

کلی از دیدگاه راسل با تکیه بر نظریه مُثل*

دکتر ناصر محمدی**

چکیده

این مقاله بر آن است تا سیر تحول مسئله کلیات را با تأکید بر نظریه مُثل از دیدگاه راسل، مورد بررسی قرار دهد. همچنین سعی شده است که این مسئله در آثار متقدم و متأخر او نیز مورد ملاحظه قرار گیرد که آیا تغییری در نگرش وی به وجود آمده است یا نه؟ در مسئله کلیات چند نظر وجود دارد: ۱. کلیات، نام و اسامی بیش نیست ۲. کلیات، وجود واقعی دارند، نظیر مُثل افلاطونی. ۳. کلیات در ضمن افراد وجود دارند ولی وجود مستقل ندارند. انتقادات راسل به نومینالیست‌ها نشانگر، عدم تمایل او به دیدگاه نومینالیستی است و در آثار اولیه او به یک پیرو افلاطون بیشتر شباهت دارد و در مرحله بعد او به دیدگاه پوزیتیویستی، هیوم نزدیک می‌شود. مسئله کلیات را بی‌معنا می‌داند و در مرحله سوم و در آخرین کتاب‌هایش به دیدگاه نخست خود نزدیک می‌شود و معتقد است که تجربه‌گرایی محض دیگر قابل اتکا نیست و هوادار نظریه کلیات است. البته دیدگاه نهایی او با دیدگاه افلاطون فرق دارد و از لحاظ منطقی، اسمای عام و یا حداقل کلماتی که دال بر نسبت و روابطند را می‌پذیرد.

واژگان کلیدی: کلیات، مُثل افلاطونی، اسم عام راسل، نومینالیست‌ها، روابط و نسبت‌ها.

* تاریخ دریافت: ۸۴/۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۸۴/۱۱/۲۸

** عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور

مقدمه

فلسفه کلی راسل فرازو نشیب‌ها و مراحل و جهش‌های گوناگونی دارد که نشان از تبدل رأی و تحول فکری پیوسته اوست. شیوه فلسفی او تحلیل تند و بی‌پرواست و به عقیده کاپلستون «به مدد روش یا روش‌های تحلیلی او (این مراحل و جهش‌ها) یگانه یک پارچه شده است و فراز و نشیب‌ها چندان عظیم نیست که اظهار نظر طنزآمیز پروفیسور ج. د. براود را به معنای ظاهری اش حمل کنیم که می‌گوید: «چنان‌که همه می‌دانیم، جناب راسل هر چند سال یک نظام فلسفی تازه علم می‌کند.» در هر حال، فلسفه کلی راسل ارائه دهنده سیر استکمالی جالب توجه اصالت تجربه بریتانیایی در پرتو شیوه‌های فکری بعدی است که خود او در آن سهم عمده‌ای داشته است.» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۶۳).

با این حال برخی دیگر را عقیده بر این است که راسل «با وجود هوش سرشارش هرگز نتوانسته است، نظامی فلسفی برپا کند یا حتی از تناقضات پرهیز کند موضع فکری او متغیر و پیوسته در تحول باقی مانده است.» (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۳۷)

اکنون بررسی سیر تحول مسئله کلیات با تکیه بر نظریه مُثل از دیدگاه راسل، هدفی است که در این مختصر به دنبال آن هستیم.

انتقادهای او به نومینالیست‌هایی از قبیل، روسلین، او کام و آبلار و... جالب توجه و نشانه عدم تمایل کلی او به دیدگاه نومینالیستی است و لذا به نظر می‌رسد کم بیش علی‌رغم تعابیر مختلفی که دارد به مسئله مفاهیم کلی پای‌بند بوده است. در کتاب «مسائل فلسفه» تقریباً یک افلاطونی است، اما در کتاب «تحلیل ذهن» کمی متعادل‌تر می‌شود. با این حال وجود مفاهیم کلی را می‌پذیرد. اگر چه در «تاریخ فلسفه غرب» که از آخرین آثار فلسفی اوست، مشکل بسیاری از مسائل مابعدالطبیعی و از جمله مفاهیم کلی را مربوط به مشکلات ناشی از زبان و ساختار کلام می‌داند. بوخنسکی در کتاب «فلسفه معاصر اروپایی»، دو مرحله و بلکه سه مرحله را در گسترش اندیشه راسل مشخص می‌کند. (همان، ص ۳۷) که البته با بحث کلیات در این جا بسیار مرتبط است.

در مرحله اول، او کاملاً زیر نفوذ ریاضیات است و در نظر او ریاضیات، روشن و صریح است و آرمان فلسفه تلقی می‌شود. در این دوره «برای او خدایی جز ریاضیات وجود ندارد. او معارف یونان و رم قدیم را دوست ندارد و گناه درد و رنج جهان را به گردن عرفان و افکار مبهم می‌اندازد. اگر درست بنگریم ریاضیات نه تنها حقیقت را در بر دارد، بلکه بالاترین زیبایی را نیز شامل است، زیبایی آن مانند مجسمه‌ها سرد و سخت است و با هیچ‌یک از جنبه‌های ضعف ما سروکار ندارد» (دورانت، ۱۳۵۷، ص ۶۳۱)

دیگر عواملی که راسل را به سوی ریاضیات می‌کشاند چنین است: «عینیت و عدم تعلق آن به شخصیت، فقط در ریاضیات حقیقت ابدی و علم مطلق دیده می‌شود ... هدف فلسفه باید آن باشد که به کمال ریاضیات برسد و این هنگامی است که قضایای آن مثل ریاضیات، بیش از هر تجربه‌ای دقیق و صحیح باشد. این فیلسوف تحقیقی عجیب می‌گوید که قضایای فلسفی باید «قضایای اولیه»^۱ باشد.» (همان، ص ۶۲۹)

راسل «در آن زمان اصلاً یک افلاطونی معتقد بود. برای او مسلم بود که آن سوی واقعیت تجربی، کلیاتی وجود دارند که ما بی‌واسطه ادراک می‌کنیم و دارای هستی ویژه خود و مستقل از اشیاء و فکرنده. وی در آن زمان فلسفه را دانشی می‌دید قیاسی که تا حدی مستقل از تجربه حسی است.» (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۳۷)

قطعاً کتاب «مسائل فلسفه» که به تفصیل بیشتری در باره‌اش بحث خواهیم کرد متعلق به این دوران است.

مرحله دوم: «اما بعدها اندک اندک این نحو تلقی راسل دگرگون شد. آن زمان... راسل روی به پوزیتیویسم آورده بود. اکنون دیگر مسئله کلیات به نظر وی بی‌بنیاد و هرگونه متافیزیکی بی‌معنا می‌رسد. نزد وی فلسفه دیگر قیاسی نیست، بلکه مشروط به تجربه در

^۱ قضایای اولیه قضایایی هستند که صحت آنها به تجربه قابل اثبات و نفی نیست ولی در استدلالاتی که مبدأ تجربی دارند بکار می‌روند. اصول ریاضی و منطقی در زمره‌ی اصول کلی و اولیه اند.

معنای سنت انگلیسی آن است. حتی در ریاضیات نیز دیگر زیبایی افلاطونی را مشاهده نمی‌کند، بلکه ریاضیات تنها یک کار افزار ساده عملی دانش است. در این مرحله راسل تقریباً یک دانش‌گرای کلاسیک است. به گفته وی تنها، روش دانسته طبیعی می‌تواند وسیله و واسطه معرفت شود. به کمال‌رسی انسان به وسیله تکنیک معتقد است و با شور و شوق از پیشرفت سخت می‌گوید. رئالیسم وی به آراء هیوم بسیار نزدیک می‌شود و بر تمامی تفکر او شکاکیت یا شک‌گرایی یک پارچه‌ای سنگینی می‌کند. (همان)

مرحله سوم: بوخسکی در دو جا از کتاب «فلسفه معاصر اروپایی» می‌گوید: «موضع فکری او متغیر و پیوسته در تحول باقی مانده است، راسل در واپسین کتاب‌هایش به فلسفه پیشین خود نزدیک شده است.» (همان) و نیز می‌گوید: «اکنون در واپسین آثارش بار دیگر این دیدگاه را پذیرفته است و بیشتر معتقد است که تجربه‌گرایی محض دیگر قابل اتکا نیست و هوادار نظریه کلیات است.» (همان، ص ۴۰) و احتمالاً کتاب «تاریخ فلسفه غرب» به ویژه قسمت‌های مربوط به نظریه مثل افلاطون که از آخرین آثار فلسفی اوست، متعلق به این دوران باشد. (کتاب مسائل فلسفه به سال ۱۹۱۲، تحلیل ذهن در سال ۱۹۲۱ و کتاب تاریخ فلسفه غرب به سال ۱۹۴۵ نگارش یافته‌اند.)

نظریه مثل در کتاب مسائل فلسفه

ترجیح نظریه مثل بر سایر نظریات:

راسل در فصل نهم از کتاب «مسائل فلسفه» تحت عنوان «عالم کلیات»، (راسل، ۱۳۵۶، ص ۱۱۸) سعی دارد عالم هستی یا عالم کلیات را متمایز از هستی عالم اعیان و اشیاء خارجی و نیز هستی عالم عقول و داده‌های حسی نشان داده و آن‌گاه ترسیم کند چگونه اموری از این نوع هستی متمایز برخوردارند.

او مسئله کلیات را از مسائل بسیار کهن معرفی می‌کند که اوّل بار توسط افلاطون به فلسفه وارد شد و در باره نظریه افلاطون که راه حلّی برای معضل کلیات است، چنین می‌گوید: «و به نظر من از کلیه مساعی که تاکنون در این زمینه بعمل آمده بیشتر قرین توفیق بوده است.» او در سرتاسر این فصل در واقع سعی دارد مسئله کلیات را بیشتر به مذاق افلاطونی حلّ کند و در نهایت با تفاوت‌هایی همان نظریه مُثُل را کمی شرح و بسط می‌دهد. همان طور که قبلاً گفته شد، کتاب مسائل فلسفه در سال ۱۹۱۲ نوشته شده و نمایانگر مرحله آغازین تفکر اوست که بیشتر افلاطونی و قائل به کلیات است.

شرح نظریه مُثُل:

او آن‌گاه این نظریه را با تعدیلاتی که معتقد است ضرورتاً به مرور زمان در آن داده شده است، شرح و توضیح می‌دهد. چکیده بیان او از این نظریه بدین شرح است: «مفاهیمی مانند عدالت و سفیدی، طبیعت مشترک یا ماهیت خالص همه اعمال عادلانه جزئی است و این همان مثال یا صورت افلاطونی است که در ذهن موجود نیست، اگر چه با ذهن قابل ادراک است. آن غیر از امور جزئی است ولی امور جزئی از آن بهره‌مندند و چون مانند امور حسی جزئی، متشخص، ناپایدار و متغیر نیست، بلکه ثابت و لایتغیر و ناپایدار است، ناچار در عالمی مافوق محسوس که حقیقتش بیشتر از این عالم است موجود است. مُثُل مقوم ذات و ماهیت امور عالم حسی هستند و در عالم دیگری قرار دارند. و از این پس به جای مُثُل لفظ کلیات را برای بیان مقصود افلاطون به کار می‌بریم. او در دفاع از نظریه مُثُل می‌گوید: «اما اساس نظریه افلاطون بر منطق است (نه تحلیلات عرفانی) و بحث ما نیز بر حسب اصول منطقی خواهد بود.» (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹)

الفاظ و کلمات کلی

او در الفاظ معموله دو گونه کلمه را شناسایی می کند و می گوید: اسماء خاص معادل جزئیات و اسماء عام و صفات و افعال و روابط معادل کلیاتند. ضمائر و لفظ «اکنون» نیز بر جزئیات مبهم دلالت دارند.

او معتقد است، هیچ جمله ای نمی توان ساخت که لااقل یک لفظ در آن نباشد و آن گاه می گوید: «پس هر حقیقتی بیان گردد، خالی از کلیات نخواهد بود و علم به حقایق مستلزم آشنائی با کلیات است و غریب آن است که هر چند تقریباً تمام لغاتی که در فرهنگها و لغت نامه ها ضبط شده است، دال بر معانی کلی است. کسی جز اهل فلسفه از وجود اموری چون کلیات واقف نیستند و عوام از هر لفظ کلی یک فرد خاص جزئی آن را در نظر می گیرند و لذا تا بحث فلسفی پیش نیاید از معانی کلیه غافلیم.» (همان، ص ۱۲۰-۱۲۱)

غفلت فلاسفه از نسب و کلیات مدلول افعال و حروف

او ادامه می دهد که متأسفانه فلاسفه نیز بیشتر به کلیاتی پرداخته اند که مدلول اسماء و صفات است ولی به کلیات یا نسبی که مدلول افعال و حروف است چندان اعتنایی نشده است. آن گاه از این پس چگونگی و تفصیل این عدم توجه را محور بحث قرار می دهد و می گوید: «به طور کلی صفات و اسماء عام بیان کیفیات و خواص، متعلق به اشیاء جزئی است ولی حروف و افعال، بیان نسبت های میان دو یا چند چیز است. و عده ای با غفلت از معنای حروف آنها را به جای این که دال بر نسبت میان دو یا چند چیز بدانند گفته اند حروف می توانند حاکی از اسناد صفتی به شیء واحدی باشند و لذا نسبت میان امور را واهی وبدون واقعیت تلقی کرده اند و نتیجه گرفته اند: ۱- یا در عالم، حقیقت واحدی بیش نیست که عقیده «اسپینوزا» و «برادلی» و قائلین به اصالت وحدت است. ۲- و یا

اگر حقایق، کثیره باشند میان آنها هیچ فعل و انفعالی نیست، زیرا فعل و انفعال نسبت است و امکان نسبت منتفی است و این رأی «لایب نیتز» یا همان نظریه اصالت جوهر فرد است. راسل می گوید: «هر دوی این عقیده‌ها ناشی از توجه یک جانبه به یک نوع از کلیات یعنی اسماء و صفات و غفلت از نوع دیگر یعنی افعال و حروف است. وی معتقد است اگر کسی کلاً منکر کلیات شود به دلیل قطعی نمی توان برای او کلیاتی که مدلول اسماء و صفاتند برایش اثبات کرد؛ در صورتی که اثبات نسب یعنی کلیاتی که محکی عنه افعال و حروف است میسر است. او حتی معتقد است چون بارکلی و هیوم نیز فقط به کیفیات یعنی اسماء و صفات عام توجه داشتند و از نسبت‌ها غافل بودند، لذا نتوانستند ایرادی را که بر نظریه آنها راجع به نفی معانی انتزاعی وارد است، درست درک کنند. در حالی که اگر معانی کلی نسبت‌ها را درک کرده بودند معانی انتزاعی و مجرد را این گونه یک سره نفی نمی کردند. او می گوید: با این که اصحاب عقل از نظر پذیرش و قبول معانی انتزاعی نسبت به امثال بارکلی و هیوم صائب تر بوده‌اند، اما آنها نیز به واسطه غفلت از نسبت و انکار آن نتایج ناصوابی اخذ نموده‌اند که از خطایای اصحاب تجربه بدتر است» (همان، ص ۱۲۵-۱۲۲)

بررسی نحوه هستی کلیات از راه نسب:

راسل آن گاه از راه بررسی تفصیلی نحوه هستی نسب نشان می دهد که هستی کلیات اعتباری محض و قائم به ذهن نیست بلکه مستقل از ادراک و تعقل ذهن ماست. در قضیه «قزوین در شمال تهران است» شمال بودن قزوین نسبت به تهران بدون علم و آگاهی ما و حتی بدون وجود مدرکی، ثابت و پابرجاست. یعنی اگر هم هیچ انسانی نباشد که شمال و جنوب را تشخیص دهد و هیچ ذهن مدرکی هم در عالم نباشد، این شمالیت قزوین نسبت به تهران ثابت و واقع است. پس هیچ امر ذهنی در این که قزوین در شمال تهران است، مداخلت ندارد. حالا این حقیقت موجود در این قضیه متضمن نسبت شمالیت است که

امری کلی است. و آن امری ذهنی نیست، زیرا چگونه ممکن است، نسبت شمالیت امری ذهنی باشد ولی در کل، حقیقت قضیه فوق امری ذهنی نباشد. پس همان طور که دو طرف نسبت یعنی قزوین و تهران قائم به ذهن نیستند، خود این نسبت نیز که آنها را به هم ربط می دهد، قائم به ذهن نیست و متعلق به عالمی مستقل از ادراک و ذهن ماست.

اما نوع وجود و هستی نسبت کلی شمالیت از نوع هستی قزوین و تهران نیست؛ زیرا چهار تفاوت اساسی با آنها دارد: ۱- این نسبت بر خلاف قزوین و تهران، جا و مکان ندارد بلکه هیچ جا نیست. نه در قزوین موجود است و نه در تهران، بلکه فقط آنها را به هم ربط می دهد و به هیچ یک تعلق ندارد. ۲- هم چنین نمی توان گفت که در زمان معینی وجود دارد و روی هم رفته نه در مکان است و نه در زمان. ۳- پس مادی هم نیست. ۴- و ذهنی هم که نبود و با این حال امری است محقق و موجود و آن نحوه خاصی از وجود است که به کلیات تعلق دارد.

راسل در جواب این سؤال مقدر «که اگر این نحوه وجود خاص زمانی و مکانی نیست و مادی هم نیست، پس چرا آن را ذهنی ندانیم؟» می گوید: البته در باره کلیات می اندیشیم و این اندیشه به معنای عادی آن مثل سایر اعمال ذهنی، موجود است؛ مثلاً اگر درباره سفیدی فکر می کنیم یعنی سفیدی در ذهن ماست. به عبارت دقیق تر آنچه در ذهن ما حاصل می شود، خود سفیدی نیست (سفیدی هستی مستقل از ذهن ما دارد) بلکه عمل تفکر درباره آن است؛ مثل همه چیزهای دیگری که درباره آنها تفکر می کنیم ولی ذهنی و قائم به ذهن ما نیستند بلکه هستی مستقل دارند.

آن گاه مسئله را چنین استدلالی می کند: اگر مثلاً سفیدی را ذهنی محض بدانیم، کیفیت ذاتی و خاصیت اصلی آن را که عموم هر کلیت باشد از وی سلب کرده ایم، زیرا عمل تفکر یک فرد انسانی غیر از تفکر شخص دیگری است و عمل تفکر شخص واحدی در یک زمان غیر از عمل تفکر همان شخص در زمان دیگر است. پس اگر سفیدی همان نفس عمل تصور باشد و نه متعلق و مصداق واقعی آن هرگز دو نفر شخص مختلف و یا

یک شخص واحد در دو زمان مختلف نمی‌تواند در باره آن بیندشند. آنچه مشترک میان تمام اعمال تفکر یا تصور درباره سفیدی است همانا متعلق و مصداق واقعی آن یعنی امری است غیر از همه تصورات مزبور. بنابراین کلیات، تصور و اندیشه ذهنی نیست؛ هر چند معلوم و حاصل در ذهن گردید، متعلق و مصداق اندیشه قرار می‌گیرد. (همان، ص ۱۲۸-۱۲۲)

عالم کلیات عالم ثبوت یا هستی است (Being)

در پایان بخش نهم از کتاب «مسائل فلسفه» راسل نظریه نهایی خود را در باره نحوه هستی کلیات بیان می‌کند. او می‌گوید: ما معمولاً فقط اموری را موجود می‌دانیم که در ظرف زمان باشند؛ یعنی بتوان به زمان معینی به عنوان ظرف وجود آنها اشاره کرد، لذا بر این اساس، افکار، احساسات و اذهان و عقول و اعیان و اشیاء خارجی همگی وجود دارند اما کلیات به این معنا وجود ندارند، بلکه ثبوت یا هستی دارند. او از عالم وجود تعبیری می‌کند به «existence» و از عالم ثبوت یا هستی تعبیر می‌کند به «being».

در توضیح عالم ثبوت یا هستی می‌گوید: ثبوت و هستی در مقابل وجود یعنی فارغ بودن از قید زمان. پس کلیات متعلق به عالم ثبوت یا هستی‌اند و بقیه موجودات متعلق به عالم وجودند. بدین ترتیب او نسب (کلیات) را در عالمی قرار می‌دهد که «نه ذهنی و نه خارجی» (همان، ص ۱۱۷) است.

پس عالم کلیات دارای این ویژگی‌هاست: ۱- فارغ از زمان است. ۲- لایتغیر و ثابت است. ۳- برای ریاضی‌دان و منطقی و فیلسوف و اشخاصی که به غایت کمال بیش از غایت زندگی عادی علاقه دارند، موجب تلذذ و بهجت خاطر است.

اما عالم وجود: ۱- در زمان است. ۲- ناپایدار است. ۳- مبهم و فاقد حدود دقیق است. ۴- عاری از طرح و آراستگی روشن و واضح است. ۵- ولی حاوی تمام افکار و

احساسات و همه داده‌های حس و جمیع اعیان طبیعی خارجی یعنی هر چیزی است که منشأ خیر و شر است و هر چیزی که منشأ اثر در غایات زندگی و جهان است. (همان، ص ۱۲۸)

ترجیح با کدام عالم است:

او می‌گوید: ترجیح هر یک از این دو عالم بر دیگری بستگی به طبع و مزاج شخص دارد و در این صورت هر کدام را که نپسندیم ظلّ و فیء ضعیف شده دیگری قرار می‌گیرد. اما حق این است که: هر دو علی‌السویه شایسته توجه هستند و هر دو واقعیت دارند و هر دو از نظر فلسفه اولی حائز اهمیت‌اند. به محض تمیز این دو عالم از یکدیگر لازم است که نسبت میان آنها را نیز مورد ملاحظه قرار دهیم. (همان، ص ۱۲۹-۱۲۸)

تقریری دیگر از براهین راسل در اثبات هستی ویژه کلیات:

دکتر علی شریعتمداری چکیده تقریر راسل را در اثبات نحوه هستی کلیات از راه نسب و روابط چنین بیان می‌کند: از نظر راسل کلیات را نباید به «تصورات مجرد» محدود ساخت. روابط نیز اموری کلی هستند. رابطه چنان که کانت تصور می‌کرد به وسیله ذهن ساخته نمی‌شود. اشیاء در عالم خارج با هم رابطه دارند. ذهن ممکن است آن رابطه را درک کند ولی خود، خالق آن رابطه نیست؛ مثلاً شباهت یا رابطه جغرافیایی مکان‌های مختلف همه دلالت بر وجود روابط دارند. راسل در کتاب «مسائل فلسفه» می‌گوید: این رابطه نیز از یک نوع هستی برخوردار است. وقتی می‌گوییم «من در اتاق هستم» کلمه «در» دارای معناست و رابطه مرا با اتاق مشخص می‌سازد. این رابطه نیز موجود است، اگر چه وجود آن مانند وجود من و وجود اتاقم نیست. رابطه «در» در این جمله قابل فهم است و می‌توان در باره آن فکر کرد، اگر معنای «در» در این جمله روشن نباشد جمله نیز معنا نخواهد داشت.

در مثال دیگر راسل قضیه «ادینبورگ شمال لندن است» را ذکر می‌کند. در این جا رابطه میان دو مکان مطرح است و این رابطه مستقل از معرفت و آگاهی ما وجود دارد.

خلاصه این رابطه محصول ذهن یا شعور نیست و از این رو نمی‌تواند امری ذهنی باشد. همان‌طور که در بالا گفته شد اشکال در این است که شمال لندن با لندن و ادینبورگ از لحاظ موجود بودن فرق دارد. لندن و ادینبورگ هر یک در محلی معین قرار دارد در صورتی که رابطه این دو در محل یا وقتی معین وجود ندارد اما در عین حال چیزی است که نمی‌توان آن را انکار کرد. همین‌طور سفیدی نیز امری نیست که ذهن آفریده باشد. دلیل دیگر بر ذهنی نبودن کلیات این است که افراد زیادی مفهوم این‌گونه امور را یک‌سان تلقی می‌کنند. اگر کلیات یا روابط ذهنی بودند هر کس باید برای خود تصویری از آنها در ذهن به‌وجود آورد. بنابراین می‌توان گفت دنیای کلیات نیز از هستی being برخوردار است و خصوصیات این دنیا، ثبات، دقت و صراحت است در صورتی که دنیای اشیاء جزئی متغیر، مبهم، نامحدود و نامرتب است. (شریعتمداری، بی‌تا، ص ۳۲۵-۳۲۳)

نتیجه‌گیری و تلخیص:

نظر راسل در باره کلیات شاید از یک فیلسوف اصالت تجربی مخالف ایده‌آلیزم، غریب به نظر آید ولی تردیدی نیست که او در باب کلیات قائل به اصالت است و به اصطلاح قرون وسطایی جزو «رنالیست»ها محسوب شود نه جزو اصحاب «لفظ و تسمیه» و در این رأی خلاف نظر ویلیام او کام رفته که در سایر موارد از او تبعیت و به او احترام دارد. خلاصه رأی او این است که چون همه کلیات راجع و مؤول به مشابَهت می‌شود و انکار وجود شباهت به عنوان یک امر کلی غیر ممکن است پس لااقل وجود یک امر کلی یعنی مشابَهت را باید ثابت دانست و هر گاه این را اقرار کردیم موجبی نخواهد بود که بقیه را نفی کنیم. (بزرگمهر، ۱۳۵۶، ص ۱۴)

اصول کلی یا علوم اولیه:

در واقع سه فصل از کتاب مسائل فلسفه (فصل ۷، ۸ و ۱۰) به این مسئله پرداخته است و از آنجا که این با بحث کلیات، کاملاً مرتبط است، به اختصار گزارشی از این سه فصل نیز بیان می‌گردد و پس از آن نتیجه‌گیری نهایی به عمل می‌آید.

در فصل هفتم تحت عنوان «علم ما به اصول کلی»، اصولی را کلی می‌داند که صحت آنها به تجربه قابل نفی و اثبات نیست ولی در استدلال‌هایی که مبدأ آنها تجربی است، به کار می‌روند... علم به این اصول حائز همان درجه قطعیتی است که علم به داده‌های حسی از آن برخوردار است. اینها وسایل و وسائلی هستند که برای استنتاج از مقدمات و معطیات حسی لازم‌اند. (همان، ص ۹۴)

نحوه علم به اصول کلی:

در تمام انحاء علم به اصول کلی واقع امر این است که اول یک مورد خاص از اطلاق و انطباق اصل کلی را ملاحظه می‌کنیم؛ مثلاً اول در مورد دو زوج خاص معین می‌بینیم که دو به علاوه دو می‌شود چهار و سپس در مورد خاص معین دیگری و به همین منوال تا وقتی که بالاخره متوجه یک کلیت عمومی مشهود می‌شویم و در می‌یابیم «دو به علاوه دو مساوی است با چهار»؛ نسبت به هر دو زوجی صادق است. پس از آن تعدادی از این اصول را نام می‌برد، مانند: اصول ریاضی و اصول منطقی از قبیل؛ «هر امری که از یک قضیه صادق لازم آید، صادق است»، یا اصولی که به قواعد تفکر معروف شده‌اند (اگر چه این مطلب را نمی‌پذیرد) مانند اصل هویت و اصول امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و یا در اخلاق، علم به ارزش‌ها و بعضی غایات اخلاقی را اولی و کلی می‌داند.

او لااقل در مورد اصول منطقی معتقد است همه اقسام استدلال و اقامه برهان بر این اصول استوار است و خود این اصول چندان بدیهی‌اند که بی‌نیاز از توضیح‌اند و هرگونه توضیحی در باره آنها غیر مفید و توضیح‌واضحات است. او اهمیت این اصول را برای یک

فیلسوف از این دریچه می‌داند که آنها ثابت می‌کنند، حصول علم قطعی و غیر قابل شک که منشأ آن غیر از متعلقات حواس باشد، ممکن است. (همان، ص ۹۸-۹۵)

آیا اصول کلی تجربی اند یا مقدم بر تجربه‌اند؟

او در نزاع میان اصحاب اصالت تجربه مانند لاک، بارکلی و هیوم که می‌گویند تمام علوم ما مأخوذ و مکتسب از تجربه است و اصحاب اصالت عقل مانند حکمای اروپایی غیر انگلیسی به ویژه دکارت و لایبنیتز که معتقدند به پاره‌ای از مفاهیم فطری جدا و مستقل از تجربه، در بادی امر حق را به عقلیون می‌دهد، به دلیل وجود همان اصول منطقی مذکور که علم به آنها قابل اثبات تجربی نیست و آنها در هر استدلالی قبلاً مفروضند ولی بعداً میان آنها به طریقی سازش داده می‌گوید: همان جزء از علم ما که عقلاً و منطقیاً مستقل از تجربه است (به این معنا که تجربه نمی‌تواند آن را ثابت کند) خود مستخرج از تجربه و معلول آن است، زیرا در موارد تجارب خاص جزئی است که ما از این اصول کلی که عارض بر علاقات و روابط تجارب مزبور است، آگاه می‌گردیم. پس با این که تصدیق داریم به این که تمامی علم ما مأخوذ از تجربه و معلول آن است، معهداً معتقدیم که جزئی از علم ما اولی یعنی مقدم بر تجربه و به اصطلاح «علم ما تقدم» است، به این معنا که ما را به آن آگاه می‌کند اما برای اثبات آن کافی نیست و فقط توجه ما را به نحوی ارشاد می‌نماید که صحت و حقیقت این قسم علم اولی را بدون احتیاج به اثبات تجربی در می‌یابیم. او معتقد است علم به وجود چیزی جز به مدد تجربی ممکن نیست.

او هم چنین بر این عقیده است که در استقرای علم ما با تجربه موارد بیشتر، افزایش می‌یابد ولی یقین ما به اصول کلی و اولی قابل افزایش نیست، زیرا مبتنی بر یک نوع ضرورتی است که حتی مستندترین تعمیمات حاصل از تجربه فاقد آن است. تعمیمات و کلیات حاصل از استقراء و تجربه را می‌توان در عالمی دیگر خلاف آن را تصور کرد؛ مثلاً

جهانی دیگر که در آن سقراط و اصولاً همه مردم فانی شونده نباشند ولی اصول کلی و اولیه را در هیچ حالتی نمی توان خلافتش را تصور کرد. (همان، ص ۱۰۷-۹۹)

راسل به دو دلیل معلومات ریاضی را حاصل استقراء موارد جزئی خاص آنطور که طرفداران تجربه می گویند نمی داند. ۱- چون صحت استقراء به استقراء ثابت نمی شود. ۲- دوم آن که قضایای ریاضی مثل «دو تا چهار تا» حتی از ملاحظه یک مورد هم بدست می آید و موارد دیگر چیزی به علم ما نمی افزاید. بنابراین صحت و اعتبار قضایای کلی ریاضیات و منطق را از طریقی غیر از طریقه احتمالی محض علم به تعمیمات تجربی باید ثابت نمود.

و سرانجام کلیه علوم اولیه را نیز درباره اموری می داند که نه در عالم ذهن وجود دارند و نه در عالم خارج و می گوید: این امور چنان است که تسمیه آنها به وسیله اجزای غیر اسمی کلام به عمل می آید و اینها عبارتند از: کیفیات و نسب، مثلاً فرض کنید من در اتاق خود هستم البته من وجود دارم و اتاق هم وجود دارد، اما آیا «در» یا «درون» هم وجود دارد؟ معهدنا نمی شود گفت که لفظ «در» بی معناست، زیرا حاکی از نسبتی است که بین من و اتاق قائم است و این نسبت خود چیزی است جز این که نمی توان گفت که به همان معنایی که من و اتاق وجود داریم، موجود است.

نسبت «در» چیزی است جز این که آن را می فهمیم و درباره اش فکر می کنیم، زیرا اگر آن را نمی فهمیدیم معنای جمله «من در اتاق هستم» را هم نمی توانستیم بفهمیم. بسیاری فیلسوفان به تبعیت از کانت قائل شده اند که نسب، عمل ذهن است و اعیان متأصل دارای نسب نیستند. اما آشکار است که صدق قضیه «من در اتاق هستم» حاصل تفکر نیست ممکن است درست باشد که هزار پا در اتاق من است و لو نه من از هزار پا و نه دیگری از این امر واقف باشد، زیرا این حقیقت فقط مربوط به هزارپا و اتاق است و متوقف بر امر دیگری نیست. لذا نسب را باید در عالمی قرار داد که نه ذهنی است و نه خارجی. این عالم

از نظر فلسفه و به خصوص برای مسئله علم اولیه اهمیت بسیار دارد. (همان، ص ۱۱۰ و ص ۱۱۶-۱۱۷)

راسل در فصل نهم از کتاب «مسائل فلسفه» علم به کلیات و حقایق بدیهی را بلاواسطه و به علم شهودی می‌داند. (همان، ص ۱۴۰-۱۳۹) و در فصل بعد، علم شهودی را تعریف می‌کند به علم بدیهی و ضروری. و معلومات حاصله، معلوماتی هستند که صحت و اعتبار آنها بدیهی است و از آنها در ترکیب و تنظیم دلایل خود استفاده می‌کنیم ولی خود آنها یا لااقل بعضی از آنها قابل اثبات عقلی نیست، اگر چه درجات بداهت و ضرورت کاملاً متفاوت است. (همان، ص ۱۴۱)

نقدهایی بر نظریه راسل در کتاب «مسائل فلسفه»

۱- ایراد اصلی این نظریه همان است که سابقاً فلاسفه اسلامی در برابر متکلمین قائل به نظریه ثبوت، گفته‌اند. وجود بیش از یک معنا ندارد و وجود واسطه نامفهوم است. دکتر نصری در تقریرات دکتر مهدی حائری یزدی چند جا نظر استاد را در باره کلیات راسل نقد کرده‌است، وی می‌گوید:

برتراند راسل معتقد است: «توفیق نظریه افلاطون بیش از نظریه ارسطو است» (نصری، ۱۳۸۰، ص ۷۲) «این که فیلسوفان تجربی میان «Being» ثبوت و «Existence» فرق گذاشته‌اند و موجودات کلی را ثبوت و موجودات عالم طبیعی را وجود دانسته‌اند، مطلب کاملاً غلطی است» (همان، ص ۶۲) «زیرا میان Being و Existence فرقی نیست. اصلاً وجود بیش از یک معنا ندارد.» (همان، ص ۵۹) افلاطون برای کلیات سه نوع ویژگی قائل است: ۱- ازلیت داشتن، ۲- غیر قابل تغییر بودن ۳- غیر قابل فساد بودن... راسل هم می‌گوید، کلیات نحوه‌ای از وجود دارند که دارای صفات سه گانه فوق هستند و این هم که ایشان گفته‌است، نحوه‌ای از وجود، مشکلی را حل نمی‌کند. (همان، ص ۶۲)

۲- عالم هستی ، ثبوت یا Being به طور کلی فاقد وضوح و روشنی است، بلکه عالمی مبهم و غیر منطقی است. «راسل نظر افلاطون را مبنی بر وجود دنیای معقول یا مُثل جالب ولی در عین حال مبهم و غیر منطقی تلقی می کند در صورتی که خود او نیز هستی کلیات را مشخص نمی سازد.» (شریعتمداری ، بی تا، ص ۳۲۵) کاپلستون نیز در باره واقع‌نمایی کلیات راسل و ابهام آن می گوید: او «به این عقیده ادامه داد که نه فقط واژگان، حداقل برای توصیف جهان مستلزم کلمه یا کلماتی کلی است، بلکه این واقعیت نمایانگر چیزی راجع به خود جهان است، هر چند خود او سرانجام مطمئن نبود که این واقعیت دقیقاً چه چیزی را نمایان می سازد.» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۸۱)

۳- ویژگی روابط و نسب به گونه‌ای است که نمی‌توانند وجودی ممتاز و مستقل داشته‌باشند. «وجود روابط فرع وجود اشیاء مخصوص است. تا لندن و ادینبورگ موجود نباشند «شمال لندن» معنا نخواهد داشت. همین طور «در» یا شباهت فرع بر وجود اتاق و شخص و چیزهای سفید می‌باشند، همین وابستگی تا حدی اعتقاد به استقلال وجودی آنها را مشکل می‌سازد.» (شریعتمداری، بی تا، ص ۳۲۵)

در پایان این بخش نقد و نظر استاد دکتر حائری یزدی بسیار مناسب و جالب است. ایشان می‌نویسد: «در فلسفه غرب و به خصوص فلسفه راسل به کلی طبیعی «Sense quality» می‌گویند و در کتاب مسائل فلسفه راسل صور نوعیه را qualities (کیفیات) نامیده‌است. آنها صور نوعیه از قبیل انسان را از کیفیات می‌دانند. انسانیت یک کیفیت است و شما سقراط رابه انسانیت متصف می‌کنید. چون کیفیت انسانیت او را با حس خودتان شناسایی می‌کنید. در فلسفه اسلامی نیز این اختلاف هست که آیا صور نوعیه جواهرند یا اعراض و به عنوان مثال سهروردی مانند غربی‌ها آنها را از قبیل اعراض می‌داند. به هر حال این کیف محسوس با تجربه سروکار پیدا می‌کند، لذا ایشان می‌گویند، به نظر فلاسفه اسلامی و فلاسفه غرب ، کلی طبیعی یک کلی است، خواه از کیفیات باشد همان طور که راسل معتقد است، یا از گونه جواهر و کلی طبیعی؛ یعنی این که کلیت ذهنی

صرف ندارد، بلکه با تجربه هم می توان وجود آن را دریافت و آن را با سایر مشخصات عینی شناسایی کرد. بدین جهت ما آنان را کلی طبیعی و آنها کیفیت محسوس می نامند.» (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵)

نظریه مُثل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب»

این کتاب که در سال ۱۹۴۵ به انتشار رسید «بازنویس سلسله درس هایی است که راسل از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۳ در آمریکا داده بود... این کتاب پرخواننده ترین اثر راسل از کار در آمد.» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳)

«تاریخ فلسفه غرب» دارای دو ویژگی است که آن را برای بحث کلیات ما مناسب قرار داده است: یکی این که، تحلیلی است و راسل «در این تاریخ به نقل آراء و اقوال فلاسفه اکتفا نمی کند، بلکه با برجسته ترین آنها وارد بحث می شود، چنان که گویی فیلسوف مورد بحث یکی از معاصران اوست.» (همان، ص ۵) و دیگر آن که از جمله آخرین آثار فلسفی راسل به شمار می آید. بنابراین می تواند، تا حدی نمایانگر مرحله سوم و آخرین مراحل تحول فکری راسل باشد. اگر چه او در این کتاب کمتر نظر خود را بیان کرده است، اما انتقادهایی که وارد می کند، می تواند تا حد زیادی نشان دهنده مقبولیت یا عدم مقبولیت آراء فیلسوف مورد بحث در نزد او باشد.

ظاهراً راسل پس از گذشت سی سال از انتشار کتاب «مسائل فلسفه»، هم چنان علاقه مندی اولیه خود را به نظریه مُثل حفظ کرده و در این اثر نیز هم چنان به تفصیل و با شور و حرارت در باره مُثل سخن می گوید.

وی این نظریه را به دو پاره منطقی و ما بعدالطبیعی تقسیم می کند و پاره منطقی آن را راجع به معانی اسمای عام می داند. «گره» اسم عامی است که غیر از این یا آن گره خاص است، بلکه یک جانور از این جهت گره است که از یک ماهیت کلی که میان همه گره ها مشترک است، بهره دارد. زبان بدون اسمای عام عمل نمی کند و اینها، بی معنا

نیستند. گربه عام یک گربگی مطلق است که با تولد فلان گربه پدید نمی آید و با مرگ آن گربه از میان نمی رود و رد حقیقت خارج از زمان و مکان و ابدی است. اما بنا بر پاره مابعدالطبیعی، کلمه گربه به معنای گربه کلی است؛ یعنی آن گربه که خدا آفریده است و یکتاست و گربه های جزئی بهره ای از آن ماهیت مثال اعلی دارند. آن گربه واقعی و اینها مثال ناقص و متعدد و جزئی آن هستند. معرفت حقیقی، معرفت آن مثال اعلی است و علم به این نمونه های جزئی فقط وهم است.

آن گاه راسل در نقد و بررسی این نظریه اعتقاد خود را به استخوان بندی و پیکره اصلی این نظریه چنین بیان می کند:

حداقل آن چه از نظریه افلاطون پذیرفتنی است

نظریه افلاطون چند فساد آشکار دارد، مع هذا این نظریه پیشرفت بسیار مهمی را در فلسفه نشان می دهد، زیرا نخستین نظریه ای است که مسئله کلیات را طرح کرده و از آن هنگام تاکنون این مسئله به اشکال مختلف در فلسفه مطرح بوده است. شکل نخستین یک نظریه ممکن است خام باشد ولی نمی توان به حساب این خامی اصالت آن را نادیده گرفت. حتی پس از آن که همه اصلاحات لازم در این نظریه بشود، باز مقداری از آن چه افلاطون گفته است در نظریه اش بر جای می ماند. حداقل آنچه بر جای می ماند، حتی از نظر کسانی که سخت ترین مخالفت را با افلاطون دارند، چنین است: ما نمی توانیم تصورات خود را به زبانی بیان کنیم که تماماً از اسمای خاص ترکیب شده باشد، بلکه باید اسمای عام نیز، از قبیل آدم، سگ و گربه داشته باشیم یا اگر هم از استعمال این اسماء احتراز کنیم، از داشتن کلمات نسبی مانند: «شبیهِ» و «پیش» و امثالشان ناگزیریم. این کلمات اصوات بی معنا نیستند، اما در دنیایی که سراسر از اشیاء جزئی تشکیل شده که به اسمای خاص نامیده می شوند، مشکل بتوان دریافت که چگونه این کلمات می توانند معنا داشته باشند. شاید راه هایی برای

ردّ این استدلال وجود داشته باشد، ولی به هر حال می توان گفت که این استدلال مقدمات برهانی را برای اثبات کلیات پی ریزی می کند. من عجالتاً برای این استدلال تا حدّی اعتبار قائل می شوم اما پذیرفتن این موضوع به هیچ وجه مستلزم پذیرفتن باقی گفته های افلاطون نیست.

اشکال های نظریه مُثل:

او می گوید افلاطون به هیچ وجه نمی تواند بفهمد که چه شکاف بزرگی میان کلیات و جزئیات وجود دارد. مُثل وی در واقع جزئیات دیگری هستند که نسبت به نوع عادی اشیاء از لحاظ علم اخلاق و جمال شناسی برتری دارند.

مابقی اشکال های منقول از کتاب یا رساله پارمیندس افلاطون است که به نظر راسل در تاریخ انتقاد از خود، یکی از جالب ترین مواردی است که به وسیله یک فیلسوف صورت گرفته است؛ اگر چه نهایتاً می گوید: از این رساله و مباحثه آن نتیجه معینی گرفته نمی شود. (همان، فصل ۱۵)

وی خرده گیری بر نظریه مُثل را در فصل بعد و در شرح آراء ارسطو ادامه می دهد و می گوید: ارسطو چندین برهان بسیار قوی بر ضد نظریه مُثل می آورد که قوی ترین این برهانها برهان «انسان سوم» است و آن گاه به شرح این برهان می پردازد. (همان، فصل ۱۹، ص ۱۴۴)

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد، برمی آید که راسل به هیچ وجه با پاره مابعدالطبیعی نظریه مُثل موافق نیست. پذیرش یک مثال کلی و نمونه اعلی در عالمی دیگر که این جزئیات رونوشت ناقصی از آنها باشند برای او بدلائیل عدیده ای که بیان می کند چه آن دلیلی که خود به آن تأکید می کند و چه به دلایل منقول از رساله پارمیندوس و چه به دلیل «انسان سوم» ارسطو، قابل قبول نیست. اما از بعد منطقی از پذیرش اسمای عام و یا حداقل کلماتی

که دال بر نسب و روابطند مانند «شبهه» و «پیش» خود را ناگزیر می بیند؛ اگر چه مشکل می تواند بفهمد این کلمات چگونه می توانند معنا داشته باشند در دنیای که سراسر از اشیاء جزئی تشکیل شده و همه به نامهای خاص نامیده می شوند. این کمترین نکته ای است که از نظریه مُثل باید پذیرفت و آن را پایه استدلال برای وجود کلیات قرار داد.



منابع

۱. بزرگمهر، منوچهر، مقدمه ترجمه کتاب مسائل فلسفه (برتراند راسل)، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
۲. بوخنسکی، ا.م، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۳. حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۴. دریابندی، نجف، مقدمه ترجمه کتاب تاریخ فلسفه غرب (برتراند راسل)، چاپ ششم، تهران، انتشارات پرواز، ۱۳۷۳ ش.
۵. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هفتم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷ ش.
۶. راسل، برتراند، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
۷. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، ج ۱، چاپ ششم، تهران، انتشارات پرواز، ۱۳۷۳ ش.
۸. شریعتمداری، علی، فلسفه، اصفهان، انتشارات قائم، بی تا.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، (از بنیاد تا راسل) ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. نصری، عبدالله، سفر نفس، چاپ اول، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰ ش.