این‌بداهت فکر، به نوبت خود ، ازلحاظ نگاهداری و تأثیر آن تحت نظارت قراردارد . این نظارت حکم کل است که جهش های برق‌آسای جزئی تصمیم را تخفیف یا تقویت میکند. کل یقین‌میکند که چه‌میخواهد باشد ، وبموجب آن خواستن یااراده کردن اهمیت نسبی جهش‌های بداهت ذاتی خود را منطبق میکند . این یقین نهائی خردآنست یا بعبارت دیگرهدف عینی‌آن درمورد طبیعت خودآن است باحدودی که عوامل موروثی برآن نهاده‌اند .

خردمتناسب‌است‌باوسعت‌دلالتی که درتصمیم نهائی‌باجراء درمی‌آید.

عملیات عقلانی مرکب‌است ازهمآهنگی تصوراتی که ازحقایق بدوی تجربهٔ غریزی درداخله دستگاه منطقی‌مرتبط مأخوذ میشود . آن حقایق که جنبه های کیفی آنها بدین نحو هم‌آهنگ شده‌اند در تصمیم نهائی اهمیت پیدا میکنند. این همآهنگی عقلانی هنگامی آسوده تر حاصل میشود که حقائق بدوی چنان‌انتخاب‌شوند که جنبه‌های باطل‌اشیاء تحت‌انقیادعقلانی‌در آیند. بهمین دلیل فعالیت عقلانی‌استعداد آن را دارد که بزیان خردشکفته شود. تاحد معینی‌فهم ودرك‌همواره عبارتست‌ازخارج کردن زمینهٔ پریشانی عقلانی ازذهن . اما خرد عبارتست از تعاقب مداوم فهم ودرك بیشتر کـه همواره دستگاه عقلانی را بااهمیت حذفیات خود مواجه میسازد . این سه عنصر ، یعنی غریزه وهوش و خرد را نمیتوان از یکدیگر گسیخت. جزء لایتجزای یکدیگر میشوند . بصورت عوامل مرکب عکس‌العمل میکنندیا بصورت آن عوامل درمی آیند ، این همان مورد استنشاق کل از اجزاء خود و انشقاق اجزاء از کل‌است. درحکم کردن نسبت بنظامات‌جامعه وپدید آمدن وباوج رسیدن وانحطاط آنهاباید انواع غریزه وهوش‌وخرد را که‌بانیروهای طبیعی برای پرورش‌داستان همکاری کرده‌اند تقویم کنیم. دیوانگی مردمان‌هوشمند که سری روشن دارند اما کوتاه ببینند بلاهای بسیار پدیدآورده‌است .

هرقدرهم که درتاریخ‌مدون روبعقب برویم، بازدرداخلهٔ دورهٔ عملکرد انسان دردرجهٔ عالی قرار داریم که بسیار از مرحله توحش حیوانی صرف دورشده است . درضمن درداخلهٔ‌آن دوره‌اثبات اینکه بشریت توانائی‌مغزی ذاتی خود رابهبود بخشیده‌است امری دشواراست . مع‌الوصف‌شك نمیتوان داشت که دروسائلی که‌محیط برای راه‌انداختن اندیشه فراهم می آوردبسط وتوسعه بسیار داده‌شده است. این وسائل رامیتوان تحت‌عناوین ذیل خلاصه کرد : طرق ارتباط اعم از مادی و معنوی ، نوشتن ، حفظ مدارك ، انواع حالات ادبیات ، افکارانتقادی ، افکارمنتظم ، افکارترمیمی ، تاریخ ، مقایسهٔ السنهٔ مختلف ، دلالت علائم ریاضی، فنون و وسائل بهبود یافته کـه موجب آسایش مادی‌است. این فهرست چنانکه‌آشکارست ازبسیاری حشو و زوائد ترکیب شده است. اما این حشو وزوائد تذکری‌است برای ما کـه بطرق مختلفی توجه کنیم که تسهیلاتی‌جهت‌اندیشه‌واشاراتی‌برای‌اندیشه درخدمت خود داریم که‌بسیار فراترازتسهیلات واشاراتی‌است که دردرسترس‌نیاکان ما بوده است که بین پنجهزار تادوهزارسال‌پیش زندگی میکردند . درحقیقت

دردویست سالهٔ اخیر باین وسائل چنان افزوده شده‌است که جزدرصورتی که بشریت منحط شود ممکن است دورهٔ تاریخی جدیدی خلق کند . البته میزان عظیمی ازاین وسائل قبلا از دوهزارتاسه‌هزارقبل انباشته شده بود . آن استفادهٔ درخشان که سردستگان آن هزارساله ازفرصتهای خود کردند مارا ازهر گونه ترقی وبهبودی درهوش ذاتی بشربشك می‌اندازد .

اما نتیجه کلی آنست که ما اکنون درطریقی که نیاکان ماخود را با نظامات موروثی مطابقت دادند نوعی ساده لوحی می‌بینیم . تا حد بسیار وسیعتری‌این تطابق‌امری بتی بود یعنی بطورخلاصه : غریزی بود . درآن دورهٔ عظیم ایشان آنچه راما بارث برده‌ایم کشف کردند . اما درآن کشف نوعی سادگی موجود بوده‌است که عبارت باشد ازبرخورد ناگهانی بانتیجهٔ غیرمنتظر. احتمال‌میرود که مصریان نمیدانسته‌اند تحت حکومت‌استبدادی قراردارند یاآنکه کهنه قدرت شاهانه را محدود میکردند . چون در هیچ یك از دومورد شق ثانی چه در عمل چه در تصور خود نداشتند ، از لحاظ فکری‌به فلسفه سیاسی که درسرای مورچگان رائج است نزدیکتربودند .

جنبهٔ دیگراین حقیقت آنست که‌درآنگونه‌جوامع‌نه‌نسبیت موردتأکید است نه آزادی فردی. درحقیقت‌درمراحل‌بدوی آزادی تقریباًتصوری عاری‌از معنی‌است. عمل وحالت هردو از غریزه‌ای می‌جهند که براساس هم‌آهنگی اجدادی استوار است ، دراینگونه جوامع ،آنچه نتیجهٔ نسبیت موروثی وهم آهنگی تحمیلی‌عمل‌نباشد صرفاً آشفتگی‌مخرب‌است . درآنصورت دسته‌های اجنبی دسته های شر هستند . پیغمبری پرمایه آگاك* را پاره پاره کرد. بدبختانه اولاد روحانی شموئیل هنوز زنده اند ، و درد سر قدیم و تاریخی شده‌اند .

بخش سوم

میتوانیم برخی ازوقایع را درکشف آزادی بتماشاگیریم . در حدود چهار صد سال قبل از مسیح آخناتون Akhnaton پادشاه مصر مسلماً از گروه پیشروی بود که برای خود فکرمیکردند وقدمی فراتر ازتصورات مذهبی موروثی‌می‌نهادند. اینگونه دسته‌ها، بابرقهای زودگذر اندیشهٔ آزاد قاعدة بایست قبل ازآن‌هم تك و توك چندین بار درطی چندین هزارسال

* یکی‌ازشاهان‌امالکیان که شائول علمرغم امرالهی ازکشتن‌اوگذشت وبعداً شموئیل‌اوراکشت . کتاب اول‌شموئیل ـ پانزدهم .

ظهور کرده باشند وبرخی از ایشان موفق شده و بقیه با شکست بر خورد کرده باشند . در غیراینصورت انتقال به تمدن بطورمتمایزازاختلاف صرف اقتباس رسوم عاری ازفکرهرگزبه میان نمی‌آمد . زنبور عسل ومورچه تشکیلات اجتماعی‌مختلفی دارند اماتا آن حدکه میدانیم ، هیچ یك ازاین دونوع به هیچ مفهومی متمدن نیست . ممکن است ازاقتباس عاری از فکر رسوم اجتماعی بهره‌مند شوند ، درهرصورت برقهای زودگذر آزادی ایشان پائین‌تر ازسطحی است که ما بتوانیم تمیزدهیم . اما آخناتون پس از آنکه آزادی خودرااعمال کرد بطور آشکارتصوری از آزادی بعنوان آزادی‌نداشت. تمامی مدارکی‌را که باستانشناسی میتواند دراختیار مابگذارد در دسترس داریم که آخناتون بابی‌اعتنائی سعی داشت تصورات خود را برافکارو رسوم تمامی ملت مصر تحمیل کند . ظاهراً ازاین کارعاجز شد چون عمل او عکس‌العملی داشت . اما واکنشها هرگزبا دقت کامل وضع قبلی را باز نمیگردانند . بدین نحو احتمال بسیارمیرود که اختلافی مانده بوده‌است که مدارکی که مادردسترس داریم نمیتوانند متمایزسازند .

دسته موفقترازدستهٔ آخناتون پیامبران عبری‌درحدودهشتصد یانهصد سال بعد از آخناتون بود . این پیامبران که تحت فشار بدیهای زمان خود واقع شده بودند، دربیان برداشتهای اخلاقی‌آزادی اعمال کردندوخصائص یهوه‌را بانتائج افکارخود ساختند. تمدن غربی بیش از آنچه‌به بیان‌درآید مدیون ایشانست. این پیامبران یکی ازچند دسته افرادرا تشکیل‌میدهند که تاریخ را به نحو قاطعی به هر مفهوم ذاتی تغییر دادند . تماشائی ترین تعالی‌ها صرفاً یك دسته‌را بجای دستهٔ مشابهی می‌نشاند ، به‌نحوی که تاریخ غالباً بصورت‌تغییرخشك اسامی درمی‌آید. اما پیامبران یهود حقیقة تغییر کیفی‌قاطعی پدیدآوردند ، وآنچه ازاین‌هم نادرترست آنست که آن تغییر، روبه بهی‌بود، بااین‌وصف تصور آزادی هرگز ازلحاظ یهوهٔ‌پیامبران نگذشت . عدم تحمل گناه‌شامل اشتیاقات اخلاقی‌است. نخستین اعلام‌مهم که درآن تحمل همراه شوق‌اخلاقی آمده‌است تمثیل گندم دیوانه وگندم‌است درچند قرن‌بعد ازاین پیامبران .

نمونه‌های بعدی عدم تحمل که بر اعمال آزادی واقع گردیده اند بوسیلهٔ کلیسای‌مسیحی پس‌از تاسیس‌آن توسط قسطنطین وبوسیلهٔ‌پروتستانها تحت رهبری لوتروکالون بدست می‌آید .

در دورهٔ اصلاحات بشربه فهم بیشتر آغاز کرده‌بود وبدین نحوعنایت

قضاوت دربارهٔ مصلحین روبه نقصان میگذارد . اما باید دانست که عنایت فضیلتی است که باتحمل اتحاد دارد، وبنابراین باید ازاشتباه پرهیز کرد. کلیه متفکرین مترقی ، اعم ازشکاك وغیرشکاك مستعد عدم تحملند ، چه در گذشته چه‌درحال حاضررویهمرفته تساهل‌را غالب اوقات‌میتوان درمورد ایمان وتشریح آمیخته بابحث یافت . پیامبران تساهل درعصرجدید-تا آن حد که تحمل موجود است - عبارتند ازاراسموس و کویکرها و جان لاك . اینانرا باید درهرآزمایشگاه ، درهر کلیسا ، ودرهردیوان عدالتی جاوید ساخت . مع‌الوصف‌باید به یادداشت که بسیاری ازسیاستمداران ومتفکران بزرگ قرن هفدهم ، و از جمله جان لاك ، زندگی خودرا مدیون تحمل شامل جمهوری هلند بودند .

شك نیست که این افراد خود خالق عقائد وافکار پسندیدهٔ خویشتن نبودند . برای یافتن منبع آن عقائد باید دوهزارسال به عقب برویم. چون ترجمه وتبدل فکربرسم بسیار بطیئی صورت میپذیرد . در هرصورت نخست باید توجه کنیم که امثالی که درفوق ذکر شد همگی مربوط بـه مذهبند . مردم آتن نخستین مثل باقی‌را ازقبول صریح اهمیت تساهل در مورد انواع رفتارهای اجتماعی به دست داده‌اند. شك نیست که تمدنهای سابق برتمدن یونان بایست مثالهای عملی متعددی از آن بدست داده باشند ، مثلا باور کردن آنکه درشهرهـای عظیم وعمده‌ای ازقبیل بابل ونینوا نظارت مفصل وزیادی نسبت برفتاراجتماعی معمول بوده‌است دشواراست، ازطرف دیگر، طرق زندگی در مصر ظاهراً سخت مشکل بوده است . اما نخستین دفاع صریح از تحمل اجتماعی بعنوان لازمهٔ تمدن عالی در نطق پریکلس دیده میشود که توسیدید Thucydides مورخ نقل‌یا جعل کرده است. در آن نطق جامعهٔ متشکل چنان تصورشده است که با کامیابی آزادی رفتار افراد عضو خـودرا حفظ میکند. پنجاه سال بعد از آن ، در همان دسته اجتماعی ، افلاطون مفاهیم عمیق‌تری پدید آورد که تمامی ادعا های آزادی بایست از همان منشعب شده باشد . تصور کلی افلاطون ازعوامل روحی در عالم آن عوامل‌را بعنوان منبع تمامی امورجبری و در نهایت علت کلیه زنـدگی و حرکت مؤکد میساخت . بـدین نحو فعالیت روحی بشری واجـد منابع سازگاریهای ذیقیمتی در داخلهٔ جهـان گذران است پایان جـامعه بشری بایست آنگونه کارمایه‌های روحی‌را استخراج کند . اماجبر ازجـواهر روح است. بطورخلاصه بحث‌ازحالات‌افلاطونی اندیشه تااهمیت‌آزادی اجتماعی

بدین نحو است .

آثارخود افلاطون کلا یك‌اعتذارنامه مطول‌جهت آزادی شهود، وجهت آزادی انتقال تجارب شهودی بدیگران‌را تشکیل میدهد . در اعمال مداوم این حق سقراط وافلاطون زندگی کردند ، وبه خاطرهمان بود که سقراط مرد . در «مکالمات» افلاطون قسمتهائی استثنائی نیز موجود است امادر سراسر آن سقراط وافلاطون به بیان اقسام اندیشه اشتغال دارنـد . کمتر قسمتی است که بتوان آنرا مستقیماً بعمل خاصی ترجمه کرد . نتائج‌حاصله در رسالهٔ «جمهور» فقط در آسمان عملی است. استثناء عمده براین حکم رسالهٔ «قوانین» است که‌طرح دقیق‌عملی جهت پدید آوردن شهر-دولتهاست ازنوعی که در آن هنگام درنواحی دریای اژه متداول‌بود . واما آن پریکلس که‌توسیدید مورخ بدست داده‌است جنبهٔ دیگررا گرفته است. این‌پریکلس درفکرفعالیتهای افراد شهرنشین است . تمدن‌خاص بیان ازتأکید آن نطق درمورد غایت زیبای تمامی اعمال ناشی میشود . مردی وحشی ازهمه چیز بقدرت تعبیرمیکند . خواب ابرمرد را بـا چنگال آهنین می‌بیند . ممکن است شهوت خودرا بااخلاقیات‌مردم احساساتی ازنوع کارلایل پنهان کند، امادرنهایت‌هنرنمائی‌او بصورت ارادهٔ‌واحدی تصور شده‌است. خودرا برسایر اراده‌ها تحمیل میکند. این همان توحش‌عقلانی‌است. کمال مطلوب‌پریکلس عبارتست از عمل که خودرا در تـارو پود زیبائی بلیغی شبیه فروغ لطیف طبیعت میبافد .

پدیدآوردن آزادی به چیزیاچیزهائی‌بیش‌از دفاع عقلانی آن نیازمند است . افلاطون بیش ازتمامی افراد این عنصر اساسی‌دیگرتمدن رابجهان آورد . چون وی آن حـالت ذهن را بـرملا ساخت کـه بـه تنهائی میتواند جامعه‌ای‌آزاد را نگاهدارد ، و دلائل موجهٔ آن حالت را بیان کـرد . « مکالمات » افلاطون بامفهوم متغیر بودن علم به نحوی که‌باهوش‌مادرك نشود آغشته است ، ودر رسالهٔ هفتم خود صریحاً امکان سیستم فلسفی کافی را رد میکنند . فائدهٔ آثار افلاطون آن‌است که تمامی‌نظرگاه ها که به‌نحوی معقول مرتبط به موضوع وبه‌مفهومی واجد انطباق‌باشند چیزی‌درخوددارند که بدرك عالم توسط ما کمك میکنند وهمچنین فاقد چیزهائی هستند که بواسطهٔ آن نقد نمیتوانند کلیت حقیقت باررزا شامل شوند. تکلیف تحمل آخرین احترامی است که ما به وفور نوی پایان ناپذیری میگذاریم که در انتظار آینده است وحرمت ماست نسبت به پیچیدگی‌امور انجام یـافته که

ازحددرون بینی ماخارج است .

بدین طریق صاحبان دونوع خصیصه از میان آن‌عده که‌به نحومؤثری موجب ارتقاء وپیشرفت آزادی میشوند باید خارج گذارده شوند . اول آن دسته که از حصول هرمقدار جزئی حقیقت نـومید میشوند ـ یعنی شکاکان. آشکار است که صاحبان اینگونه خلق وخوها نمیتوانند پیامی برای آنانکه اندیشه ارزشی دارد داشته باشند . واما دنبال کردن آزادی بـا طرز تفکر عاری از تحمل هماناخود شکنی است . زندگی جـان میلتون Milton بعنوان نمونه باوجود تمامی قدرت تصور ودانش و علوادبی که در دفاع از آزادی داشت محتملاهمانقدر که‌موجب‌پیشرفت آزادی‌است‌اسباب تعویق آن نیزهست. میلتون نوعی وضع فکری را تشویق میکند که حـاصل آن عدم تساهل است .

جهان باستان وثنیت در مورد اعتقادات واجد تحمل بود . همینقدر که اعمال کسی مطابق موازین موجودبودتفکرات اورانادیده‌میگرفتند. در حقیقت ، یکی‌ازعلائم پیشرفت در آنسوی روابط اجتماعی‌صرفاً غریزی‌همان احساس عدم راحت درمورداثر مخرب‌افکار نظری است . کیشهادرآن‌واحد عبارتند ازحاصل‌تفکرات وکوششی که برای فرونشاندن تفکرات‌نظری‌بکار میرود . اما همواره باتفکر ارتباط دارند . قبل ازپیدائی تفکر و سیر آن هیچ کیشی نمیتواند موجود باشد . هرکجا کیش باشدمیتوان یقین داشت که مدعی درهمان حوالی هست یابوده‌است . درمیانهٔ امپرطوریهای‌بزرگ یعنی امپراطوری مصروبین‌النهرین وحتی ، وباکشف دریانوردی ، آمیزش بین نژادها مقایسات زیرکانه‌را که به‌تدریج توسعه مییافت وبصورت تفکرات نظری درمی‌آمد توسعه داد. این تغییردر طرز تفکر انسان در ابتدای‌کار بایست قاعدة به‌آهستگی پرورش یافته باشد . در جائیکه‌انتظار عملی در میان نباشد تغییرات‌بایددرانتظار فرصت‌باشدودرمیانهٔ غفلت ازپادرمی‌آید. خوشبختانه کتاب مقدس پاره‌هائی ازجریان تحت تأثیر قرارگرفتن نژادی مستعد را در رأس آرامش پس از زحمت برای مـا حفظ کرده است . داستان آن جریان توسط منقحینی که دارای‌طرزتفکر زمانهای بعدی‌بودند تدوین شده است . بدین نحو تکلیف شاق دانشمندان زمان ما در بیرون کشیدن اوضاع‌واحوال مردمانی که درکتاب مقدس ذکرشان آمده است از روی کتاب مقدس مشابه است باعمل کسی کـه سعی کند تواریخ دانمارك و اسکاتلند را با مطالعهٔ نمایشنامه هـای هملت و مـاکبث استخراج کند .

میتوان تضادهای تازه آغاز شده را دید که توسعه یافته بصورت کوششهای نظری درمی آید تاوضع آشفته را توجیه کند . میتوان جانشین شدن سلیمان وملکه سبارا بجای شموئیل واگاگ به نظاره گرفت . وبعد تفکرات ایوب ویاران او ، اسفار رسالت ، وکتب «خرد» کتاب مقدس را دید ـ و با یك جهش ششصد ساله یك روایت داستان باکیشی که در خاتمهٔ شورای نیسه بموافقت پذیرفته شد خاتمه می‌پذیرد .

بخش چهارم

واقعهٔ تمدن یونان درطی دوران کوتاه استقلال آن وضعی نوبوجود آورد. تفکر صریحاً مورد قبول بود، باحرارت دنبال میشد . حالات وروشهای مختلف آن کشف شد. نسبت یونانیان باسلاف ایشان درمورد کشش زمان وشدت تأثیرماننده است به نسبت مرحلهٔ دوم انقلاب صنعتی معاصر درطی پنجاه ساله آخری به مرحلهٔ اول آن که در حقیقت برقرون مطول پانزدهم تا اواخر نوزدهم خیمه گسترده است .

امپراطوری روم بدلیل آنکه وارث واقعهٔ فرهنك هلنی بود دربرخورد بامسألهٔ مربوط نظامات اجتماعی بیش از اسلاف خود درباره اعمال خود ظنین بود. تاآن حد که مربوط باروپای غربی است مبدأ تمدن قرون وسطی رابايد از دوران امپراطوری اوگوست و مسافرتهای بولس قدیس بحساب آورد . درمورد تمدن بیزانس وسامی ومصری آن تاریخ را باید به عقب‌تر ازآن یعنی به هنگام مرگ اسکندر کبیر واحیاء علوم یونانی ـ مصری منسوب کرد . دردو قرن اول پس از اوگوست اروپای غربی که مرکز آن ایطالیا بود به نحو غیرقابل مقایسه‌ای مهمتر از تمدن دیگر بود . ادبیات لاتین عبارتست ازترجمه فرهنك هلنی باحوال فکری قرون وسطی به نحوی که آن دوره راتاانقلاب فرانسه بسطدهد وبه پایان رساند درسراسر آن دوره فرهنك روبه قهقری میرفت. لوکرتیوس ، چیچرو ، وورژیل در نسبتی که باادبیات وتفکرای هلنی داشتند درحکم مردم قرون وسطی بودند : هرچند بواسطهٔ آنکه قبل ازظهور و شیوع مسیحیت میزیستند برخلاف مردم قرون وسطی فاقد عامل سامی آن زمان بودند . پس از آن دورهٔ نخستین لاتین کمکهای عمده‌ای که بتفکرشد ، اعم از سهم مردم ثنی و مسیحی ومسلمان عموماً از ناحیهٔ مشرق سرچشمه میگیرد ، بااستثناء عمدهٔ اوگوستین قدیس. وبالاخره مرکزفرهنك مجدداً به مغرب بازمیگردد ، وآن هنگامی است که تمدن

شرقی تحت فشارهای مطول تاتارها وترکها سقوط میکنند . نشانه‌های این سه‌فرهنگ مرتبط یعنی فرهنگ شرقی ، فرهنگ لاتین وفرهنگ اروپائی اخیرعبارتند ازآموختن علوم، بازگشت به تفکرات هلنی که به‌صورایمانی ازنوبیان شده است، ادبیات تقلیدی که آرمانهای بشری راتاکید میکنند، راه یافتن بمجرای حرف و ـ در مغرب زمین ـ میزان جدید هـوش که در توسعهٔانواع نظامات‌اجتماعی آشکار میشود.همین عامل‌اخیراست که پیشرفت بشریت را مصون داشته است .

دورهٔ جدید درتشکل نظامات‌اجتماعی بسیاربه تدریج پیشرفت کرد. هنوزهم بااهمیت‌کامل خود مفهوم‌نشده است. فلسفهٔ اجتماعی اصول مربوط را درك نکرده است ، به نحوی که اکنون هر موردی بصورت واقعهٔ خاصی تحت عمل درمی آید . اما مسألهٔ آزادی بواسطهٔ آن تغییر صورت یافته است. بدعت تشکیل شده است از تشکل متعمداند نظامات که شامل منظور هـای دسته‌های خاص‌است وبامنظورهای‌عمومی‌هردولت‌سیاسی یاهرتجمع‌وحدانیت قبیله‌ای که عمل دولت را انجام دهد ربطی نـدارد . البته هر امپراطوری بزرگی مستلزم توافق اقوام مختلف ورسوم وحالات فکری متفاوت‌است اما درنمونه‌های قبلی، هرنژاد منقادوضع ومقام مخصوص بخودرا درامپراطوری مرکب‌داشت، وطرق‌مربوط‌به قواعدآن‌جزئی ازدستگاه‌امپراطوری‌محسوب میکردیـد . همچنین قـاعدهٔ حالات پیچیدهٔ رفتار موجود بوده است ، که مخصوص نژادهای مختلف بوده‌وبه ارث‌رسیده بوده است وبصورت‌امرحتمی غیرقابل اجتنابی تحمل میگردیده است . در مورد واحدهای کوچکتر از قبیل دولت‌ـ شهرهای‌یونان، وضعی‌درامورمی‌یابیم که‌درتمامی‌اعمال‌اشتراکی واتحادی درسیاست دولت عنصری حتمی است . آزادی صرفاً فردی بود ، وهیچوقت دسته جمعی‌واشتراکی‌نبود . تمامی‌اموربالشراکه ، اعم‌ازمذهبی ودنیوی ، مربوط بحکومت جامعه یا پدرشاهی بود. این بیان که «آنچه‌را از آن قیصراست به قیصرواگذارو آنچه‌را از آن خداست بخدا » از مسیح است درزمان‌امپراطوری تیبریوس ، ونه از افلاطون‌چهارصد سال‌پیش‌از آن. هرقدرهم که نیت اصلی این جمله محدود باشد ، خیلی زود خدابصورت اصل سازمانی که بکلی باقیصردرقطع رابطه باشد تصورشد .

غوررسی‌دربارهٔ تشابهات واختلافات بین مرگ سقراط وپولس جالب است. آن هردوشهیدشدند: سقراط‌از آن‌جهت‌مرد که‌عقائدنظری اورانسبت بزندگی جامعه زیان بخش دانستند . مشکل میتوان بـاورکـرد که عمال

کلودیویس ، یانرون ، یاگالبازیاد به عقائد نظری بولس دربارهٔ طرق خدا بسوی بشرتوجهی داشته‌اند. بعداززمان بولس،عقائدلوسین نیزمانند عقائد بولس غیر راشدی بود . امالوسین دربستر خود مرد . اما بخت بدبولس در آن بود که همچنانکه بمسافرتهای خودادامه میداد دسته‌های متشکلی پشت خود میگذاشت که به فعالیتهائی اشتغال داشتند که بـا هیچ هدف دولتی هم آهنگی نداشت . بدین نحو عمال امپراطوری بوحشت افتادند . وباسوء تصورعامه همدردی کردند : درحقیقت ، درست خبرداریم که یکی ازبهترین امپراطوران روم درحدود نیم قرن بعد دربارهٔ آن موضوع چه می‌اندیشید. تراژان درنامه‌ای که به پلینی اصغرمینویسد شریعت مسیحی را بعنوان غیر قابل توجه وناچیزقابل بحث نمیداند: وی حتی‌مادام که اقدام آشکاری از مسیحیان‌سرنزند که باتلازم قدیم دولت‌ومذهب مغایرت‌داشته باشد باتشکل مسیحیـان‌به صورت‌دسته بندی‌کاری ندارد. بااینوصف قبول دارد که‌مسیحیان باهیچ‌جریان فلسفهٔ‌سیاسی‌جوردرنمی آیند وهمچنین‌معتقد است که‌مسیحیان درحدی که نزدیك بعدم تحمل است نموداراعمال بهم پیوسته ودسته‌جمعی هستند . بدین نحو تراژان دستورمیدهد که اگراوضاع واحوال موجب شد که مسیحیان برملا شوند باید استنطاق واگرممکن باشد مرخص شوند، اما چون‌اعمال ایشان‌اسباب توجه شود باید تنبیه گردند . مقایسهٔ‌مسیحیان درامپراطوری روم اززمان نرون تا تراژان با کمونیستها درآمریکای فعلی جالب است .

تراژان خودراسیاستمداری عـالی جلوه میدهد که با سپیدهٔ کم نور عصری جدید سروکاردارد ، که درك نشده ، ودرحقیقت هنوز هم درك نشده است. تشکیلات‌قدیم‌بشریت‌تحت تأثیروسعت جدید هوشمندی قرارمیگرفت که مدیون نهضت یونـان بود. تشکیلاتی که بطورعمده ازورائت علی‌العمیا اشتقاق‌می‌یابند وفقط درتفسیروجزئیات ازعقل متأثر میشوند، ازبرخورد با انواع‌دیگر که‌دردرجهٔ‌اول براساس‌فهم‌عقلانی‌هدفهای‌مشخص‌استوارند، یعنی هدفهائی که‌بادولت‌ارتباطی‌ندارد، بایدبخودآیند. آنچه‌راهنری‌اوزبورن‌تیلر Henry Osborn Taylor « ملاحظه تعقلی » خوانده است در تشکیلات بشری نیروی عمـده‌ای میشود. البته‌افلاطون و ارسطو ملاحظه تعقلی را بـه میزانی‌باشکوه جلوه گرساختند. اما یك‌عده متفکرحتمی نیست که نیروئی سیاسی بوجود آورند ، قرنها وگاه هزاران‌سال باید بگذرد تافکر بتواند عمل‌رااسیرخود سازد . ازخواص این شکاف زمانی است که میگویند آثار

خطی‌ارسطو مدت دویست سال درانباری نهفته بود ، وحتی تاامروزهم برای افلاطون‌ازاین حیث ارزش قائلند که متصوفی‌مذهبی وهنرمند ادبی ازدرجهٔ أعلی بوده‌است . به‌عنوان هنرمند و متصوف افلاطون نمودار جهانی است که ازگذشتگان بارث برده بود ونه جهانی کـه خود آفریده بود . شاید همین هم نمودار بهترین خصائص او باشد . اما افلاطون دو شغل برعهـده داشته است .

وضع پدیدآمده در امپراطـوری روم درحقیقت بدیع بود . پریکلس برای اعمال شخصی آزادی راازنوع خاص متمدنی درحدود مرزهای باریك درنظر آورده بود. افلاطون آن‌ادعا راجهت‌آزادی مکاشفه‌بعمل می‌آورد. اما امپراطوری روم باداعیهٔ آزادی عمل دسته‌جمعی مواجه بود . تاریخ سیاسی معاصر ، ازآن هنگام تاکنون ، داستان درهم وآشفتهٔ تفاوت مصرانهٔ دولت وامتیازهای جزئی است که بافراد داده‌است. امپراطوری اصل‌قدیم الوهیت امپراطوررا از نو تأیید کرد ؛ اما درضمن با قبول اصل رواقی ندای طبیعت بعنوان اصل حقوقی‌تسلیم شد . درقرون وسطی‌باقبول اصل دوشمشیر(دنیوی واخروی) سازش بعمل‌آمد . اندیشه دوقرن هفدهم‌وهیجدهم فلسفه‌سیاسی خود را تحت عنوان افسانه‌ای «پیمان‌اصیل» توجیه کرد . این تصور درعمل ثابت کرد که مقاومت ناپذیراست. این تصور کمك کرد تا دودمان پادشاهی استوارت‌ازصورت واقعی بصورت تخیلی وپهلوانی درآید ، جمهوری‌آمریکا تأسیس گردد، وانقلاب فرانسه ممکن شود . درواقع این تصوریکی‌ازبموقع ترین مفاهیمی است که درتاریخ مذکور است . صنعت این تصور درآنست که پیش ازدورهٔ اهمیت ملاحظهٔ تعقلی بروزکرده وباهمیت سیاسی که عقل درهرزمان واجد بوده‌است بیش ازحدارزش داده‌است. اصل‌مقابل این تصور عبارت‌بود ازاصل«موهبت‌الهی‌سلطنت» که سایه‌ای‌ازالوهیت‌امپراطوری‌است.

بخش پنجم

فلسفهٔ سیاسی ازاصل واسطهٔ زرین ارسطو هیچگونه معافیتی ندارد . آزادی غیرمحدود یعنی عدم کامل‌هرگونه هم‌آهنگی الزامی . جامعه‌بشری درصورت عدم هرگونه الزام به هماهنگی سعادت‌آمیزاحساسات و مقاصد و عواطف واعمال افراد متکی‌است. تمدن‌تنهادرمیان جمعی که بطور مجموع این تطابق متقابل سعادت آمیزرا بعمل‌می‌آورد ممکن است موجود باشد . بدبختانه اقلیمی کـه از موارد منفرد تشکیل شده است درصورتیکه ازآن

جلوگیری نشود کافی‌است که بنای اجتماع راسرنگون کند . چندتنی در قالب‌کامل خصائص خود ، وغالب افراد در اعمال‌خود ، نسبت به نوع‌خاص هرجامعه‌ای که درزمان ایشان ممکن باشدضداجتماعی هستند. هیچ گریزی ازاین‌حقیقت ساده نمیتوان کرد که‌الزام‌واجب‌است ومحدودیت آزادی‌است.

اصلی واجد اختلاط اجتماعی‌آزادی و الزام واجب میشود . تقاضای غیر شخصی جهت آزادی نتیجهٔ فلسفه سطحی است که برای نـدای متضاد سازش بـا موازین موجود نیز زیان‌آور است . محتملا برای این مسأله یك راه حل تنها که بکار تمامی اوضاع و احوال جوامع بشری کـه از سابق بوده اند و خواهند بود نتوان یافت . باید هم خود را براهی که درزمان حـاضر این مسأله درتمدن غربی ، اعم ازاروپا و آمریکائی ، تعدیل میشود مصروف گردانیم .

بطور کلی میتوان گفت تأثیرعمدهٔ این راه حل مبین فرض قبلی‌تقسیم وسیع نظاماتی است که براساس شرائط حرفه‌ای استوار است وآن شرائط را مطالبه میکنند. آشکاراست که جریان دادن انواع مشاغل به‌مجرای‌حرف شرط‌لازم قبلی‌است . دراینجا حرفه به معنی‌کاری است که فعالیتهای‌مربوط بآن مشمول‌تجزیهٔ علمی بوده بوسیلهٔ استنتاجات‌علمی مأخوذ ازآن تجزیه تعدیل میگردند . این تجزیه باتوجه‌به مقصود ازکاروانطباق فعالیتهای آن جهت حصول مقاصد مزبوربعمل می‌آید. چنین نکته سنجی باید براساس تفاهمی نسبت به ماهیت چیزهای مشمول آن فعالیتها استواریاشد به نحوی که نتائج عمل‌را بتوان پیش بینی کرد . بدین نحو پیش بینی براساس‌علم ماهیت اشیاء وعلم براساس فهم ماهیت اشیاء شرط لازم وحتمی حرفه‌اند . وامامقاصد حرفه مجموعهٔ ساده‌ای ازهدفهای مشخص نیست. یك مقصد کلی در پیش است ، مانند معالجه بیماری و این مقصد طب را تعریف میکنند . اما بانواع طرق بدن انسانی ممکن‌است ازحیث سلامت بیولوژیك دروضع بهتری باشد یا به سهولت وضع بدتری پیدا کند . درهرمورد بایدهدفهابه نحوی انتخـاب شوند که جزء متکی باهمیت ذاتی درصورت حصول باشند و جزء متکی بعملی بودن حصول . به همین دلیل است که اعمال یك حرفه را نمیتوان ازفهم مجزی کرد ــ وبـالعکس . مع‌الوصف لازم میدانیم که باز هم بیشتربه تعریف خود جنبهٔ تخصصی بدهیم ، واینکاررا نـه فقط درداخل قسمتی ازآن حرفه، مـانند جراحی، انجام میدهیم ، بلکه درموردملاحظهٔ عمده‌ای ازفرضیات یاتوجه عمده به روش معمول آن ، اعمال میکنیم .

نقطهٔ مقابل حرفه‌کاری است که بر اساس فعالیتهائی که جنبهٔ عادی دارد استوار است وباآزمایش واشتباه‌کار فردی تعدیل میگردد . چنین‌کاری پیشه است ، یا در سطح پائین‌تری ازمهارت‌فرد صرفاً هدایت معتاد حرکات عضلات است . تمدنهای قدیم را پیشه‌ها گرفته بودنـد . زندگی معاصر هر لحظه بیشتر خود را دچار دسته بندی‌های حرفه‌ای میکنند . بدین‌نحو جامعه قدیم عبارت بود از هم‌آهنگی پیشه‌ها جهت مقاصد غریزی زندگی جامعه ، درحالیکه جـامعهٔ معاصر عبارتست از هم‌آهنگی حرفه‌هـا . شك نیست که تمییز بین حرفه‌ها و پیشه‌ها دقیق نیست . درتمامی مراحل تمدن پیشه‌ها از برقهای زودگذرفهم‌آموزنده پوشیده شده‌اند، وحرفه‌هابراساس طرزکارموروثی قراردارند . این نکته نیز صحیح نیست که نوع افرادی که باین مشاغل اشتغال دارند به نسبت تزائد وتعالی طرزتفکرمطلق ومجرد درزندگی خود باید دردرجات بالاتر قراربگیرند . بـالعکس میزان لازم پیشه‌وری ظاهراً افرادی‌ازنوع بهتری‌پدید می‌آورد. استعداد درخشان‌اروپا درقرن پانزدهم وشانزدهم و هفدهم به‌نسبت جمعیت‌آن قاره مبین‌آنست که درحدودآن ادوار بهترین هماهنگی‌حاصل آمده بود . قوهٔ فکری صرف در برداشت وقایع به سهولت مبتذل میشود .

سازمان دادن بحرفه‌ها توسط مؤسسات خودمختارمسألهٔ آزادی‌را در زاویهٔ جدیدی قرارمیدهد . چون اکنون‌آن مؤسسه است که ادعای‌آزادی دارد ودرضمن اعمال نظارت میکند. درمصرباستان فرعون تصمیم میگرفت وتوسط عمال خود آن تصمیم را بمرحلهٔ اجراء میگذارد . دردنیای معاصر انواع مؤسسات اختیار دارند که بدون مراجعهٔ فوری‌بدولت اقداماتی‌بعمل آورند. این نوع جدیدآزادی که عبارت‌باشد ازمؤسسه خودمختار محدود به مقاصد خاص ، به خصوص در انجمن‌های اصناف قرون وسطی نمونه‌هائی داشت ، و نشانهٔ‌آن دوره رشد متعنابه نبوغ مدنی بود. آن معنی— دست کم در انگلستان — به‌کلمه « آزادی Liberty » اطـلاق میشد نمودار افتـادن نقش سازمان اجتماعی جدید برصورت قدیمتر تعیین حرفه بحکم مرسوم و متداول بود. چون در آن هنگـام کلمه Liberty به معنی آزادی کلی نبود، بلکه به‌معنی پروانهٔ خاص بود جهت دستهٔ معینی که در رشتهٔ عملی خاصی متشکل شود . باین دلیل انواع «آزادیها» گاه اسباب زحمت عموم میشد .

البته کلیسای‌کاتولیك «آزادی» بزرگی بود که نخست باامپراطوری

روم مواجه شد ، وسپس زندگی قرون وسطی سیطره یافت . کلیسای کاتولیك در مراحل بدوی خود بانسبت نظری صحیح که به سایرجامه های خود مختار داشته است دیده میشود . مثلا در دوره‌ای که امپراطوری بت پرست بود وضع قانونی کلیسای کاتولیك ظاهراً مشابه وضع انجمن های دفن و کفن بت پرستان بوده است ، هرچند وضع اموال کلیسای قبل از عصر قسطنطین هنوز بطور قطعی توسط دانشمندان روشن نشده بوده است . اما در قرون وسطی کلیسا چنان برفراز سایرمؤسسات قدبرافراشته بود ، که در رقابت بادولت از آن هم پیش افتاد . بنابراین مشابهت آن باانجمن‌های صنفی دینی وباسایر مؤسسات حرفه‌ای از قبیل دارالعلم ها تحت الشعاع عظمت آن قرار گرفت . کلیسای کاتولیك خاصیت دیگری داشت که ارجی بیش ازحد تقویم دارد . آن کلیسا تا آن حد که مربوط باروپا بود جهانی وعام بود ، یعنی کاتولیك * بود . تافرارسیدن دورهٔ رنسانس به مفهوم معاصر کلمه دراروپا هیچ ملتی موجود نبود . اما کلیسا ازتمامی مرزهای دول و تمامی تقسیمات جغرافیائی بالاتر بود . برای هرنوع استبداد محلی حریفی زورمند ، و آزادی جهانگیر بود .

بخش ششم

ازابتدای قرن شانزدهم این صورت نخستین تمدن رسمی، بافئودالیزم آن ، انجمنهای صنفی آن، دارالعلم های آن ، وکلیسای کاتولیك آن ، روبه انحطاط کامل بود . طبقات متوسط جدید ، اعم ازدانش پژوهان وبازرگانان به هیچ چیز آن گردن نمی نهادند . افراد طبقات متوسط طرفدار اصالت فرد بودند . برای ایشان دارالعلم ها جنبهٔ فرعی داشتند ، صومعه ها درد سر بودند . کلیسا دردسر بود، فئودالزیم دردسر بود، انجمنهای صنفی دردسر بودند . خواهان نظم خوب بودند . ومیخواستند در فعالیتهای فردی خود آسوده باشند . متفکران بزرگ قرن شانزدهم وقرن هفدهم به نحوعجیبی از دارالعلم ها گسسته بودند . اراسموس چاپچی وبیکن وهاروی ودکارت و گالیه ولایب نیتز حمایت یا کمك مالی دولت را بیش از همکاران دارالعلم خود که غالباًمرتجع بودند میخواستند . هنگامی که لوتر یاد کارت یا گالیله یالایب نیتز محل اقامت خود را تغییر میداد منظور یافتن دارالعلم بهتر

---

* Katolikhos دریونانی به معنی عام وجهانگیراست .

نبود ، بلکه منظور پیدا کردن حکومت بهتری بود ــ دو کی که او راتحت حمایت خود در آورد ، شاهزاده‌ای که مخارج او را بپردازد ، یا حکومتی ازنوع جمهوری هلند که‌کاری بکار او نداشته باشد . مع‌الوصف دارالعلم ها بهتر ازسایر مؤسسات تغییرات جاری را تحمل کردند . از برخی لحاظ ها برای دارالعلم هازمان بسیار مهمی شده بود ، هرچند ازملی بودن مشمئز بودند . آنچه بالاخره از آن غوغا سربرآورد تشکیلات ملی معاصر اروپا بود که برهرملت‌دولتی‌باحاکمیت‌ملی مستقر بود وهرگونه تشکیلات‌رسمی را بعنوان عناصر زیردست خود برای مقاصدی که درنظرداشت بـر قـرار میساخت. این بازگشتی بود به‌آن نوع قبلی تشکیلات‌بشری که آثار غیر محسوس انحطاط خود را در دورهٔ امپراطوری‌روم‌آشکار ساخته بود . طبعاً تفاوتهای عظیمی در میان بود ، چون هیچ چیز اعـاده نمیشود . در حقیقت آن بازگشت شکستی بود ، چون بشریت بیش از آن رشد کرده‌است که‌با سادگی های صورت قبلی تمدن بسازد ،

فلسفهٔ سیاسی دورهٔ معاصر سیر قهقرائی بود براساس عـودت به فیلسوفان وحقوق دانان تمدنهای کلاسیك قدیم. درقرون وسطی، درصورت ساده شدهٔ روابط کلیسا بادولت ، مسألهٔ تمدنی را مطالعه میکردند که در آن افراد از دستگاههای متقاطع که هدفهای مختلف را دنبال میکردند بطورمنقسم‌تبعیت میکردند. درجهانی که تحت‌سلطهٔ اخوت‌مشتق از گسترش کاتولیکی عقائد وافکاروماًخوذ ازتقسیم بین‌الملل اموال باشد مسألهٔحقیقی همین است. راه حلی که بوسیلهٔ اصل‌حاکمیت مطلق دولت پیشنهادمیشود ، هرقدرهم که نسبت به پروتستانها وپادشاهان مفید باشد، هم زننده است و هم غیرعملی ، صرفاً درحکم چوبه‌ای است که درقرن شانزدهم وقرن‌هفدهم طرفداران پاپ را با آن میزدند ، فقط طریقی است که بموجب آن بـرای دفتر خانه های بازرگانان پاسبان تهیه میشود . اما در میانهٔ آن پیروزی مرتجعانهٔ اصالت‌فردباسلوب دورهٔ پریکلس درفلسفه‌های سیاسی‌قرن‌هیجدهم ونوزدهم ، محصول فرعی مؤسسات ودستگاههائی به دست آمد که براسـاس قوت وشدت منافع زمان حاضراستواربود. این دستگاهها، حتی درمواردی که خاص ملتی‌بودند، بامنافعی‌کارداشتند که اختصاص‌بملت معینی نداشت. دراین دوقرن بود که علم پیروزشد ، وعلم جهانگیراست ومخصوص ملتی نیست . بدین نحو دستگاههای علمی ، هرچند ازلحاظ ظاهر متعلق بملت های معینی بودند ، بطورغیررسمی اتحادیهٔکاتولیکی یـا جهانگیری پـدید

آوردند . ونیز پیشرفت دانش پژوهی وترقی علوم طبیعی بحرفه ها تغییر صورت داده بآن حرفه‌ها بسیاربیش از مرحلهٔ پیشرفت آنها در ازمنهٔ قبلی جنبهٔ‌عقلانی بخشید. حرفه‌ها نخست‌بصورت‌فعالیتهای‌متداولی‌به نظرمیرسند که تاحد زیادی بوسیلهٔ رکه های ازهم گسستهٔ علم نظری تعدیل شده‌اند. نظریات غالباً برخطا هستند ، و برخی از اصول حرفه‌ای قبلی به نحوی فاحش برخطا بودند و باحدت نگاهداری میشدند. اصول عقائد بصورت استنتاجات پسندیده پدیدارمیشدند، وبعنوان خرد نیاکان باقی‌میماندند. بدین نحو روش حرفه‌ای قدیم در رسوم ریشه دواندوه بود ، هرچند روبه اشعهٔ عقلانی گردانده بود . اینجا وآنجا افرادی‌سر برمی‌آوردند که بسیار ازهمکاران خود جلو بودند . مثلا درمدت یکهزار و چهارصد سال که میان گالن ووزالیوس فاصله است میزان روش طبی اروپانبایست با اکتسابات هیچ یك از این دوطبیب مقایسه میشد . همچنین بیش از یك قرن پس از وزالیوس ، شارل دوم پادشاه انگلستان ، دربستر مرگ دچار عذاب و شکنجهٔ پرشکانی شدکه داروهای بیسود می‌سوم درآن زمان رابه‌اوتجویز میکردند . ونیز، لئوناردو داوینچی بعنوان مهندس طراح تاظهوروبان و جیمس وات نظیری‌نداشته است . در قرون قبلی نفوذ حرفه‌ای ، بعنوان حقیقت کلی‌علم‌الاجتماع بطور عمده دیك درهمجوشی ازلحظات گذشتهٔ‌هوش بود که بصورت طرزعمل متداول درمی آمد . نمودار سقوط متداوم هوش‌به جرگهٔ غریزه بود . اماتعالی‌علم‌عمل‌رسم وعمل هوش را درحرفه های‌قدیمتر دیگرگون‌ساخت. بااین دیگرگونی‌دستگاه های حرفه‌ای زندگی بین‌الملل بدست‌آورده‌اند . هریك ازاین دستگاهها در داخلهٔ حدود ملت مخصوص خودبه‌کار مشغول است ، امامنابع حیات‌آن جهانگیرند. بدین نحو حقوق امتیاز از حدود حاکمیت ملی دول تجاوز میکنند .

شاید مهمترین عمل‌این دستگاه نظارت‌برموازین شایستگی وکاردانی حرفه‌ای افراد واجرای عمل حرفه‌ای باشد. برای این منظور دانشگاهها و دستگاههای اختصاصی تر به نحو مرکبی با یکدیگر ممزوج شده‌اند . مسألهٔ‌آزادی همین جامطرح میشود. چون‌آنچه سانسور میشود عقائدنیست بلکه دانش واستعداد است . بدین نحو در رشته های مهمتر تفکر عقیده آزاداست وهمچنین است وضع اختلاف نظرهای عمده درطرزعمل . جامعه دربارهٔ نحوهٔ وزنه‌ای که به‌افراد بسته میشود و نوع آزادی عمل که ممکن است بدون خطردراختیار گذارده شوداطلاعات عاری ازنظر مشخص‌خواهد

داشت. هرچیز که‌انجام میشود ممکن است به محك عقیدهٔ حرفه‌ای کلی نهاده شود که از طریق این شبکهٔ دستگاهها اعمال میشود . از این گذشته در این مورد میتوان آزادی های وسیع بافراد غیر حرفه‌ای داد . چون سازمانهای بزرگ حرفه‌ای ، مادام که جریان صحیح دارند ، بایدبتوانند خطرات تصورات‌مسرفانه را اثبات کنند . بدین نحو در موردی که اقدام ناگهانی مطرح نباشد قوهٔ تعقل سنگری بدست آورده است که بایست غیر قابل تسخیر باشد . درحقیقت آزادی فردی که سوای تشکیلات قائم است ، دراین هنگام عملی را که‌ناگزیر بایدانجام دهد برعهده دارد . چون‌تمامی تشکیلات درمعرض فسادقرار دارند، وجوازجهت‌خرده گیری ازخارج‌نسبت بحرفه هابهترین محافظ آنهاست .

همچنین دولت واجد حاکمیت ملی طبق نظریهٔ قضائی معاصرمحیط عمل ومحدودیت مخصوص خود را داراست . دولت نمایندهٔ خرد عمومی جامعه است که ازتجربه‌ای‌وسیعتر از موضوعات علوم مختلف‌مشتق گردیده است . عمل دولت عبارتست ازحکم کلی دربارهٔ فعالیت سازمانهای‌مختلف. دولت میتواند حکم کند که آیاآن سازمانها از استعداد استقبال میکنند ودرمیان مؤسسات نظیرخود درسراسرجهان مقام شامخی دارند یاجز این است . امادولت موقعی اعمال هرگونه قدرت مشروعی را قطع میکند که تصمیم در بارهٔ مسائلی را که در حد سیطره علوم‌یا حرفه هاست برعهده میگیرد .

مثلا درحرفهٔ تعلیم مسلم است که دانش آموزان جوان نمیتوانند دستخوش بولهوسیهای معلمان مختلف گردند . باین معنی ، ادعای آزادی تعلیم ادعائی فاقد شعوراست . اماجامعه بطور کلی برای یقین آنکه چه موضوعی باید تعلیم داده شود یا تاچه حداختلاف نظر مجازاست یا لیاقت فردی، بسیار نالایق است . فقط یك ملجأ میتواند موجودباشد ، وآن‌توسل به عقیدهٔ حرفه‌ای عمومی است به نحوی که در طرز عمل مؤسسات معتبر تجلی میکند . این التجا جهانگیراست. ایالت تنهسی درقبول این‌اصل که آزادی تعلیم درمدارس ودانشکده هامحدودیت‌هائی دارد خطا نکرد . اما هنگامی که نظریهٔ حرفه‌ای را که در سراسر جهان عملا باتفاق آراء مورد قبول است ردکرد جهل فاحش خود را نسبت به تکالیف صحیح خود نشان داد . حتی دراین مورد هم بآن ایالت نمیتوان زیاد ایراد گرفت . چون فلسفهٔ سیاسی رائج دربارهٔ حاکمیت داخلی در مورد محدودیتهای قدرت

اخلاقی بسیار ضعیف است. البته هر که درهرموقع قدرت مادی دارد آن کس واجد قدرت اجبار کردن عملی نظرخودهست اعم ازآنکه آن شخص راهزن یاقاضی یا حکمروای سیاسی باشد . اماقدرت اخلاقی باشایستگی حصول هدفهائی که رواج فوری آنها درنظر خردمندان مسلم است محدود میشود . وفاداری سیاسی در مرز عدم لیاقت اساسی بند می آید .

تکالیف مؤسسات حرفه‌ای را تاحدی باتفصیل مورد مطالعه قرار دادیم چون این مؤسسات درداخلهٔ جوامع معاصر بدعت آشکاری هستند . در دنیای باستان نشانه های ضعیفی از این بدعت مشهود بوده است به‌خصوص ازقبیل مکاتبی که افلاطون وارسطاطالیس وروا قیون بنیاد نهادند . وهمچنین مؤسسهٔ عظیم اسکندریه. همچنین فقهای بعدی کلیسای مسیحی دستهٔ حرفه‌ای دیگری را تشکیل دادند که حتی ادعای قدرت خود را بآن سوی حدود شعورسالم بسط دادند. بدلیل همین نشانه‌هادردنیای باستان وتحولات قانونی درمکاتب حقوق روم وبیزانس است که مقدمات دنیای معاصر ازلحاظ مسألهٔ آزادی و قدرت اخلاقی ازهمان زمان اسکندر واوگوست چیده شده‌است .

بخش هفتم

درحال حاضر تشکیلات اقتصادی بزرگترین وحجیم‌ترین مسألهٔ روابط بشری را بوجود آورده است . این تشکیلات وارد مرحلهٔ جدیدی میشود و محیط درهمی عرضه میدارد . مسلم است که چیزی نو در حال تکامل است. نهضت آزادی قرن نوزدهم که براساس اصالت فرد استوار بود ، بکلی برخلاف انتظارازپا درآمده است،مادام که طبقات متوسط بازرگانان بعنوان آن دسته که باید ارضاء شود براوضاع تسلط داشتند اصول آن نهضت آزادی بدیهی بود . بمجرد آنکه نهضت صنعتی وتعلیم وتربیت نوع معاصر پیشه‌وررا به تعداد زیاد عرضه کرد تمامی اساس آن نهضت به شدت در خطر افتاد . همچنین لزوم سرمایه‌های عظیم با کمك هوش و استعداد قانونی شرکت بازرگانی بامسؤولیت محدودرا بوجود آورد. این اشخاص تصوری ازمرگ وظائف‌الاعضائی معافندوفقط بوسیله انحلال اختیاری یاورشکستگی میتوانند ناپدید شوند . پدیدار شدن این نوع جدید «شخصیت » در میدان به نحومحسوس معنی مؤثراصل آزادی خواهانه آزادی قراردادی را که خاص آن بوده است تعدیل کرده است. ادعای این آزادی برای اشخاص طبیعی چیزی است وادعای آن برای اشخاص حقوقی بکلی چیز دیگر ، وهمچنین مفهوم

مالکیت خصوصی برای قوم موسی درپای طورسینا وحتی درقرن هیجدهم وضوح ساده‌ای داشت . در وقتی که جاده‌ها بدوی وزهکش‌ها ناچیزوچاهها خصوصی بودند ، دروقتی که معامله نسیه و اقساطی معمول نبود و پرداخت به معنی‌تحول مستقیم شمش‌یامسکوك طلاوهرصنعتی‌تاحد معقولی‌بخارج‌غیر محتاج‌بوده — درحقیقت‌هنگامیکه جهان‌بوضع امروزی‌نبود — معنی مالکیت خصوصی صرف نظرازهر گونه فرض‌خلاف واقع جاری نسبة آشکار بوده‌است. امروزه مالکیت‌خصوصی عمدةفرضی‌خلاف‌واقع است، و صرف‌نظر از حدود قانونی‌محیط آن‌بکلی‌نامعین‌است. اینگونه‌تعیین‌حدودقانونی‌محتملاودرحقیقت مسلماً ـ بهترین طریقه تربیت دادن جامعه است . اماآنگاه که باآن‌سرو کارداریم ، ندای طبیعت صدای بسیارضعیفی است. بین مفاهیم مبهم‌افلاطون دربارهٔ عدالت دررسالهٔ جمهوری ومفاهیم مبهم مالکیت خصوصی درزمان‌ما شباهت‌بارزی‌موجوداست. پیشه‌ورزمان‌ماماننددطرازوماخوس Thrasymachus افلاطون در حدآنست که عدالت یا مالکیت خصوصی‌را «حق فردقویتر» تعریف کند .

البته‌این دوطرف بینهایت درمورد ماهیت مالکیت‌ـتأیید ساده‌لوحانه وتکذیب ساده لوحانه مبالغه است. تمامی فرض افراد مطلق باحقوق‌مطلق وباقدرت قراردادی تشکیل روابط خارجی که‌کاملا تعریف‌شده باشد، درهم شکسته است . فرد بشری درهریك ازموارد حیاتی خودازمحیطی که درآن زندگی میکند جدائی ناپذیراست .

محیطی که درمورد حیاتی بارث میبرد ذاتی‌آنست ، و بالعکس ذاتی محیطی است که به‌توارث یاانتقال‌آن کمك میکند، اصل جستن ازیك‌اساس معمول برای جامعه باساس قراردادی که موردعلاقهٔ عامه است برمبنای‌علم الاجتماع سطحی قراردارد . ازوضع معمول گریزی نیست . وضع معمول به نحوی اجتناب ناپذیرموجود است ، اوضاع واحوالی گریز ناپذیراست. از طرف دیگروضع موروثی هیچوقت‌کاملا ثابت نیست . همواره بـرای تعیین مورد تأکید فرد آزادی هست . به مفهوم جامعهٔ بشری از درجهٔ اعلی ، در معنی هرتعهد قراردادی واقعیت معمول بصورت عنصراصلی موجـود است . هیچ قراردادی نمیتواند موجودباشد که رسم ومعمولرا موجود فرض‌نکرده باشد . وهیچ رسمی نمیتواند موجود باشد که گریز گاهی بـرای قرار داد خود بخود باقی نگذارده باشد . همین حقیقت است که قانون غیر مدون انگلستان و آمریکا روح میبخشد. دردست‌کارشناسان‌کاردان آلتی‌است‌برای

تفسیر قرارداد صریح برطبق مفهوم قانون ضمنی. هیچ مجموعهٔ نظرات شفاهی درهیچ موقع نمیتواند زمینهٔ تغییر واقعیت مفروض قبلی را به تمامه شامل شود. آنچه درمورد منافع رائج در داخلهٔ هردستگاه اجتماعی تغییر میپذیرد اهمیت نسبی عوامل قراردادی ومتداول درتجربهٔ عمومی است که با استشعار بعمل آید. این تعادل اعم از آنکه مثبت یا منفی باشد تا حد زیادی بنوع میراث اجتماعی بستگی دارد که توسط آن جامعه بازمیماند. اما قرار داد نوعی بیان وضع جدید وخود بخود است. درغیر این صورت عاری ازمعنی است، ادای بیهوده‌ای ازاستشعار است.

درانتهای امر هیچ چیز فعلیت ندارد مگر وراثتی که تاحد کمال هم‌آهنگ باشد. خلق خودبخود که جنبهٔ فردی واتفاقی داشته باشد از آناتی تشکیل شده است که متقابلا یکدیگر را خنثی میکنند. عقائدوافکار باید بازمینهٔ خود نگاهداری، ازآن ها رها وپرا کنده، وبا آن هم‌آهنگ شوند، وبالاخره در عمل واردمرحلهٔ تثبیت مثل میشوند. علامت مشخصهٔ تمدن معاصر تعدادی نظاماتی است که اصل ومنشأ آنهارا میتوان درپرورش بدوی نوعی عقیده جست. در تمدنهای باستانی اندیشه بطورعمده جنبهٔ تبیینی داشت. فقط درمورداعمال فردی آفریننده بود. اما عملیات دسته جمعی نسبت باندیشه تقدم داشت. خدایان باستانی، اعم از آنکه مفهوم بودند یامجسم شده بودند، رعد و برق را خلق نمیکردند بلکه توضیحی برای آن بودند. یهوه احساسات قبیله‌ای یهودرا نیافرید بلکه وجود تصوری اوبرای آن احساسات توضیحی بود. هرگز میثاقی نبست که تاریخ یهودرا به راه اندازد؛ فرض آن میثاق عقیده‌ای توضیحی بود. این فرض نافذ بود، اما عقیده بصورت توضیح تاریخ قبیله بمیان آمد. مع‌الوصف واقعیتی را که از پیش موجود بود تشدید کرد. کتاب عهد قدیم برلبهٔ خط تقسیم بین دنیای باستان و دنیای معاصر قراردارد. آبریزاین خط تقسیم فرهنگ یونانی است. اختلاف فقط اختلاف نسبت است، اختلاف کمی وزیادی است. اما تغییر نسبت کافی اختلاف بسیار پدید می آورد. درمرحلهٔ آخرزندگی باستان احساس مداومی هست که عملیات دسته جمعی بایست ازعقائد وافکار منشعب شده باشد. بدین نحو قوهٔ تصورتاریخی ایشان بلاعن‌قصد انواع توضیحات گذشتهٔ ایشان را که جزاندکی باحال ایشان مرتبط نبود فراهم آورد، و آن توضیحات خیالی وباورنکردنی ودرخور آنست که دانشمندان آنرا متجلی سازند.

اکنون بجانب اقتصادی زندگی بازمیگردیم. دردنیای باستان معاملات

اقتصادی بین قبیله‌ها وبین دولت‌ها ، وفعالیتهای اقتصادی بین پیشه‌وران و بازرگانان وصرافان موجود بود . فعالیت قومی وفعالیت فردی موجودبود. نگرانیهای مالی چیچرودرنامه‌های او که برای آتیکوس نوشته است برای ما باقی مانده است . این نامه‌ها شباهت بسیار به نامه‌هائی دارد که گیبون برای هالروید Holroyd نوشته است، واین نامه‌های اخیرالذکر نمونهٔ کامل طرزتفکرمردم اروپای تحصیل کرده در قرن هیجدهم است . یقین است که امورچیچرو به‌حد کافی پیچیده بوده است. اگردنیای باستان قصوری داشته در آن‌مورد نبوده است.جای آن دارد که مقدارزیادی ازادبیات لاتین‌رافدای آن کنیم که بدانیم آتیکوس دربارهٔ وضع مالی چیچروچه نظری‌داشته‌است. حتی پس ازدوهزارسال که از آن زمان میگذردمشکل میتوان دربارهٔموضوع احساس ناراحتی دوستانه نکرد . شاید در آن‌هنگام که چیچرو سرازتخت روان بیرون آورد وشمشیرسربازبه حیات او خاتمه داد خواب ورشکستگی را میدیده است .

آن دنیای باستان هم از حیث واقعیات مادی کـه در انتظار ماست معاصروجدیدبود وهم‌ازلحاظ چینهای ناراحتی که ازپیچیدگی‌های‌اجتماعی آن بوجود می آید. در آن زمان ذهن بشربه نحوشگفت انگیزی برای‌خلق افکار و عقائد قدرت داشت . ما میتوانیم دنبالهٔ عقاید فلسفی خود ، عقائد مذهبی‌خود،عقائدقضائی‌خود، ونمونهٔسازمان‌دولتی‌جدیدرادردورهٔ بین‌افلاطون وژوستی‌نین بیابیم . درمدارس ابتدائی کنونی میتوانیم پلینی‌رومی‌را ببینیم که دربارهٔ لزوم مشترك ابوین اطفال درهیأت سرپرستی مدارسی کـه خود تأسیس کرده بودبحث‌میکند. سیدونیوس آپولینارس Sidonius Apollinaris نمونهٔ قدیم بسیاری ازبزرگزادگان بود ، اعم ازآنکه اهل دین باشند یا دنیا. امادرحدود آن دوره‌مایهٔ عقائد وافکارازحیث زمان‌بحدکافی‌عمرنداشت که جامعه را باتکثرشرکتهائی که منشأ آن تفکرصریح باشد تغییر صورت بدهد . خصوصاً بایددانست که شرکتهای تجارتی بزرگ تا ازمنهٔ معاصر پدیدنیامدند، بانك سن‌ژرژ دربندرژن، بانك‌انگلستان ، شرکتهای‌بزرگ تجارتی کـه به هندوستان و خاورزمین رفتند همه مخصوص عصرجدیدند . آتیکوس طرف مکاتبه چیچرو ، بانکدار بود ، رئیس یك بانك سهامی‌نبود. ثروت شخصی درهیاکل‌وثنی ودیعه نهاده شده بود، اما هیکل‌ها شرکتهائی بودند که کارشان رسیدگی به مراسم متداول‌مذهبی بود ، مالیاتهای‌دولت راشرکتهای خصوصی‌سرمایه داران رومی‌پیش خرید میکردند. دراینجاست

که به‌مفاهیم جـدید دورهٔ معاصر نزدیك میشویم . اما بالاخره Publicani (محصلان مالیات) باجرای یکی ازخدمات مستقیم دولت اشتغال داشتند . عملیات ایشان مخصوص‌جامعه وناشی‌ازسنت بود ورنگی از گونه‌های جدید شرکت داشت . شك نیست که نمونه های بسیاری از مؤسسات تجاری این زمان رادر آن‌هنگام‌میتوان‌یافت. آن ازمنه درحدود دنیای‌معاصرقراردارند. اما آنچه گفتیم‌تجارت‌جدید دردوران طفولیت آن بود.درحقیقت، نمونه‌هائی که ازفعالیت تجاری معاصرنقل کردیم متعلق بدورهٔ بینابین است وفقط در همین اواخرنفوذ عقائد وافکارتأثیرکامل اقتصادی خود را پدیدآورده است. امادرهرکجا عقائد مؤثرباشندآزادی موجود است .

بخش هشتم

بدبختانه مفهوم آزادی باوضعی که درادبیات‌به آن پرداخته‌اند ازهم دریده‌است. ادیبان و هنرمندان درسنفونی‌هائی که قدرت تصور آن موجب تجسم مناظر در ذهن میگردند ، یکهٔ فکربدیع را در برابرسنت به صحنه آورده‌اند . فرض آزادی تاحد عکسی‌ازمردم متفکر که نسل‌خود راهبهوت ساخته‌اند محدودشده است . وقتی مادربارهٔ آزادی می‌اندیشیم مستعدآنیم که هم‌خود را مصروف آزادی اندیشه ، آزادی مطبوعات ، وآزادی عقائد مذهبی سازیم . درآنصورت محدودیت های آزادی چنان درنظرمی‌آیدکه بالکل‌ازمخاصمات‌افراد نوع ماناشی گردند. این‌اشتباه کاملی‌است . عادات جسیم‌طبیعت بدنی ، قوانین‌آهنی‌آن ، صحنه را برای عذابهای افرادبشر تعیین‌میکند. تولد ومرگ ،گرما ، سرما ، گرسنگی، جدائی ، بیماری، غیرعملی بودن کلی‌مقصود ، تمامی اینهاسهمیهٔ خودرا برای محبوس ساختن جانهای زنان ومردان می‌آورند. تحارب‌مابااميدهای‌ما همراهی نمی کنند. اروس (خداوند عشق) افلاطون ، که همان روح است که خود را به‌جنبش درمی‌آورد وبحیات وحرکت میرسد، مفلوج‌است. جوهر آزادی همان‌عملی بودن مقصود است . بشریت بطورعمده از عقب زدگی مقاصد رائج خود ، حتی‌آن مقاصدکه متعلق به نفس تعریف نوع‌آنند، رنج‌برده است . تجلی ادبی آزادی کلاباحواشی مطلب سروکارداشته است . پرومته Prometheus آزادی مطبوعات را برای بشریت بارمغان نیاورد . آتش فـراهم آورد ، که نسبت به‌مقصود بشرمطیع است ، غذا را می‌پزد وگرمی میبخشد . در حقیقت ، آزادی عمل حاجت درجهٔ اول بشر است . در افکار عصربیان این

حقیقت بصورت «تفسیر اقتصادی تاریخ» در آمده است .

این حقیقت که «تفسیر اقتصادی» خود اندیشه‌ای جدید است که در شصت یا هفتاد سال اخیر پدید آمده است حقیقت مهم علم الاجتماعی را آشکار میسازد. دنیای ادبی درسراسر تمامی اعصار کلا متعلق به بخش سعادتمند بشریت بوده است که احتیاجات اساسی ایشان به نحو شایسته‌ای اقناع شده است. چند تنی از اهل ادب در تمامی عمر خود محتاج بوده‌اند ، وبسیاری از ایشان احیاناً رنج کشیده‌اند. این واقعیت مارا یکه میزند . ازاین جهت به‌خاطر میماند که نادراست. طبقات خوشبخت ازاین حقیقت که درسراسر اعصار توده‌های مردم دروقوف بوحشت ازچنین بلائی ــ خشکسالی ، سیل تابستانی ، نقر خرمن ، بیماری مواشی ، غارت راهزنان دریائی زندگی کرده‌اند غافلند. اغذیهٔ گوارای ذائقه پسند جای علاقه راهنگام پری شکم میگیرند . بدین نحو محرکاتی که طبقات حاکم خوشبخت را بـه‌فعالیت آگاهانه وامیدارد دورنمای وسیع وصبغهٔ زیبا پرستی‌دارد :ـ قدرت ، افتخار، امنیت درآیندهٔ دور ، اشکال حکومت ، تجمل ، مذهب ، هیجان ، نفرت از طرق عجیب ، کنجکاوی نظری، بازی، بشریت باتکامل استعداد هیجان عجیبی که بموجب آن ، سرعت خودرا باوضاع واحوال جدید آموخته میسازد باقی‌مانده‌است. این عدم ثبات بسرعت بـه یك صورت سادهٔ علائق مجردتر اقلیت منحرف میگردد . انقلابـات عظیم هنگامی رخ میدهد که فشار اقتصادی برتوده‌های مردم مانند چرخ‌دندانه دردندانه‌های هدف مطلوب ساده‌شده‌ای گیر کرده باشد . دراین هنگام عقل وغریزه با یکدیگر توام میشوند ، ونظم اجتماعی قدیمی درمیگذرد. اماتوده‌های مردم همواره موجودند، باسطح زندگی خود که درنقاط مختلف بالاتر وپائینترست ودرضمن خود نیز بالا وپائین میرود، محتاج حداقل معیشتند. بدین نحو، حتی درموقعی که اقلیت مسلط میشود، واقعیات اقتصادی سادهٔ زندگی بایست درتحولات اجتماعی نیروی حاکم باشند. بااین وصف بطور کلی توده‌ها عقلا سربزیرند ، هرچند هدفهای مطلوب‌تر اقلیت ، اعم از خوب وبد ، توده‌هارا اشباع میکند ، و سیاست ها را برطبق تفننات نسلها هدایت می‌نماید. ونخستین تقاضای حتمی آزادی را باید درمیل شدید عموم به حصول این هدفهای کل جست که اختلاطی ازسیاستهای مطلوب واقتصادی هستند ، وهمین اختلاط است که مایهٔ تاریخ راتشکیل میدهد . تا آن‌حد که جمعیتی تحت تسلط تمایلی کلی قرارداشته باشد، آزادی برای سیاستمداران مسألهٔ خامی بوجود نمی‌آورد. اعمال قبیله‌ای به‌نحوی اجتناب ناپذیر قالب

شده‌اند، و آن گروه بشری باتمایل کلی‌خود بسوی‌نیل به‌مقصد یا واخوردن اجباری از آن رانده میشود .

در کشورهای معاصرمسألهٔ بغرنجی‌موجود است: چندین نوع‌نهاد بهم میرسد. آزادی یعنی‌اینکه هرنوع هماهنگی لازم باید بدون آنکه موجب تخریب هدفهای کلی تمامی جامعه شود درداخله ممکن باشد. واقعاً یکی از هدفهای کلی آنست که این گروهها به انحاء مختلف هماهنگی دارند . هریك بموجب‌اختصاصات خود باید به نقش‌مرکب حیات جامعه کمك کنند. بدین طریق فردیت آن مؤثر بودن را که از هماهنگی ناشی میشود بدست می‌آورد ، و آزادی قدرتی را که برای کمال آن لازمست تحصیل‌میکنند .

این همان‌امید سیاستمدار است ، همان‌راه حلی است که‌سیرطولانی تاریخ ازسرشکیبائی بر ملا میکنند . اما این آن‌برداشت درونی نیست که مردان را برآن داشته است که از فراز محدودیتهای بشریت بگذرند . بالاخره جامعهٔ پستانداران ، حیوانات ، حیات برسطح زمین ، جزئیات‌زود گذری هستند . آزادی ای درپس اوضاع واحوال نهفته است مأخوذ ازاین برداشت درونی مستقیم که زندگی میتواند بر اساس جذب آنچه در میان تغییرات بی تغییر است‌پایه‌بگیرد. این همان آزادی است که افلاطون‌دنبال آن میگشت ، همان آزادی‌است که مسیحیان و رواقیون بعنوان هدیهٔ‌نهضت هلنی بدست‌آوردند . این آزادی آن فضیلت است که مستقیماً از منبع کل توافق حاصل میشود . چون فقط باتکافوی درك خود مقیداست . ودرك این خاصیت را دارد که بهرنحوبآن راه یابیم درروح نشوونمامیکند وآزادانه طبع خود را بابرتری درون بینی وفق میدهد . این همان آشتی آزادی با اجبارحقیقت است . باین معنی ، اسیرمیتواندآزاد باشد . درون‌بینی‌اعلی را اسیرخود کند . و آن درون بینی همان اقناع جایگیر درونی بسوی توافق است که اوج هستی باشد .

۵

از فشار تا اقناع

بخش یکم

تحول تدریجی عوامل مقنعه درزندگی جامعه‌ای بشر کلا نتیجهٔ بحرکت درآوردن افکار وعقائد نبوده‌است . در واقع همان عادت فعالیت مغزی بوسیلهٔ تحول طبیعی آهستهٔ معاشرت اقناع آمیز درداخلهٔ زندگی اجتماعی هرجامعه وبین جامعه های مختلف توسعه یافت . آشکارست که وجود هردستهٔ خانوادگی مشتمل براختلاطی از عشق ، اتکاء ، همدردی، اقناع واکراه است . هیچ دوره‌ای نمیتواند موجود بوده باشد که درآن احوال ملایمتر روابط بشری بالکل معدوم باشند . در واقع خشونت ممکن است تحولی بعدی بوده نتیجهٔ افزایش علاقهٔ به نفس هوشمندانه باشد . این خشونت ممکن است بسهولت بصورت رگه‌ای ازنهاد که برای بقالازم بوده‌است پدید آمده به زائده‌ای تحول یافته مانع تکامل درآنسوی زندگی درسطح پائین شده باشد. جامعه‌های متمدن را می بینیم که بادواجباردر کشمکش هستند. یکی حوائج طبیعی ازقبیل غذاوحرارت وپناهگاه. دیگری حوائج مربوط به همآهنگی فعالیتهای اجتماعی، این همآهنگی جزءتوسط عادت غریزی بوجودمیآید که باآنات شعوری نگاهداری میشود وجزء توسط اجباری ازطرف سایراعضاء جامعه اعمال میگردد، وجزء توسط اقناع مستدل تاآن حد که فضای اقناعی مستعد گشوده تر میشود . محیطی فراهم آمده است که فعالیتهای مغزی از درجهٔ اعلی و احساسات نرمتر مصرف ولذت خود را درآن می یابند . امابارشد عقل دامنهٔ احتیاج تقلیل می یابد . درآن هنگام تاحدی بر طبیعت تسلط حاصل شده است . بدین ترتیب اتکاء وسیع به اقناع پاداش خود را بصورت تحول بسوی کمال میگیرد . حداقل آنست که آن اتکاء شرائط مساعدی برای آن تحول بسوی

کمال ایجاد میکنند .

دراین فصل تأثیر برخی از حوائج طبیعی را از قبیل غذا وپوشاك و همچنین تأثیر فعالیتها را از قبیل بازرگانی ، که طبعاً عکس العمل های اقناعی را در داخلهٔ جامعه ها توسعه میدهند مورد مطالعه قرار میدهیم . همچنین انتقال این عوامل را بصورت انسواع مختلف نـا آسودگی مطالعه خواهیم کرد .

اینگونه فعالیتها ، که قرنها ، ویاخود هزاران سال ، موجب نیرودادن بوده‌اند ، در پس مایهٔ عقلانی که میبینیم پیامبران یهود وفیلسوفان یونانی رابه پیش میرانده است مخفی است. درواقع ،صرف نظرازشدت مداوم این گونه عوامل ، زندگی عقلانی بشریت بدون ریشه وپایه وبدون هیچگونه محتوی قابلی برای اندیشه یامقصود میپژمرد .

بخش دوم

کلمهٔ « بازرگانی » بدان نحو کـه در این فصل بکار رفته است ، مفهومی بزرگتراز واقع خواهد داشت . شامل مبادلهٔ تسهیلات مـادی بـا یکدیگر وساختن آنها به منظور آن مبادله خواهدبود . همچنین شامل ادارهٔ پول رائج خواهد بود که کالائی طبق رسوم شده است ، وصرف نظرازمصرفی که بعنوان پول رائج دارد ممکن است اماحتمی نیست که واجد ارزش ذاتی نیز باشد . بالاخره معنی کلمهٔ بازرگانی را حتی در آن سوی این حدود توسعه خواهیم داد ، تا حدی که از مرزچیزهای مادی بگذرد .در کلی ترین مفهوم خود ، بازرگانی بشرشامل هر نوع مبادلهٔ بین اشیاء است که ازطریق اقناع متقابل جریان می‌یابد .

کلیهٔ ارزشهای بازرگانی روانی هستند . یعنی بـا میلی که بشدت میان بخشهای بشری جهت تحصیل اقلام متعددمورد بحث شیوع دارد سنجیده میشوند . این میل ممکن است با حاجت بدنی حاصل از تصرف یامحرومیت بستگی نزدیك داشته باشد . مثل اقناع گرسنگی یـا جـوع . درموردی که چنین حاجت بدنی یا واقعیت استحسانی بکلی معدوم باشد وبه نحوی تنها فائدهٔ تصرف منوط بامکان تبادل مجدد باشد مادراصل بـا پـول رائجی که براساس نسیه استوار است ارتباط داریم . دراین زمینهٔ رفتار بشرخصائص روانی انسان کاملترین اثرخود را پدید می آورند. غالب اوقـات حتی در مورد پول رائج ، هیچگونه قرارداد صریحی موجود نیست بلکه در آن اوقات

فائدهٔ تصرف عبارتست از اعتقادنسبت به ثبات برخی‌ازعادات بشرباعاداتی که براساس حوائج بدنی جهت بقای نفس استوار نیستند . مثلا مسکوك طلا ازلحاظ حیثیت خود متکی بعادت زیاد ارزش دادن تصرف طلااست . این عادت تاریخ طولانی وبغرنجی دارد . یك عامل بالنسبه اخیراین‌تاریخ همانا مصرف جا افتادهٔ مسکوك طلا بعنوان وسیلهٔ مبادله است . یك عامل دیگر اعتقاد بی‌اساسی است مبنی براینکه ارزش طلا هنوز هم بطور عمده از مصرف آن بعنوان پول رائج مستقل است . باین دلیل که مصرف زیبائی وفلزکاری دارد . یك عامل دیگر اعتقاد بااساسی است مبنی براینکه مادام که عموماً طلا بصورت پول رائج مصرف میشود هیچ دولتی نمیتواند ذخیرهٔ طلای خود را زیادکند . تمامی‌این خصائص طلاقابل تغییرند. یك کشف‌در عالم شیمی‌درآیندهٔ‌بسیاردورممکن است تهیهٔ طلارابااندازهٔ ساختن‌اسکناس کاغذی‌آسان سازد . احترام خرافاتی که اکنون نسبت به طلاموجوداست ممکن است‌از میان‌برود . دولتهای جهان ممکن است پول‌کاغذی راترجیح دهند ، شاید بهمین دلیل کـه میتوانند تعداد اسکناسهای رائج را به میل خود زیادکنند ، وبدین نحو جامعه را ازیکی از انواع الزامات مادی‌آن رهاسازند . اماحقیقت اصلی‌آنست‌که عموم بشر طلا را ثروت میشناسند ، طلا ثروت است ، وبمجردآنکه این عقیده زائل گردد طلا فلزی‌کم‌اهمیت خواهد شد .

پولهای رائج فقط یك مورد بخصوص این اتکاء بشررا بعـادت عرضه میکنند . کلیهٔ تولیدکنندگان وخرده فروشان درهمین وضعند . یك مثال درحد افراط همان تجارت علم‌های مذهبی ازقبیل بت در افریقای مرکزی برای عبادت، یاتهیهٔ طیلسان سیاه برای پوشش‌واعظان‌کالونی یااونیتاریان در برخی‌کشورهاست . مع‌الوصف ، غالب کالاها متعلق به نوع مخلوطند. درآب وهوای معتدل لباس حاجت بدنی است ، اما رسوم لباس منوط بـه سلیقه است ودرحقیقت بسیارتغییرپذیراست . حتی غذا ، هرچند ازلباس حاجت حادتری است ، در زمان حاضر شامل جانشین های فراوان است . حاصل تمامی‌این‌ملاحظات آنست‌که اصول‌بازرگانی‌بایست براساس‌فرضیاتی بناشود که مربوط به حوائج وعادات وفنون ومعرفت رائج است. اماعادات وفنون ومعرفت اززمانی تازمان دیگرتغییر پذیرند . وحتی در هردوره در قسمتهای‌مختلف‌بشریت‌اختلاف دارند. بدین‌نحو هرفرضیهٔ تجارت متکی به تصورات قبلی دربارهٔ جمایع ذیدخل است ، ونمیتواند بـدون رسیدگی

مستقیم بوضع جمایع کثیرتر ازاین حدود بیشتر توسعه یابد . مثلا هر گونه تغییر قابل ملاحظه‌ای در پیشرفت وسائل فنی در عمل جمعیت‌ها را تغییر میدهد، وبدین نحو مستلزم تغییر متقابل درفرضیهٔ بازرگانی است . این نتیجه برای استادان اصول اقتصاد کاملا معلوم بوده است ، اما مسلماً آنطور که بایداز طرف اکثریت مردمی که بکار علمی یـا عملی تجارت یا به تنظیم سیاسی آن اشتغال دارند مورد توجه واقع نشده‌است. اقتصاد سیاسی کـلاسیك که برقرن نوزدهم سیطره داشت تاحدزیادی براساس ملاحظهٔ علم الاجتماعی طبقات متوسط اروپای شمالی و آمریکای شمالی درقرن هیجدهم ، ونیز بـا تکیه به تجارت مدیترانه دردوره‌های قبلی قرار یافته بود . هرچیز دیگر که درسایر قسمتهای جمایع اروپاوسایر قاره‌ها تمیز داده میشود بعنوان اخلال نامربوط درعمل محض تجارت کامل بکناری نهاده شد .

تحول اقتصادیات درحقیقت تحت تأثیر تمایلات اخلاق مآبانهٔ طبقه‌ای که کلا ذیعلاقه بود واقع شد . کمال مطلوب فعالیت بازرگانی ایشان به عنوان شغل عمدهٔ تمدن کمال یافته منجر به مطالعهٔ قوانین اقتصادی کـه بایست قبول شوند ، وغفلت ازروشهای اقتصادی که عملا مورد عمل بودند گردید . مثلا درانگلستان دراواسط قرن نوزدهم کارخانه‌های متعصب بـا تصویب قوانین مربوط به جعل وتقلب دراشیاء ساخته شده مخالفت کردند، وعمل خودرامصداق Caveat emptor (الحذرمشتری ـ هر کس به‌مسؤولیت خود خرید می کند) میدانستند . دراین مورد اصل خود خواهـانهٔ ایشان دربارهٔ جامعه که باتصورقبلی حاکی از آنکه مردان وزنان محترم کلا به‌حفظ تمامی جزئیات منافع بازرگانی خود اشتغال دارند توأم شده‌بود ، منجر به این شد که ازمسائل ناشی ازواقعیات موجود غافل بمانند. درمطالعهٔ افکار وعقائد باید به خاطر داشت که اصرار به وضوح کامل ناشی از احساسات عاطفه‌ای است ، گوئی غباری است که روی آشفتگی‌های واقعیت را میپوشاند. اصرار به وضوح بهرقیمت که میسرشود براساس خرافات محض دربارهٔ حالی که هوش وعقل بشری عملی می کند استواراست. استدلالات مابرای یافتن مقدمات به کاهی برروی آب متوسل میشوندوجهت استنتاج برلعاب عنکبوت تاب میخورند .

بخش سوم

یك مورد دیگرساده کردنی که بابدرأیی همراه‌بوده است استفاده‌ای

است که ازقانون جمعیت مالتوس شده است . این قانون ، بهرصورت که بطورمعتدلی دقیق بیان شود غیرقابل انکاراست . ازیاد جمعیت صرف‌نظر ازموانع کشش یاحمل یابقاء ، طبق قانونی انجام میشود که تاحدی شبیه‌به تصاعد هندسی است . همچنین صرف نظرازاین موانع ضریب‌ازیاد هندسی ازواحد اختلافی دارد که ناچیزنیست . ونیزوسائل معیشت یعنی غذاولباس ومسکن ـ تاآن حد که بوسیلهٔ ادوات نوع معینی تهیه میشوند فقط ازطریق تولید اضافی آن نوع ادوات ممکن میشود . چنین تولید اضافی ، حتی در صورتی که متغیر باشد ، بایست با نوع کلی تصاعد عددی مطابقت داشته باشد . اما تصاعد هندسی همواره ازتصاعد عددی پیش خواهد افتاد . پس به عنوان نتیجه این قانون مالتوس چنین استنتاج شد که جمعیت همواره ازوسائل‌معیشت‌زیادترخواهد بود . سپس این نتیجهٔ بعدی گرفته شد که به استثناء دوره های استثنائی کوتاه ، ساختمان طبیعی جامعه عبارت بود از اقلیت بالنسبه دولتمندی که برپایهٔ زحمات جمعیت زندگی می کند و آن جمعیت انبوه بوسیلهٔ گرسنگی وسایر ناراحتی ها از زاد و ولد زیاد بازمانده است .

این استنتاجات علم الاجتماعی در صورت صحت برای بازرگانی ، به مفهوم بزرگ شده‌ای که ما آن کلمه را به کاربرده‌ایم ، اهمیت سرشار دارد . چون دردرجهٔ اول ساختمان طبیعی‌جامعه اکنون تعریف شده‌است. ساختمان طبیعی جامعه عبارتست ازعدهٔ معدودی خوشبخت وعدهٔ زیادی نیمه مسکین . بدین نحوتولیدکنندگان بالمآل بایست برای تولید خود چنان طرحی بریزند که فراخوراین نوع خریداران باشد . ونیز امید به بهبود سیستم اجتماعی بوسیلهٔ تعدیلات بشری اوضاع و احوال اجتماعی در کارخانه ها بایست رها شود . البته دراینجا وآنجا به صورت‌نتیجهٔ اعمال خیریهٔ منفرد این امرممکن است . اما بالمآل بایست کارگران به صورت خزینه یامجموعه‌ای درآیند فقیرومسکین که تمامی افرادآن آماده‌اندبرای قوت‌لایموت کار کنند. کارخانه‌هائی که ازاینگونه کارگران ارزان‌استفاده می کنندآن کارخانه‌هارا که باروشهای خیال‌انگیزبشردوستانه اداره‌میشوند ازبازاربیرون خواهند راند . بنابراین بهبودنهائی سیستم اجتماعی‌سرابی است. وتاآن حد که علم‌طب مانع مرگ‌ومیرمیشود عدهٔ بیشتری گرسنگی های سخت خواهندکشید بدون آنکه زود بمیرند .

این استنتاجات علم‌الاجتماعی ازقانون مالتوس نخست چنین فرض

می کند که تمامی موانع ازدیاد بشرتاوقتی که بوسیلهٔ جمعیت زیاده ازحد آنقدربه اهمیتشان افزوده شود که برهمه چیزسیطره یابند در درجهٔ دوم اهمیت قراردارند. فرض دوم دراستنتاج مالتوس آنست که درمدت لازم برای‌عملکرد این‌قانون ازدیادهای ناگهانی درقدرت تولید درنتیجهٔ وسائل فنی بهتردست نخواهد داد. فرض سوم آنست که وضع جغرافیائی جمعیت مورد نظربراثرمهاجرت زیاد تغییرخواهد کرد. در حقیقت وضع بغرنجی موجود است که بچندین عامل بستگی دارد. بادرنظر گرفتن یك یادوعامل به طوردلخواه ورهاکردن بقیهٔ عوامل‌به عنوان‌اختلالات درجهٔ دوم، تقریباً هرگونه قانونی دربارهٔ جمعیت می‌توان استخراج کرد. بدین نحو قانون مالتوس بانتائج علم الاجتماعی آن امرواجب‌بدون خدشه‌ای نیست. امکانی است که درواقعیات موجود است ومی‌تواند تفسیری دربارهٔ اوضاع واحوال برخی ازجوامع بشری، یاشاید تمامی جوامع دردسترس بگذارد.

مراجعه‌ای به مشاهدات اهمیت اصل‌مالتوس را دردم آشکارمی‌سازد. چین وهندهردو مثالهای زنده‌ای ازجامعه‌هائی هستند که‌این‌قانون راممثل میسازند. این دوکشور شامل جمعیت‌های زیادی هستند، که سطح زندگی ایشان به نحو رقت انگیزی نزدیك به حد قوت لایموت است. بنابراین باید چنین نتیجه بگیریم که‌تقریباً برای‌نیمی ازنژادبشرمالتوس‌تفسیری‌برای برخی ازحقایق چیرهٔ تاریخ که درچند قرن اخیررخ داده‌اند، وشایدبرای مدتی طویلتر، به دست داده‌است. واما چین وهند مواردی از جامعه‌های متمدند که در دوره‌ای طولانی از تاریخ دوران اخیر خود وضع خود را با فنون بدون ترقی‌ووضع جغرافیائی‌ثابت حفظ کرده‌اند. این دوکشوردرست همان‌اوضاع واحوال‌لازم برای ثبوت‌اهمیت قانون‌مالتوس رابه دست‌میدهند.

چون به‌نژاد های اروپائی متوجه شویم دلیل حیرت‌آور تر میشود. حقیقت ظاهر آن است که درطی یازده قرن‌از عصر شارلمانی تازمان حاضر جمعیت دائم‌التزایدی باسطح عمومی زندگی که عیناً روبه ترقی‌بوده‌است همراه بوده‌است. بدین‌نحوهیچگونه تطبیق‌ساده‌لوحانهٔ نظرمالتوس درمورد تراکم جمعیت یانقصان حوائج زندگی صدق‌نمی کند. البته جواب موجود به این استنتاج‌آنست که موانع، که رهبران طرفداران‌مالتوس همواره صریحاً قبول داشته‌اند، مداخله کرده موجب تعویق آن جریان اجتناب ناپذیر گردیده‌اند. امااروپا وحتی اروپای غربی، منطقه‌ای وسیع است و هزار سال مدتی‌مدید، درحدود یك‌ششم تمامی گذشتهٔ تمدن دردورهٔ تاریخ

مدون‌است . حقیقت ساده آنست که درطی این مدت ودر آن منطقه ، آن‌چه به‌اصطلاح مانع خواندیم نوعی بودند که قانون مالتوس صرفاً امکانی بوده است بدون اهمیت که تحقق نپذیرفته است . ونیزاین موانع حتی متناسب باتراکم جمعیت نبودند . مثلا آفات دردرجهٔ اول به عادات غیربهداشتی و تراکم موش وحشره ومیکروب بستگی داشته‌اند . دروقت بروزطاعون‌اگر یکی ازطرفداران مالتوس دربارهٔ زیادی میزان مرگ بحث میکرد مطالب اوفاقد معنی‌وربط می‌بود ، درآن موقع صابون وآب وفاضل‌آب جواب معما بود . جنگ سی‌ساله جمعیت آلمان را نصف کرد . جنگ نتیجهٔ‌چند علت بود ، برخی ازعلل قابل‌اعتباروبعضی غیرقابل‌اعتباربودند . زیادی جمعیت درآلمان هرگزجزواین علل شمرده نشده است. البته درقرون وسطی ودر دورهٔ‌رنسانس فقرومسکنت وبدبختی‌بسیاربود. مثلادربارهٔ قیامهای‌دهقانان* چیزهائی میخوانیم . اما این‌بدبختی هیچ‌تناسبی با تراکم جمعیت‌نداشت. بدین نحودرسالهای‌نخستین‌قرن شانزدهم،فلاندرکه جمعیت‌انبوهی‌داشت‌از مناطق روستائی آلمان که‌درآن‌هنگام دهقانان‌قیام کرده‌بودندبسیارمترقی‌تر وآسوده تربود. البته دلائل این‌تناقض ازآن آشکارتر است که محتاج بیان باشد. اما ازمیانهٔ این‌دلائل‌این حقیقت‌سربرمی آوردکه قانون‌مالتوس برای بحث دربارهٔ اوضاع واحوال "علم‌الاجتماعی دراروپا بسیار نامربوط است .

بخش چهارم

مع‌الوصف مواردی هم بوده‌است که این قانون مصداق داشته است . بحث دربارهٔ تحولات وترقیات‌اروپای‌غربی‌بطورمجرد عملی‌اشتباه‌آمیزاست. تاریخ اروپا بطور قطع تحت نفوذ عکس‌العمل‌های‌آن نسبت به خاورنزدیك بوده‌است. دراینجاترکیب خاورنزدیك به‌معنی‌آن منطقهٔ وسیع‌است که‌شامل سه‌ناحیهٔ‌بسیارمهم‌جهانی‌درکناره‌های‌دریای‌آن ـ یعنی‌قسطنطنیه‌وبین‌النهرین ودلتای نیل و همچنین شامل صحرای عربستان باکناره‌های حاصلخیز آن و فلاتها وکوهستانهای آسیای صغیراست. تاریخ‌تمدن دردنیای‌قدیم عبارتست از تاریخ تحولات داخلی چهارمنطقهٔ قاره مانند درکناره‌های‌آسیا ، یعنی : چین ، هندوستان، خاورنزدیك ، اروپا. این چهارتاریخ را تمی‌توان مجزا از مطالعهٔ عکس‌العمل‌های این مناطق وسیع بریکدیگر درك کرد . مثلا دوره‌های‌هلنی وهلنیستی شامل‌این‌داستانست که چگونه تمدن باستانی خاور

* دهقانان‌آلمان بااتکاء به‌ترجمهٔ‌آلمانی انجیل از ۱۵۲۴ تا۱۵۲۵ قیام‌کردند.

نزدیك موجب ولادت‌تمدن جدیداروپا شد، وچگونه تمدن‌اروپائی استقلال خودرا ازسیستم اجتماعی که پرورش خود را مدیون‌آن بود موکد ساخت. سقوط بمدی تمدن قدیمترداستان غم‌انگیزتاریخ است که خبر آن پیش از وقت باانحطاط امپراطوری‌روم که سیستم امپراطوری‌آن به آرمانهای‌شرقی عود کرده بود قابل درك بود

عکس‌العمل‌های بین اروپای قرون وسطی وخاور نزدیك همان دوره را می‌توان‌تحت‌چهار عنوان‌دسته‌بندی کرد. مالتوس، مذهب، پیشرفت فنون، بازرگانی. مع‌الوصف باید به خاطرداشت که تمامی بحرانهای عمده در این داستان بوسیلهٔ توافق چندعلت تسریع شده است. ربط دادن کشوری بسوی فعالیت بابینوائی‌فرومایه‌درفرصهٔ علم‌الاجتماع‌اشتباه‌بزرگی‌است. در حقیقت، وقتی جمعیتی سطح زندگی خود راتاحد قوت لایموت تنزل داده باشد، فقرزندگی کشش به‌سوی امور بدیع وماجرا را تضعیف می‌کند. کشش‌به سوی فتح طبق نظرمالتوس وقتی‌قوت می‌گیرد که جمعیتی که‌خوب پرورش یافته وسری سخت دارد درشرف احساس فشارتعداد افراد خودبر منابع حیاتی‌آنست. در دربارهای‌آسیای مرکزی یا درمیان طـوائف عرب نشانی‌ازگرسنگی‌نبود. احتمال میرود که بیدماغی شدیدی نسبت‌به‌زندگی روبه رشد بوده ناآسودگی وجنبش را تحریك میکرده‌است. اما محرکات مؤثر درآتشفشانی اقوام تاتار وعرب عبارت بودند از ماجراجوئی، رؤیای تجملات افسانه‌ای، ومذهب. رؤیای تجملات اولین وخطرناکترین مرحله فشار برجمعیت طبق قانون مالتوس‌است، این رؤیا قبل ازتاخت وتازضعف گردن می‌کشد، اما مرحله بدوی نا آسودگی احساسی‌می‌تواند صورت عقلانی تری بخود بگیرد و زیرپوشش مفهومات مذهبی پنهان شود. درآن صورت مذهب توده‌ای جدیدی‌ممکن است علم‌شود که‌مأموریت منقادساختن کرهٔارض وانهدام کفاررا برعهده داشته باشد. درحقیقت‌این نکته درتاریخ نکتهٔ مبتذلی است که فشار جمعیت برمنابع‌آن یکی‌ازعوامل مشکل عمدهٔ عکس‌العمل‌های آفت‌آسابین مناطق وسیع وبین طبقات مختلف دریك‌سیستم اجتماعی است. رویهمرفته، بلیات برای تمدن امری فجیع است. غوردر دریای ناشناخته‌است؛ ومیدانیم که تمدن‌نتیجهٔ محتمل طبیعت بیخبر نیست. تمدن منوط به عملکرد طویل‌المدة عامل انتخاب کننده است.

درمیان ادلهٔ موجود سه دلیل دربیان‌آنکه چرا اوضاع واحوال‌داخلی اروپا درمدتی متجاوزبر یکهزارسال عملکرد قانون مالتوس را از اهمیت

ساقط کرد ، ازسایردلائل برجسته تراست . آن سه‌دلیل عبارتنداز توسعهٔ تجارت، ترقیات فنون، وکشف قاره‌های‌بی‌سکنه . تمامی‌این علل بایکدیگر ارتباط دارند ونیزفعالیتهائی راکه بموجب هریك‌ازعلل مربور به‌عمل‌آمده است‌می‌توان نتیجهٔ آن دانست‌که جمعیتی‌درجستجوی وسائل معیشت بوده است. امانکته این‌است‌که بشریت‌حساسیت غیرثابتی‌نسبت به‌اعمال‌عقلانی واحساسی خود بهمرسانده‌است. بدین‌نحو درجامعه‌های‌خوشبخت نشانه‌های ناچیزفشاراقتصادی‌انواع بیتناسبی‌ازماجراهای‌جسمی‌وعقلانی‌پدیدمی‌آورند. مشاغل در ابتدا به عنوان وسیلهٔ معیشت پدید می‌آیند ؛ اما در آخر کار علاقهٔ شدیدی راموجب میشوند. نتیجهٔاین تحول دراروپا عبارت بوده‌است ازچیزهای بدیع ، تجارت ، فنون علمی ، ومعرفت جغرافیائی ،که بکلی نتایج علم‌الاجتماعی را ازنوع مالتوس تغییرقیافه داده اند .

آن فعالیت‌که در وسط ومنشأ دو فعالیت دیگـرقرار داشته است ، تجارت است . اکنون دربارهٔ اروپا ازعصرشارلمانی سخن میگوئیم . اگر ششصد سال قبل ارآن عصر را نیز مشمول این مدت میساختیم ، مهاجرت مردمان درداخلهٔ اروپا یکی‌ازعوامل عمده بوده است . اما درآن دوره‌که اکنون‌مورد نظرماست‌این‌مهاجرتهای‌عظیم به پایان رسیده‌بود. پراکندگی مردمان اسکاندیناوی هنوزدرپیشرفت‌بود . امااین مهاجرت را میتوان گفت که تقریباً حرکت دسته‌جمعی نبود. بهترین نحوهٔ تصوراین مهاجرت آنست که‌آنرا به صورت انتشار تواناترین طبقهٔ حاکم‌که اروپا به‌خود دیده‌است در نظرآوریم — کانوت و دانمارکیهای او ، اربابهای نورمان درفـرانسه و انگلستان و جنوب ایطالیا . همچنین فعالیت مستقیم ایشان چنان نبود که برقوانین مالتوس نقاب افکند. چون‌این طبقه نظم را برقرارساختند ونظم ازشرائط ازدیـاد جمعیت است . نظم ، به عنوان نظم ، دلیلی برای گریز ازنتائج جمعیت‌روبه ازدیاد به دست نمیدهد . همچنین سرشماری برخی‌از علائق‌عمدهٔ آن دوره ربطی‌به مسأله ندارد، مثلافعالیت های مختلف کلیسای کاتولیك ، اختلافات ومباحثات اسکولاستیك ، امپراطـوری مقـدس روم ، معماری ، علائق هنری وادبی رنسانس ، اصلاحات کلیسای‌کاتولیك ، هیچیك ازاینها اثرمستقیمی برگریزاز نتایج قوانین مالتوس‌که از ازدیاد جمعیت ناشی میشود ندارد . با قبول ازدیاد جمعیت ، اکنون می‌گوئیم تاریخ فقط سه راه‌گریز رابه‌مانشان داده‌است — توسعهٔ بازرگانی، بهبودفنون ووسائل فنی ، و مورد استفاده قرار دادن مناطق عاری ازسکنه . اساسی‌ترین طبقه

بندیهای علم‌الاجتماع عبارتست ازطبقه بندی بین‌آن جامعه‌های متمدن که یك یاچند شرط ازشرائط فوق درآنها موجود است وآن جامعه ها که این شرائط درآنها موجود نیست. به مفهوم وسیع کلمه ، بازرگانی شامل‌هرسه شرط فوق هست . بنابراین بازرگانی تنها عامل‌مرکزی است و برای تمدن مرفه روبه ترقی‌لازم است. بمجردآنکه وقفه‌ای حاصل‌شود ، همینکه توسعه وبهبود مورداستفاده قراردادن چیزهای نوقطع گردد ، بلافاصله ورقهٔ زنگی آرام وغیرمحسوس روی جمعیت‌های موردنظررا میگیرد . چین وهندوستان باقی ماندند ، جزآنکه جمعیت‌های‌آن دوکشور را زنگ فقرنومیدانه‌فرا گرفته‌است، امپراطوری روم بموجب همان زنگ ازپادرآمد، خاورنزدیك انبارشهرهای‌مدفونی‌است که‌عظمت دوران باستان‌رادرخود نگاهداشته‌اند. عامل‌مرکزی بازرگانی‌است ، وازآن بهتراینکه عامل مرکزی‌آن تجارت است که بانوخواهی وماجری جوئی ترقی کرده‌است .

درسیصدسال‌اول‌تحول بطیئ سیستم فئودالی‌بعدازشارلمانی، جمعیتی را می‌بینیم که به زحمت وبا مشقت زیاد قوت‌لایموت بدست می‌آورد . این مرحله ازاوضاع نمونهٔ مصداق اصل مالتوس در مراحل بدوی تمدن است . تنها طریقهٔ سازش باازدیاد جمعیت عبارت بود از قطع جنگلهائی که هنوز بکرمانده بود ، وبا افزایش عددی زیادکردن مزارع تاآن حدکه اراضی حاصلخیزبکلی‌پرشده بود. همچنین خود حاصلخیزی‌به پایان‌رسید. بنحوی که تا پایان قرن هیجدهم زمین هائی که برای آیش کشت نمی‌شد شاهد حدود آهنینی بود که طبیعت برای کشاورزی وضع کرده بود. اساس‌پیشرفت فنی آنست که به بشر قدرت دهد تا از فراز اینگونه محدودیت های طبیعت بدون راهنما بگذرد . مثلا کشت ادواری وفهم علمی کودها وژنتیك بالفعل حدودی که تولیدآذوقه را دربرگرفته بود تغییر داده‌اند .

درآن اوقات اولین قوانین مالتوس برای زندگی حدودی گذاردند. آن «موانع» درکار بودند . و جمعیت چندان زیاد نمیشد . رشد تدریجی بازرگانی ، پیدایش مراکزداد وستد بامزایای خاص شهرنشینان شهرهای کوچك و اتحادیه‌های اصناف ، معرفت عجیب یهود ، زوار ، دیدارهای خاورنزدیك بوسیلهٔ تجارت مدیترانه وبعدها بوسیلهٔ جنگلهای طبیعی ، آن هوش وذکا که درصومعه‌های بزرگ گردآمده‌بود — تمامی این عوامل به تدریج ازفشارطبیعت بیخبربرامکانات هستی بشرکاست . زندگانی اروپائی به تدریج تاآن‌حدکه مربوط به‌پیشرفت فنون وفعالیتهای عمومی‌بازرگانی

بودبه موازین زندگی‌خاورنزدیك وچین میرسید. امااین تمدنهای قدیمتر درشرف مواجهه بامحدویت های تازه‌ای بودندکه باوجودحدی‌که درفنون پیشرفت کرده‌وتشکیلات‌اجتماعی که پدیدآورده بودندعینا طاقت فرسابود.

بخش پنجم

طبعیت قالبی‌است ، هرچند مقابل‌هرحالت‌معمول ذهن طبیعت‌آهنینی دیده میشودکه مرزهای خود را دور حیات می‌تند . تاریخ معاصر از زمانی شروع میشودکه اروپائیان به مرحلهٔ جدید فهم ودرك رسیدند و در نتجه توانستند عوامل انتخاب کنندهٔ جدیدی را پدیدآورندکه تمدنهای قدیم خواب آنراهم ندیده بودند . فکر کردن دربارهٔ طبیعت و انسان دو شعبه کردن یك فکراست وبرخطااست . بشرعاملی است درطبیعت که درشدید ترین صورتها قالبی بودن طبیعت راجلوه گیرمیسازد . قالبی‌بودن‌عبارتست ازپدیدآوردن قانون نو . اصل یك نواختی طبیعت را بـاید در حد اصل متقابل آن‌که جادو ومعجزه باشد به عنوان بیان حقیقت غیرکامل قرار داد که باعظمت های متعدد عالم هماهنگی‌ندارد وحفاظت نشده است . تفسیر هائی‌که ازتجارب خود می کنیم حدودآنچه را میتوانیم بادنیا انجام دهیم تعیین می کنند .

به منظور فهم اینکه چگونه زندگی اروپـائی از محدودیتهائی کـه بالاخره چین وهندوستان وخاور نزدیك را در برگرفت گریخت‌درك نظری که مردم در هردوره نسبت به بازرگانی داشته‌اندمهم است . منظورپرونده های دادوستد نیست بلکه ضبط های انواع طـرز تفکرهاست کـه بر روابط بازرگانی حکومت میکرده‌اند . جامعه‌ای را تنهابدینوسیله می‌تـوانیم درك کنیم که بدانیم چه نوع اشخاصی چه نوع وظائفی رادرآن جامعه بر عهده داشته‌اند . باید بخاطرداشت که چین وبغداد ، وقتی در اوج اعتلاء خود بودند انواعی از زندگی بشری را متجلی میساختندکه ازنوع زندگی ما باشکوتربوده است .آن هردو تمدنی بزرگ بودند . امامتوقف شدند ، و وقفه نکته‌ای است‌که اینك به تحقق درآن مشغولیم . باید دلائل عظمت و موانع نهائی پیشرفت را درك کنیم . البته چنین طرح پر دامنه‌ای ابلهانه است . چنین درکی برابراست باحل مسألهٔ عمدهٔ علم‌الاجتماع . کاری کـه میتوان انجام داد عبارتست ازتوجه‌به برخی اشارات احوال مربوط مغزکه آنطورکه ظاهراست درنقاط مختلف درازمنهٔ مختلف شیوع بسیار دارد .

دلیل قوی‌دردست است که درچین و خاور نزدیك درازمنهٔ قدیم که معاصر دوره های قبل از هلنی جزائر دریـای اژه بوده است تجارت برقرار بوده است . مجموعه های قوانینی موجود است که مسائل بازرگانی را معین میکنند . همچنین‌درمیان کتیبه های قدیم که ازبابل ونینوابه دست آمده است آمار زیادی ازمعاملات خصوصی بین بازرگانان موجود است . سه هزار سال پیش چه در بین‌النهرین وچه درچین‌اهمیت معاملهٔ نسیه چیز تازه‌ای نبوده‌است . همچنین تجارت خارجی در آنسوی‌مرزهای‌خاورنزدیك انجام میشده است . مدارکی موجود است که وجـود تجارت خارجی بـا کشتی را بین هندوستان ومصر ، وحتی‌شایدبین چین ومصر ، نشان‌میدهد که سیلان لنگرگاه وسط راه‌آن‌بوده‌است . همچنین آسیای مرکزی‌جادهٔ بازرگانی ازراه زمین راکه روبه ترقی بوده است بین چین و خاور نزدیك بوجودآورده بوده است . بدین نحواین تمدنهای‌بزرگ بوسیلهٔ بازرگانی داخلی وبازرگانی خارجی بین یکدیگر حمایت میشدند . درضمن تمامی کنارهٔ اروپای نیمه وحشی — یعنی سواحل دریـای‌سیاه یاسواحل مدیترانهٔ غربی ، وسواحل اقیانوس اطلس — موجود بود .

باتوجه به عقب‌ماندگی نسبی فن دریانوردی‌در آن هنگام ، وباقیاس با همان فن در دو قرن پانزدهم‌وشانزدهم بعد از مسیح ، شجاعت ملاحان فی‌نی‌قی ودلداری وکاردانی بازرگانان ایشان حداقل ازشجاعت ودلداری هیچ گروهی در هیچ زمانی دست کمی ندارد . ازبیباك بودن صـرف بالاتر بودن غیر ممکن است ؛ وباتوجه بـه اطلاعات جغرافیائی قلیلی که مـردم زمان باستان در دست داشتند ، فی‌نیقیان* را باید دربروز چنین شجاعتی متهوردانست. یونانیان ملاحان‌دلداری بودند امافی‌نی‌قیان ازایشان پیشتر بودند،هیچ‌دلیلی دردست‌نیست که‌بگوئیم‌درروزگاران بعدی‌یك کشتی‌یونانی یارومی به ساحلی رسیدکه پیش‌ازآن‌بازرگانان فی‌نی‌قی قدم به آن‌ننهاده بودند . همچنین با به یادآوردن سفرهانو Hannoe در قرن ششم پیش از میلاد ، میدانیم که تمامی خط ساحلی افریقا را مردان خاور نزدیك کشف کرده بودند . درحالی که مردم اروپای غربی تا حدود دو هزار سال بعد جرأت آن‌کار رانداشتند . در چند صد سال اخیر ، مردمان‌اروپائی آمادهٔ آن بوده‌اند که عظمت خاورنزدیك را ، که جمایع آن بی‌آنکه سلفی برای راهنمائی داشته باشند بشریت را از مرحلهٔ نیمه توحش و از حالی که تازه ازچهار دست وپائی بیرون آمده بودند به قلل شامخ زنـدگی متمدن در

هنر ودرمذهب‌ودر بدیع‌یابی رساندند که هنوز هم کسی‌بالاتراز آنرانیاورده است فراموش کنند . تمدن ایشان در بدو آن بر اساس توسعهٔ تجارت و پیشرفت در امور فنی و کشف قارهٔ عاری از سکنه استوار بود . اما ازاین فهرست یك قلم حذف شده بود و آن روح افراد است .

قدرت‌وشدت خاورنزدیك نخستین کوششی راکه برای برقرار کردن تمدن اروپائی وسیع به عمل آمد تحمل کرد و باقی ماند . این کوشش اروپائی درنیمهٔ غربی امپراطوری روم جمع آمده بود . این کوشش مدت چهارصد وپنجاه یاپانصد سال دوام یافت . حدود این مدت را بطور تقریب می‌توان ازقیصرواوگوست درابتدای امرتاتصرف روم توسط آلاریك Alaric (*) درسال ٤١٠ میلادی تعیین کرد . شکست کلی از انحطاط و سقوط نظامات سیاسی آن تشکیل نشده بود . اینگونه دستگاههای دولتی مصالح زودگذری برسطح تمدن هستند . شك حقیقی دراین واقعیت نهفته بود که اروپای غربی درسال ٦٠٠ میلادی کمتر ازسال ١٠٠ میلادی متمدن بود ، وازدنیای‌مدیترانهٔ شرقی درطی‌قرن‌سوم‌وچهارم بسیارعقبتر بود. پاپ گرگوار کبیرقابل مقایسه با سوفوکل وارسطاطالیس‌وارا توستنس یاارشمیدس‌نبود؛ گرگوار مردی بود درخورزمان خود . منتهی ظرائف تمدن — در هنریا درتفکر یادر رفتارآدمی — درآن هنگام به چیزی شمرده نمیشد .

به‌تمامی معانی کلمه ، امپراطوری غربی فاقد نیروی اتساع بود. در آنسوی رودخانه های رن ودانوب جنگلهای شمالی‌نفوذ ناپذیربودند . در غرب اقیانوس‌اطلس ناشناخته‌بود. به‌استثناء تسخیربریتانیاکه امری جزئی بود تمامی‌مساعی جهت توسعهٔارضی پس ازآنکه واروس لشکریان اوگوست را به‌کشتن داد قطع شد . امپراطوری غربی باوجود تمامی انشعابات آن صرفاً دستگاه دفاعی بود ، چه دراعمال علم‌الاجتماعی وچه دررفتاری که‌با خارج میکرد . دانش‌آن فاقد مخاطره جوئی‌آمیخته به تفکر بود . آن امپراطوری هیچ‌دنیای جدیدی راکشف نکرد . چه‌معناً چه مادا . بدبختانه زندگی هجومی‌است به سوی مکانیزم متکررعالم . فرض این بحث آنست که سیاستی که براساس دفاع علم‌الاجتماعی استوار باشدمحکوم به‌شکست است . آن انواع اجتماعی را تجزیه می کنیم که‌آن توسعه و بدعت راکه مورد تمنای زندگی است در اختیار ما میگذارند . زندگی را فقط به صورت هدفگیری کمالی می توان درك کرد که اوضاع و احوال محیط آن

(*) پادشاه ویزیگوتها یاکوتهای غربی (٣٧٠ ـ ٤١٠)

مانع نمیشوند . اما هدف همواره درآنسوی واقعیت بدست آمده قرار دارد. مقصود نوعی چیزهای کامل شده است ، ولو بسیار پست و نفسانی باشد. طبیعت غیر آلی این خصیصه رادارد که واقعیت مسلم را می‌پذیرد. درطبیعت خاك آسوده‌است ، درحالی که ریشهٔ گیاه درمنابع تجدید قوای خود میدود. درامپراطوری غربی هیچ دویدن به سوی منبعی درکار نبود. بقایای بی‌حوصلگی فاقد هدف فضیلت جویانه بود .

البته مسیحیت استثناء عظیمی بود . اما رویهمرفته ، تأثیر فوری و بلافصل آن جنبهٔ تخریبی داشت . عدم توجه آن به واقعیت زمانی که بر اساس پیشگوئی الهامی استواربود بیش‌ازحد افراطی بود . مادام که چند صدسالی ازابتدای آن نگذشته بود و دنیویت لازم را بدست نیاورده بود ، درحقیقت انتقال احوال شرقی تفکر — سامی ویونانی ومصری — به‌اروپای غربی این اثر ناپسند راداشت که جنبهٔ مطلوب تمدن را مجردتراز آن ساخت که درمهد وادوار آن تمدن بود . درهمان خاور نزدیك نیزهنگامی که گذشت زمان موجب تغییر اوضاع و احوال گردید همین اثر را داشت . برای یهود اولین ، خدای ایشان موجودی بود که هدفهایش به صورت اوضاع و احوال اجتماعی وسیاسی فوری بیان میشد ، مفاهیم مذهبی به طورشگفت انگیزی جزاشارهٔ اندکی به‌دنیای آخر نمیکردند. جذب فیلسوفان یونان درزندگی شهری روزگارخود ایشان آشکاراست . امادرازمنهٔ بعدی وخصوصاً در سر زمینهای دیگر ، اینگونه افکار فیلسوفان یونانی وکمالات مطلوب ایشان صبغهٔ تجرد بخود گرفت. آن خاصیت عملی‌بودن خودرا ازدست داده‌بودند. این‌تصور پدید آمد که فرداهل فرهنگ وفردی که هدف مطلوبی درپیش‌دارد دردنیای مادی بیگانه‌است . راست‌است که چنین تصوری افلاطون راهم رها نکرده بود . منتهی به زمان اوگوستین که رسید براوغالب آمده بود . با این وصف درعصر اگوستین، دراواخرقرنی که پس‌ازقسطنطین آمد ، رسالت کلیسا جهت اصلاح این جهان درمرحلهٔ بدوی آن بود . بقای لجوجانهٔ این جهان روشهای غیردنیوی مسیحیان‌صدرمسیحیت رابرهم زده‌بود.

اماتمدن خاور نزدیك ، به انضمام شاخهٔ بیزانسی آن ، شامل منابع قدرت دیگری‌بود که آنرا ازانحطاط‌شاخهٔ غربی آن حفظ کردند. جانشینان حقیقی اسکندر یعنی آن مردانی که رؤیای افسانه‌ای اسکندر را مبنی بر توسعهٔ تمدن خاورنزدیك‌ازدجله تاسواحل غربی‌مدیترانه تحقق بخشیدند، مربوط به زمان ژوستی نین ، ومربوط به‌عصر جهانگیری محمدی بودند.

پیروزی ژوستی‌نین کامل نبود . سپیدهٔ کاذب بود . اما مسلمین نمایندهٔ پیروزی خاور نزدیکند ، پس از آنکه آن خطه مواد جدیدی را که نهضت یونان ویهود پدیدآورده بودند درخود جذب کرده بود ، ودوشاخهٔ بزرگ آن مأمورتجدید آفرینش تمدن‌شده بودند. بدین‌نحو فرهنگ‌خاورنزدیك دوقله دارد . قلهٔ نخستین درنمونه‌های شاخهٔ نخستین از تمدن اعلای بابل ومصراست . استعارهٔ قله‌دراینجا عاطل‌است ، چون این نوع بدوی زندگی دراعصار طویل خودرا نگاه داشت . ظهورایرانیان نمودار دورهٔ زودگذری است . تقریباً می‌توان گفت که‌ایرانیان پیش‌درآمد مسلمین بودند . منتهی زمان مقتضی نبود .

وجه تمایز مردم بیزانس‌ومسلمین از رومیان آنست که رومیان‌تمدنی راکه اشاعه میدادند خودآن را اخذ می کردند . آن‌تمدن دردست‌رومیان به صورت منجمد درمی‌آمد . تفکرمتوقف‌ماند وادبیات جنبهٔ تقلیدی‌پیدا کرد . مردم بیزانس ومسلمین‌خود نفس تمدن بودند . بدین نحوفرهنگ ایشان‌کارمایهٔ ذاتی خود را حفظ میکرد ، وبامخاطره جوئی مادی ومعنوی حفظ میشد، با خاور دور تجارت میکردند، به‌سوی غرب‌توسعه می یافتند. قوانین را مدون ساختند . صورجدید هنری پدید آورند ؛ شرعیات را تفسیر کردند ؛ ریاضیات را تغییرصورت دادند ؛ طب را توسعه دادند . در این دورهٔ نهائی عظمت خاور نزدیك یهود همان عمل را انجام دادند که یونانیان در دورهٔ ایرانیان انجام‌داده بودند وبالاخره خاورنزدیك به‌عنوان مرکزتمدن بدست تاتارها وترکها نابودشد .

خوشبختی اروپا درآن‌بوده است که هجوم تاتارها درقسمتهای‌شمالی تروسیه ظاهراً به مانع‌جنگلهای لهستان وتپه هاوکوهستانهای جنوبی تر برخورد کرد. این فاتحان خاورنزدیك هیچوقت به هیچ مفهوم مؤثر کلمهٔ تمدن متمدن نبودند . درخلال قرنهای بعدی ، فشارترکها براروپا صرفاً موجب تهدید اروپابوسیلهٔ تمدن پست‌تری شدکه ترکیب هوشمندانهٔ خشونت بدوی وظرافت منحط بود . در دوقرن هیجدهم و نوزدهم چندین تاریخ بااین توهم نوشته شدکه ترکها نمایندگان اصیل تمدن قبلی‌خاور نزدیك بوده‌اند . بدین نحو یونانیان نخستین را درمرحلهٔ خصومت با آن قرار دادند ونه درمرحلهٔ اشتقاقی آن . درحقیقت دوران طولانی تلمذاروپا نزد خاور نزدیك خلاف حقیقت نموده شد .

بخش ششم

درخاتمهٔ قرون مظلم اروپا بار دوم باسه مزیت عمده به‌کوشش در راه اشاعهٔ تمدن پرداخت . آن سه مزیت عبارت بودنـداز: اصول اخلاقی مسیحی اروپا ، غریزهٔ سازمان دادن قضائی برفراز مرزهای محلی که از کلیسا وبازماندهٔ امپراطوری مأخوذ بود . ودیگر میراث وسیعتر اندیشهٔ سابقین‌که به تدریج خود رابه صورت ادبیات عبری ویونانی ورومی نمودار میساخت . تأثیر کلی عبارت بود از مفهوم افزایش یافتهٔ مقام‌انسان‌به‌عنوان انسان ، احترام به ذیقیمت بودن زندگی بشررشد داشته است ، هر چند آن‌رشدبطیئ ومتزلزل بوده‌است. این روح‌بشردوستی‌است که‌به تدریج در طلوع آرام هزارسالهٔ خود سربر آورده‌است .

آفرینش جهان ــ به‌گفتهٔ افلاطون ـ پیروزی اقناع بر فشار است . ارزش افراد عبارتست از استعداد ایشان به قانع شدن . افـراد می‌توانند باارائهٔ دوشق متناوب ، بادیدن صورت بهتر وبدتر هرچیز طرف را اقناع کنند یا خود قانع شوند . تمدن عبارتست از حفظ نظم اجتماعی بوسیلهٔ خاصیت ذاتی تمدن دراقناع‌که شامل برشق بهتر و اعلای هر چیز است . مع‌الوصف توسل به زور و فشار ، که غیر قابل اجتناب است ، عبارتست از بروز شکست تمدن ، یادرجامعهٔ کلی یا درعده‌ای از افراد . بدین ترتیب درتمدن زنده همواره عنصر ناآسودگی‌موجوداست . چون حساسیت‌نسبت به عقائد یعنی‌کنجکاوی ومخاطره جوئی وتغییر ، نظم متمدن بـه موجب محسنات خود باقی میماند ، و بـاقوت تشخیص نقائص خود تغییر صورت میدهد .

واما برخورد بین افراد وبین دسته های اجتماعی به یك یادو صورت انجام میشود ، وآن فشار یااقناع است . تجارت نمونهٔ بزرگ برخورد به طریق اقناع است . جنگ وبرده داری و اکراه اموربه حکم دولت نمونه های حکومت فشارند . ضعف تمدنهای خاورنزدیك درهمان اتکاء زیادآنها به فشار بود . رشد ونموبرخورد اقناعی در داخله تـاروپود جامعه متوقف شد ، این تمدنها هرگز اتکاء زیاد به حکومت غالب برمغلوب و به سلطهٔ افراد ارباب بر بردگان را ریشه‌کن نکردند . این عادت‌چیرگی‌اطراف رابیش از این حدودآلوده ساخته است . سلطهٔ مردان برزنان بـه صورت نمودار مسلم جوامع بسیارمتمدن باقی ماند . این سلطه‌به صورت‌بازماندهٔ دوران توحش دوام کرد . این نابرابری زن ومرد ظاهراً بر اساس برتری

جسمانی وغرقه شدن زنان درامر زایمان وپرستاری کودکان استوار بوده است . درهرصورت نتیجهٔ آن پائین رفتن زنان زیرسطح مردان بوده‌است . بدین ترتیب این مردمان شرقی دست به‌این تجربهٔ کشنده زدند که خودرا در دو سطح فرهنگی و تازهٔ جمعیت متضادی را در سطح زیرین معرفی نگاهدارند . التذاذ از قدرت برای دقائق زندگی کشنده است . طبقات حاکم بدلیل مساهلهٔ تنبل خویانهٔ خود درحفظ نفس آشکارفاسد میشوند. تجارت در دنبالهٔ حصول تدریجی وسائل انتقال آسان ازجائی به جائی در میانهٔ دسته های کوچك پدید آمد . جامعه هائی به تمامی سرگردان شده بتدریج ازنقطه‌ای ومحیطی به نقطه و محیطی دیگر نقل مکان میکردند . امامسافرت ومراجعت ، توسط دسته‌ای کوچك یاافراد منفرد ، بکلی‌مسألهٔ جداگانه و واجد صفات دیگراست . این‌کاریامستلزم دشت‌گشوده و عاری ازموانع جنگل وبیشه است یامستلزم پیمودن رودخانه هاودریاها . مردم غریبه معمولا به صورت دسته‌های کوچك به جائی وارد میشوند . بنابراین هیچ تحت وسوسهٔ استیلا برنقطه ای که بآن وارد شده‌اند نیستند و ایجاد واهمه هم نمیکنند . تجارت ممکن است به صورت‌عمل ثابت تواتری‌مستقر شود . این وقفه درپیشرفت برمناطق وسیع در دوره های طولانی زمانی رخ داده است . اماروی‌همرفته ، تجارت چیزثابتی نیست . دسته های افراد را با احوال متفاوتی درزندگی وپیشرفتهای مختلف درامورفنی وطرق مختلف درطرز تفکر گردهم می‌آورد . اگرتجارت نبود ، قطب نمای دریانوردان، باهمهٔ فرضیهٔ وسیعی که به ذهن آورده‌است ، هرگز به سواحل اقیانوس اطلس درنیای جدیدنمیرسید وصنعت چاپ‌از خانبالغ به‌قاهره‌نشرنمی‌یافت.

بازرگانی روبه توسعهٔ‌اروپا درقرون وسطی وعصرحاضر در درجهٔ‌اول بواسطهٔ جاده های عالی که میراث امپرطوری روم بودند ، بافن روبه بهبود دریانوردی که استفاده ازسواحل مضرس‌را ممکن ساخت ، و باحس وحدت که کلیسای‌کاتولیك واصول اخلاقی مسیحی آنرا ترغیب میکرد ترقی کرد. راهزنان دریائی بودند ، جنگلهای‌میان اربابان بود ، وبی نظمی های‌جسته گریخته بود . امااافراد مناطق مختلف ، نژادهای‌مختلف ، ومشاغل‌مختلف براساس اقناع آزاد وعاری ازاجبار بایکدیگر برخورد میکردند . حتی قلعهٔ فئودالی با اینکه افرادی را باطرز تفکر کانگسترهای زمان ما پناه میداد ، بیش‌از آنچه مستعدتعدی باشد آمادهٔ دفاع بود . همچنین ملازمان اربابان فئودال باادوار کوتاه خدمت خود ، بیشتر به صورت نیروی دفاعی

مؤثر بودند. در ایام بعدی بدیهای این سیستم محسنات آنرا تحت‌الشعاع قرار داد. امادراصل آنرامی‌توان با نیروی شهربانی زمان حاضروبهمان دقت با ارتش عصر کنونی مقایسه کرد. البته با آن هردو فرق داشت. امـا نکته آنجاست که قلعهٔ فئودالی بیشتر اوقات نحوهٔ معقول حفظ نفس در نـاحیهٔ آمیخته به آرامش بود. حسن تجارت در رابطهٔ نزدیك آن باپیشرفت فنون نهفته است. بدعت تجربـه کـه بوسیلهٔ تجارت تشویق شد، مبین انحاء متناوب درطرق تولید است. ونیز فنون وپیشرفت آن دراروپا از منبع دیگری سیراب میشد. هنرصریح فکر کـردن، هنر سنجش مقدمات امـر، هنر فرضهای نظری، هنراستدلال استقرائی این هنر بـزرگ لااقل بـه صورت جنین توسط یونانیها کشف شده به اروپائیان ارث رسیده بـود. این هنر نیزمانند سایر اختراعات غالباً بـه نحوی اسف انگیز مورد سوء استعمال قرارگرفته است. اما تأثیر آن را برتوانائی عقلانی فقط می‌توان با تأثیر آتش وآهن و پولاد جهت تولید شمشیر های دمشق وتولدو مقایسه کرد. در این دوره بشریت هم عقلامسلح شده بود وهم جسماً مجهز.

دراین دوره حس کنجکاوی روبه پیشرفت بود. خـرد بدون حرکت وساکن امثال وحکم سلیمان واسفارعاقلهٔ توریة جای خود رابه عناصرهندسهٔ اقلیدس وفیزیك نیوتن وعصرجدید درصنعت داده است. حکم نهائی خاور نزدیك این بود که: تمامی رودخانه‌ها به دریامیریزند، وزیرخورشیدهیچ چیز جدیدی نیست: وقتی به تمامی درخشندگـی هـای این تمدن عظیم محلی بدهیم وبه حالات مختلف ومتعدد فعالیت آن توجه کنیم بالاخره می‌بینیم که زیرخرده گیری بی‌ثمراصحاب نفس که پردهٔ اوهامشان گسیخته بود فرو نشست. این مکافات سلطهٔ زور و فشار و پرستش قدرت است که ارمانهای فرمانروایان نیمه خدا گردنوعی ازحرم باشکوه سلیمان باسیصدزن وهفتصد صیغهٔ آن طواف می‌کند. این تنوع ممکن است به سوی آراستگی باشد، امـا درهردو حال مشرف به زوال است. مسیحیت بدون برداشتن جراحت ازخاور نزدیك نگریخت.

بخش هفتم

دربررسی شتابزدهٔ طلوع وافول تمدنها، چهارعامل را که قطعا برسرنوشت گروههای اجتماعی حاکم است درنظرمی آوریم. نخست این قانون انعطاف ناپذیرست که صرف نظر ازهدف افضل حیات تمدن یادرلذت غرقه میشودیابه

تدریج بحال تکرار بی‌ثمر درمی‌آید که شدت احساسات درموارد مختلف آن‌رو بازدیاد است . دوم اجبار آهنین طبیعت است براینکه حوائج جسمانی غذا وپوشاك ومأمن باید فراهم آید . حدود سختی که باین اجبار گرد حالات زندگی اجتماعی نهاده میشود فقط بارشد تفاهمی که بموجب آن تأثیر متقابل انسان وبقیهٔ طبیعت تطابق یابد ممکن است تخفیف پذیرد. سوم سلطهٔ اجباری بشر بر بشر اهمیت دوگانه دارد . یك اثر خیر دارد وآن در آن حد است که همآهنگی رفتار را که برای رفاه جامعه لازم است فراهم می‌آورد . اما توسعهٔ این سلطه در آن سوی حدود لازم جهت این همآهنگی کشیده است. جوامع پیشرو آن جوامعند که بطور قطع خود را بعامل چهارم که طریق اقناع است سپرده‌اند . در میانهٔ تمامی فعالیتهای نوع بشر سه فعالیت است که موجب توسعهٔ این عامل آخری در زندگی بشر شده است . این سه فعالیت عبارتند از عواطف خانوادگی که در روابط جنسی وپرورش اطفال بیدار میشود، کنجکاوی عقلانی که در تبادل افکار منجر به لذت میشود ، وسوم (بمجرد آنکه جوامع بزرگ پدید آمدند) رسم تجارت . اما ورای این فعالیتهای خاص رشتهٔ همدردی بزرگتری پدیدار شده است . این رشته عبارتست از رشد احترام نسبت بآن قدرت که بواسطهٔ آن طبیعت هدفهای مطلوب را می‌پرورد وافرادی را پدید می‌آورد که میتوانند باشعور حاضر اینگونه هدفها را تمیز دهند . این احترام منبع تکریم انسان بعنوان انسان است. بموجب همان تکریم این احترام آن آزادی اندیشه وعمل را که برای سیر وخطر جوئی مترقی زندگی برروی زمین لازم است فراهم می‌آورد .

٦

مآل اندیشی

بخش یکم

منظورمن ازعبارت «مآل‌اندیشی تاریخی» چیزی است بکلی متمایز ازاعمال دقیق استنتاج علمی . علم با کلیات سروکاردارد . کلیات مصداق دارند ، اما سیرتاریخ‌را صرف نظر ازبرخی درنگها که در واقعیات میکنند تعیین‌نمی‌نمایند. امکان آن بوده‌است که همین‌قوانین که‌میشناسیم‌طرق‌متفاوت دیگری‌درپیش‌پای تاریخ‌بگذارند. شایداگربحدکافی قوانین‌را می‌شناختیم در آنصورت‌می‌توانستیم‌بفهمیم که‌حدوث آینده ازگذشته‌کاملا بوسیلهٔجزئیات گذشته واین قوانین علمی که تمامی‌نسلهارا مقید میسازند یقین میگردد. بدبختانه اطلاع ما ازقوانین علمی به نحو تأثر آوری ناقص است ، علم‌ما بروقایع‌مربوط به‌حال‌وگذشته بحداعلی جزئی است . بدین نحو در نتیجهٔ تمامی علوم خوداز آن زمان بسیاردور بیخبریم که باردیگرآفتاب باستارهٔ گذرنده‌ای تصادم خواهدکرد ، ازآیندهٔ حیات برروی زمین بیخبریم ، از آیندهٔ بشربیخبریم ، ازسیرتاریخ پس‌ازیك سال بیخبریم ، ازغالب جزئیات داخلی زندگی‌خود درهمین فردا بیخبریم، حتی ازطول عمرخود بیخبریم.

این‌فهرست‌بیخبریهابلافاصله‌مارامتذکرمیسازدکه‌وضع‌ماوضع‌عدم‌کامل علم ومعرفت نیست. بیخبری وجهل ما با مآل اندیشی‌آمیخته است . و نیز اساس نقص ما درمآل اندیشی همان معرفت قلیل ما نسبت بوقایع تفصیلی مربوطه درگذشته وحال است که برای بکاربستن قوانین علمی لازمند ، در مواردی که اوضاع واحوال نسبة ساده اند ، مثل هیأت ، میدانیم که‌واقعیات وقوانین هیوی وسیلهٔبسیار دقیقی درپیش‌بینی به‌دست میدهند. اشکال‌عمده در مآل اندیشی تاریخی همانا قدرت گـرد آوردن و برگـزیدن واقعیات

مربوط به نوع به خصوص پیش‌بینی است که میخواهیم بعمل آوریم. مباحثات دربارهٔ روش علم بموضوع تجربه منجرمیشود . اما تجربه بچیزی جزطریقهٔ آماده‌ساختن واقعیات بمنظورتجلی وتمثل قوانین‌نیست . بدبختانه واقعیات تاریخ خصوصی افراد درمیزانی بیش ازحد وسیع قراردارند . بدون‌آنکه نظارتی براین واقعیات باشد پدیدارمیشوند .

بدین نحو مسلم است که این موضوع «مآل اندیشی تاریخی» چیزی نیست که باشرح خالص برخی روشهای محدود اتمام پذیرباشد . این‌مآل اندیشی بادومنبع اشکال‌مواجه است ، وحال‌آنکه علم‌فقط یك منبع اشکال دارد. علم فقط‌درجستجوی قوانین است ، اما مآل اندیشی اضافه برقوانین محتاج تأکیدلازم برواقعیات مربوطه است که‌آینده ازآنها بروز میکند . ازدوامردشوارکه برای مآل‌اندیشی لازم است این انتخاب از میان درهمی اموردشوارتراست. محتملا اصل خالص مآل اندیشی غیر ممکن است . اما کاری که میتوان کرد عبارتست‌ازبذل توجه به یکی‌ازرشته‌های‌فعالیت بشری وشرح‌آن نوع مخیله که ظاهراً برای حصول مآل اندیشی درآن رشته لازم است. وضع‌فعلی جهان وسیرمباحث‌این کتاب رشتهٔروابط بازرگانی‌رامطرح میسازند . بنابراین این رشته برای مصورساختن عملکرد عقائد وافکار در فراهم‌آوردن پیش‌بینی ومقصود انتخاب میشود .

برای‌احترازازسوء تفاهم‌بایداین‌تصوراحمقانه‌رارد کنیم که‌برای‌فردفاقد تجارب شخصی‌درتجارت دادن پیشنهادهای مفید جهت هدایت جزء به‌جزء تجارت ممکن است. هیچ‌چیزجای تجربهٔ شخصی را نمیگیرد. و نیزاصطلاح «تجارت» یا «بازرگانی» دراین کتاب بکلی ترین مفهوم‌آن اصطلاح بکار رفته است وشامل انواع فعالیتهاست . هرفرضیهٔ مفید که بتوان فوراً آنرا درموارد مشخص‌بکاربرد باید برمعرفت مستقیم‌نسبت‌بعکس‌العملهای مربوط مردان وزنانی که آن جامعه را تشکیل میدهند ، یارشدگروه ملتها که در داخل‌آنها امر معین مورد بحث قرارست رونق‌بگیرد، متکی باشد . دراین بحث هیچ ادعای چنان معرفت تفصیلی نداریم .

مع‌الوصف مسألهٔ نوع کلی مخیله‌ای که دراوضاع و احوال فعلی جهان موجب تسهیل‌پیروزی کلی‌جامعهٔ بازرگانی میگردد باقی است . البته‌چنین نوعی بسیار بغرنج است . اما مایك عنصرآنراکه تردیدی درآن نیست تحت مطالعه قرار داده‌ایم که «مآل اندیشی‌است»، وشرائط توسعه واعمال توفیق آمیزآنرا مورد بحث قرارمیدهیم .

برخی ازمردم بامهارتهای خیرگی‌بخش بدنیا می‌آیند. مثلا بچه های حسابگری‌هستند که عملیات دشوارحساب مغزی رادریك آن انجام میدهند، همچنین سایرانواع‌قدرتهای‌خاص‌حدس آینده موجوداست، بخصوص‌افرادی هستند که درقضاوت نسبت باوضاع واحوال‌درحدود محدود دیدبلافصل‌خود تیزهوشی به خصوصی دارند . اما رویهمرفته بانکداران ترجیح میدهند که کارمندان ایشان حساب رابیاموزند وزمین شناسان تعلیم دیده بافرادی که عصای ساحر در دست دارند مرجحند . همچنین شرائط کلی‌تعلیم موجود است که موجب توسعهٔ نوع وسیعتر وشاملترمآل‌اندیشی میگردد .

تقسیم مردم به طبقات مشخص ، یعنی بیان اینکه عده‌ای در فلان‌کار ماهرند، وعده‌ای نیستند، اشتباه بزرگی است. این تقسیمات قطعی‌احمقانه است.غالب‌افراد بشربااستعدادهای خاصی بدنیا می‌آیندامااین‌استعدادها ممکن است بسهولت‌مختفی بماند مگر آنکه‌بموجب اوضاع‌واحوال‌مساعدی بفعالیت در آید . اما بر فرض که استعداد باشد ، میتوانیم دربارهٔ طرق پرورش آن بحث کنیم . مآل اندیشی موقوف به فهم است . در امور عملی اینکارعادت است اما عادت مآل اندیشی باعادت فهم بدست می‌آید. تاحد زیادی فهم را میتوان بابذل کوشش فراگرفت ونیزمیتوان آنرا بدیگران آموخت . بنابراین تعلیم «مآل اندیشی» بوسیلهٔ فهم است ، مآل اندیشی محصول درون بینی است .

بخش دوم

موضوع کلی که باید درك شود عبارتست از تمامی عملکرد داخلی جامعهٔ بشری بانضمام پیشرفتهای فنی‌آن و توافق فیزیکی و بیولژیك که پیشرفتهای فنی موقوف برآنست وهمچنین عکس العملهای علم الاجتماعی افراد بشر که بسته باصول معرفت الروحی اصلی است . درحقیقت، موضوع کلی ما عبارتست ازعلم الاجتماع درکلی ترین مفهوم این کلمه بانضمام علوم وابسته بآن . چنین وسعت فهمی البته ورای امکان یك نفر است . اما هیچ جزئی ازآن بکلی برای گردآوردن مآل اندیشی درداد وستد بیگانه نیست . اینگونه فهم‌کامل امری مبنی بسر تشریك مساعی است ، و جامعهٔ سوداگرپیروزی خودرا مدتهای مدید تاآن حد که میانگین مآل اندیشی آن تحت سلطهٔ نوعی درك چنین فهم کلی قراردارد حفظ خواهدکرد .

اگرکاررا بارسیدگی به تضاد بین فهم وجریان عادی شروع کنیم

تنوعات فهم انفرادی‌را که به مصرف‌تکمیل این وسیلهٔ کلی جامعهٔ سوداگر مطلوب میرسد بهترخواهیم فهمید .

جریان عادی امورخدای هر سیستم اجتمـاعی است ، آسمان هفتم دادوستد، عامل‌اصلی‌هرپیروزی هرکارخانه‌وکمال مطلوب‌هرسیاستمدارست. ماشین اجتماع باید مانند ساعت کارکند . دنبال جنایت بازداشت است ، دنبال هرباز داشت محاکمهٔقضائی، دنبال هرمحکمه محکومیت ، دنبال هر محکومیت مجازات و دنبال هرمجازات نهاد اصلاح شدهٔ فرد محکوم . یا میتوان جریان عادی مشابهی را در نظر گرفت که مربوط بساختن اتومبیل باشدوباآهن بحالت‌سنگ وزغال‌سنگ درمعدن آغازشود وباخروج اتومبیل ازکارخانه وتقسیم سود سهام توسط رئیس شرکت و تجدید قرار دادها بـا شرکتهای معادن خاتمه یابد . درچنین جریان عادی تمامی افراد ازپست ترین‌کارگرمعدن تارئیس بزرگوارشرکت درست برای انجام کارمخصوص خود تعلیم دیده‌اند . هریك از اعمال‌کارگر معدن یارئیس شرکت حاصل انعکاسات مشروطه است. وقتی جریان عادی‌کامل باشد فهم‌را میتوان‌حذف کرد ، جز در موارد بروزجزئی هوش که برای برخورد با سوانح شناخته شده ازقبیل سیل افتادن درمعدن، خشکسالی طولانی، یا بروزبیماری همه گیرانفلوانزا لازم است. ساختن سیستم‌حاصل هوش وتعقل است. اما وقتی جریان عادی متناسب برقرارمیشود ، هوش وتعقل ناپدید میگردد، وسیستم توسط هماهنگی انعکاسات مشروط نگاهداری میشود . بنابراین چیزی که از افراد بشر خواسته میشود همانا پـذیرندگی تعلیمات مخصوص است . هیچکس ازرئیس شرکت گرفته تاکارگرمعدن لازم نیست سیستم را بطور کامل بفهمد . هیچگونه مآل اندیشی درکار نیست، اما درنگاهداری‌جریان عادی پیروزی‌کامل خواهد بود .

واما فهم اینکه حیات اجتماعی براساس جریان عادی امـور استوار است درحکم‌آغازیافتن خرد است. جز درصورتیکه جامعه ازابتدا تاانتها باجریان عادی امورآغشته باشد تمدن ازمیان خواهدرفت. چه بسا اصول علم الاجتماع که محصول اذهان دقیق بوده اند بواسطهٔ فـراموشی نسبت باین حقیقت اساسی علم الاجتماع خردشده‌اند. جامعه مستلزم ثبات‌است، مآل اندیشی خود نسبت به ثبات تصور قبلی دارد . وثبات مـاحصل جریان عـادی است .

اما جریان عادی حدودی دارد ، وبرای تمیزهمین حـدود و بمنظور

پیش بینی عملی مترتب برآن است که مآل اندیشی لازم می آید .

دوغایت فهم کامل وجریان عـادی کامل هرگز در جـامعهٔ بشری تحقق نمی‌پذیرند . اما ازمیان این دوجریان عادی اساسی تر ازفهم است، یادر حقیقت آن جریان عادی که بوسیلهٔ فروغهای جزئی قدرت عقلانی کم‌دامنه تعدیل شده باشد . درواقع تصورفهم کامل که برعمل ناظرباشد آرمانی است که درمیان ابرهاست، وبازندگی عملی به نحوی بی‌تناسب اختلاف دارد . اما زیرچشم مانمونه‌های بیشمارجوامعی موجود است که بالکل تحت سلطهٔ جریان عادی امور قراردارد . تشکیلات اجتماعی پرجهد حشرات بظاهر نمونه‌های کامل جریان عادی اموراست. اینگونه تشکیلات مقاصد پیچیده و دورازدسترس را انجام میدهند . این مقاصد مشتمل برتمایزی بین طبقات است ، ازگاوبغلام وازغلام بکارگر ، ازکارگربه جنگنده ، ازجنگنده بـه دربان وازدربان به ملکه ، چنین تشکیلاتی مربوط بحوائج در آیندهٔ دور دستی است ، خصوصاً اگر دوران بالنسبه کوتاه زندگی افـراد حشرات بعنوان واحد سنجش بحساب آید .

این جوامع حشرات تا آن حدکه مربوط بقدرت بقاست به نحوی بهت آورکامیاب بوده‌اند. چنین می‌نمایدکه گذشته‌ای دارندکـه دامنهٔ آن بده‌ها هزارسال و شاید میلیونها سال قبل کشیده میشود . پذیرفتن اینکه ساختن وپدیدآوردن تشکیلات اجتماعی پرطول و تفصیل مستلزم هوش و عقل طراز اول بشراست اشتباه بزرگی است . یك مورد خاص این‌اشتباه همان فرض رائج است مبنی براینکه هرجریان عادی اجتماعی که مقاصد آن در تجزیهٔ ما مسلم نمیشود بحکم همان مسلم نشدن بعنـوان احمقانـه محکوم میگردد . میتوانیم حشراتی را مشاهده کنیم که اعمالی را بصورت جریان عادی باطول وتفصیل انجام می‌دهندکه مقاصدآن‌را امکان‌نداردرك کنند وبااین وصف یابرای بقای هرفرد یابرای بقای نژادآن حشره واجب است .

اما این‌جوامع حشرات دریك‌خصیصهٔ بزرگ اشتراك دارند. مترقی نیستند . درست همین خصیصه است که جوامع بشری‌را ازجوامع حشرات متمایزمیدارد. ازاین گذشته، این حقیقت عظیم‌مترقی بودن، خواه‌ازبدتر بسوی‌بهترخواه‌ازبهتربسوی‌بدتر،همینکه‌به‌عصرجدید نزدیك‌میشویم‌درتمدن غربی آن بآن اهمیت بیشتری بدست می آورد . میزان تغییرات‌حتی‌دردورهٔ حیات من افزایش یافته است . ممکن‌است که دراعصارآینده بشربتوانددر

مرحلهٔ جوامع ثابت بیاساید. اماچنین آسایشی درحد زمانی که ما باحتساب آن نیامندیم بی‌نهایت دوراز احتمال است .

بخش سوم

اگر تاریخ را بررسی کنیم می‌بینیم کوتاه ساختن فاصلهٔ زمانی بین تغییرات قابل ذکردررسوم اجتماعی بسیار آشکاراست . در اصل این کوتاه ساختن منوط به برخی تحولات تدریجی مادی بود . مثلا تغییر تدریجی ترکیب ظاهری ازقبیل افراشته شدن کوهها: فاصلهٔزمانی برای چنین تغییری ازدستهٔ تغییرات یك میلیون سالی است. وبازتغییرتدریجی آب‌وهوا : فاصلهٔ زمانی برای چنین تغییری ازدستهٔ پنجهزارسالی است . ویا زیادی جمعیت بطورتدریجی دریك منطقه که مسکن جامعه‌ای باحرکت گروهٔ آن بسرزمین جدیدی باشد : باتوجه بمیزان شدید مرگ و میردراعصار قبل از علم ، فاصلهٔزمانی برای‌چنین‌تغییری‌ازدسته پانصدسالی‌است. وبازاختراعات قلیل وسائل فنی‌ازقبیل برهمزدن‌سنگ چخماق، اختراع آتش، رام کردن‌حیوانات اختراع‌ذوب وبکاربردن‌فلزات: دراعصارقبل ازعلم‌فاصلهٔ زمانی‌متوسط برای چنین‌تغییراتی‌لااقل ازدستهٔپانصدسالی‌بوده‌است. اگرپیشرفتهای‌فنی‌تمدنهای واقع درغرب بین‌النهرین را در ۱۰۰ میلادی ، که زمان ترقی‌امپراطوری روم تاحد اعلای آن است ، ودر ۱۴۰۰ میلادی که خاتمهٔ قرون وسطی‌است مقایسه کنیم عملا هیچ پیشرفتی درّوسائل فنی نمییابیم . در فلزگری اندك پیشرفتی بوده است ، درتنظیم و ساختن ساعت جد و جهدی شده است ، باروت درآن‌اواخراختراع شده ودرآینده‌نفوذ بسیارداشته است، درصنعت دریانوردی پیشرفتی دست داده وآن نیز درآینده بانفوذ بوده است . اگر سال ۱۴۰۰ میلادی را بساسال ۱۷۰۰ میلادی مقایسه کنیم پیشرفت عظیمی حاصل شده است ، باروت وچاپ ودریانوردی‌وفن تجارت تأثیرخودرا پدید آورده بودند . اما حتی درآن هنگام تشابه بین زندگی درقرن هیجدهم‌و زندگی دردورهٔ عظمت روم باستان به نحوبارزی زیاد بوده است، به‌نحوی که مرتبط بودن عجیب ادبیات لاتین باآن دوره بطرزآمیخته با حرارتی احساس میشد . در پنجاه سال بین ۱۷۸۰ و۱۸۳۰ تعدادی اختراعات با سرعت زیاد بطورمؤثری وارد میدان عمل شدند. عصرقدرت بخاروماشین آلات پدیدارشده بود . امادرطول عمردونسل ، از۱۸۳۰ تا۱۸۹۰دراصول ترقیات فنی که سازمان جامعه وموارد استعمال دادوستدرا تنظیم میکردند

یك نواختی عجیبی بهم رسیده بود .

نتیجه‌ای که ازاین بررسی باید گرفت نتیجهٔ خطیری است. فرضیات علم الاجتماعی ما ، فلسفهٔ مـا ، شعار هـای عملی داد وستد مـا ، اقتصاد سیاسی ما ، واصول تعلیم وتربیت ما ازسنت ناگسستهٔ متفکران بزرگ و نمونه‌های عملی‌ازعصرافلاطون درقرن پنجم‌پیش ازمسیح تاآخرقرن گذشته مشتق شده است . تمامی این سنت بااین فرض بدخواهانـه منحرف شده است که هرنسل بطورمحسوس درمیانهٔ اوضاع واحوالی که برزندگی پدران آن نسل نافذ بوده است زندگی خواهدکرد وآن اوضاع واحوال‌را منتقل خواهدکرد ، تاباهمان فشارزندگی کودکان‌آن نسل را درقالب بریزد. ما درآن دورهٔ نخستین تاریخ بشر زندگی میکنیم کـه این فـرض بـرای آن غلط است .

البته‌درگذشته سوانح بزرگی‌بوده است، مثلا طاعون ، سیل ، هجوم اقوام وحشی . امااگرازآن سوانح جلوگیری بعمل‌می‌آمد اوضاع واحوال ثابت وشناختهٔ زندگی‌متمدن بهم‌میرسید . این فرض به نحوی محتالانه‌در قلمرو اقتصاد سیاسی نفوذ میکند ، وبآن اجازه داده است که توجه خودرا به هیأت ساده شده‌ای ازطبیعت بشری مبذول دارد . این فـرض درپایه و واساس تصورما ازفردسوداگرقابل‌اعتماد قراردارد که درکارخود استادشده هرگزبآن‌سوی افق مختصرخود نمی‌نگرد . همین فلسفهٔ سیاسی ما وفرضیهٔ تعلیم و تربیت مارا باتأکید شدیدی که نسبت بگذشته دارند رنك و رونق میبخشد . نوای تجدید عهد درخردگذشتگان همواره بگوش میرسد ، و هنوزهم حتی درمواردی که برخطابودن مصداق آن درزمان ماصریحاً مورد قبول قرارگرفته‌است بحال‌خود باقی‌است. نکته درآن است که درگذشته فاصلهٔ زمانی تغییرات مهم به نحومعتنابهی طولانی‌ترازفاصلهٔ زمانی عمریك فرد بشربوده است . بنا بر این بشرتعلیم گرفته بود که خود را با اوضاع و احوال معینی اخت بدهد .

درزمان ما این فاصلهٔ زمانی به نحو معتنابهی کوتاه ترازعمریك فرد بشراست ، و بنابر آن تعلیم گرفتن مابابد طوری باشد که افراد را برای مواجه شدن بـااوضاع واحوال جدید آماده سازد . اما برای چیزمجهول و ناشناخته هیچگونه آمادگی‌نمیتوان داشت . دراین هنگام است که بموضوع بلافصل بحث‌خود ، یعنی مآل‌اندیشی بازمیگردیم. مابآنگونه درك اوضاع و احوال حال‌حاضرنیازمندیم که بتواند دست مارا تاحدی بآن تازگی که در

شرف پدید آوردن نفوذ محسوسی در آیندهٔ بلافصل است بند کند . اما این اصل عقیده‌را که جریان عادی درهرجامعه که درشرف سقوط نیست رواج دارد هرگز نباید از نظر دورداشت . بدین نحوزمینه‌ها درطبیعت بشرودرارضاء توفیق آمیزمقصود : این زمینه های عادی رائج باید درك شود، ودرعین‌حال انواع تازگی که به‌تازگی وارد مرحلهٔ تأثیر اجتماعی میشوند باید در کفهٔ مقابل جریان‌قدیم گذارده شوند . بدین طریق نوع تعدیل و نوع ابرامی که در آیندهٔ بلافصل نمودار میگردد ممکن است پیش‌بینی شود .

بخش چهارم

اکنون هنگام آن رسیده‌است که ازقرارهائی که بالفعل‌صادر کرده‌ایم نمونه هائی‌بدست بدهیم. نتائج عمدهٔ‌خودرا مبنی‌براینکه‌اصول‌علم‌الاجتماع وفلسفهٔ سیاسی‌ورهبری علمی‌دادوستد بزرگ واقتصاد وسیاسی‌ما که ازقدیم مانده‌اند تاحد زیادی‌بافرض ضمنی سیستم‌اجتماعی‌ثابت وغیرمتغیرمنحرف ومعیوب شده‌اند درنظرمیآوریم: بااین‌فرض قراردادن‌پایهٔ استدلال برهیأت ساده شدهٔ طبیعت بشرخطری ندارد . چون محرکات کاملا شناخته شده که دراوضاع واحوال کاملا شناخته شده‌دست درکار شوند عکس‌العمل‌های کاملا شناخته شده پدیدمی آورند. بنابراین ازلحاظ منظوری که داریم‌این فرض جائزاست که طبیعت‌بشردرصورت برخی‌ازعکس‌العمل‌های مهم‌نسبت‌به‌برخی محرکات عمده بطورکافی توصیف شده‌است . مثلا همه میتوانیم دوست قدیم خود یعنی فردمقتصد را بخاطرآوریم .

لطف مرد مقتصد درآن بود که مادرست میدانستیم دنبال‌چیست. هر احتیاجی که‌داشت آنرامی‌شناخت‌وهمسایگان‌او آنرامیشناختند. احتیاجات‌او آن احتیاجات‌بودند که‌درسیستم‌اجتماعی کاملا معرفی‌پرورده‌شده‌بودند. پدر وپدربزرگ‌اوهمان احتیاجات‌را داشتندوبهمان طریق آنهارا برمی آوردند. بدین‌نحوهروقت کمبودی‌پدیدمی آمدهمه کس — بانضمام خودمردمقتصد — میدانست چه‌چیز کم‌شده‌است و نیزمیدانست که‌مصرف کننده‌راچگونه باید راضی کرد. در حقیقت مصرف کننده خود میدانست چه‌چیزی برای مصرف میخواهد.این راتقاضا میگویند. تولید کننده میدانست اشیاء مورد نیاز را چگونه تولید کند، واین راعرضه میگفتند .آن افراد که کالا هارا پیش‌از دیگران‌وبارزانترین قیمت‌به محل‌فروش‌میرساندندثروتمند میشدند؛ سایر تولید کنندگان ازمیدان بدرمیشدند . این رقابت سالم بود . این رقابت

حقیقت رائج را بطور دقیق بیان میکنند . اما وقتی باسیستم اجتماعی سر و کارداریم که درطرق مهم تغییرمی‌پذیرد این تصورساده که ازروابط بشری داریم بایست دقیقاً توصیف شود .

البته همه میدانند که تمامی انعطاف اقتصاد سیاسی درطی سی‌یاچهل سال گـذشته از جانب این ساده ساختن های ساختگی بدوربوده است . تصورات‌سادهٔ‌مختصری ازقبیل«مردمقتصد» «عرضه‌وتقاضا» و«رقابت»اکنون بامطالعهٔ دقیق عکس‌العمل‌های‌واقعی جمایع مختلف نسبت به محرکاتی که بازرگانی زمان ماارتباط دارند در شرف تحلیلند . اقتصاد سیاسی قدیم درمدتی قریب به‌یکصد سال اززمان آدم اسمیت به بعد حکومت بلامنازع داشت ، چون درفرضیات عمدهٔ خود نسبت باوضاع و احوال کلی حیات به نحوی که‌در آن‌زمان‌ودرقرنهای‌متمدد در گذشته هدایت‌میشد مصداق‌داشت. آن اوضاع‌واحوال در آن هنگام بالفعل‌روبزوال بودند . امااین نکته‌بازهم حقیقت‌بارزی بود که درروابط بازرگانی افراد تحت سلطهٔ عکس‌العمل های کاملامشروط نسبت بمحرکات کاملا آشنائی قرارداشتند .

درعصرحاضرعنصر تازگی که‌زندگی دراختیارمامیگذارد بیش از آن نمایان‌است که بتوان آنرا ازمحاسبه‌حذف کرد. برای‌تعیین عکس‌العمل چه ازحیث‌ذات وچه‌ازلحاظ قدرت‌نسبت بآن‌عناصرتازگی که هردهسال بده‌سال در زندگی اجتماعی‌پدیدمی آید معرفت عمیقتری نسبت بانواع طبایع بشر لازم است. امکان‌این معرفت عمیقترمآل‌اندیشی‌موردبحث راپدیدمی آورد.

مثل‌دیگری که مربوط بعادت‌علم‌الاجتماعی وبنابراین‌روابط دادوستد وارزشهای متغیرمال‌است درتاریخ شهرهادیده میشود . درسراسرتمامی‌برههٔ تمدن تالحظهٔ‌کنونی ، رشد جمایع درهم فشردهٔ افراد بشر ، که ما آنها را شهرمیخوانیم ، ملازم جدائی‌ناپذیررشد تمدن بوده‌است . چندین‌دلیل واضح برای این‌امر موجود است ؛ دفاع از ثروت متراکم درپس دیوارهای شهر، تمرکزمصالح لازم برای صنعت ، تمرکزقدرت بصورت عضلات بشر، وبعداً بصورت نیروی حرارتی دردسترس، سهولت‌معاشرت متقابل که برای روابط دادوستدلازم است ، لـذت ناشی از تمرکـز امکانات زیبـاپرستی و فرهنگی ، مزایای تمرکزعوامل دولتی و سایرعوامل هـادیه اعم ازاداری و قضائی و نظامی .

امادرشهرها ضررهائی‌هم هست. تاکنون هیچ‌تمدنی از لحاظ حوائج قائم بالذات‌نبوده‌است. هرتمدنی به‌دنیامی‌آید ، باوج خود میرسد ، فاسد

میگردد . شهادت شایعی موجوداست که این حقیقت شوم نتیجهٔ نقائص‌ذاتی بیولوژیك درزندگی انباشتهٔ شهرهاست . واکنون به آرامی و درابتدا بطور ضعیف تمایل مخالفی نمودارمیگردد. جاده‌های بهتر و وسائط نقلیهٔ بهتردر ابتدا طبقات ثروتمندتر رابرآن داشت که درهامش شهرها زندگی کنند. احتیاج فوتی دفاع نیزناپدیدشده‌بود . این‌تمایل‌اکنون بسرعت روبطبقات پائین ترنشرمی‌یابد . امادستهٔ جدیدی ازاوضاع واحوال تازه پدیدار شده است. تازمان حاضر، درسراسرقرنهای هیجدهم ونوزدهم ، این‌تمایل‌جدید خانه‌هارادرهامش چسبیده بشهرقرارداد ، امافعالیتهای صنعتی‌وروابط دادو ستد وحکومت‌ولذت‌را درمرکزشهرها متمرکز ساخت . صرف نظرازتوجه اطفال ، وادواراستراحت صرف، زندگی‌فعال‌درشهرهاصرف میشد. ازبرخی لحاظ‌هاتمرکزاینگونه‌فعالیتهامؤکدتربود، خانه‌هاحتی‌به‌بهای‌ناراحتی‌تغییر محل‌روبه‌بیرون شهرودور تراز آن‌رانده میشدند.اما اگرانعطاف‌ترقیات فنی رادرمدت نسل‌سابق بررسی کنیم دلائل این‌تمرکزتاحدزیادی روبزوال‌است. ازاین‌گذشته دلائل انتخاب محل‌شهرها نیزدرحال تغییراست. قوت‌مکانیکی رامیتوان صدها میل‌انتقال داد ، مردم میتوانند تقریباً درآن‌واحد بوسیلهٔ تلفن‌بایکدیگرارتباط یابند ، رؤسای سازمانهای بزرگ میتوانند بوسیلهٔ هواپیما رفت وآمدکنند ، سینماها میتوانند درهردهکده‌ای نمایش‌بدهند، موسیقی ونطق ووعظ را میتوان با رادیوپخش کرد . تقریباً هردلیل که برله رشد شهرهاست ، درعرض رشد تمدن ، عمقاً تعدیل شده‌است .

بنابراین آیندهٔ شهرها درسیصدسال بعد ، صدسال بعد ، یا حتی‌سی سال‌بعد، چیست ؟ نمیدانم.اماجرأت حدس زدن‌دارم: آن‌حدس‌این‌است که آنانکه‌بطورمعقول‌دراین‌مآل‌اندیشی‌خوشبخت‌هستندثروتی‌بهم‌خواهندرساند، و دیگران بواسطهٔ اشتباهاتی که درمحاسبه‌میکنند نابود خواهند شد .

نکتهٔ دومی که ذکرکردم مبنی براینکه دلائل انتخاب محل شهرها نیزتعدیل‌شده‌اند باتغییرات اخیردرکشورخودمن✿ نموده میشود. نخستین اثرعصرصنعتی جدید یعنی دوقرن هیجدهم و نوزدهم آن بود که جمعیت را گرد معادن ذغال سنگ متمرکز ساخت . بدین نحو قسمت مرکزی انگلستان✿✿ درکنارهٔشمالی آن‌یك شهرعظیم‌شده‌است که‌ازلحاظ قسمتهای

---

* انگلستان .

** غرض ایالت انگلستان درجنوب آنکشور است . ایالات دیگر گال و اسکاتلند هستند .

مختلف آن تحت‌اساسی مختلف قراردارد اماوضاع واحوال جدید جمعیت وکارخانه هارابسوی جنوب انگلستان در نزدیکی بندرهای بزرك جنوب که روبه‌دریای مدیترانه، اقیانوس اطلس‌جنوبی، وکانال‌پاناما دارند ، میکشاند. اینها بادریانوردی سهل‌واراضی کم جمعیت گرد آنهابهترین بندرها هستند. درحال‌حاضرانتقال نیروی برق یکی‌ازاشتغالات‌عمدهٔ دولت انگلستان‌است.

تأثیر پیشرفت های جدیدفنی برمحل شهرها وبرتغییرصورت شهرها یکی ازمسائل اساسی است که باید درتمامی‌فرضیات علم‌الاجتماع وازجمله پیش‌گوئی‌روابط داد وستد راه یابد . نباید دراهمیت این امثلهٔ خاص غلو کنیم. این‌ها فقط دو نمونه بودند که ازیك‌وضع وموقع کلی انتخاب کردیم، جزاین که این دونمونه رامیتوان به امثلهٔ بیشماری تجزیه کرد که حکمتی هم درآنها باشد ، منظورمن بهیچوجه چیزی ابلهانه ازاین قبیل نیست که صاحبان صنایع باید دربارهٔ آیندهٔ شهرهابه تفکر پردازند . این موضوع ممکن‌است نسبت‌به فعالیتهای آیندهٔ غالب‌ایشان‌بی‌ارتباط باشد . همچنین در بارهٔ اینکه صاحبان صنایع چقدر باید در رشتهٔ اقتصاد سیاسی مطالعه کنند بی‌اطلاعم .

اما باوضع متحرك غیرثابتی درآیندهٔ نزدیك مواجهیم . حکمت های خشك ، جریان عادی امور درحد قواعد موضوعهٔ شخصی ، و اصول عقائد محکم وآهنین رویهمرفته موجب نابودی میشوند . داد وستد آینده باید تحت نظارت افرادی قرار گیرد که با ناظران قرون گذشته تفاوت داشته باشند . نوع این‌افراد بالفعل‌درحال تغییراست وبالفعل تا آن حد که‌مربوط به رهبران است تغییر کرده‌است. رشته های داد وستد در دانشگاهها باهمین امر سروکاردارند که نوع جدیدتر افراد را بادر نظر گرفتن تولید طرز تفکر مورد لزوم درمیان تمامی ملل اشاعه دهند .

بخش پنجم

این فصل راباطرحی **ازمغزدادوستد** آینده خاتمه میدهم. دردرجهٔ اول این نکته‌جنبهٔ اساسی دارد که باید قدرتی موجودباشد که با جریان عادی بسازد ، برجریان عادی امور نظارت کند ، جریان عادی را بسازد ، وجریان عادی راچه ازلحاظ ساختمان داخلی وچه از حیث مقاصد خارجی آن درك کند . چنین قدرتی‌همانا سنگ زیربنای تمامی‌کاربریها وسودمندیهای عملی‌است. اما برای تولید **مآل اندیشی** مورد نیاز به چیزی‌بیش‌از

آن احتیاج است . این نعمت فوق‌العاده را میتوان بصورت قدرت فلسفی درك جریان مرکب انواع جوامع بشری توصیف کرد : مثلا عادت توجه به انواع تقاضاها از زندگی وعادت مقاصد وعادت سرگرمیهای سبك سرانه. اینگونه درك غریزی جنبه های‌ذیمدخل جریان‌اجتماعی اهمیت فوق‌العاده دارد.مثلافاصلهٔزمانی‌یاعمرانواع‌مختلف‌رفتاراجتماعی‌درحکم جوهرتأثیرآن انواع برسیاست است . نوع شایع علاقهٔ مذهبی ، باحالات رفتارناشی‌ازآن در حدود یکصد سال سیطره دارد ، درحالیکه رسم لباس بین سه ماه تاسه سال باقی میماند. طرق کشاورزی‌آرام تغییرمیکنند اما دنیای‌علم ظاهراًدر کنارهٔ کشفیات دور رس بیولوژیك قرار دارد . بنا براین فرض‌آنکه طرق کشاورزی‌آرام تغییر میکنند باید هوشیارانه‌سنجیده شود. این مثال‌فواصل زمانی یاعمر پدیده های مختلف را میتوان تعمیم داد . جنبهٔ کمی تغییرات اجتماعی درحکم اساس روابطداد وستد است. بدین نحو عادت‌تغییر صورت دادن مشاهدات تغییرات کمی به پیش بینی های کیفی باید ازخصائص طرز تفکر داد و ستد باشد .

بحدکافی این نکته روشن شده است کـه طرز تفکربازرگانی عصر حاضرمستلزم‌چندین‌عامل‌انضباط است‌اعم‌ازعلمی‌وعلم‌الاجتماعی. اماحقیقت عمده آنست که جزئیات معرفت مربوط بموضوع مورد نظر را نمیتوان پیش بینی کرد. بنابراین حتی ازلحاظ پیروزی‌صرف وصرف‌نظرازهرگونه‌سؤالی دربارهٔ خاصیت ذاتی‌زندگی استعدادی عادی ازتخصصی در زمینهٔاستخراج کلیات از مختصات ودرزمینهٔ مشاهده‌تصویر متباعد کلیات دراوضاع‌واحوال مختلف مورد لزوم است . چنین قدرت تعقلی در اصل عادتی فلسفی است ، این قدرت همان بررسی جامعه ازدریچهٔ کلیات است. این‌عادت تفکر کلی که درخطر تازگی وبدعت قرارنداشته باشد هدیهٔ فلسفه‌است بکلی‌ترین مفهوم کلمه .

بخش ششم

واما محرك پیروزی به تنهائی‌کافی نیست . این محرك دنیائی کوتاه بین پدید می‌آورد که منابع‌ترقی وپیشرفت‌آنرا نابودمیسازد . ادوارادبار تجارت که دنیا را دچارخود میسازد ما را تحذیر میکند کـه روابط داد و ستد مدام گرفتار بیماریهای محرکات کوتاه بینانه میگردند . اربابان دزد قرون وسطی اروپا را روبه پیشرفت ورفاه سوق ندادند . هرچندبرخی از

ایشان در رفاه وخوشبختی دربستر مرگ خفتند . مثل ایشان اخطاری است به تمدن ما. همچنین باید توجه کنیم دچار این اشتباه نشویم که دنیای دادو ستد را مجرد از بقیهٔ جامعه درنظر آوریم . دنیای داد وستد یکی ازاجزاء عمدهٔ همان جامعه‌ای است که موضوع بحث ماست . رفتارجامعه تاحدزیادی تحت سلطهٔ مغزداد وستد قرار دارد . جامعهٔ بزرگ جامعه‌ای است که در آن اهل داد و ستدکار خود را بزرگ میگیرند . افکار پست بمعنی رفتار پست است ، وپس ازدوران کوتاه عشرت استثمار رفتارپست در حکم تنزل سطح زندگی است. عظمت کلی جامعه چه‌ازحیث کیفیت وچه ازلحاظ کمیت نخستین شرط پیشرفت ورفاه پابرجاواعتبارقائم و متکی بخود ومسلط است . آن فیلسوف یونانی که تمامی افکار لطیف مارابنیان نهاد شگفت‌انگیز ترین مکالمهٔ خود را با این تفکرخاتمه داد که دولت کمال مطلوب هرگز نصیب نخواهد شد مگر آن هنگام که فیلسوفان شاه شوند . درزمان ما ، یعنی درعصردموکراسی ، پادشاهان شهرنشینان ساده‌اند که مشاغل مختلف خود را دنبال میکنند . هیچ جامعهٔ کامیاب‌دموکراتی موجود نمیتواند بشودمگر درآن هنگام که تعلیم وتربیت عمومی دیدی فلسفی بعموم عنایت کند.

فلسفه‌صرفاً مجموعهٔ احساسات بزرگ‌منشانه نیست. احساسات بیش‌از آنچه مفیدواقع‌شودزیان‌میرساند. فلسفه‌درآن‌واحد کلی وخاص ونسبت بدریافت مستقیم نکته‌سنج وقدردان‌است. فلسفه‌مباحثهٔ‌شدیدبین استادان عصبی‌مزاج نیست یالااقل نبایدباشد. فلسفه عبارتست ازبررسی امکانات ومقایسهٔ آنها با واقعیات. درفلسفه حقیقت‌وفرض واموروتصورات متناوب ، وکمال مطلوب‌با یکدیگر سنجیده میشوند . ارمغانهای فلسفه عبارتند از درون بینی ومآل اندیشی، ومفهومی ازارزش زندگی ، وبطورخلاصه آن حس‌اهمیت که بتمامی مساعی دنبال کردن تمدن دل‌وجرأت‌میبخشد. بشرمیتواندرمراحل پست‌تر زندگی ، صرفاً بالحظات وحشیانهٔ تفکر پیشرفت کند . اما وقتی تمدن به اوج خود میرسد ، عدم فلسفهٔ زندگی که امور رابایکدیگر هماهنگ‌سازد و در سراسر جامعه شیوع یافته باشد موجب انحطاط وگمگشتگی وسست شدن مساعی خواهد شد .

هردوره‌ای خصیصهٔ خود را بوسیلهٔ عکس العمل جمعیت های خود نسبت به‌وقایع‌مادی که باآن مواجه‌میشوند معین‌میسازد ، این عکس‌العمل با اعتقادات اساسی آن جمایع تعیین میگردد. امیدها ، ترسها ، وحکم‌در دربارهٔ چیزهای واجد ارزش . این جمعیت ها ممکن است بحد عظمت‌یك

فرصت برسند ، سرنوشت آن‌فرصت‌را درك کنند، هنر آنرا به کمال‌برسانند ماجراهای آن را بکاوند وبه ثمر برسانند ، وعقلاوبدناً برشبکهٔ روابطی که نفس واقعی آن دوره رابوجود میآورداستیلایابند . ازطرف دیگر آن‌جمعیت هاممکن است در برابر دشواریهائی که باآن ها مواجه میشوند به زانو در آیند . اینکه آن‌جمعیت هاچگونه عکس‌العملی ازخود بروزمیدهند تاحدی منوط به شجاعت وتا حدی‌مربوط بدرك تعقلی‌ایشان‌است . فلسفه عبارتست ازکوششی در راه روشن‌ساختن آن اعتقادات اساسی که بالنهایه تأکید توجهی راکه دربن نهاد واقع است تعیین میکنند .

بشریت اکنون دریکی ازآن احوال نادر خود واقع شده است که دید خود را تغییر میدهد . صرف اجبار سخت نیروی خود را از دست داده‌است. تکلیف‌ما — فیلسوفان،دانشخویان، واهل‌علم — آنست که‌منظری ازجهان را از نو بیافرینیم که شامل آن عناصرمورد احترام و نظم باشد که بدون آن جامعه بورطهٔ سرکشی وطغیان سقوط میکنند . وآن منظراز همه لحاظ‌تحت نفوذ تعقل پایدارقرار گرفته باشد . چنین منظر و مرآئی همان معرفت است که افلاطون بافضیلت یکی‌دانست . آن دوره هاکه در حدود تحولات آنها این منظر شیوع‌کامل داشته‌همان دوره‌هاهستند که ازخاطربشر محو نمیشوند .

بحث‌مابه نحوی عقلانی‌جنبهٔ کلی‌بخود گرفته‌است. ازموضوع **روابط بازرگانی** تخطی کرده به تأثیر و تکلیف فلسفهٔ منجز صحیح در هدایت مقاصد بشریت رسیده است .

ختم مقال جزء اول

دراین مرحله به مطالعه وبررسی آن دسته ازعقائد وافکار که مستقیماً به‌تمدن‌سیستمهای رفتارنوع‌بشردربرخورد وتقاطی‌بایکدیگر کمك کرده‌اند خاتمه میدهیم . این بهبود به رشدتدریجی احترام و همدردی متقابل و مهربانی عمومی متکی‌بوده است . تمامی‌احساسات میتوانندباحد اقل‌تعقل وهوشمندی موجود باشند . اساس این احساسات عاطفه است ، و بشریت این عواطف رابحکم فعالیتهای عاری ازتفکر خود در میان جریان طبیعت تحصیل کرد .

اماقدرت تفکر درضمن که بصورت فعالیت هم‌آهنك درمی‌آید ، در انتخاب وتأکیدوتجزیه تأثیربسیار دارد . مابروز عقائدوافکار را ازفعالیتها وتأثیر عقائد وافکار را درتعدیل فعالیتهائی که منشأ آن عقائد وافکار است مطالعه میکردیم . عقائد و افکار بصورت وجه تبیین رسوم ظهور میکنند و باایجاد طرق جدید ونظامات بدیع خاتمه میپذیرند . درفصول گذشته موارد تبدیل حال عقائد وافکار رابه فعالیتها وبالعکس تماشا میکردیم .

جزء دوم

از لحاظ نظام گیتی

۷
قوانین طبیعت

بخش یکم

درجزء قبلی این کتاب دربارهٔ نفوذ اصول عقائد افلاطونی و مسیحی روح بشربرتحولات علم الاجتماعی نژادهای اروپائی بحث شد. دراین‌جزء دوم به نفوذ عقائد علمی برفرهنگ اروپائی وبه عقائد وافکاری که بیشتر جنبهٔ کیهانی دارد وبدین نحو بوجودآمده یاقبلا تصورشده است خواهم پرداخت .

سعی دربیان تاریخ علم در حد این مقال بی‌ثمر است . بنابراین هم خودرا مصروف شرح عقائد وافکارکلی ترکه دراساس تمامی تحولات علم قراردارند خواهم ساخت . غرض ازاین افکار و عقائد همانا مفاهیم تعقل و **دانش پژوهی** ، وتصورات مختلف مربوطبه **نظم طبیعت‌وخودطبیعت** است . بطورخلاصه، موضوع بحث من‌عبارتست از «جهان بینی ، درروزگار باستان وعصرحاضر» بانضمام‌انواع‌شیوه‌ها ازتعقلی وتتبعی که‌درپدیدآوردن آن جهان بینی‌ها بکاررفته‌اند . تحولات خاص دانش فقط از این نظرنقل خواهد شدکه ازتخصیصات عقائد وافکارکلی درمیانهٔ ادوار متغیر فرهنگ غربی نمونه‌هائی داده شود.

اروپا وآمریکای عصرحاضر تمدن خودرا از نژادهائی گرفته اند که کشورهایشان درمرزمدیترانهٔ شرقی واقع است . درفصول قبلی یونان و فلسطین دومنطقه‌ای بودندکه تدوین‌اصلی‌وبدوی عقائد وافکارمربوط‌بجوهر طبیعت بشری‌را فراهم آورده‌اند . آنگاه که تاریخ علم را بررسی میکنیم باید نام مصررا نیزباین دوکشور بیفزائیم .

البته داستانی طولانی ازتمدن درپس اینکشورهاست. بین النهرین، جزیرهٔ کرت ، فی‌نیقیه وهندوستان وچین نیزسهمی دراین ماجرا دارند .

اما آنچه ارزش علمی یامذهبی دارد وبحیات زمان حاضررسیده است ، در مرحلهٔ آخرباوساطت یکی ازاین سه کشوربه ما رسیده است : مصر، یونان فلسطین . ازاین سه کشور ، مصروسائل فنی پخته وکامل شده راکه از سه هزارسال تمدن امن حاصل‌شده بود دراختیارمینهاد، فلسطین جهان‌شناسی نهائی مذهبی را عرضه میکرد ، یونان کلیات واضح راکه به فلسفه و علم راه میبرد فراهم مـی آورد . این درخشندگی منطقی همچنین میراث باقی ماندهٔ یونان، یعنی هنروادبیات‌خیال انگیز آن‌را رنگین‌میسازد. هرمجسمهٔ ساخت یونـان از توأمان شدن زیبائی با صورت هندسی سخن میگوید : هرنمایشنامهٔ یونانی دربافت متداخل اوضاع واحـوال مـادی نـاشی ازنظام طبیعت بااحوال ذهن که ازالقاء نظم اخلاقی منشعب‌میگردد تحقیق‌میکند.

این جمله که « آیا میتوانی باجستجوخدارا بیابی ؟» باالقاء شکی که میکند جمله‌ای است که درخوریهود است . اما بـاطرز فکریـونانیان مغایرت تام دارد . کوشش در فهم حقیقت عظیم کـه نظم را در عالم پدید می آوردوقتی‌متفکران‌یونانی‌رابسوی آن کمال‌راند که‌افلاطون‌وارسطاطالیس بفرنج افکار کلی راکه مشکل بنیان زوال ناپذیر افکارغـربی است تعریف کردند . آن‌کاردرست به موقع انحام پذیرفت. درست‌درمدت حیات ارسطا طالیس موانع سیاسی وفرهنگی ازمیان رفتند ، وتحول بعدی هلنیستی در اسکندریه وسایرنقاط امری بود که میان یونانیان ومصریان ومردم سامی‌و نژادهای آمیختهٔشام و آسیای‌صغیرمشترك بود،ایمان بی‌دغدغه‌به صفای‌درونی اعماق اشیاء که بانیم نگاه تصادفی تفکربه چنك آید جاودان ازدست رفته بود . مردانی که کند ذهن‌تر بودند به صحت محدود نظرخود قانع بودندو علوم خاصه‌را بنا نهادند . هوشهای بهم برآمده تر دراین تصور که بنیان های جهان درمیانهٔ ابرومه نفوذ ناپذیرنهـاده شده‌اند بخود می بالیدند . خدارا شبه خودآفریدند، واورا چنین درنظر آوردند که از آنگونه مساعی که درراه فهم نکات واقع درماوراء شیوه‌های معینی مبذول گرددجداًمتنفر است . شیطان برای ایشان‌نهادی هوشمند یافت وبدلیل آنکه میلی‌ناشایسته بدرك خالق خود داشت سقوط کرد . این سقوط یونان بود .

بخش دوم

پیشرفت بشراز راههای پر پیچ وخم بوده است . تغییر مکان از عصر درخشان هلنی که دورهٔ نهائی آن در آتن متمرکزبود به عصر هلنیستی کـه

اسکندریه پایتخت فکری آن بود معادل جهت‌جدیدی درنبوغ‌سازنده‌ومثبت است . علوم خاصه معین شده بودند ، استنتاجات متناسب وصحیح‌استنباط شده بود . دانش‌ثبات یافته بود. طرق معین برای آن تهیه شده، خودبدست استادان دانشگاهها ازنوع استادان زمان حاضر سپرده شده بود . طبیبان درس خوانده ، ریاضی دانان، عالمان هیأت، استادان دستورزبان ، عالمان دین درمدتی متجاوز برششصد سال برمدارس اسکندریه استیلا داشتند ، ومتون‌درسی ورسالات ومباحثات وتعاریف منزله صادرمیکردند. ادبیات‌جای خودرا بدستورزبان داده بود ، وتفکربه سنت عالمانه.

این افـراد دانش را وضعی قراردادی بخشیدند . امـا آنرا مـأمون ساختند . کارایشان پس از دوانقلاب بزرك مذهبی ، یعنی نهضت مسیحیت ونهضت اسلام ، پایدارماند . شرعیات آن هردو دین‌را با فلسفه آمیخت. خروجهای متکررازدین واصالتهای دینی برای هردوفراهم آورد .

درامپراطوری‌روم غربی کلیسای مسیحی که باافکارهلنیستی مسلح‌بود اذهان اقوام وحشی فاتح واروپای غربی متمدن را تا حد اقیانوس منجمد شمالی‌تسخیر کرد. درطول ساحل جنوبی دریای مدیترانه فاتحان مسلمان افکارهلنیستی‌رابدانسان که رنگ‌نحوهٔ‌تفکراعراب‌ویهود وایرانیان‌راگرفته بود ازراه‌افریقا به اسپانیابردند. ازاسپانیا روایات اسلامی ویهودی فرهنك اسکندریه باروایت‌مسیحی‌تماس‌یافت. این گداختگی‌آن اوج کمال‌درخشان اسکولاستیسم مسیحی را در قرن سیزدهم ، واسپینوزا را در قـرن هفدهـم پدید آورد .

آهنگ هلنیسم شعف وتفکروادبیات خطابی است ، نوای اسکندریهٔ هلنیستی تمرکزفکر وکامل بودن و تجسس درانـواع خاص نظام مخصوص رشته‌های خاص است . افرادبزرك اسکندریه یا برخطابودند یا برصواب : اقلیدس یامتن درسی‌هندسهٔ خود راازلحاظ منطقی‌مربوط ساخت‌یانساخت: اصل بطلیموسی آسمانهایاصحیح است یاغلط : آتانازیوس مستقیماً درنقطهٔ مقابل آریوس قرار دارد : و سیریل درنقطهٔ مقابل نستوریوس . مواردی که بیش از هر مورد دیگر به مباحثات مذهبی اسکندریه شباهت دارند همان مباحثات زمان ما در میان فیزیك دانـان ریاضی دان است در بارهٔ طبیعت وماهیت اتم . مواضیع خاص بحث بطورجزئی بایکدیگرتفاوت دارند ، اما شیوه‌های بحث وخود افرادیکی‌هستند .

دربارهٔ افلاطون بدون مقدمه پرسیدن که درست‌میگفت‌یاغلط درست

بهمان نهج که‌این سئوال را دربارهٔ متفکران اسکندریه طرح میکنیم‌عملی بی‌معنی‌است . هروقت دانشمندی بلندمقام افلاطون راازاین‌راه که‌سیستمی مربوط در اختیار او بگـذارد بصورت استادی محترم در آورد ، بسرعت می‌بینیم که‌افلاطون دریك سلسله مکالمه بیشترانحرافات ازاصول فکری‌خود راشخصاً نوشته‌است. مثل‌آنست که بطلیموس تفکرات اریستارخوس راصادر کرده باشد . یا آتانازیوس کفرهای آریوس را برزبان آورده باشد .

بااین نکات باین حقیقت صرف که باپیشرفت عمر ، یاباپیشرفت یـا انحطاط معرفت‌افراد عقاید خود را تغییرمیدهند اشاره‌نمیکنم . نکتهٔمهم عبارتست ازطریقی که عقاید مورد قبولند ، ووزنی که به حالات خاص بیان عقیده داده میشود ، اوگوستین قدیس عقائد خـودرا تغییرداد. وی نه‌فقط شدت تأثیرانگیزاحساس راکه تغییردین دربر دارد جاودانه باقی‌گذارد * بلکه هم خود را به‌بیان دقیق اصول جدیدخویشتن گماشت . افلاطونی‌باقی ماند ، وعلاقهٔ اوباصل‌عنایت الهی‌علاقه‌ای افلاطونی بود به بیان دقیق‌اینکه چگونه زندگی محدود بشری میتواند درکمـالات الهی شرکت‌جوید. با گذاردن تعاریف دقیق دربارهٔ موضوعهای بزرگ‌درست قبل‌ازفرارسیداقوام وحشی‌دراختیاراروپای غربی خدمت بزرگی به تمدن کرد . اگوستین‌قدس بااین عمل خود این‌نتیجه را حاصل کرد کـه مسیحیت غربی باید بصورت نفوذی تمدن بخش‌باقی‌بماند وبه‌ورطهٔ خرافات موروث ازنوع حبشی آن در نیفتد . امانظراو نسبت باصولی که‌بیان میکرد بانظرافلاطون نسبت باصول خود اوتفاوت بسیارداشت . اکنون برخی ازجملات افلاطون رادربارهٔ افکار خود درنظرمی‌آوریم : « بنابراین ، ای‌سقراط اگر در بسیاری نکات خود را دروضعی مییابیم نمیتوانیم بحث خود را دربارهٔ نسل خدایان و جهان از همه حیث مربوط به‌هم ودرست بسازیم، نباید عجب کنی. نه ، اگربتوانیم داستانی بگوئیم که ازداستان دیگر دراحتمال ضعیف ترنباشد باید سخت خرسند باشیم . باید بخاطرآوریم که من که سخنی‌میگویم وتو که شنوندهٔ منی فقط انسانیم و باید به‌همان قانع باشیم که تمنائی جز شنیدن داستان محتمل‌نداشته باشیم»** وباز: «شاید دچاراشکال‌باشند، واگرچنین باشد امکان‌آن هست که اشاره‌ای راازجانب مادربارهٔ ماهیت جوهربپذیرند . از

---

* کتاب « شهرخدا » از اگوستین قدیس.

** رسالهٔ طیمائوس

آنکه خودچیزی دراین زمینه ندارند تابگویند ✿

«آیا میتوانیم اگوستین قدیس را درنظر آوریم که خوش طبعانه با «پیشنهادی درزمینهٔ ماهیت عنایت‌الهی» به پاپ پلاریوس نزدیك شود. این نکته کاملا صحیح است که ازافلاطون، وخصوصاً از «قوانین» اوعباراتی میتوان نقل کرد که تمامی تعاقبات خداشناس‌هارا که موجب رسوائی اروپاشد توجیه میکند . اما آن عبارات که درفوق نقل شدلحن خاص « مکالمات » را در بیان دقیق تصورات و مفاهیم تعقلی نشان میدهد .

بخش سوم

ازبسیاری جهات ارسطاطالیس و ابیقورطلایهٔ انتقال حال ازتفکرات هلنی بدانش پژوهی دقیق اسکندریه بوده‌اند . درآن هردو کوششی بسوی سیستم ، به نحوی که صریحاً بیان ودقیقاً جمله‌بندی شده باشد ، مییابیم. البته درمورد اصول عقائد ابیقورلوکرتیوس شاعررومی منبع عمدهٔ ماست .

اگرصرفاًمیدانستیم که مکاتب بزرگ تجسس‌دقیق علمی درنسل‌بعدی بوجود آمده بود، شك نبود که دانش‌پژوهی انتقادی عصرحاضرافتخارپدید آمدن آن مکاتب‌را به‌ارسطا طالیس نسبت‌داده‌بود.میتوانیم تضادی‌را که بین بی‌ثمر بودن تعقل و مشاهده صرف و با ثمربودن قدرت ملاحظهٔ تفصیلی ارسطاطالیس نتیجه میگرفتند درنظرمجسم کنیم .

بدبختانه حقیقت تلخ درست جهت مقابل راعرضه میدارد . دردرجهٔ اول اسطاطالیس شخصاً منابع تفکرخود را ازفعالیت علمی افلاطون اخذ کرده بود. وقتی ماهیها راتشریح میکرد اشارات‌افلاطون رادرذهن داشت. ودرطی کارخود اشارات را تعدیل کرد و بهبود بخشید و صدمه زد . امابه جزهیأت درسایرعلوم‌روش سیستماتیك رد شدن ازفرضیه رابه‌ملاحظهٔ مستقیم جزئیات که بسیارمورد احتیاج بود واردساخت. بدبختانه این یك جنبه از زندگی اوبود که هرگز هیچگونه نفوذ مستقیمی برهیچیك ازادوار بعدی نداشت .

وبازدرحقیقت واقع فرهنگ اسکندریه مستقیماً از افلاطون منشعب بود . چه درعلم وچه درشرعیات افکار اسکندریه سراسرافلاطونی بود اما این که اسکندریه در سرزمینی واقع بود که وسائل‌فنی آن قدیم ومأمون‌بود

---

* ازرسالهٔ سوفسطائی

بیهوده نبود . حرفه‌ها وپیشه‌های عالمانه‌ای بود که سنت طرزعمل‌جزئیات آن هزاران سال سابقه داشت. مدارس اسکندریه ازپسران کهنه ، وپسران فلزکاران ، پسران سازندگان ابزارهای آبیاری و کشاورزی ، پسران مساحان مملو بود.جای عجیب نیست اگرنخستین بروز تحقیقات و دانش پژوهی معاصر که دردانشگاهی به‌سبك جدیدمورد مطالعه‌قرارگرفت‌هنگامی بود که تفکرات و مشاهدات افلاطونی به سرزمینی انتقال یافت که فعالیت حرفه‌ای آن قدیم بود .

شك‌نیست که شکاف‌بین نحوهٔ تفکرهلنی‌ودانشهای اسکولاستیك قرون وسطی معلول نفوذ های بسیاری بود که تأثیرات خود را در مدت هزارسال متراکم ساخته بودند . امابزرگترین ورطهٔ این انتقال همان اولی است ، یعنی درآن‌هنگام که پایتخت علمی‌مدیترانه از آتن‌باسکندریه نقل گردید. نوع کلی تحولات فرهنگی تمدن غربی درآن هنگام‌بصورت مقدر درآمد . یعنی مقدرشد که علم‌چگونه بایدتوسعه یابد : ریاضیات چگونه بایدتکامل جوید: دین‌اعم‌ازیهودی‌ومسیحی‌واسلام ، شرعیات گوناگون خودرا چگونه باید قالب بگیرد . دنیای کنونی در درجهٔاول دنیائی اسکندریه‌ای است و فقط در دوره‌ای کوتاه درحدود یکصد سال که همان دورهٔ واقع بین شورای کنستانس وغارت‌روم در۱۵۲۷ باشد، نوای آتنی‌اندیشه بلندشد، شایدقبلا درایطالیای دورهٔاوگوست نیزهمان نوابگوش رسیده‌باشد، تفاوت‌بین‌آن‌دو یعنی‌بین‌نوع تفکرهلنی‌ونوع‌هلنیستی رابطورغیردقیق میتوان بصورت تفاوت موجودبین‌تفکرو تحقیق‌بیان کرد. برای‌پیشرفت هردولازمنداماعملادرصحنهٔ تاریخ این دوطرزتفکربه‌صورت خصم یکدیگرظاهرمیشوند. تعقل‌ومشاهده، بواسطهٔپذیرش دوشق‌مخالف‌هرفرضیه‌ظاهراً شکاك وبرهمزنندهٔ حالات‌مستقر تصدیق بلاتصوراست. امااانگیزش خود راازایمان نهائی عمقی حاصل‌میدارد که درتمامی ماهیت‌اشیاء قابل نفوذاستدلال‌است. تحقیق‌باتوجه‌محدود خود به شیوه‌های مورد قبول‌درظاهرامرازلحاظ اعتقاد جنبهٔاحتیاط دارد. امالحن ذهنی آن بسوی نفی اساسی تمایل‌دارد. برای محققان مواضیع معقول دردنیا درمناطق مجزی‌ازهم جاگرفته‌اند ، این‌موضوع یاآن موضوع مطرح بحث میتواند بود . محقق کامل‌العیاراز آن تعقل ومشاهده که پارهٔ معرفت اورابه پارهٔهمسایهٔ اومتصل میسازد بیزاراست . مفاهیم اساسی خود را تفسیرشده ومنحرف شده و تعدیل شده میبابد. دیگردرفلسفهٔ خود بموجب تفکرات و ملاحظاتی که تعمیمات آن آسوده نیست ونفس قواعدصرف و نحوافکاراو را

نقض میکندپادشاه نیست. پاپ آدریان‌ششم باذکراین‌نکته که در آثارمذهبی لوتر آنقدرغلط واشتباه موجوداست که هرنو آموزی آنهارابازمیشناسد نشان داد که اززمرهٔ طلاب‌است زیرا که کاری به‌مفهوم بیان لوتر نداشت .

جهات جدیداندیشه از آنات دریافت درونی ناشی میشوند . ومواد جدید رادرحدود دید دانش‌پژوهی‌محققانه قرارمیدهند. این جهات بصورت مفرومخرج محض تفکروبلافاصله خام آغازمیشوند. ممکن‌است خوشبختانه بسرعت مورد قبول واقع شونـد ، یا ممکن است سرمنشأ کشمکش بیان محققانه شوند که هرگونه‌صبغهٔ تفکروملاحظه از آن کشمکش رخت بربسته است. پاپ لئوی دهم در آن هنگام که اختلافات ومباحثات لوتری رابصورت کشمکش‌میان‌آخوندهادید درحقیقت زوال‌دورهٔ فرهنگ آتنی رااعلام کرد.

تفکرومشاهدهٔ محض باتحقیقات حقیقت تفصیلی یاتحقیق منطق دقیق رویهمرفته‌بیش ازتحقیق‌محض که‌باتفکرومشاهده تخفیف‌نیافته باشد، بی‌ثمر است. تعادل‌صحیح‌این‌دوعامل‌در آموزش‌مترقی‌منوط به‌خصائص‌دورهٔ موردبحث متکی‌به ظرفیت افرادبه‌خصوص‌است. ونیزاین‌نکتهٔ عجیبی‌است که تا حدی درافکار یونانیان ازنظر بدوربوده است: باوجود قانون واسطهٔ زرین* بین اجزاءمتضاد چنین به نظرمیرسد کـه مقداری افراط از عوامل حتمی کلمهٔ عظمت‌هاست. باید هم خودرادر آنسوی آنچه بموجب تجزیه وتحلیل محض مجازاست باین‌سو یاآن‌سو متوجه سازیم .

یك جنبهٔ سیرعقائدوافکارهمین داستان تأثیرمتقابل‌تفکروتحقیق‌است که کوششی‌بوده‌است که درسراسر اعصارپیشرفت رهانشده است. این کتاب که تاریخ عقائد وافکاراست تعادل راکه درادوارتعالی عظمت بدست‌آمده وموجب سعادت بشربوده‌است آشکارمیکرداند . و همچنین صبغهٔ افراط را درتمامی‌اینگونه قلل شامخ اکمال امورنشان میدهد . و بهمین دلیل علت ناپایداری غم‌انگیز لحظات علی رادرزندگی بشربدست میدهد .

بخش چهارم

تصورقانون یعنی تصورحدی ازنظم یاابرام یاتکریر ، درانگیزش و کشش‌بسوی پیشرفت‌فنی‌وبهبودشیوه‌ها وتحقیق‌ومشاهدهٔ تفکرازعناصرحتمی است. صرف‌نظر ازنرمی خاصی‌درماهیت اشیاء هیچگـونه معرفت یا شیوهٔ مفید یا مقصود عقلانی نمیتواند موجودشود . درصورت عدم عنصر قانون ،

* قاعدهٔ ارسطالیس که بعدها به‌صورت «خیرالامور اوسطها» بیان‌شده است.

صرفاً بازار آشفته‌ای از جزئیات میماند که راهی هم برای مقایسه با سایر آشفتگی‌ها در گذشته یا در آینده یا درصورت تسلسل درحال ندارد . اما بیان این تصورقانون با دقت لازم وباتوجه لازم بآنچه در حقیقت درمقاصد بشری ازپیش تصور شده است امری بسیار دشوار است . تصور قانون عیناً مانند تواریخ‌عقائد کلی‌تر، تحت‌انواع تخصیصات وارد دنیای‌فکری‌مستشعر علنی‌وصریح‌دوره‌های مختلف‌شده‌است که‌ازاجتماع آن باسایرعوامل‌ترکیبی درجهان شناسی عامیانه ناشی گردیده است .

اشکال موجود درتمامی اینگونه تصورات کلیت اعلی آنست که توجه آمیخته بوقوف بطور طبیعی متوجه هیچ عاملی که درتجربه «امری قطعی» است نمیشود . توجه به «خبر» بسته است ، و خبرشامل بوی هوس است . بازگشت بآن ادوارتاریخ بشر که ازدسترس شهادت مستقیم دوراست‌بی‌ثمر است . اما درگزارشهای مردم شناسان رواج تقریباً عام مراسم قبیله را نسبت بتوالی فصول‌سال ، وخصوصاً نسبت‌به **بهاروخرمن ونیمهٔ زمستان** میبینیم. شك‌نیست که بدان‌نحو که ماا کنون‌آن مراسم‌را ازنظرمیگذرانیم، اشاره‌ای بکشاورزی درآنها هست واما کشاورزی نشان نخستین قدم قطعی بسوی تمدن جدید است . پدید آمدن کشاورزی نشانهٔ پیدایش مرحلهٔ تفکری از درجهٔ اعلی دربارهٔ جریان وقایع است . کشاورزی مستلزم پیش بینی چند ماههٔ جریان طبیعت است . چه بسیارآدم میمونی که‌سنگی برداشته است که برسردیگری اعم‌ازحیوان یاانسان دیگری بکوبدبی‌آنکه دربارهٔ سیرطبیعت بیش ازچند دقیقه بعد از آن عمل اندیشیده باشد . همچنین آدم میمون ممکن‌است توجه کرده باشد که برخی‌ازسنگها بعنوان اسلحهٔ قتاله‌بهتر‌ازسنگهای دیگرند، واومیتواند باتیز کردن آن‌سنگهابآن کشندگی کمك هم بکند . درآنصورت به تمدن نزدیك میشده است . اما مرد میمون — یا بااحتمال بیشتری آن زن میمون — درآن هنگام که بذر را درپاره‌ای اززمین می‌پاشد ومنتظرفصل خرمن‌میشود ازمرحلهٔ عظیم‌تقسیم آدم میمون گذشته است .

آشکاراست که تشریفات ومراسم فصلی بایست ازلحاظ زمانی بسیار پیش ازپیدایش کشاورزی آغازشده باشد . اختلافات بین فصول به تمامی موجودات زنده ، اعم ازنبات‌وحیوان، اختلاف حالات‌ورفتارتحمیل‌میکند. کشش زمستانی بسوی کوچ یا اسکان زمستانی قاعدة بایست موجب نوعی بیان ناآسودگی خاطرشده باشد . علاقهٔ کشاورزی زمانی آغازمیشود که

تفسیرات بعدی تشریفات فصلی را که قبیله در طی اعصار بیشمار اجراء میکرده است درنظرآوریم . تمدن باقراراجتماعی که انواع رفتاررا تعیین کندآغازنشد، قدیمترین سعی تمدن عبارت بود ازپدید آوردن تدریجی عقائد وافکاری که انواع رفتاررا توضیح کند ، وپدیدآوردن حملات عاطفه که بالفعل برزندگی آن اقوام استیلا داشت . شك نیست که عقائد وافکار نحوهٔ عملرا تعدیل میکردند . امارویهمرفته عمل پیش ازفکر می‌آید ، و فکر عمدة باتوجیه یاتعدیل وصفی که ازقبل موجود بوده است سروکاردارد.

و اما صرف نظر از عمل کشاورزی ، عادات حیوانی عمدة براساس عودت کلی فصول وحرارت وسرما وباران وخشکسالی وشب وروزاستوارند. امورمبتذل راجعه نیزباوزن پابرجای احساس ومناسك موجودبوده است . سئوالات بی‌سرانجام ممکن است اذهان استثنائی را مختل کرده باشد . اما برای تحریك علاقهٔ قبیله به توضیح امور چندان چیزی موجود نبوده است . قاعدة برخی موارد بوده است که توجه را برمی‌انگیخته است ، چون‌درمیان برخی‌ازقبائل‌اجدادی ما کششی‌بسوی‌شیوه‌های مرغوبترزندگی موجود بوده است . اما دراینجا من درصدد تعیین‌خط تمیزی هستم که‌پس از آن تسریع شتابرده وشگفت‌انگیزاندیشهٔ متمدن ممکن‌است بطورمحتمل آغازشده باشد . درمرحلهٔ قبلی واحد فراخور زمان از دستهٔ واحدهای یکصد هزارسالی است . در مراحل بعدی تا حد ده هزار سال ، پنج هزار سال، یکهزارسال ، یکصد سال تخفیف می‌پذیرد .

محتملا موافقت چندین‌علت‌موجودبوده‌است.اما درمیان آن‌علت‌ها به پیدایش کشاورزی بواسطهٔ تأثیری که در تسریع پیشرفت داشته است باید مقام شامخی داد . کشاورزی بلافاصله دمدمی بودن هوا را بصورت موضوع عمدهٔ مورد علاقهٔ قبیله بمیان آورد . همچنین توجه را نسبت باسراررویش و نسبت باتکاء رشد نباتات باختلافات فصلی برانگیخت . قبیله را وادار ساخت که ازحال رضایت‌وقبول کلی اوضاع‌بسوی‌علاقهٔ مثبت نسبت‌بجزئیات فرود آید . راه را بسوی جستجوی احتیاطات نمودار ساخت ، وکشف مستلزم فهم است . البته همچنانکه ما همه میدانیم ، وضع نو مستلزم آن نبود که هرقبیله‌ای پیشرفت کند. درضمن توده‌های بشرهمواره مستعدآنند که بسطح ثابت رسم و عادت برسند وهمانجا پیشرفت را متوقف سازند . اما درآن هنگام زندگی‌بشر بمرحله‌ای رسیده بود که مسائل آشکارهروقت پدید می‌آمدند باذهان فعال‌ترعرضه میشدند .

افسانه‌ها را بارث میبریم ، این افسانه‌ها خارق العاده و زیبا هستند بانحاء عجیب واختصاصی درهم بافته شدن قانون وخیال را دراسرارچیزها بیان میکنند . این همان‌مسألهٔ خیروشراست. گاه قانون خیر است وخیال وهوس‌شر، گاه قانون آهنین است وشروهوس رحیم وخیر . امااز‌افسانه های مـردم وحشی گرفته تا **مکالمات** متمدن هیوم دربارهٔ مذهب طبیعی ، بـا مذاکرهٔ ایوب ودوستانش درتوریة بعنوان واسطه بین آن دو ، دربارهٔ همین مسأله بحث شده است . علم و امور فنی براساس قانون استوارند . رفتار بشری رسم وعادت‌راکه بوسیلهٔ فشاردرونی تخفیف یافته‌است عرضه‌میدارد. واکنون میپرسیم غرض ما ازمفهوم **قوانین طبیعت** چیست ؟

بخش پنجم

درحال حاضرچهارعقیدهٔ عمده دربارهٔ قوانین طبیعت موجود است : عقیدهٔ مبنی برذاتی بودن قانون، عقیدهٔ مبنی‌برنظم‌مشهودتوالی ، یابعبارت دیگر قانون بصورت صرف توصیف ، و بالاخره عقیدهٔ اخیر مبنی برتفسیر بالمواضعه بودن قانون . بهتر آنست که نخست این چهارشق عقیده را از لحاظ وضع کنونی مورد بحث قراردهیم . درآن صورت بهتر میتوانیم تاریخ رنگارنك این مفهوم را در اندیشهٔ مدنی‌درك کنیم .

منظور از ذاتی بودن قانون آنست که نظم طبیعت نهاد های چیزهای حقیقی‌راکه مشترکاً هستی هـای موجود درطبیعت را تشکیل میدهند بیان میکند . وقتی جوهراین‌چیزهارا درك کردیم بموجب آن درك، روابط‌متقابل آنهارا نسبت بیکدیگرمیدانیم . بدین نحوبرطبق آنکه عناصرمشترکی‌در نهادهای مختلف‌آن چیزها موجود است لازم می‌آید کـه در روابط متقابل آنها عینیت‌های مطابق موجود باشد . بعبارت دیگر ، نوعی عینیت جزئی ساختمان درنهادهای مختلف چیزهای طبیعی‌منجربه عینیت‌جزئی‌ساختمان در روابط متقابل آن چیزها میگردد . این عینیت‌های ساختمان در روابط متقابل همـان قوانین طبیعت هستند. و برعکس، قانون مبین‌نوعی اشتراك نهاد است که درچیزهائی که طبیعت را بوجود می آورند نافذاست . آشکار است که این عقیده مشتمل برزد « وجود علی‌الاطلاق » است . این عقیده مبتنی بروجود قبلی اتکاء متقابل چیزها بطورحتمی‌است .

این اصل یاعقیده آثاری هم دارد . دروهلهٔ اول چنین لازم میآید که بگوئیم علما در صدد توضیحات هستند وصـرفاً دنبـال توصیف ساده شدهٔ

مشاهدات خود نیستند . در وهلهٔ ثانی ، نباید انتظارداشت که طبیعت با هیچ قانونی دقیقاً مطابقت داشته باشد . اگر تمامی چیزهای مربوط بموضوع نهاد مشترك لازم را داشته باشند در آنصورت ساختمان ذیمدخل بودن متقابل که مبین آن نهاد است دقیقاً نموده خواهد شد . امابطور کلی باید چنین انتظارداشت که قسمت اعظم چیزها واجد آن نهاد لازم هستند وقسمت قلیلی واجد آن نیستند. درآنصورت روابط متقابل این چیزها در آن هنگام که قانون ازحصول نموداربازمیماند افتادگی هائی را نشان خواهد داد. در آن حد که ماصرفاً به نتیجهٔ درهم چندین مورد علاقه داریم در آنصورت میتوان گفت که قانون جنبهٔ آماری دارد . اکنون عقیدهٔ فیزیك دانان آنست که غالب قوانین فیزیك ، آنطور که درقرن نوزدهم شناخته بودند، همین جنبه را دارند .

ثالثاً، از آنجا که قوانین طبیعت بذات افرادچیزهای موجد طبیعت متکی هستند ، همچنانکه چیزها تغییرمیکنند ، متقابلاقوانین نیز تغییر خواهند کرد . بنابراین نظریهٔ تکاملی جدید ازعالم مادی باید قوانین طبیعت را چنین بیان کند که با چیزهائیکه محیط را بوجود می آورند متفقاً روبه تکامل است. بنابراین تصورعالم بصورت شیئی متکامل نسبت بقوانین ثابت و ابدی که کلیه اعمال را تنظیم میکنند باید رها شود. رابعاً اکنون میتوان دلیلی آورد که چرا باید باستقراء فقط کمی اطمینان داشته باشیم . دلیل آنست که اگرمحیطی را فرض کنیم که تاحدزیادی ازنوعی هستی ها ترکیب شده باشد که ماهیت آنها را ماجزء درك میکنیم ، در آنصورت تاحدی نسبت بآن قوانین طبیعت که بر آن محیط استیلا دارند معرفت حاصل مینمائیم . اما صرف نظراز آن مقدمه وصرف نظر ازاصل ذاتی بودن قانون هیچ معرفتی نسبت به آینده نمیتوانیم داشته باشیم ، درآنصورت باید به جهل کامل خود اذعان کنیم ودربارهٔ احتمالات دست ازخود نمائی برداریم.

خامساً ، اصل ذاتی بودن قانون غیرقابل قبول است مگر آنکه بتوانیم اصل مابعد طبیعهٔ پسندیده‌ای بنا کنیم که برطبق آن نهادهای چیزهای مربوط وذیمدخل درطبیعت نتیجهٔ روابط آنها بایکدیگر است، وروابط آنها بایکدیگر نتیجهٔ نهادهای آنها .

وبالاخره اصل ذاتی بودن قانون ازابتدا تا انتها اصلی تعقلی است. این قانون صرفاً بیان حال امکان درك طبیعت است .

بخش ششم

اصل موضوع‌بودن قانون شق‌دیگراصل‌مابعد طبیعه را دائر برروابط خارجی بین هستیهائی کـه مـوجدین نهائی طبیعت هستند اتخاذ میکنند. نهاد هریك‌ازاین چیزهای نهائی بدین نحوبصورت خصیصهٔ خصوصی‌آن‌چیز تصور میشود. چنین قائمی بطورکلی مجرداز چنان قائم دیگری قابل‌درك است؛ حقیقت نهائی آنست که برای‌قائم‌بودن مستلزم هیچ چیزبه جز خود نیست. امادرحقیقت برهرچنین قائمی لزوم ورودبه روابط باسایرموجدین نهائی طبیعت واجب‌شده‌است. این ساختمانهای‌موضوع حرکت‌همان‌قوانین طبیعت هستند. اما ماهیت راجعات را باهیچگونـه مطالعهٔ قـوانین روابط آنها نمیتوان کشف کرد. وهمچنین برعکس. قوانین‌را بابـررسی طبایع نمیتوان کشف نمود.

توضیح اصل‌موضوع بودن قـانون در آن‌واحد مبین نوعی اعتقادبخدا بدون قبول‌مرسلین وبرعکس خودنتیجهٔ‌چنان اعتقاد بخداست درصورتی که قبلا پذیرفته شده‌باشد. مثلا ازبیانات‌خود نیوتن میدانیم که‌چگونه‌همین مسألهٔ اعتقاد بخدا براوعرضه شده بود. وی بطورقاطع معتقد بود که‌حالات متطابق حرکات اجسامی که منظومهٔ شمسی‌را تشکیل میدهند مستلزم‌وجود خداست تااصولی‌را که تمامی آنها بآن بستگی دارند وضع کرده باشد. مسلماً شك داشت، و در حقیقت شك اوعتمایل برد بود، که قانون جاذبه بیان نهائی اصولی باشد که توسط خدا وضع شده است. اما قطعاً چنین میپنداشت که تصور منظومهٔ شمسی که در کتاب اصول ریـاضی خـود عرضه کرده بود برای آشکارساختن لزوم وجود خدائی که قانون‌را وضع کندبحد کافی غائی بوده است. نیوتن مسلماً تا این حد درست میگفت که تمامی اصل موضوع بودن قانون صرف‌نظرازاصل متطابق خدای‌اعلای واضع قانون بدون ارزش است. این عقیدهٔ دکارت نیزهست.

اصل موضوع بودن‌قانون ازتصور«ذات» دکارت‌خیلی‌طبیعی‌برمی‌آید. درحقیقت عبارت «برای قائم بودن مستلزم هیچ چیزبه جز خود نیست» در کتاب «اصول فلسفه»ی دکارت دیده میشود. تمامی دستگاه خداشناسی، ما دیگری جسمانی، وقانون موضوع دکارت درمـورد تقلیل روابـط مـادی بمفهوم حرکات متطابق باخصیصهٔ صرفاً زمان ـ مکانی، آن تصورساده‌شدهٔ طبیعت را بوجود می‌آورد که‌گالیله ودکارت ونیوتن بـالاخره بـاآن علم جدیدرا به‌راه پیروزمند آن انداختند. اگرپیروزی ضامن حقیقت باشد،

هیچ سیستم فکری دیگری اززمانی که بشر بکاراندیشیدن پرداخت بیك‌عشر چنین پیروزی نائل نیامده است. درمدت سیصد سال حیات بشررادرافکار درونی ، درفنون ووسائل فنی ، دررفتاراجتماعی ، ودربلند پروازیهای او ، تغییرحال داده است .

ازخداشناسی ، که جزئی‌ازتمامی این تصوراست، چنین لازم‌می آید که قوانین طبیعت دقیقاً اطاعت خواهند شد ، قطعاً خدا آنچه میخواسته است کرده است . وقتی خدا گفت «نورباش» نورشد ونه صرفاً تقلید یـا میانگین‌آماری نور . بدین نحو تصورآماری با اینکه ممکن است بـرخی واقعیـات ادراك آشفتهٔ مـارا بیان کند در مورد قـوانین موضوع نهـائی مصداق ندارد .

اما حتی قبل ازدکارت نیزهمان اعتقاد ضمنی به نوعی قانون موضوع بادقت تبعی آن بود که موجد نیروی محرك درتحقیقات علمی گردید . از کجا مردان تحصیل کرده بایست معتقد میشدند که چیزی هست که بـاید کشف شود ؟ فرض کنیم که اصل ذاتی بودن قانون دراروپا وآسیای مسلمان رواج میداشت، چرا باید افرادفرض کنند که قوانین مسلمی موجود است که حتی ورای حدودمشاهدهٔ دقیق اساس متلون بودن آشکارجزئیات‌مادی را تشکیل داده است ؛ یکنواختی‌های بزرگ آشکاری موجودند . **روز** از پس **شب** می‌آید و بازبه **شب** میپیوندد ، کوهها پایدار میمانند ، وزایش ادامه دارد . امااین نظمهای بزرگ ازهمه جهت دچار جزئیاتی میشوند که ظاهراً متلون هستند . همان افراد وحشی نیزآنرا دیدند ، وباترس و وحشت شیاطین‌بدخواه را پرستیدند . امامردان متمدن که اصل ذاتی‌بودن قانون را می‌فهمند باید چنین نتیجه بگیرند که استیلاء تیره های مشترك نهاددرتمامی موجبات طبیعت صرفاً جزئی‌است. دلیلی نیست که حزاینسان باشد . جستجوی بی امان دنبال توضیح مفصل بیهوده است، چون‌اساس آن نزدیك شدن‌باحتمال نیست . اگردرگذشته افراد چنین اعتقاد میداشتند امروزعلمی موجودنبود. وحتی امروزهم‌چقدراطلاع مادربارهٔ وظائف‌الاعضاء قلیل است . همچنین یك الکترون منفرد پرندهٔ نایابی است که‌رفتارش‌غیر قابل پیش بینی است . اطلاعات دربارهٔ الکترون‌ها غـالباً مربوط بـه دسته هائیست که تعدادشان به چندمیلیون بالغ میشود . چه دلیلی هست که‌اگر نخواهیم سلطهٔ قانون را یکقدم بسوی جزئیات دقیق ببریم انتظار پیروزی داشته باشیم ؛ درواقع فیزیك دانان درتجسسات اخیرخود ازنمودارجدید

دمدمی بودن الکترونها پرده برداشته‌اند . این افراد که بـاعقیده اثباتی تعلیم داده شده‌اند فوراً به بی‌ثمر بودن جستجوی بیشتری برای «قانون» اشاره کرده‌اند . اگروضع روحی رفتارذهنی بازهم‌شامل آثاری مشتق‌ازتصور قانون موضوع خدانبود ، حتی‌امروزهم پیشرفت علم بدلیل بازماندن‌امید قطع میشد . مقدارمعتنابهی از فلسفهٔ استدلال مصروف کوششی‌است برای گریزواجتناب از این نتیجهٔ سادهٔ انحراف ناپذیر .

بالاخره صرف نظرازتصوری ازقانون موضوع، اصل ذاتی بودن قانون هیچ دلیلی بدست نمیدهد که چرا عالم‌نباید مدام‌بحالت مغشوش عاری‌از قانون درنیاید . درحقیقت عالم ، آنگونه که برطبق اصل ذاتی بودن‌قانون درك میشود ، باید خودرا چنان بنماید که شامل واقعیت ثـابتی است کـه تعلق متقابل آن بابقیهٔ چیزها انعطاف اجتناب ناپذیری‌را بسوی نظم تأمین میکند . بدین نحومیبینیم که «اقناع» افلاطونی لازم است .

بخش هفتم

ازسه فرضیهٔ اولی هنوزاصل اثباتی مربوط بقانون باقیست، وآن‌مبنی براین است که قانون‌طبیعت صرفاً ابرام مشهود نقش‌موجود درتوالی‌مشهود اشیاء طبیعی است: درآنصورت‌قانون صرفاً توصیف است. این اصل‌سادگی جالبی دارد . آن دوعقیدهٔ قبلی مارا بشکیات ماوراء طبیعه از قبیل اصل روابطداخلی باوجودوماهیت خدا راهبرمیشوند. امااین اصل سوم ازتمامی این اشکالات میگریزد .

این‌اصل این‌تصورقبلی‌را داردکه ما با توالی چیزهاآشنائی مستقیم داریم . این آشنائی‌را میتوان بتوالی اشیاء مشاهده شده تجزیه کرد. اما آشنائی مستقیم مافقط عبارت ازمشاهدات مشخص چیزهای متوالی نیست، بلکه شامل معرفت نسبی مشاهدات متوالی نیزهست . بدین نحو آشنائی متزائد ومتوازن است ، قوانین طبیعت چیزی بجزعینیات‌مشهود ساختمان که درسراسرسلسلهٔ مشاهدات متوازن موجود بوده‌اند نیستند ، بدین‌نحو قانون طبیعت چیزی دربارهٔ چیزهای مشهود میگوید ونه بیش .

سبق ذهن علم بنابراین هماناجستجوی تقریرات ساده‌ای است که‌در تأثیرمشترك خودهرچیزرا که دربارهٔ عودتهای مشهود مورد علاقه باشدبیان میکنند . این‌تمامی داستان علم است ، **همین** و نه بیش . این همان اصل بزرگ اثباتی‌است که بیشتردرنیمهٔ اول قرن نوزدهم توسعه یافته ، وازآن

پس همواره به‌نفوذ آن افزوده‌است. این اصل به مامیگوید که دل‌به‌چیزهای مشهود ببندیم، وهرچه بیشتر آن چیزها راساده ترتوصیف کنیم . این‌تمامی آن چیزی است که میتوانیم بدانیم . قوانین تقریرات واقعیات مشاهده شده‌اند . این‌اصل بزمان ابیقور ، وشامل التجای اوبفرد ساده و بیخبراز مابعدطبیعه وریاضیات است.واقعیات مشاهده‌شدهٔ تجربهٔ صریح‌قابل‌درک‌کند، وبس . همچنین «درك» یعنی «سادگی توصیف» .

شك‌نیست که این اصل اثباتی حاوی حقیقت اساسی‌دربارهٔ شیوهٔ بیان علمی‌است . مثلا بزرگترین تعمیمات علمی ، یعنی‌قانون جاذبهٔ نیوتن‌را در نظربگیریم . دوجزء ماده بانیروئی که‌نسبت مستقیم باحاصل ضرب‌وزن آنها ونسبت معکوس بامجذورفاصلهٔ آن دودارد یکدیگررا جذب‌میکنند . تصور « نیرو » به‌تصورجمع جزء باحاصل‌شتاب هریك از دو ماده بازگشت دارد . همچنین درتقریراین قانون به‌تصوروزن نیزصریحاً اشاره شده‌است . بدین نحوروابط فضائی متقابل دوماده واوزان هریك ازآنها برای قانون مزبور لازمند . تااین حدقانون عبارتست ازبیان خصائص فرضی مواد موردبحث. اماصورت ظاهرقانون ، یعنی حاصل‌ضرب وزن ومجذورمعکوس بعدصرفاً بر اساس‌توصیف واقعیت مشهود قراردارد. قسمت زیادی‌ازکتاب اصول‌ریاضیات نیوتن صرف تحقیقات ریاضی شده است که ثابت میکند این توصیف برای مقاصد اوکافی بوده است . جزئیات متعددی را زیریك اصل جمع می‌آورد خود نیوتن باین یك‌نکته‌اصرارداشت . نیوتن به‌تأمل‌اشتغال‌نداشت ، توضیح هم نمیداد . اصول جهان شناسی ما هرچه باشد ، حرکات سیارات و سقوط سنگهاتا آن حدکه مستقیماً اندازه‌گیری شده‌باشند باین قانون مطابقت دارند. نیوتن فرمولی راعرضه میداردکه انطباقات مشهود واقعیات مشهود را بیان میکند .

بدون شك تمامی علوم براساس همین نحوهٔ عمل قراردارد . قاعدهٔ نخستین روش علمی‌همین است : عرضه‌کردن انطباقات مشهود . این‌همان اصل‌بزرگ بیکن است ، یعنی‌اینکه : مشاهده‌کن ومشاهده کن تا به نظم ترتیب برسی . عالمان اسکولاستیك به منطق مابعد طبیعه اعتماد کرده بودندکه دربارهٔ ماهیت چیزها و ازجمله دنیای مادی ، دنیای معنوی ، و وجود خدا معرفت بی‌خطری در اختیارایشان میگذارد . و ازآنجا قوانین مختلف را ، اعم ازذاتی و موضوع استنتاج میکردندکه برسراسرطبیعت سلطه داشت .

یك‌فرق دیگر بین علمای اسکولاستیك و علمای عصرحاضر در مورد خرده گیری واتکاء به‌حجت‌است . امادراین تمایزمبالغه شده‌است ، وآنرا درست نفهمیده‌اند . علمای اسکولاستیك عمیقاً انتقادی بودند ، امامحیط فکری ایشان در انتقادی باآن محیط فکری کـه علمای معاصر را بخود مشغول داشته‌است متفاوت بود . همچنین علمـای معاصرنیزبه حجت اتکاء دارند، اماآن حجت‌ها که علمای معاصربآنهااتکاء دارند باحجت‌های‌علمای اسکولاستیك متفاوتند. شك نیست که علمای بعدی‌اسکولاستیك درالتجاءبه حجت منتخب خود ، یعنی‌ارسطاطالیس ، خرده گیری وانتقاد نمیکردند، خصوصاً وبدبختانه درمورد فیزیك‌اسطاطالیس . علمای معاصردرخرده گیری ازاین حدمیگذرند . اماهم علمای اسکولاستیك وهم علمای معاصردرنـوع دانش پژوهی خاص اسکندریه یکسانند . همان نوع شایستگی را دارند و همان نوع نقص را . همچنین ، همان نوع شخصی که دکتری اسکولاستیك دردانشگاهی‌قرون وسطائی‌بودامروزاستاد علمی دردانشگاه‌عصرحاضراست. وبازباید دانست کـه علمای اسکولاستیك درعقائد خود بایکدیگراختلاف شدیدی داشتند . دستهٔ قبلی‌علمای مشائی هم‌نبودند ، ودستهٔ بعدی عموماً پیروطماس آکویناس نبودند . عیناًبهمین منوال علمای عصرحاضر درمورد جزئیات‌واصل کلی قوانین طبیعت بایکدیگراختلاف دارند .

درحدبحث منطقی، علمای اسکولاستیك درحداعلی انتقادی بودند . به‌ارسطاطالیس ازاین جهت اعتماد داشتندکه میتوانستند ازآثار اوسیستم مرتبط فکری اخذ کنند . بدین نحو میبینیم که اعتمادی داشتندکه در آن انتقاد شده بود . بدبختانه فکرآنرا نمیکردند که برخی از عقائد و افکار عمدهٔ ارسطاطالیس متکی‌بآشنائی مستقیم‌اوباواقعیت تجربه‌شده‌نبود. بارتباط منطقی‌سیستم اوبعنوان ضامن ذیمدخل بودن نامحدود تصورات‌اولیهٔ اواعتماد میکردند . بدین‌نحوسرگشتگی جنبه‌های ظاهری اورا ــ هروقت سرگشتگی مـوجود بود ــ همـراه اصول اساسی کـه عمومیت وسیع دارد میپذیرفتند. شیوهٔ ایشان‌جهت‌توسعهٔ معرفت‌دربارهٔطبیعت مباحثهٔبی‌انتهائی بودکه باعودت به مشاهدهٔ مستقیم‌کاهش نمی‌یافت . درضمن بدبختانه وسیلهٔ مباحثهٔ ایشان ، یعنی منطق مثالی ، سلاحی سطحی ترازآن بودکـه خـود میخواستند . این وسیله خود به خود برخی از موضوعها را که برای فکر اساسی‌تراست به پیش‌راه نمیداد . این موضوعها عبارتند از روابط کمی که درریاضیات بررسی میشوند وامکانات مرکب رابطهٔ مضرب مشترك درداخلهٔ

یك سیستم . تمامی این موضوع ها و سایرموضوعها را منطق مشائی برای بحث راه نمیداد .

خوشبختانه عصراسکولاستیك دانش‌پژوهی اسکندریه قرنها براروپا استیلا داشت ، وگنجینه‌های ذیقیمت اندیشه‌را ارزانی تمدن ساخت . آن عصرعصرپیشرفت کثیربود. اما عصری که شایستهٔ اهل‌علم باشدبامحدودیت های انعطاف ناپذیرسروکاردارد . خوشبختانه احیاء فرهنگ هلنی وحدت هلنیستی قرون وسطی را درهم نوشت . گوئی افلاطون سرازگور برآورده بود . تعقل وتامل بی‌سرانجام ومشاهدهٔ مستقیم سیستم اسکولاستیك‌رادرهم شکست . علائق جدید وخدایان جدید رواج یافتند . اساس جدید جهت اندیشه عبارت بود ازگزارش دربارهٔ واقعیات که مستقیماً مشاهده‌شده و مستقیماً به‌کاررفته باشند . خوشبختانه در قرارگرفتن رنسانس ایطالیا در قرن پانزدهم داستان انتقال فرهنگ از آتن به اسکندریه مجدداً تکرار شد . اروپا به تدریج وارد عصر دانش پژوهی جدیدی گردید . مورخ از نوع جدید پدیدارشد، ادبیات انتقادی جدید نمودارگردید، افرادجدید اهل علم فرارسیدند ، شیوه‌های فنی جدید معمول شدند . انتقام‌فلزکاران قدیم مصر ، و ریاضی دانان سامی و اسکولاستیك‌های قرون وسطی گرفته شده بود .

اما دانش پژوهی جدیدوعلم جدید همان محدودیت‌هارا که برعصر درنوشتهٔ هلنیستی ودورهٔ درگذشتهٔ اسکولاستیك استیلا داشت از نو پدید می‌آورند . این هردواندیشه ومشاهده را درداخلهٔ حدودی که قبلا تعیین شده است ، واساس‌آن حدود فرضیات غیر متناسب مابعد طبیعه است که حکما فرض شده اند ، جریان میدهند . فرضیات جدید با فرضیات قدیم تفاوت دارند ، اما این تفاوت همواره بهتر نیست . این فرضیات بیشتر ارزشهای قطعی هستی‌را به اندیشهٔ تعقلی راه نمیدهند . خوف ذاتی دانش پژوهی که حرفه‌ای شده باشد خوددرا، باتقلیل دادن موضوعات‌آن به حدی ناچیز ، محصورمیکند ، مثلاآنرا به حد شعور ظاهر صرف و تکریر مقال می‌کشاند . آنگاه باتسلیم حکمی بقیهٔ تجربه به ایمان حیوانی یا تصوف مذهبی افرادکه ازعهدهٔ تعقل برنمی‌آیند خود را از خرده گیری و انتقاد میرهاند . اگردرآسمان انعکاسی ازنورخورشید هلنیسم نگاه نداریم‌دنیا بازدچارگرفتگی وجمود تفصیلات پست اندیشهٔ تعقلی خواهد شد .

۸

جهان شناسی ها

بخش یکم

درانتهای فصل سابق باچهار مکتب مخالف اندیشه دربارهٔ تجزیهٔ تصورقانون به جا ماندیم . یکی مکتب ذاتی بودن قانون ، یکی مکتب اثباتی مشاهده ، یعنی توصیف صرف ، وبالاخره مکتب تفسیر بالمواضعه . می‌بینیم که هریك ازاین مکاتب می‌تواند ادلهٔ سنگینی درتأییداصول معتقد خود بیاورد .

ازنظریهٔ برانگیختهٔ جانبداری هیچ مانع بزرگتری در راه پیشرفت اندیشه وجود ندارد. سلوك،وآن سلوك افلاطون، واگربتوان به«مکالمات» اواعتمادکرد ، سلوك جامعهٔ آتنی ، جزئی ازنبوغ فکری آن ایام بودند . مخاصمات بدخواهانهٔ متشرعین بعدی ، درچند قرن بعد، ملاحظاتی‌را که هرگزنبایست ازیاد می‌بردند از دیدهٔ ایشان نهان کرد ، و نبوغ مابعد طبیعه سهمی خودرا به ذخیرهٔ اندیشه ازما نهفته است .

اکنون کاررا باسنجش تاریخی‌این‌اصول‌قانون طبیعت باتوجه به‌تعیین نقطهٔ‌دقیق تباعد آنهاومیزان توافقی که این‌اصول نسبت‌به یکدیگرمیتوانند داشته باشند ، ازنوآغازمی کنیم. درفصل قبل مقدمهٔ مهر آمیزافلاطون‌برای اشاره ای فلسفی نقل شد . خود آن اشاره اکنون دربارهٔ این بحث وارد است .

«اشارهٔ من آنست که هرچیز که قدرتی دارد که بردیگری مؤثراست یا ازقدرت دیگری حتی لحظه‌ای متأثرمیشود، هرقدر که علت ناچیزوهر قدر که معلول آنی وخفیف باشد : وجود واقعی دارد ، ومعتقدم که تعریف

هستی صرفاً قدرت است .» *

در ادامهٔ این مکالمه افلاطون به عنوان عالم مابعد طبیعه بـه اوج رفعت خود میرسد . اما درضمن بااشکال واداشتن زبان به بیان چیزی در آنسوی مطالب روزمره دست بگریبان است . مطالعهٔ تاریخ عقائد وافکار بدون یـاد آوری مداوم کشمکش انـدیشهٔ نوبـا کندی زبـان مـوجب گمراهی است .

این نکته نیزجالب دقت است که بر طبق افلاطون ، نشانهٔ مشخص فیلسوف درمقابل سوفسطائی همان کوشش مصممانهٔ اوبه آشتی دادن‌عقائد متضاد است که هریك زمینهٔ استوارخودرا دارد. درتاریخ عقائد وافکاراصل عقیده تفکرومداقه لااقل به همان اهمیت اصول و عقائدی است که مـوافق تفکرومداقه‌اند .

بخش دوم

واما برگردیم به اشارهٔ افلاطون ـ «ومن معتقدم که تعریف هستی صرفاً قدرت است»

این بیان را می‌توان به مفهوم تصورقانون تعبیر کرد ، یعنی گفت که قانون تجمیاتی خارجی برهر موجودی است ، وگفت که با عمل عالی قطعی بر دیگر آنگونه موجودات انطباق دارد . اما چنین تعبیری نظری بـه عین کلمات به‌کاررفته درتعریف دارد ، افلاطون می گوید این «تعریف» هستی است که اعمال قدرت کند ومشمول اعمال‌قدرت شود. معنی این‌بیان‌آنست که جوهرهستی باید درعمل علی برهستی‌های دیگر به طورضمنی بیان‌شود. این‌آن اصل است که قانون را ذاتی میداند . اضافـه بـرآن اندکی بعد افلاطون میگوید : «هستی ، به صورت هستی شناخته ، تحت تأثیر معرفت است وبنابراین متحرك‌است، زیرا که آن چیز که‌بیحرکت است‌همچنانکه به تائید میگوئیم نمیتواند مؤثرواقع شود ... آیا می‌توان هستی را چنین درنظرآورد که ازحیات ومغزبی‌بهره باشد ودرحالی عاری ازمعنی ووحشت آورجاودانه ضمیمه‌ای بماند ؟»

توجه کنیم که دراین بحث آنچه چیزی‌برآن تأثیری‌نمی کند ضمیمه است . افلاطون منکراست که‌هستی‌را بتوان «درحالی عاری‌ازمعنی‌ووحشت

---

*رسالهٔ سوفسطائی

آور ضمیمه‌ای جاودانه» تصور کرد. بنابراین محل تأثیراست. این باتعریف نخستین اوموافقت دارد ، که «هستی» عاملی است مؤثردرچیزهای دیگر که خود پذیرنده است. بدین نحودراین بیانات افلاطون این اصل را اعلام می کند که «عمل وعکس العمل» متعلق به جوهروجود است : هرچند به واسطهٔ «حیات ومغز» توسل شده است تاوسیلهٔ عمل کردن یافعالیت به‌دست داده شود . این مفهوم وسیله که ابدی بودن هستی را باروانی شدن متصل میسازد درمکالمات افلاطون به صورمتعدد بیان میشود . فعلا در حد این بحث نکتهٔ جالب آنست که دراین بیانات درمکالمات اعلام صریحی می بینیم دائرباصل ذاتی بودن قانون .

تمایل ابتدائی وساده لوحانهٔ توحیدسامی ، اعم ازیهودی واسلامی، به سوی مفهوم قانونی است موضوع حکم خدای مجرد . تفکرات بعدی بین این دوتصویرافراطی مردد بوده درجستجوی آشتی دادن آن دواست. دراین مورد ، مانند غالب موارد دیگر، تفکرغربی عبارتست از سعی درآمیزش عقائد وافکاری که دراصل به نحوبارزی هلنی هستند باعقائد وافکاری که‌در دراصل به نحو برجسته‌ای سامی هستند . دانش پژوه معاصرباصبغهٔ تفکری که داردآن فرد مصری است که خرد خودرا برمیراث هلنی وسامی خود به‌کار می‌اندازد .

دراین مورد ، دوطرف بینهایت این دواصل عقیدهٔ قانون ازیك جهت منجربه عقیدهٔ افراطی وحدانیت خدا میشود که آن قانون اصالة متعالی است وصرفاً برحسب تصادف ذاتی میشود، وازجهت دیگر به عقیدهٔ کثرت وجود خدا منجرمیگردد که آن قانون اصالة ذاتی‌است وبه‌هیچوجه متعالی نیست .

افلاطون دررسالهٔ طیماؤوس، یعنی دراوائل پدیدآمدن این‌نحوه‌فکر مثالی ازاین تردید بین دواصل ذاتی بودن وموضوع بودن قانون به دست میدهد.دروهلهٔ اول جهان شناسی‌افلاطون شامل‌خالق غائی‌است که نامعرف ومبهم است ونقشهٔ خودرا برعالم تحمیل می کند . در مرتبهٔ ثانی ازلحاظ افلاطون عمل وعکس العمل موجدین داخلی‌عالم توضیح‌قائم بالذات‌جریان جهانند : ــ «هیچ چیز ازآن هدرنرفت ، هیچ چیز به‌آن وارد نشد ، ــ هیچ چیزجزخودآن نبود .»

دراینجا تصوراساسی جهان شناسی بدوی‌را که‌بردنیا ، اعم از وثنی ومسیحی واسلامی، قبل‌ازبروزدوران‌جدید استیلاءداشت بررسی‌می کردیم.

این تصورتوسط ارسطاطالیس ، تـوسط دانشمندان اسکندریـه ، وتـوسط اسکولاستیك‌ها تعدیل گردید . اما این آمیزش دواصل ذاتی‌بودن وموضوع بودن قانون باتعدیلاتی ازهردوجهت ، تصورعظیمی است که تـا آغـازقرن هفدهم برسایرتصورات غلبهٔ فاحش داشته است .

بخش سوم

اما اندیشهٔ یونانی جهانشناسی رقیبی عرضه کرد به صورت فـرضیهٔ اتمی به نحوی که توسط ذیمقراطیس طرح آن ریخته شد، ابیقور آنرامرتب ومدون ساخت ، و بالاخره لوکرتیوس آنرا به صورت حماسه بیان کرد . طبق بیان لوکرتیوس جهان بارانی بی‌انتها از اجزاء اتمی‌است که‌درمیان فضا جارینـد ، منحرف میشوند ، بایکدیگرمی آمیزند ، راه های خودرااز یکدیگرجدا می کنند، وباز آنهارابیکدیگرمی‌پیوندند. ازلحاظ‌این‌عقیده اختلافات کمی صرفاً بیان آماری نقشهای هندسی طرق به هم آمیخته است که‌نتیجهٔ انحراف ازمسیراست وباتعداد محدودی تنوع صورت ظاهرمرکب شده است .

افلاطون ولوکوتیوس هر دو به هندسه ملتجی میشوند ، افلاطون به اجسام‌منظم، ولوکرتیوس به‌اشکال طرق‌ذرات‌واشکال نامشخص ذرات. دراین مورد ، نظریهٔ کلی آن دورا علم معاصر تأیید کرده است . مع‌الوصف برای ابیقورلازم می‌نماید که درموردفضاوحرکت باهمان ساده لوحی مابعد طبیعه که بعدا درکتاب اصول ریاضیات نیوتن‌متجلی شداظهارنظر کند . عقیدهٔ افلاطون درمورد فضا، به‌نحوی که دررسالهٔطیماؤوس بیان شده‌است ازلحاظ مابعد طبیعه نرمش بالاتری دارد ، هرچند عقیدهٔ افلاطون در مورد وجود ظرفی که ذاتاً عاری از هرگونه شکل هندسی باشد تا حـدی شبیه عقیدهٔ لوکرتیوس است در مورد وجود خلا، مع‌الوصف احتمال میرود کـه اگـر لوکرتیوس واجد تعمق کافی بـرای توضیح بیشتری دربارهٔ نظریات ابیقور می‌بودلازم میدید درست همان اشکال‌هندسی‌رابه خلاخود میداد که افلاطون درمورد ظرف خود که به تجرید درنظر گرفته بود منکربود و ارسطاطالیس ازهیولای مطلق خود دریغ داشت .

جهان شناسی افلاطون مایل به‌آمیختن دواصل موضوع بودن و ذاتی بودن قانون است، فرضیهٔ اتمی‌ابیقور بسهولت‌آمادهٔ آمیزش دواصل موضوع بودن وشرح یا توصیف است .

دلیل این تمایز بین دوجهان شناسی آنست که در نظر افلاطون رفتار عبارتست ازعملکرد نهادهای مختلف چیزهای مورد بحث — یعنی فعالیتهای هوشیارانهٔ ارواح مقیم دراشیاء و واجبات هندسی اشکال مقام . اما درنظر ابیقورراههای ذرات ازهیچ یك ازواجبات ماهیت ذرات مشتق نشده‌اند . این خاصیت ذاتی ماهیت ذرات است که روابط فضائی داشته باشندوخود متحرکند. اماراه خاص یك ذرهٔ خاص ظاهراً واقعیتی است که بکلی نسبت به ماهیت آن عرضی است. فرضیهٔ موجی اتم درعصر حاضر بیشتر باعقیدهٔ افلاطون همراه است تا باعقیدهٔ ذیمقراطیس: مبحث حرکت اجسام نیوتن برضد نظریهٔ افلاطون باذیمقراطیس همراه است . برخی قطعات لوکرتیوس مخفیانه اصل ذاتی بودن را مطرح میسازند . آنچه لوکرتیوس دردرجهٔ اول اهمیت میداد همانا سلطهٔ قوانین درمقابل مداخلهٔ هوسی غولها وخدایان بود که باخرافات ریشخند میشوند.

واما در مورد راههای ذرات ، دونظریه ممکن است . یك نظریه این راهها رامی‌تواند موضوع فرض کند ، و موضوع بودن مستلزم خدای متعالی است به صورت واضع . عملا این همان جهانشناسی است که نیوتن اتخاذ کرد . نیروهای مورد قبول نیوتن ، صرف نظرازصورت غائی ریاضی آنها ، چیزی جزشرائط وقیود موضوعی نیستند که خدا آورده است . این نظریه فرمولی بود که درقرن هیجدهم هم طبق آن عمل میکردند ، خدا درمذهب زیرعنوان خشك علت اولی ظاهرشد و درکلیساهای سفید شده همچنانکه شایستهٔ اوبود مورد پرستش واقع شد.

فرضیهٔ دیگری را دربارهٔ آن راه‌ها میتوان بامکتب اثباتی توصیف صرف اتخاذ نمود . به این دلیل فرضیهٔ اتمی از نوع فرضیهٔ لوکرتیوس همواره اصل مطبوع اول جهانشناسی بااین مکتب فکری بوده است ، راههای ذرات رامیتوان به تصادف صرف منسوب کرد . این راهها تقسیمات تصادفی هستند، وهرراه بکلی باراه دیگر بی‌ارتباط است ، وادامهٔ هریك راه منتج ازقسمت قبلی همان راه نیست .

بدین نحوجهان بدان نحو که ما آن رامی‌شناسیم برای ادراك آشفتهٔ ماتضمینی ازطرق وتسلسلی ازاوضاع واحوال‌دارد که بکلی به حکم تصادف پدیدآمده‌اند ، ماآنچه رارخ داده است می‌توانیم توصیف کنیم ، اما آن توصیف باتمامی امکانات معرفت خاتمه می‌پذیرد .

لوکرتیوس بین تصورقانون موضوع و تصور تصادف مرددداست . مثلا میگوید : «این‌نکته راهم‌میخواهم دریابید: آنگاه که اجسام صرفاً ازمیان

خلأ به فشاروزن خود به پائین کشیده میشوند ، درست دراوقات نامعین و درنقاط نامعلوم اندکی خود را ازمسیرخود کنارمی کشند : شمافقط وفقط می‌توانید آنراتغییرتمایل بنامید. اگرآن ابدان‌به انحراف آموخته‌نبودند، همگی‌همچون قطرات باران‌ازمیان خلا عمیق فرو می‌افتادند. وهیچ‌تصادفی پدیدنمی آمد . وضربه میان نخست ـ آغاز آن (یعنی‌اتم‌ها) بروزنمیکرد: بدین نحو طبیعت هرگزچیزی‌را پدیدنمی آورد .»

اماتصادفی راکه به‌آن اشاره‌می کند باشدت محدود میسازد :

«اما باین جهت که مبادا چنین بینگارید که‌فقط اشیاء زنده با این شرائط مقیدند میگوئیم که‌این قانون همه چیزها رادرداخلهٔ حدود آن چیز نگاه میدارد .»

ایرادی که باصل اثباتی‌درحد بینهایت‌آن وارد است بیدرنگ خود را عرضه میکند ، وآن‌این است که احتمال‌نمیرود جنبهٔ عظیم تحول‌منظم‌از میان مناطق وسیعی که شامل دورترین کهکشانهاهستند وازمیان ادواروسیع زمانی محصول‌تصادف صرف باشند .

این ایراد دوجواب‌دارد . دروهلهٔ اول زمان فراوان وفضا بسیاراست. سروکارمابافضاست، ازبینهایت تابینهایت، وبازمان سروکارداریم، ازبینهایت وباثروت لاتحد تمامی وجود سروکارداریم که‌باهیچ عدد متناهی‌درك نمیشود. درهرمنطقهٔ متناهی‌زمان ومکان ، بامحمول‌متناهی ذرات‌آن، هرگونه ترتیب طرق که ازقبل تصورشده باشد ، هرقدرساده یا هرقدر پیچیده ، متساویاً غیرمحتمل‌است، درحقیقت احتمال تا حدلایتناهی برضد آنست . اما ما با تصورقبلا تصورشده‌ای سروکارنداریم، ماآنچه رادرحقیقت‌درمنطقهٔ محدودی حالت موجود است مشاهده میکنیم . چیزی بایدآن حالت موجود باشد و آنچه مامشاهده کرده‌ایم درحقیقت آن‌حالت موجود بوده است . هیچ چیز قبلا تصور نشده است ، و بنابراین از عدم احتمال تا حد لایتناهی بحثی نیست . راست است که توقعات بسیار در ذهن ما خطور می کند ، اما این توقعات‌خاطرات مبهمی‌هستند ازآنچه در حقیقت واقع شده وبا اشاراتی درمورد تجزیه‌وتحلیل مفصل‌تر واقعیت گذشته مرکب گردیده‌اند. واقعیتی که مربوط بگذشته‌است نه‌محتمل‌است نه غیر محتمل ، آن واقعیت چیزی است که درحقیقت درحد دائرهٔ مشاهدات ما واقع گردیده‌است .

جواب دوم همان لحاظ رااتخاذمیکند که ازاصل ذاتی بودن قانون مشتق‌است. حاجتی‌نیست — درحقیقت‌اندك دلیلی‌نیست — که درنظم موجود

درمنطقهٔ زمانی ـ مکانی تحت مشاهدهٔ خود مبالغه رواداریم . درمناطق و ادواردوردست فقط نسبت به جنبه‌های بسیار کلی نظم اطلاع داریم. این تنها چیزی است که میدانیم. یك گام آنسوتر از اطلاع ومعرفت مستقیمی که داریم نه باید نسبت دهیم و نه باید انتظار داشته باشیم . فرد معتقد به اصل اثباتی هیچ پایگاهی ندارد که برای تعقل در آنسوی منطقهٔ مشاهدهٔ مستقیم بر آن تکیه کند .

بخش چهارم

مکتب عظیم اثباتی اندیشه ، که حماسهٔ آن منظومهٔ نو کرتیوس است، درزمان حال در دنیای علم استیلای کامل دارد . هدف آن این است که هم خود را موقوف واقعیت کند باحذف تمامی تعقلات . بدبختانه ، درمیان تمامی مکاتب متفیر اندیشه این مکتب است که کمتر از تمامی سایر مکاتب قدرت مقابله با واقعیت را دارد . هرگز بر آن عمل نشده است . هرگز نمیتواند محمل عمل شود چون هیچ پایگاهی برای پیشگوئی آینده ندارد که منظور گرد آن بافته شود .

اما قبل ازمواجه کردن فلسفهٔ اثباتی بامعمول بشر ، ذکر این نکته جالب است که فلسفهٔ اتم شکل جدید اندیشهٔ معاصررا برخود گرفته است . اپیستمولوژی (علم شناسی) بعنوان نقاد تمامی ادعاهای معرفت پدیدارشده است . امروزسؤال « از کجامیدانیم » پیش ازسؤال « چه‌میدانیم » مطرح میشود .

وبازاصل تشکیل جهان ازذرات از نو پدیدار میگردد ، فلسفهٔ اتمی ذیمقراطیس در علم جهان شناسی جای خود را به فلسفهٔ اتمی هیوم در اپیستمولوژی داده است . ابیقور این عقیده را اعلام کرده است که عناصر غائی عالم مادی اتمهای مادی هستند که باراههائی که درپیچیدگی متلازمند ازمیانهٔ فضامی بارند . هیوم این عقیده را اعلام داشته است که عناصرغائی، که در فعالیت دانستن ذهناً معلوم باشند عبارتند از اثرات ادراك که تهیجات و تعقلات وتوقعات را برمی انگیزند . اما برای هیوم ، هراثری وجودی مشخص است درروح که ازعلل مجهول پدیدمی آید . ابیقورپایهٔ کار خود را برنوعی اپیستمولوژی قرار میدهد که با اپیستمولوژی هیوم قرابت نزدیك دارد .

فلسفهٔ اثباتی فلسفهٔ اتمی هیوم را درحالیکه خود هیوم رهبر آنست دردست گرفته است . تکلیف علم چنین بیان شده است که صرفاً تدوین و تنظیم عینیت‌های مشهود ساختمان اشیاءاست که درهرجریان تجربه موجودیا بازگشت کننده اند . اما از آنجاکه هیوم باتجربهٔ ذهنی سروکار دارد ، استقرائی برآن می‌افزاید که نسبت باصل عینی ترابیقورمسدود است. هیوم چنین می‌افزاید که‌ما انتظارداریم عودتهائی که درگذشته مشاهده‌شده‌اند درآینده نیز عودت کنند . دراین مرحله سؤال هاتسپر Hotspur ازذهن میگذرد که «اما آیا آن هنگام که شما صدا می کنید می آیند ؟» درجواب سؤال هیوم ، به تقلید گلندور Glendower چیزی نمیگوید. این نکته درگذشته مشاهده شده است که عودتهای مورد انتظار عودت کرده‌انـد . اما علم اثباتی تنها باواقعیت مشهودکاردارد. ونباید در مورد آینده بحدس و گمان بپردازد . اگر واقعیت مشهود تنها چیزی باشد که ما میدانیم که درآنصورت هیچ معرفت دیگری موجود نیست . احتمال نسبت به معرفت نسبی است . درمورد آینده،درحد عقیدهٔ اثباتی هیچ احتمالی موجودنیست.

البته غالب اهل علم وبسیاری ازفیلسوفان عقیدهٔ اثباتی را بکارمی برند تا ازلزوم درنظرگرفتن مسائل اساسی حیرت آور ــ بطورخلاصه : ما بعد طبیعه ــ بگریزند ، وسپس اهمیت علم را بوسیلهٔ بازگشت ضمنی به اقناع مابعد طبیعهٔ خود دائر براینکه گذشته عملاآینده را القاء میکند محفوظ میدارنـد .

درحقیقت همچنانکه هیوم خاطرنشان ساخت ، حیات بشربدون این اقناع نمیتواند ادامه‌یابد. بدین طریق اصل اثباتی امروزی اساس کارخودرا برنوعی فلسفهٔ اتمی، اعم ازعینی یاذهنی قرارمیدهد وچنین نتیجه میگیرد که تنها اشتغال علم عبارتست از تفصیل توضیحات سادهٔ اشیـاء مشهود . تصورغلط عجیبی هست که اسراریـاضی احصائیات به نحوی به فلسفهٔ اثباتی کمك میکند که ازمحدودیت خاص خود نسبت بگذشته‌ای که مشاهده‌شده است بگریزد . اما آمارچیزی دربارهٔ آینده به شخص نمیگوید مگر آنکه دوام وبقای شکل آماری‌را مسلم فرض کنیم . مثلابرای استفاده از آماربرای پیش گوئی باید ثابت بودن واسطه، روش کار ، اشتباه احتمالی، وتقارن یا تمایل جملهٔ آماری‌را دربارهٔ اقتران وظائف مسلم گرفت . ریاضیات میتواند نتائج اعتقادرا بشخص بگوید. مثلا اگرسیبی داریم که‌از تعداد معینی ذره ترکیب شده است ، ریاضیات میتواند بمابگوید تعداد ذرات طاق است یا

جفت . اما نباید ازریاضیات خواست که سیب وذرات و معین بودن تعداد ذرات‌را دراختیارما بگذارد . ازامکان صرف به امرمسلم یابعبارت دیگر ، ازریاضیات صرف بطبیعت مسلم هیچگونه استنتاج معتبری نمیتوان کرد .

بخش پنجم

اکنون وقت آن است که اصل اثباتی‌را با واقعیات تاریخ علم مقابله کنیم . میخواهیم نوع‌مقصود راکه درمعمول به اهل علم تجلی‌میکند کشف کنیم . به منظور احترازازظن انتخاب مسبوق به سابقه ، آخرین کشفی‌را که هنگام نوشتن‌این فصل‌درجرائد آمریکا مورد حد اکثرتوجه‌بوده‌است درنظرمیگیریم . منظور من کشف سیارهٔ جدید رصد خانهٔ لوول **Lowel** درایالت اریزوناست . تفسیر نهائی این کشف ربطی به بحث ما ندارد ، و آن این است که طبیعت حتی درضمن عمل ارضاء پیش بینی غالباً موجبات غافل‌گیری‌را فراهم می‌آورد. داستان کشف این سیاره ازهمان نوع کشف قبلی ستارهٔ نپتون وبسیاری کشفیات ستاره‌های کم نورترازستاره‌های جفت وعبارت تجربی مشهور درفرمول مخصوص حرکت ماه است .

کشف اخیربراساس انحرافات مشهود مدار های دو سیارهٔ نپتون و اورانوس از مسیرمحاسبه شده‌است. این محاسبه شامل تأثیری است که بـا قبول قانون جاذبه تمامی اجسام منظومهٔ شمسی که قبلا شناخته شده بودند برحرکات این دوستاره دارند . اما حرکات این دو ستاره که مشاهده شده است اندکی ازمدارهـای آنها که بدین‌نحومحاسبه شده است‌منحرف‌است. درهرصورت هیچ اشکالی برای تدوین فرمول ریاضی که انحراف مشهودرا توصیف کند موجود نیست . چنین فرمولی از لحاظ ریاضی بسیارابتدائی خواهدبود.چنین‌فرمولی‌عبارت‌خواهد بود ازچندجمله مشتمل برسینوسهای مثلثاتی ، بـا برخی اجزاء عددی که مبین ادوار آنهاست، بااجزاء عددی دیگری که مبین میدان نوسان آنهاست ، واجزاء عددی دیگری که مبین زمانهای آنها ــ یا طبق عبارت عوام‌پسند کنونی مبین ساعت صفر آنهاست[۲]. این فرمول رویهمرفته توصیفی خواهدبود که سادگی آن لطفی خاص‌دارد ، و بـواسطهٔ نمودار ساختن پر جرأت ترین تفکرات افلاطون دربارهٔ آیندهٔ ریاضیات اورا شاد میساخت .

هرفرد اثباتی ازچنین فرمولی بایست‌کاملا مشعوف میشد . توصیف ساده‌ای‌کامل شده بود که مطابق واقعیات مشاهده شده بود . اثباتیون‌دیگر

میتوانستند بـا اقناع توضیح نشدهٔ خود دلخوش باشند که در آینده این فرمولها بازهم‌حرکات اورانوس ونپتون‌را توصیف خواهد کرد. فلسفهٔ‌اثباتی رسالت خود را بانجام رسانده بود . اما هیأت اقناع نشده بـود . قـانون جاذبه را بخاطرداشتند. پرسی‌لوول مسیروجسم حامل‌جزء شتاب‌را اندازه گرفته بود که متوجه نقطهٔ تصوری بود که درمدار بیضوی دور خـورشید در حرکت وحتی ازمدارنپتون هم نسبت بخورشیددورتربود. لوول درانتخاب راه فرضی خود موفق شد ، بطوریکه شدت شتاب به نسبت عکس مجـذور فاصله بین نپتون ونقطهٔ متحرك تغییرمیکند . توصیف جدیدی کشف شده بود که برای‌مربوط ساختن آن به مواقع متوالی اورانوس مستلزم‌ریاضیات مرکب بود ، اما باشکل کلی قانون نیوتن مطابقت‌داشت. بطور کلی‌توفیقی حاصل شده است که اگر شخص دوستدار توصیفات باشد اسباب خرسندی است . اما منظورعمده‌ای راکه داشتیم از یاد بردیم ـ اکنون فقط بـاید بآسمان به جانب نقطهٔ متحرك پرسی لوول نگاه کنیم ، تاسیارهٔ جـدید را ببینیم. قطعی است که آنرا نخواهیم‌دید. تنها چیزی که دیده شده‌عبارتست ازچند نقطهٔ کمرنگ‌روی صفحه‌های عکاسی که‌متضمن واسطه شدن‌عکاسی، دوربین‌های عالی ، دستگاههای مفصل، نوردیدن‌های طولانی وشبهای‌مناسب کار است . توضیح جدید دراین هنگام دربسط تعقلی مقدارزیادی قـوانین فیزیکی درهم مربوط به دوربین‌ها ، نور ، وعکاسی بکارمی‌افتد ، و اینها قوانینی هستند که صرفاً ادعای ثبت واقعیات مشاهده شده را دارند . این توضیح دربکاربردن فکری آنگونه قوانین درمورد اوضاع واحوال‌خاص در حد مشاهدات بکار می‌افتد ، واین قوانین برای آن اوضاع واحوال‌مطابقه وتصدیق‌نشده‌اند. نتیجهٔ این سرگردانی‌حاصل ازبسطهای تفکری‌عبارتست ازمربوط ساختن انحرافات اورانوس ونپتون‌بانقاطی که‌روی صفحات‌عکاسی دیده میشود .

نقل این قسمت که طبق‌شرائط قطعی نظریهٔ‌اثباتی‌ترتیب‌داده‌شده‌بود ، بیان مسخره‌آمیز واقعیات ساده است . دنیای متمدن به فکرستاره‌ای کـه اخیراً کشف شده بود ، تنها ودوردست ، که اعصار متمادی دورخود گشته نفوذناچیزخودراجزء بجزء به‌امورافزوده بود، جلب شده‌بود. دنیای‌متمدن دراین فکراست که عاقبت‌این ستاره بوسیلهٔ خردبشری که درماهیت اشیاء غور میکند ومستلزمات ارتباطات داخلی آن اشیاء رابرابردیده میکشاید کشف شده است . بسطهای فکری قوانین کـه طبق فرضیهٔ اثباتی بی‌اساس

است ، نتیجهٔ مسلم اطمینان فکری مابعد طبیعه است درچیزهای مادی باقی ازقبیل دوربین‌ها ورصدخانه‌ها و کوه‌ها وسیارات ، که طبق مستلزمات عالم و ازجمله فرضیات مربوط به ماهیت خود به یکدیگررفتار میکنند . نکته آنست که بسط فکری در آنسوی مشاهدهٔ مستقیم متضمن مقداری اطمینان به مابعد طبیعه است هر قدرهم کـه این تصورات مابعد طبیعهٔ در اندیشه صریح اشخاص به ابهام پذیرفته شده باشد . معرفت مابعد طبیعهٔ ما ناچیز وسطحی وغیرکامل است . بنا براین درکارما اشتباهات وارد میشود . امابه همین نحو که هست فقط مابعد طبیعی قوهٔ تصور را راهنمائی و مقصود را توجیه میکند . اگر از تصورات قبلی مابعد طبیعی صرف نظرشود تمدنی نمیتواند باشد .

دربارهٔ روش علم پندی هست که باید درنظر گرفت . تمامی پیشرفت علمی منوط به تهیه فرمولی است دروهلهٔ اول که توضیح کلی دربارهٔ واقعیت مشاهده شده بدهد . لوول باچنین فرمولی کارمیکرد ، وآن جملـهٔ سادهٔ ریاضی بود که انحرافات رابیان میکرد . دریك مرحله روش تمامی کشفیات بااصل فلسفهٔ اثباتی مطابقت دارد. شك نمیتوان داشت که بااین معنی محدود که قائل شدیم اصل عقیدهٔ اثباتی صحیح است .

برخی شعب علم قرنهادراین مرحله متوقف میشوند . آنوقت طرفداران آن اصل عقیدهٔ اثباتی راکه بدون محافظ است دربرمیگیرند . درهرحال محرکی موجب عدم آسایش خیال موجود است که نمیگذارد اهل علم با توصیف صرف راضی شوند ، حتی مانع رضایت آنها ازتوصیف کلی است ، آن محرك علاقهٔ به حصول توصیف **مبینی** است کـه بتواند بسط فکری قوانین را درماوراء موارد علمی وخاص مشاهده توجیه کند .

این تمایل بسوی توصیف مبین موجب تأثیرمتقابل علم وحکمت نظری یامابعد طبیعه میگردد . اصول مـابعد طبیعه تعدیل میشوند به نحوی کـه بتوانند توضیحی دربارهٔ علوم بدست بدهند ، و توضیحات علمی به عبارات حکمت نظری عامیانه که درنیروی تصور آن عالمان باقی مانده است پرداخته میشوند .

یك جنبهٔ تاریخ اندیشه اززمان افلاطون تازمان حاضرهمان کشمکش بین حکمای نظری واثباتیون است برسرتعبیرقوانین طبیعت . یونانیان را درمقابل علمهای اسکندریه ، باید کاشفین عقائد و افکاردانست ونه تدوین کنندگان آن. بنابراین جای عجب نیست که نظریهٔ افلاطون دراین موضوع

آنطور که مطالب منقول قبلی ممکن است ایجاد توهم کند بطورصریح معلوم نیست . دربرخی ازمکالمات افلاطون توجه اومصروف تمایز بین دنیای جاودان مثل است که در آن کاملا بروی ادراك گشوده است ، بادنیای متغیر که بوسیلهٔ حواس درك میشود وباهیچگونه وضوحی نمیتواند دراشکال جاودان شرکت جوید. دردنیای محسوس تا آن حدبروی ادراك بسته است . تاریخ آن دنیا به‌حد امورسرراست تقلیل یافته است ونمیتواندکاملا بااستدلال عقلی تفسیر کند . از آن افلاطون که مثل سایه‌های روی دیوارغار را تصنیف کرد تااصل عقیدهٔ کامل اثباتی هیوم که مصنف **رساله** بود وجان استوارت میل واو گوست کنت و طماس هنری هکسلی جز یك قدم فاصله نیست . تمایز عمده بین افلاطون ، آنگاه که چنین می‌اندیشید وعلمای جدید ـ واین تمایزی عظیم است ـ عبارتست ازاینکه جای تأکید افلاطونی را در مورد واقعیت آشکار دنیای جای جاودان مثل باید به‌فلسفهٔ تسمیهٔ غالب این علمای جدیدداد .

اماعلاقهٔ افلاطون درمکالمات بعدی او متوجه جهانشناسی است ، و همچنانکه مطالب منقول قبلی نشان میدهند ، حکم نهائی او، یاانحطاط پیری ، اورا بوضعی درمیانهٔ دواصل ذاتی بودن قانون و موضوع بودن قانون میکشاند .

بخش ششم

آنکه این اشاره را بیان کرد که «ومن معتقدم که هستی صرفاً قدرت است» افلاطون درحال اخیرخود بود . این اشاره همانا منشور اصلی ذاتی بودن قانون است .

رویداد مهم بعدی رادرتاریخ این عقیده ، درحدود چهارصد تاششصد سال بعد ، اهل دین اسکندریه باعث آمدند . معمول آنست که درتاریخ غیر دینی افکارفلسفی به تشریح زیاد اهمیت ندهند. این عمل اشتباه است، چون درمدتی قریب یکهزاروسیصدسال توانا ترین متفکران اهل دین بودند .

اهل دین اسکندریه درمسألهٔ قدیم یاذاتی بودن خدا دراین دنیا بسیار ورزیده بودند . ایشان این مسألهٔ کلی را بررسی میکردند که چگونه ذات واجب قدیم که سرچشمهٔ عودت اجتناب ناپذیرجهان بسوی نظم است ماهیت خود رابادنیا شریك میکند. به‌بعضی معانی وی درماهیت‌های تمامی چیزهای غیر ثابت جزء متشکلی است، بنابراین فهم ماهیت چیزهای دنیوی متضمن درك قدیم یاذاتی بودن وجود ازلی است . این اصل موجب توافق مهمی بین

دوعقیدهٔ مبتنی‌برموضوع بودن قانون وذاتی بودن قانون میگردد . چون‌با این عقیده ، لزوم کشش بسوی نظم از ارادهٔ تحمیلی خـدای متعالی ناشی نمیشود . بلکه از این حقیقت ناشی میشود کـه موجودات طبیعت درماهیت خدای قدیم شرکت دارند .

این‌عقیده ، به هیچ‌صورتی که صراحت داشته باشد ، افلاطونی‌نیست هرچند تعدیل طبیعی از عقیدهٔ خود افلاطون است . اما افلاطون دررسالهٔ طیماؤوس روحی از آن‌این جهان بدست‌میدهد که قطعاً خالق غائی نیست . افلاطون بااین مفهوم راه رابرای معتقدین‌به پسرخدانبودن عیسی‌وهمچنین برای اهل‌عرفان باطرزاعجاب‌آورنشأه‌ای که داشتند هموارساخت. دررسالهٔ طیماؤوس این‌اصل‌را میتوان بصورت تمثیل‌خواند.اگرچنان باشدآن رساله بینواترین رسالهٔافلاطون درمثل‌است . روح‌گیتی ، بصورت نشأه ، زایندهٔ حکمت نظری بچگانه بوده‌است که فقط موجب ظلمانی شدن مسألهٔ نهائی رابطهٔ واقعیت بصورت ثابت با واقعیت بصورت متغیر میگردد : واسطه باید جزء مشترك درهردوواقعیت باشد ونه تشعشع متعالی .

عقیدهٔ غربی عنایت‌الهی که مأخوذ از اوگوستین قدیس است سخت به‌جانب مفهوم خدای کاملا متعالی کـه عنایات تبعیض‌آمیز خود را بجهان تحمیل‌میکند متمایل‌است . درحقیقت روایت خشك و خشن کالون از همین عقیده مبین اصل‌مانوی‌است مبتنی‌بردنیای مادی بکلی‌شری که جزء بوسیلهٔ انتخاب دلخواه خدا نجات می‌یابد . برای معتقدین بافکارکالون نظم‌مادی جهان تحمیل‌دلخواه ارادهٔ خدا بود . در حقیقت عقیدهٔ اوگوستین بسته به آنکه از خـدای متعالی مأخوذ باشد یاماهیت خدای قدیم ذاتی جنبه‌های مختلفی بخود میگیرد .

این‌اعتقادعاری‌ازشك‌نسبت‌به‌نظم. بااین‌تاریخ‌متلاطم—افلاطون‌وابیقور، اهل عرفان، متشرعین‌اسکندریه، اصحاب تعقل‌انطاکیه، ومانویان، اوگوستین کالون— بالاخره درقرن شانزدهم بااین‌تصورقبلی قطعی که‌نظامی درطبیعت هست که ازهرلحاظ کلاوجزء قابل ادراك‌بشری است مرحلهٔ نخستین‌دنیای معاصررا آغاز کرد .

دنبالهٔ این اعتقادرا میتوان درآغازکارافلاطون وانبیـاء بنی‌اسرائیل جست . اما باغلب احتمالات این اعتقاد بیش ازآنست که هریك ازایشان توانسته باشد به صراحت تدوین کند یاخود مدام بآن عقیده‌داشته باشد. لوکرتیوس واضحترین فرمول اصل نظم مفصل‌ودقیق‌طبیعت‌را بدست‌میدهد.

اما حتی اوهم باید همه چیزرا منوط به انحرافات اتمها کند که « در هیچ زمان معینی» اتفاق نمی‌افتند .

بخش هفتم

خاتمهٔ قرن هفدهم آغاز تثبیت جدید اصل جهانشناسی در دویست سال بعد بود . عقیدهٔ افراطی اثباتی موقتاً بکناری نهاده شد. اما بسیار جای عجب است که سه فرد بزرگ ، یعنی نیوتن ولایب نیتز و لاك که در آن هنگام بر جهان اندیشه استیلا داشتند ، سه تفسیر مختلف از مسائل افلاطونی ولوکرتیوس بدست دادند .

موقعی که نیوتن اتخاذ کرده بود بصورت توجیه شیوهٔ بیان لازم‌جهت دنیای علم چه در آن هنگام وچه در آینده سودمندتر بود. نیوتن چه‌درمورد اصل خلا لوکرتیوس ، چه در بارهٔ اصل ذرات مادی لوکرتیوس ، وچه در باب قانونی که بحکم رأی الهی وضع شده‌باشد بساده لوحانه ترین‌روایات معتقد بود. تنهاقدمی که درراه تفهم مابعد طبیعه برمیدارد ناشی‌ازطریقی است که وی خلاء را بامغز کل طبیعت الهی مربوط میساخت . جهانشناسی نیوتن‌برای‌درك بسیار آسان‌وبرای پذیرفتن بسیارسخت‌است. ازلحاظ‌اصالت عمل یاارزشی که عملا بدان‌داده شد مدت‌دوقرن توجهی بحد اعلی‌داشت. بدین نحو درهمان مدت دوقرن‌حقیقت آن ازلحاظ اصالت عمل محرزشد. عقیدهٔ نیوتن تا ابد بصورت سیستم واضح وممتاز عقائد بامیدان عمل‌وسیع وپایداری خواهد ماند . هر گونه‌جهانشناسی که پدید آید باید بتواند این سیستم‌را تفسیرومحدودیت‌های آنرا بیان کند .

مونادهای لایب نیتزروایت دیگری ازعقیدهٔ مبنی براتمی بودن عالم را پدید می‌آورند . این نکته راست است که نیوتن بدون بحث و تحقیق برخی ازمعتقدات عمدهٔ فیزیك دکارت‌را اقتباس کرده بود . اما نیوتن نسبت باساس ذهنی اندیشه، یا قراردادن شخص متفکربعنوان اساس‌تفکر که دکارت پدید آورده بود جاهل‌بود. نیوتن دید که آنطور که مرسوم‌تفسیر بشیوهٔ دکارت است خود خیلی چیزها میداند ، وخود بشیوهٔ همان تفسیر آن معرفت رابه نحوی توفیق‌آمیزمرتب ومنظم ساخت. دکارت پیش‌از آنکه بمسائل‌فیزیك بپردازد آن‌دوسؤال بسیارمهم‌را ازخود کرد— از کجامیدانم؟ وچگونه میتوانم معرفت‌خودرا ازتفسیرمشکوك پیراسته کنم ؟ نتیجهٔ نهائی این‌رشتهٔ‌ذهنی اندیشه پس‌ازیك قرن‌فلسفه بافی آنست که هیوم‌بصورت فلسفهٔ

ذرات دماغی بدست داد که قبلا دراین فصل ذکری از آن شد. لایب نیتز دقیقاً ازاین مسألهٔ انتقاد معرفت آگاه بود. بنابراین مسألهٔ جهانشناسی‌را ازجنبهٔ ذهنی آن حل کرد، درحالیکه لوکرتیوس ونیوتن ازجنبهٔ عینی بآن پرداخته‌اند آن هردوبطورضمنی می‌پرسند دنیای‌ساخته ازذرات درنظر متعقلی که آنرا نظاره میکند چگونه مینماید؛ چنان متعقلی در بارهٔ منظرهٔ عالم ذری (یا اتمی) چه خواهد گفت؟ جواب‌این دو سؤال‌درحماسهٔ لوکرتیوس وکتاب‌اصول ریاضی نیوتن داده‌شده است وآن هردواثری جاودانی‌هستند.

امالایب نیتزبسؤال دیگری جواب میداد .لایب نیتزتوضیح میداد که اتم‌بودن قاعدة چگونه چیزی‌است. لوکرتیوس منظرهٔ اتم‌را برای‌دیگران شرح میدهد ولایب نیتزاحساس اتم را دربارهٔ خودآن‌نقل میکند. دراین نقل‌لایب‌نیتز بااشکالی دست‌بگریبان‌است که‌به جهانشناسیهای معاصرصدمه زده است، وآن اشکالی است که افلاطون وارسطاطالیس ولوکرتیوس و نیوتن‌بکلی‌ازآن غافل‌بودند ـ شاید باین علت که اگربآن‌توجه میکردند میگفتند اساس آن مبنی براشتباه است. دکارت همچنانکه معمول بنیان گذاران مکاتب جدید اندیشه است، وضع خودرا درست میان طریق قدیم وطریق جدیدی که خود بنیان گذار آن بودمتعادل ساخت. نحوه‌ای که‌در عصرجدیدباین موضوع توجه میشود درمدت‌دوهزارسال ناشی‌ازنفوذتدریجی منطق ارسطاطالیس بوده است.

همچنین منطق ارسطاطالیس برتجزیهٔ ساده‌ترین شکل جملهٔ شفاهی بناشده است. مثلا جملهٔ «آب گرم است» صفت حرارت زیاد را به تودهٔ معینی آب درلگن‌معینی‌نسبت میدهد. کیفیت «گرم بودن» تجرید است. بسیاری چیزهای مختلف میتوانندگرم باشند، و ما میتوانیم در بارهٔ گرم بودن فکر کنیم بدون آنکه درفکر چیزمعینی درلگن باشیم که گرم باشد. امادردنیای‌مادی حقیقی کیفیت«گرم‌بودن» فقط میتواندبصورت‌صفت‌مشخص چیزهای مقید درآید که گرم هستند.

وباز، ضمن آنکه ازنظرگاه مأخوذ ازمنطق‌ارسطاطالیس‌نگاه میکنیم اگرنقل‌کامل چیز به‌خصوص حقیقتی رادر دنیای مادی بپرسیم، جواب‌کافی بعبارتی‌متشکل ازدسته‌ای ازاین صفات مشخص بیان میشودکه دربطهمی منفردی متحد شده‌اند که همان چیزموردبحث است.

این جواب به نحوزیبائی‌ساده است. امااارتباطات داخلی بین‌چیزها رابکلی‌ازقلم‌می‌اندازد. هرچیز ذاتی‌بدین‌نحو بصورت‌کامل بالذات وبدون

ارجاع به چیزذاتی دیگر درنظر گرفته میشود . چنین فعلی ازوارث ذرات نهائی ، یادربارهٔ موناد‌های نهائی ، یادر بارهٔ اذهان نهائی که عمل تجربه را انجام میدهند ، دنیای مربوط بهم افراد حقیقی راغیرقابل فهم میسازد. عالم بصورت‌انبوه چیزهای ذاتی غیرمربوط در می آید که هرچیز بطریق‌خود دستهٔ خاص صفات مجردی راکه درفردیت ذاتی آن منزل‌مشترکی یافته‌اند نمودار میسازد . اما چیزذاتی نمیتواند چیزذاتی را درك کند . چیزذاتی میتواند عرضی یااعتباری کسب کند — اما هرگز نمیتواند کیفیت ثابتی بخود بگیرد . بدین طریق اصول ارسطاطالیس درمورد خبروهیولای اولی منجر باصل ارتباط صفات وانفعال هیولی اولی گردیده‌اند .

تمامی اپیستمولوژیهای جدید، وجهانشناسی‌های‌جدید، باهمین‌مسأله درکشمکشند . برای اصول‌آنها واقعیت مرموزی درزمینهٔ آنها موجوداست که ذاتاً باهیچ برخوردمستقیمی قابل شناخت نیست. درظاهرالتذاذمستقیم تأثیرمتقابل خصائص مختلف موجود است که رویهٔ وحدت ذاتی فرد مجرد مورد بحث را متنوع میسازد .

اما یك خصیصهٔ هرذهن مشتغل به تجربه همانا کشش مرموزی است بسوی تفسیردنیای خاص کیفیات آزمودهٔ آن ذهن بصورت داله ومبینهٔ‌ارتباط مرکبی بین واقعیات غائی . با این وصف برطبق عقیدهٔ این جهانشناسی های جدید سؤال «چگونه» یا «چرا»ی‌چنین ارتباطی باید همواره دور از دسترس استدلال بماند : چون استدال فقط میتواند دستهٔ کیفیاتی‌راکه موجب ماهیت ذات منفردی میشوند ازیکدیگرتمیزبدهد .

نفوذ تدریجی وطولانی منطق ارسطا طالیس بر فرضیهٔ جهان شناسی چنین بوده‌است. لایب نیتزنخستین وبه قیاس باسایرین بزرگترین‌فیلسوفی بوده است که هم اصول جدیدرا پذیرفته وهم صریحاً با اشکالات آن روبرو شده‌است. شجاعانه خدا را ازحدود اصل جدید مستثنی ساخت . خدا و هرفرد موناد ارتباط داشتند. بدین‌نحودراصول لایب‌نیتزارتباط‌غیرمستقیمی بین موناد‌ها بوساطت‌خدا برقراراست . اما هرموناد برطبق خصائص خود که درابتدای امربوسیلهٔ ارتباط با خدا براوتحمیل شده است‌تجربهٔ خاص خودرا مستقلا انجام میدهد . این اصل لایب نیتزمبنی برقانون بوسیلهٔ توافق مستقرقبلی نمونهٔ افراطی ازاصل‌موضوع بودن قانون‌است که ازبعضی لحاظها میتواند باتصورذاتی بودن خداتخفیف یابد. اماهیچ دلیلی‌نمیتوان بدست داد که چرا موناد اعلی، یاذات خدا ، ازسرنوشت مشترك موناد‌ها

که انزوا باشد معاف شده است. طبق این اصل مونادها روبه یکدیگر دریچه ندارند . چرا روبه خدا دریچه دارند «چرا خدا روبه آنها دریچه دارد؟»

تحقیق دراینکه چگونه جهانشناسان قدیم - یعنی افلاطون ولوکرتیوس - ازاین اشکال احتراز کردند جالب است .

دروهلهٔ اول باید تصدیق کرد که در **مکالمات** افلاطون بسیاری بیانات بدون توجه و بسیاری دنباله‌های افکار میتوان یافت که بخودی خودمستقیماً منجربه اشکال زمان حاضرمیکردند . درحقیقت دراین مورد نطفهٔ منطق ارسطا طالیس‌را میتوان درافلاطون یافت. اما درجهانشناسی های قدیم و ازجمله نظریهٔ خود ارسطا طالیس دربارهٔ ماده ، رشتهٔ دیگری از اندیشه میتوان یافت که درحقیقت نظریهٔ تأکیدی ارتباط حقیقی است . عقیدهٔ افلاطون - مبنی برظرف **حقیقی** ، و عقیدهٔ مبنی برخلا حقیقی دربرخی جزئیات بایکدیگراختلاف دارند . اما هردوعقیده بیان تأکیدی ارتباط حقیقی بین حقائق غائی هستند .

این ارتباط عارضی نیست. این ارتباط جزئی ازماهیت ذاتی هرواقعیت مادی است که خودعنصری است شاخص. ظرف و کیفیات ظرف واردماهیت خود آن میشوند . ظرف بخودی خود باواقعیات مختلف منتزع ازآن طبق نظر افلاطون درهیچ گونه صوری شرکت ندارند. اما افلاطون ظرف را «نامادری کل صیرورت» میخواند، بعداً درهمان مکالمه افلاطونی آنرا «زهدان طبیعی تمامی چیزها» مینامد . صور خود را بدلیل اشتمال واقعیت ها میپذیرد آنهم بطریقی که ازآن واقعیت‌ها منتزع نشود . ظرف آنگونه که دررسالهٔ طیماؤوس دربارهٔ آن بحث‌شده است طریقی‌است که افلاطون درآن بسیاری واقعیات دنیای مادی را بصورت اجزاء مشکل ماهیت های یکدیگربه‌تصور آورد . این همان نظریهٔ ذاتی بودن قانون است که از ذاتی بودن متقابل واقعیات مشتق گردیده است . این همان نظریهٔ افلاطون است دربارهٔ واسطهٔ ارتباطات متقابل .

بدین نحو بالاخره میتوانیم بفهمیم که **ظرف** طبق نظر افلاطون ، و **خلا** طبق نظرلوکرتیوس ، و **خدا** طبق نظر لایب نیتز ، در فرضیهٔ جهان شناسی یك عمل‌را انجام میدهند وهمچنین نیوتن درضمیمهٔ کلی آثار خود **خلا** لوکرتیوس‌را با **خدای** لایب نیتز قطعاً مرتبط میسازد. دلیل این‌امر آنست که فضای خالی‌را «مغز کل خدا» میخواند . دراینجا نمایش وحشت انگیزی از افراد و نبوغهای متخالف داریم : افلاطون و ارسطا طالیس ،

ابیقورولوکرتیوس، نیوتن ولایب نیتز جهانشناسی‌های معاصر عموماً تغییرات مفصل انواع بزرگی هستند که مورد بحث قراردادیم . این جهانشناسی ها گرد تصورات مختلف قانون ، تصورات مختلف ارتباط بین افراد حقیقی ، تصورات مختلف اساس وساطت که بحکم وجود آن ارتباط حاصل میگردد ، طواف میکنند. یك مسألهٔ دیگر که ازاین اصول کلی مشتق میگردد امابرای حیات بشراهمیت عمده‌دارد عبارتست از نظریهٔ مقام‌روح بشردرطرح‌چیزها.

این مسألهٔ اختصاصی تر فرضیهٔ جهان شناسی موضوع جزء قبلی‌این کتاب بود. نفوذ مهم آن برمسیرتاریخ بشرنموده شد. اما نباید تصور کرد که مسألهٔ کلی‌ترجهانشناسی درخـارج ازحدودعلاقهٔ ماواقع است. جهات فعالیتهای بشری درادوارمختلف ، وتصادفات آن جهات در یك دوره حاصل راه حل های حاضروآمادهٔ مسألهٔ جهانشناسی هستند که درمیان توده هـای بشرجزء دانشهای عمومی شده‌اند . میلیونها نفردرحالیکه بواسطهٔ ایمان شدید به قانونی که بحکم‌ارادهٔ **الله** سختگیروضع شده‌است بشدت‌جرأت یافته‌اند به‌میدان‌جنگ شتافتند وقانونی که‌سرنوشت اجتناب‌ناپذیرهرفرد بشررا نصیب اومیسازد ، قانونی که به‌هرمسلمان باایمان یاپیروزی قسمت میکند یامرگ وبهشت. میلیونهـابودائی بااتکاء به‌ذاتی‌بودن غیرمتشخص قانون که بوسیلهٔ اصول عقائدبودا برای ایشان صراحت‌یافته است‌ازمضرات ذاتی‌آن احساس خشن اسلامی پرهیز کرده‌اند . میلیونها فرد بشرزندگی خودرا براثر رسوخ فلسفهٔ افـلاطونی در مسیحیت طبق سازش بین این دو نظریه بقالب ریخته‌اند .

وبالاخره جستجوی‌آرامش ناپذیرعصرحاضردنبال دقت افزایش‌یافتهٔ ملاحظه ودنبال توضیح افزایش یافته ومفصل مبتنی برایمان خدشه ناپذیر به سلطهٔ قانون است . اگراین ایمان‌نمیبود امرعلم احمقانه‌وبیسامان بود.

بخش هشتم

آخرین نظریه ازچهارنظریهٔ مربوط بقوانین طبیعت هنوزمطرح‌بحث نشده استوآن اصل تفسیربالمواضعه است. این‌اصل یقیناً مبین روشی‌است که بموجب آن ملاحظات آزاد تبدیل به تفسیر طبیعت‌میگردد. یك دستگاه عقائد را بدون ارتباط باهرگونه ملاحظهٔ مستقیم وجزئی اموروواقعی طول‌و تفصیل میدهیم . مثلا چنین‌عدم ارتباطی باملاحظهٔ جزئی ظاهراً ازخصائص **مکالمات** افلاطون به‌نظرمیرسد. آن‌مکالمات‌جنبهٔ‌استقراءصبورانهٔ‌ازواقعیات

را ندارند . تحت سلطهٔ ملاحظه وجدل‌قرار دارنـد. همچنین ریـاضیات ، علی الخصوص درسالهای اخیرباعلاقهٔ تفکری درانواع نظم وبـدون یقین ماهیت‌های خاص که نمودار آن انواعند توسعه یافته‌است. اما طبیعت بعداً باعبارات آن قوانین‌ریاضی‌تفسیرشده‌است. ظاهراً نتیجه‌ای که‌میتوان گرفت این است که طبیعت تحمل تفسیررا بعبارت قانونی که اتفاقاً مورد علاقهٔما هستند ، دارد .

مع الوصف نکتهٔ دیگری این لحـاظ بخصوص را پشتیبانی میکند . درتفسیرمامبنی‌برخصیصهٔ هندسی دنیای مادی عنصرانتخاب دلخواه موجود است. ریاضی‌دانان ثابت کرده‌اند که هر منطقه‌ای که هندسهٔ متریك از نوع هندسهٔ اقلیدس درآن صحیح بـاشد ، هندسی متریك ازنوع بیضوی نیزدر آن مصداق دارد ، وهندسهٔ متریك ازنوع‌هـذلولی نیزدرآن صحیح است. اضافه براین ، اگرباهریك ازانواع‌هندسهٔ مزبورآغاز کنیم میتوانیم ثابت کنیم که هردونوع هندسهٔ دیگریکایك درهمان موضوع مصداق داشته‌اند.

اما این عمل که حتی برخی ازریاضی دانان هم آنرا تأیید کرده‌اند تصورکاملا اشتباهی است که چنین استنتاج کنیم کـه ایـن حقیقت ریاضی ارتباطی به تصور بالمواضعه بودن قوانین‌طبیعت دارد. چـون درسه هندسهٔ متریك که درمورد یك موضوع بکار میروند تعریفاتی کـه از مسافت میشود متفاوت است . بنابراین ریاضی‌دانان ثابت کرده‌اند که اگرهندسه متریك ازنوع اقلیدس درموردی مصداق داشته باشد، درآنصورت ماتعریف‌دیگری ازمسافت وبنابراین باتعریف دیگری ازتوافق ، هندسهٔ متریك ازنوع‌بیضوی نیزدرمورد همان موضوع مصداق دارد. درموضوع سه سیستم رابطهٔ مختلف موجود است‌واین ارتباط به نحوی است که اگریکی‌ازآن سه سیستم‌حاضر باشند درسیستم دیگر حاضرخواهند بود . همچنین البته توصیف یك دسته روابط را هرچند بسیارناهموارمیتوان باشرائط هریك‌ازدودستهٔ دیگرانجام داد . دراین امرهیچ چیز ، بالمواضعه‌نیست ، باستثنای این‌حقیقت بارز که میتوانیم توجه خودرا به هرگروه انتخاب شدهٔ واقعیات معطوف سازیـم ، البته این سؤال باقی میماند که وقتی میگوئیم سی میل راه پیموده ایم و خسته شده‌ایم بچه‌دسته ازروابط هندسی اشاره میکنیم ؟ آیا منظورسی‌میل اقلیدس است ، یاسی میل بیضوی یاسی میل هذلولی؟دراینجا میزان مرجع میتواند درهردومورد یکی بـاشد ، یعنی فاصله بین دو علامت مشخص کـه بطور امن درشهرواشنگتن نصب شده‌اند .

واما بازهم ابهام هندسی دیگری باقی است، بااتخاذیك نوع هندسه — مثلا اقلیدسی اما هریك ازدونوع دیگر نیز کاملا میتوانددراین موردبکاررود — بااتخاذ هندسهٔ اقلیدس عدهٔ نامحدودی طرق متناوب مختلف تعریف فاصله موجودند که سیستمهای متناوب هندسهٔ اقلیدسی را بدست میدهند . بنابر این باقبول اینکه یك سیستم اقلیدسی مصداق دارد ، تعداد نامحدودی از سیستمهای دیگر اقلیدسی نیز مصداق دارند . بنابراین وقتی رفیقی میگوید مسافت چندمیل را با اتومبیل طی کرده‌ام تا شمارا ببینم ، باید ازاوبپرسیم منظورش کدام سیستم هندسی بخصوص متریك بوده است، واگرصرفاً جواب بگوید سیستم هندسهٔ اقلیدسی ، جواب کامل سؤال ما را نداده است . همچنین اختلافات حتماً ناچیز نیستند . فاصلهٔ بین دو شهراگر برطبق یك سیستم یکهزارمیل باشد ممکن است درسیستم دیگری دومیل باشد . لازم می آید که هرقانونگذاری باید بادقت سیستم متری راکه میخواهد اتخاذ کند معین کند . این مسأله هیچ ارتباطی با اختلاف بین میل و کیلومتر یا نقص صرف اندازه گیری ندارد .

این نکته بالنسبه واضح است که صرف نظر از عدم دقتهای جزئی ادراك ، ماهمگی عملا یك سیستم رااتخاذ میکنیم . این یك واقعیت طبیعی است که پیمودن سی‌میل‌راه برای‌همه طولانی‌است. دراین‌باره هیچ‌مواضعه‌ای درکارنیست. بدین نحوتوسل به هندسه راهنگامی که دربارهٔ مسألهٔ قراردادی بودن قوانین طبیعت بحث میکنیم میتوانیم فراموش کنیم .

بخش نهم

وامامثال هندسه تفکرمهمی رابه‌ذهن متبادر میسازد . خوب میدانیم که هندسه رامیتوان بدون‌ارتباط بااندازه گیری توسعه داد ـ وبدین نحو ارتباطی با مسافت و همچنین با مختصات عددی جهت بدست دادن نقاط نخواهد داشت . هندسه‌ای که بدین طریق توسعه یافته باشد «هندسهٔ‌غیر متریك پروژکتیو » نامگذاری شده‌است. من آن هندسه را درجای دیگر «علم طبقه بندی‌متقابل » نامیده‌ام. علم طبقه بندی ارسطاطالیس به نوع و جنس‌وقسم‌عبارتست‌ازعلم‌طبقه‌بندی‌انحصاری متقابل.این علم‌اشارهٔ‌افلاطون را درباره علم تقسیم توسعه میدهد .

هندسهٔ پروژکتیو فقط یك نمونه ازعلم طبقه‌بندی متقابل است. علوم دیگرازاین قبیل بوجود نیامده‌اند ـ جزء ازاین جهت که موارد استعمال

آشکاری نمودار نشده‌است،وجزء ازاین‌لحاظ که علاقهٔ مجرد نسبت‌باینگونه علوم علاقهٔ دسته‌های بزرگ ریاضی دان رابخود جلب نکـرده است . مثلا درکتاب اصول ریاضیات ، بخش۹۳ «درباب تحلیل استقرائی» زمینهٔرابطه اشاره‌ای‌بعلم دیگری ازآن نوع‌شده‌است. درحقیقت تمامی جلد اول‌بافتتاح علوم غیرعددی نیمه هندسی‌تخصیص، وروش توسعهٔآن علوم نیزبدست داده شده‌است . قسمتهای بعدی‌آن کتاب بطور تخصصی‌دربارهٔ آن دسته از علوم که‌جنبهٔ اختصاصی ریاضی‌آنها بیشتراست ومشتمل براعداد ومقادیرهستند بحث میکنند .

اشاره بکتاب « اصول ریاضیات » ازآن جهت بعمل‌آمد که متذکر شویم روابط عددی مأخوذ از اندازه‌گیری موجب پیدایش مـوضوع توسعهٔ اختصاصی ریاضیات میگـردد . این توسعه تا به‌حال تنها قسمت واقعاً مهم ریاضیات رابه‌استثناء افشاء مهم آن‌حد که هندسهٔعادی‌محتاج باندازه‌گیری واعداد نیست پدیدآورده‌است .

اکنون چنین لازم می آید که بگوئیم عدهٔ نامحدودی علوم مجرد باقوانین ونظامات وترکیبات قضایای خود وجود دارند، که تا بحال‌توسعه نیافته‌اند . بزحمت میتوان از گرفتن این نتیجه پرهیز کرد . طبیعت در طرق عملی مخصوص خود بسیاری از این علوم را متجلی میسازد . ما این تجلیات رانمی‌بینیم. باین‌علت که نمیدانیم درآن طرق‌دنبال‌چه‌نوع نظاماتی بگردیم . دراین قبیل موارد ممکن است نوعی‌آشنائی‌راکه باوضاع واحوال جدید پیوسته است جزء حس‌کنیم بدون آنکه اندك تصوری دربارهٔ نحوهٔ تجزیه و تحلیل احساس مبهم خود داشته باشیم .

بدین نحودرباره ظهورانواع قوانین طبیعت درشعورانسان مقداری مواضعه موجود است. ترتیب‌ظهور منوط است‌بعلوم تجریدی‌که بشرمتمدن عملابرای توسعه برگزیده است .

اما این «مواضعه» رانباید چنان تجرید کرد که چنین معنی دهد که هرگـونه رویداد طبیعت را میتوان‌به نحوی تفسیر کـرد که قوانینی راکه میخواهیم بامری نسبت دهیم متجلی سازد .

بخش دهم

این بحث دربارهٔ تنوع ممکن‌انواع قوانین‌طبیعت توجه مارابه تمایز سه جانبه‌ای جلب میکندکه تذکرآن هنگام بحث فلسفی مهم است . این

سه‌تمایزعبارتند از: (۱) برداشت ذهنی که قبل از هرگونه بیانی از آن مستفیض میگردیم: (۲) وجوه‌ادبی‌بیان شفاهی آنگونه برداشت‌ها ، بانضمام استنتاجات جدلی از آن فرمولهای شفاهی ؛ (۳) دستهٔ علومی که استقرائی صرف هستند وچنان توسعه یافته و ترقی کرده‌اند که شبکه روابط ممکنه که با آن سروکار دارند درذهن مردم متمدن شناخته‌است .

علومی که تحت‌قسمت سوم‌آمده‌اند توجه راباستفاده ازتفصیل تجربه جلب کرده به تهیهٔ فرمولهای شفاهی متعلق بدستهٔ علوم تحت قسمت دوم کمك مینمایند .

خطرعمده درفلسفه آنست که استقرا آت جدلی ازفرمولهای غیرکافی ممکن است برداشت مستقیم راازتوجهات صریح مستثنی سازند . درحقیقت علوم تجریدی‌متمایل‌بآنند که تأثیرات سوء عدم تکافوی‌زمان وخطرات‌تبعی آن منطقی‌را که تکافوی زبانی رامسلم میانگارد برطرف سازند .

۹

علم و فلسفه

بخش یکم

به یك معنی علم‌وفلسفه صرفاً جنبه‌های مختلف یك تمهد عمدهٔ ذهن بشرهستند. اکنون دربارهٔهمکاری آن دودرامر ارتقاء بشریت بالاترازسطح کلی حیات حیوانی تعمق میکنیم . دراین سطح پائین حیوانی آنات درون بینی استحسانی ، و حصول هدفهای فنی و تشکیلات اجتماعی و احساسات عاطفی خود راعرضه‌میدارند . بلبل وسمورومورچه درپرورش‌مهرآمیزنوزاد همگی‌شاهد وجود این سطح زندگی‌در دنیای حیوانی‌هستند . البته تمامی این حالات عملی درمیان ابناء بشربه‌سطح بسیار بسیار بالاتری بالا میرود. درابناء بشراین‌احوال‌مختلف انجام‌دادن تکالیف تنوع‌بیشتری از آموختگی باوضاع‌واحوال‌خاص‌راجلوه گرمیسازند، پیچیده‌ترند، وبایکدیگر آمیخته‌تر. اماجای بحث نیست که درمیان حیوانات آن حالات علناً در حد مشاهدهٔ ما موجودند.

در میان موجودات زندهٔ روی زمین تاآن حدکه شهود عینی دلالت دارد علم وفلسفه متعلق به‌بشراست. این هردو بافهم واقعیات منفردبصورت نمودار اصول‌کلی سروکار دارند. اصول بطورمجرددرك میشوند ، واقعیات به نسبت احتوای آن اصول درك میشوند .

مثلا حیوانات‌ظاهراً باعادت‌سقوط اجسام‌کاملا آشنا هستند . ازوقوع چنین‌حوادثی‌هیچگونه تعجبی نشان نمیدهند ، وخودغالباًچیزهاراواژگون میکنند . اماکاملا دراوائل تاریخ علم جدید اروپا میبینیم ارسطاطالیس‌این قانون راتنظیم میکندکه اجسام مادی متمایل بحرکت بسوی مرکز زمین هستند . این قانون‌مسلماً ازکشفیات ارسطاطالیس نبوده‌است. این قانون

ازمبتذلات عامهٔ افکار یونانیان بود ، هرچند عموم مردم آنرا قبول نکرده بودند . امااین قانون بطور وضوح درآثار اومندرج است ، وغوربیشتری‌در حدسیات باستانی خارج ازمنظورماست . این قانون علمی تـاحدی به نظر ماقدیمی ودرحقیقت نادرست مینماید . بیش ازحداختصاصی است ، وبااین وصف پیش‌از آنکه اندازه گیریهای کمی‌احکام آنرابادقت‌تائید کنند مستلزم محدودیت های‌زیادی‌است. اکنون خواهیم دید که تاریخ بعدی این قانون وتعدیلات بعدی که در آن بعمل‌آمد نور بسیاربرتکالیف نسبی علم و فلسفه خواهد افشاند .

امانخست‌قانون ارسطاطالیس را بررسی کنیم که یکی ازنظریات‌سابق آن علم غربی است که‌تاریخ آن از زمان طالس‌ملطی که درسال۶۰۰ق . م . زنده بوده‌است تازمان حاضر گسترده است. بطورغیردقیق میتوان گفت که این تاریخ مربوط بمدت دوهزار وپانصد سال‌است. البته پیش‌از ذکر آن توسط ارسطاطالیس درمصر وبین‌النهرین‌وهندوستان‌وچین توجهی بآن‌شده بود . اما علم جدید که بوسیلهٔ کنجکاوی روح بشر به پیش رانده شده ، با انتقاد اشباع گردیده و از خرافات موروث رها شده است ، با پدیدار شدن یونانیان زاده شد ، ودرمیان یونانیان طالس نخستین پیشروی است که برما معروف است .

در این تخصیص کلی علم وفلسفه از یکدیگر متمایز نیستنداما کلمهٔ «کنجکاوی» تاحدی‌آن محرك درونی راکه بشررا بـه پیش رانـده است خوار میکنند . واین کلمه درمفهوم‌عظیمتری که دارد ودراینجا بهمان‌مفهوم بکار رفته است به معنی علاقهٔ شدید خرد است‌باینکه واقعیاتی که درتجربه ازیکدیگر ممتاز شده‌اند فهمیده شوند . معنی این کلمه رد خشنود شدن باتراکم واقعیات صرف یاحتی بـاعادت صرف بامورعادی است . نخستین قدم در راه علم وفلسفه هنگامی برداشته میشود که این نکته درك شود که هرجریان عادی مورد مثالی از اصلی‌است که میتواند مجرد ازممثلات خود بیان امر کند . کنجکاوی که خرمگسی است که تمدن را از مصونیت هـای باستانی آن بیرون میراند عبارتست از همین علاقه به بیان اصول در حال تجرید . دراین کنجکاوی عنصرعاری از رحمی موجوداست که درخاتمهٔ‌امر موجد اخلال‌میگردد . مایاآمریکائی هستیم‌یافرانسوی‌یاانگلیسی ؛ وحالات زندگی خود را بازیبائیها ولطائف‌آن دوست میداریم. اما کنجکاوی‌مـا را وادار بجهد در راه تعریف تمدن میکنند ؛ در این تعمیم بزودی میبینم که

آمریکای محبوب‌وفرانسهٔ‌محبوب‌وانگلستان محبوب خودرا ازدست‌داده‌ایم، آنجا که‌عواطف‌ما‌ازیك خاصیت‌یاخاصیت‌دیگری‌آویخته‌است تعمیم‌بابیطرفی عاری ازعاطفه برپاایستاده است .

بررسی‌قانون‌جاذبهٔ‌ارسطاطالیس‌نمونه‌ای‌ازاین‌جریان‌تجریدی‌است که ذاتی‌علم‌است. این‌قانون مشتمل برطبقه بندی‌چیزهائیست که درپیرامون ما هستند . اول دستهٔ اجسام سنگین وزن باخاصیت تمایل بسمت پائین ، و دیگر عناصرغیرازاجسام سنگین‌وزن ازقبیل‌شعله باماهیت ذاتی تمایل‌بسوی بالا هرچند خود اجزاء مشکل چیزهای روی زمین هستند . این چیزهای متحرك بسوی بالا بطرف محل مخصوص خود که آسمانهاست تمایل‌دارند . ستاره‌ها وسیارات تازه طبقهٔ سوم چیزهاراتشکیل میدهند که بحکم ماهیت خود درآسمانهاقرار دارند و آنهاچیزهائی هستند غیرزاینده وفسادناپذیر. دراین طبقه بندی اجزاء مشکل طبیعت مادی تازه جزء مشکل‌چهارم باقی میماند که‌درخواص‌خودمنحصربفرداست‌وبنابراین درطبقهٔ‌خودیکه‌وتنهاست. این جزء مشکل ارض است که مرکزعالم است وتمامی این انواع دیگر هستی باتوسل بآن تعریف میشوند .

دراین طبقه بندی اجزاء مشکل طبیعت‌مادی ارسطاطالیس نخستین تجزیه وتحلیل شامل وجامع رویدادهای طبیعت مادی را بعلم وفلسفه داده است . باید توجه داشت که این طبقه بندی بالکل بااشاره بعمل‌شیئ مورد تعریف انجام میگردد واین‌کاملا طبق نحوهٔ عمل و زمان حاصراست. بجای مرداب تفسیرنشده که‌با اسرار وجادوهاعجین‌است طرحی‌باشکوه وهم‌آهنك برابر فهم ماقرار میدهد که برای فهم‌ماآسان است واساس‌آن رویدادهای آشکار ومتداوم تجربه است . درکلیت حدود خوداین‌قانون متساویاً علمی وفلسفی است ، وبعدهازمینهٔ مادی راجهت طرح مسیحی رستگاری‌آماده ساخت . واژگون شدن این قانون ، هیجده قرن پس ازظهورآن متساویاً مورد مقاومت لوترو کلیسای رم‌واقع شد. بعنوان نمونهٔ یك‌تعمیم استقرائی باشکوه که بروید ادهای آشکار ومسلم توسل جوید واز آشفتگی ناشی از اختلافات جزئی چشم بپوشد تصورکلی ارسطاطالیس درمورد عالم مادی بی‌نظیرمانده است. برای هرجنبهٔ آن توسلی بمشاهدهٔ مستقیم موجوداست؛ وبرای هرمشاهدهٔ مستقیم که توسل جسته شده‌است امکان تکرارآن الی غیرالنهایه موجود است .علم تمدن جدید با ارسطاطالیس وابیقوربدوران بلوغ خود رسیده .

بخش دوم

نظریات ارسطاطالیس یکنوع آشکاری محرزی دارد که جهان شناسی افلاطون بالکل فاقد آنست. البته نه افلاطون رشتهٔ بخصوص انـدیشهٔ خود را بنیان نهاد نه ارسطاطالیس . درپس ایشان تاریخی از سه یاچهار نسل متفکرین موجود بود که تاموجودات نیمه مشخصی مانند طالس وفیثاغورس وحتی تاپیش از ایشان دنبالـه داشت . در ضمن ارسطاطالیس مدت بیست سال درآکادمی افلاطون کارمیکرد واز آن دسته متفکران فعال و اهل نظر عقائد وآرائی اخذ میکرد که دنیای معاصرتفکرات ونکته سنجی‌ها وعلوم استقرائی وقیاس‌وتمدن مفاهیم مذهبی خود را مدیون آنست . آن متفکرین مجرای‌باریکی بودند که سنن درهم ریختهٔ مصرو بین‌النهرین وشام وتمدن دریا زادهٔ یونان از آن میگذشت . ازاین آکادمی وشعبهٔ ارسطاطالیسی آن رشته های مختلف اندیشه بروز کرد که مکاتب بعدی اسکندریه‌به نخستین جنبهٔ علوم معاصراعم ازطبیعی وبشری تبدیل کردند . شك نیست کـه دنیا دلکشی خود را از دست داد، ودلیل آن این‌بود که استادان دانشگاه ناسخ پیامبران شدند. بعبارت‌دیگردرضمن که این نهضت فکری درعادات‌اندیشهٔ مردم متمدن رسوخ یافته است ایمان درونی در برابر نکته سنجی پژمرده وازمیان رفته است . امادرمیانهٔ تمامی‌محدودیتهای بشریت که مات‌ومبهوت درعالم موفور سرگردان بوده است معرفت حیات بشررا تحت قیود نـودر آورده آن فضیلت را ممکن ساخته است که مستلزم آن مقدار از تجزیه و تحلیل عقلانی است .

افلاطون وارسطا طالیس در میان خود موفق شدند ارتباطات عمدهٔ بین علوم وفلسفه را متجلی سازند. تأکیدعلم برمشاهدهٔ رویدادهای خاص وپرتعمیم استقرائی‌است که منجربطبقه بندیهای وسیع اشیاء برطبق‌حالات عملکرد آنها میگردد، بعبارت بهتراین طبقه‌بندی‌طبق قوانین طبیعت‌است که آن اشیاء نمودارمیسازند . تأکید فلسفه بر تعمیماتی است که تقریباً بدلیل مصداق جهانگیرداشتن خود از عمل طبقه بندی بساز میماند . مثلا تمامی‌اشیاء درپیشرفت‌آفرینش عالم، یعنی‌درناپایداربودن کلی که‌دامنگیر اشیاء میشود ولوآنکه درتمامی‌اوقات عین خود باقی بمانند دست‌درکارند. بدین نحو رعایت زمان منجربطبقه بندی بهمان طـریق مستقیمی نمیشود که مراعات‌وزن ارسطاطالیس‌را بطبقه بندی‌چهارگانهٔ خود راهنمائی کرد.

و اما افلاطون قبلا اهمیت این تصور ارسطاطالیسی طبقه‌بندی را که

خود «تقسیم» نـامیده بود تأکید کرده بود. شاید درواقع بتوان گفت که افلاطون این روش را اختراع کرده است. انجام‌دادن‌چنین‌عملی اگر کرده باشدکاملا مطابق نرمش عقلانی‌کاملا آشکاراوبوده است. درمکالمات افلاطون نخستین تنظیم صریح عین منطق‌را میبینم اما ازلحاظ پیشرفت علوم طبیعی طرزی که افلاطون آن روش را بکارمیبرد بینهایت ضعیف است . آنجا که ارسطاطالیس درکاری که‌درمدت عمر انجام داد بتصور کلی طبقه بندی‌دست یافت افلاطون تجزیه و تحلیلی استادانه‌ازپیچیدگی‌های‌ذاتی روابط متقابل طبقات بدست داد. همچنین نظریهٔ علمی خودرا در مورد مواد معتنابهی که باید بوسیلهٔمشاهدهٔ مستقیم دررشته‌های‌علم‌الحیوان‌وفیزیك و علم الاجتماع جمع آوری شود بکاربرد . درحقیقت تقریباً سررشتهٔ تمامی علوم اختصاصی خودرا اعم ازعلوم طبیعی وعلوم مربوط بفعالیت های روح بشر باید دراو بجوئیم . افلاطون مبدأ تقلا بسوی تجزیه وتحلیل دقیق هروضع معینی‌است که درخاتمهٔ خود علوم جدید اروپائی را بوجودآورده است . درزحمـات دوران حیات اونخستین نمونهٔ صریح برداشت فلسفی‌را که تبدیل بـه روش علمی میشود میتوانیم ببینیم .

بخش سوم

این تحول ازبرداشتهای فلسفی بروشهای علمی در حقیقت تمـامی موضوع این فصل‌است. یك سیستم فلسفی که بصورت کوششی درراه‌هماهنگ ساختن کلیهٔ اینگونه برداشتها دیـده شود نـدرة اهمیت مستقیمی جهت علوم معینه دارد . هریك ازاین علوم که سررشتهٔ عقائد و آراء خودرا تـا تصورات اساسی خـرد دنبال‌کند در منزلی میانهٔ راه متوقف میگردد . در میانهٔ تصوراتی که جهت مقاصد فوری و برای روشهای بلافصل خود محتاج تجزیه و تحلیل بیشتر آنهـا نیست محل استراحتی مییابد . این تصورات اساسی عبارتند ازتخصیصاتی ازبرداشتهای فلسفی که زمینهٔ اندیشهٔمتمدن دورهٔ مورد بحث را تشکیل‌میدهند . اینها برداشتهائی هستند که‌صرف‌نظر ازاستفاده که درعلوم از آنها میشود درمحاورهٔ عادی ندرتاً بادقت مشخصی بیان میشوند اماعادة درکلمات وبیانات جاری قبلا متبادر بذهن بوده‌اند . مثلا کلمات«میزها» «صندلیها»«سنگها» تصورعلمی اجسام‌مادی‌را قبلاقبول میکنند که ازقرن هفدهم تا انتهای قـرن نـوزدهم بـرعـلوم طبیعی استیلا داشته است .

اما حتی ازلحاظ علوم اختصاصی سیستمهای فلسفی باهدف‌های بلند پروازانه‌ای که نسبت به‌جامع بودن کامل دارند بیفایده نیستند. سیستمهای فلسفی آنطریقه‌ای هستند که روح بشری برداشتهای عمیقتر خودرا در آن میپرورد. اینگونه سیستم‌ها باندیشه‌های گسیخته حیات وحرکت میبخشند، صرف‌نظر ازاینگونه مساعی که درراه‌هماهنك ساختن مبذول میگردد، افکاروا ندیشه‌های گسیخته درلحظات بیهوده درخشی میزنند، مرحلهٔ گذرنده‌ای ازفکررا روشن میکنندوسپس نابودوفراموش میشوند. حدودبرداشت فقط بوسیلهٔ هم آهنگی آن باسایرتصوراتی که کلیت متساوی دارندتعریف‌پذیرست. حتی عدم توافق سیستم های فلسفی رقیب عامل اساسی جهت پیشرفت به‌شمارمیرود. تاریخ عقائداروپا حتی تازمان حاضردچارلکهٔ سوء تفاهم بوده است. این سوء تفاهم رامیتوان «سفسطهٔ حکمی» خواند. اشتباه ما عبارتست ازاقناع براینکه‌میتوانیم مفاهیم وتصوراتی پدیدآوریم که ازلحاظ پیچیدگی رابطه‌ای که برای تجلی آنها دردنیای واقعی لازم است بحدکافی تعریف شده باشند. یا در واقع جواب این سؤال است که «آیا میتوانی با تجسس عالم را توصیف کنی؟» شاید باستثناء مفاهیم وتصورات ساده ترعلم حساب حتی عقائد وافکار آشناترما که به ظاهرمسلم مینمایند دچاراین ابهام علاج ناپذیرهستند. فهم صحیح روشهای پیشرفتهای عقلانی منوط به درنظرداشتن این خصیصهٔ افکارماست. مفاهیمی که درهرموضوع مدون ومنظم بکارمیروندمستلزم اشراق‌ازنظرگاه هرنقطهٔ دیدی هستند. این مفاهیم ازلحاظ دوام داخلی خود در حد آن موضوع وازلحاظ سایرمواضیع که ازحیث کلیت تشابه دارند، و از لحاظ باصطلاح موضوعات فلسفی بادامنهٔ وسیعتر، باید مورد انتقاد واقع شوند. در دورهٔ قرون وسطی در اروپا اهل‌شرع‌ازلحاظ قاطعیت حکمی بزرگترین گناهکاران بودند. درطی سه قرن گذشته فضیلت وبرتری ناخوش آیند ایشان دراین عادت‌باهل علم سرایت کرد. کاردشواری که درپیش‌داریم آنست که بفهمیم‌چگونه درعمل ذهن‌انسان میتواند باکامیابی‌برای تعریف‌تدریجی عقائد وافکارعادی خود دست بکارشود. این جریانی است که قدم بقدم پیشرفت دارد، وهیچگونه پیروزی قطعی درپیش ندارد. ما نمیتوانیم آن تعدیل نهائی کلیت‌های کاملا تعریف شده راکه حکمت نظری کاملی بوجود می‌آورند پدیدآوریم. اما میتوانیم انواع سیستمهای جزئی کلیت‌محدود را تهیه کنیم. توافق عقائد وآراء درحد هریك ازسیستمهای مذکورحدود وقدرت مفاهیم وتصورات اساسی آن طرح‌اندیشه‌را نشان میدهد. همچنین

عدم توافق یك سیستم باسیستم دیگر، وتوفیق هر سیستم بصورت وجه غیر کامل اشراق ذهن مارانسبت به محدودیتی که برداشتهای مادر آن‌محصور است‌اخبارمیکند. این محدودیتهای نامکشوف‌موضوعات‌تحقیق فلسفی‌هستند.

این‌نظریهٔ محدودیتها که‌بهترین‌عقائد وافکارما مشمول آن هستندبا خودمفهوم‌اجسام مادی که هم اکنون دربارهٔ آنهابحث میکردیم‌تجلی‌میکنند. آن مفهوم وتصورچنان مسلم و آشکاراست که تا آن حد که تاریخ‌را بعقب ورق بزنیم میبینیم زبان‌را آزارمیداده‌است. عاقبت درقرن هفدهم از لحاظ فیزیك دقتی بآن داده شد . ونیزعلم فیزیك که بدین نحو تحت قیود تازه درآمده بود درمدت سه قرن پیروزی‌خیرگی بخشی‌از آب درآمد. این‌علم به فکرتغییرصورت بخشیده است. چنان به‌نظر میرسید که بـالاخره بشر مفهوم اساسی‌را جهت کلیهٔ مقاصد عملی بدست‌آورده است . ودر مـاسوای آن ازحیث کلیت تفکرات بدون هدف صرف قراردارد . اما درقرن‌بیستم این مفهوم وتصورعظیم، به‌نحوی که گالیله ونیوتن آنرابرای‌ما آراسته‌بودند، تا آن حد که مربوط باستفاده از آن بصورت مفهوم اساسی جهت علم‌فیزیك است کاملا ازپا درآمده است. درعلم جدید آن مفهوم تصوری محدوداست که فقط برای مقاصد خاص بکارمیرود .

این سقوط اعتقادات حکمی‌قرن نوزدهم اخطاری است مبنی بر آنکه علوم خاصه مستلزم آنند که بنیروی تصورافرادامکانات تصوری‌را که تابحال درخدمت توضیحات علمی‌مورداستفاده قرارنگرفته‌اند بازیابد. نزدیکترین تشبیه را میتوان درتاریخ برخی ازانواع حیوان یانبات یا میکروب دید که قرنها بصورت محصول فرعی طبیعت درجنگلی یامرداب یاجزیرهٔ دورافتاده میروید . آنگاه براثر حیلهٔ اوضاع و احوال از محل خود بدنیای خارجی میگریزد وتمدنی‌رادیگرگون میسازد یایك امپراطوری‌یاجنگلهای یك‌قاره را نابود میکند . نیروی بالقوهٔ‌عقائد وافکار که درسیستم‌های مختلف فلسفه زندگی میکنند نیزهمچنین‌اند .

البته دراین عمل ودراین عکس‌العمل‌بین علم وفلسفه هریك بدیگری کمك میکنند. تکلیف فلسفه آنست که درراه ایجادتوافق بین عقائدوافکاری که بصورت متجلی درروییدادهای منجزدنیای واقعی تصورشده‌اندکار کند . فلسفه درجستجوی‌آن کلیت هاست که صفت اصلی واقعیت‌کامل رویداد را تشکیل میدهند و بدون آن کلیت ها هررویدادی باید تاحد تجرید تنزل کند. اما کارعلم آنست که تجرید کند یا امور مجرد بسازد و بهمان راضی

است که رویداد کامل‌رافقط از لحاظ برخی ازجنبه‌های اساسی آن بفهمد . علم وفلسفه متقابلا یکدیگررا انتقاد میکنند . ومواد تصور انگیزدراختیار یکدیگرمیگذارند . یك سیستم فلسفی باید وجه روشن وواضحی از رویداد منجزعرضه کند که علوم ازآن وجه واضح صورت مجرد آنرا بسازند . ونیز علوم باید اصول خودرا درآن رویدادهای منجز بیابند که سیستم‌فلسفی عرضه میکنند . تاریخ اندیشه همان داستان میزان شکست وپیروزی دراین عمل‌مشترك است .

بخش چهارم

سهم افلاطون درمفاهیم وتصورات‌اساسی که علم وفلسفه را بیکدیگر مربوط میسازندبه‌نحوی که درجزءاخیرحیات‌اوتأدیه شده‌است واجدفضائلی است که بکلی باسهم ارسطاطالیس‌اختلاف دارد. هرچند ازلحاظ پیشرفت اندیشه فایدهٔ آن دوبرابر است آن سهم را باخواندن رسالات طاتوس ، سوفسطائی وطیماؤوس و کتابهای پنجم ودهم قوانین‌باهم‌وسپس‌بامراجعه باثر قبلی‌سیپموزیوم‌یاضیافت،میتوان‌یافت. افلاطون‌هیچوقت درعقیدهٔ‌خودپابرجا نیست و کمترصریح وعاری ازابهام است . اشکالات رااحساس وبهت خود را بیان میکند . هیچکس نمیتواند در مورد طبقه بندیهای ارسطاطالیس دچار بهت شود ، وحال آنکه افلاطون درمیانهٔ سیستم جزء جزئی‌مانند فردی که براثرتعمق خود گیج شده باشد ، باطراف درحرکت است .

چند نظریهٔ عمده وضع شاخصی دارند وبرای‌علم درحداکثر مفهوم آن کلمه واجد اهمیت نامحدودی هستند. اما افلاطون درمورد هم آهنك ساختن آن چند نظریه دریك سیستم اهل صدورحکم نیست وفقط ازعهدهٔ آن‌برمیآید که«محتمل‌ترین داستانها»را نقل کند. درحقیقت درمکتوب هفتم خوداین تصوررا که یك‌سیستم نهائی بتواند شفاهاً به‌بیان آید طردمیکند. افکاربعدی اوگرد بهم بافتگی هفت تصورعمده دورمیزند و آن هفت تصور عبارتنداز : مثل ، عناصرمادی ، روح یادم، نفس ، توافق ، روابط ریاضی، ظرف . این تصورات اکنون برای ماهمان اهمیت را دارندکه درسپیده‌دم دنیای جدیدهنگامی که تمدنهای نوع قدیم درشرف زوال بودند داشتند . ازنظرگاه این تصورات مردم آتن حق داشتند سقراط را محکوم کنند. پس ازآمیزش اندیشه‌های یونانی و سامی نظم قدیم‌زندگی محکوم شده بود .

تمدن غربی نحوهٔ تعقل جدی تحصیل کرده بود که جنبهٔ روشن وبشری و اخلاقی داشت .

افلاطون بادر نظر گرفتن خود مثل خاطر نشان میسازد که هرعده ازمثل را که انتخاب کنیم یا بایکدیگر سازگارند یاناسازگار، بدین نحوهمچنانکه افلاطون متذکرمیشود چنین لازم میآید که تعیین سازگاریها وناسازگاریها مفتاح اندیشهٔ مرتبط وفهم دنیا در عملکرد آن بصورت صحنهٔ تحقق موقت عقائد وآراء هستند. منطق ارسطاطالیس فقط اشتقاق تخصیصی ازاین تصور کلی است .

پس ازآن افلاطون بعاملی میرسد که بموجب آن عقائد وآراء در پیشرفت آفرینشی محل تأثیرمیشوند. آنطور که افلاطون عقاید وافکار را بطورمجرد در نظرمی آورد میبیند غیرمتحرك و منجمد و بیجان هستند . با ماندگاری درهوش وخردی زنده ، عقائدوافکارحیات وحرکت کسب میکنند. آنچه را افلاطون **Psyche** خواند وماآنرا روح یادم میخوانیم همین هوش وخردزنده بود که «نگاه خیره اش به عقائد وافکاردوخته بود.» مع الوصف باید دقت داشت که معانی متداعی با کلمهٔ روح راازضمائم ناشی ازچندین قرن مسیحیت بزدائیم . افلاطون روحی اساسی را درنظرمی آورد که درك مثبت عقائد وآراء توسط آن تمامی جریان عالم رابیطرفانه مقید میسازد. این آن «هنرمنداعلی» است که آن مقدارنظم وترتیب که دنیا بروزمیدهد منوط باوست ، دراین روح کمالی هست که افلاطون بیان آنرا خارج ازقدرت خرد مییابد . درضمن ارواح محدودی از درجات مختلف هستند که روح بشرنیزجزء آنهاست وهمگی سهم خود را درمقید ساختن طبیعت با خاصیت اقناع کنندهٔ ذاتی عقائد وآراء ادا میکنند .

اما تصور معرفت صرف یعنی فهم محض بکلی برای اندیشه افلاطون بیگانه است . درآن عصردورهٔ استادان دانشگاه هنوزفرانرسیده بود . در نظرافلاطون پذیرش عقائد وآراء بامایه‌ای داخلی بافعالیتی مربوط باحساس ذهنی ذاتاً مربوط است : که درآن واحد التذاذ بلافصل واشتهائی است که درعمل منحل میگردد . این همان **نفس** افلاطون است ، که آنرا بصورت تصورروح درالتذاذ ازوظیفهٔ مولدآن که خود ناشی ازپذیرش عقائد و افکار است، تعالی میبخشد. لفظ **Eros** (که دراین بحث به «نفس» ترجمه شده است) درلغت به معنی « عشق » است و در رسالهٔ ضیافت خود افلاطون به تدریج تصور غائی خود را ازمیل شدید بسوی کمال مطلوب استخراج میکند.

این نکته مسلم است که افلاطون بایست مکالمه‌ای دیگر در التزام سیپموزیوم تألیف میکرد و نام آنرا « عملهٔ عذاب» مینهاد و در آن دربارهٔ عذابهائیکه دردرون تحقق غیرکامل نهفته‌اند تأمل میکرد .

افلاطون هرچند از تصنیف این مکالمهٔ ازدست رفته غفلت کرده از آشفتگی وعدم نظم موجود درطبیعت اغماض نکرده است . صریحاً قدرت مطلق «هنرمنداعلی» رانفی میکند. نفوذ پذیرش عقائد و آراء همواره اقناع کننده است وفقط آن نظم را میتواند پدید آورد که ممکن باشد. مع الوصف دراین نکته مرددداست، و گاه چنان مطلب را ادامیکند که گوئی آن هنرمند اعلی ، جهان رابرطبق ارادهٔ اعلای خود میگرداند .

این تصور تعالی که جزء محصول وجزء مفقوداست، مسألهٔ دیگری رامطرح میسازد که افکاریونانیان را درزمان افلاطون بسیار بخودمشغول داشته بود. این مسأله ممکن است به چندین صورت خاص درآید. مثلا اینکه بپرسیم زیبائی عبارت ازچیست ، زیبائی یك نوای موسیقی، زیبائی مجسمه، یازیبائی ساختمانی از قبیل پارتنون؟ همچنین صورت دیگرزیبائی هم هست که عبارت باشد ازصحت عمل. محتملا این سؤال باین صورت ساده لوحانه هیچ جواب ندارد ، چون «خیر مطلق» خصیصه‌ای غائی است که نمی‌توان آنرا بامعرفی غائی‌تر ازخود آن تجزیه وتحلیل کرد. امامیتوان سؤال مشابهی کرد ، که درجواب آن افکاریونانیان متفق بوده است . این مفهوم به چه‌نوع چیزهائی اطلاق میشود ، وخصوصاً چه‌نوع شرائطی برای بازآوردن آن لازم است ؛ جواب یونانیان به دو سؤال اخیر آن بود که زیبائی از متعلقات چیزهای مرکب است وترکیب هنگامی زیباست که اجزاء متعدد مشکل ترکیب به مفهومی نسبتهای صحیح داشته باشند . این همان نظریهٔ **توافق** یونانیان است که نه افلاطون درمورد آن دچاردودلی میشود نه ارسطاطالیس .

در مورد **توافق** یونانیان کشفی کردند که درتاریخ اندیشه ابتدای تحولی شد. کشف کردند که **روابط ریاضی** دقیق که درهندسه ودر نسبتهای عددی اندازه ها موجوداست درامثلهٔ بارزمختلفی ازترکیبهای زیبا متحقق شده‌اند. مثلا آرخوتاس **Archytas** کشف کرد که درصورت تساوی سایر شرائط نوائی که از سیم کشیده برمیخیزد منوط بطول آن سیم است و نیز ترکیبات زیبای نواها بابرخی قوانین سادهٔ مربوط به طول نسبی سیمها مطابقت دارد . همچنین در امربستگی زیبائی معماری به حفظ نسبتهای مناسب در ابعاد مختلف بررسی کردند. این مسألهٔ بستگی عناصر کیفی درجهان بروابط

ریاضی کشف عظیمی بود. واقعیات درطی هزاران سال به‌تدریج متراکم شده بودند . مردم قدیم بابل میدانستند که رویداد کیفی توالی فصول سال بگذشتن تعداد معینی از ایام بستگی دارد . درواقع سالنامه های بسیار معتبری ساختند. امایونانیان باقدرتی که درتعمیم اورداشتندبرقانون کامل بهم بسته بودن واقعیت کیفی باترکیب هندسی و کمی مسلط شدند . یونانیان واجدآن نفس عبقری بودند که میتوانست درك وحشت کند .

افلاطون چنین نتیجه گرفت که مفتاح درك دنیای طبیعی ، و خصوصاً عناصر مادی همانامطالعهٔ ریاضیات است. دلیل کافی دردست است که معتقد شویم جزء اعظم مطالعاتی که در آکادمی افلاطون بعمل می آمده وقف ریاضیات بوده است . ریاضی‌دانان نسل بعد،ودرواقع دویست‌سال بعد، که بطلیموس وهیپارخوسHipparchus منجم آخرین آنهابودند، حاصل سنت منظمی بودند که با سرمشق و نظریهٔ افلاطون صورتی بخود گرفته بود . البته آکادمی افلاطون‌سنت ریاضیات مکتب‌فیثاغورس را بارث برده بود .

بنابراین باافلاطون وارسطاطالیس دورهٔ جدیدی آغاز میشود . علم پاکیزگی‌درخشش‌منطق و ریاضی را بدست‌می‌آورد . ارسطاطالیس‌اهمیت طبقه بندی علمی رابه نوع وجنس برقرار ساخت ، افلاطون حدود آیندهٔ ریاضیات علمی‌را پیش بینی کرد ، بدبختانه بعد ها توسعهٔ ظاهری نظریات افلاطون منحصراً دردست عرفای مذهبی ومحققین ادبی و هنرمندان ادبی بوده است. افلاطون ریاضی‌دان مدتهای مدید از سنت صریح افلاطونی ناپدید شد .

مفاهیم توافق و روابط ریاضی فقط نمودار های خاص تصور فلسفی کلی‌تری‌هستند که عبارت باشند از مربوط بودن متقابل کلی چیزها که متکثر بودن عدهٔ کثیررا بوحدت واحد تبدیل میکنند . **ماازالعالم، ازطبیعت** واز wuois که میتوان آنرا به جریان ترجمه کردبه صیغهٔ مفرد سخن میگوئیم . یك رویدادجامع ومانع موجود است که همان تاریخ‌مترقی عالم فرداست . این‌جامعیت دنیاکه رحمی برای کلیهٔ توالدهاست و اساس آن جریان‌است باحفظ مربوط بودن — این جامعیت همان‌است که‌افلاطون آنرا **ظرف**میخواند. درکوششی که‌برای حدس زدن معنی منظور افلاطون بکار می‌بریم باید به یاد داشته باشیم که افلاطون میگوید که ظرف مفهومی مظلم ودشواراست ودیگر آنکه **ظرف**در جوهرخود عاری‌ازکلیهٔ صوراست، بنابراین **ظرف** مسلماً فضای هندسی عادی بـا روابط هندسی آن نیست .

افلاطون آن ظرف را که در نظر داشته «نامادری تمامی صیرورتها» میخواند. مسلم است که افلاطون آنرا بصورت مفهوم ضروری تصور کرده است که بدون آن تجزیه وتحلیلی که ازطبیعت میکنیم ناقص است. غافل ماندن وچشم‌پوشی ازبرداشتهای افلاطون خطرناك است . بادقت جملاتی‌را که درمورد **ظرف** مینویسد تغییرمیدهد، وبطورضمنی‌میگوید که آنچه‌را میگوید باید درحد اکثر مفهوم تجریدی آن در نظر گرفت . ظرف رابطهٔ مشترکی برتمامی چیزهائیکه روی‌میدهد تحمیل‌میکند . امااینکه آن رابطه چه خواهد بود تحمیل نمیکند . ظاهراً ظرف‌افلاطون تاحدی از **مادهٔ** ارسطاطالیس‌مفهوم هوشیارانه تری‌است ، والبته مادهٔ ارسطالیس‌جزازمادهٔ گالیله و نیوتن‌است. **ظرف** افلاطون‌را میتوان مجتمع لازمی در نظرآورد که در داخلهٔ آن سیر تاریخ مجرد از تمامی رویدادهای تاریخی خاص وضع شده است . اینکه توجه خواننده را به نظریهٔ ظرف‌افلاطون جلب کردم ازاین‌جهت است که درحال‌حاضر علم فیزیك از هر دوره‌ای از زمان مرك افلاطون تاکنون بآن نزدیکتر شده است . مفهوم زمان ــ مکان فیزیك ریاضی معاصر که مجرد از فرمولهای ریاضی خاص که درآن واقع میشوند فرض‌شده است ،تقریباً درست‌همان**ظرف** افلاطون‌است. بایدتوجه‌داشت که فیزیك‌دانان ریاضی‌دان درمورد اینکه این فرمولها درست چـه هستند سخت مشکوکند، همچنین اعتقاد ندارند که چنین فرمولهائی را بتوان از تصور صرف زمـان و مکان برداشت کرد. بنابراین‌همچنانکه افلاطون اعلام کرده است : زمان‌ـ مکان عاری‌از تمامی‌صور است

بخش پنجم

در طرح فوق فقط یك تعمیم فرعی که ازیك موضوع در مجموعهٔ آثار عظیم‌حیات ارسطاطالیس‌انتخاب‌شده بودمطرح گردید. ارسطاطالیس درآن واحد اهل علم، فیلسوف، منتقدادبی ودانشجوی علم‌سیاست بود. این طبقه بندی خاص چیزهائی که موجد جهان مرئی‌هستند ازاین‌جهت مورد تأمل واقع شده است که تقریباً نمونهٔ کاملی ازاستقراء علمی‌است که کلیهٔ‌شرائط الزامی فلسفهٔ جدید علمی‌را برمی‌آورد . این طبقه بندی تعمیمی‌بـود از رویدادهای مشاهده شده ، وامکان‌آنرا داشت که بامشاهدات مکرر تائید شود. درایام خود ــ وآن ایام‌یکهزاروهشتصد سال‌بطول‌انجامید ــ بی‌نهایت مفید بود ، و اکنون که مـرده است همچون سنك بی‌ثمر است ، و بصورت

چیز جالبی در دنیای باستانشناسی در آمده است. این است سرنوشت تعمیمات علمی، مادام که توجه آنها نسبت به‌مقصود علمی محدود آنهاست. دراواخر حیات طولانی این نظریه فاقد فایده شد وبصورت عامل مانعی در آمد .

آن دسته ازمفاهیم افلاطونی که تاکنون تحت مطالعه قرار داده بودیم هیچ یك ازمزایای دستهٔ ارسطاطالیس را ندارند. درواقع آن مفاهیم فلسفی هستند و به مفهوم محدود کلمه علمی نیستند . این مفاهیم اشاره‌ای به مشاهدهٔ جزئیات ندارند . درحقیقت همواره به افلاطون خرده گرفته اند که وی علاقه‌را ازمشاهدهٔ رویدادهای خاص منعطف ساخته است . تاآن حد که مربوط بعلم‌سیاست ،وبه خصوص‌علم فضاست ، این‌اتهام مطلقا نادرست‌است وناشی‌ازعادت به‌تمرکزعلاقه گرد **مکالمات** افلاطون‌به نسبت درخشندگی ادبی آنهاست . مع‌الوصف ، این اتهام بدون شك درمورد علم‌فیزیك درست است . منتهی افلاطون پیامی دیگر برعهده داشت . آنجا که ارسطاطالیس به صیغهٔ امری میگفت « مشاهده کن » و «طبقه بندی کن » فرض تعالیم افلاطون‌اهمیت مطالعهٔ‌ریاضیات است. البته هیچ‌یك از آندو چنان ابله نبود که دیگران راازمشاهده منصرف کند یاازطرف دیگر مفیدبودن ریاضیات را منکر شود . محتملا ارسطاطالیس می پنداشته است که اطلاعات ریاضی زمان اوتقریباً باندازه‌ای بوده است که کفاف مقاصد علم طبیعی‌را بدهد. ظاهراً به عقیدهٔ ارسطاطالیس هرگونه پیشرفت بیشتری صرفا ممکن بود معد کنجکاوی‌غیرعلمی دربارهٔ تجریدات دقیق شود .

اعتقادشدیدباینکه‌علم‌بروابطریاضی‌مفتاح گشایش‌اسرارمربوط به‌مرتبط بودن درداخلهٔ طبیعت‌خواهدبود همواره درپس‌تفکرات جهانشناسی افلاطون واقع بوده‌است.دریك عبارت جهل‌خودمآبانهٔ آن عده‌را مذمت میکند که از عهدهٔ‌مطالعهٔ‌نظریهٔ‌تناسباتی برنیامده‌اند که مانندنسبتهای عددی قابل بیان نیستند. ظاهراً احساس میکند که فرصت روشن ساختن دقیق ماهیت توافق بواسطهٔ کودنی‌ازدست میرود . تاآن‌حد که بخاطردارم افلاطون درهرمورد گام‌معقولی‌برداشته که درحقیقت ازمرحله پرت بوده است .

هرچندرسالهٔ طیمائوس‌نفوذ فراوان داشت بااینوصف در مدتی قریب یکهزاروهشصد سال‌بعد ازافلاطون چنین‌بنظر می آمد که ارسطاطالیس بر حق وافلاطون‌برخطابوده است. چندفرمول ریاضی‌باعقائدوآراء علمی‌باهم بافته شده بود امانه بیش‌ازآنکه‌کاملا برای ارسطاطالیس‌صرفنظر ازآنچه در روزگار خود او آخرین اصلاحات بشمار میآمده است‌کاملا آشنا باشد.

طرح جهانشناسی عالمان دست اندرکار در حقیقت همان طرح را نسبت بموضوعاتی که هنوز از فهم خام ما نسبت به تأثیر متقابل نیروهای طبیعی دورند تجدید میکنند. علم به آینده جهت پیشرفت سریع خود منوط است باشراق قبلی پیچیدگیهای فرضی ارتباط که هنوز در طبیعت مشاهده نشده است. تفکرات ریاضی افلاطون توسط محققینی که از سنن ادبی رونسانس ایطالیا پیروی میکنند بصورت تصوف برداشت شده است . وحال آنکه آن تفکرات عبارتند از حاصل نبوغ که دربارهٔ آیندهٔ هوش وخرد که بکاوش درجهان اسرار مشغول است تأمل میکرده است .

یونانیان ومصریان واعراب ویهود ومردم بین النهرین علم ریاضیات را آنقدر پیشرفت دادند که افلاطون بخواب هم نمیدید. بدبختانه این جنبهٔ علاقهٔ افلاطون بطور محسوسی ازمیان جمایع مسیحی معدوم بود. من معتقد به صحت این نکته‌ام که هیچ فرد مسیحی قبل ازاحیاء علم درزمان رنسانس کمك اصیلی بعلم ریاضیات نکرده است. ژربر **Gerbert** که به نام پاپ سیلوستر **Silvster** دوم درسال هزار میلادی حکومت داشت ریاضیات را مطالعه میکرد . اما چیزی بدان نیفزود . راجر بیکن اهمیت ریاضیات را اعلام داشت وریاضی‌دانان معاصرخودرا نام‌برد. دردوقرن سیزدهم وچهاردهم دانشگاه آکسفورد ریاضیات را پرورش‌داد. اماهیچیك ازاین اروپائیان قرون وسطائی موضوع را پیشرفت نداد . تنها استثناء لئوناردوازمردم پیزا بود که در ابتداء قرن سیزدهم شکفت. وی نخستین فرد مسیحی بود که درآن علم که درتاریخ بدوی خود نموداراتحاد فرهنگی یونانیان هلنیستی باخاور نزدیك بود پیشرفتی بوجود آورد . اما با توجه باین خصیصه میتوان گفت که ریاضیات قرن شانزدهم بالکل براساس منابع غیرمسیحی استواربود. در میان مسیحیان ریاضیات وجادو بایکدیگر اشتباه میشد. شخص پاپ هم ازاین اشتباه مصون نماند. بهتر ازاین مثالی ازمحدودیت‌های عجیب ادوار ومکاتب تمدن نمیتوان بنظر آورد. این نکته خصوصاً ازلحاظ نفوذ مستولی افلاطون برافکارمسیحی جالب توجه است .

اما نظریهٔ افلاطون دربارهٔ درهم بافته بودن **توافق** باروابط ریاضی پیروزمندانه احیاء شده است . طبقه بندی‌های ارسطا طالیس که بر اساس اسنادات عرضی استوارند صرفنظرازراه دادن بفورمولهای ریاضی موردعمل بسیارمحدودی دارند . درحقیقت منطق ارسطاطالیس باغفلتی که نسبت به مفاهیم ریاضی روا داشته است همانقدر که برای پیشرفت علم مفید بوده زیان

نیزداشته است. هرگزنمیتوانیم ازاین‌سؤالات راه‌گریزی بیابیم : چقدر ـ بچه نسبت‌هائی ودرچه وضع ترتیبی نسبت بسایرچیزها. قوانین دقیق نسبت های شیمیائی تفاوت بسیار فاحشی ایجاد میکنند : CO انسان را میکشد درحالیکه CO_2 فقطایجاد سردرد خفیف‌میکند. درضمن CO_2 برای‌رقیق کردن اکسیژن محیط عنصرلازمی است ، امامقدارزیاد ازحدآن یا مقدار کمترازحد لازم‌آن متساویاً زیان بخش است . ارسنیك بسته به میزانی که باتوجه باوضاع واحوال‌مختلف تزویج میشود موجب‌مرك یازندگی‌میگردد. همچنین هنگامیکه میزان زندگی بخش CO_2 جهت‌آزادکردن اکسیژن حاصل‌شده‌باشدترتیب‌این‌مقادیرنسبی کربن واکسیژن‌بصورتCOواکسیژن آزاد موجب پدیدآمدن ترکیب سمی خواهد شد . دراقتصاد سیاسی‌قانون رجعتهای نزولی اوضاع و احوال لازم جهت حداکثرکاربری مقدارمعینی سرمایه را نشان میدهد. درحقیقت کمتر سؤالی میتوان کرد که لازم نباشد آنرا درمیان حصارمشخصاتی دربارهٔ مقداروترتیب اوضاع واحوال محصور سازیم. منطق ارسطا طالیس‌اگربه خاطرقیمومت ریاضیات نباشد رحم‌بارور انواع سفسطه است. این منطق باصورمقدمه که فقط بمنظوربیان تجریدات اعلی اتخاذ شده‌است سروکار دارد ، آن نوع تجریداتی که در محاورات جاری معمول است‌آنجاکه‌زمینه‌ای که قبلا تصورشده از کلام‌ساقط میشود .

اما آشکاراست که حتی توسل بریاضیات دامنه‌ای‌بیش ازحدتنگ‌دارد، یعنی لااقل اگرریاضیات‌را بمعنی آن‌شعبی بگیریم که‌تاکنون توسعه‌یافتند. علم کلی ریاضیات مربوطاست به بررسی نقوش وانحاء مرتبط بودن‌بصورت مجرد ازرابطه‌های مشخص ووجوه خاص ارتباط . فقط دربرخی‌شعب خاص ریاضیات است که مفاهیم مقدارعدد برسایرمفاهیم استیلا دارند. نکتهٔواقعی آنست که مرتبط بودن اساسی چیزها را هرگز نمیتوان بدون خطر از قلم انداخت. اینست نظریهٔ نسبیت‌کامل که برعالم مؤثر است وکلیت چیزها را بوجود میآورد، چنانکه گوئی **ظرفی** است که تمام آنچه را روی میدهد متحد میسازد .

نظریهٔ **ترکیب و توافق** یونانیان بواسطهٔ پیشرفت اندیشه احیاء شده‌است. بااینوصف خیال‌زندهٔ یونانیان‌درضمن مستعدآن بود که بهرعامل موجوددرعالم‌فردیت‌مستقلی ببخشد،مانند قلمروقائم‌بالذات مثل که برافکار جوانی افلاطون چیره بود وبطور متناوب در مکالمات بعدی‌اوراه مییابد . اما نباید بواسطهٔ این افراط در اعطاء فردیت به یونانیان خرده بگیریم .

تمامی زبانهاشاهدهمین اشتباهند.ماعادة دربارهٔ سنگهاوسیارات وحیوانات سخن میگوئیم چنانکه گوئی هرچیز منفردی میتواند حتی در یك لحظهٔ گذران مجزا ازمحیطی که درحقیقت عامل‌لازمی درماهیت‌خود آن چیزاست موجود باشد. چنین‌تجریدی ازلوازم اندیشه است. وزمینهٔ لازم محیط‌منتظم را میتوان تصوروتصدیق کرد . این نکته‌صحیح است. امااین‌نکته لازم‌میآید که درعدم فهم جزئی ماهیت غائی چیزها وبنابراین فهم انواع زمینه‌هائی که در آنگونه جملات تجریدی تصوروتصدیق شده است تمامی‌علوم مرتکب این گناهند که ممکن است اسنادات مختلفی را که بطور ضمنی زمینه‌های متناقض‌را تصوروتصدیق میکنند بایکدیگرترکیب کنند. هیچ علمی‌مأمون‌تر ازحکمت نظری غیر مستشهری نیست که خود علم بطور ضمنی آنرا تصورو تصدیق میکند . شیء منفرد حکماً تعدیلی ازمحیط خود آن شیء است‌و نمیتوان آنرا منفصل از آن‌محیط‌درك کرد. کلیهٔ استدلالات‌صرف نظراز بعضی اشارات ما بعد طبیعه قبیح است .

بخش ششم

بنابراین یقینیات علم وهمی بیش نیستند . گرد آنهارا محدودیتهای غیرمکشوف فراگرفته است . طرزی که ما بانظریات علمی برخورد میکنیم منوط است به تصورات آمیختهٔ مابعد طبیعهٔ زمان‌ما. حتی در آن‌حال مدام گرفتاراشتباهات ناشی ازانتظارمیشویم . همچنین هر وقت حالت جدید تجربهٔ مشاهده‌ای دست دهد نظریات قدیم درمه عدم دقت خرد میشوند .

معرفت هم آهنك شدهٔ ما ، که به مفهوم کلی کلمه همان علم است‌از التقاء دودسته تجربه تشکیل‌شده است. یك ریشه بوسیلهٔ تمییزات مستقیم و بلافصل مشاهدات خاص بوجودآمده است. رشتهٔ دیگرتوسط روش کلی‌مادر تصورعالم موجودشده است. آن دورا **رشتهٔ مشاهده‌ای** و **رشتهٔ‌تصوری** خواهیم خواند. نکتهٔ نخستین که‌باید بیادداشت آنست که رشتهٔ مشاهده‌ای بطور ثابت بعبارت تصوراتی که بوسیلهٔ رشتهٔ تصوری در اختیار ما گذارده میشوند تفسیرمیشود. این مسأله که کدام یك ازدورشته مقدم بررشتهٔدیگر است ، درحداین‌مقال مخصوص‌اهل تحقیق‌است. ماوارث یك‌رشتهٔمشاهده‌ای هستیم‌و آن انواع چیزهائی‌است که درحقیقت ازیکدیگرتمییزمیدهیم ویك رشتهٔ تصوری را بارث برده‌ایم و آن سیستم غیردقیق عقائد وآراء است به مفهومی که درحقیقت تفسیرمیکنیم . هیچ دوره‌ای را درتاریخ بشری ، یاحتی

درتاریخ حیوانی ، نمیتوانیم ذکر کنیم که این تأثیرمتقابل در آن آغازشده باشد . این نکته نیزصادق است که مشاهدات جدید رشتهٔ تصوری‌راتبدیل میکنند . اما تصورات جدید متساویاً مبین امکانات جـدیدی در تمایزات مشاهده‌ای هستند .

تاریخ‌اندیشه را نمیتوان فهمید مگر آنکه ضعف شدیدی را دررشتهٔ مشاهده‌ای‌بحساب‌آوریم. تمییزمشاهده‌ای بحکم‌رویدادهای‌بیطرفانه بوجود نیامده‌اند . این‌تمییزانتخاب و حذف میکند. آنچه رانگاه میدارد طبق ترتیب ذهنی امتیازاز نومرتب میشود. این‌ترتیب امتیازدرمشاهده درحقیقت تصریف رویدادهاست . بنابراین باید رویدادها را بدان نحوکه هستند از رریدادها به نحوی که ظاهرند رها سازیم . باید رویداد هـای محذوف را نجات دهیم، وباید ترتیب ذهنی‌امتیارزا که خود رویداد مشاهده‌است‌حذف کنیم. مثلا رویدادهای مشاهده شده‌را درمراحل بدوی تمدن درنظرآوریم. رویداد مشاهده شده ، عبارت بود از زمین مسطح با گنبد آسمان . حتی برای‌معاصرین پاپ سیلوستر‌قطبین غیرقابل تصور بودند ، واعتقاد معروف او بوجود دوقطب براعتبار پـاپی که سالها به جادوگری مشهور بود چیزی نیفزود .

واماا کنون آسمان را هنگـام ظهریك روزآفتابی به نظاره میگیریم. آسمان‌آبی است ودرنورخورشیدغرقه. رویداد مستقیم‌مشاهدهٔ‌خورشید رابه عنوان تنها منبع نور آسمانهای برهنه نشان میدهد . اکنون افسانهٔ آدم وحوا را درباغ بهشت درروزاول زندگی بشرتصورمیکنیم . آن دوغروب را تماشامیکنند . ستاره‌ها پدیدارمیشوند :

«و ، هان ! آفرینش درردیدبشرفراخ شد .»

کثرت نورآنها را پدیدار و همچنین ناپدید میسازد . رویدادها را برای ملاحظهٔ انسان درهم میریزد. یك وظیفهٔ‌تفکرآن است که ملاحظه‌را به آنسوی مرزهای‌کاملیت توهمی‌آن براند ، ونظریات علم‌را به‌آنطرف توهم غائی بودن‌آن تشجیع نماید .

اکنون میتوانیم‌مختصراً خصائص‌تاریخ تبدیل حال جهانشناسی‌قرون وسطی را به دیدگاه معاصرخود ذکر کنیم . عامل مؤثردراین تبدیل حال تاریخی‌درحدود یکهزاروهشتصد سال‌دارد که بالکل ازمشاهدات مادی رها بوده‌است . این‌تاریخی‌است از تفکرات تجریدی یعنی ازتوسعهٔ ریاضیات. علاقه‌ای که‌محرك این‌توسعه بوده است عبارت بود ازعلاقهٔ هم‌آهنك ساختن

تصورات عرضی وعلاقه به مسائل عملی فرضی ناشی از سیطرهٔ آنگونه تصورات. مع الوصف اگر بسیاری از فیلسوفان و عالمان عصر حاضر میتوانستند روش خود را اختیار کنند هر آینه یونانیان ویهود ومسلمانان را از آنگونه مطالعات بیهوده واز آنگونه تجریدات محض که هیچ گونه مآل اندیشی حدس اندك مورد عملی هم برای آنها نمیتواند بزند، منصرف میساختند. خوشبختانه این فیلسوفان وعالمان عصر حاضر به نیاکان خود دسترسی نداشتند .

بخش هفتم

آن خدمات که سیستم نیوتنی طبیعت به بشریت کرده است از حساب بیرون است. این سیستم عقائد ما خوذ از افلاطون وارسطالیس وابیقور را درطرح ثابت اندیشه ترکیب میکند که تعدادباور نکردنی از رویدادهای مشاهده شده را واضح میسازند . این سیستم از آن جهت به بشر قدرت داده است که برتری جدیدی بر طبیعت پیدا کند. آنجا که درسابق اطاعت میکردیم اکنون رهبری میکنیم . اما عاقبت جهانشناسی نیوتن درهم شکست .

داستان درهم شکستن آن جهانشناسی بیش از یك قرن سابقه دارد . چون درطی مدتی بیش از نیمی از آن دوره اهل علم بکلی بیخبر بودند که آن عقائد وافکار که آهسته ویکایك بروز میدادند عاقبت بصورت مجموعه‌ای از تفکرات متراکم میشد که باعقائد نیوتن که برافکار ایشان استیلاداشت و حالات بیان ایشانرا بقالب میریخت متناقض بود . این داستان بافرضیهٔ تموج نورخاتمه می‌پذیرد وبالاخره مارا بااین سؤال مواجه میکند که : رویدادهای واقعی که این نشان ریاضی تموج موج را جلوه گر میسازند چیستند ؟

داستان مفصل این موضوع همان تاریخ فیزیك جدیداست که ازحدا ین بحث بیرون است. مافقط محتاج آنیم که تضاد بین کلی‌ترین مفاهیمی که فیزیك نیوتن وفیزیك جدید بر آن ها استوارند درك کنیم . فیزیك نیوتن بر فردیت مستقل هر پارهٔ ماده استواراست. هر سنگی چنان تصور میشود که بدون ارجاع به هیچ قسمت دیگری ازماده کاملا قابل شرح است. آن سنگ ممکن است درعالم تنها باشد. تنها متصرف فضای یکسان باشد . امادر آنصورت بازهم همان سنگی که هست خواهد بود . همچنین آن سنگ را میتوان بدون هیچگونه ارجاعی بگذشته یا آینده شرح داد . آنرا بایدکاملا و بطورکافی چنان تصور کرد که درحدود لحظهٔ فعلی بتمامه موجوداست .

این تصور کامل نیوتنی است که خرد خردهمراه پیشرفت فیزیك جدید

بکناری نهاده یامنحل‌شد . این همان‌نظریهٔ‌کامل « مسیرساده » و « روابط خارجی» است. دربارهٔ روابط خارجی‌اختلاف نظری موجود بود. نیوتن‌خود متمایل‌بآن بود که آن روابط رابعبارت لطمه وفشاربین اجسام مجاورتعبیر کند . اماپیروان بلافصل‌اومانند روژه کوت Roger Cotes مفهوم نیرو رابامقداری مسافت بآن افزودند. اماهردوشق‌این تصور کلا وکاملا رویدادی درحال حاضربود ، یعنی‌رویدادآن روابط خارجی‌دربارهٔ ماده اعم ازمجاور یاغیرمجاورنظریهٔ مخالف روابط داخلی، بدلیل‌شرح آن بعبارت‌خاص زبانی که برای تصورقبلی روابط خارجی‌ازنوعی که نیوتن فرض کرده است‌اتخاذ شده‌است ، تحریف گردیده‌است. حتی موافقان‌آن نظریه ، ازقبیل برادلی F. H. Bredley دراین‌چاه سرنگون میشوند. باید بخاطرداشت که درست همانطورکه روابطماهیات ربط هاراتعدیل میکنند ربط هانیز ماهیت رابطه را تعدیل مینمایند . رابطه امری قطعی وکلی‌نیست، رویدادی واقعی است باهمان‌واقعیت ربطها.مفهوم ذاتی‌بودن‌علت درمعلول این‌حقیقت راجلوه‌گر میسازد . باید نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت کشف کنیم که مربوط بودن واقعی اعمال مغزی رااز گذشته باحال‌بیان کند ، همچنین ترکیب واقعی‌واقعیات طبیعی‌راکه فرداً مختلفند بیان نماید .

فیزیك جدید نظریهٔ **مسیرساده** رارها کرده‌است. آن‌چیزهای مادی که‌ماستاره‌ها وسیارات وپاره‌های‌ماده و ذره و الکترون وپروتون وکوانتای انرژی میخوانیم باید هریك رابصورت تعدیل اوضاع و احوال درون زمان و مکان‌تصور کرد که درسراسردامنهٔ آن توسعه‌یافته‌است. منطقه‌ای‌کانونی‌هست که‌درزبان معمولی‌آنجاست‌که شیء واقع‌است‌اما نفوذآن باشتابی‌محدود درسراسر حداکثر فرورفتگی‌های مکان و زمان ازآن جریان دارد . البته ذکرمنطقهٔ‌کانونی‌که بدین نحو تعدیل شده است بعنوان خود چیزکه در آنجا واقع‌است‌امری طبیعی‌وبرای برخی‌منظورهاکاملا مناسب‌است، امااگر این‌طریقهٔ اندیشه رازیاده ازحد گسترش‌دهیم اشکالاتی به‌میان خواهدآمد. برای‌فیزیك خودچیزچیزی‌است که‌انجام میدهدوچیزی که‌انجام‌میدهدهمین جریان،متباعدنفوذاست‌وامامنطقهٔ‌کانونی‌رانمیتوان‌ازجریان‌خارجی‌جدا کرد. باسرسختی ازتصورشدن بصورت رویدادآنی‌اباء دارد.حالت‌جوش وخروشی است‌که ازجریان باصطلاح خارجی فقط بواسطهٔ سیطرهٔ عالی خود دردرون منطقهٔ‌کانونی تفاوت دارد . همچنین از بیان دقیق وجود این چیزهای مادی درهرلحظهٔ معین زمانی مبهوتیم چون درهرواقعه — لحظهٔ آنی، چه‌درداخل

چه درخارج منطقهٔ کانونی، تعدیلی که باید باین چیز نسبت داد یاسابق بر یالاحق بر تعدیل متطابقی است که توسط آن چیز درواقعه—لحظهٔ دیگری آغاز شده‌است . بنابراین اگرسعی کنیم موردکاملی ازوجود چیزمادی موردبحث راتصور کنیم نمیتوانیم توجه خود رابه یك جزء فضایابه یك لحظه زمان موقوف سازیم . چیزمادی عبارتست ازهماهنگی نامعینی ازفضاها وزمانها واوضاع و احوال موجود در آن فضاهادر آن زمانها، درحالیکه این هماهنگی یك تمثیل قاعدهٔ کلی خاصی راکه بعبارت مخصوص روابط ریاضی قابل بیان است جلوه گر میسازد . در اینجا به یك نظریهٔ اساسی افلاطونی بازگشت کرده‌ایم .

واما باطرد مسیرساده باید قبول کنیم که در داخل هرمنطقهٔ مکان ـ زمان گروه بیشماراین چیزهای مادی بیك مفهوم بریکدیگرمنطبقند. بنابراین رویدادطبیعی ددهرمنطقهٔ زمان ـ مکانی عبارتست ازترکیبی ازآنچه موجودیت های طبیعی درسراسر عالم برای آن منطقه معنی میدهند . اما وجود کامل ترکیبی از فرمولهای ریاضی ، یا فرمولهای صرف نیست . بلکه ترکیب واقعی چیزهائی است که فرمولهارا جلوه گرمیسازند . عناصر کمی و کیفی بایکدیگر بافته شده‌اند . مثلا هنگامیکه بدن زنده‌ای غذاراجذب میکند، رویداد نمیتواند **صرفاً** آن باشد که یك فرمول ریاضی یك فرمول ریاضی دیگررا با خود یکی میسازد . رویداد نمیتواند صرفاً آن باشد که تساوی دووسه باپنج رویداد تساوی سه‌بارسه بانه‌را یکی کند. وعدد یازده نمیتواند باعدد شانزده یکی شود . هریك از این مفاهیم ریاضی‌را میتوان جلوه گر ساخت . اما رویداد چیزی بیش ازفرمولهائی است که جلوه گرشده است.

بخش هشتم

مسألهٔ غائی عبارتست ازتصوررویدادی کامل . آنگونه تصوررا فقط بعبارت مفاهیم اساسی میتوانیم تشکیل دهیم که مربوط به ماهیت واقعیت باشند . اکنون بازبه فلسفه رانده میشویم . قرنها قبل افلاطون هفت عامل عمده‌را که درروبداد بایکدیگر بافته شده‌اند حدس زده‌است : مثل، عناصر طبیعی، روح یادم ، نفس یاعشق، توافق ، روابط ریاضی ، ظرف. کلیهٔ سیستمهای ریاضی عبارتند ازکوششی درراه بیان باهم بافتگی این اجزاء مشکل. البته یکی کردن مفاهیم جدید باافکارعتیق افلاطون دورازتحقیق است . برای‌ما هرچیزفرق دقیقی دارد . اماباوجود تمامی این فرقها افکار بشری اکنون

سعی دارد عناصر مشابهی‌را در ترکیب طبیعت بیان کند . فقط بطور نیمه روشنی تمییزمیدهد، درشرح‌اشتباه میکند ، واشتباهاً چیزهارا بایکدیگر قرین میکند . اما همواره همان مناره‌ها برای جلب کردن باقی میماند . سیستمها اعم ازعلمی یا فلسفی می‌آیند و میروند : هرروش فهم محدودی بالمآل به پایان میرسد . در اوائل خود هرسیستم توفیق پیروزمندانه‌ای است : درفساد خود مزاحم و مانع است . انتقال به باروری جدید فهم بـا عودت باعماق برداشت درونی برای تقویت قوهٔ تصورانجام میشود . درآخر کار ـ هرچندآخری نیست ـ آنچه انجام میشود عبارتست ازوسعت دید که منجربه فرض عظیمترمیگردد. امافرصت یابه‌بالاراهنمائی‌میکند یابه‌پائین: درطبیعت غیرمتفکر«انتخاب طبیعی» با «فاسد» یا«هرزه» مرادف‌است. در اینجاست که فلسفه باید خدمت غائی خودرا انجام دهد . باید دنبال درون بینی بگردد ولوکم نور وتاریك باشد تـا ازانهدام عظیم نژادی از موجودات که نسبت بارزشهائی ورای ارزشهای مورد التذاذ حیوانات صرف حساسیت دارندبگریزد.

۱۰

اصلاحات جدید

بخش یکم

موضوع این فصل را با جلب توجه به یك تضاد میتوان معرفی کرد . مسیحیت پروتستان تا آن‌حد که‌مربوط بصورنظامات وحکمی آنست که‌مدت سیصد سال به نحوی که ازلوتروکالون و کلیسای آنگلیکن منشعب شده بود رونق داشت ، اکنون تمامی علائم‌تباهی متداوم درآن مشهوداست. احکام آن دیگرفاقدسلطه‌اند:تقسیمات آن دیگرجالب نیستند: نظامات آن‌دیگر هادی‌نقشهای زندگی نیستند. این‌یك‌سمت‌تضادی است که توجه خواننده‌را بآن جلب میکنیم .

سمت دیگر آن این است که روح مذهبی بصورت عنصرمؤثری درامور افراد تازه (آوریل ۱۹۳۱) بیکی ازشاخص ترین پیروزهای خود نیل یافته است . درهندوستان نیروهای شدت وکوشش ، میان فرمانروایان و مردم ، میان نژادها ، میان مذاهب ، میان‌مراتب اجتماعی — نیروهائی که تهدید میکنند باشدت صدها میلیون‌افراد بشررانابود سازند — این نیروهاموقتاً بوسیلهٔ دومرد که باقدرت اعتقاد مذهبی عمل میکنند متوقف‌شده‌اند. این دو مرد مهاتما گاندی و نایب السلطنهٔ هندوستان (لرد ایروین Irwin) هستند .

ممکن است موفق شوند. بیش ازدوهزارسال‌پیش خردمند ترین‌مردم اعلام داشت که اقناع الهی بنیاد نظم جهان است ، منتهی‌آن عمل توافق‌را فقط تاآن‌حد میتواند پدیدآورد که میان نیروهای بیشمورانجام‌آن میسر باشد. به‌نظر من این پیش بینی صریح افلاطون است ازنظریهٔ عنایت‌الهی، هفتصد سال قبل ازعصرپلاژیوس واوگوستین .

اماوقفهٔ جالب وتماشائی که بوسیلهٔ گاندی ونایب‌السلطنه اجرا شده است وهمچنانکه هست مستلزم پاسخ مؤثری ازمیلیونهای بیشمار درهندوستان، درانگلستان ، دراروپا ، و درآمریکاست ، شاهد آنست که محرك مذهبی، که منظورمن از آن پاسخ مثبت باقناع الهی است ، هنوزهم قدرت قدیم خودرا وحتی قدرتی بیش ازآنچه درسابق داشته است بر اذهان ووجدانهای افراد بشرحفظ کرده است . دراین پاسخ مثبت جمایع پروتستان امپراطوری بریطانیا ، وبااهمیتی خاص هرچند مستعبد ترست، جمایع پروتستان کشور های متحد (آمریکا) سهم خودرا ادا کرده‌اند. اکنون در لحظه‌ای هستیم که سیرتاریخ منوط به معقولیت عاری ازجوش و خروش است که از عقیدهٔ عمومی مذهبی ناشی میشود .

و این است آن تضاد: تباهی وبقاء . بایدآنچه تباه شد وآنچه باقی مانده است تقویم کنیم . موضوع کلام من آنست که اصلاحات * جدیدی در حال پیشرفت کامل است . این تجدید تشکل است ، اما اعم ازآنکه نتیجهٔ آن سعادت آمیزیا نکبت انگیز باشد تا حدزیادی به عملیات عدهٔ بالنسبه قلیل افراد وخصوصاً به رهبران کهونت پروتستان بستگی دارد .

من حصول وحدت یا اتحاد عقیدهٔ تفصیلی‌را ممکن یا حتی مطلوب نمیدانم . امااین امرممکن است که درمیان انواع مختلف اعتقاد ناشی از اختلافات حد تمایل که در درون بینی مابعد طبیعه جلوه گرست و انواع مختلف اعتقاد ناشی ازاختلافات برداشت موافق درمورد وقایع تاریخی — این امرممکن است که درمیانهٔ این اختلافات درتجربهٔ شخصی افراد بشرودرتاریخ عمومی دربارهٔ آن عناصر که برای تمثیل آن موضوع غائی ذاتی بودن خدا بعنوان تکمیل مورد لزوم نحوهٔ دید جهانشناسی خودمان انتخاب میکنیم، موافقتی حاصل نمائیم. بعبارت دیگرمیتوانیم دربارهٔ جنبه‌های عرضی واقعیات مذهبی و دربارهٔ طریقهٔ کلی هماهنگی آنها در فرضیهٔ مابعد طبیعه موافقت کنیم ، در حالیکه در تدوین و تنظیم های مختلف که جنبهٔ توضیحی دارد موافقت نداریم .

مع الوصف مسأله بهیچوجه بآن سادگی که ازاین مقدمه برمی‌آید نیست. با موضوعی سروکارداریم پیچیده و چند پهلو . این موضوع شامل رستگاریهای قدرت‌فهم است. در ضمن که فهم عمیقترین برداشتهای مارا

---

* قیام پروتستانها اززمان لوتر به بعد درنظرخود پروتستانها و غالب مردم غیرمسیحی «اصلاحات» خوانده شده است .

متوافق میسازد شامل اجابتهای احساسی است به تدوینات افکارو به حالات رفتار ، شامل هدایت مقاصد وتعدیلات رفتاراست . به‌تمامی جنبه‌های‌وجود بشرراه می‌برد . تا آن حد که مربوط بمسائل مذهبی است‌راه حل‌های‌ساده راه حل‌های‌مجعولند. نوشته‌اند که هر که میدود ممکن است بخواند . اما نگفته‌اند که او خود نوشته را فراهم می‌آورد .

چون مذهب باعکس العمل‌های مقصود و احساس ما در نتیجهٔ میزان برداشت شخصی ماازاسرارنهائی عالم سروکاردارد، مانباید سادگی‌رابدون دلیل قبول کنیم. شاهد تاریخ وشعوربه مامیگوید که تدوین وتنظیمهای‌مرتب ومدرج موتورهای نیرومند تأکید وتصفیه وثبات‌هستند. اگر نهضت فکری درشرق‌مدیترانه‌ودراروپانبود که‌ازابتدا تازمان‌حاضر بر پاماندهاست‌مسیحیت هرآینه درخرافات مضر سرنگون شده بود . این نهضت عبارتست از سعی خرد درفراهم آوردن سیستم دقیق‌الهیات . درحقیقت درمحلات خارج‌از آن نهضت که این سعی درتوجیه عقلانی بزوال پیوست مذهب درواقع به علت شکست دچار گردیده است .

بخش دوم

بنابراین حملهٔ کشیشان‌وافرادغیرمذهبی آزادیخواه دردوقرن‌هیجدهم و نوزدهم بالهیات بانظم وتربیت بکلی غلط فرض‌شده‌بود. این‌عدده‌مهمترین ضامن تهیجات سرکش خرافات را بدورمی افکندند. هدف‌مذهب متمدن باید تربیت‌آن‌تهیجات‌باشد که‌طبیعة ازخرده گیری‌متمدن عقلی‌برداشتهای ما بعد طبیعه که با قدرت زیاد در ادوار بزرگ تاریخ بشرمتنفذ بوده‌اند ناشی‌میشوند. توسل‌به‌تاریخ‌عبارتست ازتوسل به‌قلل‌ترقی که‌ازحدوضوح‌بلافصل درهستی‌فردی خودمابیرون باشد. این‌توسل‌توسل به‌مصدرومرجع‌است. توسل بخرد توسل به قاضی نهائی است که درهرمورد جهانگیروباوجود این‌فردی است وتمامی مصادرومراجع برابرآن باید سرتعظیم فرودآورند . تاریخ‌تا آن حدودرست تاآن حد صحت دارد که به تفسیر عقلانی راه میدهد .

بنابراین حمله باندیشهٔ منظم ومرتب خیانت به تمدن است . بااین وصف اذهان عظیمی که بنیان طرزتفکرجدیدرا نهادند ، ازقبیل جان لاک- برای عدم رضایت خود ازالهیات حکمی قدیم دلیلی داشتند ؛ هرچند جزء دلائلی که نظریهٔ خودرا باید برآن بنا میکردند غلط درنظر می‌آوردند . دشمن حقیقی ایشان نظریهٔ قطعیت حکمی بود وآن نظریه ای است که در

سراسر الهیات وعلم‌وحکمت نظری‌روبه رشدو کمال بوده واکنون نیزشکفته است. روش گفتاراندیشهٔ تعقلی اززمان‌یونانیان تازمان مابواسطهٔ این‌تصور غلط اساسی‌باطل بوده‌است.این اشتباهات مخصوص اندیشهٔ مذهبی‌نیستند. تمامی دستگاههای دیگر را نیزآلوده اند . تأثیر کلی آنها این بوده است که درهرعصرمفهوم حکمی اعتقاد به قاطعیت را با خودآورده‌اند . تأکید یقین درغیرمحل خود بکاررفته وهمچنین است حال طرد حکمی .

از همان سرآغاز اندیشهٔ انتقادی تمییز بین موضوعات مستعد معرفت یقینی‌وموضوعاتی که دربارهٔ آنها فقط عقائد غیرمسلم دردست است موجود بوده است . آغازاین تمییز که صریحاً به‌میان آمده همان آغاز طرز تفکر جدید است . این تمییز انتقادی را با خود می‌آورد . چنین مفهومی بزحمت باسفارکتاب مقدس‌راه می‌یابد ، خواه درذهن یهوه باشد خواه درذهن یکی ازپرستندگان او. نخستین‌اثراین‌تمییزجدید باحسن تصادف قرین شد . علت آن‌بود که تمییز بیش‌ازحد ساده لوحانه بود ومحیط یقین به غلط تصور شده‌بود . مثلا میبینیم که افلاطون درسن پیری از تعاقبات مذهبی حمایت میکند . وعمل‌خودرا با اهمیت موضوع و ایقان باستدلالات خویشتن توجیه می‌نماید *

نظرمن آنست که توسعهٔ الهیات مرتب باید در التزام فهم انتقادی رابطهٔ‌بیان به‌قاعدهٔ‌زبانشناسی‌باعمیقترین‌وثابت‌قدم‌ترین‌برداشت‌های‌ما باشد. زمان‌دراجابت هیجانات اقدامات عملی‌توسعه یافته است.کارزمان بارویداد های برجسته‌است. این‌رویدادهاآنها هستند که‌بوسیلهٔ‌استشعار برای‌بررسی تفصیلی مدرك میشوند ودراین نظرگاه اجابت حسی‌است که منجر باقدام بیفاصلهٔ قصدی میشود . این رویداد های برجسته رویداد های معتبرند . پدیدار شدن‌ببر، بانك‌رعدیارگهٔ درد. اینها آن‌رویدادها هستند که‌باواسطهٔ دستگاههای حواس ماوارد محیط تجربه میشوند . نظریهٔ مربوط به اعتقاد به‌اینکه‌منشأافکار وحرکات احساساتند دربارهٔ اطلاعاتی که منشأ تجربه‌اند ازهمینجا ناشی‌میشود .

واما رویداد های برجسته همان رویداد های ظاهری هستند . علت آنکه متغیرند این است که ظاهری یاسطحی هستند. درمحیط تجربهٔ مادر کنارهٔ استشعارعناصردیگری‌هستند که باوجودآنکه‌درمرکزاستشعارنیستند بطور معتنابهی تجربهٔ مارا مشروط میسازند ، درمورد این‌رویدادهای‌دیگر

* رجوع کنید به افلاطون، قوانین، کتاب دهم .

آنچه کم وزیاد میشود یاتغییر میپذیرد خود این رویداد ها نیستند بلکه استشعار ماست . آن رویدادها همواره مصون ازهرتعرضی در ذهن‌هستند : همینقدر هست که تمییزداده‌میشوند. بااینوصف گریزی ازآنها نیست. مثلا استنتاج خودرا ازربع ثانیهٔ گذشتهٔ بلافصل خود درنظرآوریم . ما در ادامهٔ آنیم، همانیم که‌آنست لحن‌اثربخش آنرا تمدید میکنیم ، وازمعلومات‌آن بهره مند میشویم . با این وصف‌آنرا تعدیل میکنیم ، منحرف میسازیم ، مقاصدآنرا تغییرمیدهیم ، لحن‌آنرا عوض‌میکنیم، معلومات آنرا باعناصر جدید تحت قیدتازه درمی‌آوریم .

این گذشته رابه حد مرایاتقلیل میدهیم . وبااین وصف‌آنرا به‌عنوان اساس لحظهٔ فعلی تحقق خود نگاه میداریم. باآن‌فرق داریم وبااین وصف این همانی فردی خودرا باآن حفظ میکنیم. این‌است رازاین‌همانی‌شخصی ازذاتی بودن‌گذشته درحال ، ورازرودگذری زمان. تمامی علوم ماوتمامی توضیحات مامستلزم تصوراتی هستندکه سرآغازآنها همین تجربهٔ استنتاج است. درمورد اینگونه برداشتها زمان بطورشگفت‌انگیزی نارساست. قدر تجزیه وتحلیل وقدرت‌بیان ما بااستشعارما کم وزیادمیشود. این‌نکته صحیح نیست‌که محیط مسلم‌استشعاربشری موجوداست‌که درداخلهٔ‌آن تمییزصریح هست ودرآنسوی‌آن ظلمت‌محض. همچنین این نکته نیز صحیح نیست‌که عناصرمشکل تجزیه به نسبت وضوحی‌که درذهن مستشعردارندمهمند .

توسل تاریخ اهمیت خودرا بدلیل این خاصیت پیچیدهٔ تجربهٔ‌بشری بدست می‌آورد . حکمت نظری وعلم الهیات هردو محتاج‌آنند . برهان لازم را نمیتوان با صرف عمل محاکات مستقیم‌که در یك دوره توسط چند فرد روشن بین انجام میشود به دست آورد . اگر سیل فراموشی حافظهٔ بشررا فراگیرد ، بااین طریقهٔ محاکات خواهیم توانست جدول ضرب را از نوفراگیریم . امابیش ازآن چندان چیزی‌را بازنخواهیم‌آورد . درهرعصر جهان اعمال افراد وتفسیراتی‌که ازاحساسات ومحرکات ومقاصد میکنند. حفره‌ها وفرورفتگیهای تجربه های ایشان را روشن میکند . در این روشن شدن معنی‌زندگی وحرکت وحس، هرعصر باعصردیگرتفاوت دارد . تمییز این برهان تاریخی انتقادی براساس سلیقه و انتقادی براساس تجزیه و تحلیل منطقی واحتمال استقرائی لازم است .

این دوزمینهٔ انتقادکه یکی استحسانی ودیگرمنطقی است، درمورد مقایسهٔ ادوارتاریخی بایکدیگردرحکم‌نهائی‌خردبایکدیگرجوش خورده‌اند.

هرعصر پیام خودرا دربارهٔ خاصیت نهائی ماهیت اشیاء برای عصر بعدی میگذارد. تمدنهارا فقط آنها که متمدنند درك میکنند . و این تمدنها واجد این خصیصه اند که تملك آنها بوسیلهٔ دراکه حقایقی را دربارهٔ ماهیت خودمکشوف میسازد . گفته اند که تراغودیهای بزرگ هنگامی که برابر تماشاگران عرضه میشوند ، موجب تهذیب عواطف میگردند . بهمین نهج ادوار عظیم تاریخی موجب اشراق ذهن میشوند . مارا برخود ماعیان میسازند .

بخش سوم

مسیحیت براساس مطالعهٔ عمیق دراهمیت برخی مواقع تاریخی که به نحوغیرمرتبی درحد دوره‌ای قریب یکهزارودویست سال : از پیامبران اولین یهود و مورخین سابق تا برقراری الهیات غربی بوسیلهٔ اوگوستین پراکنده است قراردارد . داستان گردسواحل مدیترانهٔ شرقی، ازفلسطین دورهٔ انبیاء بنی اسرائیل گرفته تا آتن افلاطون میچرخد، درجلیل واورشلیم باوج کمال خود میرسد: سپس علاقهٔ عمدهٔ آن بین انطاکیه وافزومصروروم وقسطنطنیه وافریقا پس وپیش وزیاد وکم میشود . هنگامیکه اوگوستین در سال ۴۳۰ درهیپومرد، مذهب نژادهای اروپائی درنمای کلی آن مستقر شده بود . تمامی استعدادهای آن برای صورمختلف ومتغیرمذهب هم درآن هنگام ذاتی آن بود . کلیسای کاتولیك روم باپاپ دررأس آن ، کلیسای ارتودوکس شرقی، ویکلیف وهوس، لوتروکالون، اسقف اعظم کرانمر، جوناتان ادواردز وجان وسلی ، اراسموس ، ایگناسیوس لوایولا ، سوسینی‌ها ، ژرژفوکس ، وشورای واتیکان : همگی میتوانستند با حقوق متساوی از تاریخ مسیحیت استمداد کنند . نتیجه‌ای که ازاین استمداد گرفته میشود بکلی منوط است بارزش حکمی که راهنمای انتخاب مابوده و تصورات قبلی مابعد طبیعه که حاکم برمفاهیم مادربارهٔ الهیات مرتبط بوده است. این استمداد ازاعمال وافکارواحساسات ونظاماتی که افراد بزرگ ومواقع بزرگ درسواحل مدیترانه درداخلهٔ آن مدت زمان مجری ساخته بودند بعمل می آید .

دراین استمداد از تاریخ باید شکافهای زمانی بین اناجیل مکتوب موجود وآن وقایع که اناجیل ناقل آنها هستند به یادداشته باشیم: اختلافات نقل ، ترجمهٔ سنن از زبانی به زبان دیگر ، عبارات مظنون : همچنین بی اعتنائی ظاهری بمدارك تاریخی مستقیم ، خصوصاً درمورد پولس قدیس که درعربستان منزوی شددرحالیکه حق آن بود با آن حواریون که خداوند

اورا دیده بودند حشر ونشر میکرد ؛ این نکات اخیررا که کتابخانه ها در بارهٔ آنها تألیف کرده‌اند صرفاً ازاین جهت تذکارمیدهم که این نتیجهٔبدون خدشه گرفته شود که هرگونه تجدید ساختمان مذهب درعصرحاضر باید نخست دربارهٔ برداشتهای درونی‌اخلاقی ونظری که درسراسرتمامی آن‌دوره منتشراست تمرکزفکردهد. این‌نتیجه که ذکرشد برای افکارزمان حاضر صورت مبتذلی دارد .

بابی اعتمادی ناشی ازعدم تخصص خود در ادبیـات این رگهٔ عظیم تاریخ، نظرمن این است که‌حتی اکنون نیز برای استمداد جدیدی جهت عبرت گرفتن ازآن تاریخ فرصت باقی است . دراین فصل کلا بااصول کلی سروکارخواهم داشت. استنتاجات شخص‌من دربارهٔجزئیات مربوط‌به‌تجدید ساختمان مذهب فاقد اهمیتی هستند که باید به تحقیق وپژوهندگی‌نسبت داد . همچنین برای‌آنکه باصفای‌کامل سخن‌بگویم نمیتوانم هیچیك‌ازوقایع حدودآن دوره را ازنوع اتفاقات بارویدادهای مشابه در جای دیگر خارج کنم . مع الوصف معتقدم که اوقاتی که دردورهٔ مزبور باوج رسیده شامل بزرگترین پیشرفتها در میان برداشتهای اخلاقی و عقلانی است که نشانهٔ رشد تمدن اخیراست .

این دوره رویهمرفته باتوحش آغازمیشود وباشکست خاتمه میپذیرد. شکست درآن بود که عناصروحشی ونقائص فهم عقلانی بدورانداخته نشده بودند بلکه بصورت عناصر اصلی دراشکال مختلف شرعیات مسیحی اعم از ارتودوکس وخارجی ، باقی ماندند . همچنین اصلاحات پروتستانی بعدی دراین مورد شکست کاملتری بود که بهیچوجه شرعیات و الهیات‌کاتولیك را بهبود نمیبخشید. شاید کویکرها نسبت باین کلمه کلی استثناء ناچیزی‌را تشکیل دهند . منتهی جرج فاکس یکصد سال بعد اززمان لوترمیزیست. نتیجهٔ این شکستها تاریخ غم انگیزمسیحیت است .

بخش چهارم

نظرمن آنست که درتمامی‌آن دوره سه مرحلهٔ تعالی موجود بوده‌اند که بزبان متشرعین شهود ثلاثهٔ آن را تشکیل میدهند . دو مرحلهٔ اولین وآخرین دردرجهٔ اول‌عقلانی‌بودند جزآنکه درزمینهٔ آنها درون بینی‌اخلاقی بحدکافی موجودبود. مرحلهٔ میانه که نیروی کشندهٔ مذهب‌را تشکیل‌میدهد دردرجهٔ اول جلوه‌ای ازبرداشت اخلاقی درزندگی است‌بادرون بینی‌عقلانی

به حدی که بیان مفهومی بازیبائی خاص بدست دهد . این سه مرحله بصورت شهود عقلانی — وسپس تمثیل — و بالاخره تفسیر مابعدطبیعه به یکدیگر پیوسته اند .

مرحلهٔ نخستین با انتشار آخرین اعتقاد افلاطون بوسیلهٔ اودر اواخر* عمر او تشکیل میشود مبنی براینکه عنصر الهی را درجهان باید بصورت عامل اقناع کننده تصور کرد ونه عامل جبری . این نظریه را باید بصورت یکی از بزرگترین اکتشافات عقلانی درتاریخ مذهب مورد توجه قرارداد. این نظریه را افلاطون بصراحت اعلام داشته هرچند ازعهدهٔ آن برنیامده است که آنرا به نحو مرتب ومنظمی باسایرفرضیات مابعد طبیعهٔ خود هماهنگ سازد . در حقیقت افلاطون همواره از کوششی که برای تنظیم وتبویب بعمل می آورد دست خالی بازمیگشت ، همواره دربروز عمق برداشت مابعدطبیعه موفق میشد — افلاطون بزرگترین دانشمند حکمت نظری و بینواترین متفکر منظم بوده است. نظریهٔ متناوب نظریهٔ فوق که در آن هنگام و اکنون رواج داشته ودارد، نیروهای جبری غائی را که رعدرا بکارمی اندازد یادرخدایان متعدد میدیده است ومیبینند یادرخدای واحد .با تعالی این نظریهٔ مربوط بخدا بصورت عامل اعلای جبر درعالم مابعد طبیعه ، خدا بصورت واقعیت مطلق وواحدی در آمده است که باقدرت محض دنیای بالکل حادث را وضع میکند . افلاطون به نحوغیرثابتی بین این دوتصورمتخالف مردد بود . اما بالاخره نظریهٔ اقناع الهی را بدون قید و شرط اعلام میدارد که بدلیل آن مثل درجهان مؤثرند وصورنظم تکامل میپذیرند .

مرحلهٔ دوم برطبق مذهب مسیحی لحظهٔ اعلی درتاریخ مذهبی است. اساس مسیحیت عبارتست ازتوسل به زندگی مسیح بعنوان شهود ماهیت خدا وعاملیت او درجهان . مدارك موجود ناقص ومتناقض و نامطمئن اند . برای من لزومی ندارد که دربارهٔ تجدید بنای صحیح محتمل ترین داستان از رویداد تاریخی عقیده ای ابراز کنم. چنین عملی دراین کتاب بی ثمر وبدون ارزش و بکلی بیجا خواهد بود . اما دربارهٔ آن عناصر موجود در مدارك باقیمانده که ازبهترین خصیصه های موجود درنهادبشرجواب مثبت گرفته اند شکی نمیتوان داشت. آن عناصرعبارتند از . مادر (مریم)، کودك (مسیح)، آخور خالی : مرد فرودین بیخانه وغافل از نفس باپیام صلح و محبت و همدردی ؛ عذاب وتألم وکلمات مهرآمیزدرضمن نبضان حیات ، ونومیدی

* رجوع کنید به رسالات سوفسطائی وطیمائوس

نهائی : واین همه همراه قدرت پیروزی مطلق .

لزومی برای طول وتفصیل نیست . آیا میتوان شکی داشت که قدرت مسیحیت درشهود عملی آن نهفته است ، واین همان است کـه افلاطون در شهود نظری پیش بینی کرده بود ؟

مرحلهٔ ثالث بازهم عقلانی است. این نخستین دوره درتشکیل شرعیات مسیحی بوسیلهٔ مکاتب فکری است که عمدة بااسکندریه و انطاکیه مربوط بوده اند. درتقویم اصالت وارزش سهم آن مکاتب فکری درترقی فکری جهان بسیار تقصیرشده است . جزئی ازاین تقصیرمتوجه خود آن مکاتب است. دلیل آنهم این است که اصرارداشتند اعلام کنند که فقط ایمانی را که وقتی به قدسیان تحویل شده بود بیان مینمایند، درحالیکه عملا دنبال مسألهٔ اساسی حکمت نظری درتقلا بودند که بصورت بسیاراختصاصی بایشان عرضه گردیده بود .

این الهیون مسیحی باسایرعالمین الهیات این تمایزرا دارند که تنها متفکرینی بودند که دریك نظریهٔ اساسی حکمت نظری رابهبود بخشیده اند. راست است که این دورهٔ حکمت الهی افلاطونی بوده است اما این نکته نیز راست است که افلاطون مبدع زندقه ها وضعیفترین جنبهٔ حکمت الهی مسیحی بوده است. درهرمورد که افلاطون بامسألهٔ توضیح رابطهٔ خدا بادنیا ومسألهٔ رابطهٔ آن مثل که تصفح در آن درماهیت خداست بادنیا مواجه شده است ، جواب افلاطون دائماً بصورت تقلید نمایشی صرف بیان شده است . آنگاه که افلاطون پس ازقبول خدا بعنوان دهندهٔ حیات وحرکت بمثل ازطریق شمول آنان درطبیعت الهی، روبه دنیا میکند ، فقط علی البدلهای درجهٔ دوم گیر می آورد وهیچوقت بانواع اصلی دسترسی ندارد. برای افلاطون دنیاخدای درجهٔ دوم مشتقی دارد که صرفاً شمایل یاتصویری است. همچنین وقتی افلاطون دنبال مثل میگردد ، در دنیا فقط تقلید مثل رامییابد . بنابراین دنیا برای افلاطون فقط حاوی تصورخداوتقلیدات مثل خداست وهیچوقت خدا ومثل او در آن نیستند .

افلاطون برای این شکاف بین دنیای گذران وماهیت ازلی خدا دلائل قطعی دارد . سعی اودراحتراز ازاشکالات است ، هرچند ضعیفترین راه حل هارا بدست میدهد . آنچه حکمت نظری میکند عبارتست ازراه حلی کـه تعددافراد راباوحدت عالم متناقض جلوه دهد. وراه حلی که جهان راچنان جلوه دهد که محتـاج اتحاد باخداست، وخدارابه نحوی کـه محتاج اتحاد خود بادنیا باشد . نظریهٔ بدون عیب درضمن مستلزم فهم آنست که چگونه

مثل موجود درماهیت خدا بدلیل مقامی که درطبیعت اودارند در پیشرفت مولد عناصر اقناع کننده هستند. افلاطون این اشتقاقات را ازخدا برزمینهٔ مشیت الهی مستدل ساخته است . وحال آنکه حکم حکمت نظری آنست که رابطهٔ خدا با جهان باید ورای عوارض مشیت یا اراده باشد واساس آنها لوازم طبیعت خدا وطبیعت جهان باشد .

این مسائل بصورت اختصاصی برای عالمان دینی مسیحیت مطرح شدند. آن علما مجبور بودند . ماهیت خدا را درنظر گیرند . دربارهٔ این موضوع شك نمیتوان داشت که راه حل آریوس که مشتمل است برتصویر یا تمثال اشتقاقی همانا درحد فلسفهٔ افلاطونی اصیل است هرچند این راه حل ازلحاظ مسیحیت مخالف باعقائدمقبول کلیسا باشد. نظریهٔ مقبول کثرت درماهیت خدا به نحوی که هریك از اجزاء مشکل کل به نحو غیرمشخصی الهی باشد مشتمل است برنظریهٔ ذاتی بودن متقابل اجزاء در ماهیت الهی . قصدمن بهیچوجه آن نیست که دربارهٔ صحت فرض اصلی این کثرت اظهارنظرقطعی کنم. نکته‌ای که مورد نظرمن است عبارتست ازتوسل به نظریهٔ ذاتی بودن متقابل اجزاء .

همچنین آن عالمان بایست نظریه‌ای دربارهٔ شخص مسیح میساختند. و باز نظریهٔ مبنی بر تلازم فرد بشری با فرد الهی، که محتاج تقلیدهای مثبت درفرد بشری است طرد کردند. رأی نهائی ایشان آن بود که وجود خدا مستقیماً درشخص یگانهٔ مسیح ذاتی است . همچنین طبق نظرایشان وجودخدا دردنیا بطور کلی به نوعی مستقیماً ذاتی است. این همان نظریهٔ ایشان دربارهٔ فردثالث درتثلیث است. دربارهٔ جزئیات الهیات این عالمان، ومثلا دربارهٔ اقانیم ثلاثه حکمی نمیکنم . نکته‌ای که میخواهم بگویم آنست که ایشان بجای راه حل افلاطون مبتنی برتمثالها وتقلیدات درجهٔ دوم نظریهٔ مستقیم ذاتی بودن خدارادرمسیح خواستارشدند. دراین موردبود که بکشفی درحکمت نظری دست یافتند. راهی را که حکمت نظری افلاطون درصورتی که قرارباشد ازسهم عامل اقناع کننده درماهیت خداحدیث معقولی بدست دهد بایست در آن توسعه می‌یافت نشان دادند .

بدبختانه آن عالمان دین هیچوقت در حکمت نظری عمومی چنین پیشرفتی نکردند. دلیل این وقفه تصورقبلی دیگری بود که وجود آن نکبت آور بوده است. اهمیت خدا ازتمامی مقولات حکمت نظری که شامل اشیاء فردی دراین جهان فانی است مستثنی شد. تصورخدا عبارت بود ازتعالی ازاصل واساس وحشی آن رابطهٔ خدا نسبت به تمامی جهان همان رابطهٔ پادشاهان قدیم مصر یا بین النهرین

نسبت به‌رعایای ایشان بود. همچنین خصائص اخلاقی خدا باخصایص اخلاقی آن پادشاهان بسیارشباهت داشت. درتعالی غائی مابعد طبیعهٔ خدا تنها منشأ مطلق قادرعلیم تمامی هستی شد که برای وجود خوداحتیاجی به هیچگونه رابطه‌ای به‌هیچ چیزدرخارج از خود نداشت . ذاتاً کامل بود . چنین تصوری بانظریهٔ افلاطونی اشتقاقات فرعی مطابقت کامل داشت . بنابراین اصراری که در آخرامرپس ازتردد بسیاردربارهٔ ذاتی بودن خدا بعمل آمد سعی و کوشش لطیفتری درزمینهٔ تصورات مابعد طبیعهٔ عالمان دین صدرمسیحیت بوده‌است. منتهی تصور کلی ایشان دربارهٔ ذات الهی ازتعمیمات بیشتر بازماند. هیچ سعی نکردند دنیا را با مفاهیم مقولات مابعد طبیعه که خدا را بوسیلهٔ آن توجیه میکردند تصور کنند . ونیز کوششی بکارنبردند که خدارا با مفاهیم مقولات ما بعد طبیعه تصور کنند که درمورد جهان معمول میداشتند. برای ایشان خدااصالة حقیقت داشت ودنیا فرعاً حقیقی بود. خدابرای وجوددنیا لازم بود ، اما دنیا برای وجود خدالازم نبود . بین آندو دریائی واقع بود.

بدترین خصیصهٔ دریا دراین مورد آنست که خبرشدن از آنچه در آنسوی آن رخ میدهد بسیاردشوار است . سرنوشت خدای شرعیات قدیم همین بوده است. تنها ازطریق کشیدن کمان طویل* تصوف است که دلائل وجود او رامیتوان ازدنیای فانی ما جمع آورد . همچنین بدترین خصیصهٔ قدرت‌علی‌الاطلاق غیرمعین آن‌است که‌مسؤولیت کلیهٔ جزئیات هرواقعه‌همراه آنست . تمامی این موضوع را هیوم در **مکالمات** مشهور خود مورد بحث قرارداده است .

بخش پنجم

نظرمن آنست که الهیات پرتستانی باید تفسیری ازعالم را که وحدت آنرا درمیان کثرتهای متعدد درك میکند بصورت اساس خود توسعه دهد. آن‌تفسیر که باید انجام‌شود همانا آشتی دادن غیرمتوافقهای ظاهری‌است. امااین عدم توافق ها فرضی نیستند بلکه درصحنهٔ تاریخ به‌نحوی مصون از شك ومستلزم تفسیرموجودند. درردیدعام خاصیت‌اقناع کننده بودن کمالات مطلوب ازلی بهمان نحو که درذات بانی مسیحیت تحقق پذیرفت امروز نیز موجود است. همچنین‌است اجباری بودن ماهیت ذاتی که میگذرد وبازباقی است؛ واجباری‌بودن آن رغبت تحقق پذیرفته بسوی اتحاد اجتماعی ازقبیل

* کنایه ازمبالغه است : باغلو درتصوف.

امپراطوری روم که چه دروقت خود چه درحال‌حاضر رؤیائی بیش‌نبوده‌است. طبیعت متغیر و درعین حال باقی است . کمالات مطلوب خود را بیزمان میشناسانند . وبااینوصف همچون تابش کوتاه یك درخش درگذرند .

تکلیف الهیات فلسفی‌است که فهم‌تعقلی ترقی‌تمدن ولطف نفس‌حیات را در جهانی که بظاهر برتصادمات اجباری عاری از شعور استوارست میسر گرداند. من بااین بیان‌قصد آن ندارم که اعتقاد خود رادرپرده بیان کنم: دراین امرالهیات سخت باشکست مواجه‌شده‌است. تصورمستبدعلی‌الاطلاق مانعی درراه بوده‌است. نظریهٔ عنایت‌به‌رسوائی کشیده واصول توبه‌و کفاره غالباً خام‌است . نقص شرعیات آزادانهٔ دویست سال اخیرآنست که هم‌خود را موقوف بیان ادلهٔ جزئی وبیروح آن کرده‌اند که چرا مردم باید به رفتن کلیسابه طرزقدیم ادامه دهند .

آخرین سفرتوریة عناصر وحشیانه‌ای راکه تاحد از پا درآوردن برداشتهای مسیحی حفظ شده اند نمودارمیسازد . این کتاب بخودی خود و صرف نظرازتأثیرآن دراحساس مذهبی درترجمهٔ انگلیسی آن بروایت معروف به شاه جیمس یکی ازلطیف ترین نمونه‌های ادبیات تصوری است . همچنین بعنوان سند تاریخی‌اعم‌ازآنکه اصل آن مسیحی یا یهودی باشداز لحاظ فهم‌رگه های اندیشه که درهنگام تشکل‌دیانت‌مسیحی رائج بوده‌است بیقیمت است. بالاخره این سفربه نحوی شدید ترودلزنده ترعقائد وآراء منتشردرسراسرعهد عتیق وعهد جدید وحتی‌درخود اناجیل‌رابیان میکند. مع‌الوصف تصورآنکه این کتاب برای تشکیل احساس مذهبی حفظ شده است درحالیکه نطق پریکلس که مبین کمالات مطلوب تمدن یونانی است دراین مورد ازخاطررفته است اسباب حیرت میگردد. منظورمرا میتوان با این‌تغییرتحویل درآخرین کتاب مجموعهٔ مجازادبیات مذهبی به نحودالهای بیان کرد : یعنی کتاب مکاشفهٔ یوحنارا با نقل تصوری که‌توسیدید مورخ از نطق پریکلس خطاب به یونانیان بدست داده‌است عوض کنیم . هیچ یك از آندو تاریخ نیست : یوحنا هرگز آن مکاشفه را به نحو مکتوب درك نکرد. کماآنکه پریکلس آن نطق را به نحو منقول ایراد نکرد .

بخش ششم

برای‌بحث یك‌مسألهٔ نهائی‌باقیست.لازم‌است اهمیت‌این‌نکته راموکد سازم که در میان اختلافات متعدد تفسیررهبران افکارمذهبی بایـد امروز

اندیشهٔ خود را گردسنت مسیحی وبالاخص مبادی تاریخی آن تمرکزدهند. درمورد مکاتب محتاط تراندیشه این پندالبته غیرلازم وقطعاً نامربوط است. اما این مسأله برای بحث باقی است که چرا مکاتبی که بسنن قدیم بیشتر بستگی دارند نباید بالکل ازهرگونه توسل بگذشته رهاشوند وبالکل اندیشهٔ خود را گرد دنیای معاصرخود وامثلهٔ زندهٔ موجود تمرکز دهند . جواب خلاصهٔ این مسأله آنست که تاآن حد که این توسل سنن قدیم بتواند با درستی کامل بدون اندك احترازی انجام شود درمؤثر بودن میان عامه با توفیقی عظیم همعنان است .

تمدن از چهارعنصر تشکیل شده است: (۱) نقوش رفتار (۲) انحاء احساس (۳) نقوش اعتقاد و (٤) معرفة الفنون . میتوانیم معرفةالفنون را باین عذر که خارج ازحد بحث است بکناری گذاریم ، هرچند هرچهارعنصر مشکل متقابلا بریکدیگر مؤثرند و نیز نقوش رفتاردر آخرکاربوسیلهٔ انحاء احساس ونقوش اعتقاد نگاهداری وتعدیل میشوند . تکلیف نخستین دیانت آنست که هم خود را گرداحساس واعتقاد متمرکزسازد .

واما تاآن حد که مربوط باعتقاداتی است که جنبهٔ کلی دارند، برای اینگونه اعتقادات انهدام احساس بسیار آسانتر ازایجاد آنست . درهرگونه بررسی سیرافکاروآراء هیچ چیزشگفت انگیزتراز بیکارگی وافکار وآراء جدید کلی درکسب نحوهٔ احساس مناسبی برای خودشان که واجد نوعی شدت نیست. درخشهای عمیق درون بینی قرنها بیکار میمانند، وعلت این بیکارگی آن نیست که ناشناخته اند بلکه دلیل این امرعلائق رائجی است که مانع عکس العمل نسبت بآن نوع کلیت میگردد . تاریخ مذهب عبارتست از تاریخ نسلهای بیشمار که برای آنکه علاقهٔ خود را بافکاروآراء عمیق ببنددلازمند. بهمین دلیل مذاهب غالب اوقات وحشی ترازتمدنهائی هستند که درآنها میشکفند .

این ضعف اثرافکار وآراء کلی برذهن بشرتأثیردیگری دارد . حتی برای متفکرین دقیق هم فهم مشابهات بین افکاروآرائی که باجمله بندیهای مختلف بیان شده وباانواع مختلف مثال تمثیل گردیده اند دشوار است . جنگهای شدید فکری بین فیلسوفانی که یك فکررا بطرق مختلف بیان کرده اند درگیر شده است . باین دو دلیل اگر کسی بخواهد براساس افکاروآراء واجد کلیت عمیق ازنوبه مذهب روی آورد باید هزار سال صبر

کند . ادیان به انواع حیوانات مانندهاند : از خلقت مخصوص نوع خود بوجود نمی آیند .

وبالاخره اگر دراین دعوی حقیقتی باشد که قاطعیت حکمی بیان شفاهی مفهوم غلطی است، درنگاهداری عقائد مذهبی انواع مشابه باحالات مشترك طرزعمل بایکدیگر سودی عظیم عائد میگردد. اینگونه عقائدمذهبی میتوانند ازیکدیگر بیاموزند ، از یکدیگر وام بگیرند ، وافراد میتوانند تحولات غیرمحسوس بیابند . ازهمه مهمتر آنکه افراد میتوانند یکدیگر را درك کنند ودوست بدارند .

آیا «مذهب» باید همواره مترادف «نفرت» باشد ؟ کمال مطلوب اجتماعی عظیم برای مذهب آنست که بایداساس مشترك وحدت تمدن باشد. بدان طریق است که مذهب درون بینی خود را وراء برخورد زود گذر نیروهای وحشی توجیه میکنند .

این بحث بسه مرحلهٔ تعالی توجه خاص داشته است : افکارافلاطون، حیات مسیح ودورهٔ تشکلی اول الهیات مسیحی. اماتمامی این دورهٔ یکهزار ودویست ساله ازانتهای دورهٔ اول تشکل الهیات مسیحی تاعصرحاضر ، با سوابق افسانه‌ای ولواحق جدید آن ، برای تکمیل داستان دیانت مسیحی لازم است . داستان ما بتمامه به تأثیرمتقابل عقائد و آراء متعلق به پایه های مختلف درون بینی مربوطاست. روح مذهبی همواره دستخوش آنست که باتوضیح ازمیان برود یاخود تحریف شود، یامدفون گردد. امااز آغاز سفربشربسوی تمدن ، آن روح موجود بوده است.

کارشرعیات یاعلم دین آنست که نشان دهدجهان بنیادی سوای رویداد زود گذرصرف دارد، ونیزثابت کند که چگونه جهان به چیزی ورای انهدام مواقع وموارد منجرمیگردد. جهان فانی مرحلهٔ کمال متناهی است. تمنی ما ازعلم دین آنست که آن عنصرموجود درجهانهای زائل را که بدلیل اینکه کمالات مخصوص طبایع متناهی مارا بیان کند، خودنامیراست، مفهوم سازد. بدیق طریق خواهیم فهمید که چگونه زندگی شامل نحوه‌ای خرسندی است که ازشادی یاغم ژرفتراست .

جزء سوم

فلسفی

۱۱

برون ذات و درون ذات*

*۱ - درمقدمه

آنگاه که دکارت ولاك وهیوم تجزیه وتحلیل تجربه‌را برعهده‌میگیرند آن عناصررا درتجربهٔ شخصی‌مورداستفاده قرارمیدهند که آشکار ومشخصند وآمادهٔ رسیدگی دقیق بحث عقلانی . جز افلاطون ، دیگران بطورضمنی فرض کرده‌اند که عوامل اساسی ترهمواره خودرا باوضوح خاصی دستخوش تمییزمیسازند. درصحت این فرض دراینجا مستقیماً شك میشود .

* ۲ـ ساختمان تجربه

هیچ موضوعی ازین تمایل فیلسوفان بیش از نحوهٔ ساختمان تجربهٔ برون ذات ، درون ذات ، یاعینی وذهنی ، آسیب ندیده است. دروهلهٔ اول این ساختمان بارابطهٔ محض عالم ومعلوم ، یاعارف ومعروف ، یاشناسنده وشناخته یکی دانسته شده است . درون ذات یاذهن ، همان عالم یاعارف یاشناسنده است . وبرون ذات ، یاعین ، همان معلوم یامعروف یا شناخته شده . بنابراین لازم می آید که هرموردابن رابطه هرقدرواضحتردیده‌شود ما بیشترخواهیم توانست آنرا برای تفسیرمقام تجربه در عالم چیزها مورد استفاده قراردهیم . توسل دکارت به وضوح ومشخص بودن ازهمین جاست .

این استنتاج بنا را برآن مینهد که رابطهٔ درون ذاتی ـ برون ذاتی نقش ساختمانی اساسی تجربه است. من‌بااین تمهید موافقم ، اما نه‌به آن مفهوم که درون ذات — برون‌ذات‌باعالم — معلوم(وغیره) یکی دانسته‌شود.

---

* هردواصطلاح ازمرحوم ذکاء الملك است در«سیرحکمت دراروپا» شاید عین وذهن نامناسب نباشد .

ادعای من آنست که منطوق معرفت صرف تجریدی از درجهٔ اعلی است و تمییز بالاستشعاردرخود عامل متغیری است که فقط درامثلهٔ تفصیلی ترموارد تجربه دیده میشود . پایهٔ تجربه احساسی است . اگر کلی‌تر بیان کنیم ، رویداداساسی عبارتست ازبرخاستن‌لحنی مؤثر که منشأ آن چیزهائی‌است که مربوط بودن آنها معلوم است .

* ۳- تقریر

بنابراین کلمهٔ «سروکار» به نحوی که کویکرها بکارمیبرند : یعنی‌به نحوی که فاقد هر گونه اشاره‌ای‌به معرفت باشد، برای بیان این‌ساختمان اساسی درخورتراست . اکنون میتوانیم بگوئیم که مورد بصورت درون‌ذات یاذهن «سروکاری» بابرون ذات یاعین دارد . و«سروکار» بلافاصله برون ذات را بصورت جزئی از کل تجربهٔ درون ذات میسازد ، که لحن مؤثری ازاین برون ذات برخاسته بسوی آن متوجه است. بااین تفسیر که کردیم، رابطهٔ برون ذات— درون ذات ساختمان اساسی تجربه است .

نحوهٔ استعمال زبان توسط کویکرها شیوع عام ندارد . همچنین هر تقریری منجربه سوء تفاهم میشود. رابطهٔ برون‌ذات - درون ذات‌را میتوان بصورت «پذیرنده» و«محرك» تصور کرد، واین آنجاست که رویدادتحریك شده‌لحن مؤثری است دربارهٔ مقام‌محرك در تجربهٔ تحریك شده . همچنین مجموع مورد تحریك شده کلیتی است شامل برچندین مثال‌تحریك از آن نوع. واما این‌تقریرهم با توفیق همعنان نیست ، زیرا که کلمهٔ «پذیرنده» مبین مفعولیتی است که مورد نظرنیست وبنابراین غلط است .

* ٤ـ ادراکات

بیان رسمی تمر بقرار زیر است . هرمورد تجربه فعالیتی است که میتوان آنرا به وجوه عملکردی تجزیه کرد که بالاشتراك آئین صیرورت آنرا تشکیل میدهند . هر وجه را میتوان به مجموع تجربه بصورت ذهن یا درون ذات فعال ، و به عین یا برون ذاتی که آن فعالیت به خصوص باآن سروکاردارد تجزیه کرد . این چیزقاعده یا «معلوم» است، یعنی بدون اشاره به پذیرش آن در آن موردمیتوان آنرا توضیح کرد. عین یابرون ذات عبارتست ازهرچیز که این عمل قاعده یامعلوم راکه عبارت باشد ازتحریك فعالیت‌بخصوصی ازمورد بحث انجام دهد.درون‌ذات وبرون

ذات اصطلاحات مربوط به هم هستند . مورد عبارتست از درون ذات نسبت به فعالیت مخصوص آن که بایك برون ذات یاعین سروکاردارد، وهرچیز نسبت به تحریك نوعی فعالیت بخصوص توسط آن چیز درداخل درون ذات یاذهن برون ذات یا عین است. این وجه فعالیت را «ادراك» میخوانیم . بنابراین ادراك مشتمل است برسه عامل. یکی موردتجربه است که درداخل آن ادراك عبارتست ازجزئیات فعالیت ، دیگروجه درون ذاتی یاذهنی که عبارتست از لحن مؤثری که مؤثربودن آن ادراك را درآن تجربه تعیین میکند. اینکه تجربه خودچگونه تشکیل میشود منوط است به ترکیب وجود درون ذاتی آن.

* ۵ - فردیت

امنیت فردی هرمورد عبارتست از وحدت نهائی وجه درون ذاتی یا ذهنی که همان مورد بصورت واقعیت مطلق باشد . این آنیت همان آن فردیت محض آنست که ازهرسوبانسبیت اساسی محدود شده‌است. مورداز درون ذات‌های مربوط ناشی میشود ، وبه حد برون ذاتی برای موارد دیگر زوال میپذیرد . منتهی از آن قطعی حصول نفس مطلق خود بصورت وحدت احساسی بهره‌مندمیگردد. آنطور که دراین مقال بکاررفته است کلمات«فرد» و«ذره» یااتم همان معنی‌را دارند که در مورد چیزهای مرکب با واقعیت مطلقی بکارمیروند که اجزاء مشکل آن چیزهای‌مرکب‌فاقد آنند. این کلمات بطورصحیح به موجودیت حقیقی‌اطلاق میشود که در آنیت حصول نفس‌خود باشد در آن هنگام که فقط به خاطرخود شاخص میشود. والتذاذ نفس‌مؤثر خودرا دارد . اصطلاح «موناد» لایب نیتز نیزمبین این وحدت اساسی در آن قطعی است که بین‌زادن ونابودن خود شاخص‌است، زاینده بودن‌جهان عبارتست ازاحساس تپندهٔ گذشته که خودرا میان رویداد متعالی‌جدیدی پرتاب‌میکند. این‌همان مزراق یاسهم جهنده است که‌لوکرتیوس درحماسهٔ خود ازآن نام میبرد ومیگوید که بآنسوی مرزهای جهان‌پرتاب شده‌است.

* ۶ - معرفت

هرگونه معرفتی عبارتست ازتمییز بالاستشعار برون ذات‌های تجربه شده. امااین تمییز بالاستشعار که‌معرفت باشد، چیزی‌نیست مگرعامل‌اضافی دروجه درون ذاتی تأثیرمتقابل ذهن برعین یادرون ذات بربرون ذات. این تأثیرمتقابل عبارتست ازمایه‌ای که‌آن چیزهای فردی‌را بوجود می‌آورد که

حقیقت یکانهٔ عالم‌را تشکیل میدهند . این چیز های فـردی موارد فردی تجربه یاهمانا موجودیت‌های واقعی هستند .

اما به این آسانیها ازمعرفت خلاص نمییابیم. بالاخره همین معرفت است که فیلسوفان‌را دنبال‌خود میکشد. وهر گونه معرفتی مأخوذازملاحظهٔ وجدانی مستقیم است وبوسیلهٔ آن تسجیل میشود . من این حکم مأخوذاز اصالت‌را به نحوی که دراین وجه کلی بیان شدمیپذیرم. دراین موقع این سؤال طرح میشود که ساختمان‌تجربه که فوقاً بطورخلاصه بیان شد چگونه مستقیماً ملاحظه میکردد . درجواب این سؤال‌راده آن پند قدیم رامتذکر میشود که آن نظریات که بهتراز سایر نظریات‌ازمحك آزمایش بیرون‌می آیند همانهاهستند که مدتی طویلتراز سایرین بی‌شبهه مانده‌اند .

* ۷ - بینش حسی

آن دسته نظریات خاص بسیارقدیم که منظورمنند عبارتند از: (۱) هر گونه بینشی باوساطت دستگاههای حواس جسمانی ما ازقبیل چشم‌وسقف دهان وبینی و گوش وسازمان منتشربدنی که لمس ودرد وسایرحسیات‌بدنی رافراهم میآورد انجام میشود، (۲) کلیهٔ مدرکات‌حواس سافلنددرارتباطاتی طبق نقشه که درحال بلافصل معلومند ، (۳) تجربهٔ ما از دنیای اجتماعی عکس العمل تفسیری است که بالکل ازهمین‌بینش مأخوذ است، (٤)تجربهٔ احساسی وقصدی ماعکس‌العمل انعکاسی است مأخوذ ازبینش اصلی که با عکس العمل تفسیری درهم شده است و جزء شکل آنرا تعیین می کند . بنا براین آن دوعکس‌العمل جنبه‌های مختلف یك جریانند که مشتمل‌است برعوامل تفسیری واحساسی و قصدی . البته خبرداریم که مکاتب نیرومند فلسفی موجودند که صریحاً این نظریه‌رارد می کنند. بااین وصف‌نمی‌توانم به‌خود بقبولانم که این طرد و رد را نویسندگان متعلق به‌مکاتب موردبحث جدی تلقی کرده‌اند. وقتی سؤال مستقیم مربوط به چیزهای درك شده‌طرح میشود ، به‌نظرمن جواب همواره به مفهوم حواس مدرك داده میشود .

* ۸- وظائف بینشی

در بررسی نظریهٔ متکی به اصالت احساس نخستین سؤالی که باید مطرح کرد مربوط است به تعریف کـلی آنچه از آن تکالیف تجربه کـه

مجموعاً «آنها» را «بینش ها» میخوانیم اراده میکنیم . اگر آنها را چنین تعریف کنیم که عبارتند از آن اعمال تجربی که مستقیماً از تحریك دستگاههای حواس مختلف بدن ناشی میشوند ، در آنصورت بحث خاتمه میپذیرد . در آنصورت نظریهٔ قدیم تبدیل میشود به صرف موضوع تعریف مورداستعمال کلمهٔ «بینش». در حقیقت باتوجه به استعمال قدیم کلمات ، تمایل من به این‌است که بامطلوب بودن این‌نکته موافقت کنم که فیلسوفان کلمهٔ «بینش» را به این معنی محدود به‌کارمیبرند . اما نکته‌ای که در آن اصراردارم آنست که این معنی واقعاً محدود است ، ومعنی وسیعتری هست که این مورداستعمال محدود کلمهٔ «بینش» با آن بطورضمنی یکی‌شناخته شده است .

* ۹- برون ذاتها

جریان‌عمل تجربه‌باپذیرش موجودیت‌هائی که وجود آنهاسابق بر آن جریان است درروبداد مرکبی که خودآن جریان است تشکیل میگردد . این موجودیت های سابق که بدین نحوبصورت عامل در جریان عمل تجربه پذیرفته شده‌اند جهت‌آن مورد تجربی «برون ذات» یا «موضوع»خوانده میشوند، بدین نحودردرجهٔ اول‌اصطلاح «برون ذات» مبین رابطهٔموجودیت که بدان نحومشخص شده‌است بایك یاچند مورد عمل تجربه است. جهت آنکه موجودیتی بتواند بصورت یك برون ذات درجریان عمل تجربه عمل کند دوشرط‌باید برآورده شود: (۱) موجودیت باید **سابق** باشد ، و (۲) موجودیت باید بموجب سبق خود تجربه شود، یعنی باید بصورت‌معلومات داده شود . بنابراین هربرون ذات بایدچیزی باشدکه پذیرفته شده است ونه وجه پذیرش یاچیزی که درآن‌مورد بوجودآمده است. بنابراین‌جریان عمل تجربه عبارتست از پذیرش برون ذاتها در وحدت آن مورد مرکب که خود جریان‌است. جریان خودرا بوجود میآورد . امابرون ذاتهائی‌راکه به صورت عامل درماهیت خود می‌پذیرد بوجود نمی آورد .

«برون ذاتها»ی خاص یك مورد را می‌توان درضمن «معلومات» آن مورد خواند . انتخاب هریك از دو اصطلاح بالکل‌منوط است به‌استعاره‌ای که ارجح است . یك اصطلاح ،که برون ذات یا موضوع باشد در لغت بمعنی «نهاده درراه» است و اصطلاح دیگردرلغت به معنی «معلوم قبلی» است.اما این هردوواجداین‌نقص هستندکه موهم آنندکه مورد عمل‌تجربه

از وضع معقولی که صرفاً اختلاط چندین معلومات است ناشی میگردد .

* ۱۰ ـ موجدیت

وحال آنکه درست نقطهٔ مقابل این توهم مصداق دارد. وضع اولیه شامل عامل فعالیتی است که دلیلی جهت منشأ آن مورد تجربه است. این عامل فعالیت آن است که من «موجدیت» خوانده‌ام. وضع اولیه را باموجدیت آن می‌توان مرحلهٔ بدوی مورد جدید خواند. آنرا عینامیتوان «دنیای واقعی» به نسبت آن موردنامید. نوعی وحدت مخصوص به‌خود دارد که مبین قدرت آن درفراهم آوردن برون ذاتهای لازم جهت مورد جدید است و نیزمبین فعالیت بالاشتراك خود آنست که بموجب آن اصالة مرحلهٔ اولای موردجدید میشود. بنابراین می‌توان آنرا «قوهٔ حقیقی» خواند. «قوه» راجع است بقدرت مفعولی و کلمهٔ (حقیقی) راجع است به فعالیت موجده ، آنجا که تعریف افلاطونی «حقیقی» در رسالهٔ سوفسطائی مذکوراست. این وضع اساسی، این دنیای واقعی ، این مرحلهٔ اولی ، این قوهٔ حقیقی ـ به هرطریق که آنرا مشخص سازیم ـ رویهمرفته با موجدیت ذاتی خود فعال است . اما در جزئیات خود برون ذاتهای مفعوله را که فعالیت خود را از موجدیت کل اخذ میکنندپدید می آورد. موجدیت عبارتست از به‌عمل درآوردن قوه ، و جریان بعمل درآوردن عبارتست ازموردی از عمل تجربه . بنابراین برون ذاتها را چون به‌تجربه معاینه کنیم مفعولند، وچون به‌جماعت معاینه کنیم حامل آن موجدیت‌هستند که جهان را به حرکت در می‌آورد، جریان خلقت همان صورت وحدت عالم است.

* ۱۱ ـ بینش

در بخشهای قبلی کشف برون ذاتها به صورت عوامل تجربه توضیح داده‌شد. این بحث به مفهوم آن جهان شناسی بیان شد که ازحدود مقصود بلافصل میگذرد ، هرچند مقام برون ذاتها را نمی‌توان درصورت عدم چنان جهان شناسی که مبین عملکرد آنها درتجربه باشد درك کرد ، یعنی نحوهٔ جهان شناسی باید توضیح دهد که چرا یك مورد تجربه به حکم ماهیت خود مستلزم برون ذاتهاست .

برون ذاتها عواملی درتجربه هستند که چنان عمل می کنند که مبین آن باشد که آن مورد از طریق شمول عالم متعالی از سایر چیز ها منشأ

تجربه میشود . بنابراین اینکه هرمورد تجربه بادیگربودنی که نسبت بـه خودآن مورد تجربه‌متعالی است سروکار دارد مخصوص است به جوهرآن مورد تجربه . مورد یك مورد است میان موارد دیگر ، و شامل است سایر مواردرا که خودیکی از آنهاست. استشعارعبارتست ازتأکید درانتخاب‌این برون ذاتها بنابراین‌بینش عبارتست ازاستشعاری که نسبت به‌آن‌برون‌ذاتها که خاص‌این تأکید انتخاب‌شده‌اند، تجزیه وتحلیل شده باشد. استشعار عبارتست ازحد اعلای‌تأکید .

آشکارست که این‌تعریف که‌ازبینش‌شدازتعریف محدودی که‌براساس بینش حسی ، حواس و دستگاههای حواس بدنی به‌عمل آمدوسیعتراست .

* ۱۲ ـ بینش غیرحسی

تعریف وسیعتری کـه از بینش دادیم اهمیتی نمی تواند داشت مگر آنکه بتوانیم مواردی ازتجربه بیابیم که وجود عملی را جلوه‌گر سازند که درحدود وسیعترآن تعریف قرارداشته باشند. اگر چنان مواردی ازبینش غیر حسی بیابیم درآن صورت تطابق ضمنی‌بینش بابینش حسی بایداشتباه مهلکی باشدکه مانع پیشرفت حکمت نظری مرتب ومنظم است .

قدم‌اولی که‌دراین‌راه برمیداریم بایدشامل‌تمییزمشخص محدودیتهائی باشد که در دامنهٔ بینش حسی ذاتی است . این وجه خاص عملکرد اصالة مدرکات‌را به‌صورت **اینجا واکنون** و **بلافاصله** و **مجزا** جلوه‌گرمیسازد. هیوم میگوید : هرتأثراحساس وجودی ممتازاست: ودراین نظریه نمی‌توان عقلاشك کرد . اماحتی خود هیوم نیزهرتأثر را باقوه وفعالیت ذاتی متجلی میسازد . این نکته‌را باید دقیقا فهمید که هیچ درکی‌را ، حتی درك‌حواس محض‌را نمی‌توان ازلحن مؤثرآن ، یعنی ازخصیصهٔ «سروکار» داشتن‌آن به مفهوم «کویکرها» زدود . سروکارداشتن درجوهربینش است.

اکنون به قطعه‌ای سرخرنگ‌خیره‌شویم : آن قطعه درحد خود بـه عنوان شیئی، و صرف نظر ازسایرعوامل سروکار داشتن ، و به‌عنوان برون ذات صرف عمل فعلی بینش ، درمورد گذشته یاآینده خاموش است. اینکه منشأ آن چیست، چگونه ناپدید میشود ، واینکه درحقیقت گذشته‌ای داشته واینك آینده‌ای خواهد داشت، باماهیت آن علن‌نمیشود. برای تفسیرحواس هیچ مصالحی‌توسط خودحواس که برهنه‌وبی‌پیرایه وحاضروبلافصل‌موجودند فراهم نمی آید. ماحواس‌راتفسیرمی کنیم،واما درانجام‌دادن‌این‌کارهیچ‌دینی

به خود حواس نداریم . علم ریشه شناسی دویست سالهٔ اخیر به راه دادن ضمنی ملاحظات غیردخیل از طریق استعمال بدون نقادی صوربیان اشتغال داشته است . استعمال زیاد صورسادهٔ ادبی بدین نحومی‌تواند فلسفه‌ای در اختیارخواننده بگذاردکه برای خواندن دلپسند وبرام فهم‌آسان باشد . جزآنکه بالکل مغلوط خواهد بود . بااینوصف موارد استعمال زبان ثابت می‌کندکه تفسیرات عادی‌که ما ازاین حواس بیحاصل می‌کنیم بطورکلی برای شعورمعمول رضایت بخش‌هستند هرچند درموارد خاص دستخوش‌خطا میشوند . اما دلیلی‌که این تفسیرات برآن استوارند بالکل ماخوذ است اززمینه وسابقهٔ بینش غیرحسی‌که بینش حسی با آن‌آمیخته است و بدون آن هرگزنمی‌تواندموجود باشد.نمی‌توانیم بینش حسی مصرحی‌راکه‌بالکل بارویداد فعلی سروکارداشته باشد مشخص‌سازیم .

در تجربهٔ بشری ، نمایان ترین نمونهٔ بینش غیرحسی معرفتی است که به‌گذشتهٔ‌بلافصل خودداریم. اشارهٔ‌من‌به خاطراتی‌که ازدیروزیایکساعت پیش یایکدقیقه پیش داریم نیست . اینگونه خاطرات باموارد دخیل وجود شخصی ماتیره ودرهم شده‌اند . اماگذشتهٔ بلافصل ماتشکیل شده است از آن مورد یا آن دسته موارد در هم‌آمیخته که بدون واسطهٔ محسوسی‌که بین‌آن ورویداد بلافصل فعلی دخیل‌شود وارد تجربه میشود. بطورغیردقیق می‌توانیم بگوئیم‌که‌گذشتهٔ بلافصل ما آن قسمت ازگذشتهٔ ماست‌که بین یك عشر ثانیه ونیم ثانیه پیش واقع شده است . آن‌گذشته‌گذشته است، و با این وصف حاضراست . نفس خدشه ناپذیرماست . بنیان وجود فعلی ماست . بااین وصف مورد فعلی‌درضمن‌که مدعی خود شناسی است ودرعین آنکه درنفس ماهیت مورد ماضی درتمامی فعالیتهای آن شریك است ، با اینوصف به‌کارتعدیل وتطابق‌آن با**دیگر**نفوذها و به‌کار تکمیل‌آن بـا **دیگر** ارزشهاوبه عمل انحراف‌آن به **دیگر**مقاصداشتغال دارد.لحظهٔ فعلی‌بوسیلهٔ جریان آن دیگری درآن خود شناسی‌که حیات متداوم‌گذشتهٔ بلافصل در ذات حال حاضراست تشکیل میگردد .

* ۱۳- تمثیل

اکنون سخنگوی سریع الکلامی را در نظر آوریم کـه اسم خاص «united states»را برزبان می‌آورد. دراین ترکیب چهار هجاهست. وقتی‌گوینده به هجای سوم میرسد ، محتملا هجای اول درگذشتهٔ بلافصل

قرار گرفته است . ویقین است که هنگام تلفظ جزء «states» هجای اول که u باشد در آنسوی ذات‌حال حاضر واقع شده است. اکنون موارد هستی مشخص گوینده‌را درنظر آوریم. هرموردی برای اوابرازحسی بلافصل اصوات را انجام‌میدهد، یعنی هجاهای نخستین درمواردنخستین، وجزء «states» در موارد نهائی بصورت بینش حسی محض. هیوم‌درست میگوید که صوت «united» درماهیت خودهیچ چیزی که‌راجع‌به «states» باشد ندارد. وبااین وصف گوینده از«united» به «states» برده میشود . وآن دو جزء ازطریق نیروبخشیدن به مورد گذشته در آن لحظه که آن‌مورد مدعی هستی‌متحد بالذات خود به عنوان‌رگهٔ زنده درآن حاضرمیشود، بالاشتراك درلحظهٔ حاضرزنده‌اند . گذشتهٔ بلافصل به صورت ماندگار جهت آنکه از نو درحال حاضرزندگی را درك کند مثال اعلای بینش غیرحسی است .

توضیح هیوم مشتمل بر«تداعی معانی» ازلحاظ موضوع بحث واجد اهمیت است . اما درمورد این مثل وارد نیست. فرض کنیم گوینده ازاتباع کشورهای متحد وبنابراین تحت سلطهٔ آشنائی شدید باآن ترکیب باشد. اکنون میگوئیم ممکن‌است که وی‌درواقع‌درحال‌اعلام شبه‌جملهٔ« United Fruit Company» باشد ــ که شرکتی‌است که باوجود اهمیت‌بسیاری که دارد ممکن است گوینده ثانیم دقیقه قبل تمام‌آنرا نشنیده باشد . در تجربهٔ این گوینده رابطهٔ اجزاء نخستین‌بااجزاء اخیراین شبه جمله‌بالکل همانست کــه درفوق در مورد شبه جملهٔ «United States» شرح داده شد . دراین مثل اخیربایدتوجه داشت که در ضمن که تداعی ممکن بود گوینده‌را بعد از اعلام «united» به بیان «states» بکشاند رویداد نیروبخشیدن گذشتهٔ بلافصل اورا واداشت که کلمهٔ «Fruit» را در ذات حال حاضر شرکت دهد . گــوینده کلمهٔ «united» را با پیش بینی غیر حسی آیندهٔ بلافصلی بامفهوم «Fruit» برزبان آورد.وسپس کلمهٔ«Fruit» را بینش غیرحسی گذشتهٔ بلافصل بامفهوم «united» بر زبان آورد . اما چون با«United Fruit Company»آشنائی نداشت هیچ تداعی‌در ذهن اونبود که کلمات مختلف موجود در شبه جمله « United Fruit Company» را بایکدیگرمربوط سازد . وحال آنکه چون وطن پرست بود ، نیرومندترین تداعی‌ها درذهن او کلمهٔ «united» رابه«states» مربوط میساخت . شاید واقعاً اوخود مؤسس آن شرکت بود وآن نــام را اختراع‌میکرد، درآنصورت صرفاً اصوات«United Fruit Company»

را نخستین باردرتاریخ زبان انگلیسی برزبان آورد . درآنصورت هیچ ردهٔ تداعی برای کمك او دربیان آن ترکیب موجود نبود . مورد نهائی تجربه گوینده که بدن اورا به ایراد صوت «Company» کشاند تنها بوسیلهٔ سروکارداشتن او باموارد قبلی باصوردرون ذاتی نیت فراهم آوردن امکان ایراد تمامی شبه جمله‌درآن موارد قابل توضیح است . ونیزتاآن حدکه استشعارموجود بوده است، مشاهدهٔمستقیم گذشته بانیت آن گذشته درکشف کمال درروبداد فعلی موجود بوده است . این یك مثل از مشاهدهٔ مستقیم وجدانی است که امکان تقلیل آن به فرمول اصالت احساس نیست.اینگونه مشاهدات فاقد دقت حد اعلای بینش حسی هستند . اما یقیناً هیچ جـای شکی در مورد آنها نیست . مثلا اگـر کلام گوینده پس از بیان کـلمات United Fruit قطعی‌میشد ، ممکن بود کلام خودرا با این کلمات از سر گیرد ؛ میخواستم کلمه Company را هم اضافه کنم . بنابراین در مدت قطع کلام ، گذشته درتجربهٔ او به صورت حامل نیت برنیاورده پخش نیرومیکرد .

* ۱٤ ـ تطابق احساس

دراین توضیح نکتهٔ دیگری به میان می‌آید وآن عبارتست ازنظریهٔ اصول فردیت‌مطلق. هرمورد تجربه‌را متعـادل و محدود میسازد بین صورت ذهنی یا درون ذاتی موردگذشتهٔ بلافصل و صورت ذهنی یا درون ذاتی درك اولیهٔآن درنشؤمورد جدید پیوستگی موجود است. درجریان ترکیب‌چند ادراك اساسی تعدیلاتی‌بوقوع می‌پیوندد اماصورذهنی گذشتهٔ بلافصل باصور ذهنی حال حاضرپیوستگی دارند . این نظریهٔ پیوستگی‌را من نظریهٔتطابق احساس می‌نامم .

فرض کنیم درمدت زمان محدودی اوضاع واحوال زندگی‌فردی‌خشم اورا برانگیخته باشد. اکنون چگونه می‌داندکه ربع ثانیهٔقبل خشمنـاك بوده است ؟ البته‌آنرا به خاطردارد ـ اینرا همه‌میدانیم. اماتحقیق من‌در همین رویداد عجیب حافظه‌است . ومثل بسیار شدیدی‌را انتخاب کرده‌ام. صرف لفظ «حافظه» هیچ چیزرا توضیح نمیدهد . مرحلهٔ اول درنهاد مورد جدید عبارت از تطابـق احساسات است به نحوی که بوسیلهٔ موردگذشته درك شده است . درمورد جدید به صورت معلومات احساس‌شده حاضراست وواحد صورت ذهنی است که باصورت ذهنی معلومات تطابق دارد. بنابراین

اگر«الف» را موردگذشته و«د» را معلومات احساس شده توسط «الف» فرض کنیم که صورت ذهنی آن به‌شکل «الف» خشمناك قابل وصف باشد ، در آن صورت این احساس - یعنی «الف» که «د» را بـا صورت ذهنی خشم درك می کند— در بادی امر بوسیلهٔ مورد جدید «ب» باهمان صورت خشم حس شده است . خشم درسراسرموارد متوالی تجربه پیوستگی دارد. این پیوستگی‌صورت ذهنی همان همدردی بدوی «ب» با «الف»است. این‌دلیل درجهٔ اول پیوستگی طبیعت است .

اکنون در بررسی مرد خشمناك به تفصیل می‌پردازیم. خشم این‌مرد صورت درون ذاتی احساس اوست از معلـومـات «د». ربع ثـانیهٔ بعدوی بالاستشعار گذشتهٔ خودرا به صورت معلوماتی درحال حاضرشامل میشود ودر حال حاضرخشمی‌راکه معلوماتی ازگذشته است حفظ می کند. تاآن حد که‌آن احساس‌درحد اشراق ذهن قرار گرفته است آن مرد بینش‌غیرحسی نسبت به احساس گذشته دارد . این احساس را هم برون ذاتی (به عنوان متعلق به‌گذشته) درك می کند هم صوری (به عنوان ادامـه داشتن در حال حاضر) . این تداوم همانا پیوستگی طبیعت است . این نکته را ازاین‌جهت به تفصیل بیان کردم که اصول عقاید قدیم مشتمل بر‌رد آنند .

بنابراین بینش غیرحسی یك جنبهٔ پیوستگی طبیعت است .

* ۱۵ نظریهٔ هیوم مبنی برعادت

هیوم به نظریهٔ نیرووچابکی به عنوان عامل اساسی درتأثرازاحساس ملتجی میشود. این نظریه‌چیزی نیست مگرمورد خاصی ازنظریهٔ صوردرون ذاتی وهمچنین هیوم معتقد است که نیرووچابکی یك‌مورد تجربه وارددات موارد تابعه میگردند . تمامی نظریهٔ «عادت» منوط به همین فرض است . اگرمواردآنطورکه هیوم معتقد است بالکل جدا باشند، این انتقالذات درماهیت چیزها اساسی ندارد .آنچه هیوم درتوسل به حـافظه واقعاًانجام میدهد عبارتست از توسل به ذاتی بودن مشهود گذشته در آینده که‌مشتمل بر پیوستگی صورت درون ذاتی است .

باافزودن این‌قسمت، تمامی مباحثات بخش سوم ازرسالهٔ * هیوم را می‌توان پذیرفت . امانتیجهٔ لازم نمی آید که رابطهٔ مشاهده شدهٔ علیت‌بین

---

* Treaties

آنگونه موارد موجوداست. خصیصهٔ کلی این‌رابطهٔ مشاهده‌شده در آن‌واحد حافظه وشاخصیت شخصی را توضیح‌میکند . اینها جنبه‌های مختلف نظریهٔ ذاتی بودن موارد تجربه هستند. این نتیجهٔ اضافی‌را نیزمی‌توان گرفت که تاآن حد که تصورات علیت‌را درباب فهم وقایع طبیعت به کار می‌بریم این وقایع را باید تحت منطوقهای کلی تصور کنیم که نسبت به موارد تجربه مصداق دارند . چون علیت را فقط به مفهوم مشاهدات خود از این موارد می‌توانیم بفهمیم. غرض از این التجابه نظریهٔهیوم فقط تمثیل آشکار بودن موضوع فعلی مورد بحث تاحد شعورعامه است .

* ۱۶ . امتداد کارمایه

مورد تجربه‌ای که شامل قوهٔ فکری انسان میشود مورد افراطی آن واقعیاتست که طبیعت‌را به وجود می آورند ، یا دریك انتهای میزان واقع است . تاکنون دراین بحث توجه مابه‌این جنبهٔ افراطی‌معطوف بوده‌است. اماهرنظریه‌ای که حاضرنباشد تجربهٔ بشری‌را بیرون از طبیعت بگذارد ، باید در توضیحات تجربهٔ بشری عواملی بیابد که در ضمن وارد توضیحات وقایع‌طبیعی که کمترجنبهٔاختصاصی دارندمیشوند. اگرچنین‌عواملی‌نباشند درآنصورت نظریهٔ تجربهٔ بشری به عنوان رویدادی درداخل طبیعت گزافه گوئی صرف است ، واساس آن جمله‌های مبهمی است که تنها خاصیت آن جمله‌ها آشنائی‌راحت بخش آنهاست. یاباید عناصرمتحدرا که تجربه‌بشری را باعلوم طبیعی مربوط میسازند نشان دهیم یالااقل به صورت نظریه‌ای که موقتاً طرف حاجت است به دوگانکی تن وخرد اذعان کنیم .

علم فیزیك مورد طبیعی را به‌صورت محل‌وقوع‌کارمایه تصورمی کند. آن‌موردهرچیزدیگر که‌باشد رویداد منفردی‌است که‌آن‌کارمایه رامی‌پرورد. الفاظ‌الکترون ، پروتون ، فوتون ، حرکت موج ، شتاب، تشعشع شدید وخفیف ، عناصر شیمیائی وماده ، فضای خالی ، حرارت ، تخفیف‌کارمایه، همگی نشانهٔ آنند که علم طبیعی اختلافات کیفی رابین موارد نسبت به طریقی که هرمورد کارمایه خود رامی‌پذیرد تمییزمی‌دهد.

این اختلافات بالکل بوسیلهٔ امتداد کارمایه ، یعنی بوسیلهٔ طریقی که موارد تحت بحث کارمایهٔ خود را از گذشتهٔ طبیعت به ارث برده‌اندو طریقی که درشرف انتقال‌آن کار مایه به‌آینده‌اند تشکیل گردیده اند . بحث‌امتداد کارمایهٔ پوینتینگ یکی‌ازجالبترین فصول‌الکترودینامیك‌است.

هنگامی که درچهل وهفت سال‌پیش‌تازه فارغ‌التحصیل شده بودم ، نخستین باردر کنفرانسی که سرج. ج . طامسن‌میداد، ازآن‌بحث مطلع شدم. درآن هنگام کشف جدیدی بود که تازگی پوینتینگ‌آنرا مننشرساخته‌بود. اما پدر آن کشف کلارك ماکسول بزرگ بود که تمامی‌اصول لازمه را گسترش داده بود . تنهانتیجه‌ای که اکنون باآن کارداریم آنست که کارمایه درمیان زمان وفضا راه‌های قابل تمییزی دارد .کارمایه ازمورد خاص می گذرد وبه مورد خاص میرسد ــ درهرنقطه امتدادی است کـه جریانی کمی و جهتی مشخص دارد .

این تصوری ازطبیعت مادی به مفهوم پیوستگی‌است . درواقع تصور پیوستگی دراندیشهٔ کلارك ماکسول سیطره داشته‌است . اما تصورشق ثانی که عبارت باشد ازفردیت های قابل تشخیص درفیزیك سالهای اخیرازنـو واجد اهمیت شده است . الکترونها و پروتونها واجد بارهای الکتریسته هستند ، همچنین کوانتوم هـای امتدادکارمایه هست . این جنبه‌های متضاد طبیعت ، یعنی پیوستگی‌وذره بودن ، دراندیشهٔ اروپائی تاریخی‌طولانی دارند که‌به‌منشأ علم‌درمیان یونانیان‌میرسد. نتیجه‌ای که به‌احتمال‌نزدیکتر است این است که ازهیچیك ازاین دونظریه نمی‌توان صرف نظر کرد . و ماصرفاًشاهد آن مرحلهٔ‌جدید تناقض هستیم که باوهلهٔ‌فعلی علم‌ارتباط دارد.

* ۱۷ـ مقایسهٔ خرد وطبیعت

آن نظریهٔ تجربهٔ بشری که خلاصهٔ آنرا فوقاً به دست‌دادم ، ازلحاظ مقاصد مربوط به‌خودنظریه نظریهٔ فردیت‌های‌قابل‌تشخیص‌را برای خودحفظ می کند که موارد جداگانهٔ تجربه هستند ، و نیز نظریهٔ پیوستگی‌را حفظ می کند کـه باشناسائی صورت‌درون ذاتی کـه‌متواقعا ازیك مورد دیگراست رسیده‌است. امتدادمادی مطابق‌است بـامیراث‌متوافق‌دربنیان‌هرموردتجربه. این‌میراث‌باوجود پیوستگی صورت‌درون ذاتی آن،میراثی‌است ازمواد فردی معین ، بنابراین اگرمثال مصداق داشته باشد درصورت سیستم کلی‌روابط که گذشته را به حال می‌پیوندد باید نظریهٔ کوانتا را بپذیریم که در آن افراد موارد مربوطه بمواردند ، نیزباید نظریهٔ پیوستگی رابپذیریم که در آن انتقام موافق صورت درون ذاتی رویداد معمول است .

تصورکار مایهٔ طبیعی که بنیان فیزیك بر آن است باید در آنصورت به‌عنوان تجریدی ازکارمایهٔ مرکب اعم ازحسی وقصدی فرض‌شود که در

صورت برون ذاتی ترکیب نهائی که هرموردی خودرا در آن تکمیل می کند ذاتی است . آن کارمایه همان شدت کلی هرفعالیت تجربه است. همان جملهٔ محض «علم طبیعی تجریداست» اعترافی است از شکست فلسفه. تکلیف اندیشهٔ تعقلی همین است که رویداد مسلمتری را که آن تجرید از آن اشتقاق پذیرفته است توصیف نماید .

* ۱۸ - شخصیت

در نقلی که از تجربهٔ بشری کردیم شخصیت انسان را به صورت رابطهٔ تکوین بین موارد تجربهٔ بشری تخفیف دادیم ، مع الوصف وحدت شخصی رویدادی غیرقابل اجتناب است . نظریات افلاطونی ومسیحی مربوط به روح ونظریهٔ ابیقوردربارهٔ میعاداتمهای ظریف ونظریهٔ دکارت راجع به **مادهٔ متفکر**، ونظریه بشردوستانهٔ حقوق بشر **وشعور** کلی مردم متمدن — این نظریات تمامی محیط اندیشهٔ غربی رامیان خودتقسیم کرده اند. آشکاراست که واقعیتی موجود است که باید به حساب آید. هرفلسفه‌ای باید دربارهٔ شناسائی شخص نظریه‌ای به دست دهد . بیك معنی درزندگی هرفرد از زمان تولد تا هنگام مرگ وحدتی موجود است .

دوفیلسوف معاصری که باثبات بسیارتصورروح ومادهٔ متحد راردمی کنند عبارتند ازهیوم وویلیام جیمس . اما همانطور که فلسفهٔ ارگانیزم گرفتار این مشکل است ایشان نیزدچاراین مسأله اند که برای این وحدت شخصی غیرقابل انکار که خود رادرمیان اغتشاش اوضاع واحوال حفظ می کندشرح مناسبی به دست دهند .

* ۱۹- ظرف افلاطون

در مطالعات ریاضی وقتی مسأله‌ای هست که باید حل گردد کلی گرفتن روش صحیحی است ، تا بوسیلهٔ آن مسأله را از جزئیات غیر مربوط به حل آن بزدائیم . بنابراین از این وحدت شخصی توصیف کلی بدست دهیم، وآنرا ازجزئیات دوم بشریت بزدائیم . بااین منظور، بهبود بخشیدن عبارتی دریکی ازمکالمات افلاطون غیرممکن است . آن عبارت را باافزودن عباراتی ازقبیل «وحدت شخصی»، «وقایع»، «تجربه» و «شناسائی شخصی» به جای دویاسه جملهٔ آن خلاصه می کنم . «اضافه برمنطوق‌های

آشفتگی وقایع وصوری که آنها را میسازند، به‌اصطلاح ثالثی نیازمندیم ، و آن‌وحدت شخصی‌است. این‌تصورتصوری بغرنج وتیره‌است. بایدآنرا«ظرف» یابه‌قول من نامادری صیرورت مواردتجربهٔ خود فرض کنیم. این شناسائی شخصی آن چیزی‌است که‌تمامی‌موارد هستی‌انسان‌را درمی‌یابد. بصورت رحم طبیعی کلیهٔ‌نقل وانتقالات حیات موجوداست وتوسط چیزهائی که بدان‌وارد میشوند تعبیر کرده مختلفاً به شکلی‌درمی‌آید، به‌نحوی که دراوقات مختلف تفاوت می کند. از آنجاکه تمامی‌انواع تجارب را دروحدت خود می‌پذیرد باید خودازتمامی صورعاری‌باشد . اگر آنرا نامرئی وبی‌اندام ومدرك کل وصف کنیم زیادبرخطانخواهیم‌بود . محل‌وقوعی‌است که درهمه‌کارموجوداست وبرای کلیهٔ مواردتجربه محلی‌به‌دست میدهد. آنچه در آن رخ‌میدهد تحت القاء کشش گذشتهٔ آن واقناع کمالات ذاتی آنست.»

دراین‌توصیف خواننده توجه کرده است کـه من بااندك تغییراتی از رسالهٔ طیماؤوس‌افلاطون‌اقتباس کرده‌ام. اماتوصیفی‌نیست که‌افلاطون‌از **روح** کرده‌است. این‌نظریهٔ‌افلان‌از **ظرف** یا **محل‌وقوع** است که تنهاعمل آن‌عبارت است ازوضع وحدت دروقایع‌طبیعت . این‌وقایع‌بموجب اشتراك محل‌وقوع خودبایکدیگرند، وواقعیت خودرا به حکم جاگرفتن دراین‌اشتراك حاصل میدارند .

* ۲۰ـ ذاتیت

ذاتی‌بودن درآن‌واحد نظریهٔ وحدت حیات‌بشراست. نتیجه‌ای که‌لازم می آیدآنست که استفسارما نسبت‌به‌یکی بودنی که دررشتهٔ حیات موارد ما رائج است چیزی جزازمعرفت‌بررگهٔ خاصی ازوحدت درداخل وحدت کلی طبیعت‌نیست. محل‌وقوعی است درداخلهٔ‌کل، که نشانهٔ آن خصائص خودآن است، اما صرف‌نظراز آن نشانه‌ها آن اصل کلی‌را که سازمان کل‌راراهنمائی میکند نمودارمیسازد . این اصل کلی عبـارتست از ساختمان بـرون ذات تجربه. همین اصل کلی‌رامیتوان حامل‌ساختمان طبیعت خواند. وبازمی‌توان آنرا به‌صورت نظریـهٔ ذاتی بـودن گذشته کـه درحال‌حاضرنیروبخش است فرض کرد .

این‌نظریهٔ ذاتی‌بودن عملاهمان نظریه‌ای است کـه متشرعین مسیحی هلنیستی مصربه آن اشاره کرده‌اند. امااینشان آن‌نظریه‌رافقط نسبت‌به رابطه خداباجهان شمول دادند ونه‌نسبت‌به تمامی‌فعلیت‌ها .

✿ ۲۱ـ مکان‌وزمان

تصورزمان ومکان نمایندهٔ سازشی بین ظرف اساسی افلاطون است که هیچ صورتی ندارد ودنیای واقعی که انواع صورخود راتحمیل می کند. این وضع صورمشروط است به حذف مرآ که نتیجهٔ عدم توافقات لحن مؤثراست. هندسه عبارتست ازنظریهٔ محل‌های وقوع واسطه‌ها که درجریان توارث موارد مرآی معینی راتحمیل میکنند. درهندسه این نظریه محدوداست به حداقل تعمیمات حاصل ازمختصات که دراین دورهٔ زمانی عالم رواج دارند. این تعمیمات صرفاً مربوط به ترکیب روابط مسلسلی هستند که درمورد وقایع متداوماً تمثیل گردیده‌اند.

بینش ما ازاین نظم هندسی عالم ردمحدودیت توارث موارد را تاحد نظم شخصی محض همراه دارد. چون نظم شخصی یعنی نظم مسلسل یك بعدی، در حالی که مکان چندبعدی است. مکانیت به‌حکم مختلف بودن موارد واسطه مستلزم انفکاك است، ونیز به حکم ذاتی بودن ناشی ازاشتقاق حال ازگذشته مستلزم ارتباط است. بنابراین بین انتقال کارمایه ازمورد خاص به موردخاص درطبیعت مادی وبین انتقال لحن مؤثر، باکارمایهٔ حسی آن ازیك موردبه مورد دیگردرشخصیت انسان، تشابهی موجود است. ساختمان برون ذات نسبت به درون ذات تجربهٔ بشری بوسیلهٔ این حامل رابطهٔ موردخاص به موردخاص ازنو پدید میگردد. این نقص تجزیه وتحلیل تولید بوسیلهٔ یونانیان بود که تولید رابه مفهوم پدید آمدن صورت تجربهٔ جدید به‌تصور آورد. این تجزیه وتحلیل قدیم ازدرك عملکرد واقعی مختصات سابق که خودرابرمختصات جدیدی که درشرف پیدایش هستند تسجیل میکند عاجزماند. بنابراین آن هندسه که بصورت رویدادممثل شده بود ازنقل ایشان دربارهٔ تولید رویدادجدا مانده بود.

✿ ۲۲ـ بدن انسان

امااین تشابه طبیعت مادی به‌تجربهٔ بشری بواسطهٔ تسلسل طولی موارد بشری درحد هرشخص و تسلسل چندبعدی موارد زمان-مکان طبیعی محدود شده‌است.

برای اثبات آنکه این اختلاف صرفا سطحی است اکنون باید دراین نکته بحث کرد که آیا تجربهٔ بشری توارث مستقیم هیچگونه شباهتی بااین خاصیت چندبعدی مکان داردیانه. اگرموارد تجربهٔ بشری ذاتاً به‌ترتیب یك

بعدی ارث ببرند بین موارد بشری وموارد مادی طبیعت فاصله‌ای موجود است .

وضع خاص بدن انسان بیدرنك به‌صورت رداین تصور نظم شخصی دقیق جهت توارث بشری عرضه میشود . درمیراث عمدهٔ ما ازمورد گذشتهٔ بلافصل بوسیلهٔ توارث بیشمار ازمجاری دیگر اخلال میشود . اعصاب حساس، عملکرد امعاء واحشاء ، واختلالات ترکیب خون مادرخط عمدهٔ توارث اخلال میکنند. بدین‌طریق امیدها وترسها وعقب‌زدگی‌ها وبینش‌های حسی بوجود می آیند که علمای وظائف‌الاعضاء بااطمینان خاطربه انجام‌یافتن وظیفهٔ جسمی نسبت میدهند. این توارث بدنی چنان دقیقاً آشکاراست که دربیان عامیانه بین بدن انسان وشخص انسان تمییزی قائل میشوند. جان وتن بایکدیگر آمیخته‌اند، ونیزاین هویت مشترك پس ازبرسیهای علمی علمای وظائف‌الاعضاء که آمادهٔ آنند که درنوع بشرتن رابیش ازجان ببینند باقی مانده‌است .

اماتن انسان بی گفتگوترکیبی ازموارد است که جزئی ازطبیعت مکانی هستند . تن انسان دسته‌ای ازموارد است که به‌نحوی معجزه آسابایکدیگر هماهنك شده‌اند، به‌نحوی میراث آنرا درمناطق مختلف درون مغزمیریزند. بنابراین دلیل بسیاردردست است که قبول کنیم حس وحدت ماباتن همان منشأ حس وحدت مارابا گذشتهٔ بلافصل تجربهٔ شخصی دارد. این موردی دیگر ازبینش غیرحسی است، منتهی دراین حال ازنظم شخصی دقیق عاری شده‌است.

اماعلمای وظائف‌الاعضاء وفیزیك‌دانان متساویاً دراین نکته اتفاق دارند که بدن شرائط طبیعی راازمحیط طبیعی برطبق قوانین طبیعی به‌ارث میبرد. بنابراین بین تجربهٔ بشری وموارد طبیعی پیوستگی کلی موجوداست . طول و تفصیل آن پیوستگی یکی ازمسلم‌ترین وظایف فلسفه است .

۲۳- دوگانگی تن وجان

این بحث به استدلال پیچیده‌ای منجر شده است . اکنون با جلب توجه خواننده به یك سؤال کلی که بااین بحث ارتباط دارد به آن خاتمه میدهیم.

آیا این بحث‌را باید به صورت نمونهٔ دیگری ازقیام برضددوگانگی جان وتن دید ؟ ماهمه کتاب درخشان پروفسور لاوجوی **Lovejoy** را در خرده گیری براین قیام بالذت خوانده‌ایم . امادر ظاهرامرمسأله‌ای که من دراینجا طرح کرده‌ام قطعاً مثالی ازآن قیام است که وی برآن خرده گرفته است . امابه مفهومی دیگر ، سعی من درآن بوده است که ازدوگانگی که

بنحودیگری تفسیرشده باشد دفاعی عرضه کنم . افلاطون ودکارت ولاک راه را برای هیوم هموار کردند ، کانت ازدنبال هیوم رفت . منظورازاین بحث آن است که رشتهٔ تفکری سوای آن رشته تفکرعرضه کند که ازاستقراء هیوم ازسنت فلسفی اجتناب می کندودرضمن تمایلی کلی اندیشه را که ازسه سلف بزرگ هیوم بـرای ما مانده است حفظ می نماید . دوگانگی موجود در مکالمات اخیرافلاطون بین «روح» افلاطون و طبیعت «مادی» افلاطون ، دوگانگی موجودبین «مادهٔ متفکر» دکارت و «مادهٔ منبسط» دکارت، دوگانگی موجود بین «فهم بشری» لاک و «چیزهای خارجی» لاک که گالیله و نیوتن برای لاک توصیف کرده بودند — تمامی این دوگانگی‌ها بایکدیگر خویشی دارند . در این بحث در حدود هرمورد فعلیت یافته میشوند . هر موردی میراث مادی خود وعکس‌العمل ذهنی خودرا دارد که آنرا به سوی تکامل نفس خود سوق میدهد . دنیا نه صرفاً مادی است ونه ذهنی محض است. همچنین صرفا یك دنیا نیست که مراحل تبعی متعدد داشته باشد. ونیزصرفارویداد کاملی نیست که ذاتا ثابت باشد و توهم تعبیر در ذهن نیاورد . هر کجا دوگانگی مزاحمی پدیدار گردد بواسطهٔ اشتباهی گرفتن تجرید به جای رویداد نهائی قطعی است .

عالم دوگانه است به این دلیل که به مفهوم کامل کلمه هم فانی است وهم ازلی . عالم دوگانه است به این علت که هرفعلیت نهائی هم مادی است وهم ذهنی . عالم دوگانه است به دلیل آنکه هر فعلیت مستلزم ذات مجرد است . عالم دوگانه است به این علت که هرمورد ذات صوری آنرا بادیگر بودن برون ذاتی متحد میسازد. عالم متکثراست به این دلیل که باید آنرا کلاوکاملا به چندین فعلیت نهائی یا به اصطلاح دکارت بایدآنرا به چندین res verae تجزیه کرد . عالم یگانه است به این علت که عالم ذاتی است. بنا براین در این تناقض بین وحدت وکثرت دوگانگی موجود است . در سراسرعالم اتحاد بین اضداد حکمفرماست که خود زمینهٔ دوگانگی است.

۱۲

گذشته ـ حال ـ آینده

بخش یکم

نظریهٔ ذاتی‌بودن موارد گذشته درمواردی که آینده هستند ، بانسبتی که به‌آنها دارند ، بحدکافی درفصل قبل‌مورد بحث قرار گرفت. گذشته‌در حال حاضروجود برون ذاتی دارد که در آینده در ماورای خود قراردارد . اما آن‌مفهوم که طبق آن می‌توان گفت آینده درمواردسابق‌بر آن ذاتی‌است، وآن مفهوم که موارد همزمان در یکدیگر ذاتی هستند به عبارات نظریهٔ ساختمان درون ذاتی — برون ذاتی تجربه‌آنطور مسلم وآشکار نیستند . آشکارست که آینده قطعا چیزی است برای حال . آشناترین عادات بشر شاهد این رویدادند . پیمان‌های قانونی، تفاهمات اجتماعی از هرقبیل ، بلند پروازیها ، اضطرابات ، جداول حرکت قطارهای راه‌آهن، صرف‌نظر ازاین حقیقت که حال درسازمان تحقق پذیرفتهٔ خود نسبتهائی باآینده در آنسوی خوددارد، حرکات‌بیشمراستشعارند. آینده را قطع کنید، حال، تهی شده از محتوی مناسب خود ، سقوط خواهـد کرد . وجود بلافصل مستلزم گنجاندن آینده دررخنه‌های حال‌است .

دراینجا بازعادات آموزش‌ادبی‌باپیش‌بینی‌ها وعقب‌نگری طویل‌المدت افکارانتقادی تأثیرنامساعدی برفلسفه دارند . دربارهٔ آیندهٔ مقیاسات زمانی قرون ، یادهه‌ها، یاسالها ، یاایام می‌اندیشیم . یاخرده‌بینی دربارهٔ مجموعهٔ داستانها که‌تاریخ‌نام‌داردبه تفکرمی‌پردازیم. درنتیجه خودرانسبت‌به گذشته یاآینده‌بـاکوشش صرف تصورمجرد محض، بدون مشـاهدهٔ مستقیم رویداد خاص، مربوط تصورمی کنیم . اگراین نتیجه رابپذیریم ، هیچ دلیل واقعی دردست‌نیست که گذشته‌ای بوده‌است، یاآینده‌ای خواهدبود . جهل‌مادراین

موردکامل‌است . کلیهٔ آنچهٔ می‌توانیم به شهود درآوریم عبارتست ازاقناعات تصوری درحال‌حاضر. این‌است حاصل‌عادات ادبی‌اندیشیدن‌دربارهٔ آیندهٔ دور یا گذشتهٔ دور. ادبیات خردنژاد بشررا محفوظ نگاه میدارد، امـا ازهمین راه‌تأثیر برداشت‌وجدانی‌دست‌اول‌راتضعیف‌می کند، دربررسی‌مشاهدهٔ‌مستقیمی که‌ازگذشته‌یا ازآینده داریم‌بایدتوجه خودرابه‌فواصل‌زمانی به‌طول‌یك‌ثانیه یاحتی اجزاء ثانیه معطوف سازیم .

بخش دوم

اگرفقط به همین برداشت وجدانی کم دامنه بسازیم ، قطعاً آینده «هیچ چیز» نیست . آینده به‌نحومثبت دردنیای سابق برخودمیزید . هرلحظهٔ تجربه معترف است که انتقالی‌بین دوجهان است، گذشتهٔ بلافصل وآیندهٔ بلافصل. این‌محمولهٔ متداوم شعوراست . ونیز این آیندهٔ بلافصل بامقداری محدودیت ساختمانی درحال‌حاضرذاتی است . اشکال دربیان‌این ذاتی‌بودن درمفهوم ساختمان درون ذاتی‌به‌برون ذاتی‌تجربه‌است . درحال حاضرموارد آینده بـه‌صورت واقعیات فردی بامیزان‌کاملیت مطلق خود غیرموجودند . بنابراین آینده‌باید درحال‌حاضر به مفهومی به‌جزمفهوم نامیرائی برون‌ذاتی موارد فردی گذشته ذاتی‌باشد . درحال‌حاضرهیچ موارد فردی که متعلق به آینده‌باشد نیست. حال‌حاضرحاوی کنارهٔ‌نهائی اینگونه فردیت تحقق‌یافته است . تمامی‌نظریهٔ آینده رابابد به مفهوم شرح جریان تکامل نفس هرمورد منفرد واقعی درك کرد .

این‌جریان رامی‌توان بطورخلاصه به‌صورت گذرازتجدید فعلیت بـه انتظارتوصیف کرد . مرحلهٔ واسطه دراین انتقـال‌بوسیلهٔ کسب محتوی‌جدید بوجود می‌آید که همان سهمی‌فردی‌برون ذات‌بلافصل بابت‌تجدید ساختمان مرحلهٔ‌بدوی تجدید فعلیت‌آن به‌صورت مرحلهٔ‌نهائی انتظـارآنست . این مرحلهٔ‌نهائی رابه عبارت دیگر«اشباع» خوانده‌اند زیراکـه نشانهٔ اختتام کشش‌شدید مولدجهت‌آن فردیت‌است. این‌محتوی جدیدازادراکات‌تصوری مثبت، یعنی‌احساسات تصوری، ترکیب‌شده‌است . این‌احساسات تصوری با ادراکات موارد سابق اکمال شده‌اند، وبدین‌نحواشکالی به‌دست میدهند که مربوط به‌گذشته است. وبالاخره اشکالی‌پدیدارمیگردد مربوط به سازمان درون ذات‌بلافصل . ازمتعلقات جوهراین برون ذات‌است که وارد نامیرائی برون ذاتی گردد . بنابراین سازمان خودآن مشتمل‌برآن است که فعالیت

خود آن در تشکل خود وارد فعالیت آن درتشکل دیگری میگردد . به‌دلیل این‌سازمان درون ذات‌فعلی‌است که آینده مشتمل‌بردرون‌ذات‌حال خواهدبود ونقوش فعالیت‌آنرا ازنوبه عمل خواهدآورد. اما موارد فردی‌آینده غیر موجودند . تنها فعلیت‌بلافصل همان سازمان درون ذات حال است که شامل حاجت خودآن به‌نامیرائی‌برون ذاتی درماورای فوریت تشکل‌نفس خودآن است. این‌نامیرائی درون ذاتی‌برای‌آینده رویداد سرسختی‌است که مشتمل برنقش‌تجدید فعلیت نظری‌آنست .

مرحلهٔ نهائی انتظارتحقق شکلی‌جوهردرون ذات حال است نسبت به‌حاجاتی که‌برآینده تحمیل‌می‌کند که تاآن حد که‌توافق‌اجازه دهدشامل آن شود وآنرا ازنوبه‌فعلیت درآورد. بنابراین‌التذاذ نفس‌یك مورد تجربه باالتذاذ گذشته‌به‌صورت زنده درخودآن موردتجربه‌آغازمیشود وباالتذاذ ازخودآن به‌صورت زنده درآینده خاتمه میپذیرد . این شرح کشش مولد عالم است‌به‌نحوی که درهرمورد فردی منفرد عمل‌می‌کند . به این مفهوم آینده درهرمورد حال‌ذاتی است وروابط خاص‌آن باحال بدرجات مختلف شدت‌وضعف وضع معینی‌دارند.اماهیچ موردفردی‌آینده موجودنیست. اشکال موردانتظارهمگی مربوطند به‌سازمان موردحال وحاجات ذاتی‌آن . این سازمان مستلزم‌آن است که‌آینده آن‌باشد، وسهمیهٔ حصه را جهت تجدید فعلیت درمراحل بدوی موارد‌آینده ایجاب می‌کند .

نکته‌ای راکه‌بایدبه خاطرداشت‌آن است که این‌واقعیت که هرمورد فردی‌بوسیلهٔ کشش مولدتعالی می‌پذیرد متعلق به سازمان اساسی‌هرموردی ازآن قبیل‌است. این واقعیت‌تصادفی‌نیست که نسبت‌به سازمان‌کامل شدهٔ هر موردی ازآن قبیل غیرمرتبط باشد .

درتشکل هرموردفعلیت انتقال‌ازتجدید فعلیت‌به‌انتظار نتیجهٔ مداخلهٔ قوهٔ تفکراست‌اعم‌ازاینکه عقائدوافکاری که بدین‌نحوبوسیلهٔ ادراکات‌تصوری جدید مطرح میشوند قدیم یاجدید باشند این‌نتیجهٔ قطعی را دارند که موردبه صورت اثری که مواجه باگذشتهٔ آن باشدپدید می‌آید . وبه صورت علتی که‌باآیندهٔ آن مواجه‌باشد خاتمه می‌پذیرد. درمیان آن دوعلم‌الغایات عالم قراردارد .

اگرفعالیت‌مغزی مشتمل‌بر پدیدآوردن‌هیچ تازگی مطلوب نباشد معلومات‌احساسات‌تصوری صرفاً برون ذاتهای ازلی‌هستند که‌بالفعل درمرحلهٔ بدوی تجدید فعلیت نمودارشده‌اند. درآن‌صورت‌تجدید اکمال بامرحلهٔ

نخستین صرفاً دریافت موافق بدوی را به انتظار حفظ انواع نظم و نقوش احساس که بالفعل در میراث سیطره دارند تبدیل میکند. حکومت رضامندی برقرار است. بدین طریق منطقهٔ چنین مواردی جنبهٔ انقیاد مفعولی را نسبت به قوانین وضعی طبیعت اتخاذ می کند. اما وقتی تازگی تصوری باشد که بوسیلهٔ تأیید آن بوسیلهٔ تأکید اضافی آن در سراسر سلسله موارد متجانس به اجراء در آمده باشد، جنبهٔ شخص با تحمل و طاقتی را داریم که منظور پرورده‌ای که بوسیلهٔ خود آن شخص آغاز شده باشد و در محیط آن شخص مجری شده باشد دارد. بنابراین در این مثل انتظار خویشاوندی با آینده صورت مقصود تبدیل تصور به رویداد را پیدا می کند. در هریك از دو حال، اعم از وجود یا عدم تازگی تصوری، صور درون ذاتی ادراکات تصوری حرکت عالم را به وجود می آورند که بموجب آن هر مورد خود را به آغوش آینده پرتاب می کند.

بخش سوم

اکنون تعیین مفهومی که طبق آن آینده در حال ذاتی است امکان پذیر است. آینده به دلیل این رویداد که حال در جوهر خود حال روابطی است که با آینده خواهد داشت: در حال ذاتی است. به حکم آن در جوهر خود شامل حوائجی است که آینده حداکثر با آن‌ها مطابقت خواهد داشت. آینده به صورت رویداد کلی متعلق به ماهیت چیزها در حال موجود است. و نیز همچنانکه در طبیعت حال حاضر خاص آماده است که برآیندهٔ خاص که باید از پس آن بیاید تحمیل کند با آن تعریفات کلی موجود است. این همه متعلق است به جوهر حال، و آینده را که بدین نحو معین گردیده است به صورت برون ذاتی جهت درك درفوریت درون ذاتی حال موجب میگردد. بدین طریق هر مورد حال ذات نظری کلی عالم را درك می کند و به حکم آن سهم خود را در آن ذات درك می‌نماید. بنابراین آینده نسبت به حال صورت برون ذات را جهت درون ذات دارد. آینده در حال وجود برون ذاتی دارد. اما هستی برون ذاتی آینده در حال با هستی برون ذاتی گذشته در حال فرق دارد. موارد مختلف خاص گذشته موجود هستند و یکایك به صورت برون ذاتهای درك در حال حاضر عمل می کنند. این هستی برون ذاتی فردی موارد فعلیت یافتهٔ گذشته که هر یك در هر مورد حال عمل می کند رابطهٔ علت و معلول را که علیت مؤثره است به وجود می آورد. اما هیچ مورد فعلیت یافته‌ای در آینده نیست که بالفعل بوجود آمده باشد. بنابراین در آینده هیچگونه

موارد فعلیت یافته‌ای موجود نیستند که علیت مؤثره‌ای درحال‌حاضر اعمال کنند. آنچه درحال حاضر برون ذاتی است‌حاجت آینده‌ای است ازموارد فعلیت یافتهٔ آن حاجت که‌این‌موارد آینده‌بااوضاع‌واحوال‌ذاتی‌درجوهر مورد حال مطابقت داشته‌باشند. آینده متعلق‌است به‌جوهر رویداد فعلی و هیچ فعلیتی ندارد به جز فعلیت رویداد حال. اما روابط خاص آن با رویداد حال بالفعل‌درماهیت رویدادحال تحقق یافته‌اند.

بخش چهارم

تعریف وقایع‌همزمان‌این است که آن‌وقایع ایجاباً مستقل‌ازیکدیگر رخ میدهند. بنابراین دومورد همزمان‌چنانند که هیچیك متعلق به گذشته دیگری نیست. آن‌دومورد‌رابطهٔ‌مستقیم علیت‌موثره‌بایکدیگر ندارند. استقلال ایجابی وسیع مواردهمزمان حافظ‌جای بازوگشاده درعالم‌است. این‌استقلال برای هرفعلیت محیط مساعدی جهت عدم مسؤولیت فراهم‌میآورد. یکی از اولین بروزات‌استشعاربه‌قصورشخصی‌چنین‌بیان میشود که: «مگرمن‌نگهبان برادرم‌هستم؟» ریشهٔ‌ادعای ما نسبت به آزادی در رابطهٔ‌ما نسبت به محیط همزمان ماقرار دارد. طبیعت برای فعالیتهای‌مستقل زمینه‌ای‌فراهم‌می آورد. فهم عالم مستلزم آن است که ما اعمال مختلفی را که علیت مؤثره، تولید نفس‌طبق علم‌الغایات، واستقلال همزمان برعهده دارند بانسبت‌صحیحی که به یکدیگر دارند تصور کنیم. این تصور کافی در ضمن مستلزم فهم حذف نظری وفهم‌انواع نظم که برادوارعظیم‌سلطه داشته‌اند وفهم پایداریهای‌جزئی باوجوه اضافی نظم خودکه هر دورهٔ بزرگتررا که در آن پدید آمده‌اند متفاوت ساخته‌اند می‌باشد.

استقلال متقابل موارد همزمان دقیقاً درحد محیط تولید نفس آنها به‌حکم علم‌الغایات قرار دارد. آن موارد ازگذشتهٔ مشترکی آغازمیشوند ونامیرائی‌برون‌ذاتی آنها درحدود آیندهٔ مشترکی به‌کارمی‌افتند. بنابراین موارد مستقیماً ازطریق ذاتی بودن‌گذشته وذاتی بودن آینده با یکدیگر مربوطند. امافعالیت بلافصل تولیدنفس‌تاآن‌حد که باموارد‌همزمان‌سروکار داریم علیحده وخصوصی‌هستند.

بنابراین نوعی ذاتیت غیرمستقیم موارد همزمان دریکدیگر موجود است. زیراکه اگر «الف» و «ب»همزمان باشند، و «ج» درگذشتهٔ آن هردوباشد، در آنصورت «الف» و «ب» هریك به‌یك معنی در «ج» ذاتی

است به همان طریق که آینده می‌تواند در گذشته ذاتی باشد . اما «ج» به نحو عینی هم در «الف» نامیراست هم در«ب» . بنابراین، دراین‌مفهوم غیرمستقیم «الف» در «ب» ذاتی است ، و «ب» در «الف» ذاتی است اما نامیرائی برون ذاتی «الف» در«ب» به‌کار نمی‌افتد ، و همچنین نامیرائی برون ذاتی «ب» در«الف» به‌کار نمی‌افتد . به‌صورت دو فعلیت‌کامل فردی «الف» از«ب» پوشیده شده است و«ب» از«الف» اگر بگوئیم دوهمزمان «الف» و«ب» گذشتهٔ مشترکی دارندکاملا حقیقت نگفته‌ایم . دروهلهٔ اول، حتی اگرموارد موجود در گذشتهٔ «الف» باموارد موجود در گذشتهٔ «ب» یکی باشند ، بازهم به دلیل اختلاف مقامی که دارند «الف» و«ب» تحت اختلاف حذف نظری‌از آن گذشته بهره‌مندهستند. بنابراین نامیرائی‌برون ذاتی گذشتهٔ موجود در «الف» با نامیرائی‌برون ذاتی‌همان گذشته در«ب» فرق دارد . بنابراین دومورد همزمان که از یکدیگربسیار دور باشند در واقع از گذشته‌های‌متفاوتی مشتق شده‌اند .

و نیز برطبق‌مفاهیم زمان که اخیراً درفیزیك جدید پدید آمده‌است. اگر«الف» و«ب» همزمان‌باشند و «ع» با «الف» همزمان باشد ، حتماً لازم نمی‌آید که «ع» با «ب»همزمان باشد . این امکان هست که «ع» از «ب» اسبق باشد یا پس از آن موجود شده باشد . بنابراین حتی موارد موجود در گذشتهٔ «الف» تماماً باموارد‌موجوددر گذشتهٔ «ب» یکی‌نیستند، درصورتی که «الف» و«ب» درمجاورت باشند این‌تمییز بین گذشته‌های آن دو ممکن است بی‌اهمیت باشد . اماوقتی ازیکدیگر دور باشنداین تمییز ممکن است اهمیت کلی داشته باشد .

از این‌بحث چنین‌لازم می‌آید که تا آن‌حد که محیط مربوطه تحت سلطهٔ هر گونه نوع یکسان مختصات قرار داشته‌باشد ، هر موردی گذشتهٔ خود را بصورت «انتظار» تمدید آن نوع نظم در آینده‌ای سوای آن گذشته خواهد گذراند. اما این آینده شامل موارد موردبحث ومحیط همزمان آن است. بدین طریق در آن مورد ذاتیت غیرمستقیم‌دنیای همزمان آن موجود است ؛ این‌ذاتیت غیر مستقیم نسبت به موارد خاص فردی‌آن نیست بلکه بصورت زیربنای کلی‌جهت آن رابطهٔ نظم است.این‌نوع نظم‌هم‌اجزاءمختلف دنیای همزمان را میان خود آن اجزاء مربوط میسازد و هم این اجزاء را باموردِ منظور مربوط‌میکند. اما اجزاء دنیای همزمان فقط متعلق به‌تجربه آن مورد درعملکرد خود به‌عنوان رابط این نوع نظم هستند . این توضیح

کلی این مفهوم‌است که چرا دنیای همزمان را باید به صورت زمینهٔ روابط یکسان مکانی تصور کرد . این‌توضیح دلیلی به‌دست نمیدهد که چرا سیستم خاص‌روابط‌باید بردورهٔ معینی‌استیلاداشته‌باشد. اما آن‌توضیح‌دلیلی‌به‌دست میدهد که سیستم روابط یکسانی باید بربینش‌های مـا از جهان همزمان مستولـی باشد . همچنین فعالیت نهادی موارد از دست رفته‌است. جهان همزمان به‌صورت درون ذات مفعولی روابط و کیفیات به تجربه درمی‌آید.

بخش پنجم

فعلیت های عالم جریانات تجربه‌اند، به‌نحوی که هرجریان رویداد منفردی است . تمامی عالم مجمع پیشرواین جریانات است . نظریه‌ارسطا طالیس مبنی براینکه تمامی‌عاملیت‌منحصراست‌به‌فعالیت، مورد قبول‌است. وهمچنین است حکم افلاطونی مبنی براینکه نفس‌معنی هستی عبارتست از «عامل بودن درعاملیت»یا به‌عبارت دیگر«تفاوتی‌بوجودآوردن.» بنابراین «چیزی بودن» باید به صورت عاملی درتجزیهٔ فعلیتی قابل اکتشاف‌باشد. لازم میآید که به‌یك مفهوم هرچیز برطبق قاطیغوریاس هستی خود«واقعی» است. به‌این مفهوم کلمهٔ «واقعی» فقط یك معنی دارد و آن این است کـه صوت یاعلامتی لفظی است بادلالت . اما کلمه « تحقق » راجع است به موجودیت های واقعی که شـامل موجودیت منظور به‌صورت عامل‌مثبتی در سازمان‌خودهستند. بنابراین‌هرچندهرچیزواقعی است‌مستلزم‌آن نیست که در گروه خاص موارد فعلیت یافته متحقق شده باشد . امـا لازم است که درجائی قابل‌کشف ودرموجودیت فعلی تحقق یافته باشد . هیچ چیز نیست که به‌مفهومی ازتحقق یافتن باز مانده باشد: خواه جسماً خواه بالتصور . اصطلاح «واقعی» درضمن میتواند اختلافاتی‌را که درتضادبین تحقق‌جسمی‌و تحقق تصوری به‌میان میآید نشان دهد .

بخش ششم

هر گونه گروهی‌ازموارد فعلی‌بوسیلهٔ ذاتی‌بودن‌متقابل موارد، هریك‌در دیگری، متحدشده‌اند. تا آن حد که‌متحدشده‌اند متقابلا‌یکدیگررا مجبور میسازند . بدیهی است که‌این ذاتی بودن متقابل واجبارمتقابل یك‌زوج‌مورد بطور کلی رابطهٔ متفاوتی نیست . زیرا که صرف نظرازهمزمان‌ها یك مورد

در آینده مورد دیگرقرار خواهد داست. بنابراین موردقبلی درموردبعدی برطبق وجه علیت مؤثره مورد بعدی درمورد قبلی برطبق انتظار به نحوی که سابقاً توضیح دادیم ذاتی خواهد بود. هرگونه گروهی ازموارد که‌بدین نحو چنـان تصور شده که دروحدتی ترکیب شده بـاشد رابطه خـوانده میشود . اگر موارد مختلف درمیان عالم پراکنده باشند به‌نحوی که‌وضع بسیار متفاوتی باوضع یکدیگر داشته باشند وحدت آن رابطه ممکن است توصیف ناچیزی داشته باشد . وقتی وحدت رابطه اهمیت مستولـی داشته باشد . رابطه هائی ازانواع مختلف پدیدار میگردندکه میتوان آنهـا را ترتیب اهمیت **رابطه مناطق ، جوامع ، اشخاص ، برون ذاتهای پایدار ، مواد جسمانی ، اورگانیسم های زنده ، وقایع** و سایر اصطلاحات مشابه جهت‌انواع مختلف ترکیب که طبیعت‌قدرت پدیدآوردن آنرادارد نامگذاری کرد . در فصل بعدی همینقدرکافی است که چندگونه ازاین انواع خاص‌رابطه‌را معرفی کنیم.

بخش هفتم

دربارهٔ اجبار و آزادی به مفهوم ارزش هائی که به موردآنها تحقق یافته‌اند ونیز به مفهوم تضادبین آنها می اندیشیم . اما راهی دیگرهم‌برای بررسی آنها هست. میتوانیم بپرسیم در طبیعت مادی چیزها چه چیز هست که تحقق مادی‌آزادی یا اجبار یا اجتماع سازگار هردورا در نفس مناسبی ممکن میسازد.

درواقع عادهٔ تاریخ بشررا به مفهوم‌آزادی و اجبار تفسیر میکنیم . صرف نظرازتحقق این تضاددررویدادهای مادی، تاریخ بشرمتمدن‌عبارتست ازتوالی بدون معنی وقایع مشتمل بربـازی عواطفی که باتصوراتی سروکار دارند بالکل غیرمربوط به واقعیات مادی.

استقلال ملی‌مواردهمزمان زمینهٔ آزادی درداخل عالم است . بدایعی که با دنیای همزمـان مواجه میشوند بوسیلهٔ موارد همزمان در انزوا حل میشوند .آزادی همزمان‌کامل موجوداست. این نکته صحیح نیست که‌هرچه اتفاق افتد بلافاصله قیدی است که برهرچیز دیگرنهاده میشود. اینگونه تصورچیز متقابل‌مبالغه‌ای دراجتماع‌عالم‌است . «مناطق رویدادهای‌منفرد» و «عدم ارتباط متقابل» نسبت به طبیعت چیزها ـ مورد عمل واقعی دارند. وباز مرآئی که بوسیلهٔ ناسازگاریهای صورت‌درون ذاتی تحمیل میشود بـه

طریق دیگر آزادی‌را به دست میدهد . محیط سابق برحال درتعیین‌مرحله بدوی موردی که می‌جهد بالکل مفید فایده‌نیست. درمحیط عواملی‌هستند که به صورت رویدادهای صریح درتولید جدید ازهرعملی برکنارند. آب جوی روان خودرا تصفیه میکند . یاشاید مزایائی‌را از کف میدهد که در اوضاع و احوال مناسبتری ممکن بود نگاهداشته میشد . مرحلهٔ بدوی هر مورد تـازه‌ای نمود ارنتیجهٔ کشمکشی درحدود گذشته جهت هستی برون ذاتی درماورای آن‌مورداست. حاکم آی کشمکش‌نفس‌اعلی‌است که خودرا به صورت مرحلهٔ نخستین هدف درون ذاتی‌فردی درجریان جدید فعلیت‌ملحم میسازد . بدین نحو درهردومورد ازعالم عناصری دریکی‌از آن دوموجودند که درپدید آوردن دیگری واردنیستند. فراموشی درمورداین نظریه منجر به زیاده روی درحکمت بافی ازلحاظ ماهیت چیزها میگردد . خوشبختانه چیزهای بسیار زیادی هستند که زیاد اهمیت ندارند وما میتوانیم هرگونه بخواهیم آنهارا داشته‌باشیم، نظرگاه مقابل‌این‌نظریه‌مهدتعصب بوده‌تاریخ‌را باخشونت آمیخته‌است .

بخش هشتم

فهم عالم به‌مفهوم آن‌نوع حکمت نظری که دراینجا مطرح‌شدمستلزم آنست که اعمال مختلف علیت مؤثره ، خلق نفس غائی ، حذف نظری ، استقلال همزمان، قوانین نظم که بردوره‌های عظیم استیلا، دارند، باروابط مختلفی که نسبت به یکدیگر دارند تصور شوند . بیان خلاصهٔ دیگری از این‌نوع فهم درترکیبات اجباروآزادی ، «بقا وانهدام »، «عمق‌احساس‌و حقارت احساس». «تحقق مادی وتحقق تصوری» . «ظاهر وباطن » موجود میشود . هرگونه نقلی ازسیرآراء وعقائد یا ازماجراهای اندیشه باعقائد وآراء سروکاردارد که راه‌خودرامیان‌شقوق‌مختلفی که بوسیلهٔاین ترکیبات مختلف نموده میشوند طی‌میکنند.

هنگامی که ساختمان دوره‌ای ازعالم‌را بررسی میکنیم که خود را در آن می‌بینیم ، این‌ساختمان طبقات متوالی ازانواع نظم‌را نمـایان میسازد که هرطبقه نوع اضافی از نظم‌را درحدود منطقهٔ محدودی که درنوع کلی‌تر نظم محیط وسیعتری سهیم است پدیدارمیکند . همچنین این‌محیط وسیعتر به نوبت در دورهٔ کلی ایجاد به نحوی که آنرا میشناسیم منطقهٔ اختصاصی آن است . هریك ازاین مناطق ، باگروه مستولی روابط ناظمهٔ آنرامیتوان

یا ازلحاظ روابط متقابل اجزاء آن بایکدیگر درنظر آورد یا ازلحاظ تأثیر آن، به‌صورت وحدت ، برتجربهٔ مدرك خارجی تحت مطالعه قرار دارد . بازهم وجه مطالعهٔ ثالثی هست که دووجه قبلی‌را ترکیب میکند . مدارك میتواند موردی درحدود منطقه باشد وبااین وصف ممکن است منطقه‌را به صورت واحد بانضمام‌فردمدرك به‌عنوان عضوی از آن دربرگیرد.

منطقه،چون به طریق اول تجزیه شود، به حکم آن به صورت مشمول برخی قوانین طبیعت تصور شده است ، که آن قوانین گروه مستولی‌روابط ناظمهٔ آن هستند . در وجه‌ثانوی بررسی، ترکیب جای تجزیه‌را میگیرد . منطقهٔ بررسی ظاهروحدت پابرجائی‌را پیدامیکند که جوهر آن‌نهادمرکب داخلی خاصی‌است . این نهاد اصلی به نحوی که دربررسی به طریق ثانوی دیده میشود ، چیزی نیست به جز گروه قوانین طبیعت به نحوی که در طریقه اول بررسی دیده میشوند که در داخل منطقه حکمفرما هستند. هر یك از دووجه بررسی صرفاً شخصیت بارز نهادرا که براتصال مشخص‌چندین مورد که منطقه‌را بوجود میآورند استیلادارد مؤکد میسازد. وحدت منطقه دوگانه است: اول بدلیل‌اتصال محض ناشی از ذاتی بودن متقابل موارد مختلف مشمول آن ، دوم بدلیل شخصیت نافذ وساری نهاد که به حکم‌آن اجزاء مختلف در هرگونه موارد خارجی عملی مشابه انجام میدهند . بدین‌نحومنطقه‌باقوانین‌طبیعت آن اصطلاح مترادفی است برای مادهٔ پایدار بانهاد اصلی آن.

۱۳

گروهه ساختن موارد

بخش یکم

گروهه ساختن موارد حاصل عمل مشترکی است که بوسیلهٔ آن موارد در تجربهٔ مدرك انجام میشود . موارد گروهه شده سپس وحدتی حاصل میدارند ؛ ازلحاظ تجربهٔ مدرك ، یك چیز میشوند که بدلیل تقسیم پذیر بودن آن به چند مورد یا به چند گروه فرعی موارد مرکب است . این عرض خاص ، یعنی تقسیم پذیر بودن به گروه هائی ازنوع مشابه هستی ، منطوق کلی بسط است. روابط خاصی (اگر واقعاً باشد) که به طور منظم و مرتب بین گروه های بسیط دوره‌ای پراکنده‌اند سیستم هندسهٔ رایج در آن دوره‌را پدید میآورند ،

عمل مشترك کلی که بوسیلهٔ هرگونه گروهی ازموارد فعلیت یافته نموده میشود عمل ذاتی بودن متقابل است . به‌اصطلاح افلاطونی، این‌عمل تعلق به ظرف مشترك است. اگر گروه صرفاً ازلحاظ این خاصیت‌اساسی ذاتی بودن متقابل مورد توجه قرار گیرد ، هر قدرهم فاقد ارتباط داشتن مشترك باشد ، در آنصورت ـ که به عنوان نموداراین مربوط بودن کلی به تصور آمده‌است ـ گروه‌رااتصال میخوانیم.

بدین‌نحواصطلاح‌اتصال‌هیچگونه نوع‌مخصوص‌نظم‌راقبلافرض‌نمیکند، وهمچنین تصورقبلی دربارهٔ هیچ نظمی که در اعضاء آن فاقد باشد به جز تعهد نظری کلی‌ذاتی بودن متقابل ندارد. اما درحقیقت علم الغایات عالم باهدف آن که عمق‌وتنوع‌باشد دوره‌هائی باانواع مختلف نظم پدید میآورد که براتصال های فرعی که بایکدیگر بافته شده‌اند استیلادارند. اتصال میتواند هم زمانا وهم مکانا انتشار یابد. به عبارت دیگراتصال میتواند

شامل گروه های موارد گردد که بایکدیگرهمزمانند ، ونیز میتواند شامل گروههائی گردد که نسبت به‌یکدیگر جنبهٔ گذشته یا آینده دارند . اگر اتصال صرفا مکانی باشد ، در آن صودت شامل هیچ نوع موردی نیست که یك مورد اززوج سابق بر فرد دیگر زوج باشد . ذاتی بودن متقابل بین مواردا تصال در آنصورت از نوع غیرمستقیم مخصوص موارد همزمان خواهد بود. بهمین دلیل است که منطوق خارجی بودن بربرداشت وجدانی ما نسبت به‌مکان سیطره دارد. اگراتصال صرفاً زمانی باشد در آن صورت شامل هیچ زوج موردهمزمان نخواهد بود. در آن صورت باید صرفاً رشتهٔ انتقال‌زمانی ازموردی بمورد دیگر باشد . نظریهٔ انتقال زمانی هرگز نمیتواند بالکل ازنظریهٔ «علیت» منفصل گردد . تصوراخیرصرفاً طرز خاصی از دیدن ذاتی بودن مستقیم گذشته‌در آیندهٔ آن است.

بخش دوم

منطوق جوار موارد مهم است . دومورد که همزمان نیستنددرصورتی زماناً مجاورند که هیچ موردی نباشد که سابق بر یکی ولاحق بر دیگری باشد . اتصال زمانی صرف موارد موقعی متداوم است که به استثناء اولین و آخرین مورد،هر موردبامورد قبلی ومورد‌بعدی مجاورباشد. در آن‌صورت اتصال رشتهٔ ناگسسته‌ای به ترتیب زمانی یا مسلسل تشکیل خواهد داد . اولین و آخرین مورد رشته البته با رشته مجاورت یك جانبه خواهد داشت .

تعریف مجاورت مکانی دشوارتراست . این تعریف مستلزم ارجاع‌به بعد زمانی است. آنرا میتوان باکمك این اصل که‌هیچ دومورد همزمانی از گذشته‌ای که‌کاملا مشترك باشد منشعب نشده‌اند تعریف کرد . بنا براین اگر «الف» و «ب» دومورد همزمان‌باشند ، گذشتهٔ «الف» شامل مواردی است که‌متعلق‌به گذشتهٔ«ب» نیستند و گذشتهٔ «ب» شامل مواردی‌است که معلق به‌گذشته «الف» نیستند . بنابراین «الف» و «ب» وقتی مجاورند که هیچ موردی نباشد که اولا هم باالف همزمان باشد وهم با «ب» وثانیاً گذشتهٔ آن شامل تمامی مواردی باشد که هریك هم تعلق به‌گذشتهٔ «الف» داشته‌باشدوهم‌تعلق به‌گذشتهٔ «ب». صورت‌خاص این‌تعریف اهمیتی ندارد. اما این اصل که روابط‌متقابل حال ازارجاع گذشته‌مشتق‌میشوداساسی‌است. این اصل دلیل آنرا به دست میدهد که‌چرا دنیای همزمان به‌صورت نمایش

مواد عاری از حیات به تجربه درمی آید که مفعولا نهاد های تحمیلی را نمودار میسازند. درهرصورت‌مجاورت اعم‌اززمانی ومکانی به مفهوم نظریهٔ ذاتی بودن تعریف پذیر است . به کمك منطوق مجاورت یا جوار ، منطوق منطقه را میتوان به صورت دال بر اتصالی که در آن برخی شرایط جوار حفظ شده‌اند تعریف کرد . تفصیلات منطقی‌این تعریف ربطی به این‌بحث ندارد .

تااین‌جاانواع اتصال‌را بررسی میکردیم که تنهااصل و حدت آن از رویداد صریح ذاتی بودن متقابل مشتق است . این جنس اتصال را جنسی میخوانیم که‌نوع آن بوسیلهٔ اختلافات نقش مبسوط صرف‌تمییزداده میشوند. **بطورخلاصه‌تر آنرا جنس اتصال‌منقوش میخوانیم.** هر اتصالی متعلق به‌جنسی ازاین‌نوع است. درصورتی که ازعوامل کبغی که در نقش آن یافته شده‌اندآنرا مجردسازیم .

بخش سوم

اکنون به منطوق کلی **جامعه** میپردازیم . این منطوق مطالعهٔ کلی انواع نظم وتکثیر نژادی نظم‌را به‌میان میآورد . تعریف آن منوط است به در نظر گرفتن عواملی که در تجزیهٔ **جنس اتصال منقوش حذف** شده‌اند .

جامعه اتصالی است که نوعی نظم اجتماعی را «نمودار» میسازد یا «در آن سهیم»است. «نظم اجتماعی» را میتوان به‌شرح زیرتعریف کرد :ـ اتصال وقتی از«نظم اجتماعی» برخور دار است که اولاعنصرمشترك صوری موجود است که درمتناهی بودن هریك ازموجودیت های فعلی مشمول آن نموده شده است وثانیا این عنصرمشترك صوری درهریك از اعضاء رابطه بدلیل شرائطی که بوسیلهٔ ادراکات آن ازبرخی اعضاء دیگراتصال تحمیل شده است ناشی‌میگردد وثانیا این‌ادراکات آن شرایط تولید مجددرا بدلیل شمول احساسات مثبت مشتمل بر آن صورت مشترك درخودتحمیل‌می کنند، این اتصال را «جامعه» میخوانیم ، وصورت مشترك « خاصیت معرف» آن جامعه‌است. بیان دیگرهمین تعریف به قرارزیراست : ـ : منظورازجامعه به نحوی که این کلمه‌دراین‌جا به‌کاررفته است آنست که جامعه‌قائم بالذات است . به عبارت دیگر جامعه دلیل وجود جامعه است . بدین نحو جامعه چیزی بیش ازگروهی موجودیت (های فعلیت یافته) است که یك اسم طبقه

براعضاء آن گروه اطلاق میشود . یعنی جامعه مشتمل برچیزی بیش ازتصور ریاضی صرف «نظم» است. برای ایجاد جامعه ، نام طبقه بدلیل اشتقاق نژادی ازسایر اعضاء همان جامعه باید به هرعضو اطلاق شود. اعضاء جامعه شبیهند بدلیل آنکه به‌علت خاصیت مشترك خود شرائطی را که منجر به آن شباهت میشود به‌سایر اعضاء جامعه تحمیل میکنند .»

ازاین توصیف منطوق «جامعه» به نحوی که دراینجا به‌کاررفته است مسلم است که گروه موارد همزمان متقابل نمیتوانند جامعهٔ کاملی را تشکیل دهد . زیرا که شرط توالد باچنین گروه همزمانها برآورده نمیشود. البته یك گروه همزمانها ممکن است متعلق به جامعه‌ای باشد . اما جامعه ، به عنوان جامعه باید مشتمل برسوابق ولواحق باشد. جامعه باید کیفیت خاص تحمل وپایداری را جلوه‌گر سازد . چیزهای واقعی فعلی که دوام میآورند همه جامعه‌اند. آن جامعه‌ها موارد فعلیت یافته نیستند. گرفتن جوامع به جای چیزهای کاملا واقعی که موارد فعلیت یافته هستند اشتباهی است که حکمت نظری اروپارا از زمان یونانیان خنثی کرده است . جامعه نهادی اصیل دارد که بموجب آن نهاد همان جامعه‌ای است که هست. ونیز خصائص عرضی دارد که باتغییر اوضاع واحوال دیگرگون میشوند . بنابراین جامعه به عنوان هستی کامل وبه‌صورت حافظ همان وضع مابعد طبیعت تاریخی دارد که عکس العملهای متغیر آنرا نسبت باوضاع احوال متغیر بیان میکند . اما مورد فعلیت یافته چنان تاریخی ندارد . موردفعلیت یافته هرگز تغییر نمیکند . فقط کونی داردوفسادی . فسادهمانا تمهد تکلیف نظری جدیدی درپیشرفت تولیدی عالم است .

این همانی جامعه براساس این همانی ذات معرف آن و براساس ذاتی بودن متقابل موارد آن قرار دارد . اما هیچ اتصال متناهی موجود نیست که پیوند مؤید آن جامعه باشد مگروقتی که جامعه بالکل متعلق به گذشته باشد . چون پیوند یا اتصال تحقق یافته که زیربنای جامعه است همواره باپیشرفت تولیدی درنقش آینده به خود میافزاید . مثلا انسان یکروز به عمرخود میافزاید وکرهٔ زمین یك هزارهٔ دیگر به دورهٔ هستی خودمیافزاید. اما تازمان مرگ انسان وانهدام زمین هیچ اتصال معینی نیست که به‌مفهوم غیرمشخصی انسان یازمین باشد.

بخش چهارم

هرچند هیچ پیوند یا اتصال یگانه‌ای نیست که بتواند مدعی جامعه بودن شود ، مادام که آن جامعه موجوداست توالی‌اتصالالهائی موجود است که هریك ازآنها تمامی جامعهٔ تحقیق‌یافته است تا آن مرحله ازوجودآن. نقوش‌موسع‌اتصالهای مختلف توالی درمورد جامعهٔ‌معینی ممکن‌است‌مختلف باشد. درچنان موردی نقوش‌موسع، تا آن حد که‌اختلاف دارند نمی‌توانند در ذات‌معرف جامعه عنصری‌باشند. امانقوش موسع اتصالهای مختلف‌توالی ممکن است متحد باشند یاممکن است‌لااقل دربرخی جنبه‌های نقوش خود مشترك باشند . دراین صورت نقش مشترك یاجنبهٔ مشترك می تواند عنصر یگانه‌ای‌درذات معرف جامعهٔ منظورباشد .

ساده‌ترین نمونهٔ جامعه‌ای که در آن اتصالهای متوالی تحقق مترقی آن نقش موسع مشترکی دارند هنگامی است که هراتصالی از آن قبیل محضاً زمانی ومتداوم باشد. در آن صورت جامعه درهرمرحلهٔ تحقق عبارت میشود ازگروه مواردهمجواربه‌نظم ترتیبی . انسان ، که تعریف آن‌مدرك متداوم است چنان جامعه‌ای‌است. این‌تعریف انسان درست همان است که دکارت ازمادهٔ متفکر اراده میکند. بایدبه‌خاطرداشت که در «اصول»فلسفه (جزء اول، اصل‌بیست ویکم‌وهمچنین«تفکرات» جلدسوم) دکارت میگوید: دوام چیزی نیست مگر تجدید خلقت متوالی توسط خدا . بنابراین‌تصور دکارت ازروح انسان به‌نحوی که دراین‌مبحث مطرح است تنها در عملی که به‌خدا واگذارشده است اختلاف دارند. هردوتصور مشتمل برتوالی‌موارد هستند وهریك میزان‌کاملیت بلافصل خود را دارد .

جوامع‌نوع کلی که پیوندهای تحقق یافتهٔ‌آنها محضاً زمانی ومتداوم هستند «شخصی» خوانده خواهند شد. هرجامعه‌ای ازاین نوع را می‌توان «شخص» خواند. بنابراین وطبق تعریف فوق‌انسان شخص است .

اماانسان چیزی بیش‌ازتوالی‌ترتیبی‌موارد تجربه است . چنین‌تعریفی ممکن است فیلسوفان — مثلا دکارت ـ را بسنده‌باشد. این‌معنی عادی کلمهٔ انسان ، نیست . هم بدنهای حیوانی هست هم اذهان حیوانی . و درتجربهٔ ما اینگونه اذهان همواره بطور پیوسته رخ میدهند . و اما بدن حیوانی جامعه‌ای است‌مشتمل برتعداد زیادی موارد که‌مکانا وزمانا هم‌آهنك‌شده‌اند. لازم می‌آید که انسان به‌مفهوم‌کامل استعمال‌معمولی ، آنطور که در اینجا

تعریف شد « شخص» نیست . انسان واجد وحدت جامعهٔ وسیعتری است که‌در آن هماهنگی اجتماعی در رفتار های قسمتهای مختلف عامل درجه اولی است .

ونیز هنگامی که دنیای زنده را اعم ازحیوانی ونباتی بررسی کنیم . می‌بینیم‌ابدانی ازتمامی انواع‌موجودند. هربدن زنده‌ای جامعه‌ای است که شخص نیست . اماغالب حیوانات و ازجمله ذیفقار ظاهراً سیستم اجتماعی خود را تحت سلطهٔ جامعهٔ زیر دستی قرار داده‌اند که «شخصی» است.این جامعهٔ زیردست طبق تعریف شخصی که در فوق بدست دادیم از همان نوع انسان است . هرچند البته اقطاب فکری در موارد جامعهٔ شخصی طرازاول به‌پای قوهٔ تفکر بشری نمیرسند . بنابراین به‌یك مفهموم سك « شخص » است . وبه مفهوم دیگری جامعهٔ غیر شخصی است. اما صور اسفل حیات حیوانی وکلیهٔ‌نباتات ظاهراًفاقد استیلای هرگونه جامعهٔ شخصی مشمولی هستند. درخت‌دموکراسی است . بنابراین ابدان زنده را نباید با ابدان زنده تحت استیلای شخصی یکی دانست . بین «حیات» و«شخصیت» هیچ رابطهٔ واجبی موجودنیست. جامعهٔ « شخصی» لزومی ندارد به مفهوم کلمهٔ «زنده»ا زنده ؛ باشد وجامعهٔ (زنده) لازم نیست «شخصی» باشد .

بخش پنجم

عالمارزشهای خودرا به‌حکم هماهنگی خود در جامعه‌های جامعه‌ها و درجامعه‌های جامعه‌های‌جامعه‌هاحاصل میدارد. بنابراین‌ارتش جامعه‌ای‌از لشکرهاست. ولشکرها جامعه‌هائی ازافرادند وافراد جامعه‌هائی ازبافته‌ها و خون و استخوان به انضمام جامعهٔ مستولی تجربهٔ شخصی بشری هستند وبافته‌هاجامعه‌های موجودیت‌های مادی کوچکتر، از قبیل پروتونهاهستند، وغیره وغیره‌ونیز تمامی‌این جامعه‌هاوجودمکان محیطی فعالیت مادی‌اجتماعی را از قبل قبول دارند .

آشکار است که تعریف قبلی «جامعه» چنان ترکیب شده است که تصور بسیار ساده شده‌ای از معنی به‌دست دهد . چون منطوق ذات معرف باید چنان ترکیب شود که شامل منطوق هماهنگی جامعه گردد. بنابراین جامعه‌هائی درسطح‌های مختلف وجوددارند . مثلا ارتش جامعه‌ای است که سطح آن باسطح لشکر تفاوت دارد، چنانکه سطح جامعهٔ لشکرباسطح‌نفر متفاوت‌است. طبیعت ترکیبی از برون ذاتهای متداوم است که در جامعهٔ

بزرگترمادی وهماهنگی به‌صورت عناصر زیردست عمل می کند . برای ما این‌جامعهٔ بزرگتر مادی‌عالم طبیعی است. مع‌الوصف دلیلی نیست که آنرا باکلیت بی‌حدوچیزهای فعلیت یافته یکی بینگاریم .

همچنین‌هریك از برون ذاتهای متداوم ازقبیل‌میزها، ابدان‌حیوانات و ستارگان خود عالم زیردستی است که شامل برون ذاتهای متداول زیر دست است . تنها جامعهٔ شخصی محض که برداشت وجدانی ممیزه نسبت‌به آن داریم همان جامعهٔ تجارب شخصی خودمانست . همچنین برداشت وجدانی مستقیم اما مبهم‌تری در بارهٔ اخذ تجربه از اعمال سابق بدنهای خود داریم و برداشتی از آن مبهم‌تر دربارهٔ اخذ از طبیعت خارجی‌توسط بدنهای خود داریم .

طبیعت برای‌مشاهدهٔ ماشکافهائی پدیدمی آورد وبعدچنان میشود که گوئی هنگام آزمایش آن‌شکافهارا واپس می کشد. مثلا اجسام مادی‌عادی موهم جامدیت هستند. اما اجسام‌جامدبدل به‌مایع ومایعات بدل‌به‌بخارات میشوند . و از بخار می‌توان جسم جامد را مجدد به‌دست‌آورد . همچنین جامدترین جامدات ازبرخی لحاظها مایع‌غلیظی‌است وباز باید گفت که قابلیت عدم نفوذ تصور دشواری است. نمك درآب حل میشود و باز از آب گرفته میشود . ابخره درمایعات می آمیزند . ذرات ازدرهم‌آمیختن منتقش آنهاناشی‌میشوند. غذا با بدن درهم می‌آمیزد وحس بلافصل قدرت بدنی پراکنده‌ای‌بوجود می‌آورد. این مثل خصوصاً درمورد محرکات مایع مصداق دارد ، بنابراین تجربهٔ بلافصل مستقیم قابلیت عدم نفوذ وضع شخصی خود را پس ازرسیدگی از دست میدهد .

بخش ششم

شکاف دیگرآن‌است که‌بین اجسام‌بیجان وابدان زنده موجود است. با این وصف ابدان زنده را میتوان تاکنارهٔ بیجانی دنبال کرد . همچنین عملکرد مواد غیرآلی درمیان عملکرد مادهٔ زنده محفوظ میماند . چنان می نماید که در ابدانی که بطور آشکار زنده‌اند هماهنگی‌ای حاصل شده است ، که اعمالی راکه در موارد غائی ذاتی هستند برجسته می کند . در موردمادهٔ بیجان‌این اعمال یکدیگر را خنثی می کنند ومیانگینی میدهند که اثر کلی ناچیزی به‌وجود آورند. درمورد ابدان‌زنده هماهنگی‌مداخله می کند، واثر متوسط این اعمال ذاتی را باید به‌حساب آورد .

آن فعالیتهای موجود در تشکل نفس موارد فعلیت یافته که درصورت هماهنك شدن جامعه‌های زنده پدید می‌آورند عملکرد ذهنی بینابین هستند که مرحلهٔ بدوی پذیرش را به مرحلهٔ نهائی انتظار تبدیل می‌کنند. تا آن حد که خود به‌خودیهای ذهن موارد یکدیگر را خنثی نمی‌کنند بلکه درمیان اوضاع واحوال متغیر بسوی هدف مشترکی متوجهند، حیات موجود است. جوهر حیات همان پدید آمدن نهائی تازگی است بامقداری تطابق هدفها. بنابراین تازگی اوضاع واحوال باتازگی عملکرد که باثبات منظور اخت اداده شده است تکافو میشود.

حیات میتواند خصیصهٔ گروهی موارد گردد که درسراسر جامعه منتشر شد، هرچند لزوماً شامل تمامی یا حتی اکثریت موارد آن جامعه نیست.

اما جز در مورد حیات درجهٔ اعلای قوهٔ تفکر در موارد فردی ظاهراً غیرممکن است. جامعهٔ شخصی که خود زنده باشد و جامعهٔ زنده‌ای را که وسیعتر از خود آن باشد به‌نحو مسلطی تحت نفوذ قرار دهد تنها نوع سازمانی است که مواردی از قوهٔ تخیل درجهٔ اعلی به‌دست میدهد. بدین نحو در انسان بدن زنده تا آن حد که مربوط بقوهٔ تفکر است از جامعه‌های زندهٔ موارد درجهٔ پائین ممتلی است. اما کل چنان هماهنك شده است که از جامعهٔ زندهٔ شخصی موارد درجهٔ اعلی حمایت کند. این جامعهٔ شخصی همان انسان است که به‌صورت شخص تعریف شده است. این آن روح است که افلاطون از آن سخن میگوید.

اینکه این روح برای هستی خود درماوراء بدن حمایتی می‌یابد: — مسألهٔ دیگری است. طبیعت ابدی خدا که به‌یك مفهوم غیرزمانی وبه‌مفهوم دیگر زمانی است می‌تواند باروح رابطهٔ ذاتی بودن متقابل را به‌نحو شدید داشته باشد. بنابراین به مفهوم مهمی هستی روح ممکن است از اتکاء کامل خود به سازمان بدنی رها شود.

اما باید توجه داشت که شخصیت اورگانیزم جاندار ممکن است کمتر یا بیشتر باشد. مسأله فقط داشتن یا نداشتن روح نیست. مسأله این است که اگر روح هست چقدر هست؟ هرگونه تمایل نسبت به‌شخصیت متکثر ازدرجهٔ اعلی بواسطهٔ خصومت هدفهای متخالف‌ها دم‌نفس خواهد بود. به عبارت دیگر چنین شخصیت متکثرها دم‌نفس جوهر حیات است که عبارت باشد از تطابق مقصود.

۱۴

ظاهر و باطن

بخش یکم

محتوی برون ذاتی یك مورد تجربه تحت دوصفت متضاد دسته‌بندی میشود — ظاهروباطن . باید توجه داشت که این تنها انشعاب به دو شعبه نیست که درتجربه جلوه گرشده است . ازاین قبیل انشعابات‌است قطبین مادی وفکری . ودیگر برون ذاتهای مدرك و صوردرون ذاتی ادراکات . درحقیقت این زوج آخرین ضدین ، یعنی ظاهروباطن ، بحد دو زوج قبلی ازلحاظ حکمت نظری‌کاملاجنبهٔ اساسی ندارد .

در درجهٔ اول بایدگفت که تقسیم بیك ظاهر وباطن تمامی تجربه را شامل‌نمیشود، فقط مربوط به محتوی برون ذاتی است و صورت درون ذاتی مورد بلافصل منظور را حذف می کنند . دردرجهٔ دوم اهمیت‌آن ناچیزاست مگردرعملیات مراحل عالیترتجربه که عملیات ذهنی گره کاری عجیبی از ترکیب با عملیات جسمانی به دست داده است . اما در این مراحل اعلی تضاد ظاهروباطن آن عوامل تجربه را که بالاستشعار با وضوح خاص تمییزداده میشوند تحت‌سلطهٔ خود دارد . بنابراین اساس حکمت نظری‌را باید درفهم ساختمان درون ذات ، برون ذات تجربه و در سهم عملیات جسمانی وفکری جست .

بدبختانه سیطرهٔ اعلای تضاد « ظاهروباطن » بالاستشعار حکیمان مابعد طبیعه را از یونانیان به بعد برآن داشته است که کار خود را از خصیصهٔ ظاهرتروسطحی ترآغاز کنند . این خطا فلسفهٔ معاصر را بیش از فلسفهٔ باسعان یا قرون وسطی منحرف ساخته است . این انحراف به‌صورت اتکاء مبرمی به بینش احساسی به عنوان اساس کلیه فعالیت های تجربی

درآمده است . این انحراف اثر انفکاك قطعی « مغز » از« طبیعت » را داشته است واین انفکاکی جدید است که نمونهٔ نخستین آن اعتقاد به‌دو گانگی نزد دکارت بود. اما باید به خاطر داشت که این تحول اخیر فقط اجرای پا برجای اصولی بوده است که قبلا هم در فلسفهٔ اروپائی موجود بوده است . طلوع تمامی معانی مقدر آن اصول بر اذهان مردم در قرون هفدهم وهیجدهم‌بعد ازمسیح مستلزم گذشت دوهزارسال بوده است .

بخش دوم

تمییز بین «ظاهروباطن» براساس جریان تشکل نفس هرمورد فعلیت یافته استوار است. محتوی برون ذاتی مرحلهٔ بدوی پذیرش دنیای باطنی سابق است به نحوی که درحق آن مورد معلوم بوده است ، این آن«باطن» است که‌آن پیشرفت تولیدی از آن‌آغازمیشود . این همان رویداد اساسی مورد جدید است با تطابقات وعدم تطابقات آن که در انتظارهماهنگی‌در موجود جدید است . صرف‌نظرازعامل‌واقعی گذشتهٔ فعلیت یافته که وظیفهٔ نامیرائی برون ذاتی خود را اعمال می کند چیزدیگر آنجا نیست . این باطن است ، درآن لحظه وبرای آن مورد دراین‌جا کلمهٔ «باطن» به‌مفهوم متضاد «ظاهر» به‌کاررفته است .

وهلهٔ بینابین تشکل نفس مایهٔ تقویم کیفی است . این احساسات کیفی یا مستقیماً از کیفیات متظاهردروهلهٔ آغازین اشتقاق یافته‌اند . یاغیر مستقیم به حکم ارتباط خود با آنها مشتق شده‌اند . این‌احساسات‌تصوری وارد روابط جدیدی‌نسبت‌به‌یکدیگرمیشوند که با تأکیدجدیدی ازصورت درون ذاتی درك میشوند . مایهٔ تقویم با ادراکات جسمانی قطب مادی به صورت یکی تکمیل شده است . بدین نحومحتوی برون ذاتی‌آغاز کارهنوز موجود است. اما تحت ادراکات دو رگهٔ مأخوذ ازاکمال بامایه تصوری قرارگرفته‌وباآن آمیخته است ، درانواع‌بالاترمواردفعلیت یافته‌احساسات اسنادی اکنون‌استیلا دارند. این‌محتوی برون ذاتی توسعه یافته هماهنگی ای به دست می آورد که‌آنرا باالتذاذات و مقاصدی که هدف درون ذاتی جدید را برمی‌آورد اخت می‌دهد .

قطب فکری محتوی برون ذاتی خود رابا تجرید از قطب جسمانی وبا ذاتی بودن نفس اصلی که کلیهٔ امکانات مطلوب را عاملیت می بخشد یکسان اخذکرده است . محتوی عالم برون ذاتی از وظیفهٔ اساسی جهت

فردیت جدید گذشته به وظیفهٔ آلت برای مقاصد رسیده است . جریان فردی اکنون تکامل خودرادرك میکند: Cogito ergo sum: می‌اندیشم پس هستم . ودرعبارت دکارت (اندیشیدن) چیزی بیش از فهم عقلی صرف است .

این فرق بین محتوی برون ذاتی مرحلهٔ آغازین قطب جسمانی و محتوی برون ذاتی مرحلهٔ نهائی، پس‌ازا کمال‌غیرقابل تجزیهٔ قطبین‌جسمی ومغزی «ظاهر» را برای آن مورد پدید میآورد . به عبارت دیگر «ظاهر» اثرفعالیت قطب ذهنی یا مغزی است که کیفیات وهماهنگی‌های دنیای‌مادی معلوم به‌موجب آن تحت تغییرات صوری قرارمیگیرند. این‌ناشی‌از آمیختن مطلوب بافعلیت یافته است — وآن‌نوری است که‌چه‌در دریا وچه برخشکی هرگز موجود نبوده است .

بخش سوم

هیچگونه اصول نظری کلی نمی‌تواند موجود باشد که معین کند در هرموردی ظاهرچگونه از باطنی که منشأ آن ظاهر همان است فرق دارد . اختلافات بین ظاهر وباطن منوطند به‌نوع نظم اجتماعی مستولی برمحیط مورد منظور . تمامی‌اطلاعات مادراین موضوع، اعم ازمستقیم وقیاسی‌مربوط است به دورهٔ کلی‌عالم و باختصاص ، دورهٔ حیات حیوانی برسطح زمین .

نسبت به‌مواردی که جوامع‌ابدان غیرآلی یابه اصطلاح‌مکانهای‌خالی را ترکیب می کنند، دلیلی دردست نیست که قبول کنیم فعالیت‌های ذهنی به‌نحومهمی‌ازوظائفی که دقیقاً با وظائف‌ذاتی درمعلومات برون ذاتی‌مرحلهٔ نخستین جدا شده‌اند. بدین نحو هیچ بدعتی پدید نمیآید . حذف نظری برطبق «قوانین‌طبیعت» که‌ذاتی دورهٔ زمانی‌است انجام میشود . این‌ترکیب فعالیتهاقوانین‌فیزیك راپدید میآورد. هیچ «ظاهر» اثربخشی موجودنیست.

اما نسبت به موارد درجهٔ اعلی که اجزاء مشکل حیات حیوانی بر سطح زمین هستند حکم دیگری نافذ است . هربدن حیوانی دستگاه احساس است . هربدن حیوانی جامعهٔ زنده‌ای است که ممکن است جامعهٔ «شخصی» مسلطی ازموارد را درخود داشته باشد. این‌جامعهٔ «شخصی» از مواردی ترکیب شده است که ازتجارب فردی حیوانات برخوردارند. این جامعهٔ «شخصی» روح انسان است . تمامی بدن منتظم است به نحوی که هماهنگی کلی‌قوهٔ تفکر فی‌الغایه درمواردمتوالی‌این‌جامعهٔ شخصی سرازیر

میشود. بنابراین درسازمانهای این موارد ظاهر آنقدر هماهنگ شده‌است که مؤثر است . همچنین درصور درون ذهنی* این تجارب حیوانات بالاتر استشعار پدید میآید. استشعار به‌نحو خاصی نسبت به‌عملیات ذهنی پدید می‌آید، ودردرجهٔ اول‌نسبت به‌حاصل آن عملیات‌سهیم است. واما ظاهریکی ازمحصولات قوهٔ تفکر است. بنابراین دربینش‌های بالاستشعار ما ظاهر استیلا دارد . ظاهر واجد وضوح مشخص است که در احساس انباشتهٔ مبهم دریافت ما ازدنیای فعلیت یافتهٔ ما موجود نیست . ظاهرصلای اشتقاق را را در داده است. درشعورباطن مابه صورت دنیائی که برای التذاذ ومقاصد ما عرضه شده است زنده است. ظاهرهمان دنیاست درلباس موضوع خاص جهت فعلیت تحمیلی. مورد قدرت تولید عالم را درکمال خود ومجرد از محتوی برون ذاتی باطنی که سر چشمهٔ اشتقاق خود آن است جمع آورده است .

این وضع «ظاهر» در سازمان تجربه دلیل نظریهٔ شوم ما بعد طبیعه است مبنی براینکه مادهٔ طبیعی به نحو انفعالی کیفیات را جلوه گرمیسازد و از التذاذ نفس عاری است ، بمجرد آنکه وضوح و آشکاری محك اهمیت مابعدطبیعه شوند انگارغلط کامل وضع مابعدطبیعهٔ ظاهر به‌میان‌خواهد آمد .

بخش چهارم

هنگامیکه وظائف اعلای قوهٔ تفکراجتماعاً در ارگانیزمی‌ثابت شده باشند، ظاهر از باطن سر درمی‌آورد. بارزترین مثلی که می‌توان در نظر گرفت توالی مشخص تجارب‌است درعمر یك فرد بشر، مورد حال در این عمر شخصی با برتری خاصی تجارب قبلی این توالی را به ارث میبرد . اما این تجارب سابق شامل « ظواهر » به نحوی که در آن موارد بوده‌اند هستند. این ظواهر سابق‌جزئی ازعملکرد واقعی دنیای فعلیت یافتهٔواقعی هستند به‌نحوی که در وهلهٔ نخستین موردبلافصل حال واقع است. این‌یك

---

* هنگام ترجمهٔ این قسمت دیده شد که آقای سید حسن‌تقی‌زاده مدعمره اخیراً برای Subjective «انفسی» وبرای Objective کلمهٔ «آفاقی» راپسندیده‌اند. لزوم مفرد بودن‌اسمی که به یاء نسبت میپیوندد مربوط به نحویون عرب است، اما دربرخی موارد خاص این‌انتخاب‌درحد فهم وتأیید این فقیر است . م .

رویداد واقعی طبیعی است که دنیا ازنظرگاه این موارد سابق عمر شخصی چنین ظاهر شده است . باگذشتن از مثل خاص شخصیت و بطور کلی‌تری باطنیت برون ذاتی گذشته، به‌نحوی که درحال حاضرعمل میکنند ، درزمان خود ظاهربوده است . ظواهر ممکن است بوسیلهٔ ظواهر جدید مورد تازه به‌تأکیدتحکیم شوند، پیرایه‌بگیرند، یا تعدیل شوند. بدین طریق‌ترکیب وپیوستگی ذاتی وحل نشدنی ظاهر وباطن ونیزترکیب حل نشدنی رویداد کامل وانتظارموجود است درحقیقت: وضع دقیقی راکه تجربهٔ بشری برای تجزیه وتحلیل فلسفی عرضه میکنند توصیف کرده‌ایم .

مستعدآنیم که دربارهٔ این گدازش‌یاترکیب ازنظرگاه درجات عالیهٔ افراد بشر بیندیشیم . اما این گدازشی است که در سراسر طبیعت معمول است . وجه اصلی است که بدعت ازطریق‌آن وارد عملیات جهان‌میگردد .

بخش پنجم

فرض‌آنکه در حدهوش و عقل بشری کارعملیات مغزی عبارتست از افزودن دقت به‌محتوی تجربه اشتباه است . نقطهٔ کاملا مخالف این فرض صحیح است . قوهٔ تفکرعامل ساده گردانیدن است . وبهمین دلیل ظاهر نمونه‌ای ازباطن است که بنحوی‌باورنکردنی ساده شده باشد. دراین‌جمله هیچ‌تناقضی نبایدباشد. یك‌لحظه‌نگریستن‌بدرون شخص را ازضعف‌عملکرد هوش وعقل بشری وازپیچیدگی انبوه وتیرهٔ احساسات اشتقاقی ما مطمئن میسازد. نکته‌ای که اکنون‌نباید دربارهٔ آن بحث کردعبارتست از اینکه‌در تجربهٔ حیوانی این عمل ساده گردانیدن اجراء میشود .

بهترین مثل این جریان ساده گردانیدن را بوسیلهٔ بینش پیوندی اجتماعی به‌صورت وحدت می‌توان در نظر گرفت که خصائص آن ناشی از کیفیات مأخوذ از اعضاء فردی‌آن و روابط متقابل آنهاست . با مقداری حذفیات، خصیصهٔ معرف پیوند مستقیماً چنان دیده میشود که‌آن پیوند را به‌صورت وحدت مشخص‌میسازد. غالباً چنین اتفاق می‌افتد که دراین‌بینش پیوند که بدان نحومشخص شده باشدبین انتساب کیفیت به‌گروه به‌عنوان واحد واجزاء مشکل‌آن به‌عنوان کثیر تردد حاصل میگردد. بدین‌ترتیب، صدای ارکستر به‌صورت‌یك‌موجودیت بلند است، ونیز بواسطهٔ بلندی‌مدرك یکایك اعضاء باآلات خودبلند است. انتقال خصیصهٔ عمده ازافراد به‌گروه را به‌عنوان واحد می‌توان باعملیات ذهن توضیح داد .

پذیرش تصوری کیفیات موجود است که بوسیلهٔ فعلیت‌های منفرد جلوه گرشده‌اند. کیفیاتی که افراد متعدد درآنها شریکند در یك اثر مستولی گداخته وترکیب شده‌اند. این درك مسلط با پیوند یابا قسمتی‌از آن که‌به‌صورت وحدتی دیده میشود که آن کیفیت‌را جلوه گرمیسازدا کمال وتجزیه ناپذیرمیشود. التزام یك پیوند به‌صورت واحد باکیفیت، ازلحاظ ذات تجربه کننده به‌طور کلی‌وجهی‌ازتمثیل خواهد بود که باوجهی که‌افراد به‌ترتیب آنرا جلوه گرمیسازند فرق دارد. انضباط لشکر درلشکر به‌وجهی ذاتی است که باذاتی بودن‌آن درنفرات لشکر فرق دارد. این فرق در وجه تجلی ممکن است کم و بیش آشکار باشد. اما فرق موجود است. آن‌خود دلیل دیگری است برجنبهٔ ذاتی بودن‌انفعالی کیفیت در ماده. گروه‌مرکب کیفیات خود را به وجه انفعالی جلوه گر میسازد. فعالیت به فعلیت های فردی تعلق دارد. تمامی‌مسألهٔ انتقال کیفیت ازافراد متعدد به‌پیونداتصال به‌صوت واحدبه‌تفصیل درکتاب «جریان‌وباطن» جزء سوم، بخش‌چهارم بحث شده است، ودرآنجا این‌حال را « انتقال‌صوری » خوانده‌ام. مسلم است که دریافت انتقال‌صوری از تعلقات **ظاهر** است. اما به‌نحویکه درتجربهٔ حیوانی روی میدهد متعلق به‌ظاهری است که با باطن آمیخته است. به‌این دلیل که ازگذشته به‌ارث رسیده است. بنابراین رویداد طبیعت است که چنین ظاهرمیشود. رابطهٔ ساختمانی طبیعت جاندار برسطح زمین‌است در تمامی‌ظاهرعنصرانتقال صوری موجود است.

بخش‌ششم

برای حیات حیوانی برروی زمین‌مثال انتقال‌صوری که ازتمامی‌امثال مهمتر باشدآن است که بوسیلهٔ بینش حسی به‌دست می‌آید. هیچ یك از نظریات مبتنی بربینش‌نمیتواند تعلیمات وظائف الاعضاء را نادیده بگیرد. عامل قطعی دربینش حسی عبارتست ازعملکرد مغز، وعملکرد مغزمشروط است به‌عملکردسابق‌سایر اعضاء بدن حیوان. درصورت وجودعملکردهای بدنی لازم بینش حسی حاصل میآید. فعالیت‌های طبیعت که برحیوان‌جنبهٔ خارجی دارند، مادام که واجد خصیصهٔ کلی حفظ هستی تمامی ارگانیزم حیوانی هستند، درمورد جزئیات خود ربطی به مسأله ندارند. بدن‌انسان دستگاه قائم بالذات بینش بشری است.

وقایع خارجی موجودند ازقبیل انتقال‌نور باحرکات اجسام مادی که

به‌ترتیب عبارتند از وجوه‌عادی دریافت حسی‌محرك ازانواع خاص . امادر وهلهٔ اول این وقایع خارجی فقط وجوه عادی هستند. خوردن داروی‌مخدر در تأثیری که بربینش‌حسی دارد متساری است ، هرچند اثر آن‌را نمیتوان به‌تحقیق پیشگوئی کرد . بنابراین هیچ یك از انواع وقایع خارجی بطور لازم متلازم با یك نوع دریافت حسی نیست . کمتر دریافتی است که دقیقاً عادی باشد. توهمات نادرست فراوان وبرخی عناصر توهم تقریباً جهانگیر است. آئینهٔ معمولی تقریباً درتمامی اطاقها دریافتهای وهمی ایجادمیکند.

ثانیاً ، چون توجه خود را صرفاً متوجه وجوه عادی تحریك کنیم ، می‌بینیم‌تنها عامل مهم درواقعهٔ خارجی‌عبارت است ازطرزی که برعملکرد سطح‌بدن تأثیردارد. اینکه نورچگونه واردچشم میشود و وضع سالم عادی بدن، تنها دوعامل عمده در احساس عادی دید هستند . نورممکن است از ستاره‌ای که‌هزار سال نوری فاصله دارد آمده باشد، یاممکن است منبع آن لامپ برقی باشد که دو قدم آنسوتر است و دچار ترتیبات پیچیدهٔ انعکاس وانکسار شده باشد. هیچ چیز از ترکیب وشدت وترتیب هندسی آن‌مهم نیست. مهم آنست که چگونه واردچشم میشود. بدن درمورد تاریخ گذشتهٔ عوامل محرك آن به‌حد اکمل بی اعتناء است وهیچگونه گواهی‌نامهٔ‌اخلاقی از آن نمی‌خواهد . تحریك خواص بدنی تنها چیزی است که در اینجا اهمیت دارد .

نتیجه آن است که اطلاعات مستقیمی که باید ازبینش حسی به دست آورد کلا مربوط است به‌عملکرد بدن حیوان. حس وحدت داشتن با بدن درعمل برتجارب حسی مااستیلا دارد. اما سازمان بدنی به‌نحوی است که بالمآل جهش دسته جمعی محسوسات را ازعملکرد سابق‌بدن به‌ارث برده است واردخصوصیات مناطقی میکند که روابط‌هندسی‌مشخص باساختمانهای هندسی‌این‌عملکردها دارند. دراین انتقال صوری‌مورد تجربه کنندهٔ منظور به توالی شخصی مواردی تعلق دارد که روح حیوان است . عملکرد بدنی وپیوندی که بوسیلهٔ روابط هندسی مربوط به‌آن عملکرد هست درآن‌مورد تجربه‌کننده ذاتی هستند . میراث کیفی از موارد فردی شریك در این عملکرد به‌خصوصیات‌مناطقی که بطور آشکار بواسطهٔ ارتباطات هندسی خود نموده شده‌اند انتقال صوری می‌یابد. این نظریه بطور ساده درتجربهٔ دید عینی بیان میشود: آنجا که تصویر منطقه‌ای راکه بوسیلهٔ روابط هندسی‌در داخل دوچشم نموده شده است به‌خود تخصیص میدهد. درمورد سایرانواع

محسوسات این نظریه به‌نحوغیر واضح‌تری آشکار است .

همچنین باید به‌خاطر داشت که همراه توالی شخصی تجارب روح میراث بینش حسی از اعضاء سابق توالی شخصی موجود است . همچنین دریافت‌های حسی در آغاز کارممکن است درطرق اعصاب یا در مناطق‌مجاور مغز در حال تشکیل باشند . اماترکیب نهائی باحاصل آن که ظاهر باشد برای موارد متعلق به‌روح شخصی محفوظ است .

بخش هفتم

مسألهٔ‌توصیف صحیح آن‌نوع کیفیات که «محسوسات» خوانده‌شده‌اند مهم است. بدبختانه نسبت فاضلانهٔ فلسفه از خصیصهٔ عمدهٔ آنها که اثرعظیم حسی آنها باشد غافل مانده‌است. این‌منطوق نادرست مطرح شده است که پرورش دریافت صرفا پذیرشی است. و این پذیرش بدون دلیل آشکاری بوسیلهٔ‌انعکاس لحن مؤثری به‌دست میآورد. توضیح صحیح درست عکس این است. نظریهٔ درست بینش حسی آنست که خصائص کیفی الحان مؤثر که در عملیات‌بدنی ذاتی هستند به‌خصوصیات مناطق انتقال صوری می کنند. این مناطق‌سپس به‌صورت متلازم‌باآن خصیصه ـ کیفیات درك نمیشود، امادرضمن صوردرون‌ذاتی‌ادراکات درهمین کیفیات شریکند. این‌دلیل نظریهٔ‌استحسانی قطعی است که بوسیلهٔ بینش حسی تحمیل گردیده است . نقش محسوسات که برون‌ذات‌را مشخص‌میسازد — یعنی آن‌محسوسات در آن‌نقش‌تضاد — نیز واردصورت درون ذاتی‌ادراك میگردد. ازاین‌جهت هنرممکن میگردد. چون نه‌فقط‌اشیاء یا برون ذات‌ها را میتوان‌توصیف کردبلکه الحان مؤثرمتقابل آنها را ادراك قابل توصیف است . این تجربهٔ استحسانی است تا آن‌حد که بر اساس بینش حسی استوار است .

بخش هشتم

نکتهٔ دیگری که باید توجه داشت آنست که دربینش حسی‌منطقه‌ای درجهان همزمان زیربنائی است که محسوسات‌را نگاهداری میکند . این آن منطقه است که به خط مستقیم درجهت فلان وبهمان واقع است . اما این رابطهٔ هندسی «به خط مستقیم درجهت فلان و بهمان واقع» بودن با عملیات مغز تعریف میشود. هیچ ارتباطی با انتقال مادی ازمنطقهٔ زیر بنا به مغزندارد. درصورتیکه ازروی برخی توضیحات بینش به‌عبارات فرضیات

جدید علمی حکم کنیم ، میتوان چنین نتیجه گرفت که در طول رد یا اثر شعاع نور دید میکنیم . برای چنین منطوقی کوچکترین مجوزی نیست. رد یا اثر نور در دنیای خارج از بدن حیوان ارتباطی به جائی ندارد . منطقهٔ رنگین به خط مستقیم درجهت فلان وبهمان دیده میشود. این تصوراساسی «خط مستقیم» است.

بنابراین از لحـاظ عدم تناقض این نظریه لازم می‌آید که تحقیق کنیم آیا سازمان مستولی روابط هندسی شامل تعیین خط مستقیم هست یا نیست . شرط این فرضیه آنست که درك پیوندی در داخل مغز کـه مستقیم بودن‌را در روابط متقابل اجزاء آن متجلی سازد باید به حکم آن تجلـی امتداد آن روابطرا درمناطق خارج ازمغز تعیین کند . ساده تر بگوئیم : پاره‌ای ازخط مستقیم به نحوی که درمغز ادراك میشود باید حتماً امتداد آنرا بدون ارتباط باخصیصه های خاص وقایع خارجی ، درخارج از بدن تعیین کند. در آنصورت امکان «انتقال صوری» که شامل «انعکاس» محسوسات است تأمین‌شده است.

دربارهٔ این مسأله‌جای دیگر بحث کرده‌ایم✿ ، تعریفی ازخط مستقیم- بطور کلی‌تر از سطوح مستوی - به دست داده ام که شرائطرا برمی آورد . ازلزوم متکی کردن مستقیم‌بودن به‌اندازه گیری ومتکی کردن‌اندازه گیری به اتفاقات خاص بدان وسیله پرهیز شده است . مفـاهیم مستقیم بودن و توافق خطوط وبنابراین مفهوم مسافت‌را میتوان ازمفاهیمی که پایهٔ هندسهٔ غیرمتریك منظم یکسان هستنداخذ کرد.

اجمالامی‌توان توجه کرد که اگرمستقیم بودن متکی به‌اندازه گیری باشد درچیزهای اندازه گرفته نشده هیچگونه ادراك مستقیم بودن ممکن نیست . منطوق «مستقیم روبرو» در آنصورت باید بی‌معنی‌باشد.

بخش نهم

بدین طریق میراث گذشته بدامان حاضر می‌افتد. آن میراث بینش حسی میشود که «ظاهراً» حال حاضراست.

« ذاتی بودن متقابل » موارد همزمان نسبت به یکدیگر با ذاتـی

✿ «جریان وباطن» جزء چهارم. فصل‌سوم وچهارم وپنجم. تعریفات مورد لزوم در فصل سوم وفرضیهٔ انعکاس محسوسات در فصل های چهارم و پنجم بحث شده‌است.

بودن آینده درحال بستگی دارد ، هرچند برخی جنبه های خاص خودرا نمودار می‌سازد . این ذاتی بودن رابطهٔ متفاوتی ازاستقلال ملی‌راجلوه گر میکنند . درتجربهٔ بشری ، ادراکات دنیای همزمان خودرا به صورت بینش حسی متجلی می‌سازد که بوسیلهٔ دستگاههای حسی بدن متأثرشده است . صور درون ذاتی این بیش های حسی مستلزم تمییز بالاستشعار است با درجات متغیر وضوح وتمایزه درحقیقت بینش های حسی می‌توانند خودرا به حدی واضح‌وروشن درشعورباطن عرضه کنند که هیچگونه ادراك دیگری به‌پای آنها نمیرسد . نتیجه آنست که کلیهٔ مساعی که در راه حصول نظریهٔ ذقیق منظمی دربارهٔ ماهیت اشیاء مبذول میگردد آشکار ترین روش تحقیق درصحت خودرا درتطابق فرضیهٔ خود بابینش حسی میجوید . نتیجه‌ای که اسباب تأسف است آن بوده است که تمامی مشاهدات مستقیم بابینش حسی تطبیق شده‌است.

این فرض درفصل یازدهم مورد انتقادقرارداده شده‌است.

واما بینش حسی به نحوی که درتجردصفای مطلوب آن تصورشده‌است هرگز وارد تجربهٔ بشری نمیشود. همواره با آنچه باصطلاح « تفسیر » میخوانیم همراه است . این «تفسیر» ظاهراً محصول حتمی دنبالهٔ باشرح‌و تفصیل تفکرات عقلانی نیست . ما می‌بینیم که دنیای اشیاء محسوس‌را که مستقیماً برای تجربهٔ ما عرضه شده‌اند «قبول میکنیم.» عادات ما ووضع فکری ما وحالات ورفتارما همگی سابق براین «تفسیر» ند . درواقع‌تصور محسوسات صرف حاصل تفکر ازدرجهٔ اعلی است . همین تصور افلاطون‌را واداشت که مثل سایه‌های متحرك‌را درغاربپروراند ، وهیوم‌را وادار ساخت که نظریهٔ بینش‌ناشی از اصالت محض‌را بسازد.

مع‌الوصف حتی‌حیوانات هم‌دربرخی«تفسیرات»سهیمند. دلائل بسیار دردست‌است که حیوانات‌ازتجربهٔ احساسی برخوردارند. سگ بومیکشد، عقاب می‌بیند. واصوات توجه غالب حیوانات بالاتررا به‌خودجلب‌میکنند. همچنین حالات تبعی رفتار آن حیوانات مبین قبول خیلائی بلافصل دنیای محسوس پیرامون آنهاست . درواقع فرض بینش ناشی ازاصالت محض‌دلیل مشاهدهٔ مستقیم ما ازدنیای همزمان نیست، عامل دیگری موجود است که متساویاً بابینش ما ازمحسوسات بدون اندك فاصله‌ای مؤثر میشود . این عامل بوسیلهٔ ذاتی‌بودن گذشته درمورد بلافصلی که بینش آن تحت‌بحث‌است فراهم می آید.

ذاتی بودن گذشته‌را دراین مورد صاحب بینش نمی‌توان بدون توجه لازم به‌نظریهٔ ذاتی بودن آینده در گذشته کاملا فهمید. بنابراین گذشته به صورت مشکل برون ذاتی درتجربهٔ مورد صاحب بینش درك خودرا نسبت به آیندهٔ ماوراء خود احاطه میدهد. این ادراك درمرحلهٔ نخستین صاحب بینش به طورعینی باقی می‌ماند. بنابراین ادراك غیرمستقیمی از مورد همزمان ازطریق علیت مؤثره موجود است که از آن نـاشی میشوند، چون آیندهٔ بلافصل گذشتهٔ بلافصل گروه موارد همزمان را جهت صـاحب بینش بوجود می‌آورد. همچنین این ادراك گذشتهٔ بلافصل و آیندهٔ بلافصل درتجربهٔ خود بابرون ذات های خود به نحومسلطی عمل میکنند. بنابراین ادراك موارد همزمان ادراك آن مـوارد است تـا آنحد که تحت قیود موارد موجود در گذشتهٔ بلافصل درون ذات مدرك قراردارند. بنابراین حال حاضر تا آنحد که تحت قیود علیت مؤثرهٔ گذشتهٔ بیننده قرار دارد، بینش پذیـراست. روابط عظیم فائق که برای نظم دوره‌ای طبیعت اساسی هستند به‌حکم قابلیت بینش خود باوضوح فاحشی شاخصیت دارند، اینها هستند تعهدات کلی و نافذعلم مناظرومرایا. اینگونه روابط عبارتنداز آنچه ماروابطمکانی میخوانیم که ازدیدگاه فردمشاهده کننده بینش پذیرند.

اما موارد خاص دنیای همزمان. هریك باخودبه خودی فردی خود، ازدید مشاهده کننده پوشیده‌اند. دراین قسمت دنیای همزمان درتجربهٔ صاحب بینش باخصائص آینده سهیم است. محیط ذی مدخل که همان گذشتهٔ بلافصل بدن انسان باشد بطورشگفت انگیزی نسبت به‌تجارب هندسی خود ونسبت به‌ترکیب ادراکات کیفی خودبااین تجارب هندسی حساسیت دارد. بدین طریق برای تلازم مشتقات مناطق مهم درگذشته بانمودارهای هندسی آن مناطق درحال حاضر درواقع اساسی هست [رجوع شود به « جریـان وباطن» جزء سوم، فصل سوم، بخش چهـارم - وجزء چهارم فصول چهارم وپنجم.]

نتیجه آنست که جهان همزمان بموجب فعالیت خاص خود آن ادراك میشود. آن گذشته که جهان همزمان‌را موکول ومقیـد می‌سازد و همچنین صاحب بینش یامدرك همزمان‌را مقید میکنند. این فعالیت‌ها دردرجهٔ اول درگذشتهٔ بدن انسان ودرگذشتهٔ بسیار دورترمحیطی که بدن درحدود آن عمل میکنند قرار دارند. این محیط شامل آن موارد است که به‌طور رائج مناطق همزمان ادراك شده‌را مقید می سـازند. این فرضیهٔ بینش موارد

همزمان‌برای اعتقاد عادی مامبنی‌براینکه دنیای همزمان‌را بامدخلیت کلی کیفی نسبت به ذوات مواردیکه مناطق مختلف آنرا فراهم می‌آورند، ونیز باتمایل تحریف کیفی ناشی‌ازعملکردبدن‌حیوانی فردمدرك‌می‌بینیم، امکانی قائل میشود.

یك تحریف بلافاصله شاخص میشود. هرمورد فعلیت یافته درحقیقت جریان فعالیت است. اما مناطق همزمان عمدة به‌اعتبار رابطهٔ انفعالی نظری خود با بیننده و با یکدیگر دیده میشوند. بنا بر این مناطق همزمان صرفاً به عنوان دریابندگان انفعالی کیفیاتی که دربینش حسی با آنها تلازم دارند درك یادیده میشوند. منطوق غلط زیر بنائی باکیفیاتی که بیهوده ذاتی هستند ازاینجا برمیخیزد. دراین‌جا اصطلاح (بیهوده) یعنی عاری ازهرگونه التذاذ فردی ناشی ازرویداد صرف تحقق درآن‌زمینه به عبارت دیگر، زیر بنا باترکیب کیفیات ذاتی‌آن به غلط تحقق محض و عاری ازالتذاذ نفس، یعنی عاری ازارزش باطنی فرض شده‌است. بدین طریق اتکاء انحصاری به‌بینش حسی حکمت نظری غلطی پدید می‌آورد. این‌غلط نتیجهٔ هوشمندی ازدرجهٔ اعلی‌است. تفسیرات غریزی که‌برزندگی بشر وبزندگی حیوان سلطه دارند تصور سابقی نسبت به دنیای همزمان دارندکه باارزش های مایه دارونیرومند درنبضان است. برای‌آنکه‌بتوان ازابرام انبوه کلیهٔ تجارب خود انتزاع منحوس بینش های حسی محض‌را به عمل آوریم، محتاج استمداد وتوانائی معتنابهی هستیم. البته‌آنچه در راه‌انتزاع بتوانیم انجام‌دهیم، ازبعضی‌لحاظها مفیداست — مشروط‌بر آنکه بدانیم چه میخواهیم‌انجام دهیم.

۱۵

روش فلسفی

بخش یکم

دراین فصل آخرین ازجزو سوم هدف من بحث دربرخی روش‌هاست که می‌تواند به نحو مفیدی دردنبال کردن فلسفهٔ نظری به‌کار برده شود. درتمثیل و بـه عنوان هدف فرعی ببرخی نظریات خود وبه بعضی تفسیرات دربارهٔ آن نظریات اشـاره خواهم کرد. دراین فصل جنبهٔ گذرا بودن طبیعت عمدهٔ تأکید خواهدشد.

تاآنحد که مربوط به روش گفتار است، نتیجهٔ کلی بحث آن‌خواهد بود که فرضیه روش‌را القاء میکنند ، هرروش بخصوصی فقط نسبت‌بفرضیات یك جنس تطابق اطلاق پذیراست . نتیجهٔ مشابهی دربارهٔ اصطلاحات فنی مصداق دارد . این رابطهٔ نزدیك فرضیه به‌روش جزء ناشی ازاین واقعیت است که ذیمدخل بودن مدرك ودلیل متکی به‌آن فرضیه است که بر بحث سلطه دارد. این واقعیت دلیل آنست که فرضیات مستولی برهردوره‌ای ضمناً «فرضیات عملی» خوانده شده‌اند.

وقتی تجربه‌را جهت دلیل مستقیم ارتباط داشتن متقابل چیزها تحت تحقیق‌قرار میدهیم مثلی دراین‌زمینه بدست می‌آید . اگرباهیوم‌هممقیده شویم که تنها معلومات انگیزهٔ تجربهٔ نظری همان تأثرات‌حسی‌هستند، اگر همچنین به‌اتفاق هیوم این واقعیت محرزرا قبول کنیم که هیچ تأثری‌از آن قبیل به‌حکم ماهیت فردی خودهیچگونه اطلاعاتی دربارهٔ تأثری دیگر از آن قبیل بدست نمیـدهد ، درآنصورت برطبق آن فرض دلیل مستقیم بر ارتباط داشتن مستقیم ازمیان میرود. نیزاگر به‌نظریهٔ دکارت مبنی‌برارواح محسوس چندین قضیهٔ تجربه ، و ابدان مادی محسوس معتقد شویم ، در

آنصورت برطبق آن فرض روابط بین دومورد تجربه که یك روح را تکمیل میکنند دلیلی برمربوط بودن دومورد انگیزش یك جسم مادی، یادوچنان مورد که به‌ترتیب متعلق به‌اجسام مادی مختلف باشند نیستند . امـا اگر (مثلا چنانکه در «جریان وباطن» فرض شده است) معتقد شویم که تمامی فعلیت های فردی نهائی خاصیت مابعد طبیعهٔ موارد تجربه را دارند ، در آنصورت طبق آن فرض دلیل مستقیم برارتباط داشتن مورد حاضر بلافصل تجربهٔ شخصی باموارد گذشتهٔ بلافصل شخصی می‌تواند به‌نحومعتبری جهت اشاره به طبقاتی که دربارهٔ مربوط بودن تمـامی موارد موجود در طبیعت مصداق دارد به‌کاربرده شود. منشأ مقدار زیادی ازاندیشه‌های فلسفی آشفته درغفلت‌ازاین‌واقعیت‌است که‌ذیمدخل بودن‌مدرك‌ودلیل‌رافرضیه‌القاء میکنند. چون هیچ‌فرضیه‌ای‌را نمی‌توان به کمك مدرك ودلیلی که آن فرضیه به‌عنوان نامربوط ردمیکنند اثبات کرد. همین‌نکته درضمن دلیل آنست که درهرعلمی که نتوانسته است فرضیه‌ای باحدودکافی موردعمل بیاوردپیشرفت ناگزیر آهسته است. غیرممکن‌است که شخص بداند دنبال چه میگردد ، چگونه باید مشاهدات جسته وگریخته‌را با یکدیگر مربوط سازد . بحث فلسفی درعدم فرضیه هیچ پایهٔ اطلاعی ازارزش دلیل ومدرك ندارد. مثلاهیوم‌فرض میکند که نظریهٔ اومبنی برتداعی دربارهٔ کلیهٔ انواع تأثرات حسی وعقاید مربوط به‌آنها بدون تبعیض مصداق دارد . این فرض قسمتی ازفرضیهٔ‌اورا تشکیل میدهد.سوا ازفرضیه‌برای‌هرنوع‌تأثر، ازقبیل‌ذائقه‌وصوت ونوروغیره باید توسل جداگانه‌ای به تجربه بشود، همچنین این توسل نـه فقط برای تداعی ذائقه‌ها یامزه‌ها بین ذائقه‌ها یامزه‌ها واصوات بیـن اصوات ، بلکه برای تداعی مزه‌ها با اصوات، بابت هرنوع ممکن وبرای هرتلفیق‌ممکن‌از انواع باید معمول گردد .

اکنون این مقدمه‌را خلاصه میکنیم: هرروشی تخلیص مقبول‌ومفیدی است . اما فقط حقایقی که بایکدیگرتوافق داشته باشند ممکن است‌بایك روش طرف تحقیق واقع شوند ، یا به عبارات القاء شده بوسیلـهٔ آن روش بیان گردند . بنابراین انتقاد ازیك فرضیه باسؤال درست یـا غلط آغـاز نمی‌شود ، آن انتقاد از توجه به حدود مورد استعمال مفید و عجز آن در ماوراء آن حدود تشکیل میگردد . این بیان آزاد جزئی ازحقیقت است‌یا جزئی از حقیقت‌را در بردارد . برخی ازعبارات آن محتوی کلی باتخصیص اشتباهی هستند؛ وسایرعبارات آن زیاده‌ازحد کلی‌ومستلزم تمییزدرامکانات تخصیصی خود هستند.

بخش دوم

فلسفه موضوع دشواری است، که از زمان افلاطون تا عصر حاضر با پیچیدگیهای دقیق دنبال شده است . وجود اینگونه پیچیدگیها که از وضوح عادی بیان ناشی‌میشود دلیل وجود فلسفه است. بنابراین اصل‌مقصود فلسفه عبارتست ازغور در معانی زیرظاهر واضح بیان عادی . دراین مورد فقط لازم است که به سقراط اشاره کنیم . مثال دیگر را میتوان در رسالهٔ **سوفسطائی** یافت که‌افلاطون‌میگوید «عدم» صورتی‌از«کون» است. این جمله در آن واحد مثال‌افراطی از درهم شکستن زبان واعلام حقیقت‌عمیق نظری است که پایه واساس این بحث است .

بخش‌سوم

فلسفهٔ نظری را میتوان به‌صورت کوششی برای تدوین سیستم مرتبط ومنطقی‌ولازم ازعقائدو آراء کلی تعریف کرد که درعبارات آن تمامی‌عناصر تجربهٔ ماقابل‌تفسیر باشد. دراینجاتفسیر به‌معنی آنست که هرعنصری‌خاصیت مورد خاص‌طرح کلی را خواهد داشت .

بنابرین فلسفهٔ نظری شامل روش «فرض عملی» است. مقصودازاین فرض عملی برای فلسفه عبارتست ازهماهنگ ساختن بیانات جاری تجربهٔ بشری. درصحت‌معمولی،درنظامات‌اجتماعی، دراعمال،دراصول‌علوم‌اختصاصی مختلف، ازطریق روشن ساختن توافقات و آشکارساختن اختلافات هیچ گونه اندیشهٔ منتظمی‌جز درمورد فرض عملی کلی متناسبی که خاص موضوع آن اتخاذ شده باشد پیشرفتی نکرده است . چنین فرضی مشاهده را هدایت میکند و در بارهٔ ذیمدخل بودن متقابل انواع مختلف مدرك اخذ تصمیم مینماید. بطور خلاصه روش را مقرر میدارد. وارد شدن به‌میدان اندیشهٔ مولد بدون چنین فرضیهٔ صریحی درحکم آنست که شخص خودرا به‌نظریات مأخوذ ازپدربزرگ خود واگذارد .

درمراحل‌مقدماتی‌معرفت‌معلومات‌اتفاقی‌تنهاچیزی‌است که‌امکان‌دارد. در آنصورت پیشرفت بسیار آرام است وبیشترمساعی باطل میشود. حتی‌فرض عملی غیرکافی بامقداری تطابق باواقعیت بهتر ازهیچ است. آئین عمل را هم آهنك میسازد .

پیشرفت‌هرگونه عملی که بنحومعقول‌توسعه یافته باشد دوجانبه‌است.

یکی پیشرفت معرفت تفصیلی است در حدود روشی که بوسیلهٔ فرض عملی رائج مقرر شده است، و دیگر تصحیح فرض عملی که بواسطهٔ عدم کفایت اعتقادات رائج‌القاء میکردد .

گاه برای یکی علم لازم میشود که در آن واحد دو- یاچند- فرض عملی را بپذیرد که هریك توفیق وشکست خاص خود را دارد . اینگونه فرضها به‌نحوی که‌بیان‌شد بایکدیگر تضاد دارند، وعلم‌ازطریق پدیدآوردن فرض علمی آن که دامنهٔ وسیعتری‌داشته باشد، انتظار آشتی آنهارا خواهد داشت. هنگامی که فرض علمی جدیدی پیشنهاد میشودباید ازنظر گاه‌خود آن آنرا انتقاد کرد. مثلاایراد گرفتن به‌علم‌الحرکات نیوتن که‌برطبق‌سیستم ارسطاطالیس چیزهائی که روی زمین به‌چیزی بسته نیستند بواسطهٔ‌حرکت زمین بایدعقب بمانند، امرعبثی است .

فلسفه به‌سفسطهٔ حکمی گرفتار شده است، وآن عبارتست از اعتقاد به‌اینکه اصول فرض‌علمی آن آشکار وصریح واصلاح ناپذیرند. سپس‌به‌صورت عکس‌العمل نسبت به این سفسطه، فلسفه به‌جانب افراطی دیگر انحراف یافته است که عبارت باشد ازسفسطهٔ روش ابطال. فیلسوفان به‌خودمیبالند که هیچ سیستمی را قبول ندارند. آنگاه اسیر آشکاریهای فریبندهٔ بیانات گسیخته میشوند که اصل مقصود علم آنان گذشتن از آنهاست. نوع دیگر عکس‌العمل فرض کردن است، آنهم غالباً بطورضمنی، مبنی براینکه اگر تجزیه وتحلیل‌عقلانی‌موجود باشد باید طبق یکی از روشهای حکمی‌ابطال شده انجام شود ، و بنابرآن استدلال کند که عقل باطناً به توهمات اشتباه آمیز بسته است. این نوع عکس‌العمل با نهضت ضد عقل نیچه‌وبرگسون ممثل میشود، وفلسفهٔ کارافزائی یا اصالت عمل یا پراگماتیزم آمریکائی را رنگدار میکنند .

بخش چهارم

روش طرز عمل‌آوردن معلومات است با دلیل ومدرك. اما آن دلائل ومدارك که فلسفه به‌آنها توسل میجوید کدامند ؟

متداول شده‌است که برداشت‌برون ذاتی یونانیان‌باستان را درمقابل برداشت درون ذاتی عصر جدید بگذارند که با دکارت آغاز شدوبمدأهیوم ولاك آنرا تأکید کردند .

اما اعم ازاینکه ماباستانی باشیم یاعصرجدیدی، فقط باچیزهائی‌کار

کنیم که به‌مفهومی تجربه شده باشند. یونانیان باچیزهائی‌کار داشتند که تصورمیکردند تجربه کرده‌اند، هیوم صرفاً سؤال میکرد : چه‌چیز راتجربه می کنیم؟ واین درست همان سؤالی است که افلاطون و ارسطاطالیس تصور میکردند جواب میدهند .

صحبت کردن دربارهٔ هرچیز صحبت کردن دربارهٔ چیزی است که‌به حکم همان صحبت کردن به‌طریقی‌جزء مشکلی در آن عمل تجربه است. به‌یك یا چند مفهوم آن چیز را به حکم آن صحبت می‌دانیم که هست. این آن‌چیزی‌است که‌افلاطون وقتی‌نوشت «عدم» خودصورتی‌از« کون» است ، خاطر نشان ساخت .

صحبت تشکیل میشود ازاصوات یا اشکال مرئی که تجربه‌ای ازاشیاء استنباط‌می کنند‌به‌جزخود آنها.تا آن‌حد که‌اسماءاز ارسال هماهنگی‌ثابتی ازخاصیت‌صوتی‌یاخاصیت شکلی به‌معنی ومفهوم عاجزند، آن اسامی ازعمل کردن‌به‌صورت صحبت‌عجز دارند. وتا آن حد که معنائی‌به‌مفهومی مستقیماً تجربه نشده است، هیچ معنائی انتقال داده نشده است. اشاره کردن بهیچ همان اشاره نکردن است.

صحبت کردن ازیك‌چیز دومرتبه عبارتست از اثبات اینکه هستی آن چیزمستقل ازهریك از دوعمل صحبت کردن است، مگر آنکه معتقدباشیم آن دوعمل‌نسبت بیکدیگر تصورسابق دارند یاچیزی که دربارهٔ آن صحبت شده‌است دربارهٔ آن دوعمل‌تصورسابق دارد. اگرتوأم دربارهٔ یك چیز دوبار صحبت کنیم معرف نابود میشود و با فلسفه را باخود می‌برد . بنابراین از آنجا که صحبت قابل تکرار است،چیزهائی که دربارهٔ آنها صحبت‌میشود، هستی‌معینی دارند مجرد ازمورد تجربه‌ای که شامل آن عمل صحبت‌است.

فرق بین فیلسوفان باستان وفیلسوفان عصرجدید آنست که دستهٔاول می‌پرسیدند چه‌چیز را تجربه کرده‌ایم ودستهٔ دوم می‌پرسیدند چه چیز را می‌توانیم تجربه کنیم. اما درهرحال دربارهٔ چیز هائی سؤال می کردند که ازعمل تجربه که مورد سؤال است اعلویت دارد .

بخش پنجم

بیان سؤال هیوم که «چه چیز را تجربه میکنیم» بود به‌صورت «چه چیز را می‌توانیم تجربه کنیم» تفاوت بسیار ایجاد می کند ، هرچند هیوم در «رسالهٔ» خود بارها این تبدیل را انجام میدهد بی‌آنکه تفسیری کند .

برای علم‌ریشه شناسی جدیدصورت اخیرمسأله — با تبدیل نفس انجام دادن به امکان انجام‌دادن — همراه تصورسابق‌مقدر روشی است، و آن عبارتست از اینکه خود را در وضع درون بینی قرار دهیم تا اجـزاء مشکل **معلوم** تجربه را مجردازطریق‌خصوصی‌عکس‌العمل درون ذاتی خود بوسیلهٔ انعکاس وقیاس واحساس‌وعمد معین کنیم .

دراین وضع توجه جاهدانه ، شکی دربارهٔ جواب نمی‌توان داشت . معلومات‌عبارتند ازنقوش‌محسوسات که‌بوسیلهٔ‌دستگاههای حواس دراختیار ماهستند. این همان نظریهٔ اصالت احساس لاك وهیوم است. بعداً کانت‌آن نقوش را چنین‌تفسیر کرده است که صوری هستند که بوسیلهٔ حالت‌پذیرشی که توسط پذیرنده فراهم‌میآید، پدید آمده‌اند. دراینجاکانت منطوق‌توسعهٔ ذات درون ذات تجربه‌کننده راکه مخصوص لایب نیتز بوده است مطـرح میکند. بنابراین برای‌کانت معلومات محدودتر ازآنست که برای هیوم‌بود: معلومات عبارتند ازمحسوسات بدون نقوش خود. تجزیه و تحلیل کلی هیوم ازنتایج این‌نظریه‌لطمه‌ای ندیده است . همچنین است تفکر نهائی اومبنی براینکه نظریهٔ فلسفی از توجیه عرف زندگی روزانه عاجز است . توجیه این‌آئین علم ریشه شناسی جدید دوجانبه است، وهر دوجانب‌آن براساس اشتباه قرار دارند. آن اشتباهات تا فیلسوفان یونانی دنباله دارد. آنچه‌در این زمینه تازگی دارد وآنرا مخصوص عصر حاضر میکند اتکاء انحصاری است برآن اشتباهات .

بخش ششم

نخستین اشتباه عبارتست از انگاشتن چند طریق متناهی ارتباط با دنیای‌خارجی، یعنی‌حواس خمسه. این انگار منجربه این تصورسابق‌میشود که جستجوی‌دنبال معلومات‌باید به‌این سؤال محدود گردد که چه‌معلوماتی مستقیماً ازطریق‌فعالیت‌دستگاههای حواس — ومرجحاً‌چشمان — بدست میآید .این‌نظریهٔ‌دستگاههای‌حواس‌حقیقت‌مبهم کلی‌دربردارد، که‌برای‌امور علمی بسیار مهم است . به‌خصوص تمامی مشاهدات دقیق علمی از آنگونه معلـومات مأخـوذ است . تقسیمات علمی اندیشه ازجای دیگـر بـه دست می‌آیند .

اما دستگاه زنـدهٔ تجربه همان بدن زنده است به‌صورت مجموع . هرعدم ثباتی درهرقسمت آن — شیمیائی‌باشد،خواه فیزیکی، خواه‌شکمی

—موجب فعالیتی جهت تطابق در سراسر مجموع دستگاه بدن میگردد. منبع تجربهٔ بشر در مسیر این فعالیتهای بدنی است. تفسیر خوش آیند اینگونه تجربه آنست که آن تجربه یکی از فعالیتهای طبیعی موجود در عملکرد چنان دستگاهی از درجهٔ اعلی است. فعلیت‌های طبیعت باید چنان تعبیر شود که مبین این واقعیت باشد. در یك طرح فلسفی این یك کمال مطلوب است که باید هدف قرار گیرد.

چنین تجربه‌ای ظاهراً بطور اخص مربوط بفعالیتهای مغز است. اما اینکه نظریهٔ صحیحی تا چه حد میتواند برچنین مظنهٔ خیلائی استوار باشد ازحدود قدرت مشاهدهٔ ما بیرون است. نمیتوانیم معین کنیم که مغز باچه ذراتی آغاز میشود و بقیهٔ بدن خاتمه میپذیرد. ازاین گذشته نمیتوانیم بگوئیم بدن باچه ذراتی خاتمه میپذیرد و دنیای خارجی آغاز میشود. حقیقت آن است که مغز با بدن متداوم است، و بدن با بقیهٔ دنیای طبیعی متداوم است، تجربهٔ بشری عملی است ناشی از خود وشامل تمامی طبیعت ومحدود به منظرهٔ منطقهٔ کانونی که در داخل بدن جای دارد. اما حتمی نیست که به‌هماهنگی ثابتی باقسمت معینی ازمغز مصر باشد.

بخش هفتم

اشتباه دوم عبارتست از تصور سابق مبنی براینکه تنها طریق آزمودن تجربه همانا اعمال تجزیه وتحلیل باطنی بالاستشعاراست. چنین نظریهٔ مبنی بر برتری انحصاری درون بینی بالفعل درروانشناسی ازاعتبار ساقط است. هرموردتجربه نقش فردی خاص خود را دارد. هرموردبرخی اجزاءمشکل را به درجهٔ برتری مطلق بالا میبرد و دیگران را به زمینه‌ای میکشاند که بهره‌مندی کلی راغنی‌ترمیسازد. وضع درون بینی در این خاصیت باتمامی سایر موارد تجربی سهیم است. معلومات صریح احساس را به حد برتری مطلق بالامیبردواجبارات واشتقاقات مبهم را که مایهٔ عمدهٔ تجربه را تشکیل میدهند میپوشاند. به‌خصوص آن حس باطنی اشتقاق را ازبدن محکوم می کند که دلیل آنست که ما به‌حکم غریزه بدن خود را باخود یکی میانگاریم.

برای کشف برخی از تقسیمات عمده‌ای که تحت آن میتوانیم اجزاء مشکل مختلف نامتناهی تجربه را طبقه بندی کنیم، باید به مدرك ودلیلی توسل جوئیم که باهرگونه ازانواع مورد مربوط باشد. هیچ‌چیز را نمیتوان حذف کرد. باید مست وهوشیار، خواب وبیدار، چشم‌بسته وچشم‌باز، خود

آگاه وناخودآگاه، عقلا وبدناً، اهل دین و شکاك، مضطرب وبیمار، منتظر وواپس‌نگر، شاد وغمگین، بندهٔ احساس وگرفتار فشار، درتاریکی و در روشنی، طبیعی وغیرطبیعی: ـ همه را باید تجربه کرد و آزمود .

بخش هشتم

اکنون به اصل مطلب رسیده‌ایم، انبار آن مدرك ودلیل خام که‌فلسفه باید بحث خود را بر اساس‌آن استوار سازد کدام‌است ، وبحث آن باید به‌چه تعبیری بیان شود؟ منابع عمدهٔ دلیل درباب این وسعت تجربهٔ‌بشری عبارتنداز: زبان، نظامات اجتماعی، وعمل‌وبحکم‌آن شامل گدازش‌وترکیب هرسه بایکدیگرست که میشود زبان مفسرعمل ونظامات اجتماعی .

زبان مدرك خود را درسه فصل ایراد خواهد کرد، یکی درباب‌معانی الفاظ . یکی‌درباب معانی مضمر درصوردستوری، وسوم درباب معانی‌مفهوم از خلال الفاظ منفرد وصور دستوری : آن معانی که به‌نحوی معجزآسا در ادبیات عظیم ازآنها پرده برگرفته‌میشود .

زبان‌ناقص‌وپاره‌پاره‌است، وصرفاً حاکی‌ازیك‌مرحله‌درپیشرفت‌متوسط آنسوی طرزتفکر میمونی است. اما تمامی افرادآنات درون‌بینی دارند که معانی ثابت فقه‌اللغه ودستور زبان آنسوترمیبینند. سهم ادبیات وسهم‌علوم اختصاصی وسهم فلسفه که به‌طرق مختلف خاص خود به‌یافتن بیانات‌دقیق به‌زبان بی‌نقص برای آن معانی که هنوزبیان نشده‌اند هستند، ازهمین‌جا بوجودآمده است .

به عنوان‌مثال‌خاص یك‌بیت‌شعر رادرنظربگیریم که درآن‌ائوریپیدس عمده مسائل فلسفی راکه از زمان اوتا حال حاضر افکار اروپا رامعذب داشته‌اندبه‌نحوفشرده بیان کرده‌است : « زئوس، خواه اجبارطبیعت‌باشی، خواه عقل بشر ، به‌تونیازآوردم.» اکنون به‌آن عقائدکه در این شعر راه یافته‌اند توجه کنیم : «زئوس، » « حاجت [اجبار]طبیعت، » «عقل‌بشر، » «نیاز،» این بیت‌پس‌ازگذشت اعصارباهمان قدرت وگیرائی که‌شنوندگان آتنی خود را مسحور میکرده باقی مانده است . نویسندهٔ* ترجمهٔ حال یکی ازسیاستمداران معاصر، این بیت را در بیان وقار منظرهٔ زندگی که پابه مرحلهٔ عواطف دینی میگذاردنقل کرده است .

---

* جان‌مورلی (John Morley) درکتاب«زندگی گلادستون»

با این وصف هیوم نمیتوانست هیچ «تأثر ازاحساسی» را بیابد تا «زئوس» یا «اجبار» یا «عقل» یااقناع بعدازاین که آنرا «نیاز»میخوانیم از آن «تأثراز احساس» اخذ کند. نویسندهٔ آن ترجمهٔ حال خود این بیت را علیرغم تمایل تحصلی خویشتن برگزیده است که قاعدةً باید این معانی راتخفیف کند. ونیزشایداین بیت برای مصنف اصلی آن مبین پیروزی برداشت هنری است برشك خلقی .

عرف معمول که بوسیلهٔ زبان معمول بشر تفسیر شده باشد نیزهمین داستان را نقل میکند. یك تن سیاستمدار یا رئیس یك شرکت تجاری چنین فرض میکند که «به‌اجباروقایع اخیر» اوضاع و احوال سختی برای آینده وضع شده است. چنین سیاستمدار یا رئیس شرکتی براین فرض «سیاستی» را تدوین میکند ونظرمیدهد که بر آن سیاست «عمل شود،» وبه‌حکم این فرض همچنین می‌انگارد که اوضاع و احوال موضوعه برای مؤثر شدن «انتخاب» و«عقل» جائی باقی میگذارد. شقوق دیگری که نقطهٔ مقابل رویداد بلافصل باشند می‌انگارد. کمال مطلوبی درنظرمیگیرد که یا باید حاصل شود یا بدست نیاید . چنان کمالات مطلوبی را به نسبتی که به ذهن خطور می‌کند عملی فرض می‌کند، وبه دلیل همین انگاره تمجیدیاتوبیخ میکند.

درجهان عناصرنظم وعناصر بی‌نظمی موجودند که به‌حکم وجودخود مرتبط بودن اساسی متقابل چیزها را سابق برخود می‌انگارند. چون بی‌نظمی در این خاصیت مشترك که بسیاری چیزهارا به طورضمنی متقابلا با یکدیگر مرتبط میدانند، با نظم سهیم است .

هرتجربه کننده‌ای از ادراك نظری جهان برخورداراست وعیناً بدلیل همین ادراك درجهان عنصری به‌شمارست، واین ادراك اورا به‌دنیائی میآویزد که برتجربهٔ خود او اعلویت دارد . چون این درماهیت این اشتقاق نظری است که دنیائی که بدین نحو آشکار میگردد اعلویت خود را بر آن آشکار شدن اعلام کند. هرمدالی دوطرف دارد، که یك طرف آن پنهان است .

بنابراین توسل به ادبیات وبه‌زبان معمول وعرف معمول بیدرنگ از پایهٔ تنگ و محدود فقه‌اللغه که بوسیلهٔ معلومات حسی که با درون بینی مستقیم کشف میشود فراهم آمده است ما را دورمیسازد. دنیائی که در حد تجربه است با دنیائی که ماوراء تجربه است متحد است، مورد تجربه در حد دنیاست ودنیا در حد آن مورد است . مقولات باید این تناقض مرتبط

بـودن چیزها را: ــ تکثر چیز ها ، یك دنیا بـودن خـارجـی و داخلی ــ آسان سازند .

بخش نهم

بنیان‌فلسفهٔ‌اروپا برمکالمات افلاطون‌است، که درروشهای‌خود عمدهٔ کـوششی در راه استخراج مقولات فلسفی است از بحث جـدلی در معانی زبان که بصورت مرکب بامشاهدهٔ‌هوشمندانهٔ اعمال انسان ونیروهای‌طبیعت فرض‌شده است .

و اما افـلاطون در یك مکالمه ، یعنی **سوفسطائی** صریحاً روشهای فلسفی را تحت مطالعه قـرار داده است . یکـی از نتایج او عبارتست از خاطرنشان ساختن محدودیت‌های زبان معمولی ، مجادلهٔ صرف، که درآن نکته سنجی‌نشده باشد، آلت مغالطه‌آمیزی است که نشانهٔ فردسوفسطائی است. مثلاافلاطون‌اصراردارد که عدم خودصورتی از«کون» است. بنابراین درفلسفه بحث لغوی‌آلتی است اما هرگزنباید برشخص استیلا یابد. زبان هم ازحیث الفاظ ناقص است، هم از حیث صور زبان. بنابراین دو اشتباه عمده کشف کردیم که روش‌فلسفی گرفتار آنهاست، یکی‌اطمینان‌بدون‌انتقاد به‌کفایت زبان است، دیگری اطمینان بدون انتقاد به وضع اجباری درون بینی است به‌عنوان پایهٔ فقه‌اللغه .

اما از زمانیکه افلاطون زندگی میکرد تقریباً دو هزاروپانصدسال گذشته است که در خلال‌آن اندیشهٔ فلسفی اروپا اعم از وثنی ومسیحی و دنیوی مدام درفعالیت بوده است. این‌نکته معتقدان زیاد دارد که فرهنگ فلسفی مشهور ثابتی در این مدت به تفصیل فراهم‌آمده است ، و رد بحث فلسفی هرگونـه انحرافی از حـدود آن فـرهنگ موجب به‌کـار بـردن لغات جدید دیگر کـه عـملی غیرلازم است و به حـکم غیر لازم بودن سبب پشیمانی .

این رویداد درمورد ادعا مستلزم‌بررسی است. در وهلهٔ اول، اگراین ادعا صحیح‌باشدبسیار جالب است. بطورقطع فلسفه را ازعلوم اختصاصی‌تر جدا میکند. ریاضیات جدید که مأمون‌ترین وحجت‌ترین علوم است تاحد زیادی باجملات لفظی وعلائم نوشته میشود که هشتاد سال پیش غیرقابل‌فهم بود . در فیزیك جدید الفاظ قدیم در مواردی که هنوز بکار میروند معانی

دیگری بجز معانی قدیم دارند، ولغات جدید هم درفیزیك جدید فراوان است، اما تهیهٔ فهرستی ازعلوم‌همراه این‌ترجیع‌بمعانی قدیم امری بیهوده است. نتیجه باسطحی‌ترین رسیدگیها آشکار میگردد .

بخش دهم

شك‌نیست که فلسفه بیش ازهرعلم دیگری تحت نفوذ ادبیات گذشتهٔ خود قرار دارد. اما این ادعا که‌فلسفه یك‌دسته اصطلاحات فنی کسب کرده است که برای بیان مقاصد آن‌کافی است وتمامی‌معانی فلسفی را دربردارد، بکلی بی‌اساس است. در واقع ادبیات فلسفی چندان وسیع وتنوعات‌مکاتب اندیشه چنان زیاد است که دلائل فراوان جهت قابل‌عفوترین جهل درزمینهٔ استعمالات شفاهی به‌چشم میخورد .

مثالی که اخیراً به‌آن برخوردشده است ابهام اصطلاحات‌فلسفی را نمودار میسازد ؛ منطق آن‌شعبه از فلسفه است که با کمك زبان فنی ثابتی بمراتب بهتر ازسایر شعب فلسفه تنظیم گردیده است. اکنون دو اصطلاح حکم وجمله‌رادرنظربگیریم. قصدمن‌نوشتن‌مقدمه‌ای برمنطق نیست.بنابراین این بیان مؤکد را تأیید میکنم که در مورد استعمال این دو اصطلاح بین منطقیون اختلافات فراوان موجود است.

همچنین حق داریم بپرسیم که‌آیا اختلافات دقیق معنی که‌بسیاردور از دائرهٔ حدود فرهنگ دو لغتی **حکم** و **جمله** باشد موجود نیست. مثلا آقای جوزف* **Joseph** درکتاب معروف‌آقای جانسون **Johnson** به‌نام «رسالهٔ منطق»طرزاستعمال کلمهٔ **جمله**را بوسیلهٔ آقای‌جانسون موردبررسی قرار داده است. آقای جوزف بیست معنی مشخص‌یافته‌است. باید به‌خاطر داشت که در اینجا به‌اثر دوتن‌از زبده‌ترین منطقیون معاصر اشاره‌میکنیم. اینکه‌آقای جوزف جملات‌آقای جانسون را صحیح تعبیر کرده است یا نه ارتباط به‌مسألهٔ‌ما نحن‌فیه‌ندارد. اگر آقای‌جوزف‌بیست‌معنی‌شخصی‌ولومربوط به‌یکدیگر یافته باشد که با کلمهٔ جمله بستگی نزدیك دارند ، آن بیست معنی موجودند، ولوفعلا اختلافات آن معانی به‌نظر آقای جانسون یا آقای جوزف بی‌اهمیت باشد. اهمیت به مقصود ونظرگاه بستگی دارد. بنابراین درهرلحظه ممکن است بیست معنی بواسطهٔ پیشرفتی در دقت فرضیه منطق

---

*رجوع شود به‌مجلهٔ **Mind** جلد۳۶و۳۷ دورهٔ جدید .

لازم شود. ونیز اگر آقای جانسون بیست معنی مشخص بکار برده است، علت آن است که آن معانی مربوط به بحث او بوده‌اند ولو بحث او بدلیل تشخیص غیر معلوم خود محتاج تکمیل اضافی باشد.

بیان مؤکد این که این وضع ممکن است دربارهٔ هر اصطلاح فنی در فلسفه تکرار شود خطری ندارد.

بخش یازدهم

مثال دیگری که در آن استعمال الفاظ **ادراك واحساس وارضاء** توسط من تا حدی ارتباط پیدا میکنند ومیتوان از اصطلاحاتی که مبین مرتبط بودن چیزهاست استنباط کرد. از لحاظ این موضوع اصطلاح رائج فلسفی لفظ «نسبت» است [که درمنطق «اضافه» خوانده شده است]. اختلافات متعددی دربارهٔ نسبت‌ها هست که لزومی ندارد صریحاً به آنها اشاره کنیم. اما یك بحث هست که موضوع فعلی ما را ممثل میسازد.

این نکته مورد قبول عموم است که نسبتها عمومیت تامه دارند، بنحوی که «الف» میتواند همان نسبت را به «ب» داشته باشد که «ج» به «د» دارد. مثلا «دوست داشتن،» «معتقد بودن،» «میان» «بزرگتر از» نسبت هستند. باین نظریه ایرادی نمیتوان داشت، زیرا که صرفاً تعریفی است. احکام عمومی که برای تمثیل خود محتاج دو یا چند متعلق هستند اصطلاحی لازم دارند که با آن نموده شوند، و**نسبت** انتخاب شده است.

اما با درنظر گرفتن این معنی، نسبت نمیتواند ارتباط داشتن فعلیت یافتهٔ چیز های فردی فعلیت یافته را معرف باشد که مسیر فعلیت یافتهٔ تاریخ را تشکیل میدهد. مثلا نیویورك واقع است میان بوستون و فیلادلفی، اما مرتبط بودن سه شهر یك رویداد خاص واقعی سطح زمین است که جزء خاصی از کنارهٔ شرقی کشورهای متحد را در برمیگیرد. این آن «میان» که عمومیت تامه دارد نیست، بلکه رویداد فعلیت یافتهٔ مرکبی است که ضمن چیزهای دیگر حکم عمومی مجرد «میان بودن» را ممثل میسازد.

این نکتهٔ اساسی ایراد برادلی است که نسبتها ربط نمیدهند. به عبارت دیگر سه شهر ویك حکم عمومی مجرد تبدیل به سه شهر مربوط به هم نمیشود. اصل نظریهٔ مرتبط بودن را کم داریم. برادلی میگوید «در آخر کار آیا چنان چیزی مانند نسبت هست که صرفا میان عبارات است؟

یاازطرف دیگر، آیا نسبت بطور ضمنی مبین وحدت زیر بنا وتمامیت‌شامل نیست ؟»

آنچه برادلی «تمامیت شامل» میخواند همان مرتبط بودن‌است که ما دنبـال آن میگردیم . درسراسر این فصل [که قبلانقل شد] برادلی اصطلاح **احساس**را برای‌بیان فعالیت‌درجهٔاول دراساس‌تجربه به‌کار میبرد. این خود تجربه است دراصل خودوباحد اقل تجزیه. تجزیهٔ احساس‌هرگز نمیتواند چیزی راکه ماوراء جوهرمورد تجربه‌واقع باشد مکشوف سازد. ازاینجاست که برادلی آن‌را «غیرنسبی» میخواند. البته بین‌نظریهٔ خودمن ونظریهٔ برادلی اختلافات فاحش موجود است . منظور ازنقـل این قسمت توسعهٔ نحوهٔ دید خودمن تـاحدی مستقل از برادلی بود باذکر اینکه آن اصطلاح ازاوست .یقنیا روش صحیح انتخاب اصطلاحات فنی عبـارتست از اتخاذ اصطلاحات ازتوضیح شاخص نظریهٔ مشابهی . اینکه فیلسوفی تمـام عیارعملا دراثر چاپی‌خود به‌استعمال کلمهٔ «احساس» توسط من به‌مفهومی که هرگز پیش ازاین درفلسفه به‌کارنرفته است صحه نهاده است ، پرتو جـالبی براصل اعتقـاد در جملهٔ فنی‌کاملا مفهومی که درفلسفه رائج است میافکند.

ممکن است این نکته‌را بیفزایم که ویلیام جیمس نیز این کلمه‌رادر روانشناسی‌خودتاحدزیادی به‌همین مفهوم بکارمیبرد. مثلادرفصل‌اول‌مینویسد «تأثر احساسی احساس چیزهای اول است.» ودرفصل دوم مینویسد « بـه طورکلی استشعار اعلی‌دربارهٔ چیزهارابینش میخوانند ، احساس‌کنك‌صرف وجودآنها تأثراحساسی است ، یعنی تاآن حدکه چنان احساسی‌را داشته باشیم . درلحظاتی‌که توجه ما بالکل پراکنده است تاحدی میتوانیم به این احساس‌کنك فروریم .» نقل چند جمله‌ای ازبرادلی که پیوستـن‌کلی مرا به نظریهٔ **احساس** او به‌نحوی که در **فصل** اوبیـان شده‌است نشـان میدهد ، جالب مینماید . «در احساس‌کلی من درهرلحظه چیزی از اشیاء پیش روی من موجوداست، وهیچ‌بینشی‌ازاشیاء حس هیجان زنده‌ای‌راپایان نخواهد داد.»

طبق این نظریهٔ برادلی احساس [یا ادراك] را به «معلومـات» که همان «اشیاء پیش روی» برادلی است، و «صورت درون ذاتی » که همـان «هیجان زنده» ی برادلی است وبه «درون ذات» که همـان «من» برادلی است تجزیه میکنم . دلیل من برای بکاربردن « صورت درون ذاتی» آنست

که معنی آن‌را ماوراء «هیجان» بسط میدهم . مثلا استشعار، اگرحاضر باشد، عنصری‌است بصورت درون ذاتی. این‌نظریه‌البته بانظربرادلی توفیر بسیاردارد. صورت درون ذاتی‌خاصیتی است که بوسیلهٔ درون ذات بدلیل اطلاعات درك شده‌ای اخذ میگردد .

اما رویهمرفته من باتصور برادلی دربارهٔ عملکردصورت درون ذاتی موافقت دارم . مثلا بااین تصور : «این معماها لاینحلند مگر آنکه آنچه‌را حس میکنم وشیئی‌نیست که روبروی من باشد حاضر وفعال باشد. این‌عنصر احساس شده درسازمان آن شیئی که مراارضاء میکند به‌کاررفته‌است وباید به‌کاررود.»

باطرزدید من دراین‌جمله‌ابهامی‌هست، امامن‌باهریك ازدوشق‌متناوب که ازآن جمله برمی‌آید موافقم.

جزء مرکب احساس «که شیئی نیست که روبروی من‌باشد» صورت درون ذاتی است، اگربرادلی ازین جمله این‌منظوررا داردکه صور درون ذاتی احساسات جریان اکمال‌را تعیین میکنند ، من‌کاملاموافقم . نتیجه همانطورکه برادلی‌میگوید «ارضاء» است که‌آن‌احساس نهائی است که به عدم‌آرامش‌جریان مولد خاتمه میبخشد.

مع‌الوصف ممکن‌است منظوربرادلی ازجملهٔ «آنچه حس میکنم و شیئی نیست که روبروی من‌باشد»همان باشد که من «درك منفی»میخوانم. چنین درکی ازطریق سهمی که ازصورت درون ذاتی خود درجریان مولد دارد فعال است، اما «شیئ» یابرون ذات خودرا ازمکان ورود به مرحلهٔ معلومات ارضاء نهائی میراند . این معلومات مرکب نهائی همان خواهد بود که برادلی «آن شیئی که مرا ارضاء میکند » میخواند . باز هم موافقم .

نظریهٔ «هیجان زنده » که لزوما هرتجلی مفید وضع درون ذات ـ برون ذات‌را میآراید بسیار قدیم‌تر ازبرادلی است. نطفهٔ‌آنرا درافلاطون می‌یابیم که اصرار داردکل نهاد بامعرفت متناسب مطابقت داده میشود . افلاطون بطورضمنی ازتجرید «هیجان زنده» ازبینش عقلانی محض‌ابادارد وبه‌حکم همین ابا فضیلت‌را بامعرفت متحد میداند. پیشرفت درروانشناسی به‌قدرت تمییزبالاستشعارما افزوده است، امااین‌واقعیت‌راعوض‌نکرده‌است که‌بینش ناگزیرباهیجان‌آراسته شده‌است.

اهمیت تاریخی این نظریه را جرج فوت مور George F. Moore بیان کرده است.

«تمدن فقط درجائی رشد میکند که تعداد معتنابهی ازافراد درراه هدف مشترك بایکدیگر کارمیکنند. چنین وحدتی آنقدر که بوسیلهٔ اشتراك احساساتی که بموجب آنها عقائد وافکار بهیجان میآیند ، و تبدیل به اعتقادات ومحرکات میشوند فراهم می آید بوسیلهٔ اشتراك صرف عقائد و افکارفراهم نمی آید.»

انتزاعات معهود که درفرضیهٔ اپیستمولوژی رائجند ازرویداد های مسلم تجربه بسیاردورند. لفظ «احساس» واجدخاصیت حفظ اهمیت مضاعف صورت درون ذاتی ودرك برون ذات است. این کلمه از Disjecta membra که بوسیلهٔ انتزاع فراهم می آید پرهیزمیکند.

بخش دوازدهم

بنابراین مورد تجربهٔ بشری تمثیل نظریهٔ لازم مربوط بودن است . قول برادلی را که حجت است برای پشتیبانی ازاین نظرمیتوان نقل کرد. مینویسد : «درهرلحظه مرحلهٔ تجربهٔ من هرچیز دیگر که باشد، کلی است که من ازآن بلافصل آگاهم . آن مرحله وحدت تجربه شدهٔ غیرنسبی کثیر است درواحد .» دراین جا منظور برادلی از « غیرنسبی » آنست که تجربه نسبت فردتجربه کننده باچیزی که خارج از آن باشدنیست، بلکه خود « کل شامل» است که مرتبط بودن لازم « کثیردرواحد» است.

دراین نکته کاملا موافقت دارم، ومعتقدم که مرتبط بودن چیزها هیچ چیزنیست مگرباهم بودن چیزهادرمواردتجربه. البته چنین موردی ندرةً فقط مواردتجربهٔ بشری هستند.

جای عجب است که هیوم نیزبااین نظریه موافق است . زیرا که تنها باهم بودن جریان تأثرات احساس او که درنظریهٔ اوهستی های مشخصی در اوقات مشخصی هستند ، در «نیروی ملایم» تداعی قرار دارد که باید کلا درحد مورد تجربه واقع باشد . این درضمن یك جنبه ازنظریهٔ کانت است، مبنی براینکه مواردتجربه صورمرتبط بودن را فراهم می آورند.

البته میان تمامی این نظریات اختلافات مهمی موجوداست. منتهی در اصل کلی خودبایکدیگرموافقت دارند و آن اصل کلی عبارتست ازدیدن موارد تجربه بصورت زمینهٔ مرتبط بودن.

بخش سیزدهم

ونیزلایب نیتزهیچگونه مرتبط بودن دیگری میان‌باطنیات نمی‌یابد به جزآن مرتبط بودن که بالکل درحد تحارب فردی مونادهـا و ازجمله «موناداعلی» واقع است . لایب نیتز اصطلاحات «بینش» و «ابربینش» را برای طرق سافل وعالی که در آن یك موناد می‌تواند موناد دیگررا بحساب آوردبکاربرد: به‌عبارت‌دیگر آن دوطریق‌عبارتند ازطرق آگاهی مونادها. اما هردواصطلاح زیاده ازحد بامنطوق استشعار که درنظریهٔ من مـلازم ضروری نیست بستگی دارند. ونیزاین هردو درمنطوق بینش نموداری دست‌درکارند ومن آن منطوق‌را ردمیکنم . امااصطلاح «ادراك» هست بمعنی«فهم‌کامل.» بنابراین، طبق نمونهٔلایب‌نیتز، من‌اصطلاح « درك » را برای طریقهٔکلی که مورد تجربه میتواند به‌صورت جزئی ازجوهر خود هرموجودیت دیگری‌را اعم ازمورد تجربه یاموجودیتی ازنوع دیگررا شامل شود بکارمیبرم . این اصطلاح ازتوهم استشعار یابینش نموداری عاری است، احساسات‌نوع‌مثبت درك هستند . در درکهای مثبت «معلومات» بصورت جزئی از برون ذات مرکب نهائی که جریان‌تشکل ذات‌را «ارضاء» میکنند وبموجب همان‌مورد را تکمیل‌مینماید حفظ میشود.

این نامگذاری باین منظورانجام شدکه بااین حکم که همزمان با توسعه وترقی فرضیهٔ جملات فنی‌آن نیز باید از موارد استعمال استـادان بزرگ که بنیان گذارآن بودند رشدکند مطابقت داشته بـاشد . موارد استعمال لفظی بلافصل که درهرموقع درهریك ازمکاتب فلسفی‌رائجندچیزی به جزبرگزیدهٔ مختصری ازتمـامی فرهنگ سنت فلسفی‌نیستند. قضیهٔ ما- نحن‌فیه نیزتوجه به‌تنوعات سنت حقابهمین‌نهج‌است.

مورداستعمـال رائج نظریهٔ آن مکتب فلسفی‌را که درزمان معینی‌بر- سایرمکاتب استیلا داردبانضمام برخی تغییرات معتبر آن نظریه میتواندبیان کند . ادعای آنکه نظریهٔ شق متناوب این نظریه باریشه‌های دیگری در سنت تاریخی باید صرف انتخاب اصطلاحات مزبور شود معادل این ادعای کلی است که دربرخی فرضیات مقدماتی هرگز نباید تجدید نظر کرد. یعنی بگوئیم فقط آن مکاتب اندیشه باید اجازهٔ وجود داشته باشند که بتوانند منویات خودرا بااصطلاحات مقدس قدیم بیان کنند . امـا می گوئیم تنها چیزی که میتوان عقلاتوقع داشت آن است که هرنظریهٔ فلسفی‌بایدفرهنگ

خودرا براساس سنت خاص خودبنا کند. اگراین احتیاط به‌عمل آمده‌باشد اعتراضات مبنی برخلق لغات واصطلاحات تازه عملی است مبنی براعتقاد لایشعربه‌احکام قدیم .

بخش چهاردهم

روش عمدهٔ فلسفه دربرخورد بامدرك ودلیل عبارتست ازروش تعمیم توصیفی ، نظامات اجتماعی نمودارآشفتگی خصائص ذاتی هستند . هیچ رویدادی صرفا چنین وچنان‌نیست. هررویدادی چند خصیصه‌را درآن‌واحد نمودار میسازد، وریشهٔ‌آن خصائص درتخصصات دورهٔ‌آن رویداداست.تعمیم فلسفی به‌آن خصیصه‌ها که اهمیت شامخ دارند می‌آویزد ، و خصیصه های ناچیزیاسریع‌الامحاءرا رهامیکند. ازرویدادبه‌خصوص یاازنوع به‌سوی‌نوعی که ممثل‌شده‌است صعودانجام میشود.

باید توجه داشت که طرزمعکوس غیرممکن است . هیچگونه نزولی ازنوع محض برویدادبه‌خصوص یا به جنس‌ممکن‌نیست. زیراکه رویدادها واجناس حاصل آمیزش انواعند . هیچ نوعی درجوهر خود انواع دیگر را که باآنها سازگار است نشان نمیدهد . مثلا منطوق ستون فقرات‌منطوق های شیر دادن به‌نوزاد یاشناکردن درآب‌را نشان نمیدهد . بنابراین‌هیچ گونه مطالعه درنوع ذی فقار به خودی خود نمیتواند موهم پستانداران، یا ماهی‌ها باشد ، وبه صورت امکانات مجرد ، نه جنس بوسیلهٔ نوع‌فقط قابل کشف است ، نه مورد مثال ، زیراکه هردو شامل صوری هستندکه بوسیلهٔ نوع «معلوم» نشده است . جنس‌آمیزش بالقوهٔ انواع است ، ومورد مثال فردی ضمن‌چیزهای دیگرشامل آمیزش بالقوهٔ‌انواع‌است، ومورد‌مثال فردی ضمن‌چیزهای دیگرشامل آمیزش‌بالفعل چندین‌جنس‌است. قیاس‌طرحی‌است برای‌ارائهٔ طرق‌آمیزش یاترکیب.

بنابراین تکلیف منطق تجزیه و تحلیل کلیات نیست بلکه آمیزش یا ترکیب‌آنهاست .✿

فلسفه عبارتست ازصعودبسوی‌کلیات باتوجه به‌فهم امکانات ترکیب‌آن کلیات . کشف‌کلیات جدید بدین‌طریق به‌مثمربودن‌کلیات قدیم کمك‌می کند چنین کشفی‌امکانات جدیدترکیب‌را بحد دیدمیرساند.

✿ رجوع شودبه «سوفسطائی» افلاطون.

بخش پانزدهم

حتی ادراك نیمه روشن اصل بزرگی مستعد آنست که خودرا بانیروی احساسی عظیمی بیاراید. آشفتگی اعمال خاص ناشی از چنان احساس پیچیده‌ای باهستهٔ برداشت درونی‌عمیق درادوار بدوی غالبا آمیخته‌باتوحش وبد خلقی است. وبالاخره زبان مدنی دستهٔ‌کامل الفاظرا دراختیار انسان می‌گذارد که هریك از آنها محتوی عقیدهٔ‌کلی تحت تخصص آن لفظ است. اگربخواهیم بکلیت مشترك دراین تخصصات مختلف برسیم، باید تمامی گروه الفاظرابه‌امیدتمییزعنصرمشترك جمع آوریم. این آئین به منظور تعمیم فلسفی واجب است. استعمال پیش از وقت یك لفظ آشنا با داخل کردن مفهوم ضمنی خاص وآشنای آن لفظ ناگزیر موجب محدودیت‌تعمیم منظورمیگردد.

مثلاً: فرض کنیم که‌فرض علمی‌ما این‌باشد که باطنیات غائی‌عبارتند ازوقایع درجریان‌انشاء خود. درآن صورت هرواقعه‌را که درفردیت‌علیحدهٔ آن تحت مشاهده قرار دهیم عبارتست ازمعبربین دومقصدمطلوب، یعنی اجزاء مرکب آن واقعه درپراکندگی منفصل مطلوب خود درحالی که به همین اجزاء مرکب درپیوستگی متصل خود تبدیل میگردند. دربارهٔ‌این جریان دونظریهٔ رائج موجودند. یك نظریهٔ مبنی بر **خالق** خارجی‌است که این پیوستگی غائی‌را ازهیچ پدید می‌آورد. نظریهٔ دیگرعبارتست ازاینکه طبق اصل مابعد طبیعه‌ای که متعلق بماهیت چیزهاست، هیچ چیز در عالم نیست مگرامثلهٔ این معبراجزاء مرکب این امثله. اکنون فرض می‌کنیم که نظریهٔ ثانوی‌را پذیرفته‌ایم. دراین صورت‌لفظ «خلاقیت» مبین‌این‌منطق است که هرواقعه‌ای جریانی است که به بدعت منجرمی‌گردد، ونیز چون «خلاق» را درعبارات «خلاقیت ذاتی» یا «خلاقیت نفس- خودآفرینندگی» میپوشانیم ازمفهوم ضمنی‌خالق‌اعلی پرهیز کرده‌ایم. اماهمان لفظ«خلاقیت» موهم خالق است، وبدین نحوتمامی‌این‌نظریه حالت تضاد یاوحدت‌وجودی پیدامی‌کند. بااین‌وصف این‌نظریه انشاء بدعت‌را به‌ذهن متبادرمی‌کند. لفظ «مراشده ✿» مشتق است ازفعل رشد به معنی «بایکدیگر رشد کردن.» این لفظ این خاصیت راهم دارد که‌صفت مشبهٔ «رشید» بطورمعمول دربارهٔ منطوق واقعیت مادی‌کامل بکارمیرود. بدین طریق **مراشده** برای نقل‌منطوق

✿ Concrescence

چیزهای متعدد که وحدت کامل مرکب حاصل می کنند مفیداست . اما از بیان بدعت مولدی که در این جریان موجود است بازمی‌ماند. مثلا منطوق خاصیت فردی را که درمراشدهٔ معلومات موجود دراصل ناشی می گردد حذف میکند. باین طریق بابکاربردن لفظ «مراشده» واقعه بصورت «احساسی شده» یعنی با «صورت درون ذاتی» خودبه‌ذهن متبادرنمی‌شود.

ونیز ترکیب «باهم» یکی ازالفاظی است که درفلسفه سوء استعمال شده است . لفظ عامی است که بوسیلهٔ اقسام بی‌شمارانواع نموده‌شده‌است. بدین نحواستعمال آن چنانکه گوئی یك معنی معین‌را درامثال مختلف بیان می کند، بالکل مغالطه آمیزاست. تمامی معانی «باهم» را درمراحل مختلف تجزیهٔ مواردتجربه می‌توان یافت. هیچگونه «دوچیزی» یاچیزهائی «باهم» نیستند مگر درتجربه ، وهیچگونه چیزهائی به هرمفهوم « هستی »کائن نیستند مگربصورت اجزاء مرکب درتجربه یابصورت ذاتیات فرا دادکه عبارتند ازموارد درخلق ذات.

بخش شانزدهم

بنابراین برای رسیدن به‌تعمیم فلسفی که عبارتست ازفعلیت یافتن غائی که بظاهر تعمیم عمل تجربه تصورشده است . حشومسلم الفاظ لازم خواهد بود. آن الفاظ بااضافه وربط یکدیگررا تصحیح خواهندکرد . در این بحث بالفاظ « باهم » ؛ «خالقیت یا مولد بودن » ، « تراشد » ، «درك» ، «احساس» ، «صورت درون ذاتی یاذهن»، «معلومات»، «فعلیت» «صیرورت» و «فراداد» نیازمندیم .

بخش هفدهم

دراین مرحله از تعمیم رشتهٔ فکری جدید بمیان می‌آید . وقایع صیرورت می‌یابند وفساد می‌پذیرند . درحال شدن یاصیرورت بلافصل هستند وبعد درگذشته ناپدید می‌شوند. رفته‌اند ؛ فساد یافته‌اند، دیگرنیستند و تبدیل بعدم شده‌اند. افلاطون آنهارا چیزهائی که «همواره درحال شدنند وهرگز واقعاً نیستند» خوانده است . اما افلاطون پیش‌ازآنکه جملهٔ قبلی را بنویسد تعمیم مابعد طبیعهٔ سترك خودرا یافته بود، که همان کشفی‌است که اساس بحث حاضرمارا تشکیل داده‌است . در رسالهٔ سوفسطائی نوشت

«عدم» خود صورتی از «کون» است . این نظریه‌را فقط نسبت بصور ازلی خود مصداق داد. اما بایست همین نظریه‌را باشیائی که فساد می‌پذیرند نیزمصداق میداد . در آن صورت جنبهٔ دیگر روش تعمیم فلسفی‌را نیزممثل ساخته بود. وقتی عقیده‌ای‌کلی بدست می‌آیدآنرا من‌عندی بموضوع‌انشاء آن محدودساخت .

درقالب دادن بطرح فلسفی به هرمنطوق ماوراء طبیعه بایدحداکثر گسترشی‌را که تحمل‌آنرا دارد داد. فقط ازاین راه‌است که درتلفیق‌حقیقی عقائد وافکارمیتوان تحقیق کرد. ازفلسفهٔ خست اوکام مهمتراین‌نظریه است (اگرجنبهٔ دیگرهمان فلسفه نباشد) که دامنهٔ اصل‌مابعد طبیعه‌رانبایدجز باضرورت مفهوم‌آن محدودساخت .

بدین نحو باید نظریهٔصیرورت ارسطاطالیس — یا درست تر بگوئیم افلاطون — را بانظریهٔ فساد متعادل سازیم . موارد وقتی فساد می‌پذیرند ازمرحلهٔذاتی کون‌بمرحلهٔ عدم‌ذات‌میرسند.امامعنی‌این‌جمله آن‌نیست که آن مواردهیچ‌شده‌اند. آن‌موارد بصورت‌رویداد سرسخت‌باقی‌می‌مانند:

Pereunt et imputantur. خودشاکینند وخودقاضی

انحاء بیان‌معمولی‌بشر گذشته‌را برای‌مابسه‌بصورت‌می‌آراید — علت ومعلول ، حافظه ؛ وتبدیل حال مثبت تجربهٔ گذشتهٔ بلافصل باساس تعدیل زمان حال آن . بنابراین «فساد» عبارتست ازتعهد سمتی‌درآیندهٔ متعالی، عدم موارد عبارتست از «نامیرائی برون ذاتی» آنها . درك مادی محض عبارتست ازنحوه‌ای که یك مورد درذات هستی خود مورد دیگری‌را که‌وارد مرحلهٔ نامیرائی برون ذاتی عدم خود شده است جذب میکند . بعبارت دیگر درك مادی محض عبارتست ازنحوهٔ حیات گذشته درحال حاضر، این همان علت ومعلول است . همان حافظه است. بینش اشتقاق است . تطابق حسی‌است باوضع معلوم . تداوم احساسی گذشته است باحال حاضر. عنصر اساسی است که خلق نفس یاخود زائی هرموردزمانی ازآن فوران میکند. بنابراین فسادمرحلهٔ آغازصیرورت‌است. نحوه‌ای که گذشته فساد می‌پذیرد عبارتست ازنحوه‌ای که‌آینده صیرورت مییابد .

جزء چهارم

تمدن

۱۶

حقیقت

بخش یکم

حقیقت و **زیبائی** دوخاصیت بزرگ نظم دهنده هستند که بموجب آنها **ظاهر** خودرا باتصمیم بلافصل درون‌ذات تجربه کننده توجیه‌میکنند. توجیه مقام خودرا درمورد بلافصل تعیین می کند . صورت درون ذاتی درك میتواند تأکید یا تخفیف بلافصل‌را شمول دهد، ونیز میتواند قصداطاله‌را درنفس‌آینده یاقصداستثناء راشمول‌بخشد . **حقیقت** و **زیبائی** زمینه‌های نهائی‌تأکید واطاله‌هستند. البته زمان‌حال‌را میتوان قربانی‌آینده کرد، به نحوی که حقیقت یا زیبائی درآینده بتواند دلیل تخفیف بلافصل هریك از آندو گردد.

بخش دوم

حقیقت عرضی است که فقط ملك **ظاهر** است . بـاطن فقط خود آنست وسؤال اینکه باطن صدق است یـا کذب اهلهـانه است . **حقیقت** تطابق ظاهراست باباطن . این تطابق ممکن است کمتر یابیشتر باشد ونیز مستقیم یاغیرمستقیم. بنابراین **حقیقت** خاصیت جنسی‌است باانواع‌درجات وحالات ، در دیوان های دادگستری نوع غلط حقیقت ممکـن است معـادل شهادت دروغ گردد. یامثلا، تمثال‌ممکن‌است چنان راستگوباشد که‌بیننده را بفریبد . پس نفس راستگوئی‌آن معادل فریب است . تصویر منعکس در آینه درآن واحد راستگو و دروغگوست . تبسم‌فرد دورو وفریبنده‌است . وتبسم فردبشردوست ممکن‌است راستگوباشد. اما آن هردوبه‌راستی‌لبخند میزدند .

بخش سوم

منطوق **حقیقت** را میتوان تعمیم داد، به نحوی که ازهر گونه اشارهٔ صریح به ظاهر اجتناب به عمل آید . دوشیئی ممکن است چنان باشند که اولا هیچیك جزو مشکل دیگری نباشد ، وثانیاً طبایع مختلط آن دو شامل عامل مشترکی باشد ، هرچند به مفهوم کامل کلمه جوهر آن دو مختلف است. در آن صورت میتوان گفت که آن دوشیئی بایکدیگر رابطهٔ حقیقت دارند. بررسی یکی از آن دو میتواند عاملی را که متعلق بذات دیگر باشد برملا سازد . بعبارت دیگر انتزاعی میتوان کرد وعناصری ازنقش کامل را میتوان حذف نمود.

نقش قسمی را که بدین نحو بدست می آید میتوان گفت که از اصل منتزع شده است . رابطهٔ حقیقت را وقتی میتوان گفت که محتویات برون ذاتی دو درك را به یکدیگر مربوط ساخته است که یك نقش قسمی وفقط همان نقش قسمی ازهردو درك انتزاع شود. هریك از آن دوهمین نقش قسمی را متجلی می سازد ، هرچند عناصر محذوف آن دو مشتمل براختلافاتی هستند که متعلق به فردیت مختلف آنهاست. افلاطون برای بیان رابطهٔ رویدادمرکب بانقش قسمی که آن رویداد آنرا متجلی می سازد کلمهٔ «مشارکت» را بکار میبرد. جز آنکه افلاطون منطوق نقش قسمی را به نقش منتزع محضی ازعناصر کیفی محدود کرده منطوق واقعیات خاص رشیدرا بعنوان اجزاء مشکل واقعیت مختلط مستثنی مینماید . این عمل محدود ساختن موجب گمراهی است. بنابراین ماازنقش چنان سخن می گوئیم که درحد امکان جزء عناصر منقوش خود شامل مختصات رشید باشد . با این توسعهٔ معنی ، میتوانیم بگوئیم که دومحتوی برون ذاتی وقتی در رابطهٔ حقیقت متحد شده اند که هریك درهمان نقش مشارکت داشته باشد . هریك آنچه را دیگری تاحدی هست ممثل می سازد. اما اگر بپرسیم منظوراز «حقیقت» چیست فقط میتوانیم جواب دهیم که وقتی دو رویداد مختلط درهمان نقش مشارکت دارند رابطهٔ حقیقت موجوداست. در آن صورت معرفت درباب یکی ازرویداد ها تا آن حد که رابطهٔ حقیقت گسترش دارد مستلزم معرفت درباب رویداد دیگر است .

رابطهٔ حقیقت به نحوی که درتجربه تحقق پذیرفته است همواره مشتمل برعنصری ازظاهر است . زیرا که درکهای جداگانهٔ دو رویداد مختلط به

نحوتجزیه ناپذیر اکمال شده‌اند به‌نحوی که دوبرون ذات دروحدت‌تضاد نسبت بیکدیگر قراردارند . درتضاد جواهرمخالف ، برداشت درونی‌عینیت محدود نقش موجوداست . بموجب این عینیت انتقال صورت درون ذاتی‌از احساس یك برون ذات دیگرموجوداست. آنچه مخصوص یکی‌است‌مخصوص دیگری‌است. قبول وجدانی «چنانست» صورت درون ذاتی‌است که درخود شامل‌توجیه انتقال خودازبرون ذات موجوددریك طرف تضاد به برون ذات موجوددرطرف دیگرتضاداست.

بدین نحویك برون ذات بعنوان رویداد واقعی‌بدلیل تشابهات خود به‌برون ذات دیگرتعادل مجددارزشهای نسبی عوامل خودرا حاصل‌میدارد. بعبارت دیگربرون ذات رویداد واقعی میشود که برنگك **ظاهر**است. اگر برون ذات تنهاباشد عوامل‌آن بآن نسبتهـا درك نخواهند شد . دانستن حقیقت بطورغیرکامل معادل درهم ریختن‌باتصریف عالم است. مثلافردوحشی که فقط تاشمارهٔ ده میتواند بشمارد دراهمیت اعداد کوچك شدیداً مبالغه روامیدارد، ومانیز که چون بچند میلیون میرسیم قوهٔ تصورمان بازمیماند همین‌کاررا می کنیم . اعتقادباینکه دانستن حقیقت حتماً خوب‌است، جمود اخلاقی خبط آمیزی‌است . حقیقت‌جزئی ممکن‌است‌بشرکلی‌را بزاید. واین بشرکلی‌ممکن‌است‌بصورت خطای‌عمده‌درآید.هانری پوانکاره✿خاطرنشان می کند که آلات‌دقت که درغیروقت بکاربرده‌شوندممکن است‌مانع پیشرفت علم گردند. مثلا اگرقوهٔ تصورنیوتن‌تحت استیلای‌اشتباهات قوانین کپلر که بوسیلهٔ مشاهدات اخیر کشف شده است قرارداشت، ممکن بود دنیا هنوز درانتظارقانون جاذبه‌باشد، حقیقت‌بایدبوقت‌باشد.

بخش سوم

دومثل نمایان ازرابطهٔ حقیقت درتجربهٔ بشر بوسیلهٔ اشـکال و بینش حسی دراختیارما هستند ، شکل عبارتست ازامکان مجرد پیوند با اتصال خاص ازفعلیت هائی که برون ذات ازلی‌ای‌را محقق می کند ، وآن برون ذات ممکن‌است ساده باشد یاترکیبی‌ازبرون ذاتهای ساده‌تر. تحقق‌ممکن است اولامربوط به‌پیوندکامل باموارد‌مشکل آن درتکالیف محوله باشد ، یـا ثانیاً ممکن است مربوط به‌تحقق فردی برون ذات ازلی بوسیلهٔ برخی یا

✿ Henri Poincaré ریاضی دان فرانسوی ۱۸۵٤-۱۹۱۲

تمامی مواردمتشکله باشد ، یاثالثاً ممکن‌است بتحقق مشترك بوسیلهٔ پیوند فرعی‌غیرمشخص باشد. تمامی این‌شقوق صرفاً بامکان اشکال‌ازانواع‌مختلف است، که‌ازلحاظ منطق‌رسمی بسیارمهم‌است.

اماازلحاظ بحث فعلی‌ما به همین واقعیت وسیع احتیاج داریم که شکل عبارتست از امکان مجرد پیوند معینی که نقش معینی را ممثل می‌سازد.

هیچ جملهٔ مبین شکل‌را بطور صرف اعلام نمی‌کند . جملهٔ مبین همواره‌شامل‌انگیزه‌ای‌برای‌تولید نظریهٔ‌معین علم‌الروحی دردرك شکل‌منظور نظراست. بعبارت دیگرجملهٔ مبین سعی‌داردصورت درون ذاتی‌راکه‌احساس شکل بعنوان معلومات می آید ثابت کند . بنابراین ممکن‌است‌انگیزه‌ای باشد برای باور کردن یاشك‌آوردن ؛ یالذت بردن ، یااطاعت کردن.این انگیزه جزء بوسیلهٔ وجه دستوری و زمان فعل مورد استعمال بشنونده یا خواننده منتقل‌میشود، وجزء بوسیلهٔ تمامی‌مفهوم نقلی جمله، وجزءبوسیلهٔ تمامی محتوی کتاب، جزء بوسیلهٔ اوضاع واحوال جنس کتاب وازجمله‌جلد آن ، وجزء بوسیلهٔ اسامی مؤلف وناشر. دربحث در ماهیت شکل آشفتگی زیادی ازطریق اشتباه گرفتن انگیزهٔ علم‌الروحی بجای خود شکل بمیان آمده‌است

شکل منطوقی‌است دربارهٔ فعلیت‌ها، اشاره‌ای است، فرضیه‌ای است ، انگاره‌ای است دربارهٔ چیزها . پروردن آن درتجربه بکار چندین مقصود میخورد. شکل حالت نهائی ظاهراست . زیراکه فعلیت هائی که محمول منطقی هستند به‌لباس تمثیل خبرتصورمیشوند . پرورش عاری از استشعار اشکال مرحله‌ای است درانتقال از **باطن** وهلهٔ بدوی تجربه به**ظاهر** وهلهٔ نهائی . درپست ترین انواع فعلیتها که در جریان آنها اشکال کمتر پدید می‌آیند ، عملا **ظاهری** نیست که وهلهٔ بدوی را از وهلهٔ نهائی متفاوت کند .

اینکه شکل جالب باشد ازاینکه صدق باشد مهمتراست. این‌جمله که گفتیم تقریباً تکرار لفظی‌است . زیراکه کارمایهٔ عملکرد شکل دریك موردتجربهٔ جالب بودن آن است واهمیت آن است . اماالبته شکل صدق برای جالب بودن مستعدتر ازشکل کذب‌است. ونیزعملی که برطبق‌ترغیب احساسی شکل باشد اگرشکل صدق باشد برای توفیق مستعدترست . و صرف نظرازعمل، تماشای حقیقت جالبیتی از آن خوددارد. امابعد ازتمام

این توضیحات وتوصیفات بازهم این‌نکته درست‌است که ماهیت شکل در جالب بودن آن‌است . هیچ‌چیز بهتر از آشفتگی ناشی‌ازتسلیم اشکال جهت رسیدگی‌ازلحاظ علمی‌منحصراً توسط منطقیون خطرعلوم تخصصی‌را آشکار نمی‌سازد .

حقیقت شکل دررابطهٔ حقیقت آنست باپیوند که محمول‌منطقی آنست. شکل موقعی صدق‌است که پیوند درواقع نقش‌راکه خبرشکل‌است ممثل ساخته باشد. بنابراین درتجزیهٔ عوامل‌مشکل مختلف موجود، شکل،اگر صدق باشد ، ظاهراً باپیوند متحداست زیرا که همان مواردفعلیت یافته‌و همان برون ذاتهای ازلی موجودند . اما در هرتجزیه‌ای یك عامل اعلی موجوداست که آمادهٔ اسقاط است، و آن وجه باهم بودن‌است . پیوند برون ذات ازلی‌را دروجه تحقق شامل‌است . وحال‌آنکه درشکل صدق باهم‌بودن پیوند وبرون ذات متعلق بوجه امکان مجرد است . درآن صورت برون ذات ازلی بصورت خبرصرف باپیوند متحد شده است . بنابراین پیوند و شکل متعلق به مقولات مختلف هستی هستند . اتحاد یا یکی شدن آنها ابلهی‌صرف است . این ابلهی ازهمان نوع ابلهی است که طبق مرسوم‌روز رویداد طبیعی‌را بافرمولهای ریاضیات محض‌یکی‌بدانیم .

اشکال مانندهرچیزدیگرباستثناء تجربه درذات خود، فقط به‌نحوی که درتجربه پرورش می‌یابد وجود دارند . عملکرد و تکلیف خاص قطب مغزی آنست که محتوی برون ذاتی درکهای آن فقط دروجه امکان موجود است . اما رویداد قطعی اصالة مستلزم قطب مغزی است . بنابراین در تجزیهٔ مورد:فعلیت یافته قطعاً ولزوماً اجزاء مشکلی می‌یابیم که بوجه‌امکان تعلق دارند . نمایان‌ترین مثل صدق وکذب درمقایسهٔ هستی‌های‌وجه‌امکان وهستی‌های وجه‌فعلیت بدست می‌آید.

بخش چهارم

برای حیوانات روی این زمین بینش حسی اوج تعالی **ظاهر** است. محسوسات مشتق از فعالیتهای بدنی درگذشته برمناطق دنیای همزمان افکنده میشوند . لحن فرض امکان احتمالی صرف حذف گردیده است. مناطق چنانکه در حق خودشان باشند همراه محسوسات برصاحب بینش ظاهر می‌شوند . **ظاهر** دراین هنگام آنست که محسوسات مناطق‌رامشخص میکنند .

دراین هنگام این سؤال پیش می آید که : آیا محسوسات واقعاً مناطق را مشخص می‌سازند ؟ جواب بستگی داردباینکه منظوراز «واقعاً» چیست ونیز منظوراز «مشخصات» چیست ؟ در اینجاست که منطوق صدق و کذب نسبت به بینش حسی مصداق دارد . اما درقلمرو حقیقت جایگاه متعدد است : وما باید انواع حقیقت و کذب را که بینش حسی بر آن قادراست تجزیه کنیم.

در وهلهٔ اول، وضع نخستین محسوسات‌را به‌عنوان مشخصات لحن مؤثره باید به‌خاطرداشت. محسوسات‌دردرجهٔ اول‌بصورت آن گونه‌مشخصات بارث برده شده‌اند ، وسپس بوسیلهٔ « انتقال صوری» به نحوبرون ذاتی بصورت مشخصات مناطق تصورشده‌اند . اهمیت عظیم محسوسات نتیجهٔ‌این وضع محسوسات است. زیرا که محسوس بعنوان عاملی در معلومات موجب درك خود بصورت‌مشخصات لحن‌مؤثره که همان‌صورت درون‌ذاتی آن‌درك باشد تحمیل‌میکند. بدین‌نحو نقش لحن‌مؤثره‌متطابقاً بوسیلهٔ نقش‌محسوسات پدید می‌آید واما چون منطقه‌ای دربینش حسی سرخ نمودار شود، این‌سؤال‌پیش می‌آید که آیا سرخ به‌نحو مستولی الحان مؤثره فعلیت هائی‌را که درواقع آن منطقه‌راتشکیل میدهند توصیف می کند یانه . اگرمی کند، باین‌مفهوم بین باطن‌منطقه وظاهرآن جهت صاحب بینش همزمان رابطهٔ حقیقت‌موجود است ، مثلا اگرنور درآینه بانعکاسات برخورده است ، ظاهرمنطقهٔ پشت آینه هیچ زمینه‌ای‌برای حدسیات دربارهٔ الحاق مؤثره فعلیتهای مشکل آن بدست‌نمیدهد.

این منطوق محسوسات بعنوان مشخصات لحن مؤثره برای فلسفه تضادی است، هرچند برای فهم عادی‌انسان نسبة واضح‌است. برانگیختگی ازرنگ سرخ میان اشخاص عصبی مزاج وورزوها رواج دارد . لحن مؤثرهٔ بینش بیشهٔ سبزرا درفصل بهارفقط بارنگ دلپذیرسبزمیتوان تعریف کرد. آن لحن مؤثره هیجان استحسانی نیرومندی است با مشخصات سبزی در فصل بهار. عقل به‌بو بعنوان معلومات می چسبد : حیوان بورا به عنوان مشخصات احساسات درون ذاتی خودتجربه میکند . ذهن مستشعر توسعه یافتهٔ مابه‌محسوس‌بعنوان معلوم می آویزد : تجربهٔ اساسی‌ما بعنوان‌حیوان بورا بعنوان نوعی‌احساس درون ذاتی می‌پرورد. تجربه بصورت آن احساس بوبناك آغاز می شود و بوسیلهٔ قوهٔ تفکر باحساس آن بو توسعه می - پذیرد .

همچنین میتوانیم مشخصات حالات‌را که درشرف تبدل به‌محسوسات هستند ، مشاهده کنیم ، که درواقع برای کودك عمل محسوسات‌را انجام میدهند، وبوسیلهٔ عقل مترقی فردرشید از آن‌مقوله بیرون نهاده می‌شوند. مثلا حالات احساسی مادری که کودکش‌را پرستاری میکند ، یعنی حالات محبت‌یاشادی یاغم یابرانگیختگی، مستقیماً توسط کودك درصورت مادردیده میشوند وتوسط کودك بآنها جواب داده میشود. قطعاً کوچکترین احتمالی موجود نیست که‌دنباله‌های‌دقیق‌اندیشه که‌اپیستمولوژیست‌ها علم‌خودرا بوسیلهٔ آن بدست می‌آورند، ازذهن کودکان بی‌زبان یاسگها و اسبها خطور کرده باشد . بینش‌های مستقیم آنگونه حالات دراینگونه قضایا باید با شرائط مساوی باسایرمحسوسات واردذهن شوند. اما نسبت به‌بینش آن گونه‌حالات عملکردهای بدن حیوان به نحوی متفاوت با عملکرد های‌آن در انتقال محسوسات تغییر می‌کنند . بنا براین برای عقل‌تحصیل کرده تفاوت‌نوعی موجوداست.

اما درهرحال کودك نشاط ماد. خودرا بصورت معلومات حس میکند ومتطابق باآن لحن مؤثر آنرا حس می‌کند . معلوم مشتق از گذشته‌است: یعنی گذشتهٔ بلافصل . معلوم بر آن منطقهٔ فعلی‌افکنده میشود که درتصرف پیوند مواردی است که رویدادمرکب هستی مادررا، اعم ازتن وجان،پدید می‌آورند. برای کودك **ظاهر** شامل مشخصات نشاط است . ودراین مورد کودك ممکن است نسبت بمادر همزمان واقعی به‌مفهوم‌کامل‌کلمهٔ «حقیقت» رابطهٔ حقیقت داشته‌باشد — وغالباًاین رابطه‌را دارد.

بخش پنجم

رابطهٔ بینش‌حسی باموارد‌همزمان نیزمیتواندنوع دیگری از رابطهٔ حقیقت‌را بین‌ظاهروباطن ممثل‌سازد.

بینش حسی ممکن‌است نتیجهٔ عملکردطبیعی‌بدن سالم‌حیوانی‌باشد. میراث تبعی ازمواد سابق روح انسانی نیزممکن‌است دراین طبیعی بودن سالم سهیم باشد . همچنین‌بدن وروح خاص موردبحث ممکن است درآن تطابق عکس‌العملهای خودنسبت به‌فعالیت های خارجی عمده‌کارمایهٔ ساری که عادة برای حفظ وبقای آن نوع حیوان‌لازم است، سهیم باشد. درصورت موجود بودن این شرائط طبیعی بودن، ظاهری که از آن نتیجه می‌شود آن ظاهری خواهد بود که خاص‌آن نوع حیوان دراوضاع واحوال‌آن‌نوع‌است.

این رویداد طبیعت‌است، وظاهردنبالهٔ قانون طبیعی‌را بیان می کند که‌بآن دورهٔ نظام گیتی و آن شرائط خاص‌تر درآن دوره تعلق دارد . این رابطهٔ حقیقت بین ظاهروباطن است که ذات‌آن ازنوع رابطهٔ حقیقت نخستین‌غیر مستقیم تراست . درارتباطی که باموردِ دارد وسیع‌تر ومبهم‌تر وپراکنده‌تر است . در واقع آنچه‌را بدید آوردیم همانست که افرادی از نوع خود ما که دراوضاع واحوال مناسب پرورده شده‌اند دراوضاع واحوال مشابه‌بدید درمی آورند .

بخش ششم

درحد هرنوع رابطهٔ حقیقت تمایزی بمیان می‌آید **باطن**درگذشته عمل می کند ، **ظاهر** درحال‌حاضردیده میشود . در شبی که مهتاب‌باشد ، رگهٔ نورانی ضعیف آسمان که کهکشان است **ظاهری** از جهان همزمان است، یعنی‌منطقهٔ وسیعی در داخل **«ظرف»** آن دنیاست به نحوی که آن دنیا پدید می گردد. اما باطنی که عمل کردآن درآن ظاهر نشرمی کند ، جریانی ازکارمایهٔ نوراست که از عمیق‌ترین اعماق فضا ودرقوهٔ تصورما از میان‌زمان نامحدود می گذرد .

آنسوی آن کهکشان به‌نحوی که درمرآی ماواقع است ، در فاصلهٔ محدود غیرمعینی، مانعی که مارا ازفضای همزمان‌آنسو جدامی کند :— آیا آن‌فعالیت بسیار گذشتهٔ انتقال‌کارمایهٔ‌نوری هنوزبصورت رویدادهمزمان باقی‌است؟ شاید مواردی که ارتباطات متقابل آنهـا آن منطقهٔ دور را پدید آورده‌اند تربیت فعالیت‌های آنهارا تغییرداده باشند. ستاره‌هادرمدت‌چند روز میدرخشند ومدت چند سال بطول میانجامیدتانورآنها ازمیان برود. **ظاهر**مناطق همزمان رابطه‌های حقیقت خودرا باگذشته‌دارد، ونیز رابطهٔ حقیقت خودرا با**باطن** همزمـان . این روابط حقیقت اخیررا فقط بوسیلهٔ انتقال صوری تصوری میتوان تخمین کرد ، که روابط حقیقت بـاگذشته و تجربهٔ ما ازثبات انواع نظم مربوطه پایهٔ توجیه آن انتقـال صوری تصوری باشد .

شاید درذاتی بودن متقابل موارد، هرچند سابقیت ولاحقیقت— یعنی گذشته وحال وآینده — بازهم متساویاً نسبت به‌قطبین طبیعی یـامادی و ذهنی یامغزی مصداق داشته باشند مع‌الوصف روابط اقطاب ذهنی‌نسبت به یکدیگرمطیع همان قوانین‌نظری نیستند که‌اقطاب‌طبیعی‌ازآنها ناگزیرند.

در آنصورت زمان اندازه گرفتن ومکان سنجش‌پذیر نسبت بارتباطات متقابل آنها ذیمدخل نیستند . بنابراین درمورد برخی‌ازانواع **ظاهر** ممکن‌است درروابط آن باجانب ذهنی دنیای همزمان عنصرعدم فصل موجود بـاشد . سایرانواع **ظاهر** ازقبیل محسوسات عملی دربینش حسی ممکن‌است منوط بزمان ومکان باشند که مبین مرآئی‌هستند که درذاتی بودن متقابل‌اقطاب طبیعی‌ناشی می گردد.

اگرچنین باشد برخی ازانواع **ظاهر** نسبت به **باطن** همزمـان از سایرانواع **ظاهر** رابطهٔ مستقیم‌تری دارند.

بخش‌هفتم

نوع ثالث رابطهٔ حقیقت موجوداست که حتی از نوع دوم که در فوق دیدیم مبهم‌تر وغیرمستقیم‌تراست و آنرامیتوان نوع «حقیقت‌داله» خواند، این نوع‌حقیقت‌رامیتوان موردافراطی‌تحت نوع‌دوم قرارداد. اماروبهمرفته قول آن بصورت نوع‌مشخصی‌قابل‌فهم‌ترست.

نسبت **ظاهر** به **باطن** ، هرگاه حقیقت داله موجودباشد، عبارتست ازاینکه‌درموردبرخی گروههای‌بیننده‌درک **ظاهر** منجر بدرک **باطن** می گردد به‌نحوی که صور درون ذاتی‌آن دودرک متطابق هستند. مع‌الوصف‌هیچگونه نسبت علی‌مستقیمی‌بین **ظاهر** و **باطن** نیست، چنانکه به‌هیچ مفهوم‌مستقیمی **ظاهر** علت **باطن**، یا **باطن** علت **ظاهر** نیست. یکدسته اوضاع و احوال تصادفی این‌ارتباط بین‌آن **ظواهر** و آن **بواطن**را به‌نحوی که در تجارب آن بینندگان درک شده‌است موجب می گردد. **ظواهر** درمـاهیت خود هیچگونه پرتوی بر **بواطن** نمیافکنند ، چنانکه **بواطن** نیزسبب‌آشکار شدن **ظواهر** نمی گردند، مگردرتجارب گروه بینندگانی که بطورخـاص آماده‌شده باشند. السنه‌ومعانی آنها نمونه‌های‌این نوع‌سوم‌حقیقت‌هستند. رابطهٔ حقیقت غیرمستقیمی‌بین‌اصوات یابین علائم بصری روی‌کاغذ بااشکال‌منتقلهٔ صوتی یابصری موجوداست. اکنون این‌بحث‌را به‌نسبت موجودبین جملات مکتوب یابرزبان‌آمده بااشکال تخصیص میدهیم . میان‌گروه مردمی که‌به نحومناسب‌آمادگی دارند هرزبان به‌خصوصی که معمول ایشان باشد طرز استعمال صحیح وطرزاستعمال غلطی دارد. همچنین، درمورد زیبائی هـای هنری‌ادبیات زمان‌فقط معنی‌برون‌ذاتی‌رامنتقل نمی کندبلکه مشتمل برانتقال صورت درون ذاتی‌نیزهست.

موسیقی ولباسهای تشریفاتی وبوهای تشریفاتی وظواهرمرئی‌وموزون تشریفاتی نیزواجد حقیقت داله یاکذب داله‌اند . دراین امثال‌اخیر، نقل وارسال معنی برون ذاتی درحداقل‌قراردارد، وحال‌آنکه نقل وارسال‌صورت مناسب درون ذاتی درحداعلای‌آنست ، موسیقی درآن هنگام که احساس نیرومندی‌را اعم ازوطن پرستانه یانظامی یامذهبی از طریق فراهم‌آوردن هیجانی که سرسپردگان بطورمبهم احساس میکنندکه باید باادراك‌حیات یاباادراك تصادم ملل یاباادراك فعالیتهای خدابستگی داشته باشد، تعبیر میکند، نمونه‌ای بدست میدهد .

موسیقی احساس در همی‌را درادراك مشخصی استنباط میکند ، این خدمت یاناخدمتی‌را ازطریق پیش‌آوردن زیور یاپوشش احساسی که باطن نیمه روشن برون ذاتی را تبدیل بظاهر واضحی می کندکه با صورت درون ذاتی که برای درك آن تهیه آمده‌است رقابت‌دارد، انجام‌میدهد.

درآنصورت رابطهٔ حقیقت مبهمی ازطریق اشتراك صورت درون ذاتی بین موسیقی **وظاهری** که نتیجه میشود موجود است. همچنین بین‌ظاهرو باطن‌رابطهٔ‌حقیقت موجود است — یعنی **باطن حیات‌ملی**، یا باطن **کشش وکوشش** بین ملتها یا **ذات‌خدا** . این‌گداختگی وتخلیط مرکب روابط حقیقت باکذبها آنجاکه ممزوج شده‌اند، نیروی معبر غیرمستقیم هنر را برای بیان حقیقت دربارهٔ ماهیت چیزها بوجودآورده است. البته مثال‌خام وبالنسبه عوامانه‌ای از لحاظ توضیح‌آسان بدست دادیم. اماحقیقت لطیف درونی‌هنر بیشتر ازهمین نوع است .

بخش‌هشتم

این‌بحث انحراف ممثلی ازاصول عادات رفتارکه‌احتمالا پراکنده شده‌اند، وعادات تعبیر درمیان افراد بشر بذهن می‌آورد . عقیده یا رأی از استقرار قبلی‌حالات‌عملکردانسان‌ناشی میگرددکه باآن عقیده‌نزدیکی دارد. این‌عقیده‌دردورهٔ کودکی تجسم خود درتاریخ‌بشر، درشبه‌ظل‌استشعار بی‌آنکه ممیزی‌گردد ، یا بر زبان‌آید درحرکت است. این عقیده برای مورخ اعصاربعدی بوسیلهٔ نومحسوس مفهوم اهمیت‌که بآن قبیله بستگی داردکه اندکی موجب استدراك‌تمییز آن میگردد، خودرا برملا میسازد. امااندکی‌بعد امرواژگون میگردد. این‌حالات عملکرد بوسیلهٔ‌برخی‌عقول ناآرام قبیله تعبیرمیشوند. دراین هنگام نقوش رفتار اضافه برارزش ذاتی

خود جهت زندگی قبیله حالت دستگاه بیان پیدا میکنند ، با ساختمان عقلانی پیوند میکنند. نقوش رفتار، باهیجانات توأم با آنها ادراك ساختمان را برمی‌انگیزند وبالعکس پرورش وپذیرش ساختمان موجب تمایل بسوی حالات رفتار میگردد. بدین‌طریق، تشریفات باحاصل هیجان خود حالت بیان جهت عقائد و آراء میشوند ، وعقائد وآراء تعبیری از آن تشریفات می‌شوند . این بود نقل منشأ بدوی پیوند عقیده بدستگاه بیان .

پیوند بین‌عقیده‌وبیان آن درفوق بعنوان«تعبیر» توصیف‌شد. اکنون باید از این تصور«تعبیر» تجزیه‌ای بعمل‌آورد . دونقش رفتار فقطهنگامی متقابلا تعبیر یکدیگرند که عامل مشترکی ازتجربه درعملکرد هریك از دونقش تحقق‌یافته باشد . عامل مشترك دلیل انتقال از یك نقش به نقشهای دیگررا موجب میگردد .

هرنقشی نقش دیگر را بعنوان عامل مشترك تعبیر میکند. درآنجا نقش رفتارصرفاً نحوهٔ دیگری ازبیان حالت تجربه است. بنابراین مفهوم پذیرش مثل نقش رفتاری است، ورقص قبیله یا تشریفات دربار، نقش‌رفتار دیگری است .

بخش نهم

اما بالاخره چیزی که خواستار آنیم حقیقت بی‌تمییزاست . ارضاء نهانی هدفهای ما مستلزم چیزی است بیشتر از علی‌البدلهای عوامانه یا گریزهای‌دقیق، ولواین گریزهاوعلی‌البدلها بسیارظریف باشند. اعوجاج حقیقت هرگزمارا ارضاء نمیکند. مقاصد ماتوجیه عمدهٔ خودرا درواقعیت محض میجویند. باقی همه اضافه‌ای‌است باین‌بنیان، ولو اضافهٔمهمی باشد. صرف نظر از حقیقت بی‌تمییز حیات ما به نحو مضمحلی درمیانهٔ بوهای خوش‌اشارات وابهامات بگل‌مینشیند .

حقیقت بی‌تمییزی که‌میخواهیم‌مطابقت‌مطابق**ظاهر** واضح‌و آشکارست با **باطن**. درتجربهٔ انسان، ظاهر واضح و آشکار در درجهٔ اول بینش‌حسی است، حقیقت بی‌تمییزی که برای بینش حسی لازم است‌آن حقیقت از نوع اول است که قبلا در بخش چهارم این‌فصل در بارهٔ آن بحث کردیم. درآن بخش این‌نظریه‌را بسط دادیم که درك‌محسوس بعنوان‌برون ذات ظاهری که منطقه‌ای‌رامشخص‌سازدبرآن‌درك‌مستلزم صورت‌درون‌ذاتی‌ای است که‌عیناً آن

محسوس عامل آن باشد. از برگ کنان سبز بهار به سبزی التذاذ حاصل میکنیم؛ ازغروب آفتاب بانقش احساسی که ضمن سایر عناصر خودشامل رنگها وتضاد مرآست ملتذ میشویم. همین است که هنررا ممکن میسازد؛ همین است که شکوه طبیعت دیده شده را فراهم می آورد. زیرا که اگرصورت درون ذاتی دریافت محسوسات برون ذاتی متطابق نباشد ، در آنصورت ارزشهای دید دستخوش ساختمان تصادفی سایر اجزاء مشکل آن تجربه خواهند بود. مثلا دربرداشت وجدانی تکثیر سه ـ چهارشیئی ، صرف عدد هیچ صورت درون ذاتی‌را تحمیل نمیکند . خود عدد صرفاً قیدی است که برخی نقوش اجزاء مشکل مؤثر را تنظیم مینماید. مجرد از آن اجزاء مشکل [معدود] صرف سه گانگی نمیتواند هیچگونه صورت درون ذاتی برای درك خودالقاء کند. اما رنك سبزمیتواند القاء کند. وفرق بین محسوسات وصور ریاضی مجرد درهمین جاست .

ارزشهای ثابت مأخوذ از بینش حسی وقتی از نظر افتاده‌اندوحتی وقتی با سایرهیجانات تلاطم دارند ، موجودند ، از این جهت موجودند که محسوسات خود وارد صور درون ذاتی درك مادی خود میشوند .

بخش دهم

نکته‌ای که باید در آن مصمم شدآنست که آیا چمن سبز در فصل بهاربه نحوی که بچشم می آید ازهیچ‌طریق مستقیمی با اتفاقات داخل منطقهٔ چمن، وبالاخص داخل مناطق تیغه‌های علف مطابقت دارد یانه. آیا دلیلی داریم که معتقد شویم که به نحوی چیزها واقعاً در آن مناطق به‌نحوی که حواس ما آن مناطق‌را درك میکنند هستند؟ دروهلهٔ اول چنین تطابقی مسلماً نمیتواند ازحوائج طبیعت ناشی شود. بینش های فریبنده این نکته‌را اثبات میکنند. دید مضاعف ومقادیر ناشی ازانعکاس وانکسار نورثابت میکنند که ظاهر مناطق ممکن است بکلی نسبت باتفاقات داخل مناطق نامربوط باشند . ظواهرعلی‌النهایه بوسیلهٔ عملکردهای بدن حیوانی نظارت میشوند . این عملکردها واتفاقات داخل مناطق همزمان هردومأخوذ ازگذشتهٔ مشترکی هستند که نسبت به‌هردوبسیار ذیمدخل است. بنابراین این‌سؤال بجاست که آیا بدن حیوانی ومناطق‌خارجی چنان با یکدیگر همنوا نشده‌اند که در اوضاع و احوال عادی طبیعی ظواهر با ماهیت درون مناطق مطابقت داشته باشند .

حصول چنین تطابق متعلق به تکمیل و تکامل طبیعت نسبت با نواع اعلای حیات حیوانی طبیعت خواهد بود . حاجتی باین تکامل نیست ، ظاهر آن است که عجز و مداخله هست و فقط تطابق جزئی . اما باید سؤال کنیم که آیا طبیعت در درون خود شامل تمایلی نسبت به نوادار بودن، یا نفسی که بسوی کمال ترغیب کند نیست؟ در این مسأله بدون گذشتن ازحدود تنك رابطهٔ حقیقت نمیتوان بحث کرد .

۱۷

زیبائی

بخش یکم

زیبائی عبارتست از انطباق متقابل چند عامل موجود در یك مورد تجربه. بنابراین زیبائی بمفهوم اولای آن عبارتست از کیفیتی که تمثیل خود را در موارد فعلیت یافته می‌یابد. یابالعکس: زیبائی کیفیتی است که آن گونه موارد می‌توانند یکایك در آن شرکت جویند. در **زیبائی** وانواع **زیبائی** انتقال تدریجی هست.

«انطباق» به‌نحوی که در اینجا بکاررفته است مبین پایانی است. بنا براین **زیبائی** فقط وقتی تعریف شده است که هدف «انطباق» تجزیه شده باشد. این هدف دوجانبه است. دروهلهٔ اول عدم نهی متقابل میان درکهای مختلف است به‌نحوی که افزایشهای صورت درون ذاتی که طبیعة وبصحت — یادریك کلمه: متطابقاً — ازمحتویات برون ذاتی درکهای مختلف ناشی می‌شوند، یکدیگررا نهی نکنند. چون این هدف بدست آمد، نوع کم اهمیت زیبائی یاعدم برخوردداردناك وعدم ابتذال موجوداست، دروهلهٔ دوم، نوع اعلای زیبائی موجوداست.

این نوع موکول سبق وجودنوع اول است، واین شرطرا بآن میافزاید که اتصال درکهای مختلف دریك ترکیب تضاد های جدید بین محتوی برون ذاتی پدید آورد. این تضادها شدتهای متطابق جدید احساسات را پدید می‌آورند که نسبت بهریك از آنها طبیعی است، وبااین کارشدتهای احساس متطابق را دراحساسات مشکل بدوی افزایش میدهند. بنابراین اجزاء در احساس عظیم کل سهیمند، وکل درشدت اجزاء سهیم است. بدین نحو صوردرون ذاتی این درکهادرتضادهای منقوش یکایك ودسته جمعی آمیخته‌اند.

بعبارت دیگر، کمال **زیبائی** چنین تعریف می‌شود که کمال **رامش** است و کمال رامش چنین تعریف می‌شود که عبارتست از کمال **صورت درون ذاتی** به‌تفصیل ودرترکیب نهائی. هم‌چنین کمال **صورت درون ذاتی** به‌مفهوم **«نیرومندی»** تعریف می‌شود.

«نیرومندی» به‌مفهومی که اینجا بکار رفته است دو عامل دارد، که عبارتند از تنوع جزئیات باتضادمؤثر که همان کلانی باشد، و **نفس‌شدت** که عظمت نسبی است بدون ارتباط باتنوع کیفی. واما حداکثر **نفس‌شدت** علی‌النهایه موکول به **کلانی** است.

بخش دوم

برای درك این تعریف زیبائی باید سه نظریه را بخاطر داشت که متعلق به نحوهٔ حکمت نظری است که این جهان بر طبق آن دراین فصول تعبیر شده است. این سه نظریه به‌ترتیب بروابط متقابل ذیل نظردارند. (الف) بین محتوی برون ذاتی درك وصورت درون ذاتی آن درك، و(ب) بین صوردرون ذاتی درکهای مختلف موجود دریك مورد، و(ج) بین صورت درون ذاتی درك وخودبخودی موجوددرهدف درون ذاتی موردرك کننده . این سه نظریه متقابلا بایکدیگر مربوطند، اما هریك از آنها اصلی را طرح میکند که بوسیلهٔ دونظریهٔ دیگر صراحت نیافته است. اکنون این سه نظریه به‌توالی توضیح داده می‌شود .

(الف) اعتقاد براین است که هرعامل کیفی در **عالم** در درجهٔ اول مشخصات و توضیحات صورت درون ذاتی است به‌نحوی که نوع نامتناهی کیفیات مستلزم امکان تنوع نامتناهی صوردرون ذاتی است که آن کیفیات را ممثل میسازند.

معنی آنچه گفتیم این نیست که صور درون ذاتی که کیفیات مختلف را ممثل می‌سازند. تماماً متساویاً درشعورانسان ممتازند. استشعارعنصرمتغیر غیرمسلمی است که به‌نحوغیرمطمئنی برسطح تجربه کم و زیاد می‌شود . اما همین شعورجزئی ازاین نظریه است که محتوی کیفی برون ذات درك شده وارد کیفیاتی میشود که درصورت درون ذاتی آن درك ممثل گردیده است. این اصل کلی است که دربیان نظریات زیرقراردارد. (الف) نظریهٔ احساسات متطابق ✿

✿ رجوع شود بجزء سوم ازاین فصل.

که وهلهٔ اول مورد را موجب می گردند ، و (ب) نظریهٔ تقویمات کیفی که فعالیت‌های قطب مغزی را تشکیل میدهند، و (ج) نظریهٔ تقویمات موجود در **ذات قدیم خدا** ، که دراینجا نفس عالم هم‌ازآن تعبیر شده است .

لازم‌می آید که صورت‌درون‌ذاتی‌درك‌جزء بوسیلهٔعنصر کیفی موجوددر محتوی برون ذاتی آن درك القاء شده باشد . درواقع تطابق درآغاز امر موجوداست. مکرراًدرفوق گفتیم که آنچه‌**هنر**رامکن‌ساخته‌است ونیزعامل فلسفهٔ جبردر**عالم** باین‌اصل‌بستگی‌دارد.

این نظریهٔ تطابق فقط دربارهٔ جنبهٔ کیفی محتوی معلوم برون ذاتی مصداق دارد. لازم میآید که نسبت به‌بیان‌کلی‌تر مبنی برتطابق‌صورت‌درون ذاتی بامعلوم برون ذاتی دواستثناء به میان آید . این هردواستثناء وقتی پدید میآیند که انتزاع به حدغائی خود رسیده باشد . غایت انتزاع‌از کلیهٔ عناصر کیفی موجب میشود که نقش بصورت ریاضی محض تقلیل‌یابد — مثلا سه گانگی یارابطهٔ مجرد گروه اعداد ،ازقبیل مربع بودن عدد چهار. اینگونه صور بحکم ماهیت اصلی خودنمیتوانند صور درون ذاتی‌را موصوف ومشخص سازند . مثلا هیجان یااحساس‌مربع ندارد. بنابراین‌نظریهٔتطابق نسبت نقش ریاضی مصداق ندارد مگربه روش غیرمستقیم از قبیل احساس کیفی‌نرم‌بودن محیط یاتیز بودن چهار گوش‌یاعظمت حجم. دراینجاریاضیات محض به‌محدودترین‌مفهوم جدید آن مطرح‌است .

ونیزمنطوق مورد بالفعل — یعنی‌فعلیت منفرد — را میتوان مجرد ازهرگونه اجزاء کیفی یاریاضی‌پذیرفت که بهرمعنی درجوهر آن یابعنوان معلومات برون ذاتی ، یابعنوان صور درون‌ذاتی یابعنوان روابط بین‌درکها تحقق یافته‌اند . فعلیت خاص نیزمیتواندازحالت دلالت بدوی خودمجرد شودبه‌نحوی که دروهلهٔ بعدی تجربه بعنوان «آن» محض ازذهن میگذرد. فقط اجزاء کیفی فعلیت موجود در معلوم میتوانند بصورت درون ذاتی درآیند .

تنها فعلیتی که درصورت درون ذاتی بآن اشاره میشودعبارتست از موارد بلافصل در جریان خود سازی . صورت درون ذاتی آن درون ذات بلافصل است درآن حالت احساس درون ذاتی . در مفهومی که به فعلیتی برای درك‌برون ذاتی میتوان بعنوان «آن» محض اشاره کرد، آن فعلیت واردصورت درون ذاتی‌درك نمیگردد.

(ب) نظریهٔ ثانوی وحدت مورد بلافصل را که درشرف تشکل است بیان میکنند . صور درون ذاتی صرفاً اجزاء مکملی از یك واقعیت هستند که عبارتست ازاحساس درون ذاتی یك مورد. میان درکهای مختلف توزیع و تقسیمی درکاراست ودلیل آن این واقعیت است کـه هرجزء از کل معلوم برون ذاتی تکثیر کیفی متطابق خودرا درصورت درون ذاتی القاء میکنند . تاآن حد که کیفیات متحد بایکدیگردرمعلومات برون ذاتی متخالف روی میدهند در آن صورت اثربخش بودن آن کیفیت در صورت درون ذاتی باید بوسیلهٔ جریان اکمال وغیرتجزیه بودن ونیز بوسیلهٔ سازگاری بـا سایر احساسات کیفی القاء شود. بدین نحوتوزیع صورت درون ذاتی میان درکهای جداگانه دردرجهٔ اول راجع است بهمبادی متطابق صورت درون ذاتی مأخوذ ازاجزاء مشکل مختلف کل معلوم برون ذاتی.

(ج) نظریهٔ سوم استقلال غائی جریان را بیان میکنند . این جریـان ترکیب صور درون ذاتی که متطابقاً اشتقاق یافته‌اند بوسیلهٔ رویداد سابق معلومات حل میشود. چون این معلومات درماهیت های جداگانهٔ خودحامل هیچگونه اصل تنظیم کننده‌ای جهت ترکیب خودنیستند. اصل تنظیم کننده ازوحدت بدیعی اشتقاق می‌یابد که بوسیلهٔ موجودجدیدی که در جریـان پدید آمدن است بر آنها تحمیل میگردد . بنابراین مورد بلافصل ازخود بخودی ذات خود باید تعریف غیر موجود را جهت ترکیـب صورت درون ذاتی بدست دهد . بدین نحو آینـدهٔ **عالم** هرچند تحت شرائط ذاتی بودن گذشتهٔ آن قرار دارد، برای تعریف کامل خود درانتظار خود بخودی موارد منفـرد جدید اسـت بـه نحوی کـه آن موارد در وقت خود هستـی میگیرند .

بخش سوم

اکنون باید بین دومعنی لفظ **زیبائی** تمییزی قائل گردیم . معنی اول آن بود که دربخش یکم این فصل داده شد. این آن **زیبائی** است که در موارد بالفعل که همان چیزهای کاملا واقعی موجود در عـالم هستند تحقق پذیرفته‌اند.

اما هنگام تجزیهٔ یك مورد برخـی اجزاء محتوی برون ذاتی آنرا میتوان بدلیل سهم متطابقی که در تکمیل صورت درون ذاتی مورد کامل دارند **زیبا** خواند . این مفهوم دوم لفظ **زیبائی** را باید ازلحاظ دقت بیشتر به

عنوان تعریف کلمهٔ **«زیبا»** تحت توجه قرار داد. زیبائی که درمورد تحقق یافته است هم به‌نحوی برون ذاتی که آن مورد از آن منشأ میگیرد بستگی دارد وهم به‌سرافت طبع آن مورد. محتوی برون ذاتی بدلیل آن **زیبائی** زیباست که در آن موردبواسطهٔ اعمال‌مساعد سرافت طبع آن تحقق‌خواهد یافت .

بهمین طریق هرجزء ازمحتوی برون ذاتی به‌مفهوم غیرمستقیم تری که استعدادتغییرات درمعنی آن موجوداست «زیبا» ست . هرجزء ممکن است بدلیل آن **زیبائی** بوسیلهٔ تداعی مساعد یاسایر معلومات که بااعمال مساعد سرافت طبع بوسیلهٔ موردی که آن‌را درك میکنـد توأم شده است تحقق خواهد پذیرفت ، زیبا باشد . اما چنین حسن‌تصادف اعلائی کمال مطلوب است ودراین جهان دست نمیدهد . از کلمهٔ **«زیبا»** معمولا تصور سابق آن گونه محیط برون ذاتی‌را اراده میکنیـم که در آن زمینهٔ کلی اجتماعی تصور سابق آن ممکن باشد ، آن نوع سرافت طبع که از موارد صاحب بنیش منظوربتوان امید آنهاراداشت. ممکن است درفکرهنرمندان یا افراد تحصیل کردهٔ جهان معاصر، یا درفکر تودهٔ بشردر شهر معینی در زمان معینی باشیم . اما «زیبا» درتمامی مفاهیم آن به‌معنی استعداد ذاتی است جهت ارتقاء وتوسعهٔ زیبائی در آن وقت که بعنوان معلومات درمورد صاحب بینش عمل میکنند . وقتی زیبائی به‌هریك ازاجزاء مشکل معلومات نسبت داده‌شود، به‌همین‌مفهوم ثانوی‌است.

بخش چهارم

درتعریف بدوی **زیبائی** منطوق کمـال بطور ضمنی بمیان آمده . «کمال» صورت درون ذاتی یعنی‌عدم اجزاء احساسات‌مشکل درحدآن که متقابلا یکدیگررا چنان نهی‌میکنند که هیچیك بقدرتی که مخصوص آنست نمیرسد .

اما «نهی» دومعنی دارد که باید دقیقاً ازیکدیگر تمییزداده شوند، زیرا که فقط یکی از آن دومبتنی برکاستن از کمال است . نهی‌تام‌نمونه‌ای ازمتناهی بودن صورت درون ذاتی است. نهی تام از «کمال» نمیکاهد . در آن صورت کمال درقسم خود موجود است — یعنی درنوع متنـاهی بودن خود با استثناآت چنین و چنان . امـا در آن صورت جزء مشکل احساس درون ذاتی که تماماً نهی شده است صحیحاً جزء مشکل آن صورت درون

ذاتی نیست . بلکه صرفاً چیزی است که در اوضاع و احوال دیگری جزء مشکل میبود. این مفهوم نهی‌را «عدم‌استحسان» میخوانیم .

معنی دیگر نهی — یعنی آن معنی که از کمال میکاهد — مبتنی است برحضور فعال وحقیقی هردو جزء احساس مشکل. دراین‌قضیه‌احساس ثالثی است که خاصیت آن انهدام متقابل است، به نحوی که یك احساس مشکل دیگر (یاهردو) ازحصول قدرتی که حقاً متعلق بدرك معلومی است که‌آن احساس ازآن ناشی میگردد عاجز میماند. این همان احساس‌شر است بکلی ترین مفهوم . یعنی دردبدنی یاشرفکری ازقبیل غم ووحشت و کراهت . این نوع نهی‌را « انهدام استحسانی » میخوانیم . انهدام استحسانی درصورت درون ذاتی جزء مثبتی است و باکمال تناقض‌دارد . تجربهٔ درون ذاتی انهدام استحسانی‌را «احساس ناسازگار» میخوانیم . چنین احساسی درصورت درون ذاتی موردصاحب بینش عاملی‌است. هرقدر احساس ناسازگار شدید تر باشد عقب نشستن‌ازکمال بیشتراست.معلوم مرکب وقتی «عیناً ناسازگار» است که درمیان نوع‌بیننده‌های منظورعادة احساسات ناسازگارتولید کند.

ازاین بحث لازم میآید که درتعریف **زیبائی** درتمییز نکته‌ای اهمال شده باشد . احساسات درون ذاتی که از نوع تجربهٔ احساسی انهدام استحسانی هستند بایدمستثنی شوند — یا درواقع همچنانکه خواهیم‌دید متعلق به طبقه‌ای هستند که محتاج بحث جداگانه است . « کمال» وقتی صحیحاً چنان خوانده شده باشد مستلزم استثناء احساسات طبقهٔ مذکوره است .

بامطالعهٔ بیشترمی‌بینیم که موارد غیرکامل همواره بهتر از مواردی که نوع معین کمال‌را محقق میسازند موجودند. درواقع کمال اعلی‌و کمال اسفل داریم ، عدم کمالی که هدف‌آن نوع اعلی‌باشد برفراز کمالهای‌اسفل قراردارد. مادی ترین وحسی ترین التذاذات باز هم انواع « **زیبائی** » هستند . بنیان پیشرفت تجربهٔ احساسات ناسازگا.است . ارزش‌اجتماعی آزادی دراین است که تولید ناسازگاری میکند . کمالاتی که در آن سوی کمالات واقعند . تمامی تحقق متناهی است ، هیچ کمالی نیست که عدم تناهی کلیهٔ کمالات باشد . کمالاتی که ازانواع مختلف باشند درمیان خود ناسازگارند.

بنابراین آن کمك که **ناسازگاری** میتواند به **زیبائی** بکند —

درحالیکه خود **ناسازگاری** انهدام‌آور وشراست — احساس مثبت تغییر سریع‌هدف است ازاهمیت . کمال‌پوسیده بکمال مطلوب دیگری که‌تازگی وطراوت آن هنوز باقی‌است. بنابراین ارزش **ناسازگاری** سهمی‌است که به مزایای **عدم‌کمال** میرسد.

بخش پنجم

مطالعهٔ تمدن باستانی یونان ارزش ناسازگاری‌را جلوه گرمیسازد. مردم یونان باستان‌بواسطهٔ ارمان عظیم کمال چشم‌به‌پیشرفت گشوده‌بودند. این آرمان نسبت بآرمانهائی که تمدن های اطراف پدیدآورده بودند ، پیشرفت شگرفی بود. آن آرمان درتمدنی عملی بود وتحقق یافت که‌زیبائی خاص خودرا درحیات بشربحدی حاصل کرد که نه‌پیش از آن برتری‌داشت ونه از آن زمان تاکنون برتری یافته است . هنر آن ، علم فرضی‌آن ، و حالات زندگی آن ، ادبیات آن ، مکاتب فلسفی آن ، احکام دینی‌آن،همگی دست بهم داده بودند تاتمامی جنبه های این آرمان شگفت‌را بیان کنند . باتکرار امر درنسلهای متوالی تازگی وطراوت به‌تدریج زائل‌شد. آموختن وسلیقهٔ تعلیم دیده جای حرارت بدعت جوئی‌را گرفت . هلنیسم‌جای‌خود را به دورهٔ هلنیستی داد که نوع درآن بواسطهٔ تکرار خفه شده بود. اگر تاخت وتاز بربرها وقیام دوکیش جدید ، یعنی مسیحیت واسلام، به‌تمدن مدیترانه دست نیافته بود ، سرنوشت آن تمدن‌را میتوانستیم درقوهٔ خیال مجسم کنیم:

دوهزارسال قالب های هنر یونان بدون‌آنکه روحی داشته باشند تکرار شدند : مکاتب فلسفی یونان وابیقوری و ارسطاطالسی ونوافلاطونی همه سرگرم بحث دراقوال منجمد بیروح : تواریخ قرار دادی : دولت ثابتی که قدوسیت تشریفات باستانی‌را داشته‌است باتقویم‌های زائیدهٔعادت تقویت‌میشده‌است: ادبیات‌عاری‌ازعمق: علم که‌جزئیات‌را بوسیلهٔاستقراء از مقدمات‌عاری‌از تحقیق‌تفصیل میداده‌است: ظرافت‌های‌احساس‌بدون‌نیرومندی بدعت جوئی.

این تصویر خیال انگیز نیست . علیرغم تمامی طوفانهای حوادث چیزی ازنوع آنچه برشمردیم درمدت هزارسال برسرامپراطوری بیزانس آمد ، علیرغم پدیدآمدن مذهب جدید بودائی وعلیرغم هجوم تاتارها،

چیزی از نوع آنچه وصف کردیم مدت هزار سال نصیب امپراطوری وسیع چین گردید.

چینی‌ها و یونانیها هردو برخی کمالات تمدن‌را حاصل کردند — و هریك از آن کمالات درخور تحسین است . اما حتی کمال نیز تحمل ملال تکرار نامتناهی‌را ندارد. نگاهداری تمدن باهمان شدت حرارت‌تحسین آن محتاج چیزی بیش‌ازدانش‌است . شرایط اساسی،بدعت جوئی است؛ به خصوص جستجوی کمالات جدید.

بخش ششم

این نتیجه که گرفتیم هیچ نباید علت اضطراب شود. سرافت طبع ، یا اصالت تصمیم متعلق به جوهر مورد بالفعل است . بیان اعلای فردیت همان است : صورت درون ذاتی متطابق آن همان آزادی التذاذاست که از التذاذ آزادی اخذ شده است. طراوت وغیرت وتندی فوق العادهٔ شدت از آن ناشی شده است. درتوالی شخصی موارد، راهی که به‌بالا وبسوی آرمان کمال میرود وقتی هدف درانتهای آن دیده شود ، ازهرتوقف طولانی در مرحلهٔ حصول هدف که تغییرات عمدهٔ آن کاملا آزموده شده باشند، هیجانی تندتر ایجادمیکند.

بنابراین پند خردمندانه‌ای که میدهیم این‌است که : بیش ازاندازه نباید بطورکامل درهرتحقق ادامه یافتهٔ یك کمال نوع درجا زد . هرمورد جامعه‌ای ازموارد است ، بالاخص هرمورد درجامعهٔ شخصی بایافتن تضادی بین آن **ظاهر** که ازعملکرد قطب مغزی حاصل میشود و **باطنیات** موروثی قطب مادی درجستجوی این غیرت است. آنگاه که سرافت طبع درحداقل خود باشد ، یعنی درعمل بحساب نیاید . ردنهائی عملکرد آن درتناوبات پس وپیش‌حالات متناوب یافته میشود. دلیل اهمیت شامخ‌انتقال‌موج‌درطبیعت مادی همین‌است.

اما — بادرنظر گرفتن مواردردرحد اعلای خود بااعمال مؤثراصالت فکری — حفظ وادامهٔ غیرت پس ازبدست آمدن مرحله‌ای از کمال‌نخست مستلزم استکشاف تمامی تغییراتی است که ناسازگاری‌هارا در نوع کمالی که بدست‌آمده است پدید نمیآورند. تنوع سبکها وتنوع جزئیات‌تزیینی درمعماری گوتیك قرون وسطی‌را میتوان بعنوان تمثیل این‌فرضیه بکاربرد. اما اینگونه تنوعات بسهولت خاتمه میپذیرند. بدعت جوئی شجاعانه‌تری

لازم‌است— بدعت جوئی درعقائد وافکار، بدعت‌جوئی درعرف وعادت که خودرا باعقائد و افکار تطابق میدهد ۰ بهترین خدمتی که ازعقائد و افکار برمیآید عبارتست ازآنکه به تدریج کمال مطلوب نوع دیگر کمال را که برنامه‌ای جهت اصلاحات میشود تاحد اقطاب فکری بلند کند۰ تمثیلی از این نظریه همان خدمت‌مسیحیت است که آرمان های جدید جهت زندگی اجتماعی بشرپدید آورد ۰ بعبارت دیگر آرمان جامعهٔ جدیدی که ازخصائص معرف جدیداخذشده است‌پدید آمده‌است .

بخش‌هفتم

این نظریه اظهارشده است که تجربهٔ انهدام درحد خود شراست : درواقع چنین اظهار شده است که آن تجربه معنی شررا بوجود میآورد ۰ اکنون می‌بینیم که این اعلام بیش ازحد ساده لوحانه است ۰ توصیفات و مشخصاتی‌باید برای آن قائل شد، هرچند این‌توصیفات ومشخصات آن‌مقام اصلی‌را که ناشی‌ازاین‌بیان‌است که«انهدام به‌عنوان رویدادمسلط‌درتجربه» تعریف صحیح‌شر است، بحال خودباقی‌میگذارند.

اختلاط **زیبائی** و **شر** ازعملکرد مشترك سه‌اصل مابعد طبیعی‌ناشی میگردد:

(۱) اینکه تمامی پذیرش‌فعلیت متناهی‌است.

(۲) اینکه تناهی‌مبتنی‌است براستثناء شق‌ثانی‌امکان .

(۳) اینکه عمل فکری صوردرون ذاتی‌را که باشقوق متناوب مستثنی ازکامل‌بودن تحقق‌مادی تطابق دارندبمرحلهٔ تحقق واردمیکند.

نتیجه آنست که سر وکارهای دنیای بالفعل از توافق احساس بوسیلهٔ آهنگهای متباعد که ازاقطاب فکری پدید میآید منحرف میشود ۰ مورد جدید ، حتی مجزی ازقوهٔ تفکر خودبخود آن ، بدین نحو باعدم توافق اساسی که دردنیای بالفعل که ازآن فوران میکنـد موجود است مواجه میگردد۰ این مواجهه حسن تصادف است۰ زیرا که درغیراین صورت‌فعلیت دردور تسلسل موجود میشد وفقط یك گروه معدود امکانات‌را محقق‌میکرد. آنچـه گفتیم نظریهٔ محدود و انبـاشتهٔ برخی از متفکران بـاستان بوده است ۰

درتجربهٔ فردی سه طریق برای حل این عدم توافق دنیا به نحوی که برای درك معلوم است موجود است۰ ازاین سه طریق دربارهٔ دوطریق

آن تحت اصطلاح کلی «نهی» بحث کردیم. یك طریق‌را «عدم استحسان» خواندیم ، آن طریق درك منفی صرف است. طریق دیگر عبارت است از تحقق مثبت بااحساس مثبت ناسازگاری . دراین قضیه حذف عدم توافق محض بااحساس مثبت شکستگی حادلحن مؤثره همراه است. این تجربه عبارتست ازدرك معلوم کیفی که درضمن متطابقاً برصورت درون ذاتی‌تحمیل میشود.

طریق سوم باصل دیگری بستگی‌دارد،وآن این‌است که تلفیق‌مجدد شدتهای مربوطهٔ‌احساسات غیرمتوافق دربرخی قضایا میتواندآن‌احساسات غیر متوافق‌را به‌توافق‌ها تقلیل دهد . این امکان وقتی پدید می‌آید که برخورد الحان مؤثره برخورد شدتها باشد و عدم توافق منطقی و محض کیفیات نباشد. بنابراین دوسیستم درك ممکن است هریك از حیث داخلی متوافق باشد ، اما دوسیستم دروحدت یك تجربه ممکن است ناسازگار باشند وآن وقتی است که دوشدت صورتهای برون ذاتی آن دو ازحیث‌قدر بایکدیگر قابل مقایسه باشند. ممکن‌است دراحساس این باندازهٔ احساس آن یا دراحساس‌آن باندازهٔ احساس این ناسازگاری باشد. اما اگریکی ازدواحساس درشبه ظل احساس باشدت خفیف تری نگاهداری شود،ممکن است زمینهٔ احساس دیگر شود وحس انبوهی وتنوع ایجادکند . این حال عادی تجربهٔ بشری است: یك زمینهٔ وسیع غیرمشخص یا اندکی مشخص باشدت‌خفیف، ویك پیشگاه‌واضح‌ومشخص. این‌طریق سوم‌حذف ناسازگاری را میتوان روش «تقلیل به زمینه» خواند . متناوباً میتوان بهمان صحت این طریق‌را روش « ارتقاء به پیشگاه » نامید .زیراکه اجتناب از عدم استحسان ممکن است بوسیلهٔ مورد صاحب بینش انجام شود در حالی‌که عملکرد آن به‌نحوی است که شدت‌لحن درون ذاتی‌متعلق به‌درك یکی ازدو سیستم‌را زیادمیکند .

واما طریقهٔ چهارم دراینجا آشکار می‌گردد ، این طریقه عبارت‌است ازتوضیح طریق دوم وطریق سوم جهت‌کلیهٔ مواردتجربه هنگامی که‌قوهٔ‌تفکر بحد اعلای فعالیت‌های خود توسعه یافته است . هنگامی که طریق دوم و طریق سوم درحقیقت این طریق چهارم نباشند عبارتند ازنمونه های نوع پست‌کارهای مغزی که «مقاصد بدنی» خوانده شده‌اند. این طریقهٔ چهارم بواسطهٔ سرافت طبع موردکارهای مغزی خودرا چنان هدایت می کند که سیستم سوم درك‌راکه بهردو سیستم غیرمتوافق مربوط است پدیدمیآورد.

این‌سیستم نو به‌نحوی است که توزیع وتقسیم شدتهارا درسراسر دوسیستم معلوم اساساً تغییرمیدهد واهمیت هردورا درتجربهٔ شدید نهائی موردعوض میکند.

این طریقه درواقع‌عبارتست ازآشکارشدن **ظاهر** وفایدهٔ آن درحفظ تنوع انباشتهٔ کیفی **باطن** ازساده‌شدن بوسیلهٔ درکهای منفی .

ظاهر ازطریق متمرکز ساختن شدتهائی که‌چنانکه باید از **باطن** که درزمینه قراردارد اخذ شده‌اند این تنوع‌را حفظ میکند . این خود آئین ساده شدن است. مثلا، در **ظاهر** تنها **منطقه** چند مورد فردی که آن‌را ترکیب کرده‌اند نسخ میکند. همچنین کیفیاتی که درسراسر موارد موجود درباطن پراکنده‌اند در **ظاهر** یادر **مناطقی** که درتصرف این‌موارد ذاتی هستند یا در مناطقی که تداعی معینی بـا آن مناطق دارند . **باطن** بصورت توضیح آئینی که تنوع پرمایهٔ آن حفظ شده است درزمینه‌قراردارد. همچنین تنوع لحن مؤثره دراین هنگام باآن مقدار ازتغییرحال که توافق آن‌را حفظ میکند به **ظاهر** انتقال یافته است . احساس انباشته‌ای خواه ازتوافق ، خواه ازناسازگاریها ، خواه ازپستیها ، خواه ازابتذال محض ، به **ظاهر** منتقل شده‌است . **ظاهر** عواملـی راکه میتوان برای حفظ از آشفتگی **رویداد** تعمیم داد، بحد وضوح احساس بالا میبرد . بدین نحو ظاهر کیفیات پراکندهٔ‌احساس‌رابرای‌تجربهٔ فردی مؤکد میکند.انباشتگی صورت درون ذاتی تاحدی باشدت احسـاسـات فردی اختلاف دارد . تنوع شدتهای فردی‌بوسیلهٔ اختلافات برون ذاتهای‌خودیکریگررا خنثی‌میکنند. **ظاهر** انباشتگی‌را باشدت بوسیلهٔ یکی ساختن اختلافـات برون ذاتهـا توأم میسازد. برون ذاتهارا ساده میکند ، و مضمونات کیفی دنیای معلوم‌را برآن وجه ساده شدهٔ برون ذاتها میپراند . شدتها وانباشتگی‌را به‌بهای استنباط تجارب واضح الحان مؤثره، اعم ازخوب وبد، حفظ میکند . حد اعلای شررا ممکن میسازد. زیراکه‌آن هردورا ازحذف بیروح یا پـائین آوردن بیروح‌حفظ میکند.

بخش هشتم

اکنون[۵] میتوانیم دقیق‌تر دردلائل توافق ودلائل احساس‌مثبت انهدام آن مطالعه کنیم . باید بخاطرداشت کـه درست به همان نحو که احساس مثبت لایتجزای توافق ازدست رفته موجوداست ؛ بهمان نحواحساس مثبت

لایتجزای توافق بدست‌آمده موجود است . نه‌فقط رویدادجزئیات تجربه که به‌یکدیگر فرصت هستی میدهند موجود است ، بلکه در آن سوی آن احساس مثبت کل بصورت **توافق** هست . عیناً احساس مثبت کل بصورت ناسازگار موجوداست. وهریك بحکم متوافق یاناسازگاربودن حس‌میکند **توافق** بصورت توافق حس میشود وناسازگاری بصورت ناسازگاری . اما **توافق** چیزی بیش ازسازگاری منطقی‌است وناسازگاری چیزی بیش‌ازعدم توافق منطقی است . مفتاح حل‌این مشکل عبارتست ازفهم ودرك فردیت ؛ واین عبارتست ازاحساس هرعامل برون ذاتی‌بصورت «آن» منفردبااهمیت مخصوص‌آن اهمیت عاطفی برون ذات بصورت «آن» ودرحالی‌که ازجنبه های کیفی خود درلحظه‌ای‌که عرضه میشودرها باشد ، یکی ازقوی ترین نیروهای موجود در طبیعت بشراست . همین اهمیت احساسی بنیان مهر خانوادگی واساس علاقه به‌تعلقات خاص‌است . این‌خصیصه ازمختصات بشر فقط نیست.

سگ بومیکشد تا دریابد شخص منظورهمان (آن) است که عطوفت سگ ازاو آویخته است یانه . اطاق یااستبل ممکن‌است پراز بوی‌ها باشد که بسیاری ازآنها برای سگ دلپذیرترباشد . اما سگ بخاطر لذت بو نمیکشد بلکه میخواهد آن «آن» راکه تمامی عطوفت او را قبضه کرده است بیابد. هرعلی‌البدل مشابه ممکن‌است‌فریبنده باشد ؛ اماچون کشف شد هرگز آن حسن اثررا ندارد. تشابه ممکن‌است جلب عطوفت کند.اما «آن» اصلی برحدت احساس فرمانرواست. این‌نوع علاقه بنیان بسیاری امورمربوط به‌باستان شناسی است — ازقبیل سنگ نبشته‌ای که حك‌آن بفرمان و زیرنگاه سناخریب انجام یافته است. تقلید تمجیدآمیزهنرمند معاصرازآن فاقد قدرت جلب‌است؛ مگر ازلحاظ برخی‌علائق تحقیقی . پرستش بقایای‌قدیسان حس‌دردآنگونه‌علائق‌را به‌جنبش درمی‌آورد.

شك نیست که ارزش احساسی فردیت خاص ازتعمیم‌احساسات ناشی میشود تا ازعناصرحسی صرف‌آنها خلاص حاصل گردد . اینگونه کیفیات احساس تعمیم یافته عبارتند ازتحق‌وتحسین، احساس‌ممتازبودن، احساس ارزندگی ، نفرت، وحشت ، احساس کلی تلازم ، یعنی اشیاء خاص که باهستی مشخص توأم شده‌اند . ذاتی بودن متوالی مورد پس ازمورد در زندگی روح درمورد فعلی‌آن زندگی شامل تعالی درکهای متوالی برون ذاتهای خاصی خواهدشد . در درکهای مختلف آن کیفیات جدید شامخ

میشوند ، در حالیکه کیفیات اصیل بااختلافی حاضرنـد . بدین‌نحو حذف تدریجی انواع اخص کیفیت به‌میان میآید ، که ازمؤثربودن تطابقی‌درلحن درکهای نهائی تغییرمیپذیرند و کم وزیاد میشوند . کیفیـات دقیقـهٔ تعمیم یافته جای آنهارا میگیرند — ازقبیل احساسات اساسی تعلق خاطردرهمهٔ عمر، یانفرت درهمهٔ عمر ، یاعلو استحسانی . بنـابراین دلالت‌آن «آن» جزء بواسطهٔ وضع آن درنقش تجربه و جزء بواسطهٔ تجلی بـلافصلی که از کیفیات فرعی انجام میدهدلحن احساسی قویاً مصرحی که‌اهمیت بارزدارد پدید میآورد. اهمیت صرفاً بواسطهٔ ترکیب‌کلی صورت درون ذاتی دربیننده بلافصل نیست. در«آن» برون ذاتی اصیل نیزمنعکس میگردد . بنابراین آن «آن» که بوسیلهٔ جزئیات فرعی وضع و کیفیت بآن دلالـت شده است علی‌النهایه در ظاهربعنوان «آن»بـانهـاد ثـابت خوددرك شده‌است.

ازلحاظ اپیستمولوژی مکتب اصالت احساس، این درك نهائی‌بعنوان تفسیر تأثیرات حسی اصلی تعبیر میشود. اما در این درك نهائی هیچگونه تسلسل منطقی ، اعم ازاستقرائی یاقیاسی، موجود نیست ، صاحب بینش یا بیننده‌کارهای واقعی‌سابق‌آن برون ذات درموارد سابق زندگی‌روح‌مستقیما اکمال‌میکنند ، به‌نحوی که‌آندو ازیکدیگرتجزیه ناپذیر میشوند . آنچه « تفسیر » خوانده میشود عبارت است ازآمیـختن قراآت مختلف تاریخ واقعی، وتزئین‌اعلای حدسیات‌نیست. منطوق‌تأثرات حسی کیفی‌محض‌بعنوان مبدأتجربه دربرداشت وجدانی‌مستقیم هیچ‌مجوزی ندارد.

برای فهم **توافق** وناسازگاری باید حتماً بخاطر داشت‌که قـدرت تجربه ازحیث انباشتگی وشدت بر زیربنای جزئیات بستگی دارد که خود ازافراد ذی‌اهمیت ترکیب شده‌باشد. **ظاهر** هنگامی باحسن تصادف‌پدید آمده است‌که آشفتگی مواردرا که منفرداً فـاقد اهمیت هستند در چند چیزفردی مهم‌ساده کرده باشد. درآن صورت ظاهر دنیارا به‌مفهوم عواملی که ازجهان رسیده است «تفسیر» کرده است — به‌نحوی که هرعامل‌تفسیر را بتوان بوسیلهٔ برداشت وجدانی مستقیم مدلل ساخت — وآن‌درصورتی است‌که شعورازعهدهٔ تجزیه تاآن‌حد برآید. تجربهٔ قرین‌باحسن‌تصادف اینگونه است. قدرت خودراازموافقت برون ذات‌های منفردمهم‌اخذمیکند ووجود خودآن باهمیت‌آن برون ذات‌ها میافزاید . واین التذاذ از**توافق** است ودراین التذاذ یك عامل این برداشت وجدانی است‌که آیندیر، در آن موقع که نامیرائی برون‌ذاتی آن واقع‌است، دلائل **توافق**را میافزاید.

انهدام موجودنیست.

اما تجربهٔ عمیق میتواند بدون توافق موجود باشد . در این حال انهدام خصائص مهم برون ذات‌های مهم موجود است. وقتی‌احساس مستقیم چنین انهدامی برتمامی موارد استیلا یابد احساس بلافصل شر ومعلومات مخرب یاتضعیف شده جهت آینده موجود میشود . **توافق** باحفظ و بقای اهمیت‌فردی جزئیات بستگی‌داردوناسازگاری ازانهدام آن تشکیل گردیده است . در **ناسازگاری** همواره محرومیت هست . اما چنین **ناسازگاری** نیزممکن است باحساس درافتادن‌آرام درعدم استحسان‌کلی یادراهلیت که پیش درآمد عدم استحسان است، ترجیح داشته‌باشد. کمال درسطح خاذل دون **عدم‌کمال** باهدف عالیترقراردارد.

توافق کیفی صرف درحد تجربه‌ای که بالنسبه از برون ذات های بسیار مهم محروم باشد نوع خوارشدهٔ توافق است که رام ومبهم است ودر نما ونیت ناقص . یکی ازمشخصات سیستم زیبای برون ذات ها آنست که به نحوی که درتوالی مواردی که برای التذاذاز آن سیستم اتخاذشده‌است پذیرفته میشود ، بسرعت سیستمی ازبرون ذات‌های ظاهرباخصائص قوی‌بنا مینهد . پیکر سازیهائی که برهشتی مشهورکلیسای شارترانجام یافته‌اند ، درضمن که‌کار خودرا به عنوان جزئیات موجود درکل انجام میدهند ، اهمیت فردی بامشخصات قطعی‌دارند. هیچ‌الگوی صرف زیبائی کیفی‌موجود نیست . درآن هشتی آن مجسمه ها قرار دارند ، که هریك زیبائی فردی خودرا دارد، وهمگی به‌زیبائی کل کمك میکنند. فردیت باقی‌درجزئیات آن پیکرها اساس‌استوارتجربهٔ قوی‌است.

هنر وقتی به‌حد اعلای خود برسد این نظریهٔ ما بمد طبیعه را ممثل میسازد که اطلاق با نسبیت به‌هم بافته‌شده‌اند. در اثر هنری نسبیت توافق تلفیق میشود، ومطلقیت ادعای فردیت علیحده است که‌عوامل مشکل‌تلفیق بعمل‌می آورند.همچنین می‌فهمیم که چگونه **ظاهر** به‌نظریهٔ‌ارسطاطالیس که «مبنی بر« آن» محسوس‌باقی‌بانهاد ذاتی‌است منجرمیگردد. نظرگاه گوینده مبین‌حقیقت مهم است. مبرهن بودن این نظریه از همین جاست . اهمیت استحسانی این‌فردیت ظاهر در دعوی‌آن به جلب توجه است. دراین‌حد که ظاهر رابطهٔ حقیقی باباطن دارد آن فردیت باقی دال بر جامعهٔ واقعی است که از لحاظ احاطه‌ای که برآینده دارد مهم است . بدین نحودعوی فردیت ظاهر بجلب توجه نمودار اهمیت غیرمستقیم انتظار ومقصودبه‌نوان

عوامل موجود در التذاذ بلافصل است. خطر گذشتن ازمیان خیابان برای شخص پیاده روعامل تنظیم کنندهٔ ارزش‌های استحسانی صحنهٔ ظاهر خیابان است، تصورمشهود کاملا انفعالی ومجردازعمل ومقصود تصور افراطی کذب است. این تصور عامل تنظیم کنندهٔ نهائی راکه درترکیب‌استحسانی‌موجود است‌حذف‌میکند. امّاالبته تنوعات عظیم‌عمل‌وتنوعات‌عظیم مقصودموجودند. نکتهٔ غائی آنست که بنیاد باطن راکه ظاهربرآن استوار است دربرآورد ظاهر هرگز نمیتوان از نظر دور داشت .

۱۸

حقیقت و زیبائی

بخش یکم

از بحث در دوفصل قبلی این جزء چنین مینماید که **زیبائی** از حقیقت منطوق وسیعتر و اساسی‌تری است . البته این هردو اصطلاح در این بحث به مفهوم بسیار کلی بکاررفته‌اند. موارد استعمال محدودتر ازمعانی وسیعتر که در این جابکار رفته‌انـد باهیچ چیز به جز تصورات قبلی عادی مربوط باهمیت وعدم اهمیت نخورده‌اند . **زیبائی** عبارتست از تطابق داخلی اقلام مختلف تجربه با یکدیگر به‌منظورایجاد حد اکثر تأثیر. زیبائی بدین‌نحو روابط متقابل اجزاء مختلف باطن ، و نیز با روابط متقابل اجزاء **ظاهر** ونیز با نسبت **ظاهر** به **باطن** سروکار دارد . بـدین نحو هرجزء تجربه میتواند زیبا باشد. شناسائـی غایت عالم متوجه به تولید **زیبائی** است . بنابراین هر سیستم اشیاء که به‌هر مفهوم وسیعی زیبا باشد تا آن حد که زیباست در موجودیت خود موجه است . امـا آن سیستم بواسطهٔ آنکـه مقدار **زیبائی** ای را کـه نهـی میکند بیش از مقداری باشد کـه پدید می‌آورد، ممکن است درهرصورت به مفهوم دیگر وابماند . بدین نحو آن سیستم هرچند به یك مفهوم زیباست ، رویهمرفته درآن محیط شر است . اما **حقیقت** از دوطریق معنی محدودتری دارد. اول ، حقیقت به مفهوم مهمی صرفاً بانسبتهای **ظاهر** به **باطن** سروکاردارد. حقیقت همان تطابق **ظاهر** و **باطن** است. اما دروهلهٔ دوم منطوق «تطابق» درقضیهٔ حقیقت مفهومتر از منطوق «تطابق» در قضیهٔ زیبائی است. زیرا که رابطهٔ حقیقت مستلزم آن است کـه آن دو روابطه در عالمی مشترك باشند . بخـودی خود وسوای از سایرعوامل، ظاهراً هیچ اهمیت خاصی پیرامون رابطهٔ حقیقت موجود نیست.

واقعیت محضی که موجود است عبارتست ازنسبت محدودی از عینیت . در این واقعیت هیچ چیزنیست که نوع متقابل صورت درون ذاتی‌را در حد مورد صاحب بینش قطعاً الزام کند . ودلیل برای آنکه آن نفوذ کـه رابطه حقیقت برصورت درون ذاتی دارد، باید درجهت ارتقاء **زیبائی** باشدازاین هم کمتر است . بعبارت دیگر رابطهٔ حقیقت‌لازم نیست که‌زیباباشد. ممکن است که حتی خنثی هم نباشد . ممکن است شرباشد . بنا براین زیبائی بصورت تنها هدفی مانده است که بحکم طبیعت خود موجه ذات است . **ناسازگاری** موجود درعالم ازاین رویداد ناشی‌است که زیبائی متنوع‌است ولزوماً متوافق نیست. ومع‌الوصف اختلاطی‌ازناسازگاری درانتقال ازحالتی بحالت دیگرعامل‌لازمی‌است.

حیات برون ذاتی گذشته وآینده درحال حاضرعامل اجتناب ناپذیر اختلال است . ناسازگاری ممکن است بصورت طراوت یـا امید درآید یا ممکن است وحشت یا دردباشد . در انواع عالی‌تر قوهٔ تفکرلحن بی‌جائی یاجابجا شدن نقش خصیصهٔ کیفی خودراباحدت خاصی برصورت درون‌ذاتی بازمی گذارد ؛ حـ وآن خصیصه یاخوش‌آمـد است یـاخصومت . مقصود وسیع درماهیت خود باین دلیل زیباست که بانباشتگی تجربه می‌افزاید . ابعاد درون ذات تجربه کننده‌را می‌افزاید ومحیط آن‌را زیـاد می کند . بنابراین انهدام تحقیقات بلافصل بخاطرمقصود درظاهر، قربانی است در راه **توافق**

بخش دوم

باوجود امکان بی‌موقع بودن رابطهٔ حقیقت ، اهمیت کلی **حقیقت** جهت توسعهٔ **زیبائی** بی‌حد است. پس ازتمامی آنچه گفته شـد ، باز هم رابطهٔ حقیقت حالت ساده و مستقیم تحقق **توافق** است . طرق دیگر غیر مستقیم هستند ، وغیرمستقیم بودن دستخوش تغییرات محیط است .دربارهٔ **حقیقت** نیروی آشکاری موجود است کـه درصورت درون ذاتی درك آن بـا پاکیزگی‌نسبت دارد — یعنی بازدودن ناپاکی که عدم مناسبت غیرمطلوب است . مفهوم مستقیم بودن که حقیقت همراه دارد ازاستقامت فردیت ها که تاآن حد برای زیبائی ترکیب لازم است پشتیبانی می کند . کذب‌تباهی آوراست.

حقیقت دردامنه واحوال و مناسبت خود متنوع است . امـا شیئی ظاهر که بیش ازحد امید قوهٔ تصور سابق بر آن زیبـا باشد ، در آن حال که‌درتجربه دست‌درکارست، **حقیقت** نهفته‌ونافذی‌را باحدتی‌بیرون ازحد قیاس تحقق میبخشد . آن نـوع حقیقت کـه برای گسترش نهائی **زیبائی** لازم است باید کشف شود وتکرارمطالب سابق نیست. آن **حقیقت** که‌برای چنین میزان نا محدودزیبائی **لازم** است‌آن رابطهٔ حقیقت است که‌**ظاهر** بوسیلهٔ آن‌از اعماق **باطن** منابع جدید احساس گرد می‌آورد. آن‌**حقیقت** حقیقت احساس است ونه‌**حقیقت** بکلام درآوردن. روابط موجود درباطن باید در پائین تصورات سابق مبتذل افکار غیر عمقی قرار گیرند . حقیقت زیبائی اعلی درماوراء معانی مضبوط کلمـات قرار دارد.

هروقت **ظاهر** به مفهوم مهم مستقیمی با **باطن** رابطهٔ حقیقی داشته باشد، دربارهٔ **زیبائی**حاصل تأمینی‌دردست است، یعنی تضمینی برای‌آینده شده است‌از این‌کارها که **حقیقت** درخدمت **زیبائی** انجام میدهد، تحقق حقیقت بخودی خودعنصری میشود که **زیبائی** احساس را توسعه میدهد. استشعار، بابرداشتهای درونی نیمه روشن خود، آن عامل راکه چنان‌بطور کلی برحق است وچنان برحسب عادت لازم است حسن استقبال میکنند . عنصر انتظار، تحت نفوذ حقیقت، بـه مفهوم عمیقی ارضاء شده است وبـه **توافق** بلافصل عامل‌می‌افزاید. بنابراین‌حقیقت، درحدخود وسوای ازدلائل خاص که دال به‌عکس این‌موضوع باشد، موجه ذات میشود. حقیقت بامفهوم برحق بودن درعمیقترین **توافق**همراه میشود. اما **حقیقت** این‌قدرت‌توجیه ذات را ازخدماتی که در راه توسعهٔ **زیبائی** انجام میدهـدحاصل میکند. اگر**حقیقت** با **زیبائی** رابطه نداشته‌باشد، نه‌خوبست نه‌بد .

بخش‌سوم

هنرعبارتست ازتطبیق عمدی**ظاهر**با **باطن** . و اما «تطبیق‌عمدی» متضمن هدفی است که باید باتوفیق کم وبیش حاصل گردد . این هدف کـه مقصود هنر است دوجانبه است — یعنی **حقیقت** و**زیبائی**. کمال هنر فقط یك‌هدف دارد، که عبارتست از **زیبائی باحقیقت**. اما هرموقع **حقیقت** یا **زیبائی** درهنرحاصل شده باشد تا حدی توفیق بـدست‌آمده است. در صورت عدم**حقیقت** **زیبائی** درسطح پـائین‌تری قرار دارد ونقص‌انباشتگی درآن‌است. درصورت عدم **زیبائی**‌**حقیقت** تاحد عدم اهمیت نزول‌میکند

اهمیت **حقیقت** بواسطهٔ زیبائی است.

نسبت«ظاهر» به«باطن»چنانست که‌درمرحلهٔ‌نهائی تجربه[«ارضاء» یا «انتظار»] باطن مرحلهٔ اول با صورت درون ذاتی درك میشود چنانکه کوئی درخصائص کیفی«ظاهر» شرکت داشته است. هرموقع باطن واقعاً چنان شرکتی داشته‌باشد، نسبت باحقیقت‌است. هروقت آن شرکت موجود نباشد نسبت‌کاذبه است .

زیبائی تاآن‌حد که‌مربوط به‌تمثل آن‌در**ظاهر** فقط باشدحتماًمبتنی برحصول **حقیقت** نیست. ظاهروقتی‌زیباست که برون ذاتهای کیفی که آنرا ترکیب کرده‌اند باتضادهای منقوش دریکدیگریافته شده باشد به‌نحوی که درك تمامی اجزاءآن مولدکاملترین توافق ناشی ازپشتیبانی متقابل باشد: ازآنچه گفتیم منظور این است که تاآن حد که خصائص کیفی کل و اجزاء وارد صور درون ذاتی درکهای خود میشوند ،کل احساسات نسبت‌باجزاء را تعالی بخشد، و اجزاء احساسات نسبت بکل‌ونسبت به‌یکدیگر را تعالی بخشند . این‌همان توافق احساس است، وچون توافق‌احساس باشدمحتوی برون‌ذاتی آن زیباست .

آشکار است که چون ظاهرحقیقت را مضاف برزیبائی حاصل کرده باشد، توافق به‌مفهوم وسیعتر پدیدآمده است. زیرا که باین مفهوم توافق درضمن مشتمل بر نسبت ظاهر به‌باطن است. بنابراین چون تطبیق‌ظاهر با باطن **زیبائی** باحقیقت را تحصیل کند کمال هنر موجود شده است. یعنی درصورتی که هنری درکارباشد، ورنه تطبیق ظاهر باباطن ممکن است‌نتیجهٔ عمل بطیئی‌طبیعت باشد. چنین نتیجه‌ای‌ممکن است حاصل مقصودجهانگیر عظیمی باشد. اما درآنصورت‌حاصل تطبیق عمدی سریعی نیست که بوسیلهٔ موجودات متناهی آغاز شده باشد ، یعنی حاصل آنکونه تطبیقی نیست که معمولا هنرخوانده میشود.

نیکی عضوسوم‌تثلیثی‌است که بحکم فرادهش هدف مرکب هنرتعیین شده است — یعنی **حقیقت، زیبائی ونیکی**. بانظرگاهی که اینجااتخاذ کرده‌ایم، به**نیکی** نباید میان هدفهای هنر محلی داد . چون **نیکی** از مختصات متعلق بساختمان باطن است که درهریك ازفعلیت‌های فردی‌خود بهتر یابدتر است. نیکی وشر دراعمال و مسافات و در زیروماوراء ظاهر قرار دارند. سروکار آنهافقط‌باروابط متقابل بین دنیای‌محسوس‌است. دنیای محسوس وقتی زیباست نیك است. کاراصلی هنرباکمالاتی است که وسیلهٔ

تطبیق عمدی ظاهر قابل حصول باشند، برخی آنات کمال هنر، بادیدوسیعتر وتجزیهٔ عمیق‌تر ممکن است نیکی را که در غیر آن‌صورت در بعضی اوضاع خاص درحالی که واردفعلیت برون‌ذاتی خودجهت آینده‌میشود ذاتی است، تقلیل دهد. هنر بیموقع بشوخی بیجا شبیه است، یعنی چون به‌جا باشد نیك است، وچون بیجا باشدشرمسلم. این‌خود واقعیت شگفتی است که‌آن دوستداران هنر که‌درنظریهٔ«هنر بخاطرهنر»اصرار بسیاردارند،مستعدآنند که اگرهنرازخدمت‌سائرعلائق رانده شود برسرخشم‌آیند. بااشاره‌بکمال یاکامل شدن هنر اتهام سوء اخلاق یاخلاف عفت بودن را نمیتوان از آثار هنری رد کرد. البته این‌نکته صحیح است که دفاع از اصول اخلاقی‌شماری است که بهتر ازهرشماردیگری احمقان را درجنگ با طالبان تغییر گرد می‌آورد . شاید دراعصار بسیارقدیم آمیبهای محترمی در دفاع از اصول اخلاقی حاضرنشده‌باشند از اقیانوس بارض مسکون مهاجرت کنند... یك خدمت تصادفی هنر به‌جامعه درخاصیت بدعت جوبودن آن است .

بخش چهارم

این‌خود حرمتی‌به‌نیروی اشتیاق محض به‌طراوت است که تغییر(که توجیه‌آن درنشانه‌گیری نسبت بکمال مطلوب دوراز دسترس) باید بوسیلهٔ هنر(که تطبیق**ظاهر** بلافصل جهت**زیبائی** بلافصل‌است) توسعه یابد. هنر سلامت‌آینده را بخاطرمحصول زمان حاضر ازنظر می‌اندازد. وبا این‌عمل مستعدآن است که **زیبائی** خودرا رقیق کند. اماهرچه‌هست، بایدمحصول بلافصلی دردست داشت. خیرعالم نمیتواند بطور نامحدود برعهدهٔ تعویق بیفتد. **روزرستاخیز** منطوق مهمی است اماآن **روز** همواره باما است. بنابراین هنردرهمین جاوهم اکنون ثمرهٔ بلافصل را برعهده دارد، وبا این عمل مستعدآن است که بدلیل ثمرهٔ بلافصلی که‌هدف خود قرار داده است مقداری ازعمق خود را ازدست بدهد. کارهنر آن است که **روزرستاخیز** راهم اکنون باتوفیق‌هممنان سازد. تأثیرحال برآینده‌کاراخلاق است. واما این تفکیك‌کارچندان‌آسانی نیست. زیراکه انتظار اجتناب ناپذیرعنصری کیفی بحال حاضرمی‌افزایدکه تمامی توافق کیفی‌آنرا شدیداً تحت‌تأثیر قرار میدهد. تضادی‌مربوط به‌هنرهست که دراینجا تضادمربوطه به‌اخلاق‌بآن افزوده می‌شود . اخلاق درهدف گیری کمال مطلوب است ، و در حداسفل خود باجلوگیری ازسقوط بدرجات اسفل سروکار دارد . بنابراین انحطاط

دشمن خون آشام رعایت اصول اخلاقی است. مع الوصف در جامعهٔ بشری قهرمانان رعایت اصول اخلاقی رویهمرفته مخالفان سر سخت آرمانهای جدیدند. بشریت دچار مصیبت معلمان اخلاقی پست آوازبوده است که با اخراج ازبهشت تمدن یا نظیر آن مخالف بوده اند. وباید گفت که ازیك لحاظ حق هم داشته اند. چون بالاخره جز ازنظرگاه سیستم عادتی که کاملاجذب شده باشد، یعنی جزازنظرگاه اصول اخلاقی هیچ هدفی نمیتوانیم داشته باشیم. تغییرات مقرون باحسن تصادف «دست دردست هم باگامهای سرگردان و آهسته» انجام می پذیرند.

بخش پنجم

آن عامل موجود درتجربه که هنر را ممکن میسازد استشعار است. البته استشعار مانند هرچیزدیگر بیك مفهوم غیرقابل تعریف است، استشعار همان استشعار است و باید به تجربه مفهوم شود. اما استشعار نیزمانند چیزهای دیگر کیفیت بارزی است که درجوهر التصاق اوضاع واحوال ممثل میگردد، جنبهٔ کیفی آن التصاق است. بنابراین میتوانیم تجزیهٔ آن جزئیات را بخواهیم که التصاق آنها درتجربه به استشعارمنجرمیگردد.

استشعار آن کیفیت است که بعنوان نتیجهٔ التصاق رویداد وتصوری در بارهٔ آن رویداد در مضمون برون ذاتی سردرمی آورد. متطابقاً ازبرون ذات مرکب میگذرد وبه صورت درون ذاتی درك می رسد. استشعار آن کیفیت است که درتضاد بین **فعلیت ومطلوبیت** ذاتی است، یعنی بین محصولات قطب مادی و قطب مغزی درتجربه. هروقت آن تضاددرتجربه عنصر ضعیفی باشد درآنصورت استشعاربصورت نطفه یابصورت قدرت خفته موجود است. تاآن حد که تضادکاملا معروف وشامخ باشد، مورد شامل استشعار توسعه یافته ای است. آن قسمت ازتجربه که بوسیلهٔ استشعار نورانی شده است فقط انتخاب است. بنابراین استشعار حالتی ازتوجه است استشعار حد اعلای تأکید انتخابی را فراهم می آورد. سرافت طبع مورد مخارج عمدهٔ خود را اول در جهت استشعار وثانیاً درتولید عقائد و افکار که باید وارد محوطهٔ توجه بالاستشعار گردند مییابد. بنابراین استشعار سرافت طبع وهنر قریباً به یکدیگرمربوطهستند. اماآن هنر که درحدود استشعار واضح پدیدمی آید فقط تخصیصی از هنری است که بطور پراکنده تر در درون استشعار نیمه واضح یا در درون فعالیتهای غیر مستشعر تجربه توزیع وتقسیم شده است.

استشعار سلاحی‌است که سطحی بودن مورد تجربه را تقویت میکند. اهمیت **ظاهر** نهائی را به‌نسبت اهمیت **باطن** بدوی بالامیبرد . بنابراین آنچه دراستشعار واضح و روشن است **ظاهر**است، وآنچه درپس استشعار با جزئیاتی که بزحمت در استشعار تمیز داده میشوند نیمه روشن قرار گرفته‌است **باطن**است. آنچه‌به اقلیم توجه بالاستشعار می‌جهد تودهٔ‌تصورات سابق دربارهٔ **باطن**است، و نه برداشتهای درونی در بارهٔ خود**باطن**. در اینجاست که‌خطاپذیربودن پدید می‌آید. مصدورات استشعار واضح‌وصریح مستلزم نکته سنجی است که ازطریق ارجاع به‌عناصری انجام شود که در تجربه موجودند، ونه واضح هستند نه‌صراحت دارند. بلکه برعکس نیمه روشن وانباشته ومبهم هستند. این‌عناصرنیمه تاریك آن زمینهٔ نهائی لحن‌را که اگرنباشد اثرهنرمحو میشودبرای هنرفراهم‌می‌آورند. آن‌نوع **حقیقت** که هنر بشری طالب‌آنست دراستنباط این زمینه دردنبال کردن‌برون‌ذاتی که برای استشعار واضح عرضه شده است‌قراردارد.

بخش ششم

مزیت هنر در خدمت به‌تمدن در سطحی بودن و متناهی بودن‌آن قرار دارد. هنر برای استشعار پارهٔ متناهی ازکوشش بشری راکه کمال خود را در داخلهٔ حدود خود فراهم می آورد جلوه‌گر میسازد . بنا براین زحمت صرف جهت مقصود بنده‌پرورانهٔ اطالهٔ عمر برای زحمت بیشتر یا برای خرسندی بدنی صرف، به تحقق بالاستشعار هدف قائم‌بالذات وعاری از زمان درحدود زمان تبدیل حال می‌یابد. اثر**هنر** پاره‌ای ازطبیعت‌است با نشانهٔ سعی آفرینندهٔ محدود برآن ، به نحوی که تنها و بی‌مانندست چیزی منفرداست که ازلایتناهی‌مبهمی که‌درپس آن است بیرون کشیده‌شده است. بنابراین **هنر**مفهوم‌بشریت راارتقاء میبخشد. ابتهاجی به‌احساسات میبخشد که فوق طبیعه است . غروب‌آفتاب باشکوه است. امابشریت را تحت‌الشعاع قرار میدهد و متعلق به‌جریان کلی طبیعت است. یك میلیون غروب‌آفتاب افراد بشر را بسوی تمدن نخواهد دواند. آن‌کمالات متناهی که برای پدیدآورده شدن بوسیلهٔ بشرآماده‌اند مستلزم**هنرند** تا آنهارا دراستشعار بشر برانگیزد.

خود استشعارحاصل هنردر پست‌ترین صورت‌آنست. زیرا که از نفوذ مطلوبیت درتضاد آن باباطن، بقصد تجدید ساختمان باطن‌بصورت ظاهر

متناهی ومنتخب، حاصل میگردد. اما استشعار پس از آنکه از هنر سر بر آورد بیدرنگ هنر اختصاصی جدید حیوانات مستشعر — وبه‌خصوص هنر بشری — را پدید می آورد. بیك مفهوم هنر رشد اضافی و کشندهٔ وظایفی است که در عمق طبیعت قرار دارند. جوهر هنر آنست که مصنوع باشد. اما کمال آن آنست که به‌طبیعت باز گردد. درحالیکه هنر میماند. بطور خلاصه: هنر همان تربیت طبیعت است. بنابراین در وسیعترین مفهوم کلمه هنر همان تمدن است: زیرا که تمدن چیزی جز از نشانه گیری سستی ناپذیر کمالات عمدهٔ توافق نیست.

بخش هفتم

بدن انسان آلتی است جهت پدید آوردن هنر در زندگی روح بشر. این آلت نسبت بآن عناصر موجود درتجربهٔ بشری متمرکز میشود که جهت شدتهای بینش بالاستشعار صورت درون‌ذاتی که اشتقاق یافته است از اجزائی که درسایهٔ ذهنی‌رها شده‌اند انتخاب گردیده‌اند. بدان وسیله ارزش آن ظاهر را که موضوع هنر است بالامیبرد. بدین طریق اثرهنری پیامی است که از **ناديده** می‌آید. اعمال احساس را از پشت مرزی که وقت استشعار وامیماند رها میسازد. سرآغاز هنر بسیار مترقی بشری را بنابراین باید درمیان تمایلات شدیدی که بوسیلهٔ عملیات وظائف‌الاعضاء بدن بوجود می آیند جست. مبدأ هنر در اشتیاق جهت تجدید عمل قراردارد. در برخی حالات تکرار محتاج آن میشویم که بوسیلهٔ اعمال یا بینش‌های خود گذشته و آینده را جنبهٔ نمایش زندگی بدهیم تا زندگی احساسی خودمان یا اجدادمان را ازنوزنده کنیم. یك قانون زیست‌شناسی هست — که درهرحال نباید زیاده ازحد بر آن تکیه کرد — مبنی براینکه به‌مفهوم مبهمی جنین در رحم در تاریخ حیات خود بصورت جنین اشکال زندگی اجداد را درادوار بعید معرفة‌الارضی ازنوپدید می آورد. بنابراین مبدأ هنر درتحولات وتکاملات تشریفاتی است که نمایش ومراسم مذهبی وتشریفات قبیله و رقص وتصویرات دیوارغارها و ادبیات شاعرانه ونثر وموسیقی از آن منشعب میگردند. درفهرست فوق هرقلم درصور ساده‌تر خود کوششی را برای تولیدمجدد سرزنده‌ای که در میان حوائج زندگی روزانهٔ آنی داشته‌است دربردارد. اما راز هنر در آزادی آن است. عاطفه وبرخی عناصر خود تجربه، رها ازحاجت خود، ازنو به زندگی درمی آیند. تقلاپایان یافته، امالذت احساس عمیق باقی است. در

اصل عمق وشدت ازحاجتی صعب ناشی شده است، اما درهنر از الزامی که اصل ومبدأ آن بوده است دیرتر زیسته است. اگر اولیس درعالم دیگر میتوانست آواز هومررا بشنود که کارنامهٔ او را می‌سراید، درآنصورت بالتذاذ رها وآزاد وحشتهای سرگردانیهای خود را ازنوبه عمل درمیآورد.

هنرهای تمدن اکنون ازمبدأهای متعدد، اعم ازبدنی وتصوری محض منشأ میگیرند. امـا تمامی این هنرتعالی یا ترفیع، وترفیع ترفیع اشتیاق محض نسبت بالتذاذ آزانه ازنشاط زندگی هستند که ابتدا درلحظات حاجت پدید می‌آید. اگر کانون توجه خودرا اندکی حرکت دهیم، **هنر** رامیتوان بصورت عکس‌العمل روح دردمند نژاد بشر نسبت به فشارهای موجودیت آن وصف کرد. اگر از آن نظرگاه بکتاب اولیس بنگریم، اولیس هنگامیکه گوش به آوازهومر داشت که کارنامهٔ اورا میسرود ازعملهٔ عقاب درگریز بود. آنگاه کـه اعتقاد **حقیقت** معدوم باشد این عمل ناشی از روح دردمند در هنراز میان میرود. دراینجاست که تصور **هنر** به‌عنوان دنبال کردن **زیبائی** سطحی است. **هنر** درآن‌هنگام که بسرعت ودوام اخگری **حقیقت** ذاتی ومطلق را دربارهٔ **طبیعت اشیاء** آشکارمیسازدوظیفه‌ای شفابخش در تجربهٔ بشری دارد. این خدمت هنر حتی بوسیلهٔ حقائق ناچیز جزئیات بمانع برخوردمیکند. اینگونه مطابقتهـای جزئی سطحیات تجربهٔ حسی را درپیشخوان ذهن قرار میدهند. هنری که‌این‌خدمت عظیم‌را انجام میدهد به‌ذات تمدن‌تعلق دارد. بارشد چنین **هنری** بدعت جوئی قـوهٔ تفکر از پایهٔ جسمانی هستی پیشی می‌گیرد.

علم وهنر عبارتند از تعاقب عزمی **حقیقت** و **زیبائی** که بالاستشعار باشد. استشعار متناهی بشر در **علم** و **هنر** حاصلخیزی نامتناهی طبیعت را بعنوان ملك طلق به تصرف‌خود درمیآورد. این‌جنبش روح بشر شامل انواع نظامات وانواع حرف است. کلیساها ومساجد ومراسم مذهبی آنها، دیرها وصومعه‌ها بامردمان سرسپرده‌ای که درآنها ساکنند، دانشگاهـهـاباتجسسی که از معرفت، طب ، قانون ، طـرق تجارت، میکنند— همگی نمودارآن نشانه گیری‌تمدن هستند که بموجب آن تجربهٔ بالاستشعاربشرمنابع **توافق** را برای مصرف خود حفظ میکند.

۱۹

بدعت جونی

بخش یکم

منطوق تمدن بسیار حیرت‌آور است . همه می‌دانیم که معنی تمدن چیست . این کلمه مبین آرمانی برای زندگی روی کرهٔ زمین است ، این آرمان‌هم مربوط به فردبشری‌است‌هم شامل‌جوامع انسان‌ها. یك‌فردمیتواند متمدن باشد، یك جامعهٔ تام‌می‌تواند متمدن باشد، هرچند دومفهوم‌متمدن دراین دوقضیه تاحدی تفاوت دارد .

بااین وصف تمدن یکی از آن منطوقهای کلی است که تعریف آنها بسیار دشوار است . دربارهٔ موقع های خاص حکم می کنیم . می‌توانیم بگوئیم **این** متمدن است یا **آن** وحشی است . با این وصف منطوق‌کلی به نحوی گریزنده است بنابراین‌کار خودرا باذکر امثله دنبال می کنیم . در طی شش قرن اخیر فرهنگ اروپا خودرا باتقلید ازنمونه راهنمائی کرده است . یونانیان ورومیان‌را دربهترین دورهٔ ترقی ایشان معیارومیزان‌تمدن انتخاب کرده‌اند.

هدف ملل اروپائی این بوده است که نکات عالی‌آن جوامع‌را از نو پدیدآورند — و مخصوصاً هدف ایشان جامعهٔ‌آتن در اوائل پیدائی آن بوده‌است.

این موازین خوب ازعهدهٔ خدمت نژادهای غربی برآمده‌اند . اما این طرزعمل مضارخاص خودرا هم دارد . این طرزعمل قهقرائی ومحدود بیك نوع تعالی است . اکنون جهان وارد مرحلهٔ جدید هستی‌خودمیشود. دانش‌جدید وفنون ووسائل جدید نسبت چیزهارا بایکدیگرتغییرداده‌اند. سرمشق خاص یك جامعهٔ باستانی‌ارمان زیاده ازحد عاری ازحرکتی‌تعیین

می‌کند وتمامی انواع فرصت‌را ازنظر می‌اندازد. واقعاً کافی نیست که‌توجه را به‌بهترین‌کارها که انجام یافته وبهترین چیزها که در دنیای باستان گفته شده‌است معطوف سازیم. نتیجهٔ چنین‌عملی‌سکون وفشاراست وموجب‌توسعهٔ عادت منحط ذهن‌میگردد.

همچنین به‌نظرمن خودیونانیان قهقرائی وعاری ازحرکت نبودند. اگریونانیان‌را باهمسایگان ایشان مقایسه کنیم می‌بینیم که بطور عجیبی خارج ازحدتاریخ زمان خود بوده‌اند. اهل‌تعمق وبدعت جوومشتاق‌تازگی بودند. غیریونانی‌ترین‌عملی که می‌توانیم‌انجام دهیم آن است که‌یونانیان‌را تقلید کنیم. چون بطورقطع ویقین یونانیان مقلدنبودند.

خطردیگری که درتشکیل منطوقهای ما دربارهٔ تمدن مارا تهدید می‌کند عبارت است از توجه انحصاری به مشخصات انتقادی انفعالی که عمدةً باهنرهای‌زیباسروکار دارد. اینگونه مشخصات درجامعهٔ متمدن‌عنصر مهمی‌هستند. اماتمدن چیزی بیش‌ازفهم وپسند هنرهای زیباست. تمدن‌را نباید به‌موزه‌ها وکارگاههای هنرمندان محدود کنیم.

به عنوان‌تعریف‌کلی‌تمدن چنین‌پیشنهادمی کنم، که جامعهٔ متمدن پنج کیفیت **حقیقت**، **زیبائی**، **بدعت جوئی**، **هنر** و **صلح** را متجلی می‌سازد.

دراینجا ازذکر کیفیت پنجم که‌صلح‌باشد منظوررروابط سیاسی‌نیست. غرض من کیفیتی‌ازذهن‌است که دراتکاء براینکه عمل‌خوب درطبیعت چیزها ذخیره‌است‌ثابت قدم‌باشد.

درحوصلهٔ پنج فصل بحث دربارهٔ تمامی سؤالات‌گوناگونی که ازاین منطوقها بذهن متبادر می‌شود غیرممکن است. دراین فصل توجه خودرابه چندنکته درفلسفه وتاریخ که‌برعملیات مختلف‌این‌عناصردرتمدن‌نورافشانند معطوف می‌سازم.

بخش دوم

ازسه فصل گذشته وبا این توضیح مختصر دربارهٔ **صلح**، اکنون موقتاً فرض می‌کنیم که ازحیث معنی سه کیفیت، **حقیقت**، **زیبائی**، و **صلح** بحدکافی آشکارند. اکنون به **بدعت جوئی** و **هنر** بعنوان عناصر لازم درتمدن می‌پردازیم. نسبت‌بهمین دوعامل‌است که تصورات رائج‌دربارهٔ تمدن ازتصورات مربوط بعوامل دیگرضعیفتراست.

بنیان تمامی فهم فرضیهٔ علم الاجتماعی — یعنی تمامی فهم زندگی بشر — آنست که هیچگونه نگاهداری عاری ازحرکت کمال ممکن نیست . ریشهٔ این حقیقت مسلم درماهیت اشیاء است . **پیشرفت** یا **انحطاط** تنها چیز هائی هستند که بشر می تواند یکی از آن دو را برگزیند . احتیاط کار محض برضد جوهر عالم درتقلاست . این نظریه محتاج توجیه است. زیرا که درسنت اهل علم که ازافکاردوران باستان مأخوذاست این نظریه بطور ضمنی ردشده است .

این نظریه برسه اصل مابعد طبیعه استوارست . یك اصل آن است که نفس جوهر فعلیت واقعی — یعنی واقعی کامل — جریان است . بدین نحو هرچیز بالفعلی را فقط باید به مفهوم شدن یاصیرورت وفساد یا نیستن آن فهمید . هیچ وقفه ای نیست که در آن فعلیت خودساکن فعلیت باشد، که برحسب تصادف بوسیلهٔ مشخصاتی که ازتغییر اوضاع واحوال مأخوذاست دردسترس قرار گرفته باشد. عکس این حال صحیح است.

منطوق سکون ، که دراینجا طردشده است ، بوسیلهٔ دوطریقه که با اندیشهٔ باستان فرق دارد اخذ شده است . افلاطون در دورهٔ بدوی اندیشهٔ خود، که فریب زیبائی ریاضیات را خورده بود که باکمال تغییرناپذیر قابل درك است، دنیای اعلای مثل را تصور کرد که جاودانه کامل وهمواره درهم بافته است . در دوران آخر عمرخود گاه این منطوق را ردمی کند هر چند هرگز بطوربلاتناقض آن تصوررا ازاندیشهٔ خود بیرون نمیراند. مکالمات اخیر او گردهفت منطوق می گردند که عبارتند از: مثل — عناصرطبیعی — روح یادم — نفس یاعشق — توافق ، روابط ریاضی — ظرف. ازاین جهت این هفت منطوق افلاطون را ذکرمی کنم که معتقدم تمامی فلسفه درحقیقت کوششی است درراه حصول سیستم مرتبطی ازتعدیل این منطوقها . این منطوقها تاحد زیادی نسبت به معنی کلی خود، صرفنظر ازهرگونه هماهنگی دقیقی، خودرا توضیح می کنند . دم البته همان روح است ، نفس یا عشق کششی است بسوی تحقق کمال مطلوب . ظرف را افلاطون صریحاً منطوق دشواری خوانده است.

وبنابراین می توانیم بدون ایجادخطری برای خود توضیحات آسان را دربارهٔ آن بکناری نهیم . من آن را برای خود چنین توضیح می دهم که تصور وحدت ذاتی **عالم** است که بعنوان فعلیت تصورشده وبا اینوصف مجرد از «حیات وحرکت» است که کلیهٔ فعلیتها باید در آن شرکت داشته باشند. اگر

روح ونفس‌را حذف کنیم، باید دنیای ساکن‌حاصل کنیم. «حیات‌وحرکت» که دراندیشهٔ بعدی‌افلاطون شرط‌لازم‌هستند؛ ازعمل‌کرددوعامل روح ونفس حاصل می شوند منتهی افلاطون هیچ سیستم مابعد طبیعه‌ای باقی نگذارد . بدین‌نحو درتحول‌فعلی‌این‌هفت منطوق مابعد طبیعه بایدبامنطوق فعلیت که درذات خود جریان است آغاز کنیم . این جریان مبتنی است برجنبهٔ مادی که همان فاسد یانیستی گذشته است در آن هنگام که خودرا به‌هستی‌جدیدی تغییرصورت می‌دهد. هم‌چنین‌مبتنی برجنبهٔ ذهن‌است و آن همان روح‌است که افکاروعقائدرا می‌پرورد.

روح بموجب توضیح فوق از طریق ترکیب رویداد جدیدی خلق می کند که همان **ظاهر** است که از قدیم و جدید بافته شده است — اختلاطی ازپذیرش وانتظار که به‌نوبت وارد آینده می گردد. ترکیب‌نهائی این سه ترکیب هدفی است که نفس درونی آن روح را بسوی آن ترغیب می کند، حسن آن درتحقق نیروی چند احساس‌قرار دارد که در ضمن که در وحدت جدید بایکدیگر برخورد می کنند یکدیگررا تقویت مینمایند . شرآن دربرخورد احساسات روحدار قراردارد که گسترش خاص‌یکدیگررا ازیکدیگر دریغ می کنند . حقارت آن درعدم استحسانی قرار دارد که بوسیلهٔ آن ازشر پرهیزمی‌شود . بدین طریق بوسیلهٔ حذف صرف، **ظاهر** نهائی‌رااحساسات معدودتروضعیف‌ترموجب‌می گردند. شرمنزل‌میانه‌راه‌بین کمال وحقارت است. شرتعدی نیروبر نیروست.

ارسطاطالیس سفسطهٔ سکون‌را بوسیلهٔ تصور دیگری مطرح کرد که تمامی فلسفهٔ بعدی‌راگرفتار خودساخته است. ارسطاطالیس ماده‌های‌اولی را بنیان‌های ساکنی تصور کرد که نقش عرض‌را می گرفتند. درقضیهٔ‌تجربهٔ بشری روایت معاصر همان منطوق استعارهٔ لاك است مبنی بر اینکه مغز «اطاق‌خلوت»است‌واثرافکار وعقائدرا می‌پذیرد. بنابراین‌برای‌لاك واقعیت درجریان مقیم نیست بلکه در دریابنده یاپذیرندهٔ ساکن‌جریان‌قراردارد. برطبق روایات‌ارسطاطالیس ولاك یك‌مادهٔ‌اولی‌نمی‌توانند درطبیعت‌مادهٔ‌اولای دیگری جزء مشکلی‌باشد.

بنابراین روابط متقابل ماده های اولی باید فاقد واقعیت مادی‌خود ماده های اولی باشند . بااین نظریه التصاق فعلیتها باشکال مختلف در سراسر فلسفهٔ معاصر مسأله‌ای‌بوده است — چه‌برای اپیستمولوژی چه‌برای مابعد طبیعه. صبغهٔ منطق ارسطاطالیس‌تمامی تأکید اندیشهٔ مابعد طبیعه‌را

متوجه اسماء وصفات کرده ، اضافات وروابطرا ازنظر انداخته‌است . این نظریهٔ ارسطاطالیس بطور خلاصه دراین کتاب ردمی‌شود . خودجریان فعلیت است ومحتاج هیچ اطاق ساکن سابقی نیست . هم‌چنین جریان های گذشته ضمن فساد خود، بعنوان منشأ مرکب هرمورد جدید ، خودموجد قوت و حرکتند . گذشته درپایهٔ هرفعلیت جدید واقعیت آن است . جریان جذب آن است در وحدت جدیدی با آرمانها و با انتظار بوسیلهٔ عملکرد نفس زاینده .

بخش سوم

اکنون باصل مابعد طبیعهٔ دوم می‌پردازم . این نظریه است که هر مورد فعلیت درطبیعت خود متناهی است . هیچ‌کلیتی نیست که‌توافق تمامی کمالات باشد . هرچیز که در هریک مورد تجربه متحقق گردد بطور حتم آشفتگی بیکران امکانات مفاهیم‌را مستثنی می‌سازد . همواره «دیگران» هستند که ممکن است بوده باشند ونیستند . این متناهی بودن نتیجهٔ شر یاعدم کمال نیست بلکه ازاین رویداد نتیجه می‌شود که امکانات توافقی موجودند که یاشررا درتحقق مشترك پدید می‌آورند ، یااز چنین التصاقی عاجزند . این نظریه درهنرهای زیبا پیش‌پا افتاده‌است . تاریخ‌را فقط بدین وسیله می‌توان فهمید که آن‌را میدان دسته‌های مختلف کمال پرست ببینیم که به ترتیب کمالات مطلوب ناسازگاررا جهت تحقق مشترك به پیش می‌رانند . باتحت مطالعه قرار دادن هر دسته به تنهائی هیچگونه حکم تاریخی‌صحیح یاغلطی نمی‌توان تشکیل داد . شردرالتصاقی که سعی‌درایجاد آن شده‌است قراردارد.

این اصل عدم سازش ذاتی درتصوری که ازماهیت خدا داریم شامل اثرمهمی‌است . تصور «غیرممکن» که خداهم نتواند آن‌را ممکن‌سازدقرن‌ها برای اهل شرع کاملا آشنا بوده است . درحقیقت بدون این تصور در فرض هرگونه ماهیت الهی معروف اشکال بهم میرسید . اما جای عجب‌است که تا آن حد که من می‌دانم، این منطوق عدم سازش هرگز نسبت بکمالات مطلوب درتحقق الهی مصداق نیافته است . نفس الهی‌را باید بصورت پذیرش فعال تمامی کمالات مطلوب تصور کنیم باکشش بسوی تحقق متناهی هریك‌از آن کمالات دروقت مقررخود . بنابراین جریان‌باید درطبیعت خدا ذاتی‌باشد، که بموجب آن عدم‌تناهی‌خداتحقق می‌پذیرد .

لزومی ندارد که علم دین‌را بیش‌ازاین دنبال کنیم. اما نکته‌ای که شاخص است این‌است که پذیرش تصوری ناسازگارها ممکن‌است، وهم‌چنین قیاس تصور آن‌ها ممکن است. نیزترکیب پذیرش تصوری با تحقق مادی موجود است. عقیده ونظری که درتصور پذیرفته شد ممکن است باعقیده‌و نظری که درروید‌ادمادی ممثل‌شده‌است متحدباشد، یاممکن‌است‌فرق‌داشته باشد، وسازگار یاناسازگارباشد .

بنابراین درهرتمدنی هنگامی که باوج اعلای خود میرسد بایدمقدار زیادی تحقق نوع کمال معلومی‌را بیابیم. این‌نوع مرکب خواهد بود و در جزئیات امکان‌تنوعات خواهد داشت. آن اوج تعالی‌تاموقعی‌محکم‌خواهد ماند که تجربهٔ جدید درحد آن نوع‌ممکن‌باشد. اما هنگامی که‌این‌تنوعات وتغییرات جزئی بپایان رسیدند یکی ازدوحال باید واقع شود . شاید جامعهٔ موردبحث فاقد نیروی تصور باشد. درآن صورت پژمردگی سائر می گردد. تکرارموجب پیدایش‌تدنی تدریجی‌فهم ودرك باروح‌می‌شود. اهل سنت دانشمندبدعت جوئی‌راتحت مضیقه‌قرارمیدهند.

آخرین‌درخشش روبزوال اصالت آفرینش بوسیلهٔ بقای هزل‌جلوه‌گر میگردد. هزل‌بطورقطع‌متضمن‌جامعهٔ‌منحط نیست، هرچندروی‌جنبه‌های‌پوسیدهٔ موجود درسیستم اجتماعی رونق میگیرد . این ازخصائص هزل است که‌در انتهای عصرسیمین فرهنگ رومی، اندکی‌پس ازمرگ پلینی اصغروتاسیت، لوسین هزل سرابدنیا آمد. وباز درخاتمهٔ عصرسیمین فرهنگ نوزائی در طی‌قرن هیجدهم، ولتروگیبون‌هزل‌رادردوسبك مختلف خودبکمال‌رساندند. آن عصر که بانقلاب آمریکا وانقلاب فرانسه وانقلاب صنعتی ختم میشدهزل طبیعی آن بود. وباز دورهٔ جدیدی پدید آمد، که مرحلهٔ اول نهضت صنعتی بود، درمدت یکصد وپنجاه سال با رشد مداوم رونق گرفت، دورهٔ مهم آنرا دورهٔ ویکتوریا خوانده‌اند. درطی آندوره، نژادهای‌اروپائی روش‌های‌جدید درصنعت پدیدآوردند، آمریکای شمالی را مسکون ساختند، بازرگانی را باتمدنهای‌قدیم آسیاتوسعه‌دادند، بادبیات وهنرسیرهای تازه‌بخشیدند، اشکال حکومت خودرا ازنوساختند. قرن نوزدهم دورهٔ پیشرفت قرین‌تمدن‌بود— پیشرفت‌تمدن‌متأدب، علمی، صنعتی، ادبی‌وسیاسی. اماعاقبت‌کارخودراساخت. برخوردجنگ بین‌الملل‌اول نشانهٔ‌خاتمهٔ آن‌بودوهمچنین‌نشانهٔ گردیدن‌قطعی زندگی‌بشر به‌جهتی‌جدیدبود که‌هنوزکاملافهمیده نشده‌است. اماعلامت‌خاتمهٔ این دوره نیز برپا خاستن هزل بوده است — لیتون‌استراچی Lytton

Strachey در انگلستان و سینکلرلویس Sinclair Lewis در کشورهای متحد آمریکا . هزل آخرین درخشش روبزوال اصالت زایندگی است در دورهٔ روبه اضمحلال در آن حال که آن دوره باهجوم دلمردگی و بیحالی و کسالت روحی مواجه شده است. طراوت از میان رفته است : تلخکامی ماندگار است. اطالهٔ صورپوسیدهٔ زندگی بمعنی انحطاط تدریجی است که در آن تکرار بدون ثمر درحصاد ارزش موجود است. ممکن است نیروی بقای زیادی موجود باشد، زیرا که انحطاط که بوسیلهٔ اصالت آفرینش یانیروهای خارجی در آن اخلال نشده باشد ، جریان آهسته‌ای دارد. اما ارزشهای زندگی آهسته نبضان دارند. فقط نمایش تمدن باقی میماندبدون هیچیك از واقعیات آن .

این سقوط تدریجی شق متناوبی دارد، نژادی ممکن است صورتی از تمدن را به‌پایان برساند بدون آنکه چشمه‌های اصالت آفرینش خود راتمام کرده باشد. درآنصورت، دورهٔ سریع انتقال ممکن است آغاز گردد، که با جابجا شدن‌های مربوط بسعادت منتشر ممکن است متلازم باشد و ممکن است متلازم نباشد. اروپا درانتهای قرون وسطی درچنین دوره‌ای بوده‌است. اروپا در دورهٔ بالنسبه طولانی اصلاحات کلیسا چنین بوده است. اروپا در خاتمهٔ قرن هیجدهم چنین بوده است . همچنین خوبست امیدوارباشیم که دورهٔ فعلی ما به‌عنوان دورهٔ تغییر به‌مسیر جدید تمدن دیده خواهد شد ، که درجابجا شدنهای خود حداقل بینوائی را برای بشر دربرداشته‌باشد. وحال آنکه بینوائی جنگ بین‌الملل قطعاً برای هر گونه تغییر دوره‌ای کافی بود.

این تحولات سریع بانواع جدید تمدن فقط وقتی ممکن میشوند که اندیشه ازتحقق پیش افتاده باشد. قدرت نژاد درآنصورت بمیدان بدعت جوئی قوهٔ تصور تاخته است تا در انتظار بدعت جوئی‌های مادی اکتشاف باشد. دنیاخواب چیزهائی را می‌بیند که باید از آن پس پدیدآید وسپس دروقت خود بیدار میشود تاتحقق آن چیزهارا ببیند. درحقیقت تمامی بدعت جوئی مادی که عمداً تمهد شده است مشتمل بربدعت‌جوئی اندیشه است دربارهٔ چیزهائی که هنوز تحقق نپذیرفته‌اند. پیش از آنکه کریستف کلمب در کشتی بسوی آمریکا براه افتد، خواب شرق‌اقصی ودنیای مدور اقیانوس عاری ازمسیر را دیده بود. بدعت‌جوئی ندرة به‌هدفی که از قبل برای آن تعیین‌شده است میرسد. کریستف کلمب هم هرگز بچین نرسید. او آمریکا را کشف کرد .

گاه بدعت جوئی درحیطهٔ محدودیت‌هائی عمل میکند. در آنصورت میتواند هـدف خود را حساب کند و بآن برسد . اینگونه بدعت جوئیها زنجیره‌های تغییر در داخل یك‌نوع تمدن هستند، که بوسیلهٔ آن دوره‌ای از نوع‌معین طراوت خود راحفظ میکند. امادرصورت وجود حدت‌بدعت‌جوئی دیر یازود جهش نیروی تصور بآنسوی مرز بیخطر دوره و بآنسوی مرزهای بیخطر قواعد عالمانهٔ ذوق و سلیقه میرسد . در آنصورت جابجا شدنها و آشفتگیهائی را پدیدمی آورد که‌نشانهٔ بروز آرمانهای جدید برای کوشش متمدن هستند.

هرنژاد حدت وقدرت خودرا تاآن حد حفظ میکند که تضاد واقعی را بین آنچه بوده است وآنچه ممکن است باشد درخود پناه دهد، ونیزتا آن حد که بواسطهٔ آن حدت وقدرت دل آن را دارد که درآنسوی حدود و بیخطر گذشته دنبال بدعت وماجری رود. بدون‌ماجری و بدعت‌جوئی تمدن در انحطاط کامل است .

بهمین دلیل‌است که تعریف فرهنگ‌بعنوان معرفت داشتن بربهترین چیزها که گفته وانجام شده است بآن دلیل بسیار خطرناك است که‌حذفهائی در بردارد. این تعریف این واقعیت مهم را حفظ میکند که اعمال و نتائج بزرگ گذشته دروقت خود بـدعت‌جوئی‌ها و ماجری‌های آینده بوده‌اند . فقط مردم بدعت‌جو میتوانند عظمت گذشته را درك کنند. در روزگارخود، ادبیات گذشته‌بدعت‌جوئی بوده است . اسکولوس ، سوفوکلس، اوروپیدس در دنیای اندیشه بدعت‌جو بوده‌اند . خواندن نمایشنامه‌های ایشان بدون فهم طرق جدید فهم دنیا وچشیدن عواطف و هیجانات آن برابر است‌بااز دست دادن دلزندگی وروحی که تمامی ارزش آن‌آثار را موجب میگردد . امابدعت‌جوئی‌ها برای‌بدعت‌جوهاهستند. بنابراین معرفت‌انفعالی‌بر گذشته تمامی ارزش پیام گذشته را از دست‌میدهد. تمدن زنده محتاج دانش‌است اما دانش آنسوی تمدن زنده قرار دارد.

بخش چهارم

اصل‌مابعد طبیعهٔ سوم رامیتوان اصل فردیت خواند. این اصل‌مربوط است به‌نظریهٔ **توافق** وحذف آن به‌نظرمن بزرگترین‌شکافها را دربخشهای قدیم آن نظریه‌بوجود آورده است. درحقیقت در ازمنهٔ اخیر بارواج نظریهٔ اصالت احساس دربارهٔ بینش، نظریات معاصردرباب **توافق** که نشانهٔ‌تجربهٔ

بزرگی است بحد اقل قدرت خود رسیده‌اند . این نظریهٔ اصالت احساس توجه را به‌توافق کیفی صرفی در حد تجربه‌ای که بالنسبه از برون ذاتهای بسیار مهم محروم است معطوف میسازد. ترکیبی کـه اصطلاح **توافق** در بارهٔ آن مصداق دارد بعنوان نقش‌زمان و مکان صرف محسوسات تصور شده است. **توافق** که باید ازچنان ترکیبی اخذ شود به نوع خوارشده‌ای‌تعلق دارد— که اهلی ومبهم و درنهاد ونیت ناقص است .

دربهترین احوال خود این‌توافق‌فقط میتواند باحس شگفتی هیجانی پدیدآورد.دربهترین احوال‌خودبه‌وضع‌عاری‌ازاهمیت وتأثیری‌فرومی‌نشیند. فاقد هرگونه عنصر نیرومند و مهیجی است که بتواند اعماق احساس را برانگیزد. بینش حسی باوجود شموخ خود در استشمار متعلق به‌سطحیات تجربه است. دراینجاست که نظریهٔ ارسطاطالیس درباب مادهٔ اولی برخی‌از بدترین زیانهای خود را واردآورده است. زیرا کـه برطبق این‌نظریه هیچ مادهٔ اولای فردی نمی‌تواند وارد ترکیب‌برون ذاتهائی شود که دریك‌مورد تجربه مشاهده شده باشد. مشخصات روح بدین نحوبقواعدکلی تخصیص داده شده است، طبق سیستم مابعد طبیعه‌ای که من‌عرضه میکنم این‌نظریهٔ ارسطاطالیس اشتباه‌کاملی است. رویدادهای فردی وواقعی گذشته دربنیان تجربهٔ بلافصل مادرحال حاضر قراردارند. آن رویدادها واقعیتی هستند که مورد از آن منشأ میگیرد، همان واقعیتی کـه منبع احساس مورد است، و مقاصدخودرا ازآن بارث‌میبرد، عواطف خودرا متوجه‌آن میسازد. دربنیان تجربه‌آشفتگی احساس برقرار است که از واقعیات فردی مشتق گردیده‌یا بسوی‌آن واقعیات متوجه هستند. بنابراین برای نیرومندی تجربـه محتاج آنیم که عوامل‌مشکل آن‌را تمیزدهیم وهریك ازآنها را بصورت«آن»منفرد با اهمیت خاص خود ببینیم .

زندگانی ما تحت استیلای چیزهای پایـدار است که هریك بصورت وحدت چندین مورد که بوسیلهٔ نیروی توارث بیکدیگر بسته‌اند تجربه‌شده است. هریك ازچنین پایداری‌هـای فردی کیفیات متغیر موارد متعدد خود را در وحدت خودجمع می‌آورد. هرپایداری‌فردی ممکن است چیزی‌باشد که مورد علاقهٔ ماست، وشاید چیزی است که مورد نفرت ماست. یك«آن» محض موجود است — یك رویداد واقعی گذشته که تاحال حاضر گسترش یافته گنجینهٔ احساس را که ازموارد متعدد آن مشتق است برخودمتمرکز می‌سازد .

اینگونه فردیتهای پایدار بعنوان عوامل تجربه گنجینهٔ احساس و وسعت مقصود و نیروی تنظیم کننده‌ای را برای قرار دادن بقایای چیزهائی که متعلق به‌عظمت گذشته هستند درزمینهٔ تجربه تحت نظارت خوددارند. یقین است که منظور دکارت از اصطلاح **realitas objectiva** (واقعیات‌عینی) بایست همین‌بوده باشد که طبق نظریهٔاو کم وبیش‌به‌بینشهای ما آویخته است.

تجربهٔمرکب که شامل‌توجه بالاستشعار باینگونه فردیتهای پایدار است بیدرنگ گنجینهٔ احساس را بسیار دور ازدسترس هرچیز که ازنقوش محسوسات اشتقاق یافته باشد صرفاً بصورت گنجینهٔ احساس رها میسازد. **توافق** عظیم همان توافق فردیتهای پایدار است که در وحدت زمینهٔتجربه اتصال یافته است. بهمین دلیل است که منطوق آزادی تمدن‌های عالیتر را رها نمیکند.

زیرا که‌آزادی بهریك ازمفاهیم متعدد خود عبارتست از دعوی‌تظاهر شدید ذات.

وقتی جریانی‌را که هستی مورد تجربه‌را تشکیل میدهد تحت‌مطالعه قراردهیم، بینش افراد پایدار باید متعلق به‌**ظاهر**غائی باشد که مورد در آن خاتمه می‌پذیرد. زیرا که‌درمرحلهٔ اول گذشته جریان را بموجب نیرو بخشیدن مواردفردی متخالف خود به‌راه می‌اندازد. این همان **باطن**است که مورد جدید آن منشأ میگیرد. جریان بوسیلهٔ عملکرد قطب ذهنی که موضوع تصوری را برای ترکیب با **باطن** فراهم میآوردبه‌پیش رانده‌میشود. بالاخره **ظاهر** پدیدارمیگردد که عبارتست از **باطن** تغییر صورت داده‌پس ازترکیب باتقویم‌تصوری. **ظاهر**عبارتست ازعمل ساده‌ساختن بوسیلهٔجریان تأکید وترکیب. بنابراین افراد پایدار باگنجینهٔ اهمیت احساسی خوددر پیشخوان تجربه ظاهر میگردند. در زمینهٔ تجربه تودهٔ موارد غیرمشخص قرار دارند که به‌محیط‌لحن احساسی مبهم میبخشند. به مفهوم کلی**ظاهر** اثر هنری است که ازباطن اول استخراج شده است. تاآن حد که **ظاهر** ارتباطات وکیفیات ارتباطات راکه در واقع در**باطن** مقیم هستند مؤکد میسازد، **ظاهر** علیهذا در نسبتی که با **باطن** دارد باحقیقت است. اما **ظاهر**ممکن است ارتباطی پدیدآورده کیفیاتی را مطرح ساخته باشد که جزء متقابلی‌در**باطن** نداشته باشند. در آن‌صورت موردتجربه درخودحاوی کذب است، وآن همانا عدم‌ارتباط **ظاهر** مورد تجربه‌با **باطن** آن‌است.

درهرصورت **ظاهر** عبارتست ازاختصار **باطن**، که آن‌را به‌جلوخانی ازافراد پایدار و زمینه‌ای ازموارد غیر ممیز تقلیل میدهد. بینش حسی متعلق‌است به **ظاهر**. بینش حسی چنین تعبیرمیشود که افراد پایدار را باحقیقت یـا بنحوی دیگر نشان میدهد.

بنابراین اساس‌تجربهٔقوی‌و بانفوذ **توافق‌ظاهری** است باجلوخانی ازافراد پایدار که‌نیروی لحن درون ذاتی همراه دارند وزمینه‌ای که‌ارتباط موردلزوم‌رافراهم‌میآورد. شك‌نیست که‌**توافق** علی‌النهایه **توافق**احساسات کیفی است. اما پیدایش افراد پایدار نیروئی را ازاحساساتی کـه بالفعل متوافق شده‌اند از **باطن** بـرمیانگیزد کـه هیچ نمایش سطحی محسوسات نمیتواندآنرا ایجادکند . این مسأله تعبیرعقلانی نیست، بلکه دوگانگی واقعی معنی احساس اساسی موجود است .

بنابراین تمدن درهدف قرار دادن‌لطافت احساس باروابط‌اجتماعی خود را چنان ترتیب دهد وروابط اعضاء خودرا بامحیط طبیعی ایشان وفق دهد که **ظواهری**را که با توافقات چیزهای پایدارنیرومند مستولی‌شده‌اند درتجارب اعضاء خود برانگیزد. به‌عبارت دیگر**هنر** تولید فـردیت را در جزئیات مشکل ترکیبات خود باید هدف خود قرار دهد. هنر نمیتوانـد به‌ترکیب صرف کیفیات بسنده کند. درآن‌صورت هنر اهلی وبیروح‌میشود. هنرباید آفریننده باشد به‌نحوی که درتجربهٔ ناظر **افرادی** نمودار شوند که گوئی بواسطهٔ چنك‌انداختن بشکافهای عمیق احساس نامیرا شده‌اند . باین دلیل بیان این نکته چندان متناقض نیست که یك تمدن عظیم کـه با**هنر** گداخته وترکیب‌شده‌باشدجهان‌رادرلباس ظاهرنامرئی باعضاء خود عرضه میکند. **افرادی** راکه آن هنر برای **ظاهر** عرضه میکند متساویاً متعلق بزمان پایان ناپذیر هستند .

واین درست همان چیزی‌است که‌مادر**هنر**عظیم‌می‌یابیم. نفس‌جزئیات ترکیبات‌چنان هنری درحداعلی‌درجای‌خود زنده‌اند. آن‌جزئیات بالانفراد دعوی فردیت دارند، وبا اینوصف در لطف کل سهمی دارند. هـریك ازاین جزئیات از کل اثرهنری‌دسترسی به‌عظمت مییابد وبااینوصف فردیتی‌بروز میدهد که بجای خود دعوی توجه خاص دارد.

من‌باب مثال، پیکرتراشی وسنگ نماهای یك کلیسای گوتیك ـ مثلا کلیسای شارتر ـ بکار ایجاد توافق‌رفته‌اند. این‌پیکر تراشیها وسنگ‌نماها به‌تدریج دید چشم را روبه بالاتاطاق سقف هدایت می کنند، وزیرسقف‌دید

جسم راموازی زمین بطرف اثر دالهٔ عالی مذبح میکشند. بواسطهٔ زیبائی جزئیات خود دعوی توجه دارند. بااینوصف بوسیلهٔ هدایت‌چشم بسوی‌اخذ اهمیت ومعنی کل ساختمان وتزئینات آن از چنین توجهی پرهیز میکنند. مع‌الوصف‌آن پیکرتراشی‌وآن‌سنگ نما بدون فردیت اعلای خود که‌بجای خود گنجینهٔ احساس رابرمی‌انگیزند نمیتوانند این‌خدمت را انجام‌دهند. هرجزئی ازجزئیات بخاطر خود دعوی هستی دائمی دارد، سپس‌آن دعوی را بخاطر ترکیب کل وامیگذارد.

ونیز ، ارزش ناسازگاری از همین اهمیت فردیت نیرومند جزئیات ناشی میشود . ناسازگاری وقتی موجب اعتلاء کل میشود که بکار پادار کردن فردیت اجزاء میرود. دعوی اجزاء رانسبت به‌هستی‌آنها به‌جاوبحق خودبه حیطهٔ احساس مؤکد میکند. همچنین کل را از اهلیت توافق کیفی صرف نجات میبخشد.

همچنین اهمیت حقیقت دراین هنگام بروز میکند. حقیقت‌اعتقاد هم درحدخود مهم است هم ازحیث نتائج مترتب بر آن. اما ازهمه‌مهتر اهمیت نسبت‌حقیقت **ظاهر** به **باطن** پدیدارمیگردد. نقص عمده درحقیقت دامنه‌ای که هرنیروی احساس را میتوان ازشکافهای **باطن** بپای‌آن خواند محدود میکند. کذب بدین نحوفاقد آن‌نیروی‌جادوست که بوسیلهٔ آن گوئی‌باچوبهٔ سحار زیبائی مافوق قدرت بیان را میتوان به‌هستی خواند. بنابراین‌دلائل است که تمدن جامعه مستلزم فضائل **حقیقت**و **زیبائی** و **بدعت جوئی**و **هنر** است.

۲۰

صلح

بخش یکم

بحثهائی که کرده‌ایم با تخصیصاتی در **تاریخ** دربارهٔ هفت کلیت افلاطونی مربوط شده‌اند، که عبارتند ازمثل، عناصر مادی، دم، نفس، توافق، روابط ریاضی، ظرف. مراجع تاریخی به‌قصد نمودار ساختن عمل به‌جنبش در آوردن تخصیصات این هفت منطوق کلی درمیان ملل اروپای غربی انتخاب ودسته‌بندی شده‌اند که ایشان را بسوی تمدن خاصشان رانده‌اند.

بالاخره دراین جزء آخرین وچهارم کتاب، آن کیفیات اساسی که تحقق مشترکشان در زندگی اجتماعی موجد تمدن است، تحت مطالعه قرار میگیرند. تاکنون چهار کیفیت از کیفیات مزبور بررسی شده‌اند: **حقیقت، زیبائی، بدعت‌جوئی، هنر.**

بخش دوم

هنوز هم چیزی کسر است. بیان آن‌چیز بوسیلهٔ کلماتی که در دلالت فراخند دشوار است. همچنین آن چیزچون بوضوح تمییزداده شودو باتمام مشخصات خود عرضه گردد، حال غلو آمیزی پیدا می کند. عادة در کنار استشعار، که عامل تعدیل کننده‌ای است میلولد. به‌منطوق افلاطونی مادربارهٔ «توافق» بعنوان نوعی محیط میآویزد. بامنطوق «نفس» یا «عشق» تا حدی اختلاف دارد. ونیز «مثل» و «روابط ریاضی» افلاطونی ظاهراً آن چیز را بواسطهٔ عدم «حیات وحرکت» می کشند. اگراین چیزنباشد، جستجوی «**حقیقت، زیبائی، بدعت‌جوئی، هنر**» می‌تواند عاری‌ازحقیقت وسخت وظالمانه باشد. وبنابراین همچنان که‌تاریخ‌رنسانس ایطالیا ممثل می گرداند،

ازبرخی کیفیات اساسی تمدن محروم است. منطوق «ملاطفت» و منطوق «محبت» بیش ازحد محدودند، هرچندبسیار مهمند. مامحتاج تصور کیفیت کلی‌تری هستیم که«ملاطفت» بعنوان حالت تخصص آن بروزمی کند. به‌یك مفهوم‌ما درجستجوی منطوق «**توافق‌توافقات**» هستیم که‌آن چهار کیفیت دیگررا به‌یکدیگر خواهد بست تاپرستش نفس‌عاری ازآرامش راکه‌غالباً درعمل آن چهار دنبال شده‌اند ازمنطوق تمدن ما بیرون براند. «عدم تشخیص» منطوق بیش ازحد مرده‌ای است، ومنطوق «ملاطفت» بیش ازحد محدود است. من کلمهٔ «صلح» رابرای آن **توافق‌توافقات** انتخاب کردم که اختلافات مخرب را آرام میسازد و تمدن راکامل می کند. بنابراین جامعه‌ای را باید متمدن خواندکه اعضاء آن در پنج کیفیت ذیل شرکت دارند— **حقیقت ـ زیبائی ـ بدعت‌جوئی ـ هنر ـ صلح**

بخش سوم

صلحی که در اینجا منظورماست تصور منفی عدم استحسان نیست، بلکه احساس مثبتی است که «حرکت و حیات» روح را زینت می‌بخشد. تعریف این صلح دشوار است وبیان‌آن مشکل، امیدی درباب‌آینده نیست، ونیزعلاقه به‌جزئیات‌زمان حاضرنیست. بلکه توسعهٔ احساس است درنتیجهٔ بروزدرون‌بینی‌عمیق‌نظری که بکلام درنیامده است وبااین‌وصف درهماهنگ ساختن ارزش‌ها بسیار اهمیت دارد. اثر اول‌آن‌عبارتست از برطرف کردن فشار احساس‌اکتسابی که ازاشتغال روح‌باخودآن ناشی می گردد. بنابرین صلح گذشت وسپردن شخصیت را باخود دارد. درصلح قلب ارزشهای‌نسبی موجود است. صلح در درجهٔ اول اطمینان به‌تأثیر زیبائی است. مفهوم‌آن است که لطافت اثر چنان است که‌گوئی مفتاح گشایش گنجینه هائی است که طبیعت‌محدود اشیاء دورنگاه خواهند داشت. بدین نحو برداشت‌عدم تناهی والتجائی به‌ماوراء مرزهادرکارست. تأثیر احساسی‌آن انقیاداختلال است که مناعه است. دقیق‌تربگوئیم، منابع کارمایه‌را حفظمی کند، ودرآن واحد برای پرهیز ازانجذابات فلج‌آور برآنها استیلاء می‌یابد. اطمینان به‌توجیه نفس زیبائی ایمان را به‌میان میآورد، واین‌درآن هنگام است که عقل ازکشف جزئیات بازمیماند.

تجربهٔ صلح تاحد زیادی‌خارج‌ازنظارت مقصود است. به‌صورت‌ارمغان دست میآید. نشانه‌گیری‌عمدی‌صلح به‌سهولت بسیار به‌جانشین وعلی‌البدل

حرامزادهٔ آن، استحسان، میرسد. به‌عبارت دیگر، بجای کیفیت «حیات و حرکت» انهدام آنها نشانده شده است. بنابراین صلح برطرف ساختن نهی است و نه بمیان آوردن آن. صلح منجر بمیدان وسیعتر علاقهٔ بالاستشمار میگردد. میدان توجه را توسعه می‌بخشد. بنابراین صلح حداعلای لجام نفس است — در آن حد که «نفس» از کف رفته‌است، وعلاقه به مختصات وسیعتر ازشخصیت انتقال یافته است. دراینجا غرض ازعلاقه علائق محرك واقعی روح منظور است و نه نمایش سطحی عقائد وافکار بی‌ترتیب. صلح بوسیلهٔ آن حد وسیع سطحی کمك میشود، و درضمن آنرا توسعه میدهد. در واقع بیشتر بهمین دلیل‌است که‌صلح‌تا آن حدبرای تمدن واجب است. صلح‌مانع راه‌محدودیت است، یکی ازثمرات آن آن‌عاطفه است که‌وجود آنرا هیوم منکرشد، وآن محبت به بشربعنوان بشر است.

بخش چهارم

معنی صلح واضحتر ازهمه جاباتحت مطالعه قرار دادن نسبت آن‌با نتائج غم‌انگیزی که در طبیعت چیزها واجب هستند، درك‌میگردد. صلح‌فهم وحفظ تراغودی است در آن واحد.

دیده‌ایم که در تکـرار نامحدود آرمان تکمیل شده‌هیچگونه وقفهٔ واقعی تضمین‌نمی‌تواند موجود شود. واین خستگی چیزی جز ازرشدخزندهٔ عدم‌استحسان نیست، که آن گروه اجتماعی بوسیلهٔ آن بتدریج بسوی‌هیچی می‌گراید. خصائص معروف اهمیت‌خودرا ازدست میدهند. هیچگونه دردیا فقدبالاستشماری نمی‌تواندموجود باشد. صرفاً فلج تدریجی ناشی ازتغافل موجود است. وصرف نظر ازتغافل شدت احساس افول می‌کند.

سقوط، انتقال، فقد، جابه‌جا شدن به‌ذات‌پیشرفت آفریننده تعلق دارند. تعیین مسیرجدید هدف بوسیلهٔ **صرافت طبع**، که عنصر آشفتگی است، آغاز میشود. جوامع پایدار باقیام وتعالی وسقوط خود وسائلی‌هستند برای ترکیب حوائج **توافق وطراوت**. **توافق طبیعت** که عمیقاً درزیر همه چیز قرار دارد موجود است کـه گوئی‌پشتیبان روان و انعطاف پذیری است، وبرسطح آن زنجیره‌های مساعی اجتماعی در هدف قرار دادن طرق ارضاء چیزهارا متوافق می‌کند وبایکدیگربرخورد دارند. انواع پست‌تر برون‌ذاتهای طبیعی می‌توانند پایداری وسیعی درزندگی آلی داشته‌باشند. انواع عالیتر، که مشتمل برحیات حیوانی وسلطهٔ شخصیتی است که دردرجهٔ

اول فکری است، غیرت وحدت خودرا بوسیلهٔ توالی سریع مراحل ازتولد وتعالی تامرگ حفظ میکنند. بمجرد آنکه استشعار اعلی حاصل گرددالتذاذ ازهستی با درد وعقب زدگی و گم گشتگی وتراغودی توأم میگردد . درمیان عبور آنهمه زیبائی وآنهمه قهرمانی وآنهمه شجاعت، صلح برداشت وجدانی دوام است .

حساسیت رانسبت به تراغودی زنده نگاه میدارد. وتراغودی رابصورت عامل زنده‌ای می‌بیند که دنیارا قانع میکند تا لطافت را در آنسوی سطح پژمرده ورنگ رفتهٔ رویداد محیط هدف خودقراردهد، هرتراغودی عبارتست ازشهود آرمانی — آنچه ممکن بود بوده باشد، ونبود: چه میتواند باشد. تراغودی بیهوده نبود . قدرت بقا درنیروی محرك، بدلیل التجابه ذخائر **زیبائی**، نشانهٔ تفاوت بین شر غم‌انگیز وشر سفله‌است. آن احساس درونی که باین برداشت خدمت تراغودی تعلق‌دارد صلح است — یعنی تهذیب و تزکیهٔ احساسات .

بخش پنجم

عمیقترین تعریف **جوانی** عبارتست از **زندگی** که هنوز دچارتراغودی نشده است. و لطیفترین گل جوانی عبارتست ازدانستن این درس قبل از تجربهٔ آن وبدون آنکه تیرگی یافته باشد. مسأله‌ای که اینجا مطرح بحث است عبارتست از آنکه چگونه برداشت وجدانی صلح، بدون آنکه در تراغودی شهود یابد، معلوم میشود. ظاهر آن است که مشاهدهٔ مراحل قبلی زندگی شخصی واضحترین مدرك ودلیل‌را بدست میدهد.

جوانی بواسطهٔ جذب شدن صمیمانه درالتذاذات شخصی وناراحتیهای شخصی تمییز داده میشود. لذت سریع ودرد سریع ، خندهٔ سریع وگریهٔ سریع، عدم توجه سریع وواهمهٔ سریع، شجاعت سریع وترس سریع، مشترکا خصائص جوانی هستند. بعبارت دیگرانجذاب بلافاصله دراشتغالات شخصی: جوانی است. دراینسو جوانی بیش ازحد باموانع برخورد دارد که بتوان آنرا دورهٔ سعادتمند خواند. بیش از آنکه سعادتمند باشد دلزنده است . خاطرات جوانی برای گذراندن بهتر ازخودجوانی هستند. زیرا که جزدر موارد افراطی، حافظه مستعد آنست که اوقات خوش را بازشمارد. جوانی به‌هیچ مفهوم عادی آن کلمه صلح آمیز نیست . در جوانی یأس سلطهٔ کشنده

دارد! در آن هنگام هیچ فردائی و هیچ خاطرهٔ مصیبتهائی که طی شده‌انـد موجود نیست.

کوتاه بینی جوانی باتنك بودن تجربهٔ آن رقابت میکنند. دنباله‌های اعمال آن دور ازحد معرفت آنند، خصوصاً که شاید ادبیات مفهوم وهمی از معرفت درذهن جوانـان پدید میآورد. بنابراین بخشندگی وظلم متساویاً طبیعی هستند، ودلیل آن این است که تأثیر کامل آن هردو دور ازحدانتظار بالاستشعارند.

اینها همه مبتذل‌ترین ابتذالات دربرشمردن خصائص جوانی هستند. درضمن گنجینهٔ ادبیات اجتماعی زمان مابه‌هیچ‌وجه اساسی وضع را بر هـم نمیزند. دلیل بیان آن دراینجا توجه باین‌است که این‌جنبه‌های نهادبتمامی حیوانات درتمامی مدت عمرتعلق دارد، وازجمله حیوانات نوع بشرست در هرمرحله ازعمرخود. اختلافات فقط درنسبتهای نسبی قراردارد. ونیزبرای توفیق‌زبان درنقل اطلاعات خصوصاً درمحافل دانشمندان بسیار بیش‌ازواقع ارزش‌قائل شده‌اند. نه فقط زبان حذفیات بسیار دارد بلکه ازعهدهٔ تلافی نقص تجزیهٔ دست اول انواعی که باچیز هائی که صریحاً ذکر شده‌اند هم نژادیاهم ریشه‌اندبرمی آید. حقیقت‌کلی نظریهٔ هیوم‌مبنی برلزوم تأثردست اول علاج ناپذیراست .

اما سوی دیگری هم براین جوانی هست . جوانی بطور خاصی‌نسبت بانجذابات زیبائی رفتار زود رنج است ، محرکاتی‌را که نسبت به‌ذیمدخل نبودن شخصی خودآن تصور سابق دارند درك میکنند . آنگونه محرکات چنین درك میشوند که به‌عظمت بخشیدن علائق خودآن کمك میکنند • بنابراین نفس تجسس آن دنبال تجربهٔ شخصی عدم شخصیت وغفلت ازنفس استخراج میکنند . جوانی خودرا در شوق وحدت خود فراموش میکنند • اما البته همیشه چنین نیست . زیراکه جوانی میتواندگرفتار عشق شود. اما آزمایش طبیعت بهترکه خوشبختانه فراوان است ، آن است که عشق از خودخواهی میگذرد وبه سرسپردگی میرسد . صورعالیتر عشق‌محرکات ناظربرنفس‌را درهم میشکنند.

چون جوانی یك بار جائی راکـه **زیبائی** درآن ساکن است درك کرد — یعنی با معرفت حقیقی ونه صرفـاً بصورت بیان ادبی در روایت شاعرانه یاآسمانی یا علم‌النفس — چون جوانی یك بار درك کند تسلیم نفس جوانی مطلق خواهد بود . مرأی ممکن است بگذرد ، ممکن است

از استشعار در یك چشم برهم زدن عبور کند . برخی طبایع ممکن است هرگز به آن اجازه ندهند که وارد محیط توجه ایشان شود ، اما جوانی بطور خاص مستعد مرآی آن صلح است که همان توافق فعالیتهای روح با هدفهای مطلوب است و این توافق ها ورای هرگونه ارضاء شخصی قرار دارند .

بخش ششم

نیروو حدت جوامع متمدن بوسیلهٔ این مفهوم منتشر حفظ میشود که هدفهای عالی بدنبال کردن می‌ارزند ، جوامع نیرومند نوعی زیاده روی درهدفهای خود دارند به نحوی که افراد درآنسوی فراهم آوردن بیخطر رضای نفس شخصی سر گردان میشوند . تمامی علائق قوی بسهولت جنبهٔ شخصی‌خودرا ازدست میدهند، ازقبیل علاقهٔ شدید بکارخوبی که کامل انجام شود. دراینگونه‌کارهاحس توافقی موجوداست، وآن صلحی است که‌بوسیلهٔ کاری‌ارزنده پدیدآمده است. اینگونه‌رضای نفس‌شخصی ازهدفی که آنسوی شخصیت واقع است ناشی میگردد.

تمایل نسبت‌بحالت عکس موردفوق‌لااقل متساویاً قابل ملاحظه است، میل خودخواهانه نسبت بشهرت‌آن‌آخرین سست نهادی — حالت واژگونهٔ کشش اجتماعی است. و با اینوصف مبتنی بر کشش اجتماعی است . این تمایل هم درکارهای بی‌ارزش وناچیز دوران کودکی نمودارمیگردد هم در کارنامهٔ فاتحی که بشردربرابر اومیلرزیده است. این‌تمایل، درمجموعترین مفهوم خود، همان اشتیاق به‌یافتن همدرد است. این تمایل مبتنی است‌بر احساس‌اینکه هرعمل تجربه واقعیت مرکزی است وتمامی چیزها را خاص خودمیداند. درآنصورت جهان هیچ توجهی ندارد مگربعنوان ارضاءچنان دعوی‌ای. اما نکته‌دراین است که علاقه نسبت به‌توجه تمجیدآمیز، جزدر حضورنظاری که‌درخورنشان‌دادن‌چنان توجهی‌باشندبی‌ثمرمیشود. علت‌مرضی این‌احساس ، که درتاریخ‌امثال فراوان‌دارد،عبارتست ازانهدام نظاربه‌خاطر شهرت. البته در ضمن عشق محض بفرمانروائی هم هست که درتجربهٔ آخر ازمقصود عالی عاری‌است. پیچیدگیهای‌محرك بشری ودرهم بافتگی‌رشته‌های آن لاتحصی است . نکته‌ای که دراین باره وارد است این‌است که رغبت و غیرت بدعت جوئی بشری برای مصالح‌کار خود طرفی ازچیزها را سابق بر خود تصورمیکند که ارزش آن بیش از هرمورد یگانه است. برای‌آن رغبت

وغیرت، هرقدرهم که منحرف باشد آن اشتیاق شدید به‌انگشت نمابودن در این‌طرح‌چیزهاوهمچنین لذت شخصی محض دراعمال قوای ذهنی لازم‌است. این رغبت همان خرسندی نهائی است که روح در آسایش جستن خود در نفس پرستی آنرا هدف خود قرار داده‌است، واین حالتی است جز ازعدم استحسان.دراین‌نکته کشف‌اینکه درست درچه موقع‌انحراف ذوق به‌آلودن برداشت وجدانی صلح آغاز میکنند خارج از حد تجربهٔ بشری است. این جملهٔ میلتون تمامی نتیجهٔ حاصل ازاین بحث را بیان میکند: آن آخرین سست نهادی منش بزرگ .

شهرت‌منطوق‌سرسختی است. منزل میانهٔ راه دیگربین خلسهٔشدید صلح وحد اعلای میل خودخواهانه، همان عشق بچیزهای فردی خاص‌است. چنین‌عشقی تکمیلی‌است که برای واقعیت متناهی تقریباً واجب است، وهر واقعیتی‌به‌طریقی متناهی‌است. درحد اعلای عشق، مانند عشق مادر، تمامی امیال شخصی‌بچیزی که ازطرف عشق است‌منتقل میگرددوبصورت میل‌شدید به‌اکمال آن درمی آید .

زندگی شخصی مسلماً دراینجا ازحد خودگذشته است ، منتهی با محدودیت صریح ومعینی نسبت به‌واقعیات خاص. پایهٔ این انتقال جزءبر اهمیت فردیت جزئیات جهت ارزش استحسانی ظاهر برون‌ذاتی قراردارد. دراین نکته‌قبلا بحث کرده‌ایم* این‌جنبهٔ عشق‌شخصی صرفاً آویختن‌باوضاع و احوالی است جهت سعادت خودخواهانه. هیچ‌گونه تعالی شخصی در آن نیست .

اما قرابت وضع، ازقبیل نسبت پدرو مادر به‌بچه یانسبت زناشوئی میتواند عشق ایثار نفس بوجودآورد که در آن استعدادهای بالقوهٔ طرف عشق، بصورت دعوی اینکه خود را درعالم محبت بیابد ، باشدت وحدت احساس‌میشوند. چنین عشقی درحقیقت‌احساس شدیدی است دربارهٔ اینکه توافق دنیا چگونه باید در برون ذاتهای خاص تحقق یابد . این عشق آن احساس است که اگرحق در دنیای زیبائی پیروز میشد وناسازگاری ریشه کن میشد چه واقع میشد. دراین مورد، آن عشق همان میل وعلاقهٔ شدید به‌نتیجهٔزیباست. چنین عشقی موجب پریشانی ودرهم شکستن اعصاب‌است. اما جزدرصورتیکه بواسطهٔ یأس‌کامل دچارتیرگی نشود، شامل احساس‌عمیق

---

* رجوع کنید به فصل هفدهم : بخش هشتم و فصل نوزدهم ، بخش چهارم .

وجود هدفی‌است در **عالم**، که آنگونه پیروزی که برای آن‌ممکن است‌بدست خواهدآورد. این عشق‌همان مفهوم نفس افلاطونی است‌که **صلح** بعنوان زیور **جوانی وصلح** بعنوان نتیجهٔ تراغودی جابجا میشود.

بخش‌هفتم

سلامت عمومی حیات اجتماعی برعهدهٔ توجه قواعد اخلاقی مدون واعتقادات مذهبی‌مدون ونظامات مذهبی‌است. تمامی‌اینها صریحاً این‌نظریه را بیان میکنند که زندگی درهدفهائی‌است که دور از دسترس شخص‌منفرد منظور است .

این‌نظریه تعمیم عظیمی دارد که انواع مختلف تخصیص را میپذیرد، اما تمامی‌آن تخصیصات‌متقابلا عاری ازتضاد نیستند. مثلا میهن‌پرستی کشاورزان رومی را در وقت‌کمال نیروی جمهوری روم درنظرآوریم. شك نیست‌که رگولوس: بااطمینان به‌شکنجه ومرگی‌که درانتظار او بود وقتی به‌قرطاجنه بازگشت تصورات صوفیانه دربارهٔ دنیای دیگر — اعم از بهشت مسیحی یا نیروانای بوذ یی‌دل نمیپرورد. رگولوس اصل عمل بود، وهدف مطلوب او رونق وترقی جمهوری روم در همین‌جا بود. اما هدف شخصیت فردی اورا فضیلت بخشید، و هدف هرگونه ارضاء نفسی راکه باچنین محدودیتهائی محصور بود بالکل فداکرد. برای اوچیزی درجهان بود که نمیشد بصورت ارضاء نفس‌شخصی محض‌بیان کرد — وبا این‌وصف بااینگونه فداکردن نفس‌هستی شخصی اوبحد اعلای رفعت خود رسید. ممکن‌بود که رگولوس در برآورد ارزش جمهوری روم اشتباه کرده باشد، اما نکته در این‌است که باآن‌اعتقادی که‌داشت ازطریق قربانی کردن خود امری خطیر انجام داد .

در این‌برآورد رگولوس بهیچوجه خود را فرد استثنائی‌نشان نداده است. رفتار اوقهرمانی‌ای را ثابت کرده‌است که‌غیرمعمول‌بود. اما برآورد او ازارزش چنان‌رفتاری موافقت کثیری‌را برانگیخته‌است. کشاورزان رومی باآن برآورد موافقت کردند ونسلابعدنسل، درمیانهٔ تمامی تغییرات‌تاریخ

بحکم نبضان غریزی عاطفه به نحوی که داستان بایشان رسیده است، موافقت کرده اند . ✿

مجموعه‌های قواعد اخلاقی از دعاوی مبالغه آمیزی که نسبت به آنها میشود صدمه دیده‌اند. سفسطهٔ حکمی در این مورد بزرگترین لطمات را وارد آورده است. هریك از این قواعد توسط خدائی درقلهٔ کوهی، یاامامی در کنج عزلتی یاخودکامهٔ ملکوتی از فرازتخت حکومتی، یا حداقل نیاکان باخردی دور از حد شك وشبههٔ اخلاف وضع شده است. درهرصورت، هیچ یك ازاین قواعد استعداد بهبود و اصلاح ندارد، و بدبختانه درجزئیات با یکدیگریا بانظامات اخلاقی موجود ما موافقت نمیتوانند داشت. نتیجه آن است که دنیا از دیدار صحنهٔ مردم پیرمؤمن کـه بنام اصول اخلاقی مانع برطرف‌ساختن توحشات آشکارازهرسیستم قانونی‌میشوندمبهوت شده‌است. برخی ازActa Saoctnrum (قوانین مقدس) با تمدن سازش‌ندارند .

جزئیات این مجموعه های قواعد با اوضاع واحوال اجتماعی محیط بلافصل نسبت دارند — مثلا زندگی درتاریخ معینی در « هلال خصیب » صحرای عربستان ، زندگی در دامنه های پست کوههای هیمالایا ، زندگی درجلگه‌های چین ، یا جلگه های هندوستان، زندگی دردلتای هررودخانهٔ بزرگ . همچنین معنی اصطلاحات دقیق متغیر ومبهم است، ازقبیل مفاهیم مالکیت ، خانواده ، ازدواج ، قتل ، خدا . رفتار که در یك محیط ودریك مرحله میزان اقناع متوافق‌را پدید میآورد، درمحیط های دیگر ودرمرحلهٔ دیگر به نحومخربی خذلان‌آور است . هرجامعه نوع کمال خـاص خود را دارد وبالکه هائی که در آن مرحله اجتناب ناپذیرند میسازد . بنا براین این منطوق‌را که بعضی تصورات تنظیم کننده موجودند که بحدکافی دقت

---

* Marcus Atilius Regulus ژنرال وکنسول رومی در سال نهم جنگ با قرطاجنه (۲۵۶ق . م) وی درسال ۲۵۵ق . م بـاسارت Xanthippus اسپارتی‌درآمد. مطلب‌مندرج‌درمتن‌اشاره است‌بداستان غیرمسلمی مبنی بر اینکه درسال۲۵۰ق . م رگولوس قول مراجعت داد و رفت که ازطرف قرطاجنه دربارهٔمبادلهٔ زندانیان و اسرا مذاکره کند. وی دراجرای‌مأموریت کوتاهی کرد ودرعمل‌رومیان راتحریك‌بعدم مبادلهٔاسیران کرد، وسپس باوجود یقین بشکنجه ومرگ که درانتظار اوبود به قرطاجنه برگشت وانتظارش برآمد.

دارند که برای تمامی موجودات معقول برروی زمین ، ودرهرسیاره ودرهر منظومهٔ هیوی جزئیات رفتاررا مقرر دارند ، باید بیدرنگ بکنار گذارد. این همان منطوق نوع یگانهٔ کمال است که هدف عالم است . هر تحقق خیرمتناهی است ولزوماً برخی انواع دیگررا مستثنی میسازد .

اما چیزیکه این مجموعه های قواعد شاهد آنند ، و چیزیکه این قواعد توسط صاحب نظران نژادهای مختلف در سراسر تاریخ شاهد آن است ، هدف قرار دادن کمال اجتماعی است . چنین رویداد تحقق پذیرفته‌ای بعنوان کمال ثابت درطبیعت چیزها ، یابصورت گنجینه‌ای برای تمامی اعصار تصور میشود.

چنین رویدادی داستان عشق وقهرمانی مخلوق اندیشه نیست،بلکه واقعیتی درطبیعت است . مثلا بیك معنی جمهوری روم منحط شد وسقوط کرد ، به مفهوم دیگر، آن جمهوری رویداد سرسختی در **عالم** مانده‌است. فساد عبارتست ازتعهد تکلیفی جدید درجریان تکوین . سر سپردگی به جمهوری نوع ارضاء نفس کسانی‌را که مقاصدخودرا باحفظ جمهوری توافق دادند ، بزرگ کرد . چنین توافق مقصود با کمال مطلوب که برفراز محدودیتهای شخصی قراردارد همان تصور آن **صلح** است که خردمند خداوند روح خودمیتواند سرنوشت خودرا با آن مواجه سازد.

بخش هشتم

دامنهٔ وسیع منطوق «جامعه» محتاج توجه است . تعالی با جهش از فعلیت مورد بلافصل به منطوق هستی شخصی آغاز میشود که جامعهٔ موارد است. به‌مفهوم حیات بشری، روح جامعه است. علاقه بآیندهٔ هستی شخصی، اندوه یاغرور نسبت به گذشتهٔ آن عیناً احساساتی هستند که ازفرازمرزهای فعلیت محض زمان حاضر میجهند . این درطبیعت زمان حال است که باید بدین نحو بدلیل ذاتی بودن آن «دیگر» در آن ، برخود تعالی جوید. اما درمورد میزان تأکید که این رویداد طبیعت باید درك کند وجوبی درکار نیست . این تکلیف تمدن اشتشعار است که میدان وسیع توافق‌را بزرگ کند .

آنسوی روح جامعه های دیگر و جامعه‌ها موجودند . بدن حیوانی موجوداست که ملازم روح است؛ خانواده‌ها موجودند، دسته‌های خانواده‌ها

هستند ، ملتها هستند ، انواع هستند ، دسته هائی هستند مشتمل برانواع مختلف که در کوشش مشترك زنده ماندن بایکدیگر شریکند. این جامعه های مختلف ، هریك درحد خود ، دعوی پایبندی ومحبت دارد . در تاریخ بشر اجابتهای مختلف که نسبت باین دو دعوی شده است تعالی ذاتی هر فعلیت فردی‌را فراز خود برملا میسازد . واقعیت سرسخت محصول نفس مطلق هر فرد بانسبیتی که خود از آن صدور می‌یابد وبآن منجر میگردد بستگی‌دارد. تجزیهٔ رگه‌های مختلف‌نسبیت همان تجربهٔ ساختمان‌اجتماعی **عالم**است، مثلا، این دوره .

هرچند قواعد خاصی‌ازاصول‌اخلاقی اوضاع خاص‌ساختمان اجتماعی مربوط راکم وبیش بطور غیرکامل منعکس میسازند ، طبعاً دنبال اصول بسیارکلی میگردیم که پایه واساس تمامی آنگونه قواعد باشد . اینگونه کلیات نفس‌تصورات متوافق ساختن‌توافقات وتصورات فعلیتهای فردی خاص رابابد بعنوان یگانه واقعیت اصیل منعکس‌سازند.

اصول‌کلیت توافق و اصول اهمیت فرد این‌کلیات هستند . معنی‌کلیت توافق «نظم» است ومعنی‌اهمیت فرد «عشق». بین آن دواشاره‌ای از تقابل موجود است ، زیراکه «نظم» غیرشخصی است ، «عشق» بیش ازهر چیز، شخصی ، تضادرا بدید نحو حل می‌کنیم که انواع نظم‌را با اهمیت نسبی برطبق توفیقی که دربزرگ کردن فعلیت های فردی یعنی در توسعهٔ قدرت تجربه داشته‌اند می‌سنجیم . همچنین باسنجش فرد براساس مضاعف، یعنی جزء براساس قدرت ذاتی تجربهٔ خودآن وجزء براساس نفوذآن درتوسعهٔ نوع نظم ازدرجهٔ اعلی، این تضادرا حل‌میکنیم . این دوزمینه جزء اجماع حاصل میکنند ، زیراکه فرد ضعیف نفوذ ضعیفی اعمال میکند . ذات صلح آن است که‌آن فرد که قدرت تجربهٔاو برپایهٔ این برداشت وجدانی غائی استوار است بدان وسیله نفوذمنبع هرنظمی‌راتوسعه میدهد .

قواعد اخلاقی عبارتست ازنقوش رفتاری که در محیطی که‌آن قواعد برای‌آن طرح شده است تحول آن محیط را به سوی کمال خاص آن‌تسریع خواهد کرد.

بخش نهم

حصول **حقیقت** متعلق به ذات صلح است . غرض ازاین بیان آن است که‌آن برداشت وجدانی که تحقق صلح‌را موجب میشودآن‌توافق‌را که

ارتباط متقابل آن مشتمل بر **حقیقت** است هدف خود کرده است . نقص موجود در **حقیقت** محدودیتی است برای **توافق** در آن **زیبائی** که در درون خودجا به‌جاشدنهای کذب‌را پنهان میکند هیچ تأثیر مسلمی نمیتواند باشد .

حقیقت با کذب اشکال دراین جستجوی **حقیقت** مستقیماً وارد نیست. از آنجا که هرشکل به شکل متضادی بسته است، واز آنجا که ازاین اشکال متضاد یکی باید حقیقی و دیگری کذب باشد ، واجب میآید که به تعداد اشکال کذب اشکال حقیقی موجود باشد.

این «کذب یاحقیقی» بودن محض اشکال عامل نسبة سطحی است که درعلائق بدون ترتیب عقل تأثیر میگذارد . آن حقیقت ذاتی که صلح‌لازم دارد عبارتست از تـوافق **ظاهر** با **بـاطن** . **باطنی** هست که مورد تجربه از آن نشو میکند — **باطنی** از رویداد سرسخت گریز ناپذیر ، و **ظاهری** هست که مورد با آن فردیت نهائی خودرا حاصل میکند — **ظاهری** که شامل تطابق خودبا **عالم** است بوسیلهٔ ساده ساختن‌وتقویم وجهش وانتظار . احسـاس منفصل شدن **ظاهر** از **باطن** آخرین نیروی مخرب است که زندگی‌را ازرغبت به بدعت جوئی محروم میسازد. چنین احساسی با دریدن نفس دلیل هستی تمدن از آن انحطاط تمدن‌را موجب میشود .

هیچگونه وجوبی نمیتواند باشد که براین تطابق نافذ باشد. بینش حسی که برظاهر چیزها استیلادارد درطبیعت خود ترتیب چیزهارا تجدید میکند ، وبنابراین به‌نحوی چیزرا برهم میزند. همچنین هیچگونه‌حقیقت بی تمییز صرف نمیتواند دربارهٔ **ظاهری** که بینش حسی را فراهم میآورد موجودباشد.

بینش حسی درغایت خود تفسیری است ، واین تفسیرممکن‌است کاملا موجب گمراهی باشد. اگر تطابق واجبی بین **ظاهر و باطن**باشد، درآن صورت **اصول اخلاقی** ازمیان میرود . اما مثلا در جدول ضرب هیچگونه‌اصول اخلاقی‌نیست وحال آنکه اقلام آن به‌حکم لزوم بایکدیگر مربوطند . در آنصورت **هنر** نیزکلمه‌ای عاری از معنی میشد . زیرا کـه شرط لازم وجود هنر مؤثر بودن مقصود است . هنر از نتایج بدعت جوئی است .

مسأله‌ایکه درآن بحث میکنیم این است که آیا هیچ عاملی‌در**عالم**

وجود دارد که موجب تمایل عمومی نسبت به تطابق **ظاهر** با **باطن** گردد . این تمایل در آن صورت درهر مورد عاملی بوجود میآورد که هدف قرار دادن آنگونه حقیقت را که مناسب ظاهر بوسیلهٔ شمول عناصری که نسبت به آن باطنی که ظاهراز آن نشویافته است بیگانه‌اند، خودرانساخته است . در آن صورت ظاهر تعمیم ووفق تأکید خواهد بود . اما ادخال کیفیات وروابط بدون تمثیل تطابق آن کیفیات وروابط درباطن نخواهدبود. این تصور حقیقت در واقع رد نظریهٔ ظاهر است که در ظاهر Citique de la raison pure کانت قرار دارد. این‌تصور حقیقت رد جواب کانت به این سؤال هم هست : احکام ترکیبی بطور اقدام چگونه ممکن‌هستند؟ این تصورحقیقت‌لااقل‌طرح کردن محدودیتهای حافظ است که کانت در آن اثر خود صریحاً طرح‌میکند .

بخش دهم

جواب این سؤال ازبررسی عواملی که تجربهٔ فردی طبق آن عوامل تفسیر شده است باید ناشی شود : — دنیای سابق که هرمورد از آن می‌تراود ، دنیائی که موارد متعدد دارد وآن موارد برای موجود جدید توافقها وناسازگاریها عرضه میکند ، راه سهل عدم استحسان که عوامل ناسازگار ازطریق آن به حیطهٔ عدم مدخلیت رها میشوند ؛ فعالیت اقطاب ذهنی که ناسازگاریهارا ازکم گشتگی نجات میدهند ، صرافت‌طبع عمل فکری واقناع‌آن بوسیلهٔ حس ذیمدخل بودن ، طبیعت انتخابی استشعار و عجز بدوی آن درتمییز منابع عمیق‌تر احساس : اینکه هیچ عاملی مجرداز موارد بالفعل نیست ، واینکه هستی مشتمل است برتضمن درعامل: مفهوم وحدت چندین مورد با ارزشی مافوق ارزش هر مورد فردی ، از قبیل روح حیوانی‌کامل، گروه اجتماعی‌حیوانات، بدن مادی، دورهٔ طبیعی: هدف‌قرار دادن خرسندی فردی بلافصل.

توجیه اشارهٔ مأخوذ ازاین دسته عوامل باید عمدة برعهدهٔ‌توضیحات مستقیم تجربهٔ دست اول‌آن عوامل باشد. این عوامل نتیجهٔ بحث‌واستدلال نیستند ونباید باشند . زیراکه هراستدلالی باید متکی برمقدماتی باشد اصیل تر ازنتایج حاصله . بحث در منطوق‌های اساسی صرفاً به‌منظور برملا ساختن مرتبط بودن آنها. توافق آنها، وتحصیلاتی‌است که میتوان‌ازالتصاق آنهابه‌دست آورد.

دستهٔ منطوقهای مابعد طبیعهٔ فوق به‌تجربهٔ عادی متوسط بشر متکی است که به‌طورصحیح تعبیرشده باشد ، اما دستهٔ دیگری هست که درمورد آن‌باید به‌مواردوحالات‌تجربه‌ای‌متوسل‌شد که‌به‌طریقی‌استثنائی هستند، باید به‌خاطرداشت که سطح فعلی‌تجربهٔ متوسط بشربیدار درزمانی میان نیاکان بشرفعلی استثنائی بوده‌است، بنابراین حق داریم‌بآن حالات تجربه‌متوسل شویم که به‌حکم‌مستقیم مابالاترازسطح‌متوسط قراردارند.

بروزتدریجی‌آن حالات وتأثیر آنها به‌تاریخ بشر، ازجمله موضوعات این‌کتاب درتوسل آن به‌تاریخ بوده است . رشد **هنر** را دیدیم : ترفیع تدریجی‌آنرا به تعاقب **حقیقت وزیبائی** دیدیم : ترفیع هدف نفس پرستانه‌را بوسیلهٔ شمول‌کل متعالی درآن دیدیم : رغبت و غیرت جوانی‌را درهدف متعالی دیدیم : مفهوم تراغودی را دیدیم : مفهوم بشررا دیدیم : اقناع درراه بدعت جوئی‌را که‌آنسوی کمال حاصل قراردارددیدیم: ومفهوم صلح‌راهم دیدیم.

بخش یازدهم

تصور **تمدن** ، به نحوی که تا مرحلهٔ فعلی‌پرورده شد، ذاتاً غیرکامل مانده است . هیچگونه استدلال منطقی نمیتواند وجود این شکاف‌را ثابت کند . اینگونه استدلالات صرفا کمك فرعی برای تحقق بالاستشعار ذات های وجدانی‌مابعد طبیعه هستند .

Non in dialectica complacuit Deo Saluum facere populum suum.

این گفتار که توسط کاردینـــال نیومن **Newman** نقل شده است باید شعار هرحکیم نظری باشد . وی درمیان شیارهای نیمه تاریخ‌استشعار بوزینه مانند خود دور ازدسترس زبان فرهنگها ، در جستجوی مقدماتی است که به‌طور ضمنی درتمامی استدلالات موجود است . روشهـای متکی به مطالعهٔ مابعد طبیعه خطرنـــاکند و به سهولت انحراف میپذیزنـد . همچنین‌است هر **بدعت جوئی** ؛ منتهی **بدعت جوئی** ازذاتیات تمدن است .

عدم‌کاملیت این تصور احساس لازم جهت **بدعت جوئی** و **غیرت** و **صلح** را به منطوق **افضلیت**مربوط میسازد . این احساس‌را برای‌آنکه بفهمیم باید منطوق **نفس** را بوسیلهٔ مشمول ساختن‌آن در تصور **بدعت**

جوئی در **عالم یکتا** تکمیل کنیم . **بدعت جوئی** شامل تمامی‌موارد خاص میشود ، اما به عنوان رویداد فعلیت یافته برفراز یکایک‌آن موارد قرار دارد . گوئی متمم **ظرف** افلاطون ، ونقطهٔ‌کاملا مقابل‌آن است ، وبا این وصف برای وحدت تمامی‌چیزهالازم‌است، ازهمه‌راه با**ظرف** تضاددارد. ظرف عاری ازهرگونه صورتی‌است :

وحدت بدعت جوئی شامل **نفس** است‌که بعث زنده بـه سوی تمامی امکانات است ودعوی خیر تحقق پذیرفتن آنها را دارد. **ظرف** افلاطونی خالی است و مجرد از تمامی موارد فردی؛ وحدت بدعت جوئی ضمن اجزاء مشکل خود شامل تمامی واقعیات فردی است ، در حـالیکه هریك اهمیت رویداد شخصی یـا اجتماعی‌را داردکه متعلق بآن است . اینگونه اهمیت فردی دراجزاء مشکل ازذاتیات **زیبائی** است ، در این **بدعت جوئی اعلی** آن **باطن**‌کـه بـدعت جوئی آنرا **وحدت ظاهر** تغییرصورت میدهد ، محتاج موارد واقعی دنیای پیشرو است‌که هر مورد دعوی توجه حقهٔ خودرا داشته باشد . این **ظاهر** که بدین نحودرك شده است ،آن **زیبائی** نهائی است‌که **عالم** بوسیلهٔ‌آن توجیه خودرا اکمال میکند . این **زیبائی** همواره تجدید حالی‌راکه مأخوذ از **پیشـرفت دنیای گذران** است در خود دارد . همانا ذاتی بودن **رویداد عظیم** است‌که شامل این **نفس** آغازین واین **زیبائی** انجامین است‌که‌موجب غیرت ورغبت افضلیت غافل ازخودمیگرددکه متعلق به تمدن درحداعلای آن است.

در دل طبیعت چیزهـا ، همواره رؤیـای جوانـی وخرمن تراغودی موجودند . **بدعت جوئی** عالم بارؤیاآغازمیکردد وخرمن **زیبائی** غم انگیزرا درومیکند. رازاتحاد**غیرت** با**صلح** همین‌است :

— برندهٔ رنج‌وزحمت هدف خودرا در**توافق‌توافقات** حاصل‌دارد. اقناع تجربهٔ بلافصل این رویداد نهائی با اتحاد **جوانی** و **تراغودی** آن همان مفهوم **صلح** است . اقناع **دنیا** بدین طریق است‌که رو به آنکونه کمـالات آورد که برای مـوارد فردی مختلف آن واجد امـکان باشند .

فهرست اعلام

آتن ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۸۲، ۳۰۰
آتاناز یوس ۱۱۹، ۱۲۰
آپولیناریس، سیدونیوس ۷۶
آتیکوس ۷۶
آتیلا ۱۱، ۱۲
آخناتون ۵۸، ۵۹
آدریان ۱۲۳
آرخوناس ۱۶۵
آرمینیوس ۲۸
آریوس ۱۱۹، ۱۲۰
آسیا ۳۲، ۸۶، ۸۷
آکویلا ۱۱
آکویناس، طماس ۲۸، ۱۳۲
آگاگ ۵۸، ۶۳
آلاریك ۹۲
آلمان ۴۲، ۸۶
آمریکا ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۵۴، ۵۵، ۶۶، ۶۷، ۷۴، ۸۳، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۸، ۲۴۴، ۳۰۵، ۳۰۶
آنگلیکن ۱۷۷

✿

ابیقور ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۷۳، ۲۸۲
ادواردز، جوناتان ۱۸۲
ادینبورو ۳۵
اراتوستنس ۹۲
اراسموس ۶۰، ۶۹، ۱۸۲
ارتردوکس (کلیسای شرقی) ۱۸۲
ارسطاطالیس (ارسطو) ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۹۲، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۸
ارشمیدس ۹۲
اروپا ۱۲، ۱۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۳۷، ۴۱، ۶۵، ۶۴، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۰۵، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶
اریستارخوس ۱۲۰
اژه (دریا) ۹۱
اسپارت ۳۲۰
اسپانیا ۳۰، ۳۶، ۱۱۹
اسپینوزا ۱۱۹

استراچی، لیتون۱۵، ۳۰۵
اسرائیل (نبی)۱۴۶، ۱۸۲
اسکاتلند ۳۵، ۱۰۸
اسکندر (کبیر) ۱۷، ۶۳، ۷۳، ۹۳ ،
۱۳۲
اسکندریه۷۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲،
۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۸۵
اسکولوس۳۰۷
اسکویث۴۲
اسمیث، آدم۳۵
اطلس (اقیانوس)۱۲، ۳۰، ۹۱، ۹۶ ،
۱۰۹
افریقا۲۵، ۳۰، ۸۲، ۱۸۲
افز۱۸۲
افلاطون۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ ،
۲۱، ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷ ،
۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱ ،
۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷ ،
۷۹، ۹۳، ۹۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،
۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۲ ،
۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰ ،
۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰ ،
۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳،
۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۸، ۲۴۳،
۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۴
۲۸۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۱۲
اقلیدس۹۷، ۱۵۲، ۱۵۳
الیزابت۳۹
انطاکیه۱۴۶، ۱۸۲، ۱۸۵
انگلیس۸، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۴۰،
۴۱، ۴۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۸، ۷۱، ۷۴ ،
۷۶، ۸۳، ۸۸، ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۷ ،
۱۷۸، ۱۸۸
اورانوس۱۴۲، ۱۴۳
اورشلیم۱۸۲
اوریپیدس۲۴۸، ۳۰۷
اگوست (اکتاو) ۲۶، ۶۳، ۷۳ ، ۹۲،
۱۲۲
اگوستین (قدیس)۵۵، ۶۳، ۹۳، ۱۲۰،
۱۴۶، ۱۷۷، ۱۸۲
اولیس۲۹۹
اونیتارین۸۲
ایران۹۴، ۱۱۹
ایروین (لرد)۱۷۷
ایطالیا۱۱، ۳۵، ۳۷، ۶۳، ۸۸، ۱۲۲ ،
۱۳۳، ۱۶۹، ۳۱۲
ایوب۶۳

✿

بابل ۹۱، ۹۴
برادلی۱۷۴، ۲۵۲
برایت۴۱
برك، ادموند۲۴، ۵۴، ۵۵
برگسون، هانری ۲۴۴
بطلمیوس۱۶۶
بغداد۹۰
بنتهام، ژرمی۴۴، ۴۵، ۴۶
بودا۴۰، ۱۵۱، ۲۸۲، ۳۱۹
بولس (پل)۶۴، ۶۵، ۱۸۲
بیزانس۹۴، ۲۸۲
بیکن، راجر۱۶۹
بیکن، فرانسیس۲۴، ۳۵، ۳۸، ۶۹
بین‌النهرین۱۲، ۲۲، ۶۲، ۸۶، ۹۱، ۱۷۰
۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۸۶

✿
پاتاگونیا ۴۵
پادوا ۱۱
پاناما ۱۰۹
پروتستان ۲۷، ۲۹، ۵۵، ۵۹، ۱۷۸، ۱۸۷
پروس ۸
پرومته ۷۷
پریکلس ۱۷، ۶۰، ۶۱، ۱۸۸
پلاریوس ۱۲۱
پله‌ژیوس ۱۷۷
پلینی (اصغر) ۱۹، ۶۵، ۷۶، ۳۰۵
پوانکاره، هانری ۲۶۵
پوئینیتینک ۲۰۵
پیت، ویلیام ۵۴
پیرسون، کارل ۴۳
پین، طماس ۳۶، ۴۵
✿
تاتار ۲۸۲
تاسیت ۳۰۵
تراژان ۶۵
ترنت ۲۸
ترك ۹۴
تقی‌زاده، سید حسن (حاشیه) ۲۳۲
توسیدید ۶۰، ۶۱
تندیسی ۷۲
تیبریوس ۶۴
تیلر، هنری اوزبون ۶۵
✿
جانسون ۲۵۱، ۲۵۲
جفرسون، طماس ۳۵
جلیل ۱۸۲
جوزف ۲۵۱
جیمس، ویلیام ۲۰۶، ۲۵۳
✿
چیچرو ۱۷، ۱۹، ۲۶، ۶۳، ۷۶
چین ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۱۷، ۲۸۳، ۳۰۶
✿
خانبالغ ۹۶
خاورنزدیك ۱۲، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۷
خزر- دریا ۱۲
✿
داروین، شارل ۴۳، ۴۴، ۴۶
دانته (آلیگیری) ۳۷
دانمارك ۶۲، ۸۸
دکارت، رنه ۶۹، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۴۱
دمشق ۹۷
دیسرائلی ۴۱
✿
ذکاءالملك، مرحوم محمدعلی فروغی (حاشیه) ۱۹۳
ذیمقراطیس ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰
✿
روسو ۲۷
روم (امپراطوری) ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۶، ۴۴، ۵۳، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۸۲، ۳۰۰، ۳۰۵
روم، جمهوری ۳۱۹، ۳۲۱
روم (کلیسای) ۲۹، ۱۵۸، ۱۸۲

رگولوس ۳۱۹، ۳۲۰
✿
ژروم ۲۸
ژزویت (یسوعی) ۴۵
ژن ۷۶
ژوستی نین ۹۳، ۹۴
✿
ساراسن ۳۴
ساکسون ۳۴
سامی ۹۳، ۱۳۶، ۱۶۳
سبا (ملکه) ۶۳
سقراط ۶۴، ۱۲۰، ۱۶۳
سلیمان ۶۳
سن ژرژ ۷۶
سوسینی ۱۸۲
سوفوکل ۹۲
سولا ۱۷
سیاه (دریا) ۱۲، ۱۹
سیریل ۱۱۹
سیسیل ۳۰
سیلوستر، دوم (ژربر) ۱۶۹، ۱۷۲
*
شارتر (کلیسای) ۳۱۰
شارل اول ۳۵
شارل دوم ۷۱
شارل پنجم ۳۹
شارلمانی ۸۵، ۸۹
شام ۳۰
شموئیل ۶۳
*
طالس (ملطی) ۱۵۷، ۱۵۹
طامسون ۲۰۵
طرازوماخوس ۷۴
✿
عبری ۹۵
عرب ۲۵، ۸۶، ۸۷، ۱۶۹، ۱۸۲
✿
فرانسوای اول ۳۹
فرانسه ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۴۰
۵۵، ۶۳، ۶۶، ۸۸، ۱۵۷، ۱۵۸
۳۰۵
فرانکلین، بنیامین ۳۵
فلاندر ۸۶
فلسطین ۱۸۲
فورت ۲۸
فوکس، ژرژ ۱۸۲، ۱۸۳
فیثاغورس ۱۵۹
فیلیپ دوم ۳۹
فی نی قی (فی نیقیه) ۹۱، ۱۱۷
✿
قاهره ۹۶
قرطاجنه ۳۰، ۳۱۹، ۳۲۰
قسطنطنیه ۸۶، ۱۸۲
قسطنطین ۵۹، ۶۹، ۹۳
قیصر (ژول سزار) ۱۷، ۶۴، ۹۲
*
کاتولیک ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۵۵، ۶۸
۶۹، ۷۰، ۸۸، ۹۵، ۱۸۲، ۱۸۳
کالون ۲۸، ۸۲، ۱۷۷، ۱۸۲
کانت ۲۱۰، ۲۴۶، ۳۲۴
کانوت ۸۸
کاوانتاه ۲۰
کپلر ۲۶۵
کرامول، اولیور ۳۵

گرانمر۱۸۲
کرت۱۱۷
کریستف کلمب۳۰۶
کلارك ، ماکسول۲۰۵
کلئون۱۷
کلمان اسکندرانی۱۰، ۲۳
کلودیوس۶۵
کنت ، اوگوست ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۱۴۵
کوبدن۴۱
کوت ـ روژه ۱۷۴
کوپر، آنتونی اشلی (لردشافتسبری) ۴۱
کورنوال۳۰
کویکر۲۹، ۳۶، ۴۵، ۶۰ ، ۱۸۳ ، ۱۹۹

✿

گال۱۰۸
گالبا۶۵
گالتون ، فرانسیس۴۳، ۴۴
گالن۷۱
گالیله۶۹، ۱۲۸، ۱۶۷، ۲۱۰
گاندی ، مهاتما۱۷۷، ۱۷۸
گرگوار (کبیر)۳۴، ۹۲
گزانتیپوس۳۲۰
گلادستون۴۱، ۴۲، ۲۴۸
گلاسکو۳۵
گلندور۱۴۱
گوتیك۳۱۰
گیبون۹، ۷۶

✿

لاتین۷۶، ۱۰۴
لاك۲۴، ۲۸، ۳۵، ۶۰، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۳۰۳
لامارك۴۳، ۴۴
لاوجوی۲۰۹
لایب نیتز۲۸، ۶۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۴۶، ۲۵۶
لئو (دهم)۱۲۳
لندن۵۵
لوایولا، ایگناسیوس۱۸۲
لوسین۶۵، ۳۰۵
لوکر۲۸، ۶۹، ۱۲۳، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۳
لوکوتیوس۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۵
لوول۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
لویس ، سینکلر۳۰۶
لهستان۹۴

✿

مارکس ، کارل۴۲
ماریوس۱۷
ماکیاولی۳۹
مالتوس۳۴، ۴۳، ۴۴، ۸۴، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷، ۸۸، ۸۹
مانی۱۴۶
مقودیست (نهضت کلیسائی)۲۸، ۲۹
محمد (ص) (بن عبدالله)۹۳
مدیترانه۱۷، ۲۰، ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۹۲ ، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۸۲، ۲۸۲
مریم۱۸۴
مسلمان۶۳، ۹۴، ۱۳۶، ۱۷۳، ۲۸۲
مسیح (مسیحیت) عیسی ۹، ۱۰، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۶ ،

۳۷،۳۸،۳۹،۴۰،۴۴،۵۰،۶۳، ۶۴ ،
۶۵،۷۳،۹۱،۹۵،۹۶،۹۷،۱۱۷،۱۱۹
۱۲۲،۱۳۶،۱۵۸،۱۸۳،۱۸۴،۱۸۵ ،
۱۸۶،۱۸۷،۱۸۹،۱۹۰،۲۰۷،۲۸۲ ،
۲۸۴،۳۱۹
مصر۱۷،۵۸،۶۲،۶۳،۶۸، ۹۳،۹۴ ،
۱۱۸،۱۵۷،۱۵۹،۱۶۹،۱۸۲، ۱۸۶،
۲۰۷
مکاولی۸
مندل۴۳،۴۴
مور، ژوزف۲۵۵
مورلی، جان۲۴۸
میلتون۶۲

✿

نپتون۱۴۲،۱۴۳
نرمن ،کامپبل۴۲
نرون۶۵
نستوریوس۱۱۹
نورمان۸۸
نیچه۲۴۴
نیسه۶۳
نیل۱۲
نینوا۹۱
نیوتون،اسحق۲۴،۳۵،۹۷،۱۲۸،۱۳۱،
۱۳۸،۱۴۷،۱۴۸،۱۵۱،۱۶۷،۱۷۴ ،
۲۱۰،۲۴۴،۲۶۵،۳۲۵

✿

وات ـ جیمس۷۱
واتیکان۱۸۲
واروس۹۲
واشنگتن۱۵۲
والپول ، سررابرت۵۴
ورژیل۲۶،۶۳
وازالیوس۷۱
واسلی ، جان۲۸،۳۵،۱۸۲
ولتر۲۷،۳۰۵
وولمن ـ جان۲۹،۳۶،۴۵
ویزیگوت۹۲
ویکتوریا۵۵،۳۰۵
ویکلیف۱۸۲

✿

هابسبورگ ۳۶
هاتسپر۱۴۱
هاتینگتون۴۲
هاروی۶۹
هالرویدر۷۶
هالوی ، الی۲۸
هاموند ، باربارا۴۱
هاموند ، ج۴۱
هانری چهارم۳۹
هانری هشتم۳۹
هانو ـ۹۱
هکسلی ، طماس۳۶،۱۴۵
هگل۸
هلند۷۰
هلنی۱۳،۱۷،۶۳،۶۴،۸۶،۹۱،۱۱۸،
۱۳۳،۲۰۷
هند (اقیانوس)۱۲
هندوستان۸۵،۸۶،۸۹، ۹۰ ، ۱۱۷ ،
۱۵۷،۱۷۷،۱۷۸،۳۲۰
هوس۱۸۲
هوکر ، طماس۲۸
هومر۲۹۹
هون۱۱

هیپارخوس۱۶۶
هیپو۱۸۲
هیوم۳۴،۳۵،۳۶،۴۶، ۱۴۰، ۱۴۱ ،
۱۴۵،۱۴۷،۱۹۳،۲۰۳،۲۰۴، ۲۰۶،
۲۱۰،۲۴۴،۲۴۵،۲۴۶،۲۴۹، ۳۱۴،
۳۱۶

✿

ویلیام (ساکت)۳۹
وینچی ، لئوناردو دا۷۱

✿

یوحنا۱۸۸
یونان۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۹، ۲۶، ۲۸ ،
۲۹، ۳۰، ۶۳، ۷۵، ۸۱، ۹۱، ۹۳، ۹۴ ،
۹۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۵۷، ۱۵۹ ،
۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۰۵ ،
۲۰۸، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۰،
۳۰۱
یهود۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۷۵، ۸۱، ۹۴ ،
۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۸۲
یهوه ۵۹، ۷۵