

# عقلگرایی\*

## برنارد ویلیامز

نویسنده در این مقاله با بررسی واژه عقلگرایی، آن را در عرصه‌های مختلف، نظیر عصر روشنگری، کلام و تجربه‌گسروی بررسی کرده است.

برای اینکه خواننده بصیرت بیشتری نسبت به

## ترجمه محمدتقی سبحانی

جهان بینی عقلگرایی پیدا کند از مباحثی نظیر تصوّرات فطری، اصول فکری، جدال با تجربه‌گروی، معرفت و معرفت‌شناسی دکارت، سنت دکارتی، علم و روش علمی و جوهر و علیّت بحث شده است.

واژه عقلگرایی (Rationalism) از ریشه

لاتینی Ratio، به معنای عقل، برای اشاره به جهان بینیها و نهضت‌های فکری گوناگون به کار رفته است که مهمترین آنها، جهان بینی یا برنامه فلسفی ای است که بر توانایی عقل

پیشینی برای دریافت حقایق اساسی عالم تأکید دارد و از این رو مایل است به علوم طبیعی همچون مشغله ای اساساً پیشین بنگرد. هرچند فلسفه‌هایی که در این عنوان عام می‌گنجد در دوره‌های گوناگون به منصفه

ظهور رسیده‌اند، اما روح عقلگرایی به این معنا به طور اخص یادآور فلاسفه معینی از قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم است که مهمترین آنان دکارت، اسپینوزا، ولایب‌نیتزند. این نوع عقلگرایی موضوع مورد بحث این مقاله است. با وجود این دو کاربرد دیگر این اصطلاح را باید بازشناخت.

#### عقلگرایی در عصر روشنگری

واژه عقلگرایی اغلب تسامحاً برای توصیف یک جهان بینی که گفته می‌شود ویژگی بعضی از متفکران قرن هجدهم عصر روشنگری (مخصوصاً در فرانسه) است، به کار رفته است. آنان دیدی خوش بینانه به توانایی تحقیقات علمی و تعلیم و تربیت برای افزایش سعادت نوع بشر و برای فراهم آوردن مبانی یک نظام اجتماعی آزاد ولی هماهنگ داشتند. در این رابطه تعبیر عقلگرایانه اغلب به عنوان انتقادی استعمال شده است، تا دیدگاهی خام یا سطحی در باب سرشت انسان را - که در تأثیر خیرخواهی و محاسبه سودجویانه در اقتصاد انسانی مبالغه می‌کند و بالعکس قوت تکانه‌های انگیزشی ویرانگر و اهمیّت عوامل

غیرعقلانی همچون سنت و ایمان را در اقتصاد انسانی کوچک می‌شمارد. نشان دهد. دالمبر، ولتر، کندرسه، از کسانی هستند که غالباً در این رابطه نام برده می‌شوند. گرچه در این انتقادات حقیقتی وجود دارد، ولی معمولاً در ساده‌اندیشی اینان و دیگر نویسندگان عصر روشنگری بی‌اندازه گزافه‌گویی شده است. افزون بر این تا آنجا که «عقل» در مقابل «هیجان» یا «احساسات» قرار می‌گیرد، تا حدودی همراه کننده است که نویسندگان روشنگری را عقلگرا توصیف کنیم. زیرا بسیاری از آنها (مثل دیدرو) بر نقش احساسات تأکید بارزی داشتند. عقل در مقابل ایمان، مرجعیّت سنتی، جمودگرایی و خرافه پرستی ستایش می‌شد و بنابراین عمدتاً نشانگر تقابلی با مسیحیّت سنتی بود.

فلسفه روشنگری دو اختلاف با عقلگرایی قرن هفدهم دکارت و دیگران دارد: نخست اینکه عقلگرایی قرن هفدهم خصیصه ضددینی یا غیردینی ندارد؛ برعکس خدا به یک معنی، و اغلب در یک معنای سنتی، نقش عظیمی در نظامهای عقلگرایانه دارد. هرچند تصور اسپینوزا از خدا کاملاً غیرسنتی بود، و درخور توجه

است که تقابل عقل و ایمان نیز در کتاب او به نام رساله الهیات و سیاست دارای اهمیت است.

دوم اینکه نظر متفکرانی از عصر روشنگری، چون ولتر، در باب علم، با نگرش عقلگرایانه تفاوت داشت و بسیار تجربه‌گرایانه تر بود. هنگامی که واژه عقلگرایی بر نظام‌های متقدم اطلاق می‌شود، تجسم بخش تقابلی اساسی میان عقل و تجربه است. چنین تقابلی یقیناً در ستایش عصر روشنگری از عقلانی وجود نداشت. به شبیه این اختلاف، تفاوت دیگری میان دیدگاه‌های شاخص قرن هفدهم و قرن هجدهم در مورد ماهیت و اهمیت «سیستم» (نظام) وجود دارد. قرن هجدهم خود مخالف «روحیه نظام‌سازی» قرن هفدهم (با نظام‌های پیچیده و مفصل متافیزیکیش) بود و طرفدار یک «روحیه روشمند» (نظام‌دار) که می‌توانست با نظم و انضباط فکری همراه باشد، بی‌آنکه بلندپروازی نظری داشته باشد. ر. ک: دلامبر، مباحث مقدماتی برای دائرةالمعارف؛ کندیاک، رساله سیستمها).

### عقلگرایی در الهیات

روحیه نقادی عقلانی در نهضت روشنگری حقانیت مرغوم [یا: پنداری] و وحیانی متون مقدس را هدف قرار می‌داد تأییراتی هم در خود مسیحیت داشت. در این رابطه لفظ عقلگرایی در یک معنای خاص کلامی به کار رفته تا به نظریه یکی از مکاتب متلکلمان آلمانی اشاره کند که تقریباً بین سالهای ۱۷۴۰ تا ۱۸۴۰ درخشیدند و تأثیر زیادی در گسترش نقد کتاب مقدس داشتند. کتاب دین در درون مرزهای خردمحض از کانت می‌تواند یادآور روحیه ضدماوراء طبیعی این گروه باشد؛ کتابی که اخلاق عقلانی را مبنای باور دینی می‌داند.

به هر حال مشهورترین کاربرد عقلگرایی در ارتباط با امور دینی یک کاربرد کاملاً منفی است که در آن عقلگرایی نشانگر یک نهضت ضددینی و روحانیت‌ستیز [و برخاسته] از جهان بینی عموماً سودگرایانه است که تأکید بلیغ بر ادله تاریخی و علمی علیه خداپرستی دارد. به نظر می‌رسد این کاربرد از لفظ عقلگرایی، که بیشتر عامیانه است تا فنی، هم اینک در شرف کهنگی است، و انسان‌گروی (اومانسیم) جای آن را گرفته است.

### عقلگروی در برابر تجربه‌گروی

عقلگروی، آن گونه که در اینجا بحث خواهد شد، علی‌الاصول در تقابل با تجربه‌گرایی است. این تضاد (که بر تضاد میان عقل و تجربه استوار است و قبلاً به آن اشارت رفت) اکنون برای استعمال این الفاظ چنان اساسی است که هیچ شرح و تفسیری نمی‌تواند از آن غفلت نماید. در این مقاله مقایسه‌هایی میان نظریات مربوط به این دو جهان‌بینی صورت می‌گیرد. البته امکان ندارد که یک مقایسه مفصل میان این دو جهان‌بینی انجام شود، و عموماً این مقایسه‌ها در ضمن بیان آرا عقلگرایان پیش کشیده خواهد شد. با این حال، بحثی وجود دارد، بحث تصورات نظری، که نمایانگر اختلاف نظر اساسی این دو دیدگاه است و در باب آن بحث گزارشی که صرفاً از بعد عقلگرایانه باشد علی‌الخصوص روشنگر نیست. در این مبحث اختلاف نظرها با تفصیل بیشتری از دیگر مباحث مطرح خواهد شد و امید است که پرداختن به مسأله تصورات نظری برای خواننده بصیرت نسبتاً بیشتری در باب جهان‌بینی عقلگرایانه فراهم کند تا آنچه از بحثهای دیگر این مقاله که بناچار خلاصه

بسیار گزیده‌ای از عقاید عقلگرایان است، به دست می‌آید.

### تصوّرات فطری

دکارت سه رده «تصوّرات» را (که منظورش از تصوّرات صرفاً هر چیزی است که در ذهن انسان قرار دارد و به خاطر آن می‌توان گفت که وی مشغول تفکر دربارهٔ چیز خاصی است) از هم بازشناخت: تصوّرات خارجی، تصوّرات ساختهٔ خود ذهن [یا: جعلی]. و تصوّرات فطری. نوع نخست از راه تجربه به ذهن آمد، دومی با فعالیت خود ذهن ساخته شده بود، و سومی همزمان با خود ذهن یا روح توسط خداوند خلق شده بود. قسم اخیر (تصوّرات فطری) شامل مواردی بود که برای دکارت سه تصور بنیادی از انواع اصلی جوهر را تشکیل می‌داد: خدا، ذهن و ماده (امتداد). دکارت برای اثبات فطری بودن این تصوّرات عمدتاً به صورت منفی استدلال و سعی می‌کرد نشان دهد که آنها نمی‌توانند ناشی از تجربه باشند. (در اینجا مراد از تجربه اصولاً ادراک حسی است.) استدلال او دو نکتهٔ عمده داشت: نخست آنکه تصوّرات مذکور ناب و خالص هستند؛ یعنی دارای هیچ مفاد

حسی نیستند؛ این تصوّرات صور خیالی، بازسازیهای یاروگرفتهای تجربه حسی نیستند. دکارت این مطلب را در مورد خدا و ذهن کاملاً آشکار می‌دانست و تلاش ویژه‌ای به کار برد (مثل آنچه در استدلال موم در کتاب تأملات بخش دوم آمده است) تا همان مدّعا را برای ماده به اثبات رساند.

دوم آنکه این تصوّرات بنیادین، به انحای مختلف، متضمّن تصویری از عدم تناهی هستند و شخص با درک این تصوّر امکان تغییرات متنوع و متعدد نامحدودی را که می‌تواند بر ماده و ذهن عارض شود درمی‌یابد. در مورد خدا این استدلال از این هم پیشتر می‌رود. زیرا در اینجا ما یک عدم تناهی بالفعل از کمالات را که در تصوّر خدا نهفته است درک می‌کنیم. به هر حال این نکته در مورد همه این تصوّرات وجود دارد: درک امکانهای بی‌نهایت متعدد باید فراتر از چیزی باشد که در تجربه به ما داده شده است. زیرا تجربه حداکثر می‌تواند تنها مجموعه محدودی از این گونه مفاهیم را مطابق با آنچه بالفعل تجربه شده است، به ما بدهد. حتی اگر هر دو نکته این استدلال را بپذیریم که نشانگر

این هستند که این تصوّرات کاملاً برگرفته از تجربه نیستند، هنوز جای تردید است که این بیان برای اثبات فطری بودن این تصوّرات کافی باشد. چرا ممکن نباشد که این تصوّرات به گونه‌ای غیر تجربی در یکی از مراحل متأخر زندگی، مثلاً وقتی که (یا اگر) شخص می‌خواهد در این الفاظ بسیار عام فکر کند، درک شود؟ در فلسفه دکارت لااقل یک پاسخ ضمنی به این اعتراض وجود دارد. دکارت می‌اندیشید که تصوّرات خالص ذهن و ماده حتی پیش از آنکه در فکر به صورت خودآگاه درآیند، برای فهم تجربه مورد استفاده قرار می‌گیرند. با ارجاع به این تصوّرات است که شخص مفاهیم عادی و غیرمتأملانه از خودش (به عنوان دارنده مجموعه‌ای از تفکّرات) یا از شیء مادی را (به مثابه امر پایدار، اشغال‌کننده فضا، و دربردارنده خصلتهای گوناگون) شکل می‌دهد، حتی اگر پس از تأمل، مفاهیم وی از این اشیا درهم ریزد. بدین ترتیب عملکرد این تصور خالص در ضمن تجربه عادی و پیش از تأمل انسان وجود دارد و دریافت چنین تجربه‌ای از لحظه تولد آغاز می‌شود. بنابراین دلیلی برای فطری خواندن این

تصوّر‌ات خالص موجود است.

در مورد خدا استدلال اندکی متفاوت است. زیرا آنچه واضح نیست که این تصور به صورتی پیش از تأمل مستعمل باشد. شاید منظور دکارت در اینجا صرفاً این باشد که با ملاحظه قدرت خداوند و صرفه جویی در افعالش طبیعی است که او تصوّر خودش را در بدو خلقت در روح اسنان ایجاد کند، به تعبیر خود او [همچون] مهر صانع بر مصنوعش.

واقعاً مشکل است بفهمیم در نظر دکارت چگونه ممکن است تصویری از چیزی وجود داشته باشد که ذهن کاملاً از آن آگاه نیست (که لازمه بیان فوق است). زیرا از نظر دکارت «ذهن» و «آگاهی» عملاً برابرند. و این مشکل برای تصوّر ذهن و ماده نیز وجود دارد. زیرا دکارت صراحتاً منکر است (احتمالاً راه دیگری وجود نداشت) که بچه و جوان کاملاً از تصوّر‌ات فطریش آگاه باشد؛ آنها نهفته اند و تنها بعدها ظاهر می شوند - مثلاً در روند یادگیری زبان مدعیات دکارت در مورد عملکرد تصوّر‌ات بنیادین در آگاهی پیش از تأمل، هر چند با نظریه او در باب ذهن کاملاً سازگار نیست، با این همه یک عنصر مهم در تئوریهای بعدی از تصوّر‌ات فطری

شده است؛ مخصوصاً در مجادله با تجربه گرایی.

### اصول فطری

دکارت تنها به تصوّر‌ات یا مفاهیم فطری (مواد احکام و باورها) متوسل شد. وی اصول یا قضایای فطری را مطرح نکرد. گویا معتقد بود که اگر تصوّر‌ات فطری پذیرفته شود، برای تبیین اینکه چگونه معرفت ضروری را می توان از تصوّر‌ات فطری برگرفت (که دکارت می انگاشت چنین امکانی هست)، فقط کافی است که یک قدرت ویژه‌ای را برای ذهن پذیریم تا ابعاد ضمنی این تصوّر‌ات را بیرون بکشد.

به هر حال لایب نیتز که پافشاری دکارتی بر تصوّر‌ات فطری را ادامه داد، نیاز به اصول فطری را نیز اضافه نمود. استدلال او از همان نمونه عامی بود که به دکارت در رابطه با تصوّر‌ات ذهن و ماده نسبت داده شده است: اگر هیچ گزاره فطری و غیراکتسابی وجود نداشت، اصلاً نمی توانستیم هیچ گزاره‌ای را، لااقل از طریق قیاس منطقی درک کنیم. او ادامه می دهد که در مواجهه با هر استنتاج معتبر به شکل «P هست، پس Q هم هست»، نمی توانستیم بفهمیم که Q از P

استنباط می شود، مگر اینکه قبلاً صدق ضروری این قضیه را دریافته باشیم که «اگر P آنگاه Q». بنابراین برای نتیجه بخش بودن هر استنتاج و برای معرفت آموزی از طریق قیاس، مقدمات اولیه ای مورد حاجتند که باید غیراکتسابی باشند.

یک اعتراض به این استدلال را می توان از اشکال مشهوری که توسط چارلز داجسن (Charles L. Dodgson) مطرح شد مشاهده کرد. وی می گفت که اگر در فهم اعتبار استنتاج اولیه بدین صورت که هست [= as it stands] ضرورتاً اشکالی هست، نسبت به این استدلال که با اضافه کردن مقدمه کبری «فطری» به دست آمده نیز همان مشکل وجود دارد. برای پی بردن به اعتبار این استدلال، مقدمه کبری دیگری هم باید اکتساب شود و همین طور. و بدین نحو یک تسلسل باطل آغاز می شود. مطلب داجسن روشن می کند که افزودن مقدمات برای حلّ مسأله اعتبار یک استدلال کافی نیست؛ آنچه نیاز است چیزی از مقوله دیگر است، یک قاعده. در اینجا یک پاسخ خاص تجربه گرایانه به معمای لایب نیتز این است که ادعا کنیم که قواعد استنتاج غیراکتسابی نیستند، بلکه در جریان فراگیری زبان آموخته می شوند (اینها

قواعدی هستند که تلویحاً در کاربرد صحیح کلمات «اگر»، «آنگاه»، «نه» و... وجود دارد.) این تمایل طبیعی و شاید غیرقابل اجتناب تجربه گروی (در مقابل عقلگروی) را به بازگشتن به تبیین زبانی از ضرورت منطقی نشان می دهد. (چنین بیانی حتی اگر به خودی خود رضایت بخش باشد، علی رغم باور تجربه گرایان نمی تواند تمام مناقشات را فرونشاند. این سؤال باقی است که در فراگیری زبان چه رخ می دهد.)

لایب نیتز در مقام عرضه این استدلال جدید که اینک بررسی شد، آشکارا اظهار می کند که معتقد به این نگرش افلاطونی است که (لااقل) معرفت پیشینی فطری است و «به یاد آورده می شود». (مقالات جدید، کتاب نخست). با وجود این معلوم نیست که این نظریه چه معرفتهایی را می خواهد در برگیرد: نظریه لایب نیتز که روح انسان یک موناد [جوهر فرد] است و هر موناد تنها بالقوگیهای درونی خویش را فعلیت می بخشد و از هیچ چیز بیرون از خودش متأثر نیست، مستلزم این است که به یک معنا تمام تفکرات (از هر نوع که باشد) فطری باشند.

این مسأله با پرسشهای عمده ای در

تفسیر فلسفه لایب نیتز، بویژه در تفسیر دیدگاه‌های او در باب ادراك حسّی روبروست. با این همه، معقول به نظر می‌رسد بگوییم لااقل در مباحثی که در باب فطری بودن در کتاب مقالات جدید آورده است میان انحای معرفت و تصوّرات تفکیک کرده است؛ به این صورت که بعضی (خالص و پیشینی) را می‌توان فطری گفت و دیگران را خیر.

اظهارات لایب نیتز در نقد کتاب نخست از اثر لاک (رساله در فهم انسانی) بود و بررسی دقیقی از مباحث مورد نزاع میان عقلگروی و تجربه‌گروی در این خصوص را شامل می‌شود. کتاب نخست لاک گرچه درباره تصوّرات فطری نامیده شده است، در واقع عمدتاً به اصول فطری مربوط است (و تا حدودی به اصول فطری ادعا شده در باب اخلاق که توسط مخالفش لرد هربرت اهل چربری ارائه شده بود). لاک ویژگی‌های گوناگونی را که برای فطری بودن یک گزاره ارائه شده بود بررسی کرد (معیارهایی مانند اینکه گزاره مورد قبول عام باشد، همین که درک شود تصدیق گردد و غیره)، و با اندک تلاشی نشان داد که هیچیک از این معیارها کافی نیست. وی سپس به بررسی این نکته

پرداخت که کودکان مفاهیم پیچیده منطقی و ریاضیات را (که عقلگرایان مدعی فطری بودن آنها هستند) ابراز نمی‌کنند. اصل راهنمای او، در این مورد، این بود: چیزی در ذهن نیست که ذهن از آن آگاه نباشد؛ اگر این مفاهیم فطری می‌بودند در ذهن طفل جای می‌داشتند و، در آن صورت، ذهن از آنها آگاهی می‌داشت و (به احتمال قوی) می‌توانست این آگاهی را نشان دهد. لایب نیتز در پاسخ ادعا کرد که این بیان به وضوح هرچه تمامتر نتیجه می‌دهد که لاک با اصرارش بر این اصل آگاهی، عملاً دچار مصادره به مطلوب شده است: این اصل همان چیزی است که بحث فعلی در صدد حل آن است. اما همان طور که دیده‌ایم، دکارت مطلب را این گونه مطرح نکرد. لایب نیتز در اینجا نکته اصلی این بحث را نظریه غیر دکارتی خودش در باب ادراکات نیمه آگاه قرار داد که با نظریه عام او در مورد پیوستگی در ارتباط بود.

### جدال با تجربه‌گروی

هنگامی که این واقعیت آشکار پذیرفته شد که آنچه تصوّرات فطری نامیده شده زماناً قبل از تجربه دیگر ظاهر نمی‌شوند، جای این



پرسش هست که دیگر از چه روی آنها را فطری بنامیم. گاهی گفته اند که نظریهٔ تصوّرات فطری صرفاً مبتنی بر خلطی است که میان معنای منطقی و زمانی «مقدم» صورت گرفته است. اما این سخن دست کم گرفتن قوّت مدّعیات عقلگروی است که معتقد است که آنچه محتوای فطری ذهن خوانده می شود [=allegedlg] به گونه ای است که عملکردش پیش شرطی برای فهم ما از هر چیز دیگر است. تشخیص اینکه چگونه باید این ادعاها را در برابر مدّعی اصلی تجربه گروان که لازم نیست چنان محتوای از پیش موجودی را فرض بگیریم (به اصطلاح نظریهٔ «لوح نانوشتته» در باب ذهن)، ارزشیابی کرد، چندان آسان نیست. زیرا اولاً تجربه گرایی در همان مراحل [=development] اولیه با نسبت دادن مجموعهٔ بسیار مفصل و پیچیده ای از عملیات به ذهن، در صدد برآمد تا جای خالی این مادهٔ خام اصلی را پر کند. همین مطلب در مورد لاک هم بوضوح صادق بود. او کسی بود که از مفاهیمی مانند «انتزاع»، «تأمل» «ادراک وجدانی» و مشهود سخن گفت و از «تصوّرات» که بوضوح روگرفتهای صرف از ادراک حسی نبودند سخن به میان

آورد و تصور غیر تجربی در باب «جوهر» و قوای آن را پذیرفت. موضع او تعدادی عناصر عقلگرایانه را در خود داشت. دستگاه بسیار صرفه جویانه تر هیوم، که در واقع چیزی جز احساسات، روگرفتهای آنها، و عملیات تداعی معانی را نمی پذیرفت، یک تئوری کاملاً متمایز تجربه گرایی را معرفی کرد.

اگر در تجربه گروی هیومی مناقشه بر سر تصوّرات فطری دور انداخته شده است، هنوز اصولاً دو بحث باقی است: یکی منطقی و دیگری روانشناختی. بحث منطقی در مورد این سؤال است که آیا مفاهیم کاملاً عام (مثل مفاهیمی که در ریاضیات و علوم به کار می رود) قابل تحویل یا قابل تحلیل به آن نوع از مفاهیم تجری هستند که به طور موجهی بتوان گفت از تجربه حسی گرفته شده اند. این مطلب به طور گسترده مورد توافق است که پاسخ به این سؤال منفی است. دوم، یعنی بحث روانشناختی، این است که آیا اکتساب مفاهیم، مانند آنچه در فراگیری زبان رخ می دهد (و این شامل حتی مفاهیم ظاهراً سادهٔ تجربی هم می شود) می تواند با یک مدل روانشناختی که تنها کمترین شرایط تجربه گرایی مانند ادراک حسی، حافظه،

تداعی معانی را فرض می‌گیرد، به نحو کافی تبیین شود. برطبق عقیده‌ای با نفوذ، که توسط چامسکی و دیگران آغاز شده است، پاسخ به این سؤال نیز باید منفی باشد؛ هر مدل مناسب ممکن است کاملاً به محدودیت‌هایی دقیق و فطری در باب جهت و ماهیت تعمیم از اوضاع و احوال یادگیری به دیگر اوضاع و احوال نیازمند باشد. اینکه تا چه حد باید پذیرفت که محدودیت‌ها به برداشته‌های عقلگرایانه از تصورات فطری نزدیک می‌شوند (یا تعبیر دیگر، آیا این مدل نیازمند یک امر فطری نظیر دارا بودن مفاهیم است) محتاج بررسی بیشتر است. اگر واقعاً هنوز جای طرح این سؤال هست، پس یک روایت صریحاً روانشناختی از دیدگاه عقلگرایانه وجود دارد که هنوز ارزش بررسی جدی دارد. البته [=This is not to say that] این مطلب به این معنا نیست که عناصر فطری در یک مدل مناسب می‌تواند با اقسام خاصی از «تصورات» منطبق شود، یعنی تصوّراتی که عقلگرایان در این مقام برگزیده بودند؛ مانند تصورات متافیزیکی خدا، ماده و ذهن. مضافاً اینکه در مواضع عقلگرایان و تجربه‌گرایان به این موضوع یقیناً یک خلط مبحث رایج [شایع = endemic] موضعی

میان مسأله روانشناختی و مسأله منطقی وجود داشت. با وجود این هنوز حیات و طراوتی در این مسأله وجود دارد، هم در جنبه منطقی و هم در جنبه روانشناختی آن، و وقوع لفظ روانشناختی «فطری» در مناقشات اولیه صرفاً نتیجه خلط و اشتباه نیست.

#### معرفت

در پیش گفته شد که اکنون توافقی گسترده وجود دارد مبنی بر اینکه بسیاری از مفاهیم عام نظری در ریاضیات و علوم کاملاً قابل تحویل به مفاهیم تجربی نیست. در برابر مواضع پوزیتیویستی و عملیات‌گرایی بسیاری پذیرفته‌اند که مفاهیمی مانند مثل «جرم» یک تلخیص صرف برای مجموعه‌هایی از داده‌های مشاهده‌ای ممکن نیستند. چنین توافقی هرچند ردی بر تجربه‌گرایی خشک و افراطی محسوب می‌شود، اما فی‌نفسه به معنای پذیرش دیدگاه عقلگرایانه در مورد این گونه مفاهیم نیست. امکان دارد کسی بگوید که این مفاهیم صرفاً به سبب عناصر قراردادی است که «برتر» (یا «فرارونده») از مفاهیم تجربی است. یعنی این مفاهیم بخش‌هایی از مدل‌های واقعیت هستند که توسط انسان ساخته شده‌اند و امور مشهود را با تحمیل

کردن ساختاری بر آنها گزارش می کنند. جزو لاینفک عقلگرایی نگرشی راکیستی (ناسازگار حتی با یک تجربه گروی معتدل در مورد ارتباط این مفاهیم با واقعیت و در مورد روابط ضروری بین خود این مفاهیم است. درك عقلانی از این مفاهیم [=involved] منطقی در آنها و حقایق به مثابه شناختن ساختار موجود و یگانه جهان تلقی می شود. ارائه این تصور (که به درجات گوناگون بر اندیشه عقلگرایان حکمفرماست) به زبانی، کمتر استعاری آسان نیست، اما همین تصویر لاقط دو نتیجه دارد:

۱. مجموعه منحصر به فردی از مفاهیم، و غیر مجموعه منحصر به فردی از گزاره هایی که این مفاهیم را به کار می بندد وجود دارد که به نحو کافی ماهیت جهان را بیان می کند.

۲. این گزاره ها سیستمی را تشکیل می دهد و در شکل مطلوب می تواند همچون مجموعه ای از حقایق ضروری مورد تصدیق قرار گیرد.

مسئلاً درباره نکته اخیر مشکلاتی وجود دارد؛ بویژه با مراجعه به نظریه لایب نیتز (این مطلب سپس بررسی خواهد شد.) با این همه، چیزی نظیر این تصویر عام برای

عقلگرایی جنبه اساسی دارد و مستقیماً به این سؤال منجر می شود که چگونه آدمی می تواند به شناخت این تنها باز نمود صحیح جهان دست یابد. و این دو سؤال جزئی تر را پیش می آورد:

۱- به طور کلی چه ضمانتی هست که شناخت جهان ممکن باشد؟

۲- چگونه هر فردی می تواند در یک مورد خاص ادعا کند که به قطعه اصیل و درستی از معرفت دست یافته است؟

#### معرفت شناسی دکارت

بیشتر عقلگرایان مایلند که سؤال نخستین را با ارجاع به خداوند پاسخ دهند؛ بعضی (البته نه همه) همین کار را در مورد سؤال دوم هم انجام می دهند؛ و آنها در اولویتی که برای این دو سؤال قائلند با یکدیگر فرق می کنند.

دکارت به نحوی عالی با سؤال دوم آغاز کرد و پاسخ را در «مفاهیم روشن و متمایز» عقل یافت. او، به گمان خودش، وجود خدا را از طریق ادراک روشن و متمایز اثبات کرد و سپس کمال «فریبکار نبودن» خداوند را به کار گرفت تا به صورت کلی اطمینان بخشی باورهایی را که فراتر از ادراک روشن و متمایز هستند ثابت کند. اما او چنان تحت تأثیر این

تفکر (که انسان تنها به خاطر مخلوق بودن و مورد تأیید الهی بودنش می‌تواند اصلاً چیزی را بشناسد) قرار داشت که همواره وسوسه می‌شد که در جهت مخالف سیر کند و کمال الهی را حتی برای ضمانت ادراکات متمایز و روشن اصلی هم به کار برد، و بدین ترتیب خودش را در معرض اتهام استدلال دوری بیندازد.

هرچه باشد، این نکته قابل توجه است که «ادراک روشن و متمایز» دکارت یک مقوله کاملاً معرفت‌شناختی بود. حقایقی که می‌تواند بروشنی و متمایز ادراک شود رده‌ای از حقایق منطقی یا متافیزیکی همگن و متجانس را تشکیل نمی‌دهد؛ این رده لااقل شامل گزاره‌هایی در باب وجود امکانی (وجود خودش، در عبارت «من فکر می‌کنم»)، در باب وجود ضروری (وجود خدا)، گزاره‌های امکانی درباره‌ی تجارب مستقیم روانشناختی، و حقایق ضروری درباره‌ی روابط تصوّرات بود. شان گزاره‌های اخیر، که دکارت آنها را حقایق جاودانه می‌نامد، قدری مبهم است. دکارت، در سنت آگوستینی-اسکوئیستی<sup>۱</sup> معتقد بود که اینها محصول اراده‌ی الهی است؛ اما روشن نکرد که خداوند با خلق این حقایق جاودان،

در واقع، چه چیزی را آفریده است، و بنابراین آدمی با شناختن آنها چه معرفتی می‌آموزد.

### سنت دکارتی

گسترش سنت دکارتی در درون حوزه عقلگرایی تمایل داشت بر عناصر کلامی در معرفت‌شناسی دکارت تأکید باز هم بیشتری ورزد. مثلاً نیکولاس مالبراناش (Nicolas Malebranche) آزمون «ادراک روشن و متمایز» را برای حالت فردی نگاه می‌دارد، به شیوه‌ای که ظاهراً آن را به ادراک اخلاقی و رهنمودهای وجدان همانند می‌کند: «آدمی هرگز نباید موافقت کامل خودش را ابراز کند مگر نسبت به گزاره‌هایی که به نظر می‌رسد چنان به وضوح صادق هستند که هیچکس نمی‌تواند بدون احساس یک رنج درونی و سوزش پنهان عقل آنها را رد کند.» (در جستجوی حقیقت، بخش ۱، فصل ۲؛ برای یک مشابه اخلاقی ر. ک: بوسوئه، رساله در معرفت به خدا و خود، فصل ۱، بخش ۷).

مالبراناش یک بازگشت شدیداً آگوستینی و در واقع نوافلاطونی به بیان عام ضمانت الهی از امکان معرفت دارد. نظرش این بود که تمام معرفت ما از جهان خارج به

میانجیگری خداست؛ ذهن خدا تصوّرات نمونه و الگورا دربر دارد و او جهان را به همان صورت خلق کرد و همین تصوّرات است که وقتی به جهان می‌اندیشیم، از آن آگاه می‌شویم. معنای این سخن مالبرانش که ما تمام اشیا را در خدا می‌بینیم نیز همین است. این اعتقاد، علاوه بر آنکه به اهداف دینی کمک می‌کرد، تلاشی هم برای غلبه یافتن بر مشکلاتی بود که در تبیین علیّ خود دکارت از روابط میان ماده و ذهن وجود داشت (که بعداً در همین مقاله به صورت کلیّتری بررسی می‌شود).

نقش خداوند در مبانی معرفت در دیگر حوزه‌های سنت عقلگرایی صورتهای مختلف و کمتر افراطی به خود گرفت. بزرگترین مخالفت با تحوّل را که مالبرانش در دکارت‌گرایی پدید آورد حقاً می‌توان سیستم اسپینوزا دانست. درست است که اسپینوزا اصرار می‌ورزید که سرشت خداوند ضامن مطابقت اندیشه‌های ما با جهان خارج است، اما وی تصوّر از خدا را چنان استحالہ کرد که نظریه‌اش تنها در ظاهر با دکارت‌گرایی همانند بود. در نظر او «خدا» نام واحدی است («طبیعت» نیز نامی دیگر) برای جوهر واحد؛ یعنی آنچه وجود دارد.

این جوهر بی‌نهایت اوصاف دارد که ما تنها در وصف آنها را درک می‌کنیم، ذهن و ماده. این دو صفت بالضروره به موازات یکدیگرند، و متناظر با هر حالت در یک صفت باید حالتی در صفت دیگر، وجود داشته باشد. بنابراین فکر و جهان مادی ذاتاً با یکدیگر مطابقتند و رشد معرفت نقشه‌ای است که در طی آن جزء فکری این نسبت تا حد ممکن روشن می‌شود و به تعبیر اسپینوزا «فعال» می‌شود. مسلماً این ابهام باقی است که چگونه درون قید و بندهای موجبیّت علیّ اسپینوزا رشد معرفت می‌تواند اصلاً به عنوان یک نقشه در نظر گرفته شود علی‌رغم این مطلب و اشکالات فاحش دیگر، نظام اسپینوزا به عنوان کوششی فراگیر برای پاسخ به آن پرسش جدی که در اندیشه دکارت کاملاً بدان بی‌اعتنایی شده بود، از جدّابیت ویژه‌ای برخوردار است. یعنی این پرسش که چگونه شناخت یک حقیقت ضروری (به مثابه شناخت روابط میان تصوّرات) می‌تواند معرفتی به جهان خارج باشد.

نظام لایب‌نیتز با همه تفاوت‌های اساسی که با نظام اسپینوزا دارد، از یک جنبه که به مبانی معرفت ربط دارد به آن شبیه است: امکان عامّ مطابقت اندیشه جهان خارج از

لحاظ متافیزیکی به وسیله وجود یک همبستگی میان این دو تضمین شده است. موناخ [جوهر فرد]ها از چیزی بیرون از خود متأثر نمی شوند و هر یک فعالیت خود را از درون گسترش می دهد، اما میان فعالیت‌های این موناخ‌ها به وسیله «هماهنگی پیشین بنیاد» مطابقتی برقرار شده است؛ و معرفت (یعنی تطابق میان حالت‌های «آگاهانه» موناخ‌های معین با دیگر موناخ‌ها) یک مورد خاص از این هماهنگی است. به هر حال هماهنگی پیشین بنیاد مبتنی بر انتخاب بهین خداوند، یعنی مبتنی بر خیرخواهی الهی است. بنابراین در شکل معرفت شناختی کمتر آشکاری، لایب نیتز (در مقابل اسپینوزا) دوباره به نقطه نظر اصلی دکارت باز می گردد، از این حیث که [in that] یک خدای متعالی و شخص و مرید که وجود دارد، و نتیجه اراده اوست که یک ضمانت نهایی برای امکان معرفت هست.

با وجود این به طور کلی لایب نیتز زیاد به مسائل معرفت شناختی تعلق خاطر نداشت؛ علی‌الخصوص او به این سؤال که برای دکارت نقطه آغاز بود علاقه نشان نداد: چگونه فرد می تواند از درستی چیزی مطمئن باشد؟ اسپینوزا به این سؤال علاقه مند بود و

کوشید نظریه شناختی پیروانند که از تسلسل نهفته در روش دکارت مبرا باشد؛ تسلسلی که از این سؤال برمی خاست که آدمی چگونه می داند که می داند. در «مراتب معرفت» اسپینوزا، خاصیت مهم عالیترین مرتبه (یا مرتبه شهودی) این است که «خود ضمانتگر» است. حتی در این صورت در جهان بینی اسپینوزا تغییر موضعی آشکار از این سؤال دکارتی مشاهده می شود «من چه می دانم، و چگونه می دانم؟»

اسپینوزا همانند لایب نیتز و بسیاری از عقلگرایان دیگر توصیف متافیزیکی جهان را از «بیرون»، از منظر یک «چشم الهی» ارائه داد نه از دیدگاه ذهنی معرفت شناختی که دکارت (هرچند به گونه ای ناموفق) کوشید از آن دیدگاه جهان را توصیف کند. شاید این طنز ظریف تاریخ فلسفه باشد که کوشش دکارت برای شروع با مسائل ذهنی معرفت شناسی و جستن راه حل در آنجا، تأثیر بیشتری بر پیشرفت تجربه گروی داشت تا بر عقلگرایی متأخر.

### علم و روش علمی

در اینجا هیچ تلاشی برای شرح و توضیح پیشرفتهای تفصیلی فلسفه علم در چارچوب

اندیشهٔ عقلگرایی یا تصوّرات علمی [actual=] کنونی که عقلگرایان دارند یا با آنان به وجهی ارتباط دارد انجام نخواهد شد، گرچه اینها البته از اهمیت بسیاری برخوردارند، علی‌الخصوص در نقد لایب نیتز از فیزیک دکارتی و تحوّل تصوّر او از نیرو. ما تنها یک یا دو نکته را دربارهٔ برداشت عقلگرایان از یک علم کامل و نظریات مربوط به روش علمی بررسی خواهیم کرد. تحوّلات عقلگرایی در این موضوعات را می‌توان به نحو سودمندی در پرتو یک تعارض حل‌ناشده در درون نظام دکارتی میان نحوهٔ تقرّب به تحقیقات علمی و شکل مورد انتظار از نتیجهٔ نهایی تحقیقات مشاهده کرد. دکارت اصولاً طرفدار رویکردی به تحقیق است که ممکن است رویکرد اکتشاف نظام‌مندانه نامیده شود.

او این روش را روش تحلیلی نامید؛ شرح درست نتایج چنین تحقیقی باید به سبک تجسّسی باشد، یعنی راه حل مشکلات باید به همان گونه که در روند نظام‌مند تحقیق با آن برخورد می‌شود تبیین گردد. اما به نظر می‌رسد که دکارت همچنین تصویری از علم کامل داشت به صورت یک سیستم کامل قیاسی که در صورت کمال مطلوبش در یک

نظام یگانه‌ای که قضایای ضروری الصدق (از سنخ متافیزیکی) اصول موضوعهٔ آنند بیان می‌شود. او این روش را روش ترکیبی بیان نامید. شاید هیچ تعارض اساسی‌ای هم میان این دو تصوّر از روش و نتیجه نباشد. اما به نظر نمی‌رسد که رابطهٔ میان این دو، یا اینکه چگونه اگر این روش خاص به طور کامل دنبال شود آن نتیجهٔ خاص را خواهد داد، برای دکارت روشن بوده است. ابهامات دربارهٔ این مسأله در بیانات دکارت از نقش تجربه ظاهر می‌شود. در آنجا وی گاهی این برداشت ناهماهنگ را ارائه می‌دهد که هم با استنتاج قیاسی منطقی قوانین علمی از مقدمات بدیهی متافیزیکی سروکار دارد و هم آزمایش‌هایی انجام می‌دهد تا او را در این استنتاج قیاسی یاری دهد. به طور کلی شاید بهتر باشد که بپذیریم در اندیشهٔ دکارت ایدهٔ یک سیستم کامل متافیزیکی-علمی دارای صورت قیاسی کمتر از آنچه گاهی گمان می‌شود اهمیت دارد. او را همچون کسی بنگریم که اصول محدود‌کنندهٔ معینی از تبیین علمی را به کار می‌برد تا در چهارچوب آن مدل‌هایی برای تبیین پدیده‌های خاص فراهم آورد.

با این همه، ایدهٔ سیستم قیاسی کامل

تأثیر نیرومندی بر عقلگرایی داشت و افراطی‌ترین تعبیرش را در کتاب اسپینوزا<sup>۲</sup> یافت؛ آنجا که روش «ترکیبی» برهان اقلیدسی [=explicitly] صریحاً برای عالیترین شکل درک استنباط ضروری دانسته شده است. این روش تنها یک اولویت در مقام بیان و ارائه مطالب نبود، بلکه نمایانگر بینش اساسی اسپینوزا بود که رابطه علت با معلول را رابطه دلیل منطقی با نتیجه می‌دانست. در نظر اسپینوزا تمام روابط تبیینگر، منطقی و بی‌زمان بودند. نظم‌های همخوان اندیشه و ماده، که پیشتر گفته شد، بنا بر فرض تضمین می‌کند که روابط منطقی تصورات در واقع یک توصیف کاملاً شایسته از ماهیت جهان باشد. (یک کاربرد بی‌نظیر از این نظریه توازی تام را باید در اندیشه اهرنفرید و اترفون تشرین هاوس یافت، که در کتاب روانپزشکی [یا: طب الروح] (۱۶۸۷) استدلال می‌کند که یک تعریف کامل از خنده باید بتواند موجب خنده شود.)

لایب نیتز هم، تا حدودی تحت تأثیر ارهارد وایگل (Erhard weigel)، مجذوب «روش هندسی» شده بود. او بخش عظیمی از تلاش خود را برای طرح یک حساب عمومی صرف کرد که بتواند استدلالات را

در هر موضوعی که باشد در یک صورت برهانی دقیق قالب بندی کند. اما این چنین حسابی به هیچ وجه این حالت آرمانی را فرض نمی‌گیرد که بتوان حقایق علمی را از اصول موضوعه متافیزیکی یا دیگر اصول موضوعه‌ای که بدیهی فرض شده‌اند استخراج نمود؛ همان چیزی که آرمان اسپینوزا و تا حدودی آرمان دکارت بود. حتی اگر لایب نیتز با این عقیده آغاز کرد که باید بتوان با توسل به بدیهی هر استدلالی را اقامه نمود، اما در بلوغ فلسفیش از این سخن دست کشید. او در این مقطع تفکیک میان «حقایق عقلی»، که با بینش منطقی براساس قانون عدم تناقض می‌توان آنها به اثبات رساند، و «حقائق ناظر به واقع» را، که بر اصل جهت کافی استوارند و تنها با مبانی منطقی قابل اثبات نیست، اساسی دانست. اشکالات فاحشی در مورد این تمایز، بویژه در رابطه با مسأله سرشت امکانی بودن «حقایق ناظر به واقع» وجود دارد. زیرا لایب نیتز به این اصل عام هم معتقد است که در همه گزاره‌های صادق محمول در موضوع مندرج است. با این حال، ظاهراً روشن است که امکان غیرقابل اجتنابی در «حقایق ناظر به واقع» وجود دارد، و از این رو



نمی‌توان در نظام لایب نیتز همه معرفتها را به نظامی از قیاسهای مبتنی بر مقدمات بدیهی بازگرداند.

فرانسیس بیکن (Francis Bacon) در کتاب افکار و نتایج (۱۶۰۷) گفت: «تجربه‌گرایان همچون مورچه‌اند، آنها گرد می‌آورند و به کار می‌برند، اما عقلگرایان همچون عنکبوت هستند که از خود تار می‌تنند.» بیکن البته مورچه‌ها را ترجیح می‌داد. هرچند به کار بردن تصویر عنکبوت در مورد بعضی از متفکران عقلگرا تا حدودی درست است، اما نسبت به آثار اساسی تجربی که تحت الهام عقلگرایانه نوشته شده این سخن به دور از انصاف است. علی‌الخصوص اگر کسی نظر گالیله درباره علم را دیدگاهی اصولاً عقلگرایانه به حساب آورد. گالیله یقیناً هر تجربی‌گرایی از نوع ساختار ریاضی واقعیت را که با بصیرت عقلانی قابل فهم بود می‌پذیرفت. اما شاید او درکی پیشرفته‌تر از هر فیلسوف برای موازنه میان تخیل و تجربه در فیزیک داشت. سنت عقلانی بی‌تردید نگرشهای بنیادینی (که در تجربه‌گرایی وجود ندارد) درباره ماهیت علم ارائه داد. فراتر از

همه، عقلگرایی اهمیت ساختارهای ریاضی در تبیین فیزیکی و امکان بسیار مهم جهش مفهومی تئوری به ورای مشاهدات و نه صرفاً (چنانچه در تجربه‌گرایی مطرح است) پیشروی در مسیر تعمیم را دریافت. برداشت عقلگرایی از فعالیت ذهن علمی (یعنی از بازسازی مشاهدات به وسیله مفاهیم و مدلها) بسیار مهم بود. از سوی دیگر تجربه‌گرایی به حق از تمایزی روش‌تر میان ریاضیات محض و علم طبیعی دفاع می‌کرد.

آرزوی دستیابی به قطعیت نهایی را که دست از سر عقلگرایان بر نمی‌داشت بتدریج سست کرد و در مقابل خصلت نسبتاً رؤیایی تفسیرهای عقلگرایان از عالم، بر نقش مشاهده و تجربه شاک تأکید کرد. در تاریخ فلسفه هیچ مصداق روش‌تری از احتیاج به یک ترکیب (میان عقلگرایی و تجربه‌گرایی) و وقوع این ترکیب در عمل وجود ندارد؛ یک جنبه از این ترکیب بخوبی در کلام گیورگیو سانتیلانا (Giorgio Santillana) خلاصه شده است: «دانشمند واقعی شعوری تجربه‌گرا و تخیلی عقلگرا دارد.»

### جوهر و علیّت

در تاریخ تجربه‌گرایی کلاسیک، مفاهیم جوهر و نیروی فعال علی با هم بتدریج ضعیفتر شد و سرانجام زها گردید. مثلاً لاک مجموعه‌ای کاملاً دکارتی جوهر مادی نیز جوهر نفسانی را که هر دو نیروی علی داشتند، به کار گرفت. بار کلی جوهر مادی را کنار گذاشت، تا حدودی به این دلیل که جوهر مادی نمی‌توانست دارای فعالیت علی (که تنها به جوهر نفسانی تعلق داشت) تصور شود. هیوم معتقد بود که تصور جوهر و فعالیت علی غیرمعقول است. در مقابل، در سنت عقلگرایی تصور جوهر طرد نشده است. تحولاتی که در تصور فعالیت علی رخ داده، گرچه تا اندازه‌ای مشابه با تحولات تصور جوهر است، اما بسیار متفاوت است. به طور کلی بخت «جوهر» و «فعالیت علی»، علی‌رغم آنچه در تجربه‌گرایی نشان داده شده، مستقیماً با هم گره نخورده است و هر دو دستخوش تغییرات چشمگیر و تا اندازه‌ای جدا از هم شده‌اند. در مورد جوهر (که در اینجا به اختصار فراوان بررسی خواهد شد) این مفهوم به عنوان مفهومی که به گونه‌های مختلفی برای بیان دیدگاه‌های متافیزیکی مختلف در باب جهان به کار

می‌رود چندان زیاد مورد نقادی قرار نگرفته است. به یک مقیاس فلسفه‌های اسپینوزا و لایب‌نیتز لااقل افراط‌هایی در این جنبه صورت داده‌اند. اسپینوزا به ادعای خودش یک برهان پیشینی آورد که تنها یک جوهر می‌تواند وجود داشته باشد (خدا یا طبیعت) که ذاتاً نه مادی بود و نه نفسانی. این تفاوتها (همان‌طور که قبلاً گفته شد) تنها در سطح اوصاف گوناگون این جوهر واحد پدید می‌آید. از سوی دیگر، یکی از ارکان جهان‌بینی لایب‌نیتز این بود که مجموعه نامحدودی از جواهر (موناها) وجود دارد که هر کدام از آنها با بقیه فرق دارد. هر چند مشکلات تفسیری در این باب وجود دارد، سرشت آنها بیشتر از نوع نفسانی است تا از نوع مادی.

در مسأله علیّت یک جریان مهم در تاریخ عقلگرایی ناشی از مسأله‌ای است که توسط دکارت در مورد کنش متقابل میان ذهن و ماده مطرح شد. نظر خود دکارت، که یک علیّت کافی و ساده بین این دو نوع جوهر را مسلم می‌گیرد؛ حتی برای پرشورترین طرفداران دکارت هم خوش‌آیند و جذاب نبود و توجه آنها علی‌الخصوص متوجه همین مسأله بود، هر چند مشکلاتی در باب معنای علیّت حتی

بین اجسام مادی نیز مورد توجه بود. تمایل طبیعی در سنت دکارتی این بود که تمام نیروی علی را به خدا نسبت دهد، و این نهضت فکری در نظریه اتفاق گروهی به اوج خود رسید؛ نظریه ای که می گفت همه حوادث جسمانی و نفسانی این جهان موقعیتهایی برای اعمال قدرت خداوند هستند، که خودش مستقیماً آنچه را عادتاً معلولهای آن حوادث نامیده می شود ایجاد می کند. این نظریه به کاملترین شکل در آثار مالبرانیش (Malebranch) بیان شد. اما دیدگاههای مشابهی را در کتاب لوئیس فورگه (Louis Forge) به نام رساله ای در باب روح و انسان و کتاب ژرو دو کوردمو (Graud de Cordemoy) به نام بازشناسی بدن و روح (۱۶۶۶)، که برای مالبرانیش شناخته شده بود، می توان یافت.

تئوری اتفاق گروهی می تواند به نحو سودمندی با تفسیر تجربه گرایی بارکلی از علیت مقایسه شود. به نظر هر دو تنها فعالیت اصیل فعالیت روحی بود. به عقیده بارکلی معلولهای چنین فعالیتی هم روحی بود (نفس) تنها بر نفس می تواند اثر گذارد، و در واقع نوع دیگری از جوهر وجود نداشت. اتفاق گرایان جوهر مادی را قبول دارند و

معتقد نیستند که اثر ذهن بر ماده غیر معقول است. با وجود این برآنند که تنها ذهنی که می تواند بر ماده اثر گذارد، ذهن نامحدود خداوند است. در اینجا نیز مسأله فاصله میان ذهن و ماده و علیت به عنوان یک فعالیت، همچون موضوعی مشترک برای متافیزیک تجربه گرا و عقلگرا خودنمایی می کند، و تأثیر دکارت در هر دو مسأله بروشنی قابل تشخیص است.

نویسنده دیگری که به اتفاق گروهی متمایل شد آرنولد گولینکس (Arnold Geu-lix) بود (فلسفه اخلاق، ۱۶۶۵؛ ویرایش دوم در ۱۶۷۵). به هر حال او نیز مدل دیگری برای علیت پیشنهاد کرد که در آن خداوند، برخلاف اتفاق گروهی، مجموعه های پیوسته ای از مداخله های معجزه آسا در نظم جهان ایجاد نمی کند، بلکه از آغاز مجموعه ای از تحولات متوافق را بنا کرده که ارتباط میان آنها همان چیزی است که گمان می شود کنش علی است. در این رابطه گولینکس مثال دو ساعت را پیش کشید که کاملاً میزان شده اند تا هر دو وقت دقیق را نشان دهد. هنگامی که اولی زمان معینی را نشان می دهد دیگری زنگ می زند. ظهور رابطه علی میان آنها تنها نتیجه از

پیش آراییی دقیق است. همین مثال به کرات توسط لایب نیتز برای تبیین روایت تمام و کمالش از این نظریه به کار گرفته شد که در آن جلوه کامل کنش و واکنش علی نمونه ای از هماهنگی پیشین بنیاد میان تحولات موناهاست. دوباره در اینجا هم تقابل و تشابه شایان توجهی با تجربه گرایی به چشم می خورد: لایب نیتز و هیوم، که هریک از آنان نشاندهنده اوج یکی از این دو سنت در شکل کلاسیک آن است، منکرند که میان اشیای مختلف عمل متعدی وجود داشته باشد و آنچه علیت نامیده می شود را به مثابه همبستگی پدیدارها (نه اشیا) می دانند. با این همه، لایب نیتز بر نوعی فعالیت خودجوش در درون مونا تأکید می کند؛ درحالی که هیوم نه چنین عملی را می پذیرفت و نه به اندیشه جوهر، مثلاً مونا، اعتقاد داشت. عقاید این دو فیلسوف در دیگر موضوعات، نظیر مکان و زمان، هم ارزش مقایسه دارد؛ و این نقاط اصطکاک آنها در پرتو اختلافات اصلی و بسیار آشکار در روح، روش و پیش فرضهای فلسفه هایشان، معنی دارتر است. اختلافات موجود در این دو چهره شاخص الگویی (تقریباً کاریکاتوری) از سبکهای متفاوت اندیشه

وابسته به عقلگرایی و تجربه گرایی را به وجود می آورد، و حال آنکه در عین حال، فشارهای مشابهی در تاریخ اندیشه سبب پیشرفتهای تا اندازه ای مشابه در هر دو اندیشه گردید.



#### پی نوشتها:

- \* دایرةالمعارف فلسفه، ویراسته پل ادواردز، جلد ۷، ص ۶۹-۷۵.
۱. جوم دانز اسکوتس (۱۳۰۸-۱۲/۶۵؛ فیلسوف و متکلم فرانسیسکنی اسکاتلندی است که فلسفه اش به Scotism معروف شده است. وی از اندیشه های دینی توماس آکویناس انتقاد کرد و مقبول بسیاری از متکلمان کاتولیک قرار گرفت و تا قرن هجدهم میلادی نیز شایع بود. (برگرفته از موسوعة المورد، ج ۴ و ۹).
۲. منظور کتاب اخلاق است که به قلم آقای محسن جهانگیری به فارسی ترجمه شده و مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسانده است.