عصر روشنگری

فلاسفهٔ قرن هجدهم



ایزایا برلین

ترجمهٔ پرویز داریوش

عصر روشنگری

ایزایا برلین

ترجمهٔ پرویز داریوش

مؤسسهٔ چاپ و انتشارات امیرکبیر

This is an authorized translation of
THE AGE OF ENLIGHTENMENT
selected , with introduction and commentary ,
by Isaiah Berlin .
Copyright 1956 by Isaiah Berlin ,
Published by The New American Library of World Literature, Inc.,
New York .

با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین

چاپ این کتاب درسه هزار نسخه در مرداد ماه یك هزارو سیصدو چهل وپنج
خورشیدی در چاپخانهٔ سپهر به پایان رسید .
حق چاپ محفوظ است

فهرست

مقدمه	۱
۱. جان لاك	۲۳
۲. ولتر	۱۲۰
۳. جرج بارکلی	۱۲۲
٤. دیویدهیوم	۱۷۶
۵. طامس راید	۲۸۲
۶. کوندیاك	۲۸۸
۷. لامتری	۲۹۱
۸. یوهان گئورك هامان	۲۹۳
۹. گئورك کریستف لیختن برگ	۲۹۹

مقدمه

مسائل فلسفی هنگامی مطرح می‌شوند که افراد ازخود و دیگران سؤالاتی می‌کنندکه با وجود اختلاف بسیار درچندین خصیصه مشترکند. این سؤالات بسیارکلی می‌توانند بود ومسائل‌اصولی را شامل می‌شوند، وچندان سروکاری بافایدهٔ عملی ندارند. اما آنچه دراینگونه سؤالات بیشتر جنبهٔ عمومی دارد آنست‌که ظاهراً هیچگونه روش‌آشکاری‌که عموماً مورد قبول باشدبرای پاسخ گفتن به‌آنها شناخته نشده است، ونیز هیچ طبقه معینی ازکارشناسان رانمی‌شناسیم‌که خودبه خود برای‌حل‌مشکلات به‌ایشان مراجعه‌کنیم. حقیقت‌آنست‌که خود این سؤالات وضعی خاص‌دارند، آنانکه این سئوالات رامطرح می‌کنند، ظاهراً درست نمی‌دانندکه چگونه جوابی مـی‌خواهند یاازچه راهی باید در جستجوی‌آن جوابها برآیند. اگربپرسیم «درسال ۱۹۵۵ آیاکلاغی درایسلند دیده‌شده‌است؟» می‌دانیم‌که برای یافتن‌جواب این‌سؤال‌چه بایدبکنیم‌ـجواب صحیح‌البته‌باید مبتنی‌برمشاهده باشد وکارشناسی‌که‌دراین‌موردمامی‌توانیم به او رجوع‌کنیم، عالم طبیعی است. اما هنگامی‌که مردم سؤالاتی دارندازاین قبیل که: «آیاهیچ‌اشیاء مادی‌درعالم‌وجوددارند(یاشاید عالم ازاذهان واحوال‌اذهان تشکیل شده‌است)؟» برای حل‌این‌معما چه‌می‌توان کرد؟ مع‌هذا، برحسب‌ظاهر بین‌این دوجمله شباهتی موجوداست. یابازفرض کنیم‌که من‌بپرسم: «آیاجنگ واترلو درقرن هفدهم روی‌داد؟» می‌دانیم‌که برای یافتن شواهد مربوط‌چگونه

باید جستجو کنیم. اما اگر ازما بپرسند: «آیاعالم درزمان آغازی داشته‌است؟» چه می‌توانیم کرد؟ وقتی بپرسند: «آیاکاملاً یقین دارید که اوشما رامی‌شناسد؟» می‌دانیم چگونه جوابی باید بدهیم. اما وقتی کسی این مسأله را مطرح می‌کند که: «آیاهرگز می‌توانم کاملا دربارهٔ آنچه درذهن دیگری رخ‌می‌دهد آگاه‌شوم؟» چگونه می‌توانیم مشکل اورا حل کنیم؟ جواب این سؤال که: «چرا نظریه انشتاین برنظریه نیوتون برتری دارد؟» ازجواب این سؤال آسانتراست که: «چراپیشگوئیهای اهل‌علم بیشتر ازپیشگوئیهای جادوگران (یابالعکس) قابل اطمینان است؟» ونیزجواب‌دادن به‌این سؤال که «معادله $x^2 = 2$ چند ریشه مثبت‌دارد؟» آسانتراز جواب دادن‌باین سؤال است که: «آیااعداد اصم وجود دارند؟» ویاجواب دادن باین‌سؤال که «معنی‌دقیق اصطلاح طرفدارعدم پیشرفت جامعه چیست؟» آسانتر ازپاسخ گفتن باین سؤال‌است که: «معنی دقیق‌لفظ اگر چیست؟» سؤال «این‌ماشین‌تحریر شکسته را چگونه باید مرمت‌کنم؟» ازحیث نوع باسؤال «من(یا مردم بطورکلی) چگونه باید زندگی کنیم؟» تفاوت‌دارد.

درهرمورد سعی درجواب دادن به‌دومین پرسش‌ازهرجفت سؤال ظاهراً به‌نحوی بامانعی برخورد می‌کند. آنطورکه برای اولین پرسش ازهرجفت سؤال روشی کاملا آزموده وموردا‌تفاق برای‌کشف راه‌حل موجوداست، برای سؤال دوم‌موجود نیست. وبااین وصف این نوع سؤالات ظاهراً به‌حدکافی قطعی‌هستند وبنظر برخی افراد بسیار معماآمیز و در واقع متعب بوده‌اند. بنابراین چرادر رسیدن به‌جوابهایی‌که این قبیل مسائل رایکباره چنان‌حل کندکه درهر نسل‌ازنو به‌میان‌نیایند چنین اشکالی‌موجوداست؟ این‌عجز ازفراهم ساختن راه‌حل‌های قطعی موجب‌این توهم است‌که درفلسفه هیچ‌پیشرفتی نبوده است، بلکه صرفاً اختلافات ذهنی درعقایدبوده‌است بدون‌مبانی عینی جهت‌کشف حقیقت.

تاریخ این‌گونه سؤالات‌ووسایلی‌که برای فراهم‌آوردن جواب‌آنها بکار برده شده‌است درواقع همان‌تاریخ‌فلسفه‌است. قالب‌افکاری‌که درحد آنهاوروش‌

هائی که به‌وسیله آنها متفکران درازمنهٔ مختلف کوشیده‌اند درباره آن‌مسائل به‌حقیقت‌دست‌یابند، براثر نیروهای بسیاری تغییر می‌پذیرند. این نیروهائی‌الجمله عبارتنداز: جوابهائی که‌فیلسوفان اعصارسابق به‌این سؤالات داده‌اند واعتقادات اخلاقی وعقائد دینی‌واجتماعی رایج‌درهرعصروضع‌اطلاعات علمی‌وروشهائی که علماء زمان بکارمی‌برند، به‌خصوص اگربه پیروزی‌مهمی‌نائل‌آمده وبه‌آن جهت نحوهٔ تخیل‌نسل معاصرونسل بعدی خودرا تحت نفوذخویشتن درآورده‌باشند.

یکی ازخصائص عمده واصلی اینگونه سؤالات ــ واین‌نکته ظاهراً فقط درزمان خودما ظاهرترشده‌ــ آن‌است که این سؤالات هرچه باشند نه‌تجربی هستند، نه‌صوری. به عبارت‌دیگرسؤالات‌فلسفی‌رانمی‌توان باایرادنتائج مشاهده یاتجربه جواب‌داد، درحالی‌که سؤالات تجربی رااعم ازاینکه مربوط به‌علم‌یا شعورعام باشند بااین روش‌می‌توان جواب گفت. سؤالاتی مانند: «خیراعلی کدام است؟» یا «ازکجا یقین‌کنم‌که احساسات شمانظیر احساسات من است؟ یاچگونه مطمئن‌شوم که‌اصالةً می‌فهمم شماچه می‌گوئید نه‌صرفاً بنظرخودم؟» رانمی‌توان ظاهراً بایکی ازدوابزار دانش‌بشری جواب‌داد که عبارت باشنداز تحقیق تجربی ازیک‌طرف، واستدلال قیاسی به‌نحوی‌که دردستگاههای صوری بکاربرده می‌شوند ازطرف‌دیگرــ یعنی‌آن گونه احتجاج که مثلادر ریاضیات یامنطق یادستورزبان معمول‌است.

درواقع تقریباً می‌توان گفت‌که تاریخ فلسفه دررابطه‌ای‌که باعلوم‌دارد جزءً تشکیل می‌شود ازگشودن‌آن‌سؤالات‌که یا تجربی واستقرایی یاصوری‌و قیاسی‌هستند ازانبوه مسائلی‌که اذهان مردم‌را انباشته‌اند وطبقه‌بندی آنها تحت عناوین علوم‌تجربی یاصوری‌که باآنهاسروکار دارند. بدین‌طریق است که‌مثلا هیئت وریاضیات وروانشناسی وزیست‌شناسی‌وغیره ازصحنهٔ‌کلی فلسفه (که‌زمانی جزئی‌ازآن‌بودند) جداشدند، وبه‌صورت منظومه‌های مستقلی‌درراه مفید وبار ـ آورخود افتادند. این‌رشته‌ها تاموقعی درقلمرو فلسفه باقی ماندندکه طرق‌حل مسائل‌آنها واضح نگردیده بودوبدین نحودستخوش آن‌بودندکه باسایرمسائلی

که اندك وجه اشتراکی با آنها داشتند و اختلافاتشان با آنها به‌حدکافی تمیز داده نشده بود، اشتباه شوند. پیشرفت علوم وفلسفه ظاهراً با این تخصیص روزافزون هریك ازعناصر تجربی وصوری به‌محیط مخصوص خودبستگی دارد. مع‌الوصف این عناصر همواره هسته‌ای ازمسائل حل نشده، وتاحد زیادی تجزیه و تحلیل نشده، پشت‌سر می‌گذارند که کلیت وابهام وازهمه مهمتر لاینحل بودن ظاهری (یاواقعی) آنها به‌وسیلهٔ روشهای تجربی یامنطقی، وضعی خاص به‌آنها می‌دهد. این‌وضع راما معمولا فلسفی می‌خوانیم.

تشخیص این‌حقیقت (اگر حقیقت باشد) مدتها طول کشید. تمایل طبیعی بر این بود که پرسش‌های فلسفی راهم‌سطح سایر سؤالات تلقی کنند و باهمان وسایل جواب دهند، بخصوص با وسایلی که درپاسخ دادن به‌این سؤالات دیگر به‌پیروزی پیوسته بودودر واقع‌چنین معلوم‌شد که این‌سؤالات یاتجربی بوده‌اند یاکلی هرچند این‌دوهمواره بااستشعار ازیکدیگر متمایز نمی‌شدند. هروقت شعبه‌ای ازتحقیقات بشری، مثلافیزیك یابیولوژی، ازطریق بکار بردن فلان‌یا بهمان فن‌جدید سودمند، نتیجه‌ای قابل‌توجه به‌دست می‌آورد، بدون استثناء کوششی بعمل می‌آمد که فنون مشابهی رادرباره مسائل‌فلسفی نیز بکار برند. و نتائجی مفیدومضر به‌دست آورند که در تاریخ اندیشهٔ بشری عنصری دائمی بوده است. بدین‌نحو پیروزی‌های پی‌سابقهٔ روش‌ریاضی در قرن هفدهم داغ خودرا برفلسفه نهاد، نه‌فقط ازاینجهت که ریاضیات دراین‌هنگام بطورواضح ازفلسفه مشخص نشده بود، بلکه‌بدین سبب که فنون ریاضی (استنتاج ازاحکام بدیهی طبق قواعدثابت، اختیارتجانس داخلی، روش‌های لمی، موازین وضوح وشدت خاص‌ریاضیات) نسبت به فلسفه نیز بکار برده شدند؛ بااین نتیجه که این نمونه بخصوص برفلسفه وعلوم طبیعی آن‌دوره استیلا دارد. این روش به پیروزیهای شایان و نیز به شکست‌های فاحش‌منجرشد، همانگونه که دربکاربردن فنون بارور دریك‌زمینه باشور وشوق وتعصب‌درزمینهٔ دیگری که لزوماً همانندزمینه نخستین نباشد، معمولا چنین شکستهایی پیش‌می‌آید، مخصوصاً اینکه دراطلاق آنهاروش

ماشینی بکاررفته‌باشد. نمونهٔ مستولی برقرن‌هفدهم نمونهٔ ریاضی بود، حال آن که نمونه‌ای که درقرن بعد استیلا یافت وهمه جا تقلید شد، مکانیکی بود، خاصه دستگاه نیوتن. مسائل فلسفی درحقیقت «خودزا» هستند وشباهتشان به مسائل مکانیك ازشباهت آنها به‌مسائل ریاضی (یا بیولوژی یا روانشناسی یا تاریخ) بیشتر نیست. بااینحال تأثیریك نمونه‌برفلسفه باتأثیر نمونه دیگر برآن‌تفاوت بسیار دارد، وهمین است جنبهٔ مشترك تمامی فیلسوفان مختلف که نظریاتشان دراین‌کتاب جمع‌آوری شده است.

قرن هیجدهم شایدآخرین دورهٔ تاریخ اروپای غربی باشدکه درآن هنوز تصورمی‌رفت عالم شدن بشر برهمه چیز، هدفی قابل وصول‌است. پیشرفت بی‌نظیر فیزیك وریاضیات در قرن قبل عقیدهٔ عام را درباره ماهیت جهان‌مادی تغییرداد، و ازآن شدیدتر نظریهٔ مورد قبول عموم را دربارهٔ ماهیت دانش حقیقی چنان تغییر صورت دادکه این دوره هنوزهم به صورت مانعی میان ما واعصار پیش ازآن قرارگرفته است. و عقاید و افکار فلسفی قرون وسطی و حتی عقاید و افکار فلسفی دوره نوزائی رابنظر ما دور از فهم و افسانه آمیز وگاه تقریباً غیرقابل فهم جلوه‌گر می‌سازد. اطلاق فنون ریاضی‌و زبان‌ریاضی مختصات قابل سنجش مکشوفات حواس وتنها روش واقعی کشف وارائه شد. دکارت واسپینوزا، لایب‌نیتزوهابس‌همگی‌درپی‌آنندکه براستدلال‌خود ترکیبی‌از نوع ریاضی ببخشند. آنچه بیان‌کردنی است باید به‌صورت نیمه ریاضی قابل تعیین باشد. زیرا زبانی‌که ازحیث دقت‌به پای زبان ریاضی نرسد ممکنست باعث پنهان‌کردن خطیآت و ابهامات وتودهٔ آشفته خرافات وتعرضات شودکه صفت بارز الهیات بی‌اعتبار یاسایر اصول جزمی دربارهٔ عالم بودند و علم جدید برای زدودن‌آنها وگرفتن جایشان فرارسیده بود. این نحوهٔ تفکر درسراسر قرن هیجدهم‌باقی مانده است، ودراین قرن نیوتن قویترین عامل یگانه بشمار می‌رود. نیوتون‌کارعظیم وبی‌سابقه‌ای را انجام داده بود. این کار عبارت بود ازتوضیح جهان مادی به‌وسیلهٔ چند قانون اصولی‌که مجال وقدرت

وسیعی داشتند و می‌توانستند لااقل اصولا مختصات وروش ورفتار هرجزء ازهر جسم مادی‌را درعالم باهیزانی ازدقت وسادگی تعیین کنند که پیش ازآن کسی خواب آنرا هم‌ندیده بود. درآن هنگام نظم ووضوح برقلمرو علم فیزیك حکم‌فرما بود :

طبیعت و قوانین طبیعت در شب نهفته بود .
خدا گفت : نیوتون بیاید، وهمه جا نورانی شد.

مع‌الوصف نظامات قدیم حکمت نظری ومنطق واخلاق وهرآنچه باحیات اجتماعی انسان ارتباط داشت هنوز در آشفتگی بسر می‌برد وتحت فشارهای اندیشه و زبان عصر منحط سابق دست وپا می‌زد . این نکته طبیعی و درواقع تقریباً اجتناب ناپذیر بودکه‌آزاد شدگان به وسیله علـوم جدید ، می‌بایست بکوشند تا روشها و اصول خود را درباره موضوعی بکار برند کـه آشکارا محتاج به نظم شدیدتری بود تا واقعیات دنیای خارجی . در حقیقت این‌کار دشوار اهمیتی بس شگرف داشت ؛ زیرا بدون یك تصویر واقعی و واضح از قوای دماغی عمده و اعمال ذهن بشری هیچ‌کس به یقین نمی‌دانست چه اندازه به انواع مختلف اندیشه یا استدلال اعتمادکند ، یا به‌چه نحو منابع وحدود دانش بشری را تعیین نماید، یا روابط بین انواع مختلف‌آن را مسلم سازد . اما جز بامعلوم شدن این نکته دعاوی جهال و مزوران به نحو شایسته علنی نمی‌گردید . وهمچنین تصویر جدید جهـان مادی بـه نحـو وافـی با سایـر مطالب مورد علاقه بشر ازروش اخلاقی واصول استحسانی‌وقوانین تاریخ وقوانین حیات اجتماعی‌وسیاسی واعمال درونی عواطف وتخیل وسایرمسائل مورد علاقه عمده موجودات بشری) ارتباط نمی‌یافت . علم طبیعت ایجاد شده بود ؛ امـا علم ذهن باید ایجاد میشد . هدف هردومورد می‌بایست یك چیز باشد : تدوین قوانین کلی‌بر اساس‌مشاهده(«درونی»و«برونی»)ودرصورت‌لزوم‌تجربه؛واستنتاج نتایج خاص ازآن قوانین پس از استقرارشان . هر سؤال اصیل چند جواب سقیم وفقط یك جواب صحیح داشت . همین که‌آن جواب کشف میشد قطعی بود

وهمواره صحیح میماند . تنها امر مورد احتیاج عبارت بود ازیك روش قابل‌اطمینان برای کشف. روشی که مطابق توصیفات فوق بودبه وسیله «نیوتون بی‌نظیر» بکار برده شده بود . رقیبان او در قلمرو ذهن بشری اگر از اصول او پیروی می‌کردند به نتیجه‌ای می‌رسیدند که دست کمی از نتایج نیوتون دردنیای مکانیك نداشت. اگر آن قوانین صحیح میبودند واگرمبانی مشاهداتی آنها اصالت داشت واگر استنتاجات بی‌خدشه بودند ، نتایجی صحیح و حصین درباره دانش نسبت به قلمروهای نا مکشوف در دسترس مردم گذارده میشد ، در دنیای آشفتهٔ فعلی‌جهل وحدس‌های بیهوده را به‌صورت دستگاه واضح مرتبطی از عناصر منطقاً مرتبط درمی‌آورد ـ یعنی‌بصورت سواد نظری یا ممثل همسازی الهی طبیعت که بواسطه‌جهل ، عطلت یا ضلال بشری از دیده مردم پنهان است، برای موجود متعقل درك آن معادل است باسازگار ساختن تمامی اعتقادات و اعمال شخص با آن ، زیرا این تنها چیزی است که می‌تواند افراد بشر را سعادتمند ومتعقل وآزاد سازد .

تضمین مؤثر بودن ابزارهای تحقیق قبل ازآن‌که بتوان به نتائج آن اطمینان کرد واجب بود. این‌توجه فقه‌المعرفتی ازهنگامی‌که دکارت روش شك خود راتدوین‌کرد تااواسط قرن نوزدهم از خصائص‌فلسفهٔ اروپا بوده وهنوزهم از تمایلات نیرومندآن است. اطلاق مستقیم نتایج این تحقیق انواع وساحات دانش بشری به نظامات نقلی ازقبیل‌سیاست ، اخلاق، بعدالطبیعیات والهیات و غیرهم باقصد خاتمه دادن قطعی به‌پریشانیهای آنها، برنامه‌ای است که فیلسوفان قرن هیجدهم درانجام‌آن اهتمام داشته‌اند. اصولی که‌آن فیلسوفان سعی داشتند بکار برند عبارت‌بودازقوانین‌علمی جدید قرن هفدهم : قرار بود که هیچ گونه استنتاج لمی از اصول طبیعی رایج در قرون وسطی بدون مدرك تجربی به عمل نیاید ، از قبیل این اصل که تمامی اجسام هنگامی‌که دیگر تحت نفوذ نیروئی نباشندآرام میگیرند. یا این‌اصل که راه «طبیعی» که اجسام‌آسمانی‌درجستجوی اکمال ذاتی خود دنبال آن می‌گردند حکماً مدور است . قوانین کپلر یا

گالیله این اصول «طبیعی» را براساس مشاهده (توده انبوه اطلاعاتی که مثلا به وسیله تیخو براهه منجم دانمارکی انباشته شده بود) وتجربه (ازآن نوع که خود گالیله انجام میداد) نقض میکردند . این استفاده از مشاهده و تجربه مستلزم بکار بردن روشهای دقیق اندازه گیری بود وبه متمثل ساختن بسیاری ازنمودهای مختلف تحت قوانین بس دقیق منجر گردید که عموماً بااصطلاحات ریاضی تدوین می‌شد . در نتیجه فقط جنبه هـای قابل سنجش واقعیت را باید حقیقت می‌انگاشتند ـ یعنی جنبه هائی که امکان تساوی داشتند و آن تساوی‌ها متغیرات موجود در یك جنبه از نمود را بامتغیرات قابل سنجش درسایر نمودها مربوط میساختند . قرار بود تمامی مفهوم طبیعی به صورت کیفیات مختلف غیر قابل تحویل و اقسام طبیعی غیرقابل پیوند بدور انداخته شود . مقولهٔ علت غائی ارسطو ـ ایضاح نمودها به مفهوم تمایل طبیعی هر شیء به‌تکمیل هدف یا غایت درونی خود ـ که ضمناً قرار بود جواب سؤال دربارهٔ موجودیت شیء و مسعای آن باشد (مفاهیمی هستند که هیچگونه مدرك تجربی یـا مبنی بر ـ مشاهده‌ای اصولا برای آنها نمی‌توان کشف کرد) به عنوان غیر علمی متروك شد ودر حقیقت درموردکیان‌های بی‌جان که بدون اراده یاقصد بودند بدین عنوان که واقعاً غیر قابل فهمند طرد شد . قوانینی که ملازمهٔ منظم نمودها را تدوین می‌کنند ـ یعنی نظم وارتباط مشهود اشیاء و وقایع راـ بدون ایرادکیان‌ها و نیروهای ناملموس برای توصیف تمامی چیزهائی که در عالم توصیف پذیرند وپیشگوئی تمامی چیزهائی که در عالم قابل پیشگوئی هستند ، کافی به حساب آمدند. مکان وزمان و توده ونیرو و شتاب وسکون ـ یعنی اصطلاحات مکانیك ـ باید جای علل غائی وصور مادی وقصد الهی و سایر مفاهیم حکمت نظری را بگیرند . در حقیقت دستگاه مبحث وجود والهیات قرون وسطی باید رویهمرفته رها میشد وبجای آن علم دلالتی اتخاذ می گردید دال برآن جنبه های عالم که برحواس معلومند یا می‌توان آنها را به طریق دیگری اندازه گرفت یـا استنتاج کرد .

این برداشت نه فقط درآثار لاك وهیوم که برای علوم طبیعی احترامی عمیقاً قائل بودند بسیارصریح است، بلکه درآثار بارکلی نیز که سخت مایل بود الزامات مابعدالطبیعی آنرا انکار کند صریحاً دیده می‌شود. برای تمام اینها نمونه عبارت بود از فیزیك و مکانیك معاصر ایشان. دنیای ماده برای نیوتون والبته برای فیزیك دانان پیش ازاوکه احتمالاً لاك باآثارایشان بهتر آشنا بود، می‌بایست به مفهوم اجزاء یکسان وصف شود و قوانین مربوط به رفتار آن عبارت بودند از قوانین عمل متقابل ایـن اجزاء. فیلسوفان اصالت تجربی انگلستان که آثارشان به‌تدریج براندیشه اروپائی استیلا یافت این‌مفهوم را نسبت به ذهن بکار زدند. ذهن را چنان تلقی می‌کردند که گویی محفظه‌ای است حاوی‌موادی ذهنی‌معادل‌اجزاء نیوتونی. معادل‌های‌آن اجزاء را «معانی» (ideas، بمعنای دقیق‌تر = صور) * می‌خواندند. این«معانی» کیانهای‌مشخص و مجزائی هستند، «ساده» یا بسیطاند، یعنی هیچگونه اجزائی ندارند کـه بتوان آنها را به آن تجزیه‌کرد. یعنی بطور دقیق اتمی هستند و مبدأ آنها جائی دردنیای خارجی‌است ومانند شن‌درساعت شیشه‌ای درذهن ریخته می‌شوند. درآنجا بطریقی یا بطور منفك ادامه می‌یابند یا بایکدیگر ترکیب می‌شوند و مرکباتی تشکیل می‌دهند بهمان طریق کـه اشیاء مادی در جهانی خارجی از مرکبات وذرات یا اتمها ترکیب می‌شوند. اندیشه، یالااقل اندیشه متفکرانه، برای لاك نوعی چشم درونی است مقابل چشم مادی برونی‌که دنیای خارجی را به درون راه میدهد. هنگامی کـه لاك معرفت را چنین تعریف مـی‌کند: «درك ارتباط وتوافق‌یاعدم توافق هریك ازمعانی‌ما» این «درك» را او به‌عنوان چیزی تصور می‌کندکه تفتیش کنندهٔ دو معنی است، بدانسان‌که گوئی آندو اجزاء قابل تمییزی هستند. درآن هنگام چشم درونی می‌تواند ببیندکه‌آیاآن

---

* idea به‌اعتباری «معنی» وبه‌اعتباری «صورت» خوانده شده، ودر این مبحث هردو دارای یك فحواست: منظور از آن «تصویر ذهنی» اشیاء است کـه درخاطر منقش‌می‌شود. ـم.

دومعنی با یکدیگر موافقت دارند یانه ، و بنابراین قضیهٔ ایجابی ارتباط آنها صحیح است یاصحیح نیست، درست به همان نهج که چشم برونی‌می‌تواند دوشیء رنگین را وارسی کند و ببیند آن دو رنگ به یکدیگر میخورند یانه. هنگامی که بارکلی نظریهٔ لاك را در بـاره معانی کلی انتزاعی انتقاد می‌کند ، آنچه اصولاً مورد حمله اوست عبارتست از این تصور که معنائی می‌تواند باشد کـه تصویر مطلقاً متعین نباشد، زیرا معانی عبارتند ازکیان‌ها ؛ و «معانی انتزاعی» بدان طریق که لاك به‌منظور توضیح چگونگی دومعنی بودن مفاهیم کلی بدان توسل جسته‌است به‌نظر بارکلی تضاد علنی دارند، زیرا گر معانی‌هستند باید کیانهای غیرانتزاعی باشند و نمی‌توانندضمناً انتزاعی‌هم باشند، یعنی‌متعین نباشند وهیچگونه خواص ویژه‌ای که به‌حواس یا نیروی تخیل اسنادمی‌شود، نداشته‌باشند. اعم از اینکه این‌حمله به لاك‌منصفانه‌باشد یانه، آنچه خاص‌بارکلی بشمارمی‌رودعبارتست ازآن فرضی که هردو درآن شریکند (وهیوم وبسیاری از اهل تجربه معاصر ایشان بخصوص در فرانسه نیز در آن شرکت داشته‌اند) مبنی بـر اینکه ذهن عبارتست از ظرفی که درآن معانی مانند مظروف در گردش‌اند و مانند سکه‌ها یا ژتونهائی که درون یك ماشین شکاف دارمی‌چرخند وصوری تشکیل می‌دهند، به عبارت دیگرفضای سه بعدی نیوتون در «فضا»ی درونی ذهن که چشم درونی (یا قوه تأمل) برآن حکومت می‌کند، قرینه‌ای برای خود دارد .

بنابراین فلسفه راباید به علم طبیعی بدل کرد . واقعیاتی که فلسفه باید با آنهـا سروکار داشته بـاشد بایست به وسیله درون بینی کشف شوند . فلسفه نیز مانند هر تحقیق اصیل دیگر بشری باید بامشاهده تجربی آغازکند . هیوم همین معنی را منعکس میسازد : «همچنان که علم بشر تنها اساس استواری است که علوم دیگر دارند تنها اساس محکمی که مامی‌توانیم به خود این‌علم بدهیم باید براساس تجربه ومشاهده بناشده باشد.» فلسفه درحقیقت نوعی روانشناسی علمی است ، در میان پیروان افراطی این مکتب بخصوص در فرانسه ، فلسفه نوعی‌علم وظائف الاعضاء می‌شود ــ واین روایتی‌پیش ازوقت استاز روانشناسی

رفتاری . شاگـردان فـرانسوی لاك و هیـوم ، یعنی کندیـاك و هلـوسیوس ولامتری این نکته را تا حد افراط کش میدهند . کندیاك این کار را برعهده می‌گیرد که‌هر تجربهٔ بشری را ـ بغرنج ترین وظریف‌ترین اندیشه‌هایا «حرکات روح» و مفصلترین بازی نیروی تخیل و نرم‌ترین و دقیق‌ترین تفکر علمی را ـ از معانی ساده یعنی احساسات قابل طبقه بندی به نحوی‌کـه به یکی از حواس عادی ما معلوم شده باشند وهریك از آنها را بتوان مثلا بانوك سنجاق نشان‌داد ودر سلسله حواس به محل مخصوص خود گماشت ، از نـو بناکند . بزرگترین کسانی‌که دراین عصرفلسفه وعلوم رابصورت عامیانه بیان‌می‌کردند وآثارایشان خارج ازمرزهای فرانسه به دست خوانندگان تحصیل‌کردهٔ سایر کشورها می‌رسید، تحت‌رهبری ولتر ودیدرو و الباخ وکندورسه وپیروان ایشان صرف نظر ازهر گونه اختلافاتی‌که میان خود داشتند ، در بارهٔ اهمیت عظیم این اقتراب احساسی موافق داشتنـد . درآثـار دیـدرو ونیز مـوپرتویی و نردو ، مفاهیم ضد اتمی موجود است وشاید برخی ازاینها کانت را تحت تأثیر خود قرار داده باشند ، اما توجه عمده عبارت است ازتمایل به تجزیه وتحلیل همه چیز تاحد مرکبات غائی‌که ازآن‌کوچکتر امکان ناپذیر بـاشد ، اعم از اینکه این مرکبات مادی باشند یاروحی . هیوم‌که معتقد است «علوم ریاضیات وفلسفه طبیعی (یعنی علم طبیعی) و دین طبیعی چنان اتکائی بر معرفت انسان دارند» این اعتقاد را از این جهت داردکه کار فلسفه عبارت است از بررسی اجزاء غائی جمیع مایکون . نظریهٔ ذهن هیوم مکانیکی است و براساس قیاس بانظریهٔ جـاذبهٔ نیوتون تصور شده است، و هیوم به‌تداعی معانی ازاین جهت توسل جسته است‌که در ذهن همان عملی را انجام می‌دهد که نیروی جاذبه در جهان مادی . این تداعی معانی راهیوم چنین وصف‌کرده است : «نوعی جاذبه در دنیای ذهنی دیده می‌شودکه آثاری فوق‌العاده دارد همچنان که در دنیای طبیعی دارد ، ونیز دیده می‌شودکه به اشکال مختلف وبه تعداد متعدد خودرا نمودار می‌سازد .» لامتری فیلسوف واقعی را همچنان مهندسی‌تصور می‌کندکه

می‌توانددستگاه ذهن بشری را پیاده کند. ولترفیلسوف حقیقی‌رابمنزلهٔ تحلیل کنندهٔ ماهری‌وصف‌می‌کندکه (دراینجا ولتردرمدح‌لاک‌سخن‌می‌گوید) می‌تواند خرد بشری را به همان نحو ایضاح کندکه یک‌کالبدشکاف ازعهده توضیح‌اجزاء بدن انسان برمی‌آید. صور علمی در رسالات فلسفی فیلسوفان فرانسوی این قرن وشاگردان ایشان در سایرکشورها وافراست، طبیعت‌کـه دراوائل این قرن باتلرآن‌را ارگانیزمی تصور کرده بود، نیم قرن‌بعد پالهآن را باساعت مقایسه کرد. «اخلاق طبیعی» و «دین طبیعی» را (که در تمامی افراد بشر مشترك است) می‌توان از لحاظ علمی مـورد مطالعه قرار داد، مانند حیات نباتات یا حیوانات. دیدرو زندگی اجتماعی را با کارخانـه عظیمی مقایسه می‌کند. (این دواخلاق درجوامع کمتر فاسد، مانند جوامع روستائی وبدوی، آشکارتر است).

بارکلی با اینکه مسیحی وضمناً اسقف است، نه فقط این اصالت تجربه را نکوهیده نمی‌یابد، بلکه بالعکس تنها آن را باُنیروی معنوی کـه در تمامی اعتقادات او موجود است سازگار می‌بیند. برای بارکلی لاك اگر چیزی باشد، به اندازهٔکافی اصالت تجربی‌نیست، وبه یك‌مفهوم حق‌با بارکلی است. علم قرن هفدهم که لاك دوستدار آن است و می‌کوشد تـا آن را دربارهٔ نمودهای ذهنی بکار برد، تنها چیزی‌که نبودآن بودکه دقیقاً وبدون انحراف متکی به تجربـه باشد. و بالعکس، گالیله و دکارت جهان حواس را مبهم و فریبنده وتیره وآگنده ازنمودهائی می‌دیدندکه فقط بامفاهیم‌کیفی قابل توصیف است، یعنی نه بدان نحوکه درتصویرکمی وعلمی شایسته‌ای ازجهان قابل ایراد باشد. کیفیات «اولی» که علوم باآنها سروکار دارند خود بطور مستقیم برحواس معلوم نیستند. دوصحنه موجود است: یکی‌کمی که دقیقاً قابل اندازه گیری و مربوط به اشیاء موجود در مکان است ـ اشیائی که هریك خصایصی دارند به صورت حرکت وسکون وشکل معین وپیوستگی‌اجزاء وحرارت خاص که عبارتند ازحرکات اجزاء وغیره. این صحنه متقابل است با صحنهٔ رنگها

وبویها ومزه‌ها ودرجهٔ حرارت وسردی واصوات بلند ونرم وغیره ، کـه همه ذهنی وبنابراین غیر قابل اعتمادند . لاك که‌کار را از این اصل شروع می‌کند که ما هیچ دانشی نداریم جزآنچه ازحواس ماناشی می‌شود ، توضیح این نکته رادشوار می‌یافت‌که چرا کیفیات «اولی» (که اگراو نخواهد دچار تضاد شود باید برایش به اندازهٔ کیفیات «ثانوی» برقرائن حواس متکی باشند) بایدآن قدمت وحجتی را داشته باشندکه علم فیزیك ظاهراً به آنها می‌دهد . و از این جهت لاك بین‌نقیضه‌گوئی وکوششهای‌نیمه صمیمانه برای نمودار ساختن‌کیفیات ثانوی‌به نحوی‌که توسط کیفیات اولی ایجاد شده باشند (یعنی‌کیفیاتی‌که خود آن قدر حساس نیستند، بلکه بـه نحوی علاً موجب معلومات حواس شده‌اند) دو دل است. ونیز درمورد شیئ مادی‌که برای فیزیك دانان مسلماً چیزی است مستقیماً نامعلوم برحواس وازآنرو غیر قابل قبول برای فلسفهٔ تجربی ، خود رابا اشکالات مشابهی مواجه میبابد. بارکلی به روشی ملتحم‌کوشش‌های مربوط به آشتی دادن فیزیك راطرد می‌کند، وتمام مساعی معطوف به سازش بادعاوی آن‌را نیز ردمی‌کند. درحقیقت بارکلی اینگونه ثنویت را بافلسفه تجربی‌کاملی کـه خود طرفدار آن است سازگار نمی‌یـابد . تضاد بین احساسات شخصی و خصائص عینی ماده ظاهر فریب است . حواس تنها منبع دانشند . دنیا تشکیل شده است ازاندیشه‌ها ودریافت‌ها واحساسات ـ یعنی «معانی»‌ای درازهان عوامل وخدا ومخلوقات او یابشر . ورای آن ، لااقل تاآن حدکه مربوط به جهان مادی است هیچ چیز نیست. بارکلی در مورد دنیای مـادی ، فلسفه تجربـی متجانس‌را با اعتقاد به‌واقعیت‌گوهرهای معنوی‌ـ یا ارواح ابدی ـ وموجودات فعال ترکیب می‌کندکه وجود آنها متکی به آن نیست‌که حس شوند یاجزدراین صورت محتوی تجربهٔ کسی باشند برخلاف موجودیت‌های انفعالی‌که این اتکاء رادارندـ یعنی‌ذواتی‌که درباره‌آنها ماواجد «معانی» نیستیم ، بلکه (همچنانکه اسلاف او درقرن هفدهم این راآگاهی غیرمحسوس خوانده بودند) «تصوراتی» داریم‌که ممکن است ضمناً روابط را نیز شامل شوند ، زیرا که روابط ظاهراً

محسوس نیستند . وضع بارکلی در این مورد ـ که اتحاد خاصی از فلسفه افلاطونی و اصالت احساس است ـ آن طور که غالباً نقادان او ازهیوم به بعد تصور کرده‌اند ، نامتجانس نیست .

برای بارکلی تصور ذوات خارجی که از تجربهٔ محسوس ممکن چنان منقطع شده باشند که هیچ معنائی از آنها اصولاً قابل‌تشکیل نباشد مفهوم نیست. بارکلی‌درآن واحد معنوی‌ومعتقد پابرجای اصالت احساس است. تمامی‌استدلال او براین نظریه استوار است که اگرمافریب اصطلاحات علمی راکه موهم‌وجود ماده غیرقابل درك است نخوریم وضمناً تمامی دانش خودرا فقط بر بینه چیزی استوار سازیم که قابل درك‌است به‌وضع مسیحی پاکدینی خواهیم رسید که‌معتقد است به‌معنوی بودن ذات‌عالم. در حالی‌که ریاضیات برای‌لاك وهیوم نماینده کاملترین شکل معرفت است ـ ودرواقع ریاضیات‌کمال مطلوب روشنی بیان و اطمینان متقن است که درمقایسه باآن تمام دعاوی دیگر برمعرفت ناقص‌هستند ـ برای باکلی موهم وجود کیان‌های فسانه‌ای است که در جهان وجود ندارند . اشکال هندسی برای بارکلی کیان‌های آرمانی نیستند که ازاین حاجت که‌تمامی کیان‌های واقعی باید خودرا به‌وسیلهٔ مشاهده تجربی توجیه‌کنند بری باشند، بلکه مانند هرچیز دیگر فحاوی حسیات هستند. خط تشکیل شده ازتعدادی حداقل محسوس که در اصل قابل شماره‌اند ـ و اگر این خط از تعداد طاقی ازاین‌حداقل محسوس‌تشکیل شده باشد ، تقسیم دقیق‌آن به‌دوقسمت‌ممکن نیست، ولوعلمای هندسه جزاین بگویند. این نظریهٔ غریب جالب‌است ولو به عنوان شاهدی ازآن حدافراطی که‌فلسفهٔ تجربی‌وفلسفهٔ اشتراك اسمی می‌توانند به‌آن برسند .

امالاك وهیوم نظریهٔ معقول‌تری درباره ریاضیات دارند، هرچند بیان آنها دربارهٔاستدلال ریاضی رویهمرفته مقنع نیست، ایشان نیزمانند لایب نیتز تاحدی باوضوح متوجه اختلاف بین آن و بیانات واقعیت تجربی شده‌اند . خصوصاً هیوم در باره اختلاف بین جملات انتاج صوری یعنی جملات

منطق وحساب یا جبر (در بارهٔ هندسه مردد و مشکوک است) و جملاتی از نوع واقعی، یعنی آنهائی که وجود را تصدیق می‌کنند، واضح سخن می‌گوید. درحقیقت کار عمدهٔ هیوم بطور دقیق عبارت است از تشخیص این امر: چون مفاهیمی ازقبیل وجوب و شناخت هنگامی که بطور دقیق تفسیر شوند متعلق به جهان نظامات صوری هستند ــ یعنی آنچه اصحاب تعقل «حقائق خرد» خوانده بودند وازاین جهت چنان شناخته شده بودند که چیزهای متضاد با آنها باخود تضاد داشتند (در مقابل «حقائق واقعیت» که آزمودن آنها به وسیلهٔ هیچ گونه جریان صوری محض ممکن نیست) محلی در قلمرو تبیینات مربوط به جهان ندارند وفرض آن که محلی دارند تا حد زیادی مربوط است به وجود علم کاذب حکمت نظری.

وجوب و تماثل روابطی هستند که نه به وسیله مشاهدهٔ دنیای خارجی کشف می‌شوند نه به وسیلهٔ تمعن و نه بوسیله ترکیبی از معلومات این «قوا.» بنابراین این دو روابط حقیقی نیستند که کیان‌های واقعی را متحد سازند یا در دنیای حقیقی قابل کشف باشند. بنابراین معرفت باید بر دو نوع باشد: یا مدعی «وجوب» است که در آن صورت برمبانی صوری اتکاء دارد وهیچگونه اطلاعاتی دربارهٔ جهان نمی‌تواند بدست دهد. یا مدعی بدست دادن اطلاعاتی دربارهٔ جهان است که دراین صورت نمی‌تواند چیزی بیش از محتمل باشد و هرگز عاری از خطا نیست؛ وچنان که غرض ما از یقین آن نوع باشد که فقط به وسیله منطق یا ریاضیات متحصل می‌شود، آن اطلاعات نمی‌توانند واجد یقین باشند. این تمیز بین دو نوع تصدیق که قرابت نزدیک با تمیز بین «ترکیبی» و «تحلیلی» و «تجربی» و «بدیهی» دارد، ابتدای اختلافات عظیمی است که کانت را از خواب جزمی او بیدار کرد و تاریخ فلسفهٔ معاصر را متحول ساخت.

سعی پهلوان منشانه‌ای که برای تبدیل فلسفه به علم طبیعی مبذول گردید، به وسیلهٔ یک شکاف عظیم بین سنن فلسفهٔ تعقلی و فلسفهٔ تجربی (به نحوی که تا این زمان توسعه یافته بودند) به پایان رسید. این شکاف را کانت پدید آورد که نظریات فلسفی او منبع بسیاری از اندیشه‌های قرن نوزدهم هستند و در حوصلهٔ

این کتاب نمی‌گنجد. کانت نخستین باربر این حقیقت دست یافت که کارفلسفه هرگز جستجوی جوابهائی به سؤالات تجربی‌واقعیت نبوده ونیست، زیرا این سؤالات راعلوم خاص، یادر ساحت دیگری، عقل وشعور عام جواب داده‌اند. ونیزفلسفه نمی‌تواند نظم قیاسی محض باشد، ازآنگونه‌که علوم صوری ازقبیل منطق یا ریاضیات آن‌را بکار می‌برند. کانت نخستین فیلسوف بزرگی بود که متوجه‌شد مسائل‌اصولی‌فلسفه نه‌آن‌هائی هستند که روش واضحی برای حل‌آنها ازطریق‌تحقیق‌تجربی‌موجوداست(ازقبیل‌مسئلهٔ تکوین‌افکارما- سعی‌دریافتن‌این که‌آن افکارازکجامی‌آیندواین سؤالی‌است که روانشناسان‌وعلماء وظائف‌الاعضاء و انسان‌شناسان وامثال ایشان باید جواب دهند) ونه آن‌هائی‌که باید به‌وسیله قیاس‌ازاحکام لمی جواب داده شوند، چنانکه‌فلاسفه اسکولاستیك واصحاب‌تعقل انگاشته بودند. زیراآنچه درنظر یك فرد بدیهی است- یا مربوط به اعتقادو شهود مستقیم است- ممکن‌است برای دیگری چنان نباشد. کانت چنین انگاشت (و انگارهٔ اوصحیح بود) که قیاس صرف نمی‌تواند به دانش مابراشیاء یا اشخاص چیزی بیفزاید. وسؤالات و معماهائی راکه ذاتاً فلسفی بنظر می‌آیند جواب نمی‌دهد وحل نمی‌کند. سؤالاتی که کانت مطرح می‌کند وروش‌هائی‌که بکار می‌برد (اعم ازاین‌که معتبر باشند یا نباشند) تاحدی مربوطند به تجزیه وتحلیل کلی‌ترین وسائرترین مفاهیم ومقولات ما. کانت انواع احکامی راکه ما صادر می‌کنیم باتوجه به اقسام دلائلی‌که آن احکام لازم دارند و روابط متقابل مفهوماتی‌که الزام می‌کنند، ازیکدیگر مشخص ساخت.

کانت خصوصاً دربارهٔ یك موضوع صراحت دارد که تردد دربارهٔ آن درخطیآت عمده فلسفه قرن‌هجدهم نهفته است. این موضوع عبارت است ازاین که مسائل‌مربوط به‌انواع‌احکام واقسام مقولات‌موجود درتجربهٔ عادی بهیچوجه با مسائل مربوط به «منابع» معلومات یااعتقادات مایانحوهٔ دید مایکی‌نیستند. واضح است‌که بین قضایائی نظیر «هرواقعه‌ای علتی دارد» یا «این صفحه کاغذ نمی‌تواند دریك‌جا ودر آن واحد هم آبی باشد هم قهوه‌ای» ازیك طرف و

قضایائی نظیر «در ایرلند هیچ مار نیست» یا «دیروز سرم درد می‌کرد» ازطرف دیگر، باید اختلافات اصول منطقی موجود باشد (و نه صرفاً اختلافات مربوط به مبدأ) . اگر کسی دراین باره که آیا هرواقعه‌ای علتی دارد یاقضیه فیثاغورس صحیح است یااین قطعه کاغذ دریك محل ودرآن واحد هم‌قهوه‌ای‌است وهم‌آبی شك‌کند، هیچ سودی نخواهد داشت‌که بخاطر اوموارد متعددی جمع‌آوریم : مثلا مواردی از وقایع موجود دراین یاآن رابطه نسبت به یکدیگر، یا تعداد زیادی مثلث‌های قائم‌الزاویه باوسائل اندازه گیری مساحت مربعات اضلاع مجاور زاویهٔ قائمه، یاتعداد زیادی صفحات کاغذکه برخی بکلی قهوه‌ای باشند وبرخی بکلی‌آبی ، اما هیچیك درآن واحد وکاملا به هردو رنگ نباشد. این روش‌ها برای رد نظرآن فردی‌که شك‌کرده است سودی ندارد. زیرا طریقهٔ متقاعد ساختن کسی به حقائق آنگونه قضایا واضحاً با طریقهٔ اثبات حقیقت قضایای واقعی در بارهٔ جهان ، یعنی ارائه مدارك تجربی به نحوی از انحاء کاملا فرق دارد . دراینجا مسأله این است: «نوع صحیح بینه یا تضمینی‌که شخص باید برای‌حقیقت چنین یاچنان قضیه‌ارائه دهد چیست؟» واین‌سؤال بکلی با این پرسش فرق داردکه «من‌یا شما (یا افراد بشر بطورکلی) چگونه‌حقیقت چنین یاچنان قضیه را می‌آموزیم؟» جواب سؤال اخیر مربوط به روانشناسی تکوینی است، وموکول به حوادث تجربی متعدد و تبدلات بی‌شمار زندگی انسان است. این از خصائص فلاسفه بزرگ تجربی است (حتی هیوم که دقیقاً از اختلافات نوع منطقی آگاه بود و پیروزمندانه اثبات کردکه درست به این دلیل که استدلال قیاسی‌هرگز استقرائی نمی‌شود ، مفهومی هست که در آن یقین دربارهٔ واقعیات امکان ناپذیر است ، نیز دارای همین خصیصه بود) که‌این فیلسوفان این دومسأله را بایکدیگر اشتباه می‌کردند و تصورمی‌کردند که نوعی جواب به سؤال دوم ـ یعنی سؤال مربوط به‌تکوین دانش یا طرق آموختن ـ خود به خود نوعی جواب را به سؤال قبلی ایجاب می‌کند، یعنی این سؤال‌که روش صحیح برای‌استقرارحقیقت‌قضیه مفروض‌چیست وچه‌تصوراتی

در آن موجود است .

این آشفتگی بطریقی پیش می‌آید که فیلسوفان مزبور سعی می‌کنند این دو مسئله جداگانه را دریك پرسش غیر صریح درهم کنند : «ماچگونه می‌توانیم قضیه x را بدانیم ؟» که نه این سؤال است: «بینه صحیح یادلیل قضایائی نظیر x چیست ؟» و نه این: «معرفت (یا تأثر از) x را از کجا تحصیل می‌کنیم؟» یکی از بهترین امثال این درهم ریختگی را در کتاب اول از رساله لاك می‌توان یافت که درآن به‌ما می‌گوید مثلا کودکان عارف به‌قانون عدم تناقض زائیده نمی‌شوند و ظاهراً چنین می‌اندیشند که این نکته چیزی دربارهٔ وضع منطقی آن گونه‌قضایا به اثبات‌می‌رساند. مسئله‌منابع‌دانش‌مسئله‌ایست دربارهٔ واقعیت‌وآن عده‌ازاصحاب‌تجربه‌که‌باپیروی ازهابس یا لاك چنین‌استدلال کرده‌اندکه این مسئله نه «فطری» * است نه متحصل است از برداشت درونی، یعنی مجرائی‌که سوای حواس باشد واز حواس برتر باشد ، درحقیقت چنین می‌گفتندکه جواب این مسأله را فقط به وسیلهٔ روانشناسی که حقاً به عنوان علم تجربی تصور شده باشد می‌توان داد . این کوششی بود برای اثبات اینکه فلسفه ازاین‌ترتیب تجربی تشکیل شده است (زیرا اگربرمشاهده استوارنباشند چه ارزشی می‌تواند داشته باشد ؟)که به برخی از روشنترین درون بینی‌های اندیشه قرن هیجدهم منجر گردید و نیز به اخطاء عمده‌ای که آن را معیوب می‌سازد ـ یعنی یکی شناختن فلسفه با علم .

خودکانت بهیچوجه ازاین خطا مصون نیست، مع‌الوصف عمل کانت‌آن بودکه کانون تأیید فلسفی را ازدو مسئله «چه چیزازچه قابل استنتاج است؟» و «چه کیان‌هائی در جهانند ، اعم از آنکه درخارج یا داخل ذهن باشند؟» به بررسی کلی‌ترین‌تصورات ومعقولات به‌آن‌عبارات که‌ما فکر می‌کنیم‌واستدلال می‌کنیم‌انتقال داد ـ قوالب اشاره یادستگاه‌های روابط ـ مانند مکان وزمان و

---

* مقصود از «فطری» بودن منتقش بودن برذهن است قبل ازتولد بوسیله خدا یا طبیعت. صورفطری (innate ideas) همان مثل افلاطونی هستند.ـم.

عدد و علیت و شیئیت مادی که ما ظاهراً نمی‌توانیم خود را از آنها برهانیم مگر بطور جزئی آنهم درتخیل خود. واینها چیزهائی هستند که درکتب خاص علوم اختصاصی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند زیرا بیش ازحد کلی و سائرند. وبه هرصورت دربادی امر در هیچ طبقه بندی، اعم‌از تجربی یا صوری جای نمی‌گیرند. تاریخ فلسفه‌به میزان زیادی از برخورد بااین قبیل مسائل تشکیل شده است که طبقه بندی موضوع آنها مشکل است، و نیز عبارت بوده است از حل یا لااقل توضیح معماهائی که اذهان بسیاری از افراد رابطرزی کاملا مغایر با معماهائی مشغول داشته است که در حد علوم اختصاصی هستند و درآن‌روش یافتن جواب هرقدر هم مشکل باشد درحد خود معمانیست. این مسائل‌فلسفی در هرقرن تغییر می‌پذیرند وهیچ پیشرفت یا تقهقر مستقیمی را نمی‌نمایند. زیرا اندیشه وزبان بشرتحت تأثیر عواملی تغییرمی‌یابدکه صور ومفاهیمی راکه انسان باآنها می‌اندیشد، درمی‌یابد و ارتباط حاصل می‌کند تعیین می‌نمایند ـ عواملی‌که ظاهراً هیچ نقش قابل تشخیصی را دنبال نمی‌کنند.

این‌ملاحظات ازاذهان فیلسوفان‌تجربی بزرگ قرن هجدهم که‌منتخباتی ازآثار ایشان دراین مجلد بنظرخواهد رسید، نسبتاً دوربودند. برای‌ایشان هرچیز بسیار واضحتر ازآن بودکه امکان داشت جز برای چندنفر ازپیروان ایشان چنان باشد. آنچه علم درمحیط دنیای مادی انجام داده بودمسلماً می‌توانست درمحیط ذهن نیزانجام دهد، وازاین گذشته درقلمرو روابط اجتماعی وسیاسی نیزازعهده آن برمی‌آمد. آن‌طرح‌تعقلی که‌نیوتون چنان قاطع‌ثابت‌کرده بودکه‌دنیای مادی ازروی‌آن ساخته شده‌است ولاك وهیوم وشاگردان‌فرانسوی ایشان ظاهراً می‌خواستند به‌وسیله همان‌طرح دنیاهای درونی اندیشه واحساس راتوضیح‌کنند، نسبت به‌محیط‌اجتماعی نیزممکن بودمصداق‌یابد. افرادانسانی نیزمانند درختان‌وسنگها اشیائی‌درطبیعت بودند، اعمال متقابل ایشان رانسبت بیکدیگرممکن بود مانند اعمال متقابل نباتات واتم‌ها مورد مطالعه قرارداد. همینکه قوانین حاکم براعمال بشری‌کشف می‌شد ودر علم جامعه شناسی تعقلی

نظیر فیزیك یـا جانور شناسی جای مـی گرفت ، امیال واقعی افراد انسان را نیز ممکن بـود بررسی کـرد و تحت نور تحقیق قـرار داد ، و به وسیله مؤثرترین وسیله‌ای که با ماهیت واقعیات مادی و معنوی سازگار بـاشد اقناع کرد. طبیعت جهانی منظم بود: درآن هیچ گونه ناسازگاری وعدم توافقی نمی‌توانست باشد، وچون چنان بود پرسش‌هائی ازاین قبیل که چه بایدکرد، چگونه بایدزیست، چگونه بایدافراد انسان‌را عادل یاعاقل یاخوشبخت ساخت، سؤالات واقعی‌ای بودند که جواب حقیقی هریك ازآنها نمی‌توانست باآن هرسؤال دیگری ناسازگار باشد. بنابراین آرمان ایجاد جامعه‌ای کـه کاملا عادل واهل فضیلت وخشنودباشد، دیگریك آرزوی غیرقابل تحقق نبود.

این نظریه محدود به‌علمای طبیعی ومتحدان ایشان وسخنگویانشان نیست. همین نظریه‌را پیروان تعقلی لایب‌نیتز و شاگرد او وولف نیز با اعتمادمشابهی داشتند. ایشان معتقد بودند که اندیشهٔ تعقلی برای تحصیل حقیقت دربارهٔ عالم وسیله‌ای است بسیار برتر ازروشهای تجربی. اما ضمناً معتقد بودند (ودر این اعتقاد دست‌کم ازمخالفان اهل تجربه خود سرسخت‌تر بودند) که حقیقت یك مجموعهٔ واحد ومتجانس معرفت است؛ که تمامی دستگاههای سابق ـ یعنی ادیان وجهان بینی‌ها وفسانه‌ها ـ صرفاً راههای متعدد مختلفی هستند ـ برخی طویلتر یا وسیعتر وبرخی پیچاپیچتر وتاریکتر ـ که همه بهمان هدف تعقلی منتهی می‌شوند؛ که تمامی علوم وتمامی ایمان‌ها وخرافی‌ترین خرافـات ووحشیانه ترین مراسم همینکه ازعناصر غیرتعقلی خودبه وسیله پیشرفت تمدن زدوده شوند ، می‌توانند درفلسفهٔ حقیقی نهائی هم‌آهنگ گردند وآن فلسفه خـود می‌تواند کلیهٔ مسائل علمی وعملی را برای تمام مردم درهرجا وهرزمان حل کند. همین ایمان عالی لسینگ راکه معتقد به‌خرد بودو تورگو راکه به‌علوم اعتقادداشت وموزس مندلزون راکه به‌خدا معتقدبود وکندورسه راکه به‌خدا اعتقادنداشت ،

به‌حرکت درآورد. علی‌رغم اختلافات عظیم درساختمان فکری وخلق وخو و نحوهٔ دید واعتقاد، زمینهٔ مشترك ایشان همین‌بود. خداشناسان و خداناشناسان وآنان‌که به‌پیشرفت خودبه‌خود اعتقاد داشتند وبدبینان شکاك ومادیون مستبد فرانسوی وشاعران ومتفکران نرم‌اندیش آلمانی ظاهراً دراین اعتقاد بایك‌ـ دیگر همداستان بودندکه تمامی مسائل باکشف جوابهای عینی حل می‌شوند و همینکه‌این جوابها پیداشدندـ وعلتی‌نداشت‌که پیدانشوندـ همه‌کس می‌توانست آنهارا دریابد وخودآنها نیز تاابد معتبر می‌ماندند. راست است‌که در اواسط قرن اندك‌اندك صداهای مخالفی نخست درآلمان وسپس در انگلستان به‌گوش می‌رسید مبنی براین‌که نه‌افراد انسانی به‌اشیاء بی‌جان یاحتی قلمروحیوانات شباهت دارندنه جوامع انسانی، که سعی دربرخورد با افراد وجوامع انسانی چنانکه‌گوئی شبیه اشیاء بی‌جان یاقلمرو حیوانات هستند، ناگزیر به‌بدبختی منجرمی‌گردد. جانسون وبرگ هامان‌وهردر (وتاحدی حتی منتسکیو وهیوم) طغیانی راآغاز کردندکه رفته رفته نضج‌گرفت. اما درآن هنگام این صداها شکیات مجزا وبی‌قدرتی بودند.

بی‌شك‌مقدارزیادی‌خیرحاصل گردیده، عذاب‌وناراحتی‌تخفیف‌یافته وازظلم جلوگیری‌شده بود، وجهل باسعی‌بالاستشعار برای‌بکاربردن روشهای علمی‌درتنظیم اموربشری، برملاگشته‌بود. احکام‌جزمی‌ردمی‌شدند، تصدیق‌های‌بلاتصوروخرافات پیروزمندانه به‌زنجیرکشیده می‌شدند. اعتقاد دائم‌التزاید به‌اینکه استئناف بـه روشهای مظلم واحکام سابقین برای تـوجیه رفتار تحکیمی است وغالباً ملجأ ناشایسته‌ای است بـرای پنهان کردن منافع شخص یا حمق یاسست فکری، غالباً پیروزمندانه اتقان می‌یافت. امارؤیای عمده، یعنی اثبات‌این‌که هرچیز درجهان باوسایل مکانیکی به‌حرکت در می‌آید، که تمامی بدیهها رامی‌توان با اقدامات فنی‌مناسب علاج‌کرد، که‌ممکن است مهندسانی بـرای ارواح وابدان بشری‌وجود داشته باشند، عموماً وهمی‌ازکاردرآمدند. مع‌الوصف درخاتمه‌کاراز

حملاتی که در قرن نوزدهم به‌آن شد، کمتر گمراه کننده ازکاردر آمد. این حملات بوسیلهٔ حجتی بعمل آمد که بقدر نظریات مورد حمله کاذب بودند ولی فحاویشان ازلحاظ فکری وسیاسی وحشت‌انگیز تر وظالمانه تر بود. قدرت فکری وشرافت اخلاقی وصراحت بیان وشجاعت غالب متفکران بااستعداد قرن هیجدهم وعشق بی‌طرفانهٔ آنان به حقیقت، تازمان ما نظیر نداشته‌است. درزندگی بشریت، عصر ایشان یکی از بهترین وامیدوارترین دوره‌ها بوده‌است.

فصل

۱

جان لاک

جان‌لاک که فلسفه او برافکار و عقاید قرن هیجدهم نفوذی بلامنازع داشت ، درسال ۱۶۳۲ متولد شد ، و در ۲۶ سالگی از دانشگاه اکسفورد درجهٔ فوق لیسانس گرفت ودر همانجا تاسال ۱۶۸۳ زندگی می‌کرد وگاه به تدریس می‌پرداخت . سال ۱۶۸۳ چهار سال قبل از انقلاب باشکوه است که عقاید وافکار خود لاک تأثیر زیادی در پدید آمدن آن داشت . لاک را به اتهام همدستی در دسیسه‌های هواداران پارلمان وخصوصاً ارباب او لرد شافتس بری که لاک‌مشاور سیاسی وپزشک اوبود، اخراج کردند . لاک به هلند گریخت وفقط پس‌از به‌تخت نشستن ویلیام اورانژ بازگشت . در پانزده سال آخر عمر خودکه با آرامش درخارج شهر زندگی می‌کرد ، رسالات مهم و عظیم خود را در بارهٔ فلسفه و سیاست منتشر ساخت. این دو رساله نحوهٔ اندیشهٔ بشر را تغییر دادند .

لاک مردی بودآرام ومهربان ودوست داشتنی ومورد علاقه واحترام عموم وبی‌دشمن. برای جذب برخی‌عقاید وافکاربکر وانقلابی که در زمان اوفراوان بود، وهم برای تفسیر آن عقاید و افکار به زبان ساده دارای قدرتی‌شگفت بود. لاک بـا عصر خود رامش داشت وبهر چیز کـه دست میزد بـا توفیق هم عنان می‌گردید . لاک را پدرسنت فلسفی وسیاسی‌عمدهٔ دنیای غرب ، خاصه درامریکا، شناخته‌اند . استعدادهای عملی اونیز ناچیز نبودند ، زیرا کـه وی اثر عقل سلیم خودرا در دستگاه اداری انگلستان کنونی ، بخصوص درمسائل مربوط به

تجارت ، باقی گذارده است .

دکارت طلسم فلسفهٔ اسکولاستیك را با کوشش در بکار بردن روشها وموازین وبرخی ازمفاهیم علوم ریاضی وطبیعی (که خود برای پیشرفت آنها زحمت بسیار کشیده بود) درهم شکست ، ولاك که بضاعت علمی بس ناچیزی داشت ، فلسفه را حتی ازاین مقدار تخصص آزاد ساخت وآن را ، لااقل در قرن هیجدهم ، ازصعوبت وغموض درآورد وبه دستگاهی مبتنی برقوای مشاهدهٔ تجربی واحکام شعور عام مبدل ساخت . دکارت فقط براهینی را که دقیقاً مستنتج از مقدمات بدیهی لمی هستند قابل توجه میداند . اما لاك به مشاهدهٔ دنیای طبیعی توسل می‌جوید ومی کوشد تا اعتقادات فعلی وحالات ذهنی کنونی را با اقتفاء آنها تا مبادی روانی مربوط و توضیح رشد طبیعی آنها از آن مبادی ، بررسی کند . ازهمه مهمتر آنکه لاك نیزمانند هابس انسان را همچون شیئی درطبیعت می‌بیند که اساساً باسایراشیاء طبیعی اختلاف ندارد ومی‌توان اورا باروشهای علم طبیعی روانشناسی توصیف وتوضیح کرد ـ هرچند خود لاك این علم را روانشناسی نخواند . نظریات خود لاك غالباً وهمی وحاوی عدم تجانس وابهام است ، و گاه به بعضی روشهای فکری مرور می کندکه خود وی مدعی مبارزه باآنست. با اینحال اندیشه‌های او، یا لااقل تأثیرمهارت اودرارائهٔ آنها، حقیقتاً انقلابی بوده‌است، منتها این نکته راباید درنظر داشت که ذوق ادبی اواخرقرن هفدهم وتمام‌قرن‌هیجدهم بازمان مافرق آشکاردارد.وی می گوید که بسیاری ازخطاهای بزرگ ناشی ازمشتبه شدن الفاظ است بااشیاء؛ که اذهان ـ یااندیشه‌های آنها ـ چنانند که می‌توان‌تاریخ طبیعی‌شان‌رامانند تاریخ طبیعی گیاهان یاجانوران با نتائجی به همان اندازه مفید وشگفت‌آور نوشت ؛که کشفیات فیلسوفان نباید از اعتقادات مبتنی برشعور عام متعادل زیاد منحرف شود (می‌توان گفت که لاك مفهوم شعور عام راآورده است) . مسائل فلسفی بیشتر ناشی از آشفتگی ذهن فیلسوفند تا اشکالات ذاتی موضوع ـ این نظریات، عقائد مردم را دگرگون ساخت. همان تمجید وتحسین بی‌حد ومر ولتر به تنهائی‌برای اثبات تأثیرآثار

لاك کافی است . لاك می‌پنداشت که روش نیوتون را بکار می‌بندد ، اما در واقع بسیار بیشتر به پزشکی‌مانند است (و گفتیم که او خود پزشك بود) که در بیماری‌ها می‌کوشد (در این مورد باید توهمات بشر را دربارهٔ دنیای خارجی و قوای ذهنی‌افراد بشر بیماریهای او دانست). او به عنوان جزئی ازاین کوشش ، ریشه این بیماریها را می‌جوید ، وعلائم آنها را بررسی می‌کند، وبدین نحو می‌بیند که جزئی ازآنچه فراهم‌آورده است کتاب تشریح است و قسمتی کتابچهٔ دستور معالجه . آثار لاك چنان ساده وروان نوشته شده است که درپنهان کردن ابهام وتیرگی بسیاری ازاندیشه‌های وی تأثیری بسزا دارد . نخستین رسالهٔ اوحاکی است ازفروتنی و گیرایی فلسفی‌خاص نویسنده، و چنان است که خواننده را از پیش بااو همراه می‌سازد ، بدین ترتیب که باو می‌گوید که برای تحصیل دانش حقیقی نیازی نیست بـه اینکه شخص همراه عـالمان دین بـه آسمان‌ها عروج کند ، یاهمراه حکمای بعدالطبیعی در سیاه چالها فرو رود . بل‌کافی است که طبیعت خود را مطالعه کند، واگر این‌کار به دقت انجام گیرد بست غرور وجهل درهم خواهد شکست وانبوه کلمات بی‌معنی‌ازمیان خواهد رفت وراه برای علم استوار وتجربی بشر باز خواهد شد .

تمامی‌قسمتهائی که ازلاك دراین‌کتاب نقل شده است‌از «رساله‌ای درباره فهم انسانی» مأخوذ است .

رقعه‌ای به خواننده

اگرسزاوار بودکه خاطر تورا باداستان این مقاله زحمت دهم می‌گفتم که پنج یاشش تن از دوستان که در وثاق من گردآمده واز موضوعی بسیار دور از این بحث می‌کردند ، به سبب دشواریهائی که از هرسو برخاست بسیار زود دچار وقفه شدند . پس ازآنکه لختی سربگریبان فرو بردیم ، بی‌آنکه به حل

آن شکیات که مارا مبهوت ساخته بود نزدیکتر شویم ، در اندیشه من چنین گذشت که ما راهی خطا می‌پیمائیم ، وباید پیش ازآنکه به تحقیقاتی ازآنگونه بپردازیم توانائی‌خودرا بیازمائیم وببینیم که فهم مابرای بررسی چه موضوعاتی شایستگی داردیانداردد. این‌نکته رادرآن جمع‌طرح کردم، وهمگان بی‌درنگ رضا دادند ، وتوافق شدکه همین نخستین تحقیق ماباشد . در جلسهٔ بعد چند اندیشه خام وشتاب زده دربارهٔ موضوعی‌که هرگز درباره‌اش نیندیشیده بودم، نخستین‌باب این‌بحث راگشود، بحثی‌که بدین‌گونه به‌حکم تصادف‌آغاز گردیده بود ، ادامه یافت وبه شکل قطعات نامربوط نوشته شد و به نحوی‌کـه اکنون می‌بینی ترتیب یافت ....

.... جمهور دانش دراین هنگام ازمعماران استاد خالی نیست . طرح‌های درخشان این معماران درترقی علوم آثار پایداری برجای خواهدگذارد که اخلاف به نظر تحسین درآنهـا خواهند نگریست ؛ اما هرکس نمی‌توانـد امیدوار باشد کـه بویل * یا سیدن‌هام † شود و در عصری که استادانی نظیر هوی‌گنس ✡ بزرگ وآقای نیوتون بی‌نظیر ومردانی ازاین‌رسته پدید می‌آیند اگرکسی به‌عنوان‌کارگر زیردست‌بکارگمارده شودتا اندکی‌زمین‌را پاکیزه‌کند ومقداری زباله را از راه دانش بزداید ، این امر خود امیدی شگرف است. واگر مساعی افراد هوشمند و فعال بامانع استعمال دانشمندانه اما سبکسرانهٔ اصطلاحات نامفهوم برخورد نمی‌کرد دانش خیلی بیش از این پیش می‌رفت . اما ایراد این اصطلاحات درعلم به صورت هنری درآمد، تاآن حدکه فلسفه، که چیزی جزمعرفت واقعی‌اشیاء نیست، برای محفل مهذبان ناشایسته پنداشته شد. صور مبهم وبی‌معنی‌کلام وسوء استعمال زبان مدتهای مدید به‌صورت اسرار

---

* رابرت بویل (۹۱-۱۶۲۷) فیزیك دان وشیمیست انگلیسی

† طوماس سیدن هام (۸۹-۱۶۲۴) پزشك انگلیسی.

✡ کریستیان هوی‌گنس (۹۵-۱۶۲۹) ریاضی دان و فیزیك دان و منجم هلندی .

علم جلوه کرده‌اند ، والفاظ دشوار یا نابجا که معنی‌شان ناچیز است یا مطلقاً معنائی ندارند به حکم عرف وعادت چنان حقی یافته‌اند که بادانش عمیق وتفکر بلند مشتبه شوند، تاآن حد که اقناع گویندگان یاشنوندگان آنها بدین که این الفاظ جزحجاب جهل ومانع دانش حقیقی چیزی نیستند، چندان آسان نیست. درهم شکستن بت غرور وجهل به گمان من خدمتی به فهم بشر خواهد بود . هرچندآنان که ممکن است چنین بیندیشند که در بکاربردن الفاظ دیگران را فریب می‌دهند یاخود فریب می‌خورند ، یااینکه زبان فرقه‌ای که ایشان ازآنند معایبی داردکه باید امتحان یا اصلاح شود ، چندان معدودندکه امیدوارم مرا عفو کنی اگر درکتاب سوم دراین باره سخن درازکرده‌ام . درآن مجلد من چنان در روشن کردن موضوع کوشیده‌ام که نه مزمن بودن آن تشوش‌عذری باشد نه کهنسال بودن آن‌زبان رسانی برای آنان که توجهی به‌معنی‌الفاظ خود ندارند وحاضر نیستند معانی بیانا تشان‌مورد تحقیق قرار گیرد، نه‌رواج‌وچیرگی‌رسم‌زمان.

لاك پس ازآنکه نحوه برداشت‌کلی خودرا تعیین می‌کند شرحی مفصلتر دربارهٔ آنچه می‌خواهد انجام دهد، وچگونگی‌انجام‌آن، بیان می‌کند وشمه‌ای ازکار دشوار اما لازم تبدیل نفس به موضوع خود او ــ یاکوشش اندیشه برای گرفتن دم خود ــ در اختیار خواننده می‌گذاردکه ازآن زمان تاکنون هستهٔ مرکزی فلسفهٔ معاصر بوده است وجای مرآی واضح و ساده‌لوحانه‌ای راکه از خصائص اصلی مجموعهٔ افکار قدیم وقرون وسطی بود گرفته است .

قسمت زیر ازکتاب اول «اندر صور فطری» مأخوذ است .

فصل اول : مقدمه

۱. تحقیقی درفهم که دلپسند ومفید است . فهم چون آدمی‌را فوق سایر

موجودات حساس قرارمی‌دهد ومزیت استیلای برآنهارا بدومی‌بخشد، موضوعی است که تحقیق آن حتی بخاطر شرافتش ، شایسته است . فهم ، مانند چشم ، درحالی‌که مارا وامیدارد همه اشیاء دیگررا ببینیم ودریابیم ، توجهی به خود ندارد ؛ واین‌کار هنر ومشقت می‌خواهد تا بتوانیم‌آن را در فاصله‌ای از خود قراردهیم وموضوع خود سازیم. اما اشکالات این‌تحقیق وآنچه مارا تااین حد نسبت به خودمان در ظلمت نگاه می‌دارد هرچه باشد ، یقین دارم نوری که ما می‌توانیم براذهان خود بفشانیم وآشنائی‌ای‌که می‌توانیم با فهم خود حاصل کنیم نه فقط بسیاردلپسند خواهد بود ، بلکه در هدایت اندیشهٔ ما درجستجوی چیزهای دیگر سود بسیار خواهد داشت .

۲. طرح. بنابراین‌ازآنجاکه‌قصدمن‌تحقیق‌درمبدأوایقان‌وحددانش‌بشری است ، به انضمام اساس ومدارج اعتقاد وعقیده وتصدیق، در اینجا به‌ملاحظات جسمانی ذهن نخواهم پرداخت؛ ونیز این زحمت رابخود هموارنخواهم ساخت که ببینم ذات‌آن چیست یا به وسیله‌کدام حرکات ارواح ما یا تغییرات ابدان‌ما احساساتی بوسیله آلات حواس به ما می‌رسند ، یا عقاید وافکاری به فهم‌های ما راه می‌یابد ؛ هم چنین متعرض این موضوع نخواهم شدکه‌آیا آن عقاید وافکار درتشکل خود فرداً یاجمعاً به ماده بستگی‌دارند یانه. اینها تأملاتی‌هستند که هرچند جالبند وگیرا ، چون از طرحی‌که اکنون در پیش دارم بیرونند، آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهم ....

۳. روش. بنابراین جستجوی بستگی‌های میان‌عقیده ودانش بس ارزنده است ، هم چنین‌آزمایش اینکه درچیزهائی‌که معرفت متقنی دربارهٔ‌آنها نداریم باچه مقیاساتی باید تصدیق خودرا تنظیم و اقناعات خود را تعدیل کنیم . پس بدین قصد روش دیرین را دنبال خواهم‌کرد .

اولا، در مبانی عقاید و افکار و مفاهیمی (یا هرچیز دیگری‌که خوانده

شوند) تحقیق خواهم کرد که انسان آنها را مشاهده می‌کند و بطور خود آگاه در ذهن دارد . و نیز درطرقی تحقیق خواهم کرد که بدانوسیله آن عقاید وافکار و مفاهیم به فهم انسانی وارد می‌شود .

ثانیاً، سعی خواهم کرد نشان دهم فهم چه معرفتی به وسیله آن عقاید وافکار حاصل می‌کند . وایقان وبینه وحدود آن ازچه قرار است .

ثالثاً، در ماهیت وپایه‌های ایمان یااعتقاد تحقیقی خواهم کرد ومنظورم ازایمان عبارت است ازتصدیق قضایایی که برصحت آنها یقین نداریم. ودراینجا مجالی خواهیم داشت تا دلائل ودرجات تصدیق را بررسی کنیم .

۷. مورد این مقامه . این نخستین چیزی بود که به این مقامه دربارهٔ فهم منجر گردید. زیراچنین انگاشتم که نخستین قدم به‌سوی ارضاء چند تحقیق که ذهن آدمی مستعد دخول درآنها است عبارت است ازبررسی فهم‌های خودما وآزمایش قوای خودما ورسیدگی به اینکه نسبت به چه چیزهائی خو گرفته‌اند. مادام که چنین نشده بود ، چنین پنداشتم که ازسر نادرست آغاز کرده‌ایم و بیهوده در جستجوی اقناع در تصرف قطعی وآرام حقایقی کـه بیشتر به ما مربوطند برآمده‌ایم ، درحالی که اندیشه های خودرا دراقیانوس وسیع هستی رها کردیم چنانکه گوئی تمامی آن حد بی کران تصرف طبیعی و بلاشك فهم‌های ما است که درآن هیچ چیز از تصمیمات آن معاف واز شمول آن خارج نیست .

آنچه گفتم نحوهٔ اقتراب فقه‌المعرفتی لاك را به فلسفه و نیز تصور اورا در بارهٔ کار فیلسوف به عنوان توضیح وتنویر («استخدام به عنوان کارگر زیر-دست درپاك کردن زمینه و برطرف کردن مقداری ازآلودگیها که در راه دانش قرار دارد .») خلاصه می‌کند ونشان می‌دهد که فیلسوف باید عالم را درکشف رویدادهای عینی یاری کند .

لاك سپس اصطلاحی را پیش می‌کشد که دربیان فلسفهٔ او جنبهٔ مرکزی

دارد وهمان‌اصطلاح درفلسفه های بعدی تأثیری‌شگرف داشته است. این‌اصطلاح «معنی» یا «صورت» است .

۸. معنی‌نمایندهٔ چیست. این اندازه را برای توضیح مورد این تحقیق در فهم بشری لازم دانستم. اما پیش از آنکه به‌بیان اندیشه خود در این باره بپردازم بایـد اینجا در ابتدای مقال بواسطهٔ بکار بـردن مفرط لفظ «معنی» که خواننده در رساله بعدی خواهد دید عذر بخواهم . ازآنجا کـه این لفظ به‌گمان من بهترین اصطلاح است برای موضوع فهم بهنگام فکر ، من آن را برای بیان وهم و مفهوم تصور یا آنچه ذهن هنگام اندیشیدن بدان مشغول است، بکاربردم وازاستعمال مکرر آن‌گزیری نداشته‌ام .

فرض می‌کنیم‌که به سهولت بامن موافقت شودکه چنین معانی دراذهان مردم هست . هرکس درخود نسبت به‌آنها استشعار دارد و اقوال و اعمال مردم به او خواهد قبولاندکه آنها در دیگران نیز هستند .

بنابراین نخستین تحقیق‌ما این است‌که‌این معانی چگونه به ذهن‌خطور میکنند .

استعمال لفظ معنی، که بسیار وسیعتراز مفاهیم بعدی ازقبیل «تأثیرات» «نمودها»، «ظواهر»، «مدرکات»، «محسوسات» و«معلوم» وغیره است امابطور قطع باآنها بستگی دارد، جزئی ازمفهوم نیمه مکانیکی‌لاك ازذهن واین نظریه است‌که فیلسوف‌گوئی بکار تاریخ طبیعی (شرح منشأ ورشد و رفتار) کیان‌های معینی اشتغال داردکه «معانی» درذهن (یا «صور» ذهنی) نام دارند.

فصل دوم: هیچ اصول فطری درذهن نیست

۱. طریقه‌ای‌که نشان میدهد چگونه به‌دانشی میرسیم واین طریقه برای

اثبات فطری نبودن معرفت کافی است. این عقیده میان برخی مردم قطعی‌است که درفهم ، بعضی اصول فطری موجود است؛ برخی مفاهیم اولی وخصایصی‌که گوئی برذهن انسان منتقش شده و روح درهمان هستی نخستین خود آنها را دریافت میداردو با خودبه جهان میآورد. اگرفقط اثبات‌کنم(چنانکه امیدوارم درقسمتهای بعدی این بحث چنین‌کنم) که چگونه مردم صرفاً با بکار بردن قوای طبیعی‌خود و بی‌کمك نقوش یا تأثیرات فطری ممکن است به تمامی‌دانشی که دارند دست یابند، وبدون هیچگونه مفاهیم یا اصول اصلی به یقین برسند، برای قانع ساختن خوانندگان بی‌غرض نسبت به‌کذب این فرض کافی خواهد بود ....

۲. تصدیق کلی‌یا فرض عظیم . هیچ‌چیزرا عادتاً مسلم‌ترازآن نمیگیرند که برخی اصول وجود دارندکه هم فرضی وهم عملی هستند وکلاً مورد اتفاق تمامی افرادبشرند. وبنابراین‌چنین استدلال میکنندکه این‌اصول باید نقشهای دائمی باشندکه ارواح مردم درنخستین هستی خود دریافت میدارند وبا خود به جهان میآورند، باهمان وجوه وواقعیتی‌که هریك‌ازقوای ذاتی‌خودرا دریافت میدارند و با خود میآورند.

۳. تصدیق کلی هیچ چیز فطری را ثابت نمیکند. این استدلال که از تصدیق عمومی مأخوذ است واجد این عیب است‌که اگر این نکته قطعاً صحیح می‌بودکه برخی حقایق موجودندکه درآنها تمامی افراد بشر موافقت‌می‌کنند، این خود ثابت نمیکردکه‌آنها فطری هستند ، اگرراه دیگری باشدکه اثبات کنیم چگونه مردم ممکن است در مصدقات خود به موافقت عمومی دست یابند، واین‌کاری است‌که به‌گمان من بتوان انجام داد .

۴. اینکه «هرچه‌هست هست» و«یك شیء واحد نمیتواندهم‌باشدهم‌نباشد»

عموماً مورد تصدیق نیست وازآن بدتراینکه این‌استدلال‌تصدیق‌عمومی‌که برای اثبات اصول فطری ازآن استفاده میشود بنظرمن مؤیداین است‌که چنین‌چیزی نیست. زیرا هیچ چیزی نیست‌که تمامی‌افراد بشر نسبت به‌آن تصدیق کلی داشته باشند. کاررا با اصول نظری آغازمیکنم‌وازآن اصول اثبات مورد، مثال خواهم آورد . دومورد‌که به‌گمان من بیش ازتمامی موارد دیگر حق فطری خوانده شدن را دارند ذیلا ذکرمیکنم: «هرچیز‌که هست هست» و«ممکن نیست‌که شیء واحدی هم‌باشدوهم نباشد» این دوچنان شهرت احکام مورد قبول‌عموم رادارند که هرشکی‌دربارهٔ آنها عجیب بنظرخواهدآمد. بااین وصف من جسارت میکنم ومیگویم‌که این دوقضیه چنان ازواجد بودن تصدیق عام دورند‌که جزء اعظم افراد بشرازآن خبر ندارند.

۵. برذهن طبیعتاً منقوش نیست. زیرا برکودکان واحمقان وجز ایشان معلوم نیست . زیرا دروهلهٔ اول آشکاراست‌که تمامی‌کودکان وحمقاء اندك‌فهمی یا اندیشه‌ای درباره آنها ندارند . ونبودن همین فهم درایشان‌کافی است‌که آن تصدیق عمومی راکه لازمه قطعی تمام حقایق فطری است ازمیان برد؛ زیرا بنظرمن گفتن‌آنکه حقایقی وجوددارند وبرروح منقوشند‌که روح‌آنها را درك نمیکند ونمی‌فهمد، درحد تناقض است ؛ به این دلیل‌که نقش اگر معنی داشته باشد چیزی جز آن نیست‌که برخی حقایق را مفهوم سازد . زیرا نقش‌کردن چیزی برذهن بدون‌آنکه ذهن‌آنرا درك‌کند بنظرمن چندان قابل فهم نیست . بنا براین اگرکودکان واحمقان روح وذهن دارندباآن تأثرات برروی آنها ناگزیربایدآنها را درك‌کنند وحتماً این حقایق را بدانند وتصدیق‌کنند وچون چنین نمیکنندآشکاراست‌که چنین نقوشی موجود نیستند. زیراکه اگر مفاهیمی نیستند‌که منقوش شده باشند چگونه میتوانند فطری باشند؟ واگرمفاهیمی‌هستند که منقوشند چگونه ممکن است‌که معلوم نباشند ؟ گفتن اینکه مفهومی بر ذهن منقوش است ودر عین حال‌قول به اینکه ذهن ازآن بی‌خبراست ونیزهرگز به

آن توجه نکرده است، معادل است با هیچ ساختن این نقش . هیچ قضیه‌ای‌را نمیتوان گفت درذهن است که ذهن هرگز آن را ندانسته و به‌آن استشعار نداشته باشد.

لاك قبل از آنکه درکتاب چهارم خود نظریه خویش را درباره معرفت مطرح سازد می‌کوشدتا چیزی راکه به زعم اونظریهٔ فقه‌المعرفتی رقیب نظریهٔ اوست یعنی اینکه لااقل برخی دانشها فطری هستند، منهدم سازد. استدلال او ذوقرنین است چه در گفتن اینکه قضیه‌ای (مثلا « هرچه هست هست » یا «یك چیز ممکن نیست هم باشد هم نباشد» قانون به اصطلاح اینهمانی وقانون عدم تضاد منطق قدیم) فطری است ، منظور ما آنست که واقعاً معرفتی نسبت به حقیقت آن بطور صریح در وجدان هر فرد به مجرد تولد موجود است، یا منظورما اندکی کمتراز این است مثل اینکه بگوئیم «تمامی افراد باقدرت با استعداد درك حقیقت آن متولد میشوند وآن استعداد فقط وقتی بکار میرود که ما به استعمال خرد دست می‌یابیم.» اما دعوی اول که برشهادت تجربهٔعملی استواراست خطاست چنانکه لاك در عبارت قبلی اثبات کرده است ، زیرا شرط لازم (هرچند برخلاف تصورلاك شرط کافی نیست) حقیقت این دعوی است که تمامی افراد بایست درفطری بودن قضیه موافقت کنندبطورصریح چنین نیست- لاك دراین مورد مثال کودکان واحمقان را میآورد درصورتیکه اگرما یك‌سر این استدلال ذوقرنین را بگیریم (۱) بکار بردن اصطلاح «فطری» طریقه‌ای نامناسب ازتکلم است ، اما (۲) ازآن بدتراینکه این نظریه دیگرنمیتواندبین طبقهٔکوچك و ممتازقضایائی که فطری فرض میشوند و دیگر قضایا (مثلا قضایای ریاضی) که افراد میتوانند به تدریج حقایق آنها را دریابند ، تمییزدهد .

آنچه‌خوانندگان آثارلاك رامتحیر کرده‌است(وهنوزمتحیرمیکند)عبارت است ازشناسائی دقیق مخالفان او. فقط عده قلیلی‌ازمعاصران اوممکنست معتقد به این‌نظریه بوده باشندکه معرفت واقعاً «فطری» است . (هرچند برخی این

نظریه را به افلاطون نسبت داده‌اند) وعدهٔ بسیاری‌صریحاً این نظریه رامنکر بودند . هدف محتمل حمله لاك سه نفرند. (الف) دکارت وبـرخی از پیروان اوکه اصطلاح «صورت فطری» را بطور درهم وآشفته‌ای بکار برده‌اند . (ب) برخی فیلسوفان معاصر انگلیسی یعنی افلاطونیان کمبریج به خصوص هنری‌ـ مورکه اونیز نوعی نظریهٔ ضعیف دربارهٔ دانش فطری‌داشته است. و(ج) بسیاری از بازماندگان فلسفه اسکولاستیك که مدعی بودند دانش به وسیله استقراء از حقایق بدیهی قبلا معلوم به‌دست میآید. شاید هدف بحث‌لاك اصولا متوجه دسته سوم بوده است. ولاك درحملاتی که اینجا ودرکتاب‌چهارم میکند نه فقط هدف کوته‌بینانهٔ فلسفی را که عبارت باشد از انهدام نظریهٔ رقیب دنبال می‌کند ، بلکه در مرزهای بسیار وسیعتر که داعیهٔ مـابعدالطبیعی و اهمیت سیاسی دارد تقدم حکم فرد رابرحجت وجزمیت مورد ادعا قرار میدهد:

زیراکه «این (یعنی نظریهٔ دانش فطری) چون یکبار درك شد تنبلان‌را اززحمت تحقیق فارغ‌ساخت وجستجوی شکاکان را نسبت به‌آنچه زمانی«فطری» نامیده شد متوقف‌کرد. وبرای‌آنان‌که خودرا استاد ومعلم می‌نمایاندند چندان بی‌فایده نبودکه این را اصل الاصول سازند، کـه اصول نباید مورد شك قرار گیرند .»

حمله به صور فطری‌زا از لحاظ تاریخی اگر اولین ضربه‌ای نباشدکه به سود اصالت‌تجربه وبرضد ترکیبات مابعدالطبیعی‌واردآمده باشدـ ترکیبات استوار براحکامی‌که هیچگونه بینه‌ای دراثبات آنهـا کشف نمی‌توانست شد ـ قطعاً عظیمترین‌ضربه بوده‌است . تمامی‌این دستگاه‌های فکری رقیب، اعتبارشان ومبنایشان در اعمال خرد محض بوده است : ولاك ـ مانند هابس پیش از او ـ در وجود چنین ابزاری برای‌کشف حقائق دربـارهٔ جهان شك کـرده است ، هرچند تشکیك اوبا تردید وتناقض همراه بوده است . می‌دانیم‌که نفس امکان فلسفهٔ بعدالطبیعی مستقیماً بروجود آن استواراست. درعباراتی‌که ذیلا ازکتاب دوم «معانی» (یا «صور») نقل می‌شود لاك شرح موصوف خود را در این باره

بدست‌می‌دهد .

[فصل اول : اندرمعانی بطورکلی ، ومبادی آنها

۱. معنی موضوع اندیشه است . چون هرفرد برفکرکردن خود شاعر است وآنچه ذهن‌او به‌هنگام‌اندیشیدن مشغول‌آنست صوری هستند متمکن درآن، جای‌شك‌نیست‌که مردم درذهن خود چندین معنی دارند، ازآن‌گونه‌که بااین الفاظ بیان‌می‌شوند: «سفیدی» «سختی» «شیرینی» «اندیشیدن» «جنبش» «انسان» «فیل» «ارزش» «مستی» وجزآنها . بنابراین دروهلهٔ اول باید تحقیق‌کردکه فرد چگونه براین معانی دست می‌یابد. می‌دانم این عقیده را قبول‌کرده‌اندکه مردم صور ذاتی و خصائص اصلی دارند کـه در نخستین هستی خود براذهان ایشان منتقش شده‌اند . این عقیده را قبلا به تفصیل مورد آزمایش قـرار دادم وچنین فرض می‌کنم کـه آنچه درکتاب قبلی‌گفتم به سهولت مورد قبول واقع خواهد شد هرگاه ثابت‌کنم که فهم ازکجا تمام صور خود را تحصیل می‌کند وبه چه طریق وتا چه حدآن صور می‌توانند وارد ذهن شوند . وبرای این‌کار به مشاهده وتجربهٔ هرخواننده توسل خواهم جست .

۲. تمام معانی از احساس یا انعکاس حاصل می‌شوند . بنابراین فرض می‌کنیم‌که ذهن چنانکه می‌گوئیم لوح سفیدی باشد عاری ازهرگونه خواص و صور ، چگونه‌آن صور را تحصیل می‌کند ؟ ازکجا بـه آن گنجینهٔ وسیع کـه مخیلهٔ مشغول وبی‌کران انسان باآنهمه انواع تقریباً بی‌پایان برآن لوح نقش کرده است ، دست می‌یابد ؟ آن لوح تمـامی مصالح خرد و معرفت را ازکجا آورده است؟ به این سؤالات بایك‌کلمه جواب می‌دهم، یعنی‌می‌گویم ازتجربه؛ تمـامی معرفت‌ما برهمان (تجربه) مؤسسند ومعرفت مابالمآل از همان اشتقاق

می‌یابد . مشاهدهٔ ما چه نسبت به اشیاء محسوس خارجی بکاررود چه نسبت به اعمال درونی اذهان ماکه خود ماآنهارا درك کرده ونسبت به‌آنها تأمل کرده‌ایم آن است که تمام مصالح اندیشه را دراختیار فهم‌های مامی گذارد. این دو، سرچشمه‌های دانشند که تمامی‌آن معانی که ما واجدیم یا می‌توانیم طبیعتاً داشته باشیم ، ازآنها منشأ می گیرند .

۳. موضوعات احساس یك منبع معانی هستند . در وهلهٔ اول حواس ما که به‌اشیاء محسوس خاص واقعند چنداحساس‌مشخص‌ازاشیاء به ذهن‌می‌فرستند، طبق‌طرق مختلفی که‌آن اشیاء حواس را متأثر می‌سازند ؛ وبدین نحو ما به‌آن معانی از زرد، سفید، گرم، سرد ، نرم، سخت ، تلخ، وشیرین وتمام چیزهائی که‌کیفیات مخصوص می‌خوانیم دست می‌یابیم، وچون می گویم که حواس‌آنهارا به ذهن می‌فرستند منظورم‌آنست که حواس ازاشیاء خارجی چیزی را به ذهن می‌فرستند که درآنجا آن ادراکات را به وجود می‌آورد . این منبع عظیم غالب معانی‌راکه درما موجود وکلابه حواس‌مامتکی است وبه وسیله‌آنها به‌فهم واصل می‌شود ، من «احساس» می‌خوانم .

۴. عملیات اذهان ما یا منبع دیگرآنها . ثانیاً منبع دیگری که تجربه معانی‌یی را در اختیار فهم می گذارد درك عملیات اذهان ما در درون ما است به نحوی که نسبت به‌آن معانی متحصل بکاربرده می‌شود. وآن عملیات هنگامی که روح به تأمل ومطالعهٔ آنها می‌پردازد یك دسته معانی دیگر دراختیار فهم می گذارند که بدون آن نمی‌توان ازاشیاء خارجی داشت. و از اینگونه‌انددرك واندیشیدن وشك وباورکردن واستدلال و دانستن واراده‌کردن و تمامی اعمال مختلف اذهان ماکه چون ما به‌آنها استشعار داریم وآنهارا در خود مشاهده می‌کنیم ، ازاینها درفهم های خود به عنوان معانی مشخص دریافت می‌کنیم ، بهمان نحو که ازاجسام متأثرسازندهٔ حواس دریافت می‌داریم. این منبع معانی

را هرفرد کاملا درخود دارد؛ وهرچندآن حس نیست زیرا هیچ‌کاری با اشیاء خارجی ندارد ، بااین وصف بسیاربه‌آن شباهت دارد ومی‌توان‌آنرا حقاً «حس درونی» خواند. اما ازآنجاکه من‌آن یك را «احساس» خوانده‌ام این یك را «انعکاس» می‌خوانم زیراآن معانی که‌این یك دراختیارفهم مامی‌گذارد چنانست که فقط ذهن با انعکاس عملیات خود دردرون خود تحصیل می‌کند. بنابراین از «انعکاس» در جزء بعدی این بحث منظور من عبارت خواهد بود از توجهی که‌ذهن نسبت به‌عملیات خود دارد وروش‌آن عملیات؛ وبه همان دلیل معانی‌یی ازاین عملیات درفهم خطور می‌کنند . می‌گویم‌که این دو یعنی چیزهای مادی خارجی به صورت موارد احساس ، وعملیات اذهان خود در درون‌ما به صورت موارد انعکاس ، برای من تنها مبانی‌یی هستندکه تمامی معانی ما ازآن نشأت می‌پذیرند. لفظ «عملیات» را دراینجا به‌مفهوم وسیعی بکارمی‌برم‌که فقط شامل اعمال ذهن درباره معانی‌آن نیست ، بلکه شامل نوعی عواطف است‌که برخی اوقات ازآنها ناشی می‌گردد : مانند رضایت یاعدم رضایت کـه از اندیشه‌ای به وجود آید .

۵. تمامی معانی ما مأخوذ از یکی ازاین دو هستند . فهم بنظر من هیچ لمعه‌ای ازهیچ معانی‌که ازیکی‌ازاین دودریافت نکنندارد. اشیاء خارجی معانی‌کیفیات محسوس را برای ذهن فراهم می‌آورند . این کیفیات ادراکات مختلفی هستندکه اشیاء خارجی‌درما پدید می‌آورند ؛ وذهن‌معانی عملیات خود را برای فهم مهیا می‌سازد .

وقتی‌که ما بررسی‌کاملی دربارهٔ آنها انجام دهیم ، درخواهیم یافت که حالات متعدد وترکیبات وروابط‌آنها شامل‌کل ذخیرهٔ معانی‌ماهستند ؛ وماهیچ چیز در اذهان خود نداریم‌که بیکی از این دو طریق بدان راه نیافته باشند. هرکس می‌خواهد اندیشه‌های خود را بیازماید و فهم‌کند ، کاملا تحقیق‌کند ؛ آنگاه به من بگویدکه‌آیا تمام معانی اصیلی‌که درآن دارد چیزی جز موارد

حواس یا عملیات ذهن اوهستندکه به عنوان موارد انعکاس او تلقی می‌شوند : وآن انبوه دانش‌که این‌شخص‌تصورکند درفهم اوانباشته شده است هرقدر عظیم باشد چون وی نظری دقیق درآن بیفکند خواهد دیدکه هیچ معانی‌یی درذهن خود ندارد جزآنچه یکی ازاین دو در ذهن اونقش‌کرده است ؛ هرچند شاید آن معنی باانواع مختلف به وسیلهٔ فهم ترکیب وبزرگ شده باشد، چنانکه از این پس خواهیم دید.

۲۴. مبنای تمامی دانش ما . باگذشت زمان ذهن بـه تأمل دربارهٔ عملیات خود نسبت به آن معانی که از طریق احساس دریافته است می‌پردازد وبدین وسیله خودرا با دستهٔ جدیدی از صور می‌انبارد کـه من‌آن را « صور انعکاس» می‌خوانم . اینها عبارتند از انطباعاتی‌که به وسیلهٔ اشیاء خارجی‌که نسبت به ذهن جنبه بـرونی دارند برحواس‌ما منتقش می‌شوند، ونیز به وسیلهٔ عملیات خـود ذهن که از قوائی ناشی می‌گردند که نسبت به آن درونی و بایسته‌اند....

۲۵. در پذیرش معانی ساده ، فهم بـه میـزان زیادی انفعالـی است. در ایـن جـزء فهم صرفاً انفعالی است و داشتن یانداشتن ایـن آغازهـاکه گویی مواد معرفتند ، درقدرت خودآن نیست ؛ زیرا موضوعات حواس ما یا بسیاری ازآنها معانی خاص خودرا برذهن ما تحمیل می‌کنند، خواه بخواهیم یا نخواهیم؛ وعملیات اذهان ما نخواهندگذاردکه لااقل مفاهیم مبهمی ازآنها نداشته باشیم . هیچ فردی نمی‌تواند ازآنچه هنگام فکرکردن انجام مـی‌دهد بالکل غافل باشد. این معانی ساده هنگامی‌که به ذهن عرضه شوند، فهم دیگر نمی‌تواندآنهارا ردکند یاهنگامی‌که منتقش شدند آنها را تغییر دهد یا بیرون بریزد ومعانی سادهٔ جدیدی ایجادکند ، بهمان نهج کـه‌آینه نمی‌تواند تصاویر

را که اشیاء درآن پدید می‌آورند ردکند یاتغییر دهد یانابود سازد. همانگونه که اشیاء محیط به انحاء مختلف برآلات حس ما تأثیر دارند، ذهن ناگزیر است تأثرات را بپذیرد ونمی‌تواند از درك معانی‌پیوسته به آنها بپرهیزد .]

هیچ متن دیگری نمی‌تواند مفاهیم عمدهٔ نهفته درنظریهٔ جدید معرفت‌راکه درقرن هیجدهم دربریطانیا پدیدآمده بود ازمتن حاضر ــ مخصوصاً دوبند اول آن ــ بطرز روشنتری مجسم سازد .

۱. معانی بمنزلهٔ کیانها در ذهن‌آدمی‌که به صورت نوعی ظرف میان‌تهی تصور شده باشد تعدادی («مقدار معتنابهی») موجودیت‌های‌کاملا مشخص و مجزا باید یافته شوند بنام معانی فرض براین است‌که این ادعا بدیهی باشد .

۲. فیلسوف به‌عنوان عالم طبیعی . آغاز کار فیلسوف عبارتست از عمل کردن به‌صورت روانشناس‌توصیف‌کننده‌ــ بدین نحوکه فهرستی ازمجموعهٔ این کیان‌ها تهیه وآنهارا به اقسام تقسیم‌کند وفعالیتها وتغییرصورتهای‌آنهارا وصف کند، وغیره .

۳. اقتراب تکوینی . این‌کیان‌ها باید ازجائی بیایند ــ نمی‌توانند از هیچ منشأ گیرند ؛ تکلیف فیلسوف پس از آن جواب دادن به این دوسؤال است : «این معانی ازکجا می‌آیند ؟» و «منبع‌آنها چیست ؟»

۴. روش تجربی . این تکالیف باید به وسیلهٔ نوعی بازرسی سادهٔ شبه گیاه شناسی انجام گردد .

در این قسمت لاك برنهاد تجربی قدیم فقه‌المعرفتی قرن هیجدهم را قوام می‌دهد : «تمام معانی ما از تجربه ناشی می‌شوند .» بعداً چنین آشکار

می‌شود که فقط معانی «ساده» مستقیماً ازتجربه ناشی می‌شوند؛ معانی «مرکب» به‌وسیله «عملیات ذهن» ازمعانی ساده بنامی‌شوند؛ علیهذا این معانی نیزمنبع نهائی خودرا درتجربه دارند. لاك خود «تجربه» راهمچون احساسی تشخیص می‌کند که متوجه (وانگیخته شده از) اشیاء خارجی است وانعکاس را (که ما اکنون باید «درون نگری» بخوانیم) چیزی می‌داند که در درون به‌کارهای خود ذهن توجه یافته است .

در اینجا می‌توانیم مبانی بسیاری ازاشکالاتی راکه لاك باآنها برخورد خواهدکرد ، تمیز دهیم . می‌توان پرسید چگونه لاك می‌تواند معانی احساس را صرفاً از اینجا تشخیص دهدکه‌آن معانی از موارد خارجی پدید می‌آیند ، درصورتی‌که‌بنابرفرض خود فقط همان معانی را برای فحص در دست دارد نه اشیاء خارجی را؟ آنهارا نمی‌توان دراین شرایط تشخیص داد مگر آنکه یك معیار درونی نسبت به خودآن معانی موجـود باشد . این نکته مربوط است به سوء تصور لاك دربارهٔ روابط منطقی بین نظریهٔ معرفت از یك طرف وفیزیك و فیزیولوژی‌آلات حس ازطرف دیگر. درقسمتهای‌آتی‌لاك نوعی فهرست طبقه‌بندی شده ازمؤلفات نهائی تجربه یاکلا «معانی» به دست می‌دهد .

[فصل دوم. درمعانی ساده

۱. ظواهر غیر مرکب . برای فهم بهتر ماهیت ونحوه و حدود دانش مایك چیزرا باید دربارهٔ معانی موجود درخود دقیقاً مورد مطالعه قراردهیم، وآن عبارتست از اینکه برخی ازآنها ساده‌اند وبرخی مرکب .

هرچندکیفیات مؤثربرحواس‌مادرخود اشیاء چنان متحد وبهم‌آمیخته‌اند که هیچگونه جدائی وفاصله‌ای میان آنها نیست ؛ مع‌الوصف‌آشکار است‌که آن معانی‌که آنها در ذهن پدید می‌آورنـد به وسیله حواس ساده و نیامیخته وارد

می‌شوند . زیرا هرچند بـاصره ولامسه غالباً در آن واحد از یك شیٔ واحد معانی مختلفی دریافت می‌کنند ـ چنانکه فردی درآن واحد حرکت ورنگ‌را می‌بیند ودست نرمی وحرارت‌را دریك قطعه موم درمی‌یابد؛ بااین وصف معانی ساده‌ای‌که بدین نحو در یك موضوع اتحاد یافته‌اند کاملا مانند آنهائی که به وسیلهٔ حواس‌مختلف درك می‌شوند متمایزند: سردی وسختی‌ای‌که شخص دریك قطعه یخ درمی‌یابد مانند بو وسفیدی‌گل یاس یا مزهٔ قند وبوی‌گل سرخ معانی مشخصی هستند ، وهیچ چیز برای شخص از ادراك واضح و مشخصی‌که از آن معانی ساده دارد آشکارتر نیست ؛ واین معانی‌که هریك درحد خود غیرمرکب است، هیچ چیزجزظاهری یکسان یاتصوری یکسان درذهن ندارد وقابل تمییز به معانی مختلف نیست .

۲. ذهن نه می‌تواند اینهارا بسازد نه می‌تواند نابودکند . این معانی ساده‌که مواد ومصالح تمامی دانش ما هستند فقط به وسیله‌آن دوطریق‌که فوقاً ذکر شد یعنی‌احساس وانعکاس به ذهن عرضه می‌گردند. همینکه فهم این معانی ساده را در خـود انباشت ، قدرت تکرار ومقایسه و متحد کردن آنها را به انواع تقریباً بی‌نهایت دارد ، وبدین نحو می‌تواند به میل خود معانی مرکب جدیدی بسازد . اما درقدرت عالیترین هوش‌ها یا وسیع ترین فهم هاهم نیست که باهرگونه سرعت یاتنوع اندیشه یك معنی‌ساده جدید در ذهن اختراع‌کند یا بسازدکه از طرق سابق‌الذکر مأخوذ باشد ؛ و نیز هیچگونه نیروی فهمی نمی‌تواند آن معانی موجود درآن‌را نابودکند. هرکس هرچه بکوشد تادرفهم خود یك معنی ساده بسازدکه به وسیلهٔ حواس اوازاشیاء خارجی دریافت نشده باشد یا بوسیله انعکاس‌ازعملیات ذهن خوداو دربارهٔ‌آنها حاصل‌نگردیده باشد، این ناتوانی را درخود خواهد یافت .

۳. بهمین دلیل هرچند نمی‌توانیم باورکنیم‌کـه برای خدا محال باشد

مخلوقی بسازد باانداممای دیگروطرق بیشتری ازپنج حس موجود برای نقل ادراك اشیاء جسمی به فهم، معهذا بگمانم برای هیچکس ممکن نباشد هیچگونه خواص دیگری درابدان تصورکندکه به نحودیگری پدیدآمده باشند وبه‌وسیله آنهاکیفیاتی اضافه براصوات ومزه‌ها وبوی‌ها وکیفیات مرئی و ملموس درك شوند . واگر نژاد بشر فقط چهارحس می‌داشت ، آن کیفیاتی‌که موضوع حس پنجم هستند همانقدرازدرك وتصوروتخیل‌مابیرون می‌بودندکه موضوعات محتملا متعلق به حس ششم یاهفتم یاهشتم ..... دراینجا من ازآن عقیده عمومی پیروی کرده‌ام‌که انسان پنج حس دارد، هرچند ممکنست حقاًحـواس بیشتری‌باشند؛ اما دراین مورد هریك ازاین دوفرض مقصود مرا برمی‌آورد .]

دراینجا لاك تمییزی رابین معانی بسیط ومرکب عرضه می‌داردکه برای فلسفهٔ اتمی‌روانشناسی اوبس مهم است (وآن تصور معانی‌است به صورت عناصر غائی تقلیل‌ناپذیر). دعوی لاك آنست‌که هنگامی‌که ما شیئی خارجی رامی‌بینیم، می‌شنویم،می‌بوئیم وغیره، هرچند این شیٔ کیفیات متعدد دارد ، ذهن «معانی» هریك ازکیفیات را به شکل معنی ساده بکلی مجزائی دریافت می‌کند که‌آن را دیگر نمی‌توان تجزیه‌کرد .

معانی مرکب به‌وسیلهٔ عملیات مختلف ذهنی‌ازمعانی ساده ساخته می‌شوند ولاك آنهارا وصف می‌کند ، اما خود معانی‌ساده تماماً از تجربه ناشی می‌شوند. وچون این‌معانی مایهٔاصلی‌تمام اندیشه‌ها واحساسات وغیره هستند، نیروی تخیل نمی‌تواند معنی ساده‌ای ایجادکندکه مستقیماً ازپیش حس نشده باشد . تنهاکار مخیله انتاج وتخلیط آنهاست بصورت ترکیبات جدید. مقایسهٔ این نظر لاك با بحث هیوم ازمسألهٔ تصور رنگی‌که شخص هرگز ندیده است، جالب می‌نماید.

لاك پس از طبقه بندی انواع معانی رابطهٔ آنهارا نسبت به واقعیت مادی مورد مطالعه قرار می‌دهدکه تنها رابطه میان ما وآن هستند ، و این کار را با انعکاس دقیق‌آنها می‌کند وگاه باانعکاسی‌که کمتر مستقیم است . تمـامی بحث

نمودار کوششی‌است برای سازش دادن معلومات یاادراك‌حس معمولی‌باکشفیات فیزیك دانان ؛ عجزلاك از رسیدن به این مقصود یکی از نخستین‌کوششهای است‌کـه برای حل مسأله ای مهم بکار رفتهٔ است ، و آن مسأله تا زمان ما فیلسوفان را از یکدیگر جدا ساخته. درمیان متفکران معاصر ماکه فرضیه‌های ادراکشان از لاك مأخوذ است، شخصیت‌های بس متخالفی‌یافته می‌شوند، ازقبیل برتراند راسل وسانتایانا و لنین ، هر چند باید افزودکه نظریات فلسفی لنین‌را نمیتوان واقعاً جدی تلقی‌کرد .

مکتب‌کیفیات اولیه وثانوی از زمان فیلسوفان اتمی‌یونان‌آغازمیگردد. نشانه‌هائی ازآن درآثاری ازمتفکران نخستین ادوار نوزائی از قبیل‌کامپانلا دیده میشود ، اما روایت جدیدآن وتأثیرشگرفی‌که دارد در وهلهٔ اول مدیون گالیله است . علم طبیعی در قرن هفدهم پیشرفتی شگرف‌کرده بـود و این پیشرفت بیش ازهریگانه عامل دیگری نتیجهٔ ترك اعتقاد قرون وسطی بودمبنی برتوصیف اشیاء براساس اختلافات‌کیفی تقلیل‌ناپذیر درمقابل توجه به‌خصائص قابل سنجش‌کمی آنها . قوانین دقیق بـا نیروی پیشگوئـی شدید را ممکن بود بالاخره با مفاهیم ریاضی‌محض تدوین‌کردکه این اختلافات را دراین‌خصائص به یکدیگرمربوط سازد . بعلاوه ، درمورد گالیله این‌امرفقط درمیان خصائص قابل سنجشی‌که وارد قوانین او میشوند ، یعنی خصائص مکانیکی ، قطعیت دارد . همچنانکه از آن پس بارها اتفاق افتاده است ، بیان متدلوژی مبنی بر اینکه « فقط خصائص قابل سنجش مکانیکی ماده در تدوین قوانین علمی ارزش دارند» ، به این بیان متافیزیکی تبدیل شدکه «فقط خصائص قابل سنجش مکانیکی حقیقی هستند.» گالیله بااین بیان‌که نمیتواند جسمی را تصور کندکه فاقد شکل و اندازه و وزن باشد و به نحوی مشخص متحرك یا ساکن نباشد، درحالی‌که به سهولت میتوانست جسمی را تصورکندکه فاقد مزه یا بو یا رنگ باشد ، در بارهٔ حقیقت داشتن‌این خصائص وعدم واقعیت سایرخصائص (رنگهاومزه‌هاوبوی‌هاوغیره) استدلال میکرد. گالیله‌چنین‌استنتاج‌کردکه این خصائص اخیر تو همات نفسانی هستند ، وفقط خصائص قبلی عینی و واقعی و

در خود جسم هستند .

این نظریه درقرن هفدهم بسیارروا ج یافته وتازمان لاك بادوفرضیه‌دیگر سخت مرتبط گردیده بود :

(۱) حرکت و تصادم محلی تنها عوامل علی در جهان مادی هستند به نحوی‌که تمامی توضیحات باید علی‌النهایه بهمین عوامل منجر گردد .

(۲) تصور دکارت دربارهٔ انسان‌که طبق‌آن ذهن چیزیست از حیث نوع بالکل متباین با بدن‌که مانند جعبه‌ای‌آن را در بردارد ، درآن قسمت ازبدن که مغز نامیده می‌شود .

این دوفرضیه با یکدیگر ترکیب شده تصویرزیرین راپدیدآورده‌بودند: ذراتی‌که ازاشیاء مادی صادرمی‌شوند به آلات حس بشری میخورند وسلسله‌ای از تأثرات در دستگاه اعصاب به وجود میآورند. این تأثرات مآلاً به‌نحوی کیانی پدید میآورند بالکل نوعاً با خودآنها متفاوت ـ وآن صورتی است در ذهن. این ثنویت ـ بین‌کیان‌های «واقعی»که در جهان خارجی بـایکدیگر تصادم میکنند وکیفیات اولیه‌ای دارندکه از لحاظ ریـاضی قابل انتقالند و ، «صور» ذهن‌که قرینهٔ نفسانی محض یا برآمدآنها هستند ـ مستقیماً به فرضیه نمودار بودن ادراك منجرمیگرددکه بیان لاك ازآن بشرح زیر است :

[فصل هشم : برخی ملاحظات دیگر درباره معانی سادهٔ ما

۷. صور درذهن، کیفیات درابدان. برای‌کشف بهتر وبیشترماهیت معانی یا صور و بحث قابل فهمی در باره آنها بهترآنست‌که آنها را به عنوان صور یا ادراکات ذهنی و به صورت تعدیلات ماده دراجسام تشخیص دهیم‌که اینگونه ادراکات را در مـا موجب میگردند تا چنین نیندیشیم (چنانکـه شـاید معمولا می‌اندیشند)که اینها تصاویر و مشبهات دقیق چیزی هستند ذاتی در موضوع ؛ غالب‌آنها که مربـوط بـه احساسند همانقدر در ذهن مـا شبیه شیء مـوجود در

خارج هستند که اسامی آن چیزها به معانی شبیه‌اند، که هرآینه پس از شنیدن آن مفاهیم را در ما برمی‌انگیزند.

۸. هرچیز که ذهن درخود درک کند یا مورد بلافصل ادراک، اندیشه یا فهم باشد، من آن را «معنی» (یا «صورت») میخوانم، وقدرت پدیدآوردن هر گونه معنی را در ذهن ما، «کیفیت» موضوعی می‌نامم که آن قدرت در آن هست. بدین نحو گلوله برفی که قدرت دارد صور سفید وسرد و مدور را در ما پدید آورد، آن قدرت پدیدآوردن صوررا در ماچنانکه در گلوله برف موجودند، من «کیفیات» می‌خوانم. و ازآنجا که اینها احساسات یا ادراکاتی در فهم ما هستند، من آنها را «معانی» میخوانم، و این معانی را اگر من گاه درباره آنها چنین سخن بگویم که گوئی در خود چیزها هستند، منظور من عبارت خواهد بود از کیفیاتی که درآن اشیاء هستند که آن معانی رادرما پدید میآورند.

۹. کیفیات اولی. کیفیاتی که بدین نحو در اجسام ملاحظه میشوند عبارتند از اول، آنگونه کیفیات که بالکل از جسم جدا ناشدنی هستند در هر حال که جسم باشد؛ از آن قبیل که در تمامی تغییرات و تبدیلات جسم و در جریان عمل نیروئی که بتوان برآن بکاربرد، محفوظ می‌ماند؛ و نیز ازآن قبیل که حس مدام در هر جزء از ماده که حجمی قابل درک دارد می‌یابد، و ذهن از هر جزء ماده جدائی ناپذیری می‌یابد هرچند کمتر ازآنکه بطوریگانه بوسیلهٔ حواس ما درک شود. فی‌المثل یك دانه گندم را گرفته آنرا دوقسمت کنید، هر قسمت هنوز جمودت، بعد، شکل وتحرك دارد؛ باز این قسمت را به دونیم کنید وبازهم همان کیفیات را واجد است؛ وبهمان نهج آنقدرآن‌را تقسیم کنید که قسمتها نامحسوس شوند؛ هنوزهم بایدهریك آن کیفیات راواجد باشند. زیرا تقسیم (که تنها چیزی است که آسیاب یاهاون یاهرجسم دیگری نسبت به‌جسم دیگردر تقلیل آن به‌اجزاء غیرمحسوس می‌تواندانجام دهد) نمیتواند هیچوقت جمودت، بعد، شکل یا تحرك را ازجسمی باز گیرد، بلکه‌فقط دویاچندتودهٔ جداگانه مشخص ماده ازآن میسازد که پیش ازآن فقط یکی بود، و تمامی آن توده‌های

مشخص که به عنوان آن عده اجسام مشخص شناخته می‌شوند ، پس از تقسیم عدهٔ معینی را تشکیل می‌دهند . اینهارامن کیفیات «اصلی» یا «اولی» می‌خوانم و گمان می‌برم ، که می‌توانیم مشاهده کنیم که صور ساده درما پدید می‌آورند ، یعنی جمودت و بعد وشکل وحرکت یاسکون ، وعدد .

۱۰ . کیفیات ثانوی . ثانیاً آن کیفیات که درحقیقت درخوداشیاء چیزی نیستند ، بلکه قوائی هستند که احساسات مختلف به وسیلهٔ کیفیات اولای خود درما پدید میآورند ، یعنی به وسیلهٔ حجم ، شکل ، نسج ، وحرکت اجزاء غیر محسوس خود مانند رنگها ، اصوات ، مزه‌ها و غیره ، که اینها را کیفیات «ثانوی» میخوانم . به این کیفیات میتوان نوع ثالثی را افزود که میتوان گفت محضاً قوائی هستند ، هرچند که اینها هم کیفیات واقعی درخود موضوع هستند، مانند آنهائی که من برای متابعت از نحوهٔ عادی از تکلم کیفیات میخوانم اما برای تمییز کیفیات «ثانوی» می‌نامم . زیرا نیروئی که درآتش‌است پدیدآوردن رنگ جدید یا یکنواختی در موم یا گل به وسیله کیفیات اولای آن همانقدر کیفیت موجود درآتش است که نیروی موجود درآن برای پدید آمدن صورت جدیدی در من یا حس حرارت یا سوختن که من قبلا حس نمیکردم ، به‌وسیله همان کیفیات اولی یعنی حجم ، نسج و حرکت غیر محسوس اجزاء آن .

۱۱ . چگونه کیفیات اولی معانی [یا صور] خود را پدید میآورند .

چیزدیگری که باید پس‌ازآن مورد ملاحظه قرار گیردعبارتست ازآنکه چگونه اجسام صور را درما پدید میآورند ، وآن به‌نحو مشهود به‌موجب داعی یا انگیزه است ، یعنی تنها طریقه‌ای که ما میتوانیم تصورکنیم اجسام درآن عمل می‌کنند .

۱۲ . بنابراین اگراشیاء خارجی هنگامی که در اذهان ما صوری پدید میآورند باآن متحد نباشند و با این وصف ما این کیفیات اصلی را درآن گونه ازآنها درك می‌کنیم که یکایك تحت حواس ما قرارمی‌گیرند ، واضحست که حرکتی باید ازآنجا به وسیله اعصاب یا ارواح حیوانی ما به وسیله قسمتهائی

از ابدان ما به سمت مغز یا محل احساس ادامه یافته باشد و در اذهان ما آن معانی خاصی را که ما از آنها داریم پدید آورده باشد. وچون بعد، شکل، عدد و حرکت اجسامی که درشتی آنها قابل رؤیت است از فاصله‌ای با نیروی باصره درك می‌شود، واضح است که باید اجسام بالانفراد غیرمشهودی از آنها به چشم بیایند و از آنجا حرکتی به مغز منتقل سازند که این صوری را که ما از آنها داریم پدید می‌آورد.

۱۳. چگونه کیفیات ثانیه ..... می‌توانیم تصور کنیم بهمان نهج که صور این کیفیات اصلی در ما پدید می‌آیند، صور کیفیات ثانیه نیز پدید می‌آیند، یعنی باعمل ذرات غیرمحسوس برحواس ما. زیرا مبرهن است که تعداد بیشماری از اجسام هستند که از فرط کوچکی حجم، شکل یا حرکت، هیچیك از آنها به حیطهٔ کشف حواس درنمی‌آیند. چنانکه در ذرات هوا و آب مسلم است؛ واجسام دیگری هستند بسیار کوچکتر از اینها شاید در مقایسه با ذرات هوا و آب چندان کوچکند که خود این ذرات در برابر نخود یا دانهٔ تگرگ: فعلا فرض کنیم که حرکات و اشکال، حجم و تعداد مختلف آن ذرات، که بر دستگاههای متعدد حواس ما تأثیر می‌کنند، آن حسیات مختلف را درما پدید می‌آورند که ما از رنگها و بوی اجسام داریم، فی‌المثل از گل بنفشه، به‌وسیله ترغیب ذرات غیر محسوس ماده‌ای با اشکال واحجام خاص، و به‌اندازه‌ها و تعدیلات مختلف حرکاتشان موجب صور رنگ بنفش و بوی خوش آن گل در اذهان ما می‌گردد؛ زیرا بهیچوجه تصور این امر محال نیست که خدا آن صور را به حرکاتی الحاق کرده باشد که با آن هیچ مشابهتی ندارند، بهمان نهج که خدامی‌تواند صورت درد را به حرکت یك قطعه فولاد که گوشت ما را دوپاره میکند ملحق ساخته باشد که آن صورت با آن هیچ مشابهتی ندارد.

۱۴. آنچه دربارهٔ رنگها و بوی‌ها گفته‌ام ضمناً ممکنست دربارهٔ مزه‌ها و اصوات و کیفیات محسوس نظیر گفته آید. این کیفیات اعم ازهر گونه واقعیتی که ما اشتباهاً به‌آنها نسبت دهیم، در حقیقت در خود اشیاء هیچ چیز نیستند، بلکه قوائی هستند که حسیات گوناگون درما پدید میآورند و به‌آن کیفیات اولی

اتکاء دارند که عبارت باشند از حجم، شکل و حرکت اجزاء به نحوی که سابقاً گفته‌ام.

۱۵ . معانی کیفیات اولی مشابهاتند؛ ومعانی کیفیات ثانیه چنین نیستند.

ازاینجا تصورمی‌کنم به آسانی می‌توان دریافت که معانی کیفیات اولای اجسام مشابهات آنهاهستند، وطرحهای آنها واقعاًدرخود اجسام موجودند، اما صوری که به وسیله این کیفیات ثانوی در ما پدید می‌آیند بهیچوجه به آنها شباهتی ندارند . هیچ چیز شبیه صور ذهنی ما در خود اجسام موجود نیست . اینها در اجسامی که ماازآنهاتسمیه می‌کنیم، فقط قوه‌ای هستند برای تولید آن حسیات در ما؛ وآنچه درصورت شیرین وبنفش یا گرم است، همان حجم، شکل وحرکت معین اجزاء غیرمحسوس درخود اجسام است ، که ماچنین می‌خوانیم .

۱۶ . شعله را «سوزان» و «روشن» توصیف کرده اند ، برف را «سفید» و «سرد» و «گز» را «سفید» و «شیرین» ، واین از صوری است که اینها درما پدید می‌آورند . عموماً چنین تصورمی‌کنند که این کیفیات درخود اجسام‌همان باشند که‌آن صور ذهنی مـا هستند ، یعنی یکـی شباهت‌کامل دیگـری باشد ، چنانکه درآینه هستند ، وغالب مردم انکار این امررا مبالغه می‌پندارند . وبا این وصف آنکس که به‌ببیند که همان‌آتش، که ازفاصله‌ای درماحس گرمارا پدید می‌آورد ازفاصله نزدیکتری حس بکلی مختلف درد را به‌وجود می‌آورد ، باید نزد خود بیندیشد که چه‌دلیلی برای‌بیان این نکته دارد که صورت وی‌ازگرما که به‌وسیله آتش پدیدآمده بود واقعاً درآتش است ، وصورت او از دردکـه همان‌آتش بهمان نحو در او پدیدآورد درآتش نیست . چـرا سفیدی وسردی دربرف هستند اما درد درآن نیست ، هنگامی که این یاآن صورت (سفیدی یا سردی) را درما پدید می‌آورد وهیچیك را نمی‌تواند پدیدآورد مگربه وسیله حجم ، شکل ، حرکت وعدد قسمتهای جامد خود ؟

۱۷ . حجم ، تعداد ، شکل وحرکت خاص اجزاء آتش یابرف واقعاً درآنها هستند، اعم از اینکه حواس کسی آنها را درك کند یانکند ؛ وبنابر- این آنها را میتوان کیفیات واقعی‌خواند ، زیرا واقعاًدرآن اجسام‌موجودند. اما روشنی وحرارت وسفیدی یاسردی واقعاً درآنهانیستند همچنانکه بیماری

یا درد درگز نیست . هرگاه حس منتقل از آنها را برگیرید ونگذارید چشم نور یا رنگها را بیند، گوش اصوات را بشنود، دهان بچشد یا بینی ببوید، تمامی رنگها ومزه‌ها وبویها واصوات، یکباره قطع وتمام می‌شوند وبه حدعلل خود یعنی حجم، شکل و حرکت اجزاء تقلیل می‌یابند .

۱۸ . قطعهٔ گزی با حجم محسوس میتواند در ما صورت شکل مدور یا مربعی پدید آورد، وباتغییر مکان از محلی به محل دیگر ، صورت‌حرکت را. این صورت حـرکت نمودار آنست چنانکه واقعاً درگز متحد باشد : دائره یا مربع نیز همانست، اعـم از اینکه در صورت یا وجود ، یعنی در ذهـن یا درگز، باشد. و این هر دو حرکت وشکـل حقیقتاً درگزند ، اعم از اینکه ما متوجه آنها بشویم یانشویم : هرکس حاضر است با این نکته موافقت‌کند. اضافه بر این گز به وسیله حجم و شکل ونسج و حرکت اجزاء خود قوه‌ای دارد که حسیات بیماری وگاه دردها یاگرفتگی های حاد درما پدید آورد. اینکه این صور بیماری و درد درگز نیستند بلکه تأثیرات عملیات آن بر ما هستند وهنگامی‌که ما آنها را حس‌نمیکنیم هیچ‌کجا نیستند، نیز مورد موافقت عموم است. معهذا مردم را به‌زحمت می‌توان وادار به‌این اندیشه‌کردکه‌شیرینی وسفیدی حقیقتاً درگـز نیستند وهمانا تأثیرات عملیات گزند به وسیله حرکت و اندازه وشکل ذرات آن برچشمان و دهان ؛ همچنانکه بیماری و دردی‌که به وسیله‌گز پدید آمده‌باشد به اعتراف عموم چیزی نیست مگرتأثیرعملیات‌آن بر معده و احشاء به وسیلهٔ اندازه وحرکت و شکل اجزاء محسوس آن (زیرا همچنان‌که اثبات کردیم جسم به‌هیچ وسیله دیگری نمیتواند عمل‌کند) ...]

همچنانکه بسهولت می‌توان درك‌کرد ، استدلال لاك دربارهٔ این نظریه بشدت آشفته است:

(الف) یکی شمردن غلط فقه‌المعرفه است باشکلی از علم طبیعی . شرح

فوق (با حذف «صورت موجود در ذهن» که محل اعتراض است) ممکنست به عنوان فیزیولوژی یاوه نباشد ، اما فیزیولوژی با بحث در مسأله سابق (با قبول آن به نحوی که به وسیلهٔ فیزیولوژیستها بنفع خودشان حل گردیده‌است) درباره آنچهٔ ما ازدنیای خارجی میدانیم، ارتباط ندارد.

(ب) لاك ازکجا می‌داندکه صور ذهنی ما ازکیفیات اولی شبیه آن کیفیاتند به نحوی که آن کیفیات در «جسم» موجودند ، در حالی‌که او فقط می‌تواند صور را بداند ونمیتواندآن صور را با آنچه مفترضاً با آنها شبیهند مقایسه‌کند ؟

(ج) منظور از این بیان که‌کیفیتی «واقعاً درجسم» هست یا نیست ، چیست ؟ راست است‌که بین جمله‌هائی‌که مختصات قابل اندازه‌گیری اجسام‌را وصف می‌کنند و جمله‌هائی‌که حسیات ما را وصف می‌کنند اختلافی موجود است ، یعنی اینکه در مورد اولی آزمایشهای آشکارتر و عاماً مقبول حقیقت «عینی» موجود است‌که تا حد امکان ازتجربه «ذاتی» مستقل شده است . اما این نکته مبین هیچ‌گونه فحوای مابعدالطبیعی درباره اختلاف « وضع مبحث وجودی» نیست .

(د) آیا منظورلاك فقط‌آنست‌که هرجسم مادی باید واجد اندازه، شکل و حرکت (یاسکون) معین نامعلومی باشد به‌نحوی‌که دربند ۹ فوق بیان شد؟ این ظاهراً بیان حقیقت زائدی است. زیرابدون برآوردن این‌شرایط مانباید اصطلاح « جسم مادی » را بکار ببریم. یا منظور او (چنانکه درعبارت منقول ظاهراً منظور اوست) این است‌که ادراکات ما ازاندازه واشکال و غیره هرگز بدان نحوکه ادراکات ما ازرنگها ومزه‌ها وغیره به‌نحوی‌که مورد قبول عموم است اشتباهی است، اشتباهی‌نیست. امادراین موردلاك اشتباه‌کرده، همچنانکه درحقیقت بارکلی‌خاطرنشان‌کرده است (وبعداً درهمین‌کتاب مطرح می‌شود). واگرگاه ما به همان نهج‌که در مورد رنگ وبواشتباه می‌کنیم‌نسبت به‌اندازه وشکل وحرکت اشتباه‌کنیم ، چه دلیلی داریم‌که فرض‌کنیم اصلاکیفیات‌اولائی

موجودند ؟ به‌این دلیل که اهل علم به‌ما اطمینان می‌دهند که هستند ؛ اما مگر اهل علم چه وسایل اکتشافی دردست دارند که مردم عادی دردست ندارند؟ آیا اهل علم واقعاً بادنیای محکمی تماس دارند بامختصات ثابت، درحالی که بقیهٔ ابناء بشر درمخلوط درهمی ازحسیات مبهم وآشفته فرورفته‌اند و بیش ازآن وضع نامعینی دارند که بتوان وصف دقیقی ازآنها کرد ـ واگرچنین است چگونه به‌این حال درآمده‌اند ؟ این افراد چه دستگاه‌های خاص درك یا دریافت وجدانی دارند ؟ دکارت یالایب‌نیتز ممکن است چنین تصورکرده باشند که خصائص حقیقی اجسام مادی نه به‌وسیله حواس بلکه به‌وسیله «خرد» قابل اکتشاف هستند ـ واین (خرد) منبع موازی وبرتری ازاطلاع است . اما لاك منکراین نکته شد ، وکوشش اوبرای تحقیق بین کیفیات اولی (عینی) و کیفیات ثانوی (ذهنی) ، ازهمین ناشی شد ـ زیرا گالیله ونیوتن توضیحات خود راکه ازلحاظ نمودی باتوفیق همعنان بود براین اصل بناکردند ـ ودر عین حال حفظ مقدمات متکی به‌حسیات که ظاهراً با این ثنویت ناسازگار می‌نماید ، توفیقی حاصل نکرد . اما همان عجز ماهیت این مسأله را آشکار ساخت ، که درسراسر بحث اودربارهٔ صور «مرکب» دنبال می‌شود و هنگامی که به‌تجزیهٔ مفهوم ماده می‌پردازد شدید تر می‌گردد ـ ماده یعنی چیزی که کیفیات اولی را واجد است و شیء مادی که واقعیت آن را فیزیك دانان و بیولوژیست ها مسلم انگاشتند . وصف وی درباره اینکه چگونه صور مجرد به صورت صورکلی مرکب درمی‌آیند چیزی را حل نمی‌کند .

[فصل یازدهم : در تمییز و دیگر عملیات ذهن

۶ . ترکیب . عمل بعدی‌ای که ما می‌توانیم در ذهن نسبت به صورآن ملاحظه کنیم ترکیب است که به وسیله آن چند صورت ساده را از صور مأخوذ ازحس و انعکاس توأم می‌کند و آنها را به صورمرکب درمی‌آورد. تحت این

تلفیق‌می‌توان عمل توسیع را نیز تشخیص‌داد، که در آن هرچند ترکیب به‌اندازه موارد مرکب‌تر پدیدار نمی‌شود، بازهم پیوستن چند صورت است ولوازیك قسم. بدین نحو با افزودن چند واحد به یکدیگر ما مفهوم دوجین را می‌سازیم، وبانزدهم گذاردن مکرر صور چندگره، معنی ذرع را به ذهن می‌آوریم.

۸. تسمیه. هنگامی که کودکان به‌وسیله‌حسیات مکررصوری رادرخاطر خود ثابت می‌دارند، به‌تدریج شروع به‌آموختن استفاده ازعلامات می‌کنند؛ وهنگامی که مهارت اطلاق‌آلات نطق را به تشکیل اصوات واضح حاصل می‌دارند، بتدریج ازالفاظ استفاده می‌کنند برای نشان دادن صور خود به‌دیگران. این علائم شفاهی رابرخی اوقات از دیگران عاریه می‌کنند، وگاه خود می‌سازند، چنانکه می‌توان آنها را میان نام‌های جدید وغیر معمول که کودکان در نخستین استعمال زبان به‌چیزهای مختلف می‌دهند مشاهده کرد.

۹. انتزاع. بنابراین چون بکار بردن الفاظ عبارتست از استعمال آنها بمنزلهٔ علائم خارجی برای صوروچون‌آن صورازچیزهای بخصوصی گرفته شده‌اند، اگرهرصورت بخصوصی که مااخذ می‌کنیم باید نام‌مشخصی داشته باشد، نام‌ها باید بی‌پایان باشند. برای جلوگیری از این امر ذهن صورخاص راکه ازاشیاء خاص گرفته می‌شوند، بیك صورت‌کلی تبدیل‌می‌کند، واین کار بامشاهده‌آنها به‌نحوی‌که در ذهن موجودند انجام می‌شود، آنگونه ظواهر مجزا از تمام وجودهای دیگر وکیفیات وجود حقیقی مانند زمان و مکان یاهرصور مقارن دیگری. این را «انتزاع» می‌نامندکه به وسیله آن صوری‌که از موجودیتهای خاص گرفته شده‌اند نماینده‌های کلی تمام صور متعلق به‌یك قسم می‌شوند، واسامی‌آنهاکه الفاظی‌کلی هستند، به هرچیز متوافق با آنگونه صور انتزاعی، اطلاق می‌گردند. اینگونه ظواهر دقیق

وعریان را درذهن ، بدون توجه به‌اینکه چگونه وازکجا یا باکدام ظواهر دیگری به آنجا آمده‌اند ، فهم ذخیره می‌کند (بانام‌هائی که معمولا بـه‌آنها ملتحق است) بـه عنوان معیار بـرای طبقه بندی وجـودهای واقعـی دراقسام به‌نحوی‌که بااین نمونه‌ها موافق باشند ، وبرای نام‌گذاری‌آنها به‌همین‌قاعده عمل می‌کند . به‌همین نحوچون همان رنگی‌کـه امروز در برف یا گچ دیده می‌شود دیروز ذهن درشیریافته بود ، ذهن‌آن ظاهررا به‌تنهائی درنظرمی‌گیرد وآن راناینده‌ٔ تمامی‌آن قسم می‌سازد ، و پس ازآنکه بدان نـام «سفیدی» داد بدان وسیله همان‌کیفیت را هر جاکه تصوریا دیده شود منظور می‌کند و بدین نحوکلیات ، اعم ازصور یاالفاظ ، ساخته می‌شوند .

فصل دوازدهم : در معانی مرکب

۱ . آنچه توسط ذهن ازصوربسیط ساخته می‌شود . تاکنون‌آن صوری رادرنظرگرفته‌ایم‌که دردریافت آنهـا ذهن فقط انفعالی است . آنهـا صوری بسیطندکه ازحس وانعکاس به‌نحوسابق‌الذکردریافت شده‌اند. ذهن یکی ازآن صور را هم نمی‌تواند خود بسازد، ونیزنمی‌تواند صورتی داشته باشد که بالکل ازآنها تشکیل نشده باشد . اما همانگونه‌که ذهن دردریافت صوربسیط انفعالی است ، بهمان نحونیزچند عمل ازجانب خود انجام می‌دهدکه بـه‌وسیله‌آن از صوربسیط بـه‌عنوان مصالح واساس بقیه ، سایرصور را به‌قالب می‌ریزد . . . . همانگونه که ذهن می‌تواند صوربسیط را در چند ترکیب متحد ملاحظه‌کند ، بآن ترتیب نیز قدرت ملاحظه چند صورت ازآن صور متحد را بایکدیگر به مثابه یك صورت ، دارد ؛ آنهم نه فقط به‌نحوی‌که دراشیاء خارجی متحدند ، بلکه به‌نحوی‌که خود ذهن آنها را به‌یکدیگر پیوسته است . صوری راکه از هم‌نهادن چند صورت بسیط ساخته شوند ، من «مرکب» می‌خوانم ؛ ازاینگونه است زیبائی وسپاس وانسان ولشکروعالم‌که هرچند ازصوربسیط مختلف جمع

آمده‌اند ، یا بعبارت دیگر صور مرکبی هستند ساخته شده ازصور بسیط ، بااین وصف هنگامی کـه ذهن بخواهد هریك درحد خـود به‌صورت یك چیز کامل ملاحظه می‌شود وفقط یك نام دارد .

۲ . آنچه اختیاراً ساخته می‌شود . ذهن در قدرت تکـرار و التصاق صورنیروی عظیمی در تغییر و تکثیر اشیاء وموضوعات اندیشه‌های خود دارد ، خیلی بیش ازآنچه حس یا انعکاس دراختیارش گذارده‌اند ؛ اما این نیرو باز هم منحصر به‌آن صور ساده‌ای است که از آن دومنبع دریافت داشته بود ، که عبارتند ازمواد ومصالح نهائی تمام ترکیبات‌آن : زیرا صورساده تماماً ازخود اشیاء هستند، ذهن نمی‌تواند چیزی بیش ازآنها یاجزآنچه بدان القاء می‌شود داشته باشد، وقادربه‌داشتن هیچ صوردیگری ازکیفیات محسوس نیست جزآنچه ازخارج به وسیله حواس می‌آیند ، و نه می‌تواند صوری ازقسم دیگرعملیات ماده متفکرداشته باشد جزآنچه درخـود می‌یابد. امـا همینکه این معانی ساده را دریافت ، عمل‌آن محضاً موقوف به‌ملاحظه و به‌آنچه از بیرون عرضه شود نیست؛ ومی‌تواند با قدرت خود صوری را که دارد برهم نهد وصور مرکب نوبسازدکه هرگزبدانگونه متحد اخذ نکرده بود.

۸ . غامض‌ترین صور واصل ازآن دومنبع . اگرپیشرفت اذهان خود رادنبال‌کنیم وبادقت توجه‌کنیم‌که چگونه صور بسیطی راکه ازحس یاانعکاس دریافت داشته بود تکرارمی‌کند وبرهم مینهد و متحد می‌سازد ، این پی‌گیری مارا به دورترازآن نقطه‌ای راهبرخواهد شدکه شاید ازابتداچنان‌می‌پنداشتیم. وگمان دارم اگراصلیات تصورات خود راهوشمندانه ملاحظه‌کنیم در خواهیم یافت‌که حتی غامض‌ترین صورهرقدرهم‌که ازحس یا ازهریك عملیات خود ما دوربنمایند ، بـااین وصف فقط چنانندکه فهم برای خود تشکیل می‌دهد ، و اینکار راباتکرار وبرهم نهادن صوری انجام می‌دهدکه یا از موضوعات حس

گرفته بودیا ازعملیات خودنسبت به آنها؛ به نحوی که حتی آن صورعظیم وانتزاعی از حس یاانعکاس انشقاق یافته‌اند ، زیرا چیزی نیستند جزآنچه ذهن به‌وسیله بکار بردن عادی قوای خود دربارهٔ صور مأخوذ از موضوعات حس معمول داشته یا ازعملیاتی که درخود نسبت به آنها ملاحظه می‌کند وآنها را می‌تواند نگاه دارد ونگاه می‌دارد .]

هیچ تصویر بهتری برای نشان دادن نمونهٔ نیمه مکانیکی ذهن که لاك با آن کارمی‌کند مورد احتیاج نیست . صوربه‌صورت اشیاء درذهن موجودند . صوربسیط احساس وانعکاس درمغز که ظرفی است انفعالی، ریخته می‌شوند. اما ذهن به‌خودی خود برخی قوای فعال داردکه به وسیلهٔ آنها می‌تواند چندین صورت رابرای تشکیل یك صورت مرکب جدید بکاربرد .

امتزاج آشکارترین فعالیت مکانیکی است . بدین وسیله صور روی هم نهاده می‌شوند تاصورت جدیدی بسازند ، بسیارشبیه آجرهایی که برای‌ساختن خانه‌ای روی هم نهاده می‌شوند ،که می‌توان آنهارادوباره ازیکدیگرجدا کرد . برنهاد اصالت تجربه مکرر درمکرر تأیید می‌شود. هرقدرهم که برخی ازصورما بغرنج ودورازتجربه مستقیم باشند، مصالح اصلی (صوربسیط) که از آنها ساخته شده‌اندکلا ازاحساس‌یاانعکاس بدست‌آمده‌اند. مکتب فلسفی گوهر، قدیم وبغرنج است وبه‌آسانی قابل درك نیست . مهمترین جنبهٔ «گوهر» را می‌گفتند عبارت است ازموجودیت بالذات (درتقابل باکیفیات‌آن) . این نظریه به‌نحوی که معاصران اسکولاستیك لاك بدان قائل بودند بطورغیردقیق بدین مفهوم بیان می‌شد:دنیا ازتجمع گوهرهای مستقل‌تشکیل شده است، که‌هر یك ازآنهایاخداست‌یاشیء مادی‌یاذهن، به‌انضمام تعدیلات یاکیفیات‌این‌گوهر-ها. هیچ چیزدیگری موجودنیست. گوهرهارا ازحالات بدین نحوتمیزمی‌دهند که‌گوهرها موجود بالذاتند ، یعنی می‌توانند به خودی خود موجود باشند ، درحالی‌که‌دسته دوم (حالات) محتاج گوهرهایی هستندکه درآن حلول‌کنند.

گوهرها به عنوان موجود بالذات درجهٔ بیشتری از واقعیت را حائز ند تا مجموعه‌ای از حالات که گویی هر گوهر واجداست.

از این مبحث وجود که اکنون بسیار کم قابل فهم است، لاك هرگز نتوانست خود را رها کند. وی این بحث را با مفاهیم اشیاء مادی گالیله یا نیوتن اشتباه می‌کند و در نتیجه دچار چندین آشفتگی می‌شود که از جمله سردرگمی او است در قسمتی که دنبال این بند دربارهٔ «صورت» «گوهر بطور کلی» نقل می‌شود و اشکال او در بدست دادن مبنائی جهت معانی روابط مازیرا روابطی که ظاهراً او یا چند گوهر را با یکدیگر ارتباط می‌دهند و منحصراً بهیچیك از آنها تعلق ندارند نمی‌توانند در این طرح مبحث وجود واقعیت داشته باشند.

لاك بطور اصولی دربارهٔ دو گونه صور گوهر سخن می‌گوید.

(۱) معنی ما ازهر گوهر بطور کلی. لاك اعتراف می‌کند که این بسیار مبهم است، زیرا بنا برفرض بطور کلی عاری ازظاهر است. باعاری ساختن صورتی که ازهر شیٔ بخصوص داریم ازتمام کیفیات آن (خواه آن شیٔ مادی باشد یا ذهن) آنچه باقی می‌ماند ـ یعنی مالك موجود بالذات کیفیات ـ زیر بنای مجهولی است، یك «نمیدانمی» است زیرا آنچه می‌توان درباره‌اش گفت اینست که «این چیز» هرچه باشد «مؤید» کیفیات است. این «نمی‌دانم» باقیمانده از توصیف جهان مادی عاجز می‌ماند ـ مانند الهیات منفی اگوستین که خدا را متعالی وغیر قابل شناسائی می‌داند.

(۲) صورت ما ازکیان مخصوص معلومی، مانند خورشید یا قطعه معینی طلا، صورت ما ازیك گوهر نامیده می‌شود. صورت یك گوهر بخصوص عبارتست از صورت یغرنجی از صور تعدادی کیفیات که مدام با «صورت منشوش چیزی که بدان تعلق ودرآن وجوددارند.» یافت شده‌اند. این هردو مفهوم وعدهٔ زیادی مفاهیم دیگر دربارهٔ گوهر در عباراتی که ذیلا نقل می‌کنیم با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

فصل بیست و سوم : دربارهٔ صور مرکب ما ازذوات یاگوهرها

۱ . صور گوهرها ، چگونگی‌ساختمان آنها . ذهن که ، به نحوی که اعلام کردم باتعداد زیادی صور بسیط انبار شد وآن صور به وسیلهٔ حواس به‌نحوی که در چیزهای خارجی یافته می‌شوند یا بوسیلهٔ انعکاس برعملیات خود آن به‌آن انتقال یافت ، همچنین متوجه می‌شود که تعداد معینی از این صور بسیط مدام همراه یکدیگرند؛ وچنین فرض می‌شود که متعلق به یك چیزند والفاظی مناسب ادراك مشترکند وبرای ارسال سریع بکار برده می‌شوند ، از آنجاکه در یك موضوع متحدند به‌یك نام خوانده می‌شوند. ومابعداًمستعدیم که به‌روش تهاون در بارهٔ آن سخن گوئیم و آنرا صورت بسیطی بشمار آوریم ، حال آنکه در حقیقت‌ترکیب‌چند صورت است بایکدیگر:زیراهمچنان که گفتم‌بدون تصور آنکه این صور بسیط می‌توانند بخودی خود موجود باشند خود راعادت داده‌ایم که زیربنائی‌تصورکنیم که این‌صوردرآن‌کائنند وازآن منتج می‌گردند، و ازاینروآنها راگوهر یا «ذات» می‌خوانیم.

۲ . معنی‌مادرباره گوهر بطورکلی. به‌نحوی که‌اگرکسی بخواهددربارهٔ مفهومی که ازگوهرمحض بطورکلی‌دارد خود را بیازماید، خواهددیدکه هیچ صورت دیگری از آن ابداً ندارد ، بلکه فقط تصوری ازآنچه نمیداند چیست مؤید آن کیفیاتند که می‌توانند صور بسیط رادر ما پدید آورند. واین‌کیفیات را عموماً «اعراض» می‌خوانند .اگرازکسی پرسیده شود «موضوعی‌که‌رنگ یا وزن درآن متمکن است‌کدامست؟» چیزی درجواب نخواهد داشت مگرآنکه «اجزاء پیوستهٔ ذوابعاد» واگرازاو بپرسند آنچه‌آن پیوستگی وبعددرآن‌ذاتی هستند ، کدامست ؟ وضعی بهترازآن سرخ‌پوست سابق‌الذکر نخواهد داشت‌که چون گفته بود جهان برگردهٔ فیل عظیمی قراردارد، وازاوپرسیدند فیل‌برچه قرار دارد؟ جواب او آن بود«برگردهٔ سنگ‌پشت بزرگی»،اما چون باز از

او پرسیدند آن سنگ پشت بزرگ به چه چیز تکیه می‌دهد ؟ درجواب گفت به چیزی که نمی‌داند چیست. وبدین نحو دراینجا نیز مانند تمامی موارد دیگر که ماالفاظی را بدون داشتن معنی واضح ومشخصی بکارمیبریم، مانند کودکانی سخن می گوئیم که چون از ایشان بپرسیم آن چه چیزاست که نمی‌دانند چیست بیدرنگ ، این جواب رضایت بخش را می‌دهند که «یك چیزی» است ، که در حقیقت چون چنان بکاررود خواه به وسیلهٔ کودکان خواه افراد بزرگسال هیچ معنی جزاین ندارد که نمیدانند چه چیزاست. وآن چیزی که تظاهر می کنند که میدانند و دربارهٔ آن سخن می گویند چیزیست که هیچ صورت ذهنی مشخصی دربارهٔ آن ندارند وبکلی نسبت به آن جاهلند. بنابراین آن صورتی که داریم وبدان نام کلی گوهر رامی‌دهیم چیزی نیست مگر تکیه گاه تصوری امامجهول آن کیفیات که ماموجود می‌یابیم وتصورمی کنیم که آنها نمی‌توانند بدون آن موجود باشند. وما این نگاهدارنده را گوهر یا ذات می‌نامیم .

۳ . درباره انواع گوهرها . حال که صورت مظلم ونسبی گوهر بطور کلی بدین نحوساخته شد ، ما به‌وسیله جمع آوری ترکیبات صور بسیطی که به‌وسیله تجربه وملاحظه حواس آدمیان مشهود شده‌است و بنابراین چنین فرض شده‌اند که ازساختمان داخلی خاص یاذات مجهول آن گوهرصادرمی‌شوند ، به‌صور انواع خاص گوهرها می‌رسیم. بدین نحوصورانسان واسب‌وطلا وآب وغیره را متحصل می‌سازیم ودربارهٔ این گوهرها اعم ازآنکه کسی اضافه بربرخی صور بسیط معاً موجود صورت واضح دیگری داشته باشد یانه ، من به‌تجربه خاص هرکس متوسل می‌شوم . این کیفیات عادی قابل شهود درآهن یا الماس است که باهم نهاده می‌شوند وترکیب واقعی صورت آن گوهرها را می‌سازند که یك آهنگر یا گوهری بطورعادی بهترازیك فیلسوف می‌شناسد ؛ که هرگونه اشکال ذاتی که درباره آنها سخن بگوید هیچگونه صورت دیگری از آن گوهرها ندارد مگر آنچه به‌وسیله‌مجموعهٔ‌صور بسیط یافته‌شده درآنها به‌قالب درآمده‌اند.

فقط ما باید توجه داشته باشیم که صورمرکب ما از گوهرها به‌اضافه تمامی آن صور بسیط که از آنها ساخته شده‌اند ، همواره معنی آشفتهٔ چیزی را دارند که بدان تعلق ودرآن وجود دارند . و بنابراین هنگامی که مادربارهٔ گونه‌ای از گوهرسخن می گوئیم ، می گوئیم چیزیست که چنین وچنان کیفیاتی راواجد است . چنانکه جسم چیزیست ذوابعاد ، ذوشکل وقادربه حرکت ؛ وروح چیزیست قادربه‌تفکر؛ وبدین نحو می گوئیم سختی وقدرت خرد شدن وقدرت جذب آهن کیفیاتی هستندکه درآهن ربایافته می‌شوند . اینها واینگونه سخن گفتن‌ها مبین آنست که گوهرهمواره چیزی تصورمی‌شود سوای بعد وشکل و صلابت وحرکت وتفکر یاسایرصور قابل مشاهده ، هرچند ما نمی‌دانیم چه چیزاست .

۴ . هیچ گونه معنی واضحی از گوهر بطورکلی موجود نیست . بنابر این هنگامی که درباره نوع بخصوصی از گوهرهای جسمانی مانند اسب وسنگ وغیره سخن می گوئیم یا به‌آنها می‌اندیشیم هرچند صورتی که ازهریك ازآنها داریم همان‌ترکیب یامجموعهٔ آن چند صورت بسیط کیفیات محسوسی باشدکه مامعمولا درچیزی متحد یافتیم که «اسب» یا «سنگ» نام دارد . با این وصف چون نمی‌توانیم تصورکنیم چگونه باید به‌تنهائی یا متقابلا دریکدیگر وجود داشته باشند، چنین فرض می کنیم که درموضوع مشترکی موجود و به‌آن‌قائم‌اند. وآن مقوم رابانام گوهریا ذات می‌نمائیم ، هرچند مسلم باشدکه هیچ صورت واضح ومشخصی دربارهٔ چیزی که‌آن رامقدم یا متکا می‌پنداریم نداشته باشیم .

۵ . معنی روح به‌وضوح معنی جسم . همین امر درمورد عملیات ذهن روی می‌دهد ، یعنی تفکر و استدلال و وحشت وغیره ،که ما با این استنتاج که آنها به‌خودی خود وجود ندارند و باعدم درك این موضوع که چگونه می‌توانند به‌جسم تعلق داشته باشند یابه وسیلهٔ آن پدیدآیند ، ناگزیرچنین می‌

پنداریم که این‌ها عملیات گوهر دیگری هستند که ما آن را روح می‌خوانیم و ازآنجا بازهم واضح‌است که چون هیچ صورت یا مفهوم دیگری ازماده ندارد، بلکه واجد چیزی است که‌آن چند کیفیت محسوس که حواس مارا متأثر می‌سازند درآن وجود دارند ؛ وبا تصور گوهری که درآن تفکر ودانستن وشك وقدرت حرکت وغیره کائن‌اند ، ماچنان مفهوم واضحی ازگوهرروح داریم که از جسم داریم : آن (روح) چنین تصور شده‌است (بدون علم مابرشیئیت‌آن) که متکای صور بسیطی باشدکه ما ازخارج داریم؛ و این (جسم) چنین تصور شده است (باجهل مشابهی دربارهٔ شیئیت‌آن) که متکای عملیاتی باشدکه ما در درون خود می‌آزمائیم. بنابراین واضحست که صورت ذات جسمانی درماده همانقدر از تصورات و ادراکات ما بـه دوراست که صورت گوهر روحانی یا روح؛ و بنابراین چون هیچ مفهومی درباره ذات روح نداریم نمی‌توانیم عدم‌آن را نتیجه بگیریم ؛ همچنانکه به‌همان دلیل نمی‌توانیم وجود جسم را منکرشویم ، زیرا تأییدآنکه هیچ جسمی نیست به‌این دلیل که ماهیچ صورت واضح‌ومشخصی ازگوهرماده نداریم‌همان قـدر منطقی است که‌بگوئیم هیچ روحی نیست به‌این دلیل که هیچ صورت واضح ومشخصی دربارهٔ روح نداریم .

٦ . درانواع گوهر . بنابراین ماهیت انتزاعی سری گوهر بطورکلی هرچه باشد کلیه صوری که ماازانواع خاص ومشخص گوهرها داریم چیزی نیستند جزچند ترکیب ازصوربسیط معاً موجود در علت اتحاد آنها ، که قوام ذاتی کل را موجب می‌شوند (هرچندکه این علت مجهول است) . بـا اینگونه ترکیبات صوربسیط است، نه چیزدیگر، که ماانواع خاص گوهرها را به‌خود می‌نمائیم ؛ واینگونه‌اند صوری که مادربارهٔ چندنوع آنها دراذهان خودداریم؛ وبدین گونه است که ما بانامهای خاص‌آنهارا به‌دیگران می‌شناسانیم ، ازقبیل انسان واسب وخورشید وآب وآهن ؛ که‌با شنیدن این‌کلمات هرکس آن زبان رابداند درذهن خود ترکیبی ازآن چند صورت بسیط را به‌قالب می‌آوردکه

معمولا دیده یافرض کرده است که بایکدیگر تحت آن اسامی موجودند ، تمامی آنچه آن شخص تصورمی کند کـه درآن موضوع مشترك مجهول قراردارد یـا گوئی فقط باآن ملازم است نه باچیزدیگر. هرچند درعین حال واضح است و هر کس باجستجو دراندیشه‌های خود خواهد فهمید که هیچ صورت دیگری از هیچ گوهری ندارد (مثلا اعم ازاینکه طلا یا اسب یاآهن یا انسان یا جوهر گوگرد یانان باشد) جزآنچه محضاً ازآن کیفیات محسوس داردکه تصورمی‌کند ذاتی هستند، با تصور زیر بنائی که گوئی متکای آن کیفیات یا صوربسیطی واقع می‌شودکـه آن فرد مشاهده کرده است متحداً با یکدیگر وجود دارند . بدین نحوصورت خورشید چیست جـز مجموعـه‌ای از آن چند صورت بسیط درخشان و سوزان و مدور، باحرکت مرتب دائمی درفاصلهٔ معینی ازما وشاید چند صورت دیگر؟ زیرا شخصی که دربارهٔ خورشید میاندیشد وسخن می گوید در مشاهـدهٔ کیفیات محسوس یـا صور یا خصائصی که درآن چیز هستند که او «خورشید» می‌نامد ، کم وبیش دقیق بوده است .

۷ . قدرت ، جزء اعظم صور مرکب مـا ازگوهرهـا . زیرا آن کس کاملترین صورت هریك ازانواع خاص گوهرها رادارد کـه تعداد بیشتری از آن صوربسیط موجود درآن راجمع آورده وبرهم نهاده است ، وازآن جملـه است قوای فعال وقـدرتهای انفعالی آن ؛ کـه هرچند صور بسیط نیستند ، در اینمورد ازلحاظ اختصارمی‌توان آنها را برای سهولت جزءآنها بحساب آورد. بدین نحوقدرت جذب آهن یکی‌ازصورقدرت مرکب گوهری‌است که ماآهن‌ربا می‌خوانیم، وقدرت اینگونه جذب شدن جزئی ازقدرت مرکبی است که ماآهن می‌نامیم: واین قوادرآن موضوع‌ها به‌صورت کیفیات ذاتی‌موجودند. زیرا گوهر که به‌وسیلهٔ قوائی که مادرآن می‌بینیم مستعدآنست که کیفیات محسوس رادرسایر موضوعات تغییردهد بهمان نهج که درماصوربسیطی پدید می‌آوردکه ما بلافاصله ازآن دریافت می‌داریم به‌وسیلهٔ آن کیفیات محسوس جدیدکه درسایرموضوعات

وارد شده‌اندآن قوا را برما مکشوف می‌سازدکه بدان وسیله باواسطهٔ حـواس مارا به همان ترتیبی متأثرمی‌سازندکه‌کیفیات محسوس‌آن بدون واسطه چنان می‌کنند ، مثلاما بلاواسطه باحواس درآتش حرارت ورنگ‌آن رادرك‌می‌کنیم؛ واینها اگردرست ملاحظه شوند چیزی نیستند مگرقوائی بـرای پدیدآوردن آن صور درما : ونیز باحواس خود رنگ وشکنندگی زغال را درك می‌کنیم‌و به‌وسیله‌آن به‌قوهٔ دیگـری درآتش علـم پیدا می‌کنیم‌که بـرای تغییر رنگ و استقامت چوب دارد . به‌وسیله قدرت نخستین آتش بلاواسطه و به وسیله قدرت ثانوی باواسطه این چندکیفیت را برمامکشوف می‌سازدکه بنابراین ماجزئی‌از کیفیات آتش می‌بینیم و بنابـراین آنهـا را جزئی از صـورت مرکب آن می‌سازیم..... زیرا قوائی‌که متعدداً در آنها موجودند باید حکماً درنظر گرفته شوند تا ما بتوانیم مفاهیم مشخص واقعی درباره انواع متعددگوهرها داشته باشیم .

۸ . وچرایی . ونیزنباید درشگفت آئیم‌که قوا جزء اعظم صور مرکب مارا ازگوهرها می‌سازند ، زیرا کیفیات ثانوی آنهـا کیفیاتی هستند کـه در غالب‌آنهاعمدتاً بکارتمییز گوهرهاازیکدیگرمیروند،ومعمولاجزءقابل‌ملاحظه‌ای ازصورت مرکب چندنوع‌آنهارا تشکیل می‌دهند . زیراچون حواس ماازکشف حجم ونسج وشکل اجزاء دقیقه‌کـه ساختمان واقعی و اختلافات اجسام برآنها متکی است ، عجزدارند ناگزیرباید‌کیفیات ثانوی آنهارا به‌صورت نشانه‌های مخصوص علائمی مـورد استفاده قراردهیم وبه‌آن وسیله صوری ازآنهـا در اذهان خود تشکیل وآنهـارا ازیکدیگرتمیزدهیم : وتمامی این‌کیفیات ثانـوی چیزی نیستند مگرقوای محض . زیرا رنگ و طعم تریاك ، وهمچنین خصائص منوم یا پاد زهری آن ، صرفاً قوائی هستند متکی برکیفیات اولای آن ، کـه بوسیله‌آنهـا تریاك استعداد دارد عملیات مختلفی درقسمتهای مختلف ابدان ما معمول دارد .

۹ . سه نوع صورت معانی مرکب مارا از گوهرها می‌سازند . آن صورتهائی که معانی مرکب ما را از گوهرهای جسمانی می‌سازند براین سه گونه‌اند : نخست صور کیفیات اولای چیزهایی که به وسیله حواس‌ما کشف می‌شوند ، و درآنها هستند حتی هنگامی که ما آنها را درك نمی‌کنیم ؛ از این بابند حجم و شکل و عدد و وضع و حرکت اجزاء اجسام که واقعاً در آنها هستند ، اعم از اینکه ما متوجه آنها باشیم یا نباشیم . ثانیاً کیفیات ثانوی محسوس که با اتکاء بر کیفیات اولی چیزی نیستند مگر قوائی‌که آن گوهرها دارند برای پدید آوردن چند صورت درما به وسیله حواس ما . این صور درخود اشیاء نیستند جزبدانگونه‌که چیزی درعلت خود باشد . ثالثاً استعدادی‌که مادر هر گوهر می‌بینیم برای دادن یا گرفتن آنگونه تغییرات کیفیات اولی ازآنگونه‌که گوهری‌که چنان تغییریافته است باید صوری غیرازآنچه قبلا درما پدید می‌آورده است ، پدیدآورد . اینها راقوای «فاعله ومنفعله» می‌نامند : وکلیهٔ این قواتاآن حدکه ماتوجه یا صورتی ازآنها داریم صرفاً به‌صورساده محسوس خاتمه می‌پذیرند . زیرا اعم ازهرقدرتی‌که آهن‌ربا برای ایجاد هرتغییری دراجزاء دقیقهٔ آهن داشته باشد ، چنانکه حرکت محسوس‌آن این قوه رابرمامکشوف نمی‌ساخت ماهیچ صورتی ازهیچ قوه‌ای نمیداشتیم که‌آهن‌ربا برای عمل برآهن دارابوده باشد : ومن شك ندارم که اجسامی‌که ماروزانه دست به‌دست می‌دهیم قوه‌ای دارندکه هزاران تغییررا در یکدیگر پدید میآورند وماهرگزچنین ظنی نمی‌بریم ، زیرا به صورت آثار محسوس پدیدار نمی‌گردند .

۱۰ . قواجزء اعظم معانی مرکب مارا ازگوهرها می‌سازند. بنابراین قواحقاً جزء اعظم صورمرکب مارا ازگوهرها می‌سازند . آن‌کس‌که صورت مرکب خودرا از زرامتحان‌کند خواهد دیدکه تعدادی ازصورترکیب‌کنندهٔ‌آن فقط قوا هستند : از قبیل قوهٔ ذوب شدن ولی نابود نشدن در آتش ،

و قوهٔ حـل شدن در تیزاب سلطانی صوری هستند که برای ساختن صورت مرکب ما از زر همان اندازه لازمندکه رنگ ووزن آن. وچون چنانکه باید بدانها توجه شود چیزی نیستند مگر قوای مختلف ؛ زیرا حقیقت را بگـوئیم زردی واقعاً درزرنیست ، بلکه قوه‌ایست درزر برای پدید آوردن صورتی در ذهن ازطریق چشم، هنگامی‌که در نور مناسب قرار بگیرد . وحرارتی‌که ما نمی‌توانیم از صورت خود از خورشید جداکنیم نیز واقعاً در خورشید نیست، چنانکه آن نور سفیدی که درموم پدید میآورد موجودنیست . این‌هردوقوائی در خورشیدندکه به وسیلهٔ حرکت وشکل اجزاء غیر محسوس‌آن‌چنان‌برانسان عمل می‌کنند که انسان صورت حرارت رابدست می‌آورد، وچنان بر موم‌عمل می‌کنند که او را قادر سازند درانسان صورت سفید پدید آورد.

۱۱ . کیفیات ثانوی‌فعلی‌اجسام‌ناپدید خواهند شد اگرما بتوانیم کیفیات اولای اجزاء دقیقه آنهاراکشف‌کنیم. اگر ماحواسی داشتیم با دقت‌کافی‌که‌باآن بتوانیم اجزاء دقیقه اجسام را تمیز دهیم و ساختمان واقعه‌ای را که کیفیات محسوس آنها برآن متکی هستندتشخیص‌کنیم، بی‌شك صوربکلی مختلفی‌از آنها در ما پدید میآمد : وآنچه اکنون رنگ زرد در زراست درآن صورت‌ناپدید می‌شد وبجای‌آن ما آمیختگی دلپسندی‌ازاجزائی‌به‌اندازه‌وشکل معین‌میدیدیم. این را میکرسکپ واضحاً برای ما مکشوف می‌سازد؛ زیرا آنچه در چشم غیر مسلح ما رنگی‌را پدید میآورد، چون بوسیلهٔ میکرسکپ دقت حواس خود را چندبرابر سازیم معلوم می شودچیزی بکلی‌دیگراست ؛ واین‌تغییریافتن نسبت‌ـ های حجم اجزاء دقیقهٔ شیئی رنگین درباصرهٔ معمول ما صوری پدیـد میآورد بکلی متغیر باصور سابق . بدین نحو شن یاشیشه‌کوفته‌که در چشم غیرمسلح‌تیره وسفید است در میکرسکپ شفاف است ؛ وچون موئی راچنین ببینیم رنگ‌سابق خود را رها می‌کند وتا حد زیادی شفاف می‌شود، بامخلوطی ازرنگهای‌روشن درخشان، از آنگونه‌که‌از انکسارالماس ودیگر اجسام‌شفاف بنظرمیآید. خون

درچشم غیرمسلح سرخ مینماید، اما به‌وسیله میکرسکپ خوبی که اجزاء کوچکتر آن راپدیدار میگرداند فقط چند گویچه سرخ نشان میدهد که در مایع شفافی شناورند. واگر عدسی‌هایی یافته شوند که بتوانند این گویچه‌های سرخ راهزاریا ده هزاربار بزرگتر کنند معلوم نیست که این گویچه‌ها در آن هنگام چگونه دیده خواهند شد.

۱۴ . صورمرکب گوهرها ـــ... صوری که ما ازگوهرهاداریم وطرقی که بدانها میرسیم ؛ می گویم صورخاص گوهرها چیزی نیستند مگرتعدادمعینی ازصور بسیط که متحداً دریك چیزدرنظر گرفته شوند . این صور گوهرهاهرچند معمولا ادراکات ساده هستند و اسامی آنها عبارات ساده است، درواقع مرکب و ممزوجند . بدین نحو آن صورتی که یك تن انگلیسی بالفظ swan (قو) منظوردارد ، سفیدرنگ است باگردن بلند ونوك سرخ وساقهای سیاه و پایهای کامل واینها همه به‌اندازه معین ، باقدرت شنادرآب ، وبرآوردن نوعی‌آواز . شاید برای فردی که مدتها اینگونه پرندگان را ملاحظه کرده باشد، قوبرخی مختصات دیگرداشته باشدکه تماماً به‌صوربسیط محسوس خاتمه می‌پذیرند و کلاً دریك موضوع مشترك‌متحدند.

۳۷ . تلخیصی ازمطالب . وبدین نحودیدیم که چگونه صوری که از گوهرهای تمامی اقسام داریم ، ازچه تشکیل شده‌اند وازکجا بدانها دست می‌یابیم . و تصور می‌کنم که این امرازآنچه گفتیم بخوبی بر میآید .

اول آنکه تمامی‌صورما ازچند قسم مذکوراز گوهرها چیزی نیستند مگر مجموعه‌های‌صور بسیط باتصورچیزی که این‌صوربدانها تعلق ودرآنهاوجوددارند، هرچند درباره این چیز تصوری هیچگونه صورت مشخص واضحی نداریم .

ثانیاً آنکه تمامی صور بسیط که بدین نحو دریك زیربنای مشترك متحد میشوند صور مرکب ما راازچند گونه یاگوهر تشکیل میدهند، و اینها چیزی

نیستند مگر آنچه ما ازاحساس یا انعکاس دریافت داشته‌ایم . بنحوی که حتی در آنهائی‌که می‌اندیشیم بیش از دیگران با آنها آشنا شده‌ایم ، وبه درك ما از تصورات توسعه یافته مانزدیکترند، نمیتوانیم‌ازآن صور بسیط فراتر رویم. و حتی در آنهائیکه از اشیاء معمول دورتر می‌نمایند وازآنچه بتوانیم درخود بوسیلهٔ تأمل درك‌کنیم قطعاً در میگذرند، یابه وسیله احساس درچیزهای دیگر کشف کنیم به چیزی دسترسی نمی‌یابیم مگر آن صور بسیطی که در اصل از احساس یا انعکاس دریافت داشته‌ایم، چنانکه در صور مرکبی که‌ازفرشتگان وبخصوص از خود خدا داریم ، واضح می‌شود.

ثالثاً آنکه غالب صور بسیط که صور مرکب ماراازگوهرها میسازند چون درست دیده شوند فقط قوائی هستند هرچند مامستعدیم‌که آنها راکیفیات مثبت بینگاریم ؛ مثلا جزء اعظم‌آن صوری‌که صور مرکب ما رااز زرمیسازند عبارتند اززردی، وزن زیاد، چکش خواری، گداز پذیری ، وقابلیت حل در تیزاب سلطانی وغیره که تماماً درزیربنای مجهولی متحد شده‌اند: وتمامی این صور چیزی نیستند مگر تعدادی رابطه با گوهرهای دیگر وواقعاً درخود زر موجود نیستند ، هرچند به آن کیفیات واقعی و اولای ساختمان درونی آن متکی هستند که بدانوسیله زر استعداد دگرگونی برای عمل کردن و منفعل شدن بوسیلهٔ چندگوهر را دارد.]

اضافه بردو مفهوم عمده‌ای که فوقاً مشخص گردید ، این کلمهٔ گوهر را لاك‌گاه‌نیزچنان بکارمیبردکه شیمی‌دانان بکار برده‌اند.یعنی‌برای‌تبیین نوع یا قسم طبیعی یا طبقهٔ کاملی از گوهرها در مفهوم دومی که فوقاً ذکر شده است. دراین مفهوم مثلا صورت ما از زر (ونه از شمش زر) خود صورتی از گوهر خواهد بود . گوهرها در این مفهوم سوم ظاهراً طبقات کاملی از گوهرها هستند، وصورگوهرها انتزاعی‌وکلی‌هستند زیرانسبت‌به انواع مصداق دارند نه افراد .

مذهب کیفیات اولی و ثانوی مجدداً پدیدار میگردد : «قوا قسمت اعظم صورمرکب ما را از گوهرها تشکیل میدهند» ، یعنی آن هردو قوه‌ای که درما صور کیفیات ثانوی را موجب میشوند ونیز قوای دیگری برای عمل متقابل به طرق خاص با سایر گوهرها. وفرضیهٔ مبنی بر اینکه «قوا»یی که موجب معانی کیفیات ثانوی میشوند (و جائی عظیم در کتاب چهارم دارد) خود به کیفیات اولای اجزاء دقیق جسم اتکاء دارند ، در اینجا با جسارت بیشتری بیان شده است .

تصور لاك دربارهٔ زیربنای ذهن واضحتر از تصور او در باره زیربنای شیء مادی نیست . حملات بارکلی متوجه زیر بنای اشیاء مادی است . وی هرگز این فرض را مورد شك قرار نمیدهد که هر ذهنی گوهر ساده‌ای است (که صور درآن متمکنند) صرف‌نظر از هرگونه مختصات اضافی که ممکن است واجد باشد مثلا خاصیت خلق و عمل وآگاهی برروابط با اذهان‌دیگر (وذهن خدا) به‌وسایلی بجزصور.

این قسمت تحقیقات لاك را در بارهٔ ذخیرهٔ اذهان ما تکمیل میکند . قدم بعدی او ایفاء به وعدهٔ خود است برای هموار ساختن زمینه با آزمایش استعمال زبان و طرقی که زبان در آن موجب گمراهی فیلسوفان شده و پیشرفت علم را به تأخیر انداخته است . درکتاب سوم از رسالهٔ خود دست به این‌کار میزند ، هرچند از آن نبوغ و تبصر قاطع بارکلی چندان اثری دراو نیست . با ارزش‌ترین‌قسمت بحث مفصل وپرپیچ وخم‌او(هرچند چیزهای دیگر نیز در آن هست) قسمتی است که مربوط به معانی انتزاعی وتمییزی است‌که لاك بین «جواهر واقعی» و «جواهر اسمی» قائل میگردد . منتخبات زیر لب مکتب او را بدست میدهد . این قسمتها را تنها درصورتی میتوان فهمید که شخص بخاطر داشته باشدکه عموم اصحاب «مدرسه» زمان لاك ـ ونیزاصحاب تعقل که کاملا از آن اصحاب مدرسه نگسسته بودند ـ معتقد بودند که کلیه گوهرها به یکی از اعدادثابت انواع طبیعی متعلقند که حدود آنها را

خدایا طبیعت بطور دقیق معین کرده است . و نیز چنین معتقد بودند که متعلق بودن به نوع طبیعی خاصی همانا «مالك بودن» آن «جوهر واقعی» آن نوع است . اگر کسی میتوانست به معرفتی نسبت به جوهر واقعی دست یابد در آن صورت از این معرفت میتوانست با یقین مطلق تمامی مختصات هریك از اعضاء آن نوع را استنتاج کند . لاك بر ضد این اعتقاد چنین استدلال میکرد که (الف) وقوع «غولها» و «هردمبیلها» با مکتب تعدادثابتی از انواع یاقوالب طبیعی و غیر قابل تغییر سازگار نیست و (ب) چون قبول شده است که « جوهر واقعی» این انواع متصور قابل رسوخ در اذهان بشری نیست ، این مکتب از لحاظ پیشرفت معرفت بشری ارزشی ندارد .

مع‌الوصف لاك برای جملهٔ «جوهر واقعی » مصرفی می‌یابد و بجای تفسیر حکمتی تفسیری علمی بدان میدهد . لاك این جمله را بجای «ساختمان واقعی و درونی» چیزی بکار میبرد ، یعنی ساختمان کیفیات اولای اجزاء دقیق آن، که تمامی مختصات دیگر آن بدان متکی است . وجود چنین جواهر واقعی در بحث لاك دربارهٔ معرفت علمی در کتاب چهارم جای وسیعی را گرفته است . لاك اعتراف می‌کند که فعلا حتی این جواهر واقعی را نمی‌شناسیم ، و هیچ نمی‌خواهد مدعی شود که درآینده ممکن است خصائص آنها را بشناسیم . بنابر این طرز عمل عبارات کلی ما که طبقات اشیاء را بیان میکنند چیست؟ زیرا یقیناً تبادلات بشری از آنها گریزی ندارد ؛ بدون آنها بهیچوجه نمیتوانیم در نقاط مختلف و اوقات مختلف در باره یك چیز سخن بگوئیم و یا آن را طبقه بندی کنیم یا شرح دهیم ، یا درباره اختلافات وشباهتهای موجود بین دو کیان بحث کنیم. چون واضحاً این عبارات کلی جواهر واقعی غیر قابل شناسائی را بیان نمیکنند باید آنهارا به مفاهیم گروههای کیفیاتی تعریف کرد که بطور مداوم بایکدیگر یافته شده‌اند ، اعم از اینکه اساس این هم بودی در ساختمان اتمی مشترکی باشد یا نباشد. معانی مرکب این گروههای کیفیات را لاك «جواهر اسمی» انواع میخواند و اینها «معانی کلی انتزاعی» هستند .

درطی این بحث لاك نکته باارزشی دربارهٔ الفاظ وتعاریف بیان میکندکه خاص اواست. ج . ا . مور(درکتاب اصول اخلاق Principia Ethica) چنین مدعی بودکه الفاظی که جانشین صورمعینی هستندتعریف پذیر نیستند به‌این دلیل که این صوربسیط وغیرقابل تجزیه‌اند واجزائی‌ندارند ،زیرا به عقیدهٔ مورکل تعریف عبارتست ازتجزیهٔ کلی‌به اجزای‌آن . اما این‌آن‌نکته‌ای نیست که‌لاك بیان کرده است . لاك صحیحاً تأیید میکند که برخی الفاظ هستند که معنی آنها را نمیتوان بطورکافی‌به‌وسیلهٔ تعاریف شفاهی‌آموخت؛ زیرا از لحاظ بکار رفتن خود به تفتیش مستقیمی محتاجند که بدون حد اقل آن هیچ علم دلالت یازبانی ابداً نمیتواند جهان را توصیف‌کند . مورد استعمال‌اینگونه الفاظ را فقط میتوان«علانیه» فراگرفت ـ یعنی درحضوراشیائی‌که‌آن الفاظ موضح‌آنها هستند وارتباط این الفاظ را باآن اشیاء به وسیله ارائه یاروش مؤثر دیگری باید به آموزنده تعلیم داد. مثلی از این باب هماناعدم امکان‌کافی تعلیم معانی الفاظ مربوط به رنگ است به‌افرادکور . واضحست‌که تعاریف شفاهی ـ یعنی استعمال یك دسته‌از الفاظ‌بجای یك دسته دیگر ـ بهیچوجه معنی لفظ «سرخ» را به کسی که نتواند ببیند منتقل نمیکند . قسمت زیرازکتاب سوم«اندرواژه‌ها» منقول است .

[فصل‌سوم : دراصطلاحات عمومی

۱ . قسمت‌اعظم واژه‌های عمومی. چون‌تمامی‌چیزهائی‌که موجودندخاص هستند ، شاید معقول تصور شود که واژه‌ها ،که باید با اشیاء تطابق یابند ، نیزباید چنان‌باشند، یعنی‌دربیان معنی خود: وبا این‌وصف وضع‌بالکل بالعکس است. قسمت اعظم واژه‌هائی‌که تمامی‌زبانها رامیسازند اصطلاحات‌کلی هستند؛ واین نتیجه غفلت یا تصادف نبوده بلکه حاصل خرد وحاجت است .

۲ . اینکه هرچیز خاصی نامی داشته باشد غیرممکن است. اولا ممکن نیست هرچیز بخصوصی نام مشخص بخصوصی داشته باشد. برای افادهٔ معنی و استعمال واژه‌هائی که متکی به آن ارتباط هستند که ذهن بین صور خود و اصواتی که بجای نشانه‌های آنها بکار میبرد معمول میدارد ، لازم است که در اطلاق نامها به اشیاء ذهن صور مشخصی ازچیزها داشته باشد و نیز نام بخصوصی را که متعلق به هریك از آنها است با اختصاص آن به آن صورت حفظ کرده باشد. اما این خود بیرون ازقدرت بشری است که صور مشخص تمامی اشیاء بخصوص را که ما با آنها برخورد می‌کنیم نامگذاری وحفظ کند : تمامی پرندگان وجانورانی که آدمیان دیده‌اند وتمامی درختان و گیاهانی که حواس را متأثر ساخته‌اند نمی‌توانند درجایدارترین مفاهیم بشری جائی بیابند ....

۳ . وبی‌ثمراست. ثانیاً اگرغیرممکن نبود بی‌ثمرمیبود، زیرا بکار هدف غائی زبان نمیخورد . افراد بشر در این صورت بیهوده اسامی اشیاء بخصوص را می‌انباشتند که بکار ارتباط اندیشه‌های ایشان نمیرفت . مردم نامها را فرا میگیرند ودرتکلم بادیگران بکارمیبرند، فقط به این منظور که سخنشان فهمیده شود : واین کارفقط هنگامی انجام می‌پذیرد که به حکم عادت یارضایت صوتی که من بکار میبرم درذهن مخاطب آن صورتی رابرانگیزد که هنگام ادای آن صوت درذهن من بدان داده شده است. این کاررا نمیتوان با نامهائی انجام داد که برای چیزهای بخصوصی مصداق دارد که دربارهٔ آنها فقط من معانی‌یی درذهن خوددارم، نام های آنها نمیتواند برای فرددیگری که با تمامی آن چیزهای بخصوص که تحت توجه من قرار گرفته‌اند مفهوم یا واجد معنی باشد.

۴ . ثالثاً، وبا این وصف فرضاً این نکته راهم عملی بینگاریم (ومن چنین تصور نمی‌کنم) تازه نام مشخصی برای هرچیز بخصوص برای بهبود معرفت چندان سود عظیمی ندارد: ومعرفت هرچند برپایهٔ چیزهای خاص قراردارد با نظریات

کلی به حجم خود میافزاید و چیزهائی که تحت اسامی کلی به اقسامی تقلیل یافته‌اند نسبت به این نظریات کلی منقادند ...

۶ . چگونه واژه‌های کلی ساخته می‌شوند. آنچه باید بعداً مورد توجه قرار گیرد عبارتست از چگونگی ساخته‌شدن واژه‌های کلی. زیرا چون تمامی اشیاء موجود فقط چیزهـای خاصند، چگونه ما به اصطلاحات عمومی دست می‌یابیم یا کجا آن طبایع کلی را می‌یابیم که تصور می‌شود آن نام ها نمایندهٔ آنها هستند . واژه ها کلی می‌شوند به این وسیله که علائم معانی کلی میگردند ؛ و معانی کلی می‌شوند به وسیلهٔ جدا کردن آنها از قیود زمان ومکان وهر گونه معانی دیگری که ممکن است آن ها را به این یا آن وجـود خاص منحصر سازد . با این طریقهٔ انتزاع ، واژه ها می‌توانند بیش از یك فرد را نمودار سازند که هریك ازآنها باداشتن تطابقی باآن صورت انتزاعی(چنانکه ما آنرا می‌نامیم) ازآن نوع است.

۷ . اما برای استنتاج این نکته به‌نحو واضحتر ، دنبال کردن مفاهیم و ونام‌هائی که داریم از سر آغاز آنها و مشاهده اینکه با چه درجاتی پیشرفت میکنیم وبا برداشتن چه قدم‌هائی صورخود رااز نخستین دوران کودکی وسعت می‌بخشیم ، شایـد بیهوده نباشد . هیچ چیز آشکار تر از آن نیست که صور اشخاصی که کودکان با ایشان سخن می‌گویند ، برای آن کودکان مانندخود آن اشخاصند، وفقط خاص هستند. صور دایه و مادر در اذهان ایشان نیك کالبد گرفته است؛ وآن صورمانند عکسهائی از ایشان‌درذهن فقط نمایندهٔ آن‌افراد است. نامهائی که کودکان نخست بدیشان داده‌اند بدین افراد محدود می‌شود؛ ونامهای«دایه» و «مامان» که کودك بکارمی‌برد ، به‌آن افراد منحصر می‌شوند. بعدها هنگامی که زمان وآشنائی بیشتر، کودکان‌را متوجه ساخته‌است که تعداد فراوانی چیزهائی دیگردرجهان هستند که از حیث یکسانی نسبی در شکل و

چند کیفیت‌دیگر شبیه پدر ومادر ایشان و سایر اشخاص‌مألوف هستند، صورتی به قالب می‌ریزند که شامل آن چند خاصیت است ؛ و به‌آن صورت مثلاً نام «انسان» میدهند. وبدین نحو یك نام کلی ویك صورت کلی را واجد میشوند که در آن چیز تازه‌ای نساخته‌اند ، بلکه فقط از صورت مرکبی که ازعمرو زید و فاطمه ورقیه داشته‌اند، یعنی صورتی‌که خاص‌آن افراد است وفقط آنچه را که درتمامی ایشان مشترك‌است، حفظ‌کرده.

۹ . ماهیات کلی چیزی نیستند مگر صور انتزاعی . اینکه آدمیان نخست‌به این‌طریق صورکلی‌ونام‌های‌کلی‌برای خودتشکیل دادند، گمان میبرم واضح باشد... وهرکس چنین انگاردکه ماهیات کلی یا صور کلی چیزی جز آنگونه صور انتزاعی وجزئی ازصور مرکب‌ترهستندکه نخست از وجود های خاص گرفته شده‌اند ، میترسم نتواند آنها را بازیابد . زیرا هرکه میخواهد تأمل‌کند وآنگاه به من بگوید کـه صورت آواز «انسان» با صورت آواز «عمرو» و«زید» یاصورت اواز«اسب» باصورت او از«رخش» چه تفاوتی دارد، جزاخراج چیزی‌که خاص‌هرفرداست وحفظ‌آن مقدار ازصورمرکب خاص‌چند وجودخاص‌که همه‌آنهادرآن‌متفقند؛ازصورمرکبی‌که‌نام‌های«انسان» و«اسب» مبین‌آن‌هستند، چون‌خصائص‌متفاوت‌درآن دو را طرد وفقط‌خصائص‌مشترك‌آنها راحفظ‌کنیم،وآنگاه ازآن خصائص‌صورت مرکب مشخص‌جدیدی بسازیم، ونام «حیوان» برآن‌نهیم، اصطلاح کلی‌تری‌بدست خواهیم‌آورد‌که اضافه‌برانسان‌شامل چند موجود دیگرنیز میگـردد. اگر از صورت «حیوان» حس و حرکت به صرافت طبع رامنتزع سازیم، صورت مرکبی‌باقی میماندکه از صور بسیط باقی مانده ساخته شده است. این صوربسیط عبارتنداز: «جسم» ،«حیات» و«تغذیه» که صورت کلی‌تری‌ازآنهابه‌دست می‌آید تحت اصطلاح شاملتر«جانوران»....
نتیجه بگیریم : تمامی این راز اجناس وانواع‌که اینهمه در مکاتب فلسفی سرو صدا راه انداخته است... چیزی نیست مگر صور انتزاعی‌که کم‌وبیش شامل

است ، با نام‌هائیکه بدان صور پیوسته است...

۱۱ . کلی وعمومی مخلوقات فهمند. ... ازآنچه گفته شد واضحست که کلی وعمومی متعلق به‌وجود واقعی چیزها نیستند، بلکه اختراعات ومخلوقات فهمند که فهم آنهارا محض استفادهٔ خود ساخته است، وفقط مربوط به‌علائمند اعم از واژه‌ها یامعانی. چنانکه گفته شد واژه ها ، چون جای علائم معانی کلی بکار روند، کلی هستند و بدین نحو به چندین چیز بخصوص بلاتفاوت قابل اطلاقند، ومعانی کلی هستند وقتی که بمنزلهٔ نمایندگان چند چیز بخصوص متقرر شوند ؛ اما کلیت متعلق به خود اشیاء نیست که همه در وجود خود خاص هستند ، حتی آن واژه‌ها و معانی‌یی که در فحوای خود تعمیم دارند . بنا براین چون جزئیات را رها کنیم کلیاتی که باقی میمانند فقط مخلوق اذهان خود ماهستند ، وماهیت کلی آنهاچیزی نیست مگر ظرفی که به وسیله فهم معنی یا نمایندگی کیفیات متعدد درآنها نهاده‌شده است؛ زیرا فحوای آنها چیزی نیست مگر رابطه ای که به وسیلهٔ ذهن انسان بدانها افزوده شده است .

۱۲. صورانتزاعی‌ذوات انواع واقسام هستند . بنابراین‌آنچه‌بعداً باید در نظر گرفته شود عبارتست از آنکه فحاوی واژه‌های کلی از چه قسم است. زیرا چون واضحست که واژه‌ها مخصوصاً به‌یك چیز بخصوص دلالت نمیکنند- زیرا در این صورت کلی نخواهند بود و اسم خاص خواهند بود - بهمین نهج از طرف دیگر واضحست که دال برکثرت نیستند ؛ زیرا دراین صورت«رجل» و«رجال» یك مفهوم خواهند داشت، وتمییز«اعداد»(به اصطلاح نحویون)زائد وبی ثمر خواهد بود . بنابراین آنچه واژه های کلی بدان دلالت دارندقسم چیزهاست؛ وهریك ازآنها اینکاررا بانشانه‌بودن از یك صورت انتزاعی‌درذهن انجام میدهد . ونسبت‌به‌این نشانه صورت بدان شکل که چیزهائی که موجودند

موافقت دارد ، در آن صورت آن چیزها تحت آن نام قرار می‌گیرند ، یا از آن قسم خواهند بودکه باز همانست . واز اینجا واضح‌میشودکه ذوات اقسام یاانواع اشیاء چیزی نیستند مگر همین‌صور انتزاعی ؛ زیراداشتن ذات‌هرنوع چون آن باشد که چیزی بودن از آن نوع را میسازد؛ وتطابق با آن صورت که نام بدان پیوسته است چون آن باشد کـه حقی بدان نام میدهد ، وداشتن ذات وداشتن آن تطابق باید یك چیز باشد؛ زیراازنوعی بودن وداشتن حقی به نام‌آن نوع، همانا یکی است . چنانکه مثلا انسان بودن یا از نوع انسان بودن ، وحق داشتن بنام«انسان» یك چیز است . ونیز انسان بودن یا ازنوع انسان بودن وداشتن ذات انسـان یك چیز است. واما ازآنجـا که هیچ چیز نمیتواند انسان باشد یاحقی به‌نام «انسان» داشته باشد مگرآنچه باآن صورت انتزاعی که نام«انسان» نشانهٔ آن است تطابق دارد ؛ و نیز چیزی نمیتواند انسان باشد، یا حقی به نوع انسـان داشته باشد ، مگر آنچه ذات آن نوع رادارد، لازم می‌آید که آن صورت انتزاعی‌که نام علامت‌آن است باذات نوع یکی ومتحد باشد . وازاینجا بـه سهولت می‌توان دید که ذوات اقسام چیزها وبالتبع قسم بندی این، کار آن فهمی‌است که انتزاع می‌کند و این صور کلی را می‌سازد .

۱۳ . این صـور کار و اثرفهمند اما اساس‌آنها درشباهت اشیاء است .

در اینجا نباید چنین اندیشیدکه فراموش‌کرده‌ام طبیعت درپدید آوردن اشیاء چند واحد از آنها را یکسان ونظیر میسازد تا چه رسد به اینکه منکـر این فرض شده باشم . هیچ چیز از این واضحتر نیست بخصوص در نژاد هـای حیوانات و تمام چیزهائی کـه به وسیله تخم تکثیر می‌شوند ، با این وصف گمان دارم می‌توانیم بگوئیم جور کردن آنها تحت اسامی عمـل فهم است کـه از شباهت مشهود در میان آنهـا استفاده می‌کند تا صور کلی انتزاعی بسازد و آنها را درذهن با آن اسامی‌که به آنهـا پیوسته است متقرر سازد ،

به منزله الگوها یاصوری (زیراکه دراین معنی‌لفظ «صورت» معنی‌بسیارخاصی دارد) و به عنوان چیزهای خاصی که موجودند چون دیده می‌شود که موافقت دارند بنابراین جزءآن نوع قرارمی‌گیرند، همان نام برآنهاگذارده میشود، یا درآن طبقه قرارمی‌گیرند.... وهنگامی‌که اسماء عمومی ارتباطی‌باموجودـ های خاص دارند ، این صور انتزاعی‌واسطه‌ای هستندکه‌آنها رابیکدیگرمتحد میسازد؛ به نحوی‌که ذات‌های‌نوع بدان طریق‌که وسیلهٔ ماتشخیص ونامگذاری شده است نه چیزی است جزآن صورانتزاعی دقیق‌که مادرذهن خود داریم، نه می‌تواند چیزی جزآن بـاشد . وبنابراین ذوات واقعی‌گوهرهـا اگر باصور انتزاعی ماتفاوت داشته باشدنمی‌تواند ذوات انواعی‌باشدکه ماچیزهارا درآنها منطبق می‌سازیم . زیرا دونوع می‌توانند بهمان اندازه ازلحاظ عقلی‌یکی‌باشند که دوذات مختلف ذات یك نوع باشند ؛ ومن مصراً می‌پرسم‌که آن تغییراتـی که‌می‌توانند یانمی‌توانند دراسب‌یاسرب‌باشندبدون‌آنکه یکی‌ازآن دو راازنوع دیگرکنندکدامند ؟ درتعیین انواع چیزها به وسیله صور انتزاعی ما حل این دشواری آسان است: اما اگرکسی دراینجاتصور خودرا به‌وسیله ذوات حقیقی فرضی تنظیم‌کند، به‌گمان من سرگردان خواهد شد، وهرگزنخواهد توانست بداندکه چه موقع چیزی دقیقاً دیگر ازنوع اسب یاسرب نیست .

۱۴ . هرصورت انتزاعی مشخصی ذات مشخصی‌است . ونیز کسی حیرت نخواهدکردکه بگویم این‌ذوات یاصورانتزاعی (که مقیاسات‌نام وحدودنوعند) اثروعمل فهمند، که چنین توجه داردکه لااقل‌آن صور مرکب غالباً درچندنفر مجموعه های مختلف صور بسیطاند . وبنابراین‌آنچه برای فردی حرص است برای دیگری چنان نیست . بلکه حتی درجواهرکه صور انتزاعی‌آنها ظاهراً ازخود اشیاء گرفته شده‌اند همواره یکسان نیستند ، نه حتی درآن نوع‌که از همه به‌ما مأنوس‌تراست وماآشنائی بیشتری‌به‌آن داریم :کراراً مورد شك قرار گرفته است‌که آیا جنین متولد از زنی نرینه است ، حتی تاآن حدکـه مورد

بحث قرار گرفته است که آیا باید آنرا تغذیه کرد وغسل تعمید داد یا نه . اگر صورت انتزاعی یاذاتی‌ای که نام «انسان» بدان متعلق است ساخت طبیعت بود، ومجموعهٔ نامطمئن و گوناگونی ازصور بسیط که فهم باهم ترکیب می‌کند وپس‌از منتزع ساختن آن نامی بدان می‌چسباند نبود، چنین کاری امکان نداشت. به‌نحوی که درحقیقت هرصورت انتزاعی مشخصی ذات مشخصی است؛ ونام‌هائی که‌جای آن معانی مشخص قرار می‌گیرند متعلقند به اشیاء ذاتاً مختلف. بدین‌نحودائره همانقدر ذاتاً بابیضی تفاوت داردکه‌گوسفند بابز دارد ، وباران همانقدر ذاتاً بـابرف تفاوت داردکه باآب باخاك دارد :آن صورت انتزاعی‌که ذات یکی‌است امکان نداردکه به‌دیگری منتقل گردد. وبدین نحو هردوصورت انتزاعی‌که درجزئی بایکدیگر اختلاف دارند با دونام مشخص‌کـه به‌آنها پیوسته شده است دونوع مشخص‌ایجاد می‌کنند یابعبارت دیگر دونوع‌که به اندازهٔ هردونوعی‌که ازآن دورتر وفاصله دارتر درجهان نباشد ، ذاتاً بایکدیگر تفاوت دارند .

۱۵ . ذات واقعی و اسمی . امـا چون ذوات اشیاء را بـرخی چنین اندیشیده‌اند (وآنهم نه بدون دلیل) که بالکل مجهولند ، شاید بیهوده نباشد که چند معنی لفظ «ذات» را مورد توجه قرار دهیم .

اولاً ، ذات را می‌توان بجای هستی هرچیز انگاشت ، که به موجب‌آن همانست‌که هست، وبدین نحوساختمان واقعی‌درونی اماکلا (درجواهر) مجهول اشیاء است‌که‌کیفیات قابل‌کشف‌آنها برآن متکی‌است، وآن را می‌توان «ذات» آنها خواند: این‌فحوای اصلی‌وصحیح این لفظ (واژهٔ لاتین essentia) است در معنی اصلی و واقعی‌آن‌که به معنی «هستی» است .

ثانیاً ، چون دانش ومباحثات مکاتب بسیارسخت به‌اقسام وانواع مشغول بوده است ، لفظ «ذات» تقـریباً معنی نخستین خود را از دست داده و بجـای اطلاق به ساختمان واقعی اشیاء تقریباً بالکل درمورد ساختمان مصنوع اقسام وانواع‌بکار رفته است. راست است‌که معمولا یك ساختمان واقعی ازاقسام اشیاء

تصور شده است ، وشك نیست که نوعی ساختمان واقعی باید باشد کـه متکای هرمجموعه صوربسیط همبود واقع شود . اما چون مسلم است که اشیاء بموجب اسامی دراقسام مدرج شده‌اند فقط تاحد توافقشان با برخی صور انتزاعی که آن نامهارا به‌آنها اطلاق کرده‌ایم ، ذات هرقسم یا نوع درنتیجه چیزی نیست مگر آن صورت انتزاعی که نـام کلی بجای آن قـرار گرفته است . واین را همان خواهیم یافت که لفظ «ذات» درمعمولترین مورد استعمال خود به ما میفهماند . این دوگونـه ذات را به‌گمان من می‌توان حقاً چنین موصوف ساخت : یکی «واقعی» ودیگری «اسمی» .

۱۷ . فرض آنکه انواع بـه حکم ذوات واقعی خود مشخصند ـ بیهوده بودن آن . واما درباب ذوات واقعی‌جواهر جسمانی، اگراشتباه نکنم دوعقیده موجود است : یکی عقیدهٔ کسانی که چون لفظ ذات رانمیدانند به چه معنی‌بکار می‌برند ، تعدادی ازآن ذوات را تصور می‌کنندکه تمامی‌چیزهای طبیعی طبق آنها ساخته شده ودرآنها اشتراك دارند ودرنتیجه جزء این یاآن‌نوع می‌شود. عقیدهٔ دیگرکـه عقلانی‌تر نیز هست ازآن‌کسانی است که براشیاء طبیعی چنان می‌نگرند که گوئی‌ساختمان واقعی اما ناشناسی‌از اجزاء غیرمحسوس‌خود دارند، وآن‌کیفیات محسوس که بکارما میروند تاآنهارا ازیکدیگر تمیز دهیم، ازآنها ساری می‌شوند، برحسب آنکه‌بخواهیم‌آنهارا تحت اسامی مشترك مدرج سازیم. نخستین ازاین دوعقیده که ذوات مورد بحث راتعدادی صوریاقوالب می‌انگارد که تمام اشیاء موجود درآنهاریخته می‌شوند ومتساویاً اشتراك دارند، به‌گمان من معرفت برچیزهای طبیعی را سخت درهم ریخته است . پدیـدآمدن مـکرر افراد غیرطبیعی درانواع حیوانات وهردمبیل ودیگرنسل‌های عجیب نژادآدمی متضمن اشکالاتی هستندکه بااین فرض سازگارنیست: زیرا همانقدر غیرممکنست که دوچیز دقیقاً دریك ذات واقعی واحد شرکت داشته وخصائص مختلف داشته باشندکه دوشکل مشترك دریك ذات واقعی دائره، اما اگر هیچ دلیل دیگری

برضد این بیان نبود این فرض ذواتی که نمی‌توانند شناخته شوند وساختن آنها با این وصف آن باشد که انواع چیزها را تمیز میدهد چنان بالکل برای هر جزء از دانش‌ما بیهوده و بی‌فایده است که خود به‌تنهائی برای آنکه آن را کنار نهیم و با آن ذوات از انواع یا اقسام چیزها به نحوی که درحد دسترس دانش ماقرار می‌گیرند خویشتن را راضی سازیم ، کافی میبود ؛ که چون جداً مورد توجه قرار گیرد معلوم خواهد شد که همچنان که گفتم چیزی نیست جزصور انتزاعی مرکبی که نام های کلی مشخص به‌آنها داده‌ایم .

۱۸ . ذات واقعی‌واسمی‌درصور ووجوه بسیط یکی‌ودرجواهر مختلف‌است.

چون ذوات را بدین‌نحو به‌اسمی و واقعی تقسیم کردیم می‌توانیم توجه کنیم که درانواع‌صور و وجوه‌بسیط‌همواره‌یکی‌هستند امادرجواهرهمواره‌بالکل‌مختلفند. بدین‌نحو شکلی که فضای بین‌سه خط راشامل‌است، هم ذات‌واقعی‌مثلث‌است‌وهم‌ذات اسمی‌آن. این شکل‌نه‌فقط صورت انتزاعی‌است که نام‌کلی‌بدان داده شده است ، بلکه خود ذات‌یاهستی‌آن‌چیزاست ــ آن‌بینائی که‌آن خصائص‌کلا ازآن سریان دارند وتماماً بدون جدائی‌بدان ملتحق می‌گردند. امادرباب‌آن جزء ازماده که انگشتری‌را برانگشت من می‌سازد ودرآن‌این دوذات به‌نحو آشکار دو گونه‌اند، وضع بالکل دگرگون است . زیرا همانا ساختمان واقعی اجزاء غیر محسوس آنست که‌تمامی‌مختصات رنگ و وزن و گدازپذیری وثبات وغیره برآن متکی هستند ، ودرآن یافته میشوند وآن ساختمان را مانمیدانیم وچون هیچ صورت خاصی ازآن نداریم ، هیچ نامی‌هم نداریم که نشانی ازآن باشد . بااین وصف رنگ و وزن و گدازپذیری وسایر خواص‌آنست که‌آن را زر می‌سازد ، یا حقی نسبت به نامش به‌آن می‌دهد، وبنابراین ذات اسمی‌آنست : زیرا هیچ چیز را نمی‌توان زر نامید بجزآنچه تطابق کیفیاتی باآن صورت مرکب انتزاعی دارد که‌آن نام بدان داده شده است . اما این تمییز ذوات راکه بخصوص متعلق به جواهر است هنگام بررسی نادهایشان بیشتر مورد توجه قرار خواهیم داد .

فصل چهارم : در اسامی صور بسیط

۱۱ . چرا صور بسیط تعریف ناپذیرند ـ توضیح بیشتر . صور بسیط همچنانکه اثبات شد تنها به وسیلهٔ تأثراتی حاصل می‌شوند که خود اشیاء بر ذهن ما می‌گذارند، یعنی به وسیلهٔ مدخل‌های مخصوصی که برای هر نوع تعیین شده است . اگر بدین نحو دریافت نشوند تمام الفاظی که درجهان برای توضیح یا تعریف هریك از اسامی آنها ساخته شده‌اند هرگز در ایجاد صورتی که اسم نمایندهٔ آنست موفق نخواهند شد . زیرا چون الفاظ اصواتند، نمی‌توانند درما صور بسیط دیگری جزهمان اصوات پدیدآورند. ونیز نمی‌توانند صورت بسیط دیگری درما برانگیزند مگر به وسیله همان ارتباط خود خواسته که میدانیم بین آنهاوصور بسیطی موجودند که عرف آنهارا علائم آن قرارداده است. آن کس که جز این بیندیشد بهتر است نخست بیازماید که آیا هیچ لفظی می‌تواند مزهٔ آناناس را به او بدهد و اورا وادارد که معنی واقعی لذت آن میوهٔ معروف و خوشمزه را درکام داشته‌باشد. اما اگر به او گفته شود که آن مزه شبیه یکی از مزه هائی است که اوصورآن رابالفعل درخاطر دارد وآن صور به وسیله اشیاء محسوس آشنا به‌کام او نقش پذیرفته‌اند ، می‌توانند به آن شباهت در ذهن خود نزدیك شود . اما این امر به دست دادن آن صورت به وسیلهٔ تعریف نیست ، بلکه بیدارکردن صور بسیط دیگریست به وسیلهٔ نام‌های معروف آنها، که بازهم بامزهٔ حقیقی خودآن میوه فرق بسیار دارد . در رنگ وزیادت ونقصان آن و تمامی صور بسیط دیگر امر برهمین منوالست : زیرا فحوای أصوات طبیعی نیست ، بلکه وضعی وعرفی است .....

۱۲ . عکس این امر به وسیله امثال مجسمه وقوس وقزح درصور مرکب دیده می‌شود . درصور مرکب قضیه بکلی دگرگون است؛ تشکیل صور مرکب ازچند صورت ساده درقدرت الفاظ است که بجای چند صورت قرارگرفته‌اند، تا صور مرکب را که هرگز قبلا در ذهن نبوده‌اند درآن منتقش و بدین نحو

نام‌های آنها را مفهوم سازند. دراینگونه مجموعه‌های صورکه یك نام دارند، تعریف یـا آموختن فحوای یك لفظ به وسیله چند لفظ دیـگر محلی دارد و می‌تواند مارا وادار به فهم اسامی چیزهائی‌کندکه هرگز در دسترس حواس‌ما نبوده‌اند ، وصور مناسبی باآنها در اذهان دیگران هنگام بکاربردن‌آن اسامی به قالب بـریزد : مشروط برآنکه هیچیك از الفاظ تعریف جای چنان صور بسیطی قرار نگیردکه‌کسی‌که توضیح برای او داده می‌شود هرگـز در اندیشه خود نداشته است . بدین نحو لفظ «مجسمه» را می‌توان با الفاظ دیگر برای فردکوری توضیح داد، درحالی‌که «تصویر» رانمیتوان، زیرا حواس اوصورت شکل را به او داده‌اند امـا صورت رنگها را نداده‌اند ، و بنابرایـن الفاظ نمیتوانندآن را دراو برانگیزند ....

۱۴ . اسامی صور مرکب ، چون باید به وسیله الفاظ مفهوم گردند .

صوربسیط چنانکه‌ثابت شد فقط ممکنست باتجربه ازاشیائی‌که برای پدیدآوردن آن ادراکات درما مناسبند حاصل گردند . پس ازانباشتن ذهن خود از آنهـا بدینوسیله ودانستن نام‌آنها ، می‌توانیم نامهای صور مرکب متشکل ازآنها را تعریف‌کنیم ، وباتعریف درك‌کنیم ....

فصل ششم : در نام های جواهر

٦ . غالباً یك ذات واقعی را نام بردم‌که درجواهر ازآن صورانتزاعی آنهاکه من «ذات اسمی» آنها می‌خوانم متمایزاست . ازاین ذات واقعی‌منظور من ساختمان واقعی هرچیزیست‌که اساس تمـام خصائص مرکب در ذات اسمی ودائماً همبودآن هست ـ آن ساختمان خاص‌که هرچیز درون خود داردبدون هیچ رابطه‌ای با اشیاء بیرون ازخود . اما ذات حتی دراین مفهوم به یك نوع مرتبط است و قسمی را الزام می‌کند: زیرا چون ذات‌آن ساختمان واقعی است

که مختصات بر آن قائمند لزوماً قسمی از چیزها را الزام می‌کند
مختصات فقط متعلق به انواعند نه به افراد؛ مثلا ذات اسمی زر راچنا
می‌کنیم که جسمی است باآن وزن ورنگ بخصوص با خاصیت چکش خ
گدازپذیری ؛ دراین صورت ذات واقعی ، آن ساختمان اجزاء ماده
این کیفیات وهم‌بستگی آنها بدان متکی است ، ونیز پایهٔ خاصیت انحلا
در تیزاب سلطانی، ودیگر خصائصی که ملازم آن معنی مرکبند. دراینج
وخواص داریم ، اما همه آنها مؤسسند برقسم یاصورت انتزاعی کلی که
تغییر لحاظ می‌شود . اما هیچ ذرهٔ منفردی از ماده نیست که این کیفیا
بدان پیوسته باشندکه ذاتی آن یا ازآن جدائی ناپذیر باشند. آنچه ذا
به عنوان شرطی بدان تعلق دارد به موجب آن ازاین یاآن قسم است: ا
اصل تدرج آنرا تحت نام صورت انتزاعی مراعات نکنیم ، در آن
نه هیچ چیز برآن واجب است و نه هیچ چیز ازآن جدائی ناپذیر. در
نسبت به ذوات واقعی جواهر ما فقط وجودآنهارا تصور می‌کنیم بدو
دقیقاً بدانیم چه هستند ؛ اماآنچه بازهم آنهارا به انواع می‌پیوندد ذا
است که آنها پایه وعلت تصوری آن هستند .

۷ . ذات اسمی انواع را محدود می‌کند . آنچه بعداً باید مور
قرارگیرد عبارتست ازآنکه جواهر دراقسام یا انواع باکدامیك ازآن
معین می‌شوند . این تعیین واضحاً به وسیلهٔ ذات اسمی است ؛ زیرا فق
است که اسم برآن دلالت دارد ، واسم نشانهٔ قسم است . بنابراین غیر
که چیزی اقسام اشیائی را تعیین کندکه ماتحت اسامی کلی مدرج می‌ساز
صورتی که آن اسم به عنوان نشانه آن معین شده است؛ وچنانکه اثبات
صورت عبارتست ازآنکه ما «ذات اسمی» میخوانیم . چرا میگوئیم «ا
است وآن استر؛ این حیوان است وآن گیاه،» ؟ چگونه چیز بخصوصی
یا آن قسم شده است ، جز به‌این دلیل که ذات اسمی دارد یاباآن صورت ا

موافق است که آن نام بدان پیوسته است، که بازهمان می‌شود.

۹ . و نه ذات واقعی، که ما نمیشناسیم . ونیز البته نمیتوانیم اشیاء را به وسیله ذوات واقعی آنها مدرج وبالنتیجه آنها را نام گذاری کنیم(و این فرجام تدرج است) زیرا که آنها را نمی‌شناسیم. قوای دماغی ما بیش‌ازحد مجموعه‌ای از آن صور محسوس که ما در جواهر مشاهده میکنیم ما را به سوی معرفت وتمیز آنها سوق نمیدهند؛ واینکار چون باحداکثرهوشمندی ودقت ممکن انجام شود باز هم، چنانکه گفتم، از ساختمان درونی حقیقی‌ای که منشأ سریان آن کیفیات است دورتر است تامفهومی که یك مرد روستائی ازآلات درونی ساعت مشهور ستراسبورگ دارد که فقط شکل برونی وحرکت عقربه‌های آن‌را می‌بیند...

۱۴ . اشکالات در مورد تعداد معینی ازذوات واقعی . برای تمییز هستی‌های جوهری در انواع بر طبق فرض معمول مبنی براینکه برخی ذوات یاصور دقیق اشیاء موجودند که به موجب آنها کلیه افراد موجود ماهیتاً به انواع تمییزداده میشوند، این چیزهالازمند :

۱۵ . اولاً یقین براینکه طرح طبیعت درتولیداشیاء همواره مبنی برشرکت دادن آنها درذوات مرتب مقرری که باید نمونه‌هائی باشند از تمام چیزهائی که قرار است تولید شوند. این نکته باآن مفهوم خامی که معمولا بیان میشود محتاج توضیح بیشتری است تابتوان کاملا باآن موافقت کرد.

۱۶ . ثانیاً لازم است بدانیم که آیا طبیعت همواره ذاتی راکه درتولید چیزهاطرح میکند حاصل میداردیانه. آن موالیدغیرطبیعی وغول‌آساکه درانواع مختلف حیوانات مشاهده شده است همواره دلیلی به دست می‌دهدکه در یك یا هردو مورد شك کنیم.

۱۷ . ثالثاً باید معلوم شود که آیا آنهائی که ما غول‌آسا میخوانیم واقعاً به مفهوم اسکولاستیك، نوع مشخصی هستند یا نه ؛ زیرا مسلما هر چیز موجود ساختمان مخصوص به خود را دارد. با این وصف می بینیم که برخی از این موالید غول‌آسا فقط واجد چند کیفیت از کیفیاتی هستند که بموجب فرض از ذات نوع آنها ناشی شده‌اند وملازم آنند، یا واجد هیچیك از آن کیفیات نیستند .

۲۰ . از آنچه گفته شد واضحست که تمییز جواهر در انواع به وسیلهٔ اسامی به هیچوجه بر اساس ذوات واقعی آنها نیست؛ ونیز نمیتوانیم مدعی شویم که آنها را دقیقاً طبق اختلافات ذاتی درونی طبقه بندی وتعیین کردیم.

۲۱ . اما چنان مجموعه‌ای که نام ما جانشین آنست . چون چنانکه متذکر شدیم محتاج به الفاظ کلی هستیم هرچند ذوات واقعی چیزها را نمی‌شناسیم، تنها کاری که میتوانیم کرد عبارتست از جمع آوردن آن عده از صور بسیط که به حکم تجربه در چیزهای موجود با یکدیگر متحدند، وتشکیل صور مرکب از آنها. این صورت مرکب ذات واقعی هیچ جوهر موجودی نیست، مع‌الوصف ذات مخصوصی است که نامها بدان متعلق است وباآن تبدیل پذیر است. وبوسیله آن لااقل میتوانیم حقیقت این ذوات اسمی را بیازمائیم...

۲۸ . اما مانند وجوه ممزوج چندان تحکیمی نیست . اما هرچند این ذوات اسمی جواهر به وسیلهٔ ذهن ساخته شده‌اند ، بازهم به اندازهٔ آن وجوه ممزوج تحکیمی ساخته نشده‌اند. برای ساختن هر ذات اسمی لازم است که: اولاً ، آن صوری که ذات اسمی از آن تشکیل شده است چنان اتحادی داشته باشند که فقط یك صورت بسازند ولو هرقدر مختلط باشد . ثانیاً ، صورت خاصی که بدان نحو متحد شده است بی‌کم و بیش همان باشد . زیرا اگر دو صورت مرکب انتزاعی چه ازحیث عدد وچه از حیث اقسام اجزاء مشکل خود تفاوت

داشته باشند ، دو ذات مختلف میسازند نه یکی . در اولین از این دوصورت ذهن هنگام ساختن صور مرکب جواهر فقط از طبیعت پیروی میکند و اشیائی را که اتحادی در طبیعت برایشان الزام نشده است، ترکیب نمی‌کند. هیچ‌کس صورت گوسفند را در شکل اسب به ذهن نمی‌آوردو نیز کسی رنگ سرب را با وزن‌وماندگاری زر یکجا همچون صور مرکب‌جوهرواقعی تصور نمی‌کند، مگر آنکه ذهن خود را با توهمات و مکالمات‌خود راباالفاظ غیر مفهوم‌بیان کند . افراد باملاحظهٔ کیفیات بهم پیوسته‌ومعاً موجود، ازطبیعت‌تقلید کرده‌اند، واز صوری‌که بدین نحو متحدند صور مرکب خود را از جواهر ساخته‌اند. زیرا هرچند مردم میتوانند هرصورت‌مرکبی را که بخواهندبسازند وهرنامی که بخواهند بدانها بدهند ، با این وصف اگر بخواهند هنگام سخن‌گفتن از اشیاء واقعاً موجود بیانشان درك شود، باید تا حدی صور خود را با چیزهائی که درباره آنها سخن میگویند تطابق دهند . والا زبانشان به‌آن ساکنان برج بابل شبیه خواهد بود . وچون الفاظ هر فردفقط برخوداومفهومست دیگرآن زبان بکار مکالمه و اموروزمره زندگی‌نخواهد رفت اگر صوری‌که آن‌الفاظ جانشین آن هستند به طریقی ظواهرمشترك وتوافق جواهر را بنحوی‌که واقعاً موجودند اجابت نکند .

۳۵. مردم اقسام را تعیین میکنند . از آنچه گفته شد آشکار است که مردم اقسام اشیاء را میسازند، زیرا چون ذاتهای مختلف به‌تنهائی هستند که صور مختلف را میسازند، آشکاراست که آنانکه آن صور انتزاعی‌را میسازندکه ذاتهای‌اسمی هستند، بدینوسیله نوع یاقسم را میسازند.

۳۶. طبیعت شباهت را میسازد . بنابراین، قضیه بطورخلاصه این‌است: طبیعت چندین چیز بخصوص میسازد که در بسیاری از کیفیات محسوس و احتمالا در قالب وساختمان درونی خود با یکدیگر توافق دارند ؛ اما آنچه

اینها را به انواع ممیز میسازد این ذات واقعی نیست : این مردمند که با استفاده از کیفیاتی که در اینها متحد می‌یابند و مشاهده می‌کنند که غالباً چند فرد با یکدیگر توافق دارند ، اینها را به اقسام مرتب میکنند تا نامگذاری کنند، واین کار را بخاطر تسهیلی که بوسیلهٔ علائم شامل فراهم میشوند ، انجام می‌دهند. افراد بر طبق مطابقت خود با این یا آن صورت انتزاعی طبقه بندی میشوند، همچون سربازانی که تحت یك پرچم گرد آمده‌اند ؛ چنانکه گوئی هنگهائی با نامها وعلائم مشخصه جداگانه هستند ؛ این یك انسان است و آن یك مته . وبه گمان من تمامی موضوع جنس و نوع از همین قبیل است.

*بدین نحو صور خاص نخست دریافت و ممیز میشوند ومعرفت درباره آنها حاصل میگردد؛ وسپس صوری که کمتر جنبهٔ عام یا مخصوص دارند، واینها بعد از صور خاصند؛ زیرا صور انتزاعی به اندازهٔ صور خاص برای کودکان یا اذهان ناورزیده چندان آشکار یا سهل نیستند . اگر به‌دیدهٔ مردم بزرگسال چنین مینمایند فقط بواسطهٔ بکار بردن مدام آنها است . زیرا هنگامی که ما به‌دقت در باره آنها تأمل کنیم خواهیم دید که صور کلی ساخته‌های ذهنند و حاوی اشکالاتی هستند وآنسان که ما گمان میکنیم خود را عرضه نمیدارند . مثلا آیا تشکیل صورت کلی مثلث محتاج زحمت ومهارت نیست ؟ (هرچند این صورت خود انتزاعی ترین ودشوارترین وشاملترین صور نیست) زیرا باید نه مایل باشد نه مستطیل نه متوازی الاضلاع و نه متساوی الساقین نه مختلف الاضلاع، بلکه در آن واحد باید تمامی اینها باشد وهیچیك از اینها نباشد. درواقع چیزی است ناقص که نمیتواند موجود باشد ؛ صورتی است که برخی اجزاء چند صورت مختلف وغیر متجانس در آن نهاده شده اند .

فرضیه لاك در باره صور کلی انتزاعی در تاریخ طولانی مسأله فلسفی کلیات فصلی را تشکیل میدهد . این مسأله بدین نحو مطرح میشود . چند

---

* قسمتی که در متن در این قسمت نقل شده است مأخوذ از کتاب چهارم فصل هشتم شماره نهم است .

چیز مختلف را مثلا به عنوان آبی یا انسان شرح میدهیم . چرا؟ زیرا همگی واجد مشخصات مشترك آبی بودن یا انسانیت هستند . و اما آبی بودن وبشریت چه هستند؟آن چیز که یك لفظ کلی مانند «آبی‌بودن» یا «انسانیت» مانند رابطهٔ بر چسب مانند بجای آن قرار گرفته است که در آن اسم خاص مانند«عمر» یا«ببری» بجای انسان یا سگ بخصوص قرار میگیرد.چیست؟ میتوان چنین تصور کرد که تمامی الفاظ نمـایندهٔ چیزی هستند . الفاظ کلی جانشین چیستند ؟ به این‌سؤال‌جواب‌ساتر«کلیات»داده می‌شود . وآنگاه‌فهرست کیان‌های‌عالم نه فقط شامل اشیاء بخصوصی می‌شود که درآن موجود است‌بلکه کیانهای بیشماری‌وارد آن میشوند تا باالفاظ کلی ، بااسامی انواع یـااقسام مطابقه کنند ـ وآنگاه اینها را«کلیات» میخوانند و به عنـوان موضوع تحقیق به فیلسوف طبیعی می‌سپرند. جوابهائی که به این مسأله داده شده‌اند مختلفند و اختلاف تا حدی بستگی دارد به سؤال دقیقی کـه به عمل می‌آید. مثلا لاك که حکمت نظـری را با اکراه کنار میزند ، اما سخت در فرضیه دانش خود مستغرق است چندان این مسأله مبحث وجود را مطرح نمیکندکه «آبی بودن چیست؟» انسانیت چیست ؟ بلکه این سؤال فقه‌المعرفتی را مطرح می‌کند که «ازکجا تشخیص میدهیم شیئی‌آبی است یاانسان است ؟» برخی‌ازپاسخهای قدیم این مشهورترین مسائل را میتوان بشرح زیر خلاصه‌کرد .

۱ . واقع بینی افلاطونی . کلیات درجهان فانی‌نیستند ودر«خارج»آن وجوددارند. آنهارا میتوان به وسیلهٔ عقل‌درك کرد، اما نه‌به‌وسیلهٔ تجربهٔ‌حسی. اشیاء بخصوص در جهان‌تجربهٔ حسی خصائص کلی دارند به موجب«اشتراك‌در» این نقوش عاری از زمان ما یا«تقلید» آن بطور مجزا.

۲ . واقع بینی ارسطو. کلیات به‌یك مفهوم وجود دارند، اما فقط «در» اشیاء بخصوصی که ممثل آنها هستند، وهیچیك ازآنهاواقعیت مستقلی ندارند.

این دوجواب بطورآشکار با مسألهٔ مبحث وجودی مربوط به آنچه در جهان است نسبت دارند، اماسه جواب دیگر بطورواضحتری بامسأله فقه‌المعرفتی سروکار دارند (مبنی بر آنکه‌آنچه رامیدانیم چگونه میدانیم) ودرانکار وجود مستقل کلیات خارج از اذهان انسان بایکدیگر مشترکند .

۳ . اصالت تصور . مردم میتوانند کیانی را به عنوان آبی یا انسان تشخیص دهند با دیدن اینکه‌آن وجود باتصور یامعنی‌کلی انتزاعی‌که آن افراد در اذهان خود ازآبی بودن یا انسانیت تشکیل داده‌اند ، (مطابقت دارد) یا «جور» است .

۴ . اصالت تخیل . تشخیص چیزی به عنوان‌انسان‌یاآبی‌که به وسیلهٔ مقایسه یا مقیاس یاتخیل نموداری در اذهان ما (یا درکتابی مخصوص اشکال نمونه یارنگها) ازآبی یا از انسان رخ می‌دهد .

۵ . اشتراك تسمیه . فقط خود لفظ کلی موجود است وطبقهٔ اشیاء خاص که تحت‌آن قرار دارند . این اشیاء بواسطه شباهت مشهور و مدرکشان با یکدیگر یا ــ واین روایت افراطی این نظریه است ــ بواسطه هیچ چیز یعنی بطور تحکیمی یامن عندی ، دریك طبقه همگروه می‌شوند .

ظاهراً واضحست‌که نظریات لاك به اصالت تصورنزدیك ترند. بامشاهدهٔ چند شیء خاص با صفت معین یاطبقهٔ معینی ، ما یك «صورت‌کلی انتزاعی» از آن صفت یا طبقه تشکیل میدهیم : واین‌آن صورتی است‌که لفظ کلی بجای‌آن قرار می‌گیرد . مع‌الوصف چنین بنظر میرسدکه لاك چند نظر مختلف در بارهٔ چگونگی تشکیل این صورکلی انتزاعی داشته است :

(الف) صورت‌کلی انتزاعی صرفاً صورت یك عضوخاص ازطبقه است . وصورت بجای «نمایندهٔ» کل طبقه بکار میرود .

(ب) صورت کلی انتزاعی بـاطرد تمام صفاتی که اعضاء خاص طبقه در آن اختلاف دارند ازصور اعضاء خاص طبقه تشکیل میشود .

(ج) صورت کلی انتزاعی با جمع آوردن صور تمام مختصاتی که هرعضو طبقه واجدآنست ، تشکیل می گردد . هریك از این نظریـات مناقض دو نظـر دیگر است .

نظریهٔ اول بطور کلی وغیردقیق همانست که بارکلی معتقد بود. ودو نظریه بعدی رابارکلی به‌سخریه میگیرد. بحث اودرباره این موضوع مرحله عمده‌ای از تاریخ آن را تشکیل می‌دهد .

کتاب چهارم رسالـه («در معرفت وعقیده») اوج اجهـادات لاك است . بالاخره دراینجا پس از تحقیق مفصل «معانی» والفاظ در دوکتاب دوم و سوم باید هدف نخستین اورا درتعیین « مبدأ ویقین وحدود معرفت‌بشری» برآوریم. درکتاب چهارم شاید هیچ عبارتی ازاین جمله مهمتر نباشد :

«ازآنجاکه ذهن درتمامی اندیشه‌ها واستدلالات خودهیچ مورد بلافصلی جز صور خود ندارد ... واضحست که معرفت ما فقط در باره‌آنهامتکلم است .» معرفت عبارتست از درك ارتباط و توافق یا عدم توافق و رد هر یك از صور ذهنی ما .

خواهیم دیدکـه بدبختانه چقدر «حدود» معرفت بشری بحکم «طریق جدید صور» لاك محدود است . فلسفه نموداری لاك که باخلق دوجهان خاتمه می‌یابد ــ یکی‌دنیای‌درون ذاتی یانفسانی‌است که ماآزادیم درآن تحقیق کنیم و آن را شرح دهیم اما آن دنیا در حد خود هیچ تضمینی ازحقیقت برون ذاتی یا عینی ندارد ؛ ودیگر دنیای خارجی که ما به وسیلهٔ پردهٔ «مثل» جاودانه از آن جدا مانده‌ایم . باآغاز از مقدماتی که ظاهراً مقدمات شروع معمول‌هستند، لاك به ثنویت متناقض ومتضادی می‌رسدکه از ثنویت دکارت کمتر قـابل قبول است ، زیرا دکارت لااقل فرض کردکه وسیلهٔ بالبدیهه‌ای دارد برای عبور از مدلولات و همی حواس بـه سوی مرآی واقعیت . لاك ظاهراً هیچ نصیب مفیدی

از هیچیك از دو جهان خود نمیبرد . می‌دانیم که کلیهٔ واقعیات را به وسیلهٔ حواس عاید می‌داریم : با این وصف حواس فقط درصورتی حقیقت را به دست می‌دهند که با واقعیت خارجی «تطابق» داشته باشند ؛ وتصور میکنیم که غالباً این تطابق را دارند : اما هیچ بینه‌ای برای تصور در دست نداریم و نمیتوانیم خوشبینی خودرا توجیه یاحتی آن را توضیح کنیم .

[فصل اول : در معرفت بطور کلی

۱ . معرفت ما درباره معانی‌ما متکلم است . چون‌ذهن درتمامی‌اندیشه‌ها واستدلالات خود هیچ مورد بلافصلی جز معانی خویش ندارد که خود میتواند به تنهائی مشاهده کند ومشاهد می‌کند ، واضحست که معرفت ما فقط دربارهٔ آنها متکلم است .

۲ . معرفت عبارتست از درك توافق یـا عدم توافق دومعنی . بنابراین معرفت به نظرمن چیزی نیست مگر درك ارتباط یـا توافق یـا عدم توافق ورد هریك ازمعانی مـا . معرفت فقط ازهمین تشکیل شده است . هرجـا این درك هست ، معرفت نیز هست ؛ وهرجا این درك نیست ، هرچندگمان یا حدس یا اعتقاد ممکن است جای آنرا بگیرد ، مع‌الوصف مادرآنجا همواره از معرفت دور میمانیم . زیرا هنگامی‌که می‌دانیم سفید سیاه نیست ، چه می‌کنیم جزدرك عدم توافق دومعنی؛ ایقان‌کامل ما به اینکه سه زاویهٔ مثلث مساوی دو قائمه‌اند بیش از درك این موضوع نیست‌که تساوی دو زاویهٔ قائمه به حکم لزوم بـا سه زاویهٔ مثلث توافق دارد و ازآن جدائی ناپذیر است .

۳ . این توافق چهارگانه است . اما برای‌آنکه بطور واضحتری درك کنیم‌که این توافق یـا عدم توافق از چه تشکیل شده است ، بگمانم می‌توانیم

آن را به‌این چهارقسم بیان‌کنیم : (۱) اینهمانی ، یا این نه‌آنی. (۲) نسبت. (۳) همبودی یا ارتباط واجب . (۴) وجود واقعی .

۴ . اول در اینهمانی یا این نه‌آنی . اول، دربارهٔ نخستین نوع توافق یا عدم توافق یعنی اینهمانی یااین‌نه‌آنی. این نخستین عمل ذهن است هنگامی که احساس یـا صوری را واجد بـاشد ، تاصور خود را درك‌کند ، وتـاآن‌حد که‌آنهـارا درك می‌کند بداندکـه هریك چیست و بدین وسیله براختلاف‌آنهـا واقف شود ونیز درك‌کندکه یکی دیگری‌نیست. این امر چنان مطلقا واجبست که بدون‌آن هیچ معرفت واستدلال وتخیل یـا اندیشه‌های عبث ابداً نمی‌توانـد موجود باشد. بدین وسیله ذهن واضحاً وبدون قصور درك می‌کندکه هرصورتی باخود آن توافق دارد وآنست‌کـه هست ؛ ونیز درك می‌کندکـه تمـامی صور مشخص عدم تطابق دارند، یعنی یکی دیگری‌نیست : واینکار راذهن نه‌بازحمت ومشقت یا استنتاج بلکه درنظر اول به وسیلهٔ قدرت طبیعی درك وتمیز خود ، انجام می‌دهد... واگر شکی درباهٔ آن روی دهد معلوم خواهد شدکه‌آن شك درباره نامها است ونه درباره خود معانی .

۵ . ثانیاً نسبی . ثانیاً نوع بعدی توافق یاعدم توافق‌که ذهن درهریك ازمعانی‌خود درك می‌کند ممکنست به‌گمان‌من «نسبی» خوانده شود وهیچ چیز نیست‌مگردرك نسبت بین‌دومعنی‌ازهرقسم، اعم ازجواهر بـا وجوه‌یـاچیزی‌دیگر. زیراچون تمامی معانی مشخص باید جاودانه معلوم بـاشندکه‌یکی‌نیستند وبدین نحو عموماً ومدام ازیکدیگر نفی شوند ، هیچ جائی بـرای معرفت مثبت ابداً نمی‌تواند بمـاند اگر نتوانیم نسبتی بین معانی خود درك‌کنیم وتوافق یـا عدم توافقی راکه بایکدیگر دارند باچند طریقی‌که ذهن برای مقایسه‌آنهـا اختیار می‌کند ، پیدا کنیم .

۶ . ثالثاً درهمبودی . ثالثاً، قسم سوم توافق یا عدم توافق که درمعانی ما یافته می‌شود و درك ذهن دربارهٔ آن بکارمیرود همبودی یـا عدم همبودی است درهمان موضوع ؛ واین خصوصاً متعلق است به جواهر . بدین نحو چون دربارهٔ ماندگاری زر حکم می‌کنیم ، معرفت مـا درباره این حقیقت چیزی بیش ازاین نیست کـه ماندگاری یـا خاصیت از میان نرفتن درآتش صورتی است همواره ملازم وهمواره باآن نوع بخصوص زردی و وزن و گدازپذیری وچکش خواری وقابلیت انحلال درتیزاب سلطانی که معنی مرکب مارا میسازد ولفظ«زر» مبین این معنی است .

۷ . رابعاً در وجود واقعی . چهـارمین وآخرین نـوع وجود واقعی و بالفعل است که باهر معنی‌یی توافق دارد. بگمان من تمامی معرفتی که ما داریم یامی‌توانیم داشته باشیم درحد این چهارتطابق یـا عدم تطابق قرارگرفته‌است: زیرا کلیه تحقیقاتی که می‌توانیم درباره هر یك از عقاید خود بعمل آوریم ، وتمامی آنچه درباره هریك ازآنها می‌دانیم یا میتوانیم تصدیق کنیم عبارتست از اینکه آن معنی با معنی دیگری یکی است یـا یکی نیست؛ که آن صورت همواره باصورت دیگری درهمان موضوع همبودی‌دارد یا ندارد ؛ آن صورت این یاآن رابطه را باصورت دیگری دارد یاندارد ، یاخارج از ذهن وجود دارد یانه . بدین نحو «آبی‌زرد نیست» مربوط به‌مبحث اینهمانی‌است؛ «دومثلث باقاعده های مساوی و دو زاویه مساوی ، خود مساویند» ازمقدمهٔ نسبت است؛ «آهن تحت تأثیر قوهٔ مغناطیس قـرار می‌گیرد » در قسمت همبودی است ؛ « خدا هست » در مبحث وجود واقعی است ، هرچند اینهمانی وهمبودی در واقع چیزی بجز نسبت نیستند ، بااین وصف طرق بخصوص توافق یاعدم توافق معانی ماهستند که حقاً باید تحت عناوین مشخص مورد مطـالعه قـرارگیرند نـه تحت عنوان نسبت بطورکلی، زیرا اینهاچنان دلائل مختلف ایجاب وسلب هستندکه برهرکسی که در بارهٔ مندرجات این رساله بیندیشد به سهولت معلوم خواهد شد .

فصل دوم : درجات معرفت ما

۱ . وجدانی . چنانکه گفتم چون کلیهٔ معرفت ما تشکیل شده است از نظریه‌ای که ذهن ازمعانی خود دارد وآن روشن‌ترین وبزرگ ترین یقینی است که ما باقوای خود ودر طریقه معرفت خود قدرت تحصیل آنرا داریم، شاید بی‌جا نباشد که قدری درجات شهود و وجودآن را مورد مطالعه قرار دهیم . وضوح مختلف معرفت ما به‌نظر من در طرق مختلفی قراردارد که ذهن دربارهٔ توافق یا عدم توافق هریك ازمعانی خود دارد . زیرا اگر ما در بارهٔ طرق فکر خود بیندیشیم خواهیم دید که برخی‌اوقات ذهن توافق یاعدم توافق دوصورت را بلافاصله به وسیلهٔ خودآنها وبی‌مداخلهٔ یك صورت ثالث درك می‌کند: واین را به‌گمان من می‌توانیم «معرفت وجدانی» بخوانیم . زیرا دراین مورد ذهن هیچ گرفتاری اثبات یا معاینه ندارد ، بلکه چنان حقیقت را درك می‌کند که چشم نور را می‌بیند ، یعنی فقط به وسیله متوجه شدن به سوی‌آن . بدین‌نحو ذهن درك می‌کند که سفید سیاه نیست ، دایره مثلث نیست ، وسه بیش‌از دواست ومساوی یك است با دو . این قبیل حقایق را ذهن درنخستین تصور صور با یکدیگر به وسیله ادراك وجدانی محض وبدون مداخله صورت دیگری درك می‌کند . این قسم معرفت واضحترین ویقین ترین معرفتی است که بشر باخطا-پذیری خود برتحصل‌آن قادر است . این قسمت ازمعرفت مقاومت ناپذیرست، ومانند خورشید درخشان خودرا بلافصل تحمیل می‌کند ، بدانسان که چون ذهن دید خودرا به‌سوی‌آن گرداند درك شود؛ وهیچ محلی برای تردید وشك ویا معاینه باقی نمی‌گذارد، بلکه ذهن فوراً ازنور درخشان‌آن‌آکنده میشود. برهمین ادراك وجدانی است که تمامی یقین وشهودکلیهٔ معرفت ما اتکاء دارد . این یقین‌را همه‌کس چنان عظیم می‌یابد که نمی‌تواندآن راتصورکند وبنابراین از آن عظیمتری را نمی‌خواهد : زیرا انسان نمی‌تواند خود را قادر بریقین عظیمتری ازآن تصورکند که صورتی‌در ذهن اوچنانست که اوآن چنان را درك می‌کند ؛ که دوصورتی که وی درآن اختلافی درك میکند اختلاف دارند ویقیناً

یکی نیستند. آن کس که یقین عظیمتری ازاین بخواهد نمیداند که چه میخواهد، وفقط نشان می‌دهد که ذهنی دارد که باید شکاك باشد بدون اینکه بتواند چنان باشد. یقین چنان کلا براین ادراك وجدانی متکی است که در درجهٔ بعدی معرفت که من آن را اثباتی می‌خوانم ، این ادراك وجدانی در تمامی ارتباطات صور واسطه لازمست و بدون آن ما نمی‌توانیم معرفت ویقین حاصل کنیم .

۲ . برهانی . درجهٔ بعدی معرفت آنجاست که ذهن توافق یا عدم توافق هرعقیده‌ای را درك می‌کند ، اما بلافصل ..... لذا دراین مورد که ذهن نمی‌تواند صور خودرا به وسیلهٔ مقایسه بلافصل آنها وچنانکه گوئی به وسیلهٔ تقابل یا تطابق آنها بایکدیگر ، جمع آورد تاتوافق یا عدم توافق آنها را درك کند، خرسند میشود که بامداخلهٔ صوردیگری (یك صورت یا بیشتر برحسب حدوث آن) توافق یاعدم توافقی راکه درجستجوی آنست کشف کند ؛ واین همانست که ما آن را «استدلال» می‌نامیم. بدین نحوذهن که میخواهد توافق یاعدم توافق را در بزرگی بین سه‌زاویه مثلث ودوزاویه قائمه بداند، نمی‌تواند، بایك نظرفوری ومقایسه آنها اینکاررا انجام دهد : زیرا سه زاویه مثلث را نمیتوان فوراً جمع آورد وآنهارا بایك یا دوزاویهٔ دیگر سنجید . بنابراین ذهن ازاین امرهیچ معرفت بلافصل و وجدانی ندارد ، دراین مورد ناچار است زوایای دیگری بیابد مساوی با سه زاویه مثلث . وباکشف تساوی آن سه با دوزاویه قائمه بر تساوی آنها بادو زاویه قائمه علم حاصل می‌کند .

۳ . متکی به دلائل است . معانی واسطی که برای ارائه واثبات توافق دومعنی دیگر بکار میروند ، «دلائل» نامیده میشوند . ودرك آشکار توافق وعدم توافق به‌این وسیله، «برهان» نامیده میشود ....

۷ . هر مرحله باید بینه وجدانی داشته باشد . و اما در هر مرحله که

دلیل در معرفت برهانی طی‌میکند معرفتی وجدانی ازآن توافق یـا عدم توافق موجوداست که دلیل بامعنی‌واسط بعدی‌درجستجوی آنست؛ وآن را به‌عنوان دلیل بکار میبرد ؛ زیرا اگرچنین نبود بازهم محتاج دلیلی میبود ، زیرابدون درك چنین توافق یا عدم توافقی معرفتی پدید نمیآید . اگر معرفت به وسیلهٔ خود درك شود ، وجدانی است : اگر به وسیلهٔ خود درك نتواند شد به معنی واسطی به عنوان وسیله مشترك احتیاج داشت تاتوافق یـا عدم توافق‌آنهارانشان دهد: واز اینجاآشکار است کـه هرمرحله در استدلال کـه معرفت پدید می‌آورد یقین وجدانی دارد . وآن معرفت وجدانی را چون ذهن درك‌کند بـرای مرئی و مطمئن ساختن توافق یاعدم توافق معانی مورد تحقیق حاجت بـه چیزی نیست مگر بخاطرآوردن‌آن . بدینگونه برای استدلال هرچیز لازمست کـه تـوافق بلافصل معانی واسط درك شود وبه وسیله‌آن توافق یاعدم توافق دو معنی مورد امتحان (که ازاین دو یکی همواره درشرح اول است ودیـگری‌آخر) بدست میآید . ادراك وجدانی‌توافق یاعدم توافق معانی واسط در هرمرحله وپیشرفت برهان باید دقیقاً در ذهن‌انجام شود وشخص باید یقین‌کندکه هیچ قسمتی‌حذف نشده است : زیرا دراستنتاجات طولانی وبکاربردن چندین دلیل،حافظه همواره باسهولت ودقت تمامی مراحل‌را حفظ نمی‌کند ؛ وبنابراین چنین روی میدهد که این ناقص‌تر از معرفت وجدانی است ومردم غالباً کذب را بجای بـرهان می‌گیرند .

۱۴ . معرفت احساسی وجود خاص . این دو یعنی ادراك وجدانـی و برهان ، درجات معرفت ماهستند . هرچیزکه فاقد یکی ازاین دوباشد ، باهر یقینی‌که تصور شده باشد ایمان یاعقیده است اما ، لااقل در تمامی حقائق‌کلی، معرفت نیست . درحقیقت درك دیگری از ذهن نسبت به وجود خاص هستی‌های متناهی بیرون ازما بکاررفته است . واین درك‌که ازحدود احتمال‌محض میگذرد وبااین وصف به هیچیك ازدودرجهٔ سابق الذکر یقین نمیرسد، معرفت خوانده

می‌شود . هیچ چیز ازاین یقین‌تر نمی‌تواند باشد که صورتی که ازشیئی خارجی دریافت می‌داریم در اذهان ما است : این ، معرفت وجدانی است . اما اینکه آیا چیزی بیش ازآن صورت محض در ذهن ما باشد یا ما بتوانیم ازآنجا به یقین وجود چیزی را بیرون ازخود استنتاج کنیم که باآن صورت مطابق باشد، چیزی است که برخی مردم تصورمی‌کنند می‌توان سؤالی دربارهٔ آن کرد؛ زیرا مردم هنگامی که چنان چیزهائی وجود ندارند و چنین اشیائی حواس ایشان را متأثر نمیسازند، می‌توانند چنان صوری در اذهان خود داشته باشند. اما دراینجا گمان می‌کنم شاهدی در دست داریم که مارا از حدود شك بیرون میبرد : زیرا من ازهر کس می‌پرسم که آیا هنگامی که دروقت روز به خورشید مینگرد وشب درباره‌آن می‌اندیشد، آیا به نحوغلبه ناپذیری نزد خود به درك متفاوتی استشعار ندارد؛ هم‌چنین هنگامی که عملا درمنه رامی‌چشد یا گل سرخی را میبوید، ادراکش هنگام اندیشیدن به‌آنها باخودآن مزه یا بو فرق ندارد؟ مادرکمال وضوح اختلافی راکه در اذهان ما به‌وسیله خاطره‌ای احیاء شده‌است با آن صورتی که به وسیله حواس به ذهن‌ما آمده است، درك می‌کنیم، چنانکه بین دوصورت مشخص تفاوت می‌گذاریم . اگر کسی بگوید «رؤیا می‌توانند همین‌کاررا انجام دهد و تمامی این صور ممکنست بدون وجود اشیاء خارجی در ما پدید آیند » چنین کسی آن بهتر که به خواب ببیند. من اینگونه پاسخ او را میدهم:(۱) چندان مهم نیست که من شك‌اورا برطرف کنم یانکنم: آنجا که همه چیز رؤیاباشد استدلال واحتجاج سودی ندارد وحقیقت ودانش بی‌فایده است.(۲) یقین دارم که بین‌واقعاً درآتش‌بودن وخواب‌درآتش‌بودن‌رادیدن‌تفاوت فاحشی قائل است . با این وصف اگر مصمم باشد که چنان شکاك جلوه کند و مدعی شود که آنچه من«عملا» درآتش بودن میخوانم چیزی جز رؤیا نیست، وما نمیتوانیم بدان وسیله‌یقیناً بدانیم که‌آیاچیزی همچون آتش واقعاً بیرون‌از ما موجود است، درجواب میگویم که بافهمیدن آنکه‌لذت یادرد برفعل برخی‌اشیاء برما تعاقب میکنند که‌وجودآنهارادرك میکنیم یا به‌خواب‌می‌بینیم که به‌وسیله‌حواس

خود آنها را درك می‌کنیم، این یقین به اندازهٔسعادت یابدبختی ما عظیم است که ورای آن علاقه‌ای به دانستن یا بودن نداریم . بنا براین گمان میکنم میتوانیم وجود اشیاء خارجی خاص را به عنوان نوع ثالث به وسیلهٔ آن درك و وجدان که از ورود عملی صور از آنهاحاصل می‌داریم به دو نوع معرفت قبلی بیفزائیم‌وقبول کنیم که این سه درجه‌معرفت، یعنی وجدانی واثباتی واحساسی، در هر یك از درجات وطرق مختلف شهود ویقین موجودند.

فصل سوم : درحدود معرفت بشری

۹ . در همبودی که راه‌بسیارکوتاهی است. ثانیاً ، دربارهٔ نوع ثانی‌که توافق‌یاعدم‌توافق صورمادرهمبودی‌باشد. دراین‌موردمعرفت مابسیارکوتاه‌است، هرچند عظیمترین و باارزش‌ترین بخش معرفت مادربارهٔ جواهر از همین‌قسمت تشکیل شده است.زیرا چنانکه ارائه شد صور ما دربارهٔ نوع جواهر چیزی نیست جز مجموعه‌هائی از صور بسیط که دریك موضوع متحدشده‌اند و بنابر- این با یکدیگر همبودند ، چنانکه صورت ما از شعله ، جسمی است سوزان و درخشان و متصاعد ، واز زر جسمی است تا حدی سنگین ، زرد وچکش‌خوار وگدازپذیر.این‌دونام «شعله»و«زر»، که‌مربوطند به‌ذوات مختلف، نمایندهٔاینها یاصورمرکبی ازاینگونه‌اند دراذهان مردم.هنگامی‌که بخواهیم‌چیز بیشتری‌در باره اینها بدانیم یانوع دیگری ازجوهررا بشناسیم چه تحقیقی می‌کنیم بجز آنکه این جواهر کیفیات یا قوای دیگری هم دارند یاندارند؟ و آن چیزی نیست جز وقوف بر اینکه چه صور بسیط دیگر با آنها که آن صورت مرکب را ساخته‌اند، همبودی دارند یاندارند.

۱۰ . زیرا ارتباط بین غالب صور بسیط مجهولست. این‌هرچند قسمت وزین ومهمی ازعلم‌بشری‌است، با این وصف‌بسیارمحدود وکمیاب‌است، به‌این

دلیل که صور بسیط که صور مرکب ما ازجواهر ازآنها ساخته شده‌اند، اکثراً آنهائی هستند که ماهیتاً هیچ ارتباط لازم یا عدم تجانسی با صور بسیط دیگر ندارند که همبودی بـا آنها را ما به‌خود اطلاع دهیم .

۱۱ . بخصوص نسبت به کیفیات ثانوی. صوری که سازندهٔ صور مرکب ما از جواهر هستند ومعرفت ما درباره جواهر بیشتر دربارهٔ آنها بکار می‌رود، صور کیفیات ثانوی جواهر هستند که (همچنانکه اثبات شد) چون کلا به کیفیات اولای اجزاء دقیقه وغیرمحسوس خود اتکاء دارند (واگر به آنها اتکاء ندارند به چیزی قائمند که بیشتر ازذهن ما بدور است) امکان ندارد که ما بدانیم کدامها با یکدیگر اتحاد یـا مغایرت دارند : زیرا چون ریشهٔ آنها را نمی‌شناسیم و نمیدانیم چه اندازه وشکل ونسجی دارند که کیفیات سازندهٔ صور ما اززر بر آنها متکی است وازآنها منتج میگردد، ممکن نیست بدانیم که چه کیفیاتی از همان ساختمان اجزاء غیرمحسوس زرمنتج میگردد یا باآن ناسازگاراست، و بالنتیجه باید همواره باصورت مرکب ما ازآن همبود باشند، ورنه باآن مغایرند.

۱۲ . زیرا کل ارتباط بین هر کیفیت ثانوی واولی غیرقابل کشف است.

اضافه بر این جهل به کیفیات اولای اجزاء غیر محسوس اجسام ، که متکای کیفیات ثانوی آنها هستند ، یك جزء دیگر و بی‌درمانتر جهل نیز هست که مارا ازمعرفت همبودی یا عدم همبودی صور مختلف دریك موضوع دورتر میسازد؛ وآن اینست که ارتباط قابل کشفی بین کیفیت ثانوی ومتکای آن، یعنی کیفیات اولی، موجود نیست.

۱۴ . . . . زیرا از تمام کیفیاتی که درهر موضوع بـدون این اتکاء و ارتباط مشهود صور آنها بایکدیگر همبودند ، نمیتوانیم به یقین هیچ دوئی را بشناسیم که بیش از تجربه‌یی کـه حواس ما، ما را ازآن خبر میکنند همبود

باشند. بدین نحو هرچند رنگ زرد را می‌بینیم و وزن وچکش خواری و گداز‌پذیری و ماندگاری را که دریك‌قطعه زرمتحد شده‌اند پس ازآزمایش‌درمی‌یابیم، با اینوصف چون هیچیك از این صور اتکاء آشکار یا ارتباط لازمی بادیگری ندارد، نمیتوانیم به یقین بدانیم که هر جا چهار صورت از این صور موجود باشند ، پنجمی نیز خواهد بود، ولو هرقدر محتمل نیزباشد: زیرا حد اعلای احتمال به یقین ، که بدون آن‌هیچ معرفت حقیقی‌نمیتواند باشد، بالغ‌نمیشود. زیرا این همبودی بیش از آنچه درك میشود نمیتواند معلوم باشد. و نمیتواند درك شود مگر یا در موضوعات خاص به وسیلهٔ مشاهدهٔ حواس ما یا بطورکلی به وسیله ارتباط لازم خود صور .

۲۱ . رابعاً در وجود واقعی . ... واما درباره نوع چهارم معرفت یعنی وجود واقعی بالفعل اشیاء ، ما معرفتی و جدانی از وجود خود ومعرفتی برهانی از وجود خدا داریم و دربارهٔ وجود اشیاء دیگر چیزی نداریم مگر معرفت احساسی‌که از خود اشیاء حاضر بر حواس ما فراتر نمی‌رود .

۲۵ . بواسطه دقیق بودن آنها . اگر جزء عظیم‌یااعظم‌طبقاتی ازاجسام درعالم بواسطه دور بودن خود از توجه ما بیرون بمانند ، طبقاتی از اجسام نیز بواسطهٔ دقیق بودن خود از ما پنهان می‌مانند. ما نسبت به این ذرات‌غیر‌محسوس که اجزاء فعال ماده هستند وابزارهای بزرگ طبیعت، که متکای کیفیات ثانوی آنها و بیشتر اعمال طبیعی آنهاست بواسطهٔ عدم صور مشخص ودقیقی در بارهٔ کیفیات اولای آنها ، در جهل درمان ناپذیری باقی میمانیم. بی شك اگر می‌توانستیم شکل واندازه و ساختمان وحرکت اجزاء دقیق هردو جسمی راکشف کنیم بدون آزمایش ممکن بود چند حرکت ازحرکات آنهارا بر یکدیگر بدانیم چنانکه مختصات مربع یا مثلث را اکنون میدانیم. اگرما تأثیرات مکانیکی اجزاء ریواس وشوکران وتریاك وانسان را چنان میدانستیم

که ساعت سازی تأثیرات مکانیکی ساعت وتأثیرات مکانیکی سوهان را درتغییر شکل دادن به چرخهای آن ، میتوانستیم ازپیش بگوئیم که ریوند مسهل است و شوکران میکشد و تریاك خواب می‌آورد ، همچنانکه ساعت ساز میتواند از پیش بگوید که قطعهٔ کوچکی کاغذ که بررقاصك نهاده شود ساعت را ازکار می‌اندازد، تاوقتی که برداشته شود؛ یا اینکه چون قسمت کوچکی از آن به وسیله سوهان سائیده شود ساعت بکلی حرکت خود را از دست میدهد و از کار می‌افتد. در آنصورت اطلاع از چگونگی انحلال نقره در تیزاب و زر در تیزاب سلطانی و نه بالعکس ، شاید دشوارتر از آن نباشد که آهنگر میتواند بفهمد چرا گرداندن یك کلید قفلی را باز می‌کند و نه گرداندن کلید دیگری .ولی مادام که ما عاری از حواس دقیقی هستیم که اجزاء دقیقه اجسام راکشف کنند وصوری از تأثیرات مکانیکی آنها به ما بدهند، باید با جهل نسبت به مختصات وطرق عملیات آنها بسازیم؛ ونیز نمیتوانیم بیش ازاطلاعی که آزمایشهای معدود ما از آنها دردسترس ما میگذارد، یقین داشته باشیم. امااینکه آیا آزمایشهای ما بار دیگر موفق خواهند شد یا نه ، نمیتوانیم مطمئن باشیم . این امرمانع دانش یقینی ما دربارهٔ حقائق کلی نسبت به‌اجسام طبیعی است. واستدلال ما در اینجا فقط اندکی ما را ازحد واقعیت خاص پیشتر میبرد .

۲۶ . بنابراین هیچ علم اجسام موجود نیست . لذا دراین امر مستعد تشکیکم که هرقدرهم صنعت بشری بتواند فلسفهٔ مفید وتجربی رادرچیزهای مادی پیشرفت دهد ، باز معرفت دقیق علمی ازدسترس ما بیرون خواهدماند؛ زیراکه ما صور کافی وکاملی دربارهٔ همان اجسام میخواهیم که ازهمه به ما نزدیکترند وبیشتر تحت فرمان هستند... صور مشخص چندگونه اجسام راکه تحت امتحان حواس ما درمیآیند شاید بتوانیم واجد باشیم: اما گمان میبرم که صورکافی در باره هیچیك از آنها نداشته باشیم. و هرچند نخستین از اینها (صور مشخص) برای استفاده وبحث عمومی بکار ما خواهد رفت، با این وصف مادام که دومین

(صورکافی) را بخواهیم ، از معرفت علمی قاصریم؛ ونیزهرگز نخواهیم توانست حقائق کلی وآموزنده وغیر قابل شکی دربارهٔ آنها کشف کنیم . یقین و اثبات چیزهائی هستند که در این مطالب نبـاید طرف ادعای ما باشند . به وسیلهٔ رنگ وشکل وطعم وبو وسایر کیفیات محسوس میتوانیم صور مشخصی از گیاه تشنك و شوکران داشته باشیم چنانکه صورمشخصی از دائره ومثلث داریم . اما چون هیچ صورتی ازکیفیات اولای خاص اجزاء دقیقه هیچیك از این دو گیاه ونیز از اجسام دیگری که اینها را نسبت به‌آنهابکار میبریم نداریم ، نمیتوانیم بگوئیم چه تأثیراتی خواهند داشت . وهمچنان نمیتوانیم‌هنگامی‌که آن‌تأثیرات را دیدیم روش پدید آمدن آنها را حدس بزنیم‌چه رسد به‌اینکه بدانیم...

فصل چهارم : در واقعیت معرفت

۳ . واضحست که ذهن اشیاء را بلافصل نمی‌شناسد، بلکه فقط بامداخلهٔ صوری که از آنها دارد می‌شناسد . بنـابراین معرفت مافقط تـا آنحد واقعی است‌که بین‌ماوواقعیت‌اشیاء تطابقی‌موجوداست. اما دراینجامعیارچیست؟چگونه ذهن‌هنگامی‌که‌چیزی جزصورخود درك نمیکند، خواهد دانست‌که‌آنها باخود اشیاء توافق دارند؟ این هرچند ظاهراً اشکالی ندارد، بااین‌وصف گمان میکنم دو نوع صورت باشندکه میتوانیم یقین داشته باشیم با اشیاء توافق دارند .

۴ . چنانکه در وهلهٔ اول تمامی صور ساده توافق دارند...

۵ .ثانیاً تمامی صور مرکب باستثنای جواهر. . .

۶ . بنابراین واقعیت‌معرفت ریاضی. بی‌شك به‌سهولت قبول‌خواهدشدکه معرفتی که دربارهٔ حقایق ریاضی داریم نه فقط یقینی‌است، بلکـه دانش واقعی

است ومرآی میان تهی محض تـوهمات بیهـوده وبی معنی مغزنیست: وبـا این وصف اگر توجه کنیم خواهیم دید که فقط ازمعانی خود ما است. ریاضی‌دان حقیقت ومختصات مستطیل یادایره را فقط چنان می‌بیندکه صورتی‌درذهن‌خود او هستند. زیرا ممکنست هرگزهیچیك‌ازآنها را بطوریکه بنحو ریاضی‌موجود باشند ، یعنی دقیقاً حقیقی، درزندگی خود نیافته باشد.امـا این‌وصف دانشی که درباره هرحقیقت یامختصات متعلق بدائره یاهرشکل ریاضی دیگری دارد حتی درموردچیزهای واقعی موجودحقیقی‌ویقینی هستند؛ زیرا چیزهای واقعی مربوط یا منظور چنان قضایایی نیستند همچنـانکه اشیاء واقعاً با آن انواع خاص درذهن اوتوافق‌دارند. آیانسبت به معنی مثلث صحت داردکه سه زاویه آن مساوی دو زاویهٔ قائمه‌اند ؛ دربارهٔ خود مثلث نیز هرجاکـه واقعاً وجود داشته باشد، صحت دارد.....

۷ . معرفت اخلاقی. از اینجا چنین برمی‌آیدکه معرفت اخلاقی بهمان اندازه ریاضیات بریقین واقعی قادر است: زیرا چون یقین همان درك توافق‌یا عدم توافق معانی ماست، واثبـات چیزی نیست مگردرك آن توافق به وسیلهٔ مداخلهٔ سایر معانی وچون معانی‌اخلاقی نیز مانند معانی ریـاضی خود انواع خاصه‌اند وبنابراین معانی‌کافی وکاملند، تمامی توافق یاعدم‌توافقی که درآنها خواهیـم یافت معرفت واقعـی پدید خواهنـد آورد چنانکه در اشکال ریاضی پدید می‌آورند .

۱۸ . خلاصه . هر جا توافق یاعدم توافق یکی ازمعانی خود را درك کنیم ، معرفت یقینی هست؛ وهرکجا یقین کنیم که آن معانی با واقعیت اشیاء توافق دارند ، معرفت واقعی یقینی هست . دربارهٔ توافق معـانی ما باواقعیت اشیاء، چون دراینجا نشانه‌هائی داده‌ام تصور میکنم ثابت‌کرده‌ام که‌آن یقین و یقین واقعی‌از چه تشکیل‌شده است‌که برای دیگران‌هرچه باشد، اعتراف‌میکنم

که پیش از این برای من یکی ازمطلوبات اساسی بوده است که بسیار بدان احتیاج داشته‌ام .

فصل ششم : درقضایای کلی وحقیقت و یقین آنها

۶ . حقیقت چند قضیه کلی را در باره جواهر میتوان شناخت ....

۷ . زیرا همبودی صور رادرچندمورد میتوان شناخت . صور مرکب که نام‌های ما برانواع جواهر صحیحاً جانشین آنها هستند ، مجموعه‌ای از آنگونه کیفیات همبود هستند ، دررکن ناشناسی که ما جوهر میخوانیم : اما اینکه چه کیفیات دیگری بحکم لزوم با آن ترکیبات همبودی دارند ما نمیتوانیم به‌یقین بدانیم مگر آنکه بتوانیم اتکاء طبیعی آنها راکشف بکنیم ؛ واین چیزی است که درکیفیات اولای آنها میتوانیم اندکی پیشرفت کنیم ؛ ودرتمامی کیفیات ثانوی آنها هیچ رابطه‌ای نمیتوانیم کشف بکنیم، بنا بدلائلی که سابقاً ذکرشد (فصل سوم) یعنی (۱) به این دلیل که ماساختمان واقعی جواهررا که هریك ازکیفیات ثانوی بطور خاص برآن اتکاء دارد نمی‌شناسیم . (۲) اگر آنرامی‌شناختیم فقط بکارمعرفت تجربی (ونه معرفت‌کلی) ما می‌آمد ؛ وبایقین فقط به‌حد آن مورد خاص میرسید: زیرا که افهام ماهیچ رابطهٔ قابل تصوری بین کیفیت ثانوی و هرگونه تنویعی ازکیفیات اولی کشف نمیتواندکرد.

۹ . . بسیار خرسند می‌شوم که بایك ایجاب‌کلی درباره یك کیفیت زر برخوردکنم که کسی‌به یقین بداند صحیح است . شك‌نیست‌که فی‌الفور ایراد خواهد شد : آیا این قضیه یقین‌کلی نیست که«زر چکش خوار است؟»به این ایراد چنین جواب میدهم: اگر چکش خواری جزئی‌از صورت مرکبی‌است که‌لفظ «زر» مبین‌آنست، این یك قضیهٔ بسیارمسلمی است. وامادراینجا چیزی

زرتصدیق نشده است، جزآنکه آن صورت جانشین صورتی است که درآن چکش‌خواری هست؛ واینگونه حقیقت ویقین چنانست که بگوئیم «قنطورچهار پادارد.» اما اگر چکش خواری جزئی ازذات مخصوصی نباشد که نام زر مبین آنست، واضح میشود که جملهٔ «زر چکش خوار است» قضیهٔ مسلمی نیست؛ زیرا فرض میکنیم صورت مرکب زرازهریك ازسایر کیفیات آن که بخواهیم ترکیب شده باشد در این صورت چکش‌خواری ظاهراً متکی به‌آن صورت مرکب نخواهد بود واز هیچیك ازصور بسیطی که درآن موجود است لازم نخواهدآمد: زیرا ارتباطی که چکش خواری باآن کیفیات دیگر دارد (اگر داشته باشد) فقط بواسطه مداخله ساختمان واقعی اجزاء غیرمحسوس آنست؛ وازآنجاکه این ساختمان را نمیشناسیم محالست بتوانیم آن رابطه رادرك کنیم جزدر صورتی که بتوانیم آنچه آنها را بهیکدیگر می‌پیوندد کشف کرده باشیم.

۱۱ . کیفیاتی که موجب می‌شوند صور مرکب ما از جواهر بیشتر به‌علل خارجی و دوراز ذهن و غیر مدرك متکی باشند. اگر چنان صوری ازجواهر میداشتیم که میدانستیم چه ساختمانهای واقعی آن کیفیات محسوس راکه ما درآنها می‌یابیم پدید میآورند، وچگونه آن کیفیات ازآنجا سریان می‌یابند، در آنصورت کیفیات موجود یامفقود درآنها را بیشترمی‌توانستیم به وسیله صور مخصوص آنها بیابیم تابه‌وسیلهٔ حواس خود، وبرای شناختن مختصات زرهمانقدر واجب است که زر موجود باشد وما برآن تجاربی اعمال کنیم، که برای شناختن مختصات مثلث واجب است مثلثی درماده‌ای موجودباشد: آن صورت که در ذهن‌است ماهمانقدر جای یکی را می‌گیرد که جای‌آن دیگری را...

۱۳ . حکم‌میتواند دامنهٔ وسیعتری‌داشته‌باشد، اماوسعت‌آن معرفت‌نیست.

لذا از این‌امر که باید یقین را درچند قضیهٔ کلی بیابیم که دربارهٔ جواهروضع شده‌اند، نباید متحیرشویم: معرفت ما نسبت به‌کیفیات ومختصات آنها به‌ندرت

فراتر از حدی میرود که حواس ما بدان دسترس دارند ومارا مطلع میسازند افراد دقیق وکنجکاو ممکن است بتوانند بهوسیله قدرت حکم بیشتر درموضوع رسوخ کنند وبراساس احتمالات مأخوذ ازمشاهدات هوشمندانه واشاراتی که نیك بهیکدیگر پیوند دادهاند، غالباً نسبت بهآنچه تجربه هنوز برایشان مکشوف نساخته است حدس های صحیح بزنند . اما بازهم این حدس است؛ فقط بهحد عقیده میرسد وفاقد آن یقین لازم برای معرفت است . زیرا تمامی معرفت کلی فقط در اندیشههای ما قراردارد، و محضاً از مشاهدهٔ انتزاعی خود ما تشکیل شدهاست. هرجا توافق یا عدم توافقی میان آنها درك کنیم ، همانجا معرفت کلی داریم؛ وبا قرار دادن اسامی آن صور بدان نهج نزدهم درقضایا میتوانیم با یقین حقایق کلی را اعلام کنیم. اما چون صورا نتزاعی جواهر....فقط باچند صورت دیگر رابطه یا مغایرت قابل کشف دارند ، یقین قضایای کلی در بارهٔ خواهر بسیار محدود ونادراست ....

۱۵... نمیتوانیم با یقین تأییدکنیم که تمام مردم بهتناوب میخوابند، وهیچکس نمیتواند از چوب یا سنگ تغذیه کند، وتمامی مردم با شوکران مسموم میشوند ، زیرااین صور ذهنی با این ذات اسمی انسان وبا اینصورت انتزاعی که نام نمایندهٔ آناست هیچ ارتباطی ندارند؛ دراینها ونظائرشان ما بایدبه آزمایش درموضوعات خاص متوسل شویم که دامنهٔ آن بسیارکوتاه است. باید خود را بااحتمال درمورد بقیه راضی کنیم: اما نمیتوانیم هیچ یقین کلی داشته باشیم . مادام که صورت اختصاصی ما از انسان شامل آن ساختمان واقعی نیست که ریشهٔ اتحاد تمامی کیفیات جداناشدنی آن و مبدأ سریان آن است .... مادام که ماصور آن ساختمانهای واقعی انواع مختلف حیوانات را میخواهیم... نباید امیدوارباشیم که درقضایای کلی مربوط بهآنها بهیقین دست یابیم. آن چند صورت فقط که ارتباط قابل تمییزی باذات اسمی ما یاهرقسمتی ازآن دارند ، میتوانند آن قضایا را در اختیار ما بگذارند . اما اینها چندان معدود و کم

اهمیتند چنانکه میتوانیم حقاً معرفت کلی یقینی خودرا دربارهٔ جواهر تقریباً هیچ بدانیم .

۱۶ . آنجاکه یقین کلی قضایاواقع است . در خاتمه میگوئیم قضایای کلی ازهر قسم که باشند فقط وقتی قادر بر یقینندکه شرایط بکاررفته درآنهاجانشین صوری باشند که توافق یا عدم توافق آنها بنحو فوق‌الذکر قابل کشف شدن به وسیله ما هست، و ماهنگامی ازصدق یاکذب آنها مطمئن می‌شویم که صوری راکه عبارات جانشین آنهاهستند وبرطبق آنچه یکی دیگری راتأییدیاتکذیب کند توافق دارند یاتوافق ندارند. وازاینجا میتوانیم متوجه شویم که یقین کلی هرگز جز در صورذهنی‌مایافته نخواهد شد. هروقت برای جستجوی آن بجای دیگر روی آوریم ، در تجربه یا مشاهدات خارج ازما، معرفت ما از حد خصوصیات تجاوز نمیکند. همان مشاهدهٔ صور انتزاعی ما است که به تنهائی میتواند دانش کلی را دراختیارما بگذارد...

فصل هشتم : درقضایای غیرمهم

۷ ... پیش از آنکه انسان قضیه‌یی بسازد فرض میشود که عباراتی‌را که درآن قضیه بکارخواهد برد میفهمد، یا درغیر اینصورت مانند طوطی‌سخن می‌گوید وتنها به‌حکم تقلید آوا میدهد واصوات‌آموخته ازدیگران راازخود در می‌آورد ، اما نه مانند مخلوق متعقل که آنها را بمنزلهٔ علائم صورذهنی بکار برد... وبنابراین سازنده قضایائی که واجد چیزی جز محتوی یکی‌از آن عبارات نیستند، با الفاظ بازی می‌کند ... مثلاً « مثلث سه بردارد.» و «زعفران زرد است.» واین بیش از آن مورد قابل تحمل نیست که کسی‌برای دیگری که‌زبان اورانمیفهمد ، عبارات خود را توضیح دهد.

۸ .... بنابراین میتوانیم حقیقت دو نوع قضایا را بایقین کامل بدانیم:

یکی قضایای غیر مهم که یقینی در خود دارند ، اما یقینی لفظی نه آموزنده . ودوم میتوانیم حقیقت را بدانیم ودر قضایائی که چیزی را نسبت به چیزدیگری ایجاب می‌کنند یقین کنیم که نتیجهٔ لازم صورت مرکب دقیق آنست اما در خود آن مشمول نیست... چنانکه «زاویه خارجی هر مثلثی بزرگتر ازهریك از زوایای داخلی مقابل آنست.» واین رابطهٔ زاویه خارجی باهریك اززوایای داخلی مقابل که جزئی ازصورت مرکب مراد ازنام مثلث باشد ، حقیقت واقعی است وهمراه خود دانش واقعی آموزنده منتقل میسازد.

فصل نهم : درمعرفت ما از وجود

۱. قضایای یقینی کلی مربوط به وجود نیستند . تااینجا فقط ذوات اشیاء راموردتأمل قرارداده‌ایم که چون فقط صورانتزاعی هستند و بدان وسیله درانديشه‌های ما از وجود خاص جداشده‌اند (زیرا آن عمل خاص ذهن درانتزاع است که صورتی را تحت وجود دیگری جز آنچه درفهم دارد مورد تأمل قرار ندهد) هیچ دانشی از وجود واقعی به ما نمیدهند. ودراینجا ضمناً میتوانیم توجه کنیم که قضایای کلی که درصدق یا کذب آنها میتوانیم معرفتی متیقن داشته باشیم مربوط به هستی یا وجود نیستند؛ واضافه برآن کلیه ایجاب ها یاسلب‌های خاص که اگر کلی باشند یقینی نخواهندبود، فقط مربوط به وجود هستند؛ زیرا فقط اتحاد یاانفکاك عرضی صور را در اشیاء موجود اعلام میکنند که درماهیات انتزاعی آنها هیچ اتحاد یا نفوذ واجب شناخته‌ای ندارند.

۲. معرفت سه گانه وجود. اما با رها کردن ماهیت قضایا وطرق مختلف اسناد برای مطالعهٔ تفصیلی در محل دیگری ، اکنون دربارهٔ معرفت خود بر وجود اشیاء واینکه چگونه به آن معرفت دست می‌یابیم، تحقیق می‌کنیم. میگوئیم که ما معرفت بروجود خود را به وسیلهٔ دریافت وجدانی داریم، ومعرفت بر

وجود خدا را به وسیلهٔ اثبات ، و معرفت بـر چیزهـای دیگر را به وسیله احساس .

۳ . معرفت ما بروجود خود وجدانی است . ما وجـود خود را چنـان ساده ویقین درك می‌کنیم که نه محتاج دلیل است ونه امکان آنرا دارد . زیرا هیچ چیز نمیتواند بیش از وجود خود ما برما آشکار باشد : من می‌اندیشم ، استدلال می‌کنم ، احساس لذت و درد می‌کنم : آیـا هیچیك از اینها میتواند بر من آشکارتر از وجود خود من باشد ؟ اگـر درباره تمامی‌چیزهای دیگر شك کنم ، آن شك مـرا به درك وجود خـودم وادار می‌کند و نمی‌گذارد در آن شك کنم . زیـرا اگر بـدانم که احساس درد می‌کنم ، واضحست‌که حس می‌کنم درد دارم : یا اگر بدانم‌که شك می‌کنم همانقدر از هستی چیز مشکوك درك یقینی دارم که نسبت به‌اندیشه‌ای‌که آنرا «شك» می‌خوانم. بنـا‌براین‌تجربه مارامذعن‌می‌کندکه معرفتی‌وجدانی نسبت به وجود خود وادراك درونی بی‌خدشه‌یی نسبت به بودن خوددارید . درهرعمل احساس واستدلال‌یـا تفکر ما نـزدخود از هستی خویش آگاهیم، ودراین مورد ازحد اعلای یقین برخورداریم .

فصل یازدهم : در معرفت ما بر وجود سایر اشیاء

۱۳ . قضایای‌خاص دربارهٔ وجود قابل معرفتند . وازاینجاچنین معلوم می‌شودکه دوگونه قضیه موجود است. (۱) نوعی ازقضایامربوط است به وجود هرچیزکه بتواند بـه این معنی جواب دهد: در مـورد داشتن صورت فیل یا ققنس وحرکت‌یافرشته‌ای درذهن من. نخستین‌تحقیق‌که طبیعی نیزهست‌آنست که‌چنین چیزی درجائی وجود داردیانه. واین دانش فقطدرباره‌جزئیات‌است. هیچ وجودی ازچیزی بیرون از ما به‌استثنای خدا نمی‌تواند بطور یقین بیش‌از

آنچه حواس ما را مطلع می‌سازند، شناخته شود. (۲) نوع دیگری از قضایا هست که درآن توافق یا عدم توافق صور انتزاعی ما واتکاء آنها به‌یکدیگر بیان شده است. اینگونه قضایا میتوانندکلی ویقینی باشند . بنا براین باداشتن معنی خدا وخودم وترس واطاعت، هر آینه فقط می‌توانم مطمئن باشم که باید از خدا بترسم واطاعت کنم : واین قضیه درباره انسان بطورکلی یقینی‌خواهد بود اگر من یك صورت انتزاعی ازآن نوع ساخته باشم که من خودجزئی‌از آن هستم. اما این قضیه‌که مردم باید ازخدا بترسند واطاعت کنند هرقدر هم یقینی باشد وجود انسان را در جهان بر من ثابت نمیکند، بلکه دربارهٔ صور آنگونه مخلوقات صحت خواهد داشت هر وقت‌که وجود داشته باشند: و یقین اینگونه قضایای کلی منوط است به توافق یـاعدم توافق که باید درآن صور انتزاعی کشف شود .

فصل پانزدهم : در احتمال

۱ . احتمال عبارت است ازظهورتوافق بردلایل‌خطا پذیر. بهمان‌نهج‌که اثبات عبارتست ازنشاندادن‌توافق یاعدم توافق دوصورت‌به‌وسیلهٔ مداخله یك‌یا چند دلیل که ارتباط مدام وغیر قابل تغییرومشهود بایکدیگر دارند ،احتمال نیز چیزی نیست مگرظهور چنان توافق یاعدم‌توافقی به وسیلهٔ مداخله دلایلی که ارتباط‌آنها دایمی وغیرقابل تغییر نیست، یالااقل درك نمیشودکه چنان‌باشد. اما چنانست، یا جزء اکثر آن چنین مینمایدکه چنان باشد، وکافی است برای آنکه ذهن دربارهٔ صحت یا سقم قضیه‌ای حکم‌کند تاعکس آن . مثلا دراثبات آن انسان ارتباط غیرقـابل تغییر مسلمی را درك می‌کند که ازتساوی بین سه زاویهٔ مثلث وآن زوایای خارجی که برای اثبات تساوی آنها بادوقائمه بکار میرود ، موجود است ... اما شخص دیگری که هرگز زحمت مشاهدهٔ این اثبات را به خود نداده است چون بشنود که ریاضی‌دانی معتبر تأیید میکندکه

«سه زاویهٔ مثلث مساوی دوقائمه‌اند.» باآن موافقت میکند، یعنی آن حکم را به عنوان صحیح می‌پذیرد: دراین مورد اساس‌موافقت او احتمال‌آن چیزاست... زیرا فردی‌که این شخص این حکم رابر اساس شهادت او می‌پذیرد، معتادبه آن نیست که چیزی راخلاف دانش خود یا اضافه بر آن ، بخصوص‌درمسائلی از این قبیل تأیید کند...

۲ . احتمال بایدعدم معرفت راتکمیل کند. چون معرفت ماچنانکه‌نشان داده شد بسیار محدود است ... غالب قضایائی‌که دربارهٔ آنها مافکریااستدلال یابحث می‌کنیم ـ یابرآنها عمل می‌کنیم ـ چنانندکه نمیتوانیم نسبت به حقیقت آنها معرفت عاری ازشکی داشته باشیم ؛ بااین وصف برخی ازآنها چنان در حاشیه‌یقین قراردارندکه‌درباره‌آنهاهیچ شک‌نمیکنیم، بلکه‌آنهاراچنان مؤکداً تصدیق می‌کنیم و چنـان بـلاتردید طبق آن تصدیق عمـل می‌کنیم که‌گوئی بدون اندك سهوی اثبات شده‌اند ومعرفت مادربارهٔ آنها کامل ویقینی بوده‌است اما چون در اینجا درجاتی هست ازهمان مجاورت یقین واثبات تـا حـدعدم احتمال ، وحتی حدود محال وعدم‌امکان ، ونیز درجات موافقت ازیقین کامل واطمینان تاحد حدس‌وشك وعدم اطمینان، (بااین‌گمان‌که حدودمعرفت ویقین انسانی راکشف‌کرده‌ام) در مرحله‌بعد چند درجه و دلایل احتمال‌و موافقت یا ایمان را مورد ملاحظه قرار خواهم داد.

۳ . احتمال آنست که باعث میشود ماچیزها را صحیح فرض‌کنیم، پیش از آنکه بدانیم صحیح‌هستند . احتمال ممکن دانستن صحت است ؛ نفس مفهوم این لفظ مبین چنان قضیه‌ایست که بموجب براهین یا دلایلی به عنوان صحیح مورد قبول قرارگیرد . پذیرشی که ذهن نسبت به اینگونه قضایا اعمال میکند «اعتقاد»، «موافقت» یا«عقیده» نامیده میشودکه عبارت باشدازقبول هرقضیه‌ای به عنوان صحیح بر اساس براهین یـا دلایلی که بـرای اقناع ما به پذیرش

آن بعنوان صحیح یافت می‌شوند، بدون معرفت قطعی ما به صحت کامل آن ودر اینجاست اختلاف بین احتمال ویقین ، یا ایمان ومعرفت ، که در تمامی اجزاء معرفت ادراك وجدانی هست ، بدین معنی که هر صورت بلافصل وهر مرحله ارتباط قطعی مشهود خود رادارد؛ وحال آنکه دراعتماد چنین نیست. آنچه مرا وا میدارد معتقد شوم ، چیزی است خارج ازمورد اعتقاد من؛ چیزی که آشکارا به هردوسوی صور تحت مطالعه ملتصق نشده‌است وبنابراین توافق یا عدم توافق نسبت به‌آن صور رابطور مسلم نشان نمیدهد.]

دربیان فوق لاك معرفت ماراطبق چهارقاعده انقسام مستقل، به چهار گروه تقسیم می کند:

۱. معرفت برطبق نحوه‌ای که‌درآن معانی «توافق‌دارند» یا «توافق ندارند».

(الف) اینهمانی یااین‌نه‌آنی (یعنی عدم توافق). این ظاهراً معرفت حقائق منطقی آشکار را به مامیدهد مانند «سفید سفید است» و «سیاه سفید نیست».

(ب) نسبت . این ظاهراً مربوط به‌نسبت‌های منطقی است که درهرجریان قیاسی موجودند که به وسیله‌آن رابطهٔ منطقی معانی مختلف را می‌توان برقرار ساخت .

(ج) همبودی . اینگونه توافق یا عدم توافق آن معیت یاانفکاك بالفعل است که باید درقضایای علم طبیعی یافته شود. اگر نمونه‌لاك را درنظر بگیریم: «کل زرماندگاراست.» (یعنی بطورکلی جامد وغیرفراروثابت‌است) مصدق همبودی («توافق») خصائص معروف زراست با خاصیت اضافی «ماندگاری».

(د) وجود واقعی. این نسبت اساسی صوربا واقعیات است: «وجود واقعی بالفعل که با هرصورتی توافق داشته باشد.» واین است نحوهٔ بیان لاك.

واما دراین باره خود لاك اعتراف می‌کندکه هم اینهمانی (یااین‌نه‌آنی) وهم همبودی در واقع خودشان نسبت هستند. با این وصف ظاهراً آنها را چنان خاص ومهم تلقی کرده‌که برای رسیدگی جداگانه برگزیده است. بنابراین

ما می‌توانیم طبقهٔ «نسبت‌ها» را شامل روابطی جز اینهمانی یا این نه آنی و همبودی، و بالاخص روابط منطقی، تلقی کنیم زیرا لاک آنرا بخصوص هر کجا استنتاجی در کار باشد، قابل اطلاق می‌داند. و اما در مورد طبقه چهارم از طبقه‌بندی لاک، این بالکل خارج از طرح معرفت او واقع می‌شود. ظاهراً لاک چنین می‌گوید که ما می‌توانیم ثابت کنیم که کیانی به نام «الف» وجود دارد، و این کار را با اثبات اینکه معنی «الف» و معنی وجود «توافق» دارند انجام دهیم. این یکی از عمیقترین مغالطات در منطق است، که برای فلسفه به عنوان صورتی از اندیشه بشری اهمیت بسیار دارد. فضاحت این مغالطه در قدیم به وسیله کانت آشکار گردید و مجدداً به وسیله راسل که ثابت کرد اساس این استدلال متکی است به استعمال الفاظی از قبیل «وجود دارد»، «واقعی است»، «در زمان و مکان است» و امثال آن؛ چنانکه گوئی اینها اسناداتی هستند معادل «سرخ است»، یا «حسود است» مغالطی بودن این رویه از اینجا ثابت میشود که جز در این صورت ما می‌توانستیم باعث شویم کیانها به وسیله حکم من‌عندی اندیشه‌های ما به‌وجود آیند، و با ترتیب دادن صور خود به نحوی که چون کل جریان ذهنی می‌ماند می‌توانستیم هریك از آنها را ـ مثلا صورت «واحدالقرن» یا مردی باسری بزرگتر از خورشید ـ وادار کنیم با «صورتی» که ما از وجود داریم «توافق» کند، زیرا صور لااقل در قدرت ما هستند. سازندگان داستانهای جن و پری درست همین کار را می‌کنند، و همینکه باعث «توافق» آن جن و پری با «وجود» شدند، یك موجودیت لفظی برای آنها درست می‌کنند. احتجاج مبحث وجودی معروف دربارهٔ وجود خدا، که در قرون وسطی اختراع شد و دکارت آن را از نو بیان کرد، برهمین مغالطه متکی است؛ و این خود مهم است که لاک بعنوان مثال معرفت طبقه چهارم خود جملهٔ «خدا هست» را میدهد. از طرف دیگر، که شاید عیناً همینقدر مهم باشد، لاک خود درصدد برمیآید که وجود خدا را نه به وسیله برهان وجودی، بلکه به وسیله برهان علی، اثبات کند.

اما واضحست که ما نمیتوانیم ثابت کنیم کیانی وجود دارد صرفاً با ارائه

اینکه صورت‌آن کیان وصورت وجود«توافق دارند» بلکه‌عمل‌اثبات رامیتوانیم به وسیلهٔ روشی مناسب نوع‌کیان مورد بحث(مثلا مشاهده یااحتجاج‌متکی بر مشاهده در مورد اشیاء مادی) انجام دهیم. لاك‌پس ازتعریف معرفت به عنوان توافق یا عدم توافق صور بدان وسیلـه خود را از این قبـول این امر مانع شده است‌که مابعضی جمله‌های وجودی رامیشناسیم، یعنی‌آن‌جمله‌هائی که‌مصدق وجود در خارج ازقلمرو اندیشه‌های آزاد وتخیل‌آزادماهستند.

۲. قاعدهٔ دوم طبقه‌بندی معرفت طبق‌چیزی است که‌لاك آن را«درجه» می‌نامد، یعنی درجه یقین.

(الف) معـرفت وجدانی ، آنجـا که ذهـن حقیقت جملـه را بلافصـل درك می‌کند .

(ب) معرفت اثباتی، آنجاکه مراحل استدلال لازم می‌شود .

(ج) معرفت احساسی، یعنی معرفت وجود اشیاء خاص خارج‌ازما.

در مورد(الف) و (ب) معیار یقین لاك بطورآشکار(مانند معیار دکارت) علم‌الروحی است.

«اثبات» (یعنی‌استنتاج) عبارتست ازیك سلسله‌مراحل که هریك ازآنها باید وجداناً درك شده باشد .

بنابراین اثبات مادون «ادراك وجدانی» است فقط در این حدکه ما ناگزیریم برای‌بهم پیوستن مراحل به‌حافظه متکی باشیم. خودادراك وجدانی بالکل غیرقابل احتجاج است. استعارهٔ چشم درونی منزه ازخطا درمقابل قوای حسی ضعیف‌بطورخاص‌وصریح دربحث ادراك‌وجدانی‌مطرح میشود؛ واین‌علی‌رغم این امر است‌که شهرت لاك حقاً منوط بـه پیروزیهای اوست برقهرمانان بزرگ «معرفت‌تعقلی خطاناپذیر» قرن هفدهم.

معرفت احساسی درحد مستندات لاك صرفاً معرفت نیست. دردرجهٔ اول وی خود اعتراف می‌کند که این معرفت بطور کامل بهیچیك ازدرجات کامل سابق نمیرسد، وبا این وصف مدعی می‌شود که این معرفت از احتمـال محض

در می‌گذرد.

چنانست که گوئی در مرز بین معرفت و عقیده متردد است. اما برای لاك این مرز خطی است بدون عرض، ومساحت نیست. «آنچه میدانم، بر آن یقین دارم؛ وآنچه را بر آن یقین دارم، میدانم.» تمیز بین معرفت(یقین) و عقیده(احتمال) تمیزی است مطلقاً نوعی نه درجه‌ای. هیچ‌خانهٔ میانه راهی درکار نیست و مضافاً اینکه اینگونه معرفت باتعریف سابق او تطابق ندارد. در در اینجا هیچ مسأله «توافق» یا «عدم توافق» معانی درکار نیست. لاك بما می‌گوید که «این یقین باندازهٔ سعادت یا بدبختی ما، که ورای آن هیچ علاقه‌ای به وجود نداریم، مهم است.» وضمن این که این بیان می‌تواند اورامحق کند که بعنوان یکی ازبزرگترین مبارزان شعورعام انگلیسی مورد مطالعه ودقت قرار گیرد، نسبت به کسی که مدعی گشودن راه جدیدی برای اندیشه است چنین عملی انجام نمیتواند داد. فرض آنست که لاك با مسائل مهمی سرو کار دارد مربوط به آنچه مامیتوانیم یا نمیتوانیم بدانیم، نه با مسائل اصالت عملی که ما محتاجیم فکر کنیم آن ها رامیدانیم تاسعادتمند باشیم.

۳. تمیز بین معرفت «بالفعل» و معرفت«بالعاده».

این تمیز با ارزش تقریباًواضح‌بذاته است. مثلادرباره من بدرستی گفته میشودکه پس از اتمام تحصیلات خود بسیاری ازقضایای تاریخی یا ریاضی را که در مدرسه آموخته‌ام در سراسر عمر خود می‌دانم، هرچند ممکنست بسیار به ندرت در باره چنان قضایائی فکر کنم یا هرگز فکرنکنم. این قضایا را بدان مفهوم می‌دانم که اگر موردی برای من پیش آید که درآنها مطالعه کنم، درآن صورت کاملا از حقیقت آنها اطمینان دارم؛ اما البته آنها را مدام پیش‌چشم مستشعر نگاه نمیدارم. اینگونه معرفت رالاك«بالعاده» می‌خواند و واضحست در هر لحظهٔ معینی جزء اعظم معرفت ما بدین مفهوم «بالعاده» است. بااین نحو معرفت، لاك معرفت «بالفعل» راتقابل میدهد. معرفت بالفعل یعنی «نظر فعلی ذهن از توافق یا عدم توافق هریك از معانی

خود یا از نسبتی آنها بایکدیگر» یعنی معرفتی که ما در لحظهٔ معینی نسبت به قضیه‌ای داریم که میدانیم صحیح است ، و درآن لحظه بـالاستشعار در آن مطالعه می‌کنیم.

۴. دو نوع معرفت متمایز برحسب «واقعی» یا «جزئی» بودن قضیه .

در اینجا لاك تاحدی تمییز کانت را بین حقائق ترکیبی و تحلیلی اسلاف می‌کند؛ وی نیز مـانند کانت از تمییز حد یا اهمیت قلمرو حقائق تحلیلی باز می‌ماند .

خود لاك هیچ مسأله فلسفی در معرفت «بالعاده» نمـی‌بیند، وآن را به صورت گسترش معرفت «بالفعل» (به وسیله حافظه) در نظرمی‌آورد که خوددر درجهٔ اول نسبت به آن علاقمند است. و(براثر اشتباه) قضایای «جزئی» را برای فرضیهٔ معرفت بکلی غیرمهم تلقی می‌کند. معرفت برای او بطورکلی درمفهومی‌است که از این الفاظ دارد: «بالفعل» و«واقعی» .

بزرگترین ایراد به بحث لاك دربارهٔ معرفت آنست که، به‌حکم تعریف خود او، کـل معرفت فقط ازروابط صور است بر اذهان ما . در این صورت ما ازکجا می‌توانیم یقین داشته باشیم که هریك از معرفت‌هـای مامعرفت دنیای واقعی است؟ آیاهیچ معنی دارد که بپرسیم چگونه می‌توانیم کشف کنیم معرفت‌مادر مورد چیزی درورای صورماهم مصداق داردیانه؟ یا بیان این که چنان «وراء»ی وجوددارد چه معنی می‌دهد؟ لاك بوسیلهٔ فلسفهٔ نموداری خود بالاخره معرفت بشری را در حلقهٔ ذهن بشری بدام انداخته‌است .

خودلاك احیاناً ازاین مسأله بی‌خبر نیست، واین بیش ازحدی است که بتوان درباره شاگردان غیرانتقادی فرانسوی‌او گفت. وی سعی می‌کند بااعلام این که اصالت معرفت ما «فقط تا آن حدی است که تطابقی بین‌صور ماوواقعیت اشیاء» اصیل است ، به این مسأله جواب‌دهد. والبته‌مثلاهمین «تطابق» یا «توافق» موجود است .

(الف) صور بسیط مـا. چگونه ممکنست این صور بر خطا باشد؟ چون

بسیط و بدون اجزاء ند نمیتوانند جز تقلیدات اصیل چیزی باشندکه آن هارا صادر کرده است ، بنا بـر این حقیقی هستند. بسهولت نمیتـوان دانست که منظورازاین‌قول‌که کلیه اندیشه‌ها وتصورات «ساده» حقیقی هستند ـ ونمیتواتند موجب گـمراهی شوندـ چیست. کلیه«صور»ی که بر انسان معمولی معلـومند ، می‌توانند موجب گمراهی شوند: واستعارهٔ شیمیائی عناصر بسیط نیز نمیتـواند بنحو دلخواه نسبت به معرفت‌النفس مصداق یـابد . درهر صورت معرفتی که اینجا بدان اشاره شده است معرفت احساسی است ، که قبلادیدیم درحد تعریف لاك از معرفت، معرفت نیست.

(ب)صور مرکب ، جز صور جـوهر. تحت این عنوان لاك چنین نتیجه می‌گیرد که معرفت ریـاضی و اخلاقی ما بدین مفهوم اصیل است .

در بارهٔ معرفت ریاضی لاك فطنت عظیمی ازخودنشان میدهد، مثلا توجه می‌کندکه قضایای هندسی در مورد برخی‌ساختمانهای معنوی‌ذهن بشری‌حقیقت دارند ونه مثلا نسبت به‌علائم گچی یا زنجیر مساحی در جهـان واقعـی. آنچه هندسه محض میتواند بما بگوید این است که اگر اشیاء در جهـان دقیقاً با تعریف اقلیدس‌از نقاط وخطوط وسطوح تطابق داشتند(واین‌تطابق راندارند) وازاحکام او پیروی میکردند، درآن صورت قضایای اقلیـدس درموردآن‌اشیاء صحیح میبود؛ «اشیاء واقعی به‌وسیلهٔ اینگونه قضایا بیش ازچیزهائی‌که حقیقتاً با نمونه‌های موجود در ذهن او موافقت دارند مورد توجه نیستند و منظور هم نیست‌که مورد توجه باشند.»امـا فطنت او به‌این‌حد نمیرسد که توجه کند در مورد قضایای ریاضی محض معرفت دربارهٔ جهان به‌این مفهوم نیستند که در آن قضایای«واقعی»با«قضایای جزئی» تفاوت دارند.

در حقیقت واقعیـات مربوط به قضایای ریـاضی که لاك بـدانجا جـلب تـوجه می‌کند ، یعنی اینکه آنها بوسیله رویدادهای جهان تجربی «واقعی» تصدیق یاتکذیب، وتأیید یا رد نشده‌اند، همان واقعیاتی هستندکه بعداً برخی فیلسوفان را واداشت قضایای ریاضی را«تحلیلی» بخوانند.

نظریات لاك در بارهٔ فلسفهٔ اخلاقی بسیار عجیب است . درکتاب چهارم مدعی می‌شود که حقائق اخلاقیات را میتوان باقدرت هرچه تمـامتر ازمعانی خدا وخود ما بعنوان موجودات‌متعقل استنتاج‌کرد . اما هرچند بواسطه‌اهمیت فوق‌العاده این مسئله بارها ترغیب شده بودکـه آنگونه اخلاقیات احساسی را توسعه دهد ، هرگز چنین‌کاری نکـرد . آنچه ایراد می‌کند عبارتست از دو حقیقت تبیینی، پسندیده، یابقول خودش قضایای «جزئی»، به عنوان نمونه‌های نتائج آنگونه استنتاج قوی وشدید .مثلا میگوید«آنجاکه مال‌نباشد ظلم‌نیست» قضیه‌ایست متیقن درست مانند هر اثباتی درهندسه اقلیدس: زیرا چون معنی‌مال عبارتست از حق نسبت به چیزی، وچون مفهومی که نام‌ظلم بـدان داده شده عبارت است از هجوم یاتخطی به آن‌حق، واضحست که این معانی چون‌چنان قبول شدند ، و این نامها بدانها ملتحق گردید ، من بهمان اندازه می‌توانم به صحت این قضیه یقین داشته باشم کـه به تساوی سه زاویه مثلث با دوزاویه قائمه. طبق تعاریف‌لاك از«مال» و«ظلم» میتوانم یقیناً این قضیه را بدانم؛ زیرا نتیجه از آن تعاریف لازم میآید، اماهیچ علمی‌بهما نمیدهد.

بیان لاك از معرفت علمی ، یادر حقیقت‌ازآنچه معرفت علمی درصورت وجود شبیه آن می‌شد، یکی‌ازحالبترین مطالب‌رساله است. اشکال‌این‌است.طبق نظرلاك‌الفاظ‌کلی مابرای انواع چیزها، مثلا «زر» فقط بجای «ذوات اسمی»یا «صورکلی انتزاعی» قرار میگیرند، یعنی بجای‌گروهی‌ازخصائص که ماهمواره همبود یافته‌ایم، هرچند نمیتوانیم توضیح تعقلی (یعنی توضیحی‌که مانندحقائق ریاضی برای‌لاك، قـابل اثبات باشد) برای این التصاق متداوم بـدست دهیم. بهمین جهت قضیه‌یی نظیر«کل‌زر چکش خوار است»ازلحاظ لاك متعلق است به یکی از دونوع . یا چکش‌خواری بطورخاص در تعریف زر داخل‌است (بقول خودلاك بعنوان «جزئی از صورت مرکبی‌که لفظ«زر» نماینده‌آنست»)یا چنین نیست. درمورد اول، قضیه ex vi terminorum (به مـوجب تسمیه‌آن) لازم می‌آید وبطور آشکارتحلیلی(«جزئی») است. درمورد دوم، چون بدبختانه‌هیچ

معرفت یقینی بر اساس استنتاج درباره اتکاء متنابل خصائص نداریم ، نمیتوانیم به یقین بدانیم که آن قضیه همواره صحیح است، «ونه میتـوانیم بیش از آنچه بیش از نتیجه چند اختیار در باره آنها اطمینان بیشتری حاصل کنیم.» بالنتیجه هرقدر هم که «فلسفه تجربی مفیـد» بتواند در «چیزهای مادی» پیشرفت حاصل کند، بازهم معرفت علمی دورازدسترس ما خواهد بود. «دراینجا چنانست که گوئی لاك تصادفاً روی مسأله مشهور استقراء لغزیده باشد. زیرا ظاهراً متوجه نشده است که این مسأله منطقی است.» بلکه بالعکس چنین می اندیشد که اگر جهان در بـرخی جهات بطور تجربی جز ایـن می بود ، چنین مسألـه یی وجـود نمی داشت.

هنگامی که لاك معنی «ذات واقعـی» را (یعنـی مقوم شیئیت شیٔ را) از فلسفه اسکولاستیك گرفت آن را چنان بکار برد که با نحوهٔ استعمال اصحاب اسکولاستیك بسیارفرق داشت . برای ایشان این اصطلاح یك مفهوم مابعدالطبیعی مستقل از خصائص مادی بود. امالاك ذات واقعی جواهر را با «ساختمان واقعی درونی اشیاء که عموما درجواهر نامعلومند وکیفیات قابل کشف آنها برآن متکی هستند» یکی دانست، یعنی کیفیات اولی (مادی) ذرات دقیقه. دربرخی عبارات کتاب چهارم لاك ظاهراً چنین معتقد می شود که اگر جهان در یك مورد به حکم تجربه جز این می بود ـ یعنی اگر ما «حواسی به حدکافی دقیق» میداشتیم که کیفیات اولای ذرات دقیقهٔ جواهر را کشف کنیم ـ مـی بایست بتوانیم تمامی خصائص آن ذوات را استنتاج کنیم ، گوئی به وسیله نوعی ارتباطات نیمه منطقی واجب به یکدیگر مرتبط هستند و محتاج مشاهده نیستند، بلکه برای دنبال کردن راههای دقیق خود محتاج قدرت استنتاج هستند. هابس یا دیگران اعم از هرگونه تلمیحی که ممکنست دراین موضوع داشته باشند، تا فرضیهٔ انقلابی هیوم مطرح نشده بود به این امر توجه حاصل نشد که رابطه بین کیان های طبیعی منطقاً مشخص نه می تواند اصولا استنتاجی باشدنه بالبداهه معلوم ، که روابط بین ساختمانهای دقیق اتمی لاك، هرقدرهم لطیف باشند وبه وسیله حواسی

ولو بسیار دقیق کشف شوند ، وسایرخصائص متکلف تروکبری‌تر شیئ مادی، فقط می‌توانند موارد مشاهده یااستدلال استقرائی‌یاحدس ملهم‌باشند ونه‌استنتاج قیاسی- نیمه ریاضی. لاك احیاناً اعتراف می‌کند که حتی اگر حواس ما برای کشف کیفیات اولای‌ذوات‌دقیقه به‌حدکافی‌دقیق‌می‌بودند، بازهم ما بواسطه‌جهلی که نسبت به ارتباط بین‌اینها وخصائص‌کلی وبزرگ داریم، سرگردان‌میشدیم؛ اما باز دراینجا ظاهراً چنین می‌اندیشد که این‌جهل واقعیتی تجربی است، و اگر این‌جهل برطرف می‌شد بازما بایست‌علم استنتاجی‌برطبیعت میداشتیم. بطور خلاصه مسأله استقراء (دربارهٔ ماهیت استدلال که به ما اجازه میدهد ازمعلوم به کمتر معلوم یا مجهول‌حرکت‌کنیم) برای لاك یك مسأله منطقی نیست بلکه نتیجه بغرنج بودن جهان است که حواس ضعیف وقوای استدلال ما رامنکوب میسازد. بدین نحولاك معرفت بشری را به‌مقدار بسیار ناچیزی تقلیل می‌دهد. عموم قضایای‌کلی فقط دربارهٔ صور ماهستند، وچیزی دربارهٔ وجود اشیاء در جهان واقعی به‌ما نمیگویند. حد اکثری که میتوانند درباره جهان به‌ما بگویند یك چیز فرضی است ، یعنی این‌که اگر شیئ خصائصی داشته باشد («به یك صورت ذهنی معین جواب دهد») درآن صورت باید(وماهیت این«باید» غیر واضح مانده است) برخی خصائص دیگر نیز داشته باشد. اما اینکه اشیائی با خصایص معینی موجود هستند یانه ما نمی‌توانیم بدانیم.

لاك سه‌گونه قضیه راکه مدعی استمامی‌توانیم‌بدانیم به این مبحث‌اضافه می‌کند. این‌قضایا وجود اشیاء خاص را درجهان تصدیق می‌کنند:

(الف) هریك ازما نسبت به وجود ذهن خودمعرفت وجدانی‌دارد.

(ب) ما به وسیله استنتاج بر وجود خدامعرفت داریم.

(ج) ما نسبت به وجود اشیاء خاص در خارج از خود معرفت احساسی داریم .

قبلا دیدیم که لاك به موجب تعریف خود نمی‌بایست معرفت احساسی را اصلا معرفت بنامد. دلیل‌استنتاجی‌دروجودخدامتکی‌برمقدمات مابعدالطبیعی

منسوخ است که برای خوانندهٔ بعدازقرون وسطی فاقد نور حکمت است. معرفت وجدانی تصوری، ما بروجود اذهان خود ما(لاك احتجاج معروفCogito«من فکر می‌کنم» را بدون تغییراتخاذ میکند) متعلق به تاریخ مغالطات‌دکارت‌است. صرفنظر از جزء آخری(معرفت ما بر اذهان خود) لاك بامجموعه یی ازقضایا مواجه می‌شود که چون بر «توافق وعدم توافق معانی ما»اتکاء دارند، مربوط به جهان واقعی نیستند ، واین قضایـاراما نـاگزیرامروز«تحلیلی» می‌خوانیم. لاك به وسیلهٔترکیب عقاید مختلف‌که درحدخود نامقبولند وتألیف‌آنهامحالست به تحدیدمعرفت بشری درحدوداین‌پرگارماخولیائی ناگزیر شده‌است: اصرار در معیارریاضی ـ استنتاجی یقین در معرفت؛ فرضیه نموداری معرفت‌که دنیای واقعی راازهمان ابتدا طرد کرده است، نمونه مکانیکی‌ذهن، و بالاخره‌اعتقاد غیر تجربی به وجود قدرتی برای معرفت وجدانی کـه دربرخی موارد توأم‌با حسن تصادف درعرصه‌ای‌که‌ره سپری درآن مشاهده وتجربه وحافظه واستدلال استقرائی‌بس مشکلترومتعب‌تراست، راه‌میان بری‌به ماعرضه می‌داردکه‌میتوانست در صورتی که جهان جز این میبود ، غائله این روشهای غیرکافی را بکلی برطرف سازد .

این‌بود خطاهاولغزش‌های لاك. امتیازات‌اوبسیارعظیمند. سؤالاتی مطرح ساخت کـه جوابهای آنهـا به وسیلهٔ فیلسوفـانی بانبوغی عظیمتر فلسفه تجربی معاصر رابه وجود آوردند، رابطه بین انتقاد فلسفی وعمل وجریانات علمی و اندیشه را بـرقرار سـاخت ، و زبانی مفهوم بکار بر دو بـدین وسیله جادوی اصطلاحات اسکولاستیك و مکتب تعلی را منهدم ساخت‌که خود بزرگترین مانع در راه بیشرفت فکری بوده است .

فصل ۲

ولتر

ژان فرانسوا ماری آروئه (که خود نام ولتر را بدان افزود) در سال ۱۶۹۴ به دنیا آمد و مشهورترین فرد قرن هیجدهم گردید. وی شاعر و نمایشنامه‌نویس‌ومقامه پردازومورخ وداستان نویس وفیلسوف‌وآماتورعلمی‌بود، وعلت جاودان ماندن‌نامش نبوغ‌جدلی‌وقدرت سخریه‌ای است‌که درآن‌هیچکس تاکنون برابراو نشده است. وی دشمن سرسخت کلیسای روم و در واقع تمامی دستگاه مسیحیت کلیسائی بود ومحبوبترین و وحشت‌انگیزترین نویسندهٔ قرن بشمار میرفت وبوسیلهٔ استهزاء فراموش نشدنی وکشندهٔ خود بیش‌ازهریك از مخالفان‌نظم‌موجود، درتخریب‌اساس‌آن نظم مؤثر واقع‌شد. وی، که درعالم‌فکر وعلم‌الجمال دنیای متمدن زمان خود حاکم مطلق بود، در۱۷۷۸ دیده از جهان فروبست. ولتر فیلسوفی اصیل نبود، اماتأثیر بسیار در افزایش حیثیت وفهم فلسفهٔ اصالت تجربه جدید داشت. به‌نظر ولتر، ونیز بیشتر معاصران روشن رأی او،لاك آن نابغه‌ای بود که به روش بسیط واختیاری‌خود همان‌کار را برای ذهن بشری انجام داده بودکه نیوتن برای طبیعت‌کرده بود. وی،و نسلی که وی آنهمه در تربیت آن وآزاد ساختن آن‌کوشیده بود، معتقدبودند که بابکاربردن دقیق روانشناسی‌تکوینی ـ هرچندآن رابدین نام نمیخواندند ـ عمل هرچیز درانسان وطبیعت‌قابل توضیح است‌وخاتمه‌ای‌است‌برتمامی‌آن‌اسرار ظلمانی‌ووهمیات عجیب (یعنی‌میوه‌تنبلی وکوری ومماحکات عمدی) که‌به‌نامهای

معرفت‌اله و بعدالطبیعیات و سایر احکام مختفی یـا خرافات رواج داشت، که مکاران مدتها مردم‌کودن را بوسیله آن‌ها فریفته و جمایع کثیر را (که خود می‌کشتند و به غلامی میبردند تحت فشار قرار میدادند و استثمار میکردند) در ظلام جهل نگاه می‌داشتند. قسمتی‌که ذیلا نقل می‌شود شهادتی است شایسته از طرف ولتر دربارهٔ لاك بعنوان گسترندهٔ عظیم نور. قسمت منقول «بین ایمان ساده به علم تکوینی جدیداست که در تمام‌دورهٔ روشنگری اروپا اشتراك داشته است. رشد علـم نه فقط معرفت را نسبت به کائنات جهان و محتویات ذهن و طرز عمل آن‌ها در دسترس میگذارد، بلکه بمردم می‌آموزد که طبیعتشان ــ که جزئی از کل متوافقی‌است که« طبیعت » نامیده میشود ــ به چه‌چیزهائی‌حاجت دارد، وآن چیزها را چگونه باید به وسیله کم زحمت‌ترین ومؤثرترین‌وسایل تحصیل‌کرد، وبنـابراین چگونه عاقل ومتعقل وشادمان ونیك بود. برخی از فضائل ونقائص این مرأی‌نبیل‌که جزءً صحیح وجزءً توهمی است درتفسیرات مربوط به متون خاص لاك‌موردبررسی قرارگرفته است.

[از نامه‌های فلسفی

بسیاری از فیلسوفان داستان بلندگـرائی های روح رانـوشته‌اند، لکن اکنون دانشمندی پدید آمده است‌که بااتضاع بسیارتاریخ آن‌رابه رشته تحریر درآورده است. لاك خرد بشری را برابرمـردم گشوده است، چنانکه عالم تشریح بلند مرتبه‌یی مکانیزم بدن بشری راازهم میگشاید. همه‌جا باکمك‌مشعل فیزیك‌گاه دارای جسارت تأیید دارد، اماجرأت شك نیز دارد. بجای آنکه مجهولات مارا در یك تعریف عظیم جمع آورد، تدریجاً آنچه را مایلیم بدانیم مورد جستجو قرارمیدهد. کودکی راهنگام تولدش‌درنظرمیگیرد، وقدم به‌قدم پیشرفت اورا دنبال میکند: می‌بیندکه آن‌کودك باحیوانات چه‌وجه مشترکی دارد، ودرکجا بالاتر ازآنها قرارگرفته است؛ وهمه‌جا راهنمای اوشهادتی است که دردرون خوددارد یاآگاهی‌ای است براندیشه های خود او.]

فصل ۳

جرج بارکلی

جرج بارکلی (۱۷۵۳ - ۱۶۸۵) در ایرلند بدنیا آمد و همانجا تربیت شد، و بیشتر عمر خود را همانجا گذراند. استعداد درخشان خود رامیان بیست و سی سالگی نمایان ساخت. وآثاری که نام اورا جاودان ساخت همه پیش از سی سالگی او انتشار یافت. وی در سال ۱۷۲۵ درکالج تثلیث دوبلین تدریس میکرد، و در آن سال به فکر تأسیس کالجی دربرمودا برای تعلیم مرسلین مسیحی افتاد. نیکی ولطف فوق‌العاده وطبیعی وی چنان بود که بنا به شهادت تمامی کسانی که وی رادرك کردند، تقریباً توانست برای طرحهای خیرخواهانه مختلف خود ازحکومت عاری از احساس والپول وجوهی تحصیل کند. در تعقیب مقاصد تعلیمی ورسالتی خودمدت سه سال درنیوپورت‌واقع در رود آیلند اقامت گزید، ویکی ازکسانی بودکه به دانشگاه ییل کمك مالی کردند. در سال ۱۷۳۱ به انگلستان بازگشت، و درسال ۱۷۳۴ به مقام اسقفی‌کلوین Cloyne در ایرلند منصوب شد، ودرآنجاتا سال۱۷۵۲ ماند وبه نوشتن واداره‌اسقف نشین خودپرداخت، ودراین سال در آکسفورد اقامت گزید. یکسال بعد در آن شهرمرد، درحالی‌که بسیاری از مردم او را دوست میداشتند وعموماً درمرگ او ماتم گرفتند.

بارکلی را معمولا درآن واحد دقیق‌ترین منقد وجانشین مشروع لاك در نظر میگیرند، ونظریات اورا چنان عرضه می‌کنند که گوئی مکمل بی‌نظیر

وحلقهٔلازم تحول مکتب اصالت‌تجربه انگلیسی است- یاپلی است «طبیعی» بین مکاتب«شعور» لاك و«شکاکیت»هیوم. اما این نظر بیش ازنیمی ازحقیقت را بیان نمی‌کند. بارکلی قاطعاً به یك مفهوم‌معتقد به اصالت تجربه بود: سعی داشت‌بیان مفهوم ومرتبطی درباره جهان‌های«برونی» و«درونی» به دست دهدکه احراز حقیقت آنها فقط به وسیله مطابقهٔ مستقیم در تجربهٔ عادی روزانه بدون توسل به مکائد خاص بعدالطبیعی یا رجوع به‌کیان‌های اسرارآمیز ورای حدودحواس ممکن‌بود. بارکلی دراین جهت بیش‌از اینهاپیش‌رفت، وبه مباحث وجودمتعقلین قرن هندهم وجانشینان اسکولاستیك‌ایشان به‌نحوی اساسی‌تر ازلاك یاسابقین‌او او حمله‌ور شد . بدین مفهوم بارکلی حتی ازهابس نیز در اعتقاد به اصالت تجربه متعصب تر است اما دید وی بکلی بادید هابس یالاك فرق داشت ـ ودر حقیقت به‌یك مفهوم مستقیماً مخالف دید ایشان بود. هم هابس و هم‌لاك بالکل تحت نفوذ انقلاب علم روزگار خود بودند . هابس برآن‌شده بودکه روشهای علمی را مستقیماً به زمینه‌های اخلاقیات و سیاست و بطور خلاصه‌تری به منطق وروانشناسی بسط دهد. اما لاك بااحتیاط و اختیار بیشتری به‌همین‌کارپرداخت ونیزکوشید مکاتب علوم فیزیکی جدید راتفسیرکندکه آن رابرای‌شعورعام هم قابل فهم‌می‌کرد وهم‌با مکشوفات آن سازگار میساخت .وی‌ضمن‌سایرمحسنات پدر تمامی آن مفسرین وساده‌گردانان علوم است که می‌کوشند علوم راچنان عرضه‌کنند که‌گوئی نه فقط با شعورعام تناقض ندارد ، بلکه می‌تواند بادقت کمتر اما نه به‌نحو عاری ازصحتی، بانثر معمولی نیز بیان‌شود؛ ودرچنین کوششی خود ایشان گاه‌روشنی‌وگاه‌تاریکی برموضوع می‌افشانند، لغت‌نامه‌های مخصوص خود اختراع و فسانه های خود را تکثیر می‌کنند، و مانند سایر پژوهندگان معرفت‌به‌نوبت محتاج مفسرین‌ومتخصصین می‌شوند وآنها رابوجود می‌آورند، تاوقتی‌که حوائج مردم عادی واذهان ایشان‌که ساده معرفی‌شده‌اند، بالکل فراموش شوند.

اقتراب بارکلی بکلی مخالف این است . وضع او وضع یك مؤمن

مسیحی است (گفتیم که اسقف کلوین بود) با تمایلی به‌سوی تصوف. جهان برای او منظری از یك زندگی روحانی متداوم‌است، درو‌هلهٔ اول‌در ذهن خدا ودر وهلهٔ دوم دراذهان‌مخلوقات‌خدا، یا آدمیان. این برای بارکلی فرض یا نظریه فلسفی نیست ، بلکه مرآی مستقیمی است. وی در درجهٔ اول علاقمند است که آنچه راکه برای اودرآن واحد ملحدانه و غیر قابل فهم است ، انکار کند ـ شیٔ مورد انکار او (و مورد تصدیق برخی از فلاسفه) چیزی است به‌نام ماده که نه‌برای حواس‌قابل درك است نه‌برای تخیل، ومستقل است از اذهان‌اعم از الهی‌یا بشری، ومشخصات‌آن‌موجب می‌شوند که جهان چنان‌رفتار کند که‌می‌کند وموضوع خاص مطالعه مردم متعقل است . برای‌بارکلی‌این‌ها همه احلامند و منبع تمامی آشفتگی های ما اعم ازفکری وروحانی هستند. فلسفه او متوجه است به اثبات این امر که هیچ چیز موجود نیست مگر فعالیت روحانی، یعنی جریان آفرینندهٔ ارواح ـ روح لایتناهی خدا و ارواح متناهی مردمان ـ و متکی‌برآنها به‌عنوان‌مایحتوی‌یا تعدیل‌آنها: تجربه بشری ـ تخیل‌وحافظه وافکار وتوقعات‌ورؤیاها واحساسات‌وازهمه‌برتر‌حسیات که‌ترکیبات وجریان یافتن‌آن جهان خارجی هستند .

این مرآی عالم در آن واحد ازآن‌لاك تجربی‌تر است که درآن هیچ جایی برای‌اشیاء مادی مستقل از تجربه موجود نیست ـ این اشیاء قطعات غائی ماده‌اند وزیربناهای اسرارآمیزند که درآنهامدلولات حواس ذاتی نهفته است ولاك نه میتواند آنها را توضیح دهد ونه می‌تواند حذف کند ـ وضمناً مرآیی است که ریشه‌اش در نوعی اصالت روح قبل از رنسانس قرون وسطائی قرار دارد که هر چیزموجود را متشکل ازارواح وآنچه ارواح خلق میکنند یا ازآن لذت میبرند، تصور می‌کند . این مایحتوی مثبت فلسفهٔ مابعدالطبیعی بارکلی‌است .واما درمورد تناقضات وهمی که موجب‌آنهمه هیجان ودیرباوری گردید. این تضادهاسلاح جدل اوهستندکه برای حذف خرافاتی که‌فیلسوفان به نظر اوجهان راباآن انباشته‌اند تعبیه شده است : نخستین و پیش ازهمه در

در میان آنها مادهٔ بی‌جان است که خلق نشده و به خودی خود موجود است و بر هیچ چیز متکی نیست. دومین آنها اسنادات است ـ یعنی کلیات یا خاصه‌های اشیاء اعم از عظمت ریاضی یا کیفیات حسی و نسبتهائی که نه فقط پیروان افلاطون یا ارسطو درهمهٔ ادوار وضع مستقل مشابهی به آنها بخشیده‌اند، بلکه پیروان دکارت ولایب نیتز نیز چنین کرده‌اند و خودلاك نیز (هرچند باعدم اطمینان و بنحوی مشکوك) چنان کرده است. بحث مشهور و نیرومندی که طی آن بارکلی می‌کوشد «این چیزهارا» که برای اوفسانه‌ها واغتشاشات ذهنی عمده اصالت تعقل واصالت ماده‌اند رفض کند، وبیان او دراینکه چگونه واژه‌ها وفسانه‌ها به اشیاء مرتبطندواجد چنان درخشندگی اصیل وزیبائی است که دیگر بارهرگز درفلسفه مغرب زمین کسی بدان دست نیافته است . قسمتهای زیر از رساله‌یی در باب اصول معرفت بشری انتخاب و نقل شده است.

[مقدمه

۶. بمنظور آماده ساختن ذهن خواننده برای درك آسانتر مطالب بعدی حق آنست که تاحدی بوسیله مقدمه‌ای درباره ماهیت وسوءاستفاده اززبان نکاتی گفته آید . اما ایضاح این مطلب تاحدی مرا وادار می‌کند که با بذل توجه بآنچه ظاهراً تأثیر بسزائی دردشوارساختن تأمل داشته وموجب خطاهای بیشمار واشکالاتی در تقریباً تمامی قسمتهای معرفت شده‌است ، طرح خود را از پیش بیان کنم. و آن این عقیده است که ذهن قدرتی دارد برای قالب دادن به صور انتزاعی یا مفاهیم اشیاء . آن کس که بالکل نسبت به آثار و مباحثات فیلسوفان بیگانه نباشد لامحاله باید تصدیق کند که قسمت معتنابهی از آن مباحثات صرف معانی انتزاعی شده است. این صور بنحو خاص‌تری چنین تصور شده‌اند که موضوع علوم معروف به منطق وفلسفهٔ مابعدالطبیعه هستند، ونیز موضوع آنچه مجردترین وعالی‌ترین دانش‌ها دانسته شده ودرتمامی آنها شخص کمتر مسأله‌ای رامی‌یابد که بدان نحو مورد رسیدگی واقع شده باشد ووجود آنها را در ذهن تصور

نکند و این که خوب با آنها آشناست .

۷. ازهمه جانب قبول شده است که کیفیات یا حالات اشیاء هرگز واقعاً طوری وجود ندارند که هریك از آنها جداگانه به خودی خود وجدا ازتمامی دیگران موجود باشد، بلکه چنان آمیخته اند که گویی چندتا از آنها در یك شیٔ واحد معاً موجود است. واما می گویند که ذهن چون می تواند هر کیفیت را جداگانه یا مجرد از کیفیات متحد با آن مورد توجه قرار دهد، بدین وسیله برای خود صور انتزعی تشکیل می دهد . مثلا شیٔ به وسیلهٔ باصره ذوابعادورنگین ومتحرك درك می شود: ذهن این صورت آمیخته یامرکب را به اجزاء سادهٔ آن منحل می سازد وباملاحظهٔ هریك به تنهائی ومجزا ازبقیهٔ صور انتزاعی بعد ورنگ و حرکت راتشکیل می دهد. این عمل دال براین نیست که وجود رنگ یاحرکت بدون بعد ممکن باشد؛ بلکه فقط نشانه آنست که ذهن می تواند بوسیله تجرید صورت رنگ رابدون بعد وصورت حرکت رابدون رنگ وبعد بوجودآورد.

۸ . ونیز ذهن چون مشاهده کرده است که در ابعاد خاص که بوسیلهٔ حس درك شده اند چیزی است مشترك ومشابه در تمام، و برخی چیزهای خاص دیگر، مانند این یاآن شکل یا عظمت، که آنها را از یکدیگر مشخص میسازند، ذهن جداگانه بهریك از آنها توجه می کند یا به خودی خود خاصه مشترك را بر می گزیند. و ازآن انتزاعی ترین صورتی ازبعد را میسازد که نه خط است ونه سطح ونه جامداست ونه شکل محجمی دارد، بلکه صورتی است بالکل منقطع ازتمامی اینها. وبهمین نهج ذهن، با اخراج رنگهای خاصی که بوسیله حس درك شده اند وفقط حفظ آنکه درتمامی آنها مشترك است، صورتی ازرنگ بطور انتزاعی میسازد . این صورت نه سرخ است نه آبی ونه سفید ونه هیچ رنگ معین دیگری. وبهمین نهج با در نظر گرفتن حرکت بطور انتزاعی نه فقط از جسم حرکت کرده، بلکه عیناً از شکلی که حرکت رسم می کند و از تمامی

جهت ها وسرعتهای خاص ،صورت انتزاعی حرکت تشکیل می‌شود، که‌متساویاً با تمام حرکات خاص از هـر گونه که توسط حس درك توانند شد ، تطبیـق می‌کند .

۹ . وهمچنانکه ذهن نزد خود صورت انتزاعی کیفیات یـاحالات را تشکیل میدهد، به وسیله همان تدقیق یا انفکاك ذهنی صور انتزاعی وجودهای مرکب‌تر را حـاصل میداردکه شامل چندکیفیت همبودهستند. مثلا ذهن‌پس‌از مشاهدهٔ شباهت حسن وحسین وتقی به یکدیگر در بعضی وجـوه مشترك شکل وسایرکیفیات، ازصورت‌مرکب یا ممزوجی‌که ازحسن وحسین وهرشخص‌خاص دیگری داردآن صورت راکه خاص‌هریك از ایشان است بیرون میگذارد وفقط آنچه را در تمامی ایشان مشترك است حفظ می‌کند. و بدین وسیله یك‌صورت انتزاعی میسازدکه درآن تمامی جزئیات متساویاًاشتراك دارند ،وکلیه اوضاع واحوال وافتراقـاتی‌که ممکنست آن صورت را به وجود خـاصی متعلق سازد بالکل ازآنها منتزع ومنقطع می‌سازد . وبدین نهج گفته میشودکه ما بصورت انتزاعی انسان یا اگر بهتر بخواهید بشریت یا طبیعت بشری می‌رسیم، کـه گرچه صحیح است که در این صورت رنگ شمول دارد ،زیراکـه هیچ‌انسانی نیست‌که رنگ نداشته بـاشد، امااین امرنیز درست است که آن رنگ میتواند نه سفید باشد ونه سیاه ونه هیچ رنگ دیگری ، زیراکه رنگ بخصوصی‌نیست که مردم همه درآن سهیم باشند. بهمین نهج‌قد نیزشمول دارد ، واما آن‌قدنیز نه بلند است ونه‌کوتاه و نه میانه، بلکه چیزی است منتزع از تمامی اینها، و همچنین است درمورد بقیه خواص.بعلاوه ، چون‌انواع‌عظیمی از سایرمخلوقات هستندکه دربرخی اما نه درتمامی صورت مرکب‌انسان سهیمند، ذهن با بیرون گذاردن آن قسمتها که خاص انسانند وفقط با حفظ آن قسمتها کـه درتمامی مخلوقات زنده مشترکند ، صورت حیوان را تشکیل میدهدکه نه فقط ازتمامی افراد خاص انسان بلکه تمامی‌پرندگان وجانوران وماهی‌ها وحشرات،منتزع

میسازد . اجزاء مشکل صورت انتزاعی حیوان عبارتند ازجسم وزندگی وحس وحرکت ذاتی . واما منظور ازجسم عبارتست ازجسم بدون هرگونه شکل یااندام خاص، زیرا هیچ شکل یا اندامی نیست که در تمامی حیوانات‌مشترك باشد جسم انتزاعی همچنین بدون پوشش است اعم از مویا پایافلس و غیره ، ونیز در عین حال غیر برهنه است : زیرا که موویروفلس و برهنگی خصائص مشخصه حیوانات خاصند وبهمین دلیل از صورت انتزاعی خارج میشوند ، و بهمین نهج حرکت ذاتی نباید راه رفتن باشد یاپرواز یا خزیدن ؛ مع‌الوصف حرکت است ، اما حرکتی‌که تصورچگونگی آن آسان نیست .

۱۰ . و اما اینکه آیادیگران این قدرت اعجاب‌آور تجرید معانی‌خود را دارند یانه، خود بهتر می‌توانند گفت. لکن من درحد خود حقیقتاً می‌بینم که قدرت تخیل یانمودار ساختن صور اشیاء بخصوصی راکه درك کرده‌ام‌دارم، همچنین قدرت ترکیب وتقسیم آنها رابطرق مختلف دارم . می‌توانم انسانی‌را تخیل کنم که دو سر داشته باشد، یابالاتنهٔ انسانی را تصورکنم که به‌بدن‌اسبی چسبیده باشد. میتوانم دست یا چشم یابینی راهریك بنحو منتزع یاجدا ازبقیه بدن در نظر آورم. واما هرگونه دست یا چشمی راکه تخیل‌کنم باید شکل و رنگ بخصوصی داشته باشد . بهمین نهج آن صورت انسان‌که من برای خود تشکیل میدهم باید یا سفید باشد یا سیاه یـا گندمگون ، راست باشد یا خمیده بلند باشد یاکوتاه، یـا میانه بالا. نمیتوانم باهیچگونه سعی اندیشه آن معنی انتزاعی را که فوقاً شرح‌شدتصورکنم . ونیز عیناً برای من‌محالست که‌صورت انتزاعی حرکت‌رامشخص‌ازجسم متحرك وبدانگونه‌که ضمناً نه‌تند باشد، نه‌کند و نـه منحنی و نـه مستقیم ، برای خود تشکیل دهیم ؛ وهمین را میتوان در بارهٔ تمامی صور کلی انتزاعی از هـر قبیل بیان کـرد . بـرای بیان ساده منظور اعتراف می‌کنم کـه می‌توانم بـه یك مفهوم عمل تجرید را انجام دهم ، چنانکه هنگامی که اجـزاء خـاص یـا کیفیاتی را مجزا

از دیگران ملاحظه می‌کنم که هرچند با آنها درشیئی متحدند، با این وصف این امر را درنظر میگیرم که ممکن است حقیقتاً بدون آنها موجود باشند. اما منکرم که بتوانم آن کیفیات راکه امکان ندارد چنان مجزا موجودباشند، ازیکدیگر منتزع سازم یا جداگانه تصورکنم، یابتوانم یك صورت‌کلی بوسیله تجرید از جزئیات بنحو سابق‌الذکر تشکیل دهم‌و دونحوهٔ اخیر قبول‌های صحیح عمل‌انتزاعند. ودلیلی‌برای این‌تصور دردست است‌که غالب مردم‌تصدیق خواهندکردکه وضع مرا دارند. عموم مردم‌که ساده وبیسوادند هرگزمدعی تجرید مفاهیم نمیشوند. گفته‌اندکه صور انتزاعی دشوارند وبدون زحمت و مطالعه حاصل نمیشوند. بنابراین میتوانیم حقاً چنین نتیجه بگیریم‌که اگر چنین مفاهیمی موجودباشند فقط منحصر به دانشمندانند.

۱۱. پس امتحان می‌کنم‌که ببینم در دفاع ازمکتب تجرید چه می‌توان مدعی شد ومی‌کوشم اگر بتوانم‌کشف‌کنم که چه چیز مردم متأمل را بدان متمایل میسازدکه چنین عقیدهٔ دور از شعورعام را تقبل‌کنند. در این اواخر فیلسوف شایستهٔ احترامی بوده است که‌چون‌ظاهراً داشتن صورت‌کلی‌انتزاعی را عظیم‌ترین تفاوت از لحاظ فهم بین انسان وحیوان‌انگاشته است، آبروی بسیار برای این عقیده فراهم‌آورده. این فیلسوف میگوید «داشتن صورکلی چیزی است که تمییزکاملی بین انسان وحیوانات میگذارد و مزیتی‌عالی است که قوای حیوانات بهیچوجه بدان دست نمی‌یابد. زیرا واضح‌است‌که ما هیچ نشانه واثری درآن‌ها نمی‌بینیم که ازعلائم کلی برای صور کلی استفاده‌کنند. واین امر بما حق می‌دهدکه تصورکنیم حیوانات قوه‌تجرید یاساختن صورکلی را ندارند، زیرا هیچ استفاده‌یی از الفاظ و هرگونه علائم‌کلی دیگر بعمل نمی‌آورند.» و اندکی بعد میگوید: «بنابراین بگمانم میتوانیم چنین فرض کنیم‌که ممیزبین نوع حیوانات ازنوع انسان‌همین است. این است آن‌اختلاف خاص که این دو رابالکل مجزا وسرانجام چنین فاصله‌ای میان آنها ایجاد

می‌کند. زیرا اگرحیوانات فرضاً صورت ذهنی هم داشته باشند وماشین محض نباشند (چنانکه چنین انگاشته‌اند) نمیتوانیم منکر شویم‌که خردی دارند. بر من واضح می‌نماید‌که برخی ازحیوانات دربرخی موارد همچنانکه حس‌دارند خرد نیز دارند؛ اما این تنها درصور خاص است به همان نحوکه آنها رااز حواس خوددریافت میدارند. بهترین این حیوانات محدودند به حدود آن مرزهای باریك وبگمان من قوهٔ عظمت بخشیدن به آن صور رابه وسیلهٔ نوعی تجرید ندارند.» من فی‌الفور با این مصنف دانشمند موافقت میکنم که قوای حیوانات بهیچوجه نمیتواند بتجرید دست یابد. اما اگراین‌امرخاصیت‌مشخص نوع حیوانات گردد، میترسم عدهٔ زیادی‌که نام‌انسان دارندبایدجزء حیوانات بشمار آیند. دلیل مذکور در اینجا که‌به موجب آن ما دلیلی دردست نداریم که فکرکنیم حیوانات صورکلی انتزاعی دارند، اینست‌که ما درآنها استفاده از الفاظ یا هرگونه علائم‌دیگری رانمی‌بینیم: واین بر اساس این تصوراست که استفاده از الفاظ متضمن داشتن صورکلی‌است.وازاینجاچنین‌لازم‌می‌آیدکه انسان که زبان بکار می‌برد، میتواند صورذهنی خود را مجرد یا کلی سازد. اینکه مفهوم احتجاج آن مصنف چنین است اندکی بعد از جوابی به‌یك‌سؤال که در جای دیگر مطرح ساخته است، بر می‌آید: «چون اشیاء موجود فقط جزئیات هستند، چگونه است‌که ما به‌کلیات می‌رسیم؟» جوابی‌که داده است‌این است:«الفاظ کلی میشوند به وسیلهٔ کلی شدن علائم صور.» اما چنین مینمایدکه واژه‌ای‌کلی میشود بدین وسیله که علامت میشود، نه علامت‌کلی انتزاعی، بلکه علامت صور متعدد جزئی، که هریك از آنها را بدون تفاوت به ذهن القاء می‌کند. مثلا هنگامیکه‌گفته می‌شود «تغییر حرکت متناسب است بافشاروارد» یا اینکه«هرچیز که واجد سطح باشد قابل تقسیم است» این قضایا راباید در بارهٔ حرکت وسطح بطورکلی درك‌کرد؛ و مع‌الوصف چنین لازم نمی‌آید که این قضایا به‌اندیشه من صورت حرکت رابدون جسم متحرك یابدون هرگونه جهت وسرعت معین القاءکنند. یااین‌که من باید صور کلی انتزاعی از سطح

را در نظر بگیریم که نه خط است نه سطح نه جامد نه بزرگ نه کوچك نه سیاه نه سفید نه سرخ و نه هیچ رنگ معین دیگری . فقط بطور ضمنی گفته میشود که هر گونه حرکت خاصی که در نظر بگیریم، اعم از این که تند یا کند باشد و عمودی و افقی یا مایل، یا در هر شیئی که باشد، حکمی که درباره آن میشود بیکسان مصداق دارد. چنانکه حکم دوم دربارهٔ هروسعت خاصی صدق می کند صرفنظر از اینکه خط یا سطح یا حجم باشد وصرفنظر از اینکه فلان اندازه یا شکل را داشته باشد.

۱۲ . بامشاهدهٔ اینکه چگونه معانی کلی میشوند می‌توانیم بهتر حکم کنیم که چگونه الفاظ کلی می‌شوند . ودر اینجا باید توجه کرد که من مطلقاً منکر وجود معانی کلی نیستم، بلکه فقط منکر وجود صور کلی انتزاعی هستم، زیرا در عباراتی که فوقاً نقل شد ودر آن ذکری از صور کلی رفت ، همواره چنین تصور شده بود که این صور به وسیله تجرید یا انتزاع تشکیل می‌شوند بنحو مندرج در قسمتهای ۸ و۹. واما اگر ما معنی‌یی به الفاظ خود ملتحق سازیم وتنها دربارهٔ چیزی صحبت کنیم که می‌توانیم تصور کنیم، بگمانم تصدیق خواهیم کرد که معنی‌یی که چون درحد خود لحاظ شود جزئی است، بدین وسیله که نماینده یا جانشین سایر معانی جزئی ازهمان نوع شود، کلی میشود . اکنون این مطلب را باذکر مثلی واضح می کنیم. فرض کنیم که مهندسی روش تقسیم خط به دو جزء مساوی رانشان می‌دهد. مثلا خط سیاهی به طول دوسانتیمتر میکشد. این خط، که درحد خود خط جزئی است با توجه بمفهومی که پیدا کرده است کلی است؛ زیرا بنحوی که درآنجا بکاررفته است نمایندهٔ تمامی خطوط جزئی است عموماً؛ بنحوی که آنچه بوسیلهٔ آن نمایش داده شده است از تمامی خطوط یا به عبارت دیگر از خط بطور کلی نمایش داده شده است . و همچنانکه آن خط جزئی بوسیلهٔ علامت شدن کلی میشود، بهمین طریق اسم «خط» که چون مطلقاً در نظر گرفته شود جزئی است ،اکنون که علامت شده است کلی است؛ وهمچنانکه آن قبلی کلیت خود را مدیون علامت خط کلی یا انتزاعی بودن

نیست ، بلکه مدیون تمامی خطوط مستقیم جزئی است که ممکن است موجود باشند ، بهمین نهج این یك را باید چنان تصور کرد که کلیت خود را از همان علت مأخوذ میدارد، که عبارت باشد از خطوط جزئی مختلف که بدون تفاوت مورد تبیین آنست .

۱۳. برای آن که دید واضحتری ازماهیت صور انتزاعی وموارداستعمالی که برای آنهالازم فرض شده است به‌خـواننده ارائه شود ، یك عبارت دیگر (ازکتاب لاك) نقل می‌کنم بدین‌مضمون: «صور انتزاعی برای کودکان یاذهان غیر ورزیده مانند صورجزئی آسان‌یاآشکارنیستند .واگربر اذهان بزرگسالان چنین‌می‌نمایندفقط بواسطه استفادهٔ دائمی‌وآشنایی‌آنانست که‌باین‌صورت‌درآمده. زیرا چون ما به دقت درباره آنها بیندیشیم ، خواهیم دید که صورکلی افسانه‌و اختراع ذهن‌و واجد اشکالند وباین سهولت که ما مستعد تصورآنیم خود را تسلیم نمی‌کنند. مثلا، آیاتشکیل‌صورت‌کلی‌مثلث(که ضمناًهیچیك ازانتزاعی‌ترین و شاملترین ودشوارترین صورنیست) مستلزم زحمت ومهارت نیست. زیرا آن مثلث‌کلی باید نه مایل باشد نه مستطیل نه متساوی‌الساقین‌نه متساوی‌الاضلاع و ونه مختلف‌الاضلاع؛ بلکه درآن واحد همه اینهاباشد وهیچیك نباشد. درواقع آن صورت چیزیست غیرکامل که نمیتواند موجود باشد؛ صورتی‌است که در آن چند صورت مختلف ونامتجانس با هم جمع‌آمده‌اند . راست استکه‌ذهن‌در این‌حال‌غیرکامل محتاج چنین‌صوری‌است، وبخاطرسهولت‌ارتباط وتوسعه‌معرفت که نسبت به‌هردو طبیعتاً بسیار متمایل است ، حداکثر شتاب را برای تحصل آن صور معمول می‌دارد، با این وصف شخص در این گمان محق است که اینگونه صورنشانه‌های عدم کمال ماهستند؛ لااقل همین‌کافیست که نشان دهد انتزاعی‌ترین وکلی‌ترین صور آنها نیستند که ذهن اول وآسانتر ازهمه‌باآنها آشنا می‌شود، ونه‌آنهائی‌که مألوف قدیمترین معرفت اوهستند.» (کتاب‌چهارم فصل هفتم، بند نهم.)اگر فردی قدرت آنرا دارد که درذهن خود چنین

صورتی ازمثلث که دراینجا وصف شد تشکیل دهد، ادعای این که اورا بتوان به نیروی بحث ازچنین تصوری خلع کرد، بیهوده است، ومن نیز چنین کوششی بکار نخواهم برد. تنها چیزی که برآن مایلم این است که خواننده کاملا ویقیناً خود رامطلع سازد که آیا چنین صورتی دارد یا نه. وبگمان من اینکار برای هیچ کس چندان دشوار نیست. چکار از این آسانتر است که هر کس اندکی درون اندیشه‌های خود بنگرد، ودرآنجا بیازماید که آیا صورتی دارد یا می‌تواند داشته باشد که با شرح مثلث در این مقال متطابق باشد، یعنی مثلثی که «نه مایل باشد، نه مستطیل، نه متساوی‌الساقین ونه متساوی‌الاضلاع ونه مختلف‌الاضلاع، بلکه تمامی وهیچیك ازاینها درآن واحد»؟

۱۶. اما اینجا ازما خواهند پرسید چگونه می‌توانیم بدانیم که قضیه‌یی نسبت بتمامی مثلث‌های جزئی صحیح است، جزدرصورتی که اول آن قضیه را نسبت بصورت انتزاعی مثلث آزموده باشیم که عیناً باتمام مثلثها مطابق باشد؟ زیرا از امکان ثبوت توافق خصیصه‌ای دریك مثلث جزئی چنین برنمی‌آید که آن خصیصه عیناً متعلق به‌هر مثلث دیگری باشد که ازهر لحاظ باآن مثلث یکی نیست. مثلا پس ازاثبات تساوی سه مثلث متساوی‌الساقین با دو قائمه، نمیتوانم نتیجه بگیرم که این خصیصه باتمامی مثلث‌های دیگر که نه زاویه قائمه دارند ونه دوبر مساوی، موافق است. بنابراین چنین مینماید که برای یقین به‌اینکه این قضیه عموماً صدق می‌کند یا باید آنرا درمورد هر مثلث جزئی اثبات کنیم، واین محالست، یا یك بار بصورت انتزاعی مثلث، که درآن تمامی جزئیات بدون تفاوت صحیح‌اند وصورت تمام مثلث‌ها بوسیله آن نموده شده‌اند. وبدین فرض جواب می‌دهم که هرچند آن صورتی که بهنگام اثبات قضیه به آن توجه دارم، اگر مثلا از متساوی‌الساقین قائم‌الزاویه‌ای با اضلاعی بطول معین باشد، مع‌الوصف میتوانم یقین کنم که آن خصیصه نسبت بتمامی مثلث‌های قائم‌الزاویه، بهر اندازه که باشد، صدق می‌کند. زیرا نه زاویه قائمه درعمل اثبات سهمی دارد نه تساوی ونه طول معین اضلاع. راست است که شکلی

که من در نظر دارم شامل تمامی این جزئیات هست ؛ اما در دلیل قضیه هیچ اشاره‌ای به آنها نمی‌شود. گفته نمیشود که سه زاویه به‌آن جهت مساوی‌دو زاویه قائمه‌اند که یکی ازآنها قائمه‌است، یا به این دلیل که دوضلع آن زاویه متساوی‌الطولند. واین بطورکافی نشان می‌دهد که زاویهٔ قائمه‌ممکنست مورب و واضلاع مثلث غیرمساوی بوده باشند وبااینهمه اثبات‌صحیح باشد. وبهمین دلیل من نتیجه می گیرم که‌آن خصیصه که من‌اثبات کردم نسبت به‌مثلث متساوی‌الساقین قائم‌الزاویه‌ای صادق است ، درباره هرمثلث حادالزاویه یا مختلف‌الاضلاعی صدق میکند ، ونه بواسطه آنکه قضیه معنی انتزاعی مثلث را اثبات کرده‌ام . ودر اینجا باید تصدیق کرد که انسان می‌تواند شکلی را صرفاً مثلث تلقی کند بدون توجه به‌کیفیات خاص زوایا یا روابط اضلاع. تااین‌حد شخص میتواند انتزاع کند . اما این هیچوقت ثابت نخواهدکرد که انسان میتواند صورت متناقض‌کلی‌انتزاعی‌مثلث راتشکیل‌دهد. بهمین‌نهج ما میتوانیم‌حسن راتااین‌حد انسان‌تلقی‌کنیم، یا تااین‌حد حیوان، بدون تشکیل صورت‌انتزاعی‌سابق‌الذکر چه درمورد انسان وچه‌درمورد‌حیوان؛ زیراکه ماکل‌مایدرك‌را لحاظ‌نمی‌کنیم.

۱۸. اکنون به مطالعه منبع‌این مفهوم رایج میپردازم‌که بنظرمن زبان است . یقیناً هیچ‌چیز کمتر ازخود خردنمیتواند منبع عقیده‌ای چنین‌عام‌القبول باشد . حقیقت این نکته همچنانکه از سایر دلایل بر می‌آید از اعتراف صریح تواناترین حامیان صور انتزاعی بر می‌آید که تصدیق میکنند اینها بمنظور نامیدن ساخته شده‌اند ؛ وازآنجا نتیجه واضح این است‌که اگر چیزی به عنوان نطق یاعلائم کلی نمیبود، هرگزاندیشه تجرید موجودنمیشد. رجوع کنیدبه‌کتاب‌سوم فصل ششم بند۳۹وسایرقسمتهای«مقامه‌ای درفهم‌انسان». بنا بر این روشی را که درآن واژه‌ها به مبنای آن اشتباه کمك کرده‌اند می‌آزمائیم ــ بنابراین اول چنین فرض شده‌است که هرنام یك معنی دقیق و مسلم دارد یا باید داشته باشد، که مردم را متمایل به‌آن‌میسازدکه تصورکنند

برخی صور انتزاعی معین هستند که معنی صحیح وفقط بلافصل هر اسم کلی را موجب می گردند ؛ که به وسیلهٔ وساطت این صور انتزاعی است که اسم کلی مبین هرچیز خاصی میشود .درحالیکه حقیقتاً چنان چیزی که بصورت یك معنی دقیق وقطعی بهر اسم کلی ملتحق باشد وجودندارد، زیراکه همه آنها بیکسان تعداد زیادی از صور خاص رامینمایند. واینها همه بطور آشکار ازآنچه گفته ایم بر می آید، وبا اندك تأملی برهمه کس آشکار خواهد شد. به آنچه گفتیم چنین ایراد خواهد شد که هرنام که تعریفی دارد بموجب آن تعریف بیك معنی معین محدود شده است . مثلا مثلث را چنین تعریف کرده اند که «سطح مستوی ست محدود به سه خط مستقیم» وبموجب این تعریف این نام محدود است به اشاره به یك معنی معین ونه معنی دیگری. به این ایراد چنین جواب می دهم که درتعریف گفته نشده است که سطح بزرگ است یـا کوچك، سیاه است یاسفید ، یاآنکه اضلاع کوتاهند یابلند، مساویند یا غیر مساوی،واینکه آن اضلاع باچه زوایائی نسبت بهیکدیگر متمایلند؛ در تمامی اینها ممکنست تغییرات بسیارموجود باشد وبالنتیجه یك صورت ثابت موجود نیست که معنی واژه مثلث را محدودسازد. حفظ مستمر یك نام برای یك تعریف یك عمل است وواداشتن آن همه جا برای نمایاندن یك صورت، عملی دیگر: آن واجبست واین بیهوده و غیرعملی.

۱۹. اما برای بدست دادن شرح بیشتری دربارهٔ اینکه چگونه واژه‌ها مکتب صور انتزاعی را پدیدآوردند، باید توجه داشت که این عقیده‌یی مقبول است که زبان هدفی ندارد مگر انتقال صور یا مفاهیم ذهنی ، واینکه هراسم مبین جانشین صورتی است. چون چنین است ، ومسلم است که اسامی، که هنوز بکلی غیرمبین تصور نمیشوند ، همواره صورجزئی قابل تصوری رانشان نمیدهند، فی‌الفور چنین نتیجه گرفته میشود که جانشین مفاهیم انتزاعی هستند. اینکه میان افراد متأمل اسامی بسیار مورد استفاده هستند که همواره برای دیگران صور جزئی معینی رانمی نمایانند ، یا در حقیقت هیچ چیز را نشان نمی دهند ،

چیزی است که هیچکس منکر نخواهد شد ، وانـدك توجهی معلوم خواهد ساخت که (حتی در محدودترین استدلالات) واجب نیست که اسامی مبینی که جانشین صور هستند هـر بار کـه به‌کار برده می‌شونـد آن صوری را در فهم برانگیزند کـه به‌جانشینی آنها برگزیده شده‌اند : که نام‌ها در خواندن و بحث در اغلب موارد چنان بکار برده میشوند که حروف درجبر، که در آن هرچند کمیت خاصی بوسیله حرفی معین می‌شود ، برای پیشرفت صحیح لازم نیست کـه هرحرف در هر قدم آن کـمیت خاص راکه به جانشینی آن معیـن شده بود به ذهن متبادر سازد.

۲۰. اضافه براین انتقال صور بوسیلهٔ الفاظ بر خلاف تصورعموم، تنها و بزرگترین هدف زبان نیست . هدفهای دیگری‌هم هستند ازقبیل بر انگیختن عاطفه‌یی وترغیب به‌عملی یابازداشتن آن، و قراردادن ذهن دروضع بخصوصی که زبان نسبت‌به‌آن دربسیاری موارد صرفاً منقاد است وگاه بالکل محذوف، وآن هنگامی است که این مقاصد بدون‌آن برآیند،واین چیزی است که گمان میکنم به ندرت در استفادهٔ عادی از زبـان روی ندهد . از خواننده استدعا دارم که یا خود بیندیشد ، وتوجه کند که‌آیا غالباً درشنیدن یا خواندن بحثی چنین روی نمی‌دهدکه عواطف ترس وعشق ونفرت‌وتحسین‌وکراهت‌وامثال‌آن بلافاصله‌پس‌ازدرك برخی‌الفاظ درذهن اوپدیدآیند، بدون‌اینکه صوری درمیانه حائل گردند. در ابتدا البته واژه‌ها ممکنست معانی‌یی راموجب شده باشند که مناسب پـدید آوردن آن احساسات بوده‌انـد . امـا اگر اشتباه نکنم چنین معلوم خواهد شد که زبان چون یکبار آشنا شد شنیدن اصوات یادیدن اشکال غالباً فی‌الفورمتلازم باآن عواطف‌است‌که نخست معمولا بوسیلهٔ مداخلـه صور پدید می‌آمدند، که اکنون بالکل حذف شده‌اند . مثلا آیا نمیتوانیم با وعدهٔ چیز خوبی متأثر شویم هرچند صورتی از آن چیز خوب نداریم ؟ آیا مورد تهدید خطر قرارگرفتن برای بر انگیختن وحشت ماکافی نیست، هرچند در

فکر هیچ شربخصوصی که ممکن است بر سر ما آید، نیستیم، ونیز خود صورت خطر را بطور انتزاعی متشکل نسازیم؟ اگر کسی دربارهٔ آنچه گفته‌شد اندك تأملی معمول‌دارد ، بعقیدهٔ من بدون شك براومعلوم‌خواهد شد که‌اسامی‌کلی‌غالباً در صحت زبان بکار میروند بدون آنکه گوینده نشانهٔ صوری رادرذهن‌خود از آنها اراده کرده باشد که بخواهد آن صوررا در ذهن شنونده خود بیدار کند . حتی چنین بنظر نمیرسد که خود اسامی خاص همواره با این نیت بر زبان آیند که صورت افراد مورد نظر را به ذهن آورند . مثلا هنگامی‌که یکتن ازاصحاب مدرسه بمن‌بگوید «ارسطوچنین فرمود» من منظوراو راازاین کلام چنین تصور می‌کنم‌که مرا آماده‌کند که عقیدهٔ اورا بااحترام وانقیادی که رسم وعادت با آن نام متلازم ساخته است بپذیرم . واین تأثیر ممکن است چنان فی‌الفور در اذهان کسانی‌که معتاد به واگذاردن حکم خود به‌مرجعیت آن فیلسوف هستند پدید آید که امکان ندارد صورتی از شخص اویا آثار یا شهرتش پیش ازآن پدید آید . امثلهٔ متعددی از اینگونهٔ میتوان بدست داد، اما چرا دربارهٔ چیزهائی اصرار و رزم که تجربهٔ هرکس بی‌گمان بسیار به ذهن او متبادر خواهدکرد ؟]

حملهٔ بارکلی‌به مکتب لاك دربارهٔ صورکلی انتزاعی فصل مشهوردیگری است در تاریخ مسأله کلیات . همچنانکه دیدیم لاك ظاهراً سه نظریه مختلف و ونامتجانس داشته است درباره‌چگونگی تشکیل صور کلی‌انتزاعی. دراین‌قسمت بارکلی به دونظریه اخیر او حمله‌کرده است که عبارتند از:( ) این نظریه که صور کلی انتزاعی مثلا رنگ‌یابشریت بااخراج از«صور» رنگهای مختلف یا انسان‌های مختلف تمام آن‌کیفیاتی راکه درهمه رنگها یا افراد بشرمشترك نیستند.(۲) این نظریه که یك صورت کلی انتزاعی ، مثلا مثلث بوسیله جمع آمدن کلیهٔ خصایصی‌که هر مثلث از هرقبیل داشته باشد تشکیل شده است .

بارکلی این‌دونظریهٔ شدیداًمختلف را اصلا جداتشخیص نمیدهد: الزامی هم ندارد، زیرا که آن هردو را دقیقاً به یك دلیل کاذب میداند، وآن‌اینکه

تشکیل چنین صوری بالکل محال است . اصل اول را منهدم میسازد با اشاره به این که هر صورتی که ما از رنگ تشکیل دهیم باید رنگ بخصوصی داشته باشد . باید گونهٔ خاصی ازآبی و گونه‌یی از سرخ به خود بگیرد، وچون رنگهای آنها را بالکل برگیریم چیزی پیش چشم درون نمی‌ماند . بهمین نهج هرصورت انسان باید نسبت به انسان بخصوصی باشد، یعنی باید قدمعین ورنگ معین و غیره داشته باشد ؛ واما در مورد اصل دیگر ، یعنی صورت مجتمع ، مثلا مثلثی که لاك پیشنهاد میکند، ومتناقض بالذات‌است، زیرا خصائص‌متضادی در خود دارد ازاین قبیل که در آن واحد متساوی‌الساقین و قائم‌الزاویه و ومختلف‌الاضلاع وغیره است.

این رد با قدرتی بیشتر درعبارت مربوط درکتاب اصول بارکلی منعکس است . بارکلی بر اصل « چشم درونی » متکی است . تنها «صور»ی (بجز آنچه مربوط به درون بینی است) که می‌توانند درذهن باشند عبارتند ازصور حس ، یا در غیر این صورت تصاویر مرکب از صور حس . « چشم درونی » فقط می‌تواندکیان‌هائی را درك کند که بوسیلهٔ چشم معمولی برونی قابل درك باشند، یعنی اشیائی باخصایص مطلقاً متعین- یك گونهٔ خاص ازرنگ آبی، یك شکل بیضوی خاص ،آوازنی مانندبخصوص وغیره. تا اینجا درست. اماآنانکه معتقدند مسأله‌کلیات مسأله‌ایست درباره دستگاه ذهن‌که به وسیلهٔ آن ما شیئی را متعلق به یك«قسم» یا نوع تشخیص می‌دهیم (یا با عبارات‌کلی دربارهٔ تمامی افرادطبقهٔ معینی‌میاندیشیم) لامحاله‌جواب مثبت خود بارکلی‌را باین‌مسأله هیچ بهتر از جواب لاك‌نخواهند یافت . طبق نظر بارکلی ماتصویری ازیك مثلث بخصوص یا ازانسانی مثل حسن تشکیل میدهیم، اماآن تصویر را برای آنچه در حد خود هست تلقی نمیکنیم، بلکه به عنوان نمودار تمام مثلثها یا همهٔ انسانها تلقی میکنیم . اماچگونه می‌توانیم چنین‌کاری انجام دهیم‌جز درصورتی که بالفعل بدانیم کدام خصایص را تمامی مثلثها واجدند یاتمامی‌افراد، وکدام خصایص صرفاً مخصوص این نمونه‌اند ، یعنی بعبارت دیگر جز در صورتی

که ما بالفعل واجد صورت کلی مثلث یا انسان باشیم؟ چگونه میتوانیم فرمان بارکلی را اطاعت کنیم(«حسن را تا این حد انسان تلقی کنیم» بدون آنکه بالفعل یك صورت کلی ازانسان داشته باشیم که از حسن قابل تمییز باشد.

اصل مثبت بارکلی دربارهٔ عمل واژه‌های کلی وکلیات محل ایراداست ، و رد او بیش از آنچه باید شخص را متقاعد می‌سازد. زیرا وضع ظاهراً چنین است که صور ذهنی غالب مردم همواره بطورکامل مسلم نیستند، بلکه غالباً نزار ومبهم وغیر مصرحند ؛ که ما عملا می‌توانیم صور مرکب مبهمی تشکیل‌دهیم که در آنها چندین خصیصهٔ متناقض در یك وضع آشفته‌ای با هم موجود باشند . ونیز می‌توان افزود که نقش صور *(images) زیاده‌از حد مورد مبالغه‌قرار گرفته است . به منظور تمییز شیٔ به عنوان یك نوع معین ما محتاج نیستیم که یك نمونه یا معد ذهنی همراه داشته باشیم‌خواه بصورت‌تصوری یاصورت‌نموداری که اشیاء واقعی را باآن بسنجیم. مقایسه با نمونهٔملاك«درذهن»، واجب‌نیست ودرحقیقت چنین روشی کمتر انجام میگیرد. اگرلازم‌باشدکه هربارکه شیئی‌را می‌شناسیم آن را باملاك موجوددرذهن خود مقایسه‌کنیم ، درآن صورت برای تمییز خود ملاك به عنوان مبنای صحیح ، ناگزیریم آن را به نوبت بامیزان دیگری بسنجیم وقس‌علیهذا الی‌غیرالنهایه . مسألـه باز شناختن وطبقه‌بندی را نباید بدین نحو حل کرد . مسأله کلیات یك مسأله منطقی است . چگونه واژه های‌کلی معنی‌می‌دهند؟ چنین مسأله منطقی را نباید برای تعیین آنکه‌صور مبهم یا مرکب تشکیل می‌دهیم یانه، با توسل به درون‌بینی حل‌کرد .

اما طی بحث مسألـه به مفهوم ظاهراً معرفت‌الروحی ، بارکلی‌یکی از بزرگترین منابع معمای فلسفی رادرباره‌کلیات برملا میسازد، وآن‌عبارتست‌از مغالطهٔ معروف unum momen, unum nominatum (یك‌نام، یك‌نامیده) واین در تاریخ فلسفه عملی بسیار مهم است، که اگر بخاطرهمین یکی هم‌باشد، بارکلی مستحق شهرت ابدی است. این تصوری ساده‌لوحانه اما طبیعی است‌که

---

* زیرا کلمهٔ « ideas » درآثاربارکلی‌ظاهراً بهمین معنی(صور)است.

یك لفظ برای آنکه معنی داشته باشد باید جانشین یـانماینده شیئی در جهان واقعی باشد . این امر دربارهٔ بعضی واژه‌ها واقعیت دارد ، مثل اسامی خاص: «جرج بارکلی» فقط از این جهت مبین معنی است که وجود خاصی رامی‌نامد. اما آیا اصطلاحات کلی بهمین طریق یك بیك چیزی را می‌نامند؟ واضحست که لفظ«اسقف» یك وجود منحصررا نمی‌نماید؛ پس جای چه‌نشسته است؟ واضحست که اصطلاحات کلی اشیاء بخصوص‌را نمی‌نمـایند. ودراینجا کیانهائی که«کلیات» نامیده میشوند برای این اختراع شده‌اند که مقابل عینی واژه‌های کلی باشند. اما این عملی نیست. اسمـاء خاص ممکنست مانند کلاه فقط برای سرهای‌معینی درست شده باشند، اما حالت کلی اسامی راندارند . الفاظ کلی اصلا چیزی را نمی‌نامند. عمل آنها درزبان چیز دیگـریست. شك نیست که معنی دارند ؛ اما معنی داشتن عبارت نیست از رابطه یکی‌بایکی دیگر باهیچ کیانی- اعم ازاینکه شیٔ واقعی باشد یا شیٔ وهمی‌تری به‌نام «معنی» .

ونبوغ بارکلی در این جمله بیشتر نشان داده میشود : فیلسوفان مدام‌با این تصور گمراه شده‌اند که مورد استعمال توصیفی(ونوع دقیقتر آن‌که‌علمی باشد) اگر تنها مصرف زبان نباشد ، مصرف درجه اول آن است . فیلسوفان مدام راغب بوده‌اند که احکام ریاضی واخـلاقی یا استحسانی را به عنوان توصیفات تعبیر کنند . اما توصیف چه چیز ؛ در حالیکه ممکنست این احکام بالمآل توصیفی ازکار درآیند، واضحاً مشابه توصیفات علمی دنیای معمولی ما نیستند؛ از اینرو آنها را به عنوان توصیفات دنیای‌دیگری میگیرندکه ساکنین آن «تصورات ریاضی محض» یا«ارزش ها» یا امثال آن هستند . و این خود منجر به تصور دنیاهـای عجیب متعـددی میگردد . بـارکلی یکی از نخستین فیلسوفانی است‌که خاطر نشان کرد زبان برای مقاصد مختلفی سوای توصیف بکار میرود؛ که جستجوی‌مقابل عینی به‌همان مفهوم برای تمامی انواع جمله‌ها منجر به اختراعات متعددکیان‌های افسانه‌یی می‌گردد و واقعیت ساده را زیر فسانه غنی وپرتوانی پنهان می‌کند. این نیز خدمتی هوشمندانه از طراز اول

بوده است .

قسمت زیر مأخوذ است از « در بارهٔ اصول معرفت، بشری جزء اول».

[۱. برای هرکس که مطالعه‌یی در موارد معرفت بشری بعمل آورد واضحست که این موارد یا صوری هستندکه عملا برحواس منتقش شده‌اند، یا در غیر اینصورت چنانند که بوسیلهٔ توجه به عواطف وعملیات ذهنی درك شده‌اند . یا بالاخره صوری هستند که بوسیلهٔ کمك حافظه و تخیل تشکیل شده‌اند. این صور یاترکیب می‌کنند یاتقسیم یا محضاً نمایندهٔ مواردی هستند که در اصل بطرق مذکور در فوق درك شده‌اند . به وسیلهٔ باصره من صور نور، ورنگ‌را دارم بادرجات وتنوعات متعدد آنها. به وسیلهٔ لامسه سختی و نرمی وگرما وسرما وحرکت ومقاومت را درك می‌کنم . ودر تمام این موارد درك من شامل کمیت ودرجه هم میشود. شامه بویها رابمن میرساند وذائقه‌مزه‌ها را؛ وسامعه اصوات را با تمامی تنوعات لحن وترکیب آنها به ذهن منتقل می‌کنند. وچون چندتا از اینها ملازم یکدیگر دیده‌شده‌اند، به یك نام شناخته میشوند ولذا به عنوان یك چیز شهرت می‌یابند . بدین نحو مثلا رنگ معینی ومزه‌یی وبویی وشکلی وتداومی چون با هم مشاهده شدند یك چیز مشخص به حساب می‌آیند که نام «سیب» بر آنها نهاده میشود . مجموعه‌های دیگر صور سنگ ودرخت وکتاب و چیزهای محسوس نظیر آنها را پدید می‌آورند واین چیزها برحسب خوش‌آیند یا مکره بودن عواطف عشق وکینه وشادی و اندوه و امثال آنها را بر میانگیزند .

۲ . اما اضافه برتمامی آن انواع بی پایان صور یاموارد معرفت بهمان طریق چیزی هست که آنها را می‌داند یا درك می‌کند و اعمال مختلف انجام می‌دهد مانند خواستن وتصورکردن وبیادآوردن آنها. این‌وجود دراك وفعال چیزیست که من آن را ذهن یا روح یا جان یا خود می‌نامم . وبا این الفاظ

هیچیك‌از صور ذهنی خود را مشخص نمیسازم بلکه چیزی را مشخص می‌سازم بالکل متمایز که‌آنها در آن وجوددارند، یابعبارت دیگری که متضمن همین معنی است ، بوسیله آن درك میشوند . زیرا که وجود یك صورت عبارتست‌از درك شدن آن.

۳ . اینکه نه اندیشه‌های ما بدون ذهن وجوددارند ونه‌عواطف ما ونه صور تخیلی ما ، چیزیست که همه کس قبول می‌کند . و برای من کمتر از آن صریح وواضح نیست که حسیات مختلف یا صوری کـه برحواس منتقش شده‌اند بهر نحو که با یکدیگر ممزوج یا ترکیب شده باشند (یعنی هرگونه مواردیکه ترکیب‌کنند) نمیتوانند جز بنحویکه درذهن مدرك‌موجودند، وجود یابند. به‌گمان من معرفت وجدانی ممکنست بوسیلهٔهرکس‌که به منظور عبارت «موجود است» هنگام اطلاق آن به چیزهای محسوس توجه کند، ازاین‌حاصل می‌تواند آمد. میزی که بر روی آن می‌نویسم می‌گویم موجود است یعنی من آنرا می‌بینم وحس می‌کنم : واگر من از آن اطاق بیرون روم می‌گویم آن میز موجود بود . ومنظور آنست‌که اگر در اطاق خود می‌بودم ممکن بود آنرا درك‌کنم یا شاید روح دیگری عملا آنرا درك می‌کند . بوئی بود یعنی آن بواستشمام شد. صدائی‌بود یعنی شنیده شد ورنگی یا شکلی بود یعنی‌بوسیله باصره یا لامسه درك شد. این تنها چیزی است کـه من می‌توانم بوسیله این جملات ونظایر آن بفهمم . زیرا آنچه نسبت به وجود مطلق اشیاء غیر متفکر بدون هیچگونه رابطه‌یی بادرك شدن آنها گفته میشود ، بالکل برای من غیر مفهومست . ذات‌آنها دردرك است. ونیزممکن نیست وجودی خارج از اذهان یا اشیاء متفکری که آنها را درك می‌کنند ، داشته باشند .

۴ . این در واقع عقیده‌ایست که بنحو عجیبی میان مردم رواج دارد که خانه‌ها وکوه‌ها ورودها وبطورخلاصه تمامی اشیاء محسوس وجودی دارند

طبیعی یا واقعی سوای اینکه به وسیله فهم درك شوند . اما این اصل هرقدر با اطمینان وتصدیق درجهان مقبول باشد، با این وصف هر کس که دردل خود نسبت به آن شك کند اگر اشتباه نکنم آنرا دارای تناقضی آشکار خواهد یافت. زیرا که آن اشیاء سابق‌الذکر چه هستند جز چیزهائی که ما به وسیله حس درك میکنیم؟ وما اضافه برصور ذهنی یا حسیات خودچه چیزرا درك میکنیم؟ وآیا بطور آشکارا مردود نیست که هریك ازاینها یا هرترکیبی ازاینها بطورغیرمدرك وجود داشته باشند ؟

۵ . اگر این رأی را بطور کامل بررسی کنیم شاید معلوم شود که دربن خود براصل صورانتزاعی مؤسس است. زیرا که آیا ممکنست یك لحن زیباتر تجریدی ازتمیز وجود اشیاء محسوس ازمدرك بودن آنها موجود باشد به نحوی که آنها را غیرمدرك تصور کنیم ؟ نور ورنگها، گرمی و سردی، ابعاد واشکال ــ وبطور خلاصه چیزهایی که ما می‌بینیم وحس میکنیم ـ اینها چیستند جز حسیات ومفاهیم وصور یا تأثیرات متعدد برحس ؟ وآیا ممکنست حتی در اندیشه یکی ازاینها را ازدرك جدا کرد ؟ من شخصاً ممکن است چیزی را ازخود آن تقسیم کنم و میتوانم آن را ازدرك خود نیزجدا کنم . درواقع ممکنست دراندیشه‌های خود تقسیم کنم یا آن چیزها راکه شاید هرگز بوسیله حس خود چنان منقسم درك نکرده‌ام جدا ازهم تصور کنم. بدین نحو من جسم بشری رابدون دست وپا تخیل میکنم یا بوی گل سرخ را بدون اندیشیدن درباره خود گل سرخ تصورمیکنم ، تااین حدمنکر نیستم که انتزاع میکنم، اگر بتوان این کاررا بطورصحیح «انتزاع» خواند که فقط شامل جدا گانه تصور کردن آن گونه اشیاء است که ممکنست واقعاً جدا گانه موجود باشند یا واقعاً جدا گانه درك شوند. اما قدرت تصوریا تخیل من بیش ازحدامکان وجود واقعی یا درك توسعه نمی‌یابد . بنابراین چون برای من دیدن یا حس کردن چیزی بدون احساس عملی آن محال است ، تصورشیٔ محسوسی دراندیشه‌های من جدا ازاحساس یا ادراك آن غیرممکنست .

۶ . برخی حقایق چندان به ذهن نزدیك و برای آن واضحند که انسان چون چشم خودرا بازکند آنها را می‌بیند . به نظرمن این حقیقت مهم یکی از آنهاست که تمامی موجودات آسمان واثاث زمین وبطورخلاصه تمامی آن ابدانی که قالب نیرومندجهان را ترکیب میکنند بدون یك ذهن موجود نیستند وهستی آنها عبارتست ازدرك یا شناخته شدن ، وبالنتیجه مادام که عملا بوسیلهٔ من درك نشده اند یا درذهن من یا ذهن مخلوق دیگری وجود نداشته باشند یا ابداً وجود ندارند یا درذهن روحی قدیم موجود هستند: ونسبت دادن به هرجزء منفرد آنها وجودی مستقل ازروح، بالکل غیر مفهوم و مشتمل بر بطلان تجریداست . و خواننده برای قبول آن فقط باید تأمل کند وبکوشد که دراندیشهٔ خود وجود چیزمحسوسی را ازمدرك بودن آن جدا کند.

۷ . ازآنچه گفته شد واضح میشود که هیچ جوهردیگری جزروح یا آنچه درك میکند موجود نیست. اما برای اثبات کاملتراین نکته چنین فرض میکنیم که کیفیات محسوس عبارتند ازرنگ وشکل وحرکت وبوومزه وامثال آن یعنی آن صوری که بوسیله حس درك میشوند. واما برای یك صورت وجودداشتن درچیز غیردراك تضادمسلمی است زیراداشتن صورت همان درك کردن است. بنابراین آنجاکه رنگ وشکل وکیفیات مشابه آن وجود دارند باید درك شوند بنابراین واضحست که هیچ جوهرغیرمتفکریا بنیان آن صورنمی تواند موجود باشد.

۸ . واما میگوئید که هرچندخود صوربدون ذهن وجود ندارند با این وصف چیزهائی مانند اینها میتوانند باشند که آن صورتقلیدات یا مشابهات آنها هستند، وآن چیزها خارج ازذهن درجوهرغیرمتفکری وجوددارند. درجواب میگویم یك صورت نظیرهیچ چیز نمیتواند باشد مگر یك صورت . رنگ یاشکل شبیه هیچ چیز نمیتواند باشد مگر رنگ یا شکل دیگری . اگر ما اندکی در اندیشه‌های خود نگاه کنیم خواهیم دید که برای ما تصورشباهتی بجزفقط بین

صور مـا غیر ممکنست . و نیز می‌پرسم که آیـا آن نمونه‌های موجود در خارج که صورذهنی ما تصاویر یا نمودارهای آنها هستند ، خود قابل درکند یا نه؟ اگرقابل‌درکندپس خودآنها صورهستند، ومنظورما حاصل‌است : اما اگر میگوئید قابل درك نیستند ، من می‌پرسم که آیا معنی دارد بگوئیم رنگ نظیر چیزیست غیرمرئی؛ وسخت یا نرم نظیرچیزیست غیرقابل لمس ؟ وهمچنین درمورد بقیه .

۹ . برخی‌اشخاص بین کیفیات اولی‌وثانوی فرق میگذارند ومنظورشان ازکیفیات اولی‌بعد وشکل وحرکت وسکون وصلابت یا غیرقابل نفوذ بودن، و عدداست. ومنظورشان ازکیفیات‌ثانوی‌تمام کیفیات محسوس دیگری است‌نظیر رنگهاواصوات ومزه‌ها وغیره. آن اشخاص صوری‌راکه‌ماازاین‌دسته‌اخیرداریم، شباهتهای اشیاءخارج‌ازذهن یاغیرمدرك، نمی‌شناسندبلکه به‌عقیدهٔ ایشان صورما ازکیفیات اولی‌نقشها یاتصاویرچیزهائی‌بیرون ازذهن درگوهرغیرمتفکری‌که ایشان‌آن را ماده می‌خوانند. بنا براین ما ازماده بایدگوهربی‌حرکت وبی حسی رابفهمیم که بعدوشکل وحرکت واقعاً درآن موجودند. امااز‌آنچه ارائه کردیم واضح است‌که وسعت وشکل‌وحرکت فقط صوری هستند موجود درذهن، و صورت نمی‌تواند نظیر چیزی جز صورتی دیگرباشد ؛که بالنتیجه نه آنها می‌توانند درگوهر غیر دراکی موجود باشند، نه انواع ممثل‌آنها. بنا براین واضح است‌که نفس تصورآنچه ماده یاگوهر جسمانی نامیده می‌شود ، متضمن تضادی است .

۱۰ . آنانکه تصدیق میکنند شکل و حرکت و سکون‌کیفیات اولی یا اصلی خارج ازذهن درگوهرهای غیرمتفکروجود دارند ، درآن واحد اذعان میکنندکه رنگها واصوات وحرارت وسردی وآنگونه‌کیفیات ثانوی خارج از ذهن وجود ندارند ، و به ما میگویند اینها حسیاتی هستندکه فقط در ذهن

موجودند ومتکی هستند به اندازه ونسج وحرکت اجزاء دقیقه ماده وبه وسیله آن پدید میآیند . این را حقیقت غیرمشکوکی تلقی میکنندکه (بعقیدهٔ خود) می‌توانند مصون ازهرگونه ایرادی اثبات‌کنند . واما اگرقطعی باشدکه آن کیفیات اصلی به نحو جدائی ناپذیری با آن کیفیات محسوس متحد باشند و حتی دراندیشه قادربه منتزع شدن ازآنها نباشند، بوضوح لازم میآیدکه فقط در ذهن موجود باشند . ولی مایلم‌که هرکس تأمل‌کند و بکوشد تا ببیند آیا میتواندبه وسیلهٔ تجرید اندیشه وسعت وحرکت جسمی را بدون تمامی‌کیفیات محسوس دیگر تصورکند یا نه . من در حد خود واضحاً می‌بینم‌که در قدرت من نیست صورت جسم متسع ومتحرکی را تشکیل دهم ، معهذا باید رنگ یا کیفیات محسوس دیگری به آن بدهم‌که قبول شده است فقط در ذهن موجود است . بطورخلاصه وسعت وشکل وحرکت، چون ازتمامی‌کیفیات دیگرمنتزع شوند غیر قابل درکند . بنا براین هرجاکه سایرکیفیات محسوس هستند ، اینها نیزباید باشند ، یعنی درذهن نه جای دیگر .

۱۶ . ونیزچنین میافزایم‌که به همان روش‌که فیلسوفان معاصرثابت‌می‌کنندکه کیفیات محسوس هیچ وجودی در ماده یابیرون ازذهن ندارند، همان چیز را میتوان عیناً در بارهٔ سایرکیفیات محسوس هرچه باشند اثبات‌کرد . بدین نحو مثلاگفته می‌شودکه حرارت و برودت همانا فقط تأثرات ذهن هستند، نه طرحهائی ازوجودهای واقعی، که درگوهرهای جسمانی‌که آنها را برمی‌انگیزند؛ زیراهمان جسم‌که‌برای یك دست سرد مینمایدبرای دست دیگر گرم مینماید. اما چرا ما نتوانیم عیناً احتجاج‌کنیم‌که شکل وبعد طرحها یا شباهات کیفیات موجود در ماده نیستند،زیرا برای یك چشم از نظرگاههای مختلف ، یا چشمان مختلف ازیك نظرگاه این‌کیفیات مختلف مینمایند و بنا براین نمیتوانند تصاویرچیزثابت ومعینی‌بیرون ازذهن باشند. ونیز ثابت شده است‌که شیرینی‌واقعاً درچیز شیرین نیست زیرا ممکن است با وجود عدم تغیر

شیء ، شیرینی به تلخی بدل شود، چنانکه در دهان یك شخص تب داریا در یك ذائقه غیرعادی ، آیا قول به اینکه حرکت خارج از ذهن نیست بهمین اندازه معقول نیست. زیرا اگرتوالی صوردرذهن تندترشود. حرکت بدون تغییر درشیء خارجی بطیءتر بنظر خواهد رسید ، و این امری است مورد قبول .

۱۸ . اما هرچند ممکن باشدکه گوهرهای جامد وذوابعاد وقابل حرکت مطابق صورما ازاجسام خارج ازذهن وجود داشته باشند، بااین وصف چگونه برای مادانستن این امرممکن میشود؟ ما یابایدآنرا باحس بدانیم یا با عقل. وامادرمورد حواس، مافقط معرفت حسیات وصورچیزهائی را داریم که بلافصل به وسیله حواس درك میشوند، اعم ازهرنامی که داشته باشند : اما اینها ما را آگاه نمی‌سازند ازاینکه اشیاء بیرون ازذهن یا بطورغیر مدرك وجود دارند، نظیر آنهائی که درك شده‌اند . این را خود مادیون تصدیق می‌کنند . بنا بر این آنچه باقی می‌ماند اینست که اگرما معرفتی ازچیزهای خارجی داشته باشیم آن معرفت باید به وسیلهٔ استنباط عقل ازچیزی باشدکه بلافصل به وسیلهٔ حس درك میشود. اما (نمیتوانم بفهمم) چه دلیلی میتواند ما را وادارد وجود اجسام را خارج از ذهن ، از آنچه درك میکنیم ، قبول کنیم ، زیرا خود طرفداران ماده مدعی وجود رابطه لازمی بین آنها وصور ذهنی نیستند. میگویم همه قبول کرده اند (وآنچه در رؤیا وهذیان وامثال آن روی میدهد آن را ازحد بحث وشك خارج می‌کند) که ممکنست ما ازتمامی آن صوری که اکنون داریم متأثر شویم، هرچند هیچ اجسامی شبیه آنها درخارج وجودندارند. بنابراین واضحست که تصور اجسام خارجی برای پدید آوردن صورما واجب نیست ؛ زیرا قبول شده است که زمانی تولید شده‌اند، و ممکنست همواره بهمان ترتیب که آنها را درحال حاضرمی‌بینیم بدون تطابق خود تولید شوند .

۱۹ . اما هرچند ممکنست تمامی حسیات خود رابدون آنها داشته باشیم،

با این وصف شاید تصورکردن وتوضیح دادن نحوهٔ تولید آنها با فرض اجسام خارجی شبیه آنها آسانتر از نحوهٔ دیگر انگاشته شود ؛ و بنا براین لااقل محتمل است که چیزهائی به عنوان اجسام وجود داشته باشند که صور آنها را درادهان ما برانگیزند. اما این را هم نمی‌توان گفت . زیرا هرچه ما اجسام خارجی‌را بقول مادیون قبول میکنیم، ایشان به اعتراف خود، هرگز بدانستن اینکه صورذهنی ما چگونه پدید می‌آیند نزدیکتر نمیشوند؛ زیرا اعتراف می‌کنندکه نمیتوانند بفهمند جسم برروح بچه نحو اثرمیکند، یا چگونه ممکنست که جسم صورتی را در ذهن نقش‌کند . بنا براین واضحست‌که تولید صور یا حسیات درادهان ماهیچ دلیل نمیشودکه ما ماده یاگوهرهای جسمانی را تصور کنیم ؛ زیرا قبول شده است‌که با این تصور وبدون آن عیناً غیرقابل توضیح است . بنابراین اگربرای اجسام ممکن میبودکه خارج ازذهن وجود داشته باشند، بااین وصف معتقد بودن به‌وجودآنهاباید لزوماًعقیدهٔ سستی‌باشد؛ زیرا این امر معادل است با این تصور بی‌وجه‌که خدا وجودهای بیشماری را خلق کرده است‌که بالکل بی فایده وبی‌مصرفند .

۲۰ . بطورخلاصه اگراجسام خارجی موجود میبودند امکان نداشت‌که ماهیچوقت‌برآن‌وقوف‌یابیم، واگرموجودنباشندمامیتوانیم همان دلائل راداشته باشیم‌که فکرکنیم وجوددارندکه اکنون داریم. مثلا صاحب‌هوشی راتصورکنیم (و هوش چیزی است‌که هیچکس نمیتواند امکان آن را منکر شود)که بدون کمك اجسام خارجی تحت تأثیرهمان سلسله حسیات یا صورقرار بگیردکه ما قرارگرفته‌ایم ، وآن حسیات بهمان ترتیب وبا همان شدت در ذهن اومنتقش شده باشند . می‌پرسم‌که آیاآن صاحب هوش تمامی دلایل را برای باورکردن وجودگوهرهای جسمانی‌که به وسیلهٔ صور اونموده شده اند وآنها را در ذهن برمیانگیزند نداردکه ما ممکنست برای باورکردن همان چیز داشته باشیم ؟ دراین باب هیچ شك نمیتوان داشت . وهمین نکته کافی‌بودکه هرشخص متعقلی

را وادارد که درقوت هر احتجاجی که به گمان خود برای وجود اجسام خارج ازذهن دارد شك کند .

۲۴ . پس از اندك تحقیقی دراندیشه‌های خود با وضوح بسیار میتوان دانست که آیا برای ما فهم منظورازوجود مطلق اشیاء محسوس فی‌ذاته یاخارج ازذهن ممکن است یانه. برمن آشکاراست که این کلمات یا نشانهٔ تضادمستقیمند یا هیچ معنی نمیدهند . و برای قبولاندن این موضوع به دیگران هیچ راه آسانتروبهتری ازاین نمی‌شناسم که ازایشان بخواهم آرام به اندیشه‌های خود توجه کنند ، واگر با این دقت خلو یا نفور آن جملات آشکار شد قطعاً چیز دیگری برای قبولاندن به ایشان لازم نیست . بنابراین اصرار من بر این است که وجود مطلق وچیزهای غیر متفکر الفاظی هستند بدون معنی یا شامل تضاد . این چیزیست که من تکرار و تأکید می‌کنم وجداً به اندیشهٔ دقیق خوانندگان میسپرم .

۲۵ . تمام صورواحساسات ومفاهیم ومدرکات ما ، بهرنام که ازیکدیگر مشخص باشند ، بطورمشهود غیرفعالند ، و محتوی هیچگونه قدرت یاعاملیت نیستند . به نحوی که یك صورت یا موضوع اندیشه نمیتواند اندیشه ای دیگر پدید آورد یا تغییری دراندیشهٔ دیگر بدهد . برای قانع شدن در بارهٔ حقیقت این نکته هیچ چیزلازم نیست مگرملاحظهٔ محض صورها، زیرا چون این صور وهر جزء آنها فقط درذهن موجودند چنین لازم می‌آیدکه هیچ چیز در آنها نباشد مگرآنچه درك می‌شود: اما هرکه به صورخود توجه کند، اعم ازاینکه این صور به حس یا فکر متعلق باشند ، هیچ قدرت یا فعالیتی در آنها درك نخواهدکرد ؛ و بنابراین چنان چیزی درآنها موجود نیست . اندك توجهی برما معلوم خواهد ساخت که نفس وجود صورتی متضمن حال انفعالی ومسکون درآنست . ودراین حدکه برای صورتی انجام دادن کاری محالست، یا دقیقتر

بگوئیم علت چیز دیگری بودن محالست : نمیتواند شباهت یا نقش وجود فعالی باشد، چنانکه از بخش ۸ معلوم میشود. واز آنجا به وضوح لازم میآید که بعد وشکل وحرکت نمیتوانند علت حسیات ما باشند . بنا براین گفتن اینکه اینها نتایج قوائی هستند حاصل از اجماع وتعدد وحرکت و حجم اجزاء قطعاً باید کذب باشد .

۲۶ . ماتوالی متداوم صور را درك میکنیم ؛ برخی از نو انگیخته میشوند؛ دیگران تغییر می‌یابند یا بالکل ناپدید می‌شوند . بنا براین علتی ازاین صور هست که آنها بران اتکاء دارند ، و همان آنها را پدید میآورد و تغییر می‌دهد . اینکه این علت نمیتواند کیفیت یا صورت یا تلفیقی ازصور باشد ازبخش قبل واضح میشود. بنا براین باید گوهری باشد ؛ اما ثابت شد که هیچ گوهر جسمانی یا مادی موجود نیست : بنا براین لازم میآید که علت صوریك گوهر غیرجسمانی فعال یا روح ، باشد .

۲۹ . اما هرگونه قدرتی که من براندیشه‌های خود داشته باشم چنین می‌بینم که آن صور که بالفعل به وسیلهٔ حس درك شده‌اند اتکاء مشابهی براراده من ندارند . چون در روز روشن چشمان خود را بگشایم در قدرت من نیست که دیدن یا ندیدن را انتخاب کنم یا تعیین کنم چه اشیاء خاصی خود را بردید من عرضه خواهند کرد: و همچنین است درمورد سامعه وسایرحواس : آن صوری که برآنها منتقش می‌شوند مخلوق ارادهٔ من نیستند. بنا براین اراده یا روح دیگریست که آنها را پدید میآورد .

۳۰ . صورحس نیرومندتر وزنده‌تر ومشخص ترازصورتخیلند. آنها نیز استحکام ونظم و التحامی دارند و برحسب تصادف انگیخته نمیشوند ، چنانکه آنهاکه نتائج اراده بشری هستند چنین اند ، بلکه در رشته یا سلسله مرتبی

انگیخته میشوند ـ وارتباط قابل تحسین آن به‌حدکافی شاهد برخرد وخیرصانع آنست. واما قواعد موضوع یا روشهای معمول درآن ذهن کل که ما برآن اتکاء داریم، صورحس را درما برمیانگیزند ، قوانین طبیعت خوانده‌میشوند. واینها را ما بوسیلهٔ تجربه میآموزیم که به ما تعلیم‌میدهند که فلان صوربا بهمان صور درجریان عادی اشیاء همراهند .

۳۳ . آن صوری که به وسیلهٔ صانع طبیعت بر حواس منتقش شده‌اند ، اشیاء واقعی نامیده میشوند ؛ وآنهاکه در تخیل انگیخته میشوند از آنجاکه کمترمنظم وزنده ودائمی هستند به نحو صحیحتری صوریا تصاویراشیاء نامیده می‌شوند ، زیرا نماینده یا نمودارآنها هستند . واما حسیات ما هرچند هرگز چنان زنده ومشخص نیستند، با این وصف صورهستند : یعنی درذهن موجودند یا به وسیله آن درك میشوند ، مانند صورمصنوع خود ذهن. صورحس‌مجازند که واقعیت بیشتری در خود داشته باشند ، یعنی قویتر و مرتب تر و مرتبط‌ترازمخلوقات ذهن باشند ، اما این هیچ دلیل وجودآنها خارج ازذهن‌نیست. همچنین به روح یا گوهرمتفکری که آنها را درك میکندکمتر متکی هستند ، بدین سبب که بوسیلهٔ ارادهٔ روح دیگر و نیرومندتری انگیخته شده‌اند : با این وصف باز هم صورهستند وقطعاً هیچ صورتی اعم ازضعیف یا قوی نمی‌تواند درجائی جز ذهن که آنرا درك می‌کند . وجود داشته باشد .

۳۵ . من برضد وجودهیچ چیزقابل درك، خواه با حس خواه با تفکر احتجاج نمیکنم . دراینکه چیزهای مشهود یا ملموس واقعاً موجودند ، هیچ شك ندارم . تنها چیزی که وجود آن را منکریم‌آن است که فیلسوفان ماده یا گوهر جسمانی میخوانند. این‌کار البته لطمه‌ای به بشریت نمی‌زند ، فردخدا ناشناس البته برای اتقان بی‌دینی خودنیازمند به‌دست‌آویزی است؛ وفیلسوفان ممکن است متوجه شوند که دستگیره بزرگی را برای پرگوئی وبحث ازدست

داده اند .

۳۶ . اگر فردی گمان کند که این موجب نقصان وجود یا واقعیت اشیاء میشود ازدرك آنچه من بساده ترین وجه ممکن وضع کردم، بسیار بدوراست . دراینجا تجریدی از آنچه گفته شد بدست میدهیم:ـ جواهر روحانی یا اذهان یا ارواح بشری هستند که صوررا بنا به میل خود درخود اراده می کنند یا برمیانگیزند. اما این صورمیلی یا ارادی نسبت به صوردیگری که ازراه حس درك میشوند، ضعیف و غیرثابتند. صورحسی چون طبق قواعد معین یا قوانین طبیعت برذهن منتقش می‌شوند، خود نتائج آن ذهن را بیان میکنند که بسیارقویتروخردمندتر ازارواح بشری است . گفته میشود که صور حسی بیشتر از صور ارادی واقعیت دارند. منظورازاین بیان آنست که مؤثرومرتب ومشخصند وزادهٔ تصوری ذهن مدرك نیستند. بدین مفهوم خورشیدی که من هنگام روزمی بینم خورشیدواقعی است، وآنکه هنگامی که شب درمخیلهٔ خودمشاهده می کنم صورت آن خورشید سابق است . درمفهومی که اینجا به واقعیت داده شده واضحست که هرنبات و ستاره ومعدنی ، وبطورکلی هرجزء از دستگاه جهانی ، همانقدرکه طبق اصول ما هستی واقعی است طبق اصل دیگری نیزچنانست. اعم ازاینکه دیگران از کلمه واقعیت مفهومی جزآنچه من اراده میکنم اراده کنند یانکنند، ازایشان تمنی دارم به اندیشه‌های خود نگاه کنند وببینند .

۳۷ . اصرارخواهدشد، که لااقل اینقدرصحت داردکه ما تمامی گوهر-های جسمانی را سلب می کنیم . جواب من به این بیان این است که اگرلفظ گوهر به آن مفهوم مبتذل وعامیانه فرض شود، یعنی به معنی تلفیقی ازکیفیات محسوس ازقبیل بعد وجمود ووزن وامثال آن ـ نمی‌توان ما را بسلب آن متهم ساخت.اما اگرآن‌را بمفهوم فلسفی آن بگیرند، آنهم برای پشتیبانی ازاعراض یاکیفیات خارج‌ازذهن ـ درآن صورت البته تصدیق می کنم که آن را سلب می-

کنیم،اگر بتوان سلب چیزی راکه حتی درخیال وجود نداشته است ممکن انگاشت .

۳۸ . اما بالاخره چنین خواهیدگفت که گفتن اینکه ما صوررا میخوریم ومی‌نوشیم ودربرمی‌کنیم،سخت‌بدآیند است. تصدیق میکنم که چنین‌است ـ زیرا لفظ صورت دراینجا طبق محاورات معمول به معنی تلفیقی چند ازکیفیات محسوس‌که اشیاء نامیده میشوند بکارنرفته است . و یقین است‌که هر بیانی‌که با عرف زبان متفاوت باشد، بدآیند و مضحك میشود . اما این شامل حقیقت قضیه نیست ، که به عبارت دیگر چیزی جز آن نیست که بگوئیم ما با چیزهائی‌تغذیه وپوشانده میشویم‌که بلافاصله به وسیلهٔ حواس‌خوددرك می‌کنیم. سختی‌یا نرمی،رنگ، مزه، گرما، شکل‌وامثال این‌کیفیات‌که چون با یکدیگر تلفیق شوندآن چندگونه طعام ولباس را پدید میآورند، ثابت شدکه فقط در ذهنی وجود دارندکه آنها را درك میکند: واین تنها چیزی است‌که ازصورت خواندن‌آنها منظوراست . این لفظ اگربطور معمول به جای شیٔ یا چیزبکار برده میشد . هیچ بدآیندتر یا مضحکترازآن نبود. من اینجا دربارهٔ تناسب ولطف‌کلام بحث نمیکنم ، بلکه دربارهٔ حقیقت جمله بحث میکنم . بنابراین اگربا من توافق‌کنیدکه ما با موضوعات بلافصل حس خودمیخوریم ومیآشامیم و می‌پوشیم وآن موضوعات نمی‌توانند خارج از ذهن یا غیرمدرك وجود داشته باشند، من نیز بیدرنگ تصدیق خواهم‌کردکه عرفاً مناسبترو سهلتراست‌که‌آنها را بجای صوراشیاء بخوانیم .

۳۹ . اگرسؤال‌شودکه چرا لفظ صورت را بکارمی‌برم وبرخلاف معمول آنها را اشیاء نمیخوانم، درجواب میگویم اینکار را به دو دلیل میکنم: اول به‌این‌جهت‌که‌کلمه چیز یا شیٔ درتقابل‌با صورت بطورکلی مبین چیزی فرض می‌شودکه خارج ازذهن وجود دارد: ثانیاً ـ به این سبب‌که چیزیا شیٔ معنی

جامعتری ازصورت دارد وشامل ارواح یا اشیاء متفکرونیزصور است . بنا بر این چون مـوضوعات حس فقط درذهن وجـود دارند وبا این وصف عاری از اندیشه وغیرفعالند، آنها را باکلمه صورت باز نمودم که متضمن آن خصـائص است .

۴۰ . اما هرچه بگوئیم شایدکسی جواب دهدکه بازهم به حواس خود اعتقاد داردوهرگزهیچ‌استدلالی را، هرقدرهم پسندیده باشد، نخواهد پذیرفت تا مباداآن استدلال برحواس چیره شود . چنین بـاشد، هر قدرکه بخواهید شهادت حس را تصدیق کنید، ما نیزحاضریم که چنان‌کنیم . اینکه مشهودات‌و مسموعات ومحسوسات من وجود دارند، یعنی توسط‌من درك می‌شوند همانقدر برای من نامشکوك است‌که وجود خودم . اما نمی‌فهمم چگونه شهادت حس را می‌توان دال‌بروجود چیزی انگاشت‌که بوسیلـه حس درك نمی‌شود. مانمی‌خواهیم‌کسی شکك‌شود وشهادت حواس خود را باورنکند ؛ برعکس ما دراین باره هرتأیید و تضمینی راکه قابل تصورباشد میدهیم؛ ونیز هیچ اصلی نیست که مانندا‌صول موضوعهٔ ما مخالف شکاکیت باشد، واین امرازاین پس به‌وضوح نموده خواهد شد .

۵۲ . دراموز معمول و عادی زندگی هرجمله‌یی را می‌توان حفظ‌کرد مادام‌که احساسات مناسب را، یا تمایل به‌عملی راکه برای خیرمالازم است، درما برانگیزد هرچند هم‌که آن جمله‌کذب باشد ، اگربه مفهوم محدود و تفکرآمیزی فرض شود، حفظ‌آن ممکن است . واما این اجتناب ناپذیراست ، زیرا چون تناسب وآداب به وسیله رسوم تنظیم‌میشود، زبان با عقائد مقبول‌که همواره حقیقی ترین عقائد نیستند ، متناسب است بنا بـراین ـ حتی در خشك‌ترین استدلالات فلسفی ـ تا اینجا محالست تمایل و قدرت وزبانی راکه صحبت میکنیم تغییردهیم. اما خواننده هوشمند ومنصف مفهوم را ازحد وما‌ـ

یحتوی وارتباط این بحث برداشت خواهد کرد با رعایت آن وجوه غیردقیق بیان که استعمال متمادی ناگزیر ساخته است .

۱۴۰ . درواقع البته بمفهوم وسیعی میتوان گفت که ما صورتی داریم یا درواقع صورتی ازروح، یعنی ما معنی کلمه را می‌فهمیم ورنه نمیتوانستیم چیزی را درآن تأیید یا تکذیب کنیم. ازاین گذشته همچنانکه آن صوررا که دراذهان سایر ارواح هستند به وسیله صورخود تصور می کنیم که گمان میبریم مشابهات آنها هستند ، بهمین نهج ارواح دیگران را به وسیله روح خود میشناسیم ، که به این مفهوم تصویربا صورت آنهاست ؛ زیرا همان نسبت را با ارواح دیگر دارد که آبی بودن یا گرما که بوسیله من درك شده باشد نسبت به آن صوردارد که وسیله دیگری درك شده باشد .]

رد نظریات لاك دربارهٔ درك واشیاء مادی وکلیات وعمل کلی زبان به وسیله بارکلی درتحول فلسفه اروپائی عنصری پا برجا شده است. با این وصف چون کلام بارکلی را صوراً وبدون توجه به متضمنات آن درنظربگیریم آنچه وی دراینجا دربارهٔ «دانش ما ازدنیای خارجی» میگوید بنظرخوانندگانش کاملا یاوه بود (با وجود اعتراضات دائمی اوبرخلاف این مدعا). ظاهراً بیان اوبه مبحث وجودی منتهی می‌شود که ازمبحث وجود مبتنی برشعورعام تا حد امکان به کنارافتاده باشد. زیرا بارکلی ظاهراً وجود هرچیز را در عالم انکار میکندبه استثنای اذهان و«صور» موجود درآن‌ها. آنچه ما معمولاسیب ودرخت و میز میخوانیم واجد قوام ذاتی وخارج ازذهن ومستقل از آن نیستند ؛ بلکه انواع معینی ازمجموعه‌های معانی دراذهان هستند .

فرضیهٔ «اصالت ذهنی» بارکلی دربارهٔ ادراك ، پایان منطقی است که تلفیق نقطهٔ آغازمکتب عینیت ومرکزیت وجودفرضیهٔ معرفت دکارت با اصالت تجربه لاك باید بدان منجرشود. لاك درمورد معرفت مانسبت به جهان خارج به بن‌بستی رسیده بود یا به ترکیبی‌ازدو فرضیه ادراك متقابلا متضاد و فرداً

غیرقابل قبول: یکی«علی» ودیگری «نموداری». طبق نظرلاك ما فقط با صور خود آشنائیم که «در» اذهان خود ما هستند برخی از اینها صوری هستند از کیفیات ثانوی، وبرخی از کیفیات اولی. دستهٔ نخستین فقط دارای یك رابطهٔ علی با هرچیز کـه «در» اجسام خارجی باشد هستند؛ اینها بـه وسیلهٔ کیفیات اولای اجزاء دقیقهٔ این اجسام به وجود آمده‌اند. دستهٔ دوم نیز به وسیله کیفیات موجوددرآن اجسام به وجودآمده‌اند؛ اما اضافه براین، به‌آن کیفیات موجود درابدان شباهت دارند. اما اگرتمامی آنچه ما باآنها آشنا خواهیم شد صور هستند، ازکجا می‌توانیم بدانیم که آیـا آنها صورما را بوجود می‌آورندیـا در برخی موارد به‌آنها شباهت دارند؟ همینکه بارکلی خاطرنشان ساخت که این غیرممکن است برهمه واضح شد: چنین دیده شدکـه وجود اجسام خـارجی و کیفیات آن‌ها فـرضی‌است کـه به زیان یا به سودآن ـ براساس مقدمات مبنی‌بر اصالت تجربهٔ لاك ، منطقاً نمی‌توانیم ـ هیچ وسیـله‌یی برای جمع‌آوردن دلیل داشته باشیم .

درواقع‌لاك مانندهر نمودار گری علی‌الابددرحلقه صورخودمحصورمانده است واین واقعیتی‌است که به وضوح درشرح اوازمعرفت درکتاب چهارم دیده می‌شود . بـا این وصف فرضیهٔ او دربارهٔ جهان خارجی وجههٔ دیگری هم داردکه بارکلی را سخت به حمله وامیدارد، وآن وجود تصوری گوهرمادی ، یا زیربنا یا «آن چیزکه نمیدانم چیست» که بالکل فاقدآن کیفیات موجوددر هرشیٔ مادی است ؛ بارکلی‌حقاً مدعی میشودکه این نیزفرضی‌است که ازحیث اصول قابل‌تدقیق (وقابل‌توجیه) نیست.

استدلالات بارکلی‌ارزشهای نامتساوی دارند. مثلااستدلالاتی که درآغاز اصول خود می‌کندکه ظاهراً مستقیماً به مبحث وجود متناقض (متضمن تناقض وهمی) مذکـوردرفوق راهبرمی‌شوند، براستعمال گمراه کنندهٔ جملات «درك کردن» و«صورت ذهنی‌داشتن»، «درذهن بودن» وبرخی جمله‌های دیگراتکاء دارد . بارکلی چنان در بارهٔ «درذهن» و «بیرون ازذهن» سخن می‌گویدکه

گویی دو منطقهٔ مشخص اما هم‌آهنگی هستند که کیان‌ها را می‌توان در آنها یافت (منتهی چنین اتفاق افتاده است که هیچ کیانی را در محل اخیر نمی‌توان یافت) درست همان طور که میتوان نقطه‌ای برسطح زمین در نیمکره شمالی یا جنوبی یافت. درعین حال این برهان به وسیلهٔ اعتقاد مابعدالطبیعی قدیم، که لاك آنرا قطعی انگاشته بود بیشتر موجب گمراهی می‌شد. این اعتقاد مبنی بود براینکه یك کیفیت باید «در» گوهرموجود باشد، مانند سنجاق درجا سنجاقی. حرف اضافه «در» درتاریخ فلسفه سخت مخادع بوده است، دراین مورد تلفیق قیاس کاذب غیرمدرکی با استعمال کشدار «در» به اضافه استعمال مابعدالطبیعی غیر انتقادی همان لفظ منجر به تداوم و توالی آشفتگی‌های ذهنی میگردد که غرض ازاستدلالات بارکلی برطرف ساختن آن بوده است. بااین وصف مهمترین نکته ـ یعنی اینکه برخی ازدشوارترین بغرنجی‌های فلسفه را میتوان نتیجه ابهام‌ها و قیاس‌های کاذب دراستعمال الفاظ ظاهراً بی‌زیان یافت ـ تا حد زیادی مرهون اقتراب جدید بارکلی است. لفظ «در» یکی اززیانکارترین این الفاظ است: و این فرض ناخودآگاه که «در ذهن» تا حدی شبیه «درجعبه» یا «درکشور» است (ونه شبیه «در نظرمن» یا «درکل») موجب برخی ازتیره‌ترین ابهامات فلسفه شده است.

ازطرف دیگر استدلالات بارکلی چه درکتاب اصول وچه درکتاب «مکالمه اول» برضد مکتب اصالت نموداری لاك، قطعاً معتبراند. بارکلی بدون هیچ اشکالی آنچه را ظاهراً رویهٔ لاك است در اصل کیفیات اولی وثانوی رد می‌کند یعنی اینکه اندازه‌ها وشکلها وسایر کیفیات مشهود ازاجسام با وضع و محل ناظر و واسطه واسط تغییر نمیکند (واین البته صحیح نیست) درحالی که تنها رنگها وبوها واصوات ومزه های محسوس تغییرمی‌کنند؛ وبنا براین صور کیفیات اولی مثال‌های آن کیفیات هستند به نحوی که آن کیفیات دراجسام موجودند درحالی که صور کیفیات ثانوی چنین نیستند. بارکلی همچنین خاطر نشان می‌کند که فرضیهٔ لاك مبنی بروجود گوهرمادی چنانست که ازلحاظ منطقی

نمی‌توان دلیلی برضدآن یافت، واینکه بالنتیجه‌آن فرض درحد خود «الفاظی است بدون معنی .» این بیان طنین بس جدیدی دارد.

پس‌از تحویل اشیاء به مجموعه‌هائی از صورکه فقط «در» اذهان وجود دارند (یعنی هنگامی‌که بوسیلهٔ ذهن درك شده باشند) ، بارکلی نا گزیر شده است بگویدکه یـا اشیاء برحسب اینکه ذهنی صورمربوطه ومناسب را درك کند یا نه وارد وجود یـا ازآن خارج میشوند ، یا اینکه‌کلیهٔ صور درتمامی اوقات به وسیلهٔ ذهنی یا اذهانی درك می‌شوند . وی شق اخیررا برمی گزیند. وجود متداوم اشیاء به‌وسیلهٔ ادراکات متداوم خدا تضمین‌شده‌است. اگرخدای بارکلی محضاً بخاطرنجات دادن نظریه اودربارهٔ جهان مادی به‌میدان‌آورده شده‌بود، آن خدا فرضیه‌یی‌بوجود میآوردکه هیچ بهترازنظریهٔ زیربنای مادی لاك نمی‌بود. بارکلی‌مدعی‌است که‌ما نمی‌توانیم هیچگونه«صورتی» ازوهمی نظیر «گوهر» لاك داشته باشیم. اما طبق نظر بارکلی «صورت» روح را هم نداریم، بلکه فقط مفاهیمی» داریم. اینکه این مفاهیم چه هستند بارکلی‌به وضوح شرح نمیدهد. اما آشکاراست‌که خدا مرکزمرآی مابعدالطبیعی بارکلی است ؛ عالم چنان بر آن خدا متکی است‌که فی‌المثل‌اشخاص نمایشنامه های شکسپیر وزندگی‌آنان به شکسپیر . اما این نظریه با اصالت تجربهٔ بارکلی که بدان معترف بود سازگارنیست ومعرفی‌خدا برای‌نجات‌نظریه‌مبنی‌برچیستی‌اشیاء مادی‌که جزدر غیراینصورت معتبر نمی‌بود، مشروع‌نیست. اصالت تجربه بارکلی درهرصورت عاری ازتناقض نیست. خدا نه فقط تمامی صوررا درك می‌کند، بلکه علت‌آنها هم هست . این صوربحکم اراده خدا درهستی حفظ می‌شوند؛ ونظم وقایع در طبیعت همانا نظم طرحهای اراده‌خداست. بارکلی مفهوم علت ومعلول را تحلیل نکرده بـاقی‌گذارده است؛ نخستین بارکه این مفهوم مورد رسیدگی تجربی واقع شد به دست هیوم بود . علت برای بارکلی نیزمانند بسیاری ازفیلسوفان قرون وسطی‌والبته تمام سابقین، به وسیله مماثله با عمل اراده تعبیرشده است. قسمت ذیل‌از«سه مکالمه بین هیلاس وفیلانوس درمقابله باشکاکان وخداناشناسان»

نقل شده است .

[مکالمه اول

هیلاس : من صراحتاً قبول‌میکنم، ای فیلانوس، که بیش ازاین مقاومت بیهوده است رنگها واصوات ومزه‌ها، وبطورخلاصه تمام آنهائیکه کیفیات ثانوی نام دارند ، قطعاً خارج ازذهن وجود ندارند، اما با این تصدیق نباید چنین تصورشود که واقعیت ماده یا اشیاء خارجی را استخفاف می‌کنم. با دیدن آنکه فقط‌چند فیلسوفی‌بدان معتقدند، که مع‌الوصف سخت ازانکارماده بدورند. برای فهم‌واضحتر باید بدانی که کیفیات محسوس را فیلسوفان به‌کیفیات اولی‌وکیفیات ثانوی تقسیم کرده‌اند . کیفیات اولی عبارتند ازبعد وشکل وپیوستگی ووزن و حرکت وسکون؛ وآن فیلسوفان معتقدندکه اینها واقعاً در اجسام موجودند . کیفیات ثانوی عبارتند از آنهاکه فوقاً بر شمردیم یا بطور خلاصه‌کلیه کیفیات محسوس جزکیفیات اولی . وآن فیلسوفان به تأکید میگویندکه این کیفیات فقط حسیات یا صوری هستندکه درهیچ‌کجا جزذهن وجود ندارند . اما شك ندارم که ازتمامی‌اینها خبرداری. من بشخصه مدتها ازرواج این‌عقیده درمیان فیلسوفان آگاه بودم، اماتا به حال نسبت به‌حقیقت آن‌ایمانی نداشته‌ام.

فیلانوس : پس هنوز براین عقیده‌یی‌که بعد و شکل درگوهرهای غیر متفکرخارجی ذاتی هستند ؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : اما اگرهمان استدلالاتی‌که علیه‌کیفیات ثانوی‌اقامه‌می‌شوند برضد اینها هم مصداق داشته باشند چه میگوئی؟

هیلاس : دراین صورت ناگزیرفکرخواهم‌کردکه آنها هم‌فقط درذهن وجود دارند .

فیلانوس : عقیده تواین‌است که‌همان شکل‌وبعدی‌که به وسیلهٔحس درك

میکنی در شئ خارجی یا گوهرمادی وجود دارد ؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : آیا تمامی‌حیوانات دیگر نیزدلیل کافی دارندکه دربارهٔ شکل وبعدکه می‌بینند واحساس می‌کنند، به همین نهج بیندیشند ؟

هیلاس : بلاشك، اگراندیشه‌یی داشته باشند.

فیلانوس : پاسخ مرا بگوای هیلاس. آیا چنین میاندیشی‌که حواس به تمامی حیوانات داده شد برای حفظ ونیکو ماندن‌آنها درزندگی ؛ یا به این منظورفقط به انسان داده شد ؟

هیلاس : بلا تردید این حـواس در تمامی حیوانات دیگرهمین فایده را دارد .

فیلانوس : اگرچنین است‌آیا لازم نیست‌که بتوانندبه وسیلهٔ‌آنها اعضاء خود واجسامی راکه میتوانند به‌آنها صدمه برسانند درك کنند ؟

هیلاس : قطعاً.

فیلانوس : بنابراین باید تصورکردکه‌کرم پنیرپای خود را، وچیزهای مساوی باآن وحتی‌کوچکترازآن را به صورت اجسامی با ابعاد قابل ملاحظه می‌بیند ؛ هر چند آن پا و آن اجسام در همان موقع برای تو بزحمت قابل تشخیصند ، یا حد اکثربه اندازه چند نقطه مرئی هستند ؟

هیلاس : نمی‌توانم منکرآن شوم .

فیلانوس : وبرجانورانی‌کوچکترازکرم پنیربزرگتربه‌نظرمیآیند؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : بحدی‌که آنچه تو بزحمت تمیز میدهی بر حیوان بسیار کوچکی‌کوهی عظیم مینماید ؟

هیلاس : اینهمه را قبول دارم.

فیلانوس : آیا یك شئ معین می‌تواند درآن واحد درحد خود دارای ابعاد مختلف بـاشد ؟

هیلاس : تصور آن باطل است.

فیلانوس : اما از آنچه گفته‌ای چنین برمیآید که اندازه‌ای که تو وخود کرم پنیرو جانوران کوچکتر از پای کرم پنیر درك می‌کنند، اندازهٔ واقعی آن است ؛ یعنی اینکه طبق اصول خودت دچار بطلان شده‌ای .

هیلاس : ظاهراً در این نکته اشکالی است .

فیلانوس : دیگر اینکه، مگر تصدیق نکردی که هیچ خصیصهٔ ذاتی واقعی شیٔ را نمی‌توان بدون تغییری در خود آن چیز تغییر داد ؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : اما هنگامی که ما به چیزی نزدیك یا از آن دور می‌شویم ، وسعت مرئی تغییر می‌یابد ، دریك فاصله ده یا صد برابر فاصله دیگر است . آیا از اینجا چنین لازم نمی‌آید که این واقعاً در شیٔ ذاتی نباشد؟

هیلاس : اعتراف می‌کنم که دچار حیرت شده‌ام.

فیلانوس : حکم تو سریعاً قطعی خواهد شد اگر حاضر باشی آزادانه در بارهٔ این کیفیت بیندیشی بهمان نهج که در بارهٔ بقیه اندیشیده‌ای . آیا بعنوان احتجاج صحیحی قبول نکردیم که نه حرارت در آبست نه برودت، زیرا برای یك دست گرم بود و برای دست دیگر سرد؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : آیا این همان استدلال نیست که چنین نتیجه بگیریم که در شیٔ هیچ وسعت یا شکل نیست، زیرا به یك چشم کوچك و نرم ومدور مینماید، درحالی که درهمان موقع به چشم دیگر بزرگ وناصاف و گوشه دار مینماید؟

هیلاس : این همان استدلال است . اما آیا این واقعیت اخیر هرگز روی می‌دهد؟

فیلانوس : همه موقع می‌توانیم تجربه کنیم، بدین وسیله که با یك چشم از پشت ریز بین نگاه کنیم و با چشم دیگر بدون تجهیزات .

هیلاس : من نمیدانم چگونه وسعت را حفظ کنم و با این وصف ازرها

کردن آن ناآسوده‌ام ، توجه دارم که نتائج عجیبی ازاین اذعان ناشی می‌شود.

فیلانوس : گفتی عجیب؟ بعدازاذعان هائی که کرده‌ای امیدوارم به‌عجیب بودن هیچ چیز پای بند نشوی . اما ازطرف دیگر آیا بسیارعجیب نمی‌نماید، اگر استدلال کلی که شامل تمامی کیفیات محسوس دیگراست ضمناً شامل وسعت می‌بود؟ اگرقبول شود کـه هیچ صورتی، ونه هیچ چیزی شبیه یك صورت، نمی‌تواند در گوهرغیرمدرکی وجود داشته بـاشد، دراین صورت یقیناً لازم می‌آید که هیچ شکل یا وجه یا بعدی که ما بتوانیم درك یا تصور کنیم یا صورتی ازآن داشته باشیم، بتواند واقعاً در ماده ذاتی بـاشد؛ صرف نظرازاشکال خاصی که درتصور گوهر مادی مقدم بر بعد و مشخص ازآن بـه عنوان زیربنای بعد باید باشد . کیفیت محسوس هرچه باشد ـ شکل یا صوت یا رنگ ـ متساویاً محال می‌نماید که در چیزی وجود داشته باشد که آن را درك نمی‌کند .

هیلاس : من دراینمورد فعلاتسلیم می‌شوم، اما بازهم حق مسترد داشتن عقیدهٔ خودرا محفوظ میدارم، یعنی چنانکه ازاین پس درپیشرفتی که بسوی آن کرده‌ام، متوجه قدم غلطی بشوم .

فیلانوس : این حقی است که نمی‌توان تورا ازآن محروم کرد. اکنون که شکل وبعد را ردکردیم نوبت به حرکت میرسد. آیا حرکت واقعی درجسم خارجی می‌تواند درآن واحد هم بسیارتند باشد وهم بسیارکند؟

هیلاس : نمی‌تواند .

فیلانوس : آیا حرکت جسم به نسبت متقابل بازمانی که درپیمودن فضای معینی می‌گیرد ، سریع نیست؟ بدین نحو یك جسم که مسافت یك میل را دریك ساعت می‌پیماید سه بار سریعتر ازجسمی حرکت می‌کند که یك میل را در سه ساعت بپیماید .

هیلاس : با تو موافقم .

فیلانوس : وآیا زمان به وسیلهٔ توالی صوردرذهن ما سنجیده نمیشود؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس : وآیا ممکن نیست توالی صور درذهن تو دوبرابرسرعتی‌را داشته باشندکه درذهن من یا درذهن روحی ازقسم دیگردارند؟

هیلاس : قبول می‌کنم .

فیلانوس : بالنتیجه یك جسم می‌تواندبه شخص دیگری چنین بنمایدکه حرکت خودرا درهرفاصله‌یی‌درنصف مدتی‌انجام می‌دهدکه بتومی‌نماید، وهمین استدلال درمورد هرتناسب دیگری مصداق دارد. به عبارت دیگر طبق اصول تو(چون حرکاتی‌که درك می‌شوند هردوواقعاً درشیء هستند) ممکنست یك جسم واحد واقعاً درآن واحد دریك‌راه هم‌بسیارتندهم بسیارکند حرکت‌کرده‌باشد. واین چگونه با شعورعام یا باآنچه هم اکنون تصدیق‌کردی سازگاراست ؟

هیلاس : جوابی به این سؤال ندارم.

فیلانوس : واما دربارهٔ پیوستگی ؛ یا تواز این‌کلمه هیچگونه‌کیفیت محسوسی منظورنداری ، که درآن صورت موضوع ازفحص ما بیرون است ؛ یا اگر داری باید یا صلابت باشد یا مقاومت . اما هم این و هم‌آن یك واضحاً نسبت به حواس مانسبی هستند؛ زیراآشکار است‌که آنچه بریك حیوان سخت می‌نماید ممکنست برحیوان دیگری‌که نیروئی‌عظیمترواندامهائی استوارتردارد نرم بنماید. ونیزواضح است‌که آن مقاومتی‌که من حس می‌کنم دربدن نیست.

هیلاس : تصدیق می‌کنم که‌آن احساس مقاومت‌که تمام مایدرك بلافصل تواست ، دربدن نیست ؛ اما علت آن احساس هست .

فیلانوس : اما علل احساسات ما چیزهائی نیستندکه بلافصل درك‌شوند و بنا بـراین محسوس نیستند . من تصورمی‌کردم این نکته را بالفعل قبول کرده بودیم .

هیلاس : تصدیق میکنم‌که قبول کرده بودیم ؛ امـا اگراندکی آشفته بنمایم مرا عفو می‌کنی: نمیدانم چگونه مفاهیم سابق خود رهاکنم.

فیلانوس : برای نجات ازاشکال توجه‌کن‌که اگریکبارتصدیق‌کنیم‌که بعد درخارج ازذهن وجود ندارد ، همین حکم باید وجوباً در بارهٔ حرکت و

پیوستگی و وزن صادق باشد؛ زیراکه تمامی کیفیات آشکارا بربعد را الزام می‌کنند . بنابراین تحقیق خاص دربارهٔ هریك ازآنها امرزائدی است . با انکار بعد منکروجود واقعی هریك ازآنها شده‌ای .. ..

. . . . . .

فیلانوس : اگر مطلب تو را درست فهمیده باشم، تومیگوئی صور ما خارج ازذهن وجود ندارند، بلکه برگردان وتصویریا نمودار اصلهای بیرون ازذهن هستند ؟

هیلاس : مطلب را درست فهمیده‌ای .

فیلانوس : پس شبیه چیزهای‌خارجی هستند؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس: آیا آن چیزها ماهیت ثابت ودائمی دارند مستقل از حواس ما یا درتغییردائمی‌هستند براثرپدیدآمدن‌حرکاتی‌درابدان‌ما ـ تعلیق یااعمال‌یا تغییرقوایاآلات حواس‌ما؟

هیلاس : واضحست که چیزهای واقعی ماهیت ثابت وواقعی دارند ، که صرف نظرازهرگونه تغییری درحواس ما یا دروضع وحرکت ابدان ما به همان حال باقی می‌مانند. والبته ممکنست برصورموجود درازهان ما تأثیر کنند، اما تصورآنکه همین اثررا برچیزهای موجود در خارج ذهن دارند باطل است .

فیلانوس : دراین صورت چگونه ممکنست‌که چیزهای دائماً گریزان ومتغیرمانند صورما، مثالها یا تصاویریك چیزثابت ودائمی‌باشند؟ویا به عبارت دیگرچون تمامی‌کیفیات محسوس ازقبیل بعد وشکل ورنگ وجزآنها ، یعنی صورما مدام براثرهر تغییردر فاصله و واسطه یا آلات حس درتغییرند. چگونه ممکنست هرشئ مادی معلومی به نحو صحیح به وسیلهٔ چند چیزمشخص‌نموده یا نقش شودکه هریك ازآنها چنان‌با دیگران تفاوت دارد ونسبت به‌آنهاعاری ازشباهت است ؟ یااگربگوئی‌که فقط به‌یکی ازصورما شباهت دارد،چگونه می‌

توانیم مثال واقعی را از تمام مثالهای کاذب تمییز دهیم؟

هیلاس : ای فیلانوس اعتراف می‌کنم که سرگردان شده ام ، نمیدانم چه جوابی بدهم .

فیلانوس : اما مطلب تمام نشد. اشیاء مادی در حد خود چه هستند- قابل درك یا غیرقابل درك ؟

هیلاس : هیچ‌چیز صحیحاً وبلافصل درك نمی‌شود مگرصور. بنا براین تمامی چیزهای مادی درحد خود غیرمحسوسند و فقط باید بـه وسیلهٔ صور مـا درك شوند .

فیلانوس : پس صورمحسوسند ، ونمونه‌های اصلی‌آنها غیرمحسوسند ؟

هیلاس : چنین است .

فیلانوس: اما چگونه‌ممکنست که‌چیزمحسوس‌شبیه شیئی‌غیرمحسوس باشد؟ آیـا چیزی‌که فی‌ذاته غیرمرئی است می‌تواند شبیه رنگ بـاشد ؛ یا یك چیز واقعی‌که مسموع نیست شبیه صوت باشد ؟ بطورخلاصه‌آیا چیزی می‌تواند شبیه حس یا صورتی باشد، اما حس یا صورت دیگری باشد؟

هیلاس : باید اعتراف کنم که تصورنمی‌کنم .

فیلانوس : آیا ممکنست دراین نکته شکی باشد آیا توبطورکامل صور خود را نمی‌شناسی ؟

هیلاس ـ من صورخود راکاملا می‌شناسم زیراآن چه را درك نمی‌کنم یا نمی‌دانم نمی‌تواند جزئی ازصورت من باشد.

فیلانوس ـ بنا براین‌آن صوررا درنظربگیروبیازمای و آن‌گاه به من بگوآیا چیزی درآنها هست‌که بتواندخارج‌ازذهن وجودداشته باشد،یا بتوانی چیزی نظیرآنها را تصورکنی‌که خارج ازذهن وجود داشته باشد .

هیلاس ـ پس ازتحقیق می‌بینم برای من محالست‌که تصورکنم‌یا بفهمم که چگونه چیزی جزصورت می‌تواند شبیه صورت باشد. و کاملا واضحست‌که هیچ صورتی نمی‌تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد .

فیلانوس : بنا براین بـه حکم اصول خود مجبوری واقعیت چیزهای محسوس را منکرشوی؛ زیرا آنها را وادار کردی ازوجود مطلقی خارج ازذهن تشکیل شده باشند. به عبارت دیگر توشکاك واقعی هستی. بنا براین من منظور خود را حاصل کـردم ، وآن این بود کـه ثابت کنم اصول تو منجر به شکاکیت می‌شود .

هیلاس : فعلا اگر کاملا معتقد نشده باشم لااقل ساکت شده ام .

مکالمه سوم

فیلانوس : ای هیلاس به‌تواطمینان می‌دهم که مدعی اختراع هیچ فرضی نیستم. من ازطبقه عامه‌ام وآنقدرساده که به‌حواس خود اعتقاددارم وچیزهارا به همان نحو که می‌یابم رها می‌کنم. ساده‌تر بگویم ، بعقیده من اشیاء واقعی همان چیزهائی‌هستند که‌من به‌وسیله حواس می‌بینم وحس میکنم ودرك می‌کنم. اینها را می‌دانم ؛ وچون می‌بینم که کلیه حوائج ومقاصد زندگی‌را برمیآورند هیچ‌دلیلی ندارد که درجستجوی هستی‌های ناشناختهٔ دیگر باشم. مثلایك قطعه نان محسوس بهترازده‌هزار بارنان واقعی غیر محسوس غیرقابل درك که تو دربارهٔ آن سخن می‌گوئی به معدهٔ من آرامش می‌بخشد. همچنین معتقدم که رنگها وسایر کیفیات محسوس، براشیاءهستند. هرچه برسرم آید نمی‌توانم ازفکرسفیدی وسوزندگی آتش خودداری کنم. واما تو که‌ازبرف وآتش گوهرهای خارجی‌غیرمدرك و غیردراك را اراده می‌کنی ، حق داری منکرشوی که سفیدی یا حرارت صفاتی هستند ذاتی آنها. اما من کـه ازآن الفاظ چیزهـائی را می‌بینم کـه می‌فهمم وحس می‌کنم ناگزیرم که‌مانند سایرمردم بیندیشم. وچون درمورد ماهیت چیزهاشکاك نیستم، دربارهٔ وجودآنها هم‌شکاك نیستم. اینکه چیزی باید واقعاً به‌حواس من درك شود، ودرآن واحد واقعاً وجودنداشته‌باشد به‌نظرمن تضاد فاحش‌است؛ زیرا من نمی‌توانم حتی‌دراندیشه خودوجود چیزمحسوس‌را ازمدرك شدن آن جدا یاتجرید کنم. چوب وسنگ وآتش‌وآب وگوشت وآهن‌وچیزهایی نظیراینها که من نام

می‌برم و در بارهٔ آنها بحث می‌کنم چیزهائی‌هستند که من‌می‌شناسم. وهر آینه آنهارا نمی‌شناختم اگر به‌وسیله حواس درکشان نکرده بودم؛ وچیزهائی که به وسیلهٔ حواس‌درک‌می‌شوند، مدرکات بلافصلند. ومدرکات بلافصل‌صورهستند؛ وصور نمی‌توانند خارج ازذهن موجود باشند؛ وبنابراین وجودآنها عبارتست ازدرک شدن . بنا براین هنگامی‌که عملا درک شدند نمی‌توان دروجودآنهاشك کرد. لذاآن شکاکیت وآنهمه شکیات فلسفی مضحك را باید بدور ریخت . چه عمل مضحکی است برای فیلسوف شك در وجود چیزهای محسوس تا وقتی‌که وجود آن چیزها را ازحقیقت خدا برخود ثابت‌کند؛ یا تظاهر به اینکه معرفت ما در این نقطه قاصر از دریافت وجدانی یا اثبات است ! همانقدرمی‌توان ازهستی خود شك داشت‌که ازهستی چیزهائی‌که واقعاً دیده وحس می‌شوند .

هیلاس : چنین تند مران ای‌فیلانوس: تومی‌گویی‌که نمی‌توانی‌تصورکنی چگونه چیزهای محسوس خارج از ذهن وجود دارند، آیا چنین نمی‌گوئی؟

فیلانوس : چنین میگویم .

هیلاس : فرض‌کنیم‌که تونابود می‌شدی، آیا نمی‌توانی تصورکنی‌که ممکنست چیزهائی‌که به وسیلهٔ حواس قابل درکند بازهم وجود داشته باشند؟

فیلانوس : میتوانم ؛ اما در آن صورت باید در ذهن دیگری چنان باشد. هنگامی‌که وجود اشیاء محسوس‌را خارج ازذهن‌منکرمیشوم، مقصودمن ذهن خود من‌بخصوص نیست، بلکه تمامی‌اذهانست . واکنون‌آشکارست‌که آن چیزها وجودی خارج ازذهن من دارند؛ زیرا بحکم‌تجربه می‌فهمم‌که ازذهن مستقل هستند . بنابراین درفواصل موجود بین زمانهائی‌که من‌آنها را درك می‌کنم ذهن دیگری هست‌که درآن وجود دارند : همچنانکه پیش ازتولد من وجود داشته اندوپس ازنابودی فرض من وجود خواهند داشت، وبه‌همان نهج که این حکم در باره تمام ارواح مخلوق متناهی صادق است لازم می‌آیدکه ذهن ابدی ودائم‌الحضوری موجود باشدکه تمامی چیزها را میداند و می‌فهمد وآنها را بدان نحو وطبق چنان قواعدی بردیدارما عرضه می‌کندکه خود

ترتیب داده است، وما آنها را قوانین طبیعت میدانیم.

. . . . . .

فیلانوس : دروهلهٔ اول میگویم که وجود گوهرمادی را صرفاً بواسطهٔ آنکه مفهومی ازآن ندارم انکار نمی‌کنم؛ بلکه به‌این سبب انکار می‌کنم که مفهوم‌آن متناقض است؛ یا به عبارت دیگربه این دلیل که وجود مفهومی ازآن مستکره است. بسا چیزهادرحد فهم من ممکنست وجود داشته باشندکه درباره آنهـا نه من صورتی دارم یا میتوانم داشته بـاشم نه شخص دیگری . واماآن اشیاء باید ممکن باشند ، یعنی هیچ چیزمتضادی نباید درتعریف‌آنها گنجانده شود. ثانیاً میگویم که هرچندما به وجوداشیائی‌معتقدیم که‌آنهارا درك نمی‌کنیم، با این وصف بدون دلیلی برای اعتقاد خود نمی‌توانم به وجود چیزبخصوصی قائل شویم ، واما من هیچ دلیلی برای معتقدبودن به وجود ماده ندارم. من هیچ دریافت وجدانی بلافصلی ازآن ندارم؛ و نیز نمی‌توانیم ازحسیات ومعانی ومفاهیم واعمال یا عواطف خود بلافصل گوهر غیر متفکر غیردراك غیرفعالی را استنتاج کنم ـ خواه به وسیلهٔ قیاس احتمالی یا نتیجه لازم. وحال‌آنکه وجود خودم ، یعنی روح وذهن یا اصل متفکرخودم را بطورواضح‌با تأمل می‌شناسم. مرا عفوخواهی‌کرد اگرهمان چیزها را درجواب همان ایرادات‌تکرارکنم. درنفس مفهوم‌یا تعریف گوهرمادی استکراه وعدم تجانس فاحشی‌موجود است. اما همین نکته را نمی‌توان دربارهٔ مفهوم روح گفت . اینکه صور می‌توانند در شیٔ لایدرك وجود داشته باشند، یا به وسیله چیزی‌که عمل نمی‌کند به وجود آیند، مستکره است. اما قول به اینکه چیزدراکی باید موضوع صورباشند ، یا چیزفعالی علت‌آنها، مستکره نیست . قبول است‌که ما نه دلیل بلافصلی در بارهٔ وجود سایرارواح متناهی‌داریم، نه معرفت برهانی؛ اما ازاینجا لازم‌نمی‌آیدکه چنان ارواحی باگوهرهای مادی در یك مرتبه قرار داشته باشند : اگرتصوریکی متضاد باشد وتصوردیگری غیر متضاد . اگریکی را بتوان بدون احتجاج‌استنتاج کرد، واحتمالی‌برای دیگری موجود باشد. اگرعلائم وآثاری

ببینیم دال برعوامل متناهی مشخص مانند خود ما، وهیچ نشانه یـا اثری نبینیم که مارا به اعتقاد تعقلی به ماده راهنمائی کند وبالاخره میگویم که من مفهومی ازروح دارم، هرچند دقیقاً بگویم که صورتی ازآن ندارم. آن را مانند صورت یا به وسیله صورت درك نمیکنم، بلکه آنرا ازطریق تمعن می‌شناسم .

. . . . . .

فیلانوس : صوری که به‌وسیله تخیل تشکیل می‌شوند ضعیف وغیرمشخصند؛ واضافه برآن اتکاء کلی براراده دارند. صوری که به وسیله حواس درك می‌شوند، یعنی چیزهای واقعی ، زنده تروواضح‌ترند ، وچون به وسیله روحی مشخص برذهن‌ما منتقش شده‌اند، اتکاء مشابهی برارادهٔ ما ندارند. بنابراین خطرخلط کردن صورحسی با صورتخیلی هیچ وجودندارد: وبهمین‌نهج خطرخلط کردن آنها بامرائی‌رؤیاکـه تیره وغیرمنظم و مغشوش‌است، کم است. وهر چند بـاید هرگززنده وطبیعی‌نباشند، با این وصف بوسیلهٔ مربوط نبودن ویك قطعه نبودن بـا اعمال سابق ولاحق زندگانی مـا، به‌سهولت ممکنست آنها را ازواقعیات تشخیص داد. بطورخلاصه درطرح‌خودازهرطریق که‌اشیاء را ازاوهام‌تمیزدهی، واضح است که همان برطرح من نیزصادق است . زیرا من چنین فرض می‌کنم که به وسیلهٔ اختلاف مدرکی (به فتح) باید چنین باشد. و من مدعی نیستم که بتوانم تورا حتی ازیکی ازمدرکاتت محروم سازم .

هیلاس : با این وصف ، فیلانوس‌تومعتقدی که درجهان هیچ چیز نیست مگر ارواح وصور، وناگزیرباید تصدیق کنی که این‌بسیارشگفت می‌نماید.

فیلانوس : من تصدیق می‌کنم کـه لفظ «صورت» که عادتاً بجای چیز بکارنمی‌رود، تاحدی غیرمعمول می‌نماید. دلیل من برای بکار بردن آن این بود که رابطهٔ لازمی‌با ذهن‌با این اصطلاح بطور ضمنی‌فهمیده میشود ؛ واکنون این لفظ را فیلسوفان معمولا برای اشاره به موارد بلافصل فهم بکار میبرند . و اما هرقدر هم که این قضیه از لحاظ الفاظ عجیب بنماید ، بـاز هم از حیث مفهوم واجدچیزی چنان عجیب یاحیرت‌آور نیست؛ واین قضیه خلاصتاً بهمین

بالغ میشود که فقط چیزهائی هستند که درك می کنند وچیزهایی که درك می‌شوند، یا اینکه هر وجود غیر متفکری لزوماً و به حکم ماهیت وجود خود به وسیلهٔ ذهنی درك می‌شود؛ اگر به وسیلهٔ ذهن مخلوق متناهی درك نمی‌شود ، قطعاً به وسیله ذهن لایتناهی خدا درك می‌شود که در او «زندگی و حرکت میکنیم وهستی داریم.» آیا این همان قدر عجیب است که بگوئیم کیفیات محسوس در اشیاء نیستند؛ یا قائل شویم به اینکه ما نمی‌توانیم به هستی چیزها یقین داشته باشیم یا چیزی دربارهٔ ماهیت واقعی آنها بدانیم ـ هرچند ما آنها را هم می‌بینیم ، هم حس می‌کنیم و هم با تمامی حواس خود درك می‌کنیم ؟ ....

. . . . . .

هیلاس : پس دراین باره چه میگوئی؟ چون نظر مردم دربارهٔ واقعیت اشیاء بوسیلهٔ حواس خود طبق نظر تو حکم می‌کنند، چگونه ممکنست یك فرد دراین فکر که ماه سطح درخشان مسطحی است به قطر یك گام، دچار اشتباه شده باشد؛ یا دراین فکر که برج مربعی که ازفاصله زیاد دیده شود مدور است؛ یا پارویی که یك سر آن درآب باشد کج است؟

فیلانوس : این شخص نسبت به صوری که بالفعل درك می‌کند اشتباه نکرده است، اما دراستنتاجاتی که از مدرکات فعلی خود می‌کند اشتباه کرده است. بدین نحو درمورد پارو، آنچه بلافصل به وسیلهٔ باصره درك میکند قطعاً کجست؛ وتا این حد حق با اوست. اما اگر ازاینجا چنین نتیجه بگیرد که چون پارو را ازآب بیرون آورد همان کجی را درك خواهد کرد، یا آنکه آن پارو لامسه اورا چنان متأثر خواهد ساخت که چیزهای کج معمولا متأثر خواهند کرد، دراین حد اشتباه خواهد کرد. بهمین نهج اگر ازآنچه دریك ایستگاه درك می‌کند چنین نتیجه بگیرد که درصورتی که به سوی ماه یا برج پیش رود باز هم ازهمان صور متأثر می‌شود اشتباه کرده است. اما اشتباه او درآنچه بلافصل ودر حال حاضر درك می‌کند نیست (تصور آنکه دراین مورد اشتباه کند تضاد بارزی است) ، بلکه درحکم غلطی است که دربارهٔ آن صور دارد که مربوط می‌داند به

مدرکات بلافصل، یـا درباره آن صوری که از آنچه درحال حاضر درك می کند، تصورمی کنددراوضاع واحوال دیگردرك خواهدکرد، درمورد دستگاه کوپرنیکی نیز امر برهمین منوالست. ما دراینجا هیچ حرکتی اززمین درك نمی کنیم: اما اگراز اینرو چنین استنتاج کنیم که اگر فاصلهٔ ما اززمین بقدرمسافت‌ماازسایر سیارات می‌بود، درآن صورت حرکت زمین‌را درك نمی کردیم، بخطارفته‌ایم .

. . . . . .

فیلانوس : ازصمیم قلب می گویم: لفظ ماده را حفظ کن، وآن را اگر مایلی به موضوعات حس اطلاق کن ، مشروط برآنکه بـه‌آن موضوعات هیچ وجود خارجی مشخص ازمدرك بودن آنها نسبت ندهی. بهیچوجه درباره الفاظ باتو مناقشه ندارم. ماده یا گوهر مادی دواصطلاحندکه فیلسوفان آنهارا وارد زبان کرده‌اند؛ وبه‌نحوی که فیلسوفان آنهارابکارمی برند متضمن نوعی‌استقلالند، یاوجود خارجی مشخص ازدرك شدن به وسیله ذهن: اماعامه مردم هرگزآنها را بکار نمی‌برند، یا اگر بکاربرند به معنی موضوعات بلافصل حس است. بنا‌ـ براین شخص فکر می کند مادام‌که اساسی تمام چیزهای خاص با اصطلاحات محسوس، گوهر، جسم، نهاد وامثال‌آن حفظ شوند، لفظ ماده راهرگز نبـاید در محاورهٔ عمومی‌ساقط کرد. اما درمباحثات فلسفی‌ترك‌آن اصلح مینماید: زیرا شاید هیچ چیز نباشدکه بیش از استعمال‌آن اصطلاح کلی‌مغشوش‌تمایل منحرف ذهن را به سوی خدا ناشناسی تأئید وتشییدکرده باشد.]

اضافه براصولی‌که قبلا مورد بحث قرارگرفت چنداصل مهم هست‌که در عبارات نقدی فوق طرح شده است‌ـ برخی ازاین اصول‌کاملا مبسوطند وبرخی صرفاً به ذکرآمده‌اند. یکی رد قطعی سعی لاك است دریافتن اساسی دراصالت تجربه برای تمییز بین‌کیفیات اولی وثانوی ـ یعنی وجههٔ‌کمی موارد درمقابل وجههٔ‌کیفی‌آنها. این تمایز بطور آشکار دراندیشه فیزیك دانـان بزرگ نهفته است: بنابراین باید حفظ شود وحتی مرکزاندیشه قرارگیرد. امادلیل تجربی

جهت تمامی کیفیات یکی است، وآن درك حسی است: واختلاف وضع ـ یا دو-گانگی ـ باماهیت ومنبع همسان تجربه سازگار نیست. لاك برای همسازساختن این تناقض کوشش شجاعانه یی می کند؛ واما بارکلی که نمیخواست تفسیر کند، بلکه می‌خواست فیزیك مادی یاریاضیات غیرتجربی‌رادرکند، ساختمان‌سست استدلال لاك را بسهولت سرنگون می‌سازد. اضافه براین اساس جدیدی برای تمیز بین دو دسته ازامورپیشنهاد می کند. این دو دسته عبارتند از: ازیك طرف تأثرات نفسانی، که به‌وسیله تخیل یا حافظه ـ که آگاهانه یا بطورناآگاه عمل می کند، به وجودآمده است؛وازطرف دیگر واقعیت عینی، یعنی انباش و نیروی قهری، و نظم‌ترتیب‌غیرقابل‌تغییر، که آنچه را ما «عینی» یا «برون ذاتی» می‌خوانیم متعین می‌سازند، درتقابل باصوری که ما کم وبیش بالاراده ایجادمی کنیم‌ودرآن‌تصرف روا می‌داریم. این اصل درمعرض ایراد است، مثلا اینکه توهمات و خاطرات کذب و سایر تجارب پابرجا که لزوماً «گمراه کننده نیستند ، گاه به اندازه چیزی که ما ادراك مطابق واقع می‌خوانیم قوی وزنده ومصر واز حیث درونی مرتبند ـ وبا این وصف ماآنها را درون ذاتی طبقه بندی می‌کنیم . اما نظریه بارکلی همواره به‌شدت اصحاب تجربه‌را اغراءکرده است: هیوم واستوارت‌میل وباخ وراسل همگی ازآن استفاده کرده‌اند؛ وامروزهم پیروان مورد احترامی دارد. واز اینها جالبترذکرمجملی است که بارکلی‌ازچیزی می کندکه راسل با وام گرفتن اصطلاحی‌ازفلسفه ریاضی‌آن‌را «ساختمانهای منطقی» خوانده است.

بارکلی به کسانی‌جواب می‌دهدکه‌شکوه می کنندکه چون، طبق نظراو، هیچ چیز جز صور وجود ندارد، ماباید صور رابخوریم‌و بنوشیم ودربرکنیم وغیره، که قطعاً باطل‌است. بارکلی‌خاطرنشان می کندکه این بطلانی است لفظی نه‌فلسفی، که سبب‌آن اطلاق لفظ «صور» بجای « اشیاء مادی » است بدون بکار بردن ما بازاء های‌متطابق درمورد سایرعوامل. گفتن‌اینکه نان‌فقط‌یکی ازصورذهنی من است وبنابراین چون من نان می‌خورم یك صورت ذهنی رامیخورم، همانا ازیاد بردن آنست که جسم من و خوردن من نیز صوری هستند : «دارم نان

می‌خورم» معادل می‌شود با «تجربه‌یی (صوری) روی می‌دهد (می‌دهند) که چنین وصف میشود که «دارم نان می‌خورم» و اگر این تجربه (این صور) روی نمی‌داد (ند) جمله «دارم نان می‌خورم» صادق نمی‌بود.» این بطلان ناشی از «تحویل» نان به «صور» است در حالی که جسم من و خوردن من «تحویل نشده» و «واقعی» مانده‌اند درمقابل نان که اکنون توهمی است.

ازاینجا اصل «افسانه‌های منطقی» یا «ساختمانهای منطقی» زمان حاضر به وجود آمد، که مدعی است که تمام عبارات مربوط به کیانهای ظاهراً مستقل از تجربه ـ از «کیان‌های» سیاسی نظیر فرانسه یا قانون اساسی انگلیس یا بورس، یا دموکراسی امریکا، یا انقلاب روسیه گرفته تا اشیاء ووقایعی نظیر میزها یا رنگین کمان‌ها یا زلزله‌ها، بیماری قلب یا گلوله توپ را می‌توان بطور کامل به جمله‌هایی تحویل کرد که شامل هیچ موجودیتی نباشد مگر تجربهٔ ناظرین تجربی، اعم ازاینکه آن تجربه‌ها واقعی باشند یاممکن. بدین نحو کلیهٔ فلسفه‌هایی که فرض کرده‌اند اشیاء مادی یا «نمونه‌های» سیاسی یا «کل های آلی» و امثال آنها مشکل‌ها ومؤسس‌های غائی جهانند و نمی‌توان آنهارا حذف کرد، که این موضوع مانع سدیدی در راه اصالت تجربه کامل است، خود به وسیله این سلاح بادی نیرومند منفجر شدند. این اصل، هرچند بدان نحو که سابقاً بنظر میرسید موحش نیست، تأثیری بسیار عظیم درفلسفهٔ تجربی معاصر داشته است.

وبالاخره این نکته بارکلی که معرفت ما برسایر اشخاص («خود» های دیگر) براساس «صور» نیست (که دراین صورت بافلسفه اصالت نفس سازگار می‌شود) بلکه مؤسس برمشابهت است ـ این مفهوم که ناظرینی جزخود ما وشبیه خودما میتوانند وجود داشته باشند واین طبق تعریف بارکلی «صورت» نیست ـ تبصری است بس مهم واصیل که هیوم وراسل، که آن را (حقاً) تناقضی دربارکلی تلقی کرده‌اند، نتوانسته‌اند ازآن استفاده کنند وزیان کردند. سهم بارکلی در منطق، ودرآنچه امروز «تحلیل لسانی» خوانده می‌شود، بسیار وسیع است. اما اهمیت پایداراو درتاریخ فلسفه هنوزهم دراصرارصریح وغیرمبهم اوست براینکه

هر بیان مربوط به اشیاء مادی یـا دنیای خارجی باید، اگر قرار است واجد معنی باشد، تاحدی «تحویل پذیر» یا «تحلیل پذیر» به‌عباراتی باشد دربـارهٔ مایحتوی تجربهٔ حسی بلافصل. تازمان حاضر این برنهاد عمده نظریه‌های اصحاب تجربه دربارهٔ درك بوده است . در میان اشکالات این برنهاد ـ واین اشکالات موجب حکمت های نظری تجربی بسیارمبهم شده‌اند ـ یکی‌هم عجز از توافق دربارهٔ مفهوم تحلیل (یاتحویل) یامنظور ازصحبت ازمایحتوی تجربی بلافصل است. لفظ تحلیل‌مثلا درشیمی‌یاریاضیات معنی‌دقیقی‌دارد؛ اما استعمال فیلسوفان ازآن غالباً براساس مشابهت هایی بوده است که‌کاملا معروف ومعلوم نیست.

بطور اخص یك نظریه فلسفی معاصر درباره ادراك حسی کـه معتقدان بسیار دارد، یعنی فنومنالیزم (اصالت نمود)، تاحد زیادی مدیون جمله ایست ازکتاب‌اصول بارکلی: «میزی‌که برروی‌آن چیز می‌نویسم، می‌گویم ، وجود دارد، یعنی‌آن را می‌بینم وحس می‌کنم ؛ و اگر از اطاق خود بیرون می‌رفتم می‌گفتم‌آن میز وجود دارد واز این قول چنین اراده می‌کردم‌که اگرمن در اطاق مانده بودم ممکن‌بودآن را درك‌کنم، یاآنکه روح دیگری‌آن رابالفعل درك می‌کند .» به عبارت دیگر قول به وجود چیزی‌که اکنون درك نمی‌شود معادل است با این بیان‌که اگر ناظری درمحل مناسبی قرار می‌گرفت هرآینه آن را درك می‌کرد.خودبارکلی این رشته اندیشه را دنبال نمی‌کند. برای او همچنانکه دیدیم وجود متداوم اشیاء غیرمدرك باتوسل به‌خدا تأمین شده است. اما استوارت میل‌این نظریه‌راگرفت واشیاء مادی رابه صورت «امکانات دائمی حسیات» توصیف‌کرد، وفنومنالیسم یافلسفهٔ اصالت نمود توسعه وتحولی ازهمین تجزیه وتحلیل است. طبق اصول مکتب اصالت نمودکلیهٔ عبارات واجد معنی را دربارهٔ اشیاء مـادی می‌توان به دسته‌هایی ازجملات فرضی تحویل‌کرد دربارهٔ «معلومات حسی» که ناظرینی می‌داشتند اگر درجای مناسبی‌قرار داشتند (اعم ازهر موضعی‌که‌آن ناظرین داشته باشند). بدین‌نحو فنومنالیستهاامیدوارندکه برنهاد اصالت تجربی بارکلی‌را دربارهٔ «تحویل پذیری» کامل عبارات مربوط

به اشیاء مادی به بیاناتی‌دربارهٔ تجربهٔحسی‌بلافصل تأمین‌کنند. این امید هنوز برنیامده است: مساعی بسیاربادرجات مختلف مقبولیت برای «تحویل» یاهنوز ادامه دارند، یامنجر به تدوین توضیحات مشکلی‌شده‌اند دربارهٔ اینکه چرا هر چند درعمل چنین‌تحویلی عملی‌نیست، مع‌الوصف به اصل عقیده (لااقل ازلحاظ نظریه) آسیبی نمی‌رساند. این مسأله هنوز مورد بحث شدید است.

فصل ٤

دیوید هیوم

دیوید هیوم درسال ۱۷۱۱ در خانواده اسکاتلندی شریفی درادینبورو متولد شد. دولتمند نبود، اما مؤنت کافی داشت تا از تعقیب رشتهٔ حقوق که پدرش می‌خواست اورا بدان وادارد سرباز زند، وبه نحوی آشفته به‌مطالعه فلسفه و معلومات عمومی مشغول گردد. درسال ۱۷۳۴، پس‌ازیك کوشش بیهوده برای اشتغال به بازرگانی درشهر بریستول، دچاربحران فکری گردید ودرلحظه‌ای ازکشف وشهود حرفه واقعی خودرا دراین جهان بازیافت. به فرانسه رفت و در آنجا شاهکار فلسفی خودرا، که موسوم است به رساله‌ای در طبیعت بشری انشاء کرد. آن کتاب درسال بعد منتشرشد وبه عبارت خود هیوم «ازمطبعه مرده به دنیا آمد.»

بی‌آنکه ازسردی و بی‌اعتنائی دنیای اهل علم ومردم عامه دلسرد شود، نخستین رسالات خودرا درسال ۱۷۴۲منتشرساخت. معلم خصوصی لردآلن‌دیل گردید، ودر التزام ژنرال سن‌کلر درجنگ بافرانسه به‌آن‌کشور رفت، به دربارهای وین وتورن راه یافت، وپس ازآن به اسکاتلند بازگشت و در روستا زیست. درسال ۱۷۵۲ به‌ادینبورو نقل مکان کرد وچند رساله سیاسی‌منتشرساخت وبه‌انتشار کتاب مشهورخود، تاریخ انگلستان، دست‌زد. شهرتی که ازاوبه عنوان فیلسوف روی برتافته بود به‌عنوان مورخ‌بدو روی‌آور شد، وهنگامی که تاریخ خودرا به پایان رسانده بود ــ سال ۱۷۶۱ ــ درسراسر گیتی بنام‌بود. دوسال

بعد مقامی رادرسفارت کبرای انگلستان درپاریس پذیرفت، ودرآنجامورداستقبال گرم جامعهٔ هوشمندان وروشنفکران قرارگرفت که آن شهر را مرکز جهان متمدن ساخته بود. درسال ۱۷۶۶ به ادینبورو بازگشت و در سال بعد معاون وزارتخانه شد، دوسال بعد متقاعد گردید، وبقیهٔ عمررا درحالی که به عنوان یکی ازپیشروترین نوابغ زمان خود شناخته میشد، درزاد وبوم خودبسربرد. «تحقیقی دربارهٔ اصول اخلاقیات» که چهارده سال پس از رساله منتشرشد بالاخره دعوی هیوم را مبنی براینکه یکی ازبزرگترین وبت شکن ترین فیلسوفان زمان خود یاهر زمانی است، تسجیل کرد. درسال ۱۷۷۶ مرد، بهمان نحوکه زندگی کرده بود، یعنی مردی خداناشناس ومحبوب عموم دوستان و(خودچنین خویشتن راوصف کرده است) «مردی باتمایلات معتدل، باحلم وحوصله، باخوئی اجتماعی وبشاش، قابل صمیمیت، اماکمتر مستعد خصومت، وباتعادل بسیار درکلیه عواطف خود. حتی عشق من به شهرت ادبی، که عاطفه چیره ومسلط من باشد، هرگز طبیعت مرا بهغم دچارنساخت، هرچند بارها با دلسردی مواجه شدم. مصاحبت من برجوانان وبی توجهان غیرقابل قبول نبود، همچانکه برسخت کوشان واهل ادب.» آدم اسمیت دربارهٔ اوگفته است: «آن خوش خلقی که چنان درجامعه مطبوع بودوغالباً ملازم کیفیات سبکسراندوسطحی بود، درهیوم قطعاً توام بود باسعی بلیغ و عمیق ترین دانشها وژرفترین اندیشه‌ها و قابلیتی ازهرلحاظ جامع. رویهمرفته من همواره اورا چه درزندگی وچه درمرگ بحداکثر امکان قریب به آرمان مردخردمند وبافضیلت کامل یافته‌ام، تاآن حدکه شاید طبیعت خطاکار بشری اجازه وجود چنین فردی رابدهد.» تنها روسو بودکه توانست بااین مرد بسیار بشاش وبخشنده نزاعی براه اندازد. آثار فلسفی اوتا زمان حاضرمورد اختلاف بوده‌اند، وازجمله کتاب مکالماتی دربارهٔ دین طبیعی که شاید جالبترین رساله‌یی باشد که تاکنون در این موضوع تألیف شده است. هیچ فردی تاریخ اندیشهٔ فلسفی را عمیقتر وآشوب انگیزتر تحت تأثیر قرار نداده است.

آثار فلسفی هیوم کمتر محتاج تفسیر است. شاید به‌استثنای بارکلی، هیوم

واضحترین نویسندهٔ فلسفی‌است درعصری که آثار نویسندگان آن وضوح استثنائی داشته است، ومی‌تواند مدعی شود که درمیان فیلسوفان انگلیسی بزرگترین و انقلابی‌ترین است (درتاریخ عقاید افکاراین دواصطلاح تقریباً مترادف هستند). تصورخاص اوازفلسفه به عنوان علم تجربی‌انسان‌آغازحقیقی فلسفه معاصراست، که دراساس همانا تاریخ توسعه اندیشه هیوم ومخالفت باآن است. «علم بشر» را باید به‌وسیلهٔ روشهای علوم طبیعی‌انجام داد: یعنی‌باملاحظه وتعمیم. فلسفه برای‌آنکه بطور صحیح عملی شود باید از روشهای مخصوص خود صرف نظر کند. اینها را باید به عنوان ظاهری و وهمی بیرون ریخت.

«ملاحظاتی» که برای نظریهٔ معرفت هیوم لازمند ظاهراً باید عمدتاً در زمینهٔ روانشناسی درون بینی انجام شوندکـه درحقیقت تفلسف هیوم را از آن ندرتاً می‌توان تمیز داد. «رفتار مردم در جماعت، در امور ودر لذاتشان به شرح «عواطف» وفلسفهٔ اخلاقی‌چنانکه درکتاب دوم وسوم از رساله موردبحث قرارگرفته است مربوط‌تر است‌تا به‌نظریهٔ معرفت وانتقاد حکمت نظری هیوم.

قطعات زیر مستخرجاتی است از «رسالهٔ طبیعت بشری».

[مقدمه]

... همانطورکه علم انسان تنها اساس استوار است جهت سایـر علوم، همانگونه تنها اساس استواری‌که مامی‌توانیم به خود این علم بدهیم باید بر تجربه و ملاحظه نهاده شود. این بازتابی حیرت بخشی نیست‌کـه ملاحظه می‌کنیم مورد استعمال فلسفهٔ تجربی رابه مسائل اخلاقی پس از مسائـل طبیعی قرار دهیم وفاصله این امربیش ازیك قرن تمام باشد؛ زیرا درواقع می‌بینیم‌که تقریباً همین فاصله بین‌مبانی این علوم واقع بوده است. هم چنین بامحاسبه در می‌یـابیم‌که ازطالس تاسقراط فاصلهٔ زمانی تقریباً مساویست بـافاصلهٔ بین لـرد بیکن وبرخی‌ازفیلسوفان اخیرانگلیسی‌که به‌تأسیس علم انسان براساس جدیدی دست زده وتوجه عامه راجلب وکنجکاوی اوراتحریض کرده‌اند. این‌قضیه‌چنان

واقعیت دارد که هرقدر سایر ملل ممکنست درشعر باما رقابت کنند ودر برخی از هنرهای مطبوع دیگر برما برتری جویند، وضع خرد وفلسفه فقط می‌تواند در سرزمین تساهل وآزادی بهبود یابد.

ونیز نباید چنین بیندیشیم که این بهبود اخیر درعلم انسان کمتر از بهبود سابق درفلسفهٔ طبیعی به‌کشورما افتخار خواهد بخشید، بلکه براساس اهمیت افزونتر آن علم، ونیز لزومی که آن تحت چنین اصلاحی قرار گرفته است باید آن راشکوه وجلالی عظیم‌تر بشناسیم زیرا برمن واضحست که چون اساس ذهن بااساس اجسام خارجی برما متساویاً مجهولست، بایدتشکیل هرگونه مفهومی از قوا و کیفیات آن جز ازراه‌تجارب دقیق وصحیح وملاحظهٔ آثار خاصی که‌از اوضاع واحوال مختلف آن ناشی می‌شوند، نیز متساویاً غیرممکن باشد. وهرچند ما باید بکوشیم کلیهٔ اصول خودرا حتی‌الامکان کلی سازیم واین رابوسیله تیقب تجارب خودبه حداکثر وایضاح کلیهٔ معلومات ازروی ساده ترین وقلیل ترین علل انجام دهیم بازهم یقین است که نمی‌توانیم ازحدتجربه بگذریم: وهرفرضی که مدعی شود می‌تواند کیفیات اصلی غائی طبیعت‌بشری راکشف کند بایدهم در ابتدا به عنوان خیالائی و وهمی طرد شود...

درحقیقت فلسفهٔ اخلاقی این‌گرفتاری خاص را داردکه درفلسفهٔ طبیعی یافته نمی‌شود وآن اینکه درجمع‌آوری تجارب خودنمی‌تواندآنهارا عمداً وبا قصد قبلی وبه نحوی انجام دهدکه خودرا درمورد هراشکال خاص که ممکنست پدیدآید ارضاء کند. هنگامی که من نتوانم آثار جسمی رابرجسم دیگر درهر وضعی بدانم فقط بایدآنها را در آن وضع قرار دهم وببینم چه نتیجه‌یی‌حاصل می‌گردد اما اگر سعی کنم بهمان روش هرگونه شکی راکه درفلسفه اخلاقی دارم روشن سازم، باقرار دادن خود درهمان حالی که درنظردارم واضح است که این بازتابی و تأمل قبلی‌چنان عملیات اصول طبیعی مرا برهم خواهد زد که تشکیل هرگونه نتیجه صحیح را ازآن نمود، غیر ممکن خواهد ساخت. بنابراین باید تجارب خودرا دراین علم ازملاحظهٔ دقیق زندگی‌بشری، التقاط

کنیم، و آنهارا به نحوی که در جریان عادی جهان پدید می آیند به وسیلهٔ رفتار مردم در اجتماع و در امور و در لذاتشان اتخاذ کنیم. هر گاه تجاربی از این نوع با دقت بسیار جمع آیند و مورد مقایسه قرار گیرند، می توانیم بر تأسیس علمی بر آنها امیدوار باشیم که از لحاظ یقین مادون درك بشری دیگری نباشد و از لحاظ فایده برتر و مافوق باشد.]

هیوم «مایحتوی ذهن» را که بدون هیچگونه تمایز به وسیله لاك و بارکلی بنام «صور» خوانده شده بود به دو طبقه تقسیم می کند: یکی «تأثرات» و دیگری «صور». غرض از تأثرات همانا معلومات بلافصلی است که از حواس و درون بینی به دست می آید، درحالی که صور عبارتند از تصویرات حافظه و تخیل. هیوم ازسقوط در دامی که لاك در آن افتاد پرهیز می کند و آن تشخیص تأثرات حواس ازصوراست به وسیله منابع مربوط بهریك از آنها، که تأثرات «ازاجسام خارج ازما بیایند.» اما هیوم به وسیلهٔ کیفیت ذاتی تأثرات آنهارا تمیز می دهد که باصور، یعنی نیرو وانتعاش، شریك نیستند ـ ودرحقیقت همینکه یکبار اقتراب فقه المعرفتی محدودی اتخاذ کرد (یعنی این اقتراب که صورتی ازمعلومات ذهنی به دست دهد و نه ازیك واقعیت خارجی غیرمعلوم) اگر بخواهد ازدور تسلسل بپرهیزد، باید هم چنین کند. این تمییز به نحوی که خود هیوم توجه می کند رضایت بخش نیست؛ تصاویری که درحال هذیان یا اختلاط العقل دیده می شوند ممکن است بسیار نیرومندتر ومنتعش تر ازهر گونه تجربه حسی باشند.

پس از آن هیوم ثابت می کند که هرصورت ساده یی که ماداریم نقشی است از تأثر ساده یی؛ که گرچه ما ممکنست صور مرکبی تشکیل دهیم که نقش هیچ تأثری نباشند، معهذا این صورازصور ساده ای ساخته می شوند که نقش تأثراتند. بالاخره ثابت می کند که تأثرات ازلحاظ زمانی مقدم برصوری هستند که به آنها شبیهند: دروهلهٔ اول بحکم واقعیت ساده ملاحظه که می بینیم در زمان زودتر میرسند؛ وثانیاً بحکم این استدلال که ضمن اینکه ماممکنست تأثراتی داشته باشیم بدون آنکه بعداً صورت شبیهی به آن داشته باشیم، هرگز صورت (ساده) یی

بدون آنکه قبلا تأثر مشابهی از آن داشته باشیم، نداشته‌ایم. این است بیان هیوم از برنهاد اصحاب اصالت تجربه. این قطعه ایست از روانشناسی توصیفی: «تمام صور مرکب از صور ساده ساخته شده‌اند.» کلیهٔ صور ساده نقوشی هستند از تأثرات ساده‌یی که سابقاً تجربه شده‌اند؛ و بنابراین تمامی صور ما علی‌النهایه از تأثرات اشتقاق یافته‌اند. این از خصایص متلازم با اقتراب تکوینی آن زمانست که هیوم بامتابعت از آن نباید ثابت کند که تجربهٔ حسی و درون بینی از لحاظ منطقی برای وجود صور ما لازم هستند بلکه باید ثابت کند که زماناً مقدم هستند.

مورد مشهور گونهٔ آبی واسط ـ آنجا که برخلاف این اصل، من بتوانم گونهٔ جدیدی تصور کنم (یعنی گونه‌ای که قبلا در تجربه حسی معلوم نشده‌است) درصورتی که دو گونهٔ مجاور آن در درجه بندی متوالی رنگها به وسیله من دیده شده باشند ـ نشانه‌یی است از ضعف اصالت حسیات اتمی هیوم و نیز بطور کلی از تمامی اقتراب معرفت‌الروحی و تکوینی به فلسفه.

رویه هیوم نسبت به فلسفه چنانکه گویی علم طبیعی‌یی باشد که زیاده از حد دقیق نیست و نتایج آن به وسیله ملاحظه و استقراء ثابت می‌شوند، و در عباراتی که بعداً نقل می‌کنیم بسیار جالب دقت است. بی‌شك بهمین دلیل بوده است که او در برابر اعتراض (دیگران) به قانون کلی خودش، و نیز دربارهٔ لایقنع نبودن تمییز تأثرات از صور به وسیلهٔ معیار «انعاش» چنین بی‌اعتنا است. انتظار ندارد که بتواند تعلیمات خودرا به نحوی کـه شخص قضیه‌یی را در ریاضیات ثابت میکند، مبرهن سازد. دنیا ملقمهٔ انبوهی است، ودستگاه دکارتی نیست؛ هیچ مرز دقیقی ندارد، وخطوطی که بر آن میکشیم باید اختراع خودما باشند: نمیتوان انتظار داشت که قضایای مربوط به آن بیش از حد «کلی» صحیح باشند.

قسمت زیر مأخوذ است از کتاب اول «دربارهٔ فهم» جزء اول، «اندر صور ومنشاء وترکیب وارتباط وتجریدآنها.»

کلیه ادراکات ذهن بشر به دونوع مشخص تقسیم می‌شوند، که من آندورا تأثرات وصور میدانم. اختلاف بین این دوعبارتست ازدرجات نیرو و انعاش که باآن برذهن فرود می‌آیند،وراه‌خودرا دراندیشه یا وجدان مامیگشایند. ادراکاتی‌که با نیرو وشدت هرچه تمامتر درون می‌آیند ماتأثرات می‌نامیم، و من تمامی‌حسیات وعواطف واحساسات را، به نحوی‌که بار اول در روح ظاهر می‌گردند، مشمول‌این نام می‌کنم. غرض من ازصورتصاویر ضعیفی ازاینهااست دراندیشیدن واستدلال؛ مثلا چنین‌اندتمامی ادراکاتی‌که بواسطه‌بحث فعلی‌منبعث شوند، فقط به‌استثنای ادراکاتی‌که‌ازباصره‌ولامسه‌ناشی‌می‌گردند ونیز به‌استثنای لذت یاناراحتی بلافصلی‌که ممکنست موجب گردد. معتقدم‌که برای‌توضیح این تمییز استعمال تعداد زیادی الفاظ لازم نخواهد بود. درجات معمول اینها به سهولت تمیز داده می‌شوند؛ هرچند محال نیست اما در موارد خاص ممکنست تقریباً به یکدیگر نزدیك شوند. بدین نحو درخواب، درحال تب، در جنون یادر هرگونه احساس بسیار شدید روحی صور ماممکنست به تأثرات‌ما نزدیك شوند. چنانکه ازطرف دیگر گاه چنین روی می‌دهدکه تأثرات ما چنان ضعیف وپست هستندکه مانمی‌توانیم‌آنهارا ازصور خود تشخیص دهیم. اما باوجود این شباهت نزدیك، در چند مورد بطورکلی چنان با یکدیگر متفاوتندکه هیچکس نمی‌تواند ازقرار دادن آنها تحت عناوین مشخص ایـرادی بگیرد، وهرکس می‌تواند هریك رابانام مشخصی بخواندکه مبین فرق باشد.

تقسیم دیگری از ادراکات ماهست‌که ملاحظهٔ‌آن مفید است این‌تقسیم‌هم شامل تأثرات ماست وهم صورما، وبردوگونه است: ساده ومرکب. ادراکات ساده یاتأثرات وصورچنانندکه هیچگونه‌تمییزیاانفکاکی‌رابه خود راه‌نمی‌دهند. ادراکات مرکب یاتأثرات وصورمرکب عکس اینها هستند وممکنست به‌اجزائی تمییز شوند. هرچندرنگ ومزه وبوی‌بخصوصی‌کیفیات‌متحد دراین‌سیب هستند، به سهولت می‌توان درك کردکه این‌کیفیات یکی‌نیستند، بلکه لااقل ازیکدیگر

تمییز پذیر هستند .

پس ازاینکه به‌وسیلهٔ این تقسیمات ترتیب و نظمی به‌موضوعات خود دادیم، اکنون می‌توانیم بادقت بیشتری به‌ملاحظهٔ کیفیات وروابط آنها بپردازیم. نخستین کیفیتی که به چشم‌من‌می‌خورد همانا شباهت عظیمی‌است بین تأثرات‌وصورما، در هرخاصه‌ای جز مقدار ودرجهٔ نیرو وانتعاش آنها . یکی ازآنها چنین می‌نماید که بنحوی انعکاس دیگریست ؛ بطوریکه تمامی ادراکات ذهن مضاعف هستند وهردو به صورت تأثرات وصور ظاهر می‌گردند. چون چشم خودرا برهم نهم ودربارهٔ اطاق خودبیندیشم صوری که می‌سازم هرآینه نمودارهای دقیق تأثراتی هستند که حس کرده‌ام؛ ونیزهیچ کیفیت مخصوص یکی‌ازآنها نیست که دردیگری یافته نشود. درمرور سایرادراکات خود، بازهمان شباهت وهمان نمودرامی‌یابم. صور وتأثرات همواره ظاهراً بایکدیگر مطابق دیده می‌شوند. این وضع به‌نظر من جالب می‌آید ولحظه‌یی توجه مرا به خود جلب می‌کند .

با مطالعه دقیقتری می‌بینم کـه بواسطهٔ ظاهر نخستین بس از مقصود دور شده‌ام وباید ازتمییز ادراکات به ساده ومرکب‌استفاده کنم تااین حکم‌کلی‌راکه بموجب‌آن تمامی صور وتأثرات ماشبیه هستند، محدود سازم . مشاهده می‌کنم که بسیاری از صور مرکب ما هرگز تأثرات متطابقی‌نداشته‌اند. و بسیاری از تأثرات مرکب‌ماهرگز بطور دقیق‌درصور منتقش نشده‌اند. من‌می‌توانم‌نزدخود شهری مانندآورشلیم جدیدراتخیل کنم که سنگفرش‌آن اززراست ودیوارهای‌آن ازیاقوت، هرچند چنین شهری رابه چشم ندیده‌ام. من پارس رادیده‌ام؛ اماآیا تائیدکنم که می‌توانم صورتی ازآن شهرتشکیل دهم که‌بطورکامل تمامی‌کوچه‌ها وخانه‌های‌آن رابه نسبت‌های صحیح وواقعی‌آنها نمودار سازد ؟

بنابراین‌چنین درك می‌کنم که هرچندبطورکلی‌شباهت عظیمی بین‌تأثرات وصور مرکب ماموجود است، مع‌الوصف این‌قاعده عموماً وکلا صحیح نیست که این تأثرات وصور نقش دقیق یکدیگرند. پس ازآن می‌توانیم مشاهده کنیم که وضع درمورد ادراکات سادهٔ ماچگونه است. پس از دقیقترین امتحانی کـه از

عهدهٔ من ساخته است تأیید می‌کنم که قاعده در اینجا بلااستثناء نافذ است، وهر صورت ساده‌یی تأثر ساده‌یی دارد که شبیه آنست وهر تأثر ساده‌یی صورت مطابقی دارد. صورت رنگ سرخ که در تاریکی می‌سازیم وتأثری که از آفتاب به چشم مامی‌خورد، فقط ازحیث مقدار ودرجه بایکدیگر فرق دارد نه ازجهت ماهیت. اثبات اینکه قضیه نسبت به تمامی تأثرات وصور ساده ما همین است، به وسیلهٔ شمارش خاص آنها محالست. هر کس می‌تواند دراین مورد با برشمردن هرعده ازتأثرات وصور که بخواهد خودرا قانع کند. اما اگر کسی این شباهت کلی و عمومی را انکار کند، من هیچ راهی برای اقناع او نمی‌شناسم مگر آنکه از او بخواهم تأثر ساده‌یی را نشان دهد که صورت مطابقی نداشته باشد، یا صورت ساده‌یی نشان دهد که تأثر مطابقی ندارد. اگر ازعهده این سؤال برنیاید، (وقطعی است که نمی‌تواند ازعهده برآید) می‌توانیم ازسکوت او وبه‌حکم مشاهده خود، استنتاج خویش را اثبات کنیم.

بدین نحو می‌بینیم که تمامی صور وتأثرات ساده به‌یکدیگر شبیه هستند. وچون تأثرات وصور مرکب ازآنها ساخته می‌شوند می‌توانیم بطورکلی تأکید کنیم که این دونوع ادراك دقیقاً مطابقت دارند. پس‌ازکشف این رابطه که محتاج امتحان دیگری نیست، علاقه پیدا می‌کنم که برخی ازکیفیات دیگر آنها را بیابم. اکنون ملاحظه کنیم که نسبت به وجود خود چه وضعی دارند وکدام‌یك ازتأثرات، صور علت هستند وکدام معلول.

امتحان کامل این مسأله موضوع رسالهٔ فعلی است؛ بنابراین در اینجا به‌اثبات یك قضیه کلی بسنده می‌کنیم، که بموجب آن تمامی صورساده مادرظهور نخستین خود ازتأثرات ساده‌ای مشتق‌اند که باآنها مطابقت دارند ودقیقاً نمودارهستند.

هنگام جستجوی نمودهائی برای اثبات این قضیه فقط نمودهایی از آن دوگونه می‌یابم. اما در هریك نمودها آشکار ومتعدد وقطعی هستند. نخست با مرور مجددی ازقضیه، خودرا ازآنچه بالفعل تأییدکرده‌ام مطمئن می‌سازم، و آن این است که هرتأثر ساده‌یی باصورت مطابقی ملازمت دارد، وهر صورت

ساده‌یی با تأثر مطابقی . از این ملازمت دائمی ادراکات مشابه بیدرنگ نتیجه می‌گیرم که بین تأثرات و صور مطابق‌ما ارتباط عظیمی موجود است و وجود یکی تأثیر معتنابهی بر وجود دیگری دارد . این ملازمت دائمی در این عدهٔ لایتناهی ازموارد، هرگز نمی‌تواند ناشی ازتصادف باشد؛ بلکه اتکاء تأثرات را برصور یاصور را برتأثرات صریحاً اثبات می‌کند. برای‌آنکه بدانم این اتکاء درکدام طرف قرار دارد، ترتیب نخستین ظهورآنهارا مطالعه می‌کنم . وبراثرتجربه مداوم چنین می‌یابم‌که تأثرات ساده همواره سابق برصورمطابق خود هستند و هرگز به ترتیب مغایر ظاهر نمی‌شوند . برای آنکه به‌کودکی صورت ارغوانی یانارنجی یاصورت شیرین یاتلخ رابدهم اشیاء مربوط را به‌او می‌نمایم یابه عبارت دیگر این تأثرات رابه او انتقال می‌دهم؛ اما بااین روش عبث‌که سعی‌کنم‌تأثرات راباانگیختن‌صوربه‌وجودآورم، آغازنمی‌کنم.صورماپس ازظهور خود تأثرات متطابق راپدید نمی‌آورند، ونیز ماهیچ رنگی را درك نمی‌کنیم یاهیچ حسی را درنمی‌یابیم‌که فقط نتیجه اندیشیدن درباره‌آنها باشد. از طرف دیگرمی‌بینیم‌که هرتأثری خواه ازذهن خواه ازجسم، مدام به وسیلهٔ صورتی دنبال می‌شودکه شبیه‌آنست، وفقط ازلحاظ مقدار ودرجه انعاش ونیرو بایکدیگرفرق دارند. ملازمت دائمی‌ادراکات مشابه ما دلیل مقنعی‌است براینکه یك دسته ، علل دسته دیگرند ؛ و این سبق تأثرات عیناً دلیل است براینکه تأثرات ما علل صور ماهستند، نه صورما علل تأثرات ما .

برای تأیید این امرنمود ساده ومقنع دیگری را درنظر می‌گیرم ؛ وآن اینکه هرجا براثر هرتصادفی قوای نشأت ، هندهٔ هرتأثری در عملیات خود با

عائقی‌برخوردکنند، چنانکه‌کسی‌کوریاکربه دنیاآید ، نه فقط تأثرات، بلکه صور مطابق‌آنهانیز، ازمیان می‌روند. به‌نحوی‌که هرگزدر ذهن‌اندك نشانه‌یی ازهیچیك ازآنها پدیدنمی‌آید. ونیزاین‌حکم فقط درمقام اضمحلال دستگاه‌های حسی صادق نیست، بلکه درمورد عدم استعمال آنها برای پدیدآوردن تأثر خاصی نیزصادق است. مانمی‌توانیم صورت صحیحی ازمزهٔ آناناس بسازیم بدون

آنکه عملاً آن را چشیده باشیم .

مع‌الوصف بموجب یك نمود متناقض می‌توان ثابت کرد که سبق صور بر تأثرات مطابق آنها مطلقاً محال نیست . معتقدم به سهولت قبول خواهد شد که چندصورت مشخص رنگ که به وسیله چشمها وارد می‌شود، یا چندصورت مشخص از اصواتی که به وسیلهٔ سامعه نقل می‌شوند، واقعاً با یکدیگر فرق دارند . هرچند درضمن به یکدیگر شبیه‌اند . واما اگر در این مورد رنگهای مختلف صادق باشد، بی‌کم وکاست باید درمورد گونه‌های مختلف همان رنگ نیز صادق باشد که هریك از آن‌ها صورت مشخص پدید می‌آورد مستقل از بقیه. زیرا اگر منکر این امر شویم، ممکنست به وسیلهٔ درجه بندی مداوم گونه‌ها رنگی را بطور غیر-محسوس تبدیل بچیزی کنیم که بسیار از آن دور باشد ؛ واگر قبول نکنید که ته رنگ‌های واسطه با یکدیگر فرق دارند، نمی‌توانید بدون بطلان منکر طرفین همان مورد شوید. بنابراین فرض کنید شخصی مدت سی‌سال از باصره خود بهره-مند بوده است و با تمامی رنگها ازهرقبیل کاملا آشنا شده است به استثنای یك گونهٔ خاص از رنگ آبی که هرگز فرصت برخورد با آن را نیافته است. اکنون تمامی گونه‌های مختلف آن رنگ را بجز آن یك گونهٔ بخصوص برابر او قرار دهید، بدین نحو که به‌ترتیب ازسیرتر روبه روشن‌تر برویم ، واضح است که آن شخص آنجا که آن گونه مفقود است متوجه کم بودی خواهد شد ، حس خواهد کرد که در آن محل بین دو رنگ مجاور فاصله بیشتری موجود است تا بین دو گونهٔ مجاور دیگری . واما اکنون می‌پرسم که آیا برای این شخص ممکنست که به نیروی تخیل خود این نقص را تلافی کند، وصورت آن گونه بخصوص را ، که هرگز صورت آن از راه حواس به ذهن او انتقال نیافته بود، برای خود ایجاد کند ؛ بعقیدهٔ من عدهٔ کسانی که به این سؤال پاسخ مثبت دهند ، معدود است. واین خود می‌تواند دلیلی باشد براینکه صور ساده همواره از تأثرات مطابق اشتقاق نمی‌یابند، هرچند مورد چنان خاص و منحصراست که چندان در خور ملاحظه ما نیست ، و شایسته نیست که فقط بخاطر آن حکم کلی خود را

تغییر دهیم .

اما اضافه براین استثنا دراین باره، ذکر این نکته بیهوده نخواهد بود که اصل سبق تأثرات برصور را باید بامحدودیت دیگری فهمید، وآن عبارتست ازاینکه صور ماهمانا تصاویر تأثرات ماهستند، به نحوی که ما می‌توانیم صور ثانیه‌یی تشکیل دهیم که تصویرات صوراولی باشند، واین امر از همین استدلال دربارهٔ آنها ظاهر می‌گردد. درست بگوییم، این استثنائی نسبت به قاعده نیست، بلکه توضیحی است ازآن. صورتصاویرخودرا درصور جدید پدید میآورند، اما همچنانکه صور اول متصورا ازتصورات نشأت یافته‌اند، بازهم صحیح است که کلیه صورسادهٔ ما بواسطه یا بی‌واسطه ازتأثرات متطابق آنها حاصل می‌گردند.

پس این نخستین اصل است که من در علم طبیعت بشری ثابت می‌کنم؛ ونباید به علت سهولت ظاهرش ازآن روگردان شویم . زیرا این نکته شایان توجه است که مسألهٔ فعلی دربارهٔ سبق تأثرات یاصور ما با آنچه درمفاهیم دیگر آنهمه هیاهو براه انداخته است یکی است ، آنجاکه بحث شده است که آیا هیچ صورفطری وجود داردیاتمامی‌صور ازحسیات وانعکاس‌منبعث می‌شوند. می‌توانیم ملاحظه کنیم که برای اثبات فطری نبودن صوربعد ورنگ، فیلسوفان هیچ کاری انجام نمی‌دهند مگرآنکه ثابت کنند که آن صوربه‌وسیلهٔ حواس‌ما انتقال می‌یابند. وبرای اثبات فطری نبودن صور عاطفه ومیل به این نکته توجه می‌کنند که ما تجربهٔ سابقی ازاین احساسات درخود داشته‌ایم. واما اگراین استدلالات رابه دقت معاینه کنیم خواهیم دید چیزی را ثابت نمی‌کنند مگر اینکه پیش‌از صور ادراکات زنده‌تر دیگری آمده‌اند که صور ازآنها اشتقاق یافته‌اند ونمودارآنها هستند. امید است که این بیان واضح مسأله، کلیه مشکلات را درباره آن مرتفع خواهد ساخت. واین اصل را بیش ازپیش دراستدلالات ما مورد استفاده قرار خواهد داد .]

اصل تداعی معانی هیوم که ازهارتلی مأخوذ است واساس‌علم روانشناسی جدید قرن‌هیجدهم راتشکیل می‌دهد، با نمونه‌های مکانیکی وشیمیائی آن، بخصوص

در مکاتب مستولی فیلوزوف‌های فرانسوی درمقدمه موردبحث قرار گرفته است.

هیوم به اصطلاح جاری زمان خودکه «قوای ذهنی» باشد گرائید. در عبارتی‌که بعداً نقل می‌کنیم این نکته جالب است‌که مقدار زیادی از آنچه ما اندیشهٔ عادی می‌نامیم‌هیوم به «قوه»ی‌تخیل‌منسوب می‌کندکه درآن‌شیمی‌تداعی معانی انجام می‌پذیرد.

بند ماقبل‌آخر نمونه خوبی است ازاقتراب هیوم‌که بالاستشعار علمی‌بوده است. هیوم باخاصیت‌آزمایشی عالم طبیعی وکراهتی‌که ازفلسفهٔ مابعدالطبیعه داشته است، تعهد می‌کندکه شرح دهد چگونه چیزها روی میدهند، و دنبال علل پنهانی روی دادن‌آنها نمی‌گردد.

[بخش چهارم ـ درمرابطه یاتداعی معانی

چون‌کلیهٔ صور ساده راممکن است بوسیله قوهٔ تخیل‌جداکرد ومجدداً به هرصورت‌که تخیل راخوش‌آید متحد ساخت، اگرهدایت‌آن قوه بوسیله اصول کلی‌که‌آن راتاحدی باخودش‌درکلیه‌امکنه وازمنه همسان می‌گرداند نبود، هیچ چیز غیرقابل قبول‌تر ازآن قوه‌نمی‌بود. اگرصوربالکل‌رها وغیرمرتبط بودند، فقط تصادف ممکن بودآنهارا بایکدیگر پیوند دهد؛ وممکن نیست همان صور ساده مرتباً تبدیل به صور مرکب شوند (به نحوی‌که معمولا می‌شوند) بدون آنکه اتحادی میان‌آنها باشد یاکیفیت متحد سازنده‌ای‌که به وسیله آن یك صورت طبعاً صورت دیگررا پیش می‌آورد. این‌اصل متحد سازندهٔ صوررا نباید به ارتباط غیرقابل انفصال درنظرآورد؛ زیراکه‌آن را بالفعل از حیطهٔ تخیل خارج ساختیم: ونیز نباید چنین نتیجه بگیریم‌که بدون‌آن ذهن نمی‌تواند دو صورت رابیکدیگر پیوند دهد. زیرا هیچ چیزازآن‌آزادتر نیست: بلکه بایدآن را فقط به صورت نیروی ملایمی درنظرآوریم‌که معمولا استیلا دارد وضمن‌سایر خواص علت‌آنست‌که زبانهای مختلف تااین‌حد بایکدیگرتطابق دارند؛ طبیعت به نحوی به هریك ازآن صورساده اشاره می‌کندکه برای متحد شدن درصور

مرکبی متناسب ترند. کیفیاتی که این تداعی ازآنها بروز می‌کند و بدین نحو ذهن ازیك صورت به‌صورت‌دیگرمرورمی‌کند سه‌اند: شباهت ومجاورت در زمان یامکان، علت، معلول .

تصور نمی‌کنم زیاد لزومی داشته‌باشدکه ثابت‌کنیم این کیفیات میان‌صور تداعی‌یی پدید می‌آورند و براثر پدیدآمدن یك صورت طبعاً صورت دیگر را پیش می‌آورند . واضحست‌که درطی تفکرات‌ما ودر دوران دائمی صور ذهنی، تخیل ما به سهولت ازیك صورت به صورت مشابه دیگری مرورمی‌کند؛ که این کیفیت به تنهائی بـرای قوهٔ تخیل یك ارتباط وتداعی‌کافی محسوب می‌شود . بهمین ترتیب واضحست همچنانکه حواس درتغییر دادن موضوعات خـود ملزم هستند به‌تغییردادن مرتب‌آنها واتخاذآنها بهمان نهج‌که مجاوریکدیگر قرار دارند، نیروی تخیل باید به سائق یك عادت طولانی همان روش تفکررا کسب کند ودرطول اجزاء زمان ومکان درتصور موضوعات خود رهسپر شود . واما دربارهٔ ارتباطی‌که به وسیله رابطهٔ علت ومعلول به وجود می‌آید، بعداً فرصت غوردرآن راخواهیم داشت، وبنابراین فعلا درآن اصرار نمی‌ورزیم. کافی‌است درنظر بگیریم‌که هیچ رابطه‌یی نیست‌که درنیروی تخیل ارتباط قویتری پدید آورد ویك صورت را وا داردکه باسهولت بیشتری صورت دیگری رابه خاطر آورد، تارابطهٔ علت ومعلول بین موضوعات‌آنها .

برای فهم حدکامل این روابط باید توجه‌کنیم‌که دوموضوع درتخیل به یکدیگرپیوند دارند، نه‌فقط هنگامی‌که یکی‌بلافصل یابی‌واسطه شبیه دیگریست یامجاورآنست یاعلت‌آن، بلکه هنگامی نیزکه بین‌آن دوموضوع ثالثی قـرار گرفته است‌که نسبت به آن هر دو یکی ازاین روابط را دارد . این نکته را می‌توان تامقدار زیادی بسط داد؛ هرچند درعین حال می‌توانیم توجه‌کنیم‌که هرقدمی‌که به پیش برمیداریم مقدارمحسوسی ازقدرت رابطه میکاهد بنی اعمام درجه چهارم به حکم علیت بایکدیگر پیوند دارند؛ اما این پیوند به نزدیکی پیوند دوبرادرنیست، تاچه رسد به نزدیکی‌پیوند پدر وپسر. بطورکلی‌می‌توانیم

توجه کنیم که تمامی روابط خویشاوندی منوط به علت ومعلول است و برطبق تعداد علل واسط کـه بین دو شخص قرار دارند ، آن رابطه دور یا نزدیك خوانده می‌شود .

از سه رابطهٔ مذکور درفوق این رابطهٔ علت ومعلول وسعت بیشتری دارد. دوموضوع رامیتوان چنان تلقی کرد که دراین رابطه قرار دارند هنگامی کـه یکی علت هریك ازاعمال یاحرکات دیگری است ونیز هنگامی کـه اولی علت وجود ثانوی است. زیرا چون آن حرکت یاعمل چیزی نیست جزخود موضوع که از دریچه خاصی دیده می‌شود وچون موضوع همان‌را (حرکت یاعمل را) درتمامی اوضاع مختلف خود ادامه می‌دهد، تصور آنکه اینگونه تأثیرموضوعات بریکدیگر چگونه ممکن است آنهارا درقوهٔ تخیل مربوط سازد، آسانست .

این بحث رامی‌توانیم اطاله دهیم ونه فقط متذکر شویم کـه دو موضوع به وسیله رابطهٔ علت ومعلول بایکدیگرمرتبطند هنگامی که یکی‌حرکت یاعملی در دیگری پدید می‌آورد، بلکه نیزبگوئیم هنگامی نیز کـه قدرت پدیدآوردن آن رادارد بدان‌پیوند دارد. ومی‌توانیم مشاهده کنیم که همین‌منبع تمامی‌روابط علاقه وتکلیف است که به وسیلهٔ آن مردم درجامعه بریکدیگر تأثیر دارند وبه علائق حکومت وانقیاد پایبند می گردند. ارباب چنان‌کسی است کـه به موجب قدرت باتوافق مختار است که ازبرخی جهات اعمال دیگری راکـه ما خادم می‌نامیم هدایت کند. قاضی چنان‌کسی است کـه درموارد اختلاف می‌توانـد به وسیلهٔ عقیدهٔ خود حق تصرف یـا مالکیت چیزی رابین هرعده از اعضاء جامعه معین کند. هنگامی که شخصی اختیاری دارد چیزی جز اعمال اراده او بـرای تبدیل آن اختیار به عمل لازم نیست؛ واین درهرمورد ممکن تلقی می‌شود ودر بسیاری ازموارد محتمل؛ بخصوص‌درمورد حکومت که اطاعت‌تابع لذت ومزیتی است برای متبوع .

بنابراین اینها هستند اصول اتحاد یـا ارتباط میان صور سادهٔ ما ، ودر تخیل جای‌آن ارتباط ناگسستنی راکه مایهٔ اتحادآنها درخاطرما هستند، پر

می‌کنند. این نوعی جاذبه است که در دنیای فکری نیز مانند دنیای طبیعی آثار فوق‌العاده دارد ومتساویاً صور مختلف خودرا معروض می‌دارد. معلولات آن همه‌جا مشهودند. اما علل آن غالباً ناشناخته‌اند وباید به کیفیات اصلی طبیعت بشری منحل شوند که من ادعای توضیح آن را ندارم. برای فیلسوف حقیقی هیچ چیز لازمتر از خودداری ازمیل لجام گسیختهٔ جستجو در علل نیست. چنین فیلسوفی بمحض ثابت کردن اصلی براساس تعداد کافی ازموارد تجربه باید بهمان بسنده کند، بخصوص چون می‌بیند معاینهٔ بیشتری اورا به‌تأملات وتفکرات مبهم وغیر مسلمی راهبر خواهد شد. درآن صورت تحقیق او در معاینه معلولات مربوط به رکن عقیده‌اش بسیار بهتر بکار خواهد رفت تادرامتحان علل.

درمیان معلول‌های این اتحاد یاتداعی صور هیچ چیز جالبتر ازآن صور مرکبی نیست که عموماً ازاصلی دراتحاد میان صور ساده ما ناشی می‌گردند. این صور مرکب رامی‌توان به روابط ووجوه وگوهرها تقسیم کرد. این سه را به ترتیب وبطور خلاصه مورد رسیدگی قرار می‌دهیم و پیش ازآنکه موضوع فعلی را رها کنیم برخی ملاحظات دربارهٔ صورکلی وجزئی خود اضافه خواهیم کرد که ممکنست به عنوان عناصر اصلی این فلسفه تلقی شوند.]

هیوم نظریهٔ بارکلی راکاملا می‌پذیرد که آنچه ما عادتاً شیٔ مادی می‌خوانیم، (یعنی آنچه بقول خود هیوم منظور شخصی عادت است ازاشیائی مانند کلاه، کفش یاسنگ) چیزی نیست جزمجموعه وتوالی زمانی کیفیات محسوس. البته به احتیاج داشتن ما به چیز ناشناخته، («زیربنا»ی لاك) یاوجوب آن اعتقاد ندارد، یادرواقع ممکن بود بگوید که بحث درمسألهٔ وجود آن (چون تجربهٔ بشری نمی‌تواند به‌آن پی‌برد) هیچ معنی ندارد. درعبارتی که ذیلا نقل می‌کنیم، هیوم عمل مارا دراحالهٔ کیفیات به یك شیئ ناشناخته، «افسانه» می‌خواند. در جزء چهارم می‌بینیم که «افسانه»ی کاملا مرتبطی رامورد بررسی قرارداده است که عبارت باشد ازاعتقاد ما به وجوددائمی اجسام مستقل ازخودما وخارج ازخودما.

[بخش ششم : در وجوه و گوهرها

.... صورت گوهر و نیز صورت وجه چیزی نیست جز مجموعهٔ صور بسیط که به وسیلهٔ تخیل با یکدیگر متحد شده‌اند و نام بخصوصی دارند که بر آنها نهاده شده‌است و به وسیلهٔ آن نام‌ها ما می‌توانیم آن مجموعه را به خود یا دیگران یادآور گردیم . اما اختلاف بین این صور در این است که کیفیات خاص تشکیل دهندهٔ گوهر معمولا به چیز ناشناخته‌یی احاله می‌گردند که تصور می‌شود در آن ذاتی‌هستند؛ یا چنانچه قبول کنیم که این افسانه نباید واقع شود، لااقل چنین تصور می‌شوند که بطور جدائی‌ناپذیری به وسیله روابط مجاورت و علیت مربوط هستند. تأثیر این آنست که هروقت کشف کنیم هر کیفیت جدید ساده‌یی همان ارتباط را با بقیه دارد، بلافاصله آن کیفیت‌را درمیان آنها جای می‌دهیم، هرچند در تصور اولی گوهر وارد نشده باشد. بدین نحو آن صورتی که از زر داریم ممکن است در بادی امر رنگ زرد و وزن و چکش‌خواری و گداز پذیری باشد، اما پس‌از کشف قابلیت انحلال آن در تیزاب سلطانی این کیفیت را به‌سایر کیفیات میافزائیم، وچنین فرض می‌کنیم که این کیفیت چنان به‌آن گوهر تعلق دارد که گویی صورت آن‌از ابتداء جزئی‌ازصورت مرکب بوده‌است. چون اصل اتحاد به‌عنوان جزء عمدهٔ صورت‌مرکب تلقی‌شده‌است، به‌هر کیفیتی که بعداً روی‌دهد راه می‌دهد و عیناً مانند سایر کیفیاتی که ابتدا خود را عرضه کرده بودند به وسیله آن پذیرفته می‌شود....]

قسمتی که ذیلا نقل می‌شود شامل اصل بس مهمی‌است برای هیوم. این اصل غالباً عمل علی‌البدل معرفت الروحی را بجای مفهوم تضمن منطقی یا عدم تضمن‌انجام می‌دهد. بدین نحو آنجا که باید بگوئیم آنچه را هیوم واقعاً می‌خواهد اثبات کند این است که مثلا وقوع واقعه A وقوع واقعهٔ B را منطقاً ایجاب نمی‌کند، او عملاتأیید می‌کند که صورت A با صورت B تفاوت دارد، و بنابراین بحکم این اصل، این دوصورت ازیکدیگر مشخص و بنابراین انفکاك پذیرند .

[بخش هفتم ـ درصور انتزاعی

.... اول، مشاهده کردیم که هرعده اشیاء که بایکدیگر فرق دارند قابل تمییز ند، وهرعده ازاشیاء که قابل تمییز ند به‌وسیله اندیشه و تفکر انفکاک‌پذیر ند. در اینجا می‌توانیم بیفزاییم که این قضایا بطور معکوس نیز عیناً صحیح‌اند، و هرعده ازاشیاء که انفکاک پذیر ند تمییز پذیر نیزهستند، واینکه هرعده ازاشیاء که تمیزپذیر باشند بایکدیگر فرق دارند . زیرا که چگونه ممکنست بتوانیم آنچه را تمییزپذیر نیست منفک سازیم یا چیزی راکه باچیز دیگر فرق ندارد تمییزدهیم؟.....]

اضافه براین عکس این قاعده به نظراو مسأله‌کلیات را به طریقی که بی‌شباهت به طریق بارکلی نیست حل می‌کند. هیوم معتقد بودکه مغالطهٔ اسناد هستی مستقل به خواص ازاین واقعیت ناشی‌است‌که می‌توان‌آنهارا ازآنکه‌آنها خاص‌می‌گردانند تمیزداد، وهرچیزکه‌تمییزپذیرست می‌تواندجداگانه موجود باشد. هیوم برضد این احتجاج چنین دلیل می‌آوردکه این تمییز فقط تمییز عقلی است‌ـ که‌اگرخواص‌آن را از شیٔ‌تمییزدهیم چیزی‌باقی‌نمیماند. بنابراین بدین مفهوم ماحتی نمی‌توانیم تمییزدهیم. اما می‌توانیم اشیاء را مقایسه‌کنیم («آنهارا ازجنبه‌های مختلف برطبق‌شباهت‌هایی‌که مستعدآن هستندنظاره‌کنیم») بدون‌آنکه تمییز دهیم، یعنی‌آنهارا به صور منفک منقسم سازیم. این جنبه‌ها و شباهتهای انفکاک ناپذیرکه بدون آنها شیٔ فاقد شیئیت است‌ـ وبه‌یک‌مفهوم خود شیئی هستند ـ بااصطلاحات‌کلی بیان می‌شونـد واشتباهاً تصور شده است‌کـه فی‌نفسه دارای وجودـ یانوعی‌هستی ـ هستند. این اصل باتعدیلات واصطلاحات مختلف مورد قبول بسیاری ازاصحاب تجربه معاصراست. راسل ودیگران‌آن را رضایت بخش‌نمی‌بینند وازاین‌شکایت دارندکه‌کلیات رانمی‌توان با «جنبه‌ها» یـا «شباهت‌ها» خواندن‌آنها طردکردکـه صرفاً تغییر تسمیه‌یی است وما را به نتیجه‌ای نمی‌رساند. این مسأله امروز نیز نمرده است .

[پیش ازترك این‌موضوع همان اصول‌رابرای توضیح‌آن تمییزعقلی‌بکار

خواهم برد که اینهمه در مکاتب از آن صحبت می‌شود و این‌قدر کم فهمیده شده است. از این نوع است تمییز بین شکل وجسم متشکل، وحرکت وجسم متحرك. اشکال توضیح این تمییز ناشی از اصلی است که فوقاً ایضاح شد، بدین معنی که تمامی صوری که بایکدیگر فرق دارند انفکاك پذیرند. زیرا از آنجا چنین لازم می‌آید که اگر شکل باجسم فرق داشته باشد، صور آنها باید هم انفکاك پذیر باشند وهم تمییز پذیر؛ واگر بایکدیگر فرق نداشته باشند صور آنها نه انفکاك پذیر می‌تواند باشد نه تمیز پذیر. بنابراین منظور از تمییز عقلی چیست، درصورتی که نه مبین تفاوتست نه جدائی؟

برای رفع این اشکال ما باید به توضیح قبلی صور انتزاعی توسل جوئیم. یقین است که ذهن هرگز خواب تمییز شکلی را ازجسم متشکل به این صورت نمی‌دید که فی‌الواقع نه تمییز پذیر باشد نه متفاوت و نه انفکاك پذیر، اگر مشاهده نمی‌کرد که حتی دراین سادگی ممکنست چندین شباهت ورابطهٔ مختلف موجود باشد. بدین نحو چون گوئی ازمرمرسفید ارائه شود مافقط اثری ازرنگ سفید را دریافت می‌داریم که به شکل معینی درآمده است. ونیز نمی‌توانیم رنگ را ازشکل منفك سازیم وتمییز دهیم. اما چون بعداً گوئی از مرمر سیاه و مکعبی سفید مشاهده کنیم و باشیٔ سابق خود مقایسه کنیم دوشباهت جداگانه درچیزی می‌بینیم که قبلاکاملا انفکاك ناپذیر می‌نمود وواقعاً هم چنانست. پس‌از اندکی تمرین ازاین قبیل، به تدریج شکل را ازرنگ عقلا تمیز می‌دهیم؛ یعنی شکل ورنگ راباهم درنظر می‌گیریم، زیراکه درواقع یکی هستند وغیرقابل تمییز؛ اما بازهم برطبق شباهت‌هائی که مستعدآن هستند از جنبه‌های مختلف به‌آنها می‌نگریم. هنگامی که فقط شکل گوی مرمرسفید رادرنظر می‌گیریم، درحقیقت صورتی‌هم ازشکل وهم از رنگ تشکیل می‌دهیم، اما مضمراً باچشم خود شباهت آن راباگوی مرمرسیاه دنبال می‌کنیم. وبهمین نهج هنگامی که فقط رنگ آن را درنظرمی‌گیریم، باچشم خودشباهت آن رابه مکعب‌مرمرسفید دنبال‌می‌کنیم. بدین وسیله صورخودرا بانوعی انعکاس همراه می‌سازیم که عادت تاحد زیادی

مارا نسبت به آن غیرحساس ساخته است. شخصی که می‌خواهد ماشکل گوی مرمر سفید را بدون اندیشیدن دربارهٔ رنگ آن درنظر بگیریم طالب امری محال است: امامنظور او آنست که مارنگ وشکل راباهم درنظر بگیریم ، اما بازهم درچشم خود شباهت را با گوی مرمر سیاه حفظ کنیم یا باهر گویی ازهر رنگ یا هر گوهر .]

هیوم پس از آنکه موقتاً مسألهٔ گوهر وکلیات راحل می‌کند به معرفت روی می‌آورد. تمیز تعقلی اساسی رابین حقائق غیرقابل شك مطرح می‌کند : یعنی حقائق عقلی یا «حقایق بدیهی عقلی ((a priori vérités de raison لایب‌نیتز، وحقائق عملی (vérités de fait) که حداکثر فقط محتمل هستند. اما چون نسبت به روش تجربی «علمی» خودصادق است، آنهارا به موجب منابع یا مبادی آنها تمیز می‌دهد، نه به موجب خصیصهٔ منطقی یامایحتوی آنها: واین نظریه راطرح می‌کندکه بعدها کانت را از «خواب جزمی» او برمیانگیزد و فلسفه رادر مغرب زمین متحول می‌سازد ـ واین نظریه آنست که حقائق بدیهی که بدون شك دانستنی هستند براساس قواعد باالمآل حکمی خودما، یعنی عادات بکار بردن الفاظ وعلائم، استوارند، وهیچ اطلاعی دربارهٔ جهان به ما نمی‌دهند . قضایا یاانشایی هستند وغیرخبری، یاخبری هستند وغیرانشائی. بنابراین معرفت بعدالطبیعی که بنا به ادعای خودهم انشائی است وهم خبری، اصولا ممکن نیست. قسمت زیر ازجزء سوم «درمعرفت واحتمال» منقول است .

[بخش یك ـ درمعرفت

هفت نوع مختلف رابطهٔ فلسفی موجود است که عبارتند از شباهت ، اینهمانی، رابطه زمان ومکان، نسبت درکمیت یاعدد، درجات درهر کیفیت، معاکسه وعلیت. این روابط رامی‌توان به دوطبقه تقسیم کرد : ۱ـ طبقه‌یی که بالکل متکی برصور باشدکه مابایکدیگر مقایسه می‌کنیم ، و ۲ـ طبقه‌یی که بدون

هیچگونه تغییری درصور تغییر پذیرد. ما ازصورت مثلث است که رابطهٔ تساوی راکشف می‌کنیم، که بموجب آن سه زاویه مثلث مساوی است بادوزاویه قائمه. مادام که صورت ما بیك حال باقی بماند، این رابطه تغییرناپذیراست. وبالعکس روابط مجاورت ومسافت بین دو شیٔ ممکنست صرفاً براثر تغییرمحل عوض شود، بدون آنکه درخود اشیاء یاصورآنها تغییری داده شود؛ ومحل برصد تصادف مختلف متکی است که ذهن نمی‌تواند آنها را پیش بینی کند. در مورد اینهمانی وعلیت نیز همین حکم‌مصداق دارد: دوشیٔ هرچندکاملا به یکدیگر شبیه باشند وحتی‌دراوقات مختلف دریك یك محل‌ظاهر گردند ممکنست عدداً مختلف‌باشند. وچون‌قوه‌ای که به‌وسیله‌آن یك‌شیٔ شیٔ دیگری راپدید می‌آورد صرفاً ازصورت‌آنها قابل‌کشف‌نیست، واضحست‌که علت ومعلول روابطی‌هستند که ما ازتجربه درباره آنها اطلاعاتی‌کسب می‌کنیم نه ازاستدلال وبالعکس انتزاعی. هیچ نمود یگانه‌ای، حتی ساده ترین نوع‌آن نیست، که بتوان‌آنرا ازکیفیات اشیاء به‌نحوی‌که برما پدیدار می‌گردند شرح‌کرد، یا بدون مساعدت حافظه وتجربه پیش بینی‌نمود.

بنابراین چنین می‌نمایدکه ازاین هفت رابطهٔ فلسفی فقط چهار رابطه باقی می‌مانندکه با انکاء صرف برصورمی‌توانند موضوعات معرفت ویقین‌باشند. این چهار رابطه عبارتند ازشباهت، معاکسه، درجات‌کیفی ونسبت‌های‌کمی یا عددی. سه رابطه ازاین روابط درنظر اولی قابل‌کشفند، ودقیقتر بگوئیم بیشتر درحد ادراك وجدانی هستند تااثبات. هنگامی‌که دو شیٔ به یکدیگر شبیه هستند، شباهت درابتدا به‌چشم خواهد خورد، یادرواقع به ذهن، وکمتر مستلزم معاینه ثانوی است ــ درمورد معاکسه ودرجات هرکیفیتی نیز همین حکم‌جاریست. کسی‌نمی‌تواند شك‌کندکه وجود وعدم‌یکدیگررامضمحل‌می‌سازند وکاملا و بالکل ناسازگار ومتضاد هستند. وهرچند صدورحکم دقیق در بارهٔ درجات هرکیفیتی ازقبیل رنگ ومزه وحرارت وبرودت هنگامی‌که اختلاف بین‌آنها جزئی‌باشد، محالست؛ بااین وصف هنگامی‌که اختلافات معتنابه‌باشد

اخذ تصمیم دربارهٔ اینکه کدامیك برتر یاپست‌تراست، آسانست. واین تصمیم رانیز مادرنظر اول اعلام می‌کنیم، بدون هیچگونه تحقیق یااستدلالی.

بهمین نهج مامی‌توانیم درتعیین نسبتهای کمیت یاعدد پیش برویم وبایك نظر برتری یازیردستی را بین هردسته اعداد یا ارقام مشاهده کنیم، بخصوص هنگامی که اختلاف خیلی زیاد ومحسوس باشد. واما درمورد تساوی یاهرنسبت دقیقی مافقط می‌توانیم بایك نگاه حدس بزنیم؛ جزدرمورد اعداد قلیل یاقسمتهای محدود ازمساحت، که دریك لحظه درك می‌شوند ودرآنجا ما امکان سقوط در اشتباه مهمی‌را درپیش نداریم، درکلیه موارد دیگرما باید قضایارا بامقداری آزادی حل وفصل کنیم یاباروش مصنوع‌تر پیش برویم.

پیش‌ازاین توجه کردم که هندسه، ویاهنری که به وسیله‌آن نسبتهای اشکال راتعیین می‌کنیم، هرچندهم ازلحاظ کلی‌بودن وهم ازلحاظ دقت ازاحکام حواس و نیروی تخیل بسیار برتراست، مع‌الوصف هرگز دقت و تطابق‌کامل حاصل نمی‌دارد. اصول‌اولای‌آن هنوزاز ظواهرکلی‌اشیاء اخذ می‌شوند؛ وچون‌ماظرافت ودقت‌نهفته درطبیعت رامعاینه‌کنیم، آن‌ظاهر هرگز نمی‌تواندهیچگونه اطمینانی بهما عرضه‌کند. صورما ظاهراً یقین‌قاطع بدست می‌دهندکه هیچ دوخط مستقیمی نمی‌تواند قطعه مشترکی داشته باشند؛ اما اگر ماصور رامورد توجه قراردهیم خواهیم دیدکه همواره‌تمایل محسوسی‌برای این‌دوخط الزام می‌کنند، وهرجا زاویهٔ متشکل از این دوبسیارکوچك باشد، هیچ معیاری ازخط مستقیم دردست نداریم‌که بقدرکافی برای مطمئن ساختن ما دربارهٔ صحت این قضیه اطمینان ارزانی دارد. درمورد غالب احکام اولای ریاضیات نیز امربرهمین منوالست.

بنابراین جبروحساب به عنوان تنهاعلومی باقی می‌مانندکه مامی‌توانیم درآنها سلسلهٔ استدلال خود را بامقدار زیادی تعقید ادامه دهیم وبا این وصف صحت ویقین‌کاملی راحفظ‌کنیم. ونیز دراین دوعلم معیار دقیقی دردست داریم که باآن می‌توانیم دربارهٔ تساوی ونسبت اعداد حکم‌کنیم. وبرحسب اینکه‌باآن معیار یامیزان مطابق‌باشد یانباشد رابطهٔ آنهارابدون اشتباه تعیین‌کنیم. هنگامی

که دوعدد چنان ترکیب شوند که یکی همواره واحدی درمقابل هرواحد عدد دیگر داشته باشد، ما آن دوعدد رامساوی می‌خوانیم؛ وبواسطه عدم چنین‌معیار تساوی درمساحت است که هندسه راکمتر می‌توان علم کامل و عاری از خطائی دانست .

اما دراینجا رفع اشکالی بیهوده نمی‌نماید که ممکنست از حکم من مبنی برقاصر بودن هندسه ازنیل به دقت ویقین‌کامل حساب وجبر، وضمناً برتری آن براحکام ناقص حواس وتخیلات ما، ناشی‌گردد. دلیل اسناد نقصی که به هندسه می‌دهیم آنست که اصول اساسی‌آن صرفاً ازظواهر اخذ می‌گردد؛ و شاید چنین تصور شود که این نقص باید همواره ملازم‌آن باشد وآن را ازرسیدن به صحت ودقت عظیم‌تر درمقایسهٔ اشیاء یاصور نسبت به‌آنچه چشم یاتخیل ما به تنهائی می‌تواند بدان برسد مانع گردد . اعتراف می‌کنم که این نقص تاحدی ملازم آنست که‌آن را همواره ازنیل به اطمینان‌کامل بازمی‌دارد: اماچون این اصول اساسی برسهلترین وکم فریب ترین ظواهر اتکاء دارند ، برنتایج خود میزانی ازدقت ارزانی می‌دارند که هریك از این نتائج منفرداً ازآن عاجزند . تعیین تساوی زوایای یك کثیرالاضلاع هزارضلعی با۱۹۹۶ زاویهٔ قائمه یاحدسی‌نسبت به‌آن‌که به‌این عددنزدیك‌شود محالست؛ اما وقتی حکم میکنند که خطوط مستقیم نمی‌توانند تداخل کنندوما نمی‌توانیم بیش‌ازیك‌خط‌مستقیم‌بین دونقطه معلوم بکشیم، اشتباهات‌آن هیچگونه عواقبی دربرندارد. واین ماهیت ومورد استعمال هندسه است که مارا به چنان ظواهری راهبری‌کند که بحکم سهولت خود نمی‌توانـد مارا دچاراشتباه معتنابهی سازد.

دراینجا بااستفاده ازموقع نکتهٔ دومی دربارهٔ استدلال اثباتی‌خود طرح می‌کنیم که به وسیلهٔ همان موضوع ریاضیات پیش می‌آید . ریاضی‌دانان معمولا چنین وانمود می‌کنند که صور موضوع بحث‌آنـان چنان لطیف و معنوی هستند که تحت تصور خیال انگیز درنمی‌آیند، بلکه باید بایك نظرخالص وتعقلی‌درك شوند ، وفقط قوای اعلای روح برآن توانائـی دارد . همین مفهوم در غالب

قسمتهای فلسفه رواج دارد و بخصوص برای توضیح صور انتزاعی ما و بـرای نشاندادن اینکه ماچگونه می‌توانیم مثلثی رامثلا بسازیم که نه مختلف‌الاضلاع ونه متساوی الساقین ونه بهیچ طول ونسبتی دراضلاع خود محدود باشد، بکار برده می‌شود . توجه به اینکه چرا فیلسوفان این اندازه به این مفهوم برخی ادراکات معنوی ولطیف علاقه دارندآسانست، زیرا بدین‌وسیله بسیاری ازیاوه‌های خودرا می‌پوشانند، وممکنست باتوسل به مفاهیم مبهم وغیرمسلم، ازتسلیم به احکام واضح سرباز زنند. امابرای ازبین‌بردن این وسیلهٔ ساختگی مافقط باید به این‌اصل توجه‌کنیم بارها درآن اصرار شده‌است،وآن اینکه‌کلیه صور ما از تأثرات مااستنساخ‌می‌شوند. زیرااازاینجا می‌توانیم بی‌درنگ چنین‌نتیجه‌بگیریم که چون‌کلیهٔ تأثرات‌صریح ودقیق‌هستند، صورمستنسخ ازآنهاباید همان ماهیت را داشته باشند وهرگز نمی‌توانند جز براثر خبط ما واجد چیزی چنین مبهم وپیچیده‌باشند. هرصورت‌بواسطه ماهیت محض خود ضعیفتر وناتوانتر از تأثر است؛ اماچون ازهرلحاظ دیگرهمانست نمی‌تواند متضمن غموض بسیار باشد . اگر ضعف‌آن را تیره وتـار گرداند تکلیف ماآنست که‌آن نقص را تاحد امکان برطرف‌کنیم،واین‌باحفظ مدام ودقیق‌آن صورت امکان‌پذیرست؛ وتاوقتی‌چنین نکرده‌ایم تظاهربه استدلال وفلسفه‌کاری عبث است .]

چهاررابطه‌یی‌که فوقاً برشمردیم «بالکل‌برصوراتکاء دارند»،وگاه«روابط استدلال» خوانده میشوند ــ برای هیوم نسبتهایاروابطی‌هستندکه موجد حقائق بدیهی‌یا لمی میشوند . درك این روابط به وسیلهٔ ادراك وجدانی و اثبات تنهـا قدرتی است‌که دراختیارقوهٔ استدلالست؛ وفقط ازقضایـائی‌که این روابط رابین صور بیان می‌کنند ما میتوانیم معرفتی درمقابل عقیدهٔ احتمالی‌داشته باشیم. به کلیه قضایای دیگربه وسیله تخیل دست می‌یابیم، آنهم باعمل به وسیلهٔ عادت بر طبق اصل تداعی. همچنـانکه فوقاً اشاره‌کردیم هیوم نیز مانند تمامی اصحاب تجربهٔ سابق برکانت منطق را باروانشناسی تکوینی خلط می‌کند،وبدیهی را از سایر حقائق به وسیله یك واقعیت معرفت‌الروحی تصوری درباره طریق آگاهی

ما برآنها تمیز میدهد .

عمل اودرجایدادن قضایای حساب وجبر میان حقائق بدیهی درست‌است. ودلیل خودرا چنین ذکر می‌کندکه اینها صرفاً وفقط از حقائق وجداناً معلوم استنتاج شده‌اند ـ اما اینکه دریافت وجدانی چیست، مبهم مانده است .

هیوم در «رساله» هندسه رابدیهی تلقی‌نمی‌کند. این‌موضوع درجزء دوم مفصلا مورد بحث قرار گرفته است‌که درآن هیوم به‌نتائجی میرسدکه خلاصه‌ای ازآنرا فوقاً نقل‌کردیم: مراحل استدلال‌قیاسی‌که به وسیلهٔ‌آن قضیه‌یی ازاحکام هندسی راثابت می‌کنیم قطعاً منزه ازخطایند، واما احکام‌که خودازظواهراشیاء مأخوذ میشوند، بخصوص ازاین جهت‌که مامیزان دقیقی ازتساوی ابعاد درفضا نداریم (برخلاف آنکه درحساب و جبر برای اعداد داریم) چنین نیستند . مع‌الوصف هندسه ازبقیهٔ معرفت تجربی مابسیار برتراست، زیرا این احکام هر چندکاملا مسلم نیستند، «برسهلترین وکم فریب‌ترین ظواهر اتکاء دارند .»

هیوم تاآن حدکه مربوط به هندسه عملی یعنی‌هندسهٔ شارح خصائص‌اشیاء واقعی درفضاست، مطلقاً نظرصحیحی دارد. ماهیچگونه مبنای مطلقاً دقیقی مثلا درمورد طول دوخط واقعی نداریم ؛ درواقع این نکته مشکوك است‌که صحبت ازتساوی مطلق‌بدون رجوع به‌وسائل اندازهٔ‌گیری ودرجات اشتباه‌آنها مفهومی داشته‌باشد. مع‌الوصف‌هندسهٔ محض‌شرح‌خصائص‌تجربی‌فضانیست، هیچ‌ارتباطی با طرزعمل‌خط‌کش‌مدرج، وتئودولیت وزنجیرمساحی‌ندارد. هندسهٔ محض منظومهٔ روابط‌مجرد محض‌است ـ یك‌طرح‌منطقی‌است‌که‌نسبت به‌موضوعات بالکل‌مختلف الجنس مصداق دارد، چنانکه‌به وسیلهٔ این واقعیت اثبات میشودکه «تعبیراتی» (یعنی استعمالات واطلاقاتی) جزموارد فضائی میتوان برای‌آن یافت . در اثر بعدی هیوم به نام «تحقیقی درفهم بشری» اشاره‌یی هست براینکه اواین تمییز رادرك‌کرده وآماده‌بوده است‌که هندسه محض رادرمقام شایستهٔ‌آن، یعنی‌منطقهٔ بدیهیات، قرار دهد. تجزیه وتحلیل هیوم ازعلیت وطرح بعدی مسأله استقراء مهمترین ونیز مشهورترین عملی‌است‌که او درمورد نظریهٔ معرفت انجام داده

است. این قسمت تمامی جزء سوم رساله را اشغال می‌کند. مساعی عظیم کانت برای بررسی نتائج آن، فلسفه معاصر را افتتاح کرده است. عجز ازجواب گوئی به مسأله هیوم (سعی دراین جواب گوئی چندین جلد را پر کرده است) نسبت به فلسفه جنجالی پدید آورده است.

هیوم با تایید اهمیت رابطهٔ علت ومعلول آغاز کرده است. این تنها رابطه‌یی است که مارا قادرمی‌سازد در مورد وجود هرشیٔ یاوقوع هرواقعه باقطع نظراز تأثرات بلافصل فعلی خود استدلال کنیم؛ اگراین نبود ماهیچ دلیلی برای اعتقاد به چیزی خارج ازتجربهٔ بلافصل فعلی خودنداشتیم. هیوم سپس به‌معاینهٔ مورد منفردی ازعلت ومعلول میپردازد. مثلی که بکار میبرد ومانیز می‌توانیم بخاطر بسپریم، عبارتست از یك گوی بیلیارد که به گوی دیگرمی‌خورد و بدین وسیله علت حرکت گوی دوم میشود. درچنین موردی که مامی گوئیم واقعهٔ A علت واقعه B شده است، منظورما چیست؟ هیوم می گوید دروهلهٔ اول منظورما این است که A و B مکاناً مجاور بوده‌اند؛ ثانیاً اینکه A بلافصل قبل ازB واقع شده است، امااین دوهرچند لازمند، شرایط کافی برای علیت نیستند، واضحست که ما نمی گوئیم اگردو واقعه که مکاناً مجاور باشند ویکی‌ازآنها بلافاصله قبل از دیگری واقع شود، یکی علت دیگری بوده است. اگر میزی رابا انگشت خود لمس کنیم وبلافاصله درآن احساس درد کنیم، چنین فرض نمی کنیم که واقعهٔ اول حکماً علت واقعه ثانوی شده است، زیرا واقعهٔ ثانوی ممکنست بدون چنین علتی واقع شده باشد. شرط ثالثی رابابد برآورد: باید ارتباط لازمی موجود باشد.

پس ازتجزیهٔ صورت علیت به صور مشکل آن که عبارت باشند ازجوار و سبق زمانی وارتباط لازم، هیوم بقیه جزء سوم از کتاب خودرا وقف تحقیق درتیره ترین ومهمترین این سه صورت می کند، که همانا صورت ارتباط لازم باشد.

تحقیقات هیوم، مانند هروقت که معنی مبهمی وضوح وصراحت می‌یابد؛

تحت استیلای این‌سؤال تکوینی‌است: «این‌صورت ازچه تأثیری مأخوذ است؟» احتجاج پیچیده است وراهی پرپیچ وخم را دنبال می‌کند، درحالی‌که هیوم تمام میدانهای مجاور رامجال بحث خویش قرار می‌دهد. لذا بنظرمن بهتر است خلاصه‌یی ارآن بازبان کنونی بدست دهیم .

اکنون مورد خاصی‌را درنظرمی‌گیریم‌که درآن «A علت B میشود.» هیوم می‌گوید ارتباط در وهلهٔ اول موردی از الزام منطقی‌نیست. زیرا «هیچ شیٔ نیست‌که متضمن وجود شیٔ دیگری باشد؛» هیوم مایل است‌که معیار معرفت الروحی رابجای الزام منطقی بگذارد، ومی‌پرسدکه‌آیا مامی‌توانیم یك A راتصورکنیم‌که پس‌ازآن یك B واقع نشود. اما منظوراواین نکته نیست: اعم ازاینکه A و B ازلحاظ معرفت الروحی مشخص باشند یانباشند (این امر ممکن است از فردی به فرد دیگرفرق‌کند) آندو چنین بکار رفته یانرفته‌اندکه قضیه «یك A واقع شده است‌که بلافاصله پس ازآن یك B واقع نشده است،» ناقض ذاته باشد. اگرچنین نباشد، چه‌باعث می‌شودکه ماتصورکنیم‌نسبت لازمی رابیان می‌کند؛ واما شك‌نیست‌که ماگاه قضایائی برزبان می‌آوریم به صورت «A علت B میشود» که درآنجا جملهٔ نقیض «A علت B میشود» ناقض ذاته است، یعنی‌جائی‌که‌قضیه «A علت B میشود، تحلیلی*» است، امااین‌نه کثیرترین مورد استعمال لفظ «علت» است نه مورد استعمال تاریخی‌آنست. والبته اگر قضایای علی مابدین نحومی‌بودند، وازتعاریف وامثال‌آن برمی‌آمدند، درآن صورت بوجه‌کلی، دنبال‌کردن ارتباطات بین‌آنها نوعی‌لغت بازی می‌بود نظیر رد وبدل‌کردن ژتون های قمار طبق قواعد معین؛ اینگونه بازیها هیچگونه اطلاعاتی دربارهٔ جهان بمانمی‌دهند. ازاینجا لب نظریهٔ هیوم بدین وجه باقی می‌ماند: این قضایا، ومهمترینشان‌که درآنها ارتباط بین A و B منطقی‌نیست، بسیارند .

---

* فرض هیوم از « تحلیلی » عبارت است ازآنچه منطقاً صحیح است یا آنکه به وسیله استدلال ثابت شده است .

اما اگر ارتباط منطقی نباشد در آن صورت باید تجربی باشد. اما همان ـ طور که هیوم تـأکید می‌کند، در هیچیك از موارد هیچ چیز مشهود نیست مگر توالی محض وقایع. یك گوی بیلیارد به‌سوی گوی دیگری می‌غلتد. دو گوی با یکدیگر تماس حاصل می‌کنند گوی دوم به حرکت درمی‌آید؛ در اینجا هیچ چیز مشهود نیست که بتوان آن‌را ارتباط لازم گفت. وسخن گفتن درباره‌ٔ یك واقعه چنانکه گویی وسیله دیگری «به وجود آمده‌است» صرفاً جعل مرادفی است برای بیان «علت‌شده‌است» ـ واین همان موضوع مورد بحث است؛ و همچنین الفـاظ دیگری نظیر «قوه» «تأثیر» «خلق» «عاملیت» وغیره موجب پیشرفت تحقیق نمی‌شوند. (در اینجا میتوان متذکر شد که الفاظی نظیر «نیرو» به نحوی کـه در علم مکانیك بـکار میرود مبین اتصـالات غیرمشهود بین اشیـاء نیستند ؛ اینهـا روش اختصاری اشاره به‌ترتیبات مرتب مشهود یا قابل مشاهدهٔ نمودهای مشهود هستند. اشارات مضمر در این اصطلاحات که معطوف‌است به‌اعطای صفات انسانی به‌اشیاء، ممکنست البته موجب گمراهی شود ومنجر به‌انواع « مغـالطات عـاطفی » شده است، اما اینهـا ارتباطی به‌علم مکانیك ندارد) بطور خلاصه معنی ارتبـاط لازم غیرمنطقی یـا اتصالی بین دو واقعه که در آن واحد قابل مشـاهده ولازم باشند ـ غیرمفهوم است .

هیوم بکار خود ادامه میدهد وخصیصهٔ ثـالثی را متذکر می‌گردد که ممیز موارد جوار مکانی وتوالی زمانی است، آنجا که ما توالی را علی میخوانیم از آن مواردکه علی نمیخوانیم: در قسمت سـابق توالی منظم است، یعنی غالباً «مشاهده» شده است که روی میدهد وهرگز دیده نشده که روی ندهد. این رابطه‌را هیوم «رابطهٔ دائمی» میخواند. طبق نظر هیوم این البته ارتباط « حقیقی » خارجی لازم بین وقایع ـ که فقره‌ایست در دنیا، نیست؛ اما مفتاح توضیح معرفت‌الروحی را بدست میدهد که مـا چرا چنین می‌اندیشیم که برخی وقایع حکماً بـایکدیگر ارتبـاط دارند ، هرچند معلوم می‌شود که این اندیشه متضمن وهم بوده‌است. (اگر مـا تحلیل هیوم را درباره علیت* می‌پذیرفتیم، امروز تمـایل بیشتری بدان داشتیم

* که درحقیقت ناقص است. ایزایا برلین.

که بگوئیم آن واسطه دائمی به‌انضمام جوار وتوالی زمانی معیاراستعمال‌صحیح لفظ«علت» رابدست میدهد) توضیح هیوم‌این‌است: هنگامی‌که دائماً وبدون وقفه مشاهده کرده‌ایم‌که وقایع نوع (A) وقایع نوع (B) را دنبال داشته‌اند، در مخیلهٔ ماتداعی‌به‌وجود می‌آید به‌نحوی‌که هرموقع (A)ی جدیدی را مشاهده کنیم صورت (B) بافشار مسیطری درذهن ما به‌وجودمی‌آید، واین نیروخود احساسی‌است‌که دردرون قابل مشاهده‌است. این احساس نیرورا ماا‌کنون‌بناحق به دنیای خارجی عطف می‌کنیم و«نیرو» یا «قوه» یی راتخیل می‌کنیم‌که وقایع یااشیاء را درجهان به خودجذب یاازخود دفع می‌کند. واما درمورد دستگاه معرفت‌الروحی ـ تداعی مقاومت ناپذیر، تمایل بـه صورت خارجی دادن به اضطرارات درونی‌که خوددرنظراول اشکال علیت (بیشترعلیت معرفت‌الروحی تا فیزیکی) بنظرمیرسند، این تصورات‌را هیوم تجزیه وتحلیل نمی‌کند . اگر ما بخواهیم ازدور وتسلسلی فرارکنیم‌که درآن علیت خـارجی به وسیلهٔ علیت داخلی توضیح میشود، باید فرض‌کنیم‌که هیوم اینگونه جریانات‌را چنان‌تلقی می‌کندکه خود صرفاً ترتیبات منظم هستند وقابل مشاهده‌اند، «وقایع محض» هستند وپایانگاهی‌که تحقیق‌ما حکماً باید درآن متوقف گردد.

تحلیل هیوم ازاستعمال لفظ «علت» به‌وسیله ما ازجهـات دیگر غیرکافی است. مالفظ «علت» را دروصف هرگونه نظم وترتیبی‌که درجهان یافته‌میشود بکارنمی‌بریم؛ مثلادربیانات قوانین هیأت یافیزیك جدید لفظ «علت» ممکنست هرگزپدیدار نشود، فقط درمواردی‌که برخی‌شرائط قـابل تشخیص را برمی‌آورند، ماتمـایلی احساس می‌کنیم‌که ازیك واقعه بـه‌صورت علت واقعهٔ دیگر سخن بگوئیم . اضـافه براین، رابطهٔ دائمی مشهود همواره دلیل عمدهٔ یـافتن «تأثیرعلی» نیست ـ بلکه غالباً به وسیله استنتاجـات ما ازنظریـات علمی‌مقبول تقویت میشود وتحت‌الشعاع آنها قراردارد. وخوداین نظریات علمی‌غالباً بر ـ اساس نظم وترتیب فقط پذیرفته نشده‌اند وبالاخره توضیح‌معرفت الروحی‌هیوم درباره توهم‌ارتبـاطات «حقیقی» الزام‌آور درجهـان مسلماً حقیقت‌کامل نیست.

یك چنین صورت ذهنی ظاهراً بهمین اندازه میتواند تاذیروح شناختن جهان بی‌جان دنبال شود ، مثلااحساس سعی اراده، وشاید بیش از هر چیز کوشش عضلانی .

اما این انتقاد ازاهمیت فاحش کشف هیوم نمی‌کاهدکه عبارتست از پرده برداشتن ازمسأله استقراء اگر تمامی بیانات کلی ما درباره جهان علی میبودند (که نیستند) واگر لفظ «علت» جای «حق‌الزام‌آورمابعدالطبیعی» بین‌وقایع‌قرار می‌گرفت، به نحوی که یك واقعه محضاً بدون واقعهٔ دیگری بهیچوجه روی نمیداد، بلکه نمیتوانست روی دهد، هیچ‌مسأله استقرائی درمیان نمی‌بود . در آنصورت بیانات کلی‌ما ازلحاظ «مابعدالطبیعی» برای حکم درمواردمشهود وهم غیرمشهود تضمین‌می‌شد. اما هیوم‌ثابت می‌کندکه لفظ «علت» جای چنین‌کیان غیرملموسی قرارنمی‌گیرد، وبدین نحومسأله‌یی را برماآشکارمیسازدکه تاحد زیادی موردتوجه قرارنگرفته است. این‌مسأله عبارتست ازاینکه ماظاهراً ادعا می‌کنیم‌که میدانیم (اما دراصل هرگزقطعاً نمیدانیم)که هرتعمیم استوار بر - مواردمشهودنمودها هنگام بحساب‌آمدن برای دربرگرفتن مواردغیرمشهود ، اعم ازاینکه درگذشته‌باشد یادرآینده، صحیح‌میماند.

اگرقرارباشد واقعیاتی‌را بدانیم‌که بایقین مشابه بامعرفت قیاسی خود- مثلاریاضی- مشاهده نمی‌کنیم؛ اگرجملات فیزیك قرارباشدکه مانند جملات مثلاهندسه غیرقابل اعتراض باشندآنچه مورداحتیاج ماست عبارتست‌ازتضمین مطلقی برای اصل استقراء مبنی براینکه «مواردغیر مشهود بهموارد مشهودشبیه هستند» هیوم چنانکه باید نتیجه می‌گیردکه مانمیتوانیم این‌تضمین‌را درجائی بدست‌آوریم -که ماهیچ‌اصلی‌را نمیدانیم ونمیتوانیم بدانیم‌که استقراء رامانند قیاس مسلم سازد. وهم‌چنین (ودراینجا بیش ازبسیاری ازجانشینان خود دراین رشته دقت نظرنشان میدهد) نمیتوانیم بدون دورزدن حتی‌ثابت‌کنیم‌که این‌اصل محتمل‌است: «احتمال براساس افتراض شباهت بین‌مواردی‌که طرف تجربه ما قرارگرفته‌اند ومواردی‌که طرف‌تجربه ما قرارنگرفته‌اند، استواراست، وبنا-

براین محال است که این افتراض بتواند ازاحتمال ناشی گردد ، احتمال بر اصل غیرقابل اتقان استقراء استواراست وخودنمیتواند پشتیبان آن واقع شود . این است اساس «شکاکیت» عالمگیرهیوم وفیلسوفان بعدی . این نظریه را یا با تسلیم بدبینانه پذیرفته اند، یا به عنوان یك نظریهٔ مغالطی وضعیف مورد حمله قرارداده اند . بااین وصف یافتن دلیل کافی برای هریك ازاین دونظر دشوار است : زیرا شکاکیت موردبحث فقط درموردامکان تبدیل استقراء به چیزی که مسلماً آن نیست (یعنی قیاس) شکاك است؛ واین آرزوی تعقلی یی نیست تا حد زیادی تقصیر برعهده خودهیوم است. وی نیزمانند معاصران خود قیاس را به عنوان تنها صورت اصیل استدلال صحیح میانگاشت. وبنابراین استدراکات ما را ازعلت به معلول به «تخیل» نسبت می داد که منبع جریانهای غیرتعقلی است. اگرقرارباشدکه ما بالکل تعقلی باشیم باید «وجهی» برای استقراء داشته باشیم. اماچه چیزمیتواند استقراء را « توجیه کند » ؟ جستجوی عامل تضمین مطالبهٔ جهانی است که درآن وقایع یاموارد به وسیلهٔ روابط لازم «عینی» به یکدیگر مربوطند. اگرهیوم چیزی را ثابت کرده باشد اینست که این مفهوم ، قابل فهم نیست، ومؤسس است برخلط دستگاه منطقی باواقعیات تجربه واین آرزوئی است مبنی براینکه علائم یا ریاضیات یا دستورزبان معادلهای عینی داشته باشند. این آرزو برای تحصل منظومهٔ مابعدالطبیعی یکی ازمشبع ترین تخیلات ظریفی است که براذهان بشریت استیلایافته است.

[بخش دوم - دراحتمال ودرصورت علت ومعلول

این تمامی چیزیست که به گمان من برای امعان چهاررابطه ای که پایه های علم هستندلازم باشد؛ واما دربارهٔ آن سه رابطه دیگرکه برصورت متکی نیستند وممکنست غایب باشند یاحاضر، حتی هنگامی که «آن» لایتغیر میماند ، بهترآنست که باشرح بیشتری توضیح داده شوند . این سه رابطه عبارتند از اینهمانی، مواقع زمانی ومکانی، وعلیت.

کلیه اقسام استدلال ازهیچ چیزتشکیل نشده اند مگر مقایسه، وکشف آن

روابط دائمی یاغیردائمی که دویاچند شیٔ نسبت به‌یکدیگردارند . این مقایسه را هنگامی که هردوشیٔ دربرابر حواس حاضرند یاهنگامی که هیچیك ازآنها حاضر نیست، یاهنگامی که یکی‌ازآنها حاضراست، میتوانیم‌انجام دهیم هنگامی که هردوشیٔ برحواس همراه بارابطه حاضرند، ما این‌را درك میخوانیم نه استدلال؛ ونیزدراین‌موردهیچ فعل‌اندیشه یاعملی موجودنیست، بلکه فقط ورود انفعالی تأثراتی از طریق دستگاههای حساسیت موجودات . طبق این روش اندیشه ما نباید هیچیك ازمشاهداتی‌راکه ممکنست درباره اینهمانی و روابط زمان‌ومکان به‌عمل‌آوریم، به‌عنوان استدلال بپذیریم؛ زیرا درهیچیك ازآنها ذهن نمیتواند به‌ورای‌آنچه بلافصل برحواس حاضراست بگذرد، خواه برای کشف وجودواقعی یا روابط اشیاء . تنهاعلیت‌است‌که چنین‌رابطه‌یی‌را به‌وجود می‌آوردکه مارا ازوجود یاعمل یك شیٔ مطمئن سازدکه به‌وسیله هروجود یا عامل دیگری دنبال‌شده یابروجود یاعامل دیگری تعاقب‌کرده است؛ و نیز از آن دورابطهٔ دیگرنمیتوان دراستدلال استفاده‌کرد مگرتاآن حدکه برآن‌مؤثر واقع شوند یاازآن متأثر. هیچ چیزدرهیچ اشیاء معینی‌نیست‌که ماراقانع‌سازد که یاهمواره دورازیکدیگرند یاهمواره مجاوریکدیگر. وهنگامی‌که‌ازتجربه ومشاهده‌کشف‌کنیم‌که رابطهٔ‌آنها دراین موردبخصوص تغییرناپذیرست، همواره چنین‌نتیجه‌می‌گیریم‌که یك‌علت پنهانی‌موجوداست‌که‌آنهارا ازیکدیگرجدا یا بایکدیگرمتحد می‌کند. همین‌استدلال شامل اینهمانی می‌شود. ما به سهولت گمان می‌کنیم‌که شیٔ میتواند فرداً همان‌که هست ادامه یابد ولواینکه‌چندبار ازحواس غایب یابرآنهاحاضرباشد. وباوجود انقطاع ادراك اینهمانی‌ای بدان نسبت دهیم، هرموقع چنین استنتاج‌کنیم‌که اگرچشم یادست خودرا مدام‌برآن میداشتیم ادراکی تغییرناپذیر وغیرمنقطع به‌ما میرساند . امااین استنتاج ورای تأثرات حواس مافقط برواسطه علت ومعلول میتواند استوارباشد، وما نمی‌توانیم به نحو دیگری هیچگونه تأمینی داشته باشیم مبنی براینکه شیٔ برما تغییرنکرده‌است، هرقدرهم‌که شیٔ جدید شبیه شیئی‌باشدکه قبلابرحواس‌حاضر

بوده‌است. هروقت که ماچنین شباهت کاملی را کشف کنیم در نظر می گیرم که آیا در آن نوع ازاشیاء عمومیت دارد؛ آیا بطورممکن یا محتمل هرعلتی میتواند در پدیدآوردن تغیروشباهت عمل کند. وبهمان ترتیبی که دربارهٔ علل ومعالیل نظری اتخاذمی کنیم، حکم خودرا درباره اینهمانی شیٔ تشکیل میدهیم.

پس در اینجا واضح می‌شود که ازآن سه رابطه که فقط برصور اتکاء ندارند، تنها رابطه‌یی که میتوان آن‌را ورای حواس ما دنبال کرد ومارا از وجودها وموارد خبر می‌دهد که ما نمی‌بینیم یاحس نمی‌کنیم، رابطه علیت است. بنابراین‌سعی‌خواهیم کردپیش ازرها کردن موضوع‌فهم، این‌رابطه‌راکاملا توضیح دهیم.

برای شروع مرتب امر باید صورت علیت‌را مورد دقت قراردهیم و ببینیم ازچه منبعی‌مشتق می‌شود. بدون فهم‌کامل صورتی‌که درباره‌آن استدلال می‌کنیم محال‌است بتوان صحیح استدلال کرد. ونیزفهم‌کامل صورتی‌بدون‌دنبال کردن‌آن تامنبعش ومعاینه‌آن تأثر اولی‌که‌آن صورت ازآن ناشی می‌گردد. معاینه تأثیروضوحی به‌صورت می‌بخشد ومعاینه‌صورت وضوح مشابهی برتمامی استدلال‌ما می‌افکند.

بنابراین چشم‌خودرا برهردوموضوع (شیٔ) می‌اندازیم که علت‌ومعلول میخوانیم، وآنرا به‌هرسو می گردانیم تاآن تأثررا بیابیم که صورتی ازآن نتیجهٔ عجیب پدید می‌آورد. درنظراول درك می‌کنیم که نباید دنبال‌آن در هیچیك ازکیفیات خاص موضوعین بگردم. زیراهریك ازاین‌کیفیات‌راکه‌مورد دقت قرارمیدهم موضوعی‌را میبابم که واجدآن نیست، وبااین‌وصف تحت وجه مشترك علت یامعلول قرارمی گیرد. ودرحقیقت هیچ‌چیز، خواه برونی‌یادرونی موجودنیست که نبایدآن‌را به‌صورت علت یامعلول تلقی کرد، هرچندواضحست که‌هیچ‌کیفیت منفردی موجودنیست که عموماً متعلق به‌تمامی‌موجودها باشدو نسبت به‌آن تسمیه حقی‌بدانها ببخشد.

بنابراین معنی‌علیت باید ازرابطه‌یی میان اشیاء اشتقاق یافته باشد ومـا

اکنون باید درکشف آن رابطه بکوشم. دروهلهٔ اول می‌بینیم که هرعده اشیائی که به‌عنوان علل یامعالیل درنظر گرفته می‌شوند مجاورند؛ که هیچ‌چیز نمیتواند درزمان یامکانی عمل کند که حتی اندکی اززمان ومکان وجودآن دور باشد. هرچند اشیاء دورازهم ممکنست برخی‌اوقات بظاهر یکدیگررا به‌وجودآورند، عموماً پس‌ازمعاینه معلوم میشود که به‌وسیله یك سلسله علل که بین‌خودمجاورند وباموارد دورتر پیوستگی دارند یکدیگررا به وجودمی‌آورند وهنگامی که در هرمورد بخصوص نتوانیم این رابطه‌راکشف کنیم، بازهم آن‌را موجودفرض می‌کنیم بنابراین میتوانیم رابطه مجاورت‌را شرط‌لازم رابطهٔ علیت بدانیم. لااقل میتوان آن‌را (طبق عقیده‌عموم) چنین انگاشت تاوقتی که بتوانیم مورد خاص‌تری بیابیم تا به‌وسیلهٔ معاینه‌اینکه چه‌اشیائی‌مستعدالتصاق‌والتحاقند وکدام‌اشیاء مستعد آن نیستند، این‌مورد را ازمحاق ظلمت بیرون آوریم.

دومین رابطه‌ای‌راکه من به‌عنوان شرط‌لازم برای علل ومعالیل‌لحاظ میکنم، تاآن حد باعمومیت مورد قبول‌نیست بلکه تاحدی دستخوش اختلاف است وآن رابطهٔ سبق‌زمانی علت است برمعلول. برخی ادعامی‌کنندکه سبق علت برمعلول به‌وجه اطلاق واجب‌نیست؛ بلکه شیٔ یاعملی درنخستین لحظهٔ وجودخود میتواندکیفیت مولد خودرااعمال‌کند وبه‌شیٔ یاعمل دیگری نشوء دهدکه باخودآن‌کاملاهمزمان باشد. اما اضافه برآن‌که تجربه درغالب موارد ظاهراً ناقض این‌عقیده است، مامیتوانیم رابطهٔ تقدم‌را به‌وسیله نوعی‌استدلال یا استنتاج مستقرسازیم. این درفلسفهٔ طبیعی وهم درفلسفه اخلاقی‌حکمی ثابت است‌که شیٔ‌که درزمانی درحدکمال خودموجودباشد بدون‌آنکه شیٔ دیگری را بوجودآورد، تنهاعلت خودنیست؛ بلکه ازاصل دیگری کمك گرفته است‌که آن‌را ازحالت لایتحرك درآورده وواداشته است‌کارمایه‌ای‌راکه درنهان‌واجد بوده‌است، اعمال‌کند. واما اگرعلتی بتواندکاملا بامعلول خودهمزمان باشد طبق این‌حکم یقیناً باید همگی چنان باشند زیراهریك ازآنها‌که عمل‌خودرا فقط یك‌لحظه به‌تعویق افکند خودرا درآن یك‌زمان منفردکه میتوانست درآن

عمل کند، بکار نینداخته است، و بنابراین علت صحیحی نیست. نتیجهٔ این چیزی کمتر از تخریب توالی عللی که ما در جهان مشاهده میکنیم، و در حقیقت اضمحلال کامل زمان، نمیتواند باشد. زیرا اگر یك علت با معلول خود همزمان می‌بود و این معلول با معلول خود وقس علیهذا، واضحست که چیزی به‌عنوان توالی وجود نمیداشت و تمامی اشیاء می‌بایست همزیست باشند.

اگر این احتجاج مقنع بنماید فهو المطلوب و اگر مقنع ننماید از خواننده اجازه میخواهم همان گشاده دستی را که در مورد سابق در تصور آن بکار برده‌ام ازنو معمول دارم. زیرا خواننده خواهد دید که این امر چندان مهم نیست.

پس از کشف دو رابطه مجاورت و توالی بدین نحو یا تصور لزوم آنها برای علل و معالیل می‌بینم که به‌مانع برخورده‌ام و در ملاحظه هریك موردیگانه از علت و معلول دیگر نمیتوانم پیشرفت کنم. حرکت دریك جسم بموجب داعی، علت حرکت در شیٔ دیگر تلقی میشود. هنگامی که این اشیاء را با توجه کامل در نظر بگیریم خواهیم دید که فقط یك جسم به‌جسم دیگر نزدیك میشود و حرکت آن سابق بر حرکت دیگریست، اما بدون هیچگونه فاصله زمانی محسوس. هرچه بیشتر خودرا با اندیشه و تعمق درباره اینموضوع بیازاریم کمتر سود خواهیم برد. از مطالعه دراین مورد بخصوص پیشرفت بیشتری عاید ما نخواهد شد.

اگر کسی این مورد را رها کند و مدعی شود که علت را با گفتن اینکه چیزیست مولد چیز دیگر تعریف می‌کند، واضحست که چیزی نگفته‌است. زیرا منظور او از تولید چیست؟ آیا میتواند تعریفی از آن بدست دهد که سوای تعریف علیت باشد؟ اگر میتواند مایلم آن تعریف را ببینم؛ اگر نمیتواند، دچار حرکت دوری است و بجای تعریف، عبارت مترادفی بدست میدهد.

بنابراین آیا باید بهمین دو رابطه مجاورت و توالی به‌این عنوان که معنی کامل علیت را بدست میدهند، بسنده کنیم؟ بهیچوجه. شیٔ میتواند مجاور

وسابق برشیٔ دیگری باشد، بدون آنکه علت آن تلقی شود. رابطهٔلازمی هست که باید در نظر گرفته شود . این رابطه از دو رابطهٔ فوق‌الذکر بسیار مهمتر است .

دراینجا بازشیٔ را ازهمه سومیگردانم تاماهیت این رابطهٔ لازم‌راکشف کنم وآن تأثر یاتأثرات‌را بیابم که صورت شیٔ ممکنست ازآن اشتقاق یافته باشد . هنگامی که چشم من به کیفیات معلوم اشیاء می‌افتد، بلافاصله کشف می‌کنم که رابطهٔ علت ومعلول بهیچوجه متکی‌برآنها نیست. هنگامی‌که روابط آنهارا درنظرمی‌گیرم، هیچ رابطه‌ای نمییابم مگررابطهٔ مجاورت وتوالی ،که آنهارا ناقص وغیروافی یافتم.آیا یأس ازتوفیق مراوادارخواهد ساخت اذعان کنم دراینجا صورتی دارم که هیچ‌تأثرمشابهی سابق برآن نیست؟ چنین‌اذعانی دلیلی‌قوی برسبکسری و تناقض‌گویی میبود، زیرااصل مغایر قبلاچنان ثابت شده است که لااقل تاوقتی‌که به‌نحوی‌کاملتراشکال فعلی‌رامعاینه نکرده‌باشیم ، محلی‌برای شك باقی‌نمی‌گذارد.

بنابراین باید مانندکسانی پیشرفت‌کنیم که چون درجستجوی چیزی برمی‌آیندکه ازایشان پنهان شده‌است وآن‌را درمحلی‌که انتظارمیبرندنتوانند یافت، بدون هیچ‌نقشه یابرنامهٔ دقیقی حوالی‌آن‌را زیروزبرمی‌کنند به‌این‌امید که عاقبت بختشان به‌مددخواهدآمد وایشان‌را به‌سوی مطلوب راهنمائی‌خواهد کرد. برای مالازم است که بررسی مستقیم این‌مسأله رادرباره ماهیت‌آن رابطهٔ لازم که به‌صورت علت ومعلول ما واردمیشودرها کنیم وبکوشیم تامسائل دیگری بیابیم که معاینهٔ آنهاشاید واجداشاره‌یی‌باشد مفید به‌حل‌مشکل فعلی. ازاینگونه مسائل دوتاهست که اکنون به‌معاینه‌آنها خواهم پرداخت .

اول ـ به چه دلیل‌لازم میدانیم که هرچیز که وجودآن‌آغازی دارد باید علتی نیز داشته باشد؟

ثانیاً ـ چراچنین نتیجه می‌گیریم که‌آن علل خاص‌باید حتماً چنان معالیل خاصی داشته‌باشند؛ وماهیت‌آن استنتاج که ماازیکی نسبت به‌دیگری‌به‌عمل می‌

آوریم و ماهیت اعتقادی که به آن داریم چیست؟

پیش از آنکه بیش ازاین پیشروی کنم فقط تذکار میدهم که هرچند صور علت ومعلول ازتأثرات انعکاس ونیزازتأثرات حساسیت اشتقاق یافته باشند، با این وصف ارلحاظ اختصارمن عموماً فقط گروه اخیررا به‌عنوان مبنای‌این صور ذکرمیکنم؛ هرچند مایلم که هرچه درباره آنها می گویم عیناً دسته سابق را نیز شامل گردد. عواطف بایکدیگروباموضوعات خودمربوط هستند؛ بهمان نهج که اجسام خارجی‌بایکدیگرمربوط هستند. بنابراین همان رابطه علت ومعلول که متعلق بیکی است، باید برتمام آنان مشترك باشد.

بخش سوم: چرا علت همواره لازم است

بحث را با سؤال اول درباره لزوم علت آغاز می‌کنیم. این یك حکم کلی فلسفه‌است که هرچیز به‌موجودبودن آغازمیکندباید علت وجودی‌داشته‌باشد. درتمامی استدلالات بدون اینکه دلیلی ارائه یاخواسته شود این حکم‌را قبول دارند. فرض میشودکه این حکم مؤسس است براحکام وجدانی ویکی از احکامی است که هرچند بتوان به‌زبان منکرآنهاشد، محالست کسی واقعاً دردل خوددرآن شك کند. امااگر این‌حکم‌را باصورت معرفت که فوقاً توضیح شد معاینه‌کنیم، درآن هیچ‌نشانی ازیقین وجدانی نخواهیم یافت، بلکه بالعکس خواهیم دیدکه ماهیتی داردبالکل نسبت بدان نوع‌ازایقان بیگانه.

کل یقین ازمقایسهٔ صور وازکشف روابطی ناشی می‌گرددکه تا زمان لایتغیر ماندن معانی، بلاتغییر میمانند. این روابط عبارتند از شباهت نسبت درکم وعدد، میزان کیفیت ومعاکسه‌که دراین‌قضیه اشاره‌یی به‌هیچیك‌ازآنها نشده است: هرچیز که‌آغازی داردعلت وجودی نیز دارد. علیهذا این‌قضیه به‌حکم ادراك وجدانی قطعی نیست. لااقل‌هرکس حکم‌کندکه بموجب ادراك وجدانی قطعی است باید منکرشودکه اینها تنها روابط منزه ازخطا هستند، و باید

رابطه دیگری ازآنگونه بیابدکه درآن مضمر باشد؛ که درآنموقع بایدآن را موردمعاینه قرارداد.

اما اینجا احتجاجی هست که یکباره ثابت می‌کندکه قضیهٔ سابق الذکر نه ازلحاظ وجدانی یقینی‌است ونه ازلحاظ اثبـاتی. ماهرگز نمیتوانیم لزوم علت‌را برای هروجود جدید یاتعدیل جدید وجوداثبات‌کنیم . بی‌آنکه ضمناً عدم امکان اینکه چیزی بتواند بدون اصل‌مولدی به‌وجودآغازکند اثبات‌کرده باشیم؛ وهرجاکه قضیهٔ اخیررا نتوان اثبات‌کرد، ناگزیرباید از اثبات قضیهٔ قبلی دل‌برکند. واما اینکه قضیهٔ اخیربالکل عاری ازدلیل اثباتی است،میتوانیم خودرا به‌این ترتیب قانع‌کنیم: باتوجه به‌اینکه چون تمـامی صور مشخص از یکدیگرقابل انفکاکند وصورعلت ومعلول بطورواضح مشخصند، تصوراینکه هر شیٔ دراین‌لحظهٔ غیرموجودودرلحظه بعد موجود باشد بدون‌آنکه صورت علت یا اصل مولد رابدان ملتحق سازیم‌آسان خواهد بود. بنابراین انفکاك صورت علت ازصورت‌آغاز وجود برای‌قوهٔ‌تخیل بوضوح ممکنست. «ودرنتیجه انفکاك عملی این اشیاء تا آن حد ممکنست‌که متضمن هیچ تناقض یا بطلانی نباشد . بنابراین‌نمیتواندبوسیلهٔ هیچ‌گونه استدلالی ازصورصرف، نقض‌شود.» که بدون آن اثبات لزوم علت محال است.

بنابراین پس ازمعاینه خواهیم دیدکه هراثباتی‌که برای‌لزوم علت‌ارائه شده است مغالطی وسفسطی است. برخی فیلسوفان می‌گویند کلیهٔ نقاط زمان و مکان‌که بتـوانیم فرض‌کنیم شیٔ درآنهـا وجودخودرا شروع می‌کند فی‌نفسه مساوی هستند؛ وجزدرموردی‌که علتی باشد خاص یك زمان ویك مکان که‌بدان وسیله وجودرا تعیین وثابت می‌کند، باید الی الابد معلق‌بماند . وشیٔ بواسطهٔ نبودن چیزی برای تقررشروع‌آن، هرگز نمیتواند به‌وجود خودآغاز کند . اما من می‌پرسم‌آیا درتصورزمان و مکانی‌که باید بدون علت ثابت شود اشـکال بیشتری هست یادرتصوروجودکه باید بدان نحومتعین گردد؟

نخستین سؤالی‌که دربارهٔ این‌موضوع خطورمی‌کند این است‌که‌آیاشیٔ

باید وجود داشته‌باشد یا نه : سؤال بعد این‌است که کی و کجا باید به‌وجود آغاز کند. اگر حذف علت به‌حکم ادراك وجدانی دریك مورد باطل باشد بایددرمورد دیگر نیز باطل باشد: واگر آن بطلان بدون دلیل دریك مورد واضح نباشد، درمورد دیگر نیز عیناً دلیل خواهدخواست. بنابراین بطلان یك فرض هرگز نمیتواند دلیل مثبت فرض دیگر گردد ؛ زیرا هردو بریك اساس استوارند وباید به وسیلهٔ یك استدلال ساقط یاقائم گردند.

دومین احتجاجی که دراین باب میبینم بکاربرده شده‌است، دارای‌همان اشکال است. گفته میشودکه هرچیز باید علتی داشته باشد ؛ زیراکه‌اگر چیزی محتاج علتی باشد، آن چیزخودرا به‌وجود می‌آورد؛ یعنی پیش ازآنکه‌وجود داشته باشد وجوددارد، واین محالست . امااین استدلال بطورصریح جامعیت ندارد؛ زیرا چنین الزام می‌کندکه چون ما علتی‌را تکذیب کنیم بازهم آنچه‌را که صریحاً تکذیب کرده‌ایم پذیرفته‌ایم ، یعنی اینکه باید علتی باشد . که بنابراین خورد شیٔ تلقی می‌شود؛ واین بی‌شك تضادبارزی است. اما قول به اینکه چیزی بدون علت پدید می‌آید یاصریحتر بگویم بدون علت به‌وجود می‌آید تأییداین امر نیست که‌آن شیٔ علت خوداست» بلکه بالعکس‌بااخراج تمامی علل‌خارجی بالتبع خودشیٔ خلق‌شده را اخراج می‌کند. شیٔ که مطلقاً بدون هرگونه علتی وجود داردیقیناً علت خودنیست و هنگامی‌که تأیید می‌کنیم که یکی پس ازدیگری لازم می‌آید درست همین‌نکته مورد بحث‌را فرض کرده و مسلم انگاشته‌ایم که بالکل محالست چیزی بدون علت شروع به وجود داشتن کند؛ اما پس از اخراج یك اصل مولد ، بازهم باید به‌اصل دیگری‌دسترسی داشته باشیم .

همین حکم دربارهٔ احتجاج سوم که برای اثبات لزوم علت بکاربرده شده است، صادق است. هرشیٔ که بدون هیچ علتی پدیدآید به‌وسیلهٔلاشیٔ پدید آمده است. «یابه‌عبارت دیگرلاشیٔ علت آنست. امالاشیٔ هرگز نمیتواند علت باشد، همچنانکه نمیتواند شیٔ باشد یامساوی دوزاویهٔ قائمه . به‌حکم همین

ادراك وجدانی که مادرك می‌کنیم که لاشیٔ مساوی دوزاویه قائمه نیست، یاشیٔ نیست، درك میکنیم که هرگز نمیتواند علت باشد.» وبالنتیجه باید درك کنیم که هرشیٔ یك علت واقعی برای وجودخوددارد.

یقین دارم که برای اثبات ضعف این احتجاج پس ازبحث فوق‌الذکر، استعمال الفاظ زیادی لازم نخواهدشد. هرسه براساس یك مغالطه استوارند و ازیك نحوهٔ اندیشه اشتقاق یافته‌اند. تنها کافی است ملاحظه کنیم که هنگام مستثنی ساختن کلیه علتها ما واقعاً آنهارا اخراج می‌کنیم و نه‌لاشیٔ و نه‌خودشیٔ را علت وجودفرض می‌کنیم. «وبالنتیجه برای اثبات بطلان آن استثناء نمیتوانیم هیچ احتجاجی ازروی بطلان این تصورات تنظیم کنیم. اگر هرچیز باید علتی داشته باشد لازم می‌آیدکه پس ازاخراج سایر علل، ماازخودشیٔ یالاشیٔ به عنوان علل بپذیریم. اما این همان نکتهٔ اصلی مورد بحث است که آیاهرچیز باید علتی داشته باشد، یانه.» وبنابراین طبق استدلال صحیح هرگز نباید این امررا مسلم تلقی کرد.

و اما آن کسانی سبکسرترند که میگویند هر معلول باید علتی داشته باشد زیرا این نکته درخودصورت معلول مضمراست. هرمعلول وجوباً علتی را الزام میکند؛ زیرامعلول مضافی‌است که علت‌مضاف‌الیه آنست. امااین بیان ثابت نمیکندکه هرموجودی باید مسبوق به‌علتی باشد؛ همچنانکه‌لازم نمی‌آیدکه چون هرشوهری باید زنی‌داشته باشد، بنابراین هرمرد باید زندارباشد. وضع واقعی سؤال این‌است که‌آیا هرشیٔ که موجودیت خودراآغازمیکند باید وجود خودرا به علتی مدیون باشد. من به تأیید میگویم که این نه به حکم ادراك وجدانی قطعی‌است ونه‌به موجب‌اثبات. امیدوارم که بااحتجاجات سابق‌الذکر آن‌را به‌حدکافی‌ثابت‌کرده باشم.

چون عقیده ما به‌لزوم علت برای هرتولید جدیدی ازمعرفت یااستدلال علمی‌مأخوذنیست، وعقیده بایدلزوماً از مشاهده وتجربه ناشی گردد بنابراین سؤال بعدی باید طبیعتاً این‌باشد،که چگونه تجربه به‌چنین‌اصلی نشأت میدهد؟

اما چون میبینم تبدیل‌این سؤال به صورت زیر بهتراست، آن‌را موضوع تحقیق بعدی خود قرار خواهیم داد : چرا ما چنین استنتاج میکنیم که چنان علل خاصی باید حکماً چنان معالیل خاصی داشته باشند وچراما ازیکی به دیگری استنتاج میکنیم .

شاید در خاتمه معلوم شود که همان جواب به‌هردو سؤال کافی باشد....

بخش ششم : دراستنتاج ازتأثر به صورت

مشاهدهٔاین نکته آسان‌است که درتعقیب‌این‌رابطه، استنتاج‌ازعلت به‌معلول صرفاً ازبررسی این‌اشیاء خاص وازرسوخ درذوات‌آنها به‌نحوی‌که اتکاء یکی را بردیگری کشف کند، مأخوذ نیست. اگراین اشیاء را فی‌نفسه درنظر گیریم وهرگز ورای صوری که ازآنها تشکیل میدهیم ننگریم، هیچ شیٔ نیست که متضمن وجودشیٔ دیگری باشد. چنین استنتاجی به‌حد معرفت میرسد ومتضمن تضاد مطلق وعدم امکان تصورچیزی جزآن خواهد بود. اما چون تمامی صور مشخص انفکاك پذیرند، واضحست که‌هیچگونه عدم‌امکانی‌ازآنگونه‌نمیتواندموجود باشد. هنگامیکه ما ازتأثرفعلی به‌صورت هرشیٔ میرسیم ممکن است صورت را از تأثرمنفك‌کرده صورت دیگری‌را بجای‌آن نشانده باشیم.

بنابراین فقط به‌وسیلهٔ تجربه است که مامیتوانیم وجودهرشیٔ راازوجود شیٔ دیگراستنتاج کنیم: این است ماهیت تجربه. ما بیاد می‌آوریم که موارد متعددی ازوجود یك‌نوع‌ازاشیاء داریم. ونیز بیاد می‌آوریم که افرادنوع‌دیگری ازاشیاء همواره ملازم‌آنها بوده وبا نظم مرتبی ازجواروتوالی نسبت به‌آنها کائن بوده‌اند. بدین‌نحومتذکرمیشویم که‌آن‌نوع‌شیٔ راکه شعله میخوانیم‌دیده‌و آن نوع احساس را که حرارت میخوانیم احساس کرده‌ایم . همچنین التصاق آن دورا درتمامی موارد گذشته بیاد می‌آوریم . بدون هیچگونه تشریفات دیگری یکی‌را علت میخوانیم «ودیگری‌را معلول» و وجود یکی‌را از وجود دیگری استنتاج میکنیم . درتمامی‌آن مواردکه ماالتصاق علل ومعالیل‌خاص‌را

می‌آموزیم هم علل به وسیله حواس درك شده وبیاد مانده‌اند ، هم معالیل: اما در تمامی مواردی‌که ما دربارهٔ آنها استدلال می‌کنیم تنها یکی ازآنهـا درك شده یا به خاطر مانده است، و دیگری بنا بر تجربه گذشته ما فراهم‌می‌آید.

بدین نحوضمن پیشرفت خودبدون توجه رابطه جدیدی‌بین علت ومعلول کشف‌کرده‌ایم وآنهم درجائی‌که‌کمتر ازهرجا انتظارآن‌را داشتیم وبالکل به موضوع دیگری مشغول بودیم این رابطه التصاق دائمی‌آنهاست. جواروتوالی برای اعلام علت و معلول بودن دوشیٔ کافی نیستند ، مگر اینکه درك‌کنیم این روابط در چند مورد حفظ شده‌اند . اکنون میتوانیم مزیت ترك معاینهٔ مستقیم این رابطه را برای‌کشف ماهیت آن التصاق لازم ،که سهمی اساسی در آن دارد، دریابیم. امیداست‌که بدین وسیله‌لااقل بتوانیم به‌هدف منظورخودبرسیم. هرچند درست بگوییم این‌رابطه نویافته التصاق دائمی ، ظاهراً مارا چندان در راه خود به‌پیش نمیبرد. زیرا این‌رابطه تنها متضمن این است‌که اشیاء مشابه همواره درروابط مشابه جوار وتوالی قرارداشته‌اند؛ و لااقل درنظر اول‌آشکار بنظرمیرسدکه بدین وسیله هرگز نمیتوانیم صورت جدیدی راکشف‌کنیم وفقط میتوانیم موضوعات ذهن خودرا تکثیرکنیم نه‌آنکه وسعت بخشیم. میتوان چنین اندیشیدکه ماآنچه‌را ازیك‌شیٔ نمی‌آموزیم هرگزازصدشیٔ متحدالنوع وکاملا مشابه ازهرلحاظ نخواهیم‌آموخت. همچنانکه حواس‌ما نشـان می‌دهند در یك مورد دوجسم یادوحرکت یادوکیفیت درروابط معینی ازتوالی وجوارهستند ، به همان‌نهج‌حافظهٔ مافقط مجموعه‌ای ازمواردرا برماعرضه می‌داردکه مااجسام وحرکات یاکیفیات مشابه‌را درروابط مشابه میبابیم . ازتکرار صرف هرتأثر گذشته‌یی تابی‌نهایت، هرگزصورت اصیل جدیدی نظیرصورت ارتباط لازم، به وجود نخواهدآمد. وتعداد تأثرات دراینمورد تأثیری بیش ازآن نداردکه ما خودرا فقط بیك تأثرمحدودکرده باشیم. اماهرچند این استدلال ظاهراًصحیح وواضح می‌نماید معهذا چون مأیوس‌شدن شتاب احمقانه‌ای است ، مارشته بحث خودرا دنبال می‌کنیم. وچون معلوم‌شدکه بعد ازکشف ارتباط‌لازم بین‌اشیاء ما

همواره ازیك شیء به‌شیء دیگر استنتاج می‌کنیم، اکنون ماهیت آن استنتاج را، و نیز انتقال تأثر را به صورت ، معاینه می‌کنیم . شاید در خاتمه ظاهر شود که ارتباط لازم براستنتاج اتکاء دارد ، بجای آنکه استنتاج متکی به ارتباط لازم باشد.

چون معلوم‌ست که انتقال ازیك تأثر حاضر درحافظه یاحواس برصورت شیء حاضر، که ماآن‌را علت یامعلول میخوانیم، برتجربهٔ گذشته وخاطرهٔ ما از ارتباط دائمی آنها استواراست، سؤال بعد این‌است: آیا تجربه صورت‌را به‌وسیله فهم پدید می‌آورد یا به‌وسیلهٔ تخیل؛ وآیا مامصمیم انتقال‌را به حکم استدلال انجام دهیم یا به‌حکم تداعی ورابطه ادراکات ؟ اگراستدلال مارا مصمم ساخته است، دراین صورت برآن اصل استواراست که مواردی‌که ماهیچ تجربه‌یی از آنها نداشته‌ایم باید به‌آن‌مواردی شبیه‌باشند که ماتجربه‌یی ازآنها داشته‌ایم، و جهت طبیعت همواره بطوریکسان همان‌که هست خواهد بود . بنابراین برای واضح ساختن این‌نکته‌کلیه احتجاجاتی‌راکه می‌توان مبنای چنین قضیه‌یی فرض کردموردتوجه قرارمی‌دهیم؛ وچون اینها باید یاازمعرفت مأخوذباشند یا از احتمال، هریك ازاین مدارج بینه را درنظرمی‌گیریم ومی‌بینیم که‌آیا اجازه می‌دهند بدینگونه درباره طبیعت استنتاج کنیم.

روش استدلال مذکوردرفوق به‌سهولت مارا مذعن خواهدساخت که هیچ‌گونه‌احتجاج اثباتی‌برای‌اثبات شباهت موارد تجربه نشده باموارد‌تجربه شده نمی‌تواند موجود باشد. لااقل می‌توانیم درجریان ومسیرطبیعت تغییری تصورکنیم که بدحدکافی ثابت می‌کند چنان تغییری مطلقاً غیرممکن نیست. تشکیل‌صورت واضحی‌ازهرچیزدلیل غیرقابل‌انکاری‌است جهت‌امکان‌آن وخود به‌تنهائی‌هرگونه استدلال‌ادعایی‌را برضدآن ردمی‌کند .

احتمال چون روابط صوررا ازلحاظ کیفیت خودصورکشف نمی‌کند . بلکه فقط روابط مواردراکشف می‌کند. باید ازبرخی جهات برتأثرات حافظه وحواس‌ما استوارباشد وازبرخی‌جهات برصور ما. اگرهیچگونه اختلافی از

تأثردراستدلالات‌احتمالی‌ما وجودنمی‌داشت استنتاج بالکل وهمی‌میبود: واگر هیچگونه اختلاط صوروجودنمی‌داشت، عمل‌ذهن درمشاهدهٔ رابطه، اگردرست بگوئیم، هماناحساس میبود نه‌استدلال. بنابراین لازمست‌که درتمام‌استدلالات احتمالی چیزی برذهن حاضرباشد، خواه دیده شد، خواه به‌حافظه مانده ؛که ازاینجا ماچیزی‌راکه مربوط به‌آنست استنتاج‌می‌کنیم‌که نه‌دیده‌شده نه‌به‌حافظه سپرده شده‌است.

تنها ارتباط یارابطهٔ اشیاءکه می‌تواند مارا ورای تأثرات بلافصل‌حافظه وحواسمان هدایت‌کند ارتباط رابطه یامعلول است؛ و این بدان جهت است‌که این تنهـا رابطه‌ایست‌که مامی‌توانیم استنتاج صحیحی ازیك شیٔ بەشیٔ دیگر برآن بناکنیم. صورت علت ومعلول ازتجربه مأخوذ است‌که بما خبر می‌دهد آنگونه اشیاء بخصوص درتمامی موارد گذشته مدام‌به‌یکدیگر مربوط بوده‌اند: وچون تصورمیشودکه شیٔ شبیه بیکی ازاینها بلافصل درتأثرآن حـاضر باشد، ازاینجا ما وجودیکی‌راکه شبیه به‌ملازم معمول‌آن باشد، فرض‌می‌کنیم. لذاطبق این شرح اشیاء ،که به‌گمان من ازهیچ‌لحاظ قابل ایراد نیست، احتمال مبنی است برفرض‌شباهت‌بین‌اشیاءتجربه شده واشیائی‌که ماتجربه‌یی‌ازآنهانداشته‌ایم؛ وبنابراین امکان نداردکه این فرض بتواند ازاحتمـال نـاشی شود . یك اصل نمی‌تواند هـم علت بـاشد و هم معلول اصل دیگری ؛ و این شـاید تنها قضیهٔ مربوط به‌آن رابطه بـاشد که یـا به حکم ادراك وجدانی قطعی است یـا بـه حکم اثبات.

اگرکسی برآن شودکه ازاین‌احتجاج اجتناب‌کند وبدون تعیین‌اینکه استدلال ما دراین موضوع ازاثبات یااحتمال مأخوذ است مدعی شودکه تمامی استنتاجات ازعلل ومعالیل براستدلال محکم بنـاشده است : من فقط می‌توانم ارائهٔ این استدلال‌را طلب‌کنم تامورد معاینه ما قرارگیرد. شـایدگفته شودکه پس از تجربهٔ ارتباط مستمربرخی اشیاء مابشرح زیراستدلال می‌کنیم . چنان شیئی‌همواره دیده شده است‌که شیٔ دیگری‌را پدید می‌آورد. اگرقدرت‌تولید

نمی‌داشت ممکن نبوداین اثر یا معلول‌را داشته باشد . قدرت حکماً متضمن معلول است. بنا براین برای گرفتن نتیجه‌یی ازوجود یك شیٔ نسبت به وجود ملازم معمول آن اساس صحیحی موجوداست تولید سابق دال برقدرت است : قدرت، متضمن تولید جدیدی‌است: وتولید جدید چیزی‌است که ما ازقدرت و تولید گذشته‌استنتاج می کنیم.

ارائه ضعف این‌استدلال برای من اگرمیخواستم، ازنکات و ملاحظات فوق‌الذکر «مبنی براینکه صورت تولید همان صورت علیت است وهیچ وجودی بطورقطع وبه موجب اثبات متضمن وجودقدرت درمورد دیگری نیست، بسیار آسان بود.» یااگرصحیح میبودکه‌آنچه را بعداً فرصت خواهم داشت در باره آن صورت ذهنی‌ما ازقدرت وتأثیرمتذکرشوم، اسلاف می کردم. اماچون چنین روش بحثی ممکنست منظومهٔ مرا ظاهراً بواسطه قراردادن جزئی‌ازآن برجزء دیگر تضعیف کند، یادراستدلال‌من آشفتگی پدیدآوردسعی خواهم کرد حکم فعلی خودرا بدون چنان مساعدتی‌حفظ کنم .

بنابراین موقتاً قبول خواهدشدکه تولید شیٔ بوسیله شیٔ دیگر درهر بارمتضمن قدرت‌باشد؛ این‌قدرت بامعلول خودارتباط دارد. اماچون قبلاثابت شدکه قدرت درکیفیات محسوس‌علت قرارندارد وهیچ چیزجزکیفیات محسوس برما حضورندارند ، می‌پرسم چرا درامثلهٔ دیگر چنین فرض‌می کنیم‌که همان قدرت صرفاً به موجب ظاهر این‌کیفیات هنوز وجود دارد؟ توسل مابه‌تجربهٔ گذشته چیزی را در مورد فعلی ثابت نخواهدکرد ؛ حداکثر فقط می‌تواند مدلل سازدکه همان شیٔ‌که شیٔ دیگری را پدیدآورد، درهمان‌لحظه چنان قدرتی داشته است ، اماهرگز نمی‌تواند ثابت‌کند همان قدرت باید در همان شیٔ یامجموعهٔ‌کیفیات محسوس ادامه یابد تاچه رسد به اینکه ثابت‌کند قدرت مشابهی همواره با کیفیات محسوس مشابهی ملاصقه دارد . اگر گفته شودکه بموجب تجربه همان قدرت با همان شیٔ به صورت متحد ادامه دارد اشیاء مشابه قدرت‌های مشابهی دارند، من‌سؤال خودرا تجدید خواهم‌کرد: چرا از

اگر به این سؤال هم مانند سؤال سابق جواب دهید، جواب شما باز هم محلی برای سؤال جدیدی ازهمانگونه باز خواهدکرد، الی غیر النهایه، و این خود بوضوح ثابت می‌کند که استدلال سابق هیچگونه مبنای صحیحی نداشته است.

بنابراین استدلال ماما را نه‌فقط درکشف ارتباط غائی علل و معالیل بجائی نمی‌رساند بلکه حتی پس‌ازآنکه تجربه ما از ملاصقهٔ دائمی آنهامطلع ساخت، برای ما ممکن‌نیست که خودرا با استدلال خویش قانع سازیم که چرا باید آن تجربه را ورای موارد خاصی که تحت مشاهده ما قرار گرفته‌اند توسعه دهیم. مافرض میکنیم که بین موارد تجربه‌یی خود وموارددی که بیرون ازدسترس کشف ما هستند باید شباهتی موجود باشد، اما هرگز نمیتوانیم آن را ثابت کنیم ...

هرآینه اصل اتحادی میان صور موجود است که درنظر اول ممکنست با هریك از اینها مختلف‌انگاشته‌شود، امامعلوم خواهدشد که‌دراساس برهمان‌اصل مبتنی‌است. هنگامی که اتحاد مستمرهرفرد ازهرنوع اشیاء بافردی‌ازنوع‌دیگر بوسیلهٔ تجربه معلوم شود، ظاهرهرفرد جدید ازهردونوع طبعاً اندیشه‌را به‌ملازم معمول آن‌منتقل خواهد ساخت. بدین‌نحو چون‌چنین‌صورت خاصی بطورمعمول با چنان لفظ خاصی بسته‌است، برای‌پدیدآوردن یك‌صورت متطابق، چیزی‌جز شنیدن آن‌لفظ‌لازم نیست. و برای‌ذهن‌چندان‌ممکن‌نخواهدبود که باحداکثرمساعی خود ازآن‌انتقال ممانعت به‌عمل‌آورد. دراین‌مورد مطلقاً لازم نخواهد بود که به‌محض شنیدن چنان صوت بخصوصی ما در بارهٔ هر تجربهٔ گذشته‌یی انعکاس کنیم و درنظر بگیریم که‌کدام صورت معمولا با آن صوت مرتبط بوده است. خودنیروی‌تخیل محل این‌انعکاس‌را به‌دست‌میدهد، و به‌رسیدن ازلفظ به صورت چنان معتاد است که بین شنیدن یکی و تصور دیگری یك لحظه تأخیر هم

روا نمیدارد .

اما هرچند قبول کنم که این اصل صحیح میان تداعی معانی است، تأیید میکنم که آن همانست که بین صورعلل ومعلول موجوداست وجزء اساس استدلالات ما ازآن رابطه است ما هیچ مفهومی ازعلت و معلول نداریم مگرمفهوم برخی مواردکه همواره با یکدیگر ملاصق و درتمامی موارد گذشته ازیکدیگرانفکاك ناپذیر بوده‌اند. مانمیتوانیم در دلیل ملاصقه رسوخ کنیم . ما فقط خود شیٔ را مشاهده میکنیم وهمواره چنین می‌یابیم که ازملاصقهٔ مستمر، اشیاء محتاج اتحادی در نیروی تخیل هستند. هنگامی که تأثیر یکی برما حضورمییابد، ما بی‌درنگ صورتی ازملازم دائمی آن تشکیل میدهیم؛ وبالنتیجه میتوانیم آن‌را به‌عنوان جزئی از تعریف عقیده یا اعتقاد بیان کنیم که عقیده یا اعتقاد عبارتست ازصورتی ملازم با یك تأثر حاضر...

بخش هفتم : درماهیت صورت ذهنی یا اعتقاد

صورت یك شیٔ جزء اصلی اعتقاد به آنست ، امانه کل آن . ما بسیاری چیزها را تصور میکنیم که نمیتوانیم بدان معتقد شویم . بنابراین برای کشف کاملتر ماهیت اعتقاد، یاکیفیات صوری که با آنها توافق داریم، اکنون نکات زیر را ملاحظه می کنیم .

واضحست که کلیهٔ استدلالات ازعلل یا معالیل به نتایجی دربارهٔ واقعیت ختم میشوند. یعنی درباره وجود اشیاء یاکیفیات آنها. همچنین واضحست که صورت وجودچیزی جزصورت هرمورد نیست، که چون پس ازتصورساذج هرچیزما آن راموجود تصورخواهیم کرد، درحقیقت هیچ اضافه یا تغییری درصورت نخستین خودوارد نمی کنیم. بدین نحوهنگامی که بطور ایجابی می گوئیم خداموجوداست ماصرفاً صورت ذهنی چنان وجودی‌را تشکیل میدهیم بدان سان که او برما نموده شده است؛ ونیز وجودی که ما به خدا نسبت میدهیم به وسیلهٔ صورت خاصی که ما به صورت دیگر کیفیات او ملحق میکنیم تصور نشده است ومیتواند مجدداً از آنها منفك و

مشخص شود. اما من قدمی فراتر می‌نهم؛ وچون با بیان این حکم که تصور وجود هرشیٔ اضافه‌یی بر تصور سازج آن نیست، قانع نمی‌شوم. به‌همین نهج معتقدم که اعتقاد به‌وجود هیچ صور جدیدی به‌آنهائی که صورت مورد را تشکیل میدهند نمی‌افزاید. هنگامی که دربارهٔ خدا می‌اندیشم، هنگامی که خدا را موجودمی‌اندیشم وهنگامی که‌معتقدم خدا موجوداست، تصورمن‌ازخدانه‌افزایش‌می‌پذیرد ونه‌کاهش. اما چون‌مسلماً اختلاف‌عمده‌ای بین تصور سازج وجودشیئ[۶] واعتقاد برآن‌موجوداست، وچون‌این اختلاف دراجزاء یا ترکیب صورت ذهنی‌ماقرار ندارد ، لازم میآیدکه درنحوهٔ تصور ما از آن قرارداشته‌باشد.

شخصی‌را درحضورمن تصورکنید که قضایایی را مطرح می‌کندکه مورد تصدیق من‌نیست، چنانکه قیصر دربستر خودمرد- نقره از سرب گداز پذیرتر است-یا زیبق از زر سنگین‌تر است. آشکاراست که‌من باوجود باور نکردن، معنی اورا به‌وضوح در می‌یابم و همان صوری راکه او تشکیل می‌دهد، تشکیل میدهم. نیروی تخیل من‌همان قوارا واجداست که‌نیروی تخیل او؛ ونیز برای اوممکن‌نیست‌صورتی‌را تصورکندکه من‌نتوانم تصورکنم؛ یاصوری‌را به‌یکدیگر ملتحق‌سازدکه‌من‌نتوانم‌ملتحق سازم . بنابراین سؤال می‌کنم اختلاف بین‌باور کردن قضیه‌یی وباورنکردن آن درچیست؟ جواب این سؤال درمورد قضایائی که به‌وسیلهٔ ادراك وجدانی یابرهان‌ثابت‌شده‌اند آسان است. درآن‌موردشخصی که تصدیق‌می‌کند نه‌فقط آن‌صور را برطبق قضیه تصور میکند بلکه حکماً مصمم است‌که آنهارا بدان نهج بخصوص، بلافصل یا باقراردادن صوردیگر درمیانه، تصورکند. هرچیز باطلی غیرقابل فهم‌است. ونیز برای‌نیروی‌تخیل امکان تصور چیزی خلاف اثبات موجود نیست. امادرمورد استدلالات مأخوذ ازعلیت‌ودر باره واقعیات این‌لزوم‌مطلق نمیتواند واقع شود، ونیروی تخیل مجاز است‌که هردوطرف‌مسأله‌راتصورکند،ومن بازمی‌پرسم اختلاف بین باورکردن و باور نکردن‌درچیست؟ زیراتصورصورت درهردومورد عیناً ممکن‌ولازم‌است.

قول به این‌که شخصی‌که قضیهٔ مطروحه را تصدیق‌نمی‌کند پس ازتصور

شیئی به‌روش‌ما بلافاصله آن‌را به‌نهج دیگری‌تصور می‌کندوصور دیگری‌درباره آن‌دارد، جواب‌رضایت‌بخشی نیست. جواب نه‌ازاین‌جهت‌لایقنع‌است که‌حاوی کذبی است، بلکه از این‌جهت که‌تمامی‌حقیقت را مکشوف نمی‌کند. اعتراف شده‌است که درتمام موارد مختلف‌فیه ما باشخص دیگری ، ما هردو طرف قضیه‌را تصور می‌کنیم ؛ اماچون فقط یك‌طرف را باورمی‌کنیم واضحاً لازم میآید که اعتقاد اختلافی بین تصور مورد رضایت‌ما وآنکه باآن اختلاف داریم پدیدآورد . ما می‌توانیم صور خود را به‌صد طریق مختلف بیامیزیم و متحد و منفك سازیم و خلط‌کنیم؛ اما تاوقتی‌که اصلی پدیدآید که‌یکی‌ازاوضاع مختلف را ثابت‌کند، درحقیقت هیچ عقیده‌یی نداریم . و این اصل چون واضحاً هیچ چیز به صور سابق ما اضافه‌نمی‌کندفقط می‌تواند روش تصورما را ازآنها تغییردهد .

کلیه‌ادراکات ذهن بردوقسمند: تأثرات‌وصورکه‌فقط درمیزان‌نیروو‌انعاش خود با یکدیگر فرق دارند . صور نسخ تأثرات مایند و درتمام اجزاء خود نمودار آنها هستند. چون‌بخواهیم بهرنحوصورت شیٔ بخصوصی را تغییردهیم فقطمی‌توانیم نیرو و انعاش آن را بیفزائیم‌یا بکاهیم. اگر تغییردیگری‌درآن پدیدآوریم ، شیٔ‌یا تأثر دیگری‌را نمودار خواهد ساخت. قضیه درموردرنگها نیز همین‌است. گونهٔ خاصی از هر رنگ ممکنست میزان‌جدیدی از انعاش یا باز بودن (رنگ) بدست‌آورد بدون هیچگونه تغییر دیگری. اما چون تغییری درآن پدیدآوریم دیگر همان‌گونه‌رنگ نیست؛ به‌نحوی‌که‌چون اعتقادکاری جز این نمیکندکه روش تصور شیٔ‌را تغییر دهد ، فقط میتواند به صورنیرو و انتعاش اضافی بدهد. بنابراین‌عقیده یا اعتقادرامیتوان بادقت‌هرچه‌تمامترچنین تعریف‌کرد : صورت زنده‌یی مربوط یا ملازم با تأثرحاضر.

اینجارئوس احتجاجاتی‌را بدست می‌دهیم‌که هادی ما به‌آن نتیجه‌هستند. هنگامی‌که ما وجود شیٔ را از وجود اشیاء دیگر استنتاج میکنیم شیٔ باید همواره برحافظه یاحواس حاضر باشد تااساس استدلال ما گردد ؛ زیرا ذهن نمیتواند بااستنتاجات خود الی‌غیرالنهایه پیشروی‌کند. استدلال هرگز نمیتواند مارا قانع‌کندکه وجود هرشیٔ متضمن شیٔ دیگری باشد. به‌نحوی‌که چون ما

ازتأثریکی به‌صورت یا اعتقاد دیگری می‌گذریم، با استدلال مصمم نشده‌ایم، بلکه بوسیلهٔ عادت یااصل تداعی اخذ تصمیم کرده‌ایم. اما اعتقاد چیزی بیش‌از یك صورت ساذج است. اعتقاد نهج خاصی ازتشکیل صورت است وچون یك صورت فقط میتواند به وسیله تغییرمیزان نیروو انعاش خود تغییرپذیرد، وبطور کلی‌لازم می‌آیدکه اعتقاد صورت منعشی باشدکه به وسیلهٔ رابطه باتأثر حاضر پدید آمده باشد، برطبق تعریف سابق‌الذکر.

این عمل ذهن‌که عقیدهٔ هرواقعیتی را تشکیل میدهد، ظاهراً تاکنون یکی ازبزرگترین اسرار فلسفه بوده‌است. هرچندکسی ظن‌هم نبرده‌است که اشکالی درتوضیح‌آن موجود بوده‌است.من باید اعتراف کنم‌که دراین‌قضیه‌اشکال مهمی می‌بینم؛که حتی وقتی فکرمیکنم موضوع را کاملا می‌فهمم، اصطلاحات کافی برای بیانات خود ندارم. بنابراین بااستقرائی‌که برمن‌کاملا آشکار است نتیجه می‌گیرم که عقیده یااعتقاد چیزی نیست مگر یك صورت ذهنی‌که نه در ماهیت یا درترتیب‌اجزاء خود، بلکه درنهج وروش تصورشدن خود، با افسانه بس متفاوتست. اما هنگامی که بخواهم این روش را توضیح دهم بزحمت لفظی پیدا می‌کنم‌که‌کاملا به‌این‌قضیه جواب دهد، اما ناگزیرم که به احساس‌هرکس توسل‌جویم تاتصورکاملی ازاین‌عمل ذهن به‌اوبدهم. یك صورت مصدق‌احساسی جزاحساس صورت افسانه‌یی داردکه فقط تخیل ما برما عرضه می‌دارد. ومن می‌کوشم این احساس جداگانه را چنین توضیح دهم که آن را نیرو یا فشار یا انتعاش یا استحکام یاقوت یا ثبات برتری بخوانم. این تنوع اصطلاحات که ممکنست چنین غیرفلسفی جلوه کند فقط به منظور بیان آن عمل ذهن است که واقعیتهارا بیش‌از داستانها برما عرضه میدارد وبه‌آنها وزن بیشتری دراندیشه می‌دهد ونسبت به‌عواطف وتخیل‌نفوذ برتری می‌بخشد. بشرط‌آنکه دربارهٔ‌خود شیٔ موافقت داشته باشیم بحث در باره اصطلاحات بیهوده است. نیروی تخیل برتمامی صورخود مستولی است ومی‌تواند آنهارا به تمامی انحاء ممکن ملحق کند ومخلوط سازد وتغییردهد. نیروی تخیل می‌تواند اشیاء را باتمامی اوضاع

واحوال زمان تصور کند؛ به نحوی می‌تواند آنهارا دررنگهای واقعی آنهاپیش چشم ما برافرازد، درست مثل آنکه موجود باشد. اماچون محالست که آن‌قوه بتواند به اعتقاد دست یابد، واضحست که اعتقاد ازماهیت وترتیب صورماتشکیل نشده‌است، بلکه ازروش تصورآنها واحساس آنها درذهن تشکیل شده‌است. اعتراف میکنم که محالست بتوان این احساس یانیج تصوررا توضیح کرد. مامیتوانیم از الفاظی که چیزی قریب به‌آن را بیان میکنند استفاده کنیم . اما نام حقیقی و صحیح آن اعتقاد است وآن اصطلاحی‌است که هرکس درزندگی روزمره آن را به‌حدکافی می‌فهمد. درفلسفه نمی‌توانیم بیش‌ازآن پیش رویم که بگوئیم‌عقیده چیزیست که‌به وسیله ذهن‌حس‌شده‌است وصورحکم را ازداستانهای نیروی‌تخیل تمیزمیدهد. به‌آنها نیرو ونفوذ بیشتری میدهد؛ باعث میشودکه بااهمیت‌بیشتری پدیدارگردند ؛ آنهارا درذهن جایگیرمی‌کند؛ وآنهاراحاکم براصول تمامی اعمال‌ما میسازد .

خواهیم دیدکه این‌تعریف‌کاملا بااحساس وتجربهٔ هرکس سازگاراست. هیچ چیز واضحتر ازآن نیست که‌آن صورمورد تصدیق ماقویتر ومحکمتر وزنده‌تر ازخواب و خیالهای ازهم گسستهٔ کسی است که قصری برآب میسازد. اگر کسی کتابی را بعنوان داستان پهلوانی و عاشقانه‌یی بخواند ، ودیگری آنرا بمنزلهٔ تاریخ واقعی، بطورآشکار هردوصور واحدی را به یك نهج واحد اخذ می‌کنند؛ وهمچنین باورنکردن یکی واعتقاد دیگری مانع‌آن نمیشودکه‌ایشان مفهوم واحدی را به‌اثرمؤلف خودبدهند. الفاظ اوصور واحدی‌را درهردوشان پدید میآورد، هرچند شهادت‌او نفوذ یکسانی درایشان ندارد. آن دومی‌تصور زنده‌تری ازتمامی وقایع دارد؛عمیقتروارد نگرانیهای اشخاص میشود؛اعمال ونهادها ودوستی‌ها ودشمنی‌های‌آنان‌را درنظرخود مجسم می‌سازد : حتی‌آنقدر پیش میرودکه تصوری ازگوندها وخیات وشخصیت‌های ایشان خواهد داشت . وحال‌آنکه اولی‌که هیچ اعتباری برای شهادت مؤلف قائل نیست تصورضعیفتر وبی‌جان‌تری ازتمامی این‌خصائص دارد، وجز بخاطرسبك‌وروانی انشاء چندان

لطفی از آن کتاب اخذ نمیکند ...

بخش چهاردهم : درصورت ذهنی ارتباط لازم

پس از آنکه روش استدلال در ورای تأثرات بلافصل خودرا بدین نحو ایضاح کردیم و نتیجه گرفتیم که فلان علل خاص باید دارای فلان معالیل خاص باشند؛ اکنون باید واپس بنگریم ومسأله‌ای را معاینه کنیم که نخست برما عرضه شد وآن را هنگام پیشرفت حذف کردیم، یعنی صورت ذهنی ما ازلزوم چیست هنگامی که میگوئیم دوشیئی حکما بایکدیگر ارتباط دارند؛ دراین مورد تکرار میکنم آنچه را بارها فرصت تذکار آن را داشته‌ام، که چون ماهیچ صورتی که ازتأثری اشتقاق یافته باشد نداریم، باید تأثری بیابیم که بدین صورت ذهنی لزوم نشأت میدهد ، اگر تصدیق کنیم که واقعاً چنین صورتی داریم. دراین باره من در نظر میگیرم که لزوم معمولا درچه اشیائی نهفته است. وپس از آنکه فهمیدم همواره به علل ومعالیل نسبت داده میشود، به دو شیٔ توجه می کنم که متصوراً در آن رابطه قراردارند، وآنهارادر تمامی اوضاعی که مستعد آن هستند معاینه میکنم. بلافاصله درك میکنم که آنها درزمان ومکان مجاور هستند ، وشیئی که ما علت می‌خوانیم سابق بر آن دیگری است که معلول می‌نامیم. درهیچ مورد نمی‌توانیم قدمی پیشتر بگذارم، ونیز برای من ممکن نیست رابطهٔ سومی بین اشیاء کشف کنم، بنابراین نظریه خودرا توسعه میدهم تاچند موردرا شامل شود، که درآنها اشیاء مشابهی را می‌یابم که همواره در روابط مشابه مجاورت وتوالی موجود باشند. درنظر اول ظاهراً این امرچندان بکارمن نمیخورد. انعکاس در چند مورد فقط همان اشیاء را تکرارمیکند . بنابراین نمیتواند صورت جدیدی را نشأت بخشد . اما پس ازتحقیق بیشتری می‌بینم که تکرار ازهرلحاظ همان سابقی نیست، بلکه تأثرجدیدی پدید میآورد. وبدان وسیله صورتی را پدید میآورد که من اکنون معاینه میکنم. زیرا پس ازتکرارهای فراوان می‌بینم که براثرظهور یکی ازاشیاء ذهن به وسیلهٔ عادت مصمم است ملازم معمول آن را درنظر بگیرد ، وآن را به

واسطه رابطه‌آن با شیٔ نخستین درنورشدیدتری مورد توجه قراردهد. علیهذا این تأثرات یااین تصمیم است که معنی لزوم را به من ارزانی میدارد.

بی‌شك این نتائج درنظر اول بدون اشکالی پذیرفته خواهد شد. زیرا قیاسات آشکار ازاصولی هستندکه قبلاثابت‌کرده وغالباً دراستدلالات خودبکار برده‌ایم. این وضوح چه دراصول نخستین وچه درقیاسات، ممکن‌است ما‌را بر آن داردکه بی‌توجه کامل نتیجه بگیریم، وبه این تصور وادارمان کندکه‌شامل هیچ چیز فوق‌العاده یا درخور کنجکاوی ما نیست. اما هرچند چنین تهاونی ممکن است پذیرش این استدلال را تسهیل‌کند، آن را وامیداردکه باسهولت بیشتری فراموش شود؛ وبهمین دلیل لازم میدانم خواننده را تحذیرکنم‌که هم اکنون یکی از عالیترین مسائل فلسفه را معاینه‌کرده‌ام، یعنی مسأله‌ای راکه مربوط است به قدرت وتأثیرعلل، که تمام علوم ظاهراً به‌آن بس ذیعلاقه‌اند. چنین تحذیری طبعاً توجه خواننده را برخواهد انگیخت واورا وادار خواهد کرد شرح واسعتری ازمکتب من و نیز ازاحتجاجاتی که مبنای‌آن هستند، بخواهد. این تمنی چنان معقول است‌که من‌نمیتوانم ازموافقت باآن‌خودداری کنم؛ مخصوصاً به‌این جهت که امیدوارم این اصول هرچه بیشتر مورد معاینه قرارگیرند، نیرو ووضوح بیشتری عاید بدارند.

هیچ مسأله‌ای نیست‌که بواسطه‌اهمیت ونیز اشکال خود، بیش‌ازاین‌مسأله مربوط به تأثیرعلل یاکیفیتی‌که موجب میشود معالیل برآنهاتعاقب‌کنند. بین فیلسوفان، اعم ازقدیم وجدید، ایجاد اختلافات‌کرده باشد. اما پیش‌از آنکه ایشان وارد این‌مباحث مختلف فیه‌شوند، تصوره‌یکنم بی‌جا نمی‌بودکه صورت ذهنی مارا ازتأثیرمورد اختلاف بیازمایند. این‌چیزیست‌که من می‌بینم اصولا دراستدلالات ایشان موجود نیست، و اینجا سعی میکنم‌که‌آنرا بدست دهم.

این‌کار را باذکر این‌نکته آغازمیکنم‌که اصطلاحات فاعلیت، عاملیت، قدرت، نیرو، کارمایه، لزوم، ارتباط، وکیفیت مواد تقریباً همگی مترادفند؛ وبنابراین استعمال هریك ازآنها در تعریف بقیه، امری سخیف است. با این

ملاحظه ما بیدرنگ تمامی تعریفات مبتذلی راکه فیلسوفان ازقدرت و فاعلیت به دست داده‌اند، ردمی‌کنیم. وبجای آنکه دراین تعاریف دنبال صورت بگردیم باید آن را درتأثراتی جستجوکنیم که اصلا از آنها اشتقاق یافته‌است. اگر صورت مرکبی باشد باید ازتأثرات مرکب ناشی شده باشد، واگر ساده باشد ازتأثرات ساده .

معتقدم که عمومی‌ترین ومعمولی‌ترین توضیح این‌مطلب عبارتست‌ازقول به این موضوع : چون ازتجربه چنین می‌فهمیم که چند تولید جدید در ماده هست‌ازقبیل‌حرکات‌وتغییرات جسم، وبااین استنتاج که‌باید جای دیگری‌نیروئی باشد قادر به پدیدآوردن‌آنها، عاقبت به وسیلهٔاین استدلال به صورت قدرت وعاملیت وتأثیر میرسیم . اما اذعان به‌اینکه این توضیح بیشترمعمولی است تا فلسفی، همینقدربس‌که دربارهٔ دواصل بسیارآشکار تأمل‌کنیم. اول‌آنکه استدلال به‌تنهائی هرگز نمیتواند به‌هیچ صورت اصیلی نشأت دهد؛ وثانیاًاستدلال به‌نحو مشخص ازتجربه هرگز نمی‌تواند مارا به‌این نتیجه برساند که علت یاکیفیت مولد مطلقاً برای هرآغازوجودی‌شرط لازم است. این‌هردوملاحظه به حدکافی توضیح شدند، وبنابراین فعلا بیشتردرباره‌آنهااصرارنمی‌کنیم .

ازاین‌توضیحات‌فقط چنین‌استنباط میکنیم که‌چون استدلال‌هرگز نمیتواند به‌صورت ذهنی‌فاعلیت نشأت بخشد، آن صورت باید ازتجربه، وازبرخی‌موارد خاص‌این فاعلیت که به‌وسیله‌مجاری مشترك احساس یاانعکاس درذهن میگذرند. اشتقاق یافته باشد. همواره نمودار موضوعات (اشیاء) یاتأثرات خود هستند ؛ وبالعکس‌برخی موضوعات‌هستندکه‌برای نشأت‌بخشیدن به صورهرصورت ذهنی لازم‌اند. بنابراین اگرمدعی شویم‌که صورت درستی ازاین فاعلیت داریم، باید موردی را به دست دهیم‌که فاعلیت درآن بطورواضح برای ذهن قابل‌کشف ، وعملیات‌آن بروجدان یااحساس ماآشکارباشد. با رد این، مااذعان‌می‌کنیم‌که آن صورت محال وتخیلی‌است؛ زیرا اصل صور فطری (که فقط همان میتواند مارا ازاین اشکال ذوقرنین برهاند) قبلارد شده واکنون تقریباً بوجه عام در

دنیای دانشمندان مطرود است . بنابراین تکلیف فعلی ما باید عبارت باشد از یافتن نمونهٔ طبیعی‌یی که درآن عمل و فاعلیت علت را بتوان بطور واضح به وسیله ذهن تصور وادراك کرد، بی‌آنکه خطرابهام یااشتباه درمیان باشد.

دراین جستجو ماازچندگانگی فراوانی که درعقائد مدعیان ایضاح نیرو وکارمایه مرموز علل بوده‌اند، چندان تشویق نخواهیم شد. فیلسوفانی که‌مدعی چنین ایضاحی شده‌اند، چند دسته بوده‌اند: برخی مدعی شده‌اندکه اجسام به وسیلهٔ صورت ذاتی‌خود عمل می‌کنند ؛ بعضی قائل بوده‌اند به اینکه به وسیله عوارض یاکیفیات خود عمل میکنند؛ وبرخی گفته‌اند به‌وسیله ماده و صورت و گروهی به‌وسیله‌صورت وعوارض؛ وبعضی دیگرمعتقد بوده‌اندکه به‌وسیله‌برخی خصائص وقواکه متمایز ازتمامی اینهاست. ونیزتمامی این برداشت‌ها به هزار راه مختلف‌اختلاط یافته‌وتغییر کرده‌اند.«وبه‌صورت افتراض‌نیرومندی‌درآمده‌اند که هیچیك ازآنها استحکام یابینه‌ای ندارد وتصور فاعلیتی درهریك ازکیفیات معلوم مادهٔ بالکل بی‌اساس است. هنگامی‌که ما درنظرمی‌گیریم‌که این اصول صورذاتی وعوارض وقوا درحقیقت هیچیك ازخصائص مشهور اجسام نیستند ، بلکه‌کاملا غیرمفهوم وغیرقابل توضیح هستند ، این افتراض بایدافزایش پذیرد. زیرا واضحست‌که فیلسوفان اگر به اصولی‌که واضح وقابل فهم هستند قانع‌شده بودند، بخصوص درامری مانند امرحاضرکه موضوع باید ساده‌ترین نحوهٔفهم باشد(اگرساده‌ترین نحوهٔ حواس نباشد) هرگز به‌چنین‌اصول مظلم وغیرمسلمی توسل نمی‌جستند. رویهمرفته میتوان چنین نتیجه‌گرفت که درهرمورد اثبات اصلی‌که درآن نیرو وعاملیت علت وضع شود،محالست؛که لطیف‌ترین ومبتذل‌ترین فهم ها دراین‌موردخاص متساویاً سرگردانند. اگرکسی رد این‌حکم‌را شایسته بداند، محتاج نیست‌که خودرا دچار اختراع استدلالات طولانی‌کند؛ بلکه می‌تواند بی‌درنگ موردی ازعلت به‌ما نشان دهدکه ماقدرت یااصل عمل کننده رادرآن‌کشف‌کنیم. ازاین لجاج ناگزیرباید مکرراستفاده‌کنیم . زیرا تقریباً تنها وسیله اثبات نظرمنفی درفلسفه است ...

برخی تأیید کرده‌اند که ما در ذهن خودکار مایه یاقوه را احساس می‌کنیم؛ که چون بدین‌نهج صورت نیرورا متحصل ساختیم، آن کیفیتی‌را که نمی‌توانیم بلافاصله کشف کنیم ، به‌ماده منتقل می‌سازیم. (می‌گویند) حرکات بدن‌ما و اندیشه‌ها واحساسات ذهن‌مامطیع اراده‌اند وما برای تحصیل مفهوم صحیحی ازنیرو یاقدرت جستجوی بیشتری نمی‌کنیم. اما برای‌اذعان به‌اینکه این‌استدلال تا چه اندازه‌کاذب‌است، کافی‌است درنظر گیریم‌که اراده در اینجاچون به‌عنوان علت تلقی‌شده‌است، بامعالیل خود رابطهٔ قابل‌کشف‌تری ازرابطهٔ هرعلت مادی‌با معلول‌خاص خودندارد. تااینجا از ادراك ارتباط بین یك‌عمل اراده ویك عمل جسم، قبول شده‌است که‌هیچ‌معلولی بیشتر ازقواوذات‌اندیشه‌ومادهٔ غیرقابل‌توضیح نباشد وهمچنین‌استیلای‌اراده برذهن‌ما بیشتر ازآن قابل‌فهم‌نیست. درآنجامعلول ازعلت‌قابل‌تمیزوانفکاك‌است و آن‌را نمیتوان، بدون‌تجربهٔ التصاق‌دائم آنهاپیش بینی‌کرد. ما تامیزان‌معینی بر اذهان خود مسلطیم، اما ورای‌آن میزان تسلط خودرا بالکل ازدست می‌دهیم: وآنجاکه مابه‌تجربه دست نداریم، تعیین‌حدود دقیقی برای حجت ما واضحاً محال است . بطور خلاصه اعمال ذهن در این مورد عیناً همان اعمال ماده هستند . مافقط ملاصقهٔ دائم‌آنهارا درك‌می‌کنیم،و ورای آن‌نمی‌توانیم هرگز استدلال‌کنیم. هیچ تأثر درونی کارمایهٔ آشکارتری از آن اشیاء خارجی ندارد. بنابراین چون‌فیلسوفان اعتراف‌کرده‌اندکه‌ماده بانیروی‌ناشناخته‌یی عمل‌می‌کند، ما باید بیهوده امیدوارباشیم‌که با مشاورهٔ با اذهان خود صورت نیرورا به‌دست‌آوریم...

صورت ذهنی لزوم از تأثری ناشی می‌گردد. هیچ تأثری‌که بدان‌معنی نشأت دهد، بوسیله حواس ما منتقل نمی‌شود . بنابراین باید از تأثری‌درونی یا تأثر انعکاس اشتقاق یافته باشد. هیچ تأثر درونی نیست‌که رابطه‌یی با قضیه فعلی داشته‌باشد جز آن رغبت درونی‌که مولودعادت است برای مرور ازشیئی به‌صورت ملازم معمول‌آن. علیهذااین‌جوهرلزوم‌است.رویهمرفته لزوم‌چیزیست که درذهن وجوددارد نه‌دراشیاء ؛ ونیز برای‌ما محالست‌که بتوانیم دورترین

صورتی از آن‌را بسان کیفیتی در اجسام تشکیل دهیم. ما یا هیچ صورت ذهنی از لزوم نداریم، یا لزوم هیچ نیست جز تصمیم اندیشه به‌عبور از علل به‌معالیل و از معالیل به‌علل بنا بر اتحاد تجربه‌شده آنها.

بدین نحو چون لزوم چهارشدن دودوتا یا دوقائمه شدن سه‌زاویهٔ مثلث فقط در عمل فهم است که ما به‌وسیلهٔ آن این صور را ملاحظه و مقایسه میکنیم، بهمین نهج لزوم یا قوه‌ای که علل و معالیل را متحد میسازد، در تصمیم ذهن به‌مرور از یکی به‌دیگری قرار دارد. فاعلیت یا کارمایهٔ علل نه در خود علل قرار دارد نه در ذات الهی نه در اتفاق این دو اصل؛ بلکه بالکل متعلق است به‌روح که اتحاد دو یا چند شیٔ را در تمام موارد گذشته در نظر میگیرد. در اینجاست که قدرت واقعی علل همراه ارتباط و لزوم آنها نهفته است.

آگاهم که از تمام تناقضاتی که در بیان خود بکار برده‌ام یا از این پس فرصت مطرح ساختن آن‌را در این رساله خواهم داشت، تناقض فعلی از همه شدیدتر است و تنها به‌نیروی برهان و استدلال محکم است که میتوانم امیدوار باشم راهی به‌اذهان یابد و بر تعرضات کهن بشریت پیروز گردد...

ممکن است از این رابطه دو تعریف داده شود که فقط بواسطه عرضه کردن دید مختلفی از یك موضوع با یکدیگر اختلاف داشته باشند و ما را وا دارند آنرا به‌صورت رابطه فلسفی یا طبیعی تلقی کنیم. یا بسان مقایسه دو صورت یا تداعی بین آنها. ما میتوانیم علت را چنین تعریف کنیم: «شیئی سابق و مجاور بر دیگری، و آنجا که تمامی اشیاء مشابه شیٔ سابق با روابط نظیر سبق و جوار نسبت به‌اشیائی که به‌آخری شباهت دارند قرار گرفته باشند.» اگر تعریف فوق به‌این جهت که از اشیاء خارج از علت استدراك میگردد، ناقص بنظر رسد، میتوانیم این تعریف را جانشین آن سازیم: «علت شیٔ است سابق بر شیٔ دیگر و مجاور آن و چنان متحد با آن که صورت یکی ذهن را ملزم به‌تشکیل صورت دیگری می کند و تأثر یکی ذهن را ملزم به‌تشکیل صورت زنده‌تری از آن دگر. «اگر این تعریف نیز بهمین سبب رد شود هیچ علاجی برای آن نمیدانم جز آنکه بیان کنندگان این لطائف تعریف

درست‌تری بجای آن قراردهند. اما در حد خود باید اعتراف کنم که قدرت تعهد چنین مهمی را ندارم. هنگامی که باحداکثر دقت آن اشیاء را که معمولا علل ومعالیل نام‌دارند، معاینه‌می‌کنم ، باملاحظهٔ یك مورد یگانه چنین می‌بینم که یك شیٔ سابق ومجاوراست برشیٔ دیگر. وباتوسعه دید خودبرای درنظر گرفتن موارد متعدد می‌بینم که فقط اشیاء مشابه مدام درروابط مشابه توالی و جوارقرار گرفته‌اند. و نیز چون رسوخ این التصاق مداوم را درنظر می‌گیرم چنین درك می‌کنم که این‌رابطه هرگز نمی‌تواند موضوع استدلال باشد وبرذهن جز به‌وسیلهٔ عادت عمل کند، واین‌خودنیروی تخیل‌رابرآن می‌داردکه ازصورت یك شیٔ به صورت ملازم معمول آن انتقال حاصل کند وازتأثریکی به‌صورت زنده‌تردیگری. هرقدرهم که این احساسات فوق‌العاده‌جلوه کنند، گمان‌دارم که‌زحمت‌دادن‌خود باتحقیق یا استدلال بیشتری‌دربارهٔ این‌موضوع بی‌ثمراست، امامن‌چنان برآنها تکیه‌می‌کنم که براحکام اثبات شده.]

آنچه‌تاکنون درمورد مسأله لاینحل ــ یا تربیع منطقی دائره ــ گفتیم، بس‌است. این‌مسأله «توجیه» استقراء است بدون ایراد قوانین لمی‌غیرمشروع طبیعت به‌وسیله برخی اصول یا حقائق موافق با اصالت‌تجربه که خود نه‌صرفاً محتمل‌است نه‌بدون انتقاد ــ «به‌حکم‌غریزه»ــ پذیرفته شده‌است. عباراتی که‌از این‌پس‌نقل‌خواهدشد واجدبیان هیوم‌است درباره موضوعی‌کاملا مربوط به‌آنچه گذشت وبهمان اندازه مهم: منظور ما ازاشیاء مادی و بخصوص اینهمانی‌مداوم آنها درزمان ومکان‌چیست. وچون اینهمانی اشیاء موردتوجه‌واقع‌شد، اینهمانی اشخاص نیز مفهومی به‌نظر خواهدرسید که‌بهمان‌اندازه‌مبهم‌است ماهیت اشخاص درمقابل ماهیت اشیاء چیزیست که درباره‌آن بحث‌نشده‌است‌مگر به‌عبارات‌خلاصه وگذرا، آنهم‌توسط لاك وبارکلی هرچند بارکلی‌اشارات نیمه روشنی می‌کندکه بیشتر مربوط است به‌ادراك تا رابطه ارواح باعمل‌یا اراده این‌اشارات رابعداً حکمای ضداصالت احساس آلمانی وفرانسوی‌منعکس‌ساختند. امااافتخاررفض‌و

فرضیات جزمی دربارهٔ «خود»های (یا ذوات‌یا نفوس) اسمی بی‌زمان ولایتغیر که مشترك فیه نظریه‌های معرفت اصحاب تعقل ومتألهین بودند، تنها به‌هیوم تعلق دارد. تحلیل اوازنفس یا «خود» شاید اصالت شوم‌ترین مورداستعمال این روش تجربی بوده باشد، به‌طریق خود همان اندازه در دویست‌سال بعد اسباب جنجال شده است که حملهٔ هیوم به‌اساس بدیهی استقراء . برای هیوم اشیاء مادی، توهمی بی‌ضررند، اما درهرحال توهمند.

یکباردیگر هیوم‌را می‌بینم که به‌زعم خود یك توضیح معرفةالروحی (ودر اینجا مانندهمیشه نیروی تخیل مجرم است) به‌دست‌میدهد از این که چرا اعتقاد کذبی‌را حفظ می‌کنیم («اندکی با تأمل وفلسفه برای آن که به‌ما کمك کند کذب این عقیده‌را درمی‌یابیم کافی‌است») آنجا که ما امروز متمایلیم که بگوئیم عملی که هیوم انجام می‌داد عبارت بود از توضیح ماهیت برخی از ملاك‌های ما که در اینمورد ملاك‌هائی برای اشیاء مادی هستند. اگرما نیز مانند هیوم به‌نحوی که بامقدمات تجربی او تاحدی نامتجانس است، معتقد به‌نظریهٔ مابعدالطبیعی در بارهٔ جهان خارجی گردیم که طبق آن جمیع مایکون عبارت از مجموعه‌هائی است از «تأثرات» سریع‌الحرکت و بسیار سریع‌الزوال، درآن‌صورت چگونه ممکنست که اشیاء مادی ـ یا آنچه بدان مفهوم معلوم‌میگردد ـ ازآنها ترکیب شوند؟ خصائص ومشخصات روح خاص معلومات حسی که به‌موجب آن آنهارامنحصراً متعلق به‌یك شیٔ می‌پنداریم کدامند ؟

این مسأله بنحوی که طرح‌شده است شامل دومشکل مشخص اما متطابق است: یکی متعلق به یك‌شیٔ معین. ویکی‌متعلق به‌دوام‌درزمان. مثالی‌ازمسأله اول این است. همچنان که من نشسته‌ام ومی‌نویسم، مشخصات احساساتی که‌من اکنون به‌من دست‌می‌دهد کدامند ، احساساتی که‌بواسطه‌آن شکل‌ورنگ وبوی‌و غیره «کاغذ» خودرا به‌عنوان مختصات یك شیء ـ قطعه کاغذ ـ مشخص ازشکل دست ، بوی کاغذ ورنگ قلم من، عرضه می‌کنند ، وهرچند متساویاً همزیست هستند مختصات آن شیٔ یگانه معین نیستند؛ این‌سؤال‌را اصحاب تجربه‌عمدتاً

تحت عنوان مفاهیم «التحاق‌مکانی» مختصات‌کاغذ جواب داده‌اند : چون یکی‌از مختصات‌کاغذ حرکت کند مختصات دیگر (وفقط‌همانها) با آن حرکت‌می‌کنند، وفس‌علیهذا. واگر به‌مفهوم‌دیگری سؤال هیوم‌را مطرح کنیم که‌چرا مختصات‌را همراه یکدیگر دربسته‌هائی بدین صورت نه‌صورت دیگری‌جمع‌می‌آوریم دلایل مربوط اصالت‌عملی‌هستند (وتاحدی‌مربوط به‌زیست‌شناسی)؛ اینها باحوائج اساسی‌ما ونیز با آسایش ما دربرخورد با جهان‌خارج‌سروکاردارند.

مع‌الوصف‌این‌مسأله‌یی که‌هیوم‌مطرح‌ساخته‌است، این نیست. توجه او بیشتر بامسأله دوام است. باقبول‌وضع‌بارکلی (ومعمولا لاك) مبنی براین که‌تمام آنچه با آنها آشنا شده‌ایم همانا «صور» هستند یا به‌بیان‌هیوم «تأثرات» (واین‌همان است که ما در ترجمه از فیلسوفان انگلیسی‌معاصر «معلومات‌حسی» می‌خوانیم) طبق چه‌اصولی ما برخی تتابعات زمانی این‌معلومات‌حسی (غیرمسلسل) را بایك‌ـ دیگر جمع‌می‌آوریم، وفرض‌می‌کنیم که اینها جزئی از تاریخچهٔ غیرمنقطع یك شیٔ هستند و آن‌شیٔ را چنان تلقی می‌کنیم که خارج از اذهان‌ما و به‌حکم‌علیت مستقل از آن، وجودمشخص و مداومی‌دارد.

هیوم به‌این‌مسأله‌باعباراتی‌جواب می‌دهد که‌خوداو آن‌را «دوام‌والتحاق» می‌نامد، به‌شرط آنکه‌معلومات‌بطورنسبی‌ثابت‌بمانندـ یا به‌نحوی تغییر کنند که فرض مبنی برمداومت تغییر، حتی‌درصورتی که درك نشده باشد، باسایرمعلومات ما تضادی نداشته‌باشدـ ما دربارهٔ شیٔ درخلال تغییر به‌عنوان همان‌شیٔ سخن می‌گوئیم. جواب او را ممکنست به تفصیل مورد انتقاد قرار داد، ومسلماً در تدوین آن ازبعضی‌جهات دقت نشده است. مع‌الوصف بیانات او دراین زمینه حائز اهمیت بسیار است.

هرفیلسوفی که نظریات معلومات‌حسی رادربارهٔ دنیای خارجی میپذیرد باید دیر یازود بـا مسأله‌یی که‌هیوم مورد توجه قرارداده است روبرو گردد. هرقدر هم که‌راه‌حل‌های بعدی در جزئیات یا دقت تدوین خود باراه حل‌هیوم اختلاف داشته باشند، درنکات عمدهٔ اصلی شبیه راه حل او هستند. درطرح‌این

سؤال و تهیه زمینهٔ قطعی جواب، هیوم پیشرفت مهمی در نظریهٔ ادراك حاصل کرده‌است که شروع آن با بارکلی بوده است.

هیوم البته چنین تصور نمی‌کند که صرفاً نظریه ادراك یا حتی نظریهٔ معیارها را جهت بکاربردن تصور اینهمانی مادی یا تصور شیٔ مادی به‌دست می‌دهد، بل می‌پندارد که یك توضیح معرفةالروحی درباره اعتقاد کذب ما نسبت به‌برخی «افسانه‌ها» فراهم می‌کند. یکی از این افسانه‌ها اسناد اصطناعی اینهمانی به‌اشیاء است. خود هیوم ازمفهوم اینهمانی سخت متحیر شده‌است (همچنانکه برادلی یك‌قرن‌ونیم پس از اوشد). هیوم نمیتواند ببیند ما چگونه میتوانیم واقعاً قضیه‌یی بدین‌صورت برزبان‌آوریم : «A متماثل است با B» یا به‌زبان معمولتر «A همان (شخص ، درخت ، کشتی ، وغیره است) که B.» زیراکه اگر «A» و «B» واقعاً یك اینهمانی رابیان میکنند، درآن‌صورت شکل الفاظ به عقیده هیوم بهیچوجه مبین یك قضیه واجد معنی‌نیست. (ونیز قضیه واجد خبر ومبتدا نمی‌بود که در هرصورت دراین تصدیق مضمر ند.) این‌چنانست که بگوئیم «A، A است»، که ظاهراً تکرارالکلام است. اما اگرواقعاً وحقیقتاً مبین یك‌کیان نیستند ، درآن صورت قضیه ـ بایکی شمردن کیانهائی که به‌موجب فرض یکی نیستند ـ واضحاً کذب است.

هیوم درواقع تصوری از اینهمانی اتخاذ می‌کند که‌هیچ‌مورد عملی‌ندارد مگردرریاضیات ومنطق: وآن تصور اینهمانی‌متطابق‌است، یعنی تماثل ازجمیع جهات. چنین تصوری‌نمی‌تواند مصداقی درجهان حقیقی داشته باشد. هنگامی که ما واقعاً تأییدمی‌کنیم که این‌همان درخت‌است که ما ده‌سال‌پیش درهمان‌باغ دیده‌ایم، منظورما آن نیست که‌آن درخت (یاباغ) مطلقاً از هرحیث همانست که‌بود؛ مثلا نمی‌خواهیم‌منکرشویم که‌آن‌درخت یاخته‌های جدید حاصل کرده ویاخته‌های کهن‌را ازدست داده است. حتی در مورد شیٔ ثابتی مانند سنگ ما باید آن‌را بازهم‌همان بخوانیم، حتی درصورتی که گوشه آن‌شکسته‌باشد ؛ و قطعاً نمی‌خواهیم منکرتغییر حاصل در توزیع الکترونهای آن شویم. ومثلادر

مورد خانه‌ها یا شهرها یا گلها، پیش از آنکه در بارهٔ همان بودن آنها شك کنیم ، حاشیهٔ امنیت وسیعی قائل میکردیم . و امـا یکـی از نتائج «حد ارسانی» تصورهیوم ازاینهمانی‌این‌است: هرجـاکه ما باید بگوئیم هیوم معیارها را جهت حقیقت قضایـائی نظیر «وی همان شخصی است‌که من یك سال قبل‌در لندن‌ملاقات کردم» و«این‌همان کشتی است‌که من در ۱۹۴۶ درمدیترانه‌دیدم» شرح‌می‌دهد(که‌درهرموردفرق‌می‌کند)، به‌پندارخودتوضیحی‌معرفةالروحی‌میدهد دربارهٔ اسنادیك اینهمانی‌کاذب به‌وسیلهٔما که‌درهمه حال‌وهمه. این‌گونه‌اسنادات کذبند، ولی ما نمی‌توانیم بطور واضح از نسبت دادن پرهیزکنیم ؛ اسنادات‌ما نوعی‌وهم لازمند. این نظریه متناقض دربحث معروف اودرباره‌اینهمانی‌شخصی که بر اینهمانی اشیاء مادی تعـاقب می‌کند، به نحو شدیدتری برهیوم غالب آمده است .

قسمت زیر مأخوذ است از جزء چهارم ــ در شکاکیت و دیگر منظومه‌ـ های فلسفی .

بخش‌دوم : شکاکیت درمورد حواس

بدین‌نحو شکاك هنوزهم به‌استدلال و اعتقاد خود ادامه میدهد، هرچند تصدیق می‌کندکه نمی‌تواند از استدلال خود به‌وسیله استدلال دفاع‌کند ؛ و به‌ـ حکم همین قاعده باید بااصل مربوط به‌وجود جسم موافقت‌کند، هرچندنمی‌ـ تواند به‌وسیلهٔ هیچگونه برهان فلسفی به‌حقیقت آن معتقد باشد. طبیعت‌این‌را به‌انتخاب‌اووانگذاشته است،وبی‌شك آن‌را موضوعی بسیار مهم تر از آن تلقی کرده است که به استدلالات و تأملات غیر مطمئن ما بسپرد . ما حق داریم بپرسیم : چه‌عللی مارا وامیدارند به‌وجود جسم معتقد شویم ؟ اما این سؤال که آیا جسم هست‌یا نیست، بیهوده‌است؟ این‌نکته‌ای است که ما باید درتمامی استدلالات خود مسلم بینگارم .

بنابراین موضوع تحقیق فعلی‌ما دربارهٔ علل است که ما را وا میدارند به‌وجود جسم معتقد شویم. من استدلالات خودرا در این‌زمینه با تمییزی‌آغاز می‌کنم که در نظر اول ممکنست سطحی بنماید، اما به‌فهم کامل بقیه مطلب بسیار کمك می‌کند. ما باید آن دو مسأله‌ای‌را که معمولا با یکدیگر درهم‌می‌شوند جداگانه معاینه‌کنیم، یعنی‌اینکه چرا وجودمداومی را به اشیاء نسبت میدهیم، حتی هنگامی‌که بر حواس حاضر نیستند؛ چرا تصور می‌کنیم وجودی مشخص از ذهن و ادراك دارند. من وضع و رابطهٔ آنها و نیز وضع خارجی آنها و هم چنین استقلال وجود و عمل آنها را مشمول این عنوان اخیرمی‌کنم. این دو مسألهٔ مربوط به وجود مداوم و مشخص جسم با یکدیگر بس مرتبطند. زیرا اگر موضوعات حواس ما حتی هنگامی‌که درك نمی‌شوند به وجود خود ادامه دهند، وجود آنها البته از ادراك مستقل و مشخص‌است؛ وبالعکس‌اگر وجود آنها مستقل‌ازادراك و مشخص از آن باشد، باید به‌وجود ادامه دهند حتی در صورتی‌که مدرك نباشند. ولی هرچند اخذ تصمیم دربارهٔ یك مسأله، مسأله دیگررا نیز معلوم می‌کند، بااین‌وصف برای کشف آسانتراصول‌طبیعت بشر که تصمیم از آنجا ناشی می‌گردد، این تمییز را در ذهن خواهیم‌داشت و در نظر می‌گیریم که حواس یا استدلال یا نیروی تخیل است که عقیده مبنی بر وجود مداوم یا وجود مشخص‌را پدیدمی‌آورد. اینها تنها مسائل قابل فهم در بارهٔ موضوع حاضر هستند. زیرا در مورد مفهوم وجود خارجی چون آن را به‌عنوان چیزی‌که بطور خاص یا ادراکات ما اختلاف داشته‌باشد تلقی کنیم، بالفعل بطلان آن‌را اثبات کرده‌ایم.

بحث را باحواس آغازمیکنیم. واضحست کـه این قوا ازنشأت دادن به مفهوم وجودمداوم‌اشیاء وموضوعات‌خود پس‌ازقطع‌ظهورآنها برحواس،عاجزند. زیرااین‌تضادفاحش‌است،وچنین‌الزام‌میکندکه حواس‌حتی‌پس‌قطع‌کلیهٔ‌انحاء عمل خود، به‌عمل ادامه میدهند. لذا این‌قوا اگرنفوذ وتأثیری درمـورد فعلی داشته باشند بایدعقیدهٔ مبنی بروجودمشخص‌را پدیدآورند نه وجود مداوم را؛وبرای

آنکه چنین کنند تأثرات خودرا باید یا به‌صورت تصاویر و نمودارها عرضه کنند، یا به‌صورت همین وجودهای مشخص و خارجی.

اینکه حواس ما تأثرات خودرا به‌صورت تصاویر شیٔ مشخص یا مستقل و خارجی عرضه نمیکنند واضح است، زیرا چیزی را به‌ما منتقل نمیکنند مگر درك مجردی، و هرگز کوچکترین اشاره‌یی دربارهٔ چیزی ورای آن به‌ما نمی‌کنند. یك درك تنها هرگز نمیتواند معنی وجودمضاعف را مطرح کند مگر به وسیلهٔ استنتاجی ازعقل، یا نیروی تخیل. هنگامی که ذهن به‌چیزی یاجائی دورتر ازآنچه بی‌فاصله برآن ظاهراست بنگرد، استنتاجات آن را هرگز نمیتوان به حساب حواس گذارد؛ وهنگامی که ازیك درك تنهاوجود مضاعفی را استدراك و بین آنهاروابط مشابهت وعلیت‌را الزام میکند، یقیناً به‌دورتر نگریسته‌است...

برای شروع به‌بحث درمسأله مربوط به‌وجود خارجی شاید بتوان گفت که باکنار گذاردن مسألهٔ مابعدالطبیعی اینهمانی ذات متفکر، جسم‌ما واضحاً متعلق به خود ماست؛ وچون چند تأثرخارج ازجسم ظاهرشوند ماآنهارا خارج از خود نیزفرض می‌کنیم. کاغذی که اکنون برروی آن می‌نویسم ورای دست من است. میزورای کاغذاست. دیوارهای اطاق ورای میزاست. وچون چشم به‌سوی پنجره می‌اندازم، فضای عظیمی ازدشتها وعمارات بیرون ازاطاق خودمی‌بینم. ازتمامی اینها می‌توان استنباط کرد که برای متقاعد ساختن‌ما ازوجود خارجی جسم، هیچ قوه‌ای سوای حواس لازم‌نیست. امابران جلوگیری ازاین استنباط ما فقط باید سه‌ملاحظهٔ زیررا بسنجیم. اول اینکه اگردرست بگوئیم هنگامی که مابه‌جوارح واعضاء خودمی‌نگریم، این‌جسم مانیست که‌درك می‌کنیم، بلکه برخی تأثراتند که به‌وسیله حواس واردمیشوند، به‌نحوی که‌اسناد وجودحقیقی‌جسمانی به‌این تأثرات یاموضوعات آنها عملی ذهنی‌است که ایضاح آن به‌همان دشواری موردی است که اکنون معاینه می‌کنیم. ثانیاً اصوات ومزه‌ها وبویها، هرچند معمولا ذهن آنهارا به‌صورت کیفیات مستقل‌مداوم تلقی‌میکند، ظاهراً هیچ‌وجودی درفضا ندارند. وبالنتیجه نمی‌توانند به صورت واقع درخارج جسم بسرحواس

ظاهر گردند. دلیل اینکه چرا ما آنهارا درمکانی متمکن می‌دانیم بعداً ملاحظه خواهد شد. ثالثاً حتی باصره ماهم مارا ازمسافت یا (به‌اصطلاح) بیرونی بودن، بدون مقداری استدلال وتجربه بطور بلافصل، خبر نمی‌دهد، واین چیزیست که غالب فلاسفه متعقل تصدیق کرده‌اند.

واما استقلال ادراکات ما دربارهٔ خودمان هرگز نمی‌تواند موضوعی برای حواس باشد؛ اما هرعقیده‌یی که درباره آن تشکیل دهیم باید ازتجربه ومشاهده مأخوذ باشد. بعداً خواهیم دید که استنتاجات ما ازتجربه بهیچوجه موافق با مکتب استقلال ادراکات ما نیستند. فعلا میتوانیم متذکرشویم که هنگام سخن گفتن ازوجود مشخص وواقعی، معمولا بیشتر استقلال آنهارا درنظرداریم تاوضع خارجی آنهارا درمکان وتصور می‌کنیم شیٔ واقعیت کافی دارد هنگامی که هستی آن غیرمنقطع است ومستقل ازتحولات لاینقطع که ما درخود برآنها استشعار داریم.

بدین نحو برای تجدید مطلع در بارهٔ حواس، می‌گویم: حواس هیچ مفهومی ازوجود مداوم بهما نمیدهند زیرا نمی‌توانند ورای حدودی که واقعاً درآن عمل می‌کنند، عامل باشند. بهاین جهت عقیدهٔ وجود مشخص را همان اندازه کم پدید می‌آورند، زیرا نه می‌توانند آن را بصورت عرضه‌شده بهذهن بنمایانند، نه بصورت اصلی. برای نمایاندن بصورت عرضه‌شده باید هم شیٔ را عرضه کنند هم تصویری را، وبرای آنکه آن را بصورت اصلی ظاهرسازند، باید کذبی را منتقل کنند؛ واین کذب باید درروابط ووضع قرارداشته باشد: وبرای انجام‌دادن آن باید بتوانند شیٔ را باخود مامقایسه کنند. وحتی درآن مورد مارافریب نمیدهند، وممکن نیست بتوانند فریب دهند. بنابراین میتوانیم نتیجه بگیریم که عقیده مبنی بروجود مداوم ومشخص هرگزازحواس ناشی نمی‌شود.

برای تأیید این نکته می‌توانیم متذکر شویم که سه نوع مختلف تأثر به وسیله حواس منتقل می‌شوند: نوع نخست عبارتست ازتأثرات شکل وحجم و حرکت واستحکام اجسام. نوع دوم، تأثرات رنگها ومزه‌ها و بویها واصوات

وحرارت وبرودت. نوع سوم، عبارتند ازدردها ولذات که ازاطلاق اشیاء بـه اجسام ما ناشی‌می گردند، چنانکه با بریدن گوشت به وسیلهٔ فولاد وامثال آن حاصل‌می‌شود. همهٔ مردم، اعم ازفیلسوفان وعوام، تصور می کنندکه افراد نوع اول وجودمداوم مشخصی دارند.فقط عوام‌نوع دوم را برهمان‌پایه می‌انگارند؛ وباز چه فیلسوفان و چه مردم عامی نوع سوم را صرفاً ادراکات ، و بالنتیجه موجودیتهای منقطع وغیرمستقل، می‌انگارند.

واما واضحست که عقیدهٔ فلسفی ماهرچه باشد رنگها واصوات حرارت و برودت تاحدی‌که به‌حواس ظاهر می‌شوند بهمان نهج موجودند که حرکت و استحکام؛ که اختلاف تشخیص‌شده میان‌آنها دراین مورد ازادراك صرف ناشی نمی‌شود . تغرض شدید نسبت به وجود مشخص مداوم کیفیات سابق چنان قوی است که هنگام طرح عقیده مخالف ازطرف فیلسوفان معاصر، مردم گمان می‌کنندکه می‌توانندآن را تقریباً بااحساس وتجربهٔ خود ردکنند وهمان حواس ایشان بااین فلسفه متناقض است. همچنین واضح است که رنگها واصوات وغیره دراصل بادردی‌که ازفولاد ناشی‌میشود ولذتی‌که ازآتش به‌ما میرسد بریك پایه قراردارند؛ واختلاف بین‌آنهـا نه‌براساس درك است نه دلیل، بلکه مؤسس‌است برتخیل. زیرا اگرچنانکه ادعـامی‌شود آن دوهیچ نیستند مگر ادراکات‌ناشی ازترکیبات وحرکات خاص بدن، دراین‌صورت اختلاف‌آنها درکجا ممکنست باشد؟ پس رویهمرفته می‌توانیم نتیجه بگیریم تاآن حدکه حواس قاضی‌هستند ، کلیهٔ ادراکات دروجه وجود خود یکی هستند .

همچنین‌ممکن‌است درمورد این‌اصوات‌ورنگها متذکر گردیم که‌می‌توانیم وجود مداوم ومشخصی را به‌اشیاء نسبت دهیم بدون‌آنکه هرگز باخردمشورت کنیم، یاعقایدخودرا به‌وسیله اصول‌فلسفی‌بسنجیم. ودرحقیقت هرگونه‌استدلالات مقنعی‌که فیلسوفان تصورکنند می‌توانند برای اثبات‌اعتقاد به‌وجود اشیاءمستقل ازذهن عرضه‌کنند، آشکارا فقط برعده قلیلی معلوم است. واین به‌وسیلهٔ ایشان نیست که‌دهقانان وکودکان‌وجزء اعظم بشریت مجبورمی‌شوند اشیاء رابه‌برخی

تأثرات نسبت دهند واز برخی دیگر سلب کنند . بنابراین می‌بینیم که تمامی استنتاجاتی که عوام دراین زمینه به‌عمل می‌آورند مستقیماً باآنها که به وسیلهٔ فیلسوفان تأئید می‌شود مغایرت دارند. زیرا فلسفه به‌ما اطلاع می‌دهد که هرچه برذهن آشکارمی‌گردد چیزی نیست مگر ادراکی ومنقطع ومتکی به ذهن؛ در حالی که عوام ادراکات واشیاء را خلط می‌کنند ووجود مداوم مشخصی را به همان چیزهائی که احساس می‌کنند یا می‌بینند، نسبت می‌دهند . علیهذا این احساس چون بالکل غیرمعقول است باید ازقوهٔ دیگری جزفهم منبعث شده باشد، وما می‌توانیم به‌این گفته بیفزائیم که مادام که ادراکات وموضوعات خودرا یکی می‌انگاریم هرگز نمی‌توانیم وجود یکی‌را ازوجود دیگری استدراك کنیم ونیز نمیتوانیم‌هیچ احتجاجی از رابطه‌علت ومعلول تشکیل دهیم که تنها رابطه‌ایست که می‌تواند مارا ازواقعیت خارجی مطمئن سازد. حتی پس‌ازآنکه ما ادراکات خودرا ازاشیاء تمییز می‌دهیم، دردم آشکارمی‌شود که‌ما هنوزنمی‌توانیم ازوجود یکی به وجود دیگری استدلال کنیم: به‌نحوی که رویهمرفته خرد ما هرگز بر اساس هیچ تصوری اطمینانی ازوجود مشخص ومداوم جسم به‌ما نمیدهد وامکان هم نداردکه بدهد. آن عقیده باید بالکل منوط به‌تخیل باشد که باید اکنون موضوع تحقیق ما قرار گیرد .

چون کلیهٔ تأثرات، وجودهای داخلی وازمیان رونده‌یی‌هستند، وچنان‌هم بنظرمیرسند، مفهوم وجود مداوم مشخص‌آنها باید ازتوافق برخی ازکیفیات آنها باکیفیات نیروی تخیل ناشی‌شده‌باشد، وچون این‌مفهوم شامل تمامی‌آنها نمی‌شود باید ازبرخی‌کیفیات ناشی گرددکه خاص بعضی تأثرات هستند . لذا برای ماآسان خواهد بودکه این‌کیفیات را به وسیلهٔ مقایسهٔ تأثیراتی‌که‌وجود مداوم ومشخصی به‌آنها نسبت می‌دهیم باآنهاکه وجودهای داخلی وزودگذری تلقی می‌کنیم، کشف کنیم.

بنابراین می‌توانیم متذکر گردیم که این نه براساس عدم‌اختیاری‌بودن تأثرات است، چنانکه معمولا تصورمی‌شود، نه ازنیرو وشدت برتر آنهاکه ما

واقعیت ووجود مداومی به‌آنها نسبت می‌دهیم که ازدیگران که اختیاری یاضعیف هستند سلب می‌کنیم ، زیرا آشکاراست که دردها ولذات وعواطف وعلائق ما ، که هرگز تصور نمی‌کنیم وجودی ورای ادراك ما داشته باشند، باشدت بیشتری عمل می‌کنند،ومانند تأثرات شکل وبعدورنگ وصوت که ماموجودات‌همیشگی تصورشان می‌کنیم، متساویاً غیراختیاری هستند.وجود حرارت آتش هنگامی که ملایم باشد، درخودآتش تصورمی‌شود؛ اما دردی که ازتماس باآتش حاصل می‌گردد، تصورمی‌شودکه هیچ وجودی ندارد مگر در ادراك .

لذا این عقاید عوام را چون ردکردیم باید درجستجوی فرض دیگری باشیم که به‌وسیلهٔآن بتوانیم آن کیفیات خاص‌را درتأثرات خودکشف کنیم،یعنی کیفیاتی که مارا وامیدارند وجود مداوم ومشخصی به‌آنها نسبت دهیم .

پس‌ازاندك معاینه‌یی‌خواهیم دیدکه‌کلیهٔاشیائی که ما وجود مداومی‌بدانها نسبت می‌دهیم «نوعی عدم تناقض دارند یاثباتی‌که آنهارا ازتأثراتی‌که وجود آنها منوط به ادراك ماست متمایزمی‌سازند. آن‌کوه‌ها وخانه‌ها ودرختانی‌که اکنون زیرچشم‌من قراردارند همواره بدان ترتیب برمن پدیدار گردیده‌اند.» وهنگامی‌که بابستن چشمان خود یاگرداندن سرم از حدود دیدن خارج می‌می‌شوند،کمی‌بعد می‌بینم‌که بدون اندك تغییری‌برمن بازمیگردند . تخت ومیز من، کتاب‌ها وکاغذهای من، بهمان روش یکسان خودرا برمن عرضه میدارند وبواسطهٔهیچگونه انقطاعی دردیدیادرك من تغییر نمی‌پذیرند. این‌حکم درمورد تمامی تأثراتی‌که موضوعات‌آنها متصوراً وجود خارجی دارند ، صادق است و درمورد هیچ تأثرات دیگری مصداق ندارد، اعم ازاینکه ملایم باشند یاشدید، اختیاری باشند یاغیر اختیاری .

مع‌الوصف این ثبات چندان‌کامل نیست‌که راهی برای استثناآت‌معتنابه بازنگذارد. ابدان غالباً وضع و کیفیات خودرا عوض میکنند ، وپس‌از اندك غیبت یاانقطاعی ممکنست بسهولت قابل‌شناختن نباشند . اما در اینجا مشهود است‌که حتی دراین تغییرات، ملاصقهٔ خودرا حفظ میکنند، واتکاء منظمی بر-

یکدیگردارند ؛ و این اساس نوعی استدلال از علیت و مبنای عقیده به وجود مداوم آنهااست. هنگامی‌که من پس‌ازیکساعت غیبت به‌اطاق خود بازمیگردم، آتش افروخته را به وضع سابق بازنمی‌یابم : اما دراین‌مورد ودرمواردیگر عادت کرده‌ام که‌تغییر مشابهی در زمان مشابهی بازیابم، اعم ازاینکه حاضر باشم یاغائب ونزدیك باشم یادور . علیهذا این‌ارتباط درتغییرات آنها یکی‌ازخصائص اشیاء خارجی ونیزعدم تناقض یاپایداری‌آنهااست.

پس‌ازآنکه دریافتیم عقیدهٔ مبنی بروجود مداوم جسم و ارتباط پایداری یاتجانس بربرخی‌تأثرات متکی است. اکنون دست به‌معاینه میزنیم تاببینیم به کدام نهج این‌کیفیات به عقیده‌یی چنان فوق‌العاده نشأت داده‌اند. باآغاز از آن‌ارتباط ، می‌توانیم‌متذکر گردیم که هرچندآن‌تأثرات داخلی‌که ما گریزان یازودگذرتلقی‌می‌کنیم، نوعی تجانس یاتناسق درظواهرخود دارند،مع‌الوصف این‌باآنچه‌ما درابدان‌کشف می‌کنیم ماهیةً متفاوت است. تجربه چنین می‌یابد که عواطف مابایکدیگردارای رابطهٔ متقابل وهمبستگی‌هستند. اما درهیچ‌مورد لازم نیست تصورکنیم که هنگام درك نشدن وجود داشتند و عمل می‌کردند تا همان اتکاء ورابطه راکه ما تجربه‌کرده‌ایم حفظ‌کرده باشند. این‌حکم دربارهٔ رابطه بااشیاء خارجی مصداق ندارد. اشیاء خارجی مستلزم وجود مداومند ، والا نظام فعل خودرا تاحد زیادی ازدست میدهند. من دراینجا در اطاق خود روبه‌آتش نشسته‌ام ، و تمام اشیائی‌که حواس مرا می‌گیرند بفاصله چند متر پیرامون من قراردارند. درحقیقت حافظهٔ من مرا ازوجود چندشیٔ مطلع می‌سازد، اما این اطلاع ورای وجود سابق‌آنها گسترش نمی‌یابد ونیز حواس یا حافظهٔ من هیچگونه شهادتی بردوام وجود آنها نمی‌دهد . بنابراین هنگامی که بدان نحو نشسته‌ام وبه‌این افکارمشغولم، ناگهان صدای دری را می‌شنوم که برلولای خود میگردد واندکی بعد دربانی را می‌بینم که بسوی من پیش‌میآید. این امربرای بسیاری از تأملات و استدلالات جدید زمینه‌ای فراهم می‌کند : اول، هرگزمشاهده نکرده‌ام که این صدا بتواند از چیزی جز ازحرکت در

به وجود آید ، بنابراین چنین نتیجه می‌گیرم که نمود فعلی با تجربه گذشته متضاداست، مگر آنکه دری که درخاطرم هست ودرسمت دیگر اطاق است، هنوز وجود داشته باشد. و نیزهمواره توجه کرده‌ام که بدن انسان واجد کیفیتی است که من آن را ثقل می‌نامم، واین مانع از بالارفتن بدن انسان در هواست، چنانکه این دربان برای رسیدن به‌اطاق‌من باید چنان کرده باشد، مگر آنکه پلکانی که خاطرم هست بواسطه غیبت من نابود نشده باشد. اماتمام نشد . نامه‌یی دریافت میدارم که پس از گشودن از خط و عنوان آن درك میکنم که از دوستی رسیده است که میگوید دویست فرسنگ از من‌دور است . واضحست که نمیتوانم‌هرگز این نمود راکه باتجربهٔ من درسایر موارد توافق دارد شرح دهم بدون آنکه در ذهن خود تمامی دریا و قاره را بین او و خود بگسترانم و طبق حافظه و ملاحظهٔ خودآثار و وجود مداوم نامه‌رسان و وسایل نقلیه راتصورکنم . چون این نمودهای دربان و نامه را بوجه خاصی در نظر گیریم با تجربهٔ معمول متضادند و ممکنست به‌عنوان‌ایراداتی‌نسبت‌به‌آن احکام‌تلقی گردند که مادربارهٔ روابط‌علت ومعلول تشکیل می‌دهیم. من‌عادت دارم که فلان صدا را بشنوم ودر همان هنگام فلان شیٔ را در حرکت ببینم ؛ اما در این‌مورد بخصوص این دو ادراك‌را درنیافتم. این‌ملاحظات مغایرت‌دارند، مگر آنکه‌فرض کنم درهنوزباقی است ، وبدون ادراك‌من‌بازشده‌است : واین فرض که دربدو امر بالکل‌تحکیمی و فرضی می‌بود، وچون اکنون‌تنها فرضی است که من براساس آن‌می‌توانم‌این تضادها راسارش دهم، نیرو وبیّنه‌ای کسب میکند . کمتر لحظه‌یی از زندگی‌من هست که درآن موردمشابهی برمن عرضه نشود ومن فرصت‌نیابم که وجودمداوم موضوعات را تصورکنم تا ظواهر گذشته وفعلی‌آنها را بیکدیگر متصل سازم و چنان اتحاد متقابلی به‌آنها ارزانی دارم که بحکم تجربه آن را با ماهیات و اوضاع و احوال خاص‌آنها مناسب یافته‌ام . پس دراینجا طبعاً مجبورمیشوم که جهانرا به‌صورت چیزی‌واقعی وپایدارتلقی کنم که‌حتی‌هنگام‌حاضر نبودن برادراك من نیز وجود خودرا حفظ‌میکند ...

هنگامی که به‌مشاهدهٔ دوام و تجانس در برخی تأثرات عادت کرده‌ایم و دیده‌ایم که مثلا ادراك خورشید یا اقیانوس پس از غیبت یا نابودی، با اجزاء مشابه و با ترتیب مشابهی با نخستین ظهور خود برما بازمیگردد، مستعد آن نیستیم که این ادراکات منقطع را مختلف تلقی کنیم (درحالی که واقعاً منقطع هستند بلکه بالعکس آنها را بواسطه شباهتشان منفرداً همان که بودند تلقی می‌کنیم . اما چون که انقطاع وجود آنها مغایر اینهمانی کامل آنهاست وما را وامیدارد که نخستین تأثر را نابود تلقی کنیم و تأثر دوم را جدیدالولاده، تاحدی سردرگم میشویم و دچار نوعی تضاد میگردیم . برای رهاندن خود از این اشکال آن انقطاع را حتی‌الامکان برخود دگرگونه می‌نمائیم یا با تصور آنکه این ادراکات منقطع به وسیله یك وجود واقعی که ما احساس نمی‌کنیم ارتباط دارند آن را بالکل میزدائیم .این فرض یا صورت ذهنی وجود مداوم از خاطرهٔ این تأثرات منقطع و ازرغبتی که به‌ما میدهند تا آنها را همان که بودند بینگاریم ، نیرو و انعاشی حاصل میدارد ؛ و طبق استدلال قبلی نفس اعتقاداز نیرو و انعاش تصور تشکیل شده است ...

بعداً موارد متعددی از این تمایل رابطه برای واداشتن ما به اسناد یك اینهمانی به اشیاء مختلف خواهیم‌دید ؛ اما اینجا به‌بحث‌درموضوع فعلی اکتفاء میکنیم . به وسیلهٔ تجربه‌می‌بینیم که چنان‌ثباتی‌تقریباً در تمامی تأثرات‌حواس موجود است که انقطاع آنها تغییری پدید نمیآورد ومانع بازگشت آنها باهمان جلوه ووضع وجود نخستین نمی‌شود. اثاثه اطاق‌خود را بررسی می‌کنم؛ چشمان خود را می‌بندم و بعد میگشایم ؛ ومی‌بینم که ادراکات جدید کاملا شبیه‌ادراکاتی هستند که قبلا حواس من دریافته‌بودند . این شباهت در هزاران موردمشاهده میشود و طبیعتاً صور ما را ازاین ادراکات منقطع باقوی‌ترین رابطه‌به‌یکدیگر مرتبط میسازد، وذهن را به‌سهولت ازیکی به دیگری مرور می‌دهد . مرورسهل نیروی تخیل به‌صوراین ادراکات مختلف و منقطع تقریباً همان وضع ذهن‌است در برابر آنچه ما در آن یك ادراك دائمی و غیر منقطع را مشاهده می‌کنیم .

بنابراین برای ما بسیار طبیعی است که یکی را با دیگری اشتباه کنیم .

اشخاصی که این عقیده را در بارهٔ اینهمانی ادراکات مشابه ما دارند ، عموماً جزء غیر متفکر وغیر فیلسوف بشریت هستند (یعنی تمامی ما در اوقات مختلف) وبالنتیجه تصورمی‌کنندکه ادراکاتشان تنها موضوعاتشان‌است ،وهرگز فکر وجود مضاعف درونی و برونی ، ونماینده و نمودار را نمی‌کنند . همان تصویری‌که برحواس حاضر است برای ما جسم واقعی است ،وبهمین‌تصویرات منقطع است‌که ما اینهمانی کاملی را نسبت میدهیم . اما چون انقطاع ظاهر با اینهمانی مغایر بنظر میرسد و طبعاً باعث می‌شودکه این ادراکات مشابه را با یکدیگرمختلف تلقی‌کنیم،دراینجا متحیرمی‌شویم‌که چگونه‌چنین عقایدمتضادی رابایکدیگرسازش دهیم . مرورسهل‌نیروی تخیل برصور ادراکات‌مشابه موجب می‌شود که اینهمانی کاملی به‌آنها نسبت دهیم . روش منقطع ظهور آنها ما را وامیداردکه‌آنها را موجودات متعدد مشابه اما مشخصی‌تلقی‌کنیم‌که در فواصل معینی ظاهر میگردد . حیرت ناشی از این تضاد رغبتی در ما پدید میآورد که این ظواهرگسیخته‌را به‌وسیلهٔ افسانه وجود مداوم متحد سازیم واین‌جزء سوم فرضی است‌که من قصد توضیح‌آنرا داشتم ...

این‌شک‌خاص،چه درمورد استدلال وچه‌درمورد حواس مرضی است‌اساساً معالجه ناپذیر، بلکه هرلحظه‌باید برما بازگردد، هرقدرهم‌که ماآن را ازخود برانیم وگاه‌ظاهراً ازآن بالکل‌آسوده شویم و در هیچ منظومه‌ای امکان‌ندارد که از فهم یا حواس خود دفاع‌کنیم ؛ و ما هنگامی‌که سعی می‌کنیم‌آنهارابدان نهج توجیه‌کنیم ، بیشتر درمعرض خطرقرارمی‌گیریم . چون تردید شك آمیز طبعاًازبازتابش(انعکاس)شدید وعمیق برآن موضوعات‌ناشی‌میگردد، هرچه‌بیشتر بازتابش‌های خود را، اعم ازمخالف یاموافق، گسترش دهیم، آنها همواره روبه افزایش می‌روند. تنهابی خیالی وعدم توجه‌است‌که می‌تواندعلاجی دردسترس‌ما گذارد. به‌این دلیل من بالکل‌به‌آنها (بی‌خیالی وعدم‌توجه)متکی‌هستم وعقیده خواننده‌دراین‌لحظه فعلی‌هرچه‌باشد،مسلم‌می‌انگارم‌که‌یکساعت‌بعدقانع‌خواهدشد

که هم جهان خارجی موجود است هم جهان داخلی ؛ و بامرور براین‌فرض ، قصد دارم برخی منظومه‌های کلی را که دربارهٔ هر دو طرح شده‌اند ، اعم از قدیم یاجدیدمورد رسیدگی‌قراردهم، واین‌کار را پیش ازآنکه‌به تحقیق خاصی دربارهٔ تأثرات بپردازم انجام میدهم شاید درخاتمه معلوم شودکه این امر از مقصود فعلی ما دور نبوده است .

بخش پنجم : در بارهٔ مادی نبودن روح

پس ازیافتن‌چنان اشکالات وتناقضاتی‌در هرمنظومهٔ مربوط به‌موضوعات خارجی ودرصورت ماده‌که ما آنرا بدانگونه واضح و ثابت می‌انگاریم ، طبعاً اشکالات و تناقضات عظیمتری در هرفرض مربوط به ادراکات درونی خود و ماهیت ذهن انتظارداریم که‌مستعدآنیم که‌آنها رابسیار مظلم‌تر وغیرمسلم‌تر تصور کنیم، امااگرچنین انتظاری داشته باشیم خود را فریب‌داده‌ایم. جهان عقلی‌هر چندگرفتار تیرگیهای لایتناهی‌است، نسبت‌به‌هیچیك ازتضادهایی‌که مادردنیای طبیعی‌کشف‌کرده‌ایم دچار حیرت نگردیده است. آنچه دربارهٔ‌آن معلومست‌با خودآن موافقت دارد ؛ وآنچه نامعلومست باید به رهاکردنش‌اکتفاکنیم .

راست است‌که اگربقول برخی فیلسوفان توجه‌کنیم ، این فیلسوفان‌قول می‌دهندکه ازجهل ما بکاهند ؛ امابدبختانه این‌کار ما رادچار تضادهایی‌می‌کند که منجر به انتفاء موضوع می‌شوند . این فیلسوفان استدلال‌کنندگان عجیبند در بارهٔ گوهرهای مادی یا غیر مادی ، و تصور می‌کنندکه ادراکات مادرآنها ذاتی باشند . برای خاتمه دادن به‌این ایرادات بی‌پایان دوطرف ، هیچ‌روشی را مهمتر ازآن‌نمی‌دانم‌که ازاین فیلسوفان‌درچندکلمه بپرسم‌منظورشان‌ازگوهر و ذاتی چیست ؟ و پس‌ازآنکه به‌این سؤال جواب‌دادند وفقط پس ازآن‌معقول خواهد بودکه جداً واردمباحثه شویم .

پاسخ به این‌سؤال‌درمورد ماده و بدن، محال یافته‌ایم : اما اضافه‌برآن در مورد ذهن نیز تمام این اشکالات وجود دارد به اضافهٔ اشکالات دیگری که خاص‌آن موضوعند . چون هرصورتی از تأثر سابقی اشتقاق یافته است.اگرما صورتی ازگوهر اذهان خود میداشتیم ، تأثری ازآن نیز می‌بایست داشته‌باشیم

که تصور آن اگر محال نباشد دشوار است . زیرا یك تأثر چگونه میتواند نمودار گوهری باشد جز آنکه شبیه آن باشد ؛ ویك تأثر چگونه میتواند شبیه گوهری باشد، وحال آنکه طبق این فلسفه تأثر گوهر نیست و هیچیك از کیفیات یا خصائص گوهر را ندارد ؛

اما با رها کردن سؤال چه چیز ممکنست باشد یا نباشد وپرداختن به این پرسش که چه چیز واقعاً هست، مایلم فیلسوفانی را که مدعی اند ما صورتی از گوهر اذهان خودداریم ، تأثر پدیدآورندهٔ آنرا نشان دهند ، وصریحاً بگویند بچه نهج عمل میکند و از چه موضوعی اشتقاق یافته است . آیا این تأثر از آن احساس است یا انعکاس ؛ خوش آیند است یا دردناك یا بی تفاوت ؛ آیا در تمامی اوقات ملازم ماست یا در فواصلی بازمی گردد ؛ اگر در فواصلی رجعت می کند عمدتاً در چه مواقعی رجعت می کند ، وباچه عللی پدید میآید ؛

اگر به جای جوابدادن به این سؤالات شخص بگوید گوهر عبارتست از چیزی که ممکن است به خودی خود موجود باشد و به این وسیله بخواهد از اشکال بگریزد و با همین تعریف مارا راضی کند، من چنین خواهم گفت : «این تعریف باهر چیز ممکن التصوری موافق است اما وهر گز بکار تمییز گوهر از عرض یا روح از ادراکات نمی خورد » زیرا استدلال من چنین است: هر چیز که واضحاً ممکن الوجود تصور شود ، وهر چیز که بنحوی از انحاء واضحاً تصور شود ، ممکنست بهمان نحو وجود داشته باشد . این اصلی است که بالفعل قبول شده . و نیز هر چیز که فرق دارد قابل تمییز است ، و هر چیز قابل تمییز به وسیلهٔ نیروی تخیل قابل انفکاك است . این اصل دیگری است . استنتاج من از این هردو آنست که چون کلیهٔ ادراکات ما بایکدیگر متفاوتند، ونیز با هر چیز دیگر در عالم فرق دارند ، ضمناً مشخص و انفکاك پذیرند ، و ممکنست دارای وجود جداگانه تلقی شوند و بطور مجزا وجود داشته باشند ، و برای حمایت از وجود خود بهیچ چیز دیگری محتاج نباشند . بنابراین تا آن حد که این تعریف گوهری را توضیح می دهد، اینها گوهر هستند .

بدین نحو نه با درنظر گرفتن نخستین منشأ صور میتوانیم به مفهوم رضایت‌بخشی از گوهر برسیم نه به‌وسیله تعریف ؛ و این به‌نظر من دلیلی کافی است براینکه بحث مربوط به مادی بودن یا غیرمادی بودن روح را بالکل‌رها کنیم، ومرا واعیداردکه حتی خود مسأله را مطلقاً محکوم کنم. ماهیچ صورت کاملی در بارهٔ چیزی جز ادراك نداریم . گوهر با ادراك بالکل فرق دارد . بنابراین ما هیچ صورتی از گوهر نداریم . فطریت درچیزی شرط لازم برای پشتیبانی از وجودادراکات ما فرض شده است .هیچ‌چیز برای‌اتفاق وجودادراك شرط لازم نمینماید . بنابراین هیچ‌صورتی ازفطریت نداریم . بنابراین‌هنگامی که ما معنی این‌سؤال را هم‌نمی‌فهمیم‌که آیاادراکات درگوهر مادی ذاتی‌هستند یا درگوهر غیرمادی چه امکانی برای جواب دادن به‌آن موجود است؟..

این احتجاج برمسأله مربوط به‌گوهرروح‌مؤثرنیست، بلکه فقط‌برمسأله مربوط به‌التصاق محلی‌آن باماده مؤثر است ·لذا این ملاحظهٔ‌کلی چه‌موضوعاتی مستعدالتصاق محلی هستند یا نیستند نامناسب نمی‌تواند باشد·این مسأله‌عجیبی است‌که ممکنست ما را به‌کشفیات مهمی رهنمائی‌کند ...

پس از این شگفت‌آور نخواهد بود اگرحکمی ایرادکنم‌که چند تن‌از حکمای نظری‌آن را محکوم کرده‌اند ، وباقطعی‌ترین‌اصول‌خودبشری مغایرت دارد · این حکم‌آنست‌که موضوعی ممکنست وجود داشته باشد وبااین وصف هیچ‌کجا نباشد: وتأئید میکنم‌که‌این‌نه فقط‌ممکنست ، بلکه جزء اعظم‌موجودیتها بهمین نهج موجودند و باید باشند . موضوعی را میتوان گفت هیچ‌کجا نیست که اجزاءآن نسبت‌به یکدیگر چنان واقع شده باشند که هیچ صورت یا شکل یاکمی را تشکیل ندهند · ونه‌کلا نسبت به‌سایر اجسام به نحوی باشد که به مفاهیم ما دربارهٔ جوار یا فاصله‌جواب دهد ·این بطورآشکار وضع‌کلیه‌ادراکات و موضوعات ما است بجزادراکات و موضوعات باصره واحساس . یك باز تابش اخلاقی را نمی‌توان سمت‌راست‌یا سمت چپ عاطفه‌یی قرار داد، ونیز بویاصوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد · این اشیاء و ادراکات نه فقط محل خاصی را

الزام نمی‌کنند بلکه مطلقاً با محل سازگاری ندارند و حتی نیروی تخیل نمی‌تواند آن را به آنها نسبت دهد. واما در مورد بطلان تصور آنها درهیچ کجا می‌توانیم توجیه کنیم که اگر عواطف و احساسات برادراك چنان ظاهر گردند که محل خاصی دارند، صورت بعد ممکنست از آنها اشتقاق یابد چنانکه از باصره ولامسه اشتقاق می‌یابد ، و این مغایرت دارد با آنچه ما اثبات کرده‌ایم . اگر ظاهراً هیچ محل خاصی نداشته باشند ممکنست بهمان نهج وجود داشته باشند ؛ زیرا هرچیز را که تصور کنیم ممکنست .

اکنون لازم نیست ثابت کنیم که آن ادراکاتی که ساده‌اند و در هیچ کجا وجود ندارند، ازهرگونه ارتباطی درمکان با ماده یا جسم که ذوابعاد و تقسیم‌پذیر است عاجزند ؛ زیرا تأسیس رابطه‌یی جز بر کیفیت مشترکی غیرممکنست. شاید بهتر باشد هم‌اکنون تذکار دهیم که این مسأله التصاق محلی اشیاء فقط در مقایسات مابعدالطبیعی مربوط به طبیعت و روح روی نمی‌دهد ، بلکه حتی در زندگی عمومی در هرلحظه فرصتی داریم که آنرا معاینه کنیم . بدین نحو بفرض اینکه در یك سرمیز انجیری داشته باشیم ودرسردیگر آن زیتون، واضحست که در تشکیل صورت مرکب این گوهرها یکی از آشکارترین صورهما ناطعم‌های مختلف آنها است ؛ و همچنین آشکار است که ما این کیفیات را با کیفیاتی که رنگین و ملموس‌هستند ملتحق میسازیم. فرض می‌شود که تلخی یکی وشیرینی دیگری، در خود جسم مرئی قرار داشته باشد ، وهر دوجسم به‌اندازه تمامی طول میز از یکدیگر جدا باشند . این وهمی چنان درخور توجه و چندان طبیعی است که شاید مناسب باشد اصول مستخرج ازآن را مورد توجه قراردهیم .

هرچندشیٔ ذوابعادی قادر به التحاق مکانی با شیٔ لامکان و بی‌ابعادی نباشد ، با این وصف هردوی آنها مستعد روابط متعددیگری هستند . بدین نحو مزه و بوی هر میوه ازکیفیات رنگ و ملموس بودن آن انفکاك ناپذیرند وهر یك ازآنها که علت یا معلول باشد ، هردو مسلماً همبود هستند . و نیز نه فقط بطور کلی همبودند ، بلکه ضمناً درظهورخود درذهن همزمانند ؛ واین با اطلاق

جسم ذوابعاد به حواس است که ما مزه و بوی خاص آن را درك می کنیم .علیهذا این روابط علیت وجواردرزمان وظهوربین جسم ذوابعاد وکیفیت، که بدون مکان

خاصی وجود دارد ، باید چنان تأثیری در ذهن داشته باشد که ذهن براثر پدید آمدن یکی اندیشهٔ خود را بلافاصله به تصوردیگری بگرداند. امامطلب به همینجا ختم نمی‌شود. مانه فقط اندیشهٔ خود را به حکم رابطهٔ آنها ازیکی به دیگری میگردانیم، بلکه عیناً سعی می کنیم رابطهٔ جدیدی به آنها ببخشیم ، یعنی رابطهٔ التحاق در مکان ، تاعمل اعتقاد را سهل‌تر و طبیعی‌تر ساخته باشیم . زیرا این کیفیتی است که من غالباً در طبیعت بشری ملاحظه می کنم ، ودرجای خود کاملتر توضیح خواهم داد که هنگامی که این موضوعات بحکم رابطه‌یی متحدشده باشند ما رغبت شدیدی به افزودن رابطهٔ جدیدی به آنها احساس می کنیم تا اتحادرا کاملتر سازیم. درترتیبی که به اجسام می‌دهیم هرگزدراین امر قصور نمی‌ورزیم که اجسام مشابه را در جوار یکدیگر یالااقل درنظرگاه‌های متطابق ، قرار دهیم : چرا ؟ زیرا در پیوستن رابطهٔ جوار به رابطهٔ شباهت ، یا شباهت وضع به شباهت کیفیات، احساس رضایت می کنیم. تأثیرات این رغبت بالفعل درشباهتی که ما به سهولت بین تأثرات خاص وعلل خارجی آنها تصور می کنیم مشاهده شده‌اند. ولی ماازآن تأثیرآشکارتری ازآنچه درمورد فعلی می‌یابیم نخواهیم یافت ، که درآن از روابط علیت وجوار در زمان بین‌دو موضوع رابطه التحاق مکانی را نیزجلب می کنیم تا ارتباط را محکمتر سازیم.

اما هرگونه مفاهیم مغشوشی از اتحادمکانی بین جسم ذوابعادی مانندانجبر و مزهٔ خاص آن تشکیل دهیم یقین است که پس از تفکر ، دراین اتحادچیزی رویهمرفته غیر قابل فهم ومتناقض باید ملاحظه کنیم . زیرا اگر مایك سؤال واضح از خود بکنیم یعنی اینکه اگر مزه که طبق تصور مادرمحیط جسم موجود است ، درتمامی اجزاءآن باشد، یا فقط دریك جزء ، بایدفوراً خود راسردرگم بیابیم وعدم امکان یك پاسخ مقنع را درك کنیم. نمی‌توانیم جواب دهیم که فقط در یك جزء است : زیرا تجربه به ما قبولانده است که هرجزء دارای همان طعم

است . ما کمتر می‌توانیم جواب دهیم که در هرجزئی موجود است : زیرادرآن صورت باید فرض کنیم ذوشکل وذوابعاد است. واین‌فرض باطل وغیر قابل‌درك است. پس در اینجا تحت تأثیرد واصل مستقیماً معکوس قرارداریم. این‌دواصل عبارتند از تمایل‌تخیل‌ما که به‌وسیله‌آن‌مجبوریم مزه‌رابا شیٔ ذوابعاددرآمیزیم و خردما که عدم امکان چنین اتحادی را به ما نشان میدهد . چون بین‌این دو اصل متضاد مترددیم ، نه این یك‌را رها می‌کنیم و نه‌آن دگررا ، بلکه‌موضوع را چنان مغشوش ومظلم می‌سازیم که‌هرگزحالت عکس را درك نمی‌کنیم. فرض می‌کنیم که مزه در محیط جسم وجود دارد اما به‌نحوی که‌کل را بدون بعدپر می‌کند و در هر جزء بدون انفکاك موجود است . بطور خلاصه مأنوس‌ترین طریقهٔ اندیشهٔ خودآن اصل‌اسکولاستیك رابکار می‌بریم که چون ناسنجیده‌عرضه شود بس شگفت می‌نماید . آن اصل‌این‌است: کل درکل وکل درهرجزء ، که تا حد زیادی شبیه است به این‌قول : چیزی در مکان معینی است و با این وصف درآنجا نیست .

تمامی این بطلان از سعی‌ما به وجود میآید در مکان قائل شدن برای چیزی‌که بالکل قابلیت قبول‌آن را ندارد، وسعی ما نیز بنوبهٔ خود از تمایل ما به تکمیل اتحادی برمی‌خیزدکه براساس علیت و جوار زمانی استوار است به‌وسیله اسناد التحاق مکانی به اشیاء . اما اگر خرد برای غلبه برتغرض‌به‌حد کافی نیرومند باشد ، یقیناً درمورد فعلی‌نیز باید چنین باشد. زیرا مافقط همین یك شق را داریم : یا فرض کنیم که بعضی موجودات‌بدون مکان موجودند ؛ یا ذوشکل وذوابعادند؛ یا اینکه هنگام تضم‌با اشیاء، کل‌کل‌است وکل‌درهرجزء. بطلان دوفرض‌آخر به حدکافی حقیقت فرض نخستین را ثابت می‌کند. و نیز هیچ فرض یا عقیدهٔ چهارمی موجود نیست . زیرا فرض وجودآنها به‌نهج‌نقاط ریاضی، خود را به فرض دوم منحل می‌سازد وچنین الزام میشودکه چندعاطفه را بتوان در شکل مدوری قرارداد، یاتعدادی بو را باعده‌ای ازاصوات ملتصق انگاشت و گفت‌که این مجموعه دردوازده گرهٔ مکعب جا بگیرند، که حتی‌ذکر

آن نیز مضحك است ...

از این فرض‌های مربوط به گوهر و التصاق محلی مدرکات ما می‌توانیم به‌فرض دیگری برسیم که از فرض‌سابق قابل فهم‌تر و ازفرض اخیر مهم‌تراست وآن مربوط است به‌علت مدرکات ما . ماده و حرکت را درمکاتب قدیم‌عموماً گفته‌اندکه هرقدر هم مختلف باشندبازهم‌ماده وحرکتند وفقط در وضع‌وموقع اشیاء تغییری پدید می‌آورند . گفته‌اندکه جسم هرقدر منقسم گردد بازهم جسم است. شکل آن هرچه باشد هیچ چیزی حاصل نمی‌شود مگر شکل، یارابطهٔ اجزا بهر نهج آنراحرکت دهید بازهم‌حرکت یاتغییر رابطه خواهیدیافت. این‌تصور که حرکت در شکل دایره‌یی مثلا چیزی نباشد مگرصرفاً حرکت در دائره، در حالی‌که حرکت‌درجهت دیگر مثلا در بیضی ، باید عاطفه یا انعکاس‌اخلاقی نیز باشد باطل است: یا مثلا اینکه تصادم دوجزء کروی باید تبدیل به‌احساس دردشود، وبرخورد دوجزء مثلث باید ایجادخوشی کند . اماچون‌این‌لطمه‌های مختلف و تغییرات و اختلاطات تنها عواملی هستندکه مادهٔ مستعدآنها است، و چون اینها هرگز معنی اندیشه ادراك را به ما ارزانی نمی‌دارند،چنین نتیجه گرفته می‌شودکه محالست اندیشه هرگز بتواند معلول‌ماده باشد .

فقط معدودی‌توانسته‌اند درمقابل‌بیّنهٔ‌ظاهری‌این‌احتجاج‌مقاومت ورزند.و بااین وصف چیزی درجهان‌آسان‌تراز رد این‌احتجاج نیست. همینقدرباید در بارهٔ آنچه کلا اثبات شده است چنین بیندیشیم که ما هرگز ارتباطی‌بین علل و معالیل حس نمی‌کنیم،که فقط بواسطه تجربهٔ التصاق دائم‌آنها است که‌می‌توانیم به معرفتی براین رابطه دست یابیم . واما چون‌کلیهٔ موضوعاتی‌که ضد یکدیگر نیستند مستعد التصاق دائمند ، و چون موضوعات حقیقی ضدیکدیگر نیستند من از این اصول‌چنین استنباط کرده‌ام‌که باتصور لمی ماده، هرچیز ممکنست چیز دیگری راپدیدآورد ، وما هرگز دلیلی‌کشف نخواهیم کرد که‌چراشیٔ ممکنست یا ممکن‌نیست علت شیٔ دیگر شود ، هرقدر هم‌که شباهت بین‌آن دوبزرگ یا کوچك باشد . این امر استدلال سابق را درباره علت اندیشه یاادراك واضحاً

مضمحل می‌سازد . زیرا هرچند هیچ نهج ارتباطی بین حرکت واندیشه‌پدیدار نیست، قضیه در مورد کلیه علل ومعالیل همانست . یك جسم یك کیلوئی‌را برانتهای یك اهرم قرار دهید ، وجسم دیگری را به‌همان وزن در انتهای دیگر آن . در این دوجسم هرگز اصل حرکت راکه متکی به‌فاصله آن دو از مرکز است نخواهید یافت، همچنانکه اندیشه و ادراك رانمی‌توانیدکشف کنید . بنابراین اگر مدعی‌شویدکه بروش‌لمی‌ثابت می‌کنیدکه‌چنین‌وضع اجسام هرگز نمی‌تواند علت اندیشه شود ، زیرا بهرطرف که‌آن را بگردانید چیزی نیست مگر وضع اجسام ، از همان روش استدلال باید نتیجه بگیریدکه هرگز نمی‌توان حرکت پدیدآورد ؛ زیرادرهیچ یك از دومورد ارتباط واضحی موجودنیست .اماچون این استنتاج اخیر با تجربهٔ واضح مغایرت دارد و چون ما ممکنست تجربهٔ مشابهی در اعمال ذهن داشته باشیم و یك ارتباط مستمربین اندیشه حرکت درك کنیم، چون ازصرف ملاحظه چنین نتیجه بگیریم که حرکت محالست مولد اندیشه باشد، یااختلاف وضع اجزاء موجب پدیدآمدن عاطفه‌یابازتابش مختلفی گردد ، در استدلال شتاب کرده‌ایم.خیر، نه فقط ممکن است و چنین تجربه‌یی داشته باشیم، بل یقین است که‌آن تجربه راداریم. زیرا هرکس‌ممکن است‌درك کندکه‌تمایلات مختلف جسم اواندیشه‌ها واحساسات او را تغییرمی‌دهند. واگر گفته‌شودکه‌این به‌اتحاد روح وجسم بستگی دارد، درجواب می‌گویم که مابایدمسأله مربوط به‌گوهرذهن را از مسألهٔ مربوط به‌علت اندیشه‌آن منفك سازیم؛ که بامقصورکردن هم خود به‌سؤال اخیربامقایسه صور آنها می‌بینیم که اندیشه وحرکت بایکدیگر فرق دارند، وبه وسیله تجربه می‌بینیم که مدام با یکدیگر متحدند؛ وچون تمامی اوضاع واحوالی‌که وارد صورت علت و معلول می‌شوند چون نسبت به عملیات ماده معمول گردند ، یقیناً می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حرکت می‌تواند علت اندیشه و ادراك باشد و واقعاً چنین است ...

بنابراین حکم قطعی را در بارهٔ کل‌چنین صادر می‌کنیم ؛ مسأله مربوط به‌گوهر روح مطلقاً غیر مفهوم است : تمامی ادراکات ما مستعد اتحاد ملی‌با اشیاء، اعم از ذوابعاد و بدون‌بعد ،نیستند و هیچیك از اشیاء هم ازاین‌دودسته

خارج نیست ؛ وچون التصاق دائم اشیاء نفس علت ومعلول را به‌وجود می‌آورد ماده و حرکت ممکنست غالباً تا آن‌حد که ما مفهومی از آن رابطه داریم ، به‌صورت علل اندیشه تلقی شوند...

برای هیچگونه استنتاج بالبدیهه ، اساسی وجود ندارد ، خواه دربارهٔ عملیات هرشیئ قابل تصور باشد ، خواه دربارهٔ استمرار آن‌شیٔ . هرموضوع را می‌توان تصور کرد که بالکل غیر فعال شود یا دریك لحظه از میان برود. واین اصل آشکاری است که هرچه ما بتوانیم تصور کنیم، ممکنست. واما این حکم هرقدر در بارهٔ ماده صادق است و دربارهٔ روح نیز صدق می‌کند ؛ و درباره گوهر مرکب ذوابعاد نیز همان‌قدر صادق است که درباره گوهر سادهٔ بی‌بعد. درهردومورد احتجاجات مابعدالطبیعی برای اثبات نامیرائی روح متساویاً غیر جامعند. ودرهردومورد احتجاجات اخلاقی واحتجاجات مأخوذ از امتثال طبیعت عیناً قوی و قابل قبول . بنابراین اگر فلسفهٔ من به احتجاجات دین چیزی نمی‌افزاید لااقل خشنودم که چیزی هم ازآنها نمی‌گیرد ، وهرچیزدقیقاً بهمان صورت سابق خود می‌ماند.]

هیوم سهم خودرا به مسألهٔ فلسفی «خویشتن» با حمله‌یی به‌مفهوم «خود» به‌عنوان جوهر آغازمی‌کند ، جوهرشناختن «خود» آئینی بوده است، مثلاموردِ اعتقاد دکارت ولایبنیتزوپیروان ایشان‌مبنی براینکه یك روح‌جوهرواحدموجود است که بالاستمرار به یك‌صورت باقی است و درزیر تمام «تأثرات و صور» ما نهفته است و تأثرات وصورما درآن فطرتاً کائنند ـ این روح ـ جوهر با تأثرات و صور ما همان رابطه را داردکه زیر بنای مادی‌لاك با کیفیات اجسام داشت . هیوم در مقابل این نظریهٔ کهن بشرح زیراحتجاج می‌کند :

(۱) منظوراز «ذات» و «فطریت» چیست؟ این عبارات هرگز بطوررضایت‌ـ بخش ایضاح نشده‌اند .

(۲) ماچگونه‌می‌توانیم چیزی دربارهٔ این گوهر کشف کنیم ؟ ما نمی‌توانیم تأثیری ازآن داشته باشیم ، زیرا تأثیر فقط با شبیه بودن به گوهر می‌تواند

تأثر آن باشد . اما نقطهٔ عزیمت کسانی که معتقدند روح گوهر است این است که تأثرات بالکل به گوهرها شباهتی ندارند، و بهمین دلیل است که تأثرات محتاج گوهری هستند که در آن « حال » باشند. (باید بخاطر داشت که بارکلی که به روح گوهری اعتقاد داشت اعلام کرده بود که ما هیچ «صورتی» از آن نداریم، بلکه فقط «مفهومی نسبی» داریم .)

(۳) احتجاج (۲) منطقی است ، زیرا مبنی است بر اثبات عدم امکان منطقی این نکته که ما نمی‌توانیم تأثری از گوهری بنام روح داشته باشیم . هیوم این احتجاج را با یك برهان تجربی، یا توسل به تجربه ، تقویت می‌کند. در فصل پنجم صاحبان فرضیهٔ گوهر را مورد حمله قرار می‌دهد: «آیا (تأثر گوهر روح) خوش‌آیند است یا دردناك یا هیچیك؟ آیا همه وقت همراه ماست یا برخی اوقات ؟ » وغیره .

در فصل ششم نکتهٔ بسیار مهمتری را مطرح می‌کند . می‌گوید هنگامی که ما به درون خود می‌نگریم در واقع هرگز به صورتی مانند «خود» مجرد واحد برخورد نمی‌کنیم که در سراسر زندگی ما یکسان بماند . بلکه برعکس همیشه به ادراك خاصی یا ادراك دیگری یا مجموعه‌یی از ادراکات برخورده‌ی کنیم و این ادراکات خاص متعدد « با سرعت غیر قابل تصوری بر یکدیگر تعاقب می‌کنند .»

(۴) حکمای نظری قدیم چنین احتجاج کرده بودند که فقط گوهرها (از لحاظ منطقی) قدرت دارند که «به خودی خود موجود باشند» و بنابراین باید گوهر ـ روحی باشد که تأثرات در آنها حال گردند . هیوم به این احتجاج چنین جواب می‌دهد که چون می‌تواند تصور کند که تأثرات « به خودی خود موجودند» باید منطقاً وجود آنها بدان نحو ممکن باشد ؛ بدانگونه که براساس این تعریف خود تأثرات تبدیل به جواهر میشوند و قطعاً احتیاج به مقوم دیگری ندارند .

آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که «مسألهٔ مربوط به گوهر روح بالکل غیر

قابل فهم است » هیچ چنین کیانی نمی‌تواند بیابد : فقط مجموعه‌یی ازمدلولات یاسیاقاتی ـ یا چندسیاق موازی ـ ازاندیشه‌ها و تصاویر واحساسات‌وادراکات سست‌پیوند می‌یابد . ذهن چیزی نیست مگر «مجموعه‌یی ازادراکات مختلف». وبدین نحوهیوم بامسألهٔ توضیح اینکه چه چیز مارا وادار می‌کندبعنوان‌تاریخ هرذهن یگانه‌ای برخی ادراکات را با هم جمع‌کنیم نه ادراکات دیگر را ، تنها می‌ماند . با تعقیب بیان مفهوم اشیاء مادی ، هیوم بهمان نهج اذهان یا «خود»ها را متفرق می‌سازد . وآنجاکه ما در این زمان تمایل داریم‌بگوئیم هیوم می‌کوشید معیاری برای توصیف صحیح برخی صوروضع‌کندکه متعلق‌به تاریخ فکری شخص بخصوصی هستند ، او خود راچنان تلقی می‌کردکه توضیح معرفت‌الروحی تمایل افسانه‌یی ما را به اسناد اینهمانی به‌دسته‌یی ازتأثرات‌و صور بالکل مباین به دست می‌دهد، زیرا ما «رغبت طبیعی داریم... به‌اینکه‌آن سادگی وتماثلی را تصورکنیم» که درحقیقت موجود نیست.

دیدیم که اینهمانی مطلق به‌مفهوم منطقی یا ریاضی ، هیچگونه ارتباطی باشناسایی‌اشیاء یا اشخاص ندارد . نمی‌تواند ارتباطی داشته باشد ، به‌این‌دلیل تجربی قوی‌که غالباً اظهاراتی می‌کنیم از این قبیل « حسن‌خانی که دیروز دیدم همان است‌که پنجسال پیش در قم می‌شناختم» یا «میزی‌که روی‌آن‌اکنون چیز می‌نویسم همان است‌که پانزده سال در اطاق من بوده است » یا « درخت شاه‌بلوطی‌که درمیدان است همان است‌که دویست سال است‌آنجا بوده .» و ما برخی از این جملات را صحیح می‌خوانیم و برخی راکذب .از این‌امرچنین برمی‌آیدکه ما برای استعمال صحیح اینگونه جمله‌ها معیاری دردست داریم. در هیچ مورد تجربی این معیارها به اینهمانی مطلق هیوم نمیرسند،ودرموارد تجربی دیگر (اقسام مختلف موضوعات)این معیارها در حقیقت‌اقسام ودرجات مختلف‌کشدار و مبهمی دارند . بدین نحو آنجا که هیوم تصور می‌کند مبحث بعدالطبیعی جوهررا به‌سودمقوله‌بعدالطبیعی معلومات‌حسی(که بهمان اندازه‌غیر قابل اثبات‌است) واژگون می‌سازد، و اضافه برآن‌بایك توضیح‌معرفت‌الروحی

درباره اسناد افسانه‌یی اینهمانی بعدالطبیعی ما به اشیاء غیرمتماثل تجربی از اقسام مختلف در حقیقت کار بسیار مفیدتر و ظاهراً غیر جالب‌تری را انجام می‌دهد که عبارتست از اعطای معیارهایی جهت استعمال صحیح عبارت «همان... است» که نسبت به طبقات مختلف اشیاء بکار برده میشود .

هیوم «اسناد افسانه‌یی اینهمانی» را به‌عنوان اینکه زائیدهٔ تخیل است شرح می‌دهد که (به‌زعم او) آهسته برصور ادراکات جداگانه مرور می‌کند به‌نحوی که آنها را بارانی از معلومات مباین تصور نمی‌کند ، بلکه شیئی مجرد « غیر منقطع و تغییر ناپذیر » می‌پندارد . وبالاخره (آن اسناد) برای توجیه خود « به اصطلاح روح یا «خود» یا گوهری جعل می‌کند که اگر وجود می‌داشت واقعاً موضوع مجرد تغییر ناپذیری می‌بود . بطور معمول اصول تداعی که به وسیلهٔ آن نیروی تخیل به انتقال نرم فریبنده‌منجر می‌گردد، عبارتندازشباهت و جوار و علیت ، هر چند در این مورد هیوم می‌گوید جوار تأثیر جزئی دارد .

« نظریهٔ خود » خود هیوم رضایت بخش نیست، او خود این موضوع را تشخیص کرده است . بخصوص در مورد اینکه حافظه اینهمانی شخصی را پدید می‌آورد ، یا کشف می‌کند، دچار تردید رأی شده است. یعنی اینکه آیا رابطه حافظه بین تأثرات و صور مباین «معنی یا جزئی از معنی جمله همان.. است» را به نحوی که نسبت به اشخاص بکار میرود به وجود می‌آورد یا اینکه به‌وسیلهٔ حافظه است که ما کشف می‌کنیم چند تأثر ومعنی مباین «متعلق» به‌تاریخ «همان» شخص دارند . واضح نیست که این دومسأله همانگونه مشخص باشند که هیوم می‌پنداشت . بهرتقدیر هیوم نتوانسته است شرح رضایت‌بخشی به‌دست دهد که چه‌چیز باعث چنان التصاقی در یك دسته تأثرات وصور می‌شود که ما آن را تاریخ شخص واحد خوانیم و نه‌چند شخص یا هیچکس ؟

یکی از اشکالات این قضیه آنست که ما بیقین نمی‌دانیم از «نظریه خود» چه می‌خواهیم اگر مطلوب ماشرحی است از معیارهای حکم در بارهٔ صحت

یا کذب این جملات « A (در زمان t۲) همان شخص B است (در زمان t۱)،» جواب نسبتاً واضح است . بطورمعمول در این‌قبیل سؤالات چندمعیارهستند که عادتاً ـ اما نه همیشه ـ ملازم یکدیگرند :

۱ . ما نوعی دوام را (البته با رعایت تغییرات ناشی از عمر و وضع مزاجی وغیره) در مورد ظاهرجسمانی قبول‌داریم . این اولین معیاری‌است که ما هنگام برخورد باآشنایان خود بکار میبریم .

۲ . ما نسبت‌به نوعی دوام‌رفتار ، اعم ازجسمانی وروحی، توجه‌می‌کنیم. این امر زمینه یك‌رشته اصطلاحات تقریباً غیرطبیعی است مانند «فلانی آن‌آدم هرروزه نیست» و«ازفرط خشم ازخود بیخود شد». استعمال این الفاظ معرف مدلولات مقطعی است که برای اضمحلال هویت بقدر کافی مبرم و شدید نیستند .

۳ . ما به‌طورعمده به حافظه اتکاء داریم . البته می‌توانیم بطورمستقیم فقط به حافظهٔ خود توسل جوئیم . اما به حافظهٔ دیگران نیزاستئناف‌می‌کنیم. مثلا اگر مردی‌که امروز در خیابان به اوبرخورد می‌کنیم ادعاکند که همان حسن‌خانی‌است‌که من‌درسال۱۳۲۷درقم‌ملاقات‌کرده بودم واگرباوجودشباهت ظاهر ، داستان بالکل‌کذبی ازآنچه من دربارهٔ حسن وخودم درسال ۱۳۲۷ درقم‌بیاد دارم‌نقل‌کند، این‌مرد جزدرصورتی‌که‌من واقعاً بدانم حسن‌حافظهٔ‌خود را از دست داده است، دردرجهٔ اول بینه‌ای است براین فرض‌که اوشیاد است، یعنی‌آن حسن‌خان‌که ادعا می‌کند ، نیست .

اینها صرفاً امثالی است از معیارهای مورد استعمال ما . اینکه‌معیارهای دیگری هم هستند ازاینجا معلوم می‌شودکه ما همواره به‌این اظهار متمایلیم‌که دکتر ژکیل* و آقای هاید هردو یکنفر بودند هرچند ژکیل ـ هاید مرکب

---

* پزشك تصوری‌مخلوق رابرت‌لوئی‌استیونسن‌که براثرنوشیدن‌داروئی در خود تغییر خوی میداد و بجای سلامت نفس که ذاتی اوبود دچار خبث طینت و علاقه به ایذاء می‌گردید.

نمی‌تواند هیچیك از سه‌معیار مذکور در فوق راجواب دهد . بگمانم تمایل‌ما ناشی‌است ازاین واقعیت که‌هر گاه کسی به هنگام آشامیدن دکتر ژکیل آن داروی مخصوص را در اطاق او می‌بود ، هر آینه جسم مادی بشری رامی‌دید که‌فضائی را بالاستمرار اشغال می‌کند . اگر تغییرات مادی شدید ناگهانی روی‌دهند ما کمتر مایل به تصدیق اینهمانی هستیم ، حتی اگر دوام فکری برقرار باشد : مثلا اگر مانند داستان کافکا* انسانی با حفظ خاطرات بشری خود تبدیل به سوسك شود، در اینگونه موارد احساس عصبیت نسبتاً بیشتری می‌کنیم دراینکه بگوئیم آن سوسك همان نمایندهٔ تجارتی سیاری است که لحظه‌یی پیش دربستر خوابیده بود . وازاینجا چنین برمی‌آید که مابیشتر به خصائص جسمانی‌توجه می‌کنیم تا به خصائص ذهنی. این معیار(٤) ازتعقیب دائمی یك مسیر زمان‌ـ مکانی‌تشکیل شده است‌وبیش ازسایر معیارها اساسی می‌نماید،همچنانکه‌درمورد اشیاء جسمانی‌همین‌به تنهائی اساسی است .

هر گاه این معیارها، که‌در اکثر موارد معیت دارند ودرست بهمین دلیل مفیدند،روی ندهند،معماهائی به‌میان می‌آید. مثلااشخاص‌چند شخصیتی(مشهورـ ترین آنها خانم‌سالی‌بوشان است که‌طبق گزارش‌دکترمورتون‌پرینس‌پنج شخصیت داشته است) موارد(۱) و(۴) رابرمی‌آورند، در(۲) ناقصند و(۳) رابادرجات مختلف عدم‌کمال برمی‌آورند . افرادمبتلا به‌نسیان (۱) و(۴) را برمی‌آورند در (۳) ناقصند وممکنست به درجات مختلف در(۲) ناقص باشند ، و غیره . ولی معما دراینجاکمترمربوط است به اینکه مورد چیست، بل درآنست که چه بگوئیم . واقعیات مربوط در برابر ما هستند .آنچه ما ازآن مطمئن نیستیم عبارتست ازآنکه‌آیا باید عبارت «همان شخص» راباکل فحوای‌آن بکار بریم یانه. ونیز بدین‌سبب که معیارهای معمولا متوافق دراینجا تضاد دارند،دراینکه دقیقاً چه بگوئیم دچار معما می‌شویم.در اینجا هیچ غموض فلسفی وجود ندارد

* منظور داستان معروف « مسخ » است که به فارسی نیز گردانده شده است .

ممکن نیست هیچیک از آنها از فراز شکاف بجهد و «علت» دیگری شود. هیوم خرنشان می‌کند همینکه توجه کردیم که علت چیزی نیست مگر ظلم یا «التصاق هیچ دلیل لمی نمی‌توان یافت که چرا چیزی نباید علت چیزی دیگر شود. اصل او مبنی براینکه هیچ «موانع «طبیعی» غیر قابل عبوری بین اقسام یا یا وقایع وجود ندارد و هیچیک از ارتباطات علی بین اقسام وقایع هرگز رانند بالبدیهه مستلزمی شوند، حتی درقرن بیستم نیز جالب دقت است.

بخش ششم : در اینهمانی شخصی

برخی فیلسوفان گمان می‌برند ما در هر لحظه بر آنچه «خود» «نفس» رانیم، مألوفاً شاعریم. و وجود و ادامه آنرا در وجود احساس می‌کنیم، ون احتیاج به اثبات هم به اینهمانی کامل آن یقین داریم هم به‌سادگی آن. ین احساس و شدیدترین عاطفه» به عقیده این فیلسوفان بجای آنکه مارا نظر یه بگرداند فقط آنرا بیشتر پا برجا می‌کند و مارا وامیدارد که نفوذ یا بر «خود» بواسطه الم یا خوشی حاصل ازآنها ملاحظه کنیم. سعی در ین دلیل بیشتری از این موجب تضعیف شواهد آن می‌شود. زیرا ازواقعیتی این حد مألوف وجدان است، هیچ دلیلی نمی‌توان استخراج کرد. و نیز ر ایرن امر شك کنیم دیگر هیچ چیز نیست که بتوان به آن یقین کرد.

بدبختانه تمامی این تصدیقات و ایجابات باهمان تجربه‌ای که برای تأییدشان ستناد است مغایرت دارد و نیز ما هیچ صورت ذهنی از «خود» به‌نحوی ر اینجا توضیح می‌شود نداریم. زیرا این صورت از چه تأثری می‌تواند باشد؟ این سؤال راهحالست بتوان بدون تضاد و بطلان آشکار جواب داد؛ و ین وصف سؤالی است که باید حکماً جواب داده شود، اگر ما بخواهیم «خود» صریح ومفهوم باشد، باید یك تأثری باشد که بهرصورت واقعی نشان دهد. اما «خود» یاشخص (یا نفس) هیچ تأثری نیست، بلکه مرجع افتراضی ثر و صورت است. اگر تأثری به صورت «خود» نشأت دهد، باید بلاتغییر همان که هست در سراسر مسیر زندگی ما ادامه یابد زیرا که «خود» مفترضاً بدان

... موجود است . اما هیچ تأثری دائم و بلاتغییر نیست . دردولذت واندوه ... وعواطف و احساسات در پی‌یکدیگر می‌آیند وهرگز همگی درزمان ... موجودنمی‌شوند . بنابراین‌صورت «خود» نمی‌تواند ازیکی‌از این‌تأثرات ... تأثر دیگری اشتقاق یابد . وبالنتیجه چنان صورتی‌هیچ وجودندارد.

اما اضافه براین تمامی‌ادراکات خاص ما طبق این فرض چه‌بایدبشوند؟ ... اینهامختلفند وقابل‌تمییزوقابل‌انفکاک ازیکدیگر(یعنی می‌توانند جداگانه ... وجود باشند) ، و برای اتقان وجود خود حاجت به‌هیچ چیز ... . بنابراین طبق چه‌روشی اینها متعلق به«خود» هستند وچگونه با آن ... ؟ من بسهم خود هنگامی که دقیقاً وارد چیزی میشوم که آنرا ... می‌نامم‌همواره بریك ادراك خاص یاچیز دیگری ازحرارت وبرودت، ... یا ظلمت ، عشق یا نفرت ، درد یا لذت ، می‌لغزم . هرگز نمی‌توانم‌خود را در هیچ لحظه بدون ادراك غافل‌گیر کنم و هرگز نمی‌توانم چیزی را جز ادراك مشاهده کنم. هنگامی که‌ادراکات من‌مثلا به وسیله یك‌خواب‌آسوده برطرف شوند ، درآن مدت «خود» را حس می‌کنم و شاید به‌حقیقت بتوان گفت‌وجود ندارم . و اگر تمامی ادراکات من به‌وسیلهٔ مرگ برطرف می‌شدند و اگر نمی‌توانستم بیندیشم یا احساس‌کنم یا ببینم یا مهر بورزم یاکین بتوزم ، پس‌از انحلال بدن خود بالکل نابود خواهم شد و نمی‌توانم برای عدم کامل خویش چیزی لازم‌ترازاین فرض کنم تصورکنم. اگرکسی پس‌ازتأمل‌جدی وعاری از غرض تصورکند مفهوم دیگری از «خود» دارد من اعتراف می‌کنم که دیگر نمی‌توانم با او احتجاج کنم . فقط می‌توانم بگویم که ممکنست هم اوحق داشته باشد، هم من و اینکه ما اساساً در اینمورد بخصوص اختلاف داریم . او ممکن است چیز ساده و مستمری را درك کند که آنرا «خود» می‌نامند هر چند من یقین دارم که چنین اصلی در من نیست.

اما باکنارگذاردن برخی ازفیلسوفان بعدالطبیعی‌از این‌قبیل‌من‌می‌توانم جسارتاً درباره بقیهٔ‌مردم حکم‌کنم، که‌چیزی‌نیستند مگر مجموعه‌یی ازادراکات

زیرا که معیارها البته ازلحاظ منطقی مستقل ازیکدیگرند . ما درباره حضور گوهر یگانه‌یی بنام «خود» بابینه متضادی مواجه نمی‌شویم بلکه با اجبار به اخذ تصمیم درباره‌آنکه چه بگوئیم ، اگر نخواهیم خود ودیگران را گمراه کنیم ، روبروگردیده‌ایم . گاه از ایـن اشکال بـا این توضیح میگریزیم که از برخی نظرگاه‌ها کیانی‌که برابر ما است همان شخص است ، واز برخی نظرگاه‌های دیگردو(یاچند)شخص‌مختلف. مثلاً یك بلیطفروش راه‌آهن،فردی چند شخصیتی را به صورت یك‌شخص می‌بیند ؛ یك‌روان پزشك ممکنست مایل باشدکه او را دوتن بپندارد ؛ یك قاضی‌که برای تعیین اعتباروصیت‌نامه‌چنین شخصی دعوت شده باشد ، با قضیه بغرنجی درباره اینهمانی شخصیت قضائی او روبرو میگردد .

معهذا این شرح،که تا این‌حد پسندیده‌است مارا اقناع نمی‌کند . زیرا چنین می‌نمایدکه واقعیت عمده خود آگاهی را، یاآن اصل «من فکرمی‌کنم» راکه بقول‌کانت همراه تمامی نمودارهای ماست ، به حساب نمی‌آورد ، و آن همانست‌که تجربهٔ مرا به «من» متعلق می‌سازد ، مخصوصاً در عمل واراده.ما به طرد این موضوع صرفاً به‌عنوان اینکه احساس فوق‌العاده قابل تمعنی است، همتراز با سایر عناصر نوعی «ماده خنثی»که منتظر طبقه‌بندی شدن به صورت مجموعه‌های جداگانه به‌نام اشخاص هستند(که هیچیك ازآن‌ها ازلحاظ عملی بودن زیادمشخص‌نیست)قانع‌نیستیم. این ممکنست برای‌شناسائی«یك»ابریا«یك» موج‌کافی باشدکه ممکنست باابرها و امواج دیگرممزوج شوند. (همانگونه‌که سردرد من‌نمی‌تواند به برخی‌از مفاهیم «نمی‌تواند» باسردردشما ممزوج گردد) اما ظاهراً سد جداسازندهٔ شخصی را از شخص دیگر نادیده‌می‌گیرد . این سد عبارت است ازتجارب فردی‌اشخاص ، یا خاصه ممیزه‌ای‌که شخصیت‌ها رامجزا و غیرقابل رسوخ می‌سازد ، بعکس ابرها و امواج‌که قابل اختلاطند. نمونه‌های نیمه‌مکانیکی ازآنگونه‌که هیوم سعی‌دارد ازروابط بین‌ادراکات‌بسازد(ادراکاتی که فقط بیك تن یعنی خود او متعلقند) نه فقط پسندیده نیستند بلکه با سؤال

مربوط به ماهیت اینهمانی شخصی نامتجانس به‌نظر میرسد . در توضیح اینکه چه سؤالاتی را باید بعمل آوریم وچرا هنگام خواستار شدن تحلیل فلسفی «خود» برخی جوابها را به عنوان کم عمق و متضاد رد می‌کنیم ، کار زیادی باید انجام شود .

دو اصل مهم و از نظر افتادهٔ هیوم باید درعبارات مذکور درفوق مورد توجه قرار گرفته باشد .

۱ . اینکه شیٔ ممکنست موجود باشد و با این وصف هیچ‌کجا نباشد . خود هیوم استفاده ناچیزی از این حکم می‌کند. او می‌کوشد تا به وسیله آن نشان دهد که صورت ذهنی مامبنی براینکه مثلاً مزه زیتون مکاناً ملتصق است باخود زیتون که جسم‌واقعی ذوابعادی است، باید وهمی باشد، زیرا چون مزه امری ادراکی است ،آنرا نمی‌توان ذومکان دانست .اما هیوم در اینجا فراموش می‌کند که طبق نظر او بعدوحجم وغیره‌زیتون بی‌بیش‌وکم همان‌قدرموضوع ادراك ما هستند که مزهٔ زیتون، ونیز فراموش می‌کند که منظور خودرا از« ذومکان » توضیح نداده است . مع‌الوصف با وجود اینکه هیوم ازاین‌حکم‌فقط برای‌فرود آوردن خود به سرزمین تضاد استفاده می‌کند،مانندغالب نظریات اواین‌نظریهٔ او از درجه اول اهمیت است. منطقاً گفتگو ازذومکان بودن ذهن (بطریق‌اولی از صورتی «در» ذهن) باطل است . اسنادات مکانی نسبت به اذهان یا صور مصداق ندارند. وهیوم با این‌کشف ما را از تصویر دکارتی که تا حدی لاك نیز درآن سهیم بود ، رهائی می‌بخشد . این تصویر مبنی بود براینکه ذهن عملا داخل مغزقراردارد. طبق‌آن درست‌بهمانگونه‌که اشعهٔ‌یك رشته‌تغییرات‌فیزیکی بطورمکانیکی درچشم واعصاب‌باصره وبالاخره درمغز پدید میآورند بنابراین‌ـ و این آخرین حربهٔ زنجیر علیت است ـ مغز به روشی‌نیمه‌مکانیکی صوررادر ذهن پدید می‌آورد .

۲ . مثلا برخی از پیروان دکارت چنین معتقد بودند که ماده وحرکت از یك طرف وصور از طرف دیگر چنان ازلحاظ نوع بایکدیگر فرق دارند

که ممکن نیست هیچیك از آنها از فراز شکاف بجهد و «علت» دیگری شود. هیوم خاطر نشان می‌کند همینکه توجه کردیم که علت چیزی نیست مگر نظم یا «التصاق دائم» هیچ دلیل لمی نمی‌توان یافت که چرا چیزی نباید علت چیزی دیگر شود. اهمیت اصل او مبنی براینکه هیچ موانع «طبیعی» غیر قابل عبوری بین اقسام چیزها یا وقایع وجود نداردو هیچیك از ارتباطات علی بین اقسام وقایع هرگز نمی‌توانند بالبدیهه مستثنی شوند، حتی درقرن بیستم نیز جالب دقت است.

[بخش ششم : در اینهمانی شخصی

برخی فیلسوفان گمان می‌برند ما در هر لحظه بر آنچه «خود» «نفس» می‌خوانیم، مألوفاً شاعریم. و وجود و ادامه آنرا در وجود احساس می‌کنیم، و بدون احتیاج به اثبات هم به اینهمانی کامل آن یقین داریم هم به‌سادگی آن. قویترین احساس« و شدیدترین عاطفه» به عقیده این فیلسوفان بجای آنکه مارا از این نظریه بگرداند فقط آنرا بیشتر پا برجا می‌کند و مارا وامیدارد که نفوذ آنها را بر «خود» بواسطه الم یا خوشی حاصل از آنها ملاحظه کنیم. سعی در آوردن دلیل بیشتری از این موجب تضعیف شواهد آن می‌شود. زیرا ازواقعیتی که تا این حد مألوف وجدان است، هیچ دلیلی نمی‌توان استخراج کرد. و نیز اگر در این امر شك کنیم دیگر هیچ چیز نیست که بتوان به آن یقین کرد.

بدبختانه تمامی این تصدیقات و ایجابات باهمان تجربه‌ای که برای تأییدشان مورد استناد است مغایرت دارد و نیز ما هیچ صورت ذهنی از «خود» به‌نحوی که در اینجا توضیح می‌شود نداریم. زیرا این صورت از چه تأثری می‌تواند مأخوذ باشد؟ این سؤال رامحالست بتوان بدون تضاد و بطلان آشکار جواب داد؛ و با این وصف سؤالی است که باید حکماً جواب داده شود، اگر ما بخواهیم صورت «خود» صریح ومفهوم باشد، باید یك تأثری باشد که بهرصورت واقعی نشأت دهد. اما «خود» یاشخص (یا نفس) هیچ تأثری نیست، بلکه مرجع افتراضی چند تأثر وصورت است. اگر تأثری به صورت «خود» نشأت دهد، باید بلاتغییر همان که هست در سراسر مسیر زندگی ما ادامه یابد زیرا که «خود» مفترضاً بدان

نسج موجود است . اما هیچ تأثری دائم و بلاتغییر نیست . دردولذت واندوه و شادی وعواطف و احساسات در پی‌یکدیگر می‌آیند وهرگز همگی درزمان واحدموجود نمی‌شوند . بنابراین‌صورت «خود» نمی‌تواند ازیکی‌از این‌تأثرات یاهر تأثر دیگری اشتقاق یابد . وبالنتیجه چنان صورتی‌هیچ وجودندارد.

اما اضافه براین تمامی‌ادراکات خاص ما طبق این فرض چه‌بایدبشوند؟ تمامی‌اینهامختلفند وقابل‌تمییزوقابل‌انفکاك ازیکدیگر(یعنی می‌توانند جداگانه مطالعه شوند و موجود باشند) ، و برای اتقان وجود خود حاجت به‌هیچ چیز ندارند . بنابراین طبق چه‌روشی اینها متعلق به«خود» هستند وچگونه با آن ارتباط دارند ؟ من بسهم خود هنگامی که دقیقاً وارد چیزی میشوم که آنرا «خود» می‌نامم‌همواره بریك ادراك خاص یاچیز دیگری ازحرارت وبرودت، نور یا ظلمت ، عشق یا نفرت ، درد یا لذت ، می‌لغزم . هرگز نمی‌توانم‌خود را در هیچ لحظه بدون ادراك غافل‌گیر کنم و هرگز نمی‌توانم چیزی را جز ادراك مشاهده کنم. هنگامی که‌ادراکات من‌مثلا به وسیله یك‌خواب‌آسوده برطرف شوند ، درآن مدت «خود» را حس می‌کنم و شاید به‌حقیقت بتوان گفت‌وجود ندارم . و اگر تمامی ادراکات من به‌وسیلهٔ مرگ برطرف می‌شدند و اگر نمی‌توانستم بیندیشم یا احساس‌کنم یا ببینم یا مهر بورزم یاکین بتوزم ، پس‌از انحلال بدن خود بالکل نابود خواهم شد و نمی‌توانم برای عدم کامل خویش چیزی لازم‌ترازاین فرض‌کنم تصورکنم. اگرکسی پس‌ازتأمل‌جدی وعاری از تغرض تصورکند مفهوم دیگری از «خود» دارد من اعتراف می‌کنم که دیگر نمی‌توانم با او احتجاج‌کنم . فقط می‌توانم بگویم‌که ممکنست هم اوحق داشته باشد، هم من و اینکه ما اساساً در اینمورد بخصوص اختلاف داریم . او ممکن است چیز ساده و مستمری را درك کند که آنرا «خود» می‌نامند هر چند من یقین دارم‌که چنین اصلی در من نیست.

اما باکنارگذاردن برخی ازفیلسوفان بعدالطبیعی‌از این‌قبیل‌من‌می‌توانم جسارتاً درباره بقیهٔ‌مردم حکم‌کنم، که‌چیزی‌نیستند مگر مجموعه‌یی ازادراکات

مختلف که باسرعت غیرقابل تصور درپی یکدیگر می‌آیند ودائماً در تلاقی و حرکت هستند . چشمان ما درحدقه نمی‌گردند مگر آنکه ادراکات ما راتغییر دهند . و اما اندیشهٔ ما از باصرهٔ ما متغیرتر است و دیگر حواس وقوای ما به‌این تغییر مساعدت می‌کنند . وهیچ تنها قوه دیگری در روح نیست که‌بدون تغییر باقی بماند ، حتی‌شاید یك لحظه . ذهن نوعی صحنه نمایش است که در آن چند ادراك متوالیاً پدیدار می‌گردند . می‌گذرند ، باز میگذرند ، ازنظر محو می‌شوند و درانواع اوضاع و اطوار درهم می‌آمیزند . به‌صحت می‌توان گفت که دریك زبان هیچ سادگی یا دراوقات مختلف؛ هیچ اینهمانی‌ای درذهن نیست . اعم از تمایلی که بتصور سادگی و اینهمانی داشته باشیم . مقایسهٔ‌صحنهٔ نمایش نباید موجب گمراهی ما گردد . این‌ها فقط ادراکات متوالی هستند که ذهن را بنا می‌کنند . و ما حتی بعیدترین مفهومی نیز درباره محل نمود این صحنه‌ها یامصالح ترکیب کنندهٔ آنها نداریم.

پس چه چیز رغبتی چنین عظیم به ما می‌دهدکه به‌این ادراکات متوالی نسبت اینهمانی دهیم و خود رادر سراسر زندگی خویش گرفتار وجودلایتغیر و غیر منطقی‌فرض کنیم ؟ برای جواب به این سؤال باید بین اینهمانی شخصی بدانگونه که مربوط به اندیشه یاتخیل‌ماست و بدانسان که مربوط است به‌عواطف ما یا علاقه‌یی که ما نسبت به‌خود داریم، تمییزی به‌عمل آوریم. نحوهٔ نخستین موضوع فعلی ما است و برای توضیح کامل آن باید مطلب را عمیقاً مطالعه کنیم و حساب آن اینهمانی راکه به نباتات وحیوانات نسبت می‌دهیم به‌دست‌دهیم ؛ زیرا بین آن واینهمانی «خود» یاشخص شباهت‌عظیمی موجوداست .

ما صورت مشخصی از موضوعی داریم که طی تغییر تصوری زمان لایتغیر و غیرمنقطع می‌ماند ؛ این صورت را ما اینهمانی یا تماثل می‌خوانیم .همچنین صورت مشخصی از چند موضوع مختلف داریم که بتوالی موجودند و با رابطهٔ نزدیکی به یکدیگر مربوط ؛ واین به‌چشم تیزبین چنانچه مفهوم کاملی‌ازتنوع به دست می‌دهدکه گوئی بهیچ نحو رابطه‌یی میان موضوعات نبوده است . اما

هرچند این دوصورت اینهمانی وتوالی موضوعات مربوط درحدخودکاملامشخص و حتی متغایر باشند . با این وصف یقین است که در روش معمول اندیشهٔ ما عموماً با یکدیگر مشتبه می‌شوند . عمل تخیلی که ما بوسیلهٔ آن موضوع غیر منقطع و لایتغیری را ملاحظه می‌کنیم و در بارهٔ توالی موضوعات مربوط می‌اندیشیم ، نسبت بـه احساسات تقریباً یکی هستند . و نیز سعی بیشتری از اندیشه در مورد اخیر نسبت بـه مورد سابق لازم نیست . رابطهٔ انتقال ذهن را از یك موضوع به موضوع دیگر تسهیل و راه آنرا چنان هموار می‌کند که گوئی یك موضوع متداوم را نظاره می‌کرده است . این شباهت علت خلط و اشتباه است ومارا وامیداردکه مفهوم اینهمانی را بجای مفهوم موضوعات مربوط قرار دهیم . هر قدر هم که در یك لحظه ما توالی مربوط را متغیر و منقطع تلقی کنیم ، یقیناً درلحظه بعد اینهمانی کاملی بدان نسبت می‌دهیم وآنرا لایتغیر و غیر منقطع تلقـی می‌کنیم . رغبت مـا به این اشتباه از روی شباهت فوق‌العاده کم چنان عظیم است که پیش‌ازآگاه شدن دچارآن می‌گردیم. وهرچند بلافاصله بوسیلهٔ تأمل و تفکر خود را اصلاح می‌کنیم وبه‌روش‌دقیقتراندیشه بازمیگردیم با این وصف نمی‌توانیم فلسفه خود را مدت‌زیادی حفظ کنیم با این مایهٔ غلط را از تخیل خود بازگیریم .آخرین چارهٔ ما تسلیم به‌آن‌است وتأیید شجاعانه مبنی براینکه این موضوعات مربوط مختلف در واقع یکی هستند ، هرچند منقطع ومتغیر باشند. بمنظور توجیه این بطلان برای خود غالباً اصل جدید وغیر مفهومی را جعل‌می‌کنیم که موضوعات رابه‌یکدیگر مربوط‌می‌سازد و مانع انقطاع یا تغییر آنها می‌گردد . بدین‌نحو وجود متداوم‌ادراکات‌حواس خود را جعل می‌کنیم تا انقطاع رابرطرف سازیم ، ودچارمفهوم روح و«خود»

وگوهر می‌شویم تا برتغییر نقاب افکنیم . اما اضافه براین می‌توانیم ملاحظه کنیم که هرجا به‌چنین داستانی نشأت ندهیم رغبت ما به‌خلط کردن اینهمانی با رابطه بس‌عظیم‌است. بموجب این رغبت مستعدیم چیز ناشناخته واسرار آمیزی را تخیل کنیم که اجزاء را اضافه برارابطه آنها به یکدیگر مربوط سازد. وبه

عقیده من درمورد تماثلی که ما به‌نباتات و سبزیها نسبت می‌دهیم ، قضیه همین است . وحتی‌هنگامی که این امر روی نمی‌دهدباز هم رغبتی احساس می‌کنیم که این صور را درهم بریزیم هر چند کاملا نمی‌توانیم خود را در اینمورد خاص راضی‌کنیم ، یـا چیزی لایتغیر و غیر منقطع بیابیم که مفهوم اینهمانی ما را توجیه کند .

بدین نحو اختلاف نظر مربوط به اینهمانی صرفاً اختلاف منطقی نیست زیرا هنگامی که اینهمانی را به‌مفهوم غیر صحیحی به موضوعات متغیر یامنقطع نسبت می‌دهیم، اشتباه مامحدود به‌عبارات نیست‌بلکه‌معمولا باداستانی ملازمت‌دارد یا دربارهٔ چیزی لایتغیر و غیر منقطع یا درباره شیئی اسرارآمیز و غیر قابل توضیح یا لااقل با رغبتی نسبت به‌چنان داستانهائی . آنچه برای اثبات این فرض تاحداقناع هرمحقق‌منصفی کفایت می‌کندعبارتست‌ازآنکه ازطریق تجربه و ملاحظه روزمره ثابت‌کنیم که موضوعات متغیر یا منقطع که ثابت و مداوم تصورمی‌شوندفقط آنها هستندکه‌از توالی اجزاء مرتبط به وسیلهٔ شباهت‌یاجوار یا علیت ، تشکیل شده‌اند . زیرا چون چنین‌توالی‌یی بطور مشخص به مفهوم تنوع ما جواب می‌دهد، فقط به حکم اشتباه می‌توانیم تماثلی بدان نسبت دهیم. وچون رابطهٔ اجزاءکه ما را دچار این اشتباه‌می‌کند درحقیقت‌چیزی‌نیست‌مگر کیفیتی که تداعی معانی را پدید می‌آورد و مرور سهل نیروی تخیل از یکی به دیگری ، اشتباه فقط ممکن است ناشی شود ازشباهت این‌عمل‌ذهن به‌آن عمل، که بموجب‌آن مایك موضوع متداوم راملاحظه می‌کنیم. بنابراین اشتغال عمدهٔ ما باید عبارت باشد از اثبات اینکه تمام مسندات اینهمانی بدون ملاحظهٔعدم تغییر وعدم انقطاع‌آنها، چنان موضوعاتی هستندکه ازتوالی موضوعات‌مربوط تشکیل شده‌اند .

برای انجام این عمل توده‌ای از ماده را تصور می‌کنیم که اجزاء آن مجاور و مربوط باشند وآن توده‌کلا برابر ما قرارداشته باشد واضحست‌که ما باید اینهمانی‌کاملی به این توده نسبت‌دهیم مشروط برآنکه تمامی اجزاء آن

بدون انقطاع و بلا تغییر ادامه یابند، صرف نظر از هر حرکت یا تغییر مکانی که مادر کل یا هریك از اجزاء مشاهده کنیم . اما چنانچه جزء بسیار کوچك یا غیر قابل اعتنائی به آن توده افزوده یا از آن کاسته شود ، هرچند این مطلقاً اینهمانی کل را از میان میبرد ، معهذا چون ما چندان دقیق فکر نمی کنیم، در شناختن آن توده ماده به شکل سابقش تردید نمی کنیم. مرور اندیشه از شیٔ قبل از تغییر به شیٔ پس از تغییر چنان نرم و آسانست که ما به زحمت انتقال را درك می کنیم و مایلیم که شیٔ را همان انگاریم که بود .

کیفیات بسیار جالبی ملازم این تجربه است و آن اینکه هر چند تغییر هر جزء معتنابهی در توده ماده اینهمانی کل را نابود می کند، با این وصف ما عظمت جزء را نباید بطور مطلق بسنجیم بلکه سنجش ما باید متناسب باشد با نسبت آن جزء به کل . افزایش یا کاهش کوه برای ایراد تغییری در یك سیاره کافی نخواهد بود . هر چند تغییر چند سانتیمتر برای نابود کردن اینهمانی برخی اجسام کافی است . تشریح این امر محالست «مگر با تأمل در اینکه موضوعات بر ذهن عمل می کنند و دوام اعمال آنرا می گسلند» آنهم نه برطبق عظمت واقعی خود بلکه برطبق نسبتی که با یکدیگر دارند :و بنابراین چون این انقطاع باعث می شود که موضوعی دیگر همان که بود بنظر نیاید باید آن پیشرفت غیر منقطع اندیشه باشد که اینهمانی ناقص را بوجود میآورد.

این امر را می توان به وسیله نمود دیگری تأیید کرد. تغییر در هر جزء معتنابه جسم اینهمانی آن را نابود می کند اما این نکته شایان توجه است که هر جا تغییر تدریجی و غیر محسوس است، ما کمتر مستعد نسبت دادن تغییر بهمان

تأثیر هستیم . دلیل این امر می تواند به وضوح همین باشد که ذهن در دنبال کردن تغییرات متوالی جسم احساس عبور آسانی از برانداز وضع خود در یك لحظه به ملاحظه آن در لحظهٔ دیگر می کند و در هیچ موقع مخصوص دیگری انقطاعی در اعمال خود درك نمی کند . و از این ادراك متداوم وجود اینهمانی مستمری به موضوع نسبت می دهد .

اما هرگونه احتیاطی که در ایراد تغییرات تدریجی بکار بریم و آنهارا نسبت به کل متناسب سازیم، یقیناً هرجاتغییرات معتنابه‌مشاهده شوند مادراسناد اینهمانی به‌آن اشیاء مختلف تردیدمی‌کنیم ،مع‌الوصف وسیلهٔ دیگری‌هست که باآن می‌توان نیروی تخیل راکمی پیشتر برد . و آن تصور عطف اجزاء به یکدیگر است و ترکیبی از مقصود یا هدف مشترك .کشتی‌یی که جزءمعتنابهی ازآن بواسطه ترمیمات پی در پی تغییر کرده است ، هنوز همان که بود تلقی می‌شود . و همچنین اختلاف مصالح مانع اسناد اینهمانی به‌آن نمی‌شود هدف مشترکی که اجزاء برای نیل به‌آن متحد می‌شود در همه حال بلاتغییر است و برای نیروی تخیل انتقال سهلی از یك وضع جسم به وضع دیگر آن فراهم می‌آورد ....

اکنون به توضیح ماهیت اینهمانی شخصی مبادرت میورزیم که‌درفلسفه، و بخصوص در سالهای اخیر در انگلستان ، مسأله بسیار مهمی شده است زیرا درآن کشورتمامی علوم پنهانی غامض باشوق وحرارت‌خاص مورد مطالعه قرار گرفته‌اند . اینجا واضحست که همان روش استدلال باید ادامه یابدکه باچنان توفیقی اینهمانی نباتات و حیوانات‌وکشتی‌ها وخانه‌هاو تمامی تولیدات‌مرکب و قابل تغییر صنعت یا طبیعت را توضیح‌کرده است . آن تماثلی‌که ما به ذهن انسان نسبت می‌دهیم فقط اینهمانی افسانه‌یی است و همان قسم است که ما به سبزیها وابدان حیوانات‌نسبت می‌دهیم. بنابراین نمی‌تواند مبدأ دیگری داشته باشد بلکه باید از عمل مشابه نیروی تخیل بر موضوعات مشابه‌پدیدآید .

اما برای‌آنکه‌مبادا این احتجاج خواننده را ملزم‌کند ، هرچندبه‌عقیده من‌کاملا قاطع است ، از اواستدعا دارم‌که استدلال زیر راکه بازهم دقیقتر و بی‌فاصله‌ترست بسنجد . واضحست که آن تماثلی که ما به ذهن بشری نسبت می‌دهیم هرقدر هم که‌آن راکامل انگاریم، نمی‌تواند چند ادراك مختلف رایکی کند و خصائص تمیز و اختلاف‌آنها را که شرط لازمی است ، از میان برد . بازهم راست است‌که هرادراك مشخصی که وارد تألیف ذهن شود وجود مشخصی

است و از هرادراك دیگری اعم از اینکه‌همزمان یا تابع‌آن باشد فرق‌دارد و قابل تمییز وانفکاك است . اما چون صرف‌نظر از تمییز و انفکاك پذیری فرض می‌کنیم‌که تمامی سلسله ادراکات به‌وسیله اینهمانی متحد باشد ، طبعاً این‌رابطه اینهمانی بصورت سؤالی طرح می‌شود. این سؤال چنین است : آیاچیزی هست که واقعاً ادراکات چندگانهٔ ما را به یکدیگر می‌پیوندد یا فقط صور آنها را در نیروی تخیل متداعی می‌سازد . یا به‌عبارت دیگر آیا درصدور حکم مربوط به اینهمانی شخصی ما برخی رشته‌های واقعی میان ادراکات رامشاهده‌می‌کنیم یا فقط یکی را میان صوری‌که ازآنها تشکیل می‌دهیم حس می‌کنیم . دربارهٔ این مسأله می‌توان به سهولت نظری اتخاذ کرد اگرآنچه راکلا و عموماً تا بحال‌اثبات شده است بخاطر داشته باشیم ، وآن اینکه فهم‌هرگز ارتباط‌واقعی بین موضوعات مشاهده نمی‌کند و حتی اتحاد علت و معلول چون دقیقاً معاینه شود ، به‌تداعی صور معمول حل می‌گردد . زیرا از اینجا صحیحاً لازم‌می‌آید که اینهمانی چیزی نباشدکه واقعاً به‌این ادراکات مختلف تعلق داشته باشد و آنها را بایکدیگر متحد سازد . بلکه اینهمانی‌صرفاً کیفیتی است‌که ما به‌آنها نسبت می‌دهیم به‌علت اتحاد صور آنها درنیروی تخیل هنگامی‌که در باره‌آنها به تأمل‌می‌پردازیم .واماتنهاکیفیاتی‌که‌می‌توانندد‌رنیروی تخیل به‌صوراتحادی بدهند عبارتند از سه‌رابطه مذکور درفوق . اینها اصول اتحاد بخشی درجهان معنوی هستند ؛ بدون‌آنها هر موضوع مشخصی به وسیله ذهن قابل تفکیک‌است و ممکنست بالانفکاك در آن مطالعه شود و ظاهراً هیچ ارتباط دیگری با هیچ موضوعی‌ندارد جز آنکه اگر بوسیله بزرگترین اختلاف و دوری جدامی‌بود، چنان‌رابطه‌یی می‌داشت . بنابراین بریکی از این‌سه رابطه شباهت و جوار و علیت است‌که اینهمانی اتکاء دارد وچون ذات این روابط ازعمل‌آنها درتولید انتقال سهل‌صور تشکیل شده است ، لازم می‌آید که صور اینهمانی شخصی ما بالکل ازپیشرفت ولاینقطع اندیشه درطول سلسله صور مرتبط پدیدآیندبرطبق اصولی‌که فوقاً شرح دادیم .

بنابراین تنها مسأله‌یی که باقی میماند اینست که این پیشرفت لاینقطع اندیشه ما ، هنگامی که ما وجود متوالی ذهن یا شخص متفکر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم ، باچه روابطی پدید می‌آید . ودر اینجا واضحست که ما بایدبه شباهت و علیت قانع باشیم وجوار راحذف کنیم زیرا هیچ تأثیری درمورد فعلی ندارد و اگر دارد تأثیر قلیلی است .

بحث را با شباهت آغاز می‌کنیم. فرض کنیم که می‌توانستیم باوضوح تمام درون سینه دیگری بنگریم وآن توالی ادراکات راکه ذهن او یا اصل متفکر او را موجب می‌گردند ملاحظه کنیم ، وبازفرض کنیم که چنین شخصی همواره جزء معتنابهی ازادراکات گذشته خود رادرحافظه حفظ می‌کند. واضحست که هیچ چیز نمی‌تواند بیش از این به اعطای رابطه‌یی بدین توالی در میان تمامی تنوعات آن کمك کند . زیرا حافظه چیست جزقوه‌یی که ما بدوسیله آن تصاویر ادراکات گذشته را برمیانگیزیم ؟ وچون یك تصویر بحکم لزوم به موضوع خودشباهت دارد، مگرجا دادن مکرراین ادراکات مشابه درسلسله اندیشه، نیروی تخیل را با سهولت بیشتری از یك حلقه به حلقه دیگر منتقل نمی‌کند و موجب نمی‌شود که کل به تداوم یك موضوع شباهت یابد ؛ علیهذادر این مورد خاص حافظه نه تنها اینهمانی راکشف می‌کندبلکه به‌تولیدآن نیز به وسیله تولید رابطه شباهت میان ادراکات کمك می‌کند . چه خود را مورد مطالعه قرار دهیم وچه دیگران را قضیه‌همانست .

و اما در مورد علیت ؛ می‌توانیم مشاهده کنیم که‌صورت‌واقعی ذهن بشری عبارتست‌از تلقی آن به عنوان منظومه‌های مختلف یاوجودهای مختلف که به‌وسیله رابطه علت ومعلول به یکدیگرمتصل‌شده‌اند ومتقابلا یکدیگر را تولید می‌کنند یا نابود می‌سازد یا در یکدیگر نفوذ دارند و همدیگر را تعدیل می‌کنند . تأثرات ما به‌صور متقابل آنها نشأت می‌دهند، واین‌صور به‌نوبت خود تأثرات دیگری تولید می‌کنند . یك اندیشه اندیشهٔ دیگر را دنبال می‌کند واندیشه‌سوم را به‌دنبال می‌کشد و خود به‌نوبت به‌وسیله اندیشه سوم بیرون رانده می‌شود .

در این مورد من نمی‌توانم روح را به چیزی بهتر از جمهوری یا حکومت مشترک‌المنافع تشبیه کنم که در آن چند عضو به وسیله علائق متقابل حکومت و انقیاد با یکدیگر متحدشده‌اند و به افراد دیگری نشأت می‌بخشند که همان جمهوری را در تغییرلاینقطع اجزاءآن تکثیر میکنند . وچون همان‌جمهوری منفرد نه فقط می‌تواند اعضاء خود را تغییر دهد بلکه قوانین ونظامات‌خود را نیز عوض‌کند ، بهمان‌نهج همان شخص ممکنست نهاد و خوی خودرا تغییردهد و نیز تأثرات وصور خود را عوض‌کند ، بدون‌آنکه اینهمانی خود راازدست بدهد . هرگونه تغییراتی راکه‌آن‌شخص تحمل‌کند ، اجزاء متعدد او بازهم به وسیلهٔ رابطهٔ علیت مرتبط هستند. از این‌نظر اینهمانی ما دربارهٔ عواطف بکار آن می‌رودکه تماثل را دربارهٔ نیروی تخیل تأکیدکند وآن بدین طریق‌است که باعث شود ادراکات بعید ما دریکدیگر تأثیرکنند و یک‌علاقهٔ حاضر نسبت به دردها یالذات گذشته یاآینده ما به‌ما ببخشد .

چون حافظه به تنهائی ما را بادوام و حدود این توالی ادراکات آشنا می‌سازد، خصوصاً از همین‌لحاظ باید به‌عنوان منبع اینهمانی شخصی موردتوجه قرارگیرد . اگر ماهیچ حافظه‌یی نداشتیم هرگز ازعلیت یا بالنتیجه از آن سلسله علل یا معالیل که خود یا شخص ما را به وجود می‌آورند ، مفهومی نداشتیم .اما همینکه‌یکبار این مفهوم علیت راازحافظه تحصیل کردیم‌می‌توانیم همان سلسله علل وبالنتیجه اینهمانی شخص خود را ورای حافظه خود توسعه دهیم و اوقات وکیفیات و اعمالی راکه بالکل فراموش‌کرده‌ایم اما بطورکلی تصور می‌کنیم وجود داشته‌اند ، شمول بخشیم . زیرا مگرچند عمل از اعمال گذشته ما موجودند که ما خاطره‌یی از آنها داریم ؟ مثلا که می‌تواند بمن بگویدکه اندیشه‌ها واعمال‌او روزاول‌ژانویه ۱۷۱۵ وروزیازدهم مارس۱۷۱۹ و روز سوم اوت ۱۷۴۳ چه بوده‌اند ؟ یا چون حوادث این ایام را بالکل فراموش‌کرده است ،آیا تأیید خواهد کرد که «خود» فعلی او با «خود» آن زمانش یکی نیست.وبدان وسیله مستقرترین مفاهیم اینهمانی شخصی‌راسرنگون

سازد ؛ پس از این‌لحاظ حافظه‌آن‌قدر که اینهمانی شخصی را با نشاندادن‌رابطهٔ علت و معلول در ادراکات مختلف ما برای ما کشف می‌کند آن را تولید نمی‌کند . کسانی‌که‌تأکید می‌کنند حافظه‌کل اینهمانی شخصی‌مارا تولیدمی‌کند مکلفند دلیلی به دست دهندکه چرا ما می‌توانیم اینهمانی خود را واری حافظهٔ خود توسعه دهیم .

تمامی این مکتب ما را به یك‌نتیجه هدایت می‌کند که در موضوع فعلی بس مهم‌است ؛ بدین‌معنی‌که‌تمامی مسائل زیبا ولطیف مربوط به اینهمانی‌شخصی را شاید هرگز نتوان حل‌کرد وآنها را باید اشکالات مربوط به دستور زبان تلقی‌کرد نه اشکالات فلسفی . اینهمانی منوط است به‌روابط صور و این روابط تماثل را به‌وسیله‌آن انتقال سهلی پدید می‌آورندکه خود موجب می‌شوند . اما چون روابط و سهولت انتقال ممکنست به درجات غیر محسوس تقلیل یابد ما هیچ معیار دقیقی نداریم‌که باآن بتوانیم هر اختلافی را درباره زمانی‌که‌اشیاء در آن تماثل را تحصیل می‌کنند یا از دست می‌دهند، تصمیمی‌اتخاذکنیم . کلیهٔ اختلافات مربوط بـه اینهمانی موضوعات مرتبط صرفاً بیانی هستند، مگر تا آن حد که رابطه اجزاءبه‌یك افسانه یا اصل تخیلی اتحاد (چنانکه دیدیم) نشأت دهد .

آنچه در بارهٔ نخستین منشأ وعدم یقین اولین مفهوم اینهمانی خودمان گفته‌ام به‌نحوی‌که در مورد ذهن بشری مصداق دارد ، ممکنست با اندك تغییر یا هیچ تغییری در مورد سادگی بسط‌یابد . شیئی‌که اجزاو همبودآن به‌وسیلهٔ یك رابطهٔ‌نزدیك به‌یکدیگرپیوسته‌اند تا حدزیادی به‌همان نهج برنیروی‌تخیل عمل می‌کندکه یك شیٔ ساده وغیرقابل تقسیم‌وبرای متصورشدن محتاج گسترش اندیشه نیست . از این شباهت عمل ما سادگی‌ی بدان نسبت می‌دهیم، و اصل اتحادی رابه عنوان پشتیبانی این سادگی و مرکز تمامی این اجزاء مختلف وکیفیات موضوع جعل می‌کنیم .

بدین نحو معاینه چند منظومه فلسفی را درمورد دنیای اخلاقی و دنیای

فکری به‌پایان رساندیم ، وبطرق متعدد ومختلف استدلال خود به‌چند موضوع رانده شدیم که یا برخی اجزاء قبلی این بحث را تمثیل و تأیید خواهند کرد یا راه را برای عقائد بعدی ما هموار خواهند ساخت . اکنون وقت آنست که به معاینه تشریح دقیق طبیعت بشری بپردازیم وآن پس از توضیح کامل ماهیت حکم وفهم ما خواهد بود .]

بحث ما از تحلیلات تاریخی هیوم درباره مفهوم لزوم طبیعی و علت و ذات و اینهمانی و شخصیت ورابطهٔ الفاظ و تصورات و اشیاء، کافی‌است . وی درانتهای این مبحث احساس عدم‌آسایش فکری حادی میکرده است ، که‌آنرا با صداقت ولطف مخصوص دراظهاریهٔ مشهوری، که ذیلا نقل می‌شود ، ومربوط است‌به شکاکیتی که‌فلسفهٔ اوویرا بدان هدایت‌کرده است، بیان می‌کندتاآن حد که استدلال می‌کند، درظلمت عمیقی محصور گردیده‌است و نمی‌تواند هیچ‌دلیل مقنعی برای باور کردن چیزی بدست دهد . و از این «مالیخولیا و هذیان فلسفی» فقط طبیعت‌ـ که هیوم با اطمینان ومحبت بدان مینگرد ـ می‌تواند اورا شفا بخشد . فلسفه او را بطرفی می‌کشد : اما «جریان طبیعت» او را به سوی «اعتقاد مسائل به احکام‌کلی» سوق می‌دهدکه مردم عامی‌آنرا پذیرفته‌اند ، هر چند آن احکام برهاناً کاذبند . « اما سبکسریهای او » اگر اجتناب ناپذیر باشند ، «طبیعی ومقبول» خواهند بود . با این وصف دیدیم‌که نتائج نظریات هیوم‌آنچنانکه او خود میپندارد، با شعورعام متناقض نیستند . کاری‌که اوکرده عبارتست از بحث در احتجاجات کسانی‌که خواستار ارتباط واجب «حقیقی» درطبیعت بودند، یا قائل بودند به تضمین غیرقابل نقضی مبنی براینکه اجزاء مشاهده نشده‌آن به‌اجزاء مشاهده شده‌اش شباهت دارندیا بحکم فرض درپی‌یك زیر بنای مادی غیر قابل مشاهده‌یی در اینهمانی‌طبیعی بودند ، یا « خود » سادهٔ مستمر بی‌زمان غیر قابل مشاهده‌یی را « زیر » یا « درون » ذهن هر شخص میخواستند . هیوم ثابت کرد که این خواست یا نافهمیدن مطلوب‌بوده است ، یا طلب چیزی که منطقاً محالست . طی این بحث هیوم بر طریقی

که مفهوم علت فی‌الواقع در آن عمل می‌کند و هم‌چنین بر مفاهیم مرتبط اینهمانی مادی وشخصی وروابط قضایای تجربی ولمی نوری اصیل افکند؛ وبدین نحو بحثی عظیم درباره این موضوعات افتتاح کرد که پایان آن هنوز هم پدیدار نیست.

بخش هفتم : نتیجه این کتاب

...زیرا قبلا ثابت کردم که فهم، هنگامی که به تنهائی و برطبق کلی‌ترین اصول خود عمل کند ، بالکل خود را سرنگون می‌سازد و کوچکترین دلیلی را در هیچ قضیه‌یی اعم از فلسفی یا مربوط به‌زندگی عمومی رها نمی‌کند .ما خودرا از این شکاکیت کلی فقط بوسیلهٔ خصیصهٔ عجیب و ظاهراً کم ارزش تخیل نجات میبخشیم ،که به وسیله‌آن با اشکال به مرآی بعید اشیاء وارد می‌شویم‌و نمی‌توانیم آنها را با همان تأثر محسوسی که ازمرائی آسانتر وطبیعی‌تر داریم؛ همراهی کنیم . بنابراین آیا این را حکم کلی قرار دهیم که‌هیچ استدلال‌مفصل یا معتدلی را هرگز نمی‌توان دریافت داشت؟ نتائج چنین اصلی‌را خوب مورد دقت قرار دهیم . با این وسیله علم و فلسفه رابالتمام قطع می‌کنیم. فقط بریك کیفیت خاص نیروی تخیل پیش می‌رویم ، وبه وسیله تساوی استدلال باید تمامی آنها را شمول بخشم : وصریحاً باخود نقیضه گوئی می‌کنیم زیرا این حکم باید مؤسس باشد بریك استدلال قبلی ... بنابراین میان این اشکالات کدام طرف را می‌گیریم ؟ اگر این اصل را بپذیریم و تمامی استدلالات معتدل‌را ردکنیم، دچارآشکارترین بطلان‌ها خواهیم‌شد . اگرآنرا به سوداین‌استدلالات ردکنیم فهم بشری رابالکل واژگون ساخته‌ایم . بنابراین هیچ اختیاری برای ما نمانده است مگر بین‌استدلالی کذب وهیچ محض.من درحد خود نمی‌دانم‌در مورد فعلی چه بایدکرد . فقط می‌توانم آنچه معمولا انجام می‌شودمشاهده کنم. وآن عبارتست از اینکه این اشکال راکمتر متوجه شده‌اند یا هرگز دربارهٔ آن نیندیشیده‌اند ، وحتی‌آنجاکه یکبار در ذهن حاضر بوده است بسرعت‌فراموش می‌شود وتنها تأثری ناچیز باقی می‌گذارد .نفوذ انعکاسات بسیار لطیف درما هیچ یا اندك است . معهذا ما این امر راکه‌آنها نباید هیچ نفوذی داشته‌باشند

متقرر نمی‌کنیم و نمی‌توانیم هم بکنیم زیرا چنین قاعده‌یی متضمن تضاد فاحش است .

اما معنی این گفته که نفوذ انعکاسات بسیار لطیف و مابعدالطبیعی در ماهیچ یا اندك است ، چیست ؟ این عقیده را هیچ نمی‌توانم مسترد دارم یا به سائق احساس و تجربه فعلی خود محکوم کنم . مرآی شدید این تناقضات و نقائص چندگانه در استدلال بشری چنان در من اثر کرده و مغز مرا گرم کرده است که حاضرم تمامی اعتقاد و استدلال را ردکنم و هیچ عقیده‌یی را محتمل‌تر از عقیده دیگری نبینم . کجا هستم یا چه‌ام؟ وجودخودرا ازچه عللی اتخاذ میکنم، و به‌چه وضعی بازخواهم گشت؟ لطف که را باید جلب کنم و ازخشم که بهراسم چه موجوداتی مرا احاطه کرده‌اند و برچه کسی نفوذی دارم ، یاچه کسانی برمن نفوذ دارند؟ تمام این سؤالات مرا مبهوت کرده‌اند و خود در اندوه‌آورترین کیفیات قابل تصور می‌انگارم که ظلمتی عمیق مرا دربرگرفته و من ازاستفاده از اعضاء وقوای خود محروم‌مانده‌ام .

خوشبختانه چنین روی داده است که چون خرد نمی‌تواند این ابرها را برطرف‌سازد، خود طبیعت‌برای این‌کارکافی است، و مرا از این مالیخولیا و هذیان فلسفی شفا می‌بخشد یا باراحت بخشیدن به‌این تمایل ذهن یا بانوعی مشغولیت و تأثر منتعش حواس که‌تمامی این توهمات رابرطرف می‌سازند ناهار میخورم ، نردمی‌بازم ،مکالمه می‌کنم و بادوستان خود بسیار خوشم ؛ وهنگامی که پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی برسر این تأملات باز میگردم ،چنان سرد و گرفته و مضحك مینمایند که دیگر رغبت غور بیشتری در آنها را نـدارم .

بنابراین دراینجامی‌بینم که مطلقاً و واجباً مصمم به‌زندگی کردن‌وسخن گفتن‌وعمل کردن هستم‌مانند دیگر مردم در امور معمول زندگی . امابا اینکه رغبت طبیعی من وجهت‌ومسیرعواطف وروحیات جوانی‌من‌مرا به اعتقاد بلیدبه احکام کلی‌جهـان وامیدارند، بازهم‌آن بقایای تمایل‌سابق‌خود را احساس‌می‌کنم

که حاضرم تمامی کتب و نوشته‌های خود رادرآتش افکنم وهرگز لذات‌زندگی را بخاطر استدلال وفلسفه طرد نکنم . زیرا درآن لحظهٔ سودائی که اکنون برمن‌چیره است ، احساسات‌من‌چنین است . میتوانم بلکه حتماً باید به‌جریان طبیعت تسلیم شوم و اینکار را با انقیاد حواس و فهم خود انجام دهم ، ودراین انقیادکورانه باکمالی هرچه بیشتر تمایل و اصول شکاکیت‌خودراثابت‌می‌کنم. اما آیا چنین برمی‌آیدکه باید برضد جریان طبیعت تلاش کنم که مرا بسوی تن‌آسائی وشادکامی رهنمون‌است ؛که تا حدی خود را از بازرگانی‌ومعاشرت با مردم ،که‌چنین دلپذیر است ، دور بگیرم؛ که‌هربارکه نتوانم خودرادربارهٔ پذیرفتنی بودن‌چنین کارمتعبی‌خشنودسازم، مغز خودرابامطالب دقیق وسفسطه‌ها شکنجه دهم، وهیچ دل‌خوشی به‌آینده‌یی‌برای رسیدن حقیقت ویقین به‌وسیله‌آن نداشته باشم ؛ چه تعهداتی برعهده دارم که ناگزیر باید بدینگونه از وقت سوءاستفاده‌کنم ؛ وچنین‌کاری چه سودی خواهد داشت ، چه برای خدمت‌مردم باشد وچه برای‌حفظ منافع‌خصوصی خودم ؛ نه : اگر باید ابله باشم مانندتمام کسانی‌که درچیزی بیقین استدلال می‌کنند یا بدان معتقدند ، ابلهی‌های من دست‌کم طبیعی و مقبول خواهند بود. درآنصورت هرجا برضدتمایل خودتلاش کنم دلیل مقنعی برای مقاومت خود خواهم داشت . ودیگر بیش ازاین‌دراین انزواهای‌وحشت‌انگیز ومعابرخشن ،که‌تاکنون گرفتارآنها بوده‌ام،سرگردان نخواهم شد .

ملحقه به‌رساله

امیدهائی به‌دل راه داده بودم‌که هراندازه فرضیه‌های ما دربارهٔ جهان معقول ناقص باشد ، از تناقضات و بطلان‌های ظاهراً ملازم با توضیحات خرد بشری از جهان مادی‌آزاد است. اما با تجدید نظر دقیق در بخش مربوط به اینهمانی شخصی خود را در چنان پیچ و خمی گرفتار یافتم که باید اعتراف کنم نه راه تصحیح عقاید سابق خود را میدانم و نه طریق نجات آنها را از تناقض . اگر این دلیل‌کلی مقنعی برای شکاکیت نباشد لااقل دلیلی‌کافی است

(اگر بالفعل دلائل متعدد دیگری نمی‌داشتم) تا در تمامی تصمیمات خودعدم اطمینان و خضوع را حفظ کنم . پس احتجاجات هردوطرف را مطرح خواهم کرد وکار را باآن احتجاجاتی آغازمی کنم که مرا واداشتند اینهمانی وسادگی خاص وقطعی «خود» یا وجود متفکر را انکارکنم .

هنگامی که ما درباره «خود» یا نفس سخن میگوئیم، باید صورتی داشته باشیم ملاصق با این دو اصطلاح ، ورنه رویهمرفته نامفهوم هستند . هر صورتی از تأثرات سابق مأخوذ است وماهیچ تأثری از «خود» یا نفس به‌عنوان چیزی ساده و منفرد نداریم . بنابراین به این مفهوم هیچ صورتی ازآنها نداریم .

هرچیزکه مشخص است قابل تشخیص است وهرچیزکه قابل تشخیص است به وسیلهٔ اندیشه یا تخیل انفکاك پذیرست . تمامی ادراکات مشخص هستند . بنابراین قابل تشخیص و انفکاك هستند و می‌توان آنها را موجود منفك تصور کرد، و می‌توانند بالانفکاك موجود باشند بدون تناقض یا بطلان.

هنگامی که من این میز وآن لولهٔ چراغ را نگاه می‌کنم، جزادراکات خاص که ما هیتاً ، نظیر ادراکات دیگر ما هستند ، چیزی برمن حاضر نیست. این مکتب فیلسوفان است . اما این میزکه برمن حاضرست و آن لولهٔ چراغ ممکنست بالانفکاك موجود باشند و بالانفکاك موجودند . این مکتب عوام است ومتضمن هیچ تناقضی نیست. بنابراین دربسط این مکتب به تمامی ادراکات، هیچ تناقضی نیست .

بطورکلی استدلال ذیل رضایتبخش مینماید . کلیهٔ صور از ادراکات سابقه عاریه شده‌اند. بنابراین صور ما از اشیاء از آن منبع مأخوذند. در نتیجه هیچ قضیه‌یی نمی‌تواند درمورد اشیاء مفهوم یا موافق باشدکه نسبت به‌ادراکات چنان نباشد . اما قول به وجود اشیاء مشخص و مستقل ، بدون گوهر ساده مشترك یا موضوع ذاتیت، مفهوم و موافق است لذا این قضیه هرگز نمی‌تواند نسبت بـه ادراکات باطل باشد .

چون من بازتابش خود را به «خود» متوجه سازم هرگز نمی‌توانم این

«خود» را بدون یك یا چند ادراك درك كنم ؛ و نمی‌توانم هیچ چیز را جز ادراکات درك كنم . بنابراین تلفیق و تألیف اینها است که «خود» را تشکیل می‌دهـد .

می‌توانیم وجودمتفکری‌را تصور کنیم که ادراکهای متعدد یا معدودداشته باشد . فرض کنیم که ذهن به‌زندگی‌بی پست‌تر از زندگی صدف تقلیل یابد . فرض کنیم که فقط یك ادراك داشته باشد: تشنگی یا گرسنگی . ذهن‌را درچنان وضعی در نظر بگیریم . آیا چیزی جز همان ادراك تصور می‌کنید ؟ آیا هیچ مفهومی از «خود» یا «نفس» دارید ؟ اگر ندارید اضافهٔ ادراکات‌دیگرهرگز نمی‌تواند آن مفهوم را به‌شما بدهد .

اضمحلالی که برخی‌مردم تصور می‌کنند پس از مرگ می‌آید و بالکل این «خود» را نابود می‌کند، چیزی نیست جزانقضای تمامی‌ادراکات‌خاصی: مهر وکین ، رنج ولذت ، فکروحس . لذا اینها باید با «خود»همسان‌باشند؛ زیراکه یکی نمی‌تواند پس از دیگری‌زنده بماند .

آیا«خود» همان ذات‌است ؟ اگر همان باشدآن سؤال چگونه‌می‌تواند در بارهٔ بقای «خود» تحت تغییر ذات مطرح‌شود ؟ اگر متمایز باشند ، فرق بین‌آنها چیست ؟ من درحد خود ، هنگامی که‌آن‌دومشخص از ادراکات‌خاص تصور شده باشند ، مفهومی از هیچیك ندارم .

فیلسوفان بتدریج با این اصل همنوا شده‌اند که ما هیچ صورتی از یك گوهر خارجی مشخص ازکیفیات خاص نداریم . این باید راه را برای اصل مشابهی در بارهٔ ذهن هموارکند ، که ما هیچ مفهومی ازآن نداریم که مشخص از ادراکات خاص باشند .

ظاهراً تا اینجا دلیل کافی داشتم . اما پس ازآنکه کلیهٔ ادراکات‌خاص خود را رها کردم ، هنگامی که به توضیح اصل ارتباطی می‌پردازم که آنها را بیکدیگر می‌پیوندد و ما را وا میدارد که سادگی و اینهمانی واقعی به

آنها نسبت دهیم، احساس می‌کنم که شرح من بسیار ناقص است و هیچ چیز جز بینهٔ ظاهری استدلال سابق نمی‌تواند مرا مجبور به قبول آن کند. اگر ادراکات وجودهای مشخص هستند تنها با ارتباط با یکدیگر، کل را تشکیل می‌دهند. اما هیچ ارتباطاتی بین وجودهای مشخص هرگز به‌وسیلهٔ فهم بشری قابل کشف نیست. ما فقط ارتباطی یا تعمیمی از اندیشه را حس می‌کنیم که از یك موضوع به موضوع دیگر بگذرد. بنابر این چنین برمی‌آید که فکر به تنهائی اینهمانی شخصی را بیابد، هنگامی که در بارهٔ سلسلهٔ ادراکات گذشته که ذهن‌را تشکیل می‌دهند، تأمل می‌کند؛ صور آنها مرتبط بایکدیگر حس می‌شوند وطبعاً یکدیگر را پیش می‌دهند. هر اندازه هم که این نتیجه فوق‌العاده بنماید، نباید اسباب تعجب ما شود. غالب فیلسوفان ظاهراً به‌این گمان متمایلند که اینهمانی شخصی از استشعار ناشی می‌شود. و استشعارچیزی نیست مگر اندیشه یا ادراك باز تافته. بنابر این فلسفهٔ فعلی تا اینجا جنبه امید بخشی دارد. اما تمامی امیدهای من هنگام توضیح اصولی که ادراك متوالی ما را در اندیشه یا استشعار ما متحد می‌سازند، ازمیان‌میروند. هیچ فرضیه‌یی را نمی‌توانم کشف کنم که در این باب مرا راضی کند.

بطور خلاصه دواصل هست که نمی‌توانم آنها را بایکدیگر موافق سازم ونیز طرد هیچیك ازآنهادر قدرت‌من نیست؛ یکی‌آنکه کلیهٔ ادراکات‌مشخص ما وجودهای مشخص هستند و دیگر آنکه ذهن هرگز ارتباط حقیقی میان وجودهای مشخص را درك نمی‌کند. اگرادراکات ما یا درچیزی ساده ومنفرد و ذاتی میبود یا ذهن ارتباط حقیقی میان‌آنها رادرك‌می‌کرد، هیچ اشکالی در این قضیه نبود. من در حد خود باید به مزیت یك تن شکاك ملتجی شوم و اعتراف کنم که این اشکال برای فهم من بس مشکل است. مع‌الوصف ادعا نمی‌کنم که مطلقاً چیرگی ناپذیر است. شاید دیگران یا خود من پس از تفکرات بالغ‌تری بتوانیم فرضی کشف کنیم که‌آن دو متضاد را متوافق سازد.]

فصل ۵

طامس راید

زندگی طامس راید بکلی فاقد واقعه بود. حرفهٔ او خاص زمان و کشور ومحیط اوست: در ۱۷۰۷ به‌دنیا آمد، درسن ۲۷ سالگی کشیش کلیسای اسکاتلند شد. درآبردین‌فلسفه تدریس میکرد و به عنوان استاد فلسفهٔ اخلاقی در ۱۷۶۴ درگلاسکو جانشین آدم اسمیت‌شد. معروفترین اثر او، رسالاتی در قوای عقلانی انسان، هنگامی که ۷۵ سال داشت منتشر شد. در سال ۱۷۹۶ مرد.

اهمیت‌عمدهٔ نظریات فلسفی راید در سعی گستاخانهٔ اوست برای اعادهٔ نظریهٔ شعور عام دربارهٔ دنیای خارج در مقابل تناقضات وحشت آور بارکلی و هیوم. باوجود مساعی لاك برای رهائی ازحلقهٔجادوئی «صور» خود اوکه‌هر ناظرمنفردی درآن محبوس‌است؛ باوجوداحتجاجات‌مکرربارکلی مبنی‌براینکه نظریات او با نظریات مردم عادی یکی است، «صور» او همان است‌که‌معمولا «اشیاء» خوانده می‌شود؛ که این‌اونیست، «بلکه‌فیزیك دانانندکه‌با اجزاء غیر مرئی و فعالیتهای‌اسرارآمیز خود باخصائص غیر محسوس‌آنها مسئول‌اختراع عالم عجیب و غیرقابل فهم ودوراز دنیای مألوف هستند؛ و علی‌رغم تأیید نیمه صمیمانهٔ هیوم مبنی براینکه جستجوی‌واقعیت محکم «در آن سوی» «تأثرات» حسی و«صور» که همان «تأثرات» فاسد شده‌اند فاقد معنی است؛ باوجودهمهٔ اینها البته تمایل غیر قابل انکاری در این اصالت نمود واضح وآشکار به سوی

فلسفهٔ مابعدالطبیعی متکی به نفس موجود است . بموجب این دید هیچ وجودی نیست مگر در استشعار ناظر وجهان محکم «عینی» برای آن ساخته شده است که در تجربهٔ «ذاتی» جریانات خاص استشعار ذوب شود که بین خود جمیع مایکون را شاملند .

راید سعی‌دارد این گره را با این استدلال قطع کند : بارکلی‌در این ادعا برحق بودکه‌حسیات هرآینه‌ذاتی محض‌اند و اصوات و بویها و مزه‌ها و حسیات رنگ فقط درشنیده شدن یا بوئیده شدن یا دیده شدن وجود دارند ، همچنانکه درد فقط درحسیات درد موجود است وچیزهای طبیعی‌که نتوانندبو کنند یا بنگرند البته چنان حسیاتی ندارند ، همچنانکه نمی‌توانند دردراحس کنند . اما از اینجا بهیچوجه لازم نمی‌آید که هیچ‌گونه اشیاء مادی موجود نباشند و غالباً همان‌کیفیات را واجد باشندکه ما میگوئیم ، بشرط‌آنکه‌دچار وهمیات نشده باشیم . البته‌ما این‌کیفیات را باحواس‌خود درنمی‌یابیم (حسیات شخصی و ذاتی‌هستند) بلکه‌آنها را درك می‌کنیم و حس‌کردن آنها مورد درك کردن‌آنهاست وهمراه‌آن روی می‌دهد و ما به‌زبان معمولی زحمت تمییز آنرا از حس‌کردن نمی‌دهیم : زیراکه این تمییز فقط موردعلاقهٔ فیلسوفان است . راید با این‌نظریه می‌تواند مدعی شودکه پدر «رئالیسم» انگلیسی (و درحقیقت انگلیسی ـ آمریکائی) است. مکتب اسکاتلندی یا «شعورعام» که از او آغاز می‌شودآن اقتراب را بطور نیمه واضحی عرضه داشته است که بطور عمده در آثار ج . ا . مور و پیروان او به صورت اصرار دربی‌معنی بودن لغاتی نظیر «معرفت» و «آشنائی» (درصورتی‌که بطور صحیح نسبت به آشناترین واقعیات عینی‌زندگی مابکارنروند) درآمد : مادرفضائی‌زندگی می‌کنیم که«صندلی»های سه بعدی‌داردکه ما میشناسیم و میدانیم گاهگاه روی‌آنها می‌نشینیم و میدانیم‌که بدنهای ما هرگز هزاران میل برفراز زمین بالانرفته‌اند ، وغیره.زیرا انکار این به‌سود ملاحظه فرضی همان انکار مقدماتی است‌که‌کلیهٔ اندیشه درباره‌جهان خارجی باید بر آنها متکی باشد و آن پایه‌های مشترك اعتقادات علمی یا

شعوری است ـ یعنی این مفهوم که جهان خارجی موضوعات عمومی وجوددارد که می‌تواند مورد بحث قرار گیرد وعلائم‌ما اعم از اینکه الفاظ یا تصاویر باشند اشاره به‌آنها هستند و فقط همانها هستند که ارتباط را ممکن می‌سازند چنین معتقدند که رد یا شك در این ، ادعای عدم اعتقاد به احکامی است که بایدهمگی ناگزیر ازآنها شروع کنیم و درصورتی که نخواهیم احتجاجات ما محکوم به جنون گردد بهمان‌ها ختم کنیم . زیرا اندیشهٔ نقدی می‌تواند صور را روشن کند ، آنها را از نو ترتیب وتنظیم دهد انواع مصارف آنها را طبقه‌بندی کند و آشفتگی‌ها و سفسطه‌ها را برطرف سازد اما نمی‌تواند بخودی‌خود دربارهٔ عالم اطلاعاتی بدست بدهد که معلومات اساسی تجربهٔ مستقیم بشری را باطل کند یا تغییر دهد . برای این مکتب اصلی در فلسفه معاصر رایدنخستین ضربهٔ مؤثر را فرود آورد .

قسمتهای زیراز رساله‌یی در قوای عقلانی انسان (رساله دوم) نقل شده است .

فصل چهارم: تأملاتی دربارهٔ نظریهٔ عمومی صور

...هنگامی که آفتاب یا ماه را می‌بینیم شك نداریم که این‌اشیائی که ما بلافاصله می‌بینیم‌ازما و نیز از یکدیگر بسیار دور هستند . اندك شکی‌نداریم که این‌آفتاب و ماه است که خدا چند هزار سال پیش‌آفریده است و ازآن زمان تاکنون به اجرای گردش خود در آسمانها ادامه داده‌اند . اما چقدر تعجب می‌کنیم هنگامی که فیلسوف به ما می‌گوید دراینهمه اشتباه‌کرده بودیم ، که‌ماه و خورشیدی که می‌بینیم‌آنطور که تصور می‌کنیم‌هزاران میل از ما وازیکدیگر فاصله‌ندارند، بلکه در اذهان خود ما هستند وپیش ازآنکه ماآنها را ببینیم‌هیچ وجودی نداشتند و هنگامی که‌آنها را درك نکنیم و در فکرشان نباشیم دیگر وجود نخواهند داشت ، زیرا موضوعاتی که ما درك می‌کنیم تنها معانی‌موجود در اذهان خود ما هستند و نمی‌توانند یك لحظه بیش از آنچه مادر فکر آنها

هستیم وجود داشته باشند !

اگر یك مرد ساده وفاقد تعلیمات فلسفی بتواند این اسرار را بشنود ، چقدر مضطرب خواهدشد. گوئی اورا به دنیائی جدید می‌آورند که هرچیزدر آن می‌بیند ومی‌چشد یا درك میکند،صورتی است- نوع گریزانی ازهستی که می‌تواند بوجود بیاورد یا بطرفةالعینی نابودکند .

پس ازاینکه ذهن تاحدی تألیف شد برای اوطبیعی‌خواهد بودکه ازمعلم خود بپرسد :آقالطفاً بفرمائیدکه‌آیا موجوداتی‌مادی ودائمی بنام‌خورشید وماه هستندکه بوجود خودادامه دهند اعم ازاینکه ما درفکرآنها باشیم یانباشیم؟...

فصل شانزدهم : درحسیات

...تقریباً تمامی‌ادراکات ماحسیات‌متقابلی‌دارندکه دائماًملازم‌آنهاهستند و بدان لحاظ بسیار مستعد مشتبه شدن باآنها هستند . همچنین ما نبایدانتظار داشته باشیم که‌احساس وادراك متقابل‌آن در زبان معمول تمییزداده‌شوند،زیرا مقاصد زندگی عمومی مستلزم‌آن‌نیست . زبان برای تکلم‌عادی ساخته‌شده‌است و ما دلیلی نداریم‌که از آن انتظار تمییزاتی را داشته باشیم که مصرف عمومی ندارند . از اینجاچنین روی می‌دهدکه‌کیفیت درك شده وحس‌متقابل‌با آن‌درك غالباً به‌یك نام خوانده می‌شود .

این باعث می‌شود که اسامی غالب حسیات ما مبهم باشند و این ابهام موجب سرگردانی فیلسوفان شده است . لازم خواهد بود که مثالهائی برای تشریح تمییز بین‌حسیات وموارد درك خود بیاوریم .

هنگامی‌که من گلی را می‌بویم ، در این‌عمل هم‌حس هست هم درك .آن بوی خوش‌که در می‌یابم چون درحد خود وبدون رابطه‌یی با یك شیٔ خارجی ملاحظه شود ، صرفاً حسی است . به‌نحوی خاص برذهن اثر میکند؛ واین‌اثر ذهن را ممکنست بدون اندیشه‌گل یا شیٔ دیگری تصورکرد . این حس هیچ

چیز نمی‌تواند باشد مگر آنچه حس می‌کنیم هست . همانا ذات آن تشکیل‌شده است از حس شدن وهنگامی که حس نشود ، نیست . هیچ‌فرقی بین این‌احساس وحس‌کردن موجود نیست ـ هردویك چیز هستند . به این‌دلیل است که ماقبلا ملاحظه کردیم که در حسیات هیچ موضوعی متمایز ازآن‌عمل ذهن که به وسیله آن حس‌می‌شود نیست ـ و این در مورد تمامی حسیات‌صادق است .

بعداً به ادراکی می‌پردازیم که در بوئیدن گل داریم . ادراك همواره یك موضوع خارجی دارد و موضوع ادراك من در این‌قضیه آن کیفیت موجود در گل است که به‌وسیلهٔ شامه تشخیص می‌دهم . با مشاهده اینکه‌آن حس مطبوع هنگامی که نزدیك بودن گل برمیخیزد و چون گل دور شود آن‌حس نیز قطع میشود ، به‌حکم طبیعت خود ناگزیر چنین‌نتیجه میگیریم که کیفیت در گل‌هست که علت این‌حس میشود . این کیفیت موجود در گل ،موضوع ادراك‌شده‌است،وآن عمل ذهن‌من که به وسیله‌آن اعتقاد وعقیده‌به این کیفیتی‌دارم‌چیزیست که‌دراین قضیه درك میخوانم. اما اینجا باید متوجه‌شد که‌احساسی که من‌حس‌میکنم‌و کیفیت موجود در گل که‌درك می‌کنم ، هردو به‌یك‌نام خوانده می‌شوند . بوی گل‌نامی است که به هردو داده‌شده است : بدین نحو که این‌نام دومعنی دارد ، و تمییز معانی مختلف‌آن حیرت رابرطرف وبه مایاری می‌کند که جوابهای واضح و مشخصی به سؤالاتی بدهیم که فیلسوفان درباره‌آنها مباحثات‌بسیارکرده‌اند.

بدین نحواگر سؤال شودکه آیا بوی در گل است یا درذهنی که‌آنرا حس می‌کند ، جواب‌آشکار است : دوچیز مختلف هستندکه به وسیله بوی گل بیان می‌شوند . یکی‌آنچه در ذهن است ودر هیچ چیز نمی‌تواند باشد مگردر وجود حس‌کننده‌یی . وآن دیگر واقعاً وقطعاً در گل است . آن احساس‌که من حس می‌کنم در ذهن من است . ذهن آن وجودحس‌کننده است وچون گل‌حس کننده حس نیست ، درآن نه‌حس می‌تواند باشد نه‌چیزی شبیه حس . اما این احساس‌که درذهن من است به‌وسیلهٔ کیفیت خاصی در گل پدیده‌آمده است که با آن احساس همنام است ، نه بواسطه شباهت بلکه بواسطه تلازم مدام‌آنها .

کلیه‌آن اسامی‌که ما برای بویها و مزه‌ها و اصوات و درجات مختلف حرارت و برودت داریم، ابهام مشابهی‌دارند وآنچه در باره بوی گل گفتیم در موردآنها نیز مصداق دارد . اینهاهمه هم مبین‌حس هستند وهم‌مبین کیفیتی که وسیله‌آن حس درك می‌شود. آن‌علامت است و این چیزی‌که بآن علامت نموده شده. چون هردوبه حکم طبیعت ملتحقند. وچون مقاصد زندگی عموماً مستلزم آن‌نیست که‌آنها را در اندیشه ما از یکدیگر جداکند ، هردوبه‌یك نام‌خوانده می‌شوند و این ابهام در تمامی‌زبانها یافته می‌شود زیرادلیل‌آن برتمامی‌زبانها شمول دارد.]

فصل ۶

کوندیاك

... اتین بونودوکوندیاك نمونهٔ خاصی از آباء خدا ناشناس قرن هیجدهم بود . وی درسال ۱۷۱۵ متولد شد و وارد خدمت کلیسا گردید بدون آنکه اعتقادات مادیش ظاهراً او را ناآسوده سازد . زندگی او همان زندگی یك عالم‌فرانسوی درعصر روشنگری بودوی در سال ۱۷۸۰ مرد . آثار او تأثیری غالباً غیر مستقیم برطبیعت پرستی فرانسه و ـ اروپا ـ در قرن نوزدهم و بطور خاص در ادبیات و علوم عامه دارد که بسیار عظیمتر است از آنچه معمولا تصور می‌شود .

کوندیاك‌شاید برجسته‌ترین نمایندهٔ اصحاب «اصالت‌حس»فرانسوی‌باشد. وی‌که از پیروان سرسپرده‌لاك بود یقین داشت که تمام جریانات ذهنی را می‌توان به اجزاء اتمی تجزیه‌کردکه از واحدهای اساسی و تقلیل ناپذیرحس تشکیل شده باشند . برای‌اثبات‌این مدعاوی‌مثال‌مشهور مجسمهٔ«صاحب‌حواس» را بکار می‌برد . فرض می‌شدکه حواس ـ شامه و ذائقه و غیره ـ را به تدریج ویکایك به او میدادند . بدین طریق او می‌کوشد که جهان موجودات‌بشری‌را تدریجاً بسازد و ثابت‌کندکه هرچه درآنست بالکل قابل تجزیه به‌نتایج فعل فیزیکی حواس است در تأثیر متقابل‌عادی آنها بریکدیگر . یکی از اشکالات نظریهٔ اصلی لاك همانا ایضاح علت حکم بود ـ یعنی قدرت تأیید و انکاروباور کردن ونکردن وبطورکلی تأمل درباره معلومات به جای ثبت محض آنها ،

درحالی که بر لوح مجرد ومنفعلی که متصوراً ذهن است می بارند. اینگونه تجارب از قبیل انعکاس وحکم که ظاهراً مستلزم فعالیتهائی هستند از قبیل مقایسه وتمییز و طبقه بندی وغیره، در بادی امر ظاهراً با یك فیلم عکاسی که لوح مجرد ذهن به آن شبیه است، سازگار نیستند. کوندیاك سعی میکند شرح غیر کافی لاك را درباره «صور انعکاس» بوسیله ایضاح آنها به عنوان نتایج «توجه»، که به نظر او صرفاً حس دیگریست، بهبود بخشد. نمیتوان گفت که نظریه کوندیاك موفقیت آمیز بوده است، چنانکه هرکس زحمت خواندن بحثهای مربوط به این قسمت را در آثار کانت یا مندوبیران برخود هموار کند، خواهدید. توجه ومقایسه و اعتقاد و معرفت را نمیتوان با «حس محض» یکی دانست که به حکم فرض دریافت محض است ونمی تواند برخود محیط شود و انتخاب کند وبسنجد وردکند و نظریاتی از «مواد خام» جدانشده بسازد که بموجب فرض صرفاً همان چیزیست که خود آن هست. توالی حسیات را نمی توان تبدیل به حس توالی کرد. تمام کسانی که معرفت را باحس یا اعتقاد را با توالی معلومات اتمی یکی می دانند از کوندیاك تا کارناپ، با اشکالات مشابهی مواجه شده اند. اما تحلیل دقیق کوندیاك از حسیات واقعی که بیش از حدی که تا اینجا برای آن قائل شده بودند تجربهٔ مارا بوجود میآورد، وتأکید او نسبت به اهمیت عمده توجه، هنوزهم جالبند.

قسمت زیر از «رساله یی درباره حواس» (۱۷۸۴) نقل شده است.

[همینکه توجه دوگانه یی باشد مقایسه موجود میشود زیرا که توجه کردن به دوصورت ذهنی یا مقایسه آنها یکی است. مع الوصف شخص نمی تواند آنها را مقایسه کند بدون اینکه فرقی یا شباهتی بین آنها ببیند، ودیدن چنین رابطه یی همان حکم کردن است. بنابراین اعمال مقایسه وحکم چیزی نیستند مگر خود توجه: بدین طریق است که حس را متوالیاً مورد توجه ومقایسه وحکم قرار میدهیم.

موضوعات مورد مقایسه واجد روابط متعددی هستند: یا بواسطه تأثراتی که برما میگذارند خود بالکل مختلفند یا بواسطه آنکه تأثرات صرفاً ازحیث مقدار

تفاوت میکنند، یا بواسطه آنکه تأثرات هرچند خودمشابهند درهرموضوع به‌نحو دیگری ترکیب میشوند . دراین گونه موارد توجهی که ما به‌موضوعات منظور میداریم با دربرگرفتن تمام حسیاتی که آنها موجب‌میشوند آغاز می گردد. اما چون این توجه تاآن‌حد منقسم است ، مقایسات ما مبهم هستند ، روابطی که‌ما فقط درك میکنیم مغشوشند، و احکام ما ناقص وغیر مطمئن هستند . بدین سبب مجبور میشویم توجه‌خود را ازیك‌شیٔ بهشیٔ دیگر معطوف سازیم‌وکیفیات آنها را جداگانه درنظرگیریم. مثلاپس‌ازحکم کردن در رنگ آنهادرشکل آنهاحکم میکنیم وپس ازآن‌در اندازه آنها . وچون بدین‌طریق تمام‌حسیاتی‌راکه اشیاءدر ما پدید می‌آورند طی کردیم به وسیلهٔ توالی مقایسات و احکام روابطی‌راکه‌بین اشیاء پدید می‌آیند ، کشف می‌کنیم . نتیجه این احکام عبارتست ازصورتی که ماازهرشیٔ تشکیل می‌دهیم .توجهی که بدین‌نحو معطوف می گردد مانند شعاع نوری است که از یك جسم به جسم دیگری‌تافته است تاهردورا روشن کند ومن این را بازتابش (انعکاس) می‌نامم . بدین‌نحو احساس‌پس ازآنکه توجه‌ومقایسه وحکم شد با بازتابش شدن خاتمه‌می‌پذیرد.]

فصل ۷

لامتری

ژولین اوفره دولامتری در سال ۱۷۰۹ متولد شد . حرفهٔ او طبابت بود و از خوان فردریك کبیر پروس برخوردار بود و با دو کتاب خود بنام انسان‌ماشین و انسان‌گیاه شهرت فضیحت آمیزی بدست آورد . وی در ۴۱ سالگی ، تقریباً در جوانی ، مرد . کتابهای او نخستین مقامات شکوفان در اصالت رفتار هستند که طبق آنها هر خصیصه و عمل بشری را می‌توان کاملا با توضیح مکانیکی محض بیان کرد . علل «ثانوی» آن‌هائی هستندکه باب مطالعه آنها برما مفتوح است . علل «اولی» علل نهائی خفی هستند که به وسیله آنها خدا یا طبیعت عمل می‌کند ـ و اینها برای دولامتری اختلافاتی هستندنظیر «بالها»ی مابعدالطبیعی که بشر بیهوده کوشیده‌است باآنها برفراز راه دشوار و جستجوهای تجربی شکیبایانه پرواز کند . هنگامی که شاگرد او کابانیس پزشك بعداً اعلام کردکه مغز اندیشه ترشح می‌کند بهمان نحو که جگر زردآب ترشح می‌کند ومانند دکترواتسن درزمان خودمامعتقدشدکه شخص می‌تواند توضیح جامعی از زندگی فکری واخلاقی به‌مفاهیم فیزیوشیمی به دست دهد ، طرز اقتراب او نمودار اوج روش‌لامتری بود.

(انسان‌ماشین(۱۷۴۸)

انسان ماشینی است چنان ترکیب شده که در ابتدا تشکیل صورت

واضحی از آن محالست و بالنتیجه تعـریف کـردن آن غیـر ممکنست . بهمین علت تحقیقـات لمی بزرگترین فیلسوفان ، یعنی سعی آنان در پرواز بـابال عقل ، بیهوده بوده است. بنابراین فقط بطریق انی یا به وسیله‌جستجو برای کشف روح از طریق ارکان بدن است که شخص می‌تواند به حد اکثر احتمال ممکن در این موضوع دست یابد ،اما البته نمی گویم که می‌تواند نفس ماهیت بشر را بابرهان ارائه کند .

پس بیائید براین‌عصای تجربه‌تکیه کنیم وتاریخ‌عقاید بی‌سودفیلسوفان‌را بدوراندازیم .کوربودن و درعین حال اعتقاد به اینکه‌شخص‌می‌تواندازاین‌عصا بی‌نیاز باشد ، حداعلای کوری است . انسان معاصر چقدر حق داردکه‌بگوید فقط غرور است‌که عاجز می‌ماند از استخراج همان نتایجی‌که اولی مـأخوذ می‌دارد از علل ثانیه ! شخص می‌تواند و باید نبوغهای لطیف دکارت‌ها و مالبرانشها و لایب‌نیتزها و غیره را ستایش کند ، حتی زحمات بسیار بیهوده آنانرا ؛ اما مـن از شما میپرسم ثمر آن زحمات و آنهمه تفکرات عمیـق و تمامی آثار ایشان کجاست ؟ پس بیائید بنگریم نه بدانچه مردم اندیشیده‌اند بـلکه بدانچه شخص محتـاج است بیندیشد اگربخواهد به‌زندگی آرامش و صلح دست یابد .

بنابراین روح یك علامت‌میان تهی است که‌کسی تصوری ازآن ندارد و ذهن سالم فقط برای ارائه عامل تفکر درما می‌تواند آن‌رابکار برد. باداشتن حداقل اصل حرکت ، اجسام جاندارآنچه راکه برای حرکت‌کردن و حس کردن ودرك‌کردن وتکرارکردن ورفتارکردن احتیاج دارند، وبطور خلاصه تمام‌مایحتاج‌جسمی خودرا، ونیز نیازمندیهای‌فکری خودرا، که برآن‌مایحتاج متکی است ،واجد خواهندشد.]

فصل ۸

یوهان گئورگ هامان

تااواسط قرن ، پیروزی فلسفهٔ اصالت تجربه انگلستان مسلم می‌نمود بخصوص فلسفه مادیت منتظم کـه « فیلوزوف »های فرانسوی از آن گـرفته بودنـد و بهوسیلهٔ آن برترین ایشان و بخصوص نویسندگان دائرةالمعارف بزرگ که بهوسیله دیده‌رو و دالامبر انتشار یافت ، به نحوی توفیق‌آمیز بیخ نظامات مابعدالطبیعی و سیاسی و اخلاقی نظم مستقر را می‌کندند . توجه بدین نکته جالب است که در حدود همین اوقات عکس‌العملی نسبت به این حال در آلمان آغاز یافت . جریان عمده اندیشهٔ فلسفی در آن کشور ـ که ازلایب نیتز اشتقاق یافته و به وسیله مکتب تحققی فرانسه تقویت گردیده بوداز هیچ نقطهٔ دیگری در مغرب زمین در روشنگری و بشردوستی و تعقل و خوشبینی دست کم نداشت . اما اندك اندك آوازهای مخالف برخاست : احساسات تحقیر شدهٔ آلمانها برضد خدا شناسی یا خداناشناسی مهین شهری ومواساتی وعلمی ومادی فرانسه بتدریج برخاست و مفهوم اهمیت اختلافات غیر قابل تعمق وتحلیل ناپذیر و کـیفی بی‌نظیر بودن افرادوسنن ورسوم ـ وبعداً نژاد وزبان وکلیساهاوملل ـ رادرمقابل آن عرضه کرد . آنان (متفکران) ارزش اعلای این عوامل را اعلام داشتند : ادراك وجدانی ، نیروی تخیـل ، حس تاریخی ، مرآی رسول یا مورخ الهام یافته یا شاعر یا هنرمند ،اشراق ناگهانی نبوغ ، حکمت کهن سنن یا مردم عامی ـ موجوداتی که از زیادی منطق یا خرد پیراسته متأثر نشده بودند ـ وخردمندان

سادهٔ روستائی با نغمه پردازان ملهم ملت . این‌عقاید و افکارکه برخی از آنها در آثار روسو و برك Burke به صور اخلاقی و سیاسی بیان شدند تدوین مابعدالطبیعی خود را در آثار متفکرین رمانتیك آلمانی بدست آوردند که عبارت باشند از هردر Herder ، فیخته ، برادران شلگل Schlegel شلینگ و تا حدی هگل . میان اسلاف ایشان از همه جالبتر یوهان گئورگ هامان‌بودکه «جادوگرشمال» خوانده شد.او متفکری منزوی وتك زی بودکه به‌عرفان و تصوف تمایل داشت ، دوست و درعین حال یکی از تندزبان‌ترین مخالفان‌کانت‌بود،اماامروز موجودی‌است ازیاد رفته. وی‌به سال ۱۷۳۰متولد و در ۱۷۸۸ مرد و تمامی عمررا در فقر وبی توجهی ابناء زمان بسر برد .اما این بی‌توجهی به‌حق نبود زیرا وی مردی بود صاحب عقاید اصیل که اهمیت آن‌هاتنها درزمان ماآشکارگردیده‌است . نظریات اومخلوطی عجیب‌ازپارسائی توهمی واصالت تجربهٔ شکاکی است‌که سخت تحت تأثیر حملات هیوم‌براصالت تعقل قرارگرفته است.هامان معتقد بودکه بین قضایای بدیهی منطق و ریاضیات و اظهارات واقعی‌که مبین‌حقایقی دربارهٔ جهان هستند، هیچ پلی موجودنیست. کلیه مساعی‌که در راه اثبات حقائق واقعی خواه در باره وجود خدا خواه نامیرائی روح یامبادی و ساختمان عالم، چه از جانب پیروان طامس‌آکویناس بعمل‌آمده باشدوچه ازطرف پیروان‌دکارت یالایب‌نیتز یاوولف ، به نظرهامان توهم یاوه‌یی است . امادرحالی‌که‌هیوم در اینمورد به‌احتمالاتی اکتفاء می‌کند که«طبیعت» تمام‌عقول سالم ومتعادل رابه‌سوی‌آن سوق می‌دهد ، هامان دست‌به دامن ایمان میگردد :

[به وجود خودما و وجود اشیاء بیرون از ما بایداعتقاد داشت ، وبهیچ طریق دیگر نمیتوان‌آنها را معلوم ساخت .]

در برهامان ، اعتقاد چنین صورتی داشت : ایمان مطلق بـه کـتاب مقدس و تفسیر عرفانی از حقیقت مکشوف و عـدم اعتقاد حاد نسبت بـه عقل استدلال کننده کـه تمییزات اصطناعـی از کـل طبیعت و تجـربهٔ معطی (به صیغهٔ مفعول) بـه نیروی تصور وجـدانی استخراج میکند ؛ مخصوصاً نفرت از منظومه هـای بعدالطبیعی و علمی کـه قوالب پاکیزه اما توهمی به وجود میآورند وآن را بهعنوان واقعیتجلوه میدهند وبدان وسیلهمشکلات مجعول ایجاد میکنندکه بعلت مؤسس بودن برسفسطه لاینحل است . هامان‌در قرن خود مردیکهتاز ومخاصمروحیهٔقرن استونسبت به پیروزیهایآن‌نظری تحقیرآمیزدارد.اوحلقهٔ واسط است بین اصحاب پندارمتصوف نظیرآکهارد و بوهمه از یك طرف و متفکرین رمانتیكضد تعقل نظیر هردر ، شلینگ، کیرـ کهگارد ، برگسون وپیروان اگزیستانسیالیست ایشان در دویست سال بعد از طرف دیگر . آثار مظلم هامان نیز نظیرآثار جیام باتیستا ویکوکه نیم قرن پیش از او و بقول گوته بسیاربه او شبیه بود ، غالباً لمعاتی از درون‌بینی‌بسیار اعلی و جالب باخود دارد . بزرگترین‌کشف اوآنستکه زبـان و اندیشه دو جریان نیستندبلکه یکیهستند ؛کهزبان(یاسایر صور علائمتبیینی ـ نظیرعبادت دینی وعادات اجتماعی و غیره) مستقیماً روح درونی افراد وجوامع را منتقل میسازد ؛که ما اول «صور» را تشکیل نمیدهیم (یا دریافت نمیکنیم) تا سپس آنها را بجامهٔ الفاظ درآوریم، بلکه فکرکردن عبارتست از بکار بردن رمزها (یا علائم) ـ تصاویر یا زبان ـ وبنابراین فیلسوفانیکه فکر میکنندبهمطالعه تصورات یاصور یا مقولات واقعیت اشتغال دارند ، درواقع مشغول مطالعهوسیله بیان‌بشری هستندـکه زبان باشدـکه درآن واحد مرکوب عقائد مردمعالم و خود ایشان است و جزء لایتجزای آن جهانی است که از طرق تجربه شدن یا به اندیشه درآمدن خود انفکاك ناپذیر است . اشکالات ما از این واقعیت ناشی میشوند که « فیلسوفان همواره حقیقت را طلاق گفتهاند از این حیث که آنچه را طبیعت بهم پیوسته است جدا کردهاند و بالعکس . »

و نیز :

[فلسفهٔما بعدالطبیعی علائم واژه‌ها وصوربیان دانش تجربی مارا به‌صورت هیروگلیف محض و انواع روابط آرمانی به‌غلط بکار میرود وبه‌وسیله این‌خبط دانشمندانه استقامت وزبان را به‌صورت چیزی غیر ثابت وغیر مشخص = x در می‌آورد ، چنانکه دیگر از آن هیچ نمیماند مگر بانگ باد یا حد اکثر یك توهم‌جادوئی ، یا همچنانکه هلویسیوس خردمند می‌گوید ، طلسم وسبحه اعتقاد متعالی و خرافی به موجود متعقل وکیسه‌ها وشعارهای میان ـ تهی آن .]

صور و اشیاء فقط درمتون متحقق خود ، یعنی به نحوی که در اندیشه روی میدهند، میتوانند وبایدمورد مطالعه قرارگیرند یعنی‌بوسیلهٔ زبان‌به‌نحوی که توسط افراد بشر بکار میرود ؛ در غیر اینصورت به غلط فهمیده و مغلوط خواهند شد :

[کجاست الههٔ الهام‌که نظیرآتش زرگریاصابون‌گازران مصرف طبیعی انتزاعات‌را از مصرف غیر طبیعی آنها بزداید‌که به وسیله‌آن تصورات ما از اشیاء همانطورکه نام خالق به مضیقه افتاده است و نسبت بدان‌کفر میگویند ، مثله شده است .]

هیچ وسیلهٔ کشفی که خرد نام داشته باشد وجود ندارد ، حال ارسطو یالایب نیتز هرچه میخواهند بگویند :

[سخنان‌بیهوده درباره‌خرد بادهواست؛ آلت ومعیارخرد همانا زبان‌است. برای من‌مسأله این‌نیست‌که‌خرد چیست؟ بلکه این است‌که :زبان‌چیست؟

و به گمان من این است اساس تمام حجت‌های نادرست و تسمیه‌های غلط که شخص گناه‌آنرا بگردن خرد میاندازد و از اینجاست که شخص الفاظ را بجای تصورات و تصورات را بجای خود اشیاء میانگارد . خرد من بدون زبان ناپیداست ... معیت اصل حقیقی خرد و زبان است که بوسیله آن حسیات و نمودارهای ما تعدیل میشوند.]

نقاد منظومه‌های تصورات بیش از هرچیز نقاد زبانست . فهم صور دیگران یا صور خودما در باره هرچیز عبارتست از فهم چگونگی ورود زبان به عناصر غیر لسانی تجربه کلی ما و چگونگی تعدیل آن زبان ما را. این تکلیف فلسفه است .

[اگر من به اندازه دموستن فصیح می‌بودم کاری جز این نمیکردم که یك جمله را سه بار تکرار کنم : خرد زبان است و نسبت . من با این مغز استخوان تغذیه میکنم و آنقدر آنرا خواهم خورد تا بمیرم . بازهم برروی این ژرفا برای من تاریکی باقی میماند ؛ بازهم در انتظار فرا رسیدن فرشته اشراق بسر خواهم برد تا مفتاح این راز را فرا آورد . [از نامه به هر در]

بنابراین اگر بازهم این مسأله اصلی باقی میماند که قدرت فکر کردن چگونه ممکنست ـ قدرت فکر کردن به سمت راست و چپ ، بجلو و بیرون ، همراه تجربه و ورای آن، هیچ قیاسی برای اثبات تقدم زبان بحکم تقدم آن برهفت عمل مقدس قضایا و استنتاجات منطقی ، لازم نیست . نه فقط تمامی قدرت فکر کردن برزبان متکی است... بلکه زبان مرکز سوء تفاهم خرد با خود آن نیز هست..]

برای درك عمق و اصالت عقائد و افکار هامان در باره روابط اندیشه و خرد و زندگی نیمه مبین احساسی (و روحانی) و نظامات فرهنگی که این فقره اخیر در آن موجود شده است و زبانها و رمزهای بشریت ، نیازی به

پذیرفتن اعتقادات علم اللاهوتی یا بدبینی ضد علمی هامان نیست . در آثار نویسندگان کاتولیك فرانسوی بونالد و دوستر نیزچیزی از این نظر موجود است . اما تا روزگار خود ما و بخصوص در نتیجهٔ عقاید و افکار ویتگن . اشتاین و شاگردان او بوده است که اهمیت اساسی چنین اقترابی به مسائل فلسفه مورد توجه قرار گرفته است . متفکر مستقل بی نظیری که در مقابل جریان نیرومند روشنگری علمی قرن هیجدهم (گاه علی‌العمیا و بی‌لجاجت) مقاومت ورزیده است (وچنانکه باید به وسیله عدم توجه یا احاله به حواشی دانشمندانه آنهم معمولا در التزام ویکو که از او با استعدادتر بود ، به عنوان مؤلفی صاحب آثار تصوفی مظلم که جرأت ورزیده است بزرگترین متفکران زمان خود را مورد انتقاد قرار دهد ، مجازات شده است) هامان مستحق آنست که در قرن بیستم مورد احترام قرار گیرد زیرا که انقلابی ـ ترین بدعتهای فلسفی این‌قرن را تاحدی پیش‌بینی کرده است .

فصل ۹

گئورگ کریستف لیختن برگ

لیختن برگ کـه در سال ۱۷۴۲ در دارمشتاد متولد شده بود در دانشگاه گوتینگن تحصیل کرد ودرهمان‌جاماندتا استادفیزیك شد . لیختن برگ که‌عالم هیأت ونقاد هنری ومهندس وهزل‌نویس وصاحب تحصیلات وسیع ومختلف‌بود، زندگی خود را وقف هدفهای دانشگاهی‌کرد و ازلحاظ خارجی همواره در صلح وآرامش بسر میبرد . وی به سال ۱۷۹۹ درگذشت . وی‌کلمات‌قصاری انشادکرده است‌که برخی ازآنها واجد اصالت خیرگی بخشند وسلسله‌اندیشه را براهی خلاف احساسات محسوس معهود قرن‌هیجدهم میاندازند، اعم‌ازاینکه آن‌احساسات میان روشنفکران فرانسوی باشد یا در روشنگری آلمانی . حتی چند بیان حکمت‌آمیزی‌که در اینجا نقل میکنیم برای نشان دادن‌کیفیت ذهن این مرد جالب‌که امکان طبقه بندی اونیست ، کفایت می‌کند .

این وصفی است از«تن‌من» و ارتباط‌آن با«ذهن من» فقط· بیان اوبسیار عمیقتر از شرح رابطه «روان‌ـ تنی» است‌که درهرکتاب روانشناسی‌یاوظائف‌ـ الاعضا میتوان خواند .

[تن من‌آن جزء ازجهانست‌که به وسیلهٔ اندیشه‌های‌من تغییر میتواند یافت . حتی بیماریهای وهمی نیزمیتوانندواقعی شوند . دربقیه جهان فرضهای من نمی‌توانند نظم اشیاء را برهم زنند .]

و این تعریفی است که از انسان بدست میدهد :

[انسان مخلوقی است علت‌جو ؛ در نظم روحانی ممکن بود او را علت‌جو بخوانند . اذهان دیگر شاید چیزها را به اقسام دیگر ـ که برای ما غیر قابل تصور است ـ ببینند .]

این الفاظ نشانی از کانت دارند بخصوص اشاره به اینکه نوع علیت‌چنان در ما ریشه دوانیده است که به عنوان خصیصه معروف بشریت بکار میرود . با این وصف فقط واقعیت خامی است (و نه وجوب لمی) که ما درباره چیزها منحصراً با مفاهیم علمی می‌اندیشیم زیرا که موجودات دیگر ممکنست در حد سوابق ذهنی دیگر بیندیشند و حس کنند ما اینکه آن تجارب چه میتوانند باشند بیرون از قدرت ماست زیرا ما آن‌سان که هستیم نمیتوانیم ورای افق خود ـ که مسلماً تغییر ناپذیرست ـ چیزی ببینیم .

و بالاخره تعریف خود فلسفه :

[طرز نگریستن ما بر اشیاء هرچه باشد ، فلسفه هماره هنر تمییز است ، دهقان تمامی قضایای انتزاعی‌ترین فلسفه‌ها را بکار میبرد ، اما در لفاف پیچیده و پوشیده و غیر مکشوف ، همچنانکه شیمیست‌ها میگویند ، زیر خاکستر ؛ اما فیلسوف قضایا را به حالت صافی و محض آنها بدست میدهد .]

در این آخرین کلام قصار لیختن برگ به نحو بسیار موجزی این مفهوم را بیان میکند. فلسفه چیزیست که در زمان خود ما «تحلیل» خوانده شد ـ یعنی نه آلت کشف حقایق جدید درباره جهان بلکه آلت روشن ساختن آنچه بالفعل در میان عامه موجود است به منظور تمییز و تفکیک و مطالعه و طبقه بندی و معاینه روابط متقابل و عمل انواع بیان و طرق تکلم (یا اندیشه) که خصائص

آن را نمی‌توان به این خوبی (یا اصلا) در این ملقمه پرمایه مشاهده کرد ـ که سخت مبهم و تیره ومغلق و«ناسره» است ـ وزبان معمول مردم اگرقرار باشد در هدایت عملی زندگی مفید واقع شود باید حکماً همواره در آن ملقمه بماند. تکلیف فیلسوف عبارتست از باز کردن بار بستهٔ جمله‌هایی که موجب پدید آمدن مسائل فلسفی می‌شوند به صورت اجزاء مشکله آن و بدین نحو گشودن گره‌های طناب ستبر مکالمات روز مره به صورت رشته‌های سازنده آن که بدون آن این مسائل را نمی‌توان حل کرد. بی‌شك این یکی از اصیل‌ترین نکاتی است که تاکنون در باره فلسفه گفته‌شده است.

از این مجموعه منتشر شده

۱ . عصر خرد

۲ . عصر اعتقاد

۳ .عصر ایدئولوژی

۴ .عصر تجزیه و تحلیل

۵ . عصر بلند گرایی

فلاسفهٔ قرن هجدهم - بارکلی، لاك، هیوم، و دیگران - بر آن بودند که توفیقهای علوم را در جهان مادی، می‌توان به زبان فلسفی تعبیر و ترجمه کرد.

این فلاسفه از حیث بشردوستی و اعتقاد به خرد و روشنی بیان و دلیری در اندیشیدن و نفرت از تاریکی و عشق به حقیقت بیمانند بودند، چنانکه هیچکس را نمی‌رسد که نسبت به آثار آنها بی‌اعتنا بماند.

فلاسفه قرن هیجدهم

لاك، بارکلی، ولتر، هیوم، رید، هامان، کوندیاك، و دیگران.

مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر

بها ۱۸۰ ریال