

مسائل فلسفه

نوشتهٔ برتراند راسل ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

برتراند راسل
Bertrand Russell
مسائل فلسفه

The Problems of Philosophy

چاپ اول: دی‌ماه ۱۳۴۷ ه. ش. - تهران

چاپ دوم: آبان‌ماه ۱۳۵۲ ه. ش. - تهران

چاپ سوم: اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۷ ه. ش. - تهران

چاپ چهارم: آبان‌ماه ۱۳۷۷ ه. ش. - تهران

تعداد: ۵۰۰۰ نسخه

ایستوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۱۰۶۰ به تاریخ ۵۲۷/۹

شابک: ۲-۰۱۸-۴۸۷-۹۶۴-۲-۹۶۴-۴۸۷-۰۱۸-۲ ISBN 964-487-018-2

فهرست

- مقدمه مترجم ۷
- مقدمه مؤلف ۱۵
۱. بود و نبود ۱۷
۲. وجود ماده ۳۵
۳. ماهیت ماده ۴۳
۴. اصالت معنی ۵۴
۵. معرفت و علم توصیفی ۶۵
۶. استقراء ۸۱
۷. علم ما به اصول کلی ۹۴
۸. علم اولیه چگونه ممکن است ۱۰۸
۹. عالم کلیات ۱۱۸
۱۰. علم ما به کلیات ۱۳۰
۱۱. علم شهودی ۱۴۱
۱۲. حقیقت و بطلان - صدق و کذب ۱۵۰
۱۳. علم و خطا و ظن و احتمال ۱۶۴
۱۴. حدود علم و معرفت فلسفی ۱۷۵
۱۵. فایده فلسفه ۱۸۹

کسی که فلسفه غرب را درست بررسی کند متوجه می‌شود که سیر تطور آن با سیر تطور فلسفه یونانی و فلسفه مشاء اسلامی چه تفاوتی عمده داشته است. در فلسفه قدیم انسان و قوای عقلی او امری ثابت و مفروض بود و همهٔ جهود تلاش فکری اهل حکمت مصروف وصف و بیان عالم خارج می‌شد. بحث وجود یا به اصطلاح فرنگیها «انتولوژی» موضوع اصلی فلسفه قرار داشت و به قول کانت فیلسوف آلمانی کمتر کسی به این فکر می‌افتاد که بیند ذهن انسان قاجح حد برای حل مسائل فلسفی استعداد و طاقت دارد. راست است که قدما در تعریف فلسفه می‌گفتند «علم به احوال اعیان موجودات است بر حسب طاققت بشری» اما تعیین حد این طاقت جز بطور استطراد از مطالب حکمت قدیم بشمار نمی‌رفت. در فلسفه جدید از زمان لاک به بعد، «بحث معرفت» یا اپیستمولوژی اهمیت بیشتری یافته است. تحقیق دربارهٔ ذهن انسان که مبدأ روان‌شناسی علمی است و تشخیص اموری که ممکن است متعلق آن قرار گیرد و تعیین اموری که بنا به تعریف نمی‌تواند معلوم آن گردد از جمله مباحث مهم این رشتهٔ جدید فلسفه محسوب می‌گردد.

از این تاریخ يك اختلاف تازه بر اختلافات کهن فلسفی افزوده می‌شود زیرا تا وقتی که فقط از عالم خارج بحث می‌شد اختلاف بر سر این بود که آیا عالم و الهیت دارد یعنی صرف نظر از اینکه متعلق ادراک انسان قرار گیرد فی نفسه و بدانچه وجود عینی دارد یا آنکه وهم و خیال صرف و مخلوق ذهن انسان است و یا اینکه

۱. فلسفه متکلمین اسلامی بکلی مبتنی بر آراء ارسطو نبوده است و بسیاری از اصول و عقاید مکتب رواقیان و حتی شکاکان یونانی در آن تأثیر داشته امام محمد غزالی و امام فخرالدین رازی از جمله مخالفان سرسخت فلسفه ارسطویی بوده‌اند و انتقادات و تحلیلات و تشکیکات آنها امروزه هم مورد کمال توجه و اعتناء محققان است.

هیچیک از این دو نیست بل اس بین الامرین است یعنی در خارج از ذهن عالمی واقعی وجود دارد اما ذهن انسان نمی‌تواند آن را کماهی و چنانکه هست دریابد بلکه آن را برحسب دید و بینش و احساس و ادراک خود تلقی می‌نماید و لذا هیچ مشابهتی میان عالم محسوس به حواس ما و عالم عینی نفس‌الامری وجود ندارد. اما بعد از اینکه بحث معرفت پیدا شد و توضیح گرفت دو مکتب دیگر بر این دو مذهب یعنی بر «اصالت واقع» و «اصالت معنی» علاوه گردید که آنها را «اصالت عقل» و «اصالت حس» یا «تجربه» می‌نامند. بنابه رای اصحاب مذهب اول عقل انسان بدون دخالت حس و تجربه به کشف حقائق عالم قادر است و به صرف تعقل و تفکر می‌تواند بفهمد که عالم چگونه باید باشد» و تجربه فقط حاصل استدلال عقلی را ثابت و محقق می‌نماید. اما اصحاب تجربه می‌گفتند و هنوز هم می‌گویند که استدلال عقلی و قیاسی محض ولو متکی و مبتنی بر مقدمات تجربی باشد هرگز قادر نیست وجود یا عدم چیزی را بطور قطع و یقین ثابت نماید و اگر بخواهیم بدانیم فلان چیز واقعاً موجود است یا نه باید به فحص و جست‌وجو پردازیم و وجود یا عدم آن را به رأی‌العين دریابیم، و به هر صورت به وسیله استدلال و تفکر قیاسی تجاوز از حدود قلمرو تجربه و صعود به عوالمی برتر و بالاتر و کشف حقائق در عوالم آن ابتدا میسر نیست. به قول کانت که در حقیقت از پیشروان مذهب تجربی است عقل فقط در حدود تجربه عمل می‌کند و خارج از آن صورتی بدون ماده و قالبی میان نمی‌خواهد بود و بنا به گفته معروف او «عقل بدون حس خالی و حس بدون عقل کور است».

اگر در منطق و ریاضیات روش قیاسی و عقلی صرف مفید و مثمر است از این جهت است که موضوع این دو علم مفاهیم انتزاعی خاصی است اما در علوم طبیعی که با موجودات و امور انضمامی سروکار دارد هرگز این روش به جانی نخواهد رسید. در تأیید این نظر باید گفت مادام که علوم طبیعی تابع حکمت نظری و بحث در آن برحسب روش قیاسی و عقلی بود هیچیک از اکتشافات و اختراعاتی که امروزه حاصل علوم مزبور است و زندگی بشر را بالمره متقلب ساخته است پدیدار نیامده بود.

گالیله ایتالیائی و نیوتون انگلیسی از علمای طبیعی فیلسوف‌مآب بودند که در تحقیقات علمی استقراء و تجربه را بر قیاس و تفکر اولی و ماقبل تجربی ترجیح نهادند و پایه‌های علم فیزیک جدید را استوار ساختند. پیش از آنها «فرانسویس‌بیکن» انگلیسی همین روش را از نظر فلسفی بیان داشته بود ولی تأثیر عقاید او در خارج از حوزه فلسفه به پای نیوتون نرسیده است. جان لاک فیلسوف انگلیسی کتاب مشهور خود به نام «رساله درباره فهم انسانی» را تحت تأثیر تعالیم نیوتون نوشت

و در حقیقت پایه‌گذار «مکتب تجربی» در فلسفه محسوب می‌گردد. پس از لاک بارکلی و هیوم روش او را دنبال کردند و در قرن نوزدهم «جان استوارت میل» یکباره منطق قیاسی را به باد انتقاد گرفت و در کتاب مشهور خود موسوم به «نظام منطقی جدید» اصلاً قیاس را توضیح و اوضاحت و تشریح و بیان مفاهیمی دانست که در مقدمات مضمون و مضر است و از این جهت آن را مفید هیچ قایده ندانست.

پس از ظهور کانت و هگل که اولی سعی در تلفیق آراء این دو مکتب مخالف داشت و دومی از «اصالت معنی» تعبیری جدید کرد و به آن جانی تازه داد تا مدتی در انگلستان یعنی مهد فلسفه تجربی غلبه با پیروان هگل بود تا آنجا که فرانسیس برادلی استاد دانشگاه آکسفورد فلسفه هگل را با تعدیلاتی قبول کرد و کتابهای مهمی درباره آن نوشت که مشهورترین آنها به نام «بود و نبود» از کتب معتبره حکمت بشمار می‌رود. اما در اوایل قرن بیستم واکنشی در مقابل فلسفه هگلی پیدا شد که از دانشگاه کمبریج رقیب آکسفورد سرچشمه گرفت. دوفنر از مدرسین جوان آنجا به نام «جرج مور» و «برتراند راسل» به راهنمایی یکی از استادان به نام آلفرد وایتهد دوباره به فلسفه تجربی برگشتند و مذهب «اصالت واقع» را اختیار کردند و در این کار برخلاف استوارت میل منطق قیاسی را بالکل مورد انکار قرار ندادند و حتی با قبول منطق ریاضی و علائمی جدید آن را تقویت کردند و دامنه آن را از منطق ارسطویی قدیم فراختر ساختند. وایتهد و راسل به اتفاق کتابی نوشتند به نام «اصول ریاضیات» که هنوز هم جامعترین شرحی است که درباره علم منطق ریاضی به رشته تحریر آمده است و با اینکه قریب شصت سال از تاریخ تألیف آن می‌گذرد معتبرترین مرجع محققان این فن محسوب می‌گردد.

منطق قیاسی و ریاضی جدید دوائر مهم بجا می‌گذارد. یکی این که ثابت کرد اشتغال منطق قیاسی ارسطویی به حملیات صرف مانع از توجه کافی به نسب و امور نسبی و تقضیلی گردیده است و بنابراین منطق جدید را گاهی «منطق نسب» می‌نامند. دوم اینکه استعمال علائم شبر ریاضی و بیان قضایای منطقی به این رسم‌العمل آشکار ساخت که اصرار منطقیان قدیم به قراردادن کلیه قضایا در قالب و چهارچوب حملیات و شرطیات موجب این گردیده است که ترکیب و ساختمان واقعی قضایا و اختلافات اساسی میان آنها از نظر پوشیده بماند. مثلاً

3. F. H. Bradley
4. Appearance & Reality
5. George Edward Moore
6. Bertrand W. Russel
7. Alfred North Whitehead
8. Principia Mathematica
9. Logic of Relations

قضیه فزید انسان است که حاکی از دخول يك فرد موجود واقعی در تحت يك طبقه یا نوع انتزاعی است با قضیه انسان حیوان است که دخول مفهومی اعتباری دريك مفهوم اعتباری دیگر است به يك نحو بیان می‌شود. و همچنین قضایای بسیطه یعنی قضایائی که از وجود واقعی چیزی درعالم خارج خبر می‌دهد به همان صورت ظاهر می‌گردد مثل اینکه می‌گوئیم فزید موجود است. علاوه براین اختلافات که میان قضایای حسیه کشف گردیده باید از قضایای نسبی و تفضیلی نام برد مثل فزید بزرگتر از عمرو است یا فزویین در شمال تهران است. این نوع قضایا هم ترکیب و ساختمانشان با حملیات عادی فرق اساسی دارد. منطق قیاسی نو فلسفه را وارد مرحله جدیدی کرد و توجه را از مضمون و مدلول قضایای فلسفی به نحوه بیان و الفاظ و جملات حاوی آنها معطوف ساخت بحدی که امروزه آخرین مکتب فلسفی تحلیلی انگلستان فلسفه را صرفاً يك بحث لفظی و يك تحلیل منطقی از قضایای متعلق به علوم یا مستعمل در عرف شامه می‌داند.

باری از آنجا که راسل در ریاضیات و منطق دست داشت طریقهٔ تقرب او به فلسفه طبعاً مشوب به روش و دیده منطقی و ریاضی بود و به همین جهت هرچند از علمداران مکتب تجربی است لیکن تحلیل منطقی را به تحقیق دربارهٔ امور وجودی هم تسری داده است و لذا مشرب او یا جان استوارت میل شباهت زیادی ندارد، تا به‌جائی که در کتابهای منتشره در اوایل عمرش هنوز بوی مکتب «اصالت معنی» از پاره‌ای آراء و عقایدش استنمام می‌گردد.

کتاب «مسائل فلسفه» از جمله همین کتب اولیه اوست و اگر اجمالاً برآن نظر افکنیم می‌بینیم که تقریباً به دو قسمت مجزا منقسم می‌شود. قسمت اول (از فصل اول تا ششم) بیشتر دربارهٔ عالم خارج یا به اصطلاح بحث وجود است، که در آن آراء مکتبهای «اصالت واقع» و «اصالت معنی» را مورد تحقیق قرار داده است. قسمت دوم (از فصل هفتم تا چهاردهم) بیشتر به «بحث معرفت» یعنی اموری از قبیل علم حضوری و حصولی و اولیات عقلی و کلیات و معقولات و حقیقت و بطلان و علم و خطا و غن و یقین و حدود علم بشری اختصاص داده شده است.

راسل در این کتاب به تقلید از دکارت ابتدا به شك مطلق می‌کند اما شك او با شك دکارت فرق دارد و شك دستوری دکارت مورد قبول او نیست زیرا وقتی دکارت گفت «می‌اندیشم پس هستم» حرف میم یعنی ضمیر متکلم واحد که به فعل اندیشیدن و بودن وصل نموده در واقع «مصادره» به مطلوب محسوب می‌گردد زیرا پیش از آنکه وجود نفس را ثابت کند به آن اشاره نموده است. پس حق این بود که بگوید «شك هست پس اندیشم هست». باری راسل ابتدا بساطت حسیه یا داده‌های

حس ۱۰ را ذکر می‌کند و می‌گوید اینها بدیهی هستند و وجودشان احتیاج به اثبات و استدلال ندارد زیرا هرچه را شك کنیم دراین تردید نیست که احساس رنگ و شکل و صورت و طعم و رایحه و سختی و نرمی یعنی خلاصهٔ کیفیات محسوسه را داریم ولو وجود جوهری که محل و موضوع یعنی حامل و زمینهٔ این امراض است امری ثانوی و مستفاد و مأخوذ از آنها و به اصطلاح ترکیب منطقی یا اعتبار عقلی باشد. همچنین است وجود کلیات، زیرا همان قسم که حسیات بسیطه را مستقیماً و بلاواسطه ادراک می‌کنیم کلیات عقلیه یعنی مثلاً نسبت میان دو چیز را که در هیچیک از دو طرف نسبت نیست مستقیماً و بلاواسطه درمی‌یابیم زیرا ادراک نسبت میان دو چیز که طرفین نسبت هستند غیر از خود نسبتی است که میان آنها قائم است و به اصطلاح قدمای ما مضاف حقیقی غیر از مضاف مشهوری است. اما علم به اعیان و اشیاء طبیعی برخلاف حسیات و عقلیات کلی به معرفت مستقیم حاصل نمی‌گردد بلکه ترکیب منطقی و اعتبار عقلی و استنتاج ثانوی از روی بساطت حسیه صورت می‌گیرد. یعنی مثلاً مجموع يك رنگ معین و يك عطر معین و يك شکل معین، يك طعم معین و يك صلابت و جسمیت معین را بر روی هم سبب می‌نامیم.

اختلاف عمدهٔ میان این نظر و رأی قدما در باب معلوم بالذات و معلوم بالعرض این است که بنا به رأی قدما تصور جوهر به تفکیک از اعراض نیز معلوم بالذات و اصل آن در نفس الامر مثل سایر امور واقعیه معلوم بالعرض است اما بنا به نظر راسل جوهر دراصل و نفس الامر وجود ندارد و اعتباری محض است و آنچه واقعاً اصالت دارد کیفیات حسیه است که مجموعاً تقوم تصور جوهر در ذهن می‌گردد. البته باید متذکر بود که منشأ این نظر فلسفهٔ اصالت نمود یا فنومیزم است.

علم بنا به رأی راسل عبارت است از نسبت میان ذهن و ماسوای آن و به اصطلاح قدما از مقولهٔ اضافه است. اما درك تحقق این نسبت به دو صورت حاصل می‌شود یکی به معرفت مستقیم و دیگری به علم و وصفی. هرچیزی که علم به آن محتاج و مستلزم عمل استنتاج یا علم به اوصاف و حقائق نباشد معرفت مستقیم است و هرچه محتاج به چنین واسطه‌ای باشد علم توصیفی است. علم انسان به نفس خویش معرفت مستقیم است و در تعریف آن باید گفت نفس آن است که به ماسوای خود علم حاصل می‌کند. اما علم او به اشیاء و اعیان عالم خارج به واسطه است پس وجود چهارم در عالم ثابت می‌گردد اول نفس و ذهن، دوم بساطت حسیه، سوم کلیات

۱۰. لفظ «داده‌ها» یا «معطیات» ترجمهٔ Data لاین یا Given انگلیسی و Donne فرانسوی است معنی آن اموری است که ذهن بدون احتیاج به متفکر و تفکر از عالم خارج تلقی می‌نماید اما قائم به ذهن نیست و اگر ذهن مدرکی هم نباشد وجود این حسیات بالقوه محرز است. و در این صورت آنرا Sensibilla می‌نامند یعنی آنچه بالقوه محسوس است.

عقلیه که همه اینها به معرفت مستقیم معلوم می‌گردد و چهارم عالم خارج و اشیاء و اشیاء واقع در آن که به ترکیب و اعتبار عقلی حاصل می‌شود.

قول راسل درباره نسب و اضافات بنحوی که در این کتاب بیان شده شایسته دقت است و از این رأی هرگز عدول نکرده است. در بیان نظر او باید ابتدا قول قدما را درباره نسب درست فهمید. بنا به رأی ارسطو و پیروان او نسبت، یکی از انواع ثلاثه اعراض است که عبارتند از کمیات و کیفیات و اضافات. به عبارت روشنتر از میان اعراض نه‌گانه که در مقولات ارسطو آمده است هفت مقوله نسبت است که آخرین آنها مضایق یعنی تکرر نسبت یا تضایف^{۱۱} باشد. عرضی بودن نسبت به این معنی است که اصالت و واقعیت خارجی ندارد و حتی مثل کیفیات هم نیست که اقلاً در موضوع تحقق داشته باشد. مثلاً سفیدی هرچند از اعراض است اما مادام که در موضوع یعنی جوهر حال باشد به تبع آن قابل اشاره حسی است در صورتی که مثلاً نسبت شمالیت و جنوبیت فقط به اعتبار ذهن میان دو محل قائم می‌گردد که یکی را شمال آن دیگری محسوب می‌داریم و در هیچیک از طرفین نسبت قابل اشاره حسی نیست. به همین جهت قدما همه نسب را اعتباری می‌دانستند و در خارج برای آن اصالتی قائل نبودند. فقط متأخران آنها در بحث از مقولات ثانیه تابه این حد تنزل کرده بودند که میان مقولات ثانیه منطقی و فلسفی تفکیک قائل شوند و بگویند معقول ثانی منطقی عروض و اتصافش هر دو در ذهن است ولی معقول ثانی فلسفی عروضش در ذهن ولی اتصافش در خارج است. از جمله امثله این نوع مقولات یکی هم نسبت ایوت را ذکر می‌کردند به این معنی که ذات موصوفی هست در خارج که پدر نامیده می‌شود یعنی متصف به صفت ایوت است اما چیزی به عنوان «پدری» نیست که مثل سفیدی یا سیاهی غیرالواقع و در خارج عارض بر این ذات گردد با این حال بعضی از آنها معتقد بودند که کلیات ذهنی محض نیست و ثبوتی در خارج از زمان و مکان دارد و لذا قاعدهٔ نسب را هم چون از کلیات محسوب می‌شود بنیستی اعتباری محض بشمار می‌آوردند.

اسپیوزا و هگل و پیروان آنها برای اثبات وحدت وجود و کل مطلق ناگزیر نسبتاً ذاتی امور می‌دانستند و می‌گفتند نسبت شئی یا سایر اشیاء نه فقط جزء ذات آن است بلکه مؤثر در ذات آن نیز هست و ارتباط و علاقهٔ اشیاء عالم به یکدیگر مثل بستگی اعضای بدن موجودی زنده است که اگر در یکی تغییری حاصل شود در همه مؤثر خواهد بود. یک چنین نظری البته با عدم اصالت و ذاتیت نسبت منافات دارد و لذا این دسته از اصحاب مکتب اصالت معنی نسبت را اصیل و غیرعرضی می‌دانستند.

11. Correlation

راسل به واسطهٔ اینکه معتقد به فلسفهٔ اصالت کثرت^{۱۲} در مقابل «اصالت وحدت»^{۱۳} است به ذاتیت یا به اصطلاح فرنگیها «داخل در ذات بودن»^{۱۴} نسب معتقد نیست اما آنها را اعتباری محض نمی‌داند و برای آنها مثل سایر کلیات ثبوت و تقرری قائل شده که خود بتفصیل شرح داده است.

مسئلهٔ دلالت علی و استقراء از مسائلی است که راسل راجع به آن چه در این کتاب و چه در آثار دیگرش مفصل بحث کرده و رأی او تقریباً همان رأی هیوم است به این تفصیل که دلالت عقلی یعنی دلالت یک امر معلوم معین بر وجود یا حدوث امری دیگر که بالفعل یا نامعلوم باشد حاصل استقراء و تجربه است و هرچه این تجربه متدایر و قد مورد خلاف و استثنا برقاعدهٔ حاصل از آن مشهودتر باشد درجهٔ اطلاق و قطعیت یا لاقط تقریب آن به اطلاق و قطعیتی که خاصیت اصلی اولیات عقلی و یقینات قیاسی است بیشتر می‌شود.

قانون احتمالات ریاضی از مفردات این قاعده محسوب می‌شود و مثال متداول آن ریختن کمترین فرد است که هرچه تعداد دفعات ریختن طاس بیشتر بشود تساوی میان نقشها یا ترکیبات مختلف عدد یک تا شش زیادتر می‌گردد یعنی اگر هزار و دوست مرتبه طاس بریزیم شاید کلیهٔ نقشها یا ترکیبات عددی ممکنه تساوی نیاید یا نزدیک به تساوی هم نشود مثلاً جفت‌شش ۱۲۵ مرتبه و سه‌با یک ۲۵۰ مرتبه بیاید اما اگر یک میلیون و دوست هزار دفعه ریخته شود تعداد نقشهای یکجور بیشتر به تساوی نزدیک خواهد گردید. پس قاعدهٔ مستفاد از تجربه یا تعمیمات تجربی هرگز به حد یقین قطعی و منطقی نخواهد رسید.

اما راسل از هیوم یک مرحله فراتر می‌رود و می‌پرسد علت یقین و اطمینانی که انسان نسبت به امور تجربی دارد چیست؟ و جواب او به این مسئله بطور خلاصه این است که این احساس یقین و اطمینان غریزی و طبیعی است و قابل اثبات عقلی نیست زیرا خود استقراء را به استقراء نمی‌توان ثابت کرد.

در باب قیاس رأی او این است که اگر استدلال از جمله قیاساتی باشد که کبرای آن از تعمیمات تجربی یعنی معلومات استقرایی است مثل هندسرات انسان است و انسان ثانی است پس سقراط ثانی است، مفید فایده نیست زیرا کبرای قیاس خود حاصل استقراء و تجربه است و سقراط هم یکی از همان افرادی است که اصل قاعدهٔ کلی از روی مشاهدهٔ فناپذیری آنها ساخته شده و لذا این قیاس چیزی بر حاصل استقراء نمی‌افزاید اما در بعض موارد که اطلاق نسب مفاهیم بر امور انضمامی و واقعیات باشد ممکن است قیاس مقید علم واقع کرده مثل اینکه بگوئیم

12. Pluralism
13. Monism
14. Internality

چون هر دو به علاوه نوقی چهارمی شود پس عمرو و زید و بکر و خالد مجموعاً چهار نفرند. علت آن است که در تقریر انتزاعی و مجرد قاعده صحیحی از اشخاص معین بمیان نیامده است.

نظر راسل نسبت به کلیات شاید از يك فیلسوف اصالت تجریمی مخالف ایده آلیزم غریب بنظر آید ولی تردیدی نیست که او درباب کلیات قائل به اصالت است و به اصطلاح قرون وسطائی جزو «رفالیست»ها محسوب می شود نه جزو اصحاب «لفظ و رسمیه» و در این رأی خلاف نظر ویلیام آکام رفته که در سایر موارد از او تبعیت و به او احترام دارد. خلاصه رأی او این است که چون همه کلیات مؤول و راجع به مشابهت می شود و انکار وجود مشابهت به عنوان يك امر کلی غیر ممکن است پس لااقل وجود يك امر کلی یعنی مشابهت را باید ثابت دانست و هرگاه این را اقرار کردیم موجبی نخواهد بود که بقیه را نفی کنیم.

بالاخره در بحث از حقیقت و خطا به قول قدما مناط صدق قضایا را مطابقت آنها با واقع می دانند نه تلائم و عدم تنافی آنها را با یکدیگر، در عالم مفاهیم ذهنی ولی توافق و عدم تعارض قضایا را به عنوان دلیل صدق و حقیقت آنها معتبر می شمارد ولو به عنوان تعریف منطقی قبول نداشته باشد. راسل به واسطه نهایت صداقت و قسط امانت فکری همواره اولین کسی بوده که در مدت عمر طولانی خود به خطاها و اشتباهات خود اقرار کرده و آراء و نظریات اولیه خویش را تعدیل نموده و تغییر داده است و از این رو فهم صحیح اصول فلسفه وی محتاج بررسی و دقت در جمیع آثار اوست مخصوصاً آخرین کتابش به نام «درشد فلسفی من»^۱ که وضع نهائی او را روشن می سازد. کتاب «مسائل فلسفه» از کتب بسیار متداول است و با اینکه پاره ای مباحث آن از اعتبار افتاده است هنوز در مدارس انگلستان به عنوان مدخل و مقدمه بر فلسفه جدید تدریس می شود. مباحث مختلف این کتاب مختصر ولی مفید و متع، و شایسته شرح و تفسیر بسیار مفصل و طولانی است و اگر کسی از عهده آن بر آید در حقیقت يك دوره کامل از فلسفه جدید تدوین کرده است اما نه مترجم را برای این کار بضاعت علمی هست و نه عمر وی کفایت تکمیل مطالعه و انجام این مهم را خواهد داد.

مقدمه مؤلف

در این مختصر من بحث خود را منحصر به آن قسمت از مسائل فلسفه ساختم که درباره آنها می توان اظهار نظر مثبت کرد زیرا در يك چنین کتابی جای بحث و انتقاد منفی نیست. از این جهت بحث معرفت از بحث وجود و مابعدالطبیعه به معنی اخص بیشتر آمده است و بعضی مطالب که فیلسوفان دیگر بتفصیل از آن سخن گفته اند باختصار برگزار شده و حتی حذف گردیده است.

در نوشتن این کتاب من از آثار غیرمنتشره جرج ادوارد مور^۱ و جان مینارد کینز^۲ استفاده کرده ام از اولی درباره رابطه میان داده های حس و اعیان واقعی و از دومی درباب احتمال و استقرار. همچنین از انتقادات و پیشنهادهای استاد گیلبرت موری^۳ تمتع بسیار حاصل کرده ام.

۱۹۱۲

1. George E. Moore
2. John Maynard Keynes
3. Gilbert Murray

آیا در عالم علمی هست که یقین و قطعیت آن را هیچ انسان عاقلی نتواند مورد شك قرار دهد؟ این سؤال که در بادی نظر چندان مشکل نمی نماید در واقع یکی از مشکل ترین سؤالات است.

وقتی مواعی را که در راه وصول به پاسخ صریح و مطمئن به این سؤال وجود دارد درست درك کردیم می توان گفت که بحث فلسفه را آغاز نموده ایم زیرا فلسفه همانا سعی در یافتن جواب چنین سؤالات غائی و نهائی است اما نه آنطور که در زندگی عادی یا حتی در علوم به نحو جزئی و غیر دقیق بدان پاسخ می دهیم بلکه از روی نقد و دقت و پس از بررسی کلیه موجباتی که این مسائل را بفرنج می سازد و پس از توجه به ابهام و خلطی که تمام تصورات عادی ما بر آن مبتنی است.

در زندگی روزمره بسیاری امور را یقین و قطعیتی فرض می کنیم که پس از دقت و تعمق می بینیم بقدری حاوی

تناقضات ظاهر هستند که پس از اندیشه بسیار می توان گفت که به چه چیز می توان واقعاً عقیده مند بود. در جست و جوی یقین و قطعیت طبعاً از تجارب فعلی خود ابتدا می-کنیم و به یک معنی البته از این تجارب علم حاصل می شود. اما هر خبری دربارهٔ اینکه تجارب مستقیم و بلاواسطهٔ ما چه علمی برای ما حاصل می کند به احتمال قوی خطا خواهد بود مثلاً به نظر من چنین می آید که من الآن روی یک صندلی در مقابل میزی به شکل معین که در روی آن اوراقی از کاغذ خطی و چاپی قرار دارد نشسته ام اگر سرم را برگردانم از پنجره ساختمانها و ابرهای آسمان و خورشید را می بینم. من عقیده دارم که خورشید قریب نود و سه میلیون میل از زمین فاصله دارد و کرهٔ آتشی است چند برابر از زمین بزرگتر و به واسطهٔ گردش زمین هر بامداد طلوع می کند و تا زمان نامحدود غیر معینی در آینده نیز چنین خواهد کرد. من معتقدم که اگر شخص عادی دیگری وارد اتاق من بشود همان میز و صندلی و کتاب و کاغذی را که من می بینم خواهد دید و باز اعتقاد دارم که میزی که به چشم می بینم همان میزی است که اصطکاک آن را به بازوی خود احساس می کنم. تمام این چیزها در نزد من چنان واضح و بدیهی است که ارزش اظهار و تصریح ندارد مگر در مقابل کسی که اصلاً منکر هر گونه علمی از جانب من باشد. معیناً در همهٔ اینها شك معقول جائز است و برای حصول اطمینان از اینکه بصورتی بیان گردیده که کلاً صادق است به بحث و تحقیق دقیق احتیاج داریم.

برای اینکه مشکلات امر را آشکارتر سازیم بهتر است

توجه خود را به همان میزی که مثال زدیم معطوف نمائیم؛ شکل این میز به چشم مستطیل و رنگش قهوه‌ای و سطحش براق و صیقلی است و اگر به دست بسائیم صاف و سرد و سخت می نماید و هرگاه با انگشت بر آن بکوبیم آوازی چوبین از آن بر می خیزد. هر کس دیگری که این میز را ببیند یا لمس کند، یا آوا را بشنود، وصفی را که از آن کرده ایم تصدیق خواهد نمود و لذا ظاهراً اشکالی بنظر نمی رسد اما همینکه بخواهیم دقت بیشتری بعمل آوریم مشکلاتی ظهور خواهد کرد. هر چند من معتقدم که رنگ میز در همهٔ قسمت‌هایش «فی الواقع» یکسان است اما آن قسمت‌هایی که نور را منعکس می سازد روشنتر از قسمت‌های دیگر است و بعضی قسمت‌های آن پرائر انعکاس نور سفید رنگ بنظر می رسد. من می دانم که اگر از جای خود حرکت کنم آن قسمت‌هایی که نور را منعکس می ساخت تغییر خواهد کرد و رنگ ظاهر و سایه روشن‌های قسمت‌های مختلف میز عوض خواهد شد. پس اگر چند نفر در آن واحد به این میز بنگرند الوان ظاهری سطح میز در نظر هر یک از آنها بنحوی مختلف جلوه خواهد کرد و هیچ دو نفر از آنها ترکیب واحدی از این سایه روشن‌ها را نخواهد دید زیرا نظرگاه هیچیک از آنها عیناً با دیگران یکی نیست و هر تغییری در نظرگاه آنها داده شود در نحوهٔ انعکاس نور تأثیر خواهد داشت.

این اختلافات از لحاظ اکثر مردم قابل اهمیت نیست اما از نظر نقاش حائز اهمیت بسیار است زیرا نقاش باید عادت به اینکه اشیا را طبق معمول عرف عامه دارای رنگ

«واقعی» بدانند از سر بدر کنند و به جای آن خود را عادت دهد که اشیا را چنانکه بظاهر می‌نمایند ببینند. از همینجا تمایزی که اینقدر در فلسفه منشأ زحمت است آغاز می‌گردد یعنی میان «نمود» و «بود» یعنی میان آنچه در ظاهر از اشیا بنظر می‌رسد و آنچه کنه واقع آنهاست. نقاشی می‌خواهد بداند اشیا چگونه در نظر جلوه می‌کنند اما فیلسوف و مردم اهل عمل می‌خواهند بدانند در حقیقت چه هستند؟ لیکن میل فیلسوف به ادراک واقعیات شدیدتر از اهل عمل است و علم به اشکالاتی که در پاسخ دادن به این سؤال موجود است او را بیشتر زحمت می‌دهد.

اکنون باز به میز مثالی برمی‌گردیم. از نتیجه بررسیهایمان چنین معلوم می‌شود که یک رنگ واحدی را نمی‌توان رنگ بارز و غالب خود میز و یا حقر قسمت معینی از آن دانست زیرا میز مزبور از نظرگاههای مختلف به رنگهای متفاوت جلوه می‌کند و دلیلی نداریم که برخی از این الوان را ترجیحاً بر سایرین رنگ واقعی آن بدانیم و همچنین می‌دانیم که حتی از یک نظرگاه واحد نیز رنگ میز در نور مصنوعی یا در نظر شخص رنگ کور یا کسی که عینک کبود بر چشم دارد فرق خواهد داشت و در تاریکی گرچه اصلاً رنگی از آن به چشم نمی‌خورد اما از لحاظ حس لامسه و سامعه تفاوتی ندارد. پس رنگ امری نیست که در خود میز حال و لازم ذات آن باشد بلکه امری است که قائم به میز و شخص نگرنده و نحوه تابش نور بر آن است. وقتی عرفاً درباره رنگ میز سخن می‌گوئیم مقصودمان آن رنگی است که بر بیننده متعارف از نظرگاه عادی و در نور معمولی

جلوه می‌کند. رنگهای دیگری هم که در شرائط و اوضاع مختلف از همین میز به چشم می‌خورد، به همان اندازه واقعیت دارد. بنابراین برای احتراز از تبمیض بی‌جهت ناچار باید تعلق رنگ خاصی را به میز مورد مثال نفسی نماییم.

همین حکم درباره نسج و قوام مادی میز صادق است. با چشم غیر مسلح دانه‌ها و رگه‌های چوب را می‌توان دید اما سطح خود میز به نظر صاف و هموار می‌آید در حالی که اگر با ذره بین بدان بنگریم سختی و ناهمواری و ناصافی و پستی و بلندی و همه‌گونه اختلافاتی که به چشم عریان ناپیداست در آن خواهیم یافت. اکنون باید دید کدامیک از این دو میز «واقعی» است؟ طبیعاً چنین می‌پنداریم که منظره‌ای که زیر ذره بین پیداست بیشتر واقعیت دارد لیکن همین منظره هم اگر ذره بین قویتری بکار ببریم عوض می‌شود. اما اگر آنچه به چشم غیر مسلح می‌بینیم قابل اعتماد نباشد چگونه آنچه با ذره بین دیده می‌شود قابل اعتماد بیشتری خواهد بود؟ پس اینجا هم باز اعتمادی که ظاهراً به حواس خود داریم متزلزل می‌گردد. وضع شکل میز هم به همین سوال است. ما همه عادت داریم که درباره شکل «حقیقی» اشیا حکم کنیم و این کار را چنان لاین شعور انجام می‌دهیم که تصور می‌کنیم واقعاً شکل حقیقی آنها را می‌بینیم. اما همانکه در حین عمل ترسیم اشکال مختلفه دستگیرمان می‌شود هرشیء معینی از نظرگاههای مختلف به اشکال متفاوت درمی‌آید. اگر این میز «واقعاً» مستطیل باشد تقریباً از هر نظرگاهی بدان بنگریم چنین می‌نماید که دو زاویه حاده و

دو زاویه منفرجه دارد. اگر اضلاع مقابل آن موازی باشند چنین بنظر می‌رسد که در نقطه‌ای که از شخص بیننده متباعد است با یکدیگر تقارب حاصل می‌کنند و اگر طول آنها مساوی باشد ضلع نزدیکتر به نگرنده درازتر از ضلع دورتر از او نمایان خواهد گردید. هیچیک از این نکات در هنگام رؤیت میز معمولاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد زیرا بنا به تجربه شکل حقیقی یا «واقعی» میز را از روی شکل «ظاهر» و پدیدار آن ترکیب و اعتبار می‌کنیم و آنچه در زندگی عملی بدان علاقه داریم همانا شکل «واقعی» اشیاست. اما این شکل «واقعی» آن چیزی که ما می‌بینیم نیست چیزی است که ما از روی آنچه می‌بینیم استنتاج و اعتبار می‌کنیم و آنچه می‌بینیم دائماً بر اثر حرکت در اتاقی که میز در آن واقع است تغییر می‌نماید. لذا در این مورد هم آنچه حواس ما درباره میز بر ما مکشوف می‌سازد حقیقت آن نیست و فقط نمود و ظاهر آن است.

در مورد حس لامسه نیز نظیر این اشکالات پیش می‌آید. راست است که میز همیشه احساس سختی و صلابت در ما ایجاد می‌کند و حس می‌کنیم که در مقابل فشار مقاومت دارد اما احساسی که حاصل می‌کنیم بستگی به شدت فشاری دارد که بر آن وارد می‌سازیم و بر عضوی از بدن که فشار را به وسیله آن وارد می‌نمائیم. لذا احساسات مختلفی را که از فشارهای متفاوت به وسیله اعضای مختلف بدن حاصل می‌گردد نمی‌توان مستقیماً کاشف از خاصیت معینی در میز دانست و غایت آنچه درباره آن می‌توان گفت این است که علائم خاصیتی است که شاید علت و موجد همه این احساسها

می‌شود ولیکن در هیچیک از آنها بالفعل ظاهر نیست. در مورد صوتی که از قرع و ضرب بر میز بیرون می‌آید نیز همین حکم به نحو واضعتر و ظاهرتر صدق می‌کند. پس واضح می‌گردد که میز «حقیقی» اگر وجود داشته باشد عیناً همان چیزی نیست که به وسیله رؤیت و لمس و سمع در تجربه بلاواسطه ما قرار می‌گیرد و میز واقعی (بر فرض وجود) اصلاً بلاواسطه و بالذات بر ما معلوم نیست و باید ترکیب و اعتباری باشد از آنچه معلوم بالذات و بلاواسطه است. در اینجا دو مسئله مشکل پیدا می‌شود (۱) یکی اینکه آیا اصلاً میز واقعی وجود دارد یا نه؟ (۲) و دیگر اینکه اگر وجود دارد چگونه چیزی می‌تواند باشد؟

برای تسهیل تحقیق و بررسی این دو مسئله باید پاره‌ای اصطلاحات ساده را که معانی آنها روشن و معین است در نظر گرفت. اموری را که بلاواسطه و بالذات به وسیله احساس بر ما معلوم می‌گردد «بساط حسیه» یا «داده‌های حس» نام می‌گذاریم یعنی اموری مانند الوان و اصوات و روائح و صلابت و خشونت اجسام و غیره. آن تجربه‌ای را که نفس آگاهی بلاواسطه از این امور است «احساس» می‌نامیم. بنابراین هر وقت رنگی را رؤیت می‌کنیم احساسی از رنگ مزبور حاصل می‌کنیم اما خود آن رنگ «داده حسیه» است نه عمل احساس. رنگ چیزی است که از آن آگاهی بالذات داریم و خود آن آگاهی احساس است. بدیهی است که اگر بخواهیم درباره میز علمی حاصل کنیم

۱. این اصطلاح را «مطبات حس» ترجمه کرده‌اند. ولی بنده دلیلی نمی‌بینم که لفظ فارسی «داده» را که درست ترجمه «Data» است استعمال نکنیم.

باید به وسیله «داده‌های حسی» باشد یعنی رنگت قهوه‌ای و شکل مستطیل و صافی سطح و غیره که آنها را به‌میز نسبت می‌دهیم. اما به‌دلایلی که قبلاً بیان کردیم نمی‌توانیم بگوئیم که میز نفس داده‌های حسی مزبور است یا حتی داده‌های حسی مستقیماً خواص میز هستند. لذا مسئله‌ای دربارهٔ نسبت بین داده‌های حس و میز واقعی (اگر چنین چیزی باشد) ایجاد می‌گردد.

میز واقعی را (اگر وجود داشته باشد) «عین واقع یا شیء مادی» می‌نامیم و لذا باید نسبت بین داده‌های حسی و اعیان واقعی را مورد ملاحظه قرار دهیم. مجموع تمام اعیان واقعی به «ماده» موسوم است. پس دو سؤالی را که فوقاً مطرح کردیم به این نحو تجدید می‌کنیم که (۱) آیا ماده موجود است؟ و (۲) اگر موجود است حقیقت و ماهیت آن چیست؟

نخستین حکیمی که گفت متعلقات بلاواسطهٔ حواس انسان به استقلال و تفکیک از خود او وجود ندارد بارکلی^۲ (۱۷۵۳-۱۶۸۵ بود. در رسالهٔ موسوم به «مکالمات ثلاثه بین هیلاس و فیلونوس»^۳ در رد بر شکاکان و ملحدان «بارکلی می‌خواهد ثابت کند که اصلاً چیزی به‌عنوان ماده وجود ندارد و عالم فقط عبارت است از عقول و اذهان و تصورات آنها. هیلاس که تا به حال به وجود ماده معتقد بوده حریف فیلونوس نیست و هرچه می‌گوید فیلونوس بر وی ایراد می‌گیرد و او را به‌اظهاری تناقضات و محالات می‌کشاند

2. Berkeley

3. Three Dialogues between Hylas and Philonous

تا به‌جائی که بالاخره نظر خود را که نفی مطلق ماده باشد چنان وانمود می‌سازد که گوئی عقیدهٔ متعارف و مطابق با فطرت سلیمه است.

دلایلی که بارکلی اقامه می‌کند از حیث اتقان و استحکام به‌هیچ‌وجه یکسان نیست پاره‌ای از آنها مهم و صحیح است و بعضی دیگر مغشوش و نامعتبر، و از قبیل لغاضلی و مغالطه است. اما فضل بارکلی این است که نشان داده که وجود ماده را می‌توان بدون اینکه محال و باطلی لازم آید نفی کرد و اگر اموری جدا و مستقل از انسان وجود داشته باشد نمی‌تواند معلوم بالذات و متعلق بلاواسطهٔ احساس ما قرار گیرد.

وقتی که می‌پرسیم ماده وجود دارد یا نه در حقیقت دو سؤال علیحده در پرسش ما مضمون است و تفکیک این دو سؤال اهمیت بسیار دارد. مراد ما از لفظ «ماده» معمولاً چیزی است مقابل «ذهن یا عقل» که تصور می‌کنیم متحیز در مکان و بالکل عاری از تفکر و آگاهی است و بارکلی ماده را به‌همین معنی نفی می‌کند، یعنی منکر این نیست که بسائط حسیه یا داده‌های حسی که معمولاً به‌عنوان علائم وجود میز محسوب می‌داریم در واقع علائم وجود چیزی مستقل از ماست. آنچه او انکار می‌کند این است که این چیز یا مدلول این علائم امری غیر عقلی است یعنی نه ذهن است و نه تصوراتی که در ذهن حاصل می‌گردد. او تصدیق دارد که پس از خروج ما از اتاقی که میز در آن قرار دارد یا هنگامی که چشمان خود را برهم می‌نهمیم وجود میز یا شیء دیگری ادامه دارد و آنچه ما عمل رؤیت

میز می‌نامیم ما را بر آن می‌دارد که به وجود امری معتقد باشیم که حتی در غیر حین رؤیت آن از جانب ما باقی و ثابت می‌ماند.

اما رأی بارکلی بر آن است که ماهیت این «چیز» (هر چه باشد) ممکن نیست با آنچه ما به رأی‌العین می‌بینیم اختلاف فاحش داشته باشد و نیز نمی‌تواند بالمره از عمل رؤیت بطور کلی جدا و مستقل باشد هر چند که ممکن است از عمل رؤیت بشری استقلال و انفکاک داشته باشد. از این رو به این نتیجه می‌رسد که میز «واقعی و حقیقی» در ذات باری تعالی و به منزله «تصوری» در آن است. یک چنین تصویری واجد بقا و ثبات و استقلال از ذهن بشری است و در عین حال مثل «ماده» امری مجهول و ناشناختنی نیست به این معنی که وجود آن فقط قیاساً قابل استنتاج باشد و هرگز بالذات و بلاواسطه از آن آگاهی نتوان حاصل کرد. بعد از بارکلی فلاسفه دیگری گفته‌اند که گرچه وجود میز قائم به رؤیت شخص من نیست اما با این حال قائم به رؤیت (یا ادراک حسی دیگر) از جانب ذهن بطور کلی است و ضرورت ندارد که این ذهن حتماً ذات باری تعالی باشد بلکه ممکن است مجموع اذهان و نفوس عالم خلقت باشند. سبب عمده‌ای که آنها بر این رأی قائل شده‌اند این است که مانند بارکلی معتقدند که هیچ چیزی نمی‌تواند واقعیت داشته یا لااقل واقعیت آن در نزد ما معلوم گردد مگر اینکه ذهن یا افکار و احساسات متعلق به ذهن باشد. دلیلی را که آنها بر این رأی اقامه می‌کنند می‌توان اینطور خلاصه کرد که «هر چه بتوان در پاره‌اش فکر کرد تصویری در ذهن

شخص متفکر است پس دربارهٔ هیچ چیزی نمی‌توان فکر کرد مگر اینکه تصویری در ذهن باشد بنا بر این هر چه غیر از این باشد غیر قابل تصور است و چیزی که غیر قابل تصور باشد نمی‌تواند وجود داشته باشد.»

این دلیل با اینکه تقریر آن از جانب موافقان به این اختصار و سادگی نیست به نظر من نامعتبر و مبتنی بر مغالطه است ولی چه معتبر باشد و چه نباشد به صورت مختلفه اقامه شده است و بسیاری فیلسوفان و شاید حتی اکثرشان قائل بوده‌اند به اینکه جز ذهن و تصورات آن چیزی واقعیت ندارد. اینها را اصحاب «اصالت تصور یا معنی» می‌خوانند و دربارهٔ ماده یا مثل بارکلی آن را مجموعه‌ای از تصورات می‌دانند و یا مانند لایب‌نیتز^۴ (۱۷۱۶-۱۶۴۶) می‌گویند که آنچه به نظر ماده می‌آید در واقع مجموعه‌ای از اذهان بدوی و رشد نیافته است. اما با اینکه این فیلسوفان ماده را به عنوان امری مقابل عقل نفی می‌کنند وجود آن را به معنی دیگری تصدیق دارند. به خاطر دارید که در ابتدا دو سؤال کرده بودیم (۱) اول اینکه اصلامیز واقعی وجود دارد یا نه؟ (۲) دوم اینکه اگر وجود دارد چگونه چیزی است؟ بارکلی ولایب‌نیتز وجود میز واقعی را تصدیق دارند اما بارکلی می‌گوید تصویری است در ذات خدا و لایب‌نیتز می‌گوید مجموعه‌ای از اذهان و عقول بدوی است. پس هر دو آنها جواب سؤال اول را مثبت می‌دهند و انحراف آنها از حرف عامه فقط در پاسخ سؤال دوم است. در واقع تقریباً همه حکما به وجود واقعی میز قائلند و اکثر قریب به اتفاق

4. Leibniz

تصدیق می کنند که هر قدر داده های حسی از قبیل رنگ و شکل و صافی و غیره قائم به ذهن ما باشد معیناً وقوع آنها دلالت بر امری می کند که وجودش مستقل از ماست یعنی چیزی که بالکل پاداده های حسی ما مبیانت دارد و با این حال می توان آن را در صورتی که نسبت لازم و مناسب بین ما و مین واقع برقرار گردد علت موجد داده های مزبور دانست. اما این نکته که مورد تصدیق حکماست یعنی قول به اینکه مین واقعی صرف نظر از اینکه حقیقت و ماهیتش چه باشد موجود است مسلماً نکته بسیار مهمی است و ملاحظه دلالی که برای قبول این نظر اقامه شده باید قبل از بررسی سؤال دوم یعنی حقیقت و چگونگی مین واقعی انجام گیرد، لذا در فصل آتی به بحث خود را به دلالی که برای فرض وجود مین واقعی اقامه گردیده است اختصاص خواهیم داد. پیش از اینکه فراتر رویم بهتر است لحظه ای تأمل کنیم و ببینیم تا اینجا چه مطلبی بر ما مکشوف گردیده است پس می گوئیم به این نتیجه رسیده ایم که هر عین یا شیء مادی از جمله اموری را که به وسیله حواس بر ما معلوم می شود در نظر بگیریم آنچه حواس ما مستقیماً و بلاواسطه (یا بالذات) بر ما معلوم می دارد حقیقتی درباره آن شیء یا عین معین چنانکه به استقلال و انفکاک از ما هست نخواهد بود بلکه فقط حقائقی درباره پاره ای داده های حسی بر ما مکشوف می دارد که تا آنجا که می بینیم قائم بر نسبت میان ما و آن شیء یا عین معین است - به این قرار آنچه ما مستقیماً می بینیم و حس می کنیم فقط «نمود» و نمایشی است که آن را دال و علامت يك «حقیقت» و

«واقعیتی» و رای آن می دانیم. اما باید پرسید اگر «بود» و حقیقت غیر از نمود و ظاهر است چه وسیله ای در دست داریم برای اینکه اطمینان حاصل کنیم از اینکه اصلاً حقیقتی وجود دارد؟ و اگر اثبات وجود حقیقت میسر باشد چه وسیله ای داریم که بدانیم چگونه چیزی است؟

البته اینگونه سؤالات موجب بهت و تحیر است تا به جایی که انسان مشکل می تواند غریب ترین فرضیات را هم طالی از صحت بداند. پس می بینیم که آن میز عادی و مانوس که تاکنون جز افکار جزئی و بی اهمیت در ما نینگیخته بود اکنون به مسئله ای مملو از امکانات معجبه مبدل گردیده است. تنها چیزی که درباره آن می دانیم این است که چنان نیست که در ظاهر می نماید. اما از این نتیجه مختصر که بگذریم نسبت به بقیه مسئله هر حدسی بزنی مختاریم. لایب نیتز می گوید جامعه ای از نفوس و اذهان است. بار کلی می گوید تصویری در ذات باری است. فتوای علوم دقیقه هم از حیث اعجاب کمتر از آنها نیست، زیرا به موجب کشفیات علمی، حقیقت ماده يك مجموعه عظیمی از بار الکتریکی است که بشدت در حرکت است.

در میان تمام این امکانات معجبه شك و سوسه می کند که شاید اصلاً میزی در بین نباشد. فلسفه ولو قادر به پاسخ دادن به تمام سؤالاتی که می خواهیم نباشد لا اقل دارای این قدرت است که سؤالاتی را طرح نماید که علاقه ما را به بررسی عالم بیشتر جلب کند و عجب و غرابتی را که در زهر سطح ظاهر عادی ترین و مانوس ترین اشیا و امور روزمره نهفته است بر ما هیان سازد.

چند از لحاظ منطقی صرف رد و ابطال آن ممکن نیست اما کوچکترین دلیلی هم بر صحت آن بنظر نمی‌رسد. در پایان فصل خواهیم دید که چرا وضع بدین منوال است.

پیش از اینکه بحث دربارهٔ امور مشکوک را آغاز نمایم بهتر است يك نقطهٔ اتکای کم و بیش ثابتی به عنوان مبدا بحث پیدا کنیم. پس می‌گوئیم که هرچند در وجود خارجی میز شك کرده‌ایم اما در وجود خود داده‌های حسی که موجب این گردید که تصور کنیم میزی در خارج هست شکی نیست. در این تردید نداریم که وقتی نگاه می‌کنیم يك رنگ و شکل معینی در نظر ما پدیدار می‌گردد و هنگامی که با دست فشار می‌آوریم يك احساس صلابت معینی از آن در ما حاصل می‌شود. هیچیک از این امور نفسانی را مورد تردید یا انکار قرار نمی‌دهیم و در واقع هر امر دیگری قابل تشکیک باشد لااقل بعضی از تجارب بلاواسطهٔ ما به نظر دارای یقین و قطعیت می‌رسد.

دکارت^۱ (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) بانی فلسفهٔ جدید روشی ابداع کرد که هنوز هم قابل استفاده و به نام روش یا اصل «شک منظم یا دستوری» موسوم است. او بنا را بر این نهاد که هیچ چیزی را تا صحت آن بوضوح و تمایز بر او معلوم نگردد باور نکنند و شك دربارهٔ هرچه را که بتواند در آن تردید نماید ادامه دهد تا اینکه دلیلی بر عدم جواز شك در آن پیدا کند. دکارت با عمل به این اصل تدریجاً به این نتیجه رسید که تنها وجودی که می‌تواند نسبت به آن یقین قطعی داشته باشد وجود خودش است. او در

وجود ماده

۲

در این فصل باید این سؤال را مطرح کنیم که آیا چیزی به عنوان ماده به هر معنی وجود دارد یا نه؟ آیا میزی هست که دارای ذات و طبیعتی بوده و حتی وقتی که من به آن نمی‌نگرم وجودش دوام و بقا داشته باشد یا اینکه صرفاً مولود تخیل من است و میزی در يك رؤیای طولانی است؟ این سؤال حائز حداعلی اهمیت است. زیرا اگر از وجود مستقل اشیا اطمینان نداشته باشیم از وجود مستقل بدن سایر مردم نیز اطمینان نخواهیم داشت پس به طریق اولی نسبت به وجود عقول آنها نیز نمی‌توانیم یقین کنیم چه هیچ دلیلی بر وجود عقل در مردم دیگر نداریم جز آنچه به وسیلهٔ مشاهدهٔ بدنهای آنها بر ما معلوم می‌گردد. لذا اگر نتوانیم به وجود مستقل اشیا یقین حاصل کنیم مثل این است که در بیابانی تنها و سرگردان مانده‌ایم چنانکه گوئی عالم خارج چیزی جز سراب و رؤیا نیست و فقط خود ما وجود داریم. چنین امکانی بسیار موزی و مزاحم است. هر

خیال خود شیطانی فریبنده مجسم نمود که دائماً او را می‌فریبد و امور موهوم و غیر واقع را در نظر او نمایش می‌دهد. البته شاید وجود چنین شیطانی مستبعد باشد ولی امکان آن منتفی نیست و لذا شك دربارهٔ امور محسوسه نیز جائز خواهد بود.

اما شك دربارهٔ وجود خودش ممکن نبود زیرا اگر او خود وجود نمی‌داشت هیچ شیطانی نمی‌توانست او را بفریبد. پس اگر شك می‌کرد لامحاله می‌بایست وجود داشته باشد یعنی حصول هرگونه تجاریبی دلیل بر وجود تجربه‌کننده است و به این قرار وجود خود او در نظرش به یقین قطع معلوم بود لذا گفت که «می‌اندیشم پس هستم» و بر مبنای این قطعیت در صدد برآمد که عالم علم را که شك بدوی او منهدم ساخته بود از نو بنا سازد. دکارت با ابداع اصل شك و اثبات قطعیت تام امور ذهنی خدمت بزرگی به فلسفه انجام داد و آثار او هنوز هم مورد استفادهٔ طالبان حکمت است. لیکن استفاده از دلیل دکارت محتاج اندکی تأمل و توجه است زیرا «می‌اندیشم پس هستم» از حدود آنچه یقین قطعی است تجاوز می‌نماید و چنین وانمود می‌کند که شخص امروزی همان شخص دیروزی است و البته این فرض به يك معنی صحیح است اما وصول به تشخیص و خودی انسان به همان اندازهٔ وصول به میز واقعی اشکال دارد و آن قطعیت مطلق و مقنعی را که متعلق به تجارب جزئی فردی است حائز نمی‌باشد. وقتی که من به میز تحریر خود نگاه می‌کنم و يك رنگ قهوه‌ای معینی را می‌بینم آن یقینی که فوراً برایم حاصل می‌شود این نیست که «من مشغول

دیدن يك رنگ قهوه‌ای هستم» بلکه این است که «يك رنگ قهوه‌ای الآن دیده می‌شود» و این البته متضمن چیزی (یا کسی) است که رنگ مزبور را می‌بیند اما فی حد ذاته مستلزم بقا و دوام آن شخصی که ما آن را «من» می‌خوانیم نخواهد بود. از نظر یقین و قطعیت آنی امکان دارد آن چیزی که مدرك و مبصر رنگ قهوه‌ای است امری آنی و موقت و غیر از آن چیزی باشد که از تجربهٔ دیگر در لحظهٔ آتی برای وی حاصل می‌گردد. پس آنچه حائز یقین و قطعیت بدوی و اولیه است همانا افکار و احساسات جزئی ماست و این حکم دربارهٔ احلام و توهمات و ادراکات عادی بطور متساوی صدق می‌کند؛ زیرا وقتی که خواب می‌بینیم یا خیال می‌کنیم که روح و شبحی در برابر ما ظاهر گردیده است، مسلماً احساساتی که خیال می‌کنیم برای ما حاصل شده فی الواقع حاصل است ولی به دلایل چندی اعتقاد بر این است که حسیات مزبور ما بازای واقعی در خارج ندارد ازین رو لازم نیست یقین و قطعیت ما دربارهٔ علم به تجربیات خودمان به واسطهٔ پاره‌ای موارد استثنائی محدود گردد. بنابراین ارزش این امر هرچه باشد به منزلهٔ مبدا محکمی خواهد بود که از آن برای ادامهٔ تحقیق و کسب علم می‌توانیم استفاده نماییم.

مسئله‌ای که باید مورد ملاحظه قرار دهیم این است که بر فرض که ما دربارهٔ داده‌های حسی خویش یقین داریم اما آیا این امر به ما حق می‌دهد که آنها را دال و علامت بر وجود چیز دیگری بدانیم که عبارت از اشیا و اعیان خارجی است؟ هرگاه کلیهٔ حسیاتی را که به میز مربوط می‌دانیم بر شمریم آیا تمام آنچه را که دربارهٔ میز می‌توان گفت

گفته ایم یا اینکه هنوز امر دیگری باقی است که خود از قبیل داده های حسی نیست یعنی چیزی است که حتی وقتی هم که از اتاق خارج می شویم باقی و ثابت می ماند؟ عرف عامه یا فطرت سلیمه بدون تردید فتوی می دهد که چنین چیزی هست زیرا چیزی که آن را می خرید و می فروشید و از جایی به جایی حرکت می دهید و روی آن سفره می اندازید ممکن نیست صرفاً مجموعه ای از حسیات محض باشد. اگر سفره تمام میز را بپوشاند دیگر هیچگونه داده های حسی از آن حاصل نخواهد شد و لذا اگر میز فقط عبارت از داده های حسی محض باشد باید وجودش بالکل منقطع گردد و سفره در میان زمین و هوا معلق و اعجازاً در محلی که سابقاً میز در آن واقع بود قرار گیرد. بطلان چنین رأیی البته واضح است اما کسی که می خواهد فیلسوف شود باید از وصول به نتایج غریب و باطل نهراسد.

یکی از دلائل مهم بر اینکه علاوه بر مجموعه داده های حسی یک عین خارجی هم وجود دارد این است که همان شیء واحد مورد ادراک اشخاص مختلف است. وقتی که ده نفر دور میزی نشسته باشند قول به اینکه آنها همان سفره و همان کارد و چنگال و قاشقها و لیوانها را نمی بینند مهمل است در صورتی که داده های حسی یک نفر مختص به خود اوست و آنچه بلاواسطه در رؤیت یکی از آنها حاضر و حاصل است در رؤیت دیگری بلاواسطه حاضر نیست و هر یک از آنها اشیا مزبور را از نظرگاهی می بینند که با نظرگاه اشخاص دیگر اندکی تفاوت دارد. پس اگر اعیان مرئی عام و غیر مختص به یک ذهن وجود داشته و بر اشخاص مختلف و متعدد

معلوم گردد لامحاله باید چیزی علاوه بر حسیات جزئی و اختصاصی که بر مردمان ظاهر می شود موجود باشد. پس باید دید به چه دلیل بر وجود چنین اشیا مرئی عام و غیر مختص به یک ذهن می توان اعتقاد کرد؟

اولین پاسخی که طبعاً به ذهن می رسد این است که هر چند اشخاص مختلف شاید هر یک میز را به وضعی اندک متفاوت ببینند معیناً وقتی که به میز می نگرند همه آنها کم و بیش امور مشابهی را ادراک می کنند و اختلافات مختصری که در رؤیت آنها حاصل می گردد تابع قوانین مناظر و مرایا و انعکاس نور است از این رو بسهولت می توان نتیجه گرفت که یک عین باقی و دائمی واحدی ماخذ و مبنای حسیات و یا داده های حسی اشخاص مختلف است. من هر خود را از کسی که قبل از من در این حجره سکونت داشت خریدم اما نمی توانم حسیات او را ابتیاع کنم زیرا داده های حسی او در باره میز پس از عزیمت وی از میان رفته اما در این معامله امکان و انتظار و ائق حصول حسیات مشابهی را بدست آوردم. پس آنچه ما را بر این می دارد که فرض کنیم که علاوه بر داده های حسی یک عین غیر اختصاصی و دائمی که ماخذ و علت داده های حسی اشخاص مختلف در اوقات مختلف است وجود دارد این است که اشخاص مختلف حسیات مشابهی دارند و حسیات یک شخص واحد در مکان واحد معین و در ازمنه مختلف با یکدیگر مشابه است.

اما مراتب فوق تا آنجا که متکی به فرض این است که مردمان دیگری غیر از خود ما وجود دارند در حقیقت مسأله مطلوب است چرا که تصور سایر مردم در ذهن من

قائم به پاره‌ای حسیاتی است از قبیل رؤیت بدن آنها و شنیدن صدایشان و اگر من دلیل دیگری بر وجود اعیان خارجی به انفکاک و استقلال از حسیات خود نداشتم موجبی برای اینکه وجود اشخاص دیگر را جز به عنوان جزئی از احلام و رؤیاهای خویش فرض کنم نمی‌بود. پس وقتی می‌خواهیم ثابت کنیم که اعیان خارجی مستقل از حسیات ما وجود دارد استناد به شهادت سایر مردم جائز نخواهد بود زیرا خود این شهادت عبارت از حسیات است و نمی‌تواند کاشف از تجارب سایرین باشد مگر در صورتی که حسیات شخصی خود ما دال بر وجود اموری جدا و مستقل از ما باشد. پس باید در صورت امکان در همان تجارب اختصاصی و فردی خویش خصوصیات را پیدا کنیم که ثابت می‌دارد یا موجب اثبات این است که در عالم غیر از خود ما و تجارب اختصاصی ما امور دیگری نیز موجود است.

از يك جهت و به يك معنی باید اذعان کرد که ماهرگز به اثبات وجود اموری غیر از خودمان و تجارب شخصی خویش قادر نیستیم. فرض اینکه عالم همانا عبارت از من و افکار و احساسات من است و آنچه ماسوای من باشد وهم و پندار است به همین روی باطل و مستلزم تناقض نیست. در خواب ممکن است عالمی بر ما ظاهر شود که بسیار مفصل و مرتبط بنماید اما به مجرد بیدار شدن از خواب درمی‌یابیم که وهم و پندار بوده است یعنی متوجه می‌گردیم که حسیات حاصل در عالم رؤیا با اعیان و اشیا واقعی که وجود آنها را طبعاً از داده‌های حسی خود استنتاج می‌کنیم مطابقت ندارد. (راست است که اگر عالم خارج را به مصادره فرض

کنیم ممکن است که برای حسیات حاصله در احلام علل خارجی پیدا کنیم مثلاً اگر دردی به هم بخورد و صدائی از آن برخیزد در خواب چنین می‌بینیم که شاهد وقوع جنگ دریائی و غرش توپها هستیم اما در چنین موردی با اینکه حسیات ما علت خارجی دارد اما شیء و عین خارجی که علت حسیات ما است آن مطابقتی را که با جنگ دریائی واقعی دارد نخواهد داشت) فرض اینکه سراسر زندگی خواب و خیالی بیش نیست و خود ما موجود و خالق تمام اموری هستیم که به ذهن ما عرضه می‌شود عقلاً ممتنع نیست اما با این حال دلیلی بر صحت آن نداریم و در مقام توجیه امور و حقایق زندگی چنین فرضی از فرض عادی در عرف عامه که به موجب آن اشیائی جدا و مستقل از ما وجود واقعی دارد و عمل آنها علت حسیات ما است ساده‌تر نیست.

فرض وجود واقعی اعیان خارجی البته ساده‌ترین فرض است و بسهولت می‌توان فهمید که چرا اینطور است. اگر گربه‌ای در يك لحظه این طرف اتاق دیده شود و لحظه‌ای بعد در آن طرف ظاهر گردد طبعاً می‌گوئیم که از این سمت به آن سمت حرکت کرده و در طی حرکت خود از چندین موضع دیگر که واسطه بین دو نقطه مزبور بوده عبور نموده است. اما اگر گربه را صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های حسی بدانیم محال است بتواند در جایی بوده باشد که من آن را ندیده باشم و لذا باید چنین فرض کرد که در همین که من به آن نگاه می‌کردم اصلاً وجود نداشته و ناگهان در محل جدید بوجود آمده است. اگر گربه خواه من آن را ببینم خواه نبینم موجود باشد می‌توان به قیاس با تجربه

خویش بفهمیم که در فاصله دو غذا گرسنه می شود اما اگر در
حینی که من به آن نمی نگرم وجود داشته باشد به نظر عجیب
می آید که اشتهای او در حین عدم مثل حین وجود افزایش
یابد. و باز اگر گربه فقط حسیات محض باشد ممکن نیست
او را گرسنه بدانیم زیرا من جز گرسنگی خود را نمی توانم
احساس نمایم. لذا عمل و رفتار آن مجموع داده های حسی
که گربه را در نظر من مجسم می سازد هر چند به عنوان
اظهار حس گرسنگی کاملاً طبیعی بنظر می آید لیکن اگر
صرفاً به عنوان حرکت و تغییر چند لکه رنگین لحاظ شوند
اسناد گرسنگی به آنها مثل تصور اینکه يك مثلث بتواند به
بازی فوتبال اشتغال ورزد بی معنی و غیر مفهوم خواهد بود.
اما مشکلی که در مورد گربه بنظر می رسد در مقابل اشکالی
که در مورد افراد انسانی وجود دارد چندان مهم نیست.
وقتی که افراد انسان تکلم می کنند یعنی هنگامی که پاره ای
اصوات را که معمولاً با تصورات معینی قرین می دانیم و
همزمان با شنیدن آنها حرکاتی در لبها و حالاتی در چهره
گوینده مشاهده می کنیم - فرض اینکه آنچه می شنویم به
قیاس با اصواتی که از خود ما در حین تکلم حادث می شود
بیان فکر معینی نیست بسیار بعید و مشکل می نماید. البته
نظیر آن در خواب هم واقع می شود که در باره وجود سایر
مردم به اشتباه می افتیم. اما آنچه در خواب واقع می شود کم
و بیش در آنچه حالت بیداری می نامیم منشأ دارد و به وسیله
آن القا می گردد و اگر وجود عالم خارج را فرض کنیم می
توانیم به وسیله توجیسات علمی آن را تبیین نماییم. از این رو
بنا به اصل سادگی مجبوریم نظریه طبیعی را قبول کنیم که

غیر از خود ما و داده های حسی ما اشیا و امور دیگری در
عالم هست که وجود آنها قائم به ادراک ما نیست.

البته اعتقاد ما به وجود عالم مستقل خارج در اصل
از راه استدلال و برهان حاصل نشده است. این اعتقاد به
مجرد اینکه ما خود را قادر به تعقل بیابیم در ما حاصل می
شود و چیزی است که می توان آنرا اعتقاد فریزی نام نهاد
و اگر به واسطه حس با صره نبود در آن هیچ شکی راه نمی
یافت اما در مورد حس با صره لا اقل چنین بنظر می آید که
بنا به غریزه داده حسی را با عین خارج متعلق حس یکی
می دانیم در حالی که پس از تأمل و استدلال معلوم می شود
ممکن نیست عین خارج را با حاصل یاداده حس متحد بدانیم.
کشف این حقیقت که در مورد حس ذاتقه و شامه و سامعه
هیچ غرابیتی ندارد و در اعتقاد فریزی ما به اینکه داده های
حسی در خارج ما با زائی دارند هیچ تأثیری نمی کند
و از قوت آن بهیچ روی نمی گاهد و از آنجا که
این عقیده مؤدی به اشکالاتی نمی شود و برخلاف
موجب حصول نظم و سادگی در توجیه و تبیین تجارب ما
می گردد هیچ جهت معقولی برای رد کردن آن نداریم پس
می توانیم تصدیق کنیم که جز در مورد مختصر شکی که
راجع به احلام و رؤیا داریم عالم خارج واقعاً موجود است و
وجود آن کلاً قائم به ادراک مداوم ما نیست.

دلایلی که ما را به این نتیجه سوق داده است البته به
آن قوتی که باید باشد نیست لیکن بسیاری براهین فلسفی
به همین نحو است. از این رو بد نیست که درجه و اعتبار
اینگونه ادله فلسفی را مورد ملاحظه قرار دهیم. کلیتاً

می بینیم که علم باید مبتنی بر عقاید غریزی ما باشد و اگر این اعتقادات غریزی را رد کنیم دیگر چیزی باقی نمی ماند. اما در میان اعتقادات غریزی ما بعضی از بعض دیگر قویتر است و بسیاری از آنها بنا به عادت و تداعی ذهنی با عقاید دیگری اختلاط یافته که غریزی نیست و به خطا آنها را جزو اعتقادات غریزی محسوب می داریم.

فلسفه باید در مورد عقاید غریزی سلسله مراتبی قائل شود که در رأس آن اعتقاداتی را که قوت و شدت آنها بیشتر است قرار دهد و آنها را حتی المقدور عاری از شوائب و آلاشهای غیر مربوط به آنها عرضه نماید و بایستی مراقب باشد که بصورتی ترتیب یابد که میان این اعتقادات تعارضی حاصل نگردد و مجموع آنها نظام واحدی تشکیل دهد که اجزاء آن با یکدیگر سازگار باشد. زیرا هیچ دلیلی بر رد یک عقیده غریزی معینی نیست مگر اینکه با عقاید غریزی دیگر معارضه داشته باشد و بنا بر این اگر بتوان بین آنها سازگاری برقرار کرد مجموعه نظام غرائز را می توان قابل قبول دانست.

البته امکان این هست که کلیه اعتقادات ما یا هر یک از آنها بر خطا باشد و لذا می بایستی که همه آنها را باقید شک و احتیاط قبول کرد اما دلیلی بر مردود دانستن هیچ اعتقادی جز به استناد عقیده دیگر نداریم و لذا تنظیم و سازمان دادن عقاید غریزی و نتایج و لوازم آنها و تشخیص اینکه امکان کدامیک از آنها بیشتر است و در صورت لزوم تعدیل و طرد بعضی از آنها و یا قبول این اصل که یگانه معلومات مسلم ما همان عقاید غریزی ماست بالاخره به

مرحله ای می رسیم که علم خود را به صورت یک نظام مرتبط هماهنگ در می آوریم که هر چند امکان خطا در آن هنوز وجود دارد لیکن از احتمال وقوع آن به واسطه ارتباط متقابل اجزاء این نظام و فحص و دقت و نقدی که پیش از قبول آن بعمل می آوریم کاسته خواهد شد.

پس فلسفه لااقل این عمل را می تواند انجام دهد و اغلب فلاسفه به درست یا به غلط معتقدند که فلسفه قادر است بیش از این عمل انجام دهد یعنی قادر است به اینکه درباره عالم بطور کلی و درباره حقیقت و واقعیت هائی معلوماتی در اختیار ما قرار دهد که از منابع دیگر نمی توان اخذ کرد. خواه چنین باشد و خواه نباشد مسلماً فلسفه می تواند آن عمل و وظیفه حقیرتر را که به آن اشاره کرده ایم انجام دهد و در نظر کسانی که در کفایت عرف عامه و لغزت سلیمه برای حل مسائل بفرنج و مشکل فلسفی که مستلزم رنج بسیار است شك می آورند همین اندازه کافی خواهد بود.



در فصل گذشته به این نتیجه رسیدیم که ولو دلیل قاطعی بر این عقیده نداشته باشیم اعتقاد ما به اینکه داده‌های حسی ما - یعنی مثلاً مجموع حسیاتی که با میز مثالی ما تداعی و اقتران ذهنی دارد در حقیقت علائم وجود امری مستقل از ما و ادراکات ماست، - عقیده‌ای کاملاً معقول است. به عبارت دیگر علاوه بر حسیات لون و صلابت و صوت و غیره که مجموع آنها ظاهر و نمود میز مزبور را در نظر من متقوم می‌سازد من فرض می‌کنم که چیز دیگری هست که این امور ظواهر آن محسوب می‌شوند. اگر چشمانم را ببندم دیگر رنگی وجود نخواهد داشت اگر دستم را از روی میز بردارم احساس صلابت نخواهم کرد اگر با انگشت بر روی میز نزنم صوتی از آن بر نخواهد خاست اما اعتقاد من این نیست که اگر همه این اعمال را ترک کنم وجود میز منقطع می‌گردد. برخلاف، عقیده من بر این است که به واسطه وجود باقی و مداوم میز است که همه این حسیات

پس از اینکه دوباره چشمانم را باز کنم و دستم را روی میز بگذارم و با انگشت بر آن بکوبم مجدداً ظاهر می‌گردد. مسئله‌ای که باید در این فصل بررسی کنیم این است که حقیقت و ماهیت میز واقعی که دوام و بقای آن مستقل از ادراک ماست چیست؟

علوم طبیعی به این سؤال پاسخی می‌دهد که هر چند ناقص است و از جهتی هنوز جزو فرضیه‌های علمی محسوب می‌شود ولی تا حدی که اطلاعاتی بدست می‌دهد درخور اعتناست. علوم طبیعی بنحوی کم‌وبیش ناخودآگاه به این نظر متمایل شده که کلیه نموده‌های طبیعی باید مؤول به حرکت شود. نور و حرارت و صوت همگی حاصل حرکت تموجی است که از جسمی که منبع و مصدر آنهاست به شخصی که نور را می‌بیند یا حرارت را احساس می‌کند یا صوت را می‌شنود سرایت می‌کند. آن چیزی که این تموج را دارد یا ائیر است یا «ماده خام» ولی به هر صورت همان چیزی است که فلاسفه بدان ماده می‌گویند و تنها خواصی که علم بدان نسبت می‌دهد تحیز در مکان و قوه حرکت بر حسب قوانین حرکت است. علم امکان دارا بودن خواص دیگری را از آن نفی نمی‌کند لیکن اگر خواص دیگری داشته باشد از نظر عالم طبیعی مفید نیست و در توجیه و تبیین نموده‌ها به کار او نخواهد خورد. گاهی گفته می‌شود که «نور یک نوع حرکت موجی است» اما این اظهار کاملاً درست نیست زیرا نوری که بلاواسطه رؤیت و به وسیله حواس خود، ما مستقیماً بدان معرفت حاصل می‌کنیم نوعی تموج نیست و امری به کل متغایر با آن است، یعنی امری

است که اگر ناپینا نباشیم همه می دانیم ولی از وصف آن برای کسی که ناپیناست عاجزیم. در صورتی که حرکت موجی را برای کسی که کور باشد بخوبی می توان توصیف کرد زیرا او به وسیله حس لامسه می تواند علم به فضا و مکان حاصل کند و حرکت موجی را با يك سفر دریائی به همان نحوی که اشخاص بینا تجربه می کنند می تواند بفهمد. اما با تمام این احوال چیزی که شخص ناپینا می تواند بفهمد همان نیست که ما از لفظ نور اراده می کنیم زیرا مقصود ما از نور درست همان چیزی است که شخص کور هرگز نمی تواند بفهمد و ما هرگز قادر به توصیف آن برای او نیستیم.

اما این چیزی که هرکس ناپینا نباشد بدان معرفت دارد به موجب اصول علمی در عالم خارج واقعا پیدائی شود زیرا امری است حاصل از عمل بعضی امواج بر روی چشم و اعصاب و دماغ شخصی که نور را می بیند. وقتی که گفته می شود نور موج است مقصود در حقیقت این است که امواج مخصوصی علت حصول احساس نور در ماست. اما خود نور یعنی چیزی که مردم بتجربه احساس می کنند و اشخاص ناپینا از درک آن عاجزند به موجب علم هیچ جزء واقعی از عالم خارج مستقل از ما و حواس ما را متقوم نمی سازد. نظیر این حکم درباره سایر ادراکات حسی نیز صادق است. اما تنها الوان و اصوات و غیره نیست که از عالم ماده بنحوی که علم وصف می کند بیرون می ماند بلکه مکان و فضای حاصل از حس باصره و لامسه نیز در این عالم راه ندارد. از نظر علمی ضروری است که ماده در يك مکانی

واقع باشد اما این مکان عیناً آن مکانی که ما به لمس و بصر حس می کنیم نخواهد بود. زیرا اولاً مکانی که از راه حس باصره حاصل می شود غیر از مکانی است که از طریق حس لامسه بدست می آید و به واسطه تجارب عهد طفولیت است که انسان پساویدن اشیائی را که می بیند و دیدن اشیائی را که از آنها احساس پساویدن دارد می آموزد. لیکن فضا یا مکان علمی امری است که از لحاظ لمس و بصر لا بشرط و خنثی است و لذا نه مکان لمسی می تواند باشد و نه مکان بصری.

ثانیاً اشخاص مختلف شیء واحد را بر حسب نظرگاه خویش به اشکال مختلف می بینند. مثلاً سکه مدور با اینکه بر حسب حکم و تصدیق ذهنی ما همیشه گرد است اما تا درست رو بروی آن واقع نشده ایم به نظر بیضی می آید. پس حکم مدور بودن آن به این معنی است که يك شکل حقیقی دارد که غیر از شکل ظاهری است و صرف نظر از نمود ظاهر ذاتاً به آن تعلق دارد. لیکن این شکل حقیقی که منظور نظر علم است باید در يك مکان حقیقی باشد غیر از مکان و فضائی که بر اشخاص ظاهر می شود. مکان حقیقی عام و مشترك است مکان ظاهری مختص ذهنی است که آن را ادراک می کند. در امکان اختصاصی اشخاص شیء واحد به نظر دارای اشکال مختلف می رسد و لذا مکانی که شکل واقعی شیء در آن واقع است باید غیر از امکان اختصاصی باشد. بنابراین مکان علمی هرچند با امکانه ای که می بینیم و لمس می کنیم ارتباط دارد با آنها عیناً یکی نیست و درك نحوه ارتباط میان این دو محتاج فحص و دقت است.

قبلا قرار موقت بر این شد که ما نمی‌توانیم اعیان طبیعی را عین داده‌های حسی خود بدانیم اما ممکن است آنها را به عنوان علل این حسیات بشناسیم. این اعیان واقع در مکان علمی هستند که می‌توان آن‌را «مکان طبیعی خارجی» نامید. این نکته مهم است و از آن غافل نباید بود که اگر حسیات معلول اعیان طبیعی است بایستی يك مکان خارجی طبیعی هم که حاوی این اعیان و آلات حاسه و اعصاب و مغز است وجود داشته باشد. ما وقتی از عین خارجی احساس لمس می‌کنیم که با آن تماس حاصل نمائیم یعنی هرگاه محلی که قسمتی از بدن ما در فضا یا مکان طبیعی متحیز است نزدیک به محلی باشد که شیء مزبور اشغال کرده است. همچنین هنگامی شیء معینی را می‌بینیم که هیچ جسم کدروی در مکان طبیعی حائل میان چشم ما و شیء مزبور نباشد. به همین منوال چیزی را می‌شنویم یا می‌بوئیم یا می‌چشیم که به قدر کافی نزدیک به آن باشیم یا با زبان ما تماس یابد و یا نسبت به بدن ما در مکان طبیعی دارای وضع مناسبی باشد. ما هرگز قادر نیستیم بگوئیم چه حسیاتی از عین معینی در شرایط و اوضاع مختلفه برای ما حاصل می‌شود مگر اینکه هم عین مزبور و هم بدن خویش را واقع در يك مکان طبیعی خارجی لحاظ کنیم زیرا بیشتر وضع نسبی عین خارجی با بدن ماست که نوع حسیاتی را که از آن برای ما حاصل می‌شود مقدر می‌سازد.

اما بسائط حسیه یا داده‌های حسی ما در مکان شخصی و اختصاصی ما واقع شده اعم از مکان بصری یا مکان لمسی یا مکانهای مبهم دیگری که سایر حواس بر ما عرضه می‌دارند

و اگر چنانکه در علم و عرف عامه فرض می‌شود يك مکان طبیعی عام و مشترکی وجود دارد که جمیع اعیان طبیعی در آن واقع است لامحاله بایستی وضع نسبی اعیان طبیعی در مکان طبیعی کم و بیش با وضع نسبی داده‌های حسی در مکانهای فردی و اختصاصی ما مطابقت داشته باشند و فرض حقیقت این امر اشکالی نخواهد داشت. اگر در کوجه به رؤیت بصری می‌بینیم که خانه‌ای از خانه‌های دیگر به ما نزدیکتر است، سایر حواس مانیز این نزدیکی را تأیید می‌کنند. مثلا اگر به سوی آنها روان شویم به خانه اول زودتر از خانه دوم خواهیم رسید. مردم دیگر نیز تصدیق خواهند کرد که خانه‌ای که نزدیکتر بنظر می‌رسد در واقع هم نزدیکتر است و از روی نقشه تفصیلی خیابانها نیز همین مطلب حاصل می‌شود، پس همه شواهد دال بر این است که نسبت مکانی بین خانه‌ها با نسبت میان داده‌های حسی ما هنگامی که به آنها نگاه می‌کنیم و می‌بینیم مطابقت دارد. پس می‌توان چنین فرض کرد که يك مکان طبیعی خارجی موجود است که در آن نسبتهای مکانی میان اعیان طبیعی با نسبتهای میان داده‌های حسی مربوطه در مکانهای فردی و اختصاصی ما مطابقت دارد. همین مکان طبیعی است که موضوع علم هندسه و مفروض در علوم فیزیک و هیئت است.

اکنون می‌پرسیم بر فرض اینکه مکان طبیعی وجود خارجی داشته و با مکانهای اختصاصی محسوس ما مطابقت داشته باشد ما چگونه نسبت به آن علم حاصل می‌نمائیم؟ پاسخ این است که فقط آنچه را که برای حصول این مطابقت لازم است می‌توانیم بدانیم یعنی هیچگونه علمی نسبت به

ذات و چگونگی آن در نفس الامر نمی‌توانیم بدست آوریم لیکن نحوه وضع و ترتیب اعیان طبیعی را که حاصل نسبت‌های مکانیه آنهاست می‌توانیم بفهمیم. مثلاً می‌توانیم بفهمیم که کره قمر و کره زمین و خورشید هنگام خسوف در خط مستقیم قرار می‌گیرند در صورتی که ما خود نمی‌دانیم که خط مستقیم طبیعی واقع در خارج فی نفسه چه چیزی است و به همان نحوی که به خط مستقیم ظاهر واقع در مکان بصری خود علم داریم نسبت به آن علم نداریم. لذا علمی که به نسبت‌های میان مسافتات در مکان طبیعی حاصل می‌نمائیم به مراتب بیشتر است از علمی که نسبت به خود آن مسافتات کسب می‌کنیم یعنی می‌توانیم بدانیم که يك مسافت از مسافت دیگر بیشتر است یا با آن دیگری در يك خط مستقیم واقع شده، اما هیچگونه معرفت مستقیم و بلاواسطه به مسافتات طبیعی چنانکه به مسافتات واقع در مکان‌های اختصاصی خود یا به الوان و اصوات و دیگر داده‌های حسی داریم نمی‌توانیم حاصل نمائیم. ما نسبت به مکان طبیعی تمام معلوماتی را که يك کور مادرزاد ممکن است درباره مکان بصری از سایر مردم بیاموزد کسب می‌کنیم اما نوع اموری را که کور مادرزاد هرگز نمی‌تواند درباره مکان بصری بفهمد ما نیز از درک آنها نسبت به مکان طبیعی عاجز هستیم. ما خواص نسبت‌هایی را که برای حفظ مطابقت میان داده‌های حسی لازم است می‌توانیم بفهمیم اما هرگز قادر نیستیم ماهیت اطراف و اجزائی را که نسبت‌های مزبور بین آنها قائم است درک کنیم.

در مورد زمان احساسی را که ما از «مدت» یا گذشت

زمان داریم بهیچ وجه نمی‌توان برای مرور زمان که به وسیله ساعت اندازه‌گیری می‌شود مناط قرار داد. اوقاتی که ملالت و کسالت داریم یا از دردی رنج می‌بریم کند می‌گذرد اوقاتی که به اشتغالات مطبوعی سرگرم هستیم بسرعت طی می‌شود و اوقاتی که در خواب بسر می‌بریم مانند آن است که اصلاً وجود نداشته است. پس تا حدی که «مدت» در تقویم زمان دخالت دارد همان تمایزی که دیدیم میان مکان عام و اختصاصی ضرورت دارد باید در مورد زمان عام و اختصاصی نیز قائل شویم. اما تا حدی که توالی و ترتیب زمانی یعنی سبق و لحوق و تقدم و تأخر ملحوظ باشد احتیاج به چنین تمایزی نخواهد بود زیرا ترتیب زمانی امور و وقایع تا آنجا که می‌توان دید با ترتیب واقعی و حقیقی آن عیناً یکی است و به هر حال دلیلی بر این نداریم که این دو ترتیب را از هم جدا انگاریم. همین حکم معمولاً در مورد مکان هم صادق است. مثلاً اگر هنگی از افراد نظامی در طول جاده‌ای در حرکت باشد شکل ستون این هنگ در حال حرکت از نقاط مختلف متفاوت به نظر خواهد رسید و اما ترتیب افراد آن از همه نظرگاهها یکسان خواهد بود و لذا نظام و ترتیب آنها را از لحاظ مکان طبیعی حقیقی می‌دانیم در حالی که شکل ستون نفرات فقط تا حدی با مکان طبیعی مطابق است که برای حفظ و ابقای این نظم و ترتیب ضرورت داشته باشد.

اما وقتی که می‌گوئیم ترتیب زمانی ظاهری وقایع با ترتیب زمانی طبیعی و واقعی آنها یکی است باید از سوء تفاهم ممکنی برحذر باشیم یعنی چنین تصور نکنیم که

حالات متنوعه اعیان طبیعی مختلفه با داده‌های حسی که مقوم ادراکات آن اعیان است دارای ترتب زمانی واحدی هستند. مثلاً رعد و برق به عنوان اعیان طبیعی زماناً مقارنت دارند یعنی برق در همان محلی است که با اختلال جوی معینی که موجب آن می‌شود از آنجا آغاز می‌شود و با آن زماناً مقارن است. اما آن داده حسی که ما آن را استماع صوت رعد می‌نامیم حاصل نمی‌شود مگر هنگامی که اختلال جوی مزبور در سیر و حرکت خود به محلی که ما در آن قرار گرفته‌ایم برسد. به همین منوال مدت ۸ دقیقه طول می‌کشد تا نور خورشید به ما برسد. بنابراین وقتی که ما نور آفتاب را می‌بینیم در حقیقت نور ۸ دقیقه قبل را مشاهده می‌کنیم و تا آنجا که داده‌های حسی ما دلالت بر خورشید طبیعی دارند مدلول آنها خورشید ۸ دقیقه قبل است و اگر خورشید طبیعی در طی این ۸ دقیقه معدوم شده باشد این امر در داده‌های حسی ما که آنرا «رؤیت شمس» می‌نامیم تأثیری نخواهد داشت. این نکته بار دیگر ضرورت تفکیک میان داده‌های حسی و اعیان طبیعی را آشکار می‌سازد.

آنچه درباره مکان دیدیم درباره مطابقت داده‌های حسی و ما بازای طبیعی آنها نیز صدق می‌کند. اگر شیئی به رنگ کبود و شیء دیگری سرخ‌رنگ باشد فرض معقول چنین خواهد بود که میان اعیان طبیعی ما بازای آن دو نیز اختلاف متناسبی موجود است و اگر دو چیز هر دو به رنگ کبود باشند وجود مشابهتی را در نفس الامر آنها می‌توان فرض کرد، لیکن هرگز نمی‌توان امیدوار بود که بتوانیم از

کیفیتی که حال در عین خارج است و موجب می‌شود که عین مزبور به نظر سرخ یا کبود بیاید معرفت مستقیم حاصل نمائیم. برحسب اصول علمی این کیفیت نوعی تموج یا حرکت موجی است و این تعبیر مانوس است زیرا ذهن را متوجه حرکت موجی در مکان مرئی می‌نماید. اما این تموجات بایستی واقعاً در مکان طبیعی حاصل شود که ما را بدان معرفت مستقیم نیست و لذا تموجات واقعی آن چنان آشنا و مانوس ذهن نیست که ما فرض می‌کردیم و آنچه درباره الوان صادق است درباره سایر داده‌های حسی هم صدق می‌کند. بنابراین می‌بینیم که هر چند نسبتهای اعیان طبیعی دارای همه‌گونه خواص قابل فهم مأخوذ از مطابقت آنها با نسب داده‌های حسی است خود اعیان طبیعی فی‌نفسه و بذاته لا اقل تا حدی که به وسیله حواس می‌توان کشف کرد مجهول می‌نماید و این مسئله باقی است که چه طریقه دیگری برای کشف طبیعت و ماهیت اصلی اعیان طبیعی می‌توان یافت.

فرضی که شاید در تحلیل نهائی کاملاً موجه نباشد اما طبیعی‌ترین فروض بنظر می‌رسد و دربدو امر لا اقل نسبت به حسیات بصری می‌توان آنرا قبول کرد این است که هر چند اعیان طبیعی نظر به دلالتی که قبلاً اشاره کردیم عیناً شبیه به داده‌های حسی نیست معیناً کم و بیش میان آنها مماثلتی موجود است. بنا به این نظریه اعیان طبیعی مثلاً دارای رنگ واقعی هستند و امکان دارد که انسان بتواند شیئی را به همان رنگ حقیقی خود ببیند. بطور کلی رنگهائی که از شیء معینی در لحظه معین و از نظرگاههای متعدد بنظر

می‌رسد یا یکدیگر شباهت بسیار دارند ولو عیناً یکی نباشند، بنا بر این می‌توان چنین فرض کرد که رنگ «حقیقی و واقعی» هر شیء رنگ متوسطی است مابین رنگها و نیم-رنگهای مختلفی که از نظر گاههای مختلف به چشم ما ظاهر می‌شود و جلوه می‌کند.

نفی این نظریه شاید بطور قطع میسر نباشد لیکن می‌توان ثابت کرد که بلاوجه است زیرا اولاً واضح است که رنگی که ما به چشم می‌بینیم فقط قائم به نوع امواج نوری‌ای است که به چشم ما اصابت می‌کند و بنا بر این هم به وسیله آنچه بین ما و عین خارجی واسطه قرار می‌گیرد و هم بر حسب نحوه‌ای که نور از عین مزبور در جهت چشم ما منعکس می‌گردد تعدیل می‌شود، جوی که واسطه میان ما و اعیان خارجی است اگر کاملاً صاف نباشد در رنگ آنها تأثیر می‌کند و هر انعکاس شدیدی رنگ آنها را بکلی تغییر می‌دهد. لذا رنگی که ما می‌بینیم حاصل شعاعی است که به چشم می‌رسد و صرفاً خاصیت شیشی که شعاع از آن می‌آید نیست و به همین جهت هرگاه امواجی به چشم برسد رنگ معینی را می‌بینیم خواه شیشی که منشأ و مبدأ آن امواج است دارای رنگی باشد خواه نباشد. نظر به مقدمات فوق فرض آنکه اشیا دارای رنگ خاصی هستند مبتنی بر دلیلی نیست و قول به چنین فرضی بلاوجه خواهد بود و نظیر همین دلائل در

گردید بسیاری فیلسوفان و شاید اغلب آنها قائل به این بوده‌اند که هر چه حقیقت و واقعیت داشته باشد باید به یک نحو و به یک معنی ذهنی باشد یا لااقل هر چه که در باره اش بتوان علمی حاصل کرد باید به یک تعبیر معقول باشد. این دسته فلاسفه را «ایده‌آلیست» یعنی «اصالت معنوی» می‌نامند. اصالت معنویان می‌گویند آنچه به نظر ماده می‌آید در واقع امری ذهنی است، یعنی یا به قول لایب‌نیتز مجموعه اذهان و عقول رشد نیافته و بدوی است، یا چنانکه بارکلی قائل بود تصوراتی در اذهان و عقول ماست و چنانکه در عرف می‌گوئیم ماده را ادراک می‌کنند. به این قرار اصالت معنویان وجود ماده را به عنوان امری که ذاتاً مغایر با عقل باشد نفی می‌کنند ولی انکار ندارند که داده‌های حسی ما علائم اموری است که وجود آنها مستقل و جدا از حسیات فردی و اختصاصی ماست. در فصل آینده به نحو اختصار دلائلی را که اصالت معنویان در اثبات این نظر اقامه می‌کنند و به عقیده من همه آنها خطا و مغالطه است بررسی خواهیم کرد.

می‌کنیم که ماده مدتها قبل از اینکه عقل در عالم پدید آید وجود داشته و مشکل است بتوان آنرا محض حاصل عمل ذهن دانست. اما اصالت معنی چه صواب باشد و چه خطا رائی نیست که بطلان آن ظاهر و رد آن آسان باشد.

چنانکه دیدیم حتی در صورتی که اعیان طبیعی دارای وجودی مستقل باشند با داده‌های حسی بکلی متغایرند و مطابقتشان با داده‌های حسی از قبیل مطابقت میان فهرست و سیاهه اسامی اشیا با خود اشیا موضوع سیاهه است. از این رو فطرت سلیمه ماهیت حقیقی اعیان طبیعی را بر ما مکشوف نمی‌سازد و اگر دلائل معتبری بر معقول بودن آنها اقامه شود رد این عقیده صرفاً به استناد اینکه غریب و نامانوس است جائز نخواهد بود زیرا کنه و حقیقت اعیان طبیعی لامحاله غریب و غیر عادی است. البته وصول به کنه و حقیقت امور شاید محال است اما اگر فیلسوفی چنین معتقد باشد که به کنه آن رسیده مجرد اینکه قول او درباره حقیقت آنها غریب و متنافر به ذهن است نباید موجب رد این قول و اعتراض بر آن گردد.

دلائلی که موجب اعتقاد به اصالت معنی گردیده معمولاً «ببتنی بر «بحث معرفت» و مأخوذه از آن است یعنی بحث اینکه اعیان و اشیا باید دارای چه شرائطی باشند تا علم به آنها تعلق گیرد. اولین کسی که از این راه درصده اثبات اصالت معنی برآمد جرج بارکلی اسقف کلون بود. او ابتدا به دلائلی که اغلب آنها صحیح و متقن است ثابت نمود که «داده‌های حسی را نمی‌توان دارای وجودی مستقل از خود دانست و بایستی اقلاً جزئی از آنها را «داخل» در ذهن

اصالت معنی

۴

لفظ «اصالت تصور» یا «اصالت معنی» را فیلسوفان به معانی مختلفه استعمال می‌کنند اما مراد ما از این اصطلاح نظریه‌ای است که به موجب آن آنچه موجود است یا لااقل علم به وجود آن ممکن است باید به تعبیری ذهنی یا معقول باشد. این نظری که در میان حکما سخت شایع است به چند صورت بیان می‌شود و اعتقاد به آن مبتنی بر دلائل مختلفی است و چنان رایج و جالب توجه است که حتی در مختصرترین شروح فلسفه هم نمی‌توان از ذکر آن صرف نظر کرد.

معمولاً کسانی که با مباحث فلسفه نظری آشنائی ندارند در بدو امر این نظریه را باطل شمرده رد می‌کنند و شکی نیست که فطرت سلیم و عرف عامه اشیا و اعیان مادی مانند میز و صندلی و ماه و خورشید و غیره را بالکل با عقل و محتویات ذهن مغایر می‌دانند و معتقدند به اینکه این قبیل اشیا دارای وجودی هستند که ولو کلیه عقول از میان برود دوام خواهد داشت. ما معمولاً چنین تصور

دانست به این معنی که هرگاه رؤیت و سماع و لمس و شم و ذوق نباشد وجود آنها باقی نخواهد ماند. تا اینجا دعوی او برحق است ولو بعضی دلائل وی معتبر نبوده باشد. اما او از این حد تجاوز کرد و گفت داده‌های حسی تنها اموری است که ادراکات ما به آن تعلق می‌گیرد و از وجودشان ما را یقین حاصل می‌شود و لذا وجود داشتن همان در «ذهن بودن» و در نتیجه معقول بودن است. از این رو چنین قائل شد که هیچ امری بر ما معلوم نمی‌گردد مگر چیزی که در ذهنی باشد و اگر چیزی معلوم باشد بدون اینکه در ذهن من باشد لامحاله بایستی در ذهن شخص دیگری باشد.

برای اینکه استدلال بارکلی را درست بفهمیم لازم است بدانیم که او لفظ «تصور» را به چه معنی استعمال کرده است. تصور در نزد بارکلی اسمی است برای هر چیزی که بلاواسطه معلوم ذهن واقع گردد چنانکه در مورد داده‌های حسی دیدیم. مثلاً رنگ معینی که می‌بینیم و صوت معینی که می‌شنویم و امثال آنها همه تصورات است. اما دائرة اطلاق لفظ تصور کلاً محدود به داده‌های حسی نیست زیرا اموری هم هست که بخاطر می‌آوریم یا خیال می‌کنیم و به آنها نیز، در حین تذکر و تخیل معرفت مستقیم و بلاواسطه داریم. بارکلی کلیه این قبیل معلومات بلاواسطه را «تصور» می‌نامد.

سپس او به اشیا و اعیان عادی و مآنوس زندگی می‌پردازد و درختی را به عنوان مثال در نظر می‌گیرد و می‌گوید علمی که بالذات و بلاواسطه از این درخت در حین «ادراک» آن حاصل می‌کنیم «تصوراتی» است در ذهن ما

و البته لفظ تصور را به همان تعبیری که خودش از آن کرده است استعمال می‌کند و استدلال او این است که هیچ وجه و موجبی برای این نداریم که فرض کنیم درخت مزبور واقعیتی جز اینکه در ادراک ما درمی‌آید داشته باشد و نتیجه می‌گیرد که هستی درخت همانا عبارت از مدراک واقعی شدن آن است و به قول حکمای مدرسی قرون وسطی «وجود آن عبارت از این است که متعلق ادراک واقع گردد». البته او تصدیق دارد که وجود درخت در حین عدم ادراک شخص من و یا حتی وجود درختی که هیچ فرد انسانی آن را ادراک نمی‌کند دائم و باقی است اما به عقیده او دوام وجود درخت در غیر حین ادراک آن عبارت است از تصوراتی که در ذات باری حاصل است و این تصورات کم و بیش شبیه همان تصوراتی است که ما افراد انسانی در حین رؤیت درخت حاصل می‌کنیم با این تفاوت که مادام وجود درخت باقی است این تصورات در ذات باری دوام خواهد داشت. کلیه ادراکات ما بنا به رأی بارکلی عبارت از سهیم بودن و مشارکت ما در ادراکات باری است. و به سبب همین مشارکت است که همه افراد مختلفه انسان کم و بیش درخت واحدی را می‌بینند. پس غیر از عقول و تصورات آنها در عالم چیزی نیست و علم به وجود چیز دیگری هم امکان ندارد زیرا هرچه علم ما به آن تعلق گیرد بالضروره تصویری در ذهن است.

در استدلالات بارکلی مغالطات چندی نهفته است که در تاریخ فلسفه اهمیت دارد و باید آنها را آشکار ساخت اولاً

استعمال لفظ تصور به معنایی که او اراده کرده موجب خلط و اشتباه است زیرا مفهوم ما از لفظ «تصور» ذاتاً چیزی است که «درون» ذهن کسی باشد و لذا اگر بگویند که درخت کلاً عبارت از تصورات است طبعاً چنین فرض می‌شود که خود درخت باید بالکل در ذهن باشد، اما مفهوم «بودن» در ذهن مفهوم مبهمی است. ما معمولاً می‌گوئیم فلان شخص را در ذهن یا در خاطر داریم ولی مقصودمان این نیست که خود آن شخص واقعاً در ذهن ماست مرادمان این است که فکر او در خاطر ماست. وقتی کسی می‌گوید که فلان امر بکلی از خاطر من محو شد یا بیرون رفت البته منظور من این نیست که خود آن امر در ذهن او بوده بل فقط این است که فکر امر مزبور را ابتدا در ذهنش داشته ولی بعداً از آن خارج گردیده است. پس اینکه بارکلی می‌گوید اگر به درخت علم حاصل کنیم باید در ذهن ما باشد حق این است که بگویند فکری یا تصویری درباره درخت در ذهن ما حاصل است. قول به اینکه خود درخت در ذهن ماست مثل این است که بگوئیم شخصی که در خاطر ماست عیناً و شخصاً در ذهن ما موجود است. البته چنین اشتباهی از جانب فیلسوف معتبری چون بارکلی شاید به نظر فاحش بیاید لیکن موجبات و شرائط چندی ارتکاب چنین اشتباه فاحشی را از جانب او ممکن ساخته و برای اینکه بدانیم چگونه ممکن گردیده باید مسئله ماهیت تصورات را بیشتر بررسی نمائیم

اما پیش از بحث درباره ماهیت تصورات باید دو مسئله جداگانه ناشی از داده‌های حسی و اعیان طبیعی را از یکدیگر

تفکیک کنیم. چنانکه دیدیم قول بارکلی براینکه داده‌های حسی یا مقومات ادراک ما از درخت کم و بیش ذهنی هستند به دلالتی تفصیلی چندی صحیح است به این معنی که بساطت حسیه مزبور به همان اندازه که قائم به درخت هستند به ذهن ما نیز قائمند و اگر درخت متعلق ادراک ما قرار نمی‌گرفت آنها وجود نمی‌داشتند لیکن این مطلب بکلی غیر از چیزی است که بارکلی می‌خواست به وسیله آن ثابت کند که هر چه بلاواسطه معلوم ذهن شود باید در ذهن باشد. برای اثبات این مطلب اقامه دلائل تفصیلی براینکه داده‌های حسی قائم بر ذهن ما هستند بی‌ثمر است و باید بطور کلی ثابت شود که مجرد تعلق علم، به اشیا دلیل بر آن است که آنها ذهنی هستند و این همان کاری است که بارکلی به خیال خود انجام داده است. اکنون باید به جای بحث درباره اختلاف میان داده‌های حسی و اعیان طبیعی به حل این مسئله پرداخت.

اگر لفظ «تصور» را به همان معنایی که بارکلی از آن اراده کرده در نظر بگیریم هنگامی که تصویری در ذهن حاصل می‌شود باید دو امر مختلف را مورد ملاحظه قرار داد. از یک طرف امری است که ما نسبت به آن آگاهی حاصل می‌کنیم مثلاً رنگ میزی که جلوی من است و از طرف دیگر نفس آگاهی حاصله یعنی عمل ذهنی ادراک آن شیء است. البته عمل ذهنی مسلماً ذهنی است اما آیا دلیلی داریم براینکه شیء مدرک نیز به همان معنی ذهنی باشد. بحث گذشته درباره رنگ اشیا ذهنی بودن آنها را ثابت نکرد آنچه ثابت کرد جز این نبود که وجود رنگ قائم به نسبت اعضای حاسه ما با اعیان خارجی یعنی در این مورد میز مثالی است.

به عبارت دیگر ثابت کرد که رنگ معینی در نور معینی بوجود خواهد آمد هرگاه چشم سالمی در نقطه معینی نسبت به میز قرار گیرد. اما ثابت نکرد که رنگ در ذهن شخص مدرك است.

رای بارکلی دائر براینکه رنگ بدهاها و ضرورتاً باید در ذهن باشد از این جهت ظاهر پسند می نماید که شیء مدرك را با عمل ادراك خلط می کند زیرا این دو امر متفاوت هر دو را به نام «تصور» می توان نامید و بارکلی نیز احتمالاً هر دو را تصور محسوب می داشته است. عمل ذهنی مسلماً در ذهن است و لذا وقتی که درباره عمل ادراك می اندیشیم بسهولت تصدیق می کنیم که تصورات باید در ذهن باشد. سپس غافل از اینکه تصدیق فقط در صورتی صحت دارد که تصور را به معنی عمل ادراك بدانیم این حکم را که «تصورات در ذهن است» به معنی دیگر آن یعنی به اشیائی که متعلق عمل ادراك قرار می گیرند تسری می دهیم و این اشتراك لفظی لا عن شعور موجب می گردد که خیال کنیم هر چه را ادراك می کنیم باید در ذهن باشد. این بود تحلیل صحیح دلیل بارکلی و مغالطه ای که اساس استدلال اوست. مسئله تمایز میان نفس عمل و متعلق عمل در ادراك ما از اشیا بسیار اهمیت دارد زیرا چگونگی قوه کسب علم مابسته به آن است. استعداد شناسائی یا اموری ماسوای نفس خاصیت عمده ذهن است و شناسائی با اعیان و اشیا ذاتاً عبارت از نسبتی است میان ذهن و ماسوای ذهن و همین است که مقوم قوه ذهن در حصول علم به اشیا می باشد. پس اگر بگوئیم چیزهای معلوم باید «در ذهن» باشد یا قوه

ذهن را به حصول محدود ساخته ایم و یا توضیح واضحات کرده و تکرار قضیه معلومه نموده ایم. هرگاه منظور از «در ذهن» بودن حاضر «تزد ذهن» بودن یعنی مجرد مدرك شدن به وسیله ذهن باشد تکرار معلوم و توضیح واضحات است. لیکن اگر منظورمان این باشد باید اذعان نمائیم که آن چیزی که به این معنی در ذهن است ممکن است خود امر ذهنی نباشد. علیهذا وقتی که حقیقت علم را دریافتیم می بینیم استدلال بارکلی هم از لحاظ صورت و هم از لحاظ ماده خطاست و دلائل او براینکه تصورات یعنی متعلقات ادراك باید ذهنی باشد هیچ اعتباری ندارد و از این رو بر همین او در اثبات اصالت معنی مردود است. اکنون باید ببینیم چه دلائل دیگری بر صحت آن اقامه شده است.

غالباً این قول را به عنوان يك قضیه بدیهی اظهار می کنند که علم به وجود چیزی که بر ما مجهول است ممکن نیست و از این چنین استنتاج می کنند که هر چیزی که به هر نحوی با تجربه ما مربوط باشد می بایستی لا اقل قابل این باشد که معلوم ذهن ما گردد و از این مقدمات لازم می آید که اگر ماده ذاتاً چیزی باشد که شناسائی آن از جانب ما ممکن نیست علم به وجود آن هم غیر ممکن است و از لحاظ ما حائز هیچ اهمیتی نخواهد بود. همچنین به دلائلی که کاملاً روشن نیست چنین فرض می کنند که هر چیزی از لحاظ ما حائز اهمیت نباشد نمی تواند واقعیت داشته باشد و بنابراین هرگاه ماده مرکب از ذهن یا تصورات ذهنی نباشد وجودش غیر ممکن و توهم صرف است.

ادامه بحث درباره این دلیل فعلا ممکن نیست زیرا مستلزم بیان مطالبی است که فهمیدن آن محتاج مقدمات مفصل است لیکن جهاتی چند در رد این دلیل را می توان باختصار ذکر کرد. اولاً نسبت به قسمت ثانی آن که می گوید هر چه برای ما تأثیر و اهمیت عملی نداشته باشد واقعیت ندارد می گوئیم این قول هیچ وجه عقلی ندارد. راست است که اگر تأثیر و اهمیت نظری را نیز منوط قرار دهیم هر امر واقعی برای ما دارای قدری از اهمیت است زیرا چون ما به عنوان اشخاص ذیشعور میل به کسب حقیقت درباره عالم داریم نسبت به تمام کائنات ذیعلاقه هستیم اما اگر این نوع علاقه را منوط قرار دهیم دیگر نمی توانیم بگوئیم که ماده از نظر ما اهمیتی ندارد زیرا ما علم به وجود آن نداریم ولو واقعا موجود باشد. اما بدیهی است که ما به وجود آن شك می بریم و از خود می پرسیم که آیا موجود است و در این صورت وجودش با این میلی که ما به کسب علم داریم مربوط می شود و از این جهت چه از لحاظ ترضیه و چه از لحاظ ممانعت این میل برای ما دارای اهمیت خواهد بود.

از این گذشته صحت اینکه علم به وجود امر مجهول محال است ابدأ بدیهی نیست و در واقع این قول کاذب است زیرا لفظ «علم» در اینجا به دو معنی استعمال شده است (۱) به معنی اول اطلاق آن بر علمی می شود که در مقابل «خطا» است یعنی آنچه می دانیم صدق است و به این معنی به معتقدات راسخه و تصدیقات ذهنی ما اطلاق می شود و به موجب آن می دانیم که فلان چیز فلان طور است یا به

اصطلاح علم اثباتی است این را علم به حقائق می گویند. (۲) به معنی دوم لفظ علم اطلاق بر علم به اشیا و معرفت به آنها می گردد که می توان آن را «شناسائی» نامید، یعنی همان نوع معرفتی که به داده های حسی یا بسائط حسیه داریم و این همان تمایز میان دانش و شناسائی و علم و معرفت است که در اغلب زبانها شناخته شده است.^۲

با این تفصیل قولی که در بدو امر به نظر واضح و بدیهی می آید اکنون پس از تجدید بیان چنین می شود. «هرگز ممکن نیست ما بدرستی حکم و تصدیق کنیم که چیزی که به آن شناسائی نداریم موجود است» اما این قضیه دیگر گذشته از اینکه صحتش بدیهی نیست بطلانش واضح است. مثلاً من تا به حال افتخار شناسائی امپراتور چین را نداشته ام اما تصدیق می کنم که وجود دارد. البته ممکن است بگویند که علت این تصدیق تواتر اخبار از کسانی است که او را می شناسند. لیکن این ایراد درست نیست زیرا اگر اصل را قبول کنیم من نمی توانم بدانم که سایرین او را می شناسند. اما از این هم می توان فراتر رفت و گفت دلیلی نیست بر اینکه من حتی به وجود چیزی که هیچکس با آن شناسائی ندارد نمی توانم علم داشته باشم. این نکته مهم و محتاج شرح و تفصیل است.

اگر من به چیز موجودی شناسائی داشته باشم شناسائی من موجب علم من به وجود آن چیز خواهد بود اما عکس آن صادق نیست یعنی لازم نمی آید در هر موردی که من علم

۲. در فرانسه Connaitre در مقابل Savoir در آلمانی Wissen در مقابل Kennen

دارم به اینکه شیء معینی از نوع معینی وجود دارد خود من یادگیری حتماً با آن شیء شناسائی داشته باشیم. در این موارد یعنی هرگاه نسبت به امری تصدیق صحیح داریم بدون اینکه با آن شناسائی داشته باشیم علم ما علم توصیفی است که به موجب یکی از اصول کلیه وجود امری را که متصف به این اوصاف باشد می‌توان از وجود امر دیگری که موضوع شناسائی است اخذ و استنتاج نمود. برای فهم کامل این مطلب باید اول به بیان تمایز میان معرفت و علم توصیفی پرداخت و سپس دید چه اصول کلی است که علم به آنها از حیث یقین و قطعیت با معرفت ما به تجارب شخصی خودمان برابری می‌کند و این دو موضوع را در فصل آینده بررسی خواهیم نمود.

معرفت و علم توصیفی

۵

در فصل گذشته دیدیم که دو نوع علم هست، علم به اشیا و علم به حقائق. در این فصل منحصرأ درباره علم به اشیا بحث می‌کنیم و آنها را بنویسه خود به دو قسم متمایز تقسیم می‌نمائیم. علم به اشیا اگر از نوعی باشد که ما آن را شناسائی خوانده‌ایم ذاتاً ساده‌تر از علم به حقائق و از لحاظ منطقی مستقل از آن است. معیناً فرض اینکه فی‌الواقع بتوان با اشیا آشنائی حاصل کرد بدون اینکه در عین حال حقائقی درباره آنها کسب نمود مورد تأمل است، به خلاف علم توصیفی به اشیا که همیشه چنانکه در این فصل خواهیم دید متضمن علم به حقائق است که منشأ و مقدمه آن واقع می‌شوند. اما باید اول درست روشن سازیم که مراد ما از «شناسائی» و «توصیف» چیست؟

پس می‌گوئیم شناسائی یا چیزی داریم که آگاهی ما از آن مستقیم و بسی هیچ واسطه عمل استنتاج یا علم به حقائق دیگر حاصل شود مثلاً وقتی که من با میز مثالی سابق-

الذکر مواجهه هستم با داده‌های حسی که مجموعاً نمود و ظاهر میز را متقوم می‌سازد یعنی رنگ و شکل و صلابت و صافی سطح میز شناسائی دارم و همگی آنها اموری است که من بدانها در حین رؤیت و لمس میز آگاهی مستقیم و بالذات دارم. درباره آن رنگ مخصوص که مورد رؤیت من است بسیاری چیزها می‌توان گفت مثلاً می‌توان گفت که قهوه‌ای و تیره رنگ است و غیره. اما این اخبار و اظهارات هرچند مرا به حقائق درباره رنگ آگاه می‌سازد به میزان شناسائی من از ذات رنگ چیزی نمی‌افزاید تا جائی که شناسائی خود رنگ فی نفسه در مقابل علم به حقائق درباره آن ملحوظ است در همان حینی که من آن را می‌بینم به آن علم کامل و تمام دارم و از این بیش حتی نظراً نیز حصول علم دیگر غیر ممکن است. پس داده‌ها یا بسائط حسی که مجموعاً ظهور و نمود میز را متقوم می‌سازد اموری است که مورد شناسائی است یعنی چنانکه هست بالذات و بلاواسطه بر من معلوم است.

اما علم من به میز به عنوان يك عين طبیعی خارجی برخلاف شناسائی من از رنگ آن علم مستقیم و بلاواسطه نیست و مأخوذ از آشنائی مستقیم من با داده‌ها یا بسائط حسی است که مجموع آنها ظهور و نمود میز را تشکیل می‌دهد. چنانکه دیدیم شك در وجود میز بدون اینکه مؤدی به محال و باطل شود ممکن است در صورتی که به وجود داده‌های حسی نمی‌توان شك کرد. علم من به میز از نوع علمی است که ما آن را «علم توصیفی» نامیده‌ایم میز «عين خارجی و طبیعی» است که داده‌های حسی معینی را در

ما ایجاد می‌نماید و میز به وسیله این داده‌ها و بسائط حسی وصف می‌گردد. برای آنکه ادنی علمی درباره میز بدست آوریم باید حقائق را درباره آن بدانیم که آن را با اموری که ما بدان شناسائی و آشنائی داریم مرتبط سازد، یعنی باید بدانیم که فلان بسائط حسی معین، معلول و حاصل عين طبیعی معینی است. هیچ حالت ذهنی که در آن مستقیماً از میز آگاهی حاصل کنیم وجود ندارد و در حقیقت علم ما به میز بالتامه علم به حقائق درباره آن است و خود آن شیء واقع که میز باشد اگر بخواهیم دقیق سخن گوئیم اصلاً بر ما معلوم نیست. ما اوصافی را درباره آن می‌دانیم همچنین می‌دانیم که فقط يك عين معین است که این اوصاف درباره آن صدق می‌کند هرچند نفس آن عين بالذات و مستقیماً بر ما معلوم نمی‌گردد. در چنین موردی می‌گوئیم که علم ما به عين مزبور علم توصیفی است.

تمامی علم ما یعنی هم علم به اشیا و هم علم به حقائق مبتنی و قائم بر شناسائی است و لذا لازم است بدانیم که چگونه چیزهائی مورد شناسائی مستقیم واقع می‌گردد.

چنانکه دیدیم بسائط حسیه از جمله اموری است که بدان آشنائی داریم و در واقع اینها مثال و نمونه بارز و واضح شناسائی هستند. اما اگر شناسائی منحصر به اینها باشد دائره علم ما خیلی محدودتر از آن خواهد بود که هست، لپرا در آن صورت فقط علم به اموری می‌داشتیم که بالفعل حاضر نزد حواس ما باشد و علم به امور گذشته و یا حتی به وجود زمان گذشته مقدور نمی‌بود. همچنین علم به حقائق درباره داده‌های حسی ممکن نمی‌گردید زیرا علم به حقائق

چنانکه بیان خواهیم داشت محتاج شناسائی با اموری است که ذاتاً با داده‌های حسی فرق دارد یعنی اموری که گاهی آنها را «مفاهیم انتزاعی» می‌نامند و ما آنها را «کلیات» خواهیم نامید. لذا اگر بخواهیم تحلیل کافی از علم بعمل آوریم باید شناسائی و آشنائی با امور دیگری غیر از داده‌های حسی را نیز در نظر بگیریم.

اولین مورد تجاوز از بسائط حسی و تمديد حدود آن که باید ملاحظه نمائیم شناسائی به وسیله حافظه است. زیرا بدیهی است که ما اغلب آنچه را دیده و شنیده یا به نحو دیگری حاضر نزد حواس ما بوده بخاطر می‌آوریم و در این موارد نیز از آنچه بیاد می‌آوریم آگاهی مستقیم داریم ولو در نظر ما به عنوان امور گذشته جلوه کند و نه اموری که متعلق به زمان حال و حاضر باشد. این علم مستقیم مأخوذ از حافظه منشأ جمیع معلومات ما راجع به گذشته است و بدون آن ما هرگز علمی مأخوذ و مکتسب در باره گذشته حاصل نمی‌توانیم کرد. زیرا نمی‌توانیم بدانیم که اصلاً گذشته‌ای هست که از آن بتوان علمی اخذ نمود.

مورد دوم معرفت به وسیله مراقبت در نفس یا درون‌نگری است. انسان نه تنها آگاهی از امور دارد بلکه از این آگاهی خویش نیز غالباً آگاه است. هنگامی که من خورشید را می‌بینم اغلب از اینکه آن را می‌بینم نیز آگاه هستم و لذا «رؤیت من از خورشید» خود امری است که من به آن شناسائی دارم. وقتی که من میل به غذا دارم و آن را می‌طلبم محسوس است از این میل آگاهی داشته باشم و از این رو «میل من به غذا» امری است که مورد شناسائی و متعلق معرفت من

است. به همین منوال ممکن است انسان از احساس لذت و الم و بطور کلی از جمیع اموری که در ذهن او واقع می‌شود آگاهی داشته باشد. این قسم شناسائی که می‌توان آن را هشیاری یا خود آگاهی نامید منشأ همه معرفت ما در باره امور ذهنی است. بدیهی است که فقط به آنچه در ذهن خود ما می‌گذرد و در آن وقوع می‌یابد می‌توان چنین بلاواسطه معرفت حاصل کرد و آنچه در ذهن دیگران می‌گذرد فقط به وسیله ادراکی که ما از بدنهای آنها داریم یعنی به واسطه بسائط حسی ما که ملازم تداعی با بدن آنهاست معلوم می‌گردد. اگر شناسائی با ذهن خود ما و محتویات آن نبود ممکن نبود ذهن دیگران را در خیال تصور نمائیم و لذا هرگز نمی‌توانستیم علم حاصل کنیم به اینکه آنها هم دارای ذهن هستند. فرض اینکه هشیاری و خود آگاهی از جمله ممیزات انسان از حیوان بشمار می‌رود به نظر طبیعی می‌رسد و می‌توان چنین تصور کرد که هر چند حیوانات به داده‌های حسی خود شناسائی دارند هیچگاه از این شناسائی آگاهی حاصل نمی‌کنند. منظور این نیست که حیوانات در وجود آنها شك دارند مقصود آن است که آنها اصلاً به این امر که دارای حسیات و تأثراتی هستند هرگز آگاهی نمی‌یابند تا به وجود موضوع حسیات مزبور پی ببرند.

ما شناسائی با مضامین و محتویات ذهن را خود آگاهی نامیده‌ایم ولی این خود آگاهی، آگاهی از نفس نیست آگاهی از افکار و احساسات جزئی است. مسئله اینکه آیا ما از مجرد نفس خویش به تشکیک از افکار و احساسات جزئی و معین شناسائی داریم مسئله بسیار غامضی است که اظهار

نظر مثبت درباره آن دور از تأمل و احتیاط خواهد بود. هنگامی که ما سعی می‌کنیم در خود بنگریم و باصطلاح در نفس خویش مراقبت کنیم همیشه چنین می‌نماید که به اندیشه یا احساس جزئی مشخصی برمی‌خوریم نه به آن «منی» که صاحب اندیشه و احساس است. معیناً دلائل و شواهدی هست براینکه با این «من» شناسائی داریم لیکن تفکیک این شناسائی از امور دیگر مشکل است. برای توضیح اینکه چه قسم دلائلی براین امر داریم خوب است لحظه‌ای تأمل کنیم و ببینیم آشنائی و شناسائی ما با افکار جزئی مستلزم چه چیزی است؟

وقتی که من از «رویتم از خورشید» شناسائی دارم به نظر واضح می‌نماید که شناسائی من از دو امر مختلف است که باهم نسبت دارند. از یک طرف داده حسی من است که خورشید را به من می‌نمایاند و از طرف دیگر آن چیزی است که این داده حسی را می‌بیند. هر نوع شناسائی از قبیل شناسائی که من از داده حسی خود دارم که خورشید را به من می‌نمایاند به بدایت نظر نسبت و اضافه‌ای است میان شخصی که شناسائی حاصل می‌کند و عینی که متعلق شناسائی است. هرگاه متعلق شناسائی من خود شناسائی به امر دیگری باشد (چنانکه من با شناسائی خود از داده حسی نماینده خورشید شناسائی دارم) واضح است که شخص شناسا خود من هستم. پس وقتی که من از دیدار خورشید شناسائی دارم تمام امری که مورد شناسائی من می‌باشد «نفس شناسائی داده حسی» است.

علاوه براین ما به این امر علم داریم که «من با این داده

حسی شناسائی دارم» و مشکل می‌توان فهمید که چگونه این حقیقت بر ما معلوم می‌گردد یا حتی معنی آن را می‌دانیم، مگر اینکه با چیزی که آن را «من» می‌خوانیم شناسائی داشته باشیم. ضرورتی ندارد که فرض کنیم با شخصی دائم و باقی شناسائی داریم که امروز عین دیروز باشد، لیکن این امر ضروری بنظر می‌رسد که با آن چیزی که خورشید را می‌بیند و با بسائط حسی شناسائی دارد شناسائی داشته باشیم، ماهیتش هرچه می‌خواهد باشد. لذا ینابه تعبیری باید با نفس یا خودی خودمان به تفکیک از تجارب جزئی خویش آشنائی داشته باشیم. از این رو هر چند حصول شناسائی با نفس خودمان محتمل است اما قبول به حصول آن بالقول و بدون شك دور از عقل و خرد است.

اینک آنچه در بالا راجع به شناسائی ما از امور موجوده گفته شد خلاصه کرده می‌گوئیم ما با داده‌های حواس ظاهر از طریق احساس شناسائی داریم و با داده‌های حواس باطن یعنی تفکرات عواطف و تأثرات از طریق مراقبه و درون‌نگری آشنائی داریم و با آنچه در گذشته جزو داده‌های حواس ظاهر یا باطن بوده از طریق حافظه شناسائی داریم و علاوه براینها به ظن و احتمال با نفس خویش نیز به عنوان چیزی که آگاهی به امور دارد یا نسبت به آنها احساس میل و اراده می‌کند آشنائی و شناسائی داریم. علاوه بر معرفتی که از امور موجوده جزئیه برای ما حاصل است ما با آنچه که کلیات یعنی مفاهیم عام خواهیم نامید مانند «مفیدی و اختلاف و اخوت و غیره نیز شناسائی داریم. هر جمله تعامی باید اقلاً حاوی یک کلمه باشد که دال بر

امر کلی است زیرا همه افعال به هر حال دارای معانی کلیه هستند. بحث درباره کلیات را مجدداً در فصل نهم دنبال خواهیم کرد فعلاً لازم است همین اندازه از این فرض حذر نمائیم که آنچه بدان شناسائی می‌توانیم داشت از چیزهای جزئی و موجود است. آگاهی به کلیات را تعقل می‌نامند و مفاهیم کلی که از آنها آگاهی حاصل می‌کنیم معقولات خوانده می‌شود.

بطوری که ملاحظه می‌شود ما اعیان و اشیا طبیعی را جزو اموری که مورد شناسائی و متعلق معرفت ما هستند بشمار نیاورده‌ایم (به‌خلاف داده‌های حسی که جزو آنها هستند) و همچنین ذهن مردم دیگر را نیز داخل نساخته‌ایم زیرا اینها از جمله اموری است که علم ما به آن «علم توصیفی» است و اکنون باید به بیان چگونگی این نوع علم بپردازیم.

مقصود از وصف یا توصیف هر جمله‌ای است که به صورت «چیزی چنین و چنان» بیان گردد. (اعم از اینکه موضوع آن معرفه باشد یا نکره). اگر به صورت نکره باشد (یعنی چیزی چنین و چنان) وصف مبهم است اگر به صورت معرفه باشد (فلان چیز چنین و چنان به صیغه مفرد) وصف معین و محصل خواهد بود. مثلاً اگر بگوئیم «مردی» یا «یک مرد» وصف مبهم است اگر بگوئیم «مرد نقاب آهن-پوش» وصف معین است. با موضوع توصیفات مبهم مسائلی چند مربوط می‌شود لیکن فعلاً از شرح آنها صرف نظر می‌کنیم زیرا با موضوع بحث ما ارتباطی ندارد و کلام ما در ماهیت علم ما به اعیان در مواردی است که می‌دانیم

عینی به‌ازای وصف معینی وجود دارد هر چند نسبت به چنین عینی شناسائی نداشته باشیم. چون این منحصرأ راجع به وصف معین می‌شود از این پس هر جا لفظ وصف و توصیف بکار برده می‌شود مقصود وصف معین یعنی جمله از نوع «فلان چیز که چنین و چنان است» خواهد بود.

پس می‌گوئیم عینی که «معلوم به وصف» باشد آن است که می‌دانیم «چنین و چنان است» یعنی می‌دانیم که یک عین واحد است و لاغیر که دارای وصف معینی است و عدم شناسائی مستقیم ما نسبت به آن بطور کلی مضمون و مفروض است مثلاً می‌دانیم که مرد «نقاب آهن‌دار» وجود داشته و اختیار و قضایای بسیاری درباره‌اش شنیده‌ایم و می‌دانیم ولی از هویت او اطلاع نداریم. یا اینکه می‌دانیم که نامزدی که اکثر آرا را بدست بیاورد انتخاب خواهد شد و در این مورد شاید با شخصی که حائز اکثریت خواهد شد آشنائی داشته باشیم (به یگانه معنائی که می‌توان با شخص دیگری آشنائی داشت) اما نمی‌دانیم او کدامیک از نامزدهاست یعنی درباره او قضیه به صورت «الف نامزدی است که حائز اکثریت خواهد شد» که در آن «الف» یکی از نامزدها به اسم باشد نمی‌دانیم لذا می‌گوئیم علم ما به «فلان» علم توصیفی محض است که هر چند می‌دانیم «فلان» چنین و چنان وجود دارد و هر چند با عینی که در واقع خود «فلان» باشد شناسائی داریم معیناً به قضیه‌ای از نوع «الف فلان چنین و چنان است» که در آن «الف» چیزی است که مورد شناسائی مستقیم باشد علم نداریم.

وقتی که می‌گوئیم «فلان چنین و چنان موجود است»

مردمان این است که فقط يك عين معين هست که چنین و چنان است. قضیه «الف چنین و چنان است» حاکی از این است که «الف» دارای خاصیت چنین و چنان است و لا غیر. «آقای الف نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه انتخاباتی است» یعنی «آقای الف نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه است و جز وی کسی دیگری نیست». «نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه وجود دارد» یعنی «يك کسی هست که نامزد حزب مزبور از این حوزه است و غیر از او کسی نیست» از این رو وقتی با عین معینی که فلان چنین و چنان است شناسائی داریم می‌دانیم که فلان چنین و چنان موجود است لیکن ممکن است بدانیم که فلان چنین و چنان موجود است بدون اینکه نسبت به عین معینی که می‌دانیم همان فلان چنین و چنان است شناسائی داشته و حتی بدون اینکه اصلاً با هیچ عین معینی که در واقع فلان چنین و چنان باشد آشنائی داشته باشیم.

کلمات عام و حتی اسامی خاص معمولاً اوصافند، یعنی بیان صریح فکری که در ذهن شخصی است که اسم خاص را صحیح استعمال می‌کند، و بطور کلی، وقتی ممکن است، که به جای آن اسم خاص وصفی قرار دهیم. بعلاوه وصفی که برای بیان فکر مزبور لازم است در مورد اشخاص مختلف فرق می‌کند و در مورد همان شخص واحد در اوقات مختلف تفاوت دارد. تنها امر ثابت (مادام که اسم صحیح استعمال شود) عین معینی است که اسم بر آن اطلاق می‌گردد. ولی مادام که این امر ثابت باشد وصف معین مربوطه معمولاً در صدق و کذب قضیه حاوی اسم تأثیری نخواهد داشت.

برای توضیح چند مثال می‌زنیم. فرض کنید خبری دربارهٔ بیژمارك داده می‌شود. بنا به اینکه شناسائی مستقیم انسان را با خود او میسر بدانیم خود بیژمارك نمی‌توانست نام خویش را مستقیماً برای دلالت بر شخص معینی که مورد شناسائی بلاواسطه اوست (یعنی خودش) استعمال کند. و البته در این مورد اگر حکمی دربارهٔ خویش می‌کرد خود او از مقومات این حکم و تصدیق قرار می‌گرفت. در اینجا اسم خاص مفید فایده‌ای است که همیشه از آن انتظار می‌رود یعنی اینکه برای عینی علامت واقع شود نه اینکه آن را وصف کند. اما اگر شخص دیگری که بیژمارك را می‌شناخت حکمی دربارهٔ او می‌کرد وضع تفاوت داشت زیرا شناسائی این شخص با پاره‌ای داده‌های حسی (بسانط حسیه) بوده که او (فرض می‌کنیم صحیحاً) آنها را با جسم و بدن بیژمارك مرتبط می‌دانسته است. بدن بیژمارك به عنوان يك عین طبیعی و از آن بیش ذهن او فقط به عنوان جسم و عقل مربوط با این حسیات بسیطه معلوم بوده‌اند یعنی به عبارت دیگر معلوم به وصف بوده‌اند. البته تعیین اینکه کداميك از خصوصیات ظاهری شخصی در هنگامی که یکی از دوستان او دربارهٔ او فکر می‌کند به ذهن وی بیاید ممکن نیست و بستگی محض به تصادف و اتفاق دارد و لذا وصفی که فی الواقع به ذهن دوست مزبور می‌آید اتفاقی خواهد بود. اما نکتهٔ اصلی این است که او می‌داند که این اوصاف متعدد همگی منطبق بر وجود واحدی است و فقط بر آن اطلاق می‌گردد هر چند که خود او با وجود مزبور آشنائی و شناسائی بلاواسطه نداشته باشد.

هرگاه ما که بیژمارك را نمی‌شناخته‌ایم در باب او حکمی بنمائیم وصفی که از او در ذهن می‌آید احتمالاً عبارت از يك مشت اطلاعات تاریخی کم و بیش مجمل خواهد بود که اغلب پیش از آن است که برای تعیین هویت او لازم باشد. برای مثال فرض می‌کنیم وصف مزبور عبارت «اولین صدراعظم امپراتوری آلمان» است. در این جمله تمام کلمات بجز «آلمان» اسم کلی و انتزاعی است. کلمه «آلمان یا آلمانی» هم از لحاظ اشخاص مختلف دارای معانی مختلف خواهد بود. در نظر بعضیها یادآور مسافرتشان به آن کشور است در نظر برخی دیگر شکل ترسیمی کشور آلمان در روی نقشه جغرافیائی خواهد بود و غیره. لیکن اگر بخواهیم وصفی را که می‌دانیم حتماً قابل اطلاق است بدست آوریم ناگزیر باید در یکی از مراحل اشاره به امری جزئی را که با آن شناسائی داریم در این وصف داخل سازیم. هرگونه ذکر از گذشته یا حال یا آینده (غیر از ذکر تاریخ معین) یا از اینجا و از آنجا یا راجع به متواترات یعنی اخباری که از سایرین به ما می‌رسد بشود متضمن چنین اشاره‌ای خواهد بود. لذا چنین می‌نماید که به هر طریقی که هست وصفی که صحت اطلاق آن بر يك امر جزئی معلوم است بایستی متضمن اشاره‌ای به امری جزئی باشد که مورد شناسائی ماست و الا علم درباره امر موصوف صرفاً حاصل از لوازم منطقی وصف مزبور خواهد بود. مثلاً «پر عمرترین مردمان» وصفی است حاوی کلیات فقط که ضرورتاً بر شخص معینی قابل اطلاق است لیکن هیچگونه حکم و تصدیقی در باره این شخص علاوه بر وصف مزبور

نمی‌توان کرد. در جمله «اولین صدراعظم امپراتوری آلمان سیاستمدار ماهری بود» یقین ما به صحت حکم مندرج در آن مبتنی بر امری است که مورد شناسائی ماست که معمولاً شهادت دیگران یا تواتر اخبار است. گذشته از علم و اطلاعی که به دیگران می‌دهیم و گذشته از امر واقعی که تصدیق ما را درباره بیژمارك واقعی اهمیت می‌بخشد فکری که بالفعل در ذهن ماست حاوی يك یا چند امر جزئی و بقیه تماماً کلیات است.

کلیه اسامی امکانه از قبیل لندن و انگلستان و اروپا و کره زمین و منظومه شمسی نیز به همین منوال در حین استعمال متضمن اوصافی است که مبدأ آنها يك یا چند امر جزئی مورد شناسائی ما می‌باشد. گمان من این است که حتی عالم کائنات نیز از حیث اینکه موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد متضمن چنین ارتباطی با امور جزئی است. برخلاف منطقی که چون در آن ما تنها با امور موجود بالفعل اشتغال نداریم و به هر چیزی که امکان و احتمال وجود آن باشد نظر داریم هیچ اشاره‌ای به امور جزئی ملحوظ نیست.

ظاهراً اینطور بنظر می‌رسد که هرگاه خبری درباره امری که فقط معلوم به وصف باشد می‌دهیم غالباً قصد و نیت ما این نیست که خبر خود را بصورتی که متضمن وصف مزبور باشد در آوریم بلکه درباره خود آن امر موصوف واقع خبر دهیم. به عبارت دیگر وقتی چیزی درباره بیژمارك می‌گوئیم میل داریم اگر بتوانیم همان حکمی را که فقط خود بیژمارك می‌تواند درباره خویش بدهد

