

دین و نگرش نوین

اندیشه

استیس را فیلسوف و نویسندهٔ تجربه‌باور اروپایی که پیرواصالت طبیعت است^۱ معرفی کرده‌اند، هرچند به تحلیل و فلسفهٔ نظری نیز گرایش دارد. چنانچه خود می‌نویسد: «برداشت فلسفی من تجربی و تحلیلی است ولی با وجود تجربه‌گرایی معتقد نیستم که همهٔ تجربه‌ها بالضرورة باید قابل تحویل به تجربهٔ حسی باشند و با وجود تحلیل‌گری بر آن نیستم که تحلیل تنها مشغلهٔ فلسفه است، من بیشترین ارزش را برای چیزی که یک وقت فلسفهٔ نظری خوانده می‌شد قائلم ولی معتقدم که تحلیل از ابزارهای ضروری آن است تحلیل می‌تواند به صورت غایتی برای خود در آید ولی دلخواه من این است که آن را به عنوان گامی تمهیدی به سوی کشف حقیقت بگیرم.»^۲ اصولاً اندیشه‌های فلسفی استیس دو دوره متمایز دارد؛ دوره‌ای که فیلسوفی تجربه‌گرا و پیرو سنت تجربی فلسفهٔ انگلیسی است و دورهٔ سال‌های کهولت که از دایرهٔ این اندیشه پا بیرون می‌گذارد و به عرفان و بسیاری از مسائل عملی علاقه نشان می‌دهد و می‌کوشد میان تجربه‌گرایی، عرفان و مسائل دیگر آشتی و انس ایجاد کند. کتاب «نظریه شناخت و وجود»^۳ که در ۱۹۳۲ م. در آکسفورد به چاپ رسید به دورهٔ اول اندیشهٔ او یعنی تجربه‌گرایی بازمی‌گردد و روش فلسفی او را در این دوره به خوبی نشان می‌دهد. او در این دوره مدافع نظریهٔ داده‌حسی بود و با اینکه نامش با هگل^۴ همراه شده بود، بیشتر به هیوم،^۵ مور^۶ و راسل^۷ تمایل داشت تا فیلسوفان دیگر. به گفتهٔ استیس در این نوشتار، دلایل ما برای باورهایمان در نهایت بر دو ادعای کلی استوار است که می‌توان از نظر تجربی تأییدشان کرد؛ یکی آن که اذهان انسان‌ها به یکدیگر شبیه است و دیگر آن که کار آدمیان بایکدیگر وجه اشتراک دارد. این دو واقعیت تجربی، ونه براهین منطقی، مؤید اعتقادات متعارف اوست که البته در کانون بیشتر آثار بعدی استیس قابل مشاهده است. استیس بعدها با نگارش چند مقاله میان تجربه‌گرایی و گرایش‌های نو پوزیتیویستی^۸ تفاوت قائل شد و از تجربه‌گرایان منطقی انتقاد کرد. او در ۱۹۳۴ م. به استدلال تامس مور دربارهٔ تمایز بین داده‌های حسی و آگاهی ما از آنها چنین پاسخ داد که می‌توان این تمایز را پذیرفت ولی این ادعا را انکار کرد که داده‌های حسی اگرچه ادراک نشوند وجود دارند و این نکته را نمی‌توان با استدلال نتیجه گرفت که هویت‌ها وجود دارند بی آن که به ادراک در آیند.

وی در ۱۹۴۸ م. از نظرگاه طبیعت‌گرایی مطالبی انتشار داد که اهل دیانت

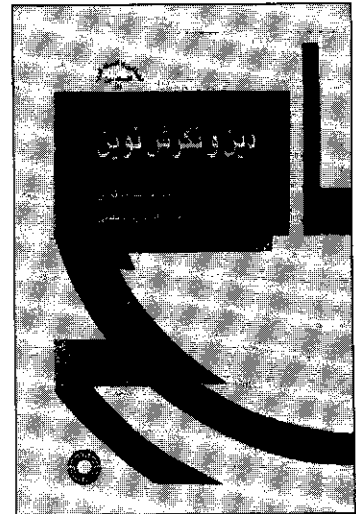
• غلامرضا گلی زواره

■ دین و نگرش نوین

■ والتر ترنس استیس

■ ترجمهٔ احمد رضا جلیلی

■ حکمت، ۱۳۸۲



والتر ترنس استیس^۱ در سال ۱۸۸۶ م. در لندن دیده به جهان گشود. تحصیلات خود را در باث کالج^۲ انگلستان، فتر کالج اسکاتلند^۳ و ترینیتی کالج^۴ ایرلند به پایان رسانید و به اخذ درجه دکتری نائل آمد. در ابتدای سنین جوانی مایل بود به خدمت کلیسا در آید ولی از این خواسته منصرف شد و از ۱۹۱۰ تا ۱۹۳۲ م. در گروه خدمات اجتماعی بریتانیا در سیلان^۵ خدمت کرد. مدتی عضو شورای مقننه کشور سیلان و چندی شهردار و رئیس انجمن شهر کلمبو^۶ (مرکز حکومت سیلان یا سری لانکا) بود. زمانی که از سوی دولت انگلستان در یکی از محاکم نظامی سیلان مسئولیت مهمی را عهده‌دار بود، درگیری شدیدی میان بودایی‌ها و مسلمانان در گرفت و تلاش‌های استیس مانع از آتش گشودن بر روی مردمان بی‌سلاح شد. در ۱۹۳۲ م. به دانشیاری فلسفه در دانشگاه پریستون^۷ و در ۱۹۳۵ م. به سمت استادی در همان دانشگاه منصوب شد. در ۱۹۴۹ م. در عرصهٔ فلسفه به شهرت و اعتبار دست یافت و به ریاست انجمن فلسفه آمریکا انتخاب شد. به سال ۱۹۵۵ م. از فعالیت‌های آموزشی و علمی در دانشگاه بازنشسته شد و باقی ماندهٔ عمر را صرف تحقیق، نگارش و نقد و بررسی اندیشه‌های فلسفی متقدمان خویش کرد. وی در ۱۹۶۷ میلادی درگذشت.

دستگاه اداری سیلان مشغول کار بود به چاپ رساند. کتاب نظریه شناخت و وجود به صراحت تفکر او را در باب روش فلسفی بیان می‌دارد. وی در این کتاب مطرح می‌سازد که به حکم ادله تجربی دقیق موضع قائلان به اصالت منطقاً انتقادناپذیر است. اثر بعدی وی مفاهیم اخلاق،^{۱۹} در ۱۹۳۷ م. در نیویورک انتشار یافت. در این کتاب، مؤلف داوری‌های اخلاقی را با نظریه‌ای کلی در باب خواست‌ها و پسندهای انسان پیوند می‌دهد. جنبه‌ماندگار و با ارزش این اثر، تلاش استیسی برای ردبرچسب ذهنی‌گرایانه از دیدگاهی بود که خود از آن دفاع می‌کرد. از آثار دیگرش به این نوشته‌ها می‌توان اشاره کرد: معنی زیبایی^{۲۰}؛ سرنوشت انسان غربی^{۲۱} که در اوج تهدید فاشیسم و به قصد معارضة و دفاع از حقانیت دموکراسی در برابر نظام‌های توتالیتر به نگارش در آورد؛ تعالیم عرفان^{۲۲}؛ انسان بر ضد ظلمت و مقالات دیگر^{۲۳} که همزمان با ۸۰ سالگی او منتشر شد و شامل شانزده مقاله در شش بخش است.

آخرین اثر مهم او کتاب عرفان و فلسفه^{۲۴} است، این اثر به گفته بهاء‌الدین خرمشاهی کتابی است سهل و ممتنع، سهل از نظر نثر و شیوه نگارش و هم از این روی که چنین احوالی حصولش در نظر عرفان-که استیسی غالباً روایت‌گر آن است، سهل است و ممتنع از نظر باریکی و بغرنجی موضوع که از نظر نا‌عرفان به ویژه اذهان علم‌گرا و تجربه‌گرای امروزه قبولش ممتنع می‌نماید.^{۲۵}

استیسی شعر هم می‌سروده و تعداد قابل توجهی مقاله فلسفی از وی در نشریات معتبر انتشار یافته‌است و شمار زیادی مقاله در حوزه علوم ادبیات، شعر، هنر، سیاست، مسائل جاری روز و مسائل بین‌المللی دارد که به زبان بسیار روشن و غیرتخصصی نوشته شده و برخی از آنها در نشریات عمومی به چاپ رسیده‌است.

این دسته از نوشته‌های او خوانندگان زیادی داشته و دامنه شهرت او را از عرصه فلسفه و متفکران و خوانندگان آثار فلسفی، گسترده‌تر ساخته‌است. عبدالحسین آذرنگ، از محققان و مترجمان برجسته معاصر، تعدادی از مقالات استیسی را به زبان فارسی برگردانده‌است که نخست در نشریاتی چون مجله دانشمند، فرهنگ و کیهان فرهنگی درج شد و سپس تحت عنوان گزیده‌ای از مقالات استیسی حاوی ده مقاله درباره علم، فلسفه، ارزش و اخلاق در ۱۳۷۱ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.

استیسی نویسنده‌ای ماهر و هنرمند بود و در نوشته‌هایش بر آن بود تا مسائل و مفاهیم پیچیده فلسفی را به روشن‌ترین و ساده‌ترین زبان ممکن و در عین حال با شیوایی و بلاغت بیان کند. وی از غامض‌نویسی، دشواری و فضل‌نمایی روی گردان‌است. برگرداندن محصول اندیشه‌های او به زبان فارسی با دشواری‌هایی توأم بوده‌است. دکتر حمیدعنایت خاطر نشان می‌کند که در ترجمه کتاب فلسفه‌هگل تا حد ممکن از شیوه بیان و ذوق نویسنده آن پیروی کرده و به ساخت و ترکیب عبارات اصل وفادارمانده‌است، ولی در مواردی به کاستن یا افزودن واژه، خلاصه کردن جمله یا دور شدن از سیاق و سلیقه نویسنده ناگزیر شده‌است و با وجود مهارت در ترجمه و مسلط بودن به متن اثر، برای افزایش دقت در ترجمه از استادانی چون دکتر منوچهر بزرگمهر، محمود شهبانی و پرویز سلطانی یاری گرفته‌است.^{۲۶}

برنتابی‌دند و از هرسو استیسی را به الحاد متهم کردند ولی این دانشمندان همان‌گونه که تجربه‌ها را دارای اعتبار می‌دانند برای امور دینی اصالت و اعتبار قائل است. چنانچه در مقدمه کتاب زمان و ابدیت^{۱۹} هدف خود را از نگارش کتاب، تأیید اصالت طبیعت می‌داند و نه وانهادن آن. هرچند بر تلاش خود برای افزودن نیمه‌ای از حقیقت که به نظر وی اصالت طبیعت در حال حاضر فاقد آن و غافل از آن است، تأکید دارد.

استیسی دین‌ها و مذاهب شرق و غرب را به خوبی می‌شناسد و دیانت را در اصل همسان با عرفان می‌داند. وی درباره ارتباط دین و عرفان در دانشگاه‌های آمریکا و ایرلند سخنانی ایراد کرد دانشگاه آریزونا در ۱۹۵۵ م. خطابه استیسی را درباره عرفان و عقل بشری به صورت کتابی مستقل منتشر ساخت.

استیسی در سال‌های اقامت در سری لانکا (سیلان) با مذهب بودا آشنا شد. تأثیرپذیری او از این آیین در برخی از آثارش به وضوح نمایان است. در این نوشته‌ها که به نحوی از افکار بودایی الهام گرفته‌اند درون‌مایه‌ای تناقض‌نما هویداست. برای مثال استیسی می‌گوید: «انسان‌ها همواره به این نکته پی‌برده‌اند که در جست‌وجوی امر غایی تناقضات و مغالطه‌ها پیرامونشان را فراگرفته‌است.» یا «خدا یا امری اسرار آمیز است یا اصلاً امر عدمی است».

از این رو استیسی در آن زمان بر این باور بود که اعتقاد باید از مرزهای منطقی خشک عبور کند بدین گونه آن فیلسوف تجربه باور سخت اندیش بر آستان عرفان سر می‌نهد. او پس از مطالعات فراوان و گسترده در عرفان و احوال عرفان به این نتیجه رسید که تجربه‌های عرفانی واقعیت دارد و در تمامی فرهنگ‌ها، هرچند با تعبیر متفاوت شباهت‌هایی میان ادیان دیده می‌شود و بنا به نتیجه‌گیری‌های مشرب تجربه‌گرایی نمی‌توان منکر تجارب عارفانه شد.

در سال‌هایی که اندیشه‌های فاشیستی و مکتب‌های سلطه‌جو بر جهان غرب سایه ظلمت افکنده بود، استیسی با نگارش چندین مقاله بی‌پروا و انتشار کتابی درباره فرجام انسان غربی عمق وحشت و هراس خود را از استیلای محروم از خرد نشان داد. بعدها مقاله‌ای هم انتشار داد که طی آن به مبانی حقوقی استبدال‌های صهیونیستی به شدت حمله کرد. در هنگام اقامت در سیلان نفرت خویش را از خشونت، زور و ستم بروز داد. در سال‌های گوناگون مقالات تندی در مخالفت با استعمار نگاشت و با آزادی و آزادفکری از حیثیت و کرامت انسانی در برابر زور، استبداد و تعدی دفاع کرد. به ویژه در سال‌های واپسین زندگی، عواطف شدید و نگرش مشفقانه و معتدلش از خلال نوشته‌های سیاسی ضد استکباری استیسی نمایان شد.

آثار و تألیفات

استیسی در اوآن جوانی و پس از تحصیلات متوسطه در ادینبورگ در دانشگاه دوپلین لیسانس فلسفه گرفت. در ۱۹۲۹ میلادی به مناسبت تحقیق و تألیف ممتازش به نام «فلسفه هگل»^{۱۷} از همان دانشگاه دکتری ادبیات دریافت کرد. کتاب تاریخ انتقادی فلسفه یونان^{۱۸} را هنگامی که در

ندارد که کتاب تخصصی تاریخ و حتی تاریخ فکری نگاشته است. برای فهم مشکلات، معضلات اخلاقی، دینی و فلسفی بررسی چگونگی پیدایی آنها ضروری است؛ ولی تأکید کتاب همواره بر وجود یا فقدان ارتباط منطقی بین آرا و نیز بررسی خود مشکلات است و نه تاریخ آنها. هدف فصول نخستین کتاب فراهم آوردن زمینه‌ای برای دوفصل پایانی است که در آنها نویسنده می‌کوشد حتی المقدور بر راه حل‌های مشکلاتی که جهان‌نویس را به ستوه آورده‌اند، پرتوی بیفکند.

نویسنده یادآور می‌شود برخی حقایقی را که در فصل‌های آغازین کتاب برشمرده و امدار کتاب تکامل نگرش نوین به قلم استاد جی. اچ. رندال است. همچنین از کتاب علم و جهان نوین نوشته آلفرد نورث وایتهد^{۲۷} به شدت تأثیر پذیرفته و از مطالب آن بهره برده است. به علاوه ای. جی شنتون، استاد گروه فیزیک دانشگاه پرینستون، مؤلف را در تصحیح بخش مربوط به ظهور علم نوین یاری رسانده است.

هدف و غایت جهان‌هستی

استیس در فصل اول از بخش جهان‌بینی قرون وسطا، جهان‌بینی را چنین تعریف می‌کند: افکار و آرا، درباره ماهیت جهان و جایگاه آدمی در آن به گفته‌ی وی، این نگرش‌ها در مسیر تاریخ و تحت تأثیر تجربیات جدید دگرگون شده‌اند. این تحولات تدریجی بوده، به جز در قرن هفدهم میلادی که ناگهانی و انقلابی روی داده است. جهان‌بینی انسان قرون وسطا تحت سیطره دین بود، ولی انسان نوین تحت نفوذ علم بوده است. البته این بدان معنا نیست که در قرون وسطا علم جایی نداشته یا در عصر ما دینی وجود ندارد. نه تنها وجود و تاریخ عالم بلکه هر شیئی که در جهان وجود دارد و هر حادثه‌ای که روی می‌دهد باید هدفمند باشد و هر هدف جزئی باید در طرح عمومی کل هستی جای گیرد عقل انسان از درک همه رموز الهی ناتوان است ولی می‌توان به هدفداری همه چیز اطمینان داشت.

در دومین فصل این بخش مؤلف می‌کوشد معانی دقیق مفاهیمی را که میراث فرهنگی بشریت‌اند و مشکلات جوامع را مطرح می‌کنند روشن سازد. در رأس آنها مفهوم خدا قرار دارد و البته درک آن فوق تصور آدمی است. به طور کلی، تبیین معانی حقیقی واژه‌ها، به نحوی که مورد قبول عالمان منطقی باشد، میسر نیست.

نویسنده یادآور می‌شود حتی پخته‌ترین و عالمانه‌ترین تعبیر متکلمان یا فلاسفه نمی‌تواند خدا را به نحوی بپیراید که از عنصر انسان‌انگاری عاری گردد. خداوند جهان را از عدم به وجود آورد و مالین موضوع را درک می‌کنیم و می‌پذیریم زیرا اراده خداوند بر این تعلق گرفته است.

دومین مفهوم، تبیین غایی یک واقعه و ارائه هدف آن است. علت یک رخداد در زمانی قبل از آن روی می‌دهد و علت و معلول در توالی زمانی یکی پس از دیگری قرار می‌گیرند. در حالی که هدف واقعه آن را از آینده جلو می‌کشد. اگر جهان دارای هدف است یا خود جهان زنده است یا موجود زنده‌ای وجود دارد که اهدافش جهان را ضبط و مهار می‌کند و آن را ساخته

مترجم چیره دستی چون بهاء‌الدین خرمشاهی نیز می‌نویسد که در ترجمه عرفان و فلسفه بادشواری‌هایی روبه‌رو بوده که درشت‌ناک‌ترین آنها مسئله اصطلاحات و تعیین معادل‌ها بوده است. مشکل چند جانبه اصطلاحات یکی در این بود که آیا جایز است در برابر اصطلاحات عرفانی هندو، یهودی و مسیحی اصطلاحات عرفانی گذاشته شود؟ اگر جایز بدانیم فایده‌اش مأنوس‌تر و احیاناً مفهوم‌تر کردن متن است ولی زیانش هم پنهان نیست. وی می‌افزاید: «این متن در عین شیوایی و رسایی با آن که در اصل هیچ‌گونه ابهام و غموض بیش از حدی ندارد ولی باریک و دقیق است و طبعاً بدون امعان نظرو تأمل نمی‌توانش خواند»^{۲۷}.

بهاء‌الدین خرمشاهی نیز در ترجمه این اثر از یاری فضایی چون دکتر نصرالله پورجوادی و کامران فانی بهره‌گرفته است.

زمینه معرفتی کتاب دین و نگرش نوین

کتاب دین و نگرش^{۲۸} از جمله آثار استیس است که به فلسفه دین، مسائل کلامی، مناسبات و روابط دین و علم به خصوص از رنسانس به بعد می‌پردازد. مؤلف در این اثر به رشد و تحول کمی و کیفی علم در روزگار نو و آثار آن بر دین، فلسفه و اخلاق پرداخته و سود و زیان‌هایی را که حامیان دینان از این دگرگونی‌ها برده‌اند حداقل تا آنجا که به فرهنگ مسیحی و دنیای غرب ارتباط می‌یابد ارزیابی کرده است. پدید آور در این نوشتار اصرار دارد که رشد و ترقی علم منطقی تأثیر منفی بر دینان نداشته است و صرفاً گذرهای روان‌شناختی، در برابر گذرهای منطقی، گاه موجب شده است تا در ذهن و اندیشه برخی از افراد، رشد علم با بقای دین ناسازگار جلوه نماید. در واقع هیچ‌گونه تعارض و تضادی بین علم و دین وجود ندارد. بشریت به دین نیاز دارد و اغلب نابسامانی‌ها و آشفتگی‌هایی که در عرصه‌های فردی و اجتماعی روی می‌دهد از عوارض مهم اعراض انسان‌ها از پیام‌های آسمانی یا عدم توجه درخور به این پیام‌هاست. از آنجا که مسائل مطرح در این کتاب صرفاً صبغه مسیحی و غربی ندارد و در فرهنگ اسلامی و سرزمین‌های مسلمان تشبیه نیز با آنها مواجه‌ایم، مطالب آن برای مسلمانان آموزنده و درخور توجه است. مترجم این اثر، احمد رضا جلیلی، با درک این ضرورت آن را به زبان فارسی برگردانده است. ایشان در تمامی مراحل ترجمه از راهنمایی‌های سازنده و ویرایش دقیق استاد مصطفی ملکیان بهره‌گرفته‌اند.

کتاب دین و نگرش نوین در قطع رقعی و در ۴۸۰ صفحه سامان یافته است.^{۲۹} کتاب از پیشگفتار مترجم و مؤلف و از سه بخش تشکیل یافته است. بخش اول جهان‌بینی قرون وسطا را در سه فصل بررسی می‌کند؛ در بخش دوم، جهان‌بینی نوین در سه فصل ارزیابی شده است؛ و در آخرین بخش استیس مسائل کنونی را در خصوص حقایق دینی، عرفانی و اخلاقی به بحث گذاشته است. دو واژه نام‌فارسی - انگلیسی، و انگلیسی - فارسی و فهرست‌اعلام و مفاهیم از ضمیمه‌های کتاب است. هر چند این کتاب به یک معنا جهت‌گیری تاریخی دارد، اما مؤلف ادعا

است. نظریه نخست «غایت‌شناسی خود بنیاد» و نظریه دوم را «غایت‌شناسی خارجی» گویند.

یکی از تقابل‌های نگرش قرون وسطایی بانگرش نوین این است که دین به غایت توجه دارد، ولی علم به حالات ماشین انگاری (کارکرد فیزیکی و جسمانی). به نظر استیسی هر تبیینی برحسب علت‌ها یا برحسب قوانین طبیعی، وقتی مفهوم هدف را مطرح نسازد ماشین انگارانه است. گاهی گفته می‌شود که در علوم تجربی مفهوم وابستگی کارکردی جایگزین مفهوم علت و معلول شده است. اما استیسی می‌گوید هر دو یکی است جز این که اولی برای همه قابل فهم و دومی پیراسته و دقیق است. نگرش غایی به جهان به طور کلی خصیصه وریفایت دینی به جهان است و تفکری که در عصر آنها می‌کوشد مفهوم هدف را به کلی از سپهر حذف کند شایسته ملامت است.

یکایک واقعیت جهان باید برای آن چنان بودنش جهت عقلانی داشته باشد و این جهت عقلانی نهایی باید در هدف خیر نهفته باشد که آن چنان بودنش در خدمت تحقق آن هدف است. امکان دارد علت‌های ماشین انگارانه چیزها را به دست دهیم و اینها تا جایی که کار آبی دارند جالب و مفیدند ولی چیزی را تبیین نمی‌کنند. استیسی در ادامه نتیجه می‌گیرد: تصور از جهان به عنوان جهانی که هدف دارد، تصور جهانی که در آن همه حوادث در پرتو هدفی کیهانی معنا می‌یابند، جهانی که در آن همه جزئیات آشفته و به ظاهر بی‌معنا و نامربوط، حتی همه شرور ظاهری را می‌توان به عنوان اموری در نظر گرفت که در شاکله عظیم واحدی از اشیا جای گیرند و در پرتو کل معنا می‌یابند. این نگرش را که نگرش غایی به جهان می‌نامند به مدت بیش از دوهزار سال از عصر سقراط در قرن پنجم قبل از میلاد تا اعصار نسبتاً جدید بخشی از میراث فکری و معنوی بشر غربی بود.

ارزش‌های اخلاقی، عینی یا ذهنی

اگر ارزشی به طور کلی یا جزئی به امیال، احساسات یا سایر حالات روانی انسان وابسته باشد «ذهنی» نام دارد، وگرنه «عینی» است. سه ارزش معنایی را می‌توان از هم تفکیک کرد و تمیز داد: اگر تصویری یا شعری را خوب یا بد یا زشت یا زیباینامیم «ارزش زیباشناختی» نام دارد و اگر آدمی را خوب یا بد یا عملی را صواب یا خطا بدانیم از «ارزش‌های اخلاقی» سخن گفته‌ایم و در صورتی که وسیله مورد استفاده را خوب یا بد معرفی کنیم به «ارزش فایده‌طلبانه» اشاره کرده‌ایم.

ذهنی‌گرایی اخلاقی که از مختصات اندیشه‌نوین است از تفکر قرون وسطایی مخفی بود. برحسب متداول‌ترین روایت از ذهنی‌گرایی اخلاقی که اکنون رواج دارد، خیر و شر، صواب و خطا برای افراد خاص نسبی نیست بلکه برای فرهنگ‌ها، تمدن‌ها یا گروه‌های بزرگ اجتماعی نسبی است. در این حال استیسی «ذهنی‌گرایی گروهی» را در مقابل ذهنی‌گرایی «توماس هابز»

مطرح می‌کند.^{۳۱}

عده‌ای ذهنی‌گرایی را در موضوعات اخلاقی و زیباشناختی رد کرده و

گفته‌اند نظریه ذهنی‌گرایانه مستلزم سه موضوع است: ۱. اگر چیزی ذهنی باشد معادل این است که ارزش دارد یا خیر؟ ۲. داوری‌های ارزشی هرگز کاذب یا صادق نیست؛ لازمه ذهنی‌گرایی این است که اگر صحیح باشد در باره مطالب اخلاقی یا زیباشناختی هیچ بحث معقولی ممکن نیست و تعلیم و تربیت نیز امکان ندارد. اگر ذهنی‌گرایی هابز را قبول کنیم بحث از خوب یا بد بودن و صواب یا خطا بودن، بی‌معناست. اما به عقیده استیسی از ذهنی‌گرایی گروهی دقیقاً این نتیجه خام به دست نمی‌آید. سه موضوعی که درباره ذهنی‌گرایی مطرح کردیم صرفاً در خصوص ارزش‌های اقتصادی صدق می‌کند. هرچند استیسی دلایل ناسازگاری ذهنی‌گرایی و زیباشناختی را قطعی نمی‌داند، آنها را قابل بحث به شمار می‌آورد. همین مسئله درباره ذهنی‌گرایی اخلاقی نیز مطرح است. ارزش عینی برطبق تعریف، مستقل از میل، احساس، هدف، رأی یا دیگر حالات ذهنی انسان است. وقتی گفته می‌شود رفتار یا فعلی صواب است یعنی باید مطابق اراده خداوند باشد. چون ارزش‌های اخلاقی را خواست الهی مشخص می‌کند و نه اراده انسانی، بنابراین عینی است.

برخی نیز گفته‌اند ارزش‌های اخلاقی مطلق و منشأ ارزش‌های معنوی از قبیل نیکی، زیبایی و حقیقت‌اند. این تفکر فلسفی نیز ارزش‌ها را عینی می‌داند چون از عقل بشری مستقل است. نظر دیگر بر این است که ارزش‌های اخلاقی و زیباشناختی کیفیت عینی اشیا، افعال یا اوضاع و احوال‌اند. استیسی این نگرش را معقول نمی‌داند. وی نتیجه می‌گیرد: نظریه عینی بودن ارزش‌ها قابل دفاع است و با این تفکر که جهان را نظام اخلاقی می‌داند یکسان است. زیرا اگر قبول کنیم این گونه ارزش‌ها به حالات انسانی وابسته‌اند، پس اگر آدمی وجود نداشت ارزش‌های اخلاقی هم نبودند. این نظر در تفکر قرون وسطایی نهفته بود و افراد متدین در هر جایی بدان اعتقاد دارند. جزء اصلی نگرش دینی عینی بودن ارزش‌هاست.

استیسی می‌افزاید: سرشت نهائماً اخلاقی عالم خواه به صورت خدایی عادل و متعال تبلور یابد خواه موجودی ساری و جاری در خود بویس جهانی تصور شود. بخشی از فرهنگ‌های دینی پیشرفته بوده‌است. تصور متضاد آن یعنی ترسیم جهان کوری که نسبت به خیر و شر کاملاً بی‌اعتناست خصیصه متحصر به جهان غرب در طی سه قرن پیش و محصول انقلاب علمی قرن هفدهم است. استیسی سوگمندان می‌گوید اعتقاد مرسوم روشنفکران معاصر این است که ارزش‌ها ذهنی و نسبی‌اند و جهان نظام اخلاقی نیست. این نگرش به افکار عمومی مردم نیز راه یافته است. ولی، از آنجا که تفکر دینی کهن تر هنوز در زیر این صورت ظاهر وجود دارد، معضلات و تناقض‌هایی در اندیشه آدمیان پیداشده است.

مناسبات علم و دین (جهان‌بینی نوین)

پس از این بحث‌های مقدماتی استیسی در بخش دوم جهان‌بینی نوین را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در فصل چهارم پس از شرح اجمالی از انقلاب علمی قرن هفدهم میلادی اضافه می‌کند: نکته حائز اهمیت در مناسبات علم و دین این بود که نیوتن^{۳۲} مداخله ماوراء الطبیعی را در امور جهان به عنوان

معلول هست امکان دارد از طریق مشاهده مستقیم ثابت شود. ولی، اگر چیزی غرض است نمی توان مشاهده کرد و باید با نوعی استنباط همراه باشد که بر مبنای استوار است و آن علت هاست.

پیچیدگی بی حد علت ها: عوامل گوناگونی با هم همکاری می کنند تا مثلاً منظومه خورشیدی متعادلی پدید آید. مقایسه و تنظیم کردن آنها بایکدیگر در آن همه اجرام عیدیه، نشان می دهد که آن علت نباید اتفاقی و تصادفی باشد. به نظر استیسی این برهان که همبستگی شدید علت های همکار را شاهی بر طرح و تدبیر می داند، مغالطه آمیز است. وی می افزاید در تجربیات ما اذهان با فضیلت اشیا ارزشمند را به وجود می آورند یا مایل به پدید آوردن آنها هستند. بنابراین اشیا ارزشمند جهان را نیز باید ذهن با فضیلتی به وجود آورده باشد. ولی اگر این دلیل را به عنوان یک دلیل به جد بگیریم نقض منطقی آشکاری دارد و می توان پیشنهاد کرد اگر چه وجود اشیا ارزشمند در جهان خدایا به اثبات نمی رسانند، با این وصف وجود خدای فرضیه ای است که دست کم وجود اشیا ارزشمند را تبیین و تعلیل می کند و این دلیل بر باور کردن آن فرضیه است اما این فرضیه فقط وجود اشیا خوب را در جهان تبیین می کند و در حقیقت ضرور با آن در تضاد و تناقض است. بنابراین از هر دیدگاهی برهان حکمت و تدبیر بی ارزش است.

استیسی می گوید: «اولین رویارویی کشفیات خاص علم و باورهای کلیسا نظریه کپرنیک است. ولی نزاع علم و دین در جای دیگری روی داد؛ زیرا آن اعتقادات ویژه ای که کلیسا مجبور بود یکی پس از دیگری از آنها دست بردارد هیچ کدام برای دین ضروری نبودند آنچه ضروری بود، نگرش خاصی است که آن را دیدگاه دینی به جهان نام نهادیم که در جهان غرب به سوی سه اعتقاد عمده جلوه گرمی شود: موجودی الهی وجود دارد که عالم را آفرید، طرح یا هدفی کیهانی وجود دارد و این که جهان نظام اخلاقی است. کشف های دانش قدیم و جدید با این باور ناسازگار نیست.»

اگر چه کشفیات علمی یقیناً هیچ تأثیری در مسئله وجود خدا نداشتند، انقلاب علمی عملاً و از لحاظ تاریخی عمیقاً، ایمان به خدا را به تحلیل برد؛ زیرا در پی موج علمی قرن هفدهم امواجی از شک گرایی بوجود آورد و قرن هجدهم شکاک ترین عصر دنیای نوین بود. علت آن بود که عقول آدمیان منطقی کار نمی کرد، دانش نیوتن بر آن بود که با عقب راندن خدا به زمانی در آغاز آفرینش دنیا سرچشمه های دین زنده را به کلی بخشکاند. این که خدا جهان را آفرید و سپس قوانین طبیعی را مسئول اداره کردن آن کرد و خالق هستی از حوادث فعلی زندگی دور است، برای دین مرگبار است.

اما می توان چنین تصور کرد که خدا همیشه در کار است،^{۲۵} ولی از مجرا و به وسیله قوانین طبیعی عمل می کند و اگر غیر از این باشد نیروهای طبیعی ساقط می شوند. خداوند مدام در حال آفرینش و باز آفرینش است.

«جورج بارکلی،^{۲۶} اسقف و فیلسوف ایرلندی قرن هجدهم، می گفت وجود شیء عبارت است از این که به ادراک ذهنی در آید و در عالم اندیشه ای وجود دارد که هرگز نظر از اشیا بر نمی دارد و او دانای کل و آگاه است. بدین گونه او خدا را در اندیشه فلسفی خود جای داد. او بانی نظریه ایده آلیستی مشهوری

یک مشهور مطرح کرد او چنین اندیشید که خدا منظومه شمسی را آفریده و واداشته است که سیارات و اقمارشان با سرعت ها و حرکت های خاص خود در مدارهای خویش به دور خورشید گردش کنند. جرم ها، فواصل و سرعت سیارات را باید عقلی چیره دست به طور کامل محاسبه کرده باشد تا این مجموعه بتواند به طور مطلوب کار کند. همین موضوع درباره سیارات و اقمار دیگر نیز صادق است. البته نیوتن بی نظمی های نامیمون و تعلیل ناپذیر را از این قاعده استثنا کرد. لاپلاس^{۲۷} نظر نیوتن را نقد کرد و گفت بی نظمی های حرکت سیارات که وی نمی توانست با قانون گرانش خود بیان کند آن گونه که نیوتن اندیشیده بود، جمع شونده نیستند، بلکه خود تصحیح کننده اند. یعنی در یک دوره طولانی همه را تعدیل می کنند. بنابراین لازم نیست خدا را وارد کنیم تا بی نظمی ها را تصحیح کند و همان گونه که برای رفع این اختلالات به وجود خدا نیاز نبوده است، برای آفرینش منظومه شمسی نیز لازم نبوده است!

پیامدهای ظهور علم نوین برای دین

در فصل پنجم، استیسی پیامدهای ظهور علم نوین برای دین را بی می گیرد و یاد آور می شود که نیوتن فرد مسیحی بسیار پارسامندی بود که خداشناسی رایش از علم جدی می گرفت. اگر تصور می کرد حاصل زندگی به تحلیل بردن کلی ایمان دینی منجر می شود، سخت به هراس می افتاد. او تصویری کرد نظام مکانیکی فلکی که با تلاش های علمی تدوین کرده، دلیلی برای وجود خداوند فراهم می آورد. وی نوشت حرکتی که سیارات دارند امکان ندارد از علتی طبیعی سرچشمه بگیرند بلکه متأثر از عاملی هوشمندند. حجت این دانشمند نمونه ای است از آنچه که فلاسفه آن را برهان حکمت و تدبیر در اثبات وجود خدا می نامند و چکیده اش آن است که طبیعت شواهدی از سازگاری و وسایل یا اغراض یا به عبارت دیگر شواهدی از طراح را نشان می دهد. این خود به معنای وجود طراحی است. متفکران، علاوه بر سیارات شواهد بسیار دیگری را از این طرح آشکار در عالم به دست داده اند. لوکنت دونوی^{۲۸}، دانشمند بلژیکی، در کتاب خود - سرنوشت انسان - حجت می آورد که مولکول پروتئین که برای حیات ضروری است امکان ندارد به طور تصادفی به وجود آمده باشد، بلکه حاصل طراحی است. چرا که ساختار شیمیایی آن به قدری پیچیده و بفرنج است که صدفه بودن آن تصور ناپذیر نیست. بنابراین حیات، غرض و سازگاری اتم با اتم در مولکول پروتئین وسیله بوده است.

استیسی پس از مطرح کردن این مباحث می گوید: برهان نیوتن و حتی برهان حکمت و تدبیر که فلاسفه در اثبات وجود خدا گفته اند کاملاً بی ارزش است. زیرا هر برهان علمی برگرفته از پدیده های طبیعی است و در این صورت هرگز ممکن نیست کمتر بین تمایلی به اثبات یا رد خدا وجود داشته باشد. کوتاه سخن آن که علم ربطی به دین ندارد و این هدف دو بخش دارد یکی عدم گرایش برهان طبیعی به اثبات وجود خدا و دوم اینکه این گونه برهان ها قادر نخواهند بود وجود خدا را رد کنند. استیسی این موضوع را که همراه با معلول غرض هم بوده است نفی می کند و می گوید: این که موجودی

و آینده جهان کشتی به سوی خیر اخلاقی دارد و سرانجام خیر بر شر غالب می‌شود. اما جهان‌بینی علمی به چنین نظامی قائل نیست.

به اعتقاد استیس، عقاید هابز بازناب فلسفی علم‌جدید بود و آنچه در نظر گالیله به عنوان حقیقتی محدود به حوزه خاص فیزیک راه یافت در اندیشه‌ها به صورت حقیقتی کلی در سراسر گیتی از نومتجلی شد. او می‌گوید چون ماده از اتم تشکیل شده، این معنا به همه عالم حتی روح آدمی اطلاق می‌شود. هر چه هست مادی است و نه غیر آن. در واقع او فیزیک گالیله را به مادیت فلسفی بازگرداند. این واقعیت، هابز را به صورت ابزاری حساس برای ثبت اثر علم قرن هفدهم بر روند عام تر اندیشه‌انسانی درمی آورد. از این روی وی آن علم را براندیشه‌های اخلاقی تثبیت می‌کند. آن ذهنی‌گرایی اخلاقی که در فلسفه او آشکار می‌شود به عنوان یکی از مضامین عمده جهان‌بینی نوین به ذهن همه آن فلاسفه‌ای که از عصر او تا امروز به نحوی در سخنان خود موعظه می‌کردند که جهان نظام اخلاقی نیست، رخنه کرده است. جان دیویی^{۳۷} به عنوان سخنگوی شاخص‌ترین اندیشه امریکای روزگار معاصر، اصرار می‌ورزد که اخلاق امری انسانی است و ریشه در سرشت او دارد.

اگرچه انقلاب علمی علت نهایی ذهنی‌گرایی اخلاقی نوین بود ولی این ذهنی‌گرایی اخلاقی بلادرنگ به نسبی‌گرایی اخلاقی انجامید. استیس می‌گوید: اگرچه نسبی‌گرایی مدت‌ها قبل از ظهور علم جدیدانسان‌شناسی پا به عرصه وجود گذاشت اما جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان درمانده و مفلوک بر روی امواج خروشان اندیشه نوینی که در اثر زلزله علمی سیصد سال قبل به وجود آمد به این سو و آن سو کشیده می‌شوند. وی می‌گوید اگر نسبی‌گرایی اخلاقی را قبول کنیم هیچ حقیقت جهانی واحدی وجود ندارد که معیاری برای داوری درباره تمامی اعتقادات اخلاقی گوناگون باشد و گویا معیار صرفاً خوشایندی ذهنی فرد است.

به باور استیس مغالطه است اگر تفاوت‌های اندیشه و اعتقادات اخلاقی در فرهنگ‌های گوناگون را همان نسبی بودن اخلاقی بدانیم و متأسفانه خیل عظیمی از مردم و حتی انسان‌شناسان و فلاسفه به این دام افتاده‌اند. شکی نیست که این استدلال غلط نامعقول بر افکار عمومی اثر می‌گذارد. وی گمان قوی دارد که همین ساده‌لوحی منطقی خصیصه تفکر برخی از دانشمندان علوم اجتماعی و عده‌ای از متفکران است. او می‌افزاید: مبانی دینی کهن‌تر اخلاق در اثر طرز تفکرهای علمی از بین رفته‌اند و مبنای دیگری هم کشف نشده است. فروپاشی کنونی اخلاق بین‌المللی لاقول تا حدی ناشی از نسبی‌گرایی نوین است.

گزینش اخلاقی یا اختیار

عامل دیگری که بر آرای اخلاقی انسان‌ها تأثیر داشته اختیار است که استیس آن را گزینش اخلاقی می‌نامد. امکان گزینش میان صواب و خطاب به فراوانی روی می‌دهد که همان اختیار است. اگر قرار باشد پای نوعی مسئولیت اخلاقی در میان باشد اختیار ضروری است و اگر هیچ‌کس را از

است که بر اساس آن اشیای مادی فقط وقتی می‌توانند موجود باشند که ذهنی آنها را درک کند. به اعتقاد او یک شیء مادی از آنجا که صرفاً مشتمل بر کیفیات است و این کیفیات محسوساتی در اذهان اند فقط هنگامی وجود دارد که ذهنی آن را ادراک کند بر اساس این نظر وقتی چیزی ادراک نشود وجود ندارد. این اندیشه به وضوح نامعقول است. بارکلی پاسخ آماده‌ای دارد و می‌گوید موجود و اندیشه‌ای در عالم وجود دارد که هرگز به خواب نمی‌رود و هیچ‌گاه منظر از اشیاء بر نمی‌دارد و چون دانای کل است همیشه به همه چیز آگاه است. به این ترتیب حتی هنگامی که انسان‌ها از ادراک اشیای مادی دست بردارند همچنان موجودند. در واقع بارکلی خدا را به زور یدک می‌کشد تا نظام فلسفی اش کارگر بیفتد! روش وی با این قاعده علمی که همه امور واقع را باید با علت‌های طبیعی تحلیل و توجیه کرد و هرگز نباید خدا را برای تبیین چیزی وارد کرد، مغایر است. اثر انقلاب علمی بر اندیشه خدا چنین بود. حال باید دید اثر ظهور علم بر این اعتقاد که یک طرح یا هدف جهانی وجود دارد چه بود؟ علم می‌گوید هر چیزی در دنیا ماشین است در این صورت هر چه را در آن روی می‌دهد می‌توان به طور ماشینی تبیین کرد. اما این موضوع نباید فرجام‌گرایی را نفی کند. با این همه، یکی از ویژگی‌های اندیشه نوین اعتقاد به بی‌هدفی محض پدیده‌های جهان است.

این که تبیین غایی را غیر علمی بدانیم گزاره است. به عقیده استیس چرا باید تصور کرد که علم کلید هر معمای است. آیا ابعادی از وجود نیست که خارج از علم قرار گیرد. با این همه، علم بت جهان نوین است و خیل عظیمی از بی‌خردان شگفت زده و کورکورانه به پرستش آن مشغول‌اند. او عقیده دارد اگرچه اندیشه هدف جهان به کلی از ذهن آدمی ریشه‌کن نشده است، در کار آمدی آن باید تامل کرد. زیرا ادبیات و هنر کنونی که به جرأت می‌توان گفت جهان‌بینی عمومی این عصر را منعکس می‌کند با احساسی از پوچی و بی‌معنایی اشباع شده‌اند و این که زندگی بشر بی‌معناست پیام اصلی بخش اعظم ادبیات نوین است. او نتیجه می‌گیرد که غالب ظلمت‌ها، معضلات و فقدان سلامتی عقلی در جهان نوین و نیز افزایش بیماران روانی و عصبانیت‌ها در زمان ما نهایتاً به بی‌اعتقادی به وجود هدف یا طرح در فرآیند جهان بازمی‌گردد که یکی از پیامدهای عمده تلاش افراد پارسا و متدین بوده است که خودبانیان علم بوده‌اند. منشأ جهان‌بینی نوین سوء برداشت از علم بوده است نه خود علم. نتیجه‌گیری‌هایی که انسان‌ها از علم کرده‌اند با هیچ منطق صحیحی از علم به دست نمی‌آید.

دانش جدید و اخلاق

در ششمین فصل (در بخش دوم) استیس پیامدهای ظهور علم نوین برای اخلاقیات را ارزیابی می‌کند. وی خاطر نشان می‌کند که میان اکتشافات بنیان‌گذاران علم و هر نوع مسئله اخلاقی به هیچ‌روی ارتباط منطقی وجود ندارد ولی مفاهیم علمی اثری عمیق و نامطلوب بر اندیشه‌های اخلاقی داشته‌اند و فروپاشی این اعتقاد را که جهان یک نظام اخلاقی است موجب شده‌اند. باور به نظام اخلاقی یعنی این که حکومت نهایی صالح است

فلسفه تبلور همان اندیشه‌هایی است که مایه هنر و ادبیات‌اند و اگر چه به صورت قضایای عقلی انتزاعی است اما در وادی هنر و ادبیات به صورت‌های عینی و ملموس ظاهر می‌شود.

فلسفه یک دوره، بیش از هنر و ادبیات برای فهم جهان‌بینی آن دوره اثر بخش است. زیرا در اولی جهان‌بینی به شکل گزاره‌های روشن و در دومی به صورت احساسات و صور خیالی که مبهم و آشفته‌اند درمی‌آید با این حال اندیشه‌های فلسفی را کسل‌کننده و نظر به‌پردازی‌های بیپوده گفته‌اند زیرا با زندگی مردم ارتباط مستقیم ندارد و درباره‌ی معماهای فکری بحث می‌کند که به نظر مردم اهمیت چندانی نخواهد داشت. همچنین گفته‌اند که چون فلاسفه به معانی مختلف واژه‌ها اکتفا می‌کنند و با مسائل لفظی سر و کار دارند، مردم با نفرت به مسائل فلسفی می‌نگرند! استیسی می‌گوید کاربردهای عملی یک اندیشه تنها دلایل مناسب برای مطالعه آن نیست و چیزی به نام علم به خاطر علم هم وجود دارد که انگیزه انسانی کاملاً معقولی است. اما در خصوص نسبت دادن پیش‌افتادگی به بسیاری از مسائل فلسفی باید گفت فلاسفه این امور به ظاهر کم‌اهمیت را برای حل مسائل عمده به کار می‌گیرند و از این گذشته، این مسائل جزئی را از امور اساسی تفکیک می‌نمایند و از این رهگذر جایگاه فلسفه در رشد و توسعه نگرش نوین مشخص می‌شود.

نگرش منفی به فلسفه تحت‌تأثیر جهان‌بینی علمی یا طبیعت‌گرایی است و در واقع سرگذشت دوره جدید ماجرای نزاع بین دیدگاه دینی به جهان و نگرش مادی‌گرایی است. فلسفه در این کشمکش چه نقشی دارد: اگر به مغز فلسفه نوین برسیم می‌بینیم جهان‌بینی فلسفی همان تصویر علمی است یا آن‌که تصویر دینی را بیان می‌کند. ویلیام جیمز روایتی دینی از عمل‌گرایی عرضه کرد در حالی که دیویی از طبیعت‌گرایی سخن گفت. البته دکارت مخلوطی از این دو تفکر را داشت و می‌خواست این دو دیدگاه را با هم آشتی دهد.

طبیعی‌گرایی

در فصل هشتم، گرایش به طبیعت که ناشی از نگرش جدید است به بحث گذاشته می‌شود. استیسی یادآور می‌شود که دکارت نخستین فیلسوف بزرگ دوران نوین است که جدایی کامل از فرهنگ قرون وسطایی را نشان می‌دهد. او با اشتیاقی وافر از روحیه علمی جدید در تحقیق، به ویژه از تبیین‌افزایی طبیعت و طرد و نفی تبیینات فرجام‌گرایانه از علم حمایت می‌کرد. با وجود این از ارکان دینی نظام فلسفی او اعتقاد به نفس باطنی غیرمادی در انسان‌هاست. همچنین در تفکر او مفهوم خدا ضروری است و از نظر وی بدون این مفهوم نظام هستی از هم فرومی‌پاشد در صورتی که این مفهوم در نگرش هابز یک زائده عارضی و در حقیقت تاندازه‌ای مزاحم است! دکارت می‌پنداشت تنها راه اثبات این که ماده واقعاً وجود دارد در وهله نخست ثابت کردن وجود خداست. در واقع جهان را شامل خدا، نفس و ماده می‌دانست. برخلاف وی هابز قائل به نفوس غیرمادی نیست. وی همچنین جبرگرایی انعطاف‌ناپذیر را تصدیق کرد که از نظر تاریخی به‌انکار

لحاظ اخلاقی نمی‌توان مسئول اعمالش دانست چگونه امکان دارد اخلاقی وجود داشته باشد؟!

با وجود این بسیاری از عالمان در اختیار تردید کرده و آن را واهی دانسته‌اند. این استدلال‌ها مبتنی بر آرای استیسی است که از انقلاب علمی نشأت گرفته؛ زیرا علم با فراهم ساختن و برهان تازه‌ای در رد اختیار، این موضوع را در عصر نوین به صورت حادی در آورد.

دانش نیوتن به این پیش‌فرض انجامید که هر واقعه‌ای با زنجیره‌ای از علت‌ها متعین می‌شود. این اصل موجبیت علی، حجت جدید بر ضد اختیار را فراهم ساخت. زیرا بر این اساس هر واقعه‌ای با علت‌ها معین می‌شود. این مطلب بدین معناست که هر چه ما انجام می‌دهیم حتمی، مسلم و مقدر بوده‌است و همه اعمال انسانی با نوعی از علت‌ها مشخص می‌شوند که با اعتقاد به اصل اختیارنا سازگار است. دیدگاه مادی‌گرایانه می‌گوید انسان شیء مادی و متشکل از ذرات است و اعمالش حرکت‌های منفرد بدنی محدود است. استیسی می‌گوید تمامی این خط فکری که به انکار اختیار انجامید، هر چه و هر چه منطقی است. در علم جدید یا در دانش نیوتن چیزی نیست که لزوماً اختیار را نفی کند. «دیدگاه دوگانه انگار» به این اعتقاد متکی است که آنچه ما ذهن می‌نامیم امکان ندارد به این نحو به ذرات مادی تحول یابد. افکار، عواطف و حالات روانی، به طور کلی، وجودهای مادی نیستند. اما دوگانه‌انگاری هم به شکل دیگری اختیار را منکر می‌شود. زیرا موجبیت علی دوگانه انگار می‌گوید: اعمال ما معلول انگیزه‌ها، خواهش‌ها یا اراده‌هاست که اینها نیز علت‌های خودشان را دارند و تا بی‌نهایت علت‌های دیگری وجود دارد. بنابراین فرق نمی‌کند که ما عالم را ساخته شده ماده بدانیم یا تصور کنیم در آن دو چیز متمایز یعنی ذهن و ماده وجود دارند در هر حال اصل علیت درباره آنها صادق است و از لحاظ نظری قابل پیش‌بینی و از قیل حتمی‌الوقوع‌اند. استیسی در پایان این بحث این سؤال را مطرح می‌کند که آیا انکار اختیار و هر چه و هر چه در این مورد در تحلیل بردن اخلاق تأثیر عملی داشته است؟ وی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: انکار اختیار عملاً به متفکران منحصر بوده است و به نظر نمی‌رسد که در حد شایان توجهی به درون قشر تحصیل نکرده‌راه یافته باشد. از این رو با فقدان اعتقاد مؤثر به خدایا به هدف جهان که تفکر عامه را تحت‌تأثیر قرار داده است، تفاوت دارد. زیرا وجود اختیار در هر لحظه در زندگی ما آشکار است و صرفاً انسان‌های بسیار عالم و زیرک، این‌گونه مسائل واضح را منکر می‌شوند.

فلسفه و نگرش‌های علمی

نویسنده در آغاز فصل هفتم تأکید می‌کند که فلسفه یک قوم یا عصر، جزء لازم فرهنگ و حیات فرهنگی آنان است و بدون شناخت آن، دید معیوب و ناقصی از آن قوم و عصر داریم. جهان‌بینی به صورت گوناگون در فعالیت‌های فرهنگی عمده یک عصر یا فرهنگ یعنی در هنر، ادبیات، دین و بالاخره فلسفه جلوه‌گر می‌شود از این رو این عناصر همچون شاخه‌های درخت واحدی هستند.

گذاشته می‌شوند.

به نظر استیسی شایع‌ترین مکتب فلسفی در عصر مامکتب اثبات‌گرایان منطقی است.

اعضای این مکتب در بسیاری از مسائل فنی فلسفی کاری اساسی و مفید انجام داده‌اند. برداشت آنان از اثبات‌گرایی از نظر نحوه بیان و حجمیت‌هایی که برای تأمین آن به کار می‌برند با نگرش آگوست کنت تفاوت دارد با این همه روح این دو فلسفه یکی است و هر دو مستلزم جهان‌بینی واحدی است.

با این همه، آنان همه گزاره‌های مابعدالطبیعی را بی‌معنا می‌دانند. اگر اثبات‌گرایی به معنای نگرش کلی در باب سرشت جهان باشد در این صورت به‌طور حتم حاوی تازگی ما بعدالطبیعه است. چه اثبات‌گرایان قبول داشته باشند و چه منکرش گردند. نگرش اثبات‌گرایی به طور حتم بر این اعتقاد است که گفته‌های اخلاقی امور واقع را بیان نمی‌کنند بلکه صرفاً عواطف، احساسات یا نگرش را وصف می‌کنند و چون این امور صرفاً تعبیر تمایلات انسانی‌اند، درجهان خارج از ذهن انسان شالوده‌ای ندارند و این که جهان نظام اخلاقی نیست از نکات ثابت جهان‌بینی‌های دوران نوین است.

این گونه تصویر، یک جانبه است؛ این که هیچ هدفی نیست و جهان و همه آنچه در آن هست از جمله آدمیان محکوم نیروهای مادی کورند و هیچ خوبی، زیبایی و ارزشی در عالم نیست به جز آنچه انسان‌ها جعل کرده‌اند؛ این که همه ما عاجز و درمانده به راه‌های از پیش تعیین شده‌ای کشیده می‌شویم و هیچ گونه حق انتخاب و ضبط و مهار سرنوشتمان را نداریم. بدیهی بود که از میان فلاسفه، شاعران، هنرمندان و دیگران، اعتراض‌ها و واکنش‌هایی در مخالفت با این تفکر ظاهر شد. روح انسان در برابر چنین نتیجه‌گیری‌هایی برمی‌آشوبد و این عصیان به شکل بازگشت به نگرش دینی‌تر به جهان درمی‌آید و روحیه دینی فراخور عصری که در آن پیدا می‌گردد، جلوه‌گر خواهد شد. متدینین گفته‌اند طغیان به نفع نگرش دینی به جهان مولود این واقعیت است که دین به خوبی از انحاء حقیقتی الهی است و مقهور علم یا چیز دیگری نمی‌شود.

اعتراض متفکران

نهمین فصل کتاب که آخرین مبحث بخش دوم است به اعتراض‌ها و واکنش‌ها در خصوص طبیعت‌گرایی و آثار و عوارض آن می‌پردازد. انگیزه بارکلی همان‌گونه که در آثارش آمده است و خود به‌صراحت اعلام می‌کند مقابله با شک‌گرایی، الحاد و بی‌دینی رایج است. به همین دلیل ایده آلیسم را تعلیم می‌کرد و آن بدین مفهوم است که هر چیزی در دنیا محصولی از نفس است. وی می‌گوید عالم فقط از اذهان و تصورات آنها تشکیل شده است؛ هر چند منکر وجود اشیای مادی نیست ولی می‌خواهد ثابت کند که جهان مادی را که ما با حواسمان ادراک می‌کنیم از این جهت که تصور است فقط در یک‌ذهن می‌تواند وجود داشته باشد. ذهنی که همه‌اشیاز این رو که تصورند در آن جای دارند، ذهن الهی است. بار کلی تصورات را

انجامید. حتی می‌گفت والاترین آمال انسان چیزی جز حرکات ذرات مادی نیست و نیز تأکید کرد در جهان نظام اخلاقی وجود ندارد چون ارزش‌های اخلاقی نسبی است. از این رو همه ساز و برگ نگرش علمی به جهان در برابر نگرش دینی عمدتاً در فلسفه هابز آشکار می‌شود.

استیسی پس از مقایسه نظریات این متفکر اضافه می‌کند هابز با این که از قدیمی‌ترین شارحان نگرش علمی به جهان است یکی از خام‌ترین آنها نیز هست. او حتی بدیهی‌ترین اشکالات را نمی‌بیند که البته با گذشت زمان آشکار شدند. به گونه‌ای که نمایندگان بعدی طرز تفکر نوین غالب در مقام مواجه شدن با آنها نظر یاتشان را به طور فزاینده‌ای اصلاح کرده‌اند. البته این نظریات در اصل متفاوت نیستند بلکه عالمانه‌ترند. در حالی که هابز ناپخته‌ترین متفکر طبیعی‌گرا بود، دیوید هیوم باریک‌اندیش‌ترین و دقیق‌ترین و احتمالاً بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌رود. هیوم در باب علت و معلول، توالی منظم یا به عبارت خویش پیوستگی پایدار را مطرح کرد. او می‌گفت همه تصورات ما از جهان مادی از طبع‌های حسی ناشی می‌شوند در حالی که تصوراتمان درباره واقعیات روانی از انطباعات بازتابی ناشی می‌شوند به اعتقاد وی حتی تصورات اشیای تخیلی ریشه در احساسات دارند. او می‌گفت آنچه می‌توانید مشاهده کنید امور واقع است نه ضرورت آنها. این قضیه دقیقاً یعنی این که امکان ندارد احساساتی را که تصور مفروض ارتباط ضروری از آنها نشأت گرفته است تعیین کرد؛ بنابراین چنین تصویری وجود ندارد. این نظر باعث پیدایش تفکری گردید که «نظریه توصیف علمی» خوانده می‌شود بر اساس این نظریه، علم هرگز کاری به جز وصف آنچه روی می‌دهد نمی‌تواند انجام دهد. علم هرگز قادر نیست دلیل روی دادن وقایع را بیان کند و تبیینات علمی صرفاً توصیف‌های کلی‌اند. علم نمی‌تواند دلایلی در اختیار بگذارد چرا که بر اساس دیدگاه هیوم هیچ دلیلی در کار نیست و مطالبه آنها بی‌معناست. جان کلام فلسفه او، که از علم سرچشمه گرفته است، بی‌جهت، بی‌هدف و بی‌معنا بودن جهان است.

استیسی به این دیدگاه انتقاد می‌کند و آن را غیر منطقی می‌داند. آنچه هیوم نشان می‌دهد ارتباط ضروری بین رویدادها نیست؛ البته این ارتباط باهدف همسان نیست. استیسی می‌افزاید: دنیای واقعیت ضرورتاً خردگریز نیست به این معنا که بی‌هدف باشد زیرا چه‌بسا به علت اهداف الهی است که جهان در واقع آشفته نمی‌شود و از قوانین منظمی پیروی می‌کند. ولی دنیای هیوم بی‌معنا و خردگریز است و هدفی هم ندارد. وی اضافه می‌کند: چرامی‌پرسم زشتی‌ها و شرور اتفاق افتاده و می‌خواهیم بدانیم مصیبت‌ها و دردها را چگونه باید توجیه کرد. این مسئله پیش فرض این است که به علت یا دلیلی علی‌رغم همه ظواهری که خلاف آن است فرآیند جهان سرانجام به عدالت بینجامد. از این رو مسئله شر مبتنی بر این است که جهان نظام اخلاقی است و این موضوعی است که هیوم آن را منکر می‌شود. از این رو در جهان‌بینی نوین مسئله شرور معنایی ندارد.

آگوست کنت^۸ با هیوم هم‌عقیده است که علت به معنای نیرو یا ارتباطی ضروری در اصل مشاهده‌ناپذیر است. به همین دلیل امور مابعدالطبیعی کنار

برجای گذاشت، در آستانه قرن بیستم رو به زوال گذاشت و طغیانی بزرگ بر ضد ایده آلیسم و جنبش فکری که با کانت شروع شده بود فرا رسید. ایده آلیسم جای خود را به رئالیسم،^{۴۰} پراگماتیسم^{۴۱} و پوزیتیویسم داد. نیمه اول قرن بیستم بازگشت به نگرش علمی بود که بار دیگر جهان بینی متداول کنونی را تشکیل داد و در فلسفه و هنر آشکار شد. از آغاز این قرن سه حرکت با سه مکتب در فلسفه پایه گذاری شد.

۱. رئالیسم: فلسفه ای سلبی بود و از این که جهان مادی محصول ذهن نیست دفاع می کرد. از این رو نگرش دینی را رد می کند.
۲. پراگماتیسم: این مکتب در آثار ویلیام جیمز بالحنی دینی آغاز شد ولی در آثار جان دیویی باطبیعی گرایی تمام عیار خاتمه یافت.
۳. پوزیتیویسم: که اکنون رایج ترین مکتب در میان فیلسوفان جوان تر است. این نگرش بازگشتی است به هیوم استاد چیره دست طبیعی گرایی. استیسی می گوید درخصوص ادامه این وضع هیچ نشانه ای جز تداوم علم و نگرش طبیعی گرایانه به جهان دیده نمی شود. چیزی در افق پدیدار نیست که خبر از تغییر و تحول بدهد البته فلسفه و البته اعتراض به افزارواری علم بود لکن اندیشه اش تأثیری بر تفکر عصر حاضر نگذاشته است.

آیا نشانه هایی از تغییر عقیده وجود دارد؟ استیسی در پاسخ این سؤال می گوید، روی آوردن به کلیساها، متدین شدن دانش پژوهان و تحولاتی در شعر و هنر با توجه به مسائل دینی گویای این است که مردم واکنشی به جانبداری از نگرش دینی نشان داده اند ولی باید مواظب بود امواج سطحی را با حرکت های عمده اشتباه نگیریم. حرکت عظیم روح آدمی به اندیشه ای بزرگ و الهام بخش نیاز دارد که باعث حرکت مثبت جدیدی شود. در حال حاضر هیچ نشانه ای از ظهور چنین اندیشه ای مشاهده نمی شود. پیامد طبیعی گرایی برای جهان، پوچی، نومیدی، یأس و بیماری روانی بوده است.

آموزه های دینی و تجربه های عرفانی

در سومین و آخرین بخش کتاب تحت عنوان مسائل کنونی، مؤلف کوشیده است نتیجه های معقولی را در باب مسائل بزرگی که جامعه با آن مواجه است ارائه نماید و برای رسیدن به این مقصد سه مسئله را مطرح می کند:

۱. مفهوم جزمیات و آموزه های دینی به منزله اسطوره ها و صور خیال. این که همه آموزه های دینی اسطوره و خیال باشند بدین معناست که هیچ کدام از آنها به معنای حقیقی شان صادق نیستند.

استیسی می گوید: رویه ای که من اتخاذ می کنم این است که تنها یک اندیشه جزمی را برگزینم و نشان دهم که میان غالب ادیان مشترک است و بیشتر مردم آن را بنیادی ترین آموزه دینی می دانند. اندیشه ای که چنانچه به معنای حقیقی اش گرفته شود دلیلی در دست نداریم که باور کنیم آن آموزه صادق است. براساس این آموزه موجودی به نام خدا وجود دارد که عقل آگاه است و در ذهن خود طرحی ریخته و جهان را مطابق با هدفش خلق کرده است.

نخست باید گفت که علم مطلقاً به این موضوع ارتباط ندارد و آن نوع

مترادف احساس به کار می گیرد و این موضوع خود آشفتنگی معناشناختی به وجود می آورد. او می گوید ماده و شیء وقتی از ادراک آنها دست برداریم معدوم می شوند مگر آن که بپذیریم ذهنی هست که مدام آنها را ادراک می کند و همه چیز را در جهان هستی نگه می دارد. اگر چه این فلسفه پاسخ کوبنده ای به نگرش طبیعی گرایی بود اما مانع آن موج نشد.

امانوئل کانت تحول بزرگی در تاریخ تفکرات^{۴۲} انسانی به وجود می آورد. فلسفه او ساختار گسترده ای است که خطوط فکری متفاوتی را با هم ترکیب می کند. او نخستین متفکری بود که به ابعاد عمیق تری از ضدیت میان نگرش طبیعی گرایانه به جهان و این نگرش که چگونه نگرش نخست ریشه در علم دارد پی برد. کانت عقیده داشت دفاع از دین از طریق تأکید بر نقاط ضعف علم و توسل به استثنائاتی که در قوانین علمی وجود دارد اگر هم به جایی برسد برای دین همان قدر زیان بار است که برای علم.

کانت ضمن آنکه از مسائل علمی حمایت می کند بر حقایق دینی نیز صحنه می گذارد. او به تضاد معارف قدیمی بین علم و دین اشاره نداشت و این تضاد را به شکل جدید به کار نگرفت. او مفاهیم کلی را از مفاهیم دیگر تفکیک می کند و این دوازده مفهوم را مقولات می نامد که مهم ترین آنها اینهاست: وحدت (واحد بودن)؛ کثرت (متعدد بودن)؛ تمامیت (کل بودن)؛ علیت (علت و معلول بودن)؛ فعل و انفعال (تأثیر بر چیزهای دیگر و متأثر شدن از چیزهای دیگر).

جهان کانت را می توان جهان مکانی - زمانی نامید که علم در آن کار برد دارد اما واقعیت نیست، فقط نمود است. ما در قالب صوری، اشیا را ادراک می کنیم. در مقابل این جهان، جهانی وجود دارد که اشیا فی نفسه در آن وجود دارند و واقعی است که کشف و شهودهای دینی ما بدان ناظر و در آن صادق اند و جهان واقعیت خارج از مکان و زمان است. طرز تفکر دینی صادق است. جوهر اندیشه کانت این است که باور کنیم ساختمان ذهن، ما را از شناخت واقعیت بازمی دارد و تلاشی برای شناخت یافته ام آن ضرورتاً ما را گرفتار سردرگمی و تناقض می کند.

ایده آلیست های آلمانی که بلافاصله پس از کانت آمدند مرید وی بودند ولی با او اختلافات بنیادی پیدا کردند. آنان این اندیشه را که «جهان مکانی - زمانی» نمود است از او گرفتند اما این نتیجه گیری را که واقعیت شناختی نیست رد کردند. آنان معتقد بودند که برای عقل امکان پذیر است که از پرده نمودها به درون رخنه کند و به واقعیت و رأی آنها برسد.

استیسی، سپس بحث را ادامه می دهد و به نگرش رمانتیک به جهان می رسد که همان رمانتیسیسم است. براساس این تفکر، جهانی که ما با حواس و عقلمان درک می کنیم (یعنی مکان و زمان) صرفاً نمود یا تجلی کیفیت معنوی پنهان و عمیق تری است که ورای آن قرار دارد. حتی جسارت ورزیده می گویم جوهر جهان، رمانتیکی است که از کانت و دو جهانش، یکی نمود و دیگری واقعیت، سرچشمه می گیرد.

اگر چه ایده آلیسم فلسفی بر هنر و ادبیات رمانتیک قرن نوزدهم اثر گذاشت و در دهه های آخر این اندیشه به شکوفایی رسید و آثار عمده ای

اندیشه‌ای که برای ایمان حقیقی زیان آور است همیشه از فلاسفه به ما رسیده است نه از دانشمندان علوم. اگر قبول کنیم که همه ادله مثبت وجود خدا بی اعتبارند این مطالب اثبات نمی‌کند که خدا وجود ندارد. در هر اندیشه کلامی خدا نامتناهی انگاشته می‌شود. خدا عقل مطلقاً خیر خواه و قادری است که جهان را آفریده و بر آن حکم می‌راند و اسطوره‌ها و صور خیال رمزی از حقیقت ژرف تر هستند.

۲. طریقه زندگی مقصد حال: دو طریقه زندگی وجود دارد: ناگواری‌ها را با خوشی‌ها تلقی کردن؛ و طریق قدسیان که هیچ بهجتی و لذتی جز در نامتناهی و نزد خداوند نمی‌شناسند. استیسی می‌گوید درست است که می‌توانید خوش بگذرانید و لذت‌ها را بچشید اما در عمق این لذت‌ها تهی‌واری و بطلت دیده می‌شود. به همین سبب است که مدام خود را غرق این امور زودگذر می‌کنیم. به این ترتیب ژرفای هستی خود را به فراموشی می‌سپریم و می‌خواهیم باروی آوردن به این لذت‌ها از مسائل اصلی غافل باشیم.

حقیقت ذاتی دین، این است که از این ظلمت‌درونی راهی به بیرون هست، طریقی به درون نور. مقصد راه کنونی شما بوجی و بطلت است ولی در راه دیگر سعادت وجود دارد. این که گفته می‌شود با خوب زیستن از لحاظ اخلاقی می‌توان به رستگاری رسید کافی نیست.

نکته مهم دیگر، گوهر دین و عرفان است. به ادعای وی دین نهایتاً عرفانی است یا از جنبه‌های سرشتی بشری ناشی می‌شود. بنابراین همه متدینین کمابیش عارف‌اند. قدیس، به تمام معنات دین است و عرفان مایه زندگی اوست. یعنی حالتی است که در آن تمامی تمایزها از بین می‌رود و مغلوب می‌شود و صاحب تجربه از آنها می‌گذرد به گونه‌ای که همه امور مختلف با هم همسان می‌شوند.

در تجربه عرفانی چهار نکته نهفته است: الف) همه چیز یگانه است و هیچ تمایزی بین شاهد و مشهود (سوژه و ابژه) وجود ندارد؛ ب) بینش فراتر از عقل قرار می‌گیرد؛ ج) این مقام ناگفتنی است و هیچ کلامی قادر به بیان آن نیست. زیرا کلمات به تمایزاتکا دارند یعنی به عقل؛ د) این تجربه با وارستگی، بهجت و آرامش توأم است و فراتر از زمان و مکان است و خصوصیت عدم تناهی دارد. یعنی چیزی خارج آن نیست که آن را به حد و حصر در آورد.

این بی‌کرانگی بینش قدیس منشأ تمامی اسطوره‌ها در باب حکمت، قدرت و علم بی‌انتهای خداست. بینش وحدت‌بخش مذکور، به مهر و شفقت یعنی به سرچشمه‌های زندگی شرافتمندانه منجر می‌شود. زیرا در این نگاه همه تفاوت‌ها از جمله تفاوت من و تو که منشأ خویش‌خواهی و خودپرستی است محو می‌شود. به محض آن که نفس، تفاوت‌ها را درک کرد خواهش، حرص و طمع را برمی‌انگیزد و به دنبالش رنج و مصیبت می‌آید.

۳. آیا تجربه قدیس منضم نگرش خاصی به هیئت عالم است یا خیر؟ در این باره دو نگرش وجود دارد. بدین معنا که عارف تجربه دارد که باویژگی‌هایی توأم، ولی ذهنی است. نگرش دوم عینی‌گرایانه است. بدین

آرمان‌های اخلاقی و زندگی انسان

آخرین موضوعی که استیسی در این نوشتار به بحث می‌گذارد اخلاقیات است. او در طلیعه این فصل می‌گوید ظهور طبیعی‌گرایی علمی برای نگرش نوین مسئله بزرگ دیگری را پدید آورده که آن مبانی اخلاق است. استادان فلسفه و روان‌شناسی با انکار اختیار، اخلاق را نفی می‌کنند زیرا در این صورت نمی‌توان به کسی گفت که اعمالش اشتباه است و به این ترتیب تمامی اندرزهای اخلاقی عاری از مفهوم‌اند. کسی که در شرایط اجباری به عملی دست می‌زند نمی‌توان او را مسئول اعمالش دانست. حتی آنان که در مقام استادی در مطالعات و تالارها سخنرانی خود اختیار را نفی می‌کنند در هنگام انجام دادن کارهای عملی و حتی در پیش پا افتاده‌ترین کارها چنان رفتار می‌کنند که گویی آنان و دیگران مختارند. گویا نزاع صرفاً لفظی است و واقعی نیست و ناشی از خلط معانی و اژه‌هاست.

این مسئله از این واقعیت پدید آمده است که عالمان و به خصوص فلاسفه تعریف نادرستی از اختیار را تسلیم گرفته‌اند و سپس با پی بردن به این که چیزی در دنیا وجود ندارد که مصداق تعریفشان باشد اختیار را منکر شده‌اند به گفته استیسی در سراسر دوره نوین تا همین چندین پیش، منکران و مدافعان فلاسفه در پذیرفتن این موضوع، متفق بودند که موجبیت علی و معلولی با اختیار مغایرت دارد.

البته نگرش معقول این است که همه افعال انسانی، خواه آزادانه و خواه به اجبار انجام می‌شود، یاب‌طور کلی در اثر علت‌ها ایجاد می‌شوند یا لاقلاً به اندازه سایر رویدادها در طبیعت متعین‌اند. بنابراین نامعقل بودن یا عدم موجبیت علی تعریف نادرستی از اختیار است.

علت‌های بی‌واسطه افعالی که آزادانه انجام می‌شود حالت‌های روانی فاعل است ولی علت‌افعالی که به اجبار صورت می‌گیرد اوضاع و احوال خارج از فاعل است.

مسئولیت اخلاقی نه تنها با موجبیت علی سازگاری دارد بلکه مستلزم آن است. مجازات بر این فرضیه استوار است که رفتار انسانی به لحاظ علی متعین می‌باشد. اگر اعمال و اراده‌های انسانی نامعقل می‌بودند کیفر یا پاداش یا در حقیقت انجام دادن هر کار دیگر برای اصلاح رفتار آدمیان بی‌ثمر بود. از این رو مسئولیت اخلاقی از میان می‌رفت و این موضوع حجتی قوی در رد این نگرش مشترک فلاسفه است که اختیار را به معنای عدم موجبیت علی

گرفته‌اند.

امتیاز بزرگ نگرش دینی این است که به اخلاقیات مبنای استواری در سرشت نامتغیر جهان اعطا می‌شود و نه مبنای متزلزلی در سرشت دائم‌متغیر آدمیان. زیرا در نگرش مذکور صواب یا خطا بامشیت الهی تعیین می‌شود و ارزش‌ها و قوانین اخلاقی عینی‌اند و برای تمامی انسان‌ها اعتبار دارند و از عصری به عصر دیگر یا فرهنگی به فرهنگ دیگر فرق نمی‌کنند. چرا که از یک خدای نامتغیر یا از یک هدف جهانی ثابت یا از یک مطلق سرمدی سرچشمه می‌گیرند و اگر عینی‌گرایی اخلاقی جای خود را به ذهنی‌گرایی بدهد از معنای واقعی تهی شده است. به علاوه هیچ وجه تمایز بین خوب و بد وجود ندارد و براساس چنین نظری جایی برای پیشرفت در آرمان‌های اخلاقی باقی نمی‌ماند.

استیس درصدد دفاع از این نگرش است که اخلاق در حقیقت دنیایی دارد که می‌توان آن را به‌طور معقولی استوار و محکم ساخت و به نسبی‌گرایی آشفته منجر نمی‌شود. ولی آمال و آرمان‌های اخلاقی شالوده بسیار عمیق‌تری در دین دارند و از دین منشأ می‌گیرند. در این مسیر وی نظر هانری برگسون^{۳۲} را که می‌گفت اخلاق دارای دو خاستگاه است بر حق می‌داند. یکی از آنها فشار اجتماعی ناشی از ملاحظات صرفاً منفعت‌طلبانه است و دنیوی می‌باشد. خاستگاه دیگر آن عرفان است که در نظر استیس با دین همسان است. این هدف‌ها در جامعه انسانی هماهنگ می‌شوند و در هم ادغام می‌گردند و تمایزناپذیر می‌شوند و به صورت اخلاقی واحد ظاهر می‌گردند. به اعتقاد استیس لاقول سه‌نوع هدف انسانی مشترک وجود دارد که منابع قواعد کلی سلوک است: صیانت نفس که می‌تواند منشأ قواعد احتیاط یا ایمنی باشد؛ سلامت بدنی، این ویژگی سرچشمه قواعد پزشکی، بهداشت و تغذیه است؛ و خوشبختی که قواعد اخلاقی از آن نشأت می‌گیرد.

رعایت قواعد ایمنی در تمامی اعصار و جوامع برای همه انسان‌ها در هر کجا الزام آور است. چرا که این قواعد، پیامد قهری یک هدف انسانی عام یعنی صیانت نفس است و گستره‌ای کلی دارد؛ اصول پزشکی نیز این‌گونه‌اند و تمامی آدمیان برای حفظ سلامت خود آنها را مراعات می‌کنند؛ اما خوشبختی یک غرض انسانی عام است و این ویژگی نه تنها شامل حفظ سلامتی جسمی است بلکه سلامت شخصیت و نیز مناسبات فردی و اجتماعی سالم را دربر می‌گیرد.

ممکن است، عالم اخلاق که طیب روح است قواعدی عام وضع کند که برای همه انسان‌ها معتبر است؛ لکن کاربرد دقیق آنها به خلق و خوی افراد مختلف بستگی دارد. یعنی باید با هر فرد بر حسب نیازها یا خواهش‌های وی رفتار کنیم. زیرا افراد باهم متفاوت‌اند. این نکته بدین معناست که حتی قواعد اخلاقی بسیار عام و مبهم، نسبی‌اند و احکام جزئی در این قلمرو قرار می‌گیرند. اما نسبی‌گرایی اخلاقی تمام عیار که بر این تصور است که قواعد کلی معتبر وجود ندارد مرتکب خطا می‌شود.

در این طرز تفکر، تصور بر این است که اخلاق به فرهنگ‌ها یا اعصار خاصی وابسته است در حالی که قوانین اخلاقی با سرشت انسانی، صرف‌نظر از ملیت، فرهنگ یا دوره، ارتباط دارد. آنچه صواب است به واقعیت‌های مسلم

در باب سرشت انسانی فی حد نفسه بستگی دارد و این نگرش که اخلاق بر پایه خوشبختی و سعادت انسان استوار است ذهنی‌گرایانه است زیرا آن را به هدف‌های انسانی و روان‌شناسی افراد وابسته می‌سازد و نه به سرشت جهان بیرون از انسان. این است که نسبی‌گرایی از ذهنی‌گرایی نتیجه نمی‌شود و در این باب نگرش نوین مرتکب خطایی بزرگ شده است.

در بینش عرفانی شخص از تمامی تمایزات عبور می‌کند و خواست و عشق و علاقه‌اش برای خودش نیست و برای همه انسان‌هاست.

همین امر عرفان را منشأ زندگی اخلاقی می‌سازد و شالوده دینی اخلاق را پدید می‌آورد.

این سؤال پیش می‌آید که این ویژگی برای توده‌های مردم که هیچ تصویری از بینش وحدت‌بخش قدیسان و عرفا ندارند به دست نمی‌آید. استیس در پاسخ می‌گوید این تجربه عرفانی به‌طور بالقوه در تمامی انسان‌ها وجود دارد و مرتبه نازلی از این معرفت را افراد عادی درک می‌کنند که آن را احساس دینی نامیده‌اند. بدیهی است که عده‌ای حقیقت را خیلی روشن و آشکار و عده‌ای دیگر تیره‌تر ادراک می‌کنند.

استیس در پایان می‌گوید آرمان‌های اخلاقی فقط ابزاری انسانی برای نیل به بقا و لذت‌اند. در تنازع طولانی و غم‌انگیز حیات بر روی این سیاره، از‌صور دانی حیات گرفته تا مراتب عالی، در مصائب و رنج‌های هولناکی که بشر برای رسیدن به شیوه‌های شرافتمندانه‌تر بر خود هموار می‌سازد و با این همه بی‌بوسته فرو می‌افتد و باز برای فرا رفتن می‌کوشد، در آرزوهای مبهم انسان برای جاودانگی و نیل به شکل شادمان‌تری از حیات، برای خدا، برای نوعی از زندگی که صرفاً حیوانی نیست بلکه الهی نیز هست، همه اینها فقط تلاش‌های بیهوده مشت‌خاک جاندار برای بقا یا التذاذ نیست بلکه در آنها نوری جریان می‌گیرد که از آنچه سرمدی است سرچشمه می‌گیرد. نوری که درون ظلمات زندگی جربان می‌یابد.

تأملی در اندیشه‌های استیس

همان‌گونه که اشاره شد استیس با شهامت و شجاعت برای دفاع از اندیشه دینی و غیرممتناهی بودن ارزش‌های اعتقادی و عینی بودن موازین الهی، تفکر فیلسوفان طبیعی‌گرا را مورد انتقاد و ملامت قرار می‌دهد؛ با دلایل و براین منطقی‌اندیشه‌های آنان را رد می‌کند؛ و با تمثیل‌های جالب و نمونه‌های ملموس، حقایق و مطالب عمیق و ژرف‌را در اختیار خواننده قرار می‌دهد. اما باید توجه داشت که اندیشه‌ها و نظریات او نیز قابل نقد، بحث و بررسی است.

وی آنچه را که در اسلام، به‌خصوص در قرآن، درباره خلقت جهان در مدتی معین مطرح شده است، بی‌اساس می‌داند و برای رد آن از کشف‌های زمین‌شناسی دفاع می‌کند. از نظریه داروین درباره تکامل انواع و نیز جدا نبودن انسان‌ها از حیوانات حمایت می‌کند که این موضوع نیز براساس اندیشه‌های اسلامی پذیرفتنی نیست. استیس به‌ثبوت قائل است و برای شرور، همچون امور خیر و خوبی‌ها و اشیای مفید، هویتی مستقل قائل است. درحالی که بدی‌ها و مسائل منفی و ناگوار حالت عدمی دارند و در غیاب فضایل حضور آنها را احساس می‌کنیم. وقتی از نظام اخلاقی جهان بحث

انقلاب اسلامی برای بار پنجم به چاپ رسید. در واقع فصل تقدم در معرفی این فیلسوف به خوانندگان ایرانی از آن مرحوم حمید عنایت است.

18. A Critical History of Greek Philosophy
19. The Concepts of Morals
20. Meaning of Beauty
21. The Destiny of Western Man
22. The teachings of the Mystics
23. Man Against Darkness and other issues

۲۴. این اثر را بهاءالدین خرمشاهی ترجمه کرده و انتشارات سروش در ۱۳۵۸ به چاپ رسانده است. ۱۳۶۱، ۱۳۶۷ و ۱۳۷۵ تجدید چاپ شده است.

۲۵. عرفان و فلسفه، استیس، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پیشگفتار مترجم، ص نه.

۲۶. فلسفه هگل، همان، ترجمه حمید عنایت، توضیح مترجم، ص بیست و شش.

۲۷. عرفان و فلسفه، پیشگفتار مترجم، ص ده و یازده.

28. Religion and The Medern Mind (1952)

۲۹. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۷۷ توسط انتشارات حکمت به طبع رسید و در آبان ۱۳۸۱ تجدید چاپ شد.

30. Alfred North whitehead (1861-1947)

31. Thomas Hobbes (1588-1679)

32. Sir isaac Newton

ریاضی دان، فیزیک دان و فیلسوف انگلیسی (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷م)

33. Laplace

اخترشناس و ریاضی دان فرانسوی (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷)

34. Lecont du Nouy.

۳۵. همان چیزی که قرآن مطرح می کند: «کل يوم هوفی شأن»

36. George Berkeley

اسقف و فیلسوف هلندی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م)

37. John Dewey

فیلسوف، منتقد و نظریه پرداز در تعلیم و تربیت (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲م)

38. August cont

فیلسوف اجتماعی فرانسه (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷م)

39. Immanuel Kant

فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)

40. realism

41. pragmatism

42. Henri Louis Bergson

بانفوذترین فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱م)

می کند، این اعتقاد را در تمامی ادیان و مذاهب بررسی می کند ولی از نظر اسلام در این باره سخنی نمی گوید.

نکته دیگر این که وی در هنگام بحث در اخلاق و خصال انسان ها و مسئولیت های فردی و اجتماعی از وجدان آدمی هیچ سخنی نگفته و جایگاه آن رامشخص نکرده است. استیس در مطرح نمودن نکات فلسفی و کلامی کرارا از موضوعاتی سخن می گوید که قبلا درباره آنها بحث کرده است و این تکرار خسته کننده، بر کتاب دین و نگرش نوین سایه افکنده است.

مترجم محترم و ویراستار ارجمند کتاب برای برگرداندن این اثر به زبان فارسی و قابل فهم کردن مطالب آن برای فارسی زبانان زحمات وافری را تحمل کرده اند و دقت فراوان داشته اند. با این همه، در نگارش و آرایش عبارات و مفاهیم کتاب کاستی هایی قابل مشاهده است.

همچنین با وجود آن که مترجم محترم کوشیده است اسامی، عناوین خاص و واژه های تخصصی کتاب را در متن داخل گیومه مشخص کند و در پاورقی معادل لاتین آن را بنویسد، این موضوع به طور کامل رعایت نشده و مواردی از قلم افتاده است. در ضبط کلمات معادل نیز خطاهایی احياناً چاپی و تایپی نیز رخ داده است که انتظار می رود این موارد در چاپ های بعدی برطرف شده و این کتاب با پالایش و پیرایش افزون تر در اختیار علاقه مندان قرار گیرد.

پی نوشت ها:

1. Walter Terence Stace.

2. Bathcollege

3. Fetter College

4. Trinity College

5. Seylan (sarilanka)

این کشور در جنوب آسیا و در اقیانوس هند واقع است.

6. Colombo

7. Princeton

8. Naturalist

۹. نک کنیده عرفان و فلسفه (Mysticism and Philosophy)

به قلم استیس، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مقدمه مؤلف:

10. The Theory of Knowledge and Existence

11. Georg wilhelm Friedrich Hegle (1770-1831)

12. David Hume

13. Sir Thomas More

14. Bertrand Russell

15. Positivism

16. Time and Eternity

۱۷. این کتاب را دکتر حمید عنایت ترجمه کرده و انتشارات کتابهای

جیبی در ۱۳۴۷ به چاپ رسانده است. این اثر، قبل از انقلاب اسلامی به چاپ چهارم (در سال ۱۳۵۵) رسید و در سال ۱۳۷۱ توسط انتشارات و آموزش