

مسائل فلسفه

نوشته برتراند راسل

ترجمه منوچهر بزرگمهر



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

برتراند راسل [Bertrand Russell]

برتراند راسل
Bertrand Russell
مسائل فلسفه

The Problems of Philosophy

چاپ اول دی ماه ۱۳۹۷ ه. ش - تهران

چاپ دوم آبان ماه ۱۳۹۲ ه. ش - تهران

چاپ سوم اردیبهشت ماه ۱۳۹۷ ه. ش - تهران

چاپ چهارم آبان ماه ۱۳۹۷ ه. ش - تهران

تعداد ۵۰۰ = نسخه

ایسوگرافی، چاپ و صحافی سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق هر کوچه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۰۶۰ ۱۴۷۷/۹

شابک ۹۶۴-۴۸۷-۰۱۸-۲ ISBN 964-487-018-2

فهرست

۱۵	مقدمه مترجم
۱۵	مقدمه مؤلف
۱۷	۱. بود و نبود
۴۰	۲. وجود ماده
۴۳	۳. ماهیت ماده
۵۴	۴. اصالت معنی
۶۵	۵. معرفت و علم توصیفی
۸۱	۶. استقراء
۹۶	۷. علم ما به اصول کلی
۱۰۸	۸. علم اویله چگونه ممکن است
۱۱۸	۹. عالم کلیات
۱۳۰	۱۰. علم ما به کلیات
۱۴۱	۱۱. علم شبهودی
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. قایدۀ فلسفه

مقدمه مترجم

کسی که فلسفه غرب را درست بررسی کند متوجه می‌شود که سیر تطور آن باسین تطور فلسفه یونانی و فلسفه مشاهد اسلامی پچه تفاوتی عده داشته است. در فلسفه قدیم انسان وقوای عقلی او امری ثابت و مفروض بود و همه جهود تلاش نکری اهل حکمت مصروف وصف و بیان عالم خارج می‌شد. بحث وجود یا بهاصطلاح فرنکیها «ایستادلوزی» موضوع اصلی فلسفه قرار داشت و به قول کانت فلسفه اسلامی کمتر کسی به این فکر می‌افتد که بینند ذهن انسان تاجه حد برای حل مسائل فلسفی استعداد و طاقت دارد. راست است که قدمای در تعریف فلسفه می‌گفتند علم به احوال اعیان موجودات است بر حسب طاقت بشریه اما تعیین حد این طاقت جز بطور استطراد از مطالب حکمت قدیم بشمار نصی رفت. در فلسفه جدید از زمان لاکبه بعد، «بحث معرفت» یا ایستادلوزی اهمیت بیشتری یافته است. تحقیق درباره ذهن انسان که مبدأ روان‌شناسی علمی است و تشخیص اموری که ممکن است متعلق آن قرار گیرد و تعیین اموری که بنا به تعریف نمی‌توانند معلوم آن گردد از جمله بحث مهم این دشتۀ جدید فلسفه محسوب می‌گردد.

از این تاریخ یک اختلاف تازه‌براختلافات کهن فلسفی افزوده می‌شود زیرا ما وقتی که فقط از عالم خارج بحث می‌شداختیم بررس این بود که آیا عالم والاعیت دارد یعنی صرف نظر از اینکه متعلق ادراک انسان قرار گیرد فیضه و بدآنه وجود عینی دارد یا آنکه وهم و خیال‌صرف و مخلوق ذهن انسان است و یا اینکه

۱. فلسفه متكلّمین اسلامی بکلی مبتنی بر آراء ارسطو بوده است و بسیاری از اصول و عقاید مکتب روایان و حتی شکاکان یونانی در آن تأثیر داشته امام محمد غزالی و امام فخرالدین رازی از جمله مخالفان سرخست فلسفه ارسطوی بوده‌اند و انتقادات و تحلیلات و تشكیکات آنها امروزه هم مورد کمال توجه و اعتناء محظتان است.

هیچیک از این دو نیست بلکه بین الایرین است یعنی در خارج از ذهن عالمی واقع وجود دارد اما ذهن انسان نمی‌تواند آن را کنایه و چنانکه هست دریابد بلکه آن را بحسب دید و یعنیش و احسان و ادراک خود تلقی می‌نماید و لذا هیچ مشابهی میان عالم مخصوص به حواس ما و عالم عینی نفس الامری وجود ندارد. اما بعدازاینکه بحث معرفت پیدا شد و تضییج گرفت دو مکتب دیگر براین دو مذهب یعنی بر «اصالت واقع» و «اصالت معنی» علاوه گردید که آنها را «اصالت عقل» و «اصالت حس یا تجربه» می‌نامند. بنایه رأی اصحاب مذهب اول عقل انسان بدون دخالت حس و تجربه به کشف حقائق عالم قادر است و به صرف تعقل و تفکر می‌تواند بهمین که عالم «چگونه باید باشند» و تجربه فقط حاصل استدلالات عقلی را ثابت و محقق می‌نماید. اما اصحاب تجربه می‌گفتند و هنوز هم می‌گویند که استدلال عقلی و قیاسی مخصوص ولو متکی و مبتنی بر مقدمات تجربی باشد هرگز قادر نیست وجود یا عدم جیزی را پطور قطع و یقین ثابت نماید و اگر بخواهیم پادشاهی فلان چیز واقعاً موجود است یانه باید به فحص و جستجو برداشتم و وجود یا عدم آن را به رأی البین دریابیم، و بهمن صورت بهوسیله استدلال و تفکر قیاسی تجاوز از حدود قلمرو تجربه کانست که در حقیقت از پیشوaran مذهب تجربی است مغل قطع در حدود تجربه عمل می‌کند و خارج از آن صورتی بدون ماده و قالبی بیان نمی‌خواهد بود و بنا به گفته اگر در متعلق و ریاضیات روش قیاسی و عقلی صرف مقید و متمر است از این

جهت است که موضوع این دو علم مقایم انتقام خالص است اما در علوم طبیعی که با موجودات و امور انسانی 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 بحسب روش قیاسی و عقلی بود هیچیک از اکتشافات و اختراقاتی که امروزه حاصل علوم می‌بودند زندگی بشر را بالمره مقلب ساخته است پدیدار نیامده بود.

گالیله ایتالیائی و نیوتون انگلیسی از علمای طبیعی فیلسوف مآب بودند که در تحقیقات علمی استقراء و تجربه را بر قیاس و تفکر اولی و مقابل تجربی ترجیح نمی‌دادند و پایه‌های علم فیزیک گردیده را استوار ساختند. یعنی از آنها «فرانسیس بیکن» انگلیسی همین روش را از نظر فلسفی بیان داشته بود ولی تائیر عقاید او در خارج از حوزه فلسفه بهایی نیوتون نرمیده است. جان لاک فیلسوف انگلیسی کتاب مشهور خود به نام «رساله درباره فیزیک انسانی» را تحت تأثیر تعالیم نیوتون نوشت

و در حقیقت یا به کنایه «مکتب تجربی» در فلسفه مخصوص می‌گردد. پس از لاک بارگذلی و هیوم روش اورا دنبال کردند و در قرن نوزدهم «جان استوارت میل» یکباره منطق قیاسی را به بیان انتقاد گرفت و در کتاب مشبور خود موسوم به «نظام منطقی جدید» اصول قیاس را توسعه داد و بیان مقایسه‌ی دانست که در مقدمات منسون و مفسر است و از این جهت آن را مبنید هیچ قایده نداشت.

پس از ظهور گانل و هکل که اولی معنی در تلفیق آراء این دو مکتب مخالف داشت و دومن از «اصالت معنی» تعبیری جدید کرد و به آن جانی تازه داد تا مدقق در انگلستان یعنی مهد فلسفه تجربی غلبه با پیروان هکل بود تا آنجا که فرانسیس برادلی^۳ استاد دانشگاه آکسفورد فلسفه هکل را با تدبیلاتی قبول کرد و کتابهای مهیی درباره آن نوشت که مشبورترین آنها به نام «بدود و نمود» از کتب معترضه حکمت بشمار می‌رود. اما در اوایل قرن بیست و یکمی دو مقابل فلسفه هکلی بیدا شد که از دانشگاه کمبریج رقیب آکسفورد سرجشمه گرفت. دونفر از مدرسین جوان آنجا به نام «جرج مور» و «برتر اندراسل» به راهنمایی یکی از استادان به نام «الفرد وايتها» دوباره به فلسفه تجربی برگشتند و مذهب «اصالت واقع» را اختیار کردند و در این کار برخلاف استوارت میل متعلق قیاسی را بالکل مورد انکسار قرار ندادند و حتی با قبول منطق ریاضی و عالائمی جدید آن را تقویت کردند و دامنه آن را از منطق اристوطي قدیم فراغت ساختند. وايتها و راسل به اتفاق کتابی نوشته‌ی به نام «اصول ریاضیات»^۴ که هنوز هم جامعترین شرحی است که درباره علم منطق ریاضی به رشته تحریر آمده است و با اینکه قریب شست سال از تاریخ تألیف آن می‌گذرد معتبرترین مرجع محققان این فن مخصوص می‌گردد.

منطق قیاسی و ریاضی جدید دوائز میم بجا می‌گذارند. یکی این که ثابت کرد اشتغال منطق قیاسی اристوطي به حلیمات صرف مانع از توجه کافی به نسب وابور قسمی و قضیلی گردیده است و بنابراین منطق جدید را کنایه «منطق قسم»^۵ می‌نامند. دوم اینکه استعمال عالائم شبه‌ریاضی و بیان قضایای منطقی به این رسم‌العلایم آشکار ساخت که اصرار منطقیان قدیم به قراردادن کلیه قضایا در قالب و چهارچوب حلیمات و شرطیات موجب این گردیده است که تن‌کیب و ساختن 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 حاکم از دخول یا نزد موجود واقعی در تحت یا کتابخانه یا نوع انتزاعی است با قضیه انسان حیوان است، که دخول مقنوم انتباری در یک مفهوم انتباری دیگر است به یک نظر بیان می شود. و همچین قضایای بسیطه یعنی قضایایی که از وجود واقعی جیزی در عالم خارج خبر می دهد به همان صورت ظاهر می گردد مثل اینکه می گویند «زید موجود است». علاوه بر این اختلافات که میان قضایای حلیله کشف گردیده باید از قضایای تسبی و تفصیلی قام برد مثل فزید بزرگتر از صفو است» یا «فروین در شمال قیران است». این نوع قضایای هم ترکیب دیاختالستان با حلیلات عادی فرق اساس دارد، منطق قیاسی نو فلسفه را وارد مرحله جدیدی گرد و توجه را از مقصون و مدلول قضایای فلسفی به تحوه بیان و الفاظ و جملات حاوی آنها معطوف ساخت بحدی که امروزه آخرين مکتب فلسفی تحلیلی انگلستان فلسفه را صرفما یا بحث لفظی و یا تحلیل منطقی از قضایای متعلق به علوم یا مستعمل در عرق عامه می داند.

باری از آنجا که راسل در ریاضیات و منطق دست داشت طریقه تقریب اویه 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 درباره امور وجودی هم تسری خاده است و لذا شرب او با جان استوارت میل شباهت زیادی ندارد، تا بهجا که در کتابهای منتشره در اوایل عرصه هنوز بوسی مکتب «اصالت معنی» از پارهای آراء و عقایدش استنام می گردد.

کتاب «مسائل فلسفه» از جمله همین کتب اولیه ادست و اگر اجمالاً بر آن نظر افتکیم می بینیم که تقریباً به دو قسم مجزاً تقسیم شود، قسم اول (از فصل اول تا ششم) بیشتر درباره عالم خارج یا به اصطلاح «یحی و وجود» است، که در آن آراء مکتبهای «اصالت واقع» و «اصالت معنی» را بورد تحقیق فراز داده است. قسم دوم (از فصل هفتم تا چهاردهم) بیشتر به «بحث معرفت» یعنی اموری از قبیل علم حضوری و حصولی و اولیات عقلی و کلیات و مقولات و حقیقت و بطلان و علم و خطا و غلط و یقین و حدود علم پیری اختصاص داده شده است.

راسل در این کتاب به تقلید از دکارت ابتدا به شک مطلق می کند اما شک او با شک دکارت فرق دارد و شک دستوری دکارت مورد قبول او بیست «زیرا و قدر دکارت گفت ام اندیشه می هستم» حرف میم یعنی ضمیر متکلم وحده که به فعل اندیشیدن و بودن وصل شوده در واقع «بساره» به مطلوبه محسوب می گردد زیرا پیش از آنکه وجود نفس را ثابت کند به آن اشاره نموده است. پس حق این بود که بگوید شک هست پس اندیشه هست. باری راسل ابتدا مسلط حسیه یا داده های

حسن را ذکر می کند و می گویند اینها پدیده هستند و وجودشان احتیاج به اثبات و استدلال نداده زیرا هرچه را شک کنیم در این تردید بیست که احتیاج رنگ و شکل و صورت و ظلم و رایجه و سختی فرم یعنی خلاصه کیفیات محسوسه را دارایم ولو وجود جوهری که محل و موضوع یعنی حامل و ذمیه این اعراض است امنی ثانوی و مستفاد و مأخذ از آنها و به اصطلاح ترکیب منطقی یا اعتبار عقلی باشد. همچنین است وجود کلیات، زیرا همان قسم که حسیات وسیطه را مستقیماً و بلاواسطه ادراک می کنیم کلیات عقلیه یعنی مثلاً بیست میان دوچرخ را که در هیچیک از دوطرف ثبت نیست مستقیماً و بلاواسطه درمی باییم زیرا ادراک است بیان دوچرخ که طرفین ثبت هستند غیر از خود ثبتی است که میان آنها قائم است و به اصطلاح قدمای ما مضاف حقیقی غیر از شک شبوری است. اما علم به اعیان و اشیاء ملیمی برخلاف حسیات و عقلیات کلی به معرفت مستقیم حاصل ننمی گردد بلکه ترکیب منطقی و اعتبار عقلی و استنتاج ثانوی از روی بسطه حسیه صورت می گیرد. یعنی مثلاً مجموع یک رنگ معنی و یک عطر معنی و یک شکل معنی، یا کلم معنی و یک صلابت و جسمیت معنی را بر روی هم سبب می نمایم.

اختلاف عده 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 در اصل و نفس الامر وجود ندارد و اعتباری محض است و آنچه واقعاً اصالت دارد کیفیات حسیه است که مجموعاً نقوم تصور جوهر در ذهن می گردد. البته باید متند کر بود که مثناً این نظر فلسفه اصلات خود را فومنیزم است.

علم بنا به رأی راسل عبارت است از ثبت میان ذهن و ماسوای آن و به اصطلاح قدمای مقوله افسانه است. اما درک تحقق این ثبت به دو صورت حاصل می شود یکن به معرفت مستقیم و دیگری به علم و صدق، هر چیزی که علم به آن محتاج و مستلزم عمل استنتاج یا علم به اوصاف و خالق نیاشد معرفت مستقیم است و هرچه محتاج به چنین واسطه ای پاشد علم توسيعی است. علم انسان به نفس خویش معرفت مستقیم است و در تعریف آن باید گفت نفس آن است که به ماسوای خود علم حاصل می کند. اما علم او به اشیاء و اعیان عالم خارج به واسطه این پس وجود چنان امر در عالم ثابت می گردد اول نفس و ذهن، دوم بسلط حسیه، سوم کلیات

۱۰. لفظ «داده ها» یا «نمطیات» ترجمه Data لاین یا Given انگلیسی و Donne فرانسوی است معنی آن اموری است که ذهن پیرون احتیاج به تعقل و نکثر از عالم خارج نلکن می شاید اما قائم به ذهن نیست و اگر ذهن مدرک که هم بپاشد وجود این حسیات والقوله محض است. و در این صورت آنرا Sensibilla می نامند یعنی آنچه بالقوله محسوس است.

عقلیه که همه اینها به سرفت مستقیم معلوم می‌گردد و چهارم عالم خارج و اینها را انسیاه واقع در آن که به قریب و اعتبار عقلی حاصل می‌شود.

قول راسخ درباره سبب و اضافات پنهانی که در این کتاب بیان شده شایسته دقت است و از این رأی هر گز عدول نکرده است، در بیان نظر او باید ایندا قول هدم را درباره سبب درست فرمید. متأسف باشد این رأی ارسسطو و پیروان او نسبت، یعنی از انواع تلاشه اعراض است که عبارتند از کیمیات و کیفیات و اضافات، به عبارت روشنتر از میان اعراض نه کانه که در مقولات ارسسطو آمده است هفت مقوله تسبت است که آخرین آنها مفهان یعنی تکرار تسبت با تضاد^{۱۲} باشد. عرض بودن تسبت به این معنی است که امثال و اضافات خارجی ندارد و حتی مثل کیفیات هم تسبت که اقلال در موضوع تحقیق داشته باشد. مثلاً سقیدی هرجند از اعراض است اما بادام که در موضوع یعنی جوهر حال باشد به تبع آن قابل اشاره حسی است در صورتی که مثلاً تسبت شمایل و چونیت فقط به اعتبار ذهن میان دو محل قائم می‌گردد که یکی را شمال آن دیگری محسوب می‌داریم و در هیچیک از طرفین تسبت قابل اشاره حسی نیست، به همین جهت قدیماً همه نسب را اعتباری می‌دانستند و در خارج برای آن امثالی قائل نبودند. فقط متاخران آنها در بحث از مقولات تابیه تابه این حد تنزل کرده بودند که میان مقولات تابیه منطقی و فلسفی تفکیک قائل شوند و بگویند معقول تابیه منطقی هروض و اضافات هردو در ذهن است ولی معقول تابیه فلسفی عروضش در ذهن ولی اضافات در خارج است. از جمله امثله این نوع مقولات یکی هم تسبت ابوت را ذکر می‌گردد به این معنی که ذات موصوفی هست در خارج که پدر نایمه می‌شود یعنی متصف به صفت ابوت است اما چیزی به عنوان «پدری» نیست که مثل مبتدی یا سیاهی غی الواقع و در خارج عارض بر این ذات گردد با این حال یعنی از آنها معتقد بودند که کلیات ذهنی محسن نیست و یقینی در خارج از زمان و مکان دارد و لذا قاعدتاً نسب را همچون از کلیات محسوب می‌شود بناهایست انتباری محسن شمار می‌آوردند.

اسپینوزا و هیکل و پیروان آنها برای اثبات وجود و کل مطلق ناگزیر تسبیراً ذاتی امور می‌دانستند و می‌گفتند تسبت شیء با سایر اشیاء نه فقط جزء ذات آن است بلکه مؤثر در ذات آن نیز هست و ارتباط و علاقه اشیا عالم به یکدیگر مثل بستگی اضافی بدن موجودی زنده است که اگر در یکی تغییری حاصل شود در همه مؤثر خواهد بود. پاک چنین فقری البته با عدم امثال و ذاتیت تسبت منافیات دارد و لذا این دسته از اصحاب مکتب «امثال معنی» نسبت را امسیل و غیر عرضی می‌دانستند.

راسخ به واسطه اینکه معتقد به فلسفه «امثال گشت»^{۱۳} در مقابل «امثال وحدت»^{۱۴} است به ذاتیت یا به اسطلاح فرنکیبا داخل در ذات بودن^{۱۵} نسب معتقد نیست اما آنها را اعتباری محسن نمی‌دانند و برای آنها مثل سایر کلیات ثبوت و تقریری قائل شده که خود پتقصیل شرح داده است.

سئله دلالت علی و استقراء از مسائلی است که راسخ راجع به آنچه در این کتاب و چه در آثار دیگران مفصل بحث کرده و رأی او تقریباً همان رأی هیوم است به این تفصیل که دلالت علی یعنی دلالت یک‌امان معلوم بین وجود و با جمیعت امری ذیکر که بالفعل یا نامعلوم باشد حاصل استقراء و تجربه است و هرچه این تجربه متسابق و قدر مورد خلاف و استثناء بر قاعدة حاصل از آن مشهودتر باشد درجه اطلاق و قطعیت یا لااقل تقریب آن به اطلاق و قطبیت که خاصیت اصلی اولیات تقلیل و یقینیات قیاسی است بیشتر می‌شود.

قانون اختلالات ریاضی از مفہمات این قاعده محسوب می‌شود و مثال متدالول آن ریختن کمیتهن فرد است که هرچه تعداد دفاتر و میخان طاوس بیشتر بشود تساوی میان نفتها یا ترکیبات مختلف عدد یک تا شش زیادتر می‌گردد یعنی اگر هزار و دویست مرتبه طاوس بروزیم شاید کلیه نفتها یا ترکیبات عددی ممکنه تساوی بیاید یا فردیک به مساوی هم نشود مثلاً جفت‌شش ۱۲۵ مرتبه و سه‌با یک ۲۵۰ مرتبه بیاید اما اگر یک میلیون و دویست هزار دفعه ریخته شود تعداد نفتشایی بیکجاور بیشتر بتساوی نزدیک خواهد گردید، پس قاعده مستفاد از تجربه یا تعمیمات تجربی هرگز به حد یقین قطعی و مطلق توخاقد رسید.

اما راسخ از هیوم یک مرحله فراتر می‌رود و می‌برند علت یقین و اطمینانی که انسان نسبت به امور تجربی دارد چیست؟ و جواب او به این سئله یطهور حلاصه این است که این احسان یقین و اطمینان غیریزی و طبیعی است و قابل اثبات مطلقاً نیست زیرا خود استقراء را به استقراء نمی‌توان ثابت کرد.

در باب قیاس رأی او این است که اگر امتدالان از جمله قیاساتی باشد که کبرای آن از تعمیمات تجربی یعنی معلومات استقراء ای است مثل مفهاده انسان است و انسان خانی است پس مقررات قانی است مفید فایده نیست زیرا کبرای قیاس خود حاصل استقراء و تجربه است و مقررات هم یعنی از همان افرادی است که اصل و قاعدة کلم از روی مساعدة فایدیدیری آنها ساخته شده و لذا این قیاس جیزی بر حاصل استقراء نمی‌افزاید اما در بعض موارد که اطلاق نسب مفاهیم بر امور انسانی و اتفاقات باشد ممکن است قیاس عقبه علم واقعه گردد مثل اینکه بگوییم

12. Pluralism
13. Monism
14. Internality

چون هردو به علاوه حقوقی چهارمی شود پس عمر و زید و بک و خالد مجموعاً چهار نفرند. علت آن است که در قریر انتراعی و مجرد قاعده صحبتی از اشخاص معین بیان نیامده است.

نظر راسخ نسبت به کلیات شاید از یک فیلسوف اصلات تجزیی مخالف ایده‌آلیزم غریب پنظر آید و لی تردیدی نیست که او درباب کلیات قائل به اصلات است و به اصطلاح قرون وسطانی جزو «رتالیست»‌ها محسوب می‌شود نه جزو اصحاب «لطف و تسمیه» 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 مشابحت می‌شود و انکار وجود شباهت به عنوان یک امر کلی غیرممکن است پس لاقل وجود یک امر کلی یعنی مشابحت را باید ثابت داشت و هرگاه این را اقرار کردیم موجین نخواهد بود که بقیه را نفی کنیم.

بالاخره در بحث از حقیقت و خطایه قول قدماء مناطق قضایا را مطابقت آنها با واقع می‌داند نه تلازم و عدم تناقض آنها با یکدیگر، در عالم مفاهیم ذهنی ولی تفاوت و عدم تعارض قضایا را به عنوان دلیل صدق و حقیقت آنها معتبر می‌شمارد و لو به عنوان تعریف متفقین قبول نداشته باشد. راسل به واسطه نهایت سداقت و قربت امانت فکری همواره اولین کسی بوده که در مدت عمر طولانی خود و تفسیر داده است و از این‌رو فیم صحیح اصول فلسفه وی محتاج بررسی و دقت در جمیع آثار اوست مخصوصاً آخرین کتابش به نام درشد فلسفه من^{۱۰} که وضع نهائی او را روشن می‌سازد. کتاب «سائل فلسفه» از کتب سیار منداوی است و با اینکه پاره‌ای مباحث آن از اعتبار افتخاره است هنوز در مدارس انگلستان به عنوان مدخل و مقدمه برفلسفه جدید تدریس می‌شود، مباحث مختلف این کتاب مختصر ولی مفید و متعن، و شایسته شرح و تفسیر بسیار مفصل و طولانی است و اگر کسی از عهده آن بپاید در حقیقت یک دوره کامل از فلسفه جدید تدوین کرده است اما نه مترجم را برای این کار ضاعت علمی هست و نه عمر وی کافی تکمیل مطالعه و انجام این مهمه را خواهد داد.

مقدمه مؤلف

در این مختصر من بحث خود را منحصر به آن قسم از سائل فلسفه ساخته‌ام که درباره آنها می‌توان اظهار نظر مثبت کرد زیرا در یک چنین کتابی جای بحث و انتقاد منفی نیست. از این جهت بحث معرفت ازیست وجود و مابعدالطیعت به معنی اخص بیشتر آمده است و بعضی مطالب که فیلسوفان دیگر بتفصیل از آن سخن گفته‌اند با اختصار برگزار شده و حتی حذف گردیده است.

در نوشتن این کتاب من از آثار غیرمنتشره جرج ادوارد مور^۱ و جان میتارد کینز^۲ استفاده کرده‌ام از اولی درباره رابطه میان داده‌های حس و اینسان واقعیه و از دوسی درباب احتمال و استقراء، همچنین از انتقالات و پیشنهادهای استاد گیلبرت موری^۳ تمعن بسیار حاصل کرده‌ام.

ایا در عالم علی هست که یقین و قطعیت آن را هیچ انسان عاقلی نتواند مورد شک قرار دهد؟ این سؤال که در بادی نظر چندان مشکل نمی نماید در واقع یکی از مشکل‌ترین سؤالات است.

وقتی موافعی را که در راه وصول به پاسخ صریح و مطمئن به این سؤال وجود دارد درست درک کردیم می‌توان گفت که بحث فلسفه را آغاز نموده‌ایم زیرا فلسفه همان 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 می‌دهیم بلکه از روی نقد و دقت و پس از بررسی کلیه موجباتی که این مسائل را بفرنج می‌سازد و پس از توجه به ابهام و خلطی که تمام تصورات عادی ما برآن مبتنی است.

در زندگی روزمره بسیاری امور را یقین و قطعی فرض می‌کنیم که پس از دقت و تعمق می‌بینیم بقدرتی حاوی

تناقضات ظاهر هستند که پس از آن دیشة بسیار می‌توان گفت که به چه چیز می‌توان واقعاً عقیده‌مند بود. در جست وجوی یقین و قطعیت طبعاً از تجارت فعلی خود ابتداء می‌کنیم و به یک معنی البته از این تجارت علم حاصل می‌شود. اما هر خبری در ریاره اینکه تجارت مستقیم و بلاواسطه ما چه علمی برای ما حاصل می‌کند به احتمال قوی خطا خواهد بود مثلاً به نظر من چنین می‌آید که من آن روی یک صندلی در مقابل میزی به شکل معین که در روی آن اوراقی از کاغذ خطی و چاپی قرار دارد نشسته‌ام اگر سرم را برگردانم از پنجه‌های ساختمانها و ابرهای آسمان و خورشید را می‌بینم. من عقیده دارم که خورشید قریب نود و سه میلیون میل از زمین فاصله دارد و کره آتشینی است چند برابر از زمین بزرگتر و به واسطه گردش زمین هر بامداد طلوع می‌کند و تازمان نامحدود غیرمعینی در آینده نیز چنین خواهد گرد. من معتقدم که اگر شخص عادی دیگری وارد اتاق من بشود همان میز و صندلی و کتاب و کاغذی را که من می‌بینم خواهد دید و باز اعتقاد دارم که میزی که به چشم می‌بینم همان میزی است که اصطکاک آن را به بازوی خود احساس می‌کنم. تمام این چیزها در نزد من چنان واضح و بدیهی است که ارزش اظهار و تصریح ندارد مگر در مقابل کسی که اصلاً منکر هرگونه علمی از جانب من باشد. ممکن است همه اینها شک 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 آشکار ترسازیم 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 می‌نماید و هرگاه با انگشت برآن بکوییم آوازی چویین از آن بر می‌خیزد. هر کس دیگری که این میز را ببیند یا لمس کند، یا آوارا بشنود، وصفی را که از آن گرده‌ایم تصدیق خواهد نمود و لذا ظاهراً اشکالی بنتظر نمی‌رسد اما همینکه بخواهیم دقت بیشتری بعمل آوریم مشکلاتی ظهر خواهد کرد. هر چند من معتقدم که رنگ میز در همه قسم‌هایش «فی الواقع» یکسان است اما آن قسم‌هایی که نور را منعکس می‌سازد روشتر از قسم‌های دیگر است و بعضی قسم‌های آن برای انعکاس نور سفیدرنگ بنظر می‌رسد. من می‌دانم که اگر از جای خود حرکت کنم آن قسم‌هایی که نور را منعکس می‌ساخت تغییر خواهد کرد و رنگ ظاهر و سایه روشتر ای قسم‌های مختلف میز عوض خواهد شد. پس اگر چند نفر در آن واحد به این میز بینگردند الوان ظاهری سطح میز در نظر هر یک از آنها یعنی مختلف جلوه خواهد کرد و هیچ‌دو نفر از آنها ترکیب واحدی از این سایه روشتر را نخواهد دید زیرا نظر گاه هیچیک از آنها عیناً بادیگران یکی نیست و هر تغییری در نظر گاه آنها داده شود در نحوه 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 هادت به اینکه اشیا را طبق معمول عرف عامه دارای رنگ

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 تبعیض بی‌جهت ناچار باید تعلق رنگ خاصی را به میز مورد مثال نفی نمائیم.

همین حکم درباره نسیج و قوام مادی میز صادق است. با چشم غیر مسلح دانها و رگه‌های چوب را می‌توان دید اما سطح خود میز به نظر صاف و هموار می‌آید در حالی که اگر با ذره‌بین بدان بنگریم سختی و ناهمواری و ناصافی و پستی و بلندی و همه‌گونه اختلافاتی که به چشم عربان ناپیداست در آن خواهیم یافت. اکنون باید دیدکدامیک از این دو میز «واقعی» است؟ طبقاً چنین می‌پنداریم که منظره‌ای که زیر ذره‌بین پیداست بیشتر واقعیت دارد لیکن همین منظره هم اگر ذره‌بین قویتری بکار ببریم عوض می‌شود. اما اگر آنچه به چشم غیر مسلح می‌شود قابل اعتماد بیشتری خواهد بود؟ پس اینجا هم باز اعتمادی که ظاهرآ به حواس خود داریم متزلزل می‌گردد. وضع شکل میز هم به همین مثال است. ما همه عادت داریم که درباره شکل «حقیقی» اشیا حکم کنیم و این کار را چنان لاعن شعور انجام می‌دهیم که تصور می‌کنیم واقعاً شکل حقیقی آنها را می‌بینیم. اما چنانکه در حین عمل ترسیم اشکال مختلفه دستگیر مان می‌شود هر شیء معینی از نظر کاههای مختلف به اشکال متفاوت در می‌آید. اگر این میز «واقعی» مستطیل باشد تقریباً از هر نظر کاهی بدان بنگریم چنین می‌تساید که دو زاویه حاده و

«واقعی» بداند از سر بدر کند و به جای آن خود را عادت دهد که اشیا را چنانکه بظاهر می‌نماید ببینند. از همینجا تمایزی که اینقدر در فلسفه منشاً زحمت است آغاز می‌گردد یعنی میان «نمود» و «بود» یعنی میان آنچه در ظاهر از اشیا بینظر می‌رسد و آنچه کنه واقع آنهاست. نقاش می‌خواهد بداند اشیا چگونه در نظر جلوه می‌کند 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 سوال موجود است او را بیشتر زحمت می‌دهد.

اکنون باز به میز مثالی بر می‌گردیم. از نتیجه بررسیها یمان چنین معلوم می‌شود که یک رنگ واحدی را نمی‌توان رنگ پارز و غالب خود میز و یا هاخت قسمت معینی از آن دانست زیرا میز مزبور از نظر کاههای مختلف به رنگهای متفاوت جلوه می‌کند و دلیلی نداریم که پرخ از این الوان را ترجیحاً بر مایرین رنگ واقعی آن پدانیم و همچنین می‌دانیم که حتی از یک نظر شخص رنگ کور یا کسی میز در نور مصنوعی یا در نظر کاهه 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 نگرند و نوعه تابش نور برآن است. وقتی عرفاً درباره رنگ میز مخفی می‌گوئیم مقصودمان آن رنگ است که بر بیننده متعارف از نظر گاه عادی و در نور معمولی

دو زاویه منفرجه دارد. اگر اضلاع مقابله آن موازی باشند چنین بنظر می‌رسد که در نقطه‌ای که از شخص بینندۀ متباعد است با یکدیگر تقارب حاصل می‌کنند و اگر طول آنها مساوی باشد ضلع نزدیکتر به نگردنۀ 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 دائمًا براثر حرکت در آنست که میز در آن واقع است تغییر می‌نماید. لذا در این مورد هم آنچه حواس ما درباره میز پرما مکشوف می‌سازد حقیقت آن نیست و فقط نمود و ظاهر آن است.

در مورد حسن لامسه نیز نظری این اسکالات پیش‌می‌آید. راست است که میز همیشه احساس سختی و صلابت در ما ایجاد می‌کند و حسن می‌کنیم که در مقابل فشار مقاومت دارد اما احساسی که حاصل می‌کنیم بستگی به شدت فشاری دارد که برآن وارد می‌سازیم و پر عضوی از بدن که فشار را به وسیله آن وارد می‌نماییم. لذا احساسات مختلفی را که از فشارهای مختلف باشند به وسیله اعضای مختلف بدن حاصل می‌گردد نمی‌توان مستقیماً کافی از خاصیت معینی در میز دانست و غایت آنچه درباره آن می‌توان گفت این است که علامت خاصیتی است که شاید علت و موجب 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 ماقرار می‌گیرد و میز واقعی (برفرض وجود) اصلاً بلاواسطه و بالذات برما 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 روش و معین است درنظر گرفت. اموری را که بلاواسطه و بالذات به وسیله احساس برما معلوم می‌گردد «بسائط حسیه» یا «داده‌های حس»^۱ نام می‌گذاریم یعنی اموری مانند اللوان 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 حسی» 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 «مطیعات حس» ترجیح کردند. ولی بندۀ دلیلی نمی‌بینم که لعله فارسی «داده» را که درست ترجمه «Data» است استعمال نکنیم.

باید به وسیله «داده‌های حسی» باشد یعنی رنگ قهوه‌ای و شکل مستطیل و صافی سطح و غیره که آنها را به میز نسبت می‌دهیم. اما بدلاً اثی که قبل این کردیم نمی‌توانیم بگوییم که میز نفس داده‌های حسی مزبور است یا حتی داده‌های حسی مستقیماً خواص میز هستند. لذا نسبت‌های درباره نسبت بین داده‌های حس و میز واقعی (اگر چنین چیزی باشد) ایجاد می‌گردد.

میز واقعی را (اگر وجود داشته باشد) «عين واقع یا شیء مادی» می‌نامیم و لذا باید نسبت بین داده‌های حسی و اعیان واقعیه را مورد ملاحظه قرار دهیم. مجموع تمام اعیان واقعیه به «ماده» موسوم است. پس دو سؤالی را که فوق 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 بلاواسطه حواس انسان به استقلال و تفکیک از خود او وجود ندارد بارکلی² (۱۷۵۳–۱۶۸۵) بود. در رسالت موسوم به «مکالمات ثلاثة بین هیلاس و فیلونوس»³ در دربر 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 هرچه 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 جانی که بالاخره نظر خود را که نفی متعلق ماده باشد همان وانمود می‌سازد که گوشی عقیده متعارف و مطابق با فطرت ملیمه است.

دلائلی که بارکلی اقامه می‌کند از حيث اتقان و استعکام بیهیچ وجه یکسان نیست پاره‌ای از آنها مهم و صحیح است و بعضی دیگر مغتشوش و تامعتبر، و از قبیل لفاظی و مفاظه است. اما فضل بارکلی این است که نشان داده که وجود ماده را می‌توان بدون اینکه محال و باطنی لازم‌آید نفی کرد و اگر اموری جدا و مستقل از انسان وجود داشته باشد نمی‌تواند معلوم بالذات و متعلق بلاآسطه احسان 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 بسانط 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 می‌تهیم وجود میز یا شیء دیگری ادامه دارد و آنچه ما عمل رویت

میز می نامیم ما را برآن می دارد که به وجود امری معتقد باشیم که حتی در غیر حین رویت آن از جانب ما باقی و ثابت می ماند.

اما رأی بارکلی برآن است که ماهیت این «چیز» (هر چه باشد) ممکن نیست با آنچه ما به رأی العین می بینیم اختلاف فاحش داشته باشد و نیز نمی تواند بالمره از عمل رویت بطور کلی جدا و مستقل باشد هر چند که ممکن است از عمل رویت بشری استقلال و انفکاک داشته باشد. از این رو به این نتیجه می رسد که میز «واقعی و حقیقی» در ذات باری تعالی و به منزله «تصوری» در آن است. یک چنین تصوری واجد بقا و ثبات و استقلال از ذهن بشری است و در عین حال مثل «ماده» امری مجهول و تاشناختنی 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 گفتہ اند که گرچه وجود میز قائم به رویت شخص من نیست اما با این حال قائم به رویت (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 عدهای که آنها براین رأی قائل شده اند این است که مانند بارکلی معتقدند که هیچ چیزی نمی تواند 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 براین رأی اقامه می کنند می توان اینطور خلاصه کرد که «هر چه بتوان در باره اش فکر کرد تصویری در ذهن

شخص متفسک است پس درباره هیچ چیزی نمی توان فکر کرد مگر اینکه تصویری در ذهن باشد بتایرا این هر چه غیر از این باشد غیرقابل تصور است و چیزی که غیرقابل تصور باشد نمی تواند 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 مناظله است ولی چه معتبر باشد و چه نباشد به صور مختلفه اقامه شده است و پسیاری فیلسوفان و شاید حتی اکثر شان قائل بوده اند به اینکه جز ذهن و تصورات آن چیزی واقعیت ندارد. اینها را اصحاب «اصالت تصویر یا معنی» می خوانند و درباره ماده یا مثل بارکلی آن را مجموعه ای از تصورات می دانند و یا مانند لایپنیتز^۴ (۱۷۱۶-۱۶۴۶) می گویند که آنچه به نظر ماده می آید در واقع مجموعه ای از اذهان بدبوی و رشد نیافته است. اما با اینکه این فیلسوفان ماده را به عنوان امری مقابله عقل نفی می کنند وجود آن را به معنی دیگری تصدیق دارند. به خاطر دارید که در ابتدای سؤال کرده بودیم (۱) اول اینکه اسلامیز واقعی وجود دارد یا نه؟ (۲) دوم اینکه اگر وجود دارد چگونه چیزی است؟ بارکلی ولاپنیتز وجود میز واقعی را تصدیق دارند اما بارکلی می گویند تصویری است در ذات خدا و لاپنیتز می گویند مجموعه ای از اذهان و عقول بدبوی است. پس هر دو آنها جواب سؤال اول را مثبت می دهند و انعرف آنها از هر ف عامه فقط در پاسخ سؤال دوم است. در واقع تقریباً همه حکما به وجود واقعی میز قائلند و اکثر قریب به اتفاق

«واقعیتی» و رای آن می‌دانیم، اما باید پرسید اگر «بود» و حقیقت غیر از نبود و ظاهر است چه وسیله‌ای در دست داریم برای اینکه اطمینان حاصل کنیم از اینکه اصلاحی حقیقت وجود دارد؟ و اگر اثبات وجود حقیقت میسر باشد چه وسیله‌ای داریم که بدانیم چگونه چیزی است؟

البته اینگونه سوالات موجب بہت و تحریر است تا به جانی که انسان مشکل می‌تواند غریب‌ترین فرضیات را هم خالی از صحت بداند. پس می‌بینیم که آن میزان عادی و مأتوس که تاکنون جز افکار جزئی و بی‌اهمیت در ما نینگیخته بود اکنون به‌مسئله‌ای مصلو از امکانات معجبه مبدل گردیده است. تنها چیزی که درباره آن می‌دانیم این است که چنان نیست که در ظاهر می‌نماید. اما از این نتیجه مختصر که پیغدریم نسبت به بقیه مسئله هر حدسی بزنیم مختاریم. لایب‌نیتز می‌گوید جامعه‌ای از نقوص و اذهان است. بارکلی می‌گوید تصوری در ذات باری است. فتوای علوم دقیقه‌هم از هیئت اعجاب کمتر از آنها نیست، زیرا به‌موقع کشفیات علمی، حقیقت ماده یک مجموعه عظیمی از بارکت‌ریکی است که بشدت در حرکت است.

در میان تمام این امکانات معجبه شک و سوشه می‌کند که شاید اصلاً میزی در بین نباشد. فلسفه ولو قادر به پاسخ دادن به تمام سوالاتی که می‌خواهیم نباشد لااقل دارای این قدرت است که سوالاتی را طرح نماید که علاقه‌ما را به اورمی عالم بیشتر جلب کند و عجب و غرابتی را که در آن مطلع ظاهر هادی‌ترین و مأتوس‌ترین اشیا و امور دوزمره نهفته است پرما هیان سازد.

تصدیق می‌کنند که هر قدر داده‌های حسی از قبیل رنگ و شکل و صافی و غیره قائم به‌ذهن ما باشد معهداً وقوع آنها دلالت بر امری می‌کند که وجودش مستقل از ماست یعنی چیزی که بالکل باداده‌های حسی ما مباینت دارد و با این حال می‌توان آن را در صورتی که نسبت لازم و مناسب بین ما و میز واقعی برقرار گردد علت موجودهای مزبور دانست. اما این نکته که مورد تصدیق حکم است یعنی قول به اینکه میز واقعی صرف نظر از اینکه حقیقت و ماهیتش چه باشد موجود است مسلماً نکته بسیار مهمی است و ملاحظه دلائلی که برای قبول این نظر اقامه شده باید قبل از پردازی سوال دوم یعنی حقیقت و چگونگی میز واقعی انجام گیرد، لذا در فصل آتیه بحث خود را به دلائلی که برای فرض وجود میز واقعی اقامه گردیده است اختصاص خواهیم داد.

پیش از اینکه فراتر رویم بهتر است لحظه‌ای تأمل کنیم و ببینیم تا اینجا چه مطلبی پرما مکشوف گردیده است پس می‌گوئیم به‌این نتیجه رسیده‌ایم که هر عین یا شیء مادی از جمله اموری را که به‌وسیله حواس پرما معلوم می‌شود در تظر پیغدریم آنچه حواس ما مستقیماً و بلاواسطه (یا بالذات) پرما معلوم می‌دارد حقیقتی درباره آن شیء یا عین معین چنانکه به استقلال و انفراد از ما هست نخواهد بود بلکه فقط حقائقی درباره پاره‌ای داده‌های حسی پرما مکشوف می‌دارد که تا آنجا که می‌بینیم قائم پر نسبت میان ما و آن شیء یا عین معین است - به‌این قرار آنچه ما مستقیماً می‌بینیم و حسن می‌کنیم فقط «نبود» و نمایشی است که آن را دال و علامت یک «حقیقت» و

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

پیش از اینکه بحث درباره امور مشکوک را آغاز نمانیم بهتر است یک نقطه انتکای کم و بیش ثابتی به عنوان مبدأ بحث پیدا کنیم. پس می‌گوئیم که هر چند در وجود طارجی میز شک کرده‌ایم اما در وجود خود داده‌های حسی که موجب این گردید که تصور کنیم میزی در خارج هست شکی نیست. در این تردید تداریم که وقتی نگاه می-

کنیم یک رنگ و شکل معینی در نظر ما پدیدار می‌گردد و هنگامی که با دست فشار می‌آوریم یک 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 لاقل بعضی از تجارب بلاواسطه ما به نظر دارای یقین و قطعیت می‌رسد.

دکارت^۱ (۱۵۹۶ – ۱۶۵۰) بانی فلسفه جدید روشنی ابداع کرد که هنوز هم قابل استفاده و به نام روش یا اصل «شک منظم یادستوری» موسوم است. او بنا را براین تهداد که هیچ چیزی را تا صحت آن بوضوح و تمايز پرداز معلوم نگردد باور نکند و شک در باره هرچه را که بتواند در آن تردید نماید ادامه دهد تا اینکه دلیلی بر عدم جواز شک در آن پیدا کند. دکارت با عمل به این اصل تدریجاً به این نتیجه رسید که تنها وجودی که می‌تواند نسبت به آن بقین قطعی داشته باشد وجود خودش است. او در

۳

در این فصل باید این سؤال را مطرح کنیم که آیا چیزی به عنوان ماده یه هر معنی وجود دارد یا نه؟ آیا میزی هست که دارای ذات و ملیعتی بوده و حتی وقتی که من به آن نمی-نگرم وجودش دوام و بقا داشته باشد یا اینکه صرفاً مولود تخیل من است و میزی در یک رؤیای حلولاتی است؟ این سؤال حائز حداصلی 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 بروجود عقل در مردم دیگر نداریم جز آنچه به وسیله مشاهده بدنیهای 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 گوشی عالم خارج چیزی جز سراب و رؤیا نیست و فقط خود ما وجود داریم. چنین امکانی بسیار موذی و مزاحم است. هر

خيال خود شيطاني فريپنده مجسم نمود که دائماً او را می فریيد و امور موهم و غير واقع را در نظر او نمایش می دهد. البته شاید وجود چنین شيطانی مستبعد باشد ولی امكان آن منتفی نیست و لذا شک در باره امور محسوسه نيز جائز خواهد بود.

اما شک در باره وجود خودش ممکن نبود زیرا اگر او خود وجود نمی داشت هیچ شيطانی نمی توانست او را پفریبد. پس اگر شک می کرد لامحالمی بايست وجود داشته باشد یعنی حصول هرگونه تجاربی دليل بر وجود تجریبه كننده است و به اين قرار وجود خود او در نظرش به يقين قطع معلوم بود لذا گفت که «مي انديشم پس هستم» و بربمنای اين قطعیت در صدد برآمد که عالم علم را که شک بدوي او منهدم ساخته بود از نو بناسازد. دكارت با ابداع اصل شک و اثبات قطعیت تمام امور ذهنی خدمت بزرگی به فلسفه انجام داد و آثار او هنوز هم مورد استفاده طالبان حکمت است. لیکن استفاده از دليل دكارت محتاج اندکی تأمل و توجه است زیرا «مي انديشم پس هستم» از حدود آنچه يقين قطعی است تجاوز می نماید و چنین وانمود می کند که شخص امروزی همان شخص دير و زی است والبته اين فرض به يك معنی صحیح است اما وصول به تشخيص و خودی انسان به همان اندازه وصول به میز واقعی اشکال دارد و آن قطعیت مطلق و مقنعتی را که متعلق به تجارت چزنی فردی است حائز نمی باشد. وقتی که من به میز تحریر خود نگاه می کنم و يك رنگ قهوه ای معینی را می بیشم آن يقینی که فوراً برایم حاصل می شود این نیست که «من مشغول

ديدن يك رنگ قهوه ای هستم» بلکه اين است که «يک رنگ قهوه ای آلان دیده می شود» و اين البته متضمن چيزی (ياکسی) است که رنگ مزبور را می بیند اما في حد ذاته مستلزم بقا و دوام آن شخصی که ما آن را «من» می خوانيم نخواهد بود. از نظر يقين و قطعیت آنی امكان دارد آنچيزی که مدرك و مبصر رنگ قهوه ای است امری آنی و موقع و هیراز آن چيزی باشد که از تجربه دیگر در لحظه آتی برای وی حاصل می گردد. پس آنچه حائز يقين و قطعیت بدوي و اولیه است همانا افکار و احساسات جزئی ماست و اين حکم در باره احالم و توهمنات و ادرادات عادي بطور متساوی صدق می کند؛ زیرا وقتی که خواب می بینیم یا خیال می کنیم که روح و شبحی در برایر ماظاهر گردیده است، مسلم احسیاتی که خیال می کنیم برای ما حاصل شده في الواقع حاصل است ولی به دلائل چندی اعتقاد براین است که حسیات مزبور مابازای واقعی در خارج ندارد ازین رو لازم نیست يقین و قطعیت ما در باره علم به تجربیات خودمان به واسطه پاره ای موارد استثنائی محدود گردد. بتا براین ارزش این امر هرچه باشد به منزله مبدأ محکمی خواهد بود که از آن برای ادامه تحقیق و کسب علم می توانیم استفاده نمائیم.

مسئله ای که باید مورد ملاحظه قرار دهیم این است که برفرض که ما در باره داده های حسی خویش يقین داریم اما آیا این امر به ما حق می دهد که آنها را دال و علامت بر وجود چيز دیگری بدانیم که عبارت از اشیا و اعيان خارجی است؟ هرگاه کلیه حسیاتی را که به میز مربوط می دانیم به شمرده يم آیا تمام آنچه را که در باره میز می توان 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 جائی به جائی 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 هوای 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 مهمین 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 یهندگار میزی نشسته باشند قول یهاینکه 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 منبور را از نظر گاهی می بیند که با نظر گاه اشخاص دیگر اندکی تفاوت دارد. پس اگر اعیان مرثی عام و غیر مختص به یک ذهن وجود داشته و بر اشخاص مختلف و متعدد

علوم گردد لامحاله باید چیزی علاوه بر حسیات جزئی و اختصاصی که بر مردمان ظاهر می شود موجود باشد. پس باید دید به چه دلیل بروجود چنین اشیا مرثی 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 دو ضعی اندک تفاوت بینند معنداً وقتی که به میز می نگرد همه آنها کم و بیش امور مشابهی را ادراک می کنند و اختلافات مختصی که در رؤیت آنها حاصل می گردد تابع قوانین مظاهرة و مرایا و انعکاس نور است از این رو بسهولت می توان نتیجه گرفت که یک عین باقی و دائم واحدی مأخذ و مبنای حسیات و یا داده های حسی اشخاص مختلف است. من پیش خود را از کسی که قبل از من در این حجره سکوت داشت خریدم اما نمی توانم حسیات او را ابتداء کنم زیرا داده های حسی او در باره میز پس از عزیمت وی از میان رفته اما در این معامله امکان و انتظار وائق حصول حسیات مشابهی را بدست آوردم. پس آنچه ما را براین می دارد که فرض کنیم که علاوه بر داده های حسی یک عین غیر اختصاصی و دائمی که مأخذ 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 آنجاکه متکی به فرض این است که مردمان دیگری غیر از خود ما وجود دارند در حقیقت مصادره 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 بروجود اعیان خارجیه به انفکاک و استقلال از حسیات خود نداشم موجبی برای اینکه وجود اشخاص دیگر را چز به عنوان جزئی از احالم و رؤیاهای خویش فرض کنم نمی‌بود. پس وقتی می‌خواهیم ثابت کنیم که اعیان خارجی مستقل از حسیات موجود دارد استناد به شهادت سایر مردم جائز نغواهد بود زیرا خود این شهادت عبارت از حسیات است و نمی‌تواند کافی باشد از تجارت سایرین باشد مگر در صورتی که حسیات شخصی خود ما دال بروجود اموری جدا و مستقل از ما باشد. پس باید در صورت امکان در همان تجارت اختصاصی و فردی خویش خصوصیاتی را پیدا کنیم که ثابت‌نماینده دارد یا موجب اثبات این است که در عالم غیر از خودما و تجارت اختصاصی ما امور دیگری نیز موجود است.

فرض وجود واقعی اعیان خارجیه البته ساده‌ترین فروض است و بسیرولت می‌توان فهمید که چرا اینطور است. اگر گربه‌ای در یک لحظه این طرف اتاق دیده شود و لحظه‌ای بعد در آن طرف ظاهر گردد طبیعاً می‌گوئیم که از این سمت به آن سمت حرکت کرده و در می‌حرکت خود از چندین موضع دیگر که واسطه بین دو نقطه مزبور بوده ببور نموده است. اما اگر گربه را صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های حسی بدانیم محال است بتواند در جائی بوده باشد که من آن را ندیده باشم و لذا باید چنین فرض کرد که در هیچی که من به آن نگاهمی کردم اصلاً وجود نداشته و ناگهان از محل جدید بوجود آمده است. اگر گربه خواه من آن را همینم خواه نبینم موجود باشد می‌توان بدقياس با تجربه

خویش بفهمیم که در فاصله دو غذا گرسنه می‌شود اما اگر در حینی که من به آن نمی‌نگرم وجود داشته باشد به نظر عجیب می‌آید که اشتیای او در حین عدم مثل حین وجود افزایش یابد. و باز اگر گر به فقط حسیات محض باشد ممکن نیست او را گرسنه بدانیم زیرا من جز گرسنگی خود را نمی‌توانم احساس نمایم. لذا عمل و رفتار آن مجموع داده‌های حسی که گر به را در نظر من مجسم می‌سازد هرچند به عنوان اظهار حس گرسنگی کاملاً طبیعی بنظر می‌آید لیکن اگر صرفاً به عنوان حرکت و تغییر چند لکه رنگین لحاظ شوند استاد گرسنگی به آنها مثل تصور اینکه یک مثلث بتواند بازی قوتیال اشتغال ورزد بی معنی و غیرمفهوم خواهد بود. اما مشکلی که در مورد گربه بنظر می‌رسد در مقابل اشکالی که در مورد افراد انسانی وجود دارد چندان مهم نیست وقتی که افراد انسان تکلم می‌کنند یعنی هنگامی که پاره‌ای اصوات را که معمولاً با تصورات معینی قرین می‌دانیم و همزمان با شنیدن آنها حرکاتی در لبها و حالاتی در چهره گوینده مشاهده می‌کنیم - فرض اینکه آنچه می‌شنویم به قیاس با اصواتی که از خود ما در حین تکلم حادث می‌شود بیان فکر معینی نیست بسیار بعید و مشکل می‌نماید. البته نظری آن در خواب هم واقع می‌شود که درباره وجود سایر مردم به اشتباه می‌افتیم. اما آنچه در خواب واقع می‌شود کم و بیش در آنچه حالت بیداری می‌نامیم منشاً دارد و به وسیله آن القا می‌گردد و اگر وجود عالم خارج را فرض کنیم می‌توانیم به وسیله توجیهات علمی آنرا تبیین نمائیم. از این رو، بنا به اصل سادگی مجبوریم نظریه طبیعی را قبول کنیم که

غیر از خود ما و داده‌های 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 بیا بیم در ما حاصل می‌شود و چیزی است که می‌توان آنرا اعتقاد غریزی نام نهاد و اگر به واسطه حس باصره نبود در آن هیچ شکی راه نمی‌پاخت اما در مورد حس باصره لااقل چنین بنظر می‌آید که بنا به غریزه داده حسی را با عین خارج متعلق حس یکی می‌دانیم در حالی که پس از تأمل و استدلال معلوم می‌شود ممکن نیست عین خارج را با حاصل یاداده حس متعدد بدانیم. کشف این حقیقت که در مورد حس ذاتی و شامه و ساممه هیچ غرایتی ندارد و در اعتقاد غریزی ما به اینکه داده‌های حسی در خارج مابازائی دارند هیچ تأثیری نمی‌کند و از قوت آن بیهیچ روحی نمی‌کاهد و از آنجا که این عقیده مؤذی به اشکالاتی نمی‌شود و برخلاف موجب حصول نظم و سادگی در توجیه و تبیین تجارت ما می‌گردد هیچ جهت معقولی برای رد کردن آن نداریم پس می‌توانیم تصدیق کنیم که جز در مورد مختصر شکی که راجع به احلام و رویا داریم عالم خارج واقعاً موجود است و وجود آن کلاً قائم به ادراک مداوم ما نیست. دلائلی که ما را به این نتیجه سوق داده است البته به آن قوتی که باید باشد نیست لیکن بسیاری بر این فلسفی همین نوع است. از این‌رو بد نیست که درجه و انتشار اینگونه ادلۀ 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 نمی‌ماند. 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 خط آنها راجزو اعتقادات غریزی محسوب می‌داریم.

فلسفه باید در مورد عقاید غریزی سلسه 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 آلایشهای غیرمنوط به آنها عارضه نماید و باستی مرافق 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 عارضه داشته باشد و بنابراین اگر بتوان بین آنها سازگاری برقرار کرد مجموعه نظام غرائز را می‌توان قابل قبول دانست.

البته امکان این هست که کلیه اعتقادات ما یا هریک از آنها برخطا باشد و لذا می‌باشی که همه آنها را باقید شک و احتیاط قبول کرد اما دلیلی بر مردوده 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

برحله‌ای می‌رسیم که علم خود را به صورت یک نظام مربوط همراهیگر در می‌آوریم 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 یعمل می‌آوریم کاسته خواهد شد.

پس فلسفه لااقل این عمل را می‌تواند انجام دهد و اغلب فلسفه 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 ثانی معلوماتی در اختیار ما قرار دهد که از منابع دیگر نمی‌توان اخذ کرد. خواه چنین باشد و خواه نباشد مسلم افلاطون می‌تواند آن عمل و وظیفه حقیقت را که به آن اشاره کرده‌ایم انجام دهد و در نظر کسانی که در کفایت عرف عامه و نظرتسلیمه برای حل مسائل بقراط و مشکل فلسفی که مستلزم رنج بسیار است شک می‌آورند همین اندازه کافی خواهد بود.

۳

در فصل گذشته به این نتیجه رسیدیم که ولو دلیل قاطعی براین 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 علام و وجود امری مستقل ازما و ادراکات ماست، – عقیده‌ای کاملاً معقول است. به عبارت دیگر علاوه بر حسیات لون و صلابت و صوت وغیره که مجموع آنها ظاهر و نموده میز مذبور را در نظر من متقوم می‌سازد من فرض می‌کنم که چیز دیگری هست که این امور ظواهر آن محسوب می‌شوند. اگر چشمانم را بیندم دیگر رنگی وجود نخواهد داشت اگر دستم را از روی میز بیندارم احساس صلابت نخواهم کرد اگر با اینکشت برروی میز نزنم صوتی از آن برخواهد خاست اما اعتقاد من این نیست که اگر همه این اعمال را ترک کنم وجود میز منقطع می‌گردد. برخلاف، عقیده‌من براین است که به واسطه وجود باقی و مدام میز است که همه این حسیات

پس از اینکه دوباره چشمانم را باز کنم و دستم را روی میز بگذارم و یا اینکشت برآن بکویم مجدداً ظاهر می‌گردد. مستله‌ای 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 هرچند ناقص است و از جهتی هنوز جزو فرضیه‌های علمی محسوب می‌شود ولی تاحدی که اطلاعی بدست می‌دهد در خور اعتنایست. علوم طبیعی بنحوی کم و بیش ناخودآگاه به این نظر متعایل شده که کلیه نموده‌های طبیعی باید موقول 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 سراایت می‌کند. آن چیزی که این تمواج 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 تعیین در مکان و قوه حرکت بر حسب قوانین حرکت است. علم امکان دارای 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 خواص خود، ما مستقیماً بدان معرفت حاصل می‌کنیم نوعی تمواج نیست و امری به کل متفاایر با آن است، یعنی امری

است که اگر نایبیناً نباشیم همه می‌دانیم ولی از وصف آن برای کسی که نایبیناست عاجزیم. در صورتی که حرکت موجی را برای کسی که کور باشد بخوبی می‌توان توصیف کرد زیرا او به وسیلهٔ حس لامسه می‌تواند علم به فضای و مکان حاصل کند و حرکت موجی را با یک سفر دریائی به همان نوعی که اشخاص بینا تجربه می‌کنند می‌تواند بفهمد. اما با تمام این احوال چیزی که شخص نایبیناً می‌تواند بفهمد همان نیست که ما از لفظ نور اراده می‌کنیم زیرا مقصود ما از نور درست همان چیزی است که شخص کور هرگز نمی‌تواند بفهمد و ما هرگز قادر به توصیف آن برای او نیستیم.

اما این چیزی که هرگز نایبیناً نباشد بدان معرفت دارد به موجب اصول علمی در عالم خارج واقع‌آپیدانسی شود زیرا امری است حاصل از عمل بعضی امواج بروی چشم و اعصاب و دماغ شخصی که نور را می‌بیند. وقتی که گفته می‌شود 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 می‌کنند و اشخاص نایبیناً از درک آن عاجزند به موجب علم هیچ جزء واقعی از عالم خارج مستقل از ما و حواس ما را متقسوم نمی‌سازد. تغییر این حکم در بارهٔ سایر ادراکات حسی نیز صادق است. اما تنها الوان و اصوات و غیره نیست که از عالم ماده بنحوی که علم و صفت می‌کند بیرون می‌ماند بلکه مکان و فضای حاصل از حس باصره و لامسه نیز در این عالم راه ندارد. از نظر علمی ضروری است که ماده در یک مکانی

واقع باشد اما این مکان عیناً آن مکانی که ما به لمس و بصر حس می‌کنیم نخواهد بود. زیرا اولاً مکانی که از راه حس باصره حاصل می‌شود غیر از مکانی است که از طریق حس لامسه بدست می‌آید و به واسطهٔ تجارت عهد طفویلیت است که انسان پساویدن اشیائی را که می‌بیند و دیدن اشیائی را که از آنها احساس پساویدن دارد می‌آموزد. لیکن فضای مکان علمی امری است که از لحاظ لمس و بصر لاپشرط و خنثی است و لذا نه مکان لمسی می‌تواند باشد و نه مکان بصری.

ثانیاً اشخاص مختلف شیء واحد را بر حسب نظرگاه خویش به اشکال مختلف می‌بینند. مثلاً مکة مدور با اینکه بر حسب حکم و تصدیق ذهنی ما همیشه گرد است اما تا درست روبروی آن واقع نشده‌ایم به نظر بیضی می‌آید. پس حکم مدور بودن آن به این معنی است که یک 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 یک مکان حقیقی باشد غیر از مکان و فضایی که بر اشخاص ظاهر می‌شود. مکان حقیقی عام و مشترک است مکان ظاهری مختص ذهنی است که آن را ادراک می‌کند. در امکنه اختصاصی اشخاص شیء واحد به نظر دارای اشکال مختلف می‌رسد و لذا مکانی که شکل واقعی شیء در آن واقع است باید غیر از امکنه اختصاصی باشد. بنابراین مکان علمی هر چند با امکنه‌ای که می‌بینیم و لمس می‌کنیم ارتباط دارد با آنها عیناً یکی نیست و درک نحوه ارتباط میان این دو محتاج فحص و دقت است.

قیلا قرار موقت براین 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 نباشد بود که اگر حسیات معلوم اعیان طبیعی است بایستی یک مکان خارجی طبیعی هم که حاوی این اعیان و آلات حاسه و اعصاب و مفهوم است وجود داشته باشد. ما وقتی از عین خارجی احساس لمس می‌کنیم که با آن تماس حاصل نمائیم یعنی هرگاه محلی که قسمی از بدن ما در فضا یا مکان طبیعی متغیر است نزدیک به محلی باشد که شیء مزبور اشغال کرده است. همچنین هنگامی شیء معینی را می‌بینیم که هیچ جسم‌کدری 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 یک مکان طبیعی خارجی لحافظ کنیم زیرا بیشتر وضع تسبیح عین خارجی با بدن ماست که نوع حسیاتی را که از آن برای ما حاصل می‌شود مقدار می‌سازد.

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

و اگر چنانکه در علم و عرف عامه فرض می‌شود یک 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 باشد و فرض حقیقت این امر اشکالی نخواهد داشت. اگر در کوچه به رویت بصری می‌بینیم که خانه‌ای از خانه‌دیگر به مانندیکتر است، سایر حواس مانند این نزدیکی را تأیید می‌کنند. مثلاً 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 براین 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 یک 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 می‌نماییم؟ 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 نسبتی‌ای 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 ماخود نمی‌دانیم که خط مستقیم طبیعی واقع در خارج فی نفسه چه چیزی است و به همان نوعی که به خط مستقیم ظاهر واقع در مکان بصری خود علم داریم نسبت به آن علم نداریم. لذا علمی که به نسبتی‌ای میان مسافت در مکان طبیعی حاصل می‌نماییم به مراتب بیشتر است از علمی که نسبت به خود آن مسافت کسب می‌کنیم یعنی می‌توانیم بدانیم که یک مسافت از مسافت دیگر بیشتر است یا با آن دیگری در یک خط مستقیم واقع شده، اما هیچگونه معرفت مستقیم و بلاواسطه به مسافت طبیعی چنانکه به مسافت واقع در مکانهای اختصاصی خود یا به الوان و اصوات و داده‌های حسی داریم نمی‌توانیم حاصل نماییم. ما نسبت به مکان طبیعی تمام معلوماتی را که یک کور مادرزاد ممکن است در باره مکان بصری از ساین مردم بیاموزد کسب می‌کنیم اما نوع اموری را که کور مادرزاد هرگز نمی‌تواند در باره مکان بصری بفهمد ما نیز از درک آنها نسبت به مکان طبیعی عاجز هستیم. مخصوصاً نسبتی‌ای را که برای حفظ مطابقت میان داده‌های حسی لازم است می‌توانیم بفهمیم اما هرگز قادر نیستیم ماهیت اطراف واجزائی را که نسبتی‌ای 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 مناطق قرارداد. او قاتی که ملالت و کسالت داریم یا از دردی رنج می‌بریم گند می‌گذرد او قاتی که به اشتغالات مطبوعی سرگرم هستیم بسرعت طی می‌شود و او قاتی که درخواب پسر می‌بریم مانند آن است که اصلاً وجود نداشته است. پس تا حدی که «مدت» در تقویم زمان دخالت دارد همان تمايزی 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 لحق و تقدم و تأخیر ملحوظ باشد احتیاج به چنین تمايزی 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 نظر گاهها یکسان خواهد بود ولذا 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 ابقاء 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 سوم اتفاق ممکنی برحدتر باشیم یعنی چنین تصور نکنیم که

حالات متنوعه اعیان طبیعی مختلفه با داده‌های حسی که مقوم ادراکات آن اعیان است دارای ترتیب زمانی واحدی هستند. مثلاً رعد و برق به عنوان اعیان طبیعی زمان‌مقارت 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 داده‌های 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 پرسد. به همین منوال مدت ۸ دقیقه طول می‌کشد تا نور خورشید به ما پرسد. 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 آن را «رؤیت شمس» می‌نامیم تأثیری نخواهد داشت. این نکته بار دیگر ضرورت تفکیک میان داده‌های حسی و اعیان طبیعی را آشکار می‌سازد.

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

کیفیتی که حال در عین خارج است و موجب می‌شود که عین مزبور به نظر سرخ یا کبود باید معرفت مستقیم حاصل ننمایم. بر حسب اصول علمی این کیفیت نوعی تموج یا حرکت موجی است و این تعبیر مأнос 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 ولذا تموجات واقعی آن چنان آشنا و مأнос ذهن نیست که ما فرض می‌کردیم و آنچه در بارهٔ اللوان صادق است در بارهٔ 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 فی نفسه و بذاته لااقل تاحدی که به وسیلهٔ حواس می‌توان کشف کرد مجہول می‌نماید و این مسئله باقی است که چه طریقه‌ایگری برای کشف طبیعت و ماهیت اصلی اعیان طبیعی می‌توان یافتد.

فرضی که شاید در تحلیل نهائی کاملاً موجه نباشد اما طبیعی ترین فرض بنتظر می‌رسد و در بد و امر لااقل نسبت به حسیات بصری می‌توان آنرا قبول کرد این است که هر چند اعیان طبیعی نظر به دلائلی که قبلاً اشاره کردیم عیناً شبیه به داده‌های حسی نیست معنداً کم و بیش میان آنها مائلتی موجود است. بنابراین نظریه اعیان طبیعی مثلاً دارای رنگ واقعی هستند و امکان دارد که انسان بتواند شبیه را به همان رنگ حقیقی خود ببیند. بطور کلی رنگهای که از شبیه معتبری در لحظه معین و از نظر گاههای متعدد پنظر

می‌رسد با یکدیگر شbahت پسیار دارند و لو عیناً یکی نباشند، بنابراین می‌توان چنین فرض کرد که رنگ «حقیقی و واقعی» هر شیء رنگ متوسطی است مابین رنگها و نیم‌رنگ‌های مختلفی که از تظر 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 نوریه‌ای است که به چشم ما اصابت می‌کند و بنابراین هم به وسیله آنچه بین ما و عین خارجی واسطه قرار می‌گیرد و هم بر حسب تحویه‌ای که تور از عین منبور درجهت چشم ما منعکس می‌گردد تعديل می‌شود، جوی که واسطه میان ما و اعیان خارجی است اگر کاملاً صاف نباشد در رنگ آنها تأثیر می‌کند وهر انعکاس شدیدی رنگ آنها را بکلی تغییر می‌دهد. لذا رنگی که ما می‌بینیم حاصل شعاعی است که به چشم می‌رسد و صرفاً خاصیت شیئی که شعاع ازان می‌آید نیست و به همین جهت هر گاه امواجی به چشم پرسد رنگ معینی را می‌بینیم خواه شیئی که منشاً 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 تغییر همین دلائل در

گز دید بسیاری فیلسوفان و شاید اغلب آنها قائل به این بوده‌اند که هرچه حقیقت و واقعیت داشته باشد باید به یک نحو و به یک معنی ذهنی باشد یا لااقل هرچه که درباره‌اش بتوان علمی حاصل کرد باید به یک تعبیر معقول باشد. این دسته فلامقه را «ایده‌آلیست» یعنی «اصالت معنوی» می‌نامند. اصالت معنویان می‌گویند آنچه به نظر ماده می‌آید در واقع امری ذهنی است، یعنی یا به قول لاپنیتز مجموعه اذهان و عقول رشد نایافته و بدروی 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 مانع اعلام اموری است که وجود آنها مستقل و جدا از حسی 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 خطأ و مغالطه است بررسی خواهیم کرد.

اصالت معنی

۶

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.

ممولاً کسانی که با مباحث فلسفه نظری آشنائی ندارند در بد امر این نظریه را باطل شمرده رد می‌کنند و شکی نیست که فطرت سليم و عرف عامه اشیا و اعيان 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 بروند دوام خواهد داشت. ما معمولاً چنین تصور

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

چنانکه دیدیم حتی در صورتی که اعيان طبیعیه دارای وجودی مستقل باشند با داده‌های حسی یکلی متفاوتند و مطابقت‌شان با داده‌های حسی از قبیل مطابقت میان فهرست و سیاهه اسامی اشیا با خود اشیا می‌وضع سیاهه است. از این رو فطرت سليمه ماهیت حقیقی اعيان طبیعیه را بر ما مکشوف نمی‌سازد و اگر دلائل معتبری بر معقول بودن آنها اقامه شود رد این عقیده صرفاً به استناد اینکه غریب و ناماؤوس است جائز نخواهد بود زیرا کنه و حقیقت اعيان طبیعیه 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 متناقض به ذهن است نباید موجب رد این قول و اعتراض بر آن گردد.

دلائلی که موجب اعتقاد به اصالات معنی گردیده معمولاً مبتنی بر «بحث معرفت» و مأخذ از آن است یعنی بحث اینکه اعيان واشیا باید دارای چه شرائطی باشند تا علم به آنها تعلق گیرد. اولین کسی که از این راه در صدد اثبات اصالات معنی برآمد جرج بارکلی اسقف کلوین بود. او ابتدا به دلائلی که اغلب آنها صحیح و متقن است ثابت نمود که «داده‌های حسی را نمی‌توان دارای وجودی مستقل از خودها دانست و بایستی اقلًا جزئی از آنها را «داخل» در ذهن

دانست به این معنی که هرگاه رؤیت و سمع و لمس و شم و ذوق نباشد وجود آنها باقی نخواهد ماند. تا اینجا دعویٰ او بحق است ولی 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 این‌رو 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 کرده‌است. تصویر در نزد بارکلی اسمی است برای هر چیزی که بلا واسطه معلوم ذهن واقع گردد چنانکه در مرور داده‌های حسی دیدیم. مثلاً رنگ معینی که می‌بینیم و صوت معینی که می‌شنویم و امثال آنها همه تصویرات است. اما دائرة احلاق لفظ تصویر کلاً محدود به داده‌های حسی نیست زیرا اموری هم هست که بخارط 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 مأнос زندگی می‌پردازد و درختی را به عنوان مثال در نظر می‌گیرد و می‌گوید علمی که بالذات و بلاواسطه از این درخت در حین «ادران» 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 نداریم که فرض کنیم درخت مزبور واقعیتی چن اینکه در ادراک ما درمی‌آید داشته باشد و نتیجه می‌گیرد که هستی درخت همانا عبارت از مدرک واقعی شدن آن است و به قول حکماء 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 تصویرات کم و بیش شبیه همان تصویراتی است که ما افراد انسانی در حین رؤیت درخت حاصل می‌کنیم با این تفاوت که مدام وجود درخت باقی است این تصویرات 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 انسان‌کم و بیش درخت واحدی را می‌بینند. پس غیر از عقول و تصویرات 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 کلا عبارت از تصورات است طبیعاً چنین فرض می‌شود که خود درخت باید بالکل در ذهن باشد. اما مفهوم «بودن» در ذهن مفهوم مبهمی است. ما معمولاً می‌گوئیم فلاں 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 فلاں امر بکلی از خاطرم محو شد یا بیرون رفت البته منظورش 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 بگوید فکری یا تصوری 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 ازیکدیگر

تفکیک کنیم. چنانکه دیدیم قول بارکلی براینکه داده‌های حسی یا مقومات ادراک ما از درخت کم و بیش ذهنی هستند بدلالتی تفصیلی چندی صحیح است به این معنی که بسانط 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 هرچه بلاواسطه معلوم ذهن شود باید در ذهن باشد. برای اثبات این مطلب اقامه دلالت تفصیلی براینکه داده‌های حسی قائم بر ذهن ما هستند بی‌ثمر است و باید بطور کلی ثابت شود که مجرد تعلق علم، به اشیا دلیل برآن 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 تصوری 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 مسلمًا 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 آتجه ثابت کرده جز این نبود که وجود رنگ قائم به نسبت اعضای حساسه 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 مدرک است.

رأی بارکلی دائر براینکه رنگ بداحتاً و ضرورتاً باید در ذهن باشد از این جهت ظاهر پسند می نماید که شیء مدرک را با عمل ادراک 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 در باره عمل ادراک می اندیشیم بسهولت تصدیق می کنیم که تصورات باید در ذهن باشد. پس غافل از اینکه تصدیق فقط در صورتی صحت دارد که تصور را به معنی عمل ادراک بدانیم این حکم را که «تصورات در ذهن است» به معنی دیگر آن یعنی به اشیائی که متعلق عمل ادراک قرار می گیرند تسری می دهیم و این اشتراك لفظی لاعن شعور موجب می گردد که خیال کنیم هر چه را ادراک می کنیم باید در ذهن باشد. این بود تحلیل صحیح دلیل بارکلی و مخالفه ای که اساس استدلال اوست. مسئله تمایز میان نفس عمل و متعلق عمل در ادراک ما از اشیا بسیار اهمیت دارد زیرا چگونگی قوه کسب علم مابسطه به آن است. استعداد شناسائی با اموری ماسوای نفس خاصیت عمدہ ذهن است و شناسائی با اعیان و اشیا ذاتی 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 و اضطراب کرده و تکرار قضیه معلوم نموده ایم. هرگاه متظور از «در ذهن» بودن حاضر «تند ذهن» بودن یعنی مجرد مدرک شدن به وسیله ذهن باشد تکرار معلوم و توضیح و اضطراب است. لیکن اگر متظورمان این باشد باید اذعان تمایز 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 ادراک باید ذهنی باشد هیچ اعتباری ندارد و از این رو بر این روش در اثبات اصالت معنی مردود است. اکنون باید بینیم چه دلائل دیگری بر صحبت آن اقامه شده است.

غالباً این قول را به عنوان یک قضیه بدینهی 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 یا تجربه ما مربوط باشد می بایستی لاقل قابل این باشد که معلوم ذهن ما گردد و از این مقدمات لازم می آید که اگر ماده ذاتی چیزی باشد که شناسائی آن از جانب ما ممکن نیست علم به وجود آن هم غیر ممکن است و از لحاظ ساختار هیچ اهمیت نخواهد بود. همچنین به دلائلی که کاملاً روشن نیست چنین فرض می کنند که هر چیزی از لحاظ ساختار اهمیت نباشد نمی تواند واقعیت داشته باشد و بنابراین هرگاه ماده مرکب از ذهن یا تصورات اهتمی نباشد وجودش غیر ممکن و توهم صرف است.

ادامه بعث درباره این دلیل فعل ممکن نیست زیرا مستلزم بیان مطالبی است که فهمیدن آن محتاج مقدمات مفصل است لیکن جهاتی چند در ره این دلیل را می‌توان باختصار ذکر کرد. اولاً نسبت به قسمت ثانی آن که می‌گوید هرچه برای ما تأثیر و اهمیت عملی نداشته باشد واقعیت ندارد می‌گوئیم این قول هیچ وجه عقلی ندارد. راست است که اگر تأثیر و اهمیت نظری را نیز مناطق قرار دهیم هر امن واقعی برای ما دارای قدری از اهمیت است زیرا چون ما به عنوان اشخاص ذیشور میل به کسب حقیقت در بیارهٔ عالم داریم نسبت به تمام کائنات ذیعلقه هستیم اما اگر این نوع علاقه را مناطق قرار دهیم دیگر نمی‌توانیم بگوئیم که ماده از نظر ما اهمیتی ندارد زیرا ما علم به وجود آن نداریم ولو واقعاً موجود باشد. اما بدیهی است که ما به وجود آن شک می‌بریم و از خود می‌پرسیم که آیا موجود است و در این صورت وجودش با این میلی که ما به کسب علم داریم مربوط می‌شود و از این جهت چه از لحاظ ترضیه و چه از لحاظ مساعت این میل برای ما دارای اهمیت خواهد بود.

از این گذشته صحت اینکه علم به وجود امن مجهول محال است ابداً بدیهی نیست و در واقع این قول کاذب است زیرا فقط «علم» در اینجا به دو معنی استعمال شده است (۱) به معنی اول اطلاق آن بر علمی می‌شود که در مقابل «خطا» است یعنی آنچه می‌دانیم صدق است و به این معنی به معتقدات راسخه و تصدیقات ذهنی ما اطلاق می‌شود و به موجب آن می‌دانیم که فلان چیز فلان‌طور است یا ب-

اصطلاح علم اثباتی است این را علم به حقائق می‌گویند. (۲) به معنی دوم لفظ علم اطلاق بر علم به اشیا و معرفت به آنها می‌گردد که می‌توان آن را «شناسائی» نامید، یعنی همان نوع معرفتی که به داده‌های حسی یا بسانط حسیه داریم و این همان تفاوت میان دانش و شناسائی و علم و معرفت است که در اغلب زبانها شناخته شده است.^۲

با این تفصیل قولی که در پیو امر به نظر واضح و بدیهی می‌آید اکنون پس از تجدید بیان چنین می‌شود. «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 صحتشن بدیهی نیست بطلانش واضح است. مثلاً من تا به حال افتخار شناسائی امپراتور چین را نداشتم اما تصدیق می‌کنم که وجود دارد. البته ممکن است بگویند که علت این تصدیق تواتر اخبار از کسانی است که او را می‌شناسند. لیکن این ایراد درست نیست زیرا اگر اصل را قبول کنیم من نمی‌توانم بدانم که مایرین او را می‌شناسند. اما از این هم می‌توان فراتر رفت و گفت دلیلی نیست براینکه من حتی به وجود چیزی که هیچکس با آن شناسائی ندارد نمی‌توانم 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 نمی‌آید در هر موردی که من علم

^۲. در فرانسه Connaitre در مقابل Savoir در آلمان Wissen در مقابل Kennen

دارم به اینکه شیء معینی از نوع معینی وجود دارد خود من یاد یگری حتی 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 امن 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 برآبری می‌کند و این دو موضوع را در فصل آینده بررسی خواهیم نمود.

معرفت و علم توصیفی

در فصل گذشته دیدیم که دو نوع علم هست، علم به اشیا و علم به حقائق. در این فصل منحصرآ درباره علم به اشیا بحث می‌کنیم و آنها را بتوبة خود به دو قسم متمايز تقسیم می‌نماییم. علم به اشیا اگر از نوعی باشد که مان را شناسائی خوانده‌ایم ذاتاً ساده‌تر از علم به حقائق و از لحاظ منطقی مستقل از آن است. معندا فرض اینکه فی الواقع بتوان با اشیا آشنایی 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 حقائقی است که منشاً و مقدمه آن واقع می‌شوند. اما باید اول درست روش سازیم که مراد ما از «شناسائی» و «توصیف» چیست؟

پس می‌گوئیم شناسائی با چیزی داریم که آکاهی 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 مواجه 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 رویت و لمس میزآگاهی مستقیم و بالذات دارم. درباره آن رنگ مخصوص که مورد رویت من است بسیاری چیزها می‌توان گفت مثلاً می‌توان گفت که قیه‌های و تیره‌رنگ است وغیره. اما این اخبار و اظهارات هرچند من به حقائق درباره رنگ آگاه می‌سازد به میزان شناسائی من از ذات رنگ چیزی نمی‌افزاید تا جایی که شناسائی خود رنگ فی‌نفسه در مقابل علم به حقائق درباره آن ملعوظ است در همان حینی که من آن را می‌بینم به آن علم کامل و تمام دارم و از این بیش حتی نظر آنیز 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 یک عین طبیعی خارجی برخلاف شناسائی من از رنگ آن علم مستقیم و بلاواسطه نیست و مأخوذه از آشنایی مستقیم من با داده‌ها یا بسائط حسی است که مجموع آنها ظهور و نمود میز را تشکیل می‌دهد. چنانکه دیدیم شک در وجود میز بدون اینکه مؤدی به معال و باطل شود ممکن است در صورتی که به وجود داده‌های حسی نمی‌توان شک کرد. علم من به میز از نوع علمی است که ما آن را «علم توصیفی» نامیده‌ایم میز «عین 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 پدست آوریم باید حقائقی را درباره آن بدانیم که آن را بالموری که ما بدان شناسائی و آشنایی داریم مرتبط سازد، یعنی باید بدانیم که فلان بسائط حسی معین، معلوم و حاصل عین طبیعی معینی است. هیچ حالت ذهنی که در آن مستقیماً از میزآگاهی حاصل کنیم وجود ندارد و در حقیقت علم ما به میز بالتمامه علم به حقائقی 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 یک عین معین است که این اوصاف درباره آن صدق می‌کند هرچند نفس آن عین بالذات و مستقیماً بر ما معلوم نمی‌گردد. در چنین موردی می‌گوئیم که علم ما به عین 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 چیزهایی مورد شناسائی مستقیم واقع می‌گردد.

چنانکه دیدیم بسائط حسیه از جمله اموری است که بدان آشنایی 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، زیرا در آن صورت فقط علم به اموری می‌داشتم 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 معکن 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 پعمل آوریم باید شناسائی و آشنائی با امور دیگری غیر از داده‌های حسی را نیز در نظر بگیریم.

اولین مورد تجاوز از پسائط حسی و تمدید 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 بعاظطر می‌آوریم و در این موارد نیز از آنچه بیادمی‌آوریم آگاهی مستقیم داریم و لو در نظر ما به عنوان امور گذشته جلوه کند و نه اموری که متعلق به زمان حال و حاضر باشد. این علم مستقیم مأخوذه از حافظه منشأ جمیع معلومات ما راجع به گذشته است و بدون آن ما هرگز علمی مأخوذه و مکتب در باره گذشته‌ای هست که از آن بتوان علمی اخذ نمود. که اصلاً گذشته‌ای هست که از آن بتوان علمی اخذ نمود. مورد دوم معرفت به وسیله مراقبت در نفس یا درون-نگری 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 ولذا «رؤیت من از خورشید» خود امری است که من به آن شناسائی دارم. وقتی که من میل به غذا دارم و آن را می‌طلبم ممکن است از این میل آگاهی داشته باشم و از این رو «میل من به غذا» امری است که مورد شناسائی و متعلق معرفت مدن

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. بدینهی است که فقط به آنچه در ذهن خود ما می‌گذرد و در آن وقوع می‌یابد می‌توان چنین بلا واسطه معرفت حاصل کرد و آنچه در ذهن دیگران می‌گذرد فقط به وسیله ادراکی که ما از بدنهای آنها داریم یعنی به واسطه پسائط حسی ما که ملازم تداعی با بدن آنهاست معلوم می‌گردد. اگر شناسائی با ذهن خود ما و محتویات آن نبود مسکن نبود ذهن دیگران را در خیال تصور نمائیم ولذا 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 شک دارند مقصود آن است که آنها اصلاً به این امر که دارای حسیات و تاثراتی هستند هرگز آگاهی نمی‌یابند تا به وجود موضوع حسیات مزبور پی ببرند.

ما شناسائی با مضماین 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 هم‌رد نفس خویش به تفکیک از افکار و احساسات جزئی و معین شناسائی داریم مسئله بسیار غامضی است که اظهار

نظر مشبت در باره آن دور از تأمل و احتیاط خواهد بود. هنگامی که ما سعی می کنیم در خود بنگریم و با صلح در نفس خویش مراقبت کنیم همیشه چنین می نماید که به اندیشه یا احساس جزئی مشخصی بر می خوریم نه به آن «منی» که صاحب اندیشه و احسان است. معمدها 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 جزئیه مستلزم چه چیزی است؟

وقتی که من از «رؤیتم از خورشید» شناسائی دارم به نظر واضح می نماید که شناسائی من از دو امر مختلف است که باهم نسبت دارند. از یک طرف داده حسی من است که خورشید را به من می نمایاند و از طرف دیگر آن چیزی است که این داده حسی را می بینند. هر نوع شناسائی از قبیل شناسائی که من از داده حسی خود دارم که خورشید را به من می نمایاند به بدایت نظر تسبیت و اضافه‌ای است میان شخصی که شناسائی حاصل می کند و عینی که متعلق شناسائی است. هرگاه متعلق شناسائی من خود شناسائی به امر دیگری باشد (چنانکه من باشناشی خود از داده حسی نماینده خورشید شناسائی دارم) واضح است که شخص شناس خود من هستم. پس وقتی که من از دیدار خورشید شناسائی دارم تمام امری که مورد شناسائی من می باشد «نفس شناسائی داده حسی» است.

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

حسی شناسائی دارم» و مشکل می توان فهمید که چگونه این حقیقت بر ما معلوم می گردد یا حتی معنی آن را می دانیم، مگراینکه با چیزی که آن را «من» می خوانیم شناسایی داشته باشیم. ضرورتی ندارد که فرض کنیم با شخصی داشم و باقی شناسایی داریم که امروز عین دیروز باشد، لیکن این امر ضروری بنتظر می رسد که با آن چیزی که خورشید را می بیند و با بسانط حسی شناسائی دارد شناسائی داشته باشیم، ماهیتش هرچه می خواهد باشد. لذا بنا به تعبیری باید با نفس یاخودی خودمان به تفکیک از تجارب جزئی خویش آشنائی داشته باشیم. از این رو هر چند حصول شناسائی با نفس خودمان محتمل است اما قول به حصول آن بالقطع و بدون شک دور از عقل و خرد است.

اینک آنچه در بالا راجع به شناسائی ما از امور موجوده گفته شد خلاصه کرده می گوئیم ما با داده های حواس ظاهر از طریق احساس شناسائی داریم و با داده های حواس باطن یعنی تفکرات عواطف و تأثیرات از طریق مراقبه و درون-نگری آشنائی داریم و با آنچه در گذشته جزو داده های حواس ظاهر یا باطن بوده از طریق حافظه شناسائی داریم و علاوه براینها به ظن و احتمال با نفس خویش نیز «عنوان چیزی که آگاهی به امور دارد یا نسبت به آنها احساس میل واراده می کند آشنائی و شناسائی داریم. علاوه بر معرفتی که از امور موجوده جزئیه برای ما حاصل است ما با آنچه که کلیات یعنی مقایه هم عام خواهیم نامید مانند متفاوتی و اختلاف و اخوت و غیره نیز شناسائی داریم. هر جمله تعاملی باید اقلام 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 دتبال 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 تعلق می‌نماید و مقاومت 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 می‌هستند بشمار نیاورده‌ایم (به خلاف 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 پردازیم.

مفهوم 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 «یک مرد» وصف مبهم است اگر بگوییم «مرد نقاب آهن-پوش» وصف معین است. با موضوع توصیفات مبهم سائلی چند مرتبه 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

معنی به ازای وصف معینی وجود دارد هرچند نسبت به چنین معنی شناسائی نداشته باشیم، چون این منحصر ارجاع به وصف معین می‌شود از این پس هرجا لفظ وصف و توصیف پکاربرده می‌شود مقصود وصف معین یعنی جمله از نوع «فلان چیز که چنین و چنان است» خواهد بود.

پس می‌گوییم معنی که «معلوم به وصف» باشد آن است که می‌دانیم «چنین و چنان است» یعنی می‌دانیم که یک عین واحد است ولاغير 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 اخبار و قضایای بسیاری درباره‌اش شنیده‌ایم و می‌دانیم ولی از هویت او اطلاع نداریم. یا اینکه می‌دانیم که نامزدی که اکثر آرا را بدست بیاورde انتخاب خواهد شد و در این مورد شاید با شخصی که حائز اکثریت خواهد شد آشنایی داشته باشیم (به یگانه معنایی که می‌توان با شخص دیگری آشنایی 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 می‌گوییم علم ما به «فلان» علم توصیفی محض است که هرچند می‌دانیم «فلان» چنین و چنان وجود دارد و هرچند با عینی که در واقع خود «فلان» باشد شناسائی داریم معنیداً 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 می‌گوییم «فلان چنین و چنان موجود است»

مرادمان این است که فقط یک عین معین هست که چنین و چنان است. قضیه «الف چنین و چنان است» حاکم از این است که «الف» دارای خاصیت چنین و چنان است ولاغير. «آقای الف نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه انتخاباتی است» یعنی «آقای الف نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه است و جزوی کسی دیگری نیست». «نامزد حزب اتحاد ملی از این حوزه وجود دارد» یعنی «یک کسی هست که نامزد حزب مذبور 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 قلان چنین و چنان است شناسائی داشته و حتی بدون اینکه اصلاً با هیچ عین معینی که در واقع فلان چنین و چنان باشد آشنازی داشته باشیم.

کلمات عام و حتی اسمی خاص معمولاً او صافند، 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 مذبور لازم است درمورد اشخاص مختلف فرق می‌کند و درمورد همان شخص واحد در اوقات مختلف تفاوت دارد. تنها امر ثابت (مادام که اسم صحیح استعمال شود) عین معینی است که اسم برآن اطلاق می‌گردد. ولی مادام که این امر ثابت باشد وصف معین منوطه معمولاً در صدق و کذب قضیه حاوی اسم تأثیری نخواهد داشت.

برای توضیح چند مثال می‌زنیم. فرض کنید خبری درباره بیزمارک داده می‌شود. بنابراینکه شناسائی مستقیم انسان را با خود او میسر بدانیم خود بیزمارک نمی‌توانست نام خویش را مستقیماً برای دلالت پرشخص معینی که مورد شناسائی بلاواسطه ا渥ست (یعنی خودش) استعمال کند. و البته در این مورد اگر حکمی درباره 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 بیزمارک را می‌شناخت حکمی درباره او می‌کرد وضع تفاوت داشت زیرا شناسائی این شخص با پاره‌ای داده‌های داده‌های حسی (بسائط حسیه) بوده که او (فرض می‌کنیم صحیحاً) آنها را با جسم و بدن بیزمارک مرتبط می‌دانسته است. بدین بیزمارک به عنوان یک عین طبیعی و از آن بیش ذهن او فقط به عنوان جسم و عقل منوط با این حسیات پسیطه معلوم بوده‌اند یعنی به عبارت دیگر معلوم بدوصف بوده‌اند. البته تعیین اینکه کدامیک از خصوصیات ظاهری شخصی در هنگامی که یکی از دوستان او درباره او فکر می‌کند به ذهن وی باید ممکن نیست و بستگی محض به تصادف و اتفاق دارد و لذا وصفی که فی الواقع به ذهن دوست مذبور می‌آید اتفاقی خواهد بود. اما نکته اصلی این است که او می‌داند که این اوصاف متعدد همگی منطبق بر وجود واحدی است و فقط برآن اطلاق می‌گردد هر چند که خود او با وجود مذبور آشنازی و شناسائی بلاواسطه نداشته باشد.

هرگاه ما که بیزمارک را نمی‌شناخته‌ایم در باب او حکمی بنمائیم و صفتی که ازاو در ذهن می‌آید احتمالاً عبارت از یک مشت اطلاعات تاریخی کم و بیش محمل خواهد بود که اغلب بیش 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 «آلمن» اسم کلی و انتزاعی است. کلمه «آلمن 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 مرافق اشاره به امری جزئی را که با آن شناسایی داریم در این وصف داخل سازیم. هرگونه ذکری از گذشته یا حال یا آینده (غیر از ذکر تاریخ معین) یا از ایتیجا و از آنجا یاراجع 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 و صفتی که صحت اطلاق آن بریک امر جزئی معلوم است بایستی متضمن اشاره‌ای به امری جزئی باشد که مورد شناسایی ماست والاعلم در باره امر موصوف صرفًا حاصل از لوازم منطقی وصف مزبور خواهد بود. مثلًا «پر عمر ترین 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 ماست که صحت حکم مندرج در آن مبتنی بر امری است که مورد شناسایی ماست که عمولاً شهادت دیگران یا تواتر اخبار است. گذشته از علم و اطلاعی که به دیگران می‌دهیم و گذشته از امر واقعی که تصدیق ماست را در باره بیزمارک واقعی اهمیت می‌بخشد فکری که بالفعل در ذهن ماست حاوی یک یا چند امر جزئی و بقیه تمامًا کلیات است.

کلیه اسامی امکنه از قبیل لندن و انگلستان و اروپا و کره زمین و منظمه شمسی نیز به همین منوال در حین استعمال متضمن اوصافی است که مبدأ آنها یک یا چند امر جزئی مورد شناسایی ماست باشد. گمان من این است که حتی عالم کائنات نیز از حیث اینکه موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد متضمن چنین ارتباطی با امور جزئیه است. برخلاف منطق 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 جزئیه ملحوظ نیست.

ظاهراً اینطور بنظر می‌رسد که هرگاه خبری در باره امری که فقط معلوم به وصف باشد می‌دهیم غالباً قصد و نیت ماست نیست که خبر خود را بتصویری که متضمن وصف مزبور باشد درآوریم بلکه در باره خود آن امر موصوف واقع خبردهیم. به عبارت دیگر وقتی چیزی در باره بیزمارک می‌گوئیم میل داریم اگر بتوانیم همان حکم را که فقط خود بیزمارک می‌تواند در باره خویش بدهد

بکنیم یعنی تصدیقی که شخص او از جمله مقومات آن محسوب می‌شود. اما در این قصد ضرورتاً توفیق نخواهیم یافت زیرا بیزمارک واقعی برما مجهول است. لیکن می‌دانیم که امری هست به نام (ب) که نام او بیزمارک است و این (ب) سیاستمدار زیرکی بوده است. به این نحو می‌توانیم قضیه‌ای را که می‌خواهیم ایجاباً بیان نمائیم و صفت کنیم یعنی «ب سیاستمدار زیرکی بود» که در این قضیه (ب) شیئی یا امری است که بیزمارک بوده است. اگر بیزمارک را به عنوان «اولین صدراعظم امپراتوری آلمان» وصف می‌کنیم قضیه‌ای را که باید ایجاب نمائیم می‌توان به این طریق وصف کرد که «قضیه‌ای است درباره عین واقعی که اولین صدراعظم آلمان بود و خبر می‌دهد به اینکه این هین واقع سیاستمدار زیرکی بوده است». آنچه ما را قادر می‌سازد به اینکه علی‌رغم توصیفات متعددی که یکار می‌بریم مطلب را تفہیم نمائیم این است که می‌دانیم یک قضیه صادقه‌ای درباره بیزمارک واقعی هست و هرقدر که نوعه و صفت را تغییر دهیم (به شرط اینکه صحیح باشد) قضیه موصوفه همان است که هست. این قضیه که وصف می‌شود و صدق و صحبتش معلوم است مورد علاقه ناس است اما مخود پدان شناسائی نداریم و با اینکه به صحبتش واقعیم پدان آشنائی نداریم.

چنانکه ملاحظه می‌شود در حرکت از مبدأ شناسائی با جزئیات و دور شدن از آن مناحلی است یعنی بیزمارک چنانکه آشنایاً نش به او معرفت داشتند و بیزمارک چنانکه فقط از صفحات تاریخ معلوم می‌گردد. مرد نقاب‌آهن پوش

و پر عمر ترین مردمان هریک از اینها تصاعدآیک مرحله از معرفت مستقیم و جزئیات دور می‌شود اولی تا جانی که نسبت به شخص دیگری ممکن باشد به شناسائی نزدیک می‌شود در دو می‌هنوز می‌توان گفت که می‌دانیم که «بیزمارک که بوده است» در سومی از هویت مرد تقابدار اطلاعی نداریم در صورتی که بسیاری قضایائی که عقلاً و منطقاً ماخوذ و مستنتاج از تقابدار بودن او نیست در باره‌اش می‌دانیم بالاخره در چهارمی هیچ علمی علاوه بر آنچه عقلاً و منطقاً ماخوذ و مستنتاج از تعریف مرد مزبور است نداریم. در قلمرو کلیات نیز یک چنین سلسله مراتبی مشهود است. بسیاری کلیات مانند بسیاری جزئیات فقط معلوم به وصفند. اما اینجا نیز چنانکه در مورد جزئیات دیدیم علم درباره آنچه معلوم به وصف است بالمال منصرف می‌گردد به علم درباره آنچه معلوم به معرفت و شناسائی است.

رکن اصیل در تحلیل قضایای حاوی اوصاف این است که «هر قضیه‌ای که قابل فهم است» باید بالتمام مرکب از مقدماتی باشد که بدانها شناسائی داریم.

در این مرحله ما در صدد پاسخ‌دادن به تمام ایراداتی که ممکن است علیه این اصل اساسی کرد بزنمی‌آییم. فقط بهذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که رد این ایرادات باید پنهوی از انعام میسر باشد زیرا معقول نیست که بتوان حکمی کرد یا فرضی نمود بدون اینکه بدانیم موضوع حکم یا فرض ما چیست. اگر بنا باشد کلمات و الفاظی که استعمال می‌کنیم معنی داشته و اصوات مهمله نباشد

ناگزین بایستی به ازای الفاظ مستعمله خود معانی ای
قابل باشیم و معانی مزبور باید اموری باشد که بدانها
شناسائی داریم. مثلاً وقتی خبری درباره یولیوس قیصر
می‌دهیم بدینه است که خود قیصر در برابر ذهن ما حاضر
نیست زیرا ما او را شخصاً نمی‌شناخته‌ایم آنچه در ذهن
داریم وصفی از اوست از قبیل اینکه «مردی که در جشن
ماه مارس کشته شد» یا «بانی امپراتوری روم» یا شاید
«مردی که نام او یولیوس قیصر بود» (در این وصف آخر
یولیوس قیصر شکل یا صوتی است که با آن آشنائی داریم).
پس خبر ما در واقع آن معنائی را که ظاهر جمله و اندود
می‌سازد القا نمی‌کند و به جای یولیوس قیصر متضمن
وصفتی از اوست که کلا مرکب از جزئیات و کلیات مورد
شناسائی ماست.

اهمیت عمدۀ علم بدوصف این است که ما را قادر
می‌سازد از حدود تجارب شخصی خویش تجاوز کنیم و با
اینکه علم ما فقط به حقائقی تعلق می‌گیرد که کلا مرکب از
اجزاء و مقومات مورد تجربه و شناسائی ماست معنداً می‌باشد.
توانیم درباره اموری که هرگز به تجربه ما در نیامده علم
به وصف حاصل کنیم. نظر به تنگی دائرۀ تجارب بلاواسطه
ما این نتیجه بسیار مهم است و مادام که آن را درست
فهمیده باشیم قسمت عمدۀ علم ما مجھول‌الماهیة و
مشکوک خواهد ماند.

استقراء

در تمام مباحثی که ضمن فصول گذشته بیان کردیم
منظور این بود که ببینیم چه اموری در طریق حصول علم
ما به وجود مبدأ و مقدمه قرار می‌گیرد یعنی چه چیزهایی
در عالم هست که وجودشان به واسطه شناسائی مستقیم بر
ما معلوم است. پاسخی که تا اینجا داده‌ایم این بوده است
که ما فقط نسبت به داده‌های حسی و شاید به نفس خودمان
شناسائی داریم. یعنی به وجود این دو امر علم داریم و
وجود سابق داده‌های حسی مربوط به گذشته را نیز بیان
می‌آوریم. این معلومات مسلم معطیاتی است که مقدمه
استنتاج معلومات دیگر واقع می‌شود. اما اگر بنا باشد که
از این مقدمات معلوماتی استنتاج کنیم یعنی علم به وجود
ماده و وجود اشخاص دیگر و وجود گذشته سابق بر حافظه
شخصی خودمان و همچنین آینده را اخذ و اکتساب نمائیم
می‌بایستی یک اصول کلی و ضوابطی در دست داشته باشیم
که بر حسب آن بتوان این نتایج را اخذ نمود. بایستی بر

ما معلوم باشد که وجود امر معینی از نوع معین مانند.
 (الف) دلالت بروجود امر دیگر مانند (ب) از نوعی دیگر
 نی کنند که یا همزمان با (الف) است یا مقدم و یا مؤخر بر
 آن مثل اینکه رعد مثلاً دلالت بر سبق وجود برق می‌کند.
 اگر چنین اصولی بر ما معلوم نبود هرگز به توسعه
 دانش خویش به فراتر از حیطه تجربه شخصی قادر نمی‌
 بودیم و قلمرو این تجربه چنانکه می‌دانیم بس تنگ و
 محدود است. مسئله‌ای که باید اکنون بدان بپردازیم این
 است که آیا چنین توسعه و تمدیدی ممکن است یا نه و اگر
 ممکن است چگونه حاصل می‌گردد.

پس به عنوان مثال امری را مورد ملاحظه قرار می‌
 دهیم که هیچیک از ما نسبت به آن ادنی شکی نداشته باشیم
 همه ما یقین و قطع داریم که آفتاب فردا طلوع خواهد
 کرد. چرا؟ آیا این اعتقاد فقط حاصل بلا تأمل تجارب
 گذشته است یا وجهی معقول دارد؟ یافتن معک و معیاری
 برای تصدیق به معقولیت چنین اعتقادی آسان نیست لائق
 می‌توان تعیین نمود چه نوع اعتقادات کلی به فرض صحت
 برای موجه ساختن این حکم که آفتاب فردا طلوع خواهد
 کرده و تصدیقات دیگری از این قبیل که مبنای اعمال ما
 قرار می‌گیرد کفايت می‌کند.

بدیهی است اگر از ما بپرسند چرا معتقدیم که فردا
 آفتاب بر می‌آید طبیعاً پاسخ می‌دهیم «برای اینکه همیشه
 هر روزه طلوع کرده است». اعتقاد رامخ ما این است که
 فردا طلوع خواهد کرد زیرا در گذشته طلوع کرده است.
 اگر در باطن اعتقداد به طلوع آن مانند طلوعش در

گذشته چون و چراًی کنند به موضوع قوانین حرکت
 اجسام متصل می‌شویم و می‌گوئیم کرهٔ زمین جسمی است
 که دارایی حرکت دورانی بلامانع است و چنین اجسامی
 مادام که مانع خارجی دخالت نکند از حرکت باز نمی‌
 ایستند و در این مورد از حالات فردا هیچ مانع خارجی که
 سخل این حرکت باشد وجود ندارد. البته اطمینان مابه عدم
 یک چنین مانع خارجی ممکن است مورد شک قرار گیرد
 لیکن چنین شکی قابل اعتنا و مورد توجه نیست. آنچه مورد
 توجه و اعتنایست این است که از کجا که خود قوانین حرکت
 تا فردا طلوع گذشته عمل کنند. اگر این شک آورده شود
 وضع ما همان وضعی خواهد بود که هنگام شک بدوفی
 در باره طلوع آفتاب داشتیم.

یگانه دلیلی که اعتقاد ما را به مجری بودن قوانین
 حرکت در آینده موجه می‌سازد این است که در گذشته تا
 چانی که علم ما بدان حکم می‌کند مجری بوده است. البته
 این مطلب را باید تصدیق کرد که مجموع دلائل مثبت
 قوانین حرکت در گذشته بیشتر از دلائل بر له طلوع
 خورشید است زیرا طلوع آفتاب یکی از موارد صدق
 قوانین حرکت محسوب می‌شود در حالی که موارد بیشمار
 دیگری از آن موجود است. اما مسئله حقیقی این است
 که آیا هر تعدادی از موارد صدق قاعده‌ای در گذشته به هر
 کثرت و بیشماری دلیل بر صدق در آینده خواهد بود؟
 اگر نباشد آشکار می‌گردد که ما هیچ دلیلی بر انتظار اینکه
 آفتاب فردا طلوع کند یا بر اینکه نانی که هنگام غذای دیگر
 بخوریم زهر نباشد یا هرگونه انتظار دیگری که به نحو

می‌کند. حیوانات اهلی از دیدن شخصی که معمولاً به آنها خوراک می‌دهد انتظار غذا را خواهند کشید. لیکن ما می‌دانیم که اینگونه انتظارات خام از وحدت صورت ظاهر امور ممکن است موجب اشتباه شود. مردی که هر روزه مرغان را تازنده‌اند دانه‌داده است عاقبت یک روز سر آنها را می‌برد تا مرغان پدانند که نظرشان نسبت به وحدت صورت امور صائب و مفید به حالشان نیوده است.

اما این انتظارات با همه اشتباهاتی که بدان مؤدی می‌گردد وجود دارد مجرد اینکه امری تعداد دفعات معینی واقع شده است انسان و حیوانات را به وقوع مجدد آن منتظر و متوقع می‌سازد. به این طریق غرائز ما مسلماً ما را به طلوغ آفتاب فردا معتقد می‌سازد لیکن ممکن است حال ما از حال آن ماقایقانی که ناگهان ذیعش می‌کنند بهتر تباشد بنابراین باید میان این حقیقت که وحدت صورت در وقوع امور گذشته موجب انتظار وقوع آنها در آینده می‌گردد با این مسئله که در صورت شک در اعتبار چنین انتظاری چه دلیل و جهت معقولی برای صحبت آن موجود است تمیز نهاد.

مسئله‌ای که باید بحث کرد این است که چه دلیلی بر اعتقاد بدانچه «وحدة صوری طبیعت» و یکنواختی عمل آن می‌نامند داریم. این اعتقاد به این معنی است که هرچه وقوع یافته یا واقع خواهد شد مورد و مصدق یک قاعده و قانون کلی است که هیچ استثنای ندارد. انتظارات خامی که با تاکنون در نظر می‌گرفتیم همه استثنای پذیرند و از این رو موجب یأس و حرمان دارندگان آن می‌شوند. لیکن علم لاقل

نیمه‌هشیار بر اعمال زندگی روزانه ما حکومت می‌کند نخواهیم داشت. باید متوجه بود که جمیع این انتظارات از حد احتمال تجاوز نمی‌کند لذا باید در صدد جستجوی دلیل بر تختم و ضرورت وقوع آنها برآمد و فقط باید دلیلی بر احتمال وقوع آنها بدست آورد.

در بحث از این مسئله بدوا باید تمايز مهمی قائل شد که بدون آن دچار خلط و آشفتگی پسیار خواهیم شد. تجربه نشان داده است که تاکنون کثرت تکرار یک توالی یا معیت یکنواخت و متعددالصورت علت انتظار و توقع ما به وقوع همان توالی و معیت در دفعه آتیه خواهد بود. هر خوراکی که دارای ظاهر معینی باشد کلیتاً دارای همان طعم معین است و اگر چنین نباشد یعنی هیئت ظاهر مانوس طعام قرین با طعم غیرعادی باشد موجب بیهت و تحریر خواهد گردید. چیزهایی که به رؤیت بصری می‌شوند که هنگام به عادت مقرون با احساس لمسی معین می‌شوند که لمحه از بسوjen آنها مورد انتظار و توقع خواهد بود چنانکه یکی از لموری که در باره ارواح و اشباح (در افسانه‌های از این قبیل) همیشه موجب وحشت و دهشت می‌شود آن است که احسام لمس از آنها حاصل نمی‌شود. مردمان عامی که اولین بار به مسافت می‌روند از اینکه زبان خودشان را دیگری نمی‌فهمند چنان دچار شگفتی می‌شوند که باور کردن آن برایشان مشکل است.

اما این قسم تداعی و اقتiran منحصر به آدمیان تیست در جانوران هم بسیار قوت دارد. اسبی را که غالباً در مسیر معینی رانده‌اند از گام تهاون به راهی غیر از آن خودداری

به عنوان مصادره عملی عادتاً چنین فرض می‌کند که قوانین کلی قابل استشنا را کنار گذاشته و به جای آنها قوانینی کلی اختیار نموده که دارای هیچ استثنائی نیست. «اجسامی که در هوا حائل ندارند سقوط می‌کنند» قاعدة کلی است که بالون و هوایپما از مستثنیات آن محسوب می‌شوند. لیکن قوانین حرکت و قانون جاذبه که سقوط اجسام را توجیه می‌کنند خستاً صمود بالون و طیاره را نیز توجیه می‌نمایند و لذا آنها را از موارد استشنا بر قوانین حرکت و جاذبه نمی‌توان دانست.

عقیده به اینکه آفتاب فردا طلوع خواهد کرد ممکن است بر اثر تصادم ناگهانی کره زمین با جسم بزرگی که گردش آن را مختل سازد باطل گردد ولی چنین واقعه‌ای خلاف قوانین حرکت و قانون جاذبه نخواهد بود. عمل علم عبارت است از کشف وحدات صوری مانند قوانین حرکت و قانون جاذبه که کلیت آنها تا حدی که تجارب بشری شامل می‌شود منقضی به استثنائی نیست. باید اذعان کرد که علم در انجام این وظیفه توفیق عظیم یافته و اینگونه وحدات صوری تاکنون معتبر بوده است. این مطلب مارا دوباره متوجه مسئله اصلی می‌سازد که بر فرض که این قوانین در گذشته صادق بوده چه دلیلی داریم که در آینده هم معتبر باشد.

بعضی چنین استدلال کرده‌اند که علم ما به وجود شباهت میان آینده و گذشته از این جهت معتبر است که آنچه که آینده بوده دائماً مبدل به گذشته گردیده است و همواره دیده‌ایم که بدان شباهت داشته است پس در واقع

می‌توان گفت که مانسبت به آینده از اووقاتی که سابقاً آینده بوده و می‌توان آنها را آینده‌های ماضیه نامید تجربه داریم. لیکن چنین دلیلی در حقیقت مصادره مطلوب است زیرا ما نسبت به آینده ماضیه تجربه داریم اما در باره آینده غیر ماضیه یا آینده آتیه هیچگونه تجربه‌ای نداریم پس بیان مسئله در حقیقت به این عبارت است که «آیا آینده آتی شبهیه آینده ماضی خواهد بود یا نه؟» پاسخ این مسئله را با دلیلی که مبتنی بر آینده ماضی یاشد نمی‌توان داد. پس هنوز باید در جست‌وجوی اصلی یاشیم که به موجب آن علم حاصل کنیم که آینده تابع همان قوانینی است که حاکم بر گذشته هستند.

اشارة به آینده در این مسئله ذاتی موضوع نیست زیرا همین سؤال نسبت به صحت قوانینی که به موجب تجربه ما معتبرند در مورد اطلاق آنها به امور گذشته که ما از آنها تجربه‌ای نداریم پیش می‌آید مثلاً در زمین-شناسی یا در فرضیه‌های راجع به اصل و منشاً منظومه‌شمسی. پس سؤال را در حقیقت باید چنین مطرح کرد که «هرگاه ببینیم که دو امر کراراً با یکدیگر مقارت داشته‌اند و در هیچ موردی ندیده‌ایم که یکی بدون دیگری واقع گردد آیا وقوع یکی از آن دو در مورد جدیدی مجاز این خواهد بود که انتظار وقوع آن دیگری را داشته باشیم؟» اعتبار تمام انتظارات ما نسبت به آینده مسکول به جوابی است که به این سؤال می‌دهیم. همچنین است کلیه نتایج حاصل از استقراء و در واقع تمام معتقداتی که زندگی روزانه‌ما مبتنی بر آنهاست.

* بدروآ باید پذین حقیقت گردن نهاد که تکرر مقارنت وقوع دوام را یکدیگر و عدم وقوع آنها بالانفکاک بذاته دلیل عقلی کافی برای اثبات اینکه در موارد آتیه نیز با یکدیگر مقارنت مخواهد داشت محسوب نمی شود. غایت ماقنی الباب این است که هرچه موارد تکرار این مقارنت بیشتر شود احتمال مقارنت وقوع آنها با یکدیگر در آتیه بیشتر خواهد شد و اگر آن تکرر به حد کافی بر سد این احتمال نیز تقریباً به حد قطع و یقین خواهد رسید. البته هرگز به یقین کامل نمی رسد زیرا ما می دانیم که علی رغم تکرات بیشمار گاهی عاقبت یک مورد خلاف پیدا می شود چنانکه در مورد مأکیانی که سر بریدند دیدیم. از این رو جز احتمال غالب در این زمینه چیزی نباید توقع داشت.

در مقابل این نظر شاید بتوان گفت که ما علم داریم به اینکه همه آثار و تنوههای طبیعی تابع قوانینی هستند و گاهی به مشاهده می توان دریافت که توجیه امور واقع جز با فرض قانون وحدی ممکن نیست. به این ایراد از دو طریق می توان پاسخ گفت نخست اینکه حتی اگر قانون فاقد استثنائی باشد که با مورد خاصی منطبق گردد، عملاً هرگز ممکن نیست اطمینان حاصل کرد از اینکه همان قانون را کشف کرده ایم و نه قانونی که استثنای ذیر است. دوم اینکه اعتبار حکومت و چریان قوانین طبیعی از حد احتمال خارج نیست و اعتقاد ما به اینکه در آینده هم جاری خواهد بود و در موارد غیر مشهود گذشته نیز جاری بوده است مبتنی بر همان اصلی است که مورد بعث و تحقیق است.

اصلی را که مورد تحقیق است می توان «اصل استقرار» نامید و دو جزء آن را می توان به طریق ذیل بیان کرد (الف) هرگاه امری از نوع معینی مانند (الف) همیشه مقارن با امری از نوع دیگر مانند (ب) مشاهده شده و هرگز آن را منفک از امر ثانوی (ب) ندیده باشیم هر قدر تعداد موارد اقتراان (الف) و (ب) بیشتر باشد احتمال اقتراان آنها در مورد جدیدی که حضور یکی از آنها معلوم است بیشتر خواهد بود.

(ب) در همان شرائط و اوضاعی که در بالا وصف کردیم وقوع تعداد کافی از موارد مقارنت دو امر مذبور احتمال اقتراان جدیدی را قریب به یقین ساخته و تقویت آن را به تعلیمات نامحدود خواهد نمود.

چنانکه گفته شداین اصل فقط نسبت به اثبات صحت انتقالار ما در یک مورد جدید صدق می کند در صورتی که منظور ما ضمناً این است که بدانیم میزان احتمال قانون کلی که به موجب آن امور از نوع (الف) همیشه مقترن با امور از نوع (ب) هستند چیست مشروط برای اینکه تعداد کافی از موارد مقارنت آنها معلوم و هیچ مورد خلافی مشهود نگردیده باشد. بدینمی است احتمال صحت قانون کلی کمتر از احتمال مورد خاص است زیرا هرگاه قانون کلی معتبر باشد مورد خاص آن نیز صادق است در حالی که مورد خاص ممکن است صدق کند بدون اینکه قانون کلی صحت داشته باشد. با این حال احتمال صحت قانون کلی اول مانند مورد خاص واحد از تکرر موارد افزایش می باشد و لذا می توانیم دو جزء اصل خود را نسبت به قانون

کلی به این نحو بیان نمایم:

(الف) هرچه تعداد مواردی که امری از نوع (الف) را مقترن با امری از نوع (ب) دیده ایم بیشتر باشد احتمال اینکه (با فقد موارد معلوم از خلاف این اقتران) (الف) همیشه مقترن با (ب) باشد بیشتر خواهد بود.

(ب) در همان شرائط و اوضاع هرگاه تعداد موارد اقتران (الف) با (ب) کافی باشد احتمال آن را که (الف) همیشه با (ب) مقرر باشد قریب به یقین می‌سازد و میزان تقرب این قانون کلی را به قطعیت نامحدود می‌نماید.

باید توجه داشت که احتمال همیشه به نسبت با امور معلوم معینی است و در این مورد امور مذبور همانا موارد معلوم از اقتران و معیت (الف) و (ب) می‌باشد و ممکن است امور دیگری باشد که بالامکان مدخلیت پیداکرده و میزان احتمال را شدیداً تغییر دهد. مثلاً شخصی که تعداد فراوانی قوی سفید مشاهده کرده باشد می‌تواند بنا به اصلی که ما در بالا بیان کردیم چنین استدلال کند که علم به موارد معلوم مجوز این احتمال است که همه قوها سفیدند و این استدلال ممکن است کاملاً درست باشد و اعتبار این با اثبات سیاه بودن بعضی انواع قو زائل نمی‌گردد زیرا ممکن است امری واقع شود علی رغم اینکه پاره‌ای حقایق معلوم وقوع آن را غیر محتمل ساخته باشد در مورد قوهای مثالی شخص مذبور شاید بداند که رنگ در بسیاری انواع حیوانات از خصوصیات قابل تغییر است و از این رو هر استنتاج استقرائی درباره رنگ آنها

بعضیوسن در معرض خطأ خواهد بود. اما علم به این مطلب خود مورد جدیدی از امور ذیمدخل لاحق است و بهیچ وجه مثبت این نیست که میزان احتمال نسبی حاصل از امور ذیمدخلیت سابق درست تخمین و تقدیر نگردیده است. پس اینکه اغلب اوقات امور پر حسب انتظار ما به وقوع نمی‌پیوتد دلیل براین نخواهد بود که انتظارات ما در یک مورد معینی یا در نوع معینی از موارد پرآورده نخواهد شد. پس به هر حال اصل استقراء به استناد تجربه قابل ابطال نیست.

اما اگر ابطال استقراء به استناد تجربه ممکن نیست اثبات آن هم به طریق مذبور امکان ندارد. تجربه ممکن است امکان عقلی اصل استقراء را نسبت به مواردی که مورد آزمایش قرار گرفته باشد تایید نماید لیکن نسبت به موارد غیر مدرج فقط خود اصل استقراء می‌تواند استنتاج از آنچه را که مورد آزمایش قرار گرفته به آنچه که آزمایش نشده موجه سازد. هر استدلالی که به استناد تجربه نسبت به آینده یا اجزاء غیر مدرج گذشته و حال بعمل آید متنضم فرض اصل استقراء خواهد بود و از این جهت اثبات اصل استقراء به استناد تجربه تنها بدون مصادره مطلوب هرگز ممکن نخواهد بود. پس باید اصل استقراء را به استناد پدایت ذاتی آن پذیرفت یا از هرگونه توجیه عقلی درباره انتظارات ما نسبت به آینده چشم پوشید. اگر اصل مذبور معتبر نباشد هیچگونه وجهی برای انتظار اینکه فردا آفتاب طلوع کند یا اینکه نان از سنجک مفتخر باشد یا اینکه اگر

خود را از یام فرو افکنیم به زمین می‌افتیم نخواهد بود و وقتی آنچه را که ظاهرآ شبیه به تزدیکترین دوستان ماست مشاهده کنیم دلیلی برای نغواهیم داشت که تصور کنیم بدن او محل و مقام روح بدترین دشمنان ما یا شخص بالکل بیگانه‌ای نیست. تمامی رفتار ما مبتنی بر تداعیات و مقدماتی است که در گذشته مجری بوده است و به همین جهت مجری بودن، آنها را در آتیه نیز محتمل می‌انگاریم و صحت این احتمال مبتنی بر اصل استقراء است.

اصول کلیه علوم از قبیل اعتقاد به حکومت قوانین طبیعی و عقیده به اینکه هر امر حادثی علتی دارد نیز مانند اعتقادات عرف عامه و زندگی روزانه مبتنی بر اصل استقراء است. اصول کلیه مذبور همگی فقط از این جهت مورد اعتقاد قرار گرفته‌اند که نوع بشر موارد بیشماری از صدق و تحقق آنها را مشاهده کرده‌اند و هیچ موردنی از کذب و عدم تحقق آنها را تدبیره‌اند. اما این دلیل بر صدق و تحقق آنها در آینده نخواهد بود مگر اینکه باز اصل استقراء را مصادرتاً مفروض بداریم.

پس می‌بینیم که هر عملی که به استناد تجربه امور غیر مجبوب داریم مبتنی بر اعتقادی است که تجربه نه قادر به اثبات آن است، نه نفی و ابطال آن و با این حال لائق نسبت به احلاط آن بر موارد عملی و انسانی در ذهن ما به همان شدت و قوت جایگیر است که بسیاری حقایق تجربی رسوج دارند. وجود و جواز و توجیه چنین اعتقاداتی - زیرا غیر از اصل استقراء موارد دیگری هم دارد - منشاً برخی مسائل فوق العاده غامض و متنازع فيه فلسفه است. در فصل

آینده مختصری درباره این نوع علم و طریقته توجیه آن و حد وسعت و میزان قطعیت آن را بیان خواهیم نمود.

باشد. اصول و مبادی استدلال و استنتاج به واسطه همین وضوح در نظر پوشیده می‌ماند و فرض صحت و اعتبار آنها را تلویح‌آبدون توجه به اینکه مفروض گردیده است تصدیق می‌نماییم لیکن درک عمل و فایده اصول استنتاج برای حصول بحث صحیح معرفت بسیار لازم و مهم است زیرا علم به آنها مسائل جالب و مشکلی را ایجاد می‌کند.

در تمام انواع علم به اصول کلی واقع امر این است که اول یک مورد خاص از اخلاق و انتساب اصل کلی را ملاحظه می‌کنیم و سپس متوجه می‌شویم که خصوصیت مزبور عرضی و اتفاقی است و یک کلیت عمومی مشهود است که می‌توان آن را صحیحاً اظهار کرد. این حقیقت در تعلیم ریاضیات پخوبی هویداست، قضیه «دو بعلاوه دو مساوی است با چهار» را اول در مورد دو زوج خاص معین می‌آموزیم و سپس در مورد خاص معین دیگری و به همین منوال تا وقتی که بالآخره در می‌یابیم که نسبت به هر دو زوجی صادق است. اصول کلی منطقی هم همینطور است. بطور مثال فرض کنید دو نفر درباره اینکه امروز چند ماه است پیش می‌کنند. یکی از آنها می‌گوید قبول داری که اگر دیروز پانزدهم ماه بوده امروز شانزدهم خواهد بود دیگری می‌گوید «بلی تصدیق دارم» اولی دوباره می‌گوید «دیروز پانزدهم بود زیرا تو ناهار می‌مان فلان کس بودی و اگر به دفترچه یادداشت مراجمه بکنی خواهی دید که سه‌مانی ناهار روز پانزدهم بود» دومی می‌گوید «بلی در این صورت امروز باید شانزدهم باشد».

فهرم چنین استدلالی بسیار آسان است و همینکه

۷

علم ما به اصول کلی

در فصل گذشته دیدیم که هرچند اصل استقراء برای اثبات صحت و اعتبار دلائل مبتنی بر تجربه ضرورت دارد خود آن قابل اثبات به تجربه نیست و یا این حال همه کس بدون تأیل و لائق در مورد اخلاق عملی آن را قبول دارد. این امر به اصل استقراء انحصر ندارد و اصول چند دیگری هست که صحت آنها به تجربه قابل نفی و اثبات نیست ولی در استدللاتی که مبدأ آنها تجربی است بکار می‌رود.

پاره‌ای از این اصول از اصل استقراء بداهت بیشتری دارد و علم به آنها حائز همان درجه قطعیتی است که علم به داده‌های حس از آن برخوردار است. اینها عبارت از وسائل و وسائلی است که برای استنتاج از مقدمات و معطیات حسی لازم می‌شود و اگر بخواهیم آنچه استنتاج می‌کنیم درست باشد صحت و اعتبار اصول استنتاج باید به همان صحت و اعتبار خود مواد و مقدمات مستنتاج منه

مقدمات آن مورد تصدیق واقع گردید کسی نمی‌تواند انکار کند که نتیجه درست است. اما صحت نتیجه از موارد صدق یکی از اصول کلی منطقی است که بیان آن به این تغیر ممکن است «فرض کنیم معلوم است که اگر این امر صادق باشد آن امر هم صادق است و فرض کنیم که این صادق است پس لازم می‌آید که آن هم صادق باشد» هرگاه چنین باشد که اگر این درست است آن هم درست است می‌گوئیم که این «مستلزم» آن است و آن از این لازم می‌آید. پس بر حسب این اصل کلی اگر این مستلزم آن باشد و این صادق باشد آن هم صادق است. به عبارت اخیری «هر امری که از مستلزمات (بهفتح) یک قضیه صادقه باشد صادق است» یا «هر امری که از قضیه صادقه لازم آید صادق است».

این اصل یالااقل موارد عملی آن در هر نوع استدلالی داخل و وارد است و هر جا امری را که بدان اعتقاد داریم برای اثبات امر دیگری که بعداً به آن اعتقاد پیدا می‌کنیم بکار ببریم، این اصل جاری خواهد بود. هر کس پرسد «چرا باید نتیجه استدلال صحیح را که مبتنی بر مقدمات صادقه است قبول کرد» در جواب او فقط به این اصل می‌توان اشاره نمود. فی الواقع انکار صحت و حقیقت این اصل غیرمعکن و ضوح و بدأهت آن بحدی است که در بادی نظر تقریباً غیر مفید و به منزله توضیح و اضطرابات می‌نماید. لیکن اینگونه اصول از نظر فیلسوف بسی اهمیت و غیر مفید نیست. زیرا ثابت می‌دارد که حصول علم قطعی و غیر قابل شک که منشأ و مأخذ آن غیر از متعلقات حواس باشد ممکن است.

اصل فوق یکی از چند اصل بدیهی منطقی است که اقلًا بعضی از آنها را باید مسلم دانست و الا هیچ قسم استدلال و اقامه بر همان ممکن خواهد بود. هرگاه بعضی را قبول کردیم بقیه را به استناد آنها می‌توان ثابت نمود هرچند اگر اینها نیز ساده باشند وضوح و بدأهتشان به همان اندازه، خواهد بود. معلوم نیست به چه سبب سه اصل از جمله اصول مذکور در فوق بنایه است و سابقه به عنوان «قواعد تفکر» اختیار شده است و سه اصل مزبور به شرح ذیلند:

(۱) اصل هو هویت – آنچه هست هست.

(۲) اصل امتناع اجتماع نقیضین – هیچ چیز ممکن نیست هم باشد و هم نباشد.

(۳) اصل امتناع ارتفاع نقیضین – هر چیزی یا باید باشد یا نباشد.

این سه اصل نمونه اصول بدیهی منطقی است اما نه از لحاظ بدأهت و نه از لحاظ کیفیت و اهمیت اساسی بر بعضی اصول دیگر از قبیل همان اصلی که در اول ذکر کردیم و به موجب آن نتیجه‌ای که از مقدمه صادق لازم آید صادق است ترجیح ندارند. عنوان «قواعد تفکر» هم موجب اشتباه و گمراهی است زیرا نکته مهم این نیست که ما بر حسب این قواعد فکر می‌کنیم بل این است که روش امور بر حسب این اصول است و به عبارت دیگر هرگاه تفکر بر حسب این قواعد باشد صحیح خواهد بود. اما این مسئله خطیری است که باید بعداً به آن برگردیم.

علاوه بر اصول منطقی که بر حسب آن می‌توان از

مقدمه معین اثبات نتیجه نمود که صحت آن یقین و قطعی باشد اصول منطقی دیگری هست که به موجب آن می‌توان از مقدمه معینی احتمال امر دیگری را کم و بیش ثابت نمود. نمونه چنین اصولی و یا شاید بارزترین مثال آن همان اصل استقراء است که در فصل گذشته دیدیم.

یکی از اختلافات کهن در فلسفه نزاع میان دو مکتبی است که به نام «اصالت تجربه» و «اصالت عقل» معروفند. مکتب اصالت تجربه که لاث^۱ و بار کلی و هیوم^۲ حکمای انگلیسی اصحاب عمدۀ آن محسوب می‌شوند قائل به این است که تمامی علم ما مأخذ و مکتب از تجربه است. مکتب اصالت عقل که بیشتر اصحاب آن حکمای اروپائی غیر انگلیسی مخصوصاً دکارت فرانسوی و لاپنیتز آلمانی بوده‌اند معتقدند که علاوه بر آنچه از تجربه برمما معلوم می‌گردد پاره‌ای «مفاهیم قطعی» هست که جدا از تجربه و مستقل از آن است. اکنون ممکن گردیده است که نسبت به حقیقت و بطلان عقاید ایسون دو مکتب معارض از روی اطمینان نظر بدھیم. باید اذعان نمود که به دلائلی که در بالا بیان گردید اصول منطقی که بدانها علم داریم خود قابل اثبات به تجربه نیستند زیرا هر استدلالی مبتنی بر آنهاست و در هر استدلالی قبلاً مفروضند. پس در این امر که نکته اصلی نزاع مذبور محسوب می‌شود حق با اصحاب اصالت عقل است.

از طرف دیگر حتی همان جزء از علم ما که عقلاً

متعلقاً مستقل از تجربه است (به این معنی که تجربه آن را نمی‌تواند ثابت کند) خود مستخرج از تجربه و معلول آن است زیرا در موارد تجارب خاص جزئی است که ما از این اصول کلی که عارض بر علاقات و روایت تجارب مذبور است آگاه می‌گردیم. البته قول به وجود مفاهیم قطعی به این معنی که مادرزاد باشند و کودکان نوزاد اموری را که بر مردم سالمند معلوم است و حاصل تجربه نیست بدانند قولی باطل و سخيف است و به این جهت نویسنده‌گان جدید لفظ «قطعی» را برای بیان این اصول دیگر پکار نمی‌برند و لفظ «اولی» یا «اولیات عقلی» را که کمتر در معرض ایراد است استعمال می‌کنند. پس با اینکه تصدیق داریم به اینکه تمامی علم ما مأخذ از تجربه و معلول آن است معتبراً معتقدیم که جزئی از علم ما «اولی» یعنی مقدم بر تجربه و باصطلاح «علم ما تقدم» است به این معنی که تجربه ما را بدان آگاه می‌سازد اما برای اثبات آن کافی نیست و فقط توجه ما را بنحوی ارشاد می‌نماید که صحت و حقیقت این قسم علم اولی را بدون احتیاج به اثبات تجربی در می‌یابیم.

در مورد نکته مهمی دیگر نیز رأی اصحاب تجربه از قول اصحاب عقل صحیح تر بوده و آن این است که علم په «وجود» چیزی جز یا مدد تجربه ممکن نیست. یعنی اگر بخواهیم ثابت کنیم که چیزی که مستقیماً از آن تجربه نداشته‌ایم موجود است باید مقدمات استدلال ما حاوی یک یا چند اموری باشد که از آن تجربه مستقیم داشته‌ایم. علم ما به اینکه امپراتور چین مثلًا وجود دارد مبتنی بر شهادت

و تواتر اخبار است و تواتر در تحلیل نهائی عبارت از داده‌های حس سمعی و بصری حاصل از شنیدن کلام دیگران یا خواندن نوشته‌های آنان است. اصالت عقليان معتقد بودند که از ملاحظه کلی آنچه باید باشد، می‌توان وجود اموری را که بالفعل و در واقع موجود است، استنتاج نمود. ولی ظاهراً در این عقیده بخطا رفته‌اند. هر علمی در باره وجود، که به طریق اولی و ماتقدم حاصل شود مفروض و مشروط است و مفید این است که اگر چیزی موجود باشد چیز دیگری هم موجود خواهد بود، یا بطور کلی اگر قضیه‌ای صادق باشد ضرورتاً قضیه دیگری نیز صادق خواهد بود. موارد صدق این اصل را ضمن بیان قواعدی که قبل ذکر کردیم دیده‌ایم مثل اینکه «اگر این امر صادق باشد و این امر مستلزم آن امر دیگر باشد پس آن امر دیگر هم صادق است» یا «اگر این امر و آن امر را کراراً مرتبط و مترن دیده‌ایم احتمال دارد در مورد دیگری هم که یکی از آنها واقع می‌شود آن دیگری نیز بواقع پیوندد». پس می‌بینیم که وسعت اطلاق و قدرت اصول اولیه بسیار محدود است و «علم ما در باره وجود اشیا جزئی باید موکول به تجربه باشد». هر وقت چیزی بلاواسطه معلوم باشد علم به وجودش فقط به تجربه حاصل است و هرگاه وجود چیزی را بدون حصول علم بلاواسطه اثبات کنند هم تجربه و هم اصول اولیه برای اثبات آن لازم است. پس هر علمی که کلا یا جزئی قائم بر تجربه باشد علم تجربی است و از این رو علم حاکی از وجود امور تجربی است و یکانه علم اولی در باره وجود، علم مشروط است که روابط و علاقه میان

اشیا و امور موجود یا ممکن‌الوجود را مبین می‌سازد اما مفید وجود بالفعل نیست. اما علم اولی متعصر به اصول منطقی که تاکنون موضوع بحث ما بوده نیست. شاید مثال عمده علم اولی غیر منطقی علم به ارزشها و غایات اخلاقی باشد. منظور من احکام و تصديقاتی نیست که در باره‌اینکه چه چیزی مفید است یا چه چیزی صواب است صادر می‌کنیم. منظور من تصديقات در باره‌ی مطلوبیت ذاتی و غایی امور است. اگر چیزی مفید باشد به این سبب است که حصول مقصود و غاییتی را تأمین می‌نماید و این غایت اگر درست آن را تحلیل کنیم باید دارای ارزش ذاتی و فی‌نفسه باشد و نه به‌واسطه اینکه برای حصول غایت دیگری مفید واقع می‌شود. پس کلیه احکام و تصديقات در باره‌ی فایده و سودمندی امور منوط و متوقف بر تصديقات دیگری است که دارای ارزش ذاتی باشند.

مثلماً حکم می‌کنیم که سعادت از بدیختی و علم از جهل و مهر باشی از کینه‌توزی مطلوب‌تر است این تصديقات لاقل از جهتی باید بلاواسطه و اولی باشد یعنی ممکن است مثل تصديقات اولیه که قبل ابدان اشاره کردیم از تجربه برخیزد و در واقع بالضروره اینظور است زیرا تصديق ارزش ذاتی چیزی ممکن نیست مگر اینکه امری مشابه آن را قبل از تجربه کرده باشیم. اما مسلم است که اثبات آنها به تجربه ممکن نیست زیرا واقعیت وجود یا عدم امری نمی‌تواند مثبت این باشد که وجود یا عدم آن مطلوب یا غیر مطلوب است. تحقیق در این باره یعنی اثبات استنتاج ضرورت اخلاقی یعنی «باید چنین باشد»

مثلث رسم می‌کنیم و برهان خود را بیان می‌داریم لیکن احتراز از استفاده از خاصیتی که بین شکل مزبور و سایر مثلثها مشترک نباشد ممکن است و لذا از همین یک مورد خاص نتیجه کلی می‌گیریم. یقین ما از اینکه دو و دو چهار می‌شود از تکرار موارد صدق آن افزایش نمی‌یابد زیرا به محض اینکه صحت این قضیه را دریافتیم یقین ما چنان تمام و قطعی است که از دیداد آن ممکن نخواهد بود. علاوه بر این یک نوع ضرورتی نسبت به قضیه «دو و دو چهار است» احساس می‌کنیم که حتی مستندترین تعمیمات حاصل از تجربه فاقد آن است. این قبیل تعمیمات یعنی قواعد کلی تجربی همیشه به عنوان امر واقع تلقی می‌شوند و تصور عالمی که وقوع چنین امری در آن صادق نباشد ممکن است هرچند که در عالم واقع بالفعل صادق باشد. اما برخلاف این احساس ممکن این است که هر عالم ممکن این است که دو و دو در آن عالم مساوی با چهار می‌شود و این فقط امر واقع بالفعلی نیست بلکه ضرورتی است که هر امر بالفعل باید با آن مطابقت داشته باشد.

توضیح مطلب با ایراد مثالی از یک تعمیم تجربی حقیقی مثل «همه مردم فانی اند» آسانتر می‌شود. بدینهی است که این قضیه مورد تصدیق عموم است زیرا اولاً تاکنون هیچ موردی از بقای یک فرد انسانی بعد از سن معینی دیده نشده و ثانیاً دلائل طبی و علم الایدانی هست براینکه نسج زنده مانند جسم انسان دیر یا زود فرسوده می‌شود. با صرف نظر از دلیل ثانوی فقط به دلیل اول یعنی تجربه خودمان از فانی بودن انسان می‌پردازیم. پیداست که یک

از امکان وجودی یعنی «چنین است» از وظائف علم اخلاق محسوب می‌گردد. نکته‌ای که در این زمینه اهمیت دارد و باید بدان توجه داشت این است که علم به اموری که دارای ارزش ذاتی و غائی است، اولی به همان معنای است که اصول منتعلق اولی بود یعنی به این معنی که حقیقت این نوع علم به تجربه نه قابل اثبات است و نه قابل رد و ابطال. ریاضیات نیز چون منطق همه اولی است ما فیلسوفان تجربی این امر را سخت منکر بودند و می‌کفتند منشاً معلومات ریاضی ما نیز چون معلومات جغرافیائی مثلاً حاصل تجربه است. عقیده آنها این بود که تکرار تجربه ما از دیدن اینکه دوچیز و دوچیز روی هم چهار چیز می‌شود بنابر استقراء ما را به این نتیجه می‌رساند که جمع دوچیز و دوچیز دیگر همیشه چهارچیز است اما اگر منشاً علم ما به اینکه دو (۲) و دو (۲) چهار می‌شود همین باشد طریقه ترضیه و اقناع عقل از صحت آن غیر از آن می‌بود که در عمل هست. البته وقوع چند مورد برای اینکه ذهن بتواند عدد دوراً مجرد و به انتزاع از دو سکه یا دو کتاب یا دونفر آدم یا دوتا از هرچیز معین دیگری تصور بکند لازم است. لیکن به مجرد اینکه ذهن خود را از شخصیت و منضادات غیر مربوط عاری سازیم این اصل کلی را که دو و دو چهار می‌شود در می‌یابیم لذا هر مورد واحدی را به عنوان مصدق جزئی قاعدة کلی خواهیم دید و مشاهده موارد دیگر غیر ضروری خواهد گردید.

در هندسه نیز همین حکم صادق است. اگر بخواهیم خاصیت معینی را برای همه مثلثها ثابت کنیم یک شکل

مورد مسلم از مرگ فرد انسانی ما را قاتع نمی‌سازد در حالی که نسبت به قضیه «دو دو تا چهار تاست» یک مورد اگر درست ملاحظه شود برای اینکه ما را به صدق آن در موارد دیگر قابع سازد کافی است. همچنین شاید بتوان بعد از تأمل تصدیق نمود که نسبت به فاتی بودن همه مردم شکی هرقدر مختصر باشد چائن است. جواز این شک از اینجا آشکار می‌شود که دو عالم مختلف را در خیال تصور کنیم که در یکی مردمان غیر فانی جاودانی وجود داشته باشد و در دیگری حاصل جمع دو و دو چهار نشود، وقتی که در کتاب «سفرنامه گالیور» اثر معروف جاناتان سویفت^۳ می‌خوانیم که افراد قوم سترالدباگ^۴ هرگز نمی‌میرند، تصور آن در خیال و تصدیق آن ممکن است اما تصور عالمی که در آن دو دو تا چهار تا نشود به نظر غریب و از ذهن بعید می‌نماید و احساس می‌کنیم که چنین عالمی به فرض وجود، دستگاه علم ما را سرنگون می‌سازد و به شک کامل می‌کشاند. حقیقت امر این است که در تصدیقات ساده ریاضی مثل قضیه «دو دو تا چهار تاست» و در بسیاری تصدیقات منطقی قضیه کلی را می‌توان بدون استخراج از موارد و مصادیق آن بدست آورد ول وقوع چند مورد برای روشن شدن معنای قضیه کلی لازم باشد بدین جهت است که هم عمل قیاس که از کلی به کلی یا از کلی به جزئی می‌رود مقید فایده واقعی است و هم عمل استقراء که از جزئی به جزئی یا از جزئی به کلی می‌رود. بین فلاسفه از قدیم

3. J. Swift
4. Struldbug

اختلاف بوده که قیاس مفید علم جدید هست یا نه؟ اکنون می‌بینیم که لااقل در بعضی موارد چنین است. اگر بدانیم که دو و دو همیشه چهار می‌شود و بدانیم که زید و عمرو دو نفرند و بکر و خالد نیز دو نفرند می‌توانیم چنین استنتاج کنیم که زید و عمرو و بکر و خالد چهار نفر می‌شوند. این معلوم جدیدی است که در مقدمات نبوده زیرا در قضیه کلی «دو دو تا چهار است» ذکری از زید و عمرو و بکر و خالد نیست، و مقدمات خاص هم اشاره به تعداد آنها که چهار است ندارد در صورتی که نتیجه خاصی که گرفته اپم حاوی هر دو مطلب است.

اما هرگاه مثال رایجی را که معمولاً در کتابهای منطق از قیاس می‌آورند ملاحظه کنیم یعنی قیاس مشهور «سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است» می‌بینیم که به تازه بودن علم مندرج در نتیجه آن بیقین نمی‌توان حکم کرد. در این مورد آنچه بدون شک بدان علم داریم این است که عده‌ای از افراد انسانی (الف) و (ب) و (ج) فانی بوده‌اند زیرا مسلماً همه آنها مرده‌اند اکنون اگر سقراط یکی از این افراد بوده سعی در اثبات فانی بودنش به طریقه غیر مستقیم و از راه قضیه «همه مردم فانی هستند» و اخذ نتیجه احتمالی و غیریقینی درباره فانی بودن سقراط کاری ابلهانه است. و اگر سقراط یکی از این افراد نبوده باشد که حکم استقرائی ما مبتنی بر آنهاست باز هم استدلال مستقیم از مرگ (الف) و (ب) و (ج) به مرگ سقراط بهتر است تا اینکه از طریق قضیه

کلیه «همه مردم فانی هستند» استدلال کنیم زیرا احتمال فانی بودن سقراط بنای مقدمات ما بیشتر از احتمال فانی بودن تمام مردم است (این مطلب بدیهی است زیرا اگر همه مردم فانی باشند سقراط هم فانی است ولی اگر سقراط فانی باشد لازم نمی‌آید که همه مردم چنین باشند) پس اگر به استنتاج استقرائی محض عمل کنیم وصول به نتیجه حاصله که سقراط فانی است بیشتر قرین یقین خواهد بود تا اینکه به طریق قیاس و از قضیه کلیه «همه مردم فانی هستند» استدلال کنیم.

این مثال اختلاف میان قضایای کلی موسوم به «اویه» را مانند «دو و دو چهار می‌شود» با تعمیمات حاصله از تجربیات مانند «همه مردم فانی هستند» آشکار می‌سازد. در مورد اولیات طریقه صحیح استدلال قیاسی است در صورتی که نسبت به دسته اخیر استقراء همیشه نظرآ ترجیح دارد و بیشتر ضامن صحت و قطعیت نتیجه است زیرا قطعیت کلیه قضایای حاصل از تعمیمات تجربی از قطعیت موارد خاص آنها کمتر است.

پس چنانکه ملاحظه می‌شود قضایائی داریم به نام اولیات که قضایای ریاضی و منطق جزو آنهاست و همچنین است قضایای اساسی علم اخلاق. مسئله‌ای که اکنون باید بدان بپردازیم این است که چگونه چنین قضایائی ممکن است و بخصوص چگونه می‌توان علم به قضایای کلی حاصل کرد هرگاه جمیع موارد آن را آزمایش نکرده باشیم آزمایش همه این موارد به سبب نامتناهی بودن عدد آنها غیرممکن می‌-

باشد؟ این مسائل که اول به وسیله فیلسوف آلمانی مشهور کانت^۲ (۱۸۰۴-۱۷۲۴) مطرح گردیده از مسائل بسیار مشکل است و از نظر تاریخی اهمیت شایان دارد.

علم اولیه چگونه ممکن است

کانت را معمولاً بزرگترین فیلسوف عصر جدید می‌دانند و او با اینکه در زمان جنگهای هفت ساله و انقلاب فرانسه می‌زیست هرگز از تدریس فلسفه در دانشگاه کوتیرگ دست نکشید. مهمترین نظری که کانت آورده ابداع فلسفه «نقدی» است که در ماهیت علم قائل به تفکیک می‌شود و سپس به تحقیق درباره چگونگی امکان حصول آن می‌پردازد و از پاسخی که به این سؤال می‌دهد بسیاری نتایج فلسفی و مابعد طبیعی درباره حقیقت عالم اخذ می‌کند. در صحت و اعتبار نتایج کانت البته شک جائز است اما در کشف و بیان دو مطلب بدون شک فضل تقدم با اوست. یکی اینکه گفت علم اولیه که تحلیلی محض نبوده و خلاف آن مستلزم تناقض نباشد ممکن است. دوم اینکه اهمیت «بعث معرفت» را از نظر فلسفی آشکار ساخت. قبل از کانت مقیده عame براین بود که هر علمی که اولیه باشد تحلیلی است. معنی لفظ «تحلیلی» را از مثالی بهتر می‌توان

فهمید. اگر من یکویم «مرد اصلع مرد است» و «شکل سطح شکل است» و «شاعر بد شاعر است» تصدیقاتی که می‌کنم همگی تحلیلی است. موضوع دارای دو وصف است که یکی از آنها را اختیار کرده برآن حل می‌کنیم. اینگونه اتفایا مفید معنی نیست و معمولاً کسی آنها را اظهار نمی‌کند مگر خطیبی که بخواهد ذهن مردم را برای شنیدن سفسطه آماده سازد و اینها را از این جهت «تحلیلی» می‌نامند که محمول صرفاً از تحلیل موضوع بدهست می‌آید. قبل از زمان کانت تصور می‌رفت که کلیه تصدیقاتی که یقین به آن به نحو اولی و مقدم یعنی به ممکن باشد از این نوع است و رد همه آنها محمول در حقیقت چزء موضوعی است که درباره آن خبرداده می‌شود. اگر چنین باشد انکار و تکذیب هر قضیه تحلیلی مستلزم تناقض و مؤدی به باطل و محال خواهد بود. قضیه «مرد اصلع مرد نیست» مرد بودن و مرد نبودن را نسبت به یک موضوع هم ایجاب و هم از او سلب می‌کند و لذا باطل است. بنا به رأی فیلسوفان پیش از کانت اصل امتناع اجتماع نقیقین که به موجب آن هیچ چیزی ممکن نیست در آن واحد هم متصف به وصفی باشد و هم نباشد برای اثبات حقیقت علم اولی کافی است.

هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۱) سلف کانت با قبول رأی معمول درباره علم اولیه کشف کرد که در بسیاری موارد که این نوع علم را تحلیلی می‌دانستند و مخصوصاً در مورد علم به علت و معلوم علاقه و رابطه موجود در واقع ترکیبی است له تحلیلی. قبل از هیوم لااقل فلسفه اصالت عقلی چنین می‌پنداشتند که معلول را در صورت حصول علم کافی می‌توان

عقل از علت استنباط و استنتاج کرد. هیوم مدعی شد که چنین استنتاجی ممکن نیست و صحت نظر او امروزه مورد تصدیق قرار گرفته است. اما حاصل استدلال او قضیه مشکوکتری بود به این تقریر که هیچ علم اولی یعنی بدیهی و غیر تجربی درباره علاقه علت و معلول نمی‌توان حاصل کرده کانت که در مکتب اصحاب اصالت عقل فلسفه آموخته بود از این شکاکیت هیوم برآشته شد و در صدد یافتن پاسخی برآمد. او دریافت که نه فقط علاقه علت و معلول بلکه همه قضایای حساب و هندسه «ترکیبی» یعنی «غیر تحلیلی» است و در هیچیک از این قضایا تحلیل موضوع مؤدی به محمول نمی‌شود. مثال معروف او قضیه $7+5=12$ است. او تذکر داد و تذکر ش صحیح بود که 7 و 5 را باید بهم ترکیب کرده تا 12 حاصل آید و مفهوم 2 در آن دو عدد مندرج نیست. کما اینکه مفهوم جمع و ترکیب در هیچیک مضمون نمی‌باشد. پس یدین نتیجه رسید که ریاضیات خالص گرچه اولی است اما تحلیلی نیست و ترکیبی است و این نتیجه مسئله دیگری را ایجاد کرد که او په یافتن راه حل آن مجبور شد.

مسئله‌ای که کانت در صدر فلسفه خود قرار داده یعنی «ریاضیات خالص چگونه ممکن است؟» مسئله مشکل و جالب نظر است که هر نوع فلسفه‌ای اگر شکاکیت محض نباشد ناگزیر بایستی پاسخ آن را بجوید. جواب اصالت تجربیان محض دائئر براینکه معلومات ریاضی حاصل استقراء از موارد جزئیه خاص است چنانکه دیدیم کافی نیست به دو دلیل اول اینکه صحت و اعتبار خود اصل

استقراء به استقراء ثابت نمی‌شود دوم اینکه قضایای کلی ریاضی را مانند «دو و دو چهار است» می‌توان از ملاحظه یک مورد واحد درک کرد و ملاحظه صدق آن در موارد دیگر چیزی بر علم ما علاوه نمی‌کند و این امر بسیار آشکار است. بنابراین صحت و اعتبار قضایای کلی ریاضیات (و منطق) را باید از طریقی غیر از طریقه (احتمالی محض) علم به تعیینات تجربی مانند «همه مردم فانیند» ثابت نمود. مسئله از اینجا ناشی می‌شود که این علم اطلاق و عمومیت دارد در صورتی که هرگونه تجربه‌ای خاص و جزئی است، این امر غریب می‌نماید که ظاهراً می‌توانیم بعضی حقایق را درباره امور جزئیه که مورد تجربه ما نبوده‌اند قبل از درک کنیم ولی شک در اینکه منطق و حساب قابل اطلاق به این امور است چندان آسان نیست. مثلاً ما نمی‌دانیم که ساکنین شهر لندن در دویست سال بعد چه کسانی خواهند بوداما می‌دانیم که هردو نفر آنها با دونفر دیگر جمعاً چهار نفر خواهند بود و این قدرت ما پر پیش-بینی حقایقی درباره اموری که به تجربه ما نیامده سلماً شگفت‌آور است. توجیهی که کانت برای این مسئله پیدا کرد هرچند به نظر من درست نیست اما قابل توجه است منتها پاسخ مشکلی است که فیلسوفان مختلف از آن تعییرات گوناگون کرده‌اند. لذا فقط به بیان خلاصه آن می‌پردازیم ولی همین شرح مجمل را هم بسیاری مفسران کانت موجب اشتباه خواهد داشت.

کانت براین شد که در تجارب ما دو عنصر متایز را باید تشخیص داد که یکی عنصر عینی (یعنی مربوط به

مسائل فلسفه

عین خارجی طبیعی) و دیگری عنصر مربوط به طبیعت خود انسان است. در بحث از ماده و داده‌های حسی دیدیم که عین طبیعی غیر از داده‌های حسی مربوط به آن است و داده‌های حسی را باید حاصل عمل متقابل میان عین خارجی و خود انسان دانست. کانت می‌گوید که ماده خامی که در احساس داده می‌شود یعنی رنگ و صلاحت و غیره مربوط به عین موجود است و آنچه ناشی از خود ماست ترتیب آنها در مکان و زمان و کلیه نسب و روابط بین داده‌های حس است که حاصل از مقایسه میان آنها یا لحاظ کردن یکی به عنوان علت است و یا به هر طریق دیگری باشد. دلیل عمدۀ او براین نظر این است که ظاهراً ما به زمان و مکان و علت و مقایسه علم اولی داریم لیکن به مواد و مصالح واقعی احساس چنین علمی نداریم. کانت می‌گوید که ما می‌توانیم یقین کنیم که هرچه به تجربه ما درآید باید خصوصیاتی را که ما در علم اولیه خود برآن حمل و برای آن ثابت می‌کنیم ظاهر سازد زیرا این خصوصیات ناشی از ذهن خود ماست و لذا هیچ چیزی ممکن نیست داخل در تجربه ما گردد مگر اینکه این خصوصیات را اخذ و کسب نموده باشد.

عین طبیعی که کانت آنرا «شیئی اصیل یا فی نفسِ»^۱ می‌نامد به نظر او ذاتاً مجہول و ناشناختنی است و آنچه قابل شناختن است یعنی است که در تجربه ما درمی‌آید و قدر آن را «نمود» یا «پدیدار» می‌نامد از آنجاکه پدیدار حاصل مشترک ما و شیئی اصیل است یقیناً دارای تمام خصوصیاتی است که منشاً آن خود ما هستیم و لذا مسلماً با علم اولیه ما

۱. Thing in itself

علم اولیه چگونه ممکن است

مطابقت دارد. بنابراین چنین علمی هرچند تسبیت به تمام تجارب بالفعل و ممکن مصدق می‌کند. اما نباید تصور کرد که در خارج از تجارب ما هم اطلاق می‌گردد. از این‌رو با اینکه وجود علم اولی مسلم است علم به شیئی اصیل یا اعلم درباره چیزی که متعلق تجربه بالفعل و ممکن نباشد مقدور نخواهد بود. به این طریق کانت^۱ می‌خواهد میان دعاوی اصحاب اصالت عقل و دلائل اصحاب تجربه توافق و سازش پدهد.

گذشته از جهات جزئی دیگر فلسفه کانت را از یک جهت می‌توان مورد انتقاد قرار داد و این ایراد نسبت به هر اقدامی برای حل مسئله علم اولی به طریق او وارد است. آنچه باید در این مسئله توجیه شود یقین و قطعیتی است که ما نسبت به لزوم مطابقت امور با منطق و ریاضیات احسان می‌کنیم و قول به اینکه منطق و ریاضیات را ذهن خود ما علاوه می‌کند توجیه موضوع نیست زیرا ذهن و طبیعت ما نیز مانند سایر امور از واقعیات عالم وجود است و یقین نیست که همیشه به همین حال ثابت بماند. اگر رأی کانت درست باشد ممکن است طبیعت ما فردا طوری عوض شود که پنج را به عنوان حاصل جمع دو و دو قبول کند. اما چنین امری به خاطر او خلور نکرده بود و همین امر آن اطلاق و قطعیتی را که وی با اصراری تمام می‌خواست درباره قضایای ریاضی ثابت کند بالمره از میان می‌برد. راست است که چنین امکانی منافی با نظر کانت درباره این است که زمان خود صورتی است که ذهن پرپدیدارها تحمیل می‌کند و لذا نفس حقیقی خود ما واقع در زمان نیست تا

فردانی داشته باشد. معندا کانت ناچار است فرض کند که ترتیب زمانی پدیدار های معلوم و موجب خصوصیاتی است که در ورای آن پدیدار ها قرار دارد و این برای اثبات مدعای ما کافی خواهد بود.

علاوه تأمل در این باره آشکار می سازد که اگر اعتقاد ما نسبت به قضایای ریاضی صحیح باشد اطلاق آنها بر اعیان و امور عالم خواهد مورد تفکر ما واقع شود و خواه نشود علی السویه خواهد بود. دو عین طبیعی دیگر ضرور تا چهار عین خواهند بود و لو اعیان طبیعی اصلاً مورد تجربه ما واقع نشوند و این قول خارج از حدود معنی مراد ما نیست از اینکه دو و دو چهار می شود و صحت آن به همان اندازه متیقن است که یکوئیم دو پدیدار و دو پدیدار دیگر روی هم چهار پدیدار خواهد شد. پس راه حل کانت حد وسعت قضایای اولیه را بیش از اندازه تنگ می سازد و علاوه بر آن از توجیه تیقین و قطعیت آن عاجز می ماند.

گذشته از آرای مخصوص کانت فلسفه معمولاً اولیات را امور عقلی می پندارد و با نوعه تفکر ما مربوط می دانند نه با واقعیات عالم خارج. در فصل سابق سه اصلی را که به «قوایین تفکر» موسوم شده ملاحظه کردیم. نظری که موجب این تسمیه گردیده طبیعی است لیکن بر عدم صحت آن دلائل قوی می توان اقامه کرد. مثلاً اصل امتناع اجتماع نقیضین را در نظر بگیریم تقدیر این اصل معمولاً به این نحو است که «هیچ چیزی ممکن نیست هم باشد و هم نباشد» منظور این است که چیزی نمی تواند در آن واحد دارای صفت معنی باشد و نباشد. بطور مثال اگر درختی چنار

باشد ممکن نیست غیر چنار باشد یا اگر میز من به شکل مربع مستطیل است نمی شود که غیر مستطیل باشد والخ.

آن چیزی که تسمیه این اصل را به عنوان قانون فکری طبیعی جلوه می دهد این است که ضرورت حقیقت آن را به تفکر در می باییم نه به وسیله مشاهده خارج. وقتی که دیدیم درختی چنار است لازم نیست دوباره نگاه کنیم و یقین حاصل نمائیم که غیر چنار نیست و عدم امکان این امر به تفکر محض معلوم می شود. با این حال قول برای نکه اصل امتناع اجتماع نقیضین قانون فکری است صحیح نیست. در اعتقاد به اصل امتناع تناقض عقیده ما این نیست که ذهن ماطوری ساخته شده که ضرورتا باید به این اصل معتقد باشد. این عقیده نتیجه حاصل از تفکر و تعلم تفاسی است که خود اصل امتناع اجتماع نقیضین را متصمن است. اعتقاد به اصل عدم تناقض اعتقادی درباره اشیا و امور واقع است نه درباره تفکر فقط. یعنی مثلاً اعتقاد به این نیست که اگر ما فکر می کنیم که درختی چنار است نمی توانیم در عین حال فکر کنیم که چنار نیست بلکه اعتقاد به این است که اگر آن درخت چنار است ممکن نیست در عین حال غیر چنار باشد. پس اصل امتناع اجتماع نقیضین درباره امور واقع است نه درباره تفکرات محض و اگرچه اعتقاد به اصل مزبور فکر محسوب می شود اما خود این اصل حقیقتی درباره اعیان و امور موجود در عالم است. اگر حقیقتی که در اعتقاد به اصل مزبور مورد قبول ناست نسبت به امور عالم صادق نباشد اجبار ما به تصور و تفکر صحت آن مانع از بطلان آن خواهد بود و همین می رساند که از قوایین تفکر نیست.

نظیر این استدلال را درباره هر تصدیق اولی دیگری می‌توان بعمل آورد. وقتی که حکم می‌کنیم که دو و دوچهار می‌شود درباره فکر خودمان حکم نمی‌کنیم حکم ما درباره تمام زوجهای بالفعل یا ممکن است و این امر که ذهن ما چنان ساخته شده که باور می‌کند مجموع دو و دو به چهار بالغ می‌گردد هر چند حقیقت دارد اما غیراز این است که بگوئیم دو و دو چهار می‌شود. هیچ امر واقعی در ساختمان ذهن ما نمی‌تواند به قضیه دو و دو چهار است صدق و حقیقت بخشد. پس علم اولی ما اگر خطأ نباشد محض معرفت به قوام و ساختمان ذهن خودمان نیست و بر هر چیزی که در عالم وجود دارد اطلاق می‌گردد چه امور ذهنی و چه امور غیر ذهنی.

واقع امر ظاهراً این است که کلیه علم اولیه ما درباره اموری است که اگر به عبارت صحیح بگوئیم نه در عالم ذهن وجود دارد و نه در عالم خارج. این امور چنان است که تسمیه آنها به وسیله اجزاء غیر اسمی کلام بعمل می‌آید و اینها عبارتند از کیفیات و نسب، مثلاً فرض کنید من در اتاق خود هستم البته من وجود دارم و اتاق هم وجود دارد اما آیا «در» یا «درون» هم وجود دارد؟ معندها نمی‌شود گفت که لفظ «در» بی‌معنی است زیرا حاکی از نسبتی است که بین من و اتاق قائم است و این نسبت خود چیزی است جز اینکه نمی‌توان گفت که به همان معنائی که من و اتاق وجود داریم موجود است. نسبت «در» چیزی است که آن را می‌فهمیم و درباره اش فکر می‌کنیم زیرا اگر آن را نمی‌فهمیدیم معنی جمله «من در اتاق هستم» را هم نمی-

توانستیم بفهمیم. بسیاری فیلسوفان به تبعیت از کانت قائل شده‌اند که نسب عمل ذهن است و اعیان متأصل دارای نسب نیستند لیکن ذهن آنها را دریک عمل تفکر واحد گرد می‌آورد و به این طریق نسبت‌های را که درباره آنها حکم می‌دهد ایجاد می‌نماید.

اما این نظر هم در معرض همان ایراداتی است که به رأی کانت وارد بود زیرا آشکار است که صدق قضیه «من در اتاق هستم» حاصل تفکر نیست ممکن است درست باشد که هزار پا در اتاق من است ولو نه من نه هزار پا و نه دیگری از این امر واقع باشد زیرا این حقیقت فقط مربوط به هزار پا و اتاق است و متوقف بر امر دیگری نیست. لذا نسب را چنانکه در فصل آینده خواهیم دید باید در عالمی قرار داد که نه ذهنی است و نه خارجی. این عالم از نظر فلسفه و بخصوص برای مسئله علم اولیه اهمیت بسیار دارد. در فصل آتی حقیقت و ماهیت این عالم و تأثیر آن را بن‌مسائلی که تاکنون مورد بحث قرار داده‌ایم بررسی خواهیم کرد.

بپرسیم عدالت چیست طبعاً ذهن متوجه پاره‌ای اعمال خاص جزئی می‌گردد که با عدالت قرین بوده و آنها را عادلانه می‌دانیم و سپس سعی می‌کنیم ببینیم وجه مشترک میان آنها چیست. همه آن اعمال باید برخوردار از یک طبیعت مشترکی باشد که در هر عمل عادلانه دیده می‌شود و در غیر آن نباشد. این طبیعت مشترک که اعمال مذبور به واسطه وجود بودن آن همه عادلانه هستند خود عدالت خواهد بود یعنی آن ماهیت خالصی که اختلاط وی با امور عادی زندگی تکثراتی را که ما اعمال عادلانه می‌خوانیم ایجاد می‌نماید. کلمات دیگری نیز که بر امور و واقعیات عادی اطلاق می‌گردد به همین منوال است. مثلاً مفیدی بر تعداد زیادی از اشیا جزئیه اطلاق می‌شود زیرا همگی آنها در ماهیت یا طبیعت مشترکی که بیاض باشد اشتراک دارند. این ماهیت محض را افلاطون «مثال» یا «صورت» می‌نامد. (تباید تصور کرد که «مثل» افلاطونی در ذهن موجود است و لو قابل ادراک به ذهن باشد). مفهوم یا مثال عدالت با هر فعلی که عادلانه باشد یکی نیست و چیزی است بیش از امور جزئیه که امور جزئیه در آن شریک و از آن ابهره‌مند و برخوردار هستند از آنجا که مفهوم مثال جزئی و متشخص نیست نمی‌تواند در عالم حس موجود باشد و بعلاوه مانند امور حسی ناپایدار و متغیر بوده والی الابد خود ثابت و لایتغیر و فناناپذیر است.

پس افلاطون به این نحو مجبوراً به عالمی فوق و باوراء حس قائل می‌شود که حقیقتش از عالم حس عادی بیشتر است یعنی عالم ثابت مثل که یگانه منشاً حقیقت

۹

عالی کلیات

در پایان فصل پیش دیدیم که اموری از قبیل نسبتها دارای هستیئی هستند که بتحوی با هستی اعیان و اشیا خارجی تفاوت دارد و همچنین از هستی عقول و داده‌های حسی نیز متمایز است. در این فصل باید حقیقت این قسم هستی را بررسی کنیم و نیز ببینیم چه اموری دارای اینگونه هستی می‌باشد و اول به پاسخ سؤال دوم می‌پردازیم.

این مسئله از مسائل بسیار کهن است و اول بار افلاطون آن را در فلسفه وارد ساخت. رأی افلاطون درباره «مثل» به منزله اقدامی در حل همین مسئله بوده است و به نظر من از کلیه مساعی که تاکنون در این زمینه بعمل آمده بیشتر قرین توفیق بوده است. آنچه ذیلا در این باب بیان خواهیم کرد همان نظریه افلاطون است با تعدلاتی که ضرورتاً به مرور زمان در آن داده شده است.

افلاطون مسئله را به این نحو طرح کرد که مفهومی مانند «عدالت» را مثلاً در نظر می‌گیریم. اگر از خود

ضعیف و خفیفی است که به عالم حس تعلق دارد. عالم واقع حقیقی به نظر افلاطون همان عالم مثل است زیرا هرچه بخواهیم درباره اعيان واقعه در عالم حس بگوئیم بیش از این نخواهد بود که اینها از مثل معینی بهره ورند و این مثل مقوم تمام ذات و ماهیت آنهاست. البته نقل از این مرحله به عرفان و اشراق و عوالم باطن بسیار آسان است زیرا عارف امید دارد همچنانکه اعيان خارجیه را به حس ادرارک می‌کند اصل مثل را به اشراق عرفانی ببیند. همچنین تصور اینکه مثل در آسمان وجود دارد نیز ممکن بنظر می‌رسد. این قبیل تخیلات عرفانی طبیعی است اما آسمان نظریه افلاطون بر منطق است و بحث ما نیز بر حسب اصول منتعلقی خواهد بود.

لفظ «مثل» در طی زمان متداولیات بسیاری کسب کرده است که در مقام انطباق با «مثل» افلاطون موجب گمراهی می‌گردد و از این رو ما به جای آن لفظ «کلیات» را برای بیان مقصود افلاطون پکار خواهیم برد. ماهیت امری که مراد افلاطون بود با اعيان جزئیه که به حس ادرالک می‌کنیم تقابل دارد. ما آنچه خود به حس درآید، یا با آنچه به حس درآید ماهیتاً یکی باشد، جزئی می‌نامیم در مقابل آن کلی هر امری است که مشترک میان چند جزئی و داراء آن خصوصیتی باشد که سفیدی و عدالت را از اعمال خاصه عادلانه و چیزهای سفید متمایز می‌سازد.

هرگاه در معانی الفاظ معموله تأمل کنیم می‌بینیم که علی‌العلوم اسامی خاص دال بر جزئیات است و بقیه اسامی یعنی اسماء عام و همچنین صفات و افعال و روابط دعا

نمودار کلیات است. ضمائر دلالت بر جزئیاتی می‌کند که مبهم است و معانی آنها از سیاق کلام یا اوضاع و احوال معلوم می‌شود. کلمه «اکنون» دال بر یک معنی جزئی یعنی زمان معینی است، لیکن مثل ضمائر امر جزئی مبهمی را نمودار می‌سازد، زیرا حال حاضر همواره در تغییر است. چنانکه ملاحظه می‌شود هیچ جمله‌ای نمی‌توان ساخت که حاوی لااقل یک لفظ کلی نباشد. غایت تقرب به چنین جمله‌ای این است که مثلاً بگوئیم «من از این خوش‌می‌آید» که حتی در این جمله هم کلمه «خوش‌آمدن» دال بر معنی کلی است زیرا من و مایر مردم از چیزهای دیگری هم خوش‌مان می‌آید. پس هر حقیقتی بیان گردد، خالی از کلیات نخواهد بود و علم به حقایق مستلزم آشتائی با کلیات است.

غريب آن است که هر چند تقریباً تمام لغاتی که در فرهنگها و لغت‌نامه‌ها ضبط شده است دال بر معنی کلی است، کسی جز اهل فلسفه از وجود اموری چون کلیات واقع نیست، زیرا ما طبعاً به کلماتی که در جمله دلالت بر امور جزئی ندارد توجه نمی‌کنیم و اگر ناچار شویم به لفظی که دال بر معنی کلی است توجه کنیم بالطبع درباره آن به عنوان دلالتش بریکی از امور جزئی که تمعت آن قرار می‌گیرد می‌اندیشیم، مثلاً وقتی این جمله را می‌شنویم که «سر شارل اول را بریدند» طبعاً ذهنمان متوجه شخص شارل اول و سر او و عمل بریدن سر شخص وی می‌گردد که همه امور جزئی است. اما به صرافت طبع نویش به معنی لفظ «سر» یا لفظ «بریدن» که کلی است توجه نمی‌کنیم و چنین کلماتی را ناتمام و غیر واقع می‌

سائل فلسفه

دانیم که محتاج متن و سیاق معینی است تا دارای معنی گردد. از این رو تا بعث فلسفی ما را وادار به توجه نسازد از ملاحظه کلیات غافل می‌مانیم. می‌شود گفت که حتی در میان فلاسفه نیز فقط کلیاتی که مدلول اسماء و صفات است بیشتر مورد توجه واقع گردیده و به مدلول افعال و حروف چندان اعتنای نشده است. این غفلت تأثیر زیادی بر فلسفه داشته و اگر بگوئیم که فلسفه اولی از زمان اسپیتوزا تا به حال نتیجه تأثیر آن بوده است مبالغه نکرده‌ایم. اما چگونگی و تفصیل تأثیر این عدم توجه به قرار زیر است.

بطور کلی صفات و اسماء عام بیان کیفیات و خواص، متعلق به اشیا جزئی را می‌کند، در حالی که حروف و افعال، میان نسبتها میان دو یا چند چیز است. غفلت از حال حروف و افعال موجب این تصور گردیده است که حرف به جای اینکه دلالت پر نسبت میان دو یا چند چیز داشته باشد، می‌تواند حاکی از اسناد صفتی به شیء واحدی گردد و هر دو منجر به این عقیده شود که نسبت میان امور واهی است و واقعیت ندارد. پس چنین نتیجه گرفته‌اند که یا در عالم حقیقت واحدی بیش نیست و یا اگر حقایق کثیره باشد میان آنها هیچ فعل و انفعالی نمی‌تواند باشد زیرا فعل و انفعال نسبت است و امکان نسبت منتفی است عقیده نخستین که به وسیله اسپیتوزا بیان گردیده در زمان ما «برادری^۱» و بسیاری دیگر بدان قائلند «اصلات وحدت» نام دارد و عقیده دومی که رأی لاپ نیتز است و

1. Bradley

امروزه چندان رواجی ندارد «اصلات جوهر فرد» خوانده می‌شود. این هردو رأی مخالف با همه مباحث شیرینی که حاوی هستند به عقیده من ناشی از توجه یک جانبه‌ای است که به یک نوع از کلیات یعنی اسماء و صفات بعمل آمده و از غفلتی که به نوع دیگر یعنی افعال و حروف نشان داده شده است.

حتی از این‌هم می‌توان فراتر رفت و گفت که در واقع اگر کسی بالمره منکر کلیات شود در پاسخ او نمی‌توان وجود کیفیات یعنی کلیاتی را که مدلول اسماء و صفاتند به دلیل قطعی ثابت کرد در صورتی که اثبات نسب یعنی کلیاتی که محکی عنده افعال و حروف است میسر خواهد بود. بطور مثال بیاض یا سفیدی را در نظر بگیرید اگر معتقد به کلیات باشیم باید بگوئیم که اشیا سفیدند به واسطه اینکه دارای کیفیت سفیدی هستند. اما بارکلی و هیوم و تابعین آنها در اصلات تجربه این رأی را شدیداً رد کرده‌اند و انکار آنها به صورت نفی «معانی انتزاعی» است. آنها می‌گویند هنگامی که بخواهیم درباره سفیدی پیش‌بینیم صورت ذهنی یا تمثال یک شیء سفید جزئی در حالی ما حاصل می‌شود تفکر ما درباره این شیء جزئی پنهانی صورت می‌گیرد که هیچ امری که بر اشیا سفید (دیگر متساویاً صادق نباشد از آن استنتاج نمی‌کنیم و از لحاظ بیان نحوه اعمال ذهنی البته این نظر کلیاتا صحیح است، مثلاً در هندسه وقتی می‌خواهیم چیزی را درباره همه مثلاًها ثابت کنیم یک مثلث جزئی مشخص رسم می‌کنیم و درباره آن به استدلال می‌پردازیم ولی مواظ

هستیم کہ خصوصیت معینی را که مشترک میان همه مثلاًها نباشد مأخذ قرار ندهیم. اشخاص مبتدی معمولاً برای احتراز از خطأ چندین مثال از اقسام مختلف رسم می‌کنند تا از صحت پرہان و اطلاق آن پرہم آنها اطمینان حاصل نمایند. اما به مجرد اینکه سؤال شود چگونه می‌دانیم که چیزی سفید یا مثلث است اشکال پیدا می‌شود. اگر بخواهیم از اشاره به کلیات یعنی بیاض و تثلیث احتراز جوئیم باید یک تکه سفیدی جزئی معین و یک مثلث جزئی مشخص را اختیار کنیم و یگوئیم هر چیزی که با این شیء جزئی مشخص که اختیار کردہ ایم درست شباهت داشته باشد سفید یا مثلث است. اما در این صورت این شباهت لازم باشیست خود امری کلی باشد و قول به اینکه بین هر دو شیء جزئی شباهت خاصی است غیر از مایر تشابهات مفید فایده نخواهد بود زیرا در آن صورت جواب می‌دهیم که این تشابهات باید خود با یکدیگر شباهت داشته باشند و بالاخره مجبور می‌شویم وجود مشابهت را به عنوان امر کلی تصدیق نمائیم. پس تسبیت شباهت ضرورتاً یک امر حقیقتاً کلی است. اما همینکه وجود این یک کلی را تصدیق کردیم می‌بینیم که ابداع نظریات مشکل و دلائل ناموجہ برای خودداری از تصدیق وجود کلیاتی مانند بیاض و تثلیث کاری بیهوده است.

بارکلی و هیوم مانند اسلاف خویش فقط به کیفیات توجه داشتند و از تسبیتها غافل بودند و به همین جهت نتوانستند ایرادی را که برنظریه آنها راجع به نظر «معانی انتزاعی» وارد است درست درک کنند. پس از این

جیز نیز رأی اصحاب اصول عقل از اصحاب تجربه میانب تر بوده است منتها آنها هم به واسطه غفلت از نسبت و انکار آن نتایج ناصوابی اخذ نمودند که از خطای اصحاب تجربه بدتر بود.

اکنون که دیدیم اموری به نام کلیات هست باید در مرحله بعد ثابت کنیم که هستی آنها اعتباری محض نیست. یعنی هستی آنها قائم به ذهن نمی‌باشد و مستقل از ادراک و تعلق ذهن نماست. به این مطلب در آخر فصل پیش اشاره مختصری نمودیم و اکنون باید به تفصیل بیشتر بیان داریم که هستی متعلق به کلیات، از چه قبیل است.

این قضیه را ملاحظه کنید که «قزوین در شمال تهران است». در این قضیه نسبتی میان دو محل داریم و ظاهراً واضح می‌نماید که این تسبیت بدون احتیاج به علم ما ثابت است. وقتی اطلاع یافتیم که قزوین در شمال تهران واقع شده به امری علم پیدا می‌کنیم که فقط منوط به این دو شهر است و صدق قضیه حاصل و نتیجه علم ما نیست. بلکه برخلاف ذهن ما امری را ادراک می‌کند که قبل از تعلق هلم ما به آن حاصل بوده است. آن قسمت از سطح کره ارض که شهر قزوین بر آن قرار دارد همیشه در شمال قسمتی نهاد بود که شهر تهران بر آن واقع است ولو هیچ انسانی نباشد که شمال و جنوب را تشخیص دهد و حتی اگر هیچ آن مدرکی در عالم یافت نگردد البته این نظر از جانب بسیاری فیلسوفان رد می‌شود، خواه به دلائلی که بارکلی آنامه کرده و خواه به دلائلی که کانت آورده است. ولی این دلائل را قبل بررسی کردیم و عدم کفايت آنها را ملاحظه

نمودیم. پس اکنون می‌توانیم صحت این قضیه را ثابت انتکاریم که هیچ امر ذهنی در اینکه «قزوین در شمال تهران است» مدخلیت ندارد لیکن این حقیقت متناسب نسبت «شمالیت» است که امری کلی است و اگر نسبت «شمالیت» که جزء مقوم این حقیقت است حاوی امری ذهنی بود ممکن نبود که کل حقیقت حاوی امر ذهنی نباشد. علیهذا باید تصدیق کنیم که خود این نسبت مانند دو طرفی که آنها را بهم ربط می‌دهد قائم به ذهن نیست و متعلق به عالم مستقلی است که ذهن انسان آن را ادراک می‌کند ولی ایجاد نمی‌نماید.

اما به این نتیجه اشکال می‌کنند که وجود نسبت «شمالیت» ظاهراً از قبیل همان قسم وجودی که به قزوین و تهران تعلق دارد نیست و اگر پرسند «این نسبت کی و کجا وجود دارد؟» باید پاسخ داد که «هیچ وقت و هیچ جا» نه در قزوین موجود است و نه در تهران، زیرا این دو را بهم ربط و نسبت می‌دهد و بین آنها واقع است و به هیچ یک تعلق ندارد. همچنین نمی‌توان گفت که در زمان معینی وجود دارد، اما آنچه مدرک حواس ظاهر یا باطن واقع می‌شود در زمان معینی موجود است. پس نسبت «شمالیت» یا این امور اختلاف اساسی دارد. نه در مکان واقع است، و نه در زمان. نه مادی است، و نه ذهنی، با این حال چیزی و امری محقق است.

همین نوعه خاص که به وجود کلیات تعلق دارد سیم شده که بسیاری چنین تصور کنند که در واقع امر ذهنی است. البته درباره کلیات می‌اندیشیم و این اندیشه به

معنی عادی آن مثل سایر اعمال ذهنی موجود است. مثلاً فرض کنید درباره سفیدی فکر می‌کنیم. در این صورت به تعبیری می‌توان گفت که سفیدی «در ذهن ماست» اینجا به همان ابهامی بر می‌خوریم که در بحث از رأی بارکلی ضمن فصل پنجم ملاحظه شد. . . به عبارت دقیق آنچه در ذهن ما حاصل می‌شود خود سفیدی نیست بلکه عمل تفکر درباره آن است. همچنین ابهام دیگری که در لفظ «تصویر» ملاحظه کردیم و با ابهام اولی بستگی دارد در اینجا نیز هایه اشتباه می‌شود زیرا دیدیم که به یک معنی یعنی از لحاظ دلالت بر متعلق و مصادق عمل تفکر لفظ سفیدی «تصور» است. از این‌رو اگر متوجه این ابهام نباشیم ممکن است این توهمندی حاصل شود که به معنی دیگر یعنی از لحاظ دلالت بر نفس عمل تفکر نیز سفیدی باز «تصور» است و بالنتیجه سفیدی را ذهنی محض بدانیم. لیکن اگر چنین بیندیشیم کیفیت ذاتی یعنی خاصیت اصلی آن را که عموم هر کلیت باشد از وی سلب کرده‌ایم. عمل تفکر یک فرد انسانی غیر از تفکر شخص دیگری است و عمل تفکر شخص واحدی در یک زمان غیر از عمل تفکر همان شخص در زمان دیگر است پس اگر سفیدی همان نفس عمل تصویر باشد و نه متعلق و مصادق واقعی آن هرگز دو نفر شخص مختلف و یا یک شخص واحد در دو زمان مختلف نمی‌توانند درباره آن بیندیشند. آنچه مشترک می‌باشد تمام اعمال تفکر یا تصویر درباره سفیدی است هماناً متعلق و مصادق واقعی آن یعنی امری است غیر از همه تصویرات مذبور. بتایرا این کلیات، تصویر و اندیشه ذهنی

نیست هر چند که وقتی معلوم و حاصل در ذهن گردید متعلق و مصدق اندیشه قرار می‌گیرد.

ما از لحاظ سهولت معمولاً فقط اموری را موجود می‌دانیم که واقع در زمان باشد یعنی هنگامی که اشاره به زمان معینی به عنوان ظرف وجود آن ممکن باشد (اما این مانع از امکان وجود آن در تمام ازمنه نخواهد بود). به این تعبیر افکار و احساسات و اذهان و عقول و اعیان و اشیا خارجی همگی وجود دارد. اما کلیات به این معنی وجود ندارد و لذا می‌توان گفت که «ثبوت» یا «هستی» دارد و لفظ «هستی» را در مقابل «وجود» به معنی فارغ بودن از قید زمان استعمال می‌کنیم. پس عالم کلیات را به عنوان عالم «هستی» (در مقابل عالم وجود) می‌توان وصف کرد. عالم هستی لا یتغیر و ثابت و از نظر منطبقی و ریاضیدانان و کسانی که نظامهای مابعد طبیعی را ابداع می‌کنند و اشخاصی که به غایت کمال بیش از زندگی عادی واقعی علاقه دارند موجب تلذذ و بجهت خاطر است. برخلاف عالم وجود که ناپایدار و مبهم و فاقد حدود دقیق و عاری از طرح و آراستگی روشن و واضح است، لیکن حاوی تمام افکار و احساسات و همه داده‌های حس و جمیع اعیان طبیعی خارجی یعنی هر چیزی است که منشاً خیر و شر است و هر چیزی که منشاً اثر در غایات زندگی و جهان است. حصر توجه و تفکر درباره هر یک از این دو عالم و ترجیح یکی بر دیگری بستگی به طبع و مزاج شخص دارد هر کدام را که نپسندیم مانند خل و فیء ضعیف آن دیگری بنظر خواهد رسید که مورد ترجیح ما قرار گرفته و لذا

لا یق اینکه آن را واقع و حقیقی بشماریم نیست. اما حق این است که هر دو علی السویه شایسته توجیهند و هر دو واقعیت دارند و هر دو از نظر فلسفه اولی حائز اهمیت هستند. همینکه این دو عالم را از یکدیگر تعمیز دادیم لازم می‌گردد که تسبیت میان آنها را مورد ملاحظه قرار دهیم.

اما اول باید معلومات کلی خود را بررسی نمائیم و این موضوع را در فصل آینده بحث می‌کنیم و خواهیم دید که مسئله علم اولی که ابتدا موجب عطف توجه ما به بحث کلیات گردید به این وسیله حل خواهد شد.

نامید، درک و انتزاع اینها محتاج تعمل شدید ذهن نیست و لو از سایر انواع کلیات به امور جزئی تزدیکترند.

سپس به نسبتها می‌رسیم. نسبی که درک آنها از همه آسانتر است نسبی است که میان اجزاء مختلف یک داده حسی واحد مرکبی قائم است. مثلاً من به یک نگاه می‌توانم تمام صفحه‌ای را که روی آن مشغول توشن هستم ببینم و لذا تمام صفحه داخل در یک داده حسی واحد است. اما در عین حال ادراک می‌کنم که بعض قسمتهای صفحه در سمت چپ سایر قسمتهای آن قرار دارد و بعض اجزاء آن بالای اجزاء دیگر واقع شده است. عمل انتزاع در این مورد ظاهراً به این نحو انجام می‌گردد که من به ترتیب و توالی، تعدادی داده‌های حسی می‌بینم که در آن یک جزء در سمت چپ جزء دیگر است، آنگاه به همان نحوی که در مورد اشیا سفیدرنگ دیدم، متوجه می‌شوم که میان همه این داده‌های حسی وجه اشتراکی موجود است و به انتزاع می‌فهمم آنچه میان آنها مشترک است همانا نسبت معینی میان اجزاء آنهاست یعنی نسبتی که من «یساریت» می‌نامم و به این طریق به نسبت کلی معرفت حاصل می‌کنم. به همین طریق از نسبت قبل و بعد در زمان آگاه می‌شوم. فرض کنیم که نواختن و طنین چند زنگ را می‌شنوم وقتی که صدای اخرين زنگ قطع شد من نوای تمام مدت نواختن زنگها را در ذهن دارم و ادراک می‌کنم که صدای زنگها اولی قبیل از صدای زنگهای آخری بوده است و همچنین در حافظه خود ادراک می‌کنم که وقوع آنچه اکنون به خاطر می‌آورم قبیل از زمان حاضر بوده است و از همه این

علم ما به کلیات

۱۰

از لعاظ یک فرد انسانی در زمان واحد معین کلیات نیز چون امور جزئیه منقسم می‌شود به آنچه معلوم به معرفت مستقیم است و آنچه فقط معلوم به وصف است و آنچه بهبیج یک از دو طریق معلوم نیست.
نخست به آن کلیاتی که علم به آنها حاصل معرفت مستقیم است می‌پردازیم. البته معرفت مستقیم ما از کلیاتی مانند سفیدی و سیاهی و شیرینی و ترشی و بلندی و سختی و غیره یعنی کیفیات عارض برداده‌های حس واضح است. وقتی که یک تکه سفیدرنگ را می‌بینیم در ومله اول فقط به همان قطعه جزئی معرفت داریم اما پس از دیدن چند جسم سفیدرنگ مختلف بسهولت انتزاع سفیدی یا بیاض را که وجه اشتراک همه آنهاست می‌آموزیم و در آموختن آن با سفیدی شناسائی پیدا می‌کنیم. شناسائی ما با هر امر کلی دیگر از این قبیل به طریقه مشابهی انجام می‌گیرد. این قبیل کلیات را می‌توان «کیفیات محسوسه»

سؤال فلسفه

منابع می‌توانم نسبت کلی تقدم و تا خر زمانی را انتزاع کنم کما اینکه نسبت «یسارتیت» را انتزاع کرده بودم. از این رو نسب زمانی هم مانند نسب مکانی جزو معلوماتی است که به آنها معرفت مستقیم داریم.

نسبت دیگری که به همین طریق با آن آشناشی حاصل می‌کنیم نسبت شباخت است. اگر دو نیمرنگ مختلف از رنگ سبز را ببینیم متوجه می‌شویم که با یکدیگر شباخت دارند و اگر در همان هنگام رنگ سرخی ببینیم می‌فرمایم دو نیمرنگ سبز با یکدیگر بیشتر شباخت دارند تا با رنگ سرخ و به این طریق به نسبت کلی شباخت معرفت پیدا می‌کنیم. بین کلیات نیز چون میان جزئیات نسبی قائم است که بدانها می‌توان معرفت مستقیم یافت چنانکه دیدیم شباخت میان دو نیمرنگ سبز و تشخیص اینکه شباخت میان آن دو بیشتر است تا میان هر یک از آنها و رنگ سرخ بخوبی ادراف می‌شود. در اینجا نسبت ملحوظ نسبت «بیش و کمی» میان دو نسبت است. با اینکه علم ما به اینگونه نسب از ادراف کیفیات داده‌های حس بیشتر محتاج قدرت انتزاع است اما به همان اندازه آنها بلاواسطه و (لااقل در بعض موارد) به همان درجه قطعی و غیر قابل شک است. پس معرفت بلاواسطه به کلیات نیز چون معرفت بلاواسطه به محسوسات یا داده‌های حس امکان پذیر می‌باشد.

اکنون می‌توانیم به مسئله علم اولی که در آغاز بحث کلیات از آن ذکری به میان آورده‌ایم و لاینجل گذاشتیم برگردیم و خواهیم دید که پس از مقدمات فوق بهتر از عمدۀ حل

علم ما به کلیات

آن برمی‌آئیم. پس همان مثال «دو دو تا چهار تاست» را دوباره مطرح می‌سازیم و بنا به آنچه گفتیم واضح می‌گردد که این قضیه از نسبتی میان دو کلی یعنی عدد دو و عدد چهار خبر می‌دهد و از این می‌توان چنین نتیجه گرفت که «علم اولیه منحصراً درباره نسب میان کلیات است». این قضیه در حل موضوع مدخلیت تمام دارد و اشکالاتی را که سابقاً در مورد علم اولیه دیدیم برطرف می‌سازد.

تنها موردی که در بدرو نظر چنین می‌نماید که استثنای بر این اصل است موردی است که در آن یک قضیه اولیه حاکی از آن است که تمام افراد یک طبقه معینی داخل در یک طبقه دیگر است یا (به عبارت دیگر) کلیه افراد چنینی که دارای دصف معینی باشند دارای وصف دیگری نیز خواهند بود. در این مورد ظاهراً چنین بینظر می‌رسد که موضوع قضیه امور چنینی است که دارای صفت مشترکی هستند، نه خود آن صفت یا کیفیت. قضیه «دو و دو چهار است» یکی از این موارد است زیرا می‌توان آن را چنین بیان کرد که «هر دو تا با هر دو تای دیگر مجموعاً چهار می‌شود». یا «هر مجموعه مرکب از دو دو تا مجموعه‌ای از چهار تاست». پس اگر بتوان ثابت نمود که اینگونه قضایا در واقع فقط در باره کلیات خبر می‌دهد اصل کلی نیز ثابت خواهد شد. یکی از م ör^۱ کشف موضوع هر قضیه‌ای این است که از خود پرسیم فهم چه الفاظ و کلماتی یا به عبارت دیگر معرفت به چه امور و اشیائی باید حاصل کنیم تا معنی قضیه را درک کنیم. همینکه معنی قضیه را فرمودیم ولو صدق و کذب آن را هنوز ندانسته باشیم آشکار می‌شود که با موضوع

آن یعنی امری که قضیه درباره آن خبر می‌دهد باید آشنائی پافته باشیم. اگر این آزمایش را بکار بریم خواهیم دید که بسیاری قضایا که موضوع آن ظاهراً امور جزئی است فی الواقع درباره کلیات خبر می‌دهد. در مورد خاص قضیه «دو و دو چهار می‌شود» حتی به این تعبیر که «هر مجموعه‌ای از دو زوج تشکیل شود، مجموعه مرکب از چهار واحد است» به مجرد اینکه معانی الفاظ «مجموعه» و «دو» و «چهار» را فهمیدیم معنی قضیه یعنی خبر مندرجه در آن را درک کرده‌ایم. برای درک آن لازم نیست که تمام زوچهای عالم را یکی یکی بدانیم و اگر این کار ضرورت داشت هرگز معنی قضیه را نمی‌فهمیدیم زیرا تعداد زوچها غیرمتناهی است و علم به همه آنها امکان ندارد. پس هرچند خبر کلی مندرج در این قضیه متضمن و مستلزم اخباری درباره زوچهای جزئی به محض حصول علم به وجود آنهاست اما خود آن فی نفسه چه به صراحت و چه به تضمن حکم به وجود آنها نمی‌کند و از این رو هیچ خبری درباره زوچهای جزئی واقعی نمی‌دهد. خبر قضیه مزبور درباره «زوج» کلی است نه درباره این زوج جزئی یا آن زوج جزئی معین.

علیه‌ذا قضیه یا خبر «دو و دو چهار می‌شود» منحصرأ درباره کلیات است و هر کس که با کلیات مذکور در آن آشنائی دارد و نسبت بین آنها را که مورد اخبار واقع شود درک کند می‌تواند به این قضیه علم حاصل کند. پس باید این حقیقت را که کشف آن از تفکر درباره علم حاصل می‌شود تصدیق کرد که ذهن ما قادر است در

بعض موارد نسبت بین کلیات را درک کند و بالنتیجه به قضایای کلی اولی مانند قضایای ریاضی و منطق عالم گردد. امری که در بحث سابق ما از این موضوع نامفهوم و مجھول می‌نمود این بود که ظاهراً این نوع علم درباره تجربه پیش‌بینی می‌کند و بر آن تسلط دارد. اما اکنون می‌بینیم که این عقیده خطأ بوده و هیچ حقیقتی را درباره آنچه قابل تجربه است بدون تجربه و مستقل از آن نمی‌توان فهمید و بدان علم حاصل کرد. ما به نحو اولی و ماقبل تجربی می‌دانیم که دو چیز با دو چیز دیگر مجموعاً چهار چیز می‌شود لیکن علم اولی نداریم به اینکه اگر عمرو و زید دونفرند و بکر و خالد هم دو نفر پس عمر و زید و بکر و خالد روی هم چهارند. علت آن است که فهم این قضیه بدون معرفت به اشخاص مزبور ممکن نیست و این امر را فقط بتجربه می‌توان دانست. لذا هرچند قضایای کلی همه اولی است لیکن اطلاق آنها بر افراد چزئیه مستلزم تجربه و از این حیث حاوی عنصر تجربی است. پس اکنون واضح می‌گردد که آنچه در علم اولی ما قبلاً غریب و نامفهوم و از اسرار و خفیات بنظر می‌رسید مبتنی بر خطأ بوده است.

اگر یک تصدیق اولیه حقیقی را با یک تصدیق حاصل از تعمیم تجربی مقایسه کنیم مطلب روشنتر می‌شود. مثلاً در قضیه «هر انسانی فانی است» به محض اینکه معنی دو مفهوم کلی «انسان» و «فانی» را فهمیدیم معنی خود قضیه را هم می‌فهمیم و شناسائی با فرد فرد نوع بشر برای فهم قضیه ضرورت ندارد. پس اختلاف

میان این دو نوع قضیه یعنی اولی و تجربی ناشی از معنی آنها نیست بلکه ناشی از طریقه اثبات آن است. در قضیه تجربی دلیل آن عبارت از موارد جزئیه است و اعتقاد ما به صحت قضیه «هر انسانی فانی است» از این جهت است که در موارد بیشماری مرگ افراد انسانی را دیده ایم ولی هیچ موردی مشاهده نشده که عمر فردی از سن معینی تجاوز کند. پس اعتقاد ما به صحت قضیه نه از این جهت است که یک علاقه و رابطه ضروری میان مفهوم کلی انسان و مفهوم کلی فانی مشاهده می‌نماییم. البته اگر در علم و ظائف الاعضا با فرض صحت قواعد کلی حاکم بر اجسام زنده ثابت شود که هیچ جسم زنده‌ای ممکن نیست تا ابد باقی بماند در این صورت یک علاقه ضروری بین انسان و فناپذیری برقرار می‌گردد که به موجب آن بیان قضیه مزبور بدون توصل به مشاهده مرگ و میر افراد انسانی ممکن می‌گردد. اما حاصل این است که در چنین صورتی یک تعییم تجربی محدودی را در تحت یک تعییم تجربی وسیع‌تری قرار داده ایم که دلیل صحت آن از همان نوع است ولی شامل حدود وسیع‌تر و افراد کثیر‌تری می‌گردد. پیشرفت علم مدام در حال ایجاد چنین دخول و اشتغال است و بالنتیجه اتصالاً مبنای استقراری وسیع‌تری به تعییمات علمی می‌بخشد. اما هرچند این بهشت و قوت یقین و اعتقاد ما می‌افزاید لیکن نوع آن را تغییر نمی‌دهد و مبنای دلیل هنوز استقراری است و از مشاهده افراد جزئیه حاصل شده و نه اینکه یک رابطه و علاقه اولی و ماقبل تجربی

بین مفاهیم کلیه باشد چنانکه در منطق و ریاضیات دیده ایم. در برآرۀ قضایای کلی اولیه دو نکته مخالف را باید در نظر گرفت. نکته اول این است که اگر موارد جزئیه بسیاری معلوم باشد ممکن است ابتدا قضیه کلیه به استقراء حاصل شود و علاقه بین کلیات بعداً ادراک گردد. مثلاً می‌دانیم که اگر از زوایای مقابله اضلاع یک مثلث خطوط عمود بر آنها رسم کنیم کلیه آنها در یک نقطه تلاقی می‌کنند. وصول به چنین قضیه‌ای در ابتدا به وسیله رسم خطوط عمودی در موارد متعدد و مشاهده تلاقی آنها در نقطه واحد کاملاً ممکن است و این تجربه می‌تواند ما را رهمنون گردد که در پسی یافتن برهان کلی آن برآئیم و آن را کشف نمائیم. از این قبیل موارد در تجارب هر ریاضیدانی فراوان یافت می‌گردد.

نکته دوم که هم دلپیشتر است و هم از لحاظ فلسفی بیشتر اهمیت دارد این است که گاهی به قضیه کلی علم حاصل می‌کنیم در مواردی که حتی یک مصدقه واحد از آن نیز معلوم ما نیست. مثلاً مورد زیر را ملاحظه کنید. می‌دانیم که هر دو عددی را می‌توان در هم ضرب کرده و نتیجه این عمل عددی است که آن را حاصل ضرب می‌نمایند. هم می‌دانیم که نسبت به تمام اعداد صحیح که حاصل ضرب آنها کمتر از 100 است این عمل انجام شده و در جدول ضرب مندرج است ولی ضمناً می‌دانیم که تعداد اعداد صحیح بینهایت است و آنچه تاکنون نوع بشر توانسته است در هم ضرب کند یا در آتیه

که هیچ مصداق واقعی برای آن نمی‌توان قائل شد. البته ارائه مصاديق داده‌های متقارن با اعيان مزبور ممکن است اما ارائه مصاديق خود اعيان خارجی واقعی امکان‌پذیر نیست. بنابراین علم ما به اعيان خارجی بالکل متوقف بر امکان علم کلی است در مواردی که ارائه مصداق واقعی ممکن نمی‌گردد. همین حکم تسبت به علم ما به اذهان و عقول سایر مردم یا به انواع امورهایگری که دارای مصاديق معلوم بالذات و بلاواسطه نباشد صدق می‌کند.

اکنون می‌توانیم منابع مختلف علم را که در طی این بحث ذکر شده‌اند خلاصه کنیم. اولاً باید علم به اعيان و علم به حقایق را از یکدیگر تمیز دهیم و هر یک از این دو قسم علم یا بلاواسطه است یا مأخوذ و بالواسطه علم بلاواسطه به اعيان، که آن را معرفت مستقیم نامیدیم بر دو نوع است، علم به جزئیات و علم به کلیات. علم به جزئیات شامل معرفت به داده‌های حس و احتمالاً معرفت به نفس خود ماست. برای تشخیص معرفت مستقیم به کلیات ضابطه معینی نیست لیکن مسلم است که کیفیات حسی و نسبتهاي مکاني و زمانی و شbahت و پاره‌ای کلیات انتزاعي منطقی از جمله آنهاست. علم کسبی به احوال اعيان که آن را علم توصیفی نامیدیم همیشه متضمن هم معرفت به عین معین و هم علم به حقیقتی معین است. معرفت بلاواسطه ما به حقایق را علم شهودی می‌نامند و حقایقی که به این طریق معلوم است حقایق پدیده‌ی نام دارد. از جمله این حقایق آنهاست که بیان داده‌های حس را می‌نماید و همچنین پاره‌ای اصول

خواهد کرد تعدادی متناهی است. از اینجا لازم می‌آید قائل شویم به اینکه اعدادی هست که حاصل ضرب هر دو تای آنها از ۱۰۰ بیشتر است و تاکنون به فکر هیچ انسانی نرسیده و نخواهد رسید. پس این قضیه حاصل می‌گردد که «حاصل ضرب هر دو عدد صحیح که تابه‌حال به فکر انسان نرسیده و هرگز نخواهد رسید از عدد ۱۰۰ بیشتر است». این یک قضیه کلی است که حقیقت آن غیر قابل انکار است ولی با این حال ماهیت امکان علم به قضایای کلیه‌ای که دارای مصداق واقعی نیستند اغلب مورد تکذیب قرار می‌گیرد زیرا به این مطلب توجه نمی‌شود که علم به اینگونه قضایا فقط محتاج علم به نسب بین کلیات است و به معرفت به مصاديق کلیات مزبور احتیاجی ندارد. معهداً علم به این قبیل قضایای کلی از عناصر اصلیه قسمت عمده معلومات مسلم ماست. مثلاً چنانکه در فصول اولیه کتاب دیدیم اعيان خارجیه به تمايز و تفکیک از داده‌های حس به اخذ و استنتاج حاصل می‌شود و نه به معرفت مستقیم و بلاواسطه. از این‌رو اگر قضیه‌ای را به صورت «این عین خارجی است» در نظر بگیریم و مراد ما از لفظ «این» چیزی باشد که بلاواسطه معلوم ذهن گردد هرگز به چنین قضیه‌ای علم حاصل نخواهیم کرد. از این مقدمه لازم می‌آید که علم ما به اعيان طبیعی بالکل چنان است

انتزاعی منطق و ریاضیات و به احتمال و یقین کمتر بعضی اصول اخلاقی است. علم مأمور و مکتب ما به حقایق عبارت است از آنچه که می‌توان از حقایق بدیهی به وسیله اصول بدیهی قیاس و استنتاج اخذ نمود.

اگر آنچه در بالا گفته شده درست باشد علم ما به حقایق کلاً موقوف بر علم شهودی است و از این‌رو بحث درباره ماهیت و حدود علم شهودی به همان طریقی که قبله در مورد ماهیت و حدود معرفت مستقیم دیدیم لازم می‌گردد. اما علم به حقایق مسئله جدیدی را ایجاد می‌کند که در مورد علم به اعیان وجود نداشت و این مسئله «خطا» و اشتباه است. پاره‌ای از اعتقادات ما هست که پس از بررسی آنها می‌بینیم خطاست و از این رو لازم می‌گردد که طریق تبیّن علم را از خطا مورد ملاحظه قرار دهیم. این مسئله در مورد معرفت مستقیم پیش نمی‌آید زیرا متعلق این معرفت هرچه باشد حتی در احلام و اوهام صرف مادام که از نفس متعلق معرفت تجاوز نکنیم خطائی روی نخواهد داد. خطا فقط هنگامی حادث می‌شود که متعلق بلاواسطه معرفت یعنی داده حسی را به عنوان علامت عین خارجی تلقی نمائیم. پس چنانکه ملاحظه می‌شود مسائل مربوط به علم به حقایق مشکلت از مسائل مربوط به علم به اعیان است اکنون موضوع ماهیت و حدود و تصدیقات شهودی را به عنوان اولین مسئله از مسائل مربوط به علم به حقایق بررسی خواهیم نمود.

علم شهودی

۱۱

یکی از مقبولات عامه این است که هر چیزی که به آن معتقد باشیم باید قابل اثبات قطعی یا لااقل قویاً محتمل باشد، احساس بیشتر مردم چنین است که عقیده‌ای که مستند به دلیلی نباشد عقیده نامعقولی است و بطور کلی این نظر صحیح است. تقریباً همه عقاید عام القبول یا بالفعل مأمور و مستخرج از عقاید دیگری است که دلیل آنها محسوب می‌شود یا بالقوله قابل چنین استنتاجی است. ولی معمولاً یا این دلائل بعداً فراموش شده یا اصلاً هرگز به نحو هشیار در ذهن حاضر نبوده است. ندرتاً کسی پیدا می‌شود که در سفره از خود بپرسد چه دلیلی هست که مذائقی که در پیش من تهاده شده زهر نباشد. معینداً اگر بنا به استدلال باشد احساس می‌کنیم که برای اثبات این امر می‌توان دلائل کافی آورده و لو در بد و امر متوجه آن نباشیم و در داشتن این احساس تین معمولاً حق باشد. اما فرض کنیم آدم سمع و مصری نظیر سقرارط پیدا

شود که هر دلیلی بیاوریم باز برای آن دلیل هم دلیل می خواهد آنگاه دیر یا زود عاقبت ناگزین به مرحله ای می رسم که دیگر دلیلی نمی توان یافت و تقریباً بر ما یقین می شود که دلیل دیگری حتی نظرآ هم قابل کشف و تحصیل نیست. اگر از اعتقادات معمولة زندگی عادی ابتداء کنیم از نقطه ای به نقطه ای و از مرحله ای به مرحله ای به عقب می رویم تابه یک اصل کلی یا موردی از چنین اصلی می رسم که به نظر روش و بدیهی می نماید و خود آن را نمی توان از امر دیگری که بدیهی تر از آن باشد استنتاج نمود. در مورد اغلب مسائل زندگی عادی مثلاً اینکه خوراک مغذی است و مسموم نمی کند ناچار به اصل استقراء بر می گردیم که در قتل ششم از آن پیش کردیم. اما از آنجا دیگر فراتر نمی توان رفت. این اصل در تمام استدلالات ما گاهی به عدم و قصد و گاهی من غیر عدم و ناهاشیار مورد استناد قرار می گیرد. اما استدلالی که مبنای آن اصل بدیهی تری باشد و نتیجتاً مودی به اصل استقراء شود وجود ندارد و این حکم در موردهای اصول منطقی نیز صدق می کند. صحت و اعتبار آنها بدیهی است و از آنها در ترکیب و تنظیم دلائل خود استفاده می کنیم ولی خود آنها یا لااقل بعض آنها قابل اثبات عقلی نیست.

اما بداهت و ضرورت منحصر به آن دسته از اصول کلی نیست که قابل اثبات نمی باشند. هرگاه تعداد معینی از اصول منطقی را تصدیق کرده بقیه را می توان از آنها استنتاج نمود اما خود این قضایای مستنتاج اغلب به همان ضرورت و بداهت مبادی اصلی است که بدون دلیل قبول

کرده بودیم. کلیه قضایای علم حساب را می توان از اصول منطق استنتاج کرد معنه‌ذا قضایای ساده حساب مثل «دو دو تا چهار تاست» از حیث ضرورت و بداهت کمتر از اصول منطقی نیست.

ظاهرآ چنین می نماید که پاره‌ای اصول اخلاقی نیز از قبیل «وجوب نیکی» جزو بدیهیات است اما در اینجا اختلاف نظر بیشتری دیده می شود.

باید تذکر داد که در مورد تمام اصول کلی مصاديق جزئیه آنها که با امور مأمور سروکار دارد بدیهی تر از خود آن اصول است. مثلاً به موجب اصل استناع اجتماع تقاضین هیچ چیزی ممکن نیست دارای صفت معینی باشد و نباشد و این به محض ادرارک به نظر بدیهی می آید اما به آن اندازه بدیهی نیست که به عیان ببینیم گل سرخ را که در دست داریم نمی شود سرخ نباشد. (البته ممکن است که یک قسمت گل سرخ باشد و قسمت دیگر نباشد یا همه گل به رنگی روشتر از سرخ مثلاً صورتی باشد که در اخلاق لفظ سرخ بر آن تردید داشته باشیم اما در مورد اول مسلم است که همه گل سرخ نیست و در مورد دوم به محض اینکه نسبت به تعریف لفظ سرخ تصمیم گرفتیم پاسخ مسئله از لحاظ نظری معین می گردد). معمولاً از طریق موارد جزئیه است که به فهم اصول کلی نائل می گردیم و فقط کسانی که در عمل با امور انتزاعی ممارست دارند می توانند اصل کلی را بی مدد مصاديق جزئیه آن دریابند.

غیر از اصول کلی حقایق بدیهی دیگر بلاواسطه از راه حس بدست می آید. اینگونه امور بدیهی را «حقایق

حسیه» و تصدیقات حاکی از آنها را «تصدیقات حسیه» خواهیم نامید. اما درک ماهیت حقایق بدینهی محتاج دقت و توجه است زیرا خود داده‌های حس فی نفسه قابل صدق و کذب نیست. قطعه رنگ معینی که من رویت می‌کنم موجود است اما نمی‌توان درباره آن گفت که صادق است یا کاذب. راست است که چنین قطعه رنگی موجود است و همچنین راست است که شکل معین و روشنی معینی دارد و باز صحیح است که اطراف آن به رنگهای دیگر است اما خود آن قطعه رنگ مانند همه اعيان عالم حس با اموری که صادق یا کاذبند کلاً مغایرت دارد و از این‌رو نمی‌توان آن را صادق دانست. پس تمام حقایقی که از راه حواس حاصل می‌شود با داده‌های حسی که منشاً آن حقایق است تفاوت دارد.

داده حسی واحدی داریم که رنگ و شکل هردو را داراست رنگ آن سرخ و شکل آن گرد است. تصدیق ذهنی مانع است این داده حس را بهدو امر متمایز شکل و رنگ تحلیل می‌کند و سپس یا اخبار به‌اینکه رنگ سرخ به‌شكل دور است آنها را مجدداً ترکیب می‌نماید. مثال دیگری از این نوع تحلیل این است که بگوئیم «این درست چپ آن است» در جائی که این و آن را معاً باهم دیده باشیم. در این قسم تصدیق داده حسی حاوی معلوماتی است که نسبتی با یکدیگر دارند و تصدیق از قیام نسبت مزبور بین این معلومات خبر می‌دهد.

نوع دیگری از تصدیقات شهودی که شبیه تصدیقات حسی ولی متمایز از آنهاست تصدیقات تذکری است. در پاپ ماهیت ذاکره و حافظه همیشه احتمال خلط و اشتباه می‌رود زیرا خاطره‌شیء همواره توأم با صورت ذهنی آن است در صورتی که آن صورت ذهنی ممکن نیست همان چیزی باشد که مقوم خاطره آن شیء است. برای تسهیل فهم این نکته یادآوری می‌کنیم که صورت ذهنی شیء در حال حاضر است در حالی که می‌دانیم آنچه به‌خاطر آورده می‌شود متعلق به‌زمان ماضی است. از این گذشته ما مسلماً نا اندازه‌ای قادریم به‌اینکه بین صورت ذهنی خود با اصل شیء که در خاطره اعاده کرده‌ایم مقایسه بعمل آوریم بطوری که غالباً تا حدودی می‌دانیم تا چه اندازه صورت یا مثال ذهنی مزبور دقیق است ولی این کار بدون آنکه متعلق اصلی عمل ذاکره دون صورت ذهنی فعلی حاضر نزد ذهن باشد، غیرممکن است. پس تقوم ذات و ماهیت

ظاهرآ چنین می‌نماید که دو قسم حقایق بدینهی حسی‌المنشا موجود است که شاید در تحلیل آخر هر دو به یک مرجع منتهی شود. قسم اول آن است که از وجود داده‌حسی خبر می‌دهد بدون اینکه آن را تحلیل نماید. مثل اینکه قطعه سرخ رنگی می‌بینیم و حکم می‌کنیم «که فلان قطعه سرخ رنگ است» یا به اشاره حسی می‌گوییم «این است». این یک قسم تصدیق شهودی حسی است. قسم دیگر وقتی حاصل می‌شود که متعلق احساس امری مرکب باشد و ما آن را مورد تحلیل و تجزیه قرار دهیم. مثلاً هرگاه قطعه سرخ رنگ مدوری را ببینیم حکم می‌کنیم که «آن قطعه سرخ رنگ مدور است» این باز یک قسم تصدیق حسی است ولی با آن اولی تفاوت دارد. در این قسم یک

حافظه خاطره از صور ذهنی نیست بلکه تقوم آن از حصول بلاواسطه عینی است در ذهن که ما آن را به عنوان امری گذشته تشخیص می‌دهیم. اگر حافظه به این معنی تحقق نداشت ما هرگز به وجود زمان پی‌نمی‌بردیم و همانطوری که کور مادرزاد از فهم معنی لفظ «تور» عاجز است ما نیز از فهم معنی لفظ «گذشته» عاجز می‌بودیم. پس به ضرورت تصدیقات حافظه یعنی تصدیقات تذکری محقق است و جمیع علم ما به زمان ماضی بالمال مبنی بر آن می‌باشد.

لیکن موضوع حافظه مشکلی ایجاد می‌کند زیرا خطاهای حافظه مشهور است و این امر صحت و اعتبار مطلق تصدیقات شهودی را علی‌العموم مشکوک می‌سازد. هرچند این اشکال چندان ساده و مختصر نیست، اما حتی الامکان باید حدود آن را مشخص و معین کرد. بطور کلی صحت و دقت حافظه نسبت مستقیم با شدت و قوت تجربه مورد تذکر و نزدیکی زمان وقوع آن دارد. اگرخانه همسایه نیم دقیقه پیش دچار صاعقه شده باشد حافظه من در باره آنچه دیده و شنیده‌ام چنان اعتبار دارد که شک در وقوع صاعقه باطل و نامعقول خواهد بود. همین حکم در باره مشاهدات و تجاری که شدت و قوت آن کمتر باشد صادق است مشروط براینکه تاریخ وقوع آن قریب به زمان تذکر آن باشد. من یقین قطع دارم که نیم دقیقه پیش در همین صندلی که اکنون در آن نشسته‌ام جای داشتم همینکه وقایع حادثه در یک روز معین را در خاطر می‌گذرانم می‌بینم که نسبت به بعضی کاملاً یقین دارم و به

بعضی دیگر تقریباً یقین دارم و نسبت به پاره‌ای وقایع اگر درست فکر کنم و اوضاع و شرایط مقارن آن را بیناد آورم یقین حاصل می‌کنم، اما نسبت به بعضی روی هم به هیچ روی یقین نیستم. من کاملاً مطمئنم که امروز صبح چاشت خوردم در صورتی که اگر چنانکه شایسته فیلسوف است نسبت به خوارکی بی‌اعتنای بودم، می‌بايستی شک داشته باشم. درباره گفتگوهایی که سرفرا بعمل آمد پاره‌ای از آن را بسهولت بخاطر می‌آورم بعضی را با مختصر کوششی اعاده می‌کنم بعضی دیگر را با زحمت زیاد و قرین به شک بیاد می‌آورم و پرخی را اصلاح‌نمی‌توانم بیاد بیاورم. پس بداهت آنچه که بخاطر می‌آورم درجات و مراتب پیوسته‌ای دارد و درجه یقین و اطمینان به حافظه نیز به نسبت همین مراتب است.

اما گاهی ظاهراً مواردی دیده می‌شود که نسبت به خاطره‌ای که بالمره کاذب است اعتقاد راسخی پیدا می‌کنم. در این موارد احتمال می‌رود آنچه واقعاً بخاطر می‌آوریم یعنی آنچه بلاواسطه معروض ذهن است غیر از آن چیزی است که به خطا به آن اعتقاد داریم ولی با آن تداعی و مقارنت دارد. می‌گویند جرج چهارم پادشاه انگلستان از بس‌گفته بود که در جنگ واپرلو حاضر بوده است، بالاخره واقعاً به آن اعتقاد پیدا کرده بود. آنچه در این مثال بلاواسطه مورد تذکر و حاضر در حافظه او بوده هماناً ادعای اوست و اعتقاد او به آنچه ادعا می‌کرde (اگر واقعیت داشت) به واسطه تداعی با اظهارات خودش ایجاد می‌گردید و لذا نمی‌توان آن را تذکر و اعاده خاطره‌ای حقیقی بشمار

آورد. پس شاید بتوان موارد خاطره‌های کاذب را به همین نحو توجیه کرد یعنی نشان دادکه بنا به تعریف دقیق اصلاً عنوان خاطره برآنها اطلاق نمی‌شود.

موضوع خاطره و حافظه یک مطلب مهمی را درباره بداهت روشن می‌سازد و آن این است که بداهت امری تشکیکی است و درجات داره یعنی کیفیتی نیست که یا مطلقاً وجود داشته و یا مطلقاً مفقود باشد بلکه کیفیتی است که وجود آن شدت و ضعف دارد؛ از مرتبه یقین مطلقاً تا مرتبه اعتقاد ضعیف نامحسوس. حقایق حسی و پاره‌ای اصول منطقی واجد مرتبه اعلای بداهت هستند، حقایق تذکری حافظه بلاواسطه نیز به همین درجه یقینی‌اند. اصل استقرار اصول منطقی مثل «آنچه از مقدمات صحیح لازم می‌آید بالضروره صحیح است»، بداهش کمتر است. بداهت خاطرات معمولاً به نسبت مرور زمان و ضعیف‌شدن آن کاهش می‌یابد. درجهٔ بداهت حقایق منطقی و ریاضی بطور کلی بر حسب اینکه تاچه درجه مفضل و مفصل شوند کم می‌گردد. احکام و تصدیقات مربوط به ارزشها و غایات ذاتیه اخلاقی و ذوقی تا اندازه‌ای از بداهت بهره دارد، اما نه چندان.

درجات و مراتب بداهت در بحث معرفت واجد اهمیت است زیرا اگر امکاناً (چنانکه محتمل است) قضایائی هست که تا درجه‌ای بدیهی است ولی صادق نیست ضرورتی ندارد که رابطه و علاقه میان صدق و بداهت را بالمره نفی کنیم و کافی است که بگوئیم که هرجا تعارضی مشاهده شود قضیه بدیهی‌تر را قبول و آن را

که بداهتش کمتر است رد می‌کنیم.

اما احتمال قوی می‌رود، چنانکه در بالا توضیح داده شد، دو مفهوم مختلف در امر « بداهت » مدخلیت داشته باشد یعنی آنکه مقابله با مرتبه اعلای بداهت است فی الواقع شامل حقیقت مطلق و خطأناپذیر است و آنکه مطابق با سایر درجات بداهت است فاقد چنین تضمین مطلقی است و صدق و صحت را فقط به درجات بیشتر یا کمتری مفروض قرار می‌دهد. اما این نظری است که به عنوان پیشنهاد ذکر می‌کنیم و هنوز نمی‌توان راجع به آن بحث کرده. پس از اینکه درباره ماهیت صدق و حقیقت بحث کردیم دوباره به موضوع بداهت از لعاظ ارتباط آن با علم و خطأ رجوع خواهیم نمود.

حقیقت و بطلان - صدق و کذب

۱۲

چگونه می‌توان در مورد معینی دانست که عقیده ما خطا نیست؟ این از مسائل بسیار مشکل است که جواب مرضی و مستحبی به آن نمی‌توان داد. اما سؤال بدوى دیگری در این زمینه مطرح است که پاسخ دادن به آن این اندازه اشکال تدارد یعنی مقصود از حقیقت و خطا چیست؟ و ما در این فصل به بحث از این مسئله بدوى خواهیم پرداخت.

سؤال ما در این فصل این نیست که چگونه می‌توان فهمید که عقیده معینی صحیح است یا باطل مسئله این است که مقصود از صحیح یا باطل بودن عقاید چیست. البته جای امیدواری است که یافتن پاسخ روشنی به این مسئله در حل آن مسئله دیگر که کدام عقیده صحیح و کدام باطل است مفید واقع شود لیکن فعلاً مسئله این است که «حقیقت چیست؟» و «باطل چیست؟» نه اینکه کدام عقیده حق است و کدام باطل؟ حفظ تمایز میان این دو مسئله مختلف واجد اهمیت بسیار است زیرا هرگونه خلط و اشتباهی بین آنها مؤذی به پاسخی می‌گردد که قابل احلاق برهیچیک از آن دو نخواهد بود.

در اقدام به کشف ماهیت حقیقت هر نظریه یا فرضیه‌ای اختبار کنیم باید دارای سه شرط باشد.

(۱) نظریه ما در باره حقیقت باید چنان باشد که امکان خلاف آن یعنی کذب و بطلان را نفی نکند. بسیاری فلسفه‌دان از عهده انجام این شرط بر نیامده‌اند و فرضیاتی ساخته و پرداخته‌اند که به موجب آن کلیه تفکرات ما بایستی صحیح و حقیقت بوده باشد و آنگاه نتوانسته‌اند هائی برای کذب و بطلان پیدا کنند. از این حیث بین

علم ما به حقایق برخلاف علم به اشیاء ضد و مقابلی دارد که نام آن خطاست. در مورد اشیاء و اعیان یا علم به آنها داریم و یا نداریم اما حالت ذهنی مشتبه که بتوان آن را به عنوان علم کاذب یا خطای درباره اشیاء وصف کرد لااقل در مورد معرفت مستقیم وجود ندارد و هرچه را که با آن آشنائی داریم باید امری موجود باشد، البته از این معرفت ممکن است نتایج غلط اخذ کرد اما نفس معرفت به خودی خود گمراه کننده نیست. پس در معرفت مستقیم امکان دو شق مقابل که حقیقت و خطا باشد راه ندارد اما در علم به حقایق این امکان هست و اعتقادات ما شامل اعتقادات صحیح و کاذبه هردو می‌گردد. می‌دانیم که در بسیاری مطالب اشخاص مختلف دارای عقاید مختلف و متعارضند و ناگزیر بعضی از این اعتقادات باید خطا باشد، اما از آنجا که اعتقادات کاذبه غالباً به همان شدت و رسوخ عقاید صحیح است طریقه تمیز میان آنها مشکل می‌گردد.

فرضیه ما درباره اعتقادات و فرضیه درباره معرفت باید اختلاف باشد زیرا درمورد معرفت مستقیم احتیاج نداشتم که ضد و مقابل آن را نیز بحساب آوریم.

(۲) پیداست که اگر عقیده نبود کذب و باطل هم وجود نداشت و صدق و حقیقت هم نظر به تضایف آن باکذب و باطل منتفی می‌بود. اگر عالمی تصور کنیم که ماده محض باشد در آن کذب و باطل جائی نخواهد داشت چنین عالمی هرچند حاوی «امور واقع» است اما حقایق به معنای اموری که از نوع کذب باشد در آن وجود نمی‌تواند داشته باشد. در واقع حقیقت از خواص عقاید و اخبار بدانه است و لذا عالم مرکب از ماده محض که خالی از اعتقادات و اخبار درباره امور باشد حاوی حقیقت و بطلان هم نخواهد بود.

(۳) اما از طرف دیگر باید گفت که صحت و بطلان هر عقیده متوقف بر امری خارج از خود آن عقیده است. اگر من معتقد باشم که سر شارل اول را بریدند عقیده‌ام صحیح است اما صحت این عقیده به واسطه امری که ذاتی خود عقیده باشد و به مجرد ملاحظه آن کشف گردد نیست به واسطه یک حادثه تاریخی است که قریب دو قرن و نیم قبل بوقوع پیوسته است. اما اگر عقیده داشته باشد که شارل اول به مرگ طبیعی مرد عقیده‌ام خطا و باطل است و قوت و شدت این عقیده به هر درجه و مرتبه‌ای باشد و هرگونه دقت و مراقبتی در طریق حصول آن بکار برم مانع از بطلان وی نخواهد بود و علت آن باز همان واقعه‌ای است که مدت‌ها پیش واقع گردیده نه یک خاصیتی

که ذاتی خود عقیده باشد. لذا هرچند حقیقت و بطلان از خواص اعتقادات است اما خاصیتی است که متوقف بر نسبتهای میان این اعتقادات با امور دیگر است نه بر خاصیت ذاتی و پاطلی خود آن عقاید.

شرط سوم از شرائط سه‌گانه فوق یعنی قول به اینکه حقیقت عبارت از نوعی مطابقت میان عقیده و امر واقع است روی هم رفته بیشتر مورد قبول فلاسفه واقع گردیده است. با این حال کشف نوع مطابقتی که مورد هیچگونه ایندادی واقع نگردد کار آسانی نیست. از جهتی به واسطه اینگونه ایندادات جزئی و از جهت دیگر به واسطه یک اشکال کلی بسیاری فلاسفه در صدها برآمده‌اند که حقیقت را به وجهی دیگر تعریف کنند که عبارت از نسبت بالامری بالمره خارج از خود آن نباشد. اهم این قبیل تعریفات نظریه‌ای است که حقیقت را عبارت از تلازم و توافق و عدم تنافی بین عقیده معینی و مجموع سایر معتقدات انسان می‌داند و می‌گوید ماهیت حقیقت این است که در نظام تمام‌الانضباطی که آن را حقیقت می‌نامند جایگیر شده و جزء آن قرار گیرد.

اما به این نظر نه یک بلکه دو اشکال مهم وارد است. اول اینکه دلیلی نیست براینکه فرض کنیم فقط یک هیئت متناسبی از عقاید امکان‌پذیر است. زیرا هر دستان پرداز خیال‌پروری می‌تواند گذشته عالم را چنان تصویر نماید که با اینچه مانند دانیم سازگار و متناسب بوده و با این حال با گذشته واقعی بکلی اختلاف داشته باشد. در مورد مطابل علمی تر مسلم است که غالباً دو یا چند فرضیه درباره

اجتماع نقیضین علم داشته باشیم. مثلاً دو قضیه «این درخت چنار است» و «این درخت چنار نیست» به موجب اصل امتناع اجتماع نقیضین مترادف نیستند. اما اگر خود اصل مزبور را بر حسب تلازم و تنافی آزمایش کنیم می بینیم که هرگاه کذب آن را فرض نمائیم هیچ چیزی با چیز دیگر متنافی و غیر متلازم نخواهد بود. پس قوانین استخوان بندی و چارچوبی است که آزمایش تلازم یا تنافی در حدود آن انجام می گیرد و لذا صحت خود آنها را به وسیله این معیار و محک نمی توان استوار ساخت.

نظر به دو دلیل فوق «تلازم و توافق» را نمی توان به عنوان معنی حقیقت قبول کرد هرچند غالباً از لحاظ آزمایش حقیقت پس از اینکه مقداری حقایق معلوم گردید اهمیت بسیار دارد.

پس بر می گردیم به همان «مطابقت با واقع» و ناچار آن را به عنوان مقوم ماهیت حقیقت می پذیریم. اما اکنون باید دید مقصود از «واقع» کدام است ماهیت مطابقتی که باید بین «عقیده» و «واقع» قائم و برقرار باشد تا عقیده مزبور را بتوان حق نامید چیست؟

به موجب شرائط سه گانه‌ای که قائل شدیم باید نظریه‌ای که درباره حقیقت اختیار می نمائیم چنان باشد که: اولاً بر طبق آن حقیقت دارای ضد و مقابلی باشد، ثالثاً حقیقت را خاصیتی بداند که عقیده باید واجد آن باشد، رابعراحتی حقیقت خاصیتی باشد کلاً متوقف بر نسبت میان عقیده و امور خارج.

موضوع معینی می توان یافت که کلیه واقعیات معلومه مربوط به آن را تبیین و توجیه نماید و هرچند اهل علم در این موارد سعی دارند که با تطبیق فرضیه‌های مذبور با امور واقع همه آن فروض را جز یکی که مطابقت کامل دارد رها کنند اما موجبی نیست که تصور کنیم که در همه موارد سعی آنها قرین توفیق خواهد بود.

بدین منوال در فلسفه نیز امری غیر عادی نیست که دو فرضیه رقیب و مقابل هر یک به تنهایی کلیه حقایق معلومه و امور واقع را تبیین نماید. مثلاً ممکن است فرض نمود که زندگانی خواهی دراز است و واقعیت و عالم خارج از قبیل همان واقعیتی است که احلام و روایها از آن بهره مندند لیکن هر چند چنین نظری با حقایق معلومه ظاهرآ منافاتی ندارد دلیلی نداریم که آن را بر نظر متعارف که به موجب آن اشیا و اشخاص دیگر وجود واقعی دارند ترجیح دهیم. بنابراین تعریف حقیقت بر حسب تلازم و عدم تنافض واقعی به مقصود نیست زیرا بر وجود انحصاری یک نظام متلازم واحد دلیلی نمی توان یافت.

اشکال دیگر برای تعریف این است که معنی «توافق و تلازم یعنی عدم تنافی» را مصادرتاً معلوم فرض می کند در صورتی که مفهوم «تلازم» مسبوق و مبتنی بر حقیقت و صحت قوانین منطق است. دو قضیه را متوافق یا متلازم می گویند وقتی که هر دو بتوانند صادق باشند و متنافی و غیر متوافق می نامند وقتی که اقلًا یکی باید بالضروره کاذب باشد. اما برای دانستن اینکه دو قضیه ممکن است هر دو صادق باشند باید قبل از قبیل اصل امتناع

سوالات فلسفه

ضرورت تجویز کذب و بطلان مانع از آن است که اعتقاد را نسبتی بین ذهن و متعلق واحدی بدانیم و بگوئیم که متعلق مزبور چیزی است که بدان معتقدیم. اگر اعتقاد را چنین لحاظ کنیم می‌بینیم که آن هم مثل معرفت از تجویز تقابل صدق و کذب امتیاز دارد و باید همیشه صادق باشد. امثله‌ای چند این نکته را روشن می‌سازد. خسر و معتقد است که زنش شیرین عاشق فرهاد است. اما نمی‌توان گفت که این عقیده عبارت از امر واحدی یعنی «عشق شیرین به فرهاد» است زیرا اگرچنین متعلقی تحقق داشت عقیده خسر و صحیح و صادق بود. اما در واقع چنین متعلقی محقق نیست و بالنتیجه خسر و باآن نسبتی ندارد. بنابراین عقیده او ممکن نیست عبارت از نسبت با امری باشد که متعلق آن عقیده است.

شاید بگویند که عقیده او نسبتی است با اوس دیگر یعنی اینکه «شیرین فرهاد را دوست دارد» اما اشکال فرض چنین متعلقی نیز وقتی که عشق شیرین به فرهاد تحقق ندارد به همان اندازه فرض اول است که «عشق شیرین به فرهاد» باشد، پس بهتر است نظریه‌ای که درباره اعتقاد اختیار می‌کنیم آن را عبارت از نسبت ذهن به متعلق واحدی نداند.

معمولاً چنین تصور می‌شود که نسبت همیشه بین دو طرف قائم است اما این درست نیست. پاره‌ای نسبتها ایجاب سه چهار طرف یا بیش از آن می‌نماید. مثلاً نسبت «توسط» یا «میان بودن» را در نظر بگیرید. مدام که فقط دو طرف داریم، قیام چنین نسبتی معال است و لااقل به سه طرف

احتیاج دارد. قزوین بین تهران و رشت است اما اگر فقط تهران و رشت در عالم وجود داشت ممکن نبود چیزی میان آنها واقع باشد. همچنین تعصب یا غیرت شوهر درباره زن خود مستلزم وجود سه شخص است و قیام چنین نسبتی بدون وجود سه نفر امکان ندارد. قضیه‌ای مانند «الف می خواهد که (ب) ازدواج میان (ج) و (د) را فراهم آورد» محتاج وجود چهار طرف نسبت است (الف) و (ب) و (ج) و (د) هر چهار داخل در این نسبتند و بیان نسبت مزبور جز به صورتی که هر چهار نفر را شامل شود ممکن نخواهد بود. ارائه امثله‌ای غیرنهایه ممکن است لیکن همینقدر کافی است که وجود نسبتمنایی را که تحقق آنها مستلزم بیش از دو طرف باشد ثابت نماید.

نسبتی که در «حكم و تصدیق» یا «اعتقاد» مدخلیت دارد اگر به جواز کذب و بطلان قائل شویم باید نسبتی میان اطراف متعدد باشد ته بین دو طرف فقط. وقتی که خسر و اعتقاد دارد که شیرین عاشق فرهاد است باید يك متعلق واحدی را در ذهن داشته باشد یعنی «عشق شیرین به فرهاد را» یا «این که شیرین به فرهاد عشق می‌ورزد» (ییرا در این صورت باید به وجود امور کاذب و غیر واقع قائل شویم که در خارج و مستقل از ذهن ثبوت و تحقق دارد) و این هرچند از نظر منطقی قابل رد و ابطال قطعی نیست اما باید حتی المقدور از آن اجتناب ورزید. پس برای تبیین و توجیه کذب و بطلان آسانتر است که حکم و تصدیق را عبارت از نسبتی بدانیم که در آن ذهن و متعلقات مختلفه‌ای که مربوط به آن حکمند همگی بطور

جدا و منفک از یکدیگر حاصل شوند به عبارت اخیر شیرین و عشق و فرهاد باید همگی اجزاء و اطراف نسبتی باشند که وقتی خسرو اعتقاد دارد شیرین به فرهاد عشق می‌ورزد برقرار و قائم است. پس این نسبت یک نسبت چهار طرفه‌ای است زیرا خود خسرو هم یکی از اجزاء نسبت است. اما وقتی که می‌گوئیم نسبتی دارای چهار طرف است مقصود این نیست که همان نسبتی که بین خسرو و شیرین قائم است عیناً بین او و عشق و فرهاد برقرار است. در مورد نسبتهای دیگر غیراز اعتقاد ممکن است این امر صادق باشد اما پیداست که اعتقاد نسبتیست که خسرو جدا با هر یک از سه جزء دخیل در آن دارد بلکه این نسبت بین او و همه آنها مجتمعاً برقرار است. البته این فقط یک مورد واحدی است از نسبت اعتقاد اما این نسبت واحد چهار جزء یا طرف را به متصل می‌سازد. پس آنچه فی الواقع در حین حصول اعتقاد مذبور برای خسرو محقق است این است که نسبت «اعتقاد داشتن» چهار طرف یعنی خسرو و شیرین و عشق و فرهاد را بهم متصل می‌نماید و یک امن مرکب واحد تمام می‌سازد. آنچه اعتقاد یا تصدیق نامیده می‌شود چیزی نیست جز همین نسبت اعتقاد داشتن یا حکم کردن که ذهن را با اموری چند سوای خویش نسبت می‌دهد. عمل اعتقاد یا تصدیق عبارت است از وقوع و قیام نسبت اعتقاد داشتن یا حکم کردن بین چند طرف در زمان معین.

اکنون وضع ما چنان است که می‌توانیم بفهمیم ملا تمیزمیان حکم صادق و کاذب چیست برای این منظور تعدیقاً

چند اختیار می‌کنیم. در هر عمل تصدیقی یک ذهنی هست که حکم می‌کند و یک اجزائی است که در باره آنها حکم می‌شود. پس ذهن را می‌توان عامل تصدیق و سایر اجزاء حکم را معمول و متعلق آن نامید. هنگامی که خسرو حکم می‌کند که شیرین عاشق فرهاد است خسرو عامل حکم و شیرین و عشق و فرهاد متعلقات حکمند. عامل و متعلقات حکم مجموعاً مقدمات تصدیق هستند. باید متذکر بود که نسبت حکم کردن دارای «جهتی» است و مجازاً می‌توان گفت که متعلقات حکم را به ترتیب معینی مرتب می‌سازد که ترتیب وقوع الفاظ در جمله حاوی تصدیق حاکی از آن است. (در زبانهایی که اعراب در آن معمول است حالت فاعلی و مفعولی به وسیله اعراب معلوم می‌گردد). تصدیق خسرو براینکه فرهاد عاشق شیرین است با تصدیق قبلی او دائز براینکه شیرین به فرهاد عشق می‌ورزد اختلاف دارد با اینکه مقدمات حکم در هر دو یکی است زیرا نسبت حکمیه همان اجزاء و مقومات در دو قضیه مذبور را به نحو مختلفی قرار می‌دهد. به همین منوال اگر فرهاد حکم کند که شیرین خسرو را دوست دارد باز هم اجزاء حکم همان است اما ترتیب آنها مختلف. این خاصیت یعنی داشتن جهت بین نسبت «تصدیق» و سایر نسب مشترک است. جهت نسبتها منشاً غالب ترتیب و توالی و تسلسلات و بسیاری مفاهیم دیگر در ریاضیات است اما با این چنین موضوع ما را کاری نیست.

گفتیم که نسبت «تصدیق» یا «اعتقاد» ذهن عامل و آنچه را که متعلق آن واقع می‌گردد در یک واحد مرکب تمام

سوال فلسفه

و تعامی مجتمع می‌سازد و از این حیث نسبت «تصدیق» عیناً مانند سایر نسب است و هر وقت نسبتی بین دو یا چند طرف قائم باشد اجزاء مزبور را در یک کل مرکب‌تمام متعدد می‌نماید. اگر خسرو شیرین را دوست داشته باشد کل تمامی به عنوان «عشق خسرو به شیرین» وجود دارد. اجزاء و اطرافی که به وسیله نسبتی اتحاد حاصل می‌کنند ممکن است خودشان بسیط یا مرکب باشند اما کلی که حاصل از اتحاد آنهاست باید همیشه مرکب باشد. هر کجا نسبتی باشد که چند طرف یا جزء را بهم ربط می‌دهد امن مرکبی از اتحاد آن اجزاء حاصل خواهد شد و بالعکس هر کجا امن مرکبی باشد نسبتی هست که مقومات آن را باهم مرتبط می‌سازد. هرگاه عمل اعتقاد صورت گیرد ترکیبی حاصل است که «اعتقاد کردن» نسبت توحیدیه است و ذهن و متعلقات آن به ترتیب معینی به وسیله «جهت» نسبت تصدیق منظم می‌گردد. در بین متعلقات تصدیق چنانکه در مثال فوق دیدیم «خسرو» معتقد است که شیرین فرهاد را دوست دارد» یکی باید نسبت باشد که در این مورد نسبت عشق ورزیدن یا دوست داشتن است. اما این نسبتی که در عمل اعتقاد حاصل می‌شود همان نسبتی نیست که وحدت مرکبی مشتمل بر موضوع و معمولات آن را ایجاد می‌نماید. نسبت «عشق» بسحوبی که در عمل تصدیق واقع می‌گردد خود یکی از متعلقات حکم است یعنی به منزله خشتی است در بنا نه ملاطی که خشتها را بهم ملخص می‌سازد. در این مورد آنچه به منزله ملاط است نسبت «اعتقاد» است. وقتی که اعتقاد صحیح و صادق باشد

وحدت مرکب دیگری حاصل است که در آن نسبتی که یکی از معمولات و متعلقات اعتقاد پود متعلقات دیگر را بهم ربط می‌دهد. مثلاً اگر اعتقاد خسرو درباره عشق شیرین به فرهاد صحیح باشد در این صورت یک چنین وحدت مرکبی به عنوان «عشق شیرین به فرهاد» حاصل است و اجزاء آن منحصر به متعلقات اعتقاد است به همان ترتیبی که در بیان خود آن اعتقاد واقع می‌گردد و با همان نسبتی که در آنجا به منزله یکی از متعلقات اعتقاد بود و اکنون به منزله ملاط و رابطی است که سایر متعلقات را به یکدیگر متصل می‌سازد. اما از طرف دیگر وقتی که اعتقادی کاذب و خطأ باشد چنین وحدت ترکیبی که فقط مشتمل بر متعلقات اعتقاد باشد حاصل نیست. اگر خسرو بخطأ معتقد است که شیرین فرهاد را دوست دارد هیچ وحدت منکبی به عنوان «عشق شیرین» به فرهاد» حصول و تحقق نخواهد داشت.

بنابراین عقیده صحیح آن است که با ترکیب معینی مطابقت داشته و عقیده کاذب آن است که چنین مطابقتی نداشته باشد. اگر برای اختصار و سهوالت فرض کنیم که متعلقات عقیده فقط دو طرف و یک نسبت باشد و طرفین به وسیله «جهت» اعتقاد ترتیب معینی باشند پس اگر طرفین نسبت به ترتیب مزبور به وسیله آن نسبت وحدت ترکیبی حاصل کنند آن عقیده صحیح است و اگر چنین اتحادی حاصل نکنند کاذب است. و این همان تعریف صدق و کذب است که دنبال آن می‌گشتهایم. تصدیق یا اعتقاد یک وحدت مرکبی است

که ذهن یکی از مقدمات آن محسوب می‌شود و اگر سایر مقدمات به ترتیبی که در بیان اعتقاد می‌آید تشکیل وحدت ترکیبیه‌ای بدهند آن عقیده صحیح و الا خطأ و کاذب است.

از مقدمات مذکور در بالا معلوم می‌شود که صدق و کذب از خواص اعتقادات است ولی معنی‌ها از یک حیث و به یک معنی خاصیتی خارجی و غیر ذهنی است زیرا شرط صدق و حقیقت عقیده غیر از خود عقیده است و چیزی که در تحقق آن مدخلیت دارد ذهن نیست بلکه متعلقات عقیده و ذهن است. ذهنی که اعتقاد حاصل می‌کند وقتی عقیده‌اش صحیح است که به ازاء آن عقیده یک وحدت ترکیبیه خارج از خود ذهن و فقط شامل متعلقات آن باشد وجود این مطابقت و حدویت ضامن صدق و صحت است و فقد آن مستلزم کذب و خطاست. از اینجاست که دو حقیقت در آن واحد مسلم می‌گردد (الف) یکی اینکه وجود اعتقادات مبتنی و قائم بر ذهن است و (ب) دیگر اینکه صدق و صحت آنها متوقف بر ذهن نیست. اکنون نظریه خود را می‌توانیم به شرح ذیل تجدید نماییم. اگر عقیده‌ای را مانند «خسرو معتقد است که شیرین فرهاد را دوست دارد» ملاحظه کنیم شیرین و فرهاد اجزاء عینی و عشق نسبت عینی آن خواهد بود. اگر وحدت ترکیبیه مانند «عشق شیرین به فرهاد» فی الواقع وجود داشته باشد مشتمل بر همان اجزاء عینیه که به وسیله همان نسبت عینیه به یکدیگر مرتبط شده باشند و همان ترتیبی را که در خود آن اعتقاد دارند حفظ نمایند در این صورت آن وحدت

ترکیبیه را امر واقع مقابل و مطابق با عقیده مزبور می‌خوانیم. پس هر عقیده‌ای صدق و صحت دارد هرگاه در مقابل آن واقعیتی مطابق خود آن باشد و اگر چنین مطابقتی با واقع نباشد کذب و باطل است.

از اینجا می‌فهمیم که ذهن ایجاد حقیقت و بطلان و صدق و کذب نمی‌کند ذهن موجود عقیده است ولی همینکه عقیده‌ای ایجاد شد ذهن در صادق یا کاذب ساختن آن مدخلیتی ندارد مگر در مورد خاص امور آینده که تحقق آنها در قدرت و اختیار شخص صاحب اعتقاد است، مثل سوار شدن به قطار راه‌آهن مثلاً آنچه عقیده‌ای را صادق می‌سازد یعنی متطابق صدق عقیده واقعیتی است و این واقعیت (جز در موارد استثنائی) بهیچ روی شامل ذهن خود شخص صاحب عقیده نیست.

اکنون که معنی صدق و کذب یا حقیقت و بطلان را معین کردیم باید در مرحله ثانوی بیینیم چه طرقی برای تشخیص صدق و کذب عقاید موجود است و این مطلب را در فصل آینده مورد بررسی قرار می‌دهیم.

علم و خطا و ظن و احتمال

۱۳

مسئله معنی صدق و کذب که در فصل گذشته بررسی شدیم از مسئله تشخیص و تعیین اینکه چه چیزی صادق است و حقیقت دارد و چه چیزی کاذب است و برخطاکمتر اهمیت دارد و در این فصل به این موضوع خواهیم پرداخت. تردیدی نیست که پاره‌ای از معتقدات ما خطا و کاذب است و این حقیقت سائق بر این است که تحقیق نمائیم که چه یقین و قطعیتی داریم براینکه فلان عقیده خطا نیست. به عبارت دیگر آیا هرگز علم به امری پیدا می‌کنیم یا فقط گاهی به تصادف و اتفاق عقیده ما قرین صحت و حقیقت می‌گردد. قبل از بحث در این موضوع باید بیینیم مراد از «علم پیدا کردن» چیست، اما پاسخ ندادن به این سؤال به آن سهولتی که ابتدا یتنظر می‌رسد نیست در نظر اول شاید تصور رودکه در تعریف علم می‌توان گفت که «عقیده صحیح» است یعنی وقتی که آنچه را بدان معتقدیم صحیح باشد می‌توانیم بگوئیم که به آنچه

عقیده داریم علم یافته‌ایم. اما این تعبیر با استعمال متعارف این کلمه مطابقت ندارد و با مثال کوچکی موضوع را می‌توان روشن یافت. اگر کسی تصور کند که حرف اول اسم آخرین صدراعظم ایران (الف) است عقیده‌اش صحیح است زیرا آخرین صدراعظم امین‌السلطان بود، اما اگر معتقد است که آخرین صدراعظم امین‌الدوله است باز هم عقیده او این است که حرف اول اسم وی (الف) است، لیکن این عقیده هر چند صحیح است اما علم محسوب نمی‌شود. یا اگر فلان روزنامه نتیجه نبرده را قبل از وصول خبر واقعی آن به‌حدس درست پیش‌بینی کند و منتشر سازد ممکن است بعضی از خوانندگان کم تجربه‌تر آن را باور کنند و بدان معتقد شوند. اما با وجود صحت اعتقاد آنها نمی‌توان گفت که علم به موضوع دارند. پس پیداست که عقیده صحیح اگر مستفاد و مستنتاج از عقیده کاذب و باطل باشد علم نخواهد بود.

به همین منوال عقیده صحیح را نمی‌توان علم دانست هرگاه با وجود صدق و حقیقت مقدمات آن نحوه استخراج و استنتاج از مقدمات مزبور غیر صحیح و مغالطه‌آمیز باشد. اگر من بدانم که همه یونانیها انسانند و نیز بدانم که سocrates انسان بود و چنین نتیجه بگیرم که سocrates یونانی بود نمی‌توان گفت که من نسبت به یونانی بودن وی علم دارم زیرا با اینکه صفری و کبرای این قیاس و نتیجه آن صحیح است اما نتیجه حاصل از مقدمات نیست. اما آیا باید گفت که چیزی علم نیست مگر اینکه به استنتاج صحیح از مقدمات صادق حاصل شده باشد؟ البته

چنین ادعائی نمی‌توان کرد زیرا این تعریف جامع و مانع نیست. مانع نیست از این جهت که صادق بودن مقدمات کفاایت نمی‌کند باید معلوم‌هم باشند. شخصی که امین‌الدوله را آخرین صدراعظم می‌داند ممکن است از این مقدمه صادق که حرف اول اسم آخرین صدراعظم الف بود استنتاج صحیح نماید، اما نمی‌شود گفت که او به نتایج حاصله از این استدلالات علم دارد. پس باید تعریف خود را به این صورت اصلاح کنیم و بگوئیم علم عبارت از آن نتیجه‌ای است که به طریق صحیح از مقدمات «علوم» حاصل شود، اما این تعریف متضمن دور است زیرا «مقدمات علوم» را مصادر تأثیری فرض می‌کند. غایت امر این است که یک نوع علم یعنی علم مکتب را به وسیلهٔ نوعی دیگر از علم یعنی علم بدیهی و شهودی تعریف می‌نماید. می‌توان گفت که «علم مکتب» آن است که صحیحاً از مقدمات بدیهی و شهودی اخذ شده باشد. این تعریف از لحاظ صوری عیبی ندارد ولی تعریف علم شهودی را بدست نمی‌دهد.

حالا موضوع علم شهودی را کنار می‌گذاریم و می‌پردازیم به تعریفی که از علم مستفاد و مکتب بعمل آوردهیم. ایراد عده‌ای که برآن وارد است این است که جامع نیست. دائمًا می‌بینیم که مردم به عقیده صحیحی معتقدند و این عقیده به واسطه یک علم شهودی در آنها ایجاد شده و از آن قابل اخذ و استنتاج است ولی در واقع به طریق منطقی از آن مستفاد نگردیده است.

بطور مثال عقایدی را که حاصل از خواندن اخبار و روایات است در نظر بگیرید. اگر روزنامه‌ها خوب فوت

پادشاه فلان‌کشور را منتشر نمایند حق داریم که آن را باور کنیم زیرا معمولاً چنین خبری را به دروغ نش نمی‌کنند و اعتقاد ما به صحت خبر روزنامه‌ها کاملاً موجه است. در این مورد آن علم شهودی که متشا عقیده ماست علم به وجود داده‌های حسی حاصل از نگریستن به حروف چاپی است که خبر به وسیلهٔ آنها بیان شده است. اما این قسم علم جز در مورد اشخاص کم‌سواد ندرتاً در نفس آگاه ظاهر می‌گردد. کودکان ممکن است در حین خواندن از اشکال و حروف آگاهی حاصل کنند و سپس بتدريج و به مشقت به درک معانی آنها منتقل شوند. اما کسی که به خواندن عادت دارد پلافضل احصله معانی حروف و کلمات را درک می‌کند و جز به روشی و تعمال فکر متوجه نمی‌شود که علم خود را از داده‌های حسی که همان دیدن حروف باشد حاصل نموده است. پس هرچند استنتاج صحیح از رویت حروف به معانی آنها ممکن و خواننده قادر به آن است ولی در واقع صورت نمی‌گیرد زیرا عملی که بتوان آن را استنتاج منطقی خواند از جانب او انجام نمی‌گردد. معندها قول به اینکه خواننده مزبور علم به خبر روزنامه درباره فوت سلطان متوفی ندارد باطل خواهد بود. بنابراین ناچار باید تصدیق کرد که هر علمی حاصل از معلومات شهودی باشد علم مستفاد و مکتب است ولی به تداعی محض، مشروط براینکه علاقه و ارتباط منطقی صحیحی بین آنها موجود و شخص صاحب علم قادر باشد با تفکر به این علاقه وقوف حاصل نماید. حقیقت آن است که غیر از استنتاج منطقی طرق متعددی برای انتقال از یک عقیده

به عقیده دیگر هست و انتقال از حروف چاپی به معانی آنها نمونه‌ای از این طریق غیرمنطقی است که می‌توان آنها را «استنتاج نفسانی» نامید. این قبیل استنتاجات نفسانی را می‌توان به عنوان طریقه اکتساب علم مستفاد قبول نمود مشروط براینکه به موازات آن یک استنتاج منطقی قابل اكتشاف موجود باشد. اما چون کلمه «قابل اكتشاف» مبهم است تعریف ما از علم مکتب به آن دقتی که منظور ماست تغواهد بود، زیرا حد و مقدار تفکری راکه برای این اكتشاف لازم است معین نمی‌کند. اما حق این است که «علم» مفهوم دقیقی نیست و با «ظن و احتمال» چنانکه در طی این فصل خواهیم دید مترجع می‌گردد. لذا اصلاً دنبال تعریف دقیق نباید رفت زیرا چنین تعریفی موجب اشتباه و گمراحتی خواهد بود.

لیکن مشکل عده در مسئله علم درباره علم مستفاد و اکتسابی نیست بلکه ناشی از علم شهودی است زیرا در علم اکتسابی می‌توان از علم شهودی به عنوان ملاک و آزمایش استفاده نمود ولی در اعتقادات شهودی ملاکی برای تشخیص صحیح از خطأ در دست نیست. در این مسئله امکان وصول به نتایج صریح و دقیق کمتر معکن است و کل معلومات ما از حقایق تا درجه مشوب به شک است چنانکه هر فرضیه‌ای که غافل از این حقیقت باشد مسلمًا برخط است. ولی برای تخفیف اشکالاتی که در این مسئله هست طرقی موجود است.

اولاً نظریه‌ای که مادر باره حقیقت اختیار کرده‌ایم تشخیص پاره‌ای حقایق را به عنوان بدیهی باین معنی که

ضامن خطانا پذیری آنها باشد ممکن می‌سازد. زیرا گفتیم که اگر عقیده‌ای صحیح باشد به ازای آن امر واقعی موجود است که در آن متعلقات محدوده عقیده مذبور یک وحدت توکیبیه ایجاد می‌نماید و این عقیده وقتی علم به امر واقع مذبور خواهد بود که سایر شرایط مبهمی راکه به آنها در این فصل اشاره شد تحقق یخشد. اما در مورد هر امر واقعی علاوه بر علمی که مقوم آن عقیده باشد نوع دیگری از علم نیز که مقوم آن ادراک (به معنی اوسع آن) باشد خواهیم داشت. مثلاً اگر شما هنگام غروب آفتاب را بدانید در حلول آن ساعت علم دارید به اینکه آفتاب در حال غروب کردن است. این علم به امر واقع است از طریق علم به حقایق، اما برای شما ضمناً امکان دارد که به سوی مغرب بنگرید و غروب آفتاب را به رأی العین ببینید و در این صورت علم شما به همان امر واقع از طریق علم به اشیا و اعیان حاصل می‌شود.

پس نسبت به هر امر واقع مرکبی دو طریقه برای حصول علم به آن به فرض و نظر موجود است - (۱) به وسیله تصدیق ذهنی که در آن به نسبت میان اجزاء متعدد امر مذبور چنانکه در واقع هست حکم می‌شود. (۲) به وسیله شناخت یا معرفت مستقیم به امر مذبور بنفسه که بطور کلی ادراک نامیده می‌شود ولی منحصر به متعلقات ادراک نیست. بتأمل آشکار می‌شود که طریقه دوم علم به مرکبات واقعیه یعنی معرفت مستقیم فقط وقتی ممکن است که چنین امری فی الواقع موجود باشد در حالی که طریقة دوم مثل سایر تصدیقات در معرض

خطا قرار می‌گیرد. طریقه دوم واقعیت منکبه را بالتمامه به ذهن عرضه می‌دارد و لذا فقط در صورتی ممکن است که اجزاء آن فی الواقع دارای آن نسبتی باشند که آنها را با یکدیگر متحده می‌سازد تا ترکیب مزبور را بوجود آورند. برخلاف طریقه دوم که اجزاء و نسبت را به تفکیک و جدا از یکدیگر عرضه می‌دارد و فقط مستدعي واقعیت اجزاء و نسبت است. نسبت حاصله ممکن است اجزاء مزبور را به آن نحو به یکدیگر مرتبط نسازد و با این حال تصدیق تحقق یابد.

اگر بغاطر داشته باشید در آخر فصل یازدهم اظهار کردیم که ممکن است دو قسم بداهت باشد که یک قسم آن ضامن مطلق حقیقت است و قسم دیگر فقط ضمانت جزئی و نسبی دارد. اکنون این دو قسم را از هم تعبیر می‌دهیم.

هر حقیقتی وقتی بدیهی مطلق به معنای اول است که به واقعیت مقابل و مطابق آن حقیقت معرفت مستقیم حاصل باشد. وقتی خسر و معتقد است که شیرین فرهاد را دوست دارد واقعیت مقابل و به ازای این عقیده همانا «عشق شیرین به فرهاد» است. اما این واقعیتی است که جز خود شیرین ممکن نیست کسی به آن معرفت مستقیم داشته باشد و لذا از لحاظ بداهت به معنایی که فعلاً مراد ماست حقیقت عشق شیرین به فرهاد (بهفرض حقیقت) فقط نسبت به شیرین بدیهی خواهد بود. جمیع امور ذهنی و کلیه واقعیات مربوط به داده‌های حسی به همین نحو خصوصی و شخصی هستند، یعنی فقط یک

نفر است که اینها در نظر او به این معنی بدیهی می‌نماید زیرا تنها یک شخص می‌تواند به امور ذهنی یا داده‌های حسی مزبور معرفت حاصل نماید. لذا هیچ حقیقتی درباره عین جزئی موجودی جز در نظر شخص واحدی ممکن نیست بدیهی باشد. از طرف دیگر حقایق مربوط به کلیات اینطور شخصی و خصوصی نیست زیرا بسیاری نقوص و اذهان با امر کلی واحدی آشناشی و معرفت حاصل می‌کنند و از این‌رو نسبتی که میان کلیات قائم باشد ممکن است متعلق معرفت اشخاص مختلف متعدد قرار گیرد. در کلیه مواردی که به معرفت مستقیم به امر واقع مرکبی مشتمل بر اجزائی چند ودارای نسبتهایی معین علم داریم می‌گوئیم که حقیقت دایر بر اینکه این اجزاء با چنین نسبتی بهم مربوطند دارای بداهت از قسم اول است و در این موارد حکم و تصدیق به اینکه این اجزاء به این نحو مرتبط هستند باید ضرورتا صادق باشد و لذا این قسم بداهت ضامن مطلق حقیقت است.

اما هرچند این قسم بداهت ضامن مطلق حقیقت است لیکن در مورد حکم و تصدیق معینی ما را قادر نمی‌سازد که نسبت به صدق و حقیقت آن تصدیق یقین مطلق حاصل کنیم. فرض کنیم که نخست درخشیدن آفتاب را که واقعیت مرکبی است مشاهده می‌کنیم و سپس حکم می‌کنیم که «آفتاب می‌درخشد». در انتقال از ادراک امر مزبور به صدور این حکم لازم است که واقعیت مرکب مورد نظر را تحلیل نمائیم یعنی تصور «آفتاب» و «درخشیدن» را به عنوان

اجزاء و مقومات تصدیق از هم تفکیک کنیم اما در این عمل احتمال خطا می‌رود و لذا حتی در جایی که خود امر واقع وارد پداهت درجه اول و مطلق باشد تصدیقی که بر حسب اعتقاد ما مطابق با آن واقعیت است مطلقاً مصون از خطا نیست زیرا ممکن است، در حقیقت مطابق با واقع نباشد، اما اگر چنین مطابقتی حاصل باشد (به معنایی که در فصل گذشته بیان شد) آنگاه ضرورتاً بایستی حقیقت داشته باشد.

بداهت از قسم دوم آن است که تعلق به تصدیقات بدوي دارد و مأخذ از ادراک مستقیم واقعیتی که تمامیت ترکیبی داشته باشد نیست. مثلاً یک برهان ریاضی را ملاحظه کنید در اینجا کافی نیست که اصول متعارفی که مبدأ و مقدمه برهان محسوب می‌شود بدیهی باشد بلکه همچنین لازم است که در هر مرحله‌ای از استدلال ربط و علاقه میان مقدمات و نتیجه نیز بدیهی باشد. در استدلالات مشکل این ربط و علاقه غالباً وارد درجه نازلی از بداهت است و از این‌رو در جایی که استدلال مشکل باشد و قوع خطا در آن غیر محتمل نیست.

از آنچه گفته شد آشکار می‌گردد که چه در مورد علم شهودی و چه در مورد علم اکتسابی اگر چنین فرض کنیم که اعتبار علم شهودی بر حسب درجه بداهت آن است باید در اعتبار علم مراتبی قائل شویم از وجود داده‌های حسی بارز و حقایق بسیطه و ریاضیات گرفته تا بررسد به تصدیقاتی که احتمال صحت آنها را از تصدیقات ضد و مقابلشان بزمت می‌توان تشخیص داد. آنچه که بدان

اعتقاد راسخ داریم اگر حقیقت باشد علم نامیده می‌شود مشرط براینکه یا شهودی باشد و یا اینکه از علم شهودی (به طریق منطقی یا نفسانی) لازم آید. آنچه بدان اعتقاد راسخ داریم اگر حقیقت نباشد خطأ خوانده می‌شود. آنچه را که مورد اعتقاد راسخ است اگر نه علم باشد و نه خطأ و همچنین آنچه با تردید بدان معتقدیم بدین سبب که مأخذ و مکتب از چیزی باشد که وارد درجه بداهت نیست ممکن است اگر نه علم باشد که وارد اعلی درجه قسمت عمده آنچه معمولاً به عنوان علم شناخته می‌شود کم و بیش ظنی و احتمالی است.

در باره ظن و احتمال از مفهوم تلازم و عدم تنافی که قبل از عنوان تعریف حقیقت رد کرده بودیم می‌توان به عنوان مناطق (ملاک) حقیقت استفاده نمود. مجموعه و هیئتی از عقاید که فرد آنها ظنی و احتمالی است اگر متقابلاً متوافق و متلازم باشند درجه احتمالشان بیش از آن خواهد بود که بطور انفراد وارد هستند و به همین طریق است که بسیاری فرضیات علمی کسب احتمال می‌کنند یعنی در نظام و هیئت تالیفی معین از عقاید ظنی مندرج می‌گردند و بالنتیجه درجه احتمالشان از آنچه بالانفراد وارد بودند افزایش می‌یابد.

در مورد فرضیات کلی فلسفی نیز همین حکم صادق است. غالباً در یک مورد واحد اینگونه فرضیات به نظر مشکوک می‌رسد اما هرگاه نظم و تلازمی را که به توده نامنظم عقاید ظنی می‌بخشد در نظر آوریم یقین و قطعیت آنها تقریباً مسلم می‌گردد. این امر مخصوصاً در مورد تمیز

میان عالم رویا و عالم بیداری صدق می‌کند زیرا اگر احالم و رؤیاهای ما هرشب و متواالیا با یکدیگر مانند زندگی روزانه متوافق و متناظر بود تشخیص اینکه کدامیک حقیقت دارد و په کدام باید اعتقاد داشت مشکل می‌گردید. اما در حال فعلی ملاک و معیار تلائم عالم احالم را باطل می‌سازد و عالم بیداری را تأیید می‌نماید اما این محک و معیار هرچند درجه احتمال رادر جائی که مؤثر است قوت می‌بخشد هرگز به آن قطعیت مطلق نمی‌دهد مگر اینکه در یک مرحله از نظام متناظر مذبور قبل از قطعیت و یقین موجود بوده باشد و بنابراین صرف سازمان و انتظام عقاید ظنی و احتمالی هرگز ینفسه آن را مبدل به علم یقین و خالی از شک نخواهد ساخت.

۱۶

حدود علم و معرفت فلسفی

در آنچه تاکنون راجع به فلسفه گفته ایم به بسیاری مطالب که اغلب فیلسوفان بدان اشتغال داشته و آثارشان مشحون از آنهاست کمتر اشاره رفته است. بیشتر حکما یا لااقل بسیاری از آنها ادعای دارند که می‌توانند به برآهین فلسفی اولی اموری از قبیل اصول عقاید دینی و معمولیت ذاتی عالم خلقت و وهی و اعتباری بودن ماده و عدم حقیقت و واقعیت شر را ثابت نمایند. شک نیست که امید به یافتن دلائل و جهات اعتقاد به این امور غرض اصلی و محرك باطنی اغلب مشتغلین به فلسفه بوده است. اما به نظر من چنین امیدی عیث و بیهوده است. به نظر من حصول معرفت به احوال عالم من حيث المجموع از راه مابعد الطیعه نیست و برآهین و استدلالات آن براینکه به موجب قوانین منطقی فلان چیز باید موجود باشد و فلان چیز نمی‌تواند موجود باشد تا بقدر و بررسی را ندارد. در این فصل ما طریقه توسل به چنین استدلالاتی را به نحو

اختصار شرح خواهیم داد تا معلوم شود چه امیدی به صحت و احتیار آن می‌توان داشت.

بزرگترین علمدار نوع نظریه‌ای که مورد بحث و بررسی ماست در قرون اخیر هگل (۱۸۲۱-۱۷۷۲) بوده است. فلسفه هگل بسیار مشکل است و شارحان و مفسران درباره تعبیر واقعی آن اختلاف دارند. بنا به تعبیری که من اختیار کرده‌ام و مورد قبول بسیاری مفسران اوست (اگر اکثر آنها نباشد) و ممتاز به این مزیت است که نوع مهم و جالب توجهی از فلسفه را بدست می‌دهد، مطلب عمدۀ او این است که هرچیزی کم از کل مطلق باشد به وضوح و پداشت جزء غیر تمام است و نمی‌تواند بدوا مساوی آن یعنی بقیه عالم که متمم و مکمل آن محسوب می‌شود وجود داشته باشد. همچنانکه عالم علم تشریع ابدان طبیقی از دیدن یک استخوان واحد می‌تواند نوع حیوانی را که کل تمام آن است دریابد حکیم ما بعد طبیعی هم بنا به رأی هگل از هر جزء واحدی از واقعیت می‌تواند بگوید که کل واقعیت یا لااقل طرح اصلی و روؤوس مبانی آن چگونه باید باشد. هر جزء ظاهر و جداگانه‌ای از حقیقت و واقعیت چنان است که گوئی قلابهائی دارد که به وسیله آن با جزء ما بعد خود اتصال یافته است و همچنین جزء بعدی با جزء مجاور الی آخر تا اینکه کل عالم بدین نحو تجدید یافا گردد. این نقص و عدم تمامیت بنا به قول هگل در عالم فکر و ذهن و در عالم اعيان هر دو یکسان ظاهر می‌گردند در عالم فکر اگر تصور یا مفهوم واحدی را که انتزاعی یا ناتمام است در نظر آوریم پس از بررسی می‌بینیم که

اگر از عدم تمامیت آن غافل شویم دچار تناقضات می‌گردیم و این تناقضات مفهوم مزبور را به ضد و مقابل آن مبدل می‌سازد که برای فرار از آن باید مفهوم جدیدی که نقص و عدم تمامیت آن کمتر باشد پیدا کرد تا جامع میان مفهوم اولیه و ضد و مقابل آن باشد. لیکن این مفهوم جدید هم با اینکه نقص و عدم تمامیت آن کمتر از مفهومی است که مبدأ قرار داده‌ایم معهداً دارای تمامیت کامل نیست و باز به مفهوم ضد و مقابل خود نقل می‌کند و با آن مجتمعاً ترکیب جدیدی ایجاد می‌نماید. هگل به این نحو پیش می‌رودتا به «مفهوم مطلق» می‌رسد که به نظر او هیچ نقص و عدم تمامیت نداره و دارای ضد و مقابل نیست و محتاج بسط و ترکیب نمی‌باشد. پس مفهوم مطلق برای وصف و بیان کل واقعیت و بیسط حقیقت کافی خواهد بود در صورتی که جمیع مفاهیمی که در مرتبه نازلت‌تر از آن واقع است حقیقت و واقعیت را فقط پنحوی که در تنظر جزئی و ناتمام ما ظاهر می‌گردد وصف می‌کنند نه به نظر کسی که در آن واحد کل تمام را العاظ می‌نماید. از این رو هگل به این نتیجه می‌رسد که حقیقت یا واقعیت مطلق یک نظام متلازم واحدی است خارج از زمان و مکان و فارغ و مبرا از شرو بدی بال تمام معقول و بالکل روحانی و مجرد از ماده. هر طرح دیگری از حقیقت و واقعیت که خلاف این تصویر باشد به عقیده او به سبب دید و بینش جزئی و ناقص و غیر تمام از عالم است. اگر می‌توانستیم عالم را به صورت کل و تمام ببینیم چنانکه در ذات باری باید باشد زمان و مکان و ماده و شر و جمیع تلاشها و

تنازعات معنو و زائل می‌شد و به جای آن یک وحدت سرمدی کامل ثابت روحانی مشاهده می‌نمودیم. این تصویر ذهنی بدون شک مفهومی پس عالی است که شخص باطنًا مایل است آن را تصدیق نماید. معنیداً وقتی دلالتی را که برآن اقامه می‌شود درست برسی کنیم می‌بینیم حاوی خلط و اشتباهات زیاد و فرضیات ناموجه بسیار است. رکن اساسی و مبنای اصلی نظام فلسفی هگل این است که آنچه ناقص و ناتمام است قائم به ذات نیست و برای احراز وجود محتاج ماسوای خویش است. به موجب این فلسفه هرچیزی که با اعیان و امور خارج از خود نسبت دارد بالضروره باید در ذات و طبیعت خود حاوی ارتباطی با آن امور خارج باشد و لذا اگر آن امور خارج وجود نمی‌داشت ممکن نبود شیء مزبور چنان باشد که هست، مثلاً ذات و طبیعت انسان قائم بـرخاطرات و دیگر معلومات و محفوظات و سایر کیفیات باطنی او از قبیل مهر و کینه و غیره است لذا اگر آنچه متعلق علم و عشق و کینه او قرار می‌گیرد نبود نمی‌توانست آنچه هست باشد. او بوضوح ذاتاً جزء ناتمامی است و اگر او را به منزله مجموع کل و حقیقت فرض کنیم تناقض حاصل می‌شود.

اما اصل این مطلب بستگی به مفهوم «ذات» شیئی دارد که ظاهرأ به قول آنها «جمیع حقایق درباره شیء معینش است». البته صحیح است که حقیقتی که یک شیء را به شیئی دیگر مرتبط می‌سازد ممکن نیست ثابت و قائم باشد مگر آنکه آن شیء ثانوی هم وجود داشته باشد. اما حقیقت درباره شیء جزء ذات شیء نیست در صورتی که به موجب

اصطلاح آنها باید جزء «ذات» شیء باشد. اگر مراد از ذات شیء کلیه حقایق مربوط به آن باشد واضح است که علم به ذات متوقف بر علم به تمام نسبتها میان آن شیء با کلیه سایر اشیا عالم خواهد بود. لیکن اگر لفظ «ذات» را به این معنی استعمال کنیم باید قائل شویم به اینکه علم به شیء بدون علم «به ذات» آن یا لااقل بدون علم کامل به آن ممکن است. در این نحوه استعمال لفظ «ذات» میان علم به اعیان و اشیا و علم به حقایق درباره آنها خلط‌گردیده است. زیرا ممکن است علم به شیء به وسیله معرفت مستقیم حاصل نمود و لو تعداد قضايانی که درباره آن می‌دانیم اندک باشد و فرض اینکه اصلاً هیچ قضیه‌ای درباره آن ندانیم نیز معحال نیست. لذا معرفت شیء ضرورتاً مستلزم معرفت «ذات» آن به معنای فوق نیست و هرچند معرفت و آشنائی با شیء لازمه علم به هرگونه قضیه‌ای درباره آن است لیکن با علم «به ذات» آن به معنی فوق چنین ملازمه‌ای ندارد. از این رو (۱) اولاً معرفت مستقیم به شیء عقلاً منطقاً مستلزم علم به نسب آن با سایر امور نیست (۲) و ثانیاً علم به بعضی نسب آن متضمن علم به کلیه نسب آن و یا علم «به ذات» آن به معنای فوق نخواهد بود. مثلاً من به دندان درد خود معرفت دارم و این از اکمل انواع شناسائی و آشنائی مستقیم است با این حال تمام معلوماتی را که دندان پر شک (که فاقد چنین شناسائی است) درباره علل آن می‌داند من نمی‌دانم و لذا من علم «به ذات» دندان درد به معنای فوق ندارم. پس مجرد اینکه شیء دارای نسبی است ثابت نمی‌دارد که نسب مزبور عقلاً و منطقاً ضروری

هستند. یعنی از مجرد اینکه شیء چیزی است که هست نمی‌توان استنتاج نمود که باستی نسب مختلفی را که فی الواقع داراست ضرورتاً واجد باشد. این ضرورت از اینجا ظاهراً لازم می‌آید که ما نسبت به آن قبل معرفت داشته‌ایم.

پس چنین لازم می‌آید که اثبات اینکه عالم بر حسب عقیده هگل منحیث المجموع یک نظام واحد سازگار و متوافق الاجزائی باشد غیرممکن است و اگر این را نتوان ثابت کرد اثبات عدم اصالت زمان و مکان و شر نیز غیرممکن می‌گردد زیرا همه اینها را هگل از عدم تمامیت و نسبیت و مضائقت این امور استنتاج می‌کرد. پس نوعه تحقیق عالم همان روش جزء بجزء و قسمت بقسمت است و فهم و حصول علم به اجزائی که بعید و خارج از تجارب ما باشد مقدور ما نخواهد بود. این نتیجه هرچند به مذاق کسانی که امید و انتظارشان برای نظامهای فلسفی سابق برانگیخته شده خوش نمی‌آید و مایه یاس است لیکن با مزاج علمی و استقراری عصر حاضر کمال سازگاری را دارد و بررسی کلی علم انسانی نیز که موضوع بحث ما در فصول گذشته بود صحت آن را تأیید می‌کند.

بیشتر مساعی فلاسفه مابعد طبیعی از روی بلند پروازی و برای اثبات این بوده است که فلان خصوصیات ظاهری عالم واقع مؤدی به تناقض است ولذا اصالت و حقیقت نمی‌تواند داشته باشد در صورتی که تمایل تفکرات جدید فلسفی در جهت این است که نشان بددهد که خود این تناقضات واهی و موهم است و با استدلال اولی و قبلی

یا به اصطلاح ماتقدم از آنجه بالضروره باید باشد چیزی نمی‌توان ثابت نمود. مثال روش این مطلب موضوع زمان و مکان است که امتداد هردو بی‌نهایت است و هردو الی غیرالنهایه قابل تجزی هستند. اگر در طول خط مستقیمی به هریک از دووجهت حرکت کنیم مشکل بتوان تصور کرد که بالآخره به نقطه‌ای می‌رسیم که ورای آن هیچ چیزی حتی فضای خالی هم نیست. همچنین اگر در عالم خیال زمان را به جلو و عقب در تور دیم مشکل است بتوان تصور کرد که به لحظه‌ای برسیم که اول یا آخر زمان باشد و ورای آن حتی زمان خالی هم نباشد. پس ظاهراً زمان و مکان را باید نامتناهی دانست. همچنین اگر هردو نقطه‌ای را روی یک خط بگیریم به نظر بدیهی می‌رسد که هرقدر فاصله آنها کوتاه باشد باز هم نقاط دیگر بین آنها خواهد بود، هر مسافتی را می‌توان نصف کرد و این دو نیمه را نیز دوباره نصف نمود و هکذا الی غیرالنهایه. در مورد زمان نیز هرقدر فاصله زمانی میان دو لحظه کوتاه باشد به نظر بدیهی می‌نماید که لحظات دیگری میان آن دو باید باشد و از این رو قابلیت تجزی زمان و مکان را نهایتی تیست. اما در مقابل این امور واضح فیلسوفان بر اهیتی اقامه کرده‌اند تا ثابت نمایند که امکان سلسله‌های بینهایت منتفی است و بالنتیجه مجموع نقاط واقعه در مکان یا آنات واقعه در زمان باید نهایت داشته باشد و از این جهت بین ماهیت ظاهر و آشکار زمان و مکان و عدم امکان سلسله‌های بینهایت تعارض و تنافی حاصل گردیده است. کانت که اول به چنین تعارضی اشاره کرد و بر آن

تکیه نمود اصالت زمان و مکان را ممتنع دانست و به اعتباری بودن هردو حکم کرد و از زمان او به این طرف بسیاری فیلسوفان زمان و مکان را نمود محض شمرده و جزو خصوصیات واقعی عالم چنانکه هست ندانسته‌اند. اما اکنون برایر زحمات و تحقیقات دانشمندان ریاضی علی‌الخصوص گثورگث کانتور^۱ ثابت گردیده که حکم به امتناع سلسله‌های نامتناهی اشتباہ بوده است. در واقع اگر تعارض و تنافضی باشد میان واقعیت آنها و تعصبات و سبق ذهنی‌های میرم و مصر بعض اشخاص است. پس جهات و دلالتی که بر عدم اصالت و اعتباری بودن زمان و مکان سابقاً موجود اکنون بی‌اثر شده و یکی از منابع مهم تأسیس نظامات فلسفی از میان رفته است.

اما ریاضیون به این قناعت نکرده‌اند که امکان وجود مکان را چنانکه معمولاً تصور می‌شود ثابت نمایند بلکه از این فراتر رفته و امکان صور دیگری از مکان را نیز از لحاظ منطق صرف ثابت کرده‌اند. اکنون معلوم شده که اصول و پاره‌ای از علوم متعارف اقلیدس که بنا به عقل سليم و شعور عادی ضروری و بدیهی بنظر می‌آید و فیلسوفان قدیم هم آنها را ضروری می‌دانستند ضرورت ظاهرشان مأمور است و مستفاد از مجرد انس و آشناei ما با مکان واقعی است و نه از بعضی میانی منطقی اولی و ماقبل تجربی. ریاضیون مزبور عوالمی را در خیال مجسم کرده‌اند که در آنها اصول مزبور اعتبار ندارد و بامثل است و از منطق پرای رفع تعصبات و سبق ذهنی‌ای عقل

سلیم ظاهر استفاده کرده و نشان داده‌اند که تصور مکانهای غیر از مکانی که ما در آن واقع هستیم یا اختلافی کم و بیش ممکن است. بعضی از این مکانهای خیالی اختلافشان در جانی که مسافت قابل اندازه‌گیری باشند یا مکان اقلیدس بقدرتی کم است که به مشاهده صرف نمی‌توان معلوم کرده که مکان واقعی ماقبليدس است یا باز جمله این مکانهای خیالی و به این نحو وضع یکلی منقلب شده است. سابقاً تصور می‌شد که تجربه فقط یک قسم مکان را به عقل و منطق عرضه می‌دارد و بنایه میانی منطقی این قسم مکان محال و غیرممکن می‌نمود. اکنون بالعكس منطق چندین قسم مکان را به تجربه عرضه می‌دارد و تجربه از میان آنها اختیار می‌نماید. پس هرچند علم مابه آنچه بالفعل هست کتر از آن شده که سابقاً تصور می‌رفت علم ما به آنچه ممکن است افزایش بسیار یافته است. اکنون به جای اینکه محصور و معبوس در چهار دیواری محدودی باشیم که هر گوش و کنار آن را می‌توان اکتشاف نمود خود را در جهانی باز و آزاد می‌بینیم که همه چیز امکان دارد و در آن بسیاری امور مجهول مانده یعنی مقدار اموری که می‌توان بدان علم حاصل کرد زیاد و فراوان است.

تعولااتی که در مفهوم زمان و مکان حاصل شده تا اندازه‌ای در جهات دیگر هم تحقق یافته است. روش استدللات عقلی محض و سعی در تعبیر عالم بر حسب اصول اولی ماقبل تجربی از اعتبار افتاده و منطق به جای اینکه مانند سابق سد و مانع در مقابل امکانات باشد اکنون

عامل اخلاق و حریت قوّه تخیل شده و شقوق متعددی را که شعور و فطرت سلیمه به تنهاشی و عاری از تفکر از درک آنها عاجز است به ذهن عرضه می‌دارد و انتخاب میان آنها را به تجربه واگذار می‌کند تا در موارد ممکن از بین عواملی که منطق چنین عرضه می‌دارد یکی را اختیار نماید. بدین جهت علم ما به آنچه موجود است محدود می‌شود به آنچه می‌توانیم بتجربه بیاموزیم نه به آنچه بالفعل مورد تجربه ماست زیرا چنانکه دیدیم مقدار علم توصیفی به امور و اشیائی که مورد تجربه مستقیم ما نیست معتبر است، اما در تمام موارد علم توصیفی یک علاقه و ارتباطی میان کلیات احتیاج داریم که بتوانیم از امن معلوم معینی که ملزم است عین معینی را که لازمه آن باشد استنتاج نمائیم. مثلاً در مورد اعیان خارجی اصل دلالت داده‌های حسی بر اعیان خارجی خود یک علاقه و ارتباطی میان مفاهیم کلی است و به موجب همین اصل است که تجربه می‌تواند مارا قادر سازد به اینکه درباره اعیان خارجیه علم حاصل کنیم. همین حکم درباره علیت و اصولی که از حیث کلیت در مرتبه نازلتتری قرار دارد مانند قانون جاذبه عمومی صدق می‌کند.

صحت یا قوت احتمال اصولی از قبیل قانون جاذبه به وسیله ترکیبی از تجربه و یکی از اصول اولی و عقلی محض مثل اصل استقرار ثابت می‌گردد. پس علم شهودی که منشاً جمیع معلومات دیگر از حقایق می‌باشد بر دو قسم است قسمی علم تجربی محض است که مارا از وجود اعیان

و اشیا جزئیه و پاره‌ای خواص آنها که مورد شناسانه ماست مطلع می‌سازد و قسمی علم اولی محض است که علاقه بین کلیات را باز می‌نماید و ما را قادر می‌سازد به اینکه از حقایق جزئیه حاصل از علم تجربی استنتاج نمائیم. علم مکتب و مستفاد ما همیشه قسمتی متوقف بر علم اولی محض است ولی معمولاً مبنی بر علم تجربی هم است.

ذاتاً با معرفت علمی تفاوتی ندارد یعنی یک منشأ و منبع خاصی نیست که فلسفه از آن ممتنع و علم از آن معروف باشد و بین نتایج حاصله از فلسفه با آنچه در علم حاصل می‌گردد اختلاف اساسی نیست. خاصیت ذاتی فلسفه که فلسفه اصولی را که در علوم خاصه و در عرف عامه بکار می‌رود مورد نقد و تحلیل قرار می‌دهد و هرگونه تناقض و تناقض که بین این اصول باشد جست وجو می‌نماید و فقط هنگامی آنها را می‌پذیرد که پس از تحقیق انتقادی موجبی برای رد آنها نمانده باشد. اگر چنانکه بسیاری فیلسوفان معتقد بوده‌اند اصول عامی که پایه و اساس علوم خاصه قرار دارد خود به تنهاشی و پس از تجدید و تعری از جزئیات غیرمربوطی که مشوب بدانهاست بتواند درباره کل عالم وجود من حیث المجموع معلوماتی به ما بدهد اعتبار معرفتی که چنین حاصل شود به همان اندازه اعتبار معرفت حاصله از علوم خاصه خواهد بود. لیکن تحقیقات ما مؤدی به کشف چنین معرفتی نگردیده است و

نتیجه آن درباره دعاوی جسورانه فلسفه ما بعد طبیعی بیشتر منفی بوده است. اما درباره آنچه که معمولاً به عنوان علم مورد قبول عام است نتیجه تحقیقات نقدی ما بیشتر مثبت بوده است و کمتر موجبی برای امتناع از پذیرش و رد آن داشته‌ایم و دلیلی نیافته‌ایم که انسان را از حصول علمی که معمولاً واجد آن دانسته می‌شود عاجز بشماریم. اما وقتی فلسفه را به عنوان نقد علم و معرفت تعریف می‌کنیم باید حدی تیز برای آن قائل گردیم. اگر وضع شکاکیت تمام را اختیار نمائیم و خود را بالمره خارج از حیطه هرگونه علمی قرار دهیم طلب محال می‌کنیم. چنین شکی قابل رد و ابطال نخواهد بود زیرا رد و ابطال هر چیزی بهینه‌های باید مبدو به امر معلوم معینی باشد که مشترک بین متخاصمان است و شک مطلق ممکن نیست مبدأ هیچ استدلالی قرار گیرد. به این جهت است که نقدی که فلسفه از علم بعمل می‌آورد تباید از این نوع نقد مغرب باشد و الا هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نخواهد گردید. علیه چنین شک مطلقی هیچگونه دلیل منطقی نمی‌توان اقامه کرده اما درک اینکه این نوع شکاکیت نامعقول است کار مشکلی نیست. «شک طریقی» یا دستوری دکارت که مبدأ فلسفه جدید است با این نوع شک تفاوت دارد و در حقیقت همان نقد و تحقیق فلسفی است که ماهیت اصلی فلسفه محسوب می‌گردد. شک دستوری دکارت شک در هر چیزی بود که به نظر مشکوک می‌آمد، به این معنی که درباره هر فقره علم ظاهرآ تأمل کنیم و از خود بپرسیم که آیا می‌توانیم در

صورت تفکر درباره آن یقین نمائیم که حقیقتاً نسبت به آن علم داریم یانه، این نقد و تحقیقی است که مقوم ماهیت فلسفه می‌باشد. پاره‌ای معلومات ما مانند علم به وجود داده‌های حسی به نظر غیرقابل شک می‌آید ولو درباره آن با نهایت دقت و سکون خاطر تأمل نمائیم. در مورد چنین علمی نقد فلسفی مارا از اعتقاد به آن باز نمی‌دارد. اما عقاید دیگری هست مثل اینکه اعیان خارجی عیناً با داده‌های حسی شباهت دارد که به آنها معتقدیم. اما همینکه به تفکر درباره آنها می‌پردازیم و آنها را مورد تحقیق دقیق قرار می‌دهیم محو و زائل می‌گردد. این قبیل عقاید از جانب فلسفه رد می‌شود مگر اینکه دلالت جدیدی در تأیید آنها کشف شود. اما فلسفه هرگز به رد عقایدی که هرقدر مورد تحقیق دقیق قرار گیرد ظاهراً موجبی برای ایراد و اشکال بدان نباشد نمی‌پردازد.

خلاصه اینکه نقد و تحقیق مورد نظر فلسفه چنان نیست که بدون دلیل معقول هر چیزی را ره کند بل چنان است که هر عقیده را که علی الفاظ علم می‌نماید بر حسب دلالتی که له و علیه آن موجود است مورد تحقیق قرار می‌دهد و آنچه را که پس از انجام عمل نقد و تحقیق هنوز ظاهراً بتوان علم دانست حفظ می‌نماید. در اینکه حتی بعد از این عمل نقد و تحقیق هم احتمال خطا باقی است تردیدی نمی‌توان داشت زیرا انسان جائز الخطاست. اما فلسفه می‌تواند بحق ادعا کند که میزان احتمال خطا را تقلیل می‌دهد و در پاره‌ای موارد این کاهش بحدی است که امکان

خطا قابل اغماض است. توفیق یافتن به بیش از این حد در عالمی که از وقوع خطا در آن گزیری نیست میسر نخواهد بود و هیچیک از هواخواهان عاقل و محتاط فلسفه نیز ادعائی بالاتر از این ندارد.

۱۵

فایده فلسفه

اکنون که به پایان این بحث مختصر و ناقص درباره مسائل فلسفه رسیده‌ایم بد نیست که درختانه آن راجع به ارزش فلسفه و فایده‌ای که از تحصیل آن عاید می‌شود نیز شمه‌ای بیان داریم. بحث درباره این مسئله مخصوصاً از این نظر لازم است که بسیاری اشخاص چه به واسطه نفوذ و تأثیر علم و چه از نظر امور و مسائل عملی شک دارند که فلسفه غیر از توضیح و اضطراب بی‌فایده و تمایزات و موشکافیهای غیر لازم و احتجاج درباره اموری که علم به آنها محل است چیز دیگری باشد.

چنین رأیی ظاهراً از یک جهت به واسطه مفهوم غلطی است که از غایات کلی زندگی دارند و از جهت دیگر به سبب این است که نمی‌دانند غایت و غرض خاص و حقیقی فلسفه چیست. علوم طبیعی از طریق اختراعاتی که میسر ساخته است تعداد بیشماری از افراد انسانی را متمعن می‌سازد بدون اینکه انسان اخلاقی از علوم مزبور داشته

علم است و علمی که متنظر آن قرار می‌گیرد علمی است که به معلوم نظم و وحدت می‌بخشد علمی است که از نقد و بررسی مبانی و مقدمات و مسلمات و تصدیقات قبلی و معتقدات ما حاصل می‌گردد. اما نمی‌توان گفت که فلسفه از مساعی خویش در یافتن جواب به مسائلی که طرح کرده توفیق زیادی یافته است. اگر از یک عالم ریاضی یا متخصص معدن‌شناسی یا مورخ یا هر دانشمند دیگری بپرسید که در رشته‌ای که مورده تحقیق اوست چه حقایق مسلمی کسب گردیده است تعداد معلومات مسلم او بقدرتی است که تا مخاطب گوش شنوا دارد او از سخن باز نخواهد ایستاد. اما اگر همان سؤال را از فیلسوف بپرسید ناچار است اعتراف کند که نتایج مشتبی که نسبیت فلسفه گردیده است قابل قیاس با نتایج سایر علوم نیست. البته یکی از علل این امر آن است که بمجرد اینکه علم محضی درباره موضوع معینی ممکن می‌گردد موضوع مزبور از قلمرو فلسفه خارج شده خود رشته مستقلی از علم را تشکیل می‌دهد. مثلاً تامی مبحث احوال اجرام فلکی که اکنون به نام علم هیئت خوانده می‌شود یک وقتی جزو فلسفه محضی می‌شد و حتی عنوان اثر مشهور نیوتن^۱ «اصول ریاضی حکمت طبیعی» بود. به همین منوال بررسی احوال ذهن انسان که جزو فلسفه بود اکنون از آن جدا شده و به نام «روان‌شناسی» خوانده می‌شود. پس در حقیقت عدم قطعیت و یقین در فلسفه بیشتر ظاهری است تا حقیقی

1. Newton

باشد لذا بررسی این علوم نه تنها از نظر تأثیر در ذهن مشتغلین به آن ممدوح است بلکه از حیث تأثیر آن در زندگی مردم عامه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد، اما فلسفه دارای چنین فایده‌ای نیست و اگر به حال افرادی غیر از مشتغلین به آن مفید باشد این فایده به نحو غیر مستقیم و به واسطه تأثیر آن در زندگی کسانی که مشغول بدان هستند حاصل می‌گردد و فایده فلسفه را باید بدؤاً و اولاً در اینگونه تأثیرات جست و جو کرد.

لیکن اگر بخواهیم در مساعی خویش برای تعیین قدر و ارزش فلسفه قرین عدم توفیق نگردیم باید ابتدا ذهن خود را از تصدیقات قبلی اشخاصی که به «اهل عمل» معروفند بالکل فارغ سازیم زیرا اهل عمل به اصطلاح معموله کسانی هستند که فقط احتیاجات مادی را می‌شناسند و بدان ارج می‌نمہند یعنی نیازمندی به غذای جسمی را قبول دارند و از لزوم غذای روحی غافل هستند. اگر همه مردم مرفه‌الحال و فارغ‌البال بودند و تنگدستی و بیماری به حداقل ممکن رسیده بود بازهم برای نیل به استقرار یک جامعه ارجمند محتاج کار فراوان بودیم و حتی در وضع فعلی عالم نیز اموری که ارزش روحی دارد لااقل دارای همان درجه اهمیتی است که امور مادی حائز است. فایده فلسفه منحصر از لحاظ غایات و اغراض روحی است و فقط کسانی که نسبت به این غایات و اغراض علاقه و اعتنایارند می‌توانند قبول کنند که تعصیل حکمت ائتلاف وقت نیست.

غاییت بدؤی فلسفه‌مانند سایر مباحث تحقیقی حصول

زیرا هر مسئله که پاسخ قطعی یافته جزو علوم دقیقه قرار گرفته و آن تتمه که راه حل آن هنوز پیدا نشده، تحت عنوان فلسفه باقی مانده است. لیکن این نکته بیان چیزی از حقیقت درباره عدم قطعیت فلسفه است. پسیاری مسائل منجمله آنچه از لحاظ زندگی روحی انسان حائز کمال اهمیت می‌باشد چنان است که عقل انسان بالفعل طاقت دارد باید بالضروره لاينحل بماند مگر اینکه قدرت و طاقت عقل بشری از حدود فعلی آن تجاوز کند. مسائلی از قبیل اینکه آیا در عالم خلقت وحدت و نظم و تدبیر یا غرض و غایتی هست یا اینکه بنا به ترکب و تجمع اتفاقی و تصادفی ذرات کون فراهم آمده است؟ آیا شور و آگاهی از اجزاء دائم عالم خلقت است که نوید رشد لایتناهی خود را می‌دهد یا اینکه اتفاق و تصادف ناپایدار و گذرنده است که در یکی از سیارات صفار روی داده و ادامه حیات در این سیاره بالمال غیرممکن خواهد شد؟ آیا خیر و شر از اموری است که در عالم اهمیت مطلق ذاتی دارد یا فقط نسبت به انسان حائز معنی و اهمیت است؟ فلسفه اینگونه سؤالات را مطرح می‌سازد و فلسفه‌دان مختلف پاسخهای متناویت به آن داده و می‌دهند. لیکن آنچه مسلم است اگر این مسائل از طرق دیگر قابل حل و پاسخ دادن باشد جوابهایی که فلسفه تا به حال پیشنهاد کرده است هیچیک به برخان قابل اثبات نیست. معنیداً هر قدر امید حصول پاسخ قطعی ضعیف باشد فلسفه وظیفه دارد بحث در این مسائل را دنبال کند و اهمیت آنها را گوشزد نماید و شوق و علاقه انسان را به تفکر نظری درباره عالم زنده نگاهدارد.

چه اگر ذهن او صرفاً متوجه علم محصل قطعی باشد این شوق و علاقه از میان خواهد رفت.

راست است که بسیاری فیلسوفان قائل بوده‌اند به اینکه فلسفه قادر به اثبات حقیقت پاره‌ای از پاسخهای است که به این مسائل اساسی داده شده است. اینها تصور کرده‌اند که صحت رئوس و اهم عقاید دینی را می‌توان به برخان عقلی ثابت نمود. برای اینکه بتوان درباره اینگونه مساعی فیلسوفان درست حکمت کرد باید مجموعه علم انسانی را مورد ملاحظه قرار داد تا اتخاذ نظری در باب روش استدلال و حدود آن ممکن شود. در باب یک چنین موضوعی صدور حکم جزئی و بقی خلاف عقل است لیکن اگر تحقیقاتی که در فصول گذشته این کتاب بعمل آورده‌ایم ما را از راه صواب منحرف نکرده باشد، ناگزیر نسبت به یافتن دلائل فلسفی بر اثبات عقاید دینی باید قطع امید کرد و از این‌رو این دسته از پاسخهای را که به مسائل منبور داده شده است حقاً نمی‌توان جزو فایده و ارزش فلسفه محسوب داشت، لذا دوباره به همان نتیجه می‌رسیم که فلسفه نباید متکی به مجموعه مفروض از معلومات محصل و قطعی باشد که طالبان وی قادر به کسب آنها بشوند. پس در حقیقت ارزش فلسفه بیشتر به واسطه همان عدم قطعیت آن است. کسی که ذوق فلسفی ندارد زندگی را محبوس در حصاری از تعصبات و تصدیقات قبلی حاصل از استعمال شعور عادی و فطرت سليم و از عقاید و عادات رایج در عصر و دوره خود و میان قوم و ملت خویش و از مسلماتی که در ذهن او بدون رضایت عقل

عاملد و قاصد رشد کرده و راسخ گردیده بسی می برد. در نظر چنین شخصی عالم خلقت دستگاهی مبین و معین و متناهی و واضح است اعیان و اشیا عادی مأнос برای او ایجاد مسئله نمی کند و امور و امکانات غیر معتاد و نامأнос را از روی تحقیر و بی اعتنائی طرد و نفی می نماید. اما همینکه به تفلسف یعنی تفکر فلسفی پرداختیم می بینیم که برخلاف چنانکه در فصول اولیه این کتاب دیدیم حتی عادی ترین امور مأнос روزمره زندگی مودی به مسائلی می گردد که پاسخ آنها بسیار ناقص و ناتمام است. فلسفه با اینکه قادر نیست با یقین و قطعیت به شکوک و تردیداتی که خود مطرح ساخته است پاسخ بدهد لیکن طرق ممکنه متعدده ای را القاء می نماید که فکر ما را توسعه داده و آن را از قید و سلطه عادت جباره رهائی می بخشد. پس هر چند حس یقین و قطعیت ما را در باره حقایق امور کاهش می دهد اما بن علم ما به شقوق ممکنه ماهیات آنها می افزاید و آن جز میت قرین به کبر و نخوت را که مخصوص کسانی است که هرگز به قلمرو شک آزادگر قدم نشده اند زایل می سازد و حس اعجاب و دهشت ما را به وسیله ارائه جنبه نامأнос اشیا و امور مأнос زنده و باقی نگه می دارد.

گذشته از فایده فلسفه از لحاظ ارائه امکانات پیش بینی نشده ارزش عمده آن شاید در عظمت اموری باشد که مورد تحقیق آن قرار می گیرد و در فراغت از اغراض شخصی و خصوصی باشد که حاصل این تفکر است. زندگی فردی که فقط به سائقه غرائز عمر می گذراند محدود به

علاقه و تمایلات خصوصی اوست. افراد خانواده و دوستان و آشنایان او ممکن است داخل در این حدود باشند اما دنیای خارج از آن جز در مواردی که مؤید یا مانع این امیال غریزی باشند در آن مداخله ندارد. در قبال یک چنین زندگی پرهیجان و محدودی زندگی مرد فلسفی آرام و فارغ است عالم خصوصی علاقه غریزی عالم کوچکی است که در میان عالمی بزرگ و مقندر قرار گرفته و هر آن ممکن است این عالم صغير را منهدم سازد. تا هنگامی که ما حدود علاقه خود را چنان توسعه نداده باشیم که تمام عالم خارج را در پرگیرد مانند لشکری هستیم که در قلعه ای معاصره شده و می داند که دشمن مانع از خروج و فرار آتهاست و تسلیم نهائی محظوظ و مقدر است. در چنین زندگی سکون و آرامش نیست و نزاع دائم میان ابرام امیال غریزی و عجز اراده برقرار است. پس اگر بنا باشد زندگی ما قدرین عظمت و حریت گردد باید یتعوی از انحصار از این زندان و از این تلاش و تنازع رهائی یابیم، یکی از طرق فرار و خلاصی از این مخصوصه تفکر فلسفی است. نوعه تفکر و نظره فلسفی به معنی اوسع آن عالم را به دو اردوی مقابل تقسیم نمی کند و دوست و دشمن و موافق و مخالف و نیک و بد قائل نمی گردد بلکه عالم را به عنوان کل واحد با نظر بیطری می نگرد. اندیشه فلسفی هرگاه مشوب به شوائب نباشد سعی براین ندارد که ثابت کند عالم مساوی انسان با خود او شباهت و قرابت دارد. هرگونه اکتساب معرفتی به منزله بسط و توسعه نفس و خودی است لیکن این بسط و توسعه هنگامی حاصل

می شود که مستقیماً طلب نشود. یعنی وقتی که فقط میل به کسب علم در کار باشد به وسیله بحث و تحقیقی که قبل از خود را با خصوصیاتی که در متعلق و منظور علم می باشد منطبق سازد. بسط و توسعه نفس به این وسیله میسر نمی گردد که نفس را چنانکه هست لحاظ کنیم وسیع نمائیم ثابت داریم که شباهت عالم با نفس به درجه ای است که علم به آن بدون دخالت آنچه غریب و بیگانه بنظر می رسد میسر است. میل به اثبات این امر نوعی اظهار وجود است که مانند هرگونه اظهار وجودی مانع از رشد و توسعه نفس که منظور آن است می گردد و نفس از استعداد خود به حصول این رشد و توسعه آگاهی دارد. اظهار وجود در تفکر فلسفی نیز مانند موارد غیر از آن عالم را به منزله وسیله ای برای نیل به غایات خویش می بیند و از این رو عالم را از نفس و خودی کمتر می دارد و نفس برای عظمت خیرات و نیکیهای خود حد و مرزی قائل می شود. اما در تفکرات فلسفی برخلاف این از مساوی نفس ابتدا می کنیم و حدود نفس را به وسیله عظمت آن توسعه می دهیم و ذهن ما از راه عدم تناهی عالمی که موضوع تفکر آن است از این عدم تناهی بهره ای حاصل می کند.

از این جهت است که آن نوع فلسفه هائی که می خواهند بین عالم خلقت و نفس انسان سنتیتی پرقرار سازند به حصول عظمت روحی او کمک نمی کنند. علم نوعی اتحاد میان نفس و مساوی نفس است و مانند هر

اتحاد دیگری اگر یک عامل بر دیگری تفوق حاصل کند مختلف می گردد ولذا هر نوع کوششی برای منطبق ساختن عالم وجود با نفس انسان موجب چنین اختلالی خواهد شد. یکی از تمايلات شایع فلسفی در جهت نظریه ای است که به موجب آن انسان میزان جمیع امور است و حقیقت ساخته ذهن بشری است و زمان و مکان و عالم کلیات از کیفیات نفس است و اگر چیزی باشد که مخلوق ذهن تیست بر ما مجهول و از لعاظ ما بی حاصل و نامربوط است. این نظریه اگر تحقیقاتی که تا به حال انجام داده ایم درست باشد خطاست اما علاوه بر باطل بودن، تفکر فلسفی را از آنچه بدان ارزش می دهد عاری می سازد زیرا نظر و رؤیت را مقید به نفس می سازد. آنچه بر حسب این نظریه علم نامیده شده اتحاد میان نفس و مساوی آن نیست بلکه مقداری تعصبات و سبق ذهنها و عادات و هوی و هوسهاست که میان انسان و عالم خارج حاجب می شود. کسی که به چنین نظریه ای علاقه مند باشد مانند شخصی است که از خانه خود قدم بیرون نمی گذارد میادا که خارج از آن امر او را اطاعت نکنند.

تفکر فلسفی حقیقی برخلاف نظریه فوق از توسعه عالم مساوی نفس و از هرچه متعلقات این تفکر و بالمال خود ذهن متفسک را عظمت بخشید لذت می برد و خرسند می گردد. هرچه در این تفکر جنبه شخصی و خصوصی داشته و هرچه قائم به عادات و اغراض و آمال و اهواه بشری باشد متعلق تفکر را دستخوش اعوجاج می سازد و بالنتیجه آن اتحادی را که منظور عقل است دچار اختلال

می نماید با ایجاد سد و مانع میان ذهن و عالم خارج اینگونه امور و عوامل شخصی به متزله زندان عقل می شود. عقل آزاد و مطلق امور را چنانکه ذات باری مشاهده می کند می بیند یعنی فارغ از زمان و مکان و اکنون و اینجا بدون خوف و طمع و عاری از قید عقاید معتاد و سنت ماثور و تعصبات رایج از روی سکون و خالی از هیجان که منظور آن فقط کسب علم است علمی که از حیث فقدان جنبه شخصی و خلوص فکری در حد اعلای امکان و طاقت بشری قرار داشته باشد، به همین جهت عقل آزاد علم انتزاعی و کلی را که عوارض و حوادث تاریخی در آن راه ندارد بیشتر ارج می نهد از علمی که حاصل حواس و لذا بالضرورة متوقف بر نظرگاه شخصی و اختصاصی فرد و قائم به بدنی است که اعضای حاسه آن به همان اندازه که امور را مکشوف می نماید معوج و منحرف می سازد. ذهنی که با آزادی و بیطری طرز تفکر فلسفی مأнос شده باشد چیزی از آن آزادی و بیطری را در عالم عمل و عاطفه نیز حفظ می کند و بر آمال و مقاصد خود به عنوان جزئی از کل می نگیرد و خودداری آن از ایهام و سماحت نسبت به خواسته های خویش نتیجه آن است که آنها را چون ذره بیمقدار در مقابل بقیه عالم می بینند که اعمال هیچ فرد واحدی در آن تأثیر ندارد. این بیطری که در عالم تفکر به صورت طلب حقیقت بی شایه ظهور می کند همان خاصیت ذهنی است که در عالم عمل به عدالت تعبیر می شود و در عالم عواطف و احساسات مرادف با آن حس محبت عام است که به همه اهل جهان می رسد نه اینکه فقط شامل کسانی

گردد که آنها را مفید و ممدوح تشخیص داده باشیم. پس تفکر فلسفی نه تنها متعلق افکار ما را بسط و توسعه می دهد بلکه دائره متعلقات اعمال و احساسات را نیز وسیع تر می سازد و ما را اهل و مأکن عالم قرار می دهد نه تابع بلده محصوره ای که با بقیه جهان در حال جنگ و خلاف است. آزادی حقیقی انسان در همین است که اهل جهان بزرگ باشد و بدین وسیله از تحت رقیت خوف و رجاء و تنگ نظری حاصل از آن خلاصی یابد.

پس خلاصه بحث درباره فایده و ارزش فلسفه این است که فلسفه را باید به خیال تحصیل پاسخهای صریح و قطعی به مسائلی که مطرح می سازد مطالعه کرد زیرا صحت و سقم این پاسخها را نمی توان بقطع معلوم کرد بلکه باید آن را برای اطلاع از خود این مسائل بدرسی نمود زیرا این مسائل و مشکلات دائره مقاومت ما را درباره امور ممکنه وسیع تر می کند و تخیل عقلاتی ما را مایه می دهد و از یقین و اطمینانی جزئی که در یقچه ذهن را به روی تفکرات نقدی و نظری مسدود می سازد جلوگیری می نماید و از همه بالاتر به واسطه خوب و تأمل در عظمت عالم ذهن را نیز وسعت و عظمت می بخشد و آن را مستعد اتحاد با اوی می سازد و همین اتحاد است که خیر اعلى و غایت اقصا بشمار می رود.