

# 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 ۵۲۱۷/۹

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

## فهرست

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

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 قاجه 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 متغلب 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<sup>۳</sup> 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 مدرسیان جوان آنجا به نام «جرج مور» و «برتراند راسل» به راهنمایی یکی از استادان به نام آلفرد وایتهد<sup>۴</sup> 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»<sup>۵</sup> 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 ملقبه 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 بر این 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 اویه فلسفه طبعاً مشوب به روش و دیده منطقی و ریاضی بود و به همین جهت هر چند 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 به جایی 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 بر آن 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 اوست 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 در این 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 بر خلاف 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 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 درک تحقق این نسبت به دو صورت حاصل می‌شود یکی به معرفت مستقیم و دیگری به علم و وصفی. هر چیزی 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<sup>۱۱</sup> 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 نسباً 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<sup>۱۲</sup> در مقابل اصالت وحدت<sup>۱۳</sup> است به ذاتیت یا به اصطلاح فرنگیها «داخل در ذات بودن»<sup>۱۴</sup> 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 متداویر 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 مساوی 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 استقرائی 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 ایده‌آلیزم غریب بنظر آید ولی تردیدی نیست که او درباب کلیات قائل به اصالت است و به اصطلاح قرون وسطائی جزو «رفالیست»ها محسوب می‌شود 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 می‌شود و انکار وجود مشابهت به عنوان يك امر کلی غیرممکن 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 می‌دانند 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 می‌شمارد 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»<sup>۱</sup> که وضع نهائی او را روشن می‌سازد. کتاب «مسائل فلسفه» از کتب بسیار متداول است و با اینکه پاره‌ای مباحث آن از اعتبار افتاده است هنوز در مدارس انگلستان به عنوان مدخل و مقدمه بر فلسفه جدید تدریس می‌شود. مباحث مختلف این کتاب مختصر ولی مفید و معتمد، و شایسته شرح و تفسیر بسیار مفصل و طولانی است و اگر کسی از عهده آن برآید 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 می‌توان 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 گفته‌اند باختصار برگزار شده و حتی حذف گردیده است.

در نوشتن این کتاب من از آثار غیرمنتشره جرج ادوارد مور<sup>۱</sup> و جان مینارد کینز<sup>۲</sup> استفاده کرده‌ام از اولی درباره رابطه میان داده‌های حس و اعیان واقعی و از دومی درباب احتمال و استقرار. همچنین از انتقادات و پیشنهادهای استاد گیلبرت موری<sup>۳</sup> تمتع بسیار حاصل کرده‌ام.

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 يك 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 يك 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 قهوه ای 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 قسمت هایش «فی الواقع» یکسان است اما آن قسمت هایی که نور را منعکس می سازد روشنتر از قسمت های دیگر است و بعضی قسمت های آن پرائر انعکاس نور سفید رنگ بنظر می رسد. من می دانم که اگر از جای خود حرکت کنم آن قسمت هایی که نور را منعکس می ساخت تغییر خواهد کرد و رنگ ظاهر و سایه روشنهای قسمت های مختلف میز عوض خواهد شد. پس اگر چند نفر در آن واحد به این میز بنگرند الوان ظاهری سطح میز در نظر هر يك از آنها بنحوی مختلف جلوه خواهد کرد و هیچ دو نفر از آنها ترکیب واحدی از این سایه روشنها را نخواهد دید زیرا نظرگاه هیچ يك از آنها عیناً با دیگران یکی نیست و هر تغییری در نظرگاه آنها داده شود در نحوهٔ انعکاس نور تاثیر 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 تبمیعض 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 واضحتر 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 به میزان نسبت می‌دهیم. اما به دلایلی که قبلاً بیان کردیم نمی‌توانیم بگوئیم که میزان 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<sup>۲</sup> (۱۷۵۳-۱۶۸۵ بود. در رسالهٔ موسوم به «مکالمات ثلاثه بین هیلاس و فیلونوس»<sup>۳</sup> در رد بر شکاکان و ملحدان «بارکلی می‌خواهد ثابت کند که اصلاً چیزی به عنوان 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 هر چه می‌گوید فیلونوس بر وی ایراد می‌گیرد و او را به اظهار تناقضات و محالات می‌کشاند

2. Berkeley

3. Three Dialogues between Hylas and Philonous

تا به جائی 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 بهیچ وجه 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 به همین معنی نفی می‌کند، یعنی منکر این نیست که بسائط حسیه یا داده‌های حسی که معمولاً به عنوان 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 باریتعالی 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 باریتعالی 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<sup>۴</sup> (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 اصلاً میز 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 بزینم 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 هیئت 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 لاقلاً 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<sup>۱</sup> (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 هر چه 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 برشمریم 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 موجد 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 نمائیم. 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 باصره نبود در آن هیچ شکی راه نمی  
یافت اما در مورد حس باصره 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 ذائقه و شامه و سامعه  
هیچ غرابیتی ندارد و در اعتقاد فریزی ما به اینکه داده های  
حسی در خارج ما بازائی 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.

دلالتی 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 برخطا 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

