

# تاریخ

# اندیشه مدرن

م.ج. البرز

mjalborz@gmail.com



پرفسورالن چائز گرز استاد دانشگاه پنسیلوانیا و کارشناس در تاریخ عصر روشنگری است. وی به تدریس تاریخ اندیشه می‌پردازد که مبحثی در آموزش دانشگاهی و زیرمجموعه‌ای در رشته‌ای علوم اجتماعی است. سخنرانی‌های وی تحت عنوان "زایش اندیشه‌ی نوین" جریان رشد و استحکام اندیشه‌ی جدید را طی سده‌های هفده و هجدهم میلادی مورد بحث قرار می‌دهند. پرفسور گرز می‌کوشد تا داستان پیدایش ذهن مدرن را نقل کند و دلایل فکری آن دگرگونی را روشن سازد. وی با

معرفی چهره‌های تعیین کننده‌ی جنبش فکری روشنگری، سهم آنان را در زایش و استواری فکر مدرن می‌شکافد. نوشته‌ای که در زیر می‌آید، خلاصه‌ای از درسهای اوست:

## فصل اول: تاریخ اندیشه و آغاز تحول در مفاهیم

اگر فردی را از امروز به زمان گذشته، به سیصد، پانصد یا هزار سال پیش، بازگردانیم، می‌توان تصور کرد که وی در کوتاه مدت خواهد توانست خود را با شرایط جدیدش وفق دهد و با دریافت مناسبات قدرت، روبرو تولیدی و ساختار اجتماعی آن عصر نان خویش را در آورد. درک روابط زن و مرد و اینکه چگونه باید زندگی خود را، در حدود امکانات، سازمان دهد، چندان برایش دشوار نخواهد بود. ولی آنچه که به نظرش بسی غریب جلوه خواهد کرد، روش‌های فکری آن زمان ونحوه‌ی اندیشیدن مردم درباره‌ی جهان و درباره‌ی خود خواهد بود. این است که به شخصی بگوید: "این ادعا غیرممکن است!" و بشنود: "خیر! این شیوه‌ی کار دنیاست." از آنان بپرسد: "از کجا تا این اندازه اطمینان دارید؟" و پاسخ بشنود: "لکنه‌ای بدیهی است و در حقیقت آن شکی نیست." در پهنه‌ی اندیشه است که انسان مدرن خود را بشدت ناآشنا احساس خواهد کرد، زیرا در این جاست که جهان عمیقاً تغییر کرده. سایر تحولات که بنظر عظیم و تکان دهنده می‌آیند - انقلابات علمی و فنی، پیشرفت‌های پزشکی و گسترش امکانات بشر و کاهش محدودیت‌هایش - همگی از آن دگرگونی در شیوه‌ی تفکری ناشی شده‌اند.

شاید یکی از دشوارترین وظایف آموزگار تاریخ آن باشد که به دانشجویانش بیاموزد اسلوب اندیشیدن و طرق شناخت آدمیان در

طول زمان ثابت نمانده، بلکه از ریشه دگرگون گشته‌اند. به عبارت دیگر درک مفهوم تاریخمندی تصورات [3] بشر چندان آسان نیست. برای بررسی تاریخ مناسبات انسانها، معمولاً آن روابط را به اجزای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی تقسیم می‌کنند. اما چنین تقسیم بندی خالی از نقصان نیست، چرا که همه‌ی جانداران پیشرفته، اعم از حشرات و حیوانات و الاثر مناسبات قوی و ضعیف دارند، از سازمان اجتماعی برخوردارند، افزارهای تولید خود را سازمان می‌دهند، با یکدیگر به زد و خورد می‌پردازند و برای ادامه‌ی حیات می‌جنگند. آدمی از این جهات از سایر انواع جدا نیست. آنچه که تاریخ بشر را فی‌الغالبه از سایر حیوانات متمایز می‌سازد، خصوصیت او به مثابه‌ی موجودی متفکر، از لونی دیگر است. علاوه بر طنز [4]، که شاید یکی از صفات ممیزه‌ی انسان است، قوه‌ی اندیشه‌ی تجربی، توانایی یگانگی و خصایص نوع انسان بشمار می‌آید.

از بررسی شیوه‌ی زیست حیوانات برمی‌آید که تاریخ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی آنان از پانصد، هزار، یا ده هزار سال پیش تغییری نکرده است، در حالی که در انسانها همه‌ی این جوانب زیر و رو شده‌اند. تفکر و ادراک بشر واسطه‌ی میان او و طبیعت است و به همین دلیل وی - فرای تاریخ بیولوژیکی و تکاملی - تاریخ پویایی را پشت سر می‌گذارد که تغییرات پرشتابش، نه در مقیاس زمین شناسانه یا تکاملی (میلیون‌ها سال) بلکه در عرض دهه‌ها، سده‌ها و هزاره‌ها به وقوع می‌پیوندد. بشر درباره‌ی نظم طبیعی گیتی و در باره‌ی جهان اطرافش، به اندیشه می‌نشیند و رفتارش را بر اساس آن تغییر می‌دهد. مناسبات آدم با طبیعت و آدم با آدم، انتظارانش، احساسش در باره‌ی اینکه چه اموری ممکن و چه پدیده‌هایی ناممکن هستند و اینکه بشر به چه کاری قادر است و از چه کاری ناتوان می‌باشد، همگی بر مبنای آن فکر عوض می‌شوند. دیدگاه بشر در مورد جهان، رابطه‌ی او را با آن جهان سازمان می‌دهد. این ویژگی تاریخ ماست. در نتیجه، اگر بخواهیم تاریخ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و نظامی انسان را دریابیم، مطالعه‌ی تاریخ روش اندیشیدن ضروری بنظر می‌رسد.

این نکته که تغییرات انقلابی و شاید انقلابی‌ترین اتفاقات زمانی رخ دادند که روش‌های فکری انسان‌ها درباره‌ی گیتی عوض شد، در نگاه اول به ذهن خطور نمی‌کند. اما واقعیتی است که جهان بینی انسان‌های قرن بیست یکم با دیدگاه‌های اجدادمان در حوزه‌های گوناگون به ویژه درباره‌ی نظم طبیعت [5]، علیت [6] و شناخت [7] متفاوت است. بینش انسانها درباره‌ی نظم طبیعی و اینکه در دنیای خارج چیست که قابل شناخت [8] است و عنصر و مایه‌ی اصلی گیتی کدام است، دگرگون شده. آدمیان در چارچوبی به جهان می‌نگرند که آن چارچوب از گذرگاه تاریخ، نقطه نظرهای هستی‌شناسی، علیت و شناخت‌شناسی را به ارث برده است. مُرده ریگ مباحثات وجدل‌های پیشین در زندگی انسانهای عصر کنونی حی و حاضرند و کردارهایشان را معین می‌کنند. آنچه که ویژه‌ی هر عصر است، توسط همین محتوای فکری و موروثی مشخص می‌شود. واژه‌ی فنی گفتاری که به ماهیت کائنات [9] و خمیرمایه‌ی وجود می‌پردازد، هستی‌شناسی [10] یا تئوروری و وجود [11] است.

تحول در روش اندیشیدن، تغییر در درک ما از محیط و تغییر در مناسباتمان با طبیعت را موجب می‌شود. هر فرهنگ چنانچه نحوه‌ی تفکر خود را درباره‌ی حقیقت، در زمینه‌ی طبیعت، درباره‌ی آنچه که قابل شناخت است، در باره‌ی آنچه شدنی و آنچه محال است، در مورد علت پدیده‌ها، در باب آنچه را که میتوان بر آن چیره شد و آنچه را که باید به عنوان تقدیر و سرنوشت پذیرفت، تغییر دهد، آن فرهنگ عملکردش را تقریباً در تمامی پهنه‌های زندگی منقلب خواهد کرد. چنانچه فرهنگی متد خود را در کاربرد مناسب ذهن، اینکه چه ادعایی قانع کننده است، از چه راه به شناخت چیزی می‌رسیم، چگونه میتوان ناآگاهی را از دانش تمیز داد، عوض کند، نحوه‌ی اندیشه‌ی خود را در تمامی زمینه‌ها تغییر داده است. به همین علت می‌بینیم که انقلاب در روش‌های فکری موجبات گسترش و تسهیل تحولات اجتماعی را در اروپا فراهم آورد؛ پیامد انقلاب فکری قرن‌های هفده و هجده بسی فراتر و ژرف‌تر از دستاوردهای دیگر در همین دوران بود، دورانی که مورخین آن را دوران مدرن نخستین [12] نام نهاده‌اند. برای مثال، در قرن هفدهم میلادی، در اروپا، لژ به بنیاد سنت پذیرش و دنبال روی از آموزشهای گذشتگان افتاد. اضمحلال این فکر در آن سده آغاز شد و دیدار اروپاییان را نسبت به اصل مرجعیت [13] از پایه زیرورو کرد؛ در نظر بگیرید که اعتقاد جامعه‌ای به ستاره‌شناسی قدیم، نه بر اساس قوانین و داده‌های نجومی، بلکه بر اساس پابندی‌اش به نظر پیشینیان باشد و بیشتر، تصور کنید، که انقلابی در آن فرهنگ، مردم را به خطای سنت پیشینیان آگاه می‌سازد، بطوری که تقدس و بی‌چون و چرایی مرجعیت گذشتگان در نجوم، زیر علامت سؤال برده شود. در

آن صورت، دور از ذهن نخواهد بود که دیدگاه‌ها، از ریشه، درزمینه‌ی مرجعیت به عنوان اصلی کلی عوض خواهند شد. چنانچه زلزله بر ارکان مرجعیت فکری گذشتگان و آموزشهای آنان بیفتد و آحاد ملت‌ی قانع شوند که مراجع در مقولات زیربنایی، در باب کائنات و جایگاه انسان در آن، در اشتباه بوده‌اند، پس چه اعتمادی بر صحت رأی شان در ساختارهای سیاسی-اجتماعی، داد و ستدهای اقتصادی یا نظام زیستی هست؟ اصل مرجعیت در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی مورد پرسش عموم قرار گرفت و تحولی را که اکنون شاهد آنیم، موجب شد. این واقعه در پهنه‌ی عقل، شاید تعیین کننده‌ترین و خطرناک‌ترین انقلابات در سراسر تاریخ بشری بوده باشد.

قرن هفدهم دوران ظهور و بروز انگاشت‌ها و مفاهیمی بود که اغلب سخت فلسفی و انتزاعی بودند. اندیشمندان، خود را وقف مطالعات هستی‌شناسانه، پژوهش‌روابط علی و تفحص در شناخت‌شناسی کرده بودند. به مرور زمان، نتایج آن تحقیقات به مبارزه‌ای منتهی شد که سرانجام مقرر نمود چه کسانی شایسته است نقش آموزگاران تمدن را برعهده گیرند: صاحبان مرجعیت گذشته یا اندیشمندانی با روش‌های نوین؟ نبردی آغاز شد تا تعیین کند چه دروسی را باید به مردم و تحصیل کرده‌ها آموخت. یک قرن پس از آن، در قرن هجدهم میلادی، دگرذیسی در مفاهیم مجرد، به انقلاب فرهنگی تبدیل شد و این تبدیل، عمدتاً توسط همه فهم کردن [۱۴] مضامین انتزاعی سده‌ی هفدهم میسرگشت زیرا همگان امکان یافتند مقولات مورد بحث را که به زبان ساده برگردانده شده بودند، درک نمایند. در عین حال، انقلاب در حوزه‌ی فکر به قلمروهای جدیدی از فعالیت بشری گسترش یافت و به شکل فرهنگ غالب درآمد.

برای درک اینکه تکان در مفاهیم تا چه حد میتواند ژرف باشد، مثالی ذکر می‌کنیم: در نوشته‌های بعدی، به شرح نظام فکری که قرن هفدهم میلادی وارث آن بود، خواهیم پرداخت. در این نظام جهان خاکی که زیر سماوات منزل داشت، عموماً به عنوان جهانی ناقص و دور از کمال خداوندی به حساب می‌آمد و آنچه که در آسمان‌ها بود مظهر کمال و زیبایی الهی به حساب می‌آمد. در روند انقلاب فکری و انقلاب علمی قرن هفدهم، این عقیده به تدریج گسترش یافت که قوانین شگفت‌انگیز و منظم طبیعت، از جمله قانون جاذبه، قانون گازها و غیره، طرح و مقصود باری تعالی را منعکس می‌کنند و زاینده‌ی خرد و اراده‌ی آفریدگار هستند. به محض آنکه این باور در اذهان متمکن گشت، روزمره‌ترین و روشن‌ترین مشاهدات در باره‌ی زندگی انسان‌ها، یعنی این حکم بدیهی که بشر همواره در تلاش است تا به کسب خوشبختی نائل آید و از درد بگریزد، بطور قطعی قانون طبیعت شناخته شد. در قرون وسطا و پیش از دوران مدرن، کوشش آدمی در جهت ارضای نفس اماره، تحصیل لذایذ و خوشی‌ها و کاستن از رنج‌ها، خصلتی ناپسند بشمار می‌آمد و صفت اشخاص خودمحور و غیراخلاقی محسوب می‌شد. حال با بینش جدید، اگر حکم بر آن شود که قوانین طبیعی چیزی جز بازتاب مشیت آفریدگار نیستند، پس به ناچار باید پذیرفت که قانون کسب سعادت و گریز از رنج نیز چیزی جز خواست خداوند برای نوع بشر نیست. نتیجه‌ی این تغییر در دیدگاه چیست؟ برای اثبات ابعاد ریشه‌ای و تاریخ ساز این دگرگونی تنها به ذکر بند اول اعلامیه حقوق بشر اکتفا می‌کنیم. در این بند آمده است: "ما این حقیقت را بدیهی [۱۵] می‌شماریم که خداوند به همه‌ی انسان‌ها حقوقی معین و واگذار ناپذیر و جدایی ناپذیری [۱۶] عطا نموده، که از جمله ... حق کسب خوشبختی [۱۷] است."

## فصل دوم: طلوع قرن هفدهم - اسکولاستیسم ارسطویی

اگر بخواهیم چند وجوه انقلاب فکری در قرن هفدهم را دریابیم، ابتدا باید بفهمیم که این قرن در برابر چه سنت و نظام آموزشی طغیان کرد و سیستم تدریس در آن سالها چه بود. هدف این بخش آن است که نگاهی کلی به روش اندیشه‌ای که سده‌ی هفدهم وارث آن شده بود، بیندازد و شرح دهد که به تحصیل کرده‌ها، چه دروسی آموخته می‌شد. مثلاً اگر دانشجویی در سال هزار و ششصد میلادی وارد دانشگاه می‌شد، در باره‌ی جهان و مناسباتش، چه مطالبی را به او یاد می‌دادند؟

در هر مرکز فکری، همواره، پنهان و آشکارا، سؤالات خاصی مطرح می‌شوند که پاسخ آنان سیر بعدی امور را تعیین می‌کنند. مثلاً محققین باید مشخص کنند که چه وقت باید سخنی را قانع کننده و مجاب [۲۲] فرض کنند و چه زمان باید بگویند "آری، باید این مطلب را باور نمود و حقیقت دانست." در اوایل قرن هفده میلادی، جوابی که به این پرسش‌ها داده می‌شد، در چارچوب فلسفه‌ی اسکولاستیک ارسطویی [۲۳] بود. این نظام، حاکم بر آموزش و پرورش و مراکز دانشگاهی بود و بطور رسمی و فراخ بر جهان فکری درس خوانده‌ها سلطه داشت. مبنای این فلسفه، اندیشه‌ی ارسطو و تفاسیر مدارس مسیحی اروپا از آثار وی بود. این روش فکری را "ارسطویی" می‌خواندند، زیرا که منسوب به آموزش‌های این فیلسوف یونانی بود. صفت پرطمطراق "اسکولاستیک" را به همراه داشت، زیرا بر مدارس مسیحی اروپا حکمفرما بود و در آنجا تدریس می‌شد [۲۴]. واژه‌ی اسکولاستسیم اینک از جلوه افتاده و ظنین سابق را ندارد.

در قرن هفده، مدافعان ارسطو، غالباً مدعی بودند که وی، فیلسوفی است که از قدیم الایام در قلب سنت مسیحیت قرار داشته است. این ادعا، خلاف واقعیت است. فرآیند ارسطویی کردن مسیحیت، عمدتاً در اواخر قرن دوازده میلادی شروع شد و در قرن سیزده شتاب گرفت و از قرن چهارده بعد بر دانشگاه‌های اروپا چیره گشت. در جریان سده‌ی شانزدهم میلادی بود که این جهان بینی، به عنوان منبع مرجعیت، با استواری و صلابت، در همه‌ی اروپا دامن گستر شده بود. در درسامه‌هایی که به اکثر دانشجویان اروپایی داده می‌شد، مندرج بود که باید همواره از تعالیم ارسطو و همفکران وی پیروی نمود و انحراف از این جریان فلسفی جایز نیست. در آستانه‌ی قرن هفدهم، دیدگاه توماس آکوینس قدیس [۲۵] و پیروان و مفسرین او در مسیحیت ریشه دوانده بود و آن آمیزش جدیدی بود که می‌کوشید آموزش‌های دین مسیحیت را در قالب واژه‌ها و مفاهیم ارسطویی بیان نماید. کم‌کم تعالیم الهیات مسیحی در شکل لغاتی که ارسطو بکار گرفته بود، بیان شدند و جامه‌ی الفاظ فلسفی را بر خود پوشیدند. ارسطویی کردن مسیحیت و امتزاج ژرف مسیحیت و فلسفه‌ی ارسطو که پرداخته‌ی توماس آکوینس قدیس بود، تسلط این اختلاط بر سراسر مدارس مسیحی را در پی داشت. به تدریج دامنه‌ی این آموزش به اذهان عموم نیز گسترده شد و همگان را باور افتاد که فلسفه‌ی طبیعی ارسطو، یارای انسان در فهم حقایق مذهبی است. حتی بعضی از هواداران ارسطو در قرن هفده علناً مدعی شدند که خداوند ارسطو را نازل فرموده تا ذهن بشر را برای ادراک وحی و الهامات مذهبی مهیا کند و به این شهود، لسان فلسفی بخشد تا ایمان مسیحیت درک شود.

برای اینکه نظرگاه اسکولاستیک ارسطویی را بفهمیم، به پاسخ این پرسش می‌پردازیم که این فلسفه چه ادعایی را قانع کننده می‌شمرد و جدل کنندگان ارسطویی، چگونه در بحث‌هایی که با حریفان داشتند به پیروزی می‌رسیدند و یا برعکس شکست می‌خوردند. در این مباحثات، تنظیم و طرح برهان‌ها، در چارچوبی بنام جدل [۲۶] بیان می‌شدند. این فرمی از گفتگو و استدلال است که گوینده آنچه را که معتقد است و می‌کوشد صحتش را ثابت کند، در دو جمله بیان می‌نماید. این روش، گرانگه‌نحوی اندیشه‌ی اسکولاستیک ارسطویی است. ارسطویان، برای اثبات یک عقیده در فرم جدل، سه شالوده را مبنا قرار می‌دادند و به سه منبع متکی بودند. این سه، به ترتیب اهمیت، عبارت بودند از مرجعیت [۲۷]، عقل [۲۸] و تجربه [۲۹]. نخستین و مهمتر از همه، البته، مرجعیت ماوراء الطبیعه بود، به این معنا که در آنچه از سوی باری تعالی منزل شده و شالوده‌ی حقیقت است، تردید جایز نیست. مهمترین کتب مرجع، متون مقدس، آن هم آنطوری که مراجع مورد اعتماد تفسیر می‌کردند، بودند. در مرحله‌ی دوم، مراجع فلسفی - فکری طبیعی قرار داشتند که در دانشگاه‌های اروپا حضور داشته، تدریس می‌کردند.

برای درک مفهوم مراجع فلسفی - فکری طبیعی، آن طور که در قرن هفده‌ی میلادی رایج بود، باید ابتدا با معنای مراجع موضوعی پیشینیان [۳۰] آشنا شویم. در بافت هر جامعه‌ی سنتی، این عقیده جاری است که اصولی وجود دارند که در تاریخ ثابت مانده، از کوره‌ی ایام گذر کرده و درستی شان محک زمان را خورده است. باید با آنها همچون حقیقت محض رفتار نمود: فرزندان را این طور باید پروراند؛ رموز و فنون تولیدی و جنگی بر این سیاق باید باشد؛ باید اینگونه از شهری دفاع نمود؛ باید بر این اسلوب کشت کرد تا از قحطی و گرسنگی جلوگیری شود. نحوه‌ی اندیشه درباره‌ی پیدایش جهان و دلایل تکوین اشیاء و پدیده‌ی از جمله آن اصول هستند که جوامع بر درستی شان پافشاری می‌کنند، زیرا معتقدند که از آتش زمان سرافراز بیرون آمده و در طول قرن‌ها و هزاره‌ها آزمون شده‌اند. به ذم سنت، این قواعد - نحوه‌ی نگرش به جهان و غیره - صحیح و قابل احترام هستند، چون اگر نقصانی در آنان می‌بود، زودتر از اینها کشف می‌شد و کاستیشان هویدا می‌گشت.

چون نیک بنگریم، این رسم، امروزه هم رواج دارد. در کلاس درس هندسه، هنگام توضیح اصول موضوعه ی اقلیدوس، اگر دانش آموزی اعتراض کند که بر صحت این اصول بیش از حد تأکید شده، دیگران محتملاً، با شک و ناباوری به وی می نگرند. هزاران سال است بشر اصول پایه‌ای هندسه‌ی اقلیدوسی را مورد بحث و بررسی قرار داده و حال، نوآموزی می‌کوشد ستم آنان را بیابد. علاوه بر ریاضیات، انسان امروز، مجموعه‌ای از تئوریت‌ها را در آگاهی جمعی به ارث برده، که گویا در کوره‌ی تاریخ آب دیده شده‌اند. برای مثال اگر در دانشکده ی فیزیک، قوانین کپلر، گالیله و یا حرکت سیارات طبق قوانین نیوتن مورد بحث قرار گیرد و دانشجویی بر آنان خرده گیرد، دیگران به آن مراجع استناد کرده، خواهند گفت که اگر در این احکام خطایی می‌بود، محققاً پیشتر، کسی برملا می‌کرد و منتظر شاگردی نوآموز نمی‌شد. اس و اساس جدل همین سنت استناد به مراجع است که می‌گوید انسان‌ها در هر عصری، وارثان مراجعی هستند که در بوتنه ی تاریخ محک خورده‌اند. این مراجع، در قرون شانزده و هفده میلادی، اول از همه، فلاسفه ی یونان و مفسرینشان بودند. مراجع خاص دیگری نیز وجود داشتند که به آنان افزوده میشد تا با فقه مسیحیت و جهان فکری آن متحد شوند و به استقرار پایه‌های آن مدد رسانند. برای مثال، نجوم بطلمیوسی [۳۱]، به نیکی با ایمان مسیحیت سازگار و آن مرجعیت را صیانت می‌کرد.

دومین منبع در جدل عقل [۳۲] است. از دوران فلاسفه ی یونان باستان، مغرب زمین با پدیده‌ی عقل و استدلال، پیمانی استوار بسته بود. آدمی موجودی خردورز است. اگر گفته شود: "دو ضربدر شش، دوازده می‌شود" و افراد بپذیرند و سپس، دیگری ادعا کند: "دو ضربدر شش چهارده می‌شود"، چون بشر وارث منطق است، صدایی درونش بانگ می‌زند که تناقض گویی جایز نیست، زیرا چیزی نمی‌تواند هم "الف" باشد و هم "الف" نباشد. چنانچه کسی بتواند نشان دهد که ادعایی منجر به تناقض منطقی می‌شود، وی خطایی را در آن ادعا نشان داده، آن را بی اعتبار نموده است. غرب را اعتقاد راسخ بر آن بود که از نقطه نظر ذهن، آدمی به دلیل استدلال منطقی با حیوانات، تفاوت ماهوی دارد. انضباط بر فکر فرمان می‌راند و از ضد و نقیض می‌پرهیزد.

دو نوع روش استدلال را می‌توان از یکدیگر تمیز داد. اول استقراء است. استقراء یعنی بیرون کشیدن حقیقتی کلی از مجموعه‌ای از جزئیات. اگر شخصی بتواند از تعداد زیادی پاره داده‌های مشخص، به نظریه‌ای کلی برسد، یعنی گزاره‌ای بیرون کشد که بر همه‌ی آنها صدق کند، وی عمل استقراء را انجام داده است. دوم قیاس است. منطق قیاس یعنی فرد با گزاره‌ای که در حقیقت آن تردید نتوان کرد، آغاز می‌کند و حقایق دیگری را که در پی می‌آیند، منطقاً نتیجه می‌گیرد. هندسه را بخاطر آوریسم: روش اثبات در این علم، مثال دقیقی از منطق قیاس است. از اصول موضوعه [۳۳] و فرضیات [۳۴] معین، نکات بعدی، به عنوان نتایجی سازگار با حقیقت اثبات می‌شوند. مطابق با همین روش، اغلب جدل‌کنندگان، روند استدلال خویش را از اصول به ارث رسیده از مراجع گذشته [۳۵]، که در حقیقتشان شکی نبود، آغاز می‌کردند و آن را در پروسه ی جدل، بکار می‌بردند. استدلال قیاسی، نتیجتاً، مدل و چارچوب منطق در قرن هفده میلادی بود. فرد از داده‌های مطروحه توسط مقام‌های مرجع، شروع می‌کرد و گام به گام نتایج منطقی را استخراج می‌نمود.

سومین و در درجه ی اهمیت، پایین ترین جزء جدل، تجربه بود. تجربه، نه بر پایه‌ی منطق استقراء بود، که در آن از انبوهه‌ی پدیده‌های مشخص در طبیعت، حقیقتی کلی منتج می‌شود، و نه روش سیستماتیک پژوهش بشمار می‌آمد. منظور از تجربه، همانا بازگویی [۳۶] و به تصویر کشیدن اصول مراجع و نتایج منطق قیاس بود. مثلاً، اگر نکته‌ای از طریق قیاس در هندسه‌ی اقلیدوسی به اثبات می‌رسید، نمونه‌ای از آن نکته در پدیده‌های جهان بازگفته و نشان داده می‌شد. در واقع، بسیاری از اساتید علوم دانشگاه‌های امروزی هم، بجای آنکه بر اساس آزمایش و روش‌های استقرایی که قوانین شیمی یا ستاره‌شناسی را به وجود آورده‌اند، تدریس کنند، صرفاً آنچه را که حقیقت مسلم می‌دانند، شرح می‌دهند. بر همین سیاق، نقش تجربه در جدل نیز، اشاره به پدیده‌هایی بود که از دید مراجع، حقیقت مطلق محسوب می‌شدند و میوه‌ی فرآیند قیاس بودند. لیکن در همین جا دشواری آغاز می‌شود، زیرا افراد خود را موظف می‌دیدند نمودهای جهان را بر طبق اصولی که به ارث رسیده و مسلم انگاشته بودند، توضیح دهند. برای نجومی که از تاریخ باستان به قرن هفدهم رسیده بود، مدام مشکل ترمی شد تا داده‌های ستاره‌شناسی رادر چارچوب آن نظام و قواعد آن سیستم توضیح دهد. به این ترتیب، بالاخره، یکی از دروازه‌های عمده‌ی انتقاد به روش تفکر قدما گشوده شد.

دستاورد های ارسطو به غایت شگفتی آورند. از دید اروپاییان، ارسطو جهانی را که آشفته، بی ترتیب و از هم گسیخته به نظر می آمد، به انسجام کشیده و به نظم آراسته بود. وی در تار و پود گیتی رابطه ها را تشخیص داده و به آنها معنا بخشیده بود. مرکز ثقل این نظام، سیستم ارسطویی علت بود، که به مردم مغرب زمین یاد می داد چرا پدیده ها اتفاق می افتند و ماهیت شان چیست. سیستم علت ارسطویی چهار جزء [۳۶] را در بر می گرفت: علت مادی [۳۸]، علت صوری [۳۹]، علت فاعلی [۴۰] و علت غایی [۴۱].

علت مادی، جواب ارسطو به این پرسش بود که برای آنکه دنیا - اینطور که مشاهده می شود - باشد، چه چیزی باید وجود داشته باشد؟ یک پاسخ بدیهی آن است که باید اصلاً چیزی موجود باشد تا اشیاء خاص جهان را بسازد. مثلاً اگر بخواهیم تندیس مرمری اسکندر مقدونی را شرح دهیم، ابتدا می بایست سنگ مرمر موجود باشد و آن را توضیح دهیم. چنانچه مرمری در کار نمی بود، یا اگر خمیرهای نمی بود تا بتواند به خود شکلی بپذیرد، مثلاً فقط سیالات وجود می داشتند، مجسمه ای هم در کار نمی بود. علت مادی، خمیرمایه ای چیزهاست. در مورد خاص مجسمه ای اسکندر، علت مادی، مرمر بکار رفته در تندیس است. حال دقت کنید که یک قطعه سنگ مرمر، مجموعه ای بی شماری از امکانات یا نیروهای آتی را بالقوه در اختیار دارد، لیکن، اگر چه چنین توده ای مرمری بالقوه قادر بود هزاران هزار چیز دیگر را درست کند، لیکن به یک چیز مشخص، یعنی، مجسمه اسکندر مبدل شد. لذا، علاوه بر خمیرمایه که چیزی را می سازد، باید صورتی نیز موجود باشد تا به خمیرمایه فعلیت و شئیت مشخصی بخشد. آن صورت مشخص، یعنی تندیس اسکندر، از خمیرمایه ای علت مادی، که مرمر باشد، فعلیت یافته است.

می توان درباره ی روح انسان نیز به همین روش استدلال نمود. برای آنکه روحی موجود باشد، باید پدیده ای غیر مادی ابتدا هستی داشته باشد، چیزی غیر جسمی یا غیر پیکری. خمیرمایه ی روح، چیز غیر جسمی (یا غیر مادی) است. حال، آن وجود غیر مادی می تواند، بالقوه، بسیاری از اشکال را بخود بگیرد، از جمله صورت فرشتگان آسمانی و یا صورت شیاطین را، که همه موجوداتی غیر جسمی اند. از میان همه ی امکانات موجودات غیر جسمی یکی هم در شکل روح آدمی فعلیت یافته است. آنچه به روح بشر آن صورت خاص را می بخشد، علت صوری آن است. شیطان و فرشته نیز هر یک صورت خاص خود را یافته اند. سر نوشت شیاطین و ابلیس، ایشان را سوی شر کشانده و فرشتگان و پریان، طبق سر نوشتشان، سوی خیر سوق یافته اند. جان آدمی اما میان خیر و شر آزاد است. این کیفیت، علت صوری روح بشر است. علت مادی و خمیرمایه ی آن، روح غیر مادی است.

حال، توده ی مرمر می تواند صورت مجسمه را بالقوه بخود پذیرد، لیکن هیچ اتفاقی نخواهد افتاد اگر که کننده ای در میان نباشد. فاعلی می باید آن صورت را فعلیت بخشد. در این مورد، مجسمه ساز با چکش و قلمش است که کار را انجام می دهد. بدون مجسمه ساز و چکش و قلمش، به عبارت دیگر، بدون، علت فاعلی، صورت تندیس اسکندر مقدونی از ماده ی اولیه هستموند نخواهد شد.

حال به علت غایی می پردازیم تا نشان دهیم که میان جهان بینی ارسطویی، که در آن طبیعت، هدفمند انگاشته می شود و دیدگاه مذهبی، که باور دارد خداوند هر چیزی را به علتی انجام می دهد، سازگاری متوازن بر قرار است. علت غایی سبب و مقصود هر عملی است. نه ماده ی اولیه یعنی مرمر و نه صورت اصلی، یعنی شکل مجسمه ی اسکندر مقدونی و نه مجسمه ساز با چکش و تیشه اش، هیچکدام تندیس نمی ساختند، اگر که مجسمه ساز، علتی برای کار کردنش، برای عملکردش نمی داشت، یعنی هدف نهایی را در پیش رو قرار نداده بود. به همین دلیل است که آن را علت غایی یا نهایی نام نهاده اند. بدون این علت هیچکدام از بالقوه ها فعلیت نمی یافتند. از آنجا که در دید اروپای مسیحی، قادر متعال گیتی را خلق نموده، دانش غایت شناسی [۴۲] می پرسد، چه مقصودی در جهان هست؟ هدف از آفرینش، در طرح و اراده ی خداوند، چه بوده است؟

بنابراین، اسکولاستیک ارسطویی، برای فهم اشیاء و پدیده ها به مایه ی اولیه، یعنی علت مادی آن نگاه می کند، چرا که دانستن آن به شناخت آن پدیده کمک می کند. آن جسم از چه چیز ساخته شده است؟ سپس، به شکل آن که علت صوری باشد، دقت می کند: به نظر ترسیان از ماده ی اولیه ی طلا می توان دشنه ساخت که به قتل بیانجامد و یا صلیبی درست کرد که انسان را سوی ایمان ره نماید.

صورت، در نتیجه، مهم است. مثلاً وجود غیر مادی، یعنی روح، بسی گرانبهاست، اما چه مغاکِ عظیمی میان روح گنه کار و روح پرهیز کار وجود دارد.

علت فاعلی نیز تعیین کننده است. در نظر بگیرید چیزی که به دست بشر یا توسط اراده ی پروردگار به وجود آمده باشد. آیا آدمی آن را به وجود آورده است یا دست پرورده ی دست خالق است؟ علم به علت فاعلی یک شیء، آگاهی ما را در باره ی آن شیء تعریف می کند. برای آنکه میان علل مادی و علل صوری فرق گذارده شود، در اسکولاستیک ارسطویی اصولی مراعات می شدند که اجازه می دادند، جوهرهایی را که به شکل خاص در آمده اند، از هم تمیز داده شوند. مثلاً آدمی شاخص کمال [۴۳] را می شناسد و می داند که کمال مطلق در چه نهفته است. ذات خداوندی کمال مطلق است و آن کیفیاتی که با صفات خدا شریکند، یعنی مهربانی، محبت، خرد، روح و نه جسم، این صفات که با صفات باری تعالی همسانند، ارزشی خداگونه دارند و از جمله ی علل صوری اند.

اسکولاستیک ارسطویی باور به این داشت که در بطن هر علت مادی و یا در متن هر علت صوری، کمالات جایگزین هستند. یک راه که می توان به کمال نگریست، از این مثال مشخص می شود: اتفاقی را در نظر بگیرید که چراغی در آن هست. نور، کمال واقعی و مثبت است. چیزی بنام تاریکی وجود ندارد. آن چه واقعی است نبود نور است. چون نور را کم کنید، از روشنایی کاسته می شود. صوت، اصل است و چون از میزان صوت بکاهیم، سکوت یعنی عدم صوت حاصل می شود. چون آدمی با کیفیات خداگونه و پدیده های که آفریدگار خلق کرده، مواجه است و عدم وجود آنان را نیز دارد، نتیجتاً، ترازویی در اختیارش است که بر اساس آن می تواند همه چیز را در جهان بسنجد و بداند تا چه اندازه به کیفیات خدایی نزدیک است و آیا خواص مثبت در آن بیشتر یا کمتر یافت می شوند. برای مثال، ذات خداوند ثابت (تغییرناپذیر) [۴۴] است. صفت تغییرناپذیری بالاتر و والاتر و مهمتر از صفت تغییرپذیری است. پیروان اسکولاستیک به این نکته باور کامل داشتند. آنان به آسمان و کرات می نگریستند و تغییر را در ستارگان نمی دیدند، اما روی گره ی خاک همه چیز دگرگون بنظرشان می آمد. چنین نظمی نشان می داد که فرد عاقل باید به پدیده های تغییرناپذیر مثل خداوند یا لاقل آسمان و کرات اعتماد کند. لیکن کیست که بتواند بر گیاهان و سنگ ها و صخره ها که مدام در معرض تغییر و تحول و سایش و مرگند، تکیه زند؟ آماج انسان ها همانا درک فلسفی و پذیرش کمالات و فهم اهداف نمودهاست.

علت غایی و مقصود نهایی چیست؟ غایت شناسی یک پدیده چه را به ما در مورد آن پدیده می آموزد؟ از مبحث غایت شناسی فهمیده می شد که بر اساس طرح و نقشه ی خداوند همه چیز در پی کسب نظم الهی است و برای به انجام رساندن مقاصد باری تعالی می کوشد. جهان زنجیره ی عظیمی از وجود [۴۵] و سلسله مراتبی از کمالات است. با توجه به هستی های متغییر زمینی و پدیده های تغییرناپذیر آسمانی، فرق ماهوی میان جهان خاکی [۴۶] و نمودهای سماوی [۴۷] موجود است و سلسله مراتبی از روح بر کائنات حاکم می باشد. خداوند کمال مجسم است و فرشتگان آسمانی یک پله فروتر از او هستند. طبیعت آنان غیر جسمی و سرشتشان از صبغه ی جان است، اما کمال مطلق را ندارند. سپس، نوبت به جا و مکان آدمی است که یک پله پایین تر از پریان خلق شده اند. انسان روحی غیر مادی، اما جسمی مادی دارد و در انتخاب میان خیر و شر صاحب اختیار است. در مرحله ی پایین تر از انسان، حیوانات قرار دارند که از احساس برخوردارند و می توانند چیزهایی را بیاموزند، لکن مختار نیستند. فروتر از آنان نباتات هستند. آنها قادر به رشد هدفمند هستند اما نه توانایی یادگیری و نه قدرت انتخاب را دارند. بعد سنگ و صخره هستند که ماده ی مطلقند، بدون روح و دورتر از همه از ذات پروردگار. توماس آکوینس قدیس می پرسد: "مقصود خالق از آفرینش فرشته ها و جماد چه بود؟" و پاسخ می دهد: "خداوند مهربان است و همه چیز را دوست می دارد و به همه اجازه ی خلقت می دهد."

حال، نتیجه ی حاصل از این نظام آموزشی چیست؟ ذهن فکور و جستجوگر چه باید بداند؟ اول اینکه باید با این گیتی نگری و نظام سلسله مراتبی آشنا شود و درک نماید که آدمی مختار است که یا راه تن و کالبد را پیش گیرد و در نتیجه، از کمالات خدایی سوی سطوح تحتانی دوزخ سقوط کند یا اینکه از سطح نازل جمودات، به طرف کمالات ثابت و غیر قابل تغییر آسمانی صعود نماید. ذهنی که در این پروسه تعلیم دیده، باید سوی مراحل والاتر و نه فروتر حرکت نماید. این جهات دوگانه در بطن این سیستم تفکری قرار دارند. دوم اینکه ذهن باید از کمالات و مقاصد آگاه باشد و بداند که قادر به تغییر نظم آنان نیست

اگر اکنون به دانش دوران مدرن نظر افکنیم، مشاهده می‌کنیم که به استثنای اخترشناسی، بقیه‌ی آنها درباره‌ی مخلوقات و پدیده‌های زمینی و تحتانی و نه موجودات سماوی مطالعه و پژوهش می‌کنند. آموزش دوران مدرن بر پایه‌ی مفاهیم عمیقی بنا شده تا به دانشجویان آنچه را که باید بدانند می‌آموزد. اسکولاستیک ارسطویی نیز سیستم فکری بود که از انبوه نبردهای نظام‌های اندیشه‌ای دوره‌ی رنسانس در قرن شانزدهم ظفرمند بیرون آمده و در دانشگاه‌های اروپا، مقام شامخی را به خود اختصاص داده بود.

در فصل بعد به فرانسیس بیکن [۴۸] و ضربت کاری که وی بر سیستم ارسطویی وارد آورد، اشاره خواهیم کرد. نبرد بیکن در بسیاری جهات به گسترش انقلاب فکری قرن هفدهم منجر شد، که از آن جمله است تجدید نظر در مقولات جدل، زوال مقام مراجع گذشته و جایگزینی استدلال بر طبق قیاس با استدلال بر اساس استقراء. درانتهای این مبارزه که فرانسیس بیکن شالوده‌اش را ریخت، مقام مرجعیت خلع سلاح شد و آزمایش و تجربه مقام پراهمیت خود را در دانش‌ها اتخاذ کردند. فروپاشی مراجع فکری گذشته یکی از مهمترین و ژرفترین تحولات در سراسر تاریخ مغرب زمین بود و به آنچه که هر انقلاب به آن وابسته است یعنی جدایی فلسفه‌ی طبیعی از الهیات انجامید و این دو جهان بینی متفاوت را از یکدیگر منفک کرد. آن پروژه چون زویننی بر قلب اسکولاستیک ارسطویی فرود آمد.

## فصل سوم: بینش نوینِ فرانسیس بیکن [۶۹]

در سرتاسر قرون وسطا، تعلیم و تربیت، عمدتاً محدود به روحانیون بود. از جمله طنز تاریخ در دوران مدرن اولیه‌ی اروپا (قرون شانزده و هفده میلادی) آن بود که نهاد کلیسا، انحصار سیستم آموزش و پرورش را در اختیار داشت و به توسعه‌ی آن به جدیت دامن می‌زد اما این روند به نتایج ناخواسته منجر شد. کلیسا هدف را بر تعلیم کشیشان گذارده بود تا ایشان را هنگام مباحثه در برابر مدافعان جنبش اصلاح‌گری [۷۰] آماده سازد. گسترش تعلیم و تربیت پیوسته طلاب را برای اشغال مقام‌های مختلف اداری در پایتخت ممالک اروپایی آماده می‌کرد و این روند، محصلین جدید و جامعه‌ی کتابخوان نوینی را به جوامع اروپایی عرضه داشت؛ درس خوانده‌هایی که بدنبال مقام ثابت و درازمدت در سلسله مراتب کلیسا نبودند، بلکه طرف توجه شان دستگاه‌های حکومتی، داد و ستدهای تجاری و زندگی روزمره بود. آنان، اما، از نسل‌های قبل متمایز بودند، زیرا اینبار به کالای ذیقیمت آموزش و پرورش رسمی آراسته شده بودند.

به موازات فرآیند آموزش و پرورش، اختراع چاپ و پدیده‌ی انتشار وضعیت نسل کتابخوان را بطرز شگفتی آور متحول نمود. اگر رنج حوصله سوز رونویسی از کتبی را که در کتابخانه‌های خصوصی زنجیر بودند با صنعت چاپ که حروف آن را فقط یکبار می‌چیدند و از آن نسخه‌های زیادی انتشار می‌دادند، مقایسه نماییم، شوقی را که در دل مدرسین و جمعیت کتابخوان افتاد، درک خواهیم کرد. جامعه‌ی تشنه به دانش، اکنون می‌توانست از کتاب سیراب شود و عطشش را برای اخذ آگاهی فروبناشد.

فرانسیس بیکن یکی از نمایندگان نسل نو بود که حاصل این تغییرات در نظام عالی تحصیلی بشمار می‌آمد. در این فصل به او و بینش نوینش خواهیم پرداخت. وی فرزند سیاستمداری موفق و پسر یکی از اعضای خانواده‌ی سلطنتی بود که مابین سالهای ۱۴۸۵ و ۱۶۰۳ در انگلستان حکومت می‌کردند. پدرش، نیکولاس بیکن، به مقام نگهبانی مهراظم انگلستان نایل آمده بود. در اواخر قرن شانزده، فرانسیس بیکن، در سن سیزده سالگی، سن معمول ورود به دانشگاه در آن زمان، به کالج ترینیتی در دانشگاه کمبریج وارد شد و با نظام سنتی ارسطویی آشنا گشت. در آن سال‌ها اساسنامه‌ی رسمی دانشگاه کمبریج به دانشجویان متذکر می‌شد که "همه‌ی دانشجویان دوره‌ی لیسانس می‌بایست از مطالعه‌ی نویسندگان مختلف پرهیز کرده، تنها از روش ارسطو و مدافعان وی متابعت نمایند." اما، ذهن فرانسیس بیکن بلند پرواز و کنجکاو بود.



یکی از معاصران بیکن، بنام رالی نوشت که بیکن به او گفته بود که وی برای نخستین بار 'در کمبریج از فلسفه ی ارسطویی بیزار شده بود. فلسفه ای که تنها در حوزه ی جدل و ستیهِش، پرزور و کاراست، اما ناتوان از آفرینش فرآورده های سودمند [۷۱] به نفع بشریت است.' نبرد همه جانبه ی بیکن علیه فلسفه ی سنتی از اوایل قرن هفده میلادی آغاز شد. وی در آثار چندی که بین ۱۶۰۲ و ۱۶۰۸ به رشته ی تحریر در آورد، مدعی شد که در اروپا، فلسفه ی سنتی در حوزه های مختلف از اساس محکوم و باطل است. وی استدلال خود را به این ترتیب فرموله کرد: اول اینکه این فلسفه، دین و فلسفه ی طبیعی را به هم آمیخته و نتیجتاً به آشفتگی هر دو دامن زده است. دوم اینکه اهمیت به واژه ها را جانشین اهمیت به اشیاء کرده است. بجای آنکه اندیشمندان اروپایی به یادگیری بردبار و فروتنی از آفریده های خداوند بپردازند، خویش را وقف دوز و کلک های کلامی و نیرنگ های لسانی و بلاغتی کرده اند تا برای خود شهرتی بهم زنند. بیکن نوشت که اینان مشتی مشاهدات پیش پا افتاده و اغلب امتحان نشده را به جای بررسی اصیل قالب می زنند. فسفسطه گری و فن منازعه و جدل، جای فلسفه ی طبیعی را گرفته، حال آنکه، دانش طبیعی است که وضع بشر را در جهت مثبت دگرگون خواهد کرد. وی متفکرین را به ازدواج مابین ذهن و اشیاء در خود فراخواند، "وصلتی که عقیق، قانونی و مقدس [۷۲]" است. بجای اتحاد نامقدس اذهان و واژه هایی که مخلوق فکر بشرند، عقد میان اذهان با آفریده های خداوند را پیشنهاد می کرد. وی می گفت ازدواج میان ذهن بشر و اشیاء باید عقیق باشد یعنی از آرایش و زینت زیادی مبرا باشد، و مقدس باشد یعنی همراه با احترام و تواضع و انگیزه های خیر خواهانه ی مذهبی باشد، و باید قانونی باشد یعنی بر طبق قاعده و قانون و روش مناسب انجام گیرد. (بیکن عاشق تشبیه بود و غالباً افکارش را در قالب استعاره بیان می نمود.)

از نظر بیکن تفکر در اروپا اسیر پنج یا شش فیلسوف یونانی شده بود که نظام فکری پرمدعایی را تدوین کرده و پا را از حد خویش فراتر می گذاردند. سیستم هایی که فاقد نتایج سودمند بودند. وی نوشت: "این سیستم های اندیشه، رابطه ی اروپا را با طبیعت مستغن کرده و دیواری از نظریه ها و نظام های میان تهی ما بین انسان ها و اشیاء کشیده اند." مشکل بزرگ بیکن آن بود که چگونه میتوان پژوهشگران معاصر خود را مجاب به ترک روشی کند که همان روش، محک رد یا قبول و صحت و سقم هر نظام فکری بودند.

ارسطو روش خود را در کتابی عرضه داشته بود که تمامی دانشجویان و طلاب در اروپا بایستی به آن پرداخته، مطالعه کرده، امتحان داده و قبول شوند. این اثر زیر عنوان ارگانون [۷۳] یا افزار دانش معروف است. بیکن در عصری که که "نوآوری [۷۴]" غالباً با صفت "عجول" [۷۵] همراه بود، در دورانی که عقیده را بر آن بود که آموزگاران، وارثان اندیشه ای هستند که قدمت هزار ساله دارد و هر نوآور عجولی به مثابه ی عنصری بی ملاحظه معروف می شد، با بی باکی تمام، به نگارش اثری پرداخت و عنوان آن "ارگانون نوین" [۷۶] گذارد. در این نوشته، وی ادعای خود را بی پروا بانگ زد: "هیچ دادگاه، تا زمانی که خود تحت محاکمه است، نمی تواند برای من مجازاتی تعیین کند. او نوشت: "من با زیربنای اصول اولیه و خود مفاهیم و حتی روش های شرح و توضیح، مخالفم." وی به نتایج روش نوین اندیشیدن چشم دوخته بود و درمان را در خود فلسفه نمی دید. بیکن به دو گرایش ذهن خوانندگان متوسل شد. اول میل آدمی به اینکه از ناتوانی خود در برابر طبیعت بکاهد و در مقابل آن کمتر منفعل باشد. هدف و مقصد دانش، از دید بیکن، گسترش سلطه ی بشر بر دانشی است که محنت و بهزیستی انسان ها به آن بستگی دارد. اگر آماج علم این است که از دردها بکاهد و بر سعادت بیفزاید، پس قسمی دیگر از متد شناخت را باید جست. دوم، بیکن به اخلاق مذهبی متمسک شد. از دید مؤمنان، دانش باید در خدمت انسان باشد. آدمی کارها را بر اساس میوه و نتیجه شان می سنجد و ثمره ی علم همانا خدمت به بشر است، همانا سودمندی برای نوع انسان است. اموری که از رنج مردمان می کاهد و بر آسایششان می افزاید. کارگزاری و یاری به هممنوع است. وی نوشت: "هیچ نشانه ی دیگری محکمتر و اصیل تر از ثمره نیست." در مذهب اینطور تدریس می شود که ایمان، از راه عمل نشان داده می شود. همین معیار باید در فلسفه بکار رود. چنانچه عملی نازا، عقیم و بی حاصل باشد، همان به که طرد شود. این جمله چکیده ی اندیشه ی فرانسوی بیکن است. وی در اوایل سده ی هفدهم میلادی می گفت بگذارید همه ی فلسفه ها و علوم گذشته، چنانچه از بوته ی آزمایش سودمندی و خدمت به خلق خدا سربلند بیرون نیایند، طرد شوند. بیاید از زیر یوغ مراجع فکری بیرون آییم. بیاید آغازی نو را برای علم انسانی و منظم بنا نهیم. از این نقطه به بعد، بیکن برای خویش وظیفه ای سترگ را در نظر گرفت. کاری که آن را "تجدید حیات اعظم" [۷۷] نامید. مهمترین اثر او، ارگانون نوین یعنی روشی نو برای کسب دانش مفید، یکی از بانفوذترین کتابهای دنیای جدید بشمار می رود.

در این اثر بزرگ، چهار موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرند. اول اینکه دانش، همانا سرچشمه‌ی توانایی برای انسان هاست. اما دانش، تأمل در کمالات رودخانه‌ها و یا اندیشه در مورد جا و مکانشان در زنجیره‌ی دراز هستی، نیست. نتیجه‌گیری‌های غایت‌شناسانه که فقها ممکن است درباره‌ی آفرینش رودها و درباره‌ی نیات و رحمت الهی مطرح کنند، جستار علمی بشمار نمی‌آیند. تحقیق درباره‌ی رفتار رودخانه‌ها، فهم دلایل جنبش و حرکات آنها است و دانش واقعی، استفاده از آن دلایل و نیروها برای بهبود وضع انسان‌ها و کاهش رنجشان است. موضوع دوم که بیکن مطرح کرد، جدایی فلسفه‌ی علمی از مذهب بود. فلسفه‌ی علمی همان است که ما امروز آن را به عنوان دانش یا علم می‌شناسیم. فلسفه‌ی علمی در معنای دوران مدرن اولیه به مفهوم مطالعه‌ی جهان طبیعی توسط قوه‌ی درک طبیعی انسان‌ها بود. بیکن نوشت: "باید به ایمان همان را بخشید که در قلمرو ایمان است." اما اگر سؤال این است که ماهیت یک پدیده‌ی آفریده شده بدست خداوند چیست، در اینجا طرف مشورت را نباید خیال آدمی قرار داد. جایگاهی برای درک ماهیت مخلوقات آفریدگار وجود دارد و آن مکان، پژوهش در مورد خود پدیده‌هاست. موضوع سوم در کتاب بیکن، روش استقراء است. ابتدا به شرح عقیده‌ی بیکن در باره‌ی روش درست می‌پردازیم و سپس درباره‌ی آموزش‌های او در باب استقراء سخن می‌رانیم.

از دید بیکن روش درست، اُس و اساس پیروزی علوم برای انسان هاست. بازم بیکن دست به صنعت استعاره می‌زند: می‌گوید: "نبوغ همچون بادپاست، مانند شاهینی بلندپرواز است. لیکن روش درست مثل راهی است که آدمی را سوی هدف و در جهت صحیح راهنمایی می‌کند. حرکت نقطه به نقطه، گام به گام و شتروار در مسیر جاده‌ای، بالاخره روزی رونده را به مقصد می‌رساند. فرد نابغه، اما، اگر در مسیری نادرست بیفتد، هر چند به تندی و جستی می‌پوید، به سرعت نیز از مقصد حقیقت دور می‌شود و راهش از راه روش تحقیق بشری منفک می‌گردد. نبوغ، در مقایسه با کاربرد مناسب ذهن از اهمیت کمتری برخوردار است. بیکن عقیده داشت که روش درست، نه منطبق قیاس و استناد به مراجع، بلکه روش استقراء از نمودها و پدیده‌های مشخص طبیعی است. از دید وی راه دیگری برای دانش وجود ندارد. از مشاهده‌ی اشیاء و پدیده‌های خاص جهان، به کلیتی فرضی درباره‌ی آن موارد مشخص نایل می‌آییم. سپس باید آن کلیات را به بوته‌ی آزمایش گذارد و آزمون‌هایی طرح نمود که درستی یا خطای آن کلیات را به ثبوت رسانند. بعد از آنکه کلیتی اثبات و مستحکم شد، می‌توان از مجموعه‌ای از کلیات، کلیات دیگری را استنتاج نمود و بدین وسیله به سطوح بالاتری از کلیات دست یافت. پیوسته باید آنان را به محک آزمون گذارد و آماده‌ی تصحیح و غلط‌گیری بود. بیکن صادقانه و بارها نوشت که وی عملگرا نیست، بلکه بر این عقیده است که آدمی به مشاهده‌ی طبیعت می‌پردازد و سپس حقیقت بر او روشن خواهد شد. می‌گفت: "متفکرین را به وصلت میان قوای عملی و عقلی دعوت می‌کنم. بشر از طریق منطق استقراء [۷۸] به کلیات شکل می‌دهد، اما بعد، ذهن بشر است که بایستی عقلاً پیش رود. عقل از خود می‌پرسد: اگر فرضیه‌ی من درست است، در این شرایط در طبیعت چه اتفاق خواهد افتاد؟ آنگاه لازم است که آزمایش‌های تجربی را طراحی نمود. ذهن انسان آزمون‌ها را تدوین، و طبیعت نتیجه‌شان را مشخص خواهد کرد. از این راه، بشر از طبیعت می‌آموزد."

متد استقراء توپخانه‌ی یورش نیرومند بیکن به نهاد مرجعیت و قیاس [۷۹] از اصول به ارث رسیده است.

موضوع اصلی چهارم بیکن آن بود که فلسفه‌ی طبیعی یا دانش طبیعی، عملی پویا، جمعی و انباشتمند [۸۰] است. علم ایستا وجود ندارد، زیرا آدمی پیوسته از طبیعت می‌آموزد. این روند پویاست، زیرا بشر همواره باید از راه استقراء، کلیت‌های نوینی را کسب و آزمایش‌های جدیدی را طرح کند. بعلاوه، فرآیند آن بستگی به تشریک مساعی دارد، چون هیچ ذهنی به تنهایی قادر نیست بر انبوه جلوه‌های طبیعت بطور شایسته احاطه باشد. مردم عمیقاً تحت نفوذ اندیشمندان دستگاه ساز در آمده‌اند، اما فراموش کرده‌اند که قوای فکر آدمی هرگز بخودی خود قادر نیست به کلیت‌ها در همه پهنه‌های طبیعت دست یازد و به آزمون همه‌ی آنان بپردازد. مردمان بشدت از عظمت نبوغ در شگفتند، ولی به اندازه‌ی کافی از میوه و نتیجه‌ی روش درست به هیجان نیامده‌اند. وی می‌گوید که دانش انباشتمند است چرا که آنچه که در قرن هفده حقیقت محض فرض می‌شود، دائماً در سایه‌ی علوم جدید و آزمایش‌های نو مورد بررسی و آزمون قرار خواهد گرفته، ترمیم خواهد شد و به آن افزوده می‌شود.

بیکن در اینجا استعاره‌ی مشهور مورچه، عنکبوت و زنبور عسل خود را بیان می‌کند. (هر چند ممکن است این تشبیه از لحاظ حشره‌شناسی دقیق نباشد، اما سخنی زیبا و گویا است) وی می‌گوید، مورچه عملگرای ناب است: اطلاعات خرد و کلان درباره‌ی طبیعت را

روی هم تلبار می کند و آن را دست زده باقی می گذارد. عنکبوت عقلگرای محض است، فیلسوف دستگاه ساز است. تباری نفیسی و عالی می تند. تقارن تارش خیره کننده و شگفت انگیز است. لیکن این تار از عنصر و جوهر درونی خود عقلگرا تیبده شده است. از درون عقل اوبیرون آمده و برگرفته از طبیعت نیست. بیکن اصرار می کند که، هدف دانش، اما، آن است که زنبور عسل را نمونه ی خود قرار دهد که داده ها را از طبیعت برمی چیند، شهد را از گیاهان برمی مکد تا آن را با بهترین عنصر درون خویش بیامیزد و ثمره‌ای شیرین و مفید را برای نوع بشر بیافریند.

به عقیده ی بیکن، ذهن آدمی طبعاً به سوی اشتباه گرایش دارد. بنابراین، نتایجی که به ذهن خطور می کنند باید همواره از طریق منطق استقراء و آزمون های تجربی محک بخورند. روش صحیح بایستی مدام ذهن آدم را از عرش به زیر فرو آورد. چه بسا مایلم که با ابتدایی ترین مشاهدات به دورترین نتایج پرواز کنیم. معذالک، این چیزی جز نخوت و تکبر نیست و نشان پوچی و بطالت بشر است. بیکن بشر را به فروتنی فرامی خواند و از انسان انتظار دارد بداند که فهم طبیعت دشوار است: بگذارید بپذیریم که پای ذهن را باید به زمین دوخت تا به نتایج بعید پر نکشد. وی به اعتقادات مذهبی خوانندگان متوسل می شود. می نویسد: "به ترسایان اکیداً مقرر شده که از پرستش بت های واهی و دروغین بپرهیزند و جز خداوند یکتا چیزی را ستایش نکنند. بت پرستی یکی از معاصی کبیره ی بشر بوده است." لیکن از دید بیکن ذهن آدمی بجای بررسی مخلوقات آفریدگار که جلو چشمش هستند، خود را معطوف به آنچه وی "بت های ذهن" [۸۱] می نامد، کرده است. این بت ها ساختنی خود انسان هستند که جانشین آفریده های خالق شده اند. وی چهار نوع مختلف از بت های ذهن را ذکر می کند: اول، بت های قبیله [۸۲]، یعنی منابع اشتباه و خطا که جزو ذات بشرند. آدمی به عنوان بشر به آنها دچار است. اینکه افراد باشتاب در جهت نظم بخشی و کلیت بخشی کشیده می شوند. بسا اشخاص که متأثر از تجارب تصادفی هستند، نه مشاهدات با صبر و حوصله. حواس آدمی فریب دهنده و کاذبند و اغلب داوری ها بر پایه ی عواطف بنیاد شده اند. دوم، بت های کف [۸۳] هستند: بت های انسان های منفرد، تعصبات ویژه و یکسو نگری های شخصی. تمایلات خاصی که از تفاوت های فیزیولوژیکی، روانی و آموزشی و پرورشی ناشی شده اند. در نتیجه، نیاز به کار دست جمعی و تشریک مساعی برای انتقاد از کار یکدیگر، حقیقت سنجی و تأیید کارها احساس می شود. سوم، بت های بازار [۸۴] هستند. بت های پول رایج که در دانش های دقیقه با آنان مواجه هستیم. اینها ابهامات و ناروشنی های گفتارند. از نظر بیکن، در علوم دقیقه از واژه هایی استفاده می شود که معانی گوناگونی دارند. انتزاعات مبهم مقدمه ی مشاهدات افراد می شوند. در حالیکه کلمات باید آنطور سکه زده شوند تا بتوانند در خدمت مشاهدات نظام مند و نافذ بکار برده شوند. و چهارم بت های تأثر [۸۵] هستند. تمام سنت به ارث رسیده از فلسفه ی قدیم و به ویژه فلسفه ی ارسطویی و آیین دنباله روی از مراجع، مثال هایی از پرستش بت هاب تأثرند که آنان راهمچون بازیگران روی صحنه می پرستیم. در عوض باید به طبیعت نگاه کرد. بجای آنکه در کتاب طبیعت موشکافی کنیم، به آثار فلاسفه رجوع می کنیم. بیکن در ارگانون نوین نوشت: "چرا باید این را مسلم فرض کرد که آنچه را که در تاریخ برای انسان حفظ شده، حقیقت ناب بشماریم؟" در یکی دیگر از سخنان پر استعاره اش گوشزد می کند که تاریخ شبیه رودخانه ای است که اجسام سنگین بلافاصله به عمق فرو می روند و آنچه خالی و سبک و بوج است بر سطح می ماند تا به زمان حاضر منتقل می شود."

چشم انداز بیکن این است که با استفاده ی صحیح از ذهن، رابطه ی نوینی میان انسان و طبیعت برقرار می شود. مناسباتی که در آن آدمیان برای بهبود وضعیتشان تلاش خواهند کرد. این همان دانش است و برابر با خیرخواهی واقعی است. از خامه ی وی اثری بر جسته با مضمونی ناکجا آبادانه تراوید که عنوانش "آتلانتیس جدید" [۸۶] بود. در این داستان، افراد حاکم بر مناسباتشان با طبیعت، بنفع کل بشریت، بودند و وسیله ی سلطه شان دانش بود. علمی که نه بر حدس و گمان و نه بر اساس سحر و جادو، بلکه بر پایه ی نتایج روشنگرانه از طبیعت پس از مشاهدات بردبارانه و تجربیات عملی قرار گرفته بود. نتایجی که قابل امتحانند و کردار پدیدده های این جهان را توضیح می دهند. دکتر فاوست [۸۷] در اثر مارلو [۸۸] در طلب علمی جادویی بود که به وی نیروی خدایی عطا کند. بیکن جامعه را به کسب دانش مفید دنیای پیرامون دعوت می کرد تا از بلا بکاهد و بر سعادت انسان ها بیفزاید.

در مرکز آتلانتیس نوین عمارتی برپا شده بود بنام "خانه ی سلمان" که در آن فیلسوفان طبیعی زندگی و کار می کردند. بر در این خانه نگاشته بودند: "هدف این بنیاد، شناخت علل و رازهای پنهانی پدیده هاست. آماج آن، گسترش مرزهای قلمرو انسان ها برای

بهبود هر چیز ممکن است." روشی غنی و نیرومند در برابر تفکری ایستا و ذهن گرایانه. همین روش بود که در طول قرن هفده میلادی به تدریج و به طور فزاینده‌ای پیرو و هوادار پیدا کرد.

## فصل چهارم: ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی نوین

همانطور که در فصل اسکولاستیسیم ارسطویی بحث شد، این نظام فکری، همیشه نظر جداگانه‌ای نسبت به جهان متغییر [۱] و ناکامل [۲] زمینی، از یک سو و دنیای کمالات و ثابت آسمانی، از سوی دیگر ابراز می‌کرد و میان این دو، تفاوت عمیقی را قائل بود. به همین دلیل، علم ستاره‌شناسی که گردش اجسام سماوی را مطالعه می‌کند، از قدیم، دانشی برای اذهان باریک بین و والا محسوب می‌شد و به زیر تردید در مفاهیم سنتی آن، به معنای مبارزه با ارکان تفکر ارسطویی بود. در این بخش به شرح سیستم نجومی بطلمیوس، که سازگار با جهان بینی ارسطو بود، می‌پردازیم و آن را نه از دیدگاه کشفیات و دانش اختر شناسی قرن حاضر، بلکه به منظور توضیح یکی از ژرف ترین سطوح فلسفی و روند تزلزل در سلطه اندیشه ارسطویی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

ارسطویان و پیروانش به نظام ستاره‌شناسی کلادیوس بطلمیوس [۳]، منجم یونانی قرن دوم میلادی اعتقاد داشتند. این تئوری بطرز شگفت‌انگیزی با جهان بینی اسکولاستیک مطابقت داشت و می‌گفت که در همان حالی که زمین مرکز کائنات [۴] و سرچشمه اهمیت گیتی است، در عین حال مکانش در دور ترین نقطه نسبت به جایگاه خداوند واقع است. بعلاوه، بطلمیوس می‌گفت که کره ماه، سیارات، خورشید و کبندی که ستارگان ثابت بر آن نصب شده‌اند، همگی بگرد زمین بر مدار دایره‌ای کامل [۵] در گردشند.

در فصل بررسی موضوع جدل [۶]، گفتیم که یکی از وظایف تئوری آن است که با پدیده‌ها سازگار باشد و رفتارشان را توضیح دهد. نظام بطلمیوسی که حرکت اجرام آسمانی را بر مدار دایره‌ای کامل بدور زمین فرض می‌نمود، از ابتدا با برخی ناهنجاری‌ها و دشواری‌ها مواجه بود. در قرن ما، این مشکلات، با نهادن خورشید در مرکز منظومه شمسی (نظام خورشید مرکزی) و کشف مدار گردش سیارات نه بر دایره، بلکه بیضی رفع شده‌اند. اما منجمین قدیم، برای اصلاح این نواقص در سیستم نجوم بطلمیوسی، ناگزیر به حک و تغییراتی در آن تئوری بودند. اول، "مدارهای خارج از مرکز" [۷]، یعنی مسیرهای که دایره کامل بودند، اما کره زمین دقیقاً در مرکز آنها واقع نبود را پیشنهاد کردند و دوم، منحنی‌های "روی دایره‌ای" [۸] را (دوایری که مرکزشان روی محیط دایره بزرگتری است) افزودند. این تبصره‌ها و اضافات، تا اندازه‌ای توانستند حرکات پس‌گرا [۹] را که امروز توسط روشهای دیگر توضیح داده می‌شوند، توجیه کنند. منجمان ناچار بودند از این قبیل مدارهای "خارج از مرکز" و منحنی‌های "روی دایره‌ای" هر روزه به سیستم بطلمیوسی وارد کنند تا داده‌های نجومی تبیین شوند.

از جمله جنبش‌های فکری که اسکولاستیسیم ارسطویی را به مبارزه طلبیدند، نوزایی خطی فکری را باید نام برد که سرچشمه اش در اندیشه‌های ریاضی دان و عارف یونان باستان، فیثاغورث، [۱۰] بود. در جایی که اسکولاستیسیم، ذات پروردگار را در کمالات می‌دید، نو فیثاغورثیان [۱۱] ریاضیات و هندسه را بنیاد آفرینش می‌دانستند. این تفاوتی ماهوی میان این دو جهان بینی بود، زیرا دیدگاه اسکولاستیسیم ارسطویی عمیقاً بر خصوصیات کیفی [۱۲] تکیه داشت و سؤال می‌کرد که تا چه حد و به چه نحوی یک پدیده، کیفیت کمال را در خود بازتاب می‌دهد و تا چه اندازه آئینه زیبایی و تمامیت الهی است. بعلاوه، این نظرگاه، وقتی که به حرکت اجسام و روندها می‌نگرد، آنان را در چارچوب جوهر [۱۳] و اصلشان بررسی می‌کند و مقصود غایت‌شناسانه‌شان [۱۴] را مورد سؤال قرار می‌دهد.

اجازه دهید کمی به توضیح این مطلب بپردازیم: اگر به یک موجود از نقطه نظر فلسفه ارسطویی نگاه کنیم، یک فرم یا شکل خاص را داراست، یک شکل که از مجموعه ای از امکانات بالقوه و محدود هر جوهر، فعلیت و شئیت یافته است. به عبارت دیگر آن موجود چیزی را داراست که به آن ویژگی خاص می بخشد و از سایر چیزها متفاوت می کند. مقصد، درغایت شناسی، یعنی اینکه آن موجود نهایی را بیان می کند و در جهت و سوی خاصی عمل می نماید. در نظام ارسطویی، کیفیت موجودات در شکل جنبششان بیان می شد. از این دیدگاه، اگر کسی می پرسید چرا سنگی به پایین سقوط می کند، جواب داده می شود که سنگ به سوی پایین در می غلطد، چون مکان شایسته و فیزیکی خود را می جوید. در سلسله بزرگ موجودات، اجسام صلب در دورترین نقطه و پرفاصله ترین مکان از منزلت الهی قرار دارند، زیرا تماماً از جسم بی جان ساخته شده اند. نتیجتاً سنگها سوی زمین سقوط می کنند تا جای مناسب خود را در کائنات اشغال نمایند. آتش به بالا شعله می کشد، زیرا آتش تن و جسم رامی پالاید و مطهر می سازد؛ به همین دلیل سوی خداوند و نزدیک به او زبانه می کشد. جنبش اشیاء به این طریق جوهر خاص آنان را در جهان ابراز می کنند. جنبش در عین حال مقصود را نیز می نمایاند. باران می بارد تا محصولات برویند.

همین نگرش است که نوفیناغورثیان را به عصیان می کشاند. دید آنان از پایه با این پیش کیفی و غایت شناسانه متفاوت بود. از نظر نوفیناغورثیان ذهن خداوند خود را در نظم و هماهنگی و نسبت های ریاضی بیان می کند. به ذم آنان منشأ واقعیت، ذهن الهی است که بنیادش اعداد و توازن های هندسی اند. افزون بر آن، نوفیناغورثیان قرص مدور آفتاب را نور مجسم و مهمترین اجسام سماوی در کائنات می انگاشتند. فیناغورثیان باستان خورشید را می پرستیدند. نوفیناغورثیان دوره های بعد، آن را نشانه و مهری از خداوند و همذات او می پنداشتند.

در قرن شانزده میلادی منجمی بنام کوپرنیک، به تجدیدنظر در نظام بطلمیوسی دست زد تا آن را با مدارهای دایره ای منطبق سازد. وی در مرکز گیتی خورشید را قرار داد. این بازنگری امکان داد تا از تعداد مسیرهای "روی دایره ای" و "خارج از مرکز" تا اندازه ای کاسته شود، هر چند حذف آنها میسر نبود. کوپرنیک، "آفتاب را چراغ و ذهن پروردگار و فرمانروای کائنات و تبلوری از ذات الهی" می دانست. یکی از برجسته ترین رصدگران قرن هفده میلادی، تیکو براهه دانمارکی، نظام کوپرنیکی را نپذیرفت. اما مشاهداتش را به دقت گردآوری کرد و انبوه عظیمی از ارقام ثبت نمود. داده های وی به منجمی خارق العاده بنام کپلر رسیدند. کپلر نوفیناغورثی عارف، غیبگو، ریاضی دان و طالع بینی قهار بود. وی به انطباق مشاهدات تیکو براهه با نظام کوپرنیکی موفق شد. رمز کامیابی کپلر در انطباق داده های تیکو براهه به سیستم مرکز - خورشیدی، [۱۵] کاری که به غایت کوه پیکربود، در ایمان ژرفش به راه های هندسی کائنات نهفته بود. از همان آغاز کار و پیش از آنکه هیچکدام از تحقیقات وی نشان دهند که میان اجسام آسمانی روابط ریاضی برقرار است، عمیقاً معتقد بود که با گذاردن آفتاب در مرکز جهان هماهنگی کمی و ریاضی، طبق نسبت های معین، مابین آفریده های خداوند هویدا خواهد شد. وی در حالیکه در معادلاتش با متغیرهای متعدد زمان، فاصله و حرکت سر و کار داشت، بدون دسترسی به هندسه تحلیلی و حساب دیفرانسیل که هر دو اواخر قرن شانزده ابداع شدند، به محاسبات شاقی همت گماشت که بارها به زمینش زدند و به شکستش کشاندند. با سرسختی و پیگیری ماوراء انسانی و اعتقاد ژرف به اینکه کائنات انعکاس خرد ریاضی و نظم خداوندی است و با اندکی مدد از اقبال، وی در سال ۱۶۰۹ به دو قانون اولش در باره حرکت سیارات دست پیدا کرد. همین قوانین به نجوم و سیستم کوپرنیکی نظم و آرایش بخشیدند. کپلر از آن طوری که قانون اول از آب در آمده بود، زیاد راضی نبود، اما قانون دوم به آن بستگی داشت و لذا تا اندازه ای دال بر حقانیت قانون اول می شد. قانون اول می گفت که سیارات، از جمله زمین، بر مدارهای بیضی و نه دایره گرد خورشید می گردند. کپلر به دوستی نوشت: "به مدارهای بیضی رسیده ام که چون ارابه ای از سرگین اند!" معذالک بر مبنای مدارهای بیضی قانون دوم بدست می آمد که حکم می کرد خطی که سیاره ای را به خورشید وصل می کند، در زمان های مساوی مساحت های مساوی را می روید. این نظم هندسی از دید کپلر سخت گیرا بود. ولی در برابر دست کشیدن از مدارهای زیبای دایره ای، پاداشی ناکافی به نظر می رسید. مدارس فلسفی و بخصوص نوفیناغورثیان، تماماً به مسیرهای دایره ای به عنوان شکلی کامل و خدایی می نگرستند.

در نتیجه، کپلر به مدت ده سال بعد از آن، کوشش محاسبه ای و ریاضی خود را معطوف به اثبات هماهنگی در این دنیای مدارهای بیضی کرد و بالاخره در سال ۱۶۱۹ به آن نائل آمد: مربع دوران [۱۶] گردش هر سیاره با مکعب میانگین فاصله اش با خورشید نسبت

مستقیم دارد. حالا دیگر مدارهای بیضی معنا و مفهوم داشتند. بر اساس آنان خداوند، خرد خود را در رابطهٔ 'مجذور دورهٔ چرخش 16 یک سیاره بدور خورشید با معدل مکعب فاصله اش از خورشید متناسب است' بیان کرده است. کپلر در اثر بزرگ خود زیر عنوان 'هماهنگی در کائنات' [۱۷] قانون سوم خود را در قالب واژه‌هایی ابراز کرد که با ادبیات علمی و ستاره‌شناسی قرن بیست و یکم اندکی فرق دارد:

'من شاهد طلوع آفتاب در هجده ماه پیش بودم و سه ماه پیش، روشنی روز بر من هویدا گشت. اینک شعاع خیره‌کنندهٔ آفتاب تابان بر من می‌خندد. از این بعد، دیاری نخواهد توانست مرا باز دارد. لگام اختیار از کف نهاده و با شوق خداگونه ره می‌سپارم. با آنانی که قصد خواریم را دارند، به مبارزه برمی‌خیزم. من گشتی فرعون را ر بوده‌ام تا مکانی مقدس را برای پروردگار خویش بجوم. جایی که دور از مرزهای مصر خواهد بود. اگر بر من خشم گیرند، غضبشان را به جان خریدارم. قلاب کمر را محکم انداخته‌ام و زنهار، که آب رفته به جوی باز نخواهد گشت. من برای معاصرانم می‌نگارم و اگر اینان نطلبند، چه باک، چرا که آیندگانش خواهند خواند. گو آنارم تا صد سال خواننده‌ای نیابند، مگر خالق متعال شش هزار سال منتظر نماند تا بالاخره تابنده‌ای با فهم درست بر آفرینش نظر افکند؟'

گالیله با کپلر نامه‌نگاری می‌کرد. گالیله ریاضی‌دان و منجم بود و بشدت به سیستم کوپرنیکی اعتقاد داشت. اما در پذیرش قوانین کپلر محتاط بود زیرا به نظرش بیش از حد ذهنی بودند. واقعیت این است که قوانین کپلر تا زمان ایزاک نیوتن یعنی سالهای آخر قرن هفده میلادی مورد قبول همگان قرار نگرفتند. اما گالیله با این نظر کپلر موافق بود که طبیعت را باید بر اساس اندازه‌گیری‌ها و مقیاس‌های کمی دریافت. وی در مقابل تفکرات غایت‌شناسانه و بر طبق کمالات، شورش کرد و با کاربرد اختراع جدید آن عصر که وی در تکمیلش نقش داشت، یعنی تلسکوپ، با چشمی تازه به آسمان‌ها نگرست؛ و او چیزهایی را دید که بر طبق قوانین قدیم نباید وجود می‌داشتند. برای مثال حفره‌های حاصله از برخورد اجسام سنگین بر سطح ماه با تصور کمال مطلق این کره بمتابۀ جرمی کاملاً دایره‌وار سازگار نبودند. گالیله می‌کوشید با محاسبات مثلثاتی، فواصل میان اجرام آسمانی را معین کند تا نظریاتش را به ثبوت رساند و برای توضیح حرکات سیارات به 'ریاضی‌کردن' گیتی پرداخت. او در بحث با یکی از ستاره‌شناسان ارسطویی و بطلمیوسی گفت: 'هنوز نمی‌دانید در کجا پژوهش کنید. در کتاب‌هایی که بدست بشر نوشته شده‌اند، جستجو می‌کنید، در حالی که چیزی که باید مطالعه شود، کتاب طبیعت است' همچنین نوشت: 'باید زبان آفرینش را دانست تا بتوان کتاب آفرینش را درک کرد و زبان آن، اعداد و اشکال هندسی‌اند که فهم طبیعت بی‌آنان ناممکن است.'

دفاع گالیله از سیستم کوپرنیکی برایش موجب در دسرهای زیادی شد. اما به عقیدهٔ بسیاری، خطرناک‌ترین بخش آثار او و انقلابی‌ترین شورش وی علیه اسکولاستیسیم ارسطویی، رد نظریهٔ فیزیکی اسکولاستیسیم بود؛ بخشی که بنیادش بر کمالات و مقاصد گذارده شده بود. این بخش در سیستم گالیله توسط کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه [۱۸] جایگزین شده بودند. کیفیات ثانوی، از دید وی، مجموعهٔ زیادی از تجربیات ما از جهان خارج هستند. این کیفیات، خود درون دنیای خارج نبودند، بلکه تأثیر آنان بر حواس انسانی بودند. از نظر گالیله پدیده‌های جهان، زرد یا قرمز، شیرین یا تلخ، زیبا یا زشت نبودند. این‌ها واکنش‌های مشاهده‌کنندگان و سیستم حسی آنان نسبت به آنچه که در جهان بیرون است، هستند. پدیده‌های عینی، زرد و قرمز، شیرین و تلخ یا زیبا و زشت نیستند. این‌ها عکس‌العمل‌های مشاهده‌گراند. کیفیات اولیهٔ طبیعت یعنی آنچه که در جهان عینی، مستقل از آگاهی است و در آفرینش طبیعی خداوند واقعی است. مثل بُعد و شکل و هر آنچه قابل اندازه‌گیری باشد. باقی، کیفیات اولیه‌ای هستند که با حواس بشری می‌آیند. به نظر او آنچه که پیروان اسکولاستیسیم کمال مطلق می‌نامیدند، چیزی جز تصور انسان‌ها از جهان طبیعی، یعنی دنیای کمی در جنبش نبود. حرکتی که با قوانین ریاضی قابل توضیح است. نتیجتاً گالیله تلاش می‌کرد اجسام در حال سقوط را بر اساس جرم آنان و نه بر اساس سلسله مراتب کمالات و مقاصد ارسطویی بیان کند. در عصری که از دید پیروان اسکولاستیسیم اجسام فرو می‌افتادند تا مکان مناسب خود را در زنجیرهٔ کمالات اشغال کنند، گالیله عقیده داشت که ماده، در کلیت خود، می‌تواند از طریق قوانین فیزیکی و دنیوی و بر پایهٔ ریاضیات شرح داده شود. مشاهدات عملی، نظم ریاضی و آزمایش‌های علمی به قوانین حرکت منجر خواهند شد. همین قوانین فهم راستین مخلوقات پروردگار هستند. حرکت، کیفیت یا مقصد یک پدیده نیست، بلکه نسبت

اجسام است به زمان و فاصله. وی در برابر ارسطو و دیگر مراجع ایستاده بود، اما از اسلوب ارسطو پشتیبانی می کرد که مشاهده از جهان را تشویق میکرد و آموزش می داد. گالیله نوشت: 'اگر ارسطو امروز اینجا می بود، با من موافقت می کرد.'

سخت ترین مشکلی که همعصران گالیله می توانستند برایش ایجاد کنند، رابطه میان فلسفه طبیعی و مذهب بود. برای مثال گالیله که عمیقاً به برداشت ریاضی و استقرایی از فرضیه کوپرنیک معتقد بود، می دانست که اگر به گونه سطحی به مسئله نگریسته شود، این دیدگاه با کتاب مقدس در تناقض است. مثلاً، در کتاب یوشع خداوند به خورشید فرمان می دهد از حرکت بازایستد تا قوم یهود به پیروزی رسند. گالیله در دفاع از خویش، نامه پراهمیتی را به کریستینا، دوشس اعظم، می نویسد و در آن بیان می کند که خداوند مؤلف دو کتاب است: کتاب مقدس و کتاب طبیعت. پروردگار نگارنده ای اکمل است و در آفرینشش تناقض راه ندارد. آنچه که بشر در طبیعت مشاهده می کند نمی تواند خطا باشد و انسان به درستی به حقیقت آن ایمان آورده است. اگر چنانچه کتاب مقدس سطحاً در تضاد با امر مسلم به نظر برسد، مشکل از کتاب مقدس نیست، بلکه اشکال در تفسیر انسان هاست. گالیله از کلام یکی از پدران روحانی کلیسا استفاده می کند و می گوید: 'انجیل حرکت به سوی هفت طبقه آسمان را به بشر نشان می دهد، نه حرکت آسمان ها را.' آدمی به استعاره از بالا آمدن و فرو رفتن خورشید سخن می گوید، نه به این دلیل که فرضیه نجومی را بیان کرده باشند، بلکه صرفاً از تجربه ای روزمره گفتگو می کند. کتاب مقدس ذکر از دید خدا و انگشت خالق می کند. آیا به این معنا است که شخص کافر می شود اگر جسمی برای روح الهی قایل نشود؟ انجیل را باید در پرتو خرد انسانی و دانش آدمی فهمید. حواس بشر مخلوق پروردگار هستند، عقل او توسط خداوند آفریده شده، قوه اندیشه اش و ریاضیات آدم مخلوقات خدا هستند. اما در دانشگاه ها تدریس می شود که فقه و الهیات ملکه دانش هاست و بر سایر علوم برتری دارد. گالیله می گوید: 'این سخنی صائب است. آری، الهیات در حوزه و دامنه آنچه که بحث می کند، در میدان حکمت الهی ارجح تمام علوم است. اما در آنچه که قلمرو سایر علوم است، بر آنان برتری ندارد. اگر کسی بیمار شود، هر چند الهیات ملکه و سرآمد علوم است، اما او را نزد پزشک که دکتر طب باشد می برند، نه پیش دکتر الهیات. اگر فردی بخواهد قراردادی بنویسد، اگر چه فقه شهبانوی دانش هاست، وی به دکتر حقوق رجوع می کند، نه به استاد حکمت الهی. بر همین سیاق، اگر شخصی در پی فهم نظام فیزیکی طبیعت و ستاره شناسی باشد، به کسانی مراجعه می کند که از طریق روش استقراء، ریاضی و تجربیات عملی کارشناس نظم طبیعی شده اند. در دورانی که فرضیه خورشید - مرکزی کوپرنیک برای تدریس در دانشگاه ها قدغن اعلام شده بود، گالیله با صدای بلند می گفت که حقیقت را نمی توان پامال کرد، زیرا برای کشتن حقیقت باید مردم را واداشت تا از مشاهده دست بکشند و به زور مجبورشان کرد تا به ترک آنچه که پروردگار به آنان عنایت فرموده است، یعنی تجربیات و منطق ریاضی مبادرت ورزند. تجربه و منطق ریاضی محک های نهایی و معیارهای اصلی آفرینش یزدان هستند، نه تفسیر این یا آن فقیه. جوهر و ذات واقعیت، کمیت است نه کیفیت و غایت.

آثار و موضوعاتی که گالیله بیان می کرد، فراخوانی برای بازسازی مجموعه ادراک بشر از جهان خارج بود؛ همانا واگذاری مقولات کمال و هدف غایی به متخصصین علوم الهی و کوتاه کردن دست آنان از فیزیک و دانش، یعنی همان رشته ای که وی فلسفه طبیعی می نامید، بود. گالیله از طرف خود پاپ دعوت شد تا کتابی بنویسد و در آن نشان دهد که اگر بنا باشد که انسان از میان نظام بطلمیوسی و سیستم کوپرنیکی یکی را انتخاب کند، اینکار به چه دشواری هایی منجر خواهد شد. پاپ از او خواست که نتیجه نهایی کتاب را طوری تنظیم کند تا خواننده بداند که در مسایلی از این قبیل، همیشه بایستی به نظر مرجعیت، به عنوان قاضی نهایی رجوع نمود. گالیله این درخواست را تنها از جنبه صوری بر آورد، اما در واقع، در این کتاب طومار مدافعان نظام بطلمیوسی را در هم پیچید و دیدگاه آنان از اوج به حضيض آورد. نتیجه آن بود که گالیله به محاکمه کشیده شد. جرمش آن بود که فرضیه کوپرنیکی را که می گفت زمین گرد خورشید می چرخد، حقیقت دانسته بود. دشمنانش می دانستند که اندیشه گالیله مبنی بر کیفیات اولیه و ثانویه، اعتقاد مسیحی را درباره تبدیل شراب و نان به خون و جسم عیسی مسیح، غیر ممکن می سازد، تبدیلی که به آسانی در چارچوب فلسفه ارسطویی قابل تفسیر بود. افزون بر آن، می دانیم که گالیله خصمان خصوصی نیز داشت. وی مباحثه گری چیره دست و مجادله گری موفق بود و دوست می داشت در جدل های سهمگین درگیر شود. صلابت برهان و نیروی استدلالش بسیاری را به خشم آورده بود. دشمنانش در میان اوراق پرونده تفتیش عقاید وی، اسنادی را جعل کردند که گویا پاپ به او امر کرده بود که اصلاً از ذکر نظام کوپرنیکی سر باز زند. حقیقتی است که هنگامی که گالیله با آلات و ابزار شکنجه رو به رو گشت، حرف خود را بطور رسمی پس گرفت و باقی روزهای زندگی را در خانه مبعوث بود. اما با آنکه اجازه تالیف از او گرفته شده بود، به نگارش و انتقال مخفیانه آثاری که

پایه فیزیک مدرن هستند، کامیاب شد. باقی قرن هفدهم و تمامی قرن هجده میلادی، وی بطور روزافزون، نه تنها به عنوان یکی از بزرگترین فیزیکدانان و منجمان و فیلسوفان و پیروان کمیت شناخته شد، بلکه به مثابه سمبلی از مبارزه برای گسترش فلسفه طبیعی مستقل به حساب آمد. فلسفه ای که می توانست، آفرینش خداوند را بدون فرضیات و ذهنیات از قبل فرض شده، مورد پژوهش قرار دهد. بالاخره کسی پیدا شده تا اویی باشد که خداوند با شکیبایی انتظارش را می کشید و آرزوی کپلر برآورده شده بود. ما در دنیای امروزه فرضیات علمی را فرمول های فرضی و احتمالی درباره نمودهای گیتی میدانیم. در آثار کپلر و گالیله، این احساس موج می زند که توسط روشی درست، ذهن بشر برای نخستین بار می تواند ماهیت اصلی اشیاء و پدیده ها را دریابد و به آفرینش پروردگار با دیدی صحیح بنگرد. این سرآغاز فصلی بسیار مهم در انقلاب فکری قرن هفده میلادی بود.

## فصل پنجم: آرزوی دانش کامل دکارت

افلاطون در کتاب جمهور [۱]، انسانها را به کسانی تشبیه می کند که در غاری نشسته و از جهان خارج تنها با مشاهده ی سایه ها بر روی دیوار آگاه هستند. آنچه روی دیوار نقش می بندد، تنها نمودهای پدیده های واقعی اند. خود پدیده ها رؤیت نمی شوند و صرفاً سایه ی آنهاست که در دسترس مردمان قرار دارد. افلاطون می گفت وظیفه ی فیلسوف آن است که از کف بیرون آمده تا به اشیاء واقعی نظر افکند. فیلسوف، پس از خروج از غار، اگر تشعشع نور کورش نکند، به نظاره ی اجسام دنیای خارج می نشیند و چون مجدداً به غار بازگشت، غارنشینان محتمل است سخنانش را جنون آمیز پندارند و دیوانه اش خوانند. نظر رنه دکارت [۲]، این شخصیت فوق العاده در تاریخ، آن بود که نه فقط فیلسوفان، بلکه تمامی آحاد بشر قادرند تاریکی را ترک گویند تا ماهیت هستی و چند و چون علت ها را ادراک کنند.

آماج فلسفه از قدیم الایام آن بوده است که تصویری جهانشمول و نهایی را از هستی ارائه دهد تا دنیا در تمامیتش درک شود و کنه آن هویدا گردد. در قرن هفده میلادی در اروپا، میان مدافعان ارسطو از یک سو و پیروان دکارت از سوی دیگر نبرد فکری ژرفی برای نیل به این هدف در گرفته بود. آرزوی دکارت آن بود که همه ی علوم انسانی را از نو بازسازی کند و به بشر در حوزه ی آنچه که قابل شناخت است، دانشی کامل را عرضه نماید. همین آرزوی بلندپروازانه، دامنه ی نوشته های دکارت را بسی گسترش داد و به پردازش طیف وسیعی از رشته ها گماشت. نه تنها این با آن فرقه ی مذهبی، بلکه دانشمندان فیزیولوژی و فیزیک و عارفان و مدرسین الهیات جزو مستمعینش بودند. تفکرات وی، در کنار اندیشه های ارسطویی یکی از وسیع ترین و بانفوذترین نظریات قرن هفده میلادی بود. آثار و اندیشه های دکارت، سرانجام ضربت سهمگینی را بر اسکولاستیسم ارسطویی فرود آورد.

در تاریخ، هر بار اندیشمندی آترناتیوی را در برابر فرهنگ موجود پیشنهاد می کند، تقریباً همیشه تمامی مسایل حل نشده و حیاتی آن عصر در آثارش منعکس می شوند. نوشته های رنه دکارت نمونه ی بارز این قانون است. وی راه حل های قانع کننده ای را برای مسایل فکری قرن هفدهم پیشنهاد کرد و شوق و هیجان عمیقی را دامن زد.

چه مشکلاتی اذهان قرن هفده را به خود مشغول کرده بودند و پاسخ رنه دکارت به آنان چه بود؟

اول، بحران شناخت شناسی [۳] بود که از دوران اصلاحات [۴] گریبان گیر فلسفه ی غرب شده بود. پیش از این دوره، مرجع نهایی در جهان متفکران، تعالیم مذهبی و آموزش های کلیسایی بودند. نهاد پاپ، به عنوان جانشین بلافصل روح القدس، نقش داور نهایی را در جواب به مسایل فلسفی بر عهده داشت. جنبش اصلاحات، اما ناگهان، پرسش مهمی را مطرح نمود: در اینجا ما با دو یا چند آموزش مذهبی مختلف و متعارض مواجهیم که هر کدام مدعی اند تفسیر آنان از کتاب مقدس بر حق است و دیگری بر خطا. این جنبش، سپس، با صدای رسا می پرسد: "کدام یک داور نهایی است؟ معیار حقیقت چیست؟ با چه سنگی می توان درست یا نادرستی دعاوی متقابلاً متناقض [۵] را محک زد؟"

دوم آنکه، بخشی از بحران شناخت شناسی و حقیقت سنجی در قرن شانزدهم مدیون تجدید حیات شک گرایی [۶] یونان باستان بود. شک گرایی معتقد است هیچ چیز با اطمینان شناختنی نیست و نه تجربه و نه منطق قادر نیستند در هیچ موردی به یقین برسند. در



سده های شانزده و هفدهم شک گرایان با موفقیت در متون و افکار اندیشمندان رخنه کرده، جای خود را در اذهان باز نمودند. مسئله‌ی معیار حقیقت، گرایگاه و اساس شک گرایی یونانی بود و آن را می توان به این گونه بیان نمود: من از شما می پرسم از کجا مطمئنید که امری حقیقت دارد؟ و شما ملاک حقیقت خود را ابراز می کنید و می گوید آنچه با آن سازگار باشد، درست است و آنچه خلاف آن باشد، درست نیست. بعد از شما سؤال می کنم اما از کجا یقین دارید که آن معیارها، خودشان بر حق هستند؟ حالا شما به ملاکی برای شاخص های اولی نیازمندید. بعد می توان آنان را نیز زیر علامت سؤال برد و الا آخر. این مشکل در فلسفه بنام "سیر قهقرایی نامحدود" [۷] معروف شده است. از آنجا که این سلسله ی پرسش ها را انتهایی نیست، شناخت هر پدیده ای - یعنی دستیابی به حقیقت آن - امکان پذیر نمی باشد.

می توان تصور کرد که این منطق برای جوانان و دانشجویان جذابیت داشت که مشتاق بودند روش های استدلال شک گرایان یونانی را اقتباس کنند و اساتید خود را به مبارزه بطلبند. آنان در جدل، معمولاً مسئله ی اعتماد به حواس و مسئله ی محک های حقیقت را پیش می کشیدند. کم کم روحانیون و آموزگاران سنتی اروپا بطور روزافزون از رواج شک گرایی در میان جوانان مشوش شدند و جوانان در این فلسفه، مفر آزادی خود را از چنبر سلطه ی مراجع می جستند. پیرو [۸]، فیلسوف یونانی، گفته بود که حتی به گزاره ی شک گرایان - که می گویند به هیچ چیز یقین نتوان داشت - نیز اطمینانی نیست و با این سخنش، مسلک شک گرایی را به بالاترین نقطه ی خود رسانده بود. نام فلسفه ی او پیرونیسم است. بنابراین، قرن شانزدهم با بحران شناخت شناسی در جنبش اصلاحات و کشمکش شک گرایی کلاسیک و شبّهی بنام پیرونیسم روبه رو بود.

سوم، احیای جهان بینی نوفیتا عورثی است که معتقد بود حقیقت بر مبنای کمیّت استوار است نه کیفیت؛ و تنها کمیّت است که دریافت درستی از پدیده ها را ممکن می سازد. و چهارم، آنچنان که پیش از این بحث شد، خروشی بود که علیه منطق ارسطو از طرف مکاتب گوناگون فکری بر آورده شده بود.

در عصری که لبریز از جنگ های فکری تکان دهنده و حیاتی بود، چگونه می توان ملاک و معیار حقیقت را مشخص کرد؟ اینجاست که آثار دکارت به همه ی معضلات و پرسشهای قرن هفده پاسخ می دهند.

وی در دو کتاب خود بنام "گفتار در روش" [۹] و "تأملی در باره ی فلسفه ی اول" [۱۰] با نیروی اندیشه و روش نوین استدلالش، نسلی از خوانندگان را به شگفتی واداشت. او معتقد بود متفکرانی که به دفاع از حقیقت پرداخته اند، به اندازه ی کافی پیگیر نبوده، با سماجت به پیش نتاخته اند و به سختی به اعماق نرانده اند. ایشان حقیقت را بدیهی فرض کرده و به شک گرایان وقعی ننهادند. اما از نظر او یگانه راهی که می شود بر شک گرایان فائق آمد، آنست که مقولاتشان را زرف تر و گستاخانه تراز خودشان مورد بررسی قرار داد. رنه دکارت بر آن شد که شک را بی پروا تر از شک گرایان مطرح نماید، نکته ای که به شک اغراق آمیز دکارت [۱۱] معروف شده است. او می گوید، حواس انسانی می توانند فریب دهنده باشند، چنانچه شاخه ای راست در آب بنظر شکسته می آید و حتی اگر بر داده های حسی هم اطمینانی باشد، گاه تمایز میان خواب و بیداری یا رؤیا و واقعیت مشکل است. همگان تجربه کرده اند که در عالم رؤیا گمان برده بیدارند. اگر تمیز میان خواب و بیداری اینقدر دشوار است، پس چگونه می توان بر وجود حقیقتی بر مبنای تجربه اعتماد نمود؟ از کجا معلوم تمام آنچه حسی می کنیم، خوابی بیش نباشد.

چگونه می شود بر این شک غالب آمد؟ دکارت عقیده داشت که تنها راه آن است که شالوده ای را بنا نهاد که در درستی آن به هیچ وجه تردید نتوان نمود. وقتی که گزاره ای [۱۲] غیر قابل شک یافتیم و ثابت نمودیم که در آن شبه راه نیست، تنها آن زمان به معیار حقیقت رسیده ایم.

شک اغراق آمیز دکارت می گوید که انسان می تواند تردید کند که در خواب یا بیداری بسر می برد، که فرد در اینجا یا در آنجاست، وجود دارد یا وجود ندارد؛ خود انسان هم می تواند برای خودش رؤیایی باشد. معذالک اگر آدمی اشتباه کند که وجود ندارد، باید نخست موجود باشد تا مرتکب آن اشتباه شود؛ و اگر درست فرض کرده باشد، نیز باید ابتدا وجود داشته باشد تا آن عقیده را اتخاذ

نموده باشد. در هر دو صورت انسانی که شک می کند، باید اول باشد. اگر شک می کنیم، ابتدا باید وجود داشته باشیم تا بتوانیم شک کنیم. کوتاه سخن، اگر فکر می کنیم، نتیجتاً وجود داریم. (فکر می کنم، پس هستم.) [۱۳] در وجود اندیشه گر من نمی توان تردید نمود. دکارت پیش تر می رود و می نویسد نمی دانم که آیا چیزهای دیگر حقیقت دارند، اما می دانم که من به عنوان موجودی اندیشه گر وجود دارم. حتی وجود جسم آدمی قابل شک است. جسم ممکن است توهمی بیش نباشد، حتی به وجود جهان خارج نیز می توان تردید نمود، زیرا می تواند جز پندار واهی نباشد. ولی من وجود دارم چون فکر می کنم. دکارت سپس به این می پردازد که اگر قصدمان جستن معیارهای حقیقت برای پایه گذاری و نوسازی علوم جهان است، باید مفاهیمی بدیهی (خود پیدا)، [۱۴] جداگانه [۱۵] و مستقل [۱۶] از سایر گزاره ها بیابیم.

دکارت برای اثبات صحت روشش، ابتدا با تهور حتی وجود خداوند را نیز مورد تردید قرار می دهد. امتحان بعدی متدش را این قرار می دهد که هستی پروردگار را اثبات نماید. در اینجا به اثبات دکارت برای وجود خدا که در سراسر قرن هفده مورد بحث قرار می گرفتند، اشاره می کنیم: وی به دلایل دوگانه ی وجود خدا اشاره می کند و معتقد است که هر دوشان بدیهی، غیر قابل تردید و مستقل از سایر حقایقند. اول این که هر فکر دو وجه دارد. یکی میوه ی عقل است و دوم نمود یا نماینده ی پدیده ای دیگر است. همچنان که یک اثر نقاشی، طرح چیزی، کسی یا منظره ای است. به عبارت دیگر هر تصور، موضوع و عینی دارد. او آن را وجود عینی آن فکر می نامد. حال انگاره یا تصویری که از خداوند در ذهن داریم، منطبق با وجودی است که هست. دکارت مدعی است که چون باید همانقدر واقعیت در علت باشد که در معلول است، یعنی معلولی نمی تواند واقعیت بیشتری از علتش داشته باشد، فکر بینهایت یا اندیشه ی وجود کامل نمی توانسته از پدیده های محدود و ناکامل برخیزد. انگاره ی خالق متعال، تنها می توانسته از هستی ای با کمال مطلق عارض شود. در نتیجه، همان تصور خداوند، دال بر وجود اوست. ثانیاً، دکارت می پرسد کیفیات ضروری پدیده ها جدا از این نکته که وجود داشته یا نداشته باشند، چه هستند؟ مثلاً، میدانیم که تک شاخ، حیوانی است که یک شاخ دارد و این گزاره جدا از این است که تک شاخ وجود خارجی دارد یا ندارد. لازمه ی اینکه بدانیم تک شاخ یک شاخ دارد، آن نیست که بدانیم آیا تک شاخ وجود خارجی دارد یا نه. آیا در آن سوی کره ی ماه، یعنی طرفی که هیچگاه از زمین رؤیت نمی شود، مثلثی وجود دارد؟ معلوم نیست که در آن سوی ماه مثلثی باشد، اما چنانچه وجود داشته باشد، جمع زوایای داخلی آن ۱۸۰ درجه خواهد بود. در نتیجه، بعضی از کیفیات ضروری پدیده ها قابل شناختند، بدون آنکه بدانیم آیا آن چیزها وجود خارجی دارند یا نه.

حال دکارت می پرسد کیفیات های ضروری خداوندی که کمال مطلق است، چیستند؟ حال که تصور چنین هستی (پروردگار) را در ذهن داریم، کیفیات لازمه ی او چیستند؟ آیا این وجود، اندکی خردمند است یا برعکس، دانای مطلق است؟ جواب، آشکارا دومی است. آیا این وجود تا اندازه ای مهربان است یا برعکس مهر او بینهایت است؟ واضح است که پاسخ آخری صحیح است. همانقدر که تکشاخ یک شاخ دارد تا تکشاخ شود، ذات باری تعالی کامل است تا در مقام الهی باشد. آیا وجود مطلق وجود دارد یا نه؟ وجود کاملی که هستومند است، ضرورتاً کامل است و وجودی که کامل است اما هستی ندارد، کامل نیست. با همان استدلال محکمی که مربع باید چهار ضلع داشته باشد و مثلث سه ضلع، وجود کامل باید وجود داشته باشد؛ و از نظر منطقی وقتی بگویم چیزی باید وجود داشته باشد، یعنی که وجودی کامل باید لزوماً موجود باشد.

اینها اثبات دکارت هستند برای وجود خدا که در سراسر قرن هفده مورد بحث قرار می گرفتند. ضدارسطویان طرفداران پرو پا قرص این منطق بودند، زیرا وجود جهان و خداوند را بی آنکه از جهان خارج و داده هایش مدد گیرد، اثبات می کرد. ارسطو و توماس آکوینس قدیس پیرو روش دوم بودند.

حال که از دید دکارت وجود پروردگار اثبات شد، ما به خود می گوئیم، آنچه را که احساس می کنیم و در جهان تجربه می کنیم، به من می گوید که من در جهان تنها نیستم. دنیایی واقعی در بیرون از ذهن من وجود دارد. میزها، درخت ها، سنگها و مردم در واقع هستی دارند و خدا باید فریب کار باشد، اگر که همه ی این محسوسات، توهمی بیش نباشند. لیک، آفریدگار، طبق اثبات ما، وجودی بغایت مهربان و کامل است و در ذات چنین هستی، حيله رخنه ندارد. در نتیجه می رسم به اینکه افزون بر ذهن که به کسی و چیزی احتیاج ندارد و خداوند که ذهن کامل است، دنیای سومی که غیرذهنی و غیر خدایی است، نیز وجود دارد. اینک ضروری است بدانیم ماهیت

این دنیای سوم که جدا از جهان ذهنی و خداست، چیست. چه تفاوتی میان خدا، روح غیرمادی و جهانی که نه خداست و نه روح غیرمادی، وجود دارد؟

دکارت می گوید مقداری موم را در دست بگیرید. چه چیزی در دست دارید؟ توده ای زرد رنگ، سفت و جامد که بوی خاصی دارد. آن را بر اساس کیفیات حسی اش تعریف می کنید. حال آن را روی آتش بگذارید. آنچه که جامد و سفت بود، مایع و نرم می شود و رنگش تغییر می یابد. بویش عوض می شود. پس آن تکه موم از ظواهر حسی [۱۷] که توسط بشر احساس شده بودند، تشکیل نشده بود و آن عوارض، جوهر [۱۸] موم را تشکیل نمی دادند. دکارت سوال می کند: "چه چیز است که می تواند خود را به عوارض گوناگون عرضه کند؟ می تواند زرد یا جامد یا مایع باشد؟" و بعد پاسخ می دهد: "آن چیز بعد یا گستره [۱۹] است، درازا و پهنا و عمق است. به عبارت دیگر سه جزء بنیادی وجود دارند که واقعیت را می سازند. اول، خداست که هستی کامل است و خود خلق نشده، ولی دو وجود مختلف را آفریده است. یکی از آنها غیرمادی است که فضا را اشغال نمی کند، چیزی است که نمی شود هلش داد و یا آن را به دو نیم کرد. مثل ذهن، افکار. و دوم، جسم است که کاملاً کمی است. ماهیت روح، ذهن است و ماهیت جسم، گستره در درازا و پهنا و عمق است. حال در گستره، چه چیزی قابل شناخت است؟ در اینجا دکارت به همان نتایجی رسید که گالیله به آنها دست یافت: دنیای فیزیکی عبارت است از گستره (بعد)، حرکت و مکانیسم ماده هایی که با هم در تماس اند و نیرو را به هم منتقل می کنند. آنچه که فضا را اشغال می کند، تنها می تواند از آنچه که فضا را اشغال می کند، تأثیر پذیرد. جهان فیزیکی از ماده ای که نیرو و حرکت را به ماده ای دیگر انتقال می دهد، درست شده است.

در واقع دکارت به نتیجه ی متافیزیکی دیگری نیز رسید. او میگوید از آنجا که ماهیت خداوند کامل است و ماده، حرکت را از جسمی به جسم دیگر منتقل می کند، خداوند است که در روز ازل ماده را به حرکت در آورد. نتیجتاً، طبیعت عبارت است از ماده ی بحرکت درآمده. جنبش های طبیعی طبق قوانین ثابت و مکانیکی عمل می کنند. از اینجا دکارت، بدون آنکه حتی یک آزمایش عملی انجام دهد، قانون اینرسی را بیرون می کشد: اجسامی که ساکنند، در حال سکون باقی می مانند و اجسامی که در حال حرکتند، به حرکت شان ادامه می دهند، مگر آنکه نیرویی بر آنان عمل کند.

به عقیده ی او و وظیفه ی دانش نوین آن است که قوانین و مکانیسم و اثرات ماده ی در حال حرکت را کشف کند. تأثیر روش فکری او هم در متافیزیک و هم در تحقیقات فیزیکی و فیزیولوژیکی به زودی نمایان شد و رویدادی یگانه [۲۰] و خارق العاده در قرن هفدهم بود. دکارت و آثار او میراثی هستند که هنوز هم بخش عمده ی اندیشه ی نوین را تشکیل می دهند. بسیاری از نکات او پایه های فلسفی قرون بعدی شدند. اینها عبارتند از:

اول، دوئالیسم، که حکم می کند ما در جهانی می زییم که از دو واقعیت و ماهیت مجزا تشکیل شده است: ذهن و ماده، روح و جسم.

دوم، مکانیسم های طبیعی در تمام اشکال ماده وجود دارند، بطوری که هدف یک دانش - غیر از الهیات یا متافیزیک - آن است که مکانیسم ماده ی در حال جنبش را دریابد.

سوم، اینکه فلسفه ی دکارت برای فلسفه ی مغرب زمین مسئله ی عین و ذهن [۲۱] را به وجود آورد. از فلسفه ی او نتیجه می شود که عین و ذهن نباید با یکدیگر تماس داشته باشند و بر هم تأثیر بگذارند. اما در انسان ها ذهن و جسم بر هم موثرند. اگر اراده کنیم تا دستمان بلند شود، دستمان، یک جسم مادی، بلند می شود. این اثر متقابل ذهن و جسم، که در فلسفه به مسئله ی عین و ذهن مشهور شده، مدام در غرب پس از دکارت عرض اندام می کند.

چهارم، و مهمترین نکته برای درک فلسفه ی دکارت و قرن هفدهم، آن بخش از میراث دکارتی است که ضربه ای مهلک بر تمام تفکرانی بود که فرض را بر این گذارده بودند که ماده توسط ذهن یعنی وجود غیرمادی تأثیر می پذیرد. مدافعان دکارت، پیشگامان مبارزه علیه خرافات و جادوگری شدند، زیرا از نظر ایشان آنچه که در حیطه ی اراده و ذهن اتفاق می افتد تنها در حوزه ی روح و جان است

و آنچه که در جهان مادی و حرکت آن رخ می دهد، فیزیکی و بر اساس جنبش های مکانیستی ناب است. تباه شدن محصولات زراعتی بر اثر نفرین، افسون یا دعا نیست. بیماری و سلامت، از جادو و طلسم و سحر ناشی نمی شوند. آب چاه که سمی است رویدادی مادی است. شهاب های آسمانی نشانه های بدشگونی نیستند که باعث هراس شوند. آنان ماده ای در حال حرکتند.

نفوذ فلسفه ی دکارت بر نهاد مرجعیت گسترده و ژرف بود. وی ارسطو را از مقام شامخش به فرو کشید. دکارت به فلسفه ی متافیزیکی پیشنهاد می کند که شک را عزیمتگاه خود قرار دهد و به قوه ی تعقل انسان ها حق مطلق را ببخشد تا قبل از ایمان به یقین دست یابند. وی جهانیان را به بازسازی دانش جهان فیزیکی فرا میخواند. دانشی که بر پایه ی مکانیسم ماده ی در جنبش است و فیزیولوژی گیاهان و جانوران و بدن را می پژوهد. فیزیک ناب پدیده های طبیعی را بازمی شناسد و اکیداً منکر آن است که در هیچ کجا - غیر از انسان ها - ماده و روح برهم تأثیر متقابل دارند. وی برای هوادارانش یقینی در سطح ایمان و آرزوی دانش کامل را به ارث می گذارد، دانشی که روشن است و جهانیان را به پردازش علمی بر مبنای خواص کمی، مکانیکی و مادی دعوت می کند.

رنه دکارت بانگ بی مهابای فلسفه ی ضد ارسطویی در قرن هفده میلادی بود.

## فصل ششم: شبیح توماس هابیس

می گویم شبیح توماس هابیس [۱]، زیرا سر نوشت این متفکر، در تاریخ اندیشه، داستانی شگفت انگیز و حیرت آور دارد. او شخصیتی است که از نظر متافیزیکی و فلسفی به هیچ وجه دنباله رو و هواداری نداشت، با وجود این، فلسفه اش نیمه ی دوم قرن هفده و نیمه ی اول قرن هژدهم را به خود اختصاص داد. اندیشه ی توماس هابیس، بدون آنکه گفتگوکنندگان "هابیست" باشند، بر فضای مباحثات و گفتگوها سایه می افکند. این پدیده چگونه ممکن است؟

اولاً، اذهان قرن هفده این گونه ای پرورش یافته بودند که خویشتن را مباحثه گر و اهل منطق تلقی کنند واز مجادله هراسی به دل راه ندهند. به آنان آموخته بودند که پیش از آنکه صحت عقیده ی خود را اثبات نمایند، باید نخست کلیه ی اعتراضات و انتقادات وارد بر آن را مطرح و رد کنند. لذا، متفکران این دوره آموزش و پرورش رسمی را آوردگاه زور آزمایی ذهنی می پنداشتند که گریز از آن جایز نبود و چنانچه به نفی محکمترین برهانها، اقامه شده علیه شان، کامیاب می شدند، موجبات مباحثات برایشان فراهم می شد. لذا اندیشه ی مر سوم و رسمی، میدان مشاجره و بحث علیه توماس هابیس را ترک نمی گفت و این عرصه به صورت آزمونی برای هر فلسفه در آمده بود تا در نفی مقولات او به قدرت نمایی بپردازد.

ثانیاً، شبیح توماس هابیس برای برخی فلاسفه سودمند بود، زیرا به آنان امکان می داد تا برپیشانی مخالفینشان انگ "هابیست" بزنند و نکات مشترک فلسفه هابیس و رقیب خود را برجسته کنند. ارسطوییان برای سیاه رویی طرفداران رنه دکارت به شدت بر نقاط مشترک اندیشه های وی و افکار هابیس تأکید می کردند، و این در حالی بود که جدل کارترین ها با هابیس یکی از خطرترین رویدادهای قرن هفده میلادی محسوب می شود. بنابراین هابیس در گفتمان های دوران مدرن اولیه به عنوان مجموعه ای از گزاره ها که باید بر آنان فایق آمد حضور داشت و همگان تلاش می کردند تا از قرابت عقیده شان با دیدگاه هابیس - از بیم تهمت حریفشان - ممانعت نمایند. امروزه هابیس را بخاطر فلسفه ی سیاسی اش - نظریه ی قرارداد اجتماعی او و دفاعی که از مطلق گرایی می کند - مطالعه می کنند، پدافندی که وی در کتاب اصلی اش "اله وایاتان" [۲] بیان می کند. اما بالاتر از همه، دیدگاه او از معرفت، زبان، هستی و اخلاق است که جهان مدرن را به خود مجذوب کرده و برآستی فهم فلسفه ی سیاسی هابیس و طرح و هدف تشکیل دولت بر پایه ی بعضی از طبایع بشری که در "اله وایاتان" شرح داده شده، و اینکه چه باعث شد که وی به نگارش این کتاب بپردازد، بدون دریافت نقطه نظرهای بنیادی او میسر نخواهد بود. باید این نکته ی بسیار مهم درک شود که از دید او فلسفه برای انسان ها وسیله ی بقاست و هدف دولت را مشخص می کند؛ افزاری است که به کمک آن می توان رنج بشر را کاهش داد و بر نیکبختی اش افزود. فلسفه ی سیاسی هابیس بر این اساس استوار شده که یک دولت تا آنجا که می کوشد صلح و سلامت مدنی را، که به نظر هابیس شرط اساسی زندگی انسان ها در یک جامعه است، برقرار کند، قانونیت دارد. در قرن هفده میلادی، این بینش عمیقاً فرانسوی بیکنی [۳] که آماج فلسفه آن است که از

محنت آدمیان بکاهد و بر سعادتشان بیفزاید - بسی گسترده و پذیرفته شده بود و در نقطه‌ی مقابل تفکرات اسکولاستیسم ارسطویی عرض اندام می‌کرد. دکارت هم به نوبه‌ی خود در آثارش متذکر شده بود که هدف فلسفه آن است که دارویی فلسفی بیافریند تا از دردها کم کند و بر سلامتی اضافه نماید.

هابس را در جامه‌ی فلاسفی اش باید نقطه‌ی تلاقی سه دبستان فکری در نظر گرفت. این سه عنصر در اندیشه‌ی وی ادغام می‌شوند تا به سیستم فلسفی نیرومند و موثری بدل گردند. اول، عملگرایی است، یعنی اینکه آگاهی بشر از تجربه کسب شده است. دوم، ماده گرای است، یعنی این عقیده که تمام آنچه که ما می‌دانیم ماده و کردار هستی ماده است، و بالاخره، جبرباوری است، یعنی در جهان، آزادی عمل وجود ندارد و همه‌ی پدیده‌ها ضرورتاً بر اساس جبر علل قبلی اتفاق می‌افتند.

شاید یکی از بهترین نقاط آغاز برای آشنایی با هابس، انتقاد وی از رنه دکارت باشد. پیش از آنکه دکارت کتاب "تأملاتی در باره‌ی فلسفه‌ی اول" [۴] را منتشر کند، دوست نزدیک وی مرن مرسن [۵] جزوه‌ی تأملات را بین متفکران و منتقدان اروپایی توزیع نمود و از آنان خواست ایرادات خود را بر آن بنویسند. در چاپ نخست تأملاتی در باره‌ی فلسفه‌ی اول، هم آن ایرادات و هم پاسخ دکارت به آنها درج شده بود.

استدلالات هابس علیه پایه‌های تفکری دکارت می‌توانند در بجهای سوی اندیشه‌ی او باشند. هابس نوشت دکارت زمانی که اعلام کرد فکر می‌کنم، پس هستم، دچار خطا شد، زیرا وی باید نتیجه می‌گرفت: "من فکر می‌کنم، بنابراین، ماده، قادر به اندیشیدن است." روند احتجاج [۶] دکارت از دید هابس چگونه بوده است؟ هابس می‌نویسد، او جسم بشر را انتخاب کرده و یکی از رفتارهای وی را بر جسته نموده و ادعا می‌کند که آن رفتار ماهیتی جداگانه دارد. "این مانند آن است که کسی ادعا کند: "من راه می‌روم، پس موجودی راه رونده وجود دارد که مستقل از جسم است." یا "من می‌دوم، بنابراین وجودی دهنده وجود دارد که مستقل از جسم است." هیچ فیلسوفی، فاعل، و یکی از کردارهای آن را با یکدیگر مخدوش نمی‌کند. هابس تأکید می‌کند که ماده می‌تواند بیندیشد و تفکر یکی از کردارهای اوست. زیربنای عقیده مرکزی او این است که انسان‌ها تنها و صرفاً می‌توانند به فهم پدیده‌های مادی نائل آیند و زبان آدمی و علت شناسی [۷] او باید از این نکته بی‌آغازد. از نظر هابس، دانش شناخت شناسی [۸] واقعی، زبانی مادی گرایانه و علت شناسانه [۹] را به وجود خواهد آورد، و زبان تنها آنگاه که پیرامون وجود و پدیده‌های مادی بحث نماید از انسجام و تحکم برخوردار خواهد شد.

سنگ بنای استدلالات هابس چیست؟ از دیدگاه او تمام تفکرات بشر از طریق حواس به ذهن وارد می‌شوند. برای وی روشن بود که حواس پنجگانه‌ی بشر فیزیکی هستند. آنچه بر حواس فیزیکی تأثیر می‌کند، از طریق تماس فیزیکی انجام می‌گیرد و باید فیزیکی باشد. انسان تنها می‌تواند به چیزهایی بیندیشد که حواس وی او را از وجود آنها آگاه می‌کند. اما وی فقط می‌تواند چیزهایی را ببیند که عصب بینایی او از آنها باخبر شده و یا چیزهایی را بشنود که عصب شنوایی آنان را دریافته است. آنها باید فیزیکی باشند. تمام حواس، فیزیکی هستند و تمام ذهنیات از آن حواس نشأت می‌گیرند. سراسر ذهنیات بر اثر اجسام و عملکرد آنها بر حواس پنجگانه بوجود آمده‌اند. در نتیجه، از دید هابس، برای درک جهان، ماده گرای یگانه آلترناتیو است و غیر آن هر گفتاری غیر حسی [۱۰] محسوب می‌شود.

یک واژه یا کلمه چیست؟ کلمه از نظر هابس، علامت یا نشانه‌ای است که اثری را که از طریق فیزیکی حاصل شده، نمایندگی می‌کند. هر واژه در حافظه و ذهن، یک پدیده‌ی مادی را فرامی‌خواند و یا رفتار یک پدیده‌ی مادی را یادآوری می‌کند. واژه‌ای که مورد و مرجع فیزیکی ندارد، صرفاً یک "صوت تهی" [۱۱] است (عبارت از خودهابس است) و یا چیزی غیر - حسی [۱۲] است.

واژه‌ها می‌توانند احساساتی را به ذهن متبادر کنند. مثلاً اگر هر بار کار خوبی در کودکی انجام دهیم، کسی بگوید "لولو" از تو راضی است و هر بار عمل ناشایستی از ما سر زد بما بگویند "لولو" به خاطر این کار تو را تنبیه خواهد کرد، و روزی پیرسیم "لولو" چیست؟ و پاسخ بشنویم "لولو" آن پدیده‌ای است که نه می‌توان آن را دید، شنید، حس کرد، بوید یا چشید، ممکن است که در بیست، سی، شصت یا هشتاد سالگی با شنیدن واژه "لولو" نیرومندترین عواطف به ما هجوم آورند. اما این کلمه به خودی خود هیچ چیزی را

نماینده‌گی نمی‌کند. به عبارت دیگر گویشی بی‌معنا [۱۳] است. نتیجتاً، هابس می‌نویسد، تمامی زبان غیر مادی زبانی غیر حسی و بی‌معناست. کلماتی مانند جان، روح یا وجود غیر مادی، یا استعاره‌ای برای پدیده‌های مادی هستند و یا کلماتی بی‌معنا. (من روح او را حس می‌کنم، یعنی یادش به خاطر من می‌آید).

همچون دیدگاهی با مسئله‌ی وجود خداوند چگونه روبرو می‌شود؟ فلاسفه‌ی پیشماری با هم مسابقه می‌دادند تا هابس را به لامذهبی متهم کنند. هابس بر رد آنان دو استدلال را اقامه می‌کند: اول، از آنجا که بشر نمی‌تواند هیچ تصویری از پدیده‌ی غیر مادی داشته باشد، کسانی که ادعا می‌کنند که خدا را به مثابه‌ی پدیده‌ای غیر مادی می‌شناسند، لامذهبان واقعی هستند، اگر خداوند مادی نیست، دلیلی هم وجود ندارد که غیر مادی - یعنی ضد مادی - باشد. برهان دوم هابس این است که شناخت پروردگار محال است و بیان ذات باری تعالی با واژه‌هایی مثل روح یا پدیده‌ی غیر مادی، کمال تکبر و نخوت و گستاخی بشر را می‌رساند و کوششی است برای معرفت از امری معرفت‌ناپذیر. هابس می‌نویسد فروتنی و حرمت به ذات شناخت‌ناپذیر آفریدگار، پاسخ شایسته‌ی دینی است. و جواب صحیح به پرسش "خدا چیست؟" آن است که وی موجودی ناشناختنی است که من او را می‌پرستم و می‌ستایم. اگر ابراز کنیم ذات خدا غیر مادی است، عبارتی غیر - حسی و بی‌معنا را بیان کرده ایم. هابس همچنین عقیده به خداوند را اینطور توضیح می‌دهد که معمول است انسان‌ها به دنبال دلایل پدیده‌ها می‌گردند و برای آن دلایل هم دلایلی جستجو می‌کنند. در نتیجه، به نقطه‌ای می‌رسند که دلیل اول را می‌طلبند و آن علت نخست را، خداوند فرض می‌گیرند.

موضوع لامذهبی هابس که در قرن هفده آنطور گسترده و شدید مطرح گشت، این است که با بیان اینکه هر علتی باید مادی باشد هابس علت‌العلل را امری مادی دانسته و آن را خداوند نامیده است. یعنی ماده، علت نهایی جهان و کائنات است و منتقدان هابس مدعی‌اند که این دید منطبق با لامذهبی است.

در زمان جنگ داخلی انگلستان، زمانی که پاک دینان [۱۴] کوشیدند دستگاه اسقفی را برچینند، طرفداران سلطنت فریاد می‌زدند: "اگر اسقف نباشد، شاه هم وجود نخواهد داشت." به تبع آن، بعدها، عده‌ای از منتقدان اصلی هابس در اواخر قرن هفده میلادی نوشتند: "اگر روحی نباشد، خدایی نیز وجود نخواهد داشت." اگر به هستی غیر مادی معتقد نباشیم، به وجود پروردگار نیز عقیده نخواهیم داشت.

باری، هابس عمل گراست به این معنا که معتقد است که تمامی عقاید ذهنی از طریق حواس پنجگانه کسب می‌شوند. وی ماده گراست به این مفهوم که هر آنچه را که ما می‌شناسیم پدیده‌هایی جسمی هستند و عملکرد و رفتارشان جسمیات است. و چنانچه ذکر کردیم، وی جبرگراست. از دیدگاه او اگر جسم، واقعیتی است که ما می‌شناسیم، در نتیجه بر اساس اعداد و قوانین هندسی که تناسب‌های ثابت و ضروری دارند و بر روابط کمی استوارند، عمل می‌کنند و این نسبت‌ها رفتارهای ماده را معین می‌سازند. مانند دکارت و گالیله، از دیدگاه هابس ماده کمیّت و شکل است. ماده، جرم قابل اندازه‌گیری، حرکت قابل سنجش و شکل‌های سازگار با قوانین هندسی است. می‌دانیم که مناسباتی که بر اعداد و هندسه حکم می‌کنند، روابطی ثابت و ضروری‌اند. برای یک مثلث آزادی وجود ندارد. وقتی دو زاویه را داریم، زاویه‌ی سوم باید آن باشد که جمع آن سه صد و هشتاد درجه شود. اثبات در ریاضیات یعنی اثبات با یقین، زیرا روابط کمی در ریاضیات ثابتند. از اینجا هابس نتیجه می‌گیرد که طبیعت سراسر مادی است و تحت قوانینی مکانیکی و کاملاً جبرگرا عمل می‌کند. هیچ پیشامدی بی‌دلیل رخ نمی‌دهد. چیزی بنام شانس و اقبال وجود ندارد. آزادی در کردار جهان وجود ندارد.

آنچه براستی برای همعصران هابس شگفتی داشت آن بود که وی با بی‌پروایی و جسارت نام فلسفه‌ی مادی و جبر گرایانه‌اش را به عرصه‌ی انسان و زندگی انسانی امتداد می‌دهد و تئوری‌های روشن مادی گرایانه و نسبت گرایانه‌ی اخلاقی را بر تمامی جوانب زندگی بشر حاکم می‌داند. انسان‌ها از دید او ارگانسیم‌های فیزیکی هستند و مغز آدمی، جسمی مادی است که بر اساس قوانین طبیعت کار می‌کند. بشر مکانسیم مادی و طبیعی دارد. نتیجتاً آدمی مانند سایر چیزها، ماده‌ی در حال حرکت بر اساس قوانین ثابت مکانیکی است. هابس به این نکته می‌رسد که مطلقاً چیزی بنام اراده‌ی آزاد وجود ندارد. آنچه را که به عنوان اراده‌ی آزاد تجربه می‌کنیم، انتخاب ارگانسیم است که آیا از "الف" بیشتر سود می‌برد یا از "ب"؟ و ما آن را همچون یک انتخاب احساس می‌کنیم. اگر یک انتخاب رنج و محنت کمتری داشته باشد و بیشترین انبساط را شامل شود، ارگانسیم ضرورتاً و جبراً بطرف آن کشیده می‌شود. گاه

ممکن است که محاسبه‌ی ذهن با دشواری همراه باشد و روند انتخاب سخت باشد: آیا باید با او ازدواج کنم و عمرم را با او بگذرانم یا نه؟ آیا باید این روش درمانی را انتخاب کنم یا آن را؟ و بشر این پرسه را به مثابه‌ی انتخاب آزاد تجربه می‌کند. اما واقعیت آن است که این روش ارگانیسم است که گزیده‌ی خود را بسنجد، ارگانیسمی که توسط مکانیسمی مقرر مجبور شده است. آن مکانیسم ضروری و مقرر، از دیدهایس، خوشی و درد است. در روانشناسی، لذت و رنج، علت پایه‌ای عملکرد انسان‌هاست. همه‌ی ارگانیسم‌ها جویای لذت و راحتی‌اند و از درد گریزان‌اند. چون این قانون را دریابیم، تمامی رفتار و کردار بشری قابل درک می‌شود. لیکن جویای لذت بودن و گریزان از درد شدن، لزوماً به معنای آن نیست که دلایل اساسی انبساط و خوشی و علل بنیادی رنج و بدبختی بر انسان‌ها همواره هویداست. هابیس می‌گوید تمام ارگانیسم‌ها به دنبال چیزی هستند که در خیالشان آن چیز خوشی و راحتی را برایشان به ارمغان می‌آورد و از آنی که در نظرشان با محنت همراه است فراری هستند. "به این دلیل است که عقیده‌ها و نقطه‌نظرات بر جهان حکمروایی می‌کنند." [۱۵]

ارگانیسم انسانی جبراً وادار شده که در جستجوی آن پدیده‌ی ای باشد که به عقیده‌اش خوشی را حاصل خواهد کرد. مذاهب این نکته را دریافته‌اند. در برابر چشم‌پوشی از لذایذ دنیوی چه سعادت‌ی به بشر وعده داده می‌شود؟ خوشبختی ابدی. و چه خواهد شد اگر فردی مقررات دنیوی را بپذیرد؟ رنج جاودانی؛ و اگر مردم بر این عقیده باشند که عملی، محنت یا لذت را در پی دارد، نظر آنان به نسبت آن معین خواهد شد. اگر انسان در برابر صدمه به دیگران و کشتن ممنوع ترسی از مجازات نداشته باشد، به عبارت دیگر، بدون عملکرد مکانیسم کسب لذت و گریز از الم، آدمی قطعاً از ممنوع خودش به عنوان وسیله‌ای برای کسب خوشی سواستفاده خواهد کرد و به "جنگ همگان علیه همگان" [۱۶] منجر خواهد شد. (عبارت فراموش نشدنی هابیس). زندگی تحت چنین شرایطی زیستی است "زنده، حقیر، منزوی، ددمنش و کوتاه" [۱۷] (عبارت فراموش نشدنی دیگری هابیس). بدون تهدید از مجازات، آنچه که مایه بدبختی بشر بیش از هر چیز است، اتفاق خواهد افتاد. وضعی غیر قابل تحمل به وجود خواهد آمد که انسان در آن دایم دست به سلاح است و پیوسته در ترس از همسایه‌اش بسر برد؛ همواره بیم آن دارد که برده‌ی دیگری شود و جان‌ش هلاک گردد. آدمی در پی دانش و روابط اجتماعی است که خطر را کاهش دهند و راحتی و امنیت را به ارمغان آورند. بشر خواهان شرایطی این گونه است که عکس مناسبات "جنگ همگان علیه همگان" می‌باشد و همین آماج فلسفه است: شناخت واقعی از پدیده‌های واقعی، بطوری که آدمی به دنبال سعادت‌ی رود که قلباً می‌طلبد، آرزویی که از راه "جنگ همه علیه همه" دست نیافتنی است.

بر پایه‌ی تئوری مکانیسم لذت و الم، که از دیدهایس بر سراسر زیست بشری حکم می‌راند، وی به نتایج اصولاً نسبت‌گرایانه‌ای درباره‌ی اخلاق انسان‌ها می‌رسد. آنچه که از "خوب و پسندیده" منظور نظر داریم، همان است که ما را سوی نیکبختی رهنمون می‌کند و منظورمان از "بد و شیطانی" اموری است که درد و رنج را در پی دارد. بنابراین از نظر هابیس چیزی بنام خوب و بد بخودی خود وجود ندارد، بلکه خوب و بد تنها در رابطه با وضعیت بشری و سهمی که وی در خوشبختی و یا نگونسازی دارد، معنا می‌یابد. هابیس نتیجه می‌گیرد که آنچه بشر از مهربانی خداوند می‌فهمد، لطفی است که او نسبت به آدم دارد، معنای دیگری برای بشر قابل تصور نیست و باز هم می‌گوید که وظیفه‌ی فلسفه آن است تا بیاموزد که در صورت ناآگاهی از علل واقعی کردار آدم، انسان به زندگی‌ای پر از ستیز متقابل، ادبار، ناامنی و کشمکش محکوم خواهد شد؛ یعنی همان اوضاعی که ارگانیسم ما همواره علیه آن طغیان کرده و می‌کند؛ همان شرایطی که خصم طبع ماست: محصولات کشاورزی در جنگ داخلی تباه می‌شوند و خانواده‌ها از هم می‌گسلند و دسترنج یک عمر زحمت بر باد می‌رود؛ دوام و قراری در هیچ چیز وجود نخواهد داشت و در هیچ کجا امنیت یافت نخواهد شد. تنها از راه شناختی درست از طبیعت انسان‌هاست که می‌تواند وضعیتمان را روشنی بخشد و علوم را در سیاست و کلیه‌ی پهنه‌های زندگی برای بهبود وضع انسان‌ها بکار بندد.

سده‌های بعد این استدلالات را می‌شنود و واکنش نشان می‌دهد.

## فصل هفتم: شک‌گرایی

قرن هفده میلادی سدهی گسترش و جذابیت روزافزون فلسفه‌ی مدرن بود که پایه‌اش را بر عملگرایی نهاده بود و عقیده به ارزیابی کمی طبیعت و رد مرجعیت [۱] و نفی دستگاه ارسطویی داشت. اما به موازات فلسفه‌ی نوین، جریان‌های ژرف شک‌گرایی [۲]، که ادعای دانش بشری درباره‌ی شناخت جهان را مورد تردید قرار می‌داد، نیز گسترش یافتند. در طول تاریخ، مفهوم شک‌گرایی دستخوش دگردیسی‌های ریشه‌ای شده است. معنای آن در زمان یونان قدیم با آنچه در قرن هفده و یا امروز از آن می‌فهمیم، فرق دارد. امروزه شک‌گرایی، شک به آموزش‌های دینی و مسایل مذهبی را به ذهن متبادر می‌کند. اما شک‌گرایی در یونان باستان تا قرون هفده و هجده میلادی، فلسفه‌ای بود که محدودیت‌های بنیادی ادعاهای علم را مطرح می‌نمود و پاربنسیدی [۳] و ترکیب اساسی‌اش این بود که هیچ چیز به یقین قابل شناسایی نیست و نه از راه منطق، که همواره به تناقض منتهی می‌شود، و نه راه حواس انسانی، که جایز به خطا و گمراه کننده‌اند، نمی‌توان با قطعیت به معرفت از پدیده‌ها نایل آمد.

شک‌گرایی در قرن‌های شانزده و هفده میلادی، در شکل فلسفه‌ی ایمان باوری [۴] ظهور کرد. ایمان باوری معتقد بود که انسان برای دسترسی به حقیقت، اکیداً به ایمان [۵] و فیض [۶] وابسته است و علم انسانی قادر به تحصیل یقین نیست و این نقصان، باید رهرو را قانع سازد که پاسخ مناسب و فروتن، همانا ایمان و نیروی اعتقاد است. در قرن هفده، ایمان باوری عمدتاً در آثار دو نویسنده‌ی بانفوذ متجلی می‌شود. یکی در نوشته‌های متفکر کاتولیک بلیز پاسکال، که درباره‌اش در این فصل گفتگو خواهیم کرد، و دیگری در آثار پیر بیبل [۷] است، شخصیتی که امروزه نامش آشنا نیست، ولی در زمان خودش و سراسر قرن هجده، نویسنده‌ای بغایت موثر و مشهور بشمار می‌آمد. بحث پیربیبل را به فصول آینده موکول می‌نماییم.

اگر چنانچه بلیز پاسکال وارد عرصه‌ی نگارشات مذهبی نشده بود و به بحث مقولات ایمان باوری نپرداخته بود، باز هم در اندیشه‌ی قرن هفده شخصیتی بزرگ به حساب می‌آمد. کارنامه‌ای علمی پاسکال از هر نظر درخشان و یگانه بود. نوآوری‌هایش در هندسه‌ی مخروطات و منحنی‌ها، جای برجسته‌ای را به او که از کودکی اعجوبه‌ای در ریاضیات بود، اختصاص می‌دهد. مباحث دینامیک سیالات، قوانین گازها و حساب احتمالات در تاریخ علم با نام پاسکال گره خورده‌اند. پدرش مأمور اخذ مالیات در ایالت نورماندی فرانسه بود و پاسکال به اختراع ماشین حسابگری پرداخت که بر اساس سیستم دوگانه‌ی صفر و یک کار می‌کرد. به همین علت یکی از نخستین زبان‌های برنامه‌ریزی در عصر کامپیوتر به افتخار او، "پاسکال"، نامگذاری شده است. وی در آستانه‌ی انقلاب علمی قرن هفده میلادی زندگی کرد و در علمی که روششان عملگرایی استقرایی [۸]، استدلال‌ات ریاضی و بررسی کمی بود، متبحر و سرآمد زمان شد. نتیجتاً، وقتی وی مدعی ایمان باوری و مدافع حقانیت ایمان برای کسب حقیقت شد و روش‌های علمی را نفی کرد، سخنش صلابتی حیرت‌آور یافت. پاسکال با اندکی پیچ و خم و عقبگرد (چون در برخی نکات، نقش دانش را بی‌چون و چرا می‌دید و این نکات را در بحث با رقیبان‌ش هرگز به آنان واگذار نکرد) زندگی خارق‌العاده‌ی علمی خود را پس از آشنایی با جنبش یانسنیسم [۹] بکلی ترک گفت. یانسنیسم جنبشی درون کاتولیسم بود که از اسقفی هلندی بنام یانسن [۱۰] پیروی می‌کردند.

یانسن اثری درباره‌ی فقه آگوستین قدیس به چاپ رسانده بود که در قرن هفده میلادی در اروپا جنجالی را بر پا کرده و به تبع آن، تقریباً هر کس در مورد آن نظر می‌داد، عقیده‌اش توأم با غرض‌ورزی و جانبداری بود. عقاید یانسن در مورد آگوستین قدیس و بطور کلی تمام یانسنیسم را می‌شود از چند نظرگاه مورد بررسی قرار داد. یک دیدگاه، انعکاس و ادامه‌ی بحث بسیار قدیمی‌ای است که هم در غرب و هم در اسلام میان پارسایی و زهد از یک سو، و طریقه‌ی تعقل از سوی دیگر در جریان بوده است. در کاتولیسم، بحث پارسایی [۱۱] و فلسفه‌ی تعقلی [۱۲]، در اختلاف نظر میان پیروان آگوستین قدیس و مدافعان توماس آکوینس قدیس بازتاب یافته بود. نکته‌ی اصلی تفرقه، هبوط (سقوط) [۱۳] حضرت آدم و پی آمده‌های آن برای اراده و عقل بشر و برای رستگاری بود. یانسنیست‌ها بر آن بودند که پیشامد سقوط برای سرنوشت انسان نتایج عمیقاً فاجعه‌باری به دنبال داشته است و بدون اینکه آدمی از سوی پروردگار برگزیده شود و بر اثر شایستگی، مستحق لطف او واقع گردد، وی قادر نخواهد بود به انتخاب صحیح برسد و از گناهان پرهیز کند تا رستگار شود.



همچنین یانسنیست‌ها می‌گفتند که پیامد سقوط برای دانش و عقل فاجعه‌آمیز بوده است، اگر چه در این نکته‌ی خاص، میان یانسنیست‌ها تفرقه وجود داشت و پاسکال که یکی از بنفوذترین یانسنیست‌ها بود، در منتهی‌الیه طیف آن تفرقه قرار داشت. تمام یانسنیست‌ها بر این نظر بودند که انسان پس از واقعه‌ی نزول به دلیل وابستگی‌اش به نفس اماره و خواهش‌های جسم به فساد کشیده شده و خدا شناسی از طریق حواس پنجگانه محکوم به شکست است. حواس، آدمی را به پلیدی می‌کشانند و از رستگاری دور می‌کنند. بسیاری از یانسنیست‌ها، بغیر از پاسکال، عمیقاً به فلسفه‌ی دکارت علاقه داشتند، زیرا این فلسفه بدون اتکاء به جسم و حواس انسانی موفق شده بود وجود خداوند و روح را اثبات نماید، میان جسم و روح تفاوت قائل شود و ذهن را بر پایه‌های مطلقاً غیرمادی توضیح دهد. سایر یانسنیست‌ها از جمله پاسکال که بانگ رسای این فرقه در فرانسه بودند، می‌گفتند که نتایج سقوط برای عقل آدمی، آن را از شناخت هر حقیقتی ناتوان می‌کند. عقل بشر، به نظر ایشان، قادر به معرفت هیچ حقیقت با اهمیت درباره‌ی ذات طبیعت یا ماهیت خداوندی نیست.

یانسنیست‌ها همچنین معتقد بودند که بشر برای رستگاری مطلقاً به رحمت و لطف خداوندی نیازمند است و این لطف امری شخصی [۱۴] است که از طریق گزینش و مرحمت الهی به شخص گناهکار عطا می‌شود و وی را از فردی آلوده به فردی مقدس تبدیل می‌کند. این طرز تفکر مشکلات و مسائلی را در چهارچوب [۱۵] کاتولیسم به وجود می‌آورد و با کلیسای کاتولیک در مبحث رستگاری از راه مراسم رسمی کلیسا [۱۶] در می‌افتاد. به همین دلیل یانسنیسم جنبشی در درون کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود. نظر کلیسا آن بود که فیض و رحمت الهی از راه مراسم غسل تعمید [۱۷] و آیین عشاء ربانی [۱۸] و دیگر تشریفات مذهبی توزیع و نشر می‌یابد. یانسنیسم، اگر چه می‌پذیرد که رحمت عطا شده از طریق مراسم مذهبی برای خود مقامی و جایی دارد، اما چون به کاتولیسم پیرامونش می‌نگرد، از وابستگی این مذهب به رحمت رسمی و تشریفات دلزده شده، از دوری کاتولیسم از اصل طلب بوزش شخصی و تماس شخصی با رحمت پروردگار، منزجر می‌شود. یکی از رهبران یانسنیسم، فیلسوفی برجسته بنام آرنولد [۱۹]، در اثرش بنام "درباره‌ی مراسم عشاء ربانی مکرر" [۲۰]، مثل پاسکال، کاتولیک‌های دنیوی را به باد انتقاد می‌گیرد: کسانی که روزهای یگشنبه در مراسم اعتراف و توبه شرکت می‌کنند و گویا آموخته‌ی می‌شوند و فردای آن روز از نوزندگی معصیت بار خود را از سر می‌گیرند؛ گناه از دوشنبه تا شنبه و سپس شرکت مکرر در مراسم عشاء ربانی. آرنولد نوشت: "عیسی مسیح مصلوب نشد تا تشریفات مذهبی تکراری را به انسان نوید دهد. او برای پراکندن رحمت ایثار نمود و خود را فدا نمود تا بر محرومیت و پوچی قلب بشر مرهم گذارد و او را از گناهان برهاند."

محل تجمع یانسنیست‌ها پورت رویال [۲۱] نام داشت که بعدها مرکز انقلاب اخلاقی بر ضد قدرت کلیسای شد. زمانی که حکومت سلطنت فرانسه علیه یانسنیست‌ها گرتازی خود را آغاز نمود، این محل با خاک یکسان شد. هم تاج سلطنت و هم پاپ اعظم به تقبیح یانسنیست‌ها پرداختند و در پاسخ آن، یانسنیست‌ها کلیسای فرانسه را وادار نمودند که حکم تقبیح را پس گیرد. این کشمکش یانسنیسم را به محور عمده‌ی مخالفت علیه مذهب و سیاست رسمی در سراسر قرن هژده بدل کرد و این حرکت را به خفا برد تا فعالیت خود را بر ضد شر سلطنت و بخش بزرگی از نهاد کلیسای فرانسه ادامه دهد. بسیاری از مورخین به این جنبش به مثابه‌ی نیروی عمده‌ای که قبل از انقلاب فرانسه، رژیم قدیمی سلطنت را تهدید می‌کرد، نگاه می‌کنند.

پاسکال، پس از آشنایی با یانسنیست‌ها فعالیت علمی خود را در کمال نوامیدی کنار گذارد. یأس او در چارچوب رابطه‌اش با خداوند بود و می‌گفت که زندگی باطنی‌اش به او می‌گوید رستگار نشده است و بر او یقین گشته که خدای فیلسوفان، خدایی که از طریق برهان‌های فلسفی ارسطوییان و دکارتیان وجودش به اثبات رسیده، خداوند ابراهیم و اسحاق و یعقوب نیست. آن خدا، خدای

فیلسوفان، عیسی مسیح به صلیب کشیده شده نیست که خود را برای آموزش گناهان بشر فدا نمود، مسیحی که منبع نجات و منشأ معرفت واقعی آدمی است. بعد از یک تجربه ی شخصی که به عقیده ی پاسکال سر آغاز لطف و هدیه ی پروردگار در حق روحش بود، وی حوزه ی علمی خود را برای همیشه وداع گفت و در زمره ی یکی از آپولوژیست ها (مدافعان) بزرگ یانسیسم و کاتولیسم و مسیحیت در آمد. واژه ی آپولوژی که یونانی آن آپولوژیا است، به معنای پوزش طلبی به خاطر عقیده یا روش زندگی نیست. آپولوژی دفاع است. مدافع یک ایمان کسی نیست که بگوید: "از داشتن این ایمان پوزش می خواهم." وی مدافع آن ایمان است. کسانی که می نویسند:

Apologia pro vita mea

به پدافند روش زندگی شان می پردازند و پاسکال به مدافع مذهبی با ابعادی ژرف تبدیل شد. پس از مرگش، که در سن 39 سالگی اتفاق افتاد، دوستانش در پورت رویال، در میان نوشته هایش، مجموعه ای از افکار نگاشته شده را کشف کردند که به وضوح معلوم بود قرار بوده بنیاد اثر بزرگی از دفاعیات او قرار گیرد. آنان این افکار را بزودی پس از درگذشت وی تحت عنوان پانسه های [۲۲] پاسکال، یعنی افکار او درباره ی مذهب، منتشر کردند. پیش از انتشار، یانسیست ها به منظم کردن "افکار" به ترتیب موضوعات پرداختند. بررسی سرگذشت انتشار "افکار" نشان می دهد که پاسکال انگشت بر نکات عمیقی در فرهنگ قرن هفده میلادی گذارده بود. نشر آن شوری را در میان مردم بپا کرد. کتاب بارها و بارها از زیر چاپ بیرون آمد. مردم با ولع "افکار" را می خواندند و این کتاب مسیر تازه ای برای بحث و اعتقادات گشود. درونمایه ی آن، جوانب دفاعیات پاسکال را نشان می دهد: ابتدا وی بدبختی انسان بدون خداوند را به تصویر می کشد:

زندگی بشر چیست؟ جستجوی بی انتها برای انحراف و سرگرمی. انسان بیوسته ناراضی است و به هر کاری دست می زند تا از تنهایی و خلوت خویش و وجدان خودش رهایی یابد. برای نجات روح خود هر عمل ابلهانه ای را انجام می دهد، با هر کس به صحبت می نشیند، به شکار می پردازد، نه برای اسیر کردن حیوانات، بلکه برای هیجان شکار. ما طالب هر چیزی هستیم که ما را از خلوت با وجدانمان دور کند و از اندیشه درباره ی اینکه "من که هستم؟" و "سر نوشت من چیست؟" بگریزانند. ما موجوداتی هستیم که آوند دو احساس کاملاً خارق العاده هستیم. یکی تنفر و تنفر از خود و دیگری خصومت علیه دیگران و امید به اینکه دوستانمان مقبوع شوند. دایم در واهمه به سر می بریم که دیگران کامیاب شوند و گویی این به تنهایی و به اندازه ی کافی غم انگیز نیست، بیزار ی از خود و انزجار از خویش و کردار زیان آور علیه خود نیز پیشه ی ماست. نگویند بختی انسان بدون خدا وی را سوی بی معنایی و بوجی مطلق می کشاند. که می تواند تنفر و جنگ را توجیه کند؟ "مرز میان دو کشور رودخانه ای است. در این طرف رود، دوستان من و در طرف دیگر کسی زندگی می کند که اگر من او را هلاک کنم، ستایشم خواهند کرد." این است بی معنایی [۲۳] وضعیت بشری. با دیدن انسان ساده ای جز تکبر و انزجار بما دست نمی دهد. اما چون خرقه و ردای قاضیان را بر او بپوشند، یا به جامه ی شاهی اش ملبس کنند، ناگهان آتش احترام و ستایش در قلبمان زبانه می کشد. چه چیز پوچ تر از انسان و زندگی اوست؟ دنیا نه بر اساس نیکو کاری، نه بر پایه ی محبت و مودت، و نه بر بنیاد خرد می گردد، بلکه گیتی حول محور علائق به اشیاء و شهوت می چرخد. ترس از قانون و اینکه چه بر سرمان خواهد آمد، اگر از فلان قرارداد سرپیچی کنیم، نیروی پیش برنده در دنیاست. در نتیجه در جهانی زندگی می کنیم که در کلیت خودش به پیش می رود. خداوند آنقدر محبت داشته است که تمایلات ما به اشیاء دنیوی، قدری از صلح و نیروی زندگی را، آنگونه که شایسته ی آدمی است، به ما عرضه می کند. اما سراسر وجودمان را ناخشنودی و نا بخردی [۲۴] فراگرفته است. از نظر پاسکال، نوع بشر توده ای از تناقض های غیر قابل توضیح است. هیچ کوششی نمی تواند تضادهای درونی آدمی را شرح دهد. پاسکال نوشت، ما موجوداتی بغایت داهی هستیم؛ کافی است به مرزهای دانش و ریاضیات نظر اندازید. در عین حال، مخلوقاتی بی اندازه نادان، سرگردان در خرافات و مبتلا به اعتقادات واهی هستیم. بشر به دانشی درخشان دست می یابد، اما از اخلاق و نجابت تهی است. آدمی مملو از انرژی است، اما پویایی اش هدف ندارد. آدمی می تواند بی نهایت ظریف، خوش طبع و نازک بین باشد، به آثار هنری نگاه کنید؛ اما در آن واحد، بشر تواناست مرتکب ددمشی و پلشتی ماورای تصور شود. می تواند خود را تا آسمان بالا برد، اما توسط ترس و عذاب وجدان فلج شده است. ما مخلوقاتی عاقلگرا هستیم، معذالک شالوده ی هر چه را که انجام می دهیم، خودسری و عادت

مرسوم است، نه عقل. عادت‌ای که به هیچ رو قابل دفاع نیست. انجامش می‌دهیم چون اینجا، در این سوی رودخانه، سنت این است. فکر آدمی ضعیف است: عقل را بدون صداقت داریم. فقط آنچه که می‌پسندیم، باور داریم. نمودهای غلط بر ذهنمان حاکمند. همواره پیش داوری‌ها و هیجانات و احساسات بر اذهان و باورهای ما نفوذ داشته‌اند و این از مطالعه‌ی تاریخ و ادبیات بخوبی مشهود است. تأثیر واهیات بر اندیشه‌ها آن اندازه نیرومند است که اگر دانشمندی بر سرراهش گریه‌ی سیاهی ببیند، دلش به لرزه می‌افتد. دانش بستگی به ذهنی دارد که در اختیار داریم. برخی میان ما بر اساس شهود [۲۵] و بعضی دیگر بر طبق احکام اثباتی، قدم به قدم، به شناخت می‌رسند. اما حتی نوانیغ نیز قادر نیستند بی‌نهایت بزرگ و یا بی‌نهایت خرد را در تصور خود بگنجانند، لیک بشر چاره‌ای جز این ندارد که در میان این دو حد زندگی کند.

سده‌ی هفده قرن قماربازی بود. همه خود را در بازی شانس مشغول می‌کردند و به همین دلیل آثار پاسکال در حساب احتمالات وی را یکی از چهره‌های برجسته‌ی جهان کرده است. پاسکال آنچه را که "استدلال اهل قمار یا منطق قمارباز" نام می‌دهد، مطرح می‌سازد. سوءتفاهم است اگر چنانچه فرض شود که این استدلال او، اثبات وجود خداست. استدلالی که در زیر می‌آید اثبات هستی پروردگار نیست. از دید پاسکال برای وجود باری تعالی اثباتی وجود ندارد. خرد و منطق انسان توانا نیست که برای وجود او دلیل بیاورد و اراده اش آن را نمی‌پذیرد. "منطق قمارباز" راهی است برای اینکه به خوانندگانش نشان دهد که اگر در جهان حقیقت را نبینند تا چه حد در اشتباهند. وی به همعصرانش نوشت: "آدمی از قمار لذت می‌برد و گمان می‌کند هوش، وی را به قمار مایل می‌کند. او می‌گوید باید شرط بندی کرد: یا خدایی هست یا نیست. فرض کنیم شما شرط می‌بندید که خدایی نیست و حق با شماست. چه سودی می‌برید؟ مطلقاً هیچ. چه چیزی از دست می‌دهید؟ مطلقاً همه چیز را. اگر شرط بستید که خدا هست و بر خطا باشید، چه چیز را از دست می‌دهید؟ هیچ چیز. و اگر حرفتان درست باشد، چه را بدست می‌آورید؟ همه چیز را. این است آنچه که در مقابل آدمی وجود دارد. در یک سوی شرط بندی، امکان هیچگونه ضرری و برعکس امکان منفعت فراوان و در طرف دیگر احتمال زیان بی‌نهایت و احتمال هیچ‌گونه سودی. آیا لاقل نمی‌خواهید خدایی وجود داشته باشد، آیا حداقل این روش را به عنوان انگیزه‌ای برای ایمان نباید در نظر گرفت؟

پاسکال می‌گوید حال اگر به فلاسفه نگاه کنیم، کمبودشان را از شناخت پروردگار و عیسی مسیح می‌بینیم. خداوند دکارت چیست؟ موجودی کامل که از برهان فلسفی استنتاج شده است. یا خداوندی است که کائنات را با تکان اولیه‌ی خویش به حرکت درآورده است. یا علت العلل اشیاء و پدیده‌هاست. چگونه شناخت چنین خدایی، تنفر و تنفر از خود را درمان می‌کند؟ ضرورت انسان و ذات او با چنین خالق‌ی که نتیجه‌ی فکر فیلسوفان است همچنان شرح نادادنی و مبهم باقی می‌ماند. وی نوشت که میان شناخت خداوند و دوست داشتن او تفاوت عظیمی هست و هیچ اثبات فلسفی عشق به خدا را به انسان ارزانی نمی‌دارد. دنیای رفیع، محنت، نقصان، تنفر از خود و ناخشنودی همچنان چون معمایی باقی می‌مانند و برایشان توضیحی نیست.

پاسخ این معضل، همانا ایمان و وحی و الهام و کشف و تجلی مذهبی است. عیسی مسیح هم استدلال‌ات خود را دارد. او خویش را از راه نبوت، اقتدار محبت، معجزات، و نتایج ایمان به اثبات می‌رساند. اما اینها دلایلی نیستند که باعث اعتقاد بشر شوند. دل آدمی دلایلی دارد که استدلال قادر به فهم آنان نیست. انسان به کشف عیسایی از راه قلب ایمان می‌آورد، زیرا آدمی را به خدا می‌رساند و با او آشتی می‌دهد و آدمی را سوی عشق به پروردگار می‌کشاند و برای زندگی معنا می‌یابد. اگر سقوط آدم و رستگاریش از طرف مسیح را دریابیم، دوگانگی طبیعت انسان قابل فهم می‌شود. اگر آفرینش ازلی و سپس حادثه‌ی سقوط را درک نماییم، پی می‌بریم چرا نازک اندیش و ظریف و در عین حال زمخت و پلیدیم. چرا خردمند و ابله ایم و چرا قادر به آفرینش زیبایی و پلیدی هستیم. در می‌یابیم چرا شر در جهان هست و اگر اینار مسیح را بفهمیم و نجات انسان توسط وی را دریابیم، آنگاه است که در قلب خود به درک و محبت خداوند پی می‌بریم. این به هیچ وجه ربطی به اثبات فلسفی ندارد.

از دید پاسکال نگرش به جهان از نقطه نظر مذهبی مانند رؤیت تصاویر کلایدوسکوپ است که اگر به آنها از یک نقطه نگاه کنیم، یک شکل را می بینیم و از نقطه ای دیگر شکل دیگری را. اما ایمانی که از راه لطف خدایی به دست آمده و با درک سقوط آدم و فهم رستگاری مسیح و محرومیت انسان از زمان هبوط، همه چیز سر جای خودش قرار می گیرد. آنچه که انسان بدان دست می یابد، نتایج فلسفی نیستند، بلکه تسکین درونی است، آن آرامش و نجات آماج زندگی هستند. فلسفه و عقل و خرد تنها آنوقت سودمندند که عقل و هوشمندی را به فروتنی و خضوع تشویق کند.

پاسکال نگرشی را که می گوید ایمان و خرد با یکدیگر سازگار نیستند در آستانه ی قرن هفده میلادی مطرح می سازد، دورانی که به عصر خرد معروف شده است. حال به نتایج و پی آمدهای این دیدگاه در محیطی که تلاش می کرد پایه اش را بر عقل گذارد، توجه کنیم.

- 
- [1] Intellectual history
  - [2] Conceptual change
  - [3] Ideas
  - [4] Humor
  - [5] Natural order
  - [6] Causality
  - [7] Knowable
  - [8] Knowable
  - [9] Universe
  - [10] Ontology
  - [11] Theory or science of being
  - [12] Early Modern Period
  - [13] Authority
  - [14] Popularization
  - [15] Self-evident
  - [16] Inalienable rights
  - [17] Pursuit of happiness

- [18] Natural order
  - [19] Causality
  - [20] Knowable
  - [21] Authority
  - [22] persuasive
  - [23] Aristotelian Scholasticism
  - [24] schole یونانی، [24] به معنای مدرسه و دبستان از ریشه‌ی یونانی]
  - [25] Saint Thomas Aquinas
  - [26] Disputatio, disputation
  - [27] Authority
  - [28] Reason
  - [29] Experience
  - [30] Presumptive authority of the past
  - [31] Astronomy of Ptolemy
  - [32] Reason
  - [33] axiom
  - [34] premise
  - [35] Received authority
  - [36] Illustration
  - [37] علل اربعه
  - [38] Material cause
  - [39] Formal cause
  - [40] Efficient cause
  - [41] Final cause
  - [42] Teleology (teleos= مقصود، غایت، هدف)
  - [43] Perfection
  - [44] Immutable
  - [45] Great chain of being
  - [46] Sub-lunar world
  - [47] Celestial beings
  - [48] Francis Bacon
- پانوشتها:

- [49] Natural order
- [50] Causality
- [51] Knowable
- [52] Authority
- [53] Aristotelian Scholasticism
- [54] Saint Thomas Aquinas
- [55] Authority
- [56] Reason
- [57] Experience
- [58] Reason
- [59] Illustration
- [60] علل اربعه
- [61] Material cause
- [62] Formal cause
- [63] Efficient cause
- [64] Final cause
- [65] Teleology) teleos= مقصود، غایت، هدف)

- [66] Great chain of being
- [67] Sub-lunar world
- [68] Celestial beings
- [69] Francis Bacon
- [70] Reformation
- [71] useful
- [72] Chaste, holy and legal wedlock
- [73] Organon
- [74] Innovator
- [75] Rash
- [76] New Organon
- [77] The Great Instauration
- [78] Induction
- [79] Deduction
- [80] Accumulative
- [81] Idols of the Mind
- [82] Idols of the Tribe
- [83] Idols of the Cave
- [84] Idols of the Marketplace
- [85] Idols of the Theatre
- [86] The New Atlantis
- [87] Dr. Faust
- [88] Marlowe

#### Causality

- [20] Knowable
- [21] Authority
- [22] persuasive
- [23] Aristotelian Scholasticism
- [24] از ریشه‌ی یونانی،[24] schole به معنای مدرسه و دبستان
- [25] Saint Thomas Aquinas
- [26] Disputatio, disputation
- [27] Authority
- [28] Reason
- [29] Experience
- [30] Presumptive authority of the past
- [31] Astronomy of Ptolemy
- [32] Reason
- [33] axiom
- [34] premise
- [35] Received authority
- [36] Illustration
- [37] علل اربعه
- [38] Material cause
- [39] Formal cause
- [40] Efficient cause

- [41] Final cause
- [42] Teleology (teleos= مقصود، غايت، هدف)
- [43] Perfection
- [44] Immutable
- [45] Great chain of being
- [46] Sub-lunar world
- [47] Celestial beings
- [48] Francis Bacon:
  - [49] Natural order
- [50] Causality
- [51] Knowable
- [52] Authority
- [53] Aristotelian Scholasticism
- [54] Saint Thomas Aquinas
- [55] Authority
- [56] Reason
- [57] Experience
- [58] Reason
- [59] Illustration
- [60] علل اربعه
- [61] Material cause
- [62] Formal cause
- [63] Efficient cause
- [64] Final cause
- [65] Teleology) teleos= مقصود، غايت، هدف)
- [66] Great chain of being
- [67] Sub-lunar world
- [68] Celestial beings
- [69] Francis Bacon
- [70] Reformation
- [71] useful
- [72] Chaste, holy and legal wedlock
- [73] Organon
- [74] Innovator
- [75] Rash
- [76] New Organon
- [77] The Great Instauration
- [78] Induction
- [79] Deduction
- [80] Accumulative
- [81] Idols of the Mind
- [82] Idols of the Tribe
- [83] Idols of the Cave
- [84] Idols of the Marketplace
- [85] Idols of the Theatre
- [86] The New Atlantis
- [87] Dr. Faust
- [88] Marlowe

ادامه دارد

[www.pendar.eu](http://www.pendar.eu)