

برتراند راسل

# مسائل فلسفه



ترجمه

سید مسعود حسینی

MASOUDHOSSEYNI@YAHOO.COM

## فهرست مطالب

۲	مقدمه‌ی مترجم .....
۳	برتراند راسل .....
۴	دیباچه .....
۵	فصل اول: نمود و واقعیت .....
۱۳	فصل دوم: وجود ماده .....
۲۰	فصل سوم: ماهیت ماده .....
۲۷	فصل چهارم: ایدئالیسم .....
۳۴	فصل پنجم: شناخت به مدد آشنایی و شناخت به مدد توصیف .....
۴۴	فصل ششم: در باب استقراء .....
۵۳	فصل هفتم: در باب شناخت ما از اصول کلی .....
۶۲	فصل هشتم: شناخت پیشینی چگونه ممکن است؟ .....
۶۹	فصل نهم: عالم کلیات .....
۷۶	فصل دهم: در باب شناخت ما از کلیات .....
۸۳	فصل یازدهم: در باب شناخت شهودی .....
۸۸	فصل دوازدهم: صدق و کذب .....
۹۶	فصل سیزدهم: شناخت، خطا و عقیده‌ی محتمل .....
۱۰۳	فصل چهاردهم: حدود و قیود شناخت فلسفی .....
۱۱۱	فصل پانزدهم: قدر و ارزش فلسفه .....

## مقدمه‌ی مترجم

گاه‌گاهی، اینجا و آنجا، در پاورقی به نکاتی اشاره کرده‌ام که البته ضروری نبوده‌اند، اما بعید نیست که گاهی برای فهم مطلب و گاهی برای ارائه‌ی منابع مرتبط، سودمند واقع شوند؛ وگرنه کتاب به اندازه‌ی کافی سر راست و آسان‌فهم است و اگر جایی فهم مطلب برای خواننده آسان نباشد، ایراد کار به من بازمی‌گردد، زیرا در متن انگلیسی هیچ دشواری و غموضی مشهود نبود. آنچه در قلاب آمده است افزوده‌ی مترجم است، پاورقی‌ها تماماً از مترجم است به جز دو مورد، با این حال پاورقی‌های مترجم با «م» مشخص شده‌اند. خوب است در اینجا قطعه‌ای از دیباچه‌ی کتاب عظیم ارسطو، یعنی مابعدالطبیعه را نقل کنم، زیرا بعید می‌دانم فحوای این قطعه چندان دور از حال و روز این مترجم باشد، و البته هر که فلسفه ورزد...

«زیرا از راه درشگفت شدن است که مردمان اکنون می‌آغازند و نیز از نخست آغازیدند به فلسفه ورزیدن ... ولی آنکه سرگشته می‌شود و به شگفت می‌افتد، خود را نادان می‌پندارد؛ از این رو چون به انگیزاننده‌ی گریز از نادانی، مردمان فلسفه ورزیدند، پس آشکار است که از بهر دانستن شناختن را پی گرفتند و نه از بهر گونه‌ای سود عملی.»<sup>۱</sup>

فروردین ۹۰

<sup>۱</sup> ارسطو، ماخوذ از مقدمه‌ی ترجمه‌ی سنجش خرد ناب، دکتر م.ش. ادیب سلطانی.

## برتراند راسل

برتراند آرتور ویلیام راسل، سومین فرزند خانواده‌ی راسل (۱۸ می ۱۸۷۲، ۲ فوریه ۱۹۷۰)، فیلسوف، منطقی، ریاضی‌دان، مورخ، شکاک مذهبی، مصلح اجتماعی، سوسیالیست و صلح‌طلبی انگلیسی بود. هرچند قسمت اعظم عمر خود را در انگلستان سپری کرد، در ولز متولد شده بود، همان‌جا که بدوود حیات گفت. راسل در دهه‌ی اول قرن بیستم رهبر "نهضت مبارزه با ایدئالیسم" بود، همچنین او را در کنار شاگرد خویش، ویتگنشتاین و استادش، فرگه، بنیان‌گذار فلسفه‌ی تحلیلی می‌دانند. او به همراه ای. ان. وایتهد کتاب مبادی ریاضیات را که کوششی بود برای احاله‌ی ریاضیات به منطق، به رشته‌ی تحریر درآورد. مقاله‌ی فلسفی او تحت عنوان "در باب دلالت"<sup>۱</sup> را همچون مثال و الگوی فلسفه به شمار آورده‌اند. هر دو کتاب تاثیر قابل توجهی بر منطق، نظریه‌ی مجموعه‌ها، زبان‌شناسی و فلسفه‌ی تحلیلی داشته است. راسل از فعالان برجسته‌ی اندیشه‌ی ضد جنگ و مدافع داد و ستد آزاد میان ملل و همچنین مخالف اندیشه‌ی امپریالیستی بود. وی به اتهام فعالیت‌های صلح‌طلبانه‌اش در طی جنگ جهانی دوم، که بر علیه آدولف هیتلر اقامه شده بود، به اتهام [فعالیت‌هایش] در خصوص خلع سلاح هسته‌ای، انتقاد از حکومت توتالیتر اتحاد جماهیر شوروی و درگیری ایالات متحده‌ی آمریکا در جنگ ویتنام، به زندان افکنده شد. در سال ۱۹۵۰، به سبب "بازشناسی تحریرات متنوع و پرمعنی‌اش که در آنها به دفاع از ایده‌های انسان‌گرایانه و آزادی تفکر پرداخته است" به دریافت جایزه نوبل در رشته‌ی ادبیات نائل آمد.

---

<sup>1</sup> On Denoting

## دیباچه

در طی صفحاتی که از پی می‌آید خود را به اصول مسائلی از فلسفه که گمان می‌کردم می‌توان چیزی مثبت و سازنده در باب آنها گفت، مقید کرده‌ام، زیرا انتقاد سلبی محض به نظر من محلی از اعراب نداشت. به همین دلیل، در کتاب حاضر نظریه‌ی شناخت نسبت به متافیزیک از جایگاه والاتری برخوردار است و در خصوص بسیاری از مباحثی که از سوی فلاسفه معمولاً به نحو مبسوط مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد تنها به اشاره‌ای مختصر بسنده کرده‌ام.

من از آثار منتشر نشده‌ی جی. ای. مور و جی. ام. کینز بهره‌های بسیار ارزشمندی برده‌ام: از آثار نویسنده‌ی نخست، چیزهایی در خصوص نسبت‌های داده‌های حسی به اعیان فیزیکی و از نویسنده‌ی اخیر چیزهایی در خصوص احتمال و استقراء اقتباس کرده‌ام. همچنین از انتقادات و پیشنهادات پروفیسور گیلبرت موری بهره‌ی بسیار برده‌ام.

۱۹۱۲

## فصل اول: نمود و واقعیت

آیا در عالم معرفتی هست که چنان یقینی باشد که هیچ عقل سلیمی نتواند در باب آن شکی روا دارد؟ این پرسش، که ممکن است در بادی امر پرسشی سهل و آسان در نظر آید، حقیقتاً یکی از دشوارترین پرسش‌هایی است که ممکن است پرسیده شود. آنگاه که موانع موجود بر سر راه پاسخی سر راست و مطمئن را دریابیم، به درستی در راه مطالعه‌ی فلسفه گام بر خواهیم داشت - زیرا فلسفه صرفاً کوششی است از برای پاسخ دادن به پرسش‌های غائی، البته نه به شیوه‌ای سرسری و جزم‌گرایانه، آن گونه که در زندگانی عادی و حتی در علوم عمل می‌کنیم، بلکه با دیدگاه انتقادی، و پس از کشف تمام آنچه چنین سوالاتی را پیچیده و غامض ساخته است، و پس از آنکه تمام آن ابهامات و غموضی را که زمینه‌ساز ایده‌های معمولی و عادی ماست دریافته باشیم.

در زندگی روزمره، موارد متعددی را همچون اموری یقینی فرض می‌کنیم، مواردی که طی یک موشکافی دقیق‌تر، درمی‌یابیم که مملو از تناقضات آشکار بوده‌اند و تنها با مقدار قابل توجهی تفکر و تامل است که قادر می‌شویم آنچه را که واقعاً باور داریم، فهم کنیم. طبیعی می‌نماید که در مسیر جست و جوی یقین، آغازگاه ما تجارب حاضر نزد خود ما باشد، و به یک معنا شکی نیست که شناخت را می‌باید از خلال این تجارب استنتاج کرد. اما بسیار محتمل می‌نماید که آن گزاره‌هایی که مربوط به مواردی هستند که تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی ما موجب شناخت آنها شده‌اند، عبارت از گزاره‌های نادرست باشند. فی‌الحال چنین در نظرم می‌آید که بر روی صندلی‌ای نشسته‌ام، بر روی میزی که دارای شکلی معین است برگه‌هایی کاغذی مشاهده می‌کنم که بر روی آنها چیزهایی نوشته شده یا اینکه متنی را بر روی آن چاپ کرده‌اند. اگر سرم را بچرخانم می‌توانم در فضای بیرون از پنجره ساختمان‌ها و ابرها و خورشید را رویت کنم. معتقدم که خورشید حدود نود و سه میلیون مایل از زمین فاصله دارد؛ و اینکه خورشید گوی‌ای است بسیار داغ که بزرگی‌اش چندین برابر بزرگی زمین است؛ و نیز اینکه خورشید به سبب حرکت وضعی زمین، هر صبح طلوع می‌کند، و اینکه این فرایند در آینده تا زمان بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. من باور دارم که اگر شخص عادی دیگری وارد اتاق شود، همان صندلی‌ها و میزها و کتاب‌ها و برگه‌هایی را مشاهده خواهد کرد که من مشاهده می‌کنم، و اینکه آن میزی که من مشاهده می‌کنم همان میزی است که فشار آن را بر روی بازوانم احساس می‌کنم. چنین می‌نماید که تمامی این امور آن قدر بدیهی‌اند که بیان و اظهار آنها به سختی می‌تواند حاوی ارزش و اهمیتی باشد، مگر آنگاه که در مقام پاسخ به شخصی برآمده باشیم که شک دارد که آیا ما اصولاً چیزی می‌دانیم یا نه. با این وجود تمامی این امور را می‌توان به نحو معقولی مورد شک قرار داد، و لذا تمامی آنها مستلزم آنند که پیش از آنکه بتوانیم مطمئن شویم که آنها را در قالبی بیان کرده‌ایم که در کل صحیح‌اند، به دقت مورد بحث و بررسی تفصیلی قرار دهیم.

برای اینکه بتوانیم دشواری‌ها و مشکلاتمان را ساده‌تر و واضح‌تر سازیم، اجازه بدهید توجه‌مان را بر روی میز

متمرکز کنیم. میز نزد چشم جسمی است مستطیل شکل، قهوه‌ای رنگ و صیقلی، نزد لامسه سطحی است صاف و خشک و سخت؛ زمانی که بر روی آن ضربه می‌زنیم، صدایی چوب‌مانند از آن برمی‌آید. هر شخص دیگری که میز را ببیند و احساس کند و لمس کند با این شرح و تفسیر موافق خواهد بود، به نحوی که اوضاع چنان می‌نماید که گویی هیچ مشکلی از این امر بر نمی‌خیزد؛ اما به محض اینکه بکوشیم موشکافانه‌تر و دقیق‌تر به موضوع بنگریم، مشکلات آغاز می‌شود. هرچند باور داریم که میز "واقعاً" واجد رنگی است که همیشه بوده است، اما آن قسمت‌هایی از میز که نور را منعکس می‌کنند در قیاس با قسمت‌های دیگر روشن‌تر به نظر می‌رسند، و بخش‌هایی از آن به موجب انعکاس نور سفید به نظر می‌رسد. البته من به این امر آگاهم که اگر آن قسمت از میز را که نور را منعکس می‌کند حرکت دهم، آنگاه میز حالت متفاوتی به خود خواهد گرفت، به طوری که توزیع ظاهری رنگ‌ها بر روی میز دگرگون خواهد شد. پس نتیجه این می‌شود که اگر چند شخص در یک لحظه به میز نگاه کنند، دو شخص از میان آنها یافت نخواهد شد که توزیع رنگ یکتایی را بر روی میز مشاهده کنند، زیرا این دو شخص هرگز نخواهند توانست از یک زاویه‌ی دید به میز چشم بدوزند، و لذا هر دگرگونی‌ای در زاویه‌ی دید آنها موجب برخی دگرگونی‌ها در نحوه‌ی انعکاس نور می‌شود.

این ملاحظات و تمایزات برای بسیاری از مقاصد عملی بی‌اهمیت اند، اما برای نقاش واجد نهایت اهمیت است: نقاش می‌بایست عادت به این نحوه تفکر را که می‌گوید چنین می‌نماید که چیزها واجد همان رنگی هستند که حس مشترک به ما می‌گوید "واقعاً" واجد آن رنگ هستند، فراموش کند، در عوض می‌بایست بیاموزد که چیزها را همانگونه ببیند که ظاهر می‌شوند. در اینجا ما شاهد آغاز هی یکی از تمایزاتی هستیم که موجب دشواری‌های بسیاری در ساحت اندیشه‌ی فلسفی شده است - یعنی تمایز میان "نمود (ظاهر)" و "بود (واقع)"، تمایز میان چیزها، آنگونه که به نظر می‌رسند، و آنگونه که [واقعاً] هستند. نقاش در پی دانستن آن است که چیزها چگونه به نظر می‌رسند، مرد عمل و فیلسوف می‌خواهد بداند که آنها [واقعاً] چیستند؛ اما میل فلاسفه به دانستن این امر بیش از آن مرد عمل است. و لذا بیش از دیگران به سبب مسئله‌ی شناخت راجع به مشکلات پاسخ به سوال به گرداب دشواری‌ها افکنده شده است.

به مثال میز بازگردیم. از آنچه دریافته‌ایم این امر به نحو بدیهی و روشن آشکار می‌شود که هیچ رنگی که به نحو اولاً و برتر همچون رنگ [خود] میز یا حتی هر قسمت خاصی از میز، جلوه کند در میان نیست - میز در نظر بیننده همچون چیزی واجد رنگ‌های متفاوت که از منظرهای گوناگون، متفاوت جلوه می‌کند، ظاهر می‌شود، و هیچ دلیلی مبنی بر اینکه برخی از این رنگ‌ها واقعی‌تر از برخی دیگر هستند در میان نیست. و اینکه ما می‌دانیم که رنگ بواسطه‌ی نورهای مصنوعی و از یک زاویه‌ی دید مفروض به انحای متفاوت جلوه می‌کند، و نیز اینکه برای یک فرد کوررنگ، یا برای شخصی که عینک آبی به چشم زده است، اگر در تاریکی باشد اصولاً پای هیچ

رنگی در میان نخواهد بود، هرچند میز نزد قوای لامسه و سامعه بی‌تغییر باقی خواهد ماند. رنگ‌های مورد بحث عناصر ذاتی<sup>۱</sup> میز نیستند، بلکه عبارت اند از اموری وابسته به میز و عینک و آن طریقه‌ای که نور به میز می‌تابد. زمانی که در زندگی روزمره از رنگ [به خصوص] میز سخن می‌گوییم، مرادمان صرفاً عبارت از گونه‌ای رنگ است که یک ناظر معمولی از منظر عادی و متعارف و تحت شرایط معمول نور آنگاه که به میز بنگرد آن را مشاهده خواهد کرد. اما رنگ‌های دیگری که تحت شرایط دیگری ظاهر می‌شوند به همان اندازه اهمیت دارند تا همچون چیزی واقعی لحاظ شوند؛ و لذا به منظور جلوگیری از پارتی‌بازی<sup>۲</sup> مجبور هستیم این عقیده را که میز در ذات خود واجد رنگ خاصی است، کنار بگذاریم.

همین ملاحظات را می‌توان در خصوص بافت و ساخت<sup>۳</sup> نیز به کار بست. فرد می‌تواند با چشمان مسلح شیپارها<sup>۴</sup> را مشاهده کند، اما در غیر این صورت میز در نظرش صاف و مسطح ظاهر می‌شود. اگر به وسیله‌ی میکروسکوپ میز را مشاهده کنیم، آنگاه ناهمواری‌ها و پستی‌بلندی‌ها و نیز شیپارهایی را به همراه تمام انواع تمایزاتی که چشم غیر مسلح قادر به مشاهده‌ی آنها نیست، مشاهده خواهیم کرد. کدام یک از این موارد عبارت از میز "واقعی" است؟ ما آدمیان به نحو طبیعی وسوسه می‌شویم بگوییم که آنچه بوسیله‌ی میکروسکوپ مشاهده می‌کنیم دارای واقعیت بیشتری است، ولی ممکن است این دیدگاه به نوبه‌ی خود و به مدد میکروسکوپی دقیق‌تر و قدرتمندتر دگرگون شود. پس اگر نمی‌توانیم به آنچه با چشم غیر مسلح مشاهده می‌کنیم اعتماد ورزیم، چرا باید به آنچه با میکروسکوپ می‌بینیم، اعتماد کنیم؟ بدین‌گونه آن اطمینانی که به حواسمان داشتیم و با آن [تحقیق] را آغاز کرده بودیم، از نهاد ما رخت برمی‌بندد.

وضع در مورد شکل میز چندان بهتر نمی‌شود. همه‌ی ما آدمیان عادت داریم اشکال چیزها را به منزله‌ی شکل واقعی آنها در نظر بگیریم. ما این کار را بدون تامل انجام داده و بر آن می‌شویم تا گمان بریم که حقیقتاً اشکال واقعی را مشاهده می‌کنیم. اما در واقع، چنانکه باید بکوشیم تا بیاموزیم، اگر اشکال را روی کاغذ ترسیم کنیم، آنگاه یک شیء مفروض از منظرهای مختلف اشکال مختلفی را در نظر ترسیم خواهد کرد. اگر میز مورد نظر "واقعاً" مستطیل شکل باشد، آنگاه میز تقریباً از تمامی منظرها چنان می‌نماید که گویی دو زاویه‌ی حاده و دو زاویه‌ی منفرجه دارد. اگر دو ضلع متقابل با یکدیگر موازی باشند، چنان می‌نماید که گویی در نقطه‌ای دور از ناظر به یکدیگر نزدیک می‌شوند؛ اگر آنها دارای طول مساوی باشند، چنان می‌نماید که گویی ضلع نزدیک‌تر طویل‌تر است. آنگاه که به میز می‌نگریم معمولاً هیچ یک از این ملاحظات مورد توجه قرار نمی‌گیرد، زیرا تجربه

<sup>1</sup> inherent

<sup>2</sup> Favoritism

<sup>3</sup> Texture

<sup>4</sup> Grain

به ما آموخته است که شکل "واقعی" [اشیاء] را از روی شکل ظاهر بازسازی کنیم، و شکل "واقعی" عبارت از آن شکلی است که برای ما در مقام عمل سودمند واقع می‌شود. اما شکل "واقعی" عبارت از آن شکلی نیست که ما مشاهده می‌کنیم؛ آن شکلی که ما مشاهده می‌کنیم چیزی است که از آنچه می‌بینیم استنتاج شده است. شکلی که مشاهده می‌کنیم آنگاه که در طول اتاق به حرکت درآییم پیوسته تغییر می‌کند؛ به طوری که باز به نظر می‌رسد حواس مان حقیقت را در باب ذات میز به ما نمی‌دهد، بلکه صرفاً ظاهر و نمود میز را ارائه می‌کند.

در باب حس لامسه نیز دشواری‌های مشابهی مواجه می‌شویم. البته این درست است که میز همواره به ما دریافتی از سختی را القا می‌کند، و این را ما احساس می‌کنیم که میز در برابر فشار مقاومت می‌کند. اما احساسی که کسب می‌کنیم وابسته به میزان فشاری است که به میز وارد می‌آوریم و نیز وابسته به آن عضوی از بدن است که این فشار را به میز وارد می‌آورد؛ از این رو احساس‌های گوناگونی که ناشی از فشارهای گوناگون و نیز ناشی از اعضای گوناگون بدن است را نمی‌توان آشکارکننده‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی خصوصیات قطعی میز دانست، بلکه آنها را در بیشتر موارد بایستی صرفاً نشانه‌هایی از برخی خصوصیات دانست که شاید علت تمامی این احساس‌ها باشد، اما حقیقتاً در هیچ کدام از آنها ظهور ندارد. درست همین ملاحظات حتی با وضوح و روشنایی بیشتری در مورد صداها می‌کند که با ضربه زدن به میز حاصل می‌شود، صادق درمی‌آید.

از این رو روشن می‌شود که میز واقعی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، همان میزی نیست که ما به نحو بی‌واسطه با حواس بینایی، لامسه و سامعه تجربه می‌کنیم. اگر میزی واقعی در میان باشد، اساساً نزد ما به نحو بی‌واسطه شناخته شده نیست، بلکه می‌بایست چیزی استنتاج شده از آنچه به نحو بی‌واسطه برای ما شناخته شده است باشد. لذا در اینجا دو پرسش بسیار دشوار به یکباره رخ می‌نماید: یعنی، (۱) آیا اساساً یک میز واقعی وجود دارد؟ (۲) اگر چنین است، چگونه شیئی است آن میز؟

به هنگام بررسی این پرسش‌ها خوب است که تعداد اندکی اصطلاح و واژه داشته باشیم که معانی آنها قطعی و واضح باشد. اجازه دهید نام "داده‌ی حسی"<sup>۱</sup> را بر روی چیزهایی که به نحو بی‌واسطه نزد حواس ما شناخته شده است، بنهیم: چیزهایی از قبیل رنگ‌ها، صداها، بوها، سختی‌ها، زبری‌ها و غیره. اصطلاح "احساس"<sup>۲</sup> را به عنوان واژه‌ای برای تجربه‌ی آگاهی بی‌واسطه از این امور وضع می‌کنیم. لذا هر زمان که رنگی را مشاهده می‌کنیم، درواقع احساسی از آن رنگ داریم، اما رنگ فی‌نفسه، یک داده‌ی حسی است، و نه یک احساس. رنگ آن چیزی است که ما به نحو بی‌واسطه از آن آگاهی، و خود آگاهی، احساس نام دارد. بسیار واضح است که اگر برآنیم تا چیزی درباب میز بدانیم، آن چیز می‌بایست به معنای داده‌ی حسی باشد - [یعنی چیزی نظیر] رنگ قهوه‌ای،

<sup>1</sup> Sense-data

<sup>2</sup> Sensation

شکل مستطیلی، همواری و غیره. - که [ذهن] آنها را با میز یکجا تداعی می‌کند؛ اما به سبب دلایلی که ارائه شد، نمی‌توانیم بگوییم که میز یک داده‌ی حسی است، یا حتی نمی‌توانیم بگوییم که داده‌های حسی مستقیماً عبارت از ویژگی‌ها و خصوصیات میز هستند. هم از این رو یک دشواری در خصوص نسبت میان داده‌های حسی و میز واقعی، بر می‌خیزد، البته اگر فرض کنیم میز واقعی‌ای حقیقتاً در میان است.

اگر چیزی به نام میز واقعی وجود داشته باشد ما به آن عنوان "شیء(عین) فیزیکی" خواهیم داد. لذا می‌بایست نسبت میان داده‌های حسی را با اعیان فیزیکی مد نظر قرار دهیم. مجموع اعیان فیزیکی را "ماده" می‌نامیم. لذا می‌توانیم دو پرسش مطروحه را به صورت دیگری از نو بیان کنیم: (۱) آیا چیزی همچون ماده وجود دارد؟ (۲) اگر چنین است، آنگاه ذات و ماهیت آن چیست؟

نخستین فیلسوفی که به طریق اولی دلایلی مطرح کرد مبنی بر اینکه اعیان بی‌واسطه‌ی حواس ما مستقل از خود ما وجود ندارند، اسقف بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) بود. کتاب او تحت عنوان "سه محاوره میان هایلاس و فیلونوس، بر ضد شکاکان و خداناباوران"، عهده‌دار اثبات این امر بود که اساساً چیزی نظیر ماده در هیچ‌کجای عالم وجود ندارد، و اینکه در عالم چیزی جز نفوس و تصوّرات آن نفوس، وجود ندارد. هایلاس معتقد به وجود ماده است، اما هم‌اورد مناسب و درخوری برای فیلونوسی که بیرحمانه او را به سوی تناقضات و خلاف‌آمدها می‌راند، نیست. در انتهای بحث فیلونوس به جایی می‌رسد که گویی انکار وجود ماده مطابق با عقل سلیم است. احتجاجاتی که در طی محاوره مطرح می‌شود واجد ارزش‌های متفاوتی هستند: برخی از آنها هم با اهمیت‌اند هم صادق، اما برخی دیگر مبهم و کنایه‌آمیز اند. اما بارکلی همچنان می‌کوشد تا نشان دهد که وجود ماده به گونه‌ای است که می‌توان آن را بدون آنکه درگیر تناقض‌گویی شد انکار کرد، و نیز اینکه اگر چیزی در عالم مستقل از ما وجود دارد، آنگاه می‌توان مطمئن بود که آن چیز هرگز نمی‌تواند متعلق بی‌واسطه‌ی حواس ما باشد.

آنگاه که در وجود یا عدم وجود ماده شک می‌کنیم و آن را مورد چون و چرا قرار می‌دهیم، دو پرسش دشوار که به یک‌دیگر تنیده شده‌اند سر برون می‌آورند، پرسش‌هایی که می‌بایست آنها را به نحو کامل وضوح و روشنایی بخشید. معمولاً مراد ما از "ماده" امری است متضاد با "ذهن"، چیزی که به گمان ما شاغل مکان بوده اما قادر به هیچ‌گونه تفکر و یا آگاهی نیست. مخصوصاً در این معناست که بارکلی [وجود] ماده را انکار می‌کند؛ او نمی‌گوید که داده‌های حسی‌ای که ما معمولاً آنها را به منزله‌ی علائم وجود میز قلمداد می‌کنیم، واقعاً علائم وجود چیزی مستقل از ما نیستند، آنچه او انکار می‌کند این است که این چیز، غیرذهنی باشد، یعنی اینکه نه یک امر ذهنی باشد و نه عبارت از تصوّراتی مستقر در یک ذهن. او می‌پذیرد که می‌بایست چیزی در میان باشد که حتی وقتی از اتاق خارج می‌شویم یا چشمانمان را می‌بندیم، همچنان به وجود داشتن ادامه دهد، و نیز باور دارد آنچه ما دیدن می‌کنیم، واقعاً مجوزی نیست برای اعتقاد به اینکه چیزی وجود دارد که حتی آنگاه که

آن را نمی‌بینیم، می‌ماند و ایستادگی می‌کند. اما او فکر می‌کند که این شیء اساساً نمی‌تواند به نحو ذاتی با آنچه می‌بینیم، متفاوت بوده و مستقل از فعل دیدن باشد، اگرچه می‌بایست مستقل از مشاهده‌ی ما باشد. هم از این رو او میز "واقعی" را به منزله‌ی تصویری موجود در ذهن خداوند دانست. چنین تصویری مستلزم ثبات و استقلال از ماست، بدون آنکه چیزی کاملاً ناشناخته باقی بماند - چنان که در غیر این صورت ناشناخته باقی می‌ماند - ، به این معنا که ما صرفاً قادر به استنتاج آن می‌بودیم، و هرگز نمی‌توانستیم مستقیماً و به نحو بی‌واسطه از آن آگاهی کسب کنیم.

از زمان بارکلی به بعد، فلاسفه‌ی دیگر نیز برآنند که اگرچه میز برای وجودش وابسته به این نیست که من آن را مشاهده کنم، اما وابسته به این هست که ذهنی آن را مشاهده کند [اما نه یک ذهن به خصوص] (یا به عبارت دیگر به مدد احساس دریافت شود) - البته نه بالضرورة از سوی ذهن خداوند، بلکه بیشتر کلّ مجموعه‌ی اذهان در عالم مد نظر است. فلاسفه، همچون بارکلی خصوصاً به این دلیل به این امر باور دارند که فکر می‌کنند ممکن بود هیچ چیز واقعی‌ای در میان نباشد - یا به هر ترتیب هیچ چیز را نتوان همچون امور واقعی در نظر گرفت مگر اذهان و افکار و احساسات آنها را. می‌توانیم استدلالی را که آنان به مدد آن از دیدگاه خویش حمایت می‌کنند، به این طریق بیان کنیم: "آنچه بتوان بدان فکر کرد، تصویری است [موجود] در ذهن شخصی که به آن شیء می‌اندیشد؛ لذا نمی‌توان چیزی را به اندیشه درآورد مگر تصوّرات [موجود] در ذهن را؛ بنابراین هر چیز دیگری، غیر قابل تصوّر است، و آنچه غیر قابل تصوّر باشد، نمی‌تواند موجود باشد."

به نظر من چنین استدلالی، سفسطه‌آمیز است؛ و البته آنهایی که این برهان را ساخته و پرداخته‌اند نیز، آن را در صورتی چنین خلاصه و خام‌دستانه ارائه نکرده‌اند. به هر حال این احتجاج خواه معتبر باشد یا نه، به نحو وسیعی در اشکال و صورت‌های گوناگونی مطرح شده است؛ بسیاری از فلاسفه، شاید اکثریت آنان، بر آنند که هیچ چیز واقعیت ندارد مگر اذهان و تصوّرات‌شان. این دسته از فلاسفه را "ایدئالیست" می‌نامند. اینان آنگاه که می‌کوشند ماده را شرح دهند، یا همانند بارکلی می‌گویند که ماده حقیقتاً چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از تصوّرات، یا همانند لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) می‌گویند که آنچه همچون ماده نمودار می‌شود، در واقع مجموعه‌ای است از نفوس (اذهان) بنیادی.<sup>۱</sup>

با این وجود این فلاسفه اگرچه ماده را به منزله‌ی چیزی که در برابر ذهن قرار می‌گیرد، انکار می‌کنند، اما به معنایی دیگر، ماده را می‌پذیرند. به یاد خواهیم آورد که ما دو پرسش مطرح کردیم؛ یعنی، (۱) آیا اساساً یک میز واقعی وجود دارد؟ (۲) اگر چنین است، چگونه شیئی است آن میز؟ حال گوییم که هم بارکلی و هم

<sup>۱</sup> در فلسفه‌ی لایبنیتس، ماده چیزی جز پدیدار نیست، یعنی حقیقت ندارد. از نظر او، جهان مجموعه‌ای از ذرات ریز دارای ادراک است که بدان نام موند می‌دهد. در اینجا مراد از نفوس بنیادی، همان موندانها هستند. - م.

لایب‌نیتس می‌پذیرند که واقعاً یک میز واقعی وجود دارد، اما بارکلی علاوه می‌کند که میز چیزی نیست مگر تعدادی تصوّرات معین در ذهن خداوند، و لایب‌نیتس می‌گوید که میز توده‌ای از نفوس است. لذا هر دوی آنان به سوال نخست ما پاسخ مثبت می‌دهند، اما در پاسخ به سوال دوم، تنها می‌کوشند از تصوّرات عامیانه‌ی مردم دور شوند. درواقع، به نظر می‌رسد تقریباً همه‌ی فلاسفه با این رای موافق‌اند که میزی واقعی وجود دارد: تقریباً همه‌ی آنان متفق‌القول برآنند که به هر حال بسیاری از داده‌های حسی ما - همچون رنگ، شکل، زبری و غیره - ممکن است وابسته به ما باشند، با این وجود صرف ظهور این داده‌های حسی، نشانه‌ی چیزی است که مستقل از ما وجود دارد، شاید چیزی کاملاً متفاوت با داده‌ی حسی ما، و آن چیز را می‌توان همچون علّت داده‌های حسی‌ای دانست که به هنگام وقوع رابطه‌ی مناسب میان ما و آن میز واقعی پدید می‌آیند.

واضح است که این نقطه از بحث که در آن فلاسفه با یکدیگر همداستانند - یعنی این دیدگاه که می‌گوید یک میز واقعی در عالم خارج وجود دارد، حال ماهیت‌اش هرچه می‌خواهد باشد - اهمیت حیاتی دارد، و از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد شد اگر پیش از اینکه سراغ پرسش دوم راجع به ماهیت میز واقعی برویم توجه خود را به این امر معطوف کنیم که چه دلایلی برای قبول این دیدگاه وجود دارد. بنابراین فصل بعدی کتاب حاضر تمرکز خود را بر روی بررسی دلایلی معطوف می‌کند که فرض وجود واقعی میز را پیش می‌نهند.

پیش از اینکه به مسئله‌ی بعدی پردازیم خوب است برای لحظه‌ای تامل کرده و ببینیم چیست آنچه تا اینجا پرده از راز آن برداشتیم. آشکار شد که، اگر شیئی معمولی را از میان مجموعه‌ای از اشیائی که فرض بر این است که به مدد حواس بر ما شناخته شده‌اند، در نظر گیریم، درخواهیم یافت که آنچه حواس به نحو بی‌واسطه به ما می‌دهد عبارت از حقیقت آن شیء، مستقل از ادراک ما نیست، بلکه صرفاً عبارت است از حقیقت داده‌ی حسی معینی که تا آنجا که می‌توانیم آن را مشاهده کرد، وابسته به نسبت میان ما و آن شیء است. بنابراین آنچه ما به نحو بی‌واسطه و مستقیم مشاهده و احساس می‌کنیم، صرفاً عبارت است از "نمود یا ظاهر"<sup>1</sup>، که باور داریم خود، نشانه‌ای است از چیزی واقعی فراسوی خویش. اما اگر واقعیت همان چیزی نیست که ظاهر می‌شود، آیا ما وسیله‌ای برای دانستن اینکه آیا اساساً واقعیتی در میان هست یا نه، در اختیار داریم؟ و اگر چنین وسیله‌ای در اختیار داریم، آیا باز ابزاری در اختیار داریم تا دریابیم که آن واقعیت، به چیز شباهت دارد و عبارت از چیست؟

چنین سوالاتی بسیار سردرگم‌کننده‌اند، و دانستن اینکه ممکن است بسیاری از فرضیه‌ها نیز نادرست باشند، بسیار دشوار است. بدین شکل آن میز آشنا و مانوس، که تاکنون ذره‌ای تفکر در ذهن ما برنینگیخته بود اینک به مسئله‌ای سرشار از احتمالات و امکانات غیرمنتظره تبدیل می‌شود. چیزی که در مورد میز می‌دانیم این است که میز همان چیزی که در ظاهر به نظر می‌رسد نیست. البته ما فراسوی این نتیجه‌ی معتدل و فروتنانه، واجد

<sup>1</sup> Appearance

کامل‌ترین آزادی حدس و گمان هستیم. لایب‌نیتس به ما می‌گوید که آن میز مجموعه‌ای است از نفوس: بارکلی می‌گوید میز تصویری است در ذهن خداوند؛ علوم معتدله، به نحو نه چندان غریبی، می‌گویند که میز مجموعه‌ی وسیعی است از بارهای الکتریکی که در حال حرکت شدید اند.

در میان این امکانات غیرمنتظره، مذهب شک ادعا می‌کند که شاید اساساً چیزی به نام میز وجود نداشته باشد. فلسفه اگر نتواند به بسیاری از سوالات پاسخ دهد، باری، چنانکه می‌توان در دل آرزو داشت، دست کم قدرت پرسیدن سوالاتی را که میل و اشتیاق به جهان را افزایش می‌دهند، دارد، و همچنین بیگانگی و اعجاب موجود در زیر سطح حتی معمولی‌ترین اشیاء زندگانی روزمره را عیان می‌کند.

## فصل دوم: وجود ماده

در این فصل می‌بایست از خود سوال کنیم که آیا اساساً و به هر معنای قابل تصویری، چیزی همچون ماده وجود دارد؟ آیا میزی وجود دارد که واجد ماهیت ذاتی معینی باشد، و حتی زمانی که آن را مشاهده نمی‌کنیم، همچنان به وجود داشتن ادامه دهد، یا اینکه برعکس، میز صرفاً محصول قوه‌ی متخیله‌ی ما است، چیزی نظیر میزی خیالی در یک رویای ممتد و بسیار طولانی؟ این پرسش از اهمیت بسزای برخوردار است. زیرا اگر ما از وجود مستقل اشیاء مطمئن نباشیم، هرگز نسبت به وجود مستقل ابدان مردمان دیگر نیز مطمئن نخواهیم شد، و بنابراین اطمینان ما نسبت به اذهان آنها دست کمی از اطمینان ما نسبت به ابدان آنها نخواهد داشت، زیرا در ما هیچ زمینه‌ای به جز آنچه از اعتقاد به مشاهده‌ی ابدان افراد دیگر استخراج می‌کنیم، برای باور داشتن به اذهان دیگران وجود ندارد. هم از این رو اگر نتوانیم نسبت به وجود مستقل اشیاء اطمینان حاصل کنیم، آنگاه وضعیت ما در جهان همچون گم‌کرده‌راهی است که در بیابانی بی آب و علف سرگردان است - و حال و روز آدمی چنان می‌شود که گویی کلّ جهان خارج چیزی نیست مگر یک رویا، و او تنها کسی است که در آن زندگی می‌کند و به طریق اولی وجود دارد. این وضع، وضع ناگوار و ناخوشایندی است؛ اما اگر نمی‌توان کذب این احتمال را به نحو اکید اثبات نمود، با این وجود کمترین دلیلی برای اثبات فرض صادق بودن آن هم در دست نیست. در این فصل برآنیم تا دریابیم چرا وضع بر این منوال است.

پیش از عزیمت با موضوعات مشکوک، اجازه دهید بکشیم تا نقطه‌ی عزیمتی بیش و کم ثابت بیابیم. اگرچه در خصوص وجود فیزیکی میز در حال شک به سر می‌بریم، اما در خصوص آن داده‌ی حسی‌ای که ما را بر آن می‌دارد تا فکر کنیم که میزی وجود دارد، هیچ شکی نداریم؛ آنگاه که نگاه می‌کنیم، شکی نداریم که رنگ و شکلی خاص بر ما ظاهر می‌شود، و آنگاه که [بر میز] فشار وارد می‌آوریم، احساس معینی از گونه‌ای سختی در ما پدید می‌آید. هیچ یک این موارد، که اموری روانی‌اند، محل پرسش ما نیستند. در واقع، هر چیز دیگری ممکن بود مشکوک باشد، اما دست کم به نظر می‌رسد برخی از تجارب بی‌واسطه‌ی ما مطلقاً قطعی و [غیر مشکوک] هستند.

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، بنیان‌گذار فلسفه‌ی نوین، روشی نو ابداع کرد که حتی امروزه نیز می‌توان از آن استفاده کرده و سود جست - یعنی روش شک سیستمانه. او مصمم شد تا بر آنچه به نحو واضح و متمایز مشاهده نکرده است که اموری هستند درست و صادق، اعتقاد نورزد، و آنچه را که بتواند بدان شک کند، مشکوک شمرد، تا زمانی که دلیلی برای شک نکردن بدان بیابد. به مدد کاربرد این روش به تدریج متقاعد شد که تنها موجودی که به طور قطع می‌تواند به وجودش باور داشته باشد، وجود خود اوست. او روحی شیرین را در ذهن تخیل کرد که چیزهای غیرواقعی را برای حواس او در یک منظره‌ی خیالی عجیب و غریب به نحو دائم نمایش می‌دهد؛ البته

غیرممکن است که چنین روح شریری وجود داشته باشد، اما به هر حال وجود آن محتمل است، و لذا شک در خصوص اشیائی که از سوی حواس ادراک می‌شوند، ممکن بود.

اما مشکوک بودن در خصوص وجود خودش غیر ممکن بود، زیرا اگر او وجود نمی‌داشت، هیچ روحی نیز نمی‌توانست او را بفریبد. اگر او می‌توانست شک کند، پس باید وجود داشته باشد؛ اگر او اصلاً واجد گونه‌ای تجربه باشد، پس باید وجود داشته باشد. لذا وجود خود او برای او امری مطلقاً قطعی بود. او گفت: "می‌اندیشم، پس هستم" (Cogito, Ergo Sum)؛ و بر مبنای این قطعیت بر آن شد تا عالم شناخت را از نو پی‌ریزی کند، عالمی که به سبب شک روی به تباهی نهاده بود. دکارت به مدد ابداع روش شک و نشان دادن اینکه اشیاء ذهنی، یقینی‌ترین اشیاء هستند، خدمت بزرگی به فلسفه کرد، خدمتی که او را هنوز هم برای دانشجویان فلسفه، سودمند می‌سازد.

اما ضروری است که در خصوص برهان دکارت اندکی بیشتر دقت کنیم. "می‌اندیشم، پس هستم" چیزی بیش از آنچه دقیق و یقینی است، بیان می‌دارد. ممکن است چنان به نظر آید که گویی ما کاملاً مطمئن هستیم که امروز همان شخصی هستیم که دیروز بودیم، و البته این امر تا حدودی درست است. اما دست یافتن به خود واقعی به همان سختی دست یافتن به میز واقعی است و به نظر نمی‌رسد با می‌اندیشم پس هستم، واجد آن قطعیت متقاعدکننده و مطلق که متعلق به تجارب جزئی است، شده باشیم. زمانی که به میز می‌نگرم و رنگ قهوه‌ای مشخصی را مشاهده می‌کنم، آنچه در حال و به نحو کامل معین است چندان این امر نیست که "من دارم رنگ قهوه‌ای را می‌بینم" بلکه بیشتر این امر است که "یک رنگ قهوه‌ای دارد دیده می‌شود". البته این عمل متضمن چیزی (یا کسی) است که رنگ قهوه‌ای را مشاهده کند؛ اما این امر فی‌نفسه متضمن شخصی کمابیش با وجودی مستمر که ما آن را "من" می‌نامیم نیست. تا آنجا که دامنه‌ی قطعیت بی‌واسطه گسترش می‌یابد، ممکن است آنچه [یا آنکه] رنگ قهوه‌ای را مشاهده می‌کند امری کاملاً لحظه‌ای و آنی باشد، و همان چیزی نباشد که در لحظه یا آن بعدی چیزی متفاوت را تجربه می‌کند.

از همین رو تنها افکار جزئی و احساس‌های ماست که واجد قطعیت اولیه است. و این امر در خصوص رویاها و توهمات<sup>۱</sup> و همچنین ادراکات هنجارین نیز جاری می‌شود: زمانی که خواب می‌بینیم یا [گمان می‌کنیم] که شبی را مشاهده می‌کنیم، قطعاً واجد احساساتی هستیم که فکر می‌کنیم هستیم، اما به سبب دلایل متنوع رای بر این است که هیچ شیء فیزیکی‌ای مطابق با این احساسات در میان نیست. لذا قطعیت شناخت ما از تجارب خودمان بالضرورة محدود به برخی موارد استثنائی نیست. بنابراین در اینجا، برای آن چیزی که ارزشمند است، پایه‌ای مستحکم یافته‌ایم که می‌توانیم بر روی آن شناخت را استوار سازیم.

<sup>1</sup> Hallucinations

مسئله‌ای که می‌بایست مد نظر قرار دهیم عبارت از این است که: گیریم که از [وجود] داده‌های حسی‌مان اطمینان کامل داریم، آیا دلیلی در دست داریم که آنها را نشانه‌ها و علائم وجود چیز دیگری در نظر بگیریم، چیزی که می‌توان آن را شیء فیزیکی نامید؟ زمانی که تمامی داده‌های حسی‌ای را که می‌بایست همچون امور مرتبط با میز در نظر گرفته شوند، برشمردیم، آیا تمام آنچه را که می‌توانستیم در باب میز گفت، بیان کردیم، یا اینکه هنوز چیزهایی باقی مانده است که ما به آنها اشاره‌ای نکرده‌ایم - البته نه چیزی نظیر یک داده‌ی حسی، بلکه چیزی همچون شیئی که حتی وقتی از اتاق خارج می‌شویم، باز هم به وجود داشتن ادامه می‌دهد و همچنان ایستادگی می‌کند؟ عقل سلیم بی‌درنگ پاسخ می‌دهد که آری، چیزی وجود دارد. آنچه را می‌توان خرید و فروش کرد و به آن امر و نهی کرد و روکشی بر روی آن قرار داد، و اموری از این دست، نمی‌تواند صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های حسی باشد. اگر روانداز به کلی سطح میز را بپوشاند، هیچ داده‌ی حسی از میز به ما نمی‌رسد، و بنابراین اگر میز صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های حسی بود، می‌بایست از وجود داشتن باز ایستد، و روانداز می‌بایست به وسیله‌ی یک معجزه بر روی هوا ساکن و معلق بماند، یعنی در محلی که میز قبلاً در آنجا بود. واضح است که این امری است نامعقول؛ اما آنکه مایل است فیلسوف نامیده شود و وارد جرگه‌ی فلاسفه شود، بایستی بیاموزد که از امور نامعقول نهراسد.

یک دلیل عمده برای اینکه چرا گمان می‌کنیم بایستی علاوه بر داده‌های حسی، یک شیء فیزیکی وجود داشته باشد این است که می‌خواهیم در مواجهه با افراد متفاوت در خصوص شیء واحدی سخن بگوییم. زمانی که ده نفر دور میز شام نشسته‌اند، به نظر نامعقول و مضحک می‌رسد که بگوییم آنها یک روانداز میز، یک و همان کاردها، چنگال‌ها، قاشق‌ها و لیوان‌ها را مشاهده نمی‌کنند. اما داده‌های حسی هر شخص از داده‌های حسی شخص دیگر مجزا است؛ آنچه به نحو بی‌واسطه در قوه‌ی بینایی یک شخص حضور دارد، همانی نیست که در قوه‌ی بینایی شخص دیگر حاضر است: همه‌ی افراد دور میز با اندکی تفاوت نسبت به زاویه‌ی دید دیگران به اشیاء می‌نگرند، و به همین سبب اشیاء را اندکی متفاوت از دیگری مشاهده می‌کنند. لذا اگر در آنجا اشیائی خنثی و عمومی وجود داشته باشد، اشیائی که برای تعداد زیادی از مردم تا حدودی شناخته شده‌اند، همچنین بایستی آن سوی و بر فراز داده‌های حسی شخصی و جزئی، چیزی وجود داشته باشد که برای افراد گوناگون، جلوه کند. آنگاه این سوال مطرح می‌شود که چه دلیلی برای باور به اشیاء خنثی و عمومی در اختیار داریم؟

نخستین پاسخی که به نحو طبیعی از سوی افراد ارائه می‌شود این است که هرچند افراد گوناگون ممکن است اشیاء را اندکی متفاوت نسبت به دیگران مشاهده کنند، با این وجود همه‌ی آنها آنگاه که به میز می‌نگرند اشیاء کمابیش مشابهی را مشاهده می‌کنند و تنوعاتی که در مشاهدات آنها رخ می‌دهد ناشی از قوانین چشم‌اندازها و انعکاس نور است، به طوری که دست یافتن به شیء مستمری که در زیر داده‌های حسی افراد مختلف وجود

دارد، بسیار آسان است. من میزم را از صاحب قبلی اتاق خریدم؛ من نمی‌توانستم داده‌ی حسی او را خریداری کنم، داده‌ی حسی‌ای که با رفتن صاحب قبلی اتاق به همراه او نابود شده بود، اما می‌توانستم انتظار دلگرم‌کننده‌ی کمابیش مشابه با داده‌ی حسی او را خریداری کنم و چنین کردم. لذا این واقعیتی است که افراد مختلف داده‌های حسی مشابهی دارند، و شخص واحد در محلی مفروض در زمان‌های گوناگون داده‌های حسی مشابهی دارد، که ما را وامی‌دارد که فرض کنیم که فراسوی داده‌های حسی شیئی مستمر و عمومی وجود دارد که در زیر داده‌های حسی قرار گرفته است یا اینکه علت داده‌های حسی افراد مختلف در زمان‌های مختلف است. فی‌الحال، تا آنجا که ملاحظات فوق بسته به این فرض است که مردمان دیگری علاوه بر ما در عالم وجود دارند، پرسش دیگری در باب موضوع حاضر لازم می‌آید. افراد دیگر بوسیله‌ی داده‌های حسی معین بر من نمودار می‌شوند، نظیر نوری که از آنها به من می‌رسد و صدایی که از حرکات آنها می‌شنوم، و اگر هیچ دلیلی ندارم تا باور کنم اشیاء فیزیکی‌ای در عالم وجود دارد که مستقل از من هستند، لازم می‌آید که دلیلی برای باور به این امر نیز نداشته باشم که مردمان دیگر وجود دارند، مگر در خواب و خیال من. لذا آنگاه که می‌کوشیم نشان دهیم که در عالم، اشیاء مستقل دیگری به جز داده‌های حسی ما وجود دارد، نمی‌توانیم به گواهی و شهادت افراد دیگر متوسل شویم، زیرا خود این شهادت و گواهی متضمن داده‌ی حسی است، و نمی‌تواند کاشف از تجربیات مردمان دیگر باشد بدون اینکه داده‌های حسی ما علائم چیزهایی باشند که مستقل از ما وجود دارند. لذا ما می‌بایست اگر ممکن است، در تجربیات محض و شخصی خویش خصایصی را بیابیم که نشان دهند یا مایل باشند نشان دهند که در عالم به غیر از خود ما و تجربیات شخصی ما چیزهای دیگری نیز وجود دارد.

به یک معنا می‌بایست بپذیریم که هرگز نخواهیم توانست وجود چیزهایی به غیر از خودمان و تجربیات‌مان را اثبات کنیم. از این فرضیه که جهان شامل من و افکار من و احساسات من و دریافته‌های من است و چیزهای دیگر اموری خیالی و وهمی هستند، هیچ امر غیر منطقی‌ای لازم نمی‌آید. در رویاها، عوالم بسیار پیچیده ممکن است همچون امری موجود و حاضر در نظر آیند، و تنها به هنگام بیداری است که درمی‌یابیم همه‌ی آن عوالم گونه‌ای پندار و خیال بوده‌اند؛ یعنی، درمی‌یابیم که داده‌های حسی درون خواب مطابق با اشیاء فیزیکی‌ای که به نحو طبیعی از داده‌های حسی استنتاج می‌کنیم، نیستند. (البته درست است که آنگاه که [وجود] عالم فیزیکی فرض گرفته شد، می‌توان عللی فیزیکی برای داده‌های حسی موجود در رویا یافت: فی‌المثل، صدای کوبش در، ممکن است در ما سبب دیدن رویایی در مورد جنگ دریایی شود. اما اگرچه در این مورد خاص، علتی فیزیکی برای داده‌ی حسی وجود دارد، یک شیء فیزیکی مطابق با داده‌ی حسی‌ای که از یک جنگ دریایی حاصل می‌شود، وجود ندارد.) هیچ عدم امکان منطقی‌ای در خصوص این فرض که تمامی زندگی رویایی است که ما در آن خالق تمامی اشیائی هستیم که در برابرمان قرار می‌گیرند، وجود ندارد. اما اگرچه این فرض به لحاظ منطقی

غیر ممکن نیست، با این حال، هیچ دلیلی مبنی بر درست بودن آن در دست نیست؛ در واقع این فرضیه، فرضیه‌ای کمابیش پیچیده است که به آن همچون ابزاری برای شرح و توصیف واقعیات زندگی خود ما نگریده شده است، واقعیاتی که فعل آنها بر روی ما علت احساس‌های ماست.

آن راه و روشی که در آن سادگی [شرح و بیان] از این فرض که حقیقتاً در عالم خارج اشیاء فیزیکی وجود دارد، رخ می‌نماید، به راحتی دیده شد. اگر گربه‌ای در یک لحظه در قسمت خاصی از اتاق دیده شود، و در لحظه‌ای دیگر در قسمتی دیگر، طبیعی است که فرض کنیم که گربه از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر حرکت کرده است، و از مجموعه‌ای از موقعیت‌های میانی گذر کرده است. اما اگر گربه صرفاً مجموعه‌ای از داده‌های حسی باشد، پس هرگز نمی‌توانسته است در محلی باشد که من هرگز آن را ندیده‌ام؛ از این رو فرض را بر این می‌گذاریم که گربه هنگامی که من آن را نگاه نمی‌کردم، اصلاً وجود نداشته، بلکه ناگهان در مکان جدید به هستی پرتاب شده است. اگر گربه خواه من او را ببینم یا نه وجود داشته باشد، می‌توانیم از روی تجربه‌ی شخصی‌مان دریابیم که چگونه میان دو وعده‌ی غذایی گرسنه می‌شود؛ اما اگر گربه آنگاه که من مشاهده‌اش نمی‌کنم، وجود نداشته باشد، به نظر غریب می‌رسد که اشتها و میل‌اش در طی دوره‌ای که وجود نداشته است به همان سرعتی افزایش یابد که در زمانی که وجود داشت افزایش می‌یافت. و اگر گربه صرفاً مشتمل بر داده‌های حسی است، هرگز نمی‌تواند گرسنه شود، زیرا هیچ گرسنگی‌ای نمی‌تواند داده‌ای حسی برای من باشد، مگر گرسنگی خود من. لذا رفتار داده‌های حسی‌ای که گربه را بر من بازنمایی می‌کنند، هرچند آنگاه که آن را همچون حالتی از گرسنگی در نظر می‌گیریم، امری کاملاً طبیعی به نظر می‌آید، اما آنگاه که آن را همچون حرکات محض و دگرگونی‌های تکه‌های رنگی در نظر می‌گیریم که ناتوانند از گرسنه شدن چنانکه یک مثلث ناتوان است از فوتبال بازی کردن، مطلقاً توضیح‌ناپذیر می‌شوند.

اما دشواری‌های مربوط به مورد گربه قابل مقایسه با مشکلاتی نیست که از مسئله‌ی موجودات بشری برمی‌خیزد. وقتی موجودات بشری به سخن گفتن می‌آغازند - یعنی، آنگاه که صداها‌ی معینی را با تصوّرات تداعی می‌کنیم، و به طور همزمان حرکات معین لب‌ها و حالات چهره را مشاهده می‌کنیم - فرض اینکه آنچه می‌شنویم تجلی گونه‌ای فکر نیست، بسیار مشکل است، به نحوی که اگر از آن افکار آگاه بودیم، ممکن بود همان صداها را از خود بروز دهیم. البته رویدادهای مشابهی در رویا نیز رخ می‌دهد، یعنی وضعیتی که ما در خصوص وجود افراد دیگر دچار اشتباه می‌شویم. اما رویاها بیش و کم حاصل آن چیزی هستند که ما زندگی در بیداری می‌نامیم، و کمابیش این قابلیت را دارند که پذیرای گونه‌ای شرح و تفسیر به وسیله‌ی اصول عملی باشند، البته اگر فرض کنیم که واقعاً جهان فیزیک وجود دارد. لذا هرگونه اصل سهل و آسان ما را وامی‌دارد بینشی طبیعی اختیار کنیم، یعنی اینکه واقعاً در جهان خارج اشیائی به غیر از خود ما و داده‌های حسی ما وجود دارد که واجد وجودی

هستند که وابسته به این نیستند که ما آنها را ادراک کنیم.

البته باور و اعتقاد ما به جهان خارج مستقل از وجود و ادراک ما [در ابتدا و اصالتاً بنا به گونه‌ای برهان شکل نگرفته است. بلکه به محض اینکه ذهن ما آغاز به تفکر گذاشت این اعتقاد را در درون خویش حاضر و آماده یافت: وجود این اعتقاد در نهاد ما به گونه‌ای است که می‌توان به آن عنوان اعتقاد غریزی<sup>۱</sup> داد. ما هرگز نمی‌بایست به سوی پرسش در باب این اعتقاد روانه می‌شدیم، مگر به واسطه‌ی این واقعیت که به هر ترتیب در مورد بینایی، به نظر می‌رسد که گویی خود داده‌ی حسی به نحو غریزی معتقد بوده است که شیئی مستقل است، حال آنکه استدلال نشان می‌دهد که شیء نمی‌تواند با داده‌ی حسی یکی باشد. مع‌الوصف این اکتشاف - که به هیچ وجه در موارد مربوط به چشایی و بویایی و شنوایی تناقض‌آمیز نیست، و فقط در مورد لامسه است که اندکی تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد - این اعتقاد غریزی ما را که در عالم خارج اشیائی مطابق با داده‌های حسی وجود دارد، بی‌تغییر باقی می‌گذارد. زیرا این اعتقاد منجر به هیچ گونه دشواری و مشکلی نمی‌شود، بلکه بر عکس، متمایل به ساده‌سازی و نظام‌مندسازی بینش ما از تجربیاتمان است، و لذا هیچ دلیل خوبی برای رد آن در دست نداریم. بنابراین ممکن است بپذیریم - اگرچه با مقداری شک که خود برخاسته از رویاهاست - که جهان خارج واقعاً وجود دارد، و در کل برای وجودش وابسته به این نیست که ما دائماً آن را به ادراک درآوریم.

استدلالی که ما را به سوی این نتیجه راهبر شد، بدون شک، آنقدرها هم که ما امید داشتیم، مستحکم نیست، اما در هر حال نمونه‌ای از براهین فلسفی است، و لذا آنگاه که به نحو مختصر، اعتبار و خصیصه‌ی کلی آن را مد نظر قرار بدهیم، می‌تواند ارزشمند باشد. تمامی شناختی که حاصل می‌کنیم، می‌بایست برساخته از اعتقادات غریزی ما باشد، و اگر اینها را رد کنیم، چیزی باقی نمی‌ماند. اما در میان معتقدات غریزی‌مان برخی، بر برخی دیگر چربش داشته و از استحکام بیشتری برخوردارند، اما بسیاری از آنها به سبب عادت و تداعی، با اعتقادات دیگر درگیر شده‌اند، و واقعاً غریزی نیستند، بلکه به اشتباه فرض شده‌اند که قسمتی از آن چیزی هستند که به نحو غریزی مورد باور و اعتقاد قرار می‌گیرند.

فلسفه می‌بایست سلسله مراتب معتقدات غریزی ما را بر ما عیان سازد، و باید با آن دسته از معتقداتی شروع کند که ما به نحو استوار به آنها باور و تکیه داریم، و می‌بایست هر یک از آنها را تا آنجا که امکان دارد به نحو انفرادی و جداگانه و رها از ضمایم نامربوط، بیان کند. فلسفه می‌بایست دقت کند تا این اعتقادات را تحت صورتی نشان دهد که در آن شیوه‌ی نهایی‌ای که بیان می‌شوند با یکدیگر تداخل نکرده و تحت صورت یک سیستم تالیفی هماهنگ ارائه شوند. هیچ دلیلی برای رد یک اعتقاد غریزی وجود ندارد مگر آنکه که یکی از آنها با دیگر معتقدات ناسازگار باشد؛ لذا، اگر آنها را هماهنگ سازیم، کل سیستم تالیفی حاصل، ارزش قبول و پذیرش را

<sup>1</sup> Instinctive

می‌یابد.

البته /مکان د/رد همه یا تعدادی از معتقدات ما مشتبه شده باشند، و هم از این رو لازم است به تمامی این اعتقادات دست کم با پرتویی از عنصر شک نگریسته شود. اما ما دلیلی برای رد یک اعتقاد نداریم مگر بر زمینه‌ی برخی معتقدات دیگر. از اینجاست که با سازماندهی معتقدات غریزی خویش و پیامدهای آنها، همچنین با لحاظ کردن آن اعتقادی که در میان همه‌ی اعتقادات از احتمال بالاتری برخوردارند، و اگر لازم بود، جهت اصلاح و طرد، بر مبنای پذیرش آنچه به نحو غریزی به عنوان داده‌های انحصاری ما مورد باور و اعتقاد هستند، می‌توانیم به یک سازمان تالیفی و نظام‌مند شناخت دست یابیم، شناختی که اگرچه در آن هنوز احتمال خطا باقی است، باری، احتمال‌گونگی آن به مدد رابطه‌ی متقابل اجزاء و به مدد بررسی انتقادی‌ای که بر رضایت قبلی پیشی می‌جوید، کاهش می‌یابد.

masoudhosseyni@yahoo.com

## فصل سوم: ماهیت ماده

در فصل قبل تصدیق کردیم که این تصوّر که داده‌های حسی ما - برای مثال، آن دسته از داده‌های حسی که با میز تداعی می‌شوند - حقیقتاً علائم چیزهایی مستقل از ما و ادراک‌های ما هستند، تصویری عقلانی است، اگرچه قادر نبودیم براهین مستدلی برای آن بیابیم. به عبارت دیگر، فراسوی دریافت‌هایمان از رنگ‌ها، سختی، صدا، و غیره، که ظاهر و نمود میز را برای ما می‌سازند، فرض را بر این می‌گذاریم که چیز دیگری وجود دارد، چیزی که این ظواهر، نمود آن هستند. اگر چشمانم را ببندم، رنگ دیگر وجود نخواهد داشت، اگر دستانم را با میز تماس ندهم، سختی دیگر وجود نخواهد داشت، اگر با بند انگشتانم به میز نکوبم، صدایی در میان نخواهد بود. اما بر این عقیده نیستیم که اگر از انجام این اعمال بازایستیم، میز از وجود داشتن بازمی‌ایستد. بر عکس، من باور دارم که اگر تمامی این داده‌های حسی آنگاه که چشمانم را باز می‌کنم، بازوانم را حرکت می‌دهم، و با انگشتانم به میز ضربه می‌زنم، باز ظاهر می‌شوند، به این دلیل است که میز دائماً و همواره وجود دارد. پرسشی که می‌خواهیم در طی این فصل بدان بپردازیم عبارت از این است که: ماهیت میز واقعی که به نحو مستقل از نحوه‌ی ادراک من از آن، مقاومت می‌کند و باقی می‌ماند چیست؟

علوم طبیعی به این پرسش پاسخ داده‌اند، پاسخی که البته ناکافی و نابسنده است، و تا اندازه‌ی زیادی بر فرض و پندار استوار است، اما با این وجود سزاوار احترام است. علوم طبیعی، بیش و کم و به نحو ناآگاهانه، بر این دیدگاه پای می‌فشرند که همه‌ی پدیده‌های طبیعی را می‌بایست به حرکات یا جنبش تحویل برد. منشاء نور، گرما و صدا امواج متحرک است، این امواج از اجسامی که آنها را منتشر می‌کنند به سوی شخصی که نور را مشاهده می‌کند، صداها را می‌شنود و گرما را حس می‌کند، منتقل می‌شوند. آنچه واجد یا حامل امواج متحرک می‌باشد، یا گونه‌ای اثیر است یا "ماده‌ی ناخالص"،<sup>1</sup> اما در هر دو شق، عبارت از چیزی است که فیلسوف می‌تواند بدان نام ماده بدهد. تنها ویژگی‌هایی که دانشمندان به اثیر یا ماده‌ی ناخالص‌شان نسبت می‌دهند، مکان‌مند بودن و توان حرکت بر طبق قوانین حرکت است. علم انکار نمی‌کند که اثیر یا ماده‌ی ناخالص ممکن است واجد خصوصیات دیگری نیز باشد؛ اما در این صورت، آن ویژگی‌ها و خصوصیات برای دانشمندان سودمند نخواهند بود، و به هیچ طریقی در شرح و تبیین پدیدار، به او یاری نخواهند رساند.

گاهی ادعا می‌شود که "نور صورتی از امواج متحرک است"، اما چنین ادعایی عین گمراهی است، زیرا نوری که به نحو بی‌واسطه مشاهده می‌کنیم، یعنی نوری که به مدد حواس خویش و به طریق مستقیم از آن آگاهی داریم، صورتی از امواج متحرک نیست، بلکه چیزی است بالکل متفاوت از آن - چیزی است که اگر نابینا باشیم، همه‌ی ما آن را خواهیم شناخت، اگرچه نتوانیم آن را به گونه‌ای تشریح کنیم که بتوان مفهوم آن را به شخص نابینا

<sup>1</sup> Gross matter

انتقال داد. در مقابل، امواج متحرک را به راحتی می‌توان برای شخص نابینا تشریح کرد، زیرا وی می‌تواند شناختی از مکان، به مدد حس لامسه‌ی خویش حاصل کند؛ همچنین او می‌تواند در طی یک سفر دریایی، همچنانکه ما می‌توانیم، تجربه‌ای از امواج متحرک حاصل کند. اما اینکه شخصی نابینا می‌تواند آن را دریابد و فهم کند، عبارت از آنچه از نور مراد می‌کنیم، نیست: مراد ما از نور صرفاً عبارت از آن چیزی است که شخص نابینا هرگز نمی‌تواند آن را درک و فهم کند، یعنی چیزی که ما نیز هرگز نخواهیم توانست برای او شرح دهیم.

اما این چیز، که ما غیرنابینایان از آن آگاهیم، بر طبق موقف علم، چیزی نیست که بتوان آن را در جهان خارج یافت: آن عبارت از چیزی است که معلول فعل امواج معین و مشخص بر روی چشم‌ها و اعصاب و مغز شخصی است که نور را مشاهده می‌کند. آنگاه که گفته می‌شود نور عبارت از موج است، منظور واقعی گوینده این است که نور علت فیزیکی احساس ما از نور است. اما نور فی‌نفسه، که مردم بینا آن را تجربه می‌کنند و نابینایان از آن محروم‌اند، از سوی علم همچون برسازنده‌ی بخشی از جهان، که مستقل از ما و حواس ماست، فرض نمی‌شود. ملاحظات مشابهی را نیز می‌توان در خصوص دیگر انواع احساسات به کار بست.

تنها رنگ‌ها و صداها و نظایر این‌ها نیست که از جهان علمی ماده غایب است، بلکه مکان یا فضا نیز که به مدد بینایی یا لامسه آن را احراز می‌کنیم، گرفتار همین وضع است. برای علم ضروری است که ماده‌ی آنها واقع در مکان باشد، اما مکانی که ماده واقع در آن است نمی‌تواند عبارت از همان مکانی باشد که ما مشاهده کرده و احساس می‌کنیم. اولاً، مکانی که آن را با چشم‌هایمان مشاهده می‌کنیم، همان مکانی نیست که با حس لامسه دریافته می‌شود؛ زیرا تنها با تجربه در دوران کودکی است که می‌آموزیم چگونه چیزهایی را که مشاهده می‌کنیم، لمس کنیم، و چگونه تصویری از شیئی حاصل کنیم که احساس می‌کنیم با بدن مان تماس پیدا کرده است. اما مکان در نزد علم چیزی است بینابین بینایی و لامسه همچون امری بی‌طرف و خنثی؛ هم از این رو نه می‌تواند عبارت از مکان لمسی باشد نه مکان بصری.

ثانیاً، افراد مختلف شیء واحد را، مطابق با چشم‌اندازشان، در اشکال گوناگونی مشاهده می‌کنند. فی‌المثل، اگرچه می‌بایست در مورد سکه‌ای مدور همواره همچون چیزی مدور حکم کنیم، با این حال اگر به نحو قائم و مستقیم به آن ننگریم، ممکن است بیضی شکل به نظر آید. آنگاه که حکم می‌کنیم که سکه مدور است، درواقع حکم می‌کنیم که سکه واجد شکلی واقعی می‌باشد که عبارت از شکل ظاهری آن نیست، بلکه این شکل به نحو ذاتی و جدای از نمود و ظاهرش، به آن شیء تعلق دارد. اما این شکل واقعی، که علم آن را مد نظر قرار می‌دهد، می‌بایست در مکانی واقعی مستقر باشد، نه همان مکان نمودین و ظاهری افراد مختلف. مکان واقعی، امری کلی و عمومی است، مکان ظاهری امری شخصی است و متعلق به مدرک است. شیء واحد، در قلمرو مکان‌های شخصی افراد مختلف، اشکال متفاوتی را در نظر ترسیم می‌کند؛ لذا مکان واقعی، یعنی قلمرویی که در آن شیء

واجد شکل واقعی است، بایستی متفاوت از مکان‌های شخصی باشد. بنابراین اگرچه مکان علم، با مکان‌هایی که مشاهده کرده و احساس می‌کنیم متصل است، باری، با آنها یکی نیست، و شیوه و گونه‌ی اتصال آن مستلزم پژوهش است.

موقتاً پذیرفتیم که اعیان فیزیکی نمی‌توانند کاملاً مشابه داده‌های حسی ما باشند، بلکه می‌بایست آنها را همچون علت احساساتمان فرض کنیم. این اعیان فیزیکی واقع در مکان علمی‌اند، چیزی که می‌توانیم آن را مکان "فیزیکی" نیز بنامیم. توجه به این امر از اهمیت بسزایی برخوردار است که اگر احساسات ما معلول اعیان فیزیکی باشند، آنگاه بایستی یک مکان فیزیکی که حاوی این اعیان و اندامه‌های حسی، و اعصاب و مغز ما باشد، نیز موجود باشد. آنگاه که در تماس فیزیکی با شیء قرار می‌گیریم، احساس لمس آن شیء به ما دست می‌دهد؛ یعنی آنگاه که برخی از اجزای بدنمان موقعیتی را در مکان فیزیکی اشغال می‌کنند که بسیار نزدیک به مکانی است که شیء اشغال کرده است. (اگر به نحو احتمالی و تقریبی سخن بگوییم) شیء را آنگاه می‌توانیم مشاهده کرد که در مکان فیزیکی، هیچ جسم کدر و ناشفافی میان شیء و چشم‌های ما قرار نداشته باشد. به همین شکل، تنها صدای شیئی را می‌شنویم، آن را می‌بوییم و مزه‌ی آن را می‌چشیم که به اندازه‌ی کافی به آن نزدیک باشیم، یا آنگاه که زبان شیء را لمس کند، یا آنگاه که شیء در مکان فیزیکی در موقعیت مناسبی نسبت به بدن ما قرار گرفته باشد. ما نمی‌توانیم بگوییم کدام احساسات متفاوت را می‌توانیم در شرایط متفاوت از شیئی مفروض دریافت کنیم، مگر اینکه شیء و بدنمان را به منزله‌ی اموری واقع در یک مکان فیزیکی واحد لحاظ کنیم، زیرا اساساً مواضع نسبی و اضافی موجود میان اشیاء و بدن ماست که تعیین می‌کند کدام احساسات را می‌توانیم از شیء دریافت کنیم.

پس داده‌های حسی ما واقع در مکان‌های شخصی ما هستند، خواه مکان شخصی‌ای که ملهم از باصره باشد، خواه مکان ملهم از حس لامسه، یا هر مکان مبهم و نامفهومی که دیگر حواس ممکن است به ما داده باشند. اگر چنانکه علم و حس مشترک فرض می‌کند، یک مکان فیزیکی دربرگیرنده و عمومی موجود باشد که اعیان فیزیکی واقع در آنند، آنگاه موقعیت‌های نسبی اعیان فیزیکی در مکان فیزیکی بایستی کمابیش مطابق و متناظر با موقعیت‌های نسبی داده‌های حسی در مکان‌های شخصی ما باشد. از چنین فرضی هیچ دشواری و مشکلی بر نمی‌خیزد. اگر در جاده‌ای مشاهده می‌کنیم که خانه‌ای از خانه‌ی دیگری به ما نزدیک‌تر است، دیگر حواس، از این دیدگاه که یکی از خانه‌ها از باقی آنها نزدیک‌تر است، حمایت می‌کنند؛ فی‌المثل اگر در طول جاده به راه بیفتیم، زودتر به خانه‌ی نزدیک‌تر می‌رسیم. دیگر افراد ممکن است تصدیق کنند که خانه‌ای که ظاهراً به ما نزدیک‌تر است، واقعاً نزدیک‌تر است؛ نقشه‌ی تسلیحاتی نیز همین دیدگاه را اتخاذ خواهد کرد؛ و لذا همه چیز اشاره به یک نسبت فضایی میان خانه‌ها، متناظر با نسبت میان داده‌های حسی‌ای که در زمان مشاهده‌ی خانه‌ها،

می‌بینیم، خواهد داشت. لذا می‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که یک مکان فیزیکی موجود است که در آن، اعیان فیزیکی واجد نسبت‌های فضایی مطابق با آن اعیان فیزیکی‌ای هستند که داده‌های حسی متناظر با آنها، در مکان‌های شخصی ما واجد آن هستند. همین مکان فیزیکی است که در هندسه با آن سر و کار دارند و در فیزیک و نجوم فرض می‌شود.

با فرض اینکه یک مکان فیزیکی موجود است، و اینکه این مکان با مکان‌های شخصی مطابق و متناظر است، چه چیزهایی در رابطه با آن می‌توانیم بدانیم؟ تنها آنچه را می‌توانیم بدانیم که برای حفظ این تطابق و تناظر لازم است. یعنی، نمی‌توانیم چیزی در باب اینکه این مکان فیزیکی، فی‌نفسه به چه چیز شباهت دارد، بدانیم، چیزی که می‌توانیم بدانیم عبارت از ترتیب و آرایش اعیان فیزیکی است که خود آن نتیجه‌ی نسب فضایی اعیان فیزیکی است. فی‌المثل می‌توانیم بدانیم که زمین، ماه و خورشید به هنگام کسوف یا خسوف در یک راستای مستقیم قرار می‌گیرند، اگرچه نمی‌توانیم به همان نحو که شکل یک خط مستقیم در مکان بصری را مشاهده می‌کنیم، بدانیم که یک خط مستقیم فیزیکی، فی‌نفسه چه چیزی است. لذا دانش ما از نسبت فواصل در مکان فیزیکی بیش از دانش‌مان در خصوص خود فواصل است؛ ممکن است بدانیم که مسافتی از مسافتی دیگر، بیشتر است، اما نمی‌توانیم واجد شناسایی بی‌واسطه در خصوص فواصل فیزیکی باشیم، شناسایی‌ای که در قلمرو فواصل موجود در مکان‌های شخصی، یا در مورد رنگ‌ها و صداها و دیگر داده‌های حسی، دارا می‌باشیم. اگر فردی که کور متولد شده است چیزی در باب مکان بصری بداند، آنگاه ما نیز چیزهایی در مورد مکان فیزیکی خواهیم دانست! اما آن دسته از اموری را که فردی که کور متولد شده است، در مورد مکان بصری هرگز نمی‌تواند بداند، ما در مورد مکان فیزیکی نمی‌توانیم بدانیم. ما می‌توانیم آن دسته از ویژگی‌هایی را که برای حفظ تطابق و تناظر داده‌های حسی لازم است، بدانیم، اما نمی‌توانیم از ماهیت حدودی<sup>۱</sup> که نسبت‌ها میان آنها جاری‌اند، آگاهی حاصل کنیم.

آشکار است که احساس ما از دیمومت<sup>۲</sup> و گذر زمان راهنمای غیر مطمئنی در باب زمانی است که بتوسط ساعت طی می‌شود. آنگاه که رنجی را متحمل می‌شویم، زمان آهسته می‌گذرد، اما آنگاه که اوضاع بسیار مطبوع و خوش است، به تندی می‌گذرد، و آنگاه که در خوابیم، چنان است که گویی اصلاً زمانی در میان نیست. لذا تا آنجا که زمان بوسیله‌ی دیمومت تقوم می‌یابد، ضرورت تمییز نهادن میان زمان عمومی و خصوصی لازم می‌آید، چنانکه در مورد مکان نیز همین طور بود. اما تا آنجا که زمان شامل گونه‌ای نظم و ترتیب میان پیشی و پسی است، نیازی به چنان تمییز نهادنی نیست؛ آن نظام زمانی که به نظر می‌رسد رویدادها در خلال آن به وقوع

<sup>1</sup> Terms

<sup>2</sup> Duration

می‌پیوندند، تا آنجا که می‌توانیم مشاهده کرد، همان نظام زمانی‌ای است که واقعاً دارا می‌باشند. به هر ترتیب هیچ دلیلی مبنی بر این فرض که دو گونه نظام و ترتب، با یکدیگر همسان نیستند، در میان نیست. همین امر معمولاً در خصوص مکان نیز صادق است؛ اگر گردانی از سربازان در طول جاده‌ای راهپیمایی کنند، شکل گردان از نظرگاه‌های مختلف، متفاوت به نظر خواهد رسید، اما سربازان در تمام نظرگاه‌ها طبق یک نظام و آرایش واحد پدیدار خواهند شد. از اینجاست که نظم و ترتیب را همچنین در مورد مکان فیزیکی صادق می‌دانیم، حال آنکه، شکل، صرفاً می‌بایست مطابق با مکان فیزیکی باشد آن هم تا آنجا که برای حفظ نظام و ترتیب، ضروری است.

آنگاه که ادعا می‌کنیم آن نظام زمانی‌ای که به نظر می‌رسد رویدادها در ظرف آن تحقق می‌یابند، واقعاً و حقیقتاً نظام زمانی آن رویدادهاست و صرف پدیدار نیست، همچنین ضروری می‌نماید که در مقابل یک سوءتفاهم محتمل و ممکن بایستیم. نمی‌بایست چنین فرض شود که حالات گوناگون اعیان فیزیکی مختلف، واجد همان نظام زمانی‌ای است که داده‌های حسی مقوم ادراک‌های آن اعیان. به لحاظ اعیان فیزیکی، رعد و برق همزمان روی می‌دهند؛ به این معنا که، برق با اختلال و آشوب هوا در ناحیه‌ای که اختلال و آشوب آغاز می‌شود، یعنی، جایی که برق هست، همزمان است. اما داده‌ی حسی‌ای که آن را تندر یا رعد می‌نامیم، پیش از آنکه اختلال و آشوب در هوا به جایی که ما هستیم برسد، پدید نمی‌آید. به همین نحو، هشت دقیقه زمان لازم است تا نور خورشید به سطح زمین برسد؛ لذا آنگاه که خورشید را مشاهده می‌کنیم، در واقع خورشید هشت دقیقه‌ی پیش را مشاهده کرده‌ایم. تا آنجا که داده‌های حس دلایل و شواهدی مبنی بر [وجود] خورشید فیزیکی فراهم می‌کنند، در حقیقت دلایل و شواهدی از خورشید موجود در هشت دقیقه‌ی پیش را فراهم کرده‌اند؛ اگر خورشید فیزیکی در طی آن هشت دقیقه‌ی گذشته نابود شده بود، هیچ خللی در داده‌های حسی‌ای که ما "دیدن خورشید" می‌نامیم به وجود نمی‌آمد و ما کماکان خورشید را برای دقایقی مشاهده می‌کردیم. این ملاحظات روشنگری و بازگفت تازه‌ای از ضرورت تمییز نهادن میان داده‌های حسی و اعیان فیزیکی، مهیا می‌کند.

آنچه در باب مکان یافتیم و دانستیم، به اندازه‌ی آنچه در نسبت با تطابق داده‌های حسی با همتهای عینی فیزیکی‌شان یافتیم، قابل توجه است. اگر یک شیء، آبی و شیئی دیگر سرخ به نظر آید، می‌توانیم به نحو معقولی فرض را بر این بگذاریم که میان اعیان فیزیکی مطابق با این داده‌های حسی، نیز چنین تمایزی وجود دارد؛ اگر هر دو شیء آبی به نظر رسند، می‌توانیم شباهت و همانندی‌ای متناظر با آن را فرض کنیم. اما نمی‌توانیم امیدوار باشیم که شناختی مستقیم و بی‌واسطه از آن کیفیتی حاصل کنیم که در اعیان فیزیکی موجود بوده و موجب سرخ بودن یا آبی بودن شیء می‌شود. علم به ما می‌گوید که آن کیفیت ویژه، عبارت از امواج متحرک مشخص و معین می‌باشد، و این بسیار ملموس و مانوس به نظر می‌رسد، زیرا در اینجا در باب امواج متحرکی می‌اندیشیم که در مکان مشاهده می‌کنیم. اما امواج متحرک واقعاً می‌بایست واقع در مکان فیزیکی باشند، مکانی که ما هیچ

شناختی از آن نداریم؛ هم از این رو امواج متحرک واقعی، واجد چنان انس و الفتی که ما گمان می‌بریم، نیستند. و آنچه در خصوص رنگ‌ها گفتیم، در باب دیگر داده‌های حسی نیز صدق می‌کند. لذا درمی‌یابیم که اگرچه نسب و روابط اعیان فیزیکی واجد همه‌گونه ویژگی‌ها و خصوصیات شناخت‌پذیر می‌باشند، که خود این‌ها از تطابق‌شان با نسب و روابط داده‌های حسی استنتاج شده‌اند، باری، خود اعیان فیزیکی، به لحاظ ماهیت ذاتی‌شان، ناشناختنی باقی می‌مانند، حداقل تا آنجا که آنها را به مدد حواس کشف و آشکار می‌کنیم. پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا روش دیگری وجود دارد تا به مدد آن بتوانیم ماهیت ذاتی اعیان فیزیکی را آشکار سازیم؟

طبیعی‌ترین فرضیه‌ای که در وهله‌ی نخست و به هر ترتیب در خصوص داده‌های حسی بصری، می‌توان اتخاذ کرد، اگرچه نه نهایی‌ترین و دفاع‌پذیرترین فرضیه‌ها، این خواهد بود که هرچند به سبب ملاحظات مطروحه، اعیان فیزیکی نمی‌توانند دقیقاً مشابه با داده‌های حسی باشند، با این وجود ممکن است کما بیش به آنها شبیه باشند. بر طبق این دیدگاه، فی‌المثل اعیان فیزیکی واقعاً واجد رنگ خواهند بود، و اگر خوش شانس باشیم می‌توانیم شیء را به رنگ واقعی آن مشاهده کنیم. رنگی که به نظر می‌رسد شیء در هر لحظه‌ی مفروض داراست، به طور کلی ممکن است از چشم‌اندازهای متفاوت، بسیار مشابه به نظر آید، اگرچه دقیقاً همان رنگ نباشد؛ لذا می‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که رنگ "واقعی" گونه‌ای رنگ واسطه و میانگین است، همچون عضو میانی طیف‌های گوناگونی که از چشم‌اندازهای متفاوت پدیدار می‌شوند.

شاید نتوان چنین فرضیه‌ای را به نحو قاطع انکار کرد، اما می‌توان نشان داد که فرضیه‌ای است بی‌اساس. اولاً واضح است که رنگی که ما مشاهده می‌کنیم صرفاً وابسته به ماهیت و طبیعت امواج نوری‌ای است که با چشم تصادم می‌کنند، و بنابراین به وسیله‌ی حد وسط موجود میان ما و شیء، و همچنین آن راه و روشی که در آن نور از سطح شیء به سوی چشم منعکس می‌شود، تغییر کرده و یا اصلاح می‌شوند. هوای واسط میان شیء و چشم، رنگ را تغییر می‌دهد مگر اینکه هوا صاف و بی‌غبار باشد، از طرفی هر بازتاب قوی، رنگ‌ها را کاملاً تغییر خواهد داد. هم از این رو رنگی که مشاهده می‌کنیم نتیجه‌ی شعاع یا پرتوی نوری‌ای است که به چشم می‌رسد، نه اینکه صرفاً از جمله ویژگی‌های شیئی باشد که نور از آن ساطع می‌شود. لذا مشروط بر اینکه امواج معینی به چشم برسند، رنگ خاصی را مشاهده خواهیم کرد، خواه خود شیئی که نور از آن ساطع می‌شود واقعاً رنگی داشته باشد یا نه. هم از این رو دلیلی ندارد که فرض کنیم اشیاء واجد رنگ هستند، و بنابراین هیچ توجیهی برای چنین فرضی موجود نیست. استدلال‌ات دقیقاً مشابهی را می‌توان در خصوص داده‌های حسی دیگر به کار بست.

این می‌ماند که بپرسیم که آیا براهین فلسفی و کلی دیگری وجود دارد تا ما را قادر سازد که بگوییم چنین و

چنان ماهیت‌هایی بایستی وجود داشته باشد، البته اگر قائل به این فرض باشیم که ماده امری است واقعی. همانطور که در بالا شرح دادیم، بسیاری از فیلسوفان، شاید اغلب آنان، برآنند که هر آنچه واقعی است می‌بایست به معنایی عقلی<sup>۱</sup> باشد، یا به هر ترتیب بر این عقیده‌اند که هر آنچه بتوانیم چیزی در باب آن بدانیم، می‌بایست به یک معنا عقلی باشد. چنین فیلسوفانی، "ایدئالیست" نامیده می‌شوند. ایدئالیست‌ها می‌گویند که آنچه همچون چیزی مادی پدیدار می‌شود امری است عقلی، یعنی، یا (چنانکه لایب‌نیتس عقیده داشت) نفوس کمابیش اولیه و بنیادی یا (چنانکه بارکلی قانع شده بود) تصوّرات موجود در عقل است که، چنانکه در اصطلاح معمول می‌گوییم، ماده را "ادراک می‌کند". لذا ایدئالیست‌ها وجود ماده به عنوان چیزی ذاتاً متفاوت از اذهان را انکار می‌کنند، هرچند انکار نمی‌کنند که داده‌های حسی، علائم چیزهایی هستند که به نحو مستقل از احساسات شخصی ما موجودند. در فصل بعد، به نحو کوتاه و مختصر دلایلی را از نظر خواهیم گذراند - البته به نظر من دلایلی مغالطه‌آمیز - که ایدئالیست‌ها در باب نظریه‌ی خویش پیشنهاد کرده‌اند.

---

<sup>1</sup> Mental

## فصل چهارم: ایدئالیسم

اصطلاح "ایدئالیسم" از سوی فلاسفه‌ی متعدد در معناهای متفاوتی به کار رفته است. از این اصطلاح باید این اصل<sup>۱</sup> را فهم کنیم که آنچه وجود دارد، هر آنچه تحت عنوان موجود رده‌بندی می‌شود، می‌بایست لاقلاً به یک معنا عقلی باشد.<sup>۲</sup> این اصل، که به نحو وسیعی از سوی فلاسفه مورد استفاده قرار گرفته است، دارای صورت‌های گوناگونی بوده و در زمینه‌های بسیار متفاوتی از آن دفاع شده است. همچنین به نحو وسیعی مورد اعتقاد صاحب‌نظران بوده، و فی‌نفسه اصل جالب توجهی است، به نحوی که حتی خلاصه‌ترین بررسی و تحقیق در زمینه‌ی فلسفه، باید حاوی شرحی هرچند اندک از آن باشد.

کسانی که با تفکر و تأمل فلسفی انس و الفت ندارند، شاید متمایل به طرد چنین اصلی باشند، اصلی که در نظر آنها آشکارا نامعقول می‌نماید. شکی نیست که میزها و صندلی‌ها و خورشید و ماه و اشیاء مادی، به طور کلی در نزد عقل سلیم و حس مشترک عبارت از اموری هستند که از اذهان و محتوای آنها متفاوت‌اند، و چنان‌اند که اگر هیچ ذهنی در میان نباشد، آنها کماکان وجود خواهند داشت. ما در باب ماده به منزله‌ی چیزی که بسیار پیش از وجود هرگونه ذهن، وجود داشته است، می‌اندیشیم و فکر کردن به آن همچون محصول صرف کردوکار ذهنی، برای ما بسیار دشوار است. اما خواه درست خواه غلط، ایدئالیسم عبارت از آن نحوه‌ی تفکری نیست که بتوان آن را همچون امری آشکارا نامعقول طرد کرد.

دیدیم که حتی اگر اعیان فیزیکی وجود مستقلی داشته باشند، با این حال می‌بایست با داده‌های حسی به نحو وسیعی فرق داشته باشند. اعیان فیزیکی فقط می‌توانند با داده‌های حسی مطابقت و مشابهت داشته باشند، درست نظیر مطابقت و مشابهتی که میان کاتالوگ و شیئی که کاتالوگ نماینده‌ی آن است وجود دارد. اینجاست که عقل سلیم و حس مشترک، ما را در مسیر شناخت ماهیت ذاتی اعیان فیزیکی، در تاریکی و ابهام رها می‌سازد، و اگر دلیل خوبی در میان بود تا بتوانیم اعیان فیزیکی را همچون اموری ذهنی و عقلی لحاظ کنیم، آنگاه قادر نبودیم این رای را فقط به این خاطر که ما را با امری غریب و نامانوس تنها می‌گذارد، به نحو منطقی مورد چون و چرا قرار دهیم. حقیقت اعیان فیزیکی بایستی امری غریب و نامانوس باشد و شاید هرگز نتوان بدان دست یافت، اما اگر فیلسوفی ادعا کرد که بدان دست یافته است، این واقعیت که آنچه او به منزله‌ی حقیقت اعیان فیزیکی اظهار می‌دارد ممکن است غریب و نامانوس به نظر آید، نمی‌بایست زمینه و مجوزی برای اعتراض به رای و دیدگاه او باشد.

آن زمینه‌هایی که ایدئالیسم بر فراز آن استقرار یافته است عبارت از زمینه‌های برکشیده شده از نظریه‌ی شناخت

<sup>1</sup> Doctrine

<sup>۲</sup> هگل، از بزرگ‌ترین ایده‌باوران آلمانی می‌گوید: آنچه واقعی است، عقلی است و آنچه عقلی است، واقعی است. م.

است، یعنی، از بطن بحث و بررسی در باب آن شرایطی که اشیاء بایستی داشته باشند تا ما قادر شویم چیزی در باره‌ی آنها بدانیم. نخستین کوشش جدی به منظور استقرار ایدئالیسم بر روی پایه‌های چنان زمینه‌ای، متعلق به اسقف بارکلی بود.<sup>۱</sup> او در ابتدا به مدد استدلال‌هایی که از اعتبار بالایی برخوردار بودند اثبات کرد که داده‌های حسی نمی‌توانند وجودی مستقل از ما داشته باشند، بلکه بایستی تا اندازه‌ای "درون" ذهن باشند، به این معنا که اگر نه دیدنی در میان باشد و نه شنیدنی و نه بوییدنی و نه چشیدنی و نه لمس کردنی، آنگاه وجودشان دیری نخواهد پایید. مشاجرات و استدلال‌های او تا اینجا و به نحو تقریبی از اعتبار و قطعیت برخوردار است، هرچند شاید برخی از استدلال‌هایش چنین نباشد. اما او به کوره‌راه این استدلال کشیده شد که داده‌های حسی تنها اموری هستند که ادراک‌های ما می‌توانند ما را از وجود آنها مطمئن سازند؛ از اینجا بود که به سوی این نتیجه‌گیری کشیده شد که هیچ چیز را نمی‌توانیم بشناسیم مگر آنچه را که در یک ذهن استقرار دارد، و آن چیزهایی که بدون اینکه در ذهن من باشند مورد شناخت من واقع شده‌اند، می‌بایست در ذهن دیگری مستقر باشند.

برای فهم استدلال بارکلی ضروری است که مراد او از اصطلاح "تصوّر"<sup>۲</sup> را فهم کنیم. او به هر آنچه به نحو بی‌واسطه متعلق شناخت واقع شود، نام تصوّر می‌دهد، برای مثال داده‌های حسی متعلق شناخت هستند. لذا رنگ جزئی‌ای که مشاهده می‌کنیم عبارت از یک تصوّر است؛ و همچنین است صدایی که می‌شنویم، و به همین ترتیب. اما این اصطلاح به طور کلی محدود به داده‌های حسی نیست. زیرا چیزهای دیگری وجود دارد که ما آنها را به یاد می‌آوریم و یا تخیل می‌کنیم، ما از این امور نیز، در لحظه‌ای که چیزی را به یاد می‌آوریم یا تخیل می‌کنیم، شناخت بی‌واسطه داریم. تمام این داده‌های بی‌واسطه "تصوّر" نامیده می‌شوند.

بارکلی سپس به اشیاء معمولی توجه می‌کند، برای مثال اشیائی نظیر درخت. وی نشان می‌دهد که تمام آنچه به نحو بی‌واسطه به هنگام "ادراک" درخت می‌دانیم، با توجه به معنایی که او به این کلمه بار می‌کند، عبارت است از تصوّرات، و استدلال می‌کند که هیچ مجوزی برای این فرض وجود ندارد که علاوه بر آنچه ادراک می‌کنیم، چیزی واقعی در مورد درخت وجود دارد. وجود درخت عبارت است از ادراک شدن آن. به زبان مدرسان لاتینی، "esse" آن عبارت از "percipi" آن است. او کاملاً می‌پذیرد که حتی آنگاه که چشمانمان را می‌بندیم یا زمانی که هیچ کس در کنار درخت نیست، درخت همچنان موجود باقی می‌ماند. اما علاوه می‌کند که این وجود

<sup>۱</sup> البته می‌توان حدس زد که نظریه‌ی شناخت حتی بر نظریه‌ی فیزیکی پارمنیدس نیز تاثیر داشته است. بحث شناخت‌شناسی اگرچه به نحو نظام‌مند ابتدا از سوی کانت مطرح شد، اما این افلاطون بود که در ابتدا نظریات هستی‌شناسانه‌ی خود را بر نظریات معرفت‌شناسیک (نظریه‌ی تذکر) خود بنا نهاد. از سوی دیگر بارکلی را نمی‌توان به معنای متعارف، یک ایدئالیست نامید، در عرف فلسفی، آن اندیشه‌ای نشان از ایدئالیسم ناب دارد که بر عقل تکیه کند و شناخت را به هیچ نحوی، یا حداقل به نحو اساسی، موقوف به تجربه نکند. در حالی که اگرچه بارکلی امور موجود را اموری روحانی می‌دانست، اما تنها طریق حصول شناخت اعیان را تجربه‌ی آن اعیان می‌دانست. بهتر بود از دکارت به منزله‌ی نمونه‌ی راستین یک ایدئالیست نام برده می‌شد. -م.

<sup>۲</sup> Idea

باقی، ناشی از این حقیقت است که خداوند به ادراک کردن آن ادامه می‌دهد؛ درخت "واقعی" که مطابق با چیزی است که ما آن را شیء فیزیکی می‌نامیم، عبارت از تصوّراتی در ذهن خداوند است، تصوّراتی که کمابیش مشابه با تصوّراتی است که ما به هنگام مشاهده‌ی درخت داریم، اما آن تصوّرات با این تصوّرات در این امر اختلاف دارند که تصوّرات موجود در ذهن خداوند تا زمانی که درخت وجود دارد، در ذهن خداوند به نحو پایدار و دائم حضور دارند. بر طبق موقف بارکلی، تمام ادراکات ما، عبارت از گونه‌ای بهره‌مندی ناتمام و ناقص از ادراکات خداوند است، و دقیقاً به خاطر همین بهره‌مندی است که مردمان مختلف بیش و کم درخت واحد و یکتایی را مشاهده می‌کنند. هم از این رو جدای از اذهان و تصوّرات آن اذهان، چیزی در عالم وجود ندارد، و نیز چیزی غیر از این‌ها ممکن نیست متعلق شناخت واقع شود، زیرا آنچه شناخته شده باشد بالضرورة گونه‌ای تصوّر است.

در خلال این استدلال مغالطات بسیار جالب توجهی نهفته است که از لحاظ تاریخ فلسفه واجد اهمیت بسیار است، مغالطاتی که بایستی پرتوی نوری بدان‌ها افکنده شود تا مغالطی بودن‌شان روشن شود. در وهله‌ی نخست در رابطه با استفاده از واژه‌ی "تصوّر" نوعی ابهام و غموض پیدا می‌آید. ما در باب یک تصوّر همچون امری ضروری و ذاتی برای ذهن یک شخص فکر می‌کنیم، و لذا آنگاه که به ما گفته می‌شود که درخت بالکل عبارت است از تعدادی تصوّر، طبیعی می‌نماید که فرض کنیم، که اگر درخت مجموعه‌ای از تصوّرات است، آنگاه لازم است که به طور کلی واقع در یک ذهن باشد. اما تصوّر عقلی موجود بودن "در" یک ذهن، تصوّری دوپهلوی و مبهم است. ما در باب تصوّر یک شخص در ذهن سخن می‌گوییم، نه به این معنا که شخص در ذهن ماست، بلکه به این معنا که فکر و تصوّر آن شخص در ذهن ماست. آنگاه که شخص ادعا می‌کند در ذهنش مشغولیاتی دارد که بایستی حل و فصل‌شان کند و از ذهن خویش خارج کند، منظورش این نیست که بگوید خود درگیری و مشغولیت زمانی در ذهن‌اش وجود داشته است، بلکه منظورش صرفاً این است که فکر و تصوّر مشغولیت پیش از این در ذهن‌اش حضور داشت و بعدها از ذهن‌اش رخت بربست. و به همین ترتیب، آنگاه که بارکلی ادعا می‌کند که اگر می‌توانیم درخت را بشناسیم پس درخت می‌بایست در ذهن ما حضور داشته باشد، تمام آنچه او حق دارد بگوید این است که فکر و یا تصوّری از درخت بایستی در ذهن حضور داشته باشد. استدلال بر اینکه خود درخت در ذهن حضور دارد نظیر دلیل آوردن بر این امر است که شخصی که در ذهن مان تصوّر می‌کنیم خودش در ذهن ما حضور دارد. به نظر می‌رسد چنین خطایی به قدری فاحش است که نمی‌توان تصوّر کرد که حتی هیچ فیلسوف نالایقی مرتکب آن شده باشد، اما شرایط و اتفاقات وابسته‌ی بسیار گوناگونی سبب شده است تا ارتکاب چنین خطای فاحشی ممکن شود. به منظور مشاهده‌ی اینکه چگونه این امر ممکن شد، بایستی به لایه‌های عمیق‌تر پرسش در باب ماهیت تصوّرات نفوذ کنیم.

پیش از آنکه به پرسش کلی در باب ماهیت تصوّرات بپردازیم، لازم است به دو پرسش جداگانه را که از دل مسئله‌ی داده‌های حسی و اعیان فیزیکی برمی‌خیزند، پاسخ گوئیم. دیدیم که بارکلی به سبب دلایل گوناگون و مفصل، داده‌های حسی مقوم ادراک ما از درخت را به منزله‌ی اموری کمابیش ذهنی ملحوظ می‌داشت، به این معنا که این داده‌های حسی همان‌قدر وابسته به ما هستند که وابسته به درخت‌اند، و این داده‌ها اگر درخت موجود نبود ادراک نمی‌شدند. اما این نقطه از بحث بخش بسیار متفاوتی از آن چیزی است که بارکلی به مدد آن به جست‌وجوی اثبات این امر می‌پردازد که آنچه بتواند به نحو بی‌واسطه متعلق شناخت واقع شود می‌بایست در یک ذهن موجود باشد. برای این مقصود برهان‌های مفصل راجع به وابستگی داده‌های حسی به ما، بلااستفاده می‌شود. به طور کلی لازم است اثبات شود که با شناخته شدن، ثابت می‌شود که اشیاء عبارت از اموری ذهنی‌اند. بارکلی عقیده دارد که این امر را اثبات کرده است. همین پرسش است که اینک می‌بایست ما را نگران کند، و نه پرسش قبلی در خصوص تفاوت میان داده‌های حسی و اعیان فیزیکی.

اگر اصطلاح "تصوّر" را به معنای مراد شده نزد بارکلی بگیریم، آنگاه هر زمان که تصوّری پیش روی ذهن‌مان قرار گیرد دو امر کاملاً مجزا را باید لحاظ کنیم. از یک سو چیزی هست که از آن آگاهییم - تو بگو رنگ میزم - و از سوی دیگر خود آگاهی بالفعل، یعنی عمل ذهنی ادراک<sup>۱</sup> شیء. فعل ذهنی بدون شک امری ذهنی است، اما آیا دلیلی برای این فرض در میان هست که شیئی که دریافت می‌شود به هر معنایی ذهنی است؟ براهین قبلی در خصوص رنگ‌ها اثبات نکردند که آنها ذهنی‌اند؛ آن براهین فقط ثابت کردند که وجود آنها وابسته به نسبت اندامه‌های حسی ما به عین فیزیکی است - در مورد حاضر منظور از عین فیزیکی، همان میز است. یعنی، آن براهین اثبات کردند که اگر یک شخص عادی در نقطه‌ی معینی نسبت به میز قرار گرفته باشد، در پرتو یک نور به خصوص، یک رنگ به خصوص وجود خواهد داشت. آنها ثابت نکردند که رنگ واقع در ذهن مدرک است.

به نظر می‌رسد که دیدگاه بارکلی، مبنی بر اینکه وجود رنگ آشکارا در ذهن است، بسته به معقولیت ابهام موجود میان شیء ادراک شده<sup>۲</sup> و عمل ادراک<sup>۳</sup> باشد. ممکن است هر یک از این دو را گونه‌ای "تصوّر" نامید؛ وی احتمالاً به هر دو مورد نام تصوّر را اختصاص می‌داد. فعل [ذهنی ادراک] بدون شک واقع در ذهن است؛ از اینجاست که هرگاه در باب عمل [ذهن] می‌اندیشیم، به سهولت با این دیدگاه موافقت می‌کنیم که تصوّرات بایستی در ذهن باشند. اما سپس، در حالی که فراموش کرده‌ایم که این گزاره تنها آنگاه صحیح می‌باشد که مراد ما از تصوّر عمل [ذهنی] ادراک باشد، گزاره‌ی "تصوّرات در ذهن هستند" را به دیگر معنای تصوّر منتقل

<sup>۱</sup> Apprehending، می‌توان در ازای این اصطلاح، دریافت را نیز به کار برد، اما من ادراک را انساب دانستم. - م.

<sup>۲</sup> Thing apprehended

<sup>۳</sup> Act of apprehend

می‌کنیم، یعنی، به چیزهای ادراک‌شده به وسیله‌ی فعل ادراک. بدین شکل به سبب گونه‌ای ابهام و غموض<sup>۱</sup> پنهان و ناخودآگاه، به این نتیجه می‌رسیم که هر آنچه بتوانیم آن را ادراک کنیم، بایستی واقع در ذهن‌مان باشد. به نظر می‌رسد ملاحظات اخیر عبارت از تحلیل صحیح استدلال بارکلی و آن مغالطه‌ی اساسی‌ای باشد که استدلال وی بر مبنای آن شکل گرفته است.

این پرسش در باب تمایز فعل و شیء در ادراک ما از چیزها، واجد اهمیت حیاتی است، زیرا تمام توان حصول شناخت در ما به نوعی مقید و همبسته به آن است. استعداد آشنایی با اشیاء بدون [وجود] خود شیء اصلی‌ترین خصیصه‌ی ذهن است. آشنایی با اشیاء اساساً عبارت است از یک نوع رابطه میان ذهن و چیزی غیر از ذهن؛ این است آنچه مقوم قدرت ذهن برای شناخت چیزهاست. اگر بگوییم که اشیائی که متعلق شناخت واقع شده‌اند بایستی واقع در ذهن باشند، یا به نحو ناروا توان ذهن برای شناختن را محدود کرده‌ایم، یا اینکه صرفاً یک همانگویی (تکرار مکرر)<sup>۲</sup> محض را بیان داشته‌ایم. یک همانگویی محض را بیان داشته‌ایم اگر مراد ما از عبارت "واقع در ذهن" عین مرادمان از عبارت "پیش روی ذهن باشد"، یعنی اگر مراد ما صرفاً عبارت از ادراک‌شدن بوسیله‌ی ذهن باشد. اما اگر چنین منظوری داشته باشیم، همچنین مجبوریم بپذیریم که آنچه، در این معنا، واقع در ذهن است، ممکن است امری ذهنی نباشد. لذا زمانی که ماهیت شناخت را درمی‌یابیم، مشاهده می‌کنیم که استدلال بارکلی نه تنها در جوهر و محتوا که در صورت نیز اشتباه است، و تمام زمینه‌ها و مجوزهای او برای این فرض که "تصوّرات" - یعنی اشیاء مدرک - بایستی ذهنی باشند، از اعتبار ساقط می‌شود. از اینجاست که مجوز او برای ایدئالیسم از میان می‌رود. تنها این باقی می‌ماند که بررسی ما که آیا هیچ زمینه و مجوز دیگری [برای ایدئالیسم] در میان هست یا نه.

اغلب می‌گویند، هرچند گفته‌ی آنان از شدت بدیهی بودن روی به ابتذال دارد، که نمی‌توانیم در باب وجود چیزی که آن را نمی‌شناسیم سخن بگوییم. و از این امر نتیجه می‌گیرند که هر آنچه به گونه‌ای به تجربه‌ی ما مربوط باشد، لااقل می‌بایست ظرفیت این را داشته باشد که از سوی ما شناخته شود؛ و از اینجا این امر ناشی می‌شود که اگر ماده در اساس عبارت از چیزی می‌بود که ما هرگز نمی‌توانستیم شناختی از آن حاصل کنیم، آنگاه ماده عبارت از چیزی می‌بود که نمی‌توانستیم در باب وجودش چیزی بدانیم، و لذا هیچ اهمیتی برای ما نمی‌داشت. به طور کلی و با توجه به این ملاحظات و بنا به دلایلی که مشکوک باقی می‌ماند، به اینجا کشانده می‌شویم که آنچه نزد ما فاقد اهمیت است، نمی‌تواند واقعی باشد، و بنابراین ماده نیز، اگر متقوم به اذهان و یا

<sup>1</sup> Equivocation

<sup>2</sup> Tautology

تصوّرات ذهنی نباشد، امری است ناممکن و عبارت از یک خیماثرا<sup>۱</sup> است.

نفوذ به لایه‌های درونی این استدلال در این مرحله ناممکن است، زیرا موجب بروز مسائلی می‌شود که مستلزم بحثی مقدماتی و مفصل‌اند؛ اما می‌توان به دلایل معینی اشاره کرد که در باب رد این استدلال مطرح است. از انتها آغاز کنیم: هیچ دلیلی مبنی بر اینکه آنچه برای ما از اهمیت عملی برخوردار نباشد، غیر واقعی است، در دست نیست. درست است که اگر اهمیت نظری را نیز لحاظ کنیم، هر چیز واقعی به هر حال برای ما تا اندازه‌ای اهمیت می‌یابد، زیرا، همچون شخصی که اشتیاق شناخت حقیقت در باب عالم را در دل می‌پروراند، ما نیز تا اندازه‌ای نسبت به هر چیزی که مضمون در عالم است، علاقه داریم. اما اگر این نوع از علاقه نیز ملحوظ باشد، موضوع عبارت از این نخواهد بود که ماده نزد ما هیچ اهمیتی ندارد، مشروط بر اینکه آن امر وجود داشته باشد، حتی اگر ما نتوانیم بدانیم که وجود دارد. واضح است که می‌توانیم ظن بریم که ماده ممکن است وجود نداشته باشد، و اگر وجود داشته باشد در شگفت می‌شویم؛ از اینجا معلوم می‌شود که این امر وابسته به میل و اشتیاق ما به شناخت است، و اهمیت این را دارد که یا این میل را ارضا کند یا سرکوب.

از سوی دیگر، اینکه ما نمی‌توانیم در باب وجود یا عدم آنچه در باب آن شناختی نداریم، سخن بگوییم، نه تنها به هیچ معنا بدیهی نیست، بلکه در واقع کاذب است. واژه‌ی "شناخت" در دو معنای متفاوت به کار رفته است. (۱) در معنای اول، می‌توان از آن در خصوص آن گونه شناختی که در برابر خطا قرار می‌گیرد، استفاده کرد، در این معنا آنچه می‌شناسیم، صادق است، معنایی که در خصوص عقاید و باورهای مان بکار می‌رود، یعنی درباره‌ی اموری که تحت عنوان احکام<sup>۲</sup> رده‌بندی می‌شوند. در این معنای واژه، می‌دانیم که چه چیزی محل بحث است. به این نوع از شناخت می‌توان عنوان شناخت حقایق<sup>۳</sup> داد. (۲) معنای دوم واژه‌ی "شناخت"، را می‌توان در خصوص شناخت "اشیاء" به کار برد، این نوع از شناخت را می‌توان "آشنایی"<sup>۴</sup> نامید. در این معناست که داده‌های حسی را می‌شناسیم. (تمایز مطرح شده به تقریب در خصوص *savior* و *connaitre* در زبان فرانسوی، و میان *wissen* و *kennen* در زبان آلمانی صادق است.)

لذا عبارتی که به نظر می‌رسید بدیهی و خود-پیدا است وقتی دوباره بیان می‌شود به این شکل در می‌آید: "هرگز نمی‌توانیم به نحو صحیح حکم کنیم که چیزی که هیچ آشنایی با آن نداریم، وجود دارد." این عبارت به هیچ وجه بدیهی نیست، برعکس به نحو ملموسی کاذب است. من افتخار آشنایی با امپراطور چین را نداشته‌ام، اما به درستی حکم می‌کنم که او وجود دارد. البته ممکن است بگویند، من به این خاطر می‌توانم چنین حکمی را روا

<sup>۱</sup> (میتولوژی یونان) جانوری که سرشیر و بدن ببر و دم مار داشته است. - م.

<sup>۲</sup> Judgment

<sup>۳</sup> Truth

<sup>۴</sup> Acquaintance

بدانم که افراد دیگری وجود دارند که با امپراطور آشنایی دارند. ولی این پاسخی نامربوط است، زیرا اگر اصل [مطرح شده] درست می‌بود، من نمی‌توانستم بدانم که شخص دیگری با امپراطور چین آشنایی دارد. به علاوه: دلیلی در دست نیست که چرا من نباید بتوانم از وجود چیزی که هیچ کس با آن آشنایی ندارد، آگاه شوم. این امر بسیار مهم است و نیازمند شرح و بسط است.

اگر من با شیئی که وجود دارد آشنا هستم، آشنایی من با آن شیء این شناخت را که شیء وجود دارد به من می‌دهد. اما عکس این قضیه یعنی اینکه که هر زمان که بتوانم بدانم شیئی از نوع معین وجود دارد، من یا شخص دیگری می‌بایست با آن شیء آشنا باشد، صادق نیست. آنچه در خصوص اشیائی که بدون داشتن آشنایی با آنها، حکمی درست در باب آنها اتخاذ می‌کنم، رخ می‌دهد این است که شیء نزد من به مدد توصیف<sup>۱</sup> شناخته شده است، و اینکه از حیث برخی اصول کلی، وجود شیئی که در پاسخ این توصیف می‌آید را می‌توان از وجود چیزی که با آن آشنا هستم استنتاج کرد. برای درک کامل این بحث، خوب است که در وهله‌ی نخست به تمایز موجود میان شناخت به مدد آشنایی<sup>۲</sup> و شناخت به مدد توصیف<sup>۳</sup> بپردازیم، و آنگاه به این موضوع بپردازیم که کدامیک از انواع شناخت اصول کلی، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، واجد همان نوع قطعیتی است که شناخت ما از وجود تجارب خودمان. در فصل بعد به این موضوعات می‌پردازیم.

---

<sup>1</sup> Description

<sup>2</sup> Knowledge by acquaintance

<sup>3</sup> Knowledge by description

### فصل پنجم: شناخت به مدد آشنایی و شناخت به مدد توصیف

در فصل گذشته دیدیم که دو گونه شناخت وجود دارد: شناخت اشیاء و شناخت حقایق. طی فصل حاضر مساعی خود را منحصراً معطوف به بررسی شناخت اشیاء می‌سازیم، شناختی که به نوبه‌ی خود به دو نوع شناخت تقسیم می‌شود. شناخت اشیاء، آنگاه که آن را شناخت به مدد آشنایی می‌نامیم، ذاتاً از هرگونه شناخت حقایق ساده‌تر است، از طرف دیگر منطقاً از شناخت حقایق مستقل است، هرچند فرض اینکه موجودات انسانی می‌توانند با اشیاء آشنایی داشته باشند بدون اینکه در همان حال چیزهای از حقیقت آن اشیاء بدانند، فرضی است عجولانه. شناخت اشیاء به مدد توصیف، برعکس، همواره متضمن میزانی شناخت از حقایق، به عنوان منشاء و زمینه‌ی خویش، می‌باشد، همچنانکه طی فصل حاضر خواهیم دید. اما پیش از هر چیز می‌بایست مرادمان از اصطلاحات "آشنایی" و "توصیف" را روشن سازیم.

گوییم که با شیء آشنایی داریم اگر به نحو مستقیم از آن آگاه باشیم، بی‌آنکه گونه‌ای فرایند استنتاجی یا گونه‌ای شناخت از حقایق، میانجی این آگاهی باشد. لذا در حضور میز با داده‌ی حسی‌ای که بر سازنده‌ی ظاهر و نمود میز است، آشنایی دارم - یعنی با رنگ، شکل، سختی، همواری میز و دیگر خصوصیات آن؛ تمام اینها عبارت از اموری هستند که به هنگام دیدن و لمس کردن میز به نحو بی‌واسطه از آنها آگاهی می‌یابم. در باب درجه‌ی معین رنگ میزی که در حال مشاهده‌ی آن هستم می‌توانم سخنان بسیاری بر زبان آورم - ممکن است بگوییم که رنگ‌اش قهوه‌ای است، یا اینکه تیرگی‌اش بیشتر است، و غیره. اما هرچند این اظهارات سبب می‌شوند که از حقایقی در باب رنگ آگاه شوم، اما سبب نمی‌شوند که دانش من از خود رنگ بیش از آنچه در گذشته می‌دانستم، بشود، یعنی آنگاه که شناخت خود رنگ مد نظر بود، شناختی که در مقابل شناخت حقایقی در باب رنگ قرار داشت. تنها آنگاه که میز را مشاهده می‌کنم به نحو تام و تمام آن را می‌شناسم، یعنی هیچ گونه دانشی از میز به نحو نظری قابل حصول نیست. هم از این رو داده‌های حسی‌ای که بر سازنده‌ی نمود و ظاهر میز است، عبارت از همان اموری است که من با آنها آشنایی دارم، اموری که به همان شکلی که هستند وارد قلمرو آگاهی من می‌شوند.

در مقابل، شناخت من از میز به عنوان یک شیء فیزیکی، شناختی مستقیم نیست. این شناخت از طریق آشنایی با داده‌ی حسی‌ای که بر سازنده‌ی نمود میز است حاصل شده است. دیدیم که بدون گرفتار شدن در گرداب سخنان نامعقول، می‌توانیم شک و رزیم که آیا اساساً میزی وجود دارد یا نه، هرچند نمی‌توانستیم در وجود داده‌های حسی شک و رزیم. شناخت من از میز نوعی از شناخت است که آن را "شناخت به مدد توصیف" می‌نامیم. میز عبارت از "شیئی فیزیکی است که علت فلان و بهمان داده‌ی حسی است." این عبارت، میز را به مدد داده‌های حسی توصیف می‌کند. برای اینکه اصلاً چیزی در باب میز بدانیم، بایستی حقایق آن اموری را

دریابیم که با اموری متصل می‌شوند که ما با آنها آشنایی داریم یعنی برای شناخت یک شیء باید حقیقت چیزی را دریابیم که با امری که از پیش برای ما آشناست، گونه‌ای ارتباط و اتصال داشته باشد تا به مدد این اتصال بتوانیم امر ناآشنا را آشنا سازیم.<sup>۱</sup> بایستی بدانیم که "فلان و بهمان داده‌ی حسی معلول فلان شیء فیزیکی است". هیچ حالت ذهنی‌ای موجود نیست که بتواند ما را به سوی آگاهی مستقیم از میز راهبر شود؛ تمام شناخت ما از میز، واقعا شناخت حقایق است، و آن شیء واقعی و بالفعل که میزش می‌نامیم، اگر دقیق سخن بگوییم، اصلاً نزد ما شناخته شده نیست.<sup>۲</sup> ما فقط توصیف را می‌شناسیم، و نیز این را می‌دانیم که در جهان خارج تنها یک شیء وجود دارد که این توصیف در مورد آن صادق درمی‌آید، اگرچه خود شیء را به نحو مستقیم نمی‌شناسیم. در چنین مواردی، گوییم که شناخت ما از شیء شناخت به مدد توصیف است.

بنیان تمامی شناخت ما، چه شناخت به مدد آشنایی، چه شناخت به مدد توصیف، عبارت از آشنایی است. بنابراین مهم است بدانیم که با چه چیزهایی آشنایی داریم.

چنانکه دیدیم، داده‌های حسی نمونه‌ای از اموری هستند که با آنها آشنایییم؛ داده‌های حسی درواقع واضح‌ترین و برجسته‌ترین نمونه‌ی شناخت به مدد آشنایی هستند. اما اگر داده‌های حسی تنها نمونه‌ی این نوع شناخت می‌بود، شناخت ما بسیار اندک‌تر از آنی که فی‌الحال واجد آن هستیم، می‌بود. فقط لازم است بدانیم که چه چیزی در لحظه‌ی فعلی نزد حواس ما حاضر است: نمی‌توانیم چیزی در مورد گذشته بدانیم - حتی نمی‌توانیم بدانیم اصلاً گذشته‌ای در کار هست یا نه - حتی قادر نیستیم حقیقتی در باب داده‌های حسی خویش بدانیم، زیرا هر نوع شناخت حقایق، چنانکه نشان خواهیم داد، مستلزم آشنایی با چیزهایی است که خصلت‌هایی اساساً متفاوت با داده‌های حسی دارند، چیزهایی که گاهاً "تصوّرات مجرد" نامیده می‌شوند، اما ما بدان‌ها نام "کلیات"<sup>۳</sup> می‌دهیم. بنابراین اگر برآنیم که تحلیلی بسنده و قابل اطمینان از شناخت‌مان حاصل کنیم، بایستی آشنایی به اموری سوای داده‌های حسی را نیز لحاظ کنیم.

نخستین امری که جدای از داده‌های حسی می‌بایست ملحوظ شود، آشنایی به مدد حافظه<sup>۴</sup> است. واضح است که ما اغلب آنچه را که در گذشته دیده و شنیده‌ایم یا هر آنچه را که به هر نحو دیگری نزد حواس ما حاضر بوده‌اند،

<sup>۱</sup> در منطق قدیم، تالیف علامه مظفر آمده است که برای نیل به معرفت یک امر مجهول سه مرحله را می‌بایست پشت سر بگذاریم. (۱) رفتن از مجهول به معلومات متناسب با آن در عقل؛ (۲) غور و بررسی معلومات موجود در عقل؛ (۳) رفتن از معلوم به مجهول و تبدیل مجهول به معلوم. - م.

<sup>۲</sup> در فلسفه‌ی اسلامی بحثی مشابه با بحث راسل در اینجا، مطرح است. آنجا گفته می‌شود که میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض اختلاف هست. معلوم بالذات، عبارت از آن تصویری است که از شیء در ذهن باقی می‌ماند و نماینده‌ی چیز دیگری، سوای خود است. اما معلوم بالعرض در ذهن حضور ندارد، بلکه ظرف وجودش جهان خارج است. این شیء خارجی همان معلوم بالعرض است. یعنی ما ذاتاً تصوّر میزش را می‌شناسیم نه خود میزش را. البته در فلسفه‌ی اسلامی با طرح نظریه‌ی تطابق ماهوی میان ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی، فرض وجود شیء فی‌نفسه و ناشناختی اصلاً مطرح نمی‌شود. به نظر می‌رسد شناخت به مدد آشنایی نزد راسل معادل شناخت بالذات در فلسفه‌ی اسلامی باشد و شناخت بالعرض معادل شناخت به مدد توصیف. - م.

<sup>۳</sup> Universals

<sup>۴</sup> Memory

به یاد می‌آوریم، در این موارد هنوز هم از آنچه به یاد می‌آوریم به نحو بی‌واسطه آگاهییم، علی‌رغم این واقعیت که این امور به منزله‌ی اموری در گذشته ظاهر می‌شوند و نه همچون اموری حاضر. این شناخت بی‌واسطه به مدد حافظه، منشاء تمامی شناخت‌های ما از امور مربوط به گذشته است: بدون این شناخت هیچ شناخت استنتاجی در باب امور مربوط به گذشته در میان نمی‌بود، زیرا هرگز نمی‌توانستیم بدانیم که چیزی مربوط به گذشته وجود دارد که می‌توان از آن استنتاجی به عمل آورد.

دومین امری که بایستی لحاظ شود آشنایی به مدد درون‌نگری<sup>۱</sup> است. چنین نیست که تنها از اشیاء آگاه باشیم، زیرا ما اغلب از آگاهی به اشیاء نیز آگاهی داریم. زمانی که خورشید را مشاهده می‌کنم، اغلب از اینکه فی‌الحال دارم خورشید را تماشا می‌کنم آگاهم؛ لذا "دیدن من خورشید را" امری است که با آن آشنایی دارم. آنگاه که میل به غذا پیدا می‌کنم، ممکن است از میل خویش به غذا آگاه باشم؛ لذا "میل من به غذا" امری است که با آن آشنایی دارم. به همین نحو ممکن است از احساس شادی و رنج خویش و به طور کلی از تمامی رویدادهای ذهنی خویش آگاه باشیم. این نوع از آشنایی که می‌توان آن را خودآگاهی<sup>۲</sup> نامید، منشاء تمامی شناخت ما از اشیاء و امور ذهنی است. البته واضح است که تنها از آن دسته از اموری که در ذهن خود ما در جریان است می‌توانیم آگاهی بی‌واسطه داشته باشیم. آنچه در ذهن دیگران در جریان است را تنها به مدد ادراک ابدان آنها، یعنی به وسیله‌ی داده‌های حسی‌ای که در [ذهن] ما موجود بوده و با بدن آن اشخاص تداعی می‌شود، می‌شناسیم. اما به سبب آشنایی‌مان با محتوای اذهان خودمان، بایستی ناتوان از به تصور درآوردن اذهان دیگران باشیم، و بنابراین هرگز نمی‌توانیم بدانیم که آیا دیگران نیز ذهنی دارند یا نه. این فرض که وجود خودآگاهی در آدمیان یکی از وجوه تمایز انسان از حیوان است، امری است طبیعی؛ می‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که هرچند حیوانات با داده‌های حسی آشنایی دارند، اما به این آشنایی آگاهی ندارند. نمی‌خواهم بگویم که آنها شک می‌ورزند که آیا موجود هستند یا نه، بلکه می‌خواهم بگویم که آنها هرگز از این واقعیت آگاه نخواهند شد که دریافت‌ها و احساساتی دارند، بنابراین از این واقعیت نیز آگاه نخواهند شد که موضوع احساسات و دریافت‌های آنها وجود خارجی دارد.

ما از آشنایی با محتوای اذهان خویش، به منزله‌ی خودآگاهی، سخن گفتیم، اما این خودآگاهی عبارت از آگاهی از خود<sup>۳</sup> نیست: این آگاهی، صرفاً عبارت است از آگاهی از افکار و احساساتی مشخص و جزئی. پرسش در باب اینکه آیا ما واجد آشنایی با خود برهنه و عریان خویش هستیم یا نه، خودی که متفاوت با افکار و احساسات مشخص و جزئی ماست، حقیقتاً پرسش دشواری است، به نحوی که اگر در باب آن به نحو مثبت و ایجابی سخن

<sup>1</sup> Introspection

<sup>2</sup> Self-Consciousness

<sup>3</sup> self

بگوییم، شاید سخن مان عجولانه به نظر برسد. زمانی که می‌کوشیم به خودهای مان نگاهی بیندازیم، اغلب به نظر می‌رسد که تنها به افکار و احساسات مشخص و جزئی خویش دست یافته‌ایم، و نه به "من"ی که واجد آن افکار و احساسات است. با این وجود دلایلی در دست است که ثابت می‌کند ما با "من" خویش آشنایی داریم، هرچند نتوان این آشنایی را از دیگر امور جدا کرد. برای روشن شدن این دلایل، اجازه دهید لحظه‌ای به این موضوع توجه کنیم که آشنایی ما با افکار و احساسات جزئی خویش متضمن چه امور دیگری است.

زمانی که به نظر می‌رسد با "دیدن من خورشید را" آشنا هستیم، واضح است که با دو چیز بسیار متفاوت که با یکدیگر گونه‌ای نسبت و ارتباط دارند، آشنا هستیم. در یک سو داده‌ی حسی‌ای قرار دارد که خورشید را بر من باز می‌نماید، و در سوی دیگر چیزی قرار دارد که این داده‌ی حسی را می‌بیند. هرگونه آشنایی، نظیر آشنایی من با داده‌ی حسی‌ای که بازنماینده‌ی خورشید است، آشکارا همچون نسبتی میان شخصی که آشنایی دارد با شیئی که شخص با آن آشناست، می‌باشد. هرگاه که متعلق آشنایی چیزی باشد که من بتوانم از آن آشنایی حاصل کنم (همان‌طور که از آشنایی‌ام با داده‌ی حسی بازنماینده‌ی خورشید آگاهم)، نیز واضح است که شخصی که آشنایی دارد من هستیم. هم از این رو، زمانی که با "دیدن من خورشید را" آشنا هستیم، تمام واقعیتی که من با آن آشنا هستم عبارت از "خود - آشنایی - با - داده‌ی حسی" است.

به علاوه، ما از حقیقت عبارت "من با این داده‌ی حسی آشنا هستیم" آگاهی داریم. اما اگر از پیش واجد آشنایی با چیزی که "من" می‌نامیم، نبودیم، به سختی می‌توانستیم توضیح دهیم که چگونه توانسته‌ایم از این حقیقت آگاهی حاصل کنیم، یا حتی آنچه از آن مراد می‌شود را فهم کنیم. البته ضرورتی ندارد که فرض کنیم که بیش و کم با شخصی ثابت و دائمی که امروز همان است که دیروز بود، آشنایی داریم، اما وضع چنان می‌نماید که گویی بایستی با آن شخص آشنا باشیم، یعنی شخصی که خورشید را می‌بیند و با داده‌های حسی آشنایی دارد، حال ماهیت‌اش هرچه می‌خواهد باشد. لذا، حداقل تا اندازه‌ای اطمینان داریم که بایستی با خودهای خویش همچون چیزی که در مقابل تجارب جزئی ما می‌ایستد، آشنایی داشته باشیم. اما سوال، سوال سختی است، و لذا براهین و استدلال‌های پیچیده‌ای را می‌توان بر له یا علیه هر دو طرف اقامه کرد. به همین دلیل، هرچند حصول آشنایی با خودهای خویش امری محتمل به نظر می‌رسد، این ادعا که ما قطعاً با خودهای خویش آشنایی داریم، دور از عقل است.

بنابراین می‌توانیم، چنانچه در پی می‌آید، آنچه را که در خصوص آشنایی با چیزهایی که موجودند گفته شد یک جا جمع کنیم. در زمان وقوع فعل احساس با داده‌های حواس خارجی آشنایی حاصل می‌کنیم، و به هنگام درون‌نگری، با داده‌های متعلق به آنچه می‌توانیم آن را حواس داخلی - نظیر افکار، احساسات، امیال و غیره -

<sup>1</sup> Self-acquainted-with-sense-datum

بنامیم، آشنایی حاصل می‌کنیم؛ در حافظه با چیزهایی که یا عبارت از داده‌های حواس خارجی‌اند یا داده‌های حواس داخلی، آشنایی داریم. مضاف بر اینکه، محتمل است که با خود نیز آشنایی داشته باشیم، خودی که به عنوان چیزی عمل می‌کند که از اشیاء دیگر آگاهی داشته و به سوی آنها تمایل پیدا می‌کند، اگرچه باور به این خود امری قطعی نیست.

علاوه بر آشنایی‌مان با اشیاء موجود و جزئی، همچنین با آنچه می‌توانیم کلیات بنامیم نیز آشنایی داریم، یعنی مفاهیمی از قبیل سفیدی، غیریت، برادری و غیره. هر عبارت کاملی می‌بایست شامل لاقل یک واژه‌ی کلی باشد، زیرا تمام افعال معنایی کلی دارند. در فصل نهم به مسئله‌ی کلیات بازخواهیم گشت؛ اما فی‌الحال لازم است در مقابل این فرض بایستیم که ادعا می‌کند هر آنچه ما با آن آشنایی داریم بایستی چیزی جزئی و موجود باشد. آگاهی از کلیات را/درک می‌نامند و آن امر کلی که ما از آن آگاهی داریم، مفهوم نامیده می‌شود.

خواهیم دید که در میان اشیائی که با آنها آشنایی داریم جایی برای اعیان فیزیکی (در مقابل داده‌های حسی) وجود ندارد. این اشیاء نزد ما با آنچه من "شناخت به مدد توصیف" می‌نامم شناخته می‌شوند.

منظور من از اصطلاح توصیف<sup>۱</sup>، هر عبارتی به شکل "یک چنین و چنان"<sup>۲</sup> یا "چنین و چنان"<sup>۳</sup> است. به عبارتی که به شکل "یک چنین و چنان" بیان شده باشد، عنوان توصیف "مبهم و دوپهلو"<sup>۴</sup> می‌دهم. به یک عبارت تحت صورت "چنین و چنان" (به شکل مفرد و یکتا) عنوان توصیف "قطعی"<sup>۵</sup> می‌دهم. با این تفصیلات عبارت "یک مرد" توصیفی مبهم است و عبارت "مرد با نقاب آهنی" یک توصیف قطعی است. در ارتباط با توصیفات مبهم دشواری‌ها و مسائل گوناگونی مطرح است، اما من از کنار این مسائل می‌گذرم، زیرا آنها مستقیماً رابطه‌ای با موضوع مورد بحث ما ندارند، زیرا موضوع مورد بحث ما عبارت است از ماهیت شناخت آدمی در باب اشیاء، آن هم در جایی که می‌دانیم شیئی مطابق با توصیف قطعی واقعاً وجود دارد، هرچند با چنان شیئی آشنایی نداشته باشیم. این موضوعی است که به نحو اختصاصی در خصوص توصیفات قطعی مطرح می‌شود. بنابراین در ادامه برای سهولت گفتار به جای اصطلاح "توصیف قطعی" از اصطلاح "توصیف" استفاده خواهیم کرد. بنابراین منظور از یک توصیف، عبارتی به شکل "چنین و چنان" در معنای مفرد است.

گوییم که شیئی خاص "با توصیف شناخته شده است" آنگاه که بدانیم آن شیء تحت صورت "چنین و چنان"

<sup>1</sup> Description

<sup>2</sup> A so-and-so

<sup>3</sup> The so-and-so

<sup>4</sup> Ambiguous

<sup>5</sup> Definite

<sup>۱</sup> تفاوت توصیف مبهم و قطعی در این است که در مورد نخست توصیف متوجه شخص یا موضوعی نکره و نامعین است حال آنکه در مورد اخیر همان طور که حرف "The" بر آن تاکید می‌کند، توصیف متوجه امری معین و شناسه است. م.

بیان شده است، یعنی زمانی که یک و فقط یک شیء، واجد ویژگی معینی باشد؛ و لذا به نحو کلی ضرورت دارد که ما در باب همان شیء شناخت به مدد آشنایی نداشته باشیم. می‌دانیم که مردی که نقاب آهنی به چهره دارد وجود دارد، و بسیاری قضایای دیگر در مورد او می‌توانیم بیان کنیم که همگی درست باشند؛ اما نمی‌دانیم که او که بوده است. می‌دانیم که کاندیدایی که بیشترین تعداد آراء را به خود اختصاص دهد برگزیده خواهد شد، و در این مورد خاص احتمالاً با کاندیدایی که بیشتری تعداد آراء را به خود اختصاص خواهد داد، آشنا هستیم (البته فقط به این معنا که می‌توان کسی را به سبب آشنایی با شخص دیگری شناخت)؛ اما نمی‌دانیم کدام کاندیدا بیشترین رای را خواهد آورد، یعنی ما قضیه‌ای تحت صورت "A کاندیدایی است که بیشترین رای را خواهد آورد" اگر A نام یکی از کاندیداها باشد، در دست نداریم. گوییم "شناخت توصیفی محضی" از چنین و چنان داریم زمانی که، هرچند می‌دانیم که چنین و چنان وجود دارد، و هرچند احتمالاً با شیئی که در واقع چنین و چنان است، آشنایی داریم، با این حال از هیچ قضیه‌ای تحت صورت "a چنین و چنان است"، در جایی که a چیزی است که با آن آشنایی داریم، آگاهی نداشته باشیم.

زمانی که می‌گوییم "چنین و چنان وجود دارد" [یعنی یک امر معین وجود دارد] منظورمان این است که یک شیء که چنین و چنان است وجود دارد. قضیه‌ی "a چنین و چنان است" به این معناست که a چنین و چنان ویژگی را داراست، و نه چیزی دیگر. قضیه‌ی "آقای A یک کاندیدای محافظه‌کار در این حوزه‌ی انتخابیه است" به این معناست که "آقای A یک کاندیدای محافظه‌کار در این حوزه‌ی انتخابیه است، و نه هیچ شخص دیگر". "کاندیدای محافظه‌کاری برای این حوزه‌ی انتخابیه وجود دارد" به این معناست که "کسی هست که کاندیدای محافظه‌کار برای این حوزه‌ی انتخابیه است، و نه کس دیگری". لذا آنگاه که با شیئی که چنین و چنان است آشنایی داریم، می‌دانیم که چنین و چنان وجود دارد؛ اما ممکن است بدانیم که چنین و چنان وجود دارد [حتی] زمانی که با هیچ شیئی که بدانیم چنین و چنان است آشنا نباشیم، و حتی زمانی که با هیچ شیئی که در واقع چنین و چنان است، آشنا نباشیم.

واژه‌های رایج، و حتی اسامی خاص، معمولاً و واقعاً عبارت از توصیف‌اند. به این معنا که فکر موجود در ذهن شخصی که از یک نام خاص به درستی استفاده می‌کند، به طور کلی فقط زمانی می‌تواند به شکل صریح ادا شود، که نام خاص را با یک توصیف عوض کنیم. علاوه بر این، توصیف لازم برای بیان افکار یک شخص در زمان‌های مختلف و یا مردمان مختلف، متفاوت است. تنها شیء ثابت و پایدار (تا آنجا که اسم درست استفاده شود) شیئی است که نام در خصوص آن بکار می‌رود. اما تا آنجا که این شیء ثابت و پایدار باقی می‌ماند، توصیف جزئی درگیر با آن، اختلافی در صدق و کذب قضیه‌ای که اسم در آن ظاهر شده است، ایجاد نمی‌کند.

اجازه بدهید چند مثال بیاوریم. عباراتی را فرض کنید که در خصوص بیسمارک بیان شده‌اند. فرض کنید که

شیئی هست که خود شخص با آن آشنایی مستقیم دارد، خود بیسمارک ممکن است نام خود را مستقیماً به شخص خاصی بدهد که با او آشنا بوده است. در این مورد، اگر او در مورد خودش قضاوت کند، آنگاه خود او موکل خودش خواهد بود. در اینجا اسم خاص همان استفاده‌ی مستقیمی را دارد که همیشه باید داشته باشد، یعنی همچون نگه‌دارنده‌ی شیئی معین است، و نه همچون توصیفی از شیء. اما اگر شخصی که بیسمارک را می‌شناسد در باب او قضاوت کند، وضع فرق می‌کند. آنچه این شخص با آن آشنا بود عبارت است از داده‌های حسی معینی که او با بدن بیسمارک (به درستی می‌توانیم فرض کنیم که) ارتباط داده است. بدن او به عنوان یک شیء فیزیکی، و حتی ذهن او، تنها همچون بدن و ذهن مرتبط با این داده‌های حسی شناخته شده است. یعنی، آنها به مدد توصیف شناخته شده‌اند. البته این امر که به هنگام فکر کردن به یک دوست خصوصیات ظاهری دوست در ذهن فرد شکل می‌گیرد، بیشتر بسته به شانس و تصادف است؛ لذا توصیف موجود در ذهن دوست امری تصادفی است. مسئله‌ی اساسی این است که او می‌داند که توصیفات گوناگون همگی به یک موجودیت قابل اطلاق‌اند، علی‌رغم عدم آشنایی با موجودیت مورد سوال.

وقتی ما، که فرض بر این است که بیسمارک را نمی‌شناسیم، قضاوتی در مورد او انجام می‌دهیم، توصیف موجود در ذهن مان محتملاً و بیش و کم عبارت از توده‌ای مبهم از شناخت تاریخی خواهد بود - و در اغلب موارد بسیار بیش آنچه برای تعیین هویت او لازم است. اما به منظور روشن‌سازی مثالی که قصد بیان‌اش را داریم، اجازه بدهید فرض کنیم که در مورد او به عنوان "نخستین صدراعظم امپراطوری آلمان" می‌اندیشیم. در اینجا تمامی واژه‌ها به غیر از "آلمان" واژه‌هایی مجردند. مضاف بر اینکه واژه‌ی "آلمان" برای افراد مختلف معناهای متفاوتی دارد. فی‌المثل برای برخی تداعی‌گر سفر به آلمان است و برای برخی دیگر تداعی‌گر شکل و شمایل آلمان در نقشه، و به همین ترتیب. اما اگر برآنیم تا به توصیفی کاربردی در خصوص این واژه دست یابیم، از برخی دیدگاه‌ها مجبوریم که از گونه‌ای مرجع مشخص که با آن آشنایی داریم بهره‌بریم. چنین مرجعی بایستی شامل حال، گذشته و آینده (در مقابل هر گونه زمان معین و جزئی)، و همچنین اینجا و آنجا، و نیز تمام چیزهایی باشد که به ما گفته‌اند. لذا چنین می‌نماید که، لاقلاً به طریقی می‌بایست برای توصیفی که می‌دانیم در مورد یک امر جزئی کاربست‌پذیر است، واجد گونه‌ای ارجاع به امری جزئی باشیم که با آن آشنایی داریم، البته اگر نمی‌خواهیم شناخت‌مان از شیء توصیف‌شده عبارت از پی‌آیند منطقی محض توصیف مورد نظر باشد. فی‌المثل، عبارت "سالمندترین انسان" توصیفی است که فقط شامل کلیات است، که بایستی بر شخصی نامعلوم اطلاق شود، اما ما نمی‌توانیم در خصوص این انسان حکمی صادر کنیم که متضمن شناختی فراسوی آنچه توصیف افاده می‌کند، باشد. مع‌الوصف اگر بگوییم: "نخستین صدراعظم امپراطوری آلمان، دیپلماتی هوشیار بود"، تنها از صدق حکم خویش از حیث چیزی که با آن آشنایی داریم - که معمولاً عبارت است از گواهی چیزی که خواننده یا

شنیده‌ایم - یقین خواهیم داشت. فکری که واقعاً واجد آن هستیم، سوای اطلاعاتی که به دیگران انتقال می‌دهیم، و جدای از واقعیتِ بیسمارکِ بالفعل، که به حکم ما ارزش و اهمیت می‌دهد، شامل یک یا چند امر جزئی و مشخص می‌باشد، و در غیر این صورت بالکل عبارت از مفاهیم است.

به همین شکل، تمامی اسم‌های مکان - نظیر لندن، انگلستان، اروپا، زمین، منظومه‌ی شمسی - آنگاه که مورد استفاده قرار می‌گیرند، متضمن توصیفات هستند که آغازگاه‌شان یک یا چند امر جزئی است که با آنها آشنایی داریم. حتی ظنین‌ام که شاید عالم<sup>۱</sup> [به منزله‌ی امری کلی]، که در متافیزیک بدان می‌پردازند، متضمن گونه‌ای ارتباط با امور جزئی باشد. برعکس، در منطق، یعنی در ساحتی که نه فقط با آنچه موجود است، بلکه با هر آنچه ممکن است یا می‌تواند موجود باشد و یا هستی داشته باشد سر و کار داریم، هیچ ارجاعی به امور جزئی بالفعل مضمون نیست.

به نظر می‌رسد آنگاه که عبارتی در خصوص اموری که تنها به توسط توصیف شناخته شده‌اند بیان می‌کنیم، اغلب تمایل داریم که عبارت خویش را نه تحت صورتی که متضمن توصیف است، بلکه تحت صورت شیء بالفعلی که توصیف شده است، بیان کنیم. به این معنا که، هرگاه که چیزی در خصوص بیسمارک می‌گوییم، تمایل داریم، البته اگر بتوانیم، حکمی صادر کنیم که تنها بیسمارک بر صدور آن تواناست، یعنی، حکمی که خود او یکی از مقومات آن است. اما اگر چنین عمل کنیم محکوم به شکست خواهیم بود، زیرا بیسمارک بالفعل را نمی‌شناسیم. اما می‌دانیم که شیئی هست به نام B، و اینکه B دیپلماتی هوشیار بوده است. لذا می‌توانیم قضیه‌ای را که تمایل به تصدیق آن داریم، توصیف کنیم، یعنی، "B دیپلماتی هوشیار بود"، و B شیئی است که بیسمارک نام داشت. اگر برآنیم که بیسمارک را به شکل "نخستین صدراعظم امپراطوری آلمان" توصیف کنیم، آنگاه قضیه‌ای که تمایل به تصدیق آن داریم، ممکن است به این شکل توصیف شود: "قضیه ادعا می‌کند که شیء بالفعلی که نخستین صدراعظم امپراطوری آلمان است، دیپلماتی هوشیار بود". آنچه ما را قادر می‌سازد تا علی‌رغم توصیفات گوناگونی که بکار می‌بریم با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و گفت‌وگو کنیم این است که می‌دانیم قضیه‌ای صادق در خصوص بیسمارک بالفعل وجود دارد، و اینکه هر زمان که توصیف را تغییر دهیم (تا آنجا که توصیف صحیح است) قضیه‌ای که توصیف می‌شود دست نخورده باقی خواهد ماند. این قضیه که توصیف شده و به عنوان توصیفی صادق شناخته شده است، همان چیزی است که ما را به هیجان می‌آورد؛ اما ما با خود قضیه آشنایی نداریم، و آن را نمی‌شناسیم، اگرچه می‌دانیم، قضیه‌ای صادق است.

خواهیم دید که اگر از آشنایی با امور جزئی عزل نظر کنیم سطوح گوناگونی [از شناخت] ظاهر خواهد شد: [۱] بیسمارک برای مردمی که او را می‌شناسند وجود دارد؛ [۲] بیسمارک برای عده‌ای تنها از خلال خطوط تاریخ

<sup>1</sup> Universe

شناخته می‌شود؛ [۳] مردی با نقاب آهنی؛ [۴] سالمندترین فرد. این‌ها به مرور و به تدریج از آشنایی با جزئیات جدا شده‌اند [انتزاع]؛ عبارت نخست به هنگام ملاحظه‌ی فردی دیگر تا جایی که امکان دارد به آشنایی نزدیک می‌شود؛ در عبارت دوم، به ما گفته شده است که می‌دانیم که "بیسمارک که بود"؛ در عبارت سوم، نمی‌دانیم که مرد با نقاب آهنی چه کسی بوده است، هرچند می‌توانیم قضایای بسیاری در مورد او بدانیم، قضایایی که نمی‌توان آنها را به نحو منطقی از این واقعیت که او نقابی آهنی به چهره می‌زد، استنتاج کنیم؛ و سرانجام در عبارت چهارم، چیزی علاوه بر آنچه به نحو منطقی می‌توان از تعریف فرد استنتاج کرد، نمی‌دانیم. در قلمرو کلیات نیز چنین سلسله مراتبی وجود دارد. بسیاری از کلیات را، همچون بسیاری از امور جزئی، تنها به مدد توصیف می‌شناسیم. اما در اینجا [یعنی در خصوص کلیات]، درست همانند جزئیات، شناخت توصیفی امور را می‌توان نهایتاً به شناخت به مدد آشنایی تحویل برد.

اصل بنیادی تحلیل قضایای مشتمل بر توصیفات عبارت است از: تمامی قضایایی که می‌توانیم فهم کنیم، می‌بایست در کل برساخته‌ی سازا<sup>۱</sup>هایی باشند که با آنها آشنایی داریم.

در این مرحله از بحث به تمامی اعتراضاتی که ممکن است بر علیه این اصل بنیادی وارد آورند، پاسخ نخواهیم داد. اما فی‌الحال فقط می‌توانیم این امر را روشن سازیم که، به هر حال می‌بایست به طریقی بتوان به این اعتراضات پاسخ داد، زیرا به سختی می‌توان تصور کرد که بتوانیم حکمی صادر کنیم یا فرضی را پذیرا باشیم، بدون اینکه در عین حال دانسته باشیم که چیست آنچه در باب آن حکمی صادر کرده و یا فرضی در باب آن اتخاذ می‌داریم. اگر بر آنیم کتاه سخن‌مان معنی‌دار باشد و صرفاً عبارت از لفاظی و سخن‌پرانی نباشد، بایستی برخی معانی را به کلماتی که استفاده می‌کنیم ضمیمه کنیم؛ و بایستی با معانی‌ای که به کلماتمان ضمیمه می‌کنیم آشنایی داشته باشیم. بنابراین فی‌المثل، زمانی که در خصوص جولپوس سزار عبارتی را بیان می‌کنیم، واضح است که در این حال خود جولپوس سزار پیش روی اذهان ما قرار ندارد، زیرا ما با او آشنایی نداریم. فقط در ذهن‌مان توصیفات از جولپوس سزا داریم: نظیر "مردی که در عید پانزدهم مارس ترور شد"، "بنیان‌گذار امپراطوری روم"، یا شاید صرفاً "مردی که نامش جولپوس سزار است." (در این توصیف اخیر، جولپوس سزار عبارت از شکل و یا صدایی است که با آن آشنایی داریم). لذا بیان ما کاملاً همان معنایی را که گمان می‌کنیم، افاده نمی‌کند، اما شامل چیزی به جز جولپوس سزار است، یعنی شامل تعدادی توصیف از او که در کل برساخته‌ی امور جزئی و کلیاتی است که با آنها آشنایی داریم.

اهمیت اصلی شناخت به مدد توصیف این است که ما را قادر می‌سازد به فراسوی محدودیت‌های تجارب شخصی‌مان گذر کنیم. علی‌رغم این واقعیت که تنها می‌توانیم از آن حقایقی شناخت کسب کنیم که در کل

<sup>۱</sup> constituent، در جای دیگر آن را به "مقوم" برگردانده‌ام، اما در اینجا سازا مناسب‌تر است. - م.

برتراند راسل

متقوم به حدودی هستند که به مدد تجربه با آنها آشنایی داریم، با این وجود می‌توانیم در مورد چیزهایی که هرگز تجربه نکرده‌ایم، شناخت به مدد توصیف داشته باشیم. از دیدگاه قلمرو بسیار محدود تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی ما، این نتیجه بسیار حیاتی است، و تا زمانی که آن را فهم نکرده‌ایم، مقدار بسیار زیادی از شناخت‌های مان رمزآلود و بنابراین، مشکوک باقی خواهد ماند.

masoudhosseyni@yahoo.com

## فصل ششم: در باب استقراء<sup>۱</sup>

در اغلب مباحثات گذشته کوشش می‌کردیم بر داده‌های [به دست آمده] از شناخت وجود، پرتوی نوری بیفکنیم. چه چیزهای در عالم وجود دارد که شناخت ما از آنها منسوب به آشنایی ما با آنها باشد؟ تا این نقطه از بحث پاسخ می‌دادیم که ما با داده‌های حسی خویش آشنایی داریم، و احتمالاً با خویشتن خویش نیز آشنا هستیم. می‌دانیم که این امور وجود دارند. و می‌دانیم که داده‌های حسی مربوط به زمان گذشته که به یاد می‌آوریم، در گذشته وجود داشته‌اند. این شناخت، عبارت از منبع داده‌های ماست.

اما اگر برآنیم تا قادر شویم از خلال این داده‌ها، استنتاجی برکشیم - اگر می‌خواهیم از وجود ماده، وجود مردمان دیگر، وجود امور مربوط به گذشته پیش از آنکه حافظه‌ی فردی ما آغاز به کار کرده باشد، یا از آینده، آگاهی حاصل کنیم، بایستی با برخی از انواع اصول و مبادی<sup>۲</sup> کلی که به وسیله‌ی آنها چنان استنتاج‌هایی به عمل می‌آید، آشنا شویم. باید بدانیم که وجود شیئی از نوع معین، فی‌المثل A، نشانه‌ای از وجود شیئی از نوع دیگر، فی‌المثل B، می‌باشد، خواه نشانه‌ی وجود قلبی، همزمان یا بعدی آن باشد، همان‌طور که برای مثال، غرش آسمان (رعد) نشانه‌ی وجود قلبی آذرخش (صاعقه) است. اگر از این موضوع آگاه نبودیم، هرگز قادر نبودیم شناخت خویش را تا فراسوی قلمرو تجارب شخصی خویش، توسعه دهیم؛ و چنانکه پیش از این مشاهده کردیم، گستره‌ی این قلمرو بسیار تنگ و باریک می‌شد. پرسشی که در حال حاضر می‌بایست مطرح کنیم عبارت از این است که آیا اصولاً توسعه‌ی شناخت تا فراسوی تجارب شخصی، امکان‌پذیر است؟ و اگر چنین است، باید بکوشیم تا دریابیم که از چه اموری تاثیر می‌پذیرد.

اجازه بدهید موضوعی را به عنوان مثال برگزینیم که در واقع هیچ کس در خود کوچکترین شکی در باب آن ندارد. همه‌ی ما متقاعد شده‌ایم که خورشید فردا صبح طلوع خواهد کرد. اما چرا؟ آیا این اعتقاد پیامد کورکورانه و محض تجارب گذشته‌ی ما نیست، یا اینکه برعکس، می‌توان آن را به نحو معقولی توجیه و تبیین کرد؟ البته یافتن آزمونی که به وسیله‌ی آن بتوان در خصوص معقولیت یا موهومیت چنین عقیده‌ای حکم کرد، بسیار دشوار است. اما لااقل می‌توانیم روشن سازیم که کدامیک از انواع عقاید کلی، اگر این عقاید درست باشند، برای توجیح و تبیین این حکم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، و بسیاری از احکام مشابهی که افعال ما مبتنی بر آنها است، کافی و بسنده است.

البته پوشیده نیست که اگر بپرسیم: چرا معتقدیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، طبیعتاً پاسخ خواهیم داد

<sup>۱</sup> Induction

<sup>۲</sup> به کار بردن دو معنا برای ترجمه‌ی یک اصطلاح، آشکارا چندان رضایت‌بخش نمی‌نماید. اما از آنجا که اصطلاح Principles در زبان انگلیسی هم به معنای مبادی و هم به معنای اصول به کار می‌رود، و از آنجا که در اینجا هر دو معنا ملحوظ شده است، لازم دانستم آن را به "اصول و مبادی" ترجمه کنم. - م.

که "زیرا همیشه دیده‌ایم که خورشید هر روز طلوع می‌کند". چون در گذشته طلوع کرده است، پس عقیده‌ای راسخ مبنی بر اینکه در آینده نیز طلوع خواهد کرد، حاصل می‌کنیم.<sup>۱</sup> اگر این عقیده را به چالش بکشند، ممکن است به قوانین حرکت توسل جوییم: خواهیم گفت که زمین جسمی است که آزادانه گردش می‌کند، و اجسامی نظیر زمین، بدون مداخله‌ی شیئی خارجی، از گردش باز نمی‌ایستند، و اینکه چیزی در خارج موجود نیست که در فاصله‌ی میان امروز و فردا در کار گردش زمین مداخله کند. البته که می‌توان شک کرد که آیا واقعاً مطمئن هستیم که در خارج چیزی وجود ندارد که به گردش زمین خللی وارد سازد؟ با این همه این شک، شکی نیست که چنگی به دل بزند. شک جالب توجه این است که آیا قوانین حرکت تا فردا بر وفق خویش باقی خواهند ماند؟<sup>۲</sup> اگر این شک را پیش بکشیم، خود را در همان وضعیتی خواهیم یافت که به هنگام شک ورزیدن نسبت به طلوع خورشید در آن گرفتار بودیم.

تنها دلیل ما برای اعتقاد به اینکه قوانین حرکت تا فردا بر وفق خویش باقی خواهند ماند و همچنان عمل خواهند کرد این است که: تا آنجا که شناخت ما از گذشته ما را یاری می‌دهد، می‌دانیم که تا کنون کار کرده‌اند و خللی بر آنها وارد نشده است.<sup>۳</sup> البته درست است که ما مقدار بسیار زیادی دلیل و مدرک از گذشته به نفع قوانین حرکت در اختیار داریم که به نسبت با شواهدی که به نفع طلوع خورشید داشتیم بسیار افزون‌ترند، زیرا طلوع خورشید صرفاً عبارت است از یک مورد جزئی از جریان قوانین حرکت است، ولی علاوه بر آن، بیشمار موارد جزئی دیگر نیز وجود دارد. اما سوال اساسی این است که: آیا اساساً موردی از این موارد بسیار زیاد قانون حرکت که در گذشته جریان یافته‌اند، ویافت می‌شود تا گواه و دلیلی مهیا سازد که در آینده نیز این جریان ادامه خواهد یافت؟ اگر چنین موردی وجود نداشته باشد، واضح می‌نماید که هیچ‌گونه مجوزی برای فرض اینکه فردا نیز خورشید طلوع خواهد کرد، یا نانی که در وعده‌ی غذایی بعدی میل می‌کنیم ما را مسموم نخواهد کرد، و بسیاری از دیگر انتظارات<sup>۴</sup> آگاهانه و نادر که زندگانی روزمره‌ی ما را هدایت می‌کنند، در دست نخواهیم داشت. ملاحظه‌ی این امر مهم است که چنین انتظارات و فروضی، صرفاً انتظاراتی/احتمالی/اند؛ هم از این رو نباید در پی

---

<sup>۱</sup> واضح است که راسل در اینجا به تحلیل هیوم از علیت نظر دارد. نزد هیوم، مشاهده‌ی مکرر و هزارباره‌ی یک رخداد، هرگز مفید احراز یقین در باب ضرورت به وقوع پیوستن آن رویداد نیست. در نظر او، ضرورت امری است که در تجربه افاده نشده است و احتمالاً نتیجه‌ی گونه‌ای تداعی ذهنی است. البته بعدها کانت پذیرفت که ضرورت را نمی‌توان از مشاهده‌ی طبیعت برکشید، اما آن را حاصل صرف تداعی ذهنی نیز ندانست، بلکه آن را حاصل فعل پیشینی فاهمه دانست. راسل در ابتدای این رساله سوالی مبنی بر اینکه آیا شناختی یقینی وجود دارد یا نه، مطرح ساخت. یکی از یقینیات روزمره‌ی آدمی، باور به ضرورت علی و معلولی است که راسل بایستی بدان اشاره کند. - م.

<sup>۲</sup> خود این پرسش، فی‌نفسه راجع به این پرسش است که آیا قوانین حرکت برخوردار از ضرورت و در نتیجه کلیت - به معنای کلیت زمانی - هستند یا نه؟ یعنی اگر در گذشته صادق بوده‌اند، در آینده نیز صادق خواهند بود یا نه؟ - م.

<sup>۳</sup> البته این پاسخی بود که هیوم ارائه می‌داد. بعدها کانت با پیش کشیدن احکام تالیفی - پیشینی، نشان داد که دلایل دیگری نیز برای اثبات این ادعا در دست داریم. - م.

<sup>۴</sup> Expectations

حصول برهانی مبنی بر اینکه آنها بایستی حتماً جریان یابند، برآییم، بلکه باید دلایلی به نفع این دیدگاه که آنها محتملاً جریان خواهند یافت، بجوییم.

پس در وهله نخست، برای سر و کله زدن با این سوال باید تمایز مهمی قائل شویم، تمایزی که بدون آن به زودی به عمق گرداب ابهامات و آشفتگی‌های ناامیدکننده، سقوط خواهیم کرد. تجربه به ما نشان داده است که، تا کنون، تکرار مکرر برخی توالی‌ها و هم‌بودی‌های یکپارچه، علت این انتظار و یا فرض در ما شده است که در زمان‌های دیگر نیز این توالی یا هم‌بودی واقع خواهد شد. غذا، که ظاهر مشخصی دارد، به طور کلی واجد طعم خاصی است، اما انتظارات ما به گونه‌ای است که اگر با غذایی که ظاهر مشخصی دارد روبرو شویم ولی آن غذا طعم معمولی را نداشته باشد، دچار شوک غیرمنتظره‌ای خواهیم شد. اشیائی که مشاهده می‌کنیم، بنا به عادت با دریافت‌های ملموسی که انتظار داریم به هنگام لمس آنها، حس کنیم، متحد می‌شوند [یکجا گرد هم می‌آیند]؛ یکی از عمومی‌ترین ترس‌های ما از اشباح (در بسیاری از داستان‌های اشباح) این است که آنها هیچ تاثیر ملموسی در قوه‌ی لامسه‌ی ما ایجاد نمی‌کنند. مردمانی که در معرض آموزش قرار نگرفته‌اند، آنگاه که برای نخستین بار به ممالک بیگانه سفر می‌کنند همچون شخصی دیرباور، از اینکه می‌بینند کسی زبان بومی آنها را در نمی‌یابد، غافلگیر می‌شوند.

البته این گونه تداعی‌ها محدود به نوع بشر نیست؛ فعل این تداعی در حیوانات نیز به نحو قدرتمندی در کار است. اسبی که در اغلب موارد در طول یک جاده‌ی معین سواری داده است، وقتی می‌کوشیم او را در جهتی متفاوت وادار به حرکت کنیم، مقاومت می‌کند. حیوانات اهلی وقتی شخصی را که معمولاً به او غذا می‌دهد، می‌بینند، انتظار غذا را می‌کشند. البته می‌دانیم که تمام این انتظارات خام [در خصوص وجود] یکپارچگی [در امور تجربی] مطمئناً گمراه‌کننده هستند. فردی که همه عمر و هر روز به جوجه‌اش غذا داده است، به جای اینکه نشان دهد مهذب‌ترین دیدگاه‌های [موجود] راجع به یکنواختی طبیعت، در خصوص جوجه نیز سودمند واقع می‌شوند، در نهایت گلوی جوجه‌اش را می‌چلانند!

اما علی‌رغم اینکه این انتظارات، ما را به گرداب گمراهی می‌کشانند، به هر حال وجود دارند و در نهاد ما باقی‌اند. صرف این واقعیت که یک اتفاق به دفعات مشخصی روی داده است، آدمیان و حیوانات را بر آن می‌دارد تا منتظر تکرار آن رویداد در زمان‌های آینده باشند. لذا غرایز ما به نحو معینی موجب بروز این عقیده در ما می‌شوند که خورشید صبح روز بعد طلوع خواهد کرد، اما شاید باور ما به این عقیده چندان بهتر از عقیده‌ی جوجه‌ای که بر خلاف انتظارات‌اش، گردن‌اش چلانده می‌شود نباشد. هم از این رو بایستی به تمایز از این واقعیت آگاهی حاصل

<sup>1</sup> Sucession

<sup>2</sup> Coexistence

کنیم که یکنواختی‌های موجود [در امور تجربی] علت انتظاراتی راجع به [وقوع همان امور] در آینده می‌شود، و از این پرسش که آیا هیچ مجوز معقولی برای دادن وزن و ارزش به چنین انتظاراتی وجود دارد یا نه، پرسشی در باب اعتبار آنها سر برون می‌آورد.

مسئله‌ای که می‌بایست مورد بحث و فحص قرار دهیم این است که آیا هیچ دلیلی برای باور به آنچه "یکنواختی طبیعت" نامیده می‌شود در دست داریم یا نه. باور به یکنواختی طبیعت در حقیقت باور به این عقیده است که هرچه تا به حال به وقوع پیوسته است، یا هرچه در آینده به وقوع خواهد پیوست، مثال و نمونه‌ای است از قوانین کلی‌ای که پذیرای هیچ استثنایی نیستند. انتظارات خامی که تا به حال ملحوظ می‌داشته‌ایم، همگی واقع در حیطه‌ی استثنائات‌اند، و لذا مطمئناً آن کسانی که به این انتظارات باور داشته باشند، در نهایت ناامید خواهند شد. البته علم بنا به عادت و لاقط در مورد فرضیه‌هایی که در مقام عمل سودمند واقع می‌شوند، فرض را بر این می‌گذارد که می‌توان آن دسته از قواعد کلی را که در عین حال استثنائاتی را نیز پذیرا هستند با قواعد کلی‌ای جانشین ساخت که فاقد هر گونه استثناء باشند. "اجسام معلق در هوا، سقوط می‌کنند" این نمونه‌ای از فائده‌ای است که حداقل در دو مورد پذیرای استثناء است، اولاً در مورد بالن‌ها و ثانیاً در مورد هواپیماها. اما قوانین حرکت و قانون گرانش که شرح می‌دهند که غالب اجسام [اگر در هوا معلق باشند] سقوط می‌کنند، این واقعیت را نیز بیان می‌دارند که بالن‌ها و هواپیماها می‌توانند در هوا پرواز کنند؛ و لذا قوانین حرکت و قانون گرانش موضوع این استثنائات نیستند.

باور به این عقیده که خورشید فردا طلوع خواهد کرد ممکن است به سبب یک حادثه‌ی ناگهانی مختل شود، برای مثال اگر زمین با جسم عظیمی برخورد کند و به موجب آن از مسیر گردش خویش به دور خود منحرف شود، خورشید دیگر لاقط از مشرق طلوع نخواهد کرد؛ اما این رویداد هیچ خللی بر قوانین حرکت و قانون گرانش وارد نخواهد آورد. وظیفه‌ی علوم یافتن یکنواختی‌های طبیعت نظیر قوانین حرکت و قانون گرانش است، یکنواختی‌هایی که در گستره‌ی تجارب ما آدمیان، پذیرای استثناء نیستند. علم در این راه به نحو قابل ملاحظه‌ای موفق بوده است و لذا می‌توان پذیرفت که این یکنواختی‌ها تاکنون محل اعتقاد و باور بوده‌اند. این موضوع ما را به این پرسش باز می‌گرداند که: با فرض اینکه برخی یکنواختی‌ها در گذشته مورد اعتقاد بوده‌اند، دلیلی برای این فرض در اختیار داریم که آنها در آینده نیز مورد اعتقاد و باور خواهند بود؟

استدلال کرده‌اند که ما دلایلی برای باور به اینکه آینده مشابه گذشته خواهد بود در دست داریم، زیرا آنچه آینده نامیده می‌شد به تدریج تبدیل به گذشته گشته است، و همواره دریافته‌ایم که آنچه در گذشته، آینده نامیده می‌شد، باز شبیه گذشته بوده است، به طوری که گویی ما واقعاً از آینده تجربه‌ای نزد خویش داریم، یعنی

تجاریبی از زمان‌هایی که در گذشته، آینده نامیده می‌شد داریم، زمان‌هایی که می‌توانیم آن را آینده‌ی گذشته<sup>۱</sup> بنامیم. اما آنان در این استدلال دچار مصادره به مطلوب شده‌اند. آری، ما از آینده‌ی گذشته، تجربه‌ای نزد خویش داریم، اما نه از آینده‌ی آینده<sup>۲</sup>، و لذا پرسش این است که: آیا آینده‌ی آینده، با آینده‌ی گذشته مشابهت خواهد داشت؟ نباید به این پرسش با استدلالی که تنها از آینده‌ی گذشته ابتدا می‌کند، پاسخ داد. بنابراین هنوز می‌بایست به جست و جوی برخی مبادی و اصولی پردازیم که احیاناً ما را قادر می‌سازند تا دریابیم که آینده از همان قوانینی پیروی خواهد کرد که گذشته از آن پیروی می‌کرد.

رجوع به آینده در حیطه‌ی پرسش فعلی چندان ضرور نیست. زیرا اگر قوانینی را که در تجربه‌ی ما صادق در می‌آیند را به اشیائی که هرگز در گذشته از آنها تجربه‌ای کسب نکرده‌ایم، تسری دهیم - فی المثل، زمین‌شناسی، یا نظریات راجع به منشاء و خاستگاه منظومه‌ی شمسی [که در گذشته هیچ تجربه‌ای از آنها نداشته‌ایم]<sup>۳</sup> همین پرسش از نو مطرح خواهد شد. سوال اساسی‌ای که می‌بایست مطرح سازیم این است که: "آنگاه که همواره دو شیء مجزا را اغلب در کنار یکدیگر یافته‌ایم، و هیچ‌گاه چنین نبوده است که یکی از آن دو شیء در نبود شیء دیگر رخ نموده باشد، آیا رخ نمودن یکی از آن دو، تحت شرایطی نو، می‌تواند مجوزی کافی و بسنده در اختیارمان بگذارد تا در انتظار رخ نمودن شیء دوم باشیم؟" پاسخ ما به این پرسش بایستی وابسته و باز بسته به اعتبار کل انتظارات ما از آینده، و نیز وابسته به کل نتایجی که به مدد استقرار کسب شده‌اند و در واقع و در مقام عمل وابسته به تمام باورهایی باشد که زندگانی روزمره‌ی ما مبتنی بر آنهاست.

در وهله‌ی نخست می‌بایست بپذیریم که صرف این واقعیت که دو شیء مجزا را در غالب موارد در کنار یکدیگر یافته‌ایم و هرگز چنین نبوده است که یکی را بدون دیگری یافته باشیم، فی نفسه کافی نیست تا به نحو برهانی بتوانیم اثبات کنیم که در آزمایش‌های بعدی نیز آن دو شیء را در کنار یکدیگر باز خواهیم یافت. آنچه می‌توانیم در باب آن امیدوار باشیم این است که برای اشیائی که در موارد متعددی در کنار یکدیگر مشاهده شده‌اند، احتمال بیشتری وجود دارد تا در آینده نیز در کنار یکدیگر مشاهده شوند، و اینکه، اگر به اندازه‌ی کافی مشاهده شده باشد که آنها در کنار یکدیگر دیده می‌شوند، احتمال اینکه آنها همواره با یکدیگر رخ نمایند تقریباً برابر با یقین خواهد بود. با این وجود هرگز نمی‌توان به طور قطع به یقین دست یافت، زیرا می‌دانیم که علی‌رغم تکرار

<sup>۱</sup> Past futures، خط ایرانیک از مترجم است. - م.

<sup>۲</sup> مراد راسل از past futures، زمان‌هایی است که در زمان گذشته، آینده نامیده می‌شدند اما فی الحال مبدل به گذشته گشته‌اند، و مراد او از future futures، آینده‌ای است که هنوز مبدل به گذشته نشده است. - م.

<sup>۳</sup> در اینجا مراد راسل این است که چه بپرسیم: آیا آینده شبیه گذشته خواهد بود یا نه؛ و چه بپرسیم: گذشته‌ای که هرگز از آن تجربه نداشته‌ایم، آیا مشابه تجارب گذشته‌ای که از آنها تجربه داریم، بوده است یا نه، وضع چندان فرق نمی‌کند. مراد این است که آدمی در میان یک بازه‌ی زمانی نامعین که گذشته‌اش را زمانی بی‌نهایت دراز و نیز آینده‌اش را نیز احتمالاً زمانی نامتناهی، فراگرفته است، پای به هستی نهاده‌است. اینکه آیا گذشته شبیه حال بوده است یا نه؛ و اینکه آیا آینده شبیه حال خواهد بود یا نه، پرسشی است که راسل در مقام پاسخ بدان برآمده است. - م.

مکرر رویدادها، گاهی تخلفی نیز روی می‌دهد، درست نظیر مورد جوجه‌ای که گردن‌اش چلانده شد. هم از این رو، احتمال، عبارت از آن چیزی است که باید در جست و جوی آن باشیم.

در برابر دیگه‌ای که از آن دفاع می‌کنیم، ممکن است استدلال کنند که ما می‌دانیم که تمامی پدیدارهای طبیعی موضوع قلمرو قانون هستند، و اینکه گاهی و بر پایه‌ی مشاهده، می‌توانیم مشاهده کرد که تنها یک قانون و فقط یک قانون است که می‌تواند به نحو محتمل، واقعیات امور طبیعی را پوشش دهد. دو پاسخ برای این اشکال وجود دارد. پاسخ نخست عبارت از این است که حتی اگر گونه‌ای قانون وجود داشته باشد که بدون استثناء در مورد موضوع مورد بحث ما بتواند بکار رود، در مقام عمل، هرگز نمی‌توانم اطمینان داشته باشیم که قانونی را کشف کرده‌ایم که پذیرای هیچ استثنائی نیست، زیرا شاید به قانونی دست یافته باشیم که پذیرای برخی استثنائات هست. پاسخ دوم عبارت از این است که به نظر می‌رسد که خود قلمرو قانون، فی‌نفسه قلمروی احتمالات است، و اینکه باور ما به اینکه فلان قانون در آینده و یا در مواردی که مربوط به گذشته‌ی دور بوده و ما هرگز نخواهیم توانست آنها را مورد آزمون قرار دهیم، نیز اعتبار خود را حفظ خواهد کرد یا نه، خودش مبتنی بر اصلی است که ما برآنیم تا آن را مورد آزمون قرار دهیم.

قانونی که فی‌الحال می‌خواهیم مورد آزمون قرار دهیم، اصل/استقراء<sup>۱</sup> نامیده می‌شود، و حاوی دو جزء است که در زیر می‌آید:

(الف) هرگاه شیئی از نوع معین A، همواره با شیئی از نوع معین دیگری مثل B، گونه‌ای اتحاد داشته باشد، یعنی همواره یکجا تداعی شده باشند، و هرگز چنین نبوده باشد که با نمونه‌ای از نوع B، غیر متحد باشد، آنگاه هرچه فراوانی تعداد مواردی که در آن A و B با یکدیگر متحد شده‌اند بیشتر باشد، به همان نسبت احتمال اینکه آن دو تحت شرایطی تازه به یکدیگر متحد شوند، که در آن اوضاع تنها حضور یکی از آنها معلوم است، بیشتر خواهد بود؛

(ب) در تحت همین اوضاع، تعداد بسنده‌ای از موارد اتحاد میان دو شیء، احتمال اتحاد در یک وضعیت نو را نزدیک به یقین می‌سازد، و بدون محدودیت، آن را مبدل به امری در حد امور یقینی خواهد ساخت. چنانکه هم‌اینک بیان شد، این اصل، تنها در خصوص واری<sup>۲</sup> انتظارات ما در خصوص یک نمونه‌ی تازه‌ی فردی، به کار می‌رود. ولی ما همچنین می‌خواهیم بدانیم که این احتمال به نفع قانون کلی وجود دارد که اشیاء مربوط به نوع A همواره متحد با اشیاء مربوط به نوع B هستند، مشروط بر اینکه تعداد بسنده‌ای از موارد اتحاد معلوم شده باشد، و هیچ مورد عدم اتحادی دیده نشده باشد. احتمال [صدق] یک قانون کلی آشکارا کمتر از احتمال

<sup>1</sup> Principle Of Induction

<sup>2</sup> Verification

[صدق] یک امر جزئی و مشخص است، زیرا اگر قانون کلی صادق باشد، امر جزئی و مشخص نیز بایستی صادق باشد، حال آنکه، امر جزئی و مشخص می‌تواند صادق باشد بدون اینکه در عین حال قانون کلی نیز صادق باشد.<sup>۱</sup> با این وجود احتمال [صدق] قانون کلی با افزایش موارد تکرار رویدادها، افزایش می‌یابد، همان‌طور که احتمال [صدق] موارد جزئی افزایش می‌یابد. بنابراین می‌توانیم دو جزء اصلی را که پیش از این بیان کردیم، به لحاظ قانون کلی، بدین‌گونه از نو بیان کنیم:

(الف) هرچه تعداد مواردی که در آن یک شیء از نوع A با شیئی از نوع B متحد شده باشد، بیشتر باشد، احتمال اینکه A همواره با B متحد باشد، بیشتر خواهد بود؛ (البته اگر هیچ موردی از عدم اتحاد A و B دیده نشده باشد).

(ب) تحت همین اوضاع، تعداد بسنده‌ای از موارد اتحاد مابین A و B، این امر را به یقین نزدیک خواهد کرد که A همواره با B متحد است، و نیز این قانون را بدون محدودیت نزدیک به یقین می‌سازد.

باید متذکر شد که احتمال همواره مرتبط با داده‌هایی معین است. در مورد موضوع مورد بحث ما، این داده‌ها عبارت‌اند از صرف موارد معلوم همبودی A و B. البته ممکن است داده‌های دیگری نیز موجود باشد که ممکن است ملحوظ شوند، داده‌هایی که ممکن است به نحو سفت و سختی [میزان] احتمال را تغییر دهند. فی‌المثل فردی که تعداد زیادی قوی سفید دیده است، ممکن است به یاری اصلی که مطرح کردیم، استدلال کند که بر اساس داده‌های موجود، محتمل است که همه‌ی قوها سفید باشند، و این استدلال ممکن است به نحو اتم، استدلال درستی به نظر برسد. این استدلال را نمی‌توان با به میان کشیدن این واقعیت که برخی قوها سیاه‌اند، رد کرد، زیرا یک شیء ممکن است علی‌رغم این واقعیت که برخی داده‌ها وقوع آن را نامحتمل می‌سازند، رخ نماید. در مورد قوها، شخص ممکن است بداند که رنگ، در انواع بسیاری از حیوانات، خصیصه‌ای بسیار متغیر است، و بنابراین بداند که پی‌ریزی استقرائی در رابطه با رنگ [حیوانات] مشخصاً منجر به خطا خواهد شد. اما این شناخت عبارت از داده‌ای نو خواهد بود و به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات کند که احتمال بالنسبه‌ی داده‌های قبلی ما، به غلط ارزیابی شده بودند. بنابراین این واقعیت که چیزها اغلب انتظارات ما را پوشش نمی‌دهند، دلیلی بر این مدعا نیست که انتظارات ما در آینده هرگز به مدد یک مورد مفروض و یا طبقه‌ای از موارد مفروض، پوشش داده نخواهد شد. هم از این رو به هیچ نحو نمی‌توان اصل استقرائی مطرح شده را با توسل به تجربه رد و تکذیب کرد.

<sup>۱</sup> در منطق می‌آموزیم که صدق گزاره‌ی کلی، متضمن صدق گزاره‌ی جزئی است: یعنی اگر گزاره‌ی "هر انسان، حیوان است" صادق باشد، گزاره‌ی "بعض انسان، حیوان است" نیز صادق است. اما عکس این امر صادق نیست: یعنی نمی‌توانیم از صدق این گزاره که "بعض حیوان، انسان است" به صدق گزاره‌ی "هر حیوان، انسان است" استدلال کنیم. - م.

از سوی دیگر با توسل به تجربه، اعتبار اصل استقرا را نیز نمی‌توان اثبات کرد. تجربه ممکن است به نحو قابل تصویری اصل استقرا را در مورد مواردی که پیشاپیش مورد آزمون قرار می‌گیرند، تصدیق کند؛ اما در مورد مواردی که به آزمون در نیامده‌اند، فقط اصل استقرا است که می‌تواند بر هرگونه استنتاج از آنچه مورد آزمون قرار گرفته است به سوی آنچه مورد آزمون واقع نشده است، صحنه بگذارد. تمامی احتجاجاتی که بر پایه‌ی تجربه، راجع به آینده یا جزء تجربه‌ی نشده‌ی گذشته یا حال، استدلال می‌کنند، اصل استقرا را همچون فرض می‌پذیرند؛ از اینجاست که هرگز نمی‌توانیم بدون گرفتار آمدن در دام مصادره به مطلوب، از تجربه برای اثبات اصل استقراء سود جوییم. لذا یا می‌بایست اصل استقراء را بر زمینه‌ی دلایل و شواهد ذاتی آن پذیرا باشیم، یا می‌بایست همه‌ی حجت‌آوری‌های تجارب‌مان در خصوص آینده را قلم بگیریم. اگر این اصل نادرست باشد، هیچ دلیلی ندارد که انتظار طلوع خورشید را در صبح روز بعد در دل بپرورانیم، همچنین نباید انتظار داشته باشیم نان مغذی‌تر از تخته سنگ باشد، همچنین اگر خود را از روی بام به زمین پرت کردیم نباید انتظار داشته باشیم که سقوط کنیم. وقتی کسی را که در حال نزدیک شدن به ماست مشاهده کرده و گمان بریم که آن شخص شبیه دوست‌مان است، هیچ دلیلی در دست نخواهیم داشت تا فرض کنیم که بدن او به وسیله‌ی ذهن بدترین دشمن یا شخصی کاملاً غریبه عوض نشده است. تمامی رفتارها و امور عملی ما مبتنی بر تداعی‌هایی است که در گذشته صادق بوده‌اند یا به اصلاح کار کرده‌اند، و لذا آنها را به عنوان اموری که محتملاً در آینده نیز صادق خواهند بود، لحاظ می‌کنیم؛ و البته اعتبار خود این احتمال وابسته به اصل استقراء است.

اصول کلی علم، نظیر اعتقاد به قلمرو قانون، و باور به اینکه هر رویدادی می‌بایست علتی داشته باشد، به همان اندازه وابسته به اصل استقراء است که باورهای زندگانی روزمره. تمامی این اصول کلی تنها به این خاطر قبول عام یافته‌اند که آدمی نمونه‌های بی‌شماری از صدق آنها را یافته و با هیچ مورد کاذبی رو در رو است. اما خود این امر، فی‌نفسه دلیل و مدرکی برای صدق آن اصول در آینده فراهم نمی‌کنند، مگر اینکه اصل استقراء مورد قبول واقع شود.

لذا تمامی شناختی که، بر مبنای تجربه، چیزی راجع به آنچه پیشاپیش تجربه نشده است می‌گوید، خود مبتنی بر عقیده‌ای است که تجربه نه می‌تواند آن را تصدیق کند و نه تکذیب، و با این وجود شناختی است که، لاقلاً در انضمامی‌ترین و مشخص‌ترین کاربردهایش، به گونه‌ای در برابر ما ظاهر می‌شود که گویی همچون بسیاری واقعیات تجربی، ریشه در عمق نهاد ما آدمیان دارد. وجود و حجت‌آوری چنین باورهایی - زیرا اصل استقراء، چنانکه خواهیم دید، تنها نمونه‌ی این باورها نیست - موجب خیزش دشوارترین و مناقشه‌آمیزترین مسائل فلسفی شده است. در فصل آینده، به نحو مختصر آنچه را که ممکن است در شرح و وصف چنین شناختی گفته

شود و همچنین دامنه و درجه‌ی یقینی بودن آن را مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

masoudhosseyni@yahoo.com

## فصل هفتم: در باب شناخت ما از اصول کلی

در فصل قبل دیدیم که اگرچه اصل استقراء برای اعتبار بخشیدن به تمامی استدلال‌های مبتنی بر تجربه، اصلی ضروری است، نیز دانستیم که خود این اصل به گونه‌ای نیست که بتوان به مدد تجربه مبرهن‌اش داشت، ولی با این وجود از سوی تمامی مردم، حداقل در انضمامی‌ترین و مشخص‌ترین کاربردهایش، به نحو بی‌درنگ مورد قبول و پذیرش واقع می‌شود. این خصوصیت مختص اصل استقراء نیست. تعداد دیگری از این اصول موجود است که اگرچه نمی‌توان آنها را به مدد تجربه اثبات یا رد کرد، با این وجود آنها را در استدلال‌هایی که آغازگاه‌شان امور تجربی است، مورد استفاده قرار می‌دهند.

حتی برخی از این اصول بالنسبه با اصل استقراء، از دلایل و شواهد بیشتری برخوردارند، و درجه‌ی قطعیت شناخت ما از آنها به اندازه‌ی درجه‌ی یقینی بودن شناخت ما از وجود داده‌های حسی است. این اصول وسایلی را فراهم می‌آورند که می‌توانیم به مدد آنها از آنچه در احساس داده شده است، استنتاج‌هایی برکشیم؛ و اگر آنچه از این اصول استنتاج می‌کنیم درست باشد، آنگاه درستی اصل استنتاج همان قدر ضروری خواهد بود که درستی داده‌های حسی. لذا شایسته است که به دلیل روشنی و وضوح اصول استنتاج، نسبت به آنها اشراف حاصل کنیم - این فرض [که این اصول، بسیار واضح و روشن هستند]، بدون آنکه تشخیص داده باشیم که گونه‌ای فرض است، مورد قبول واقع می‌شود. اما اگر برآنیم تا فرضیه‌ای درست در باب شناخت احراز کنیم، آنگاه تشخیص محل کاربرد اصول استنتاج، اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌یابد؛ زیرا شناخت ما از این اصول، موجب بروز پرسش‌های دشوار و جالب توجه‌ی می‌شود.

در تمامی انواع شناخت‌مان از اصول کلی، آنچه در واقع رخ می‌دهد این است که در وهله‌ی نخست نسبت به برخی کاربردهای مشخص و جزئی اصل اشراف و آگاهی حاصل می‌کنیم، و سپس درمی‌یابیم که جزئیت، امری نامربوط بوده است، زیرا درمی‌یابیم که در کاربرد این اصول، کلیتی مضمون بوده است که درست به اندازه‌ی صدق امر جزئی، صادق است. این روند همچنین در آموزش ریاضیات نیز رخ می‌دهد: قضیه‌ی "دو با دو می‌شود چهار" را ابتدا در مورد برخی جفت‌زوج‌های جزئی آموختیم، و سپس همین امر را در مورد برخی جفت‌زوج‌های جزئی دیگر آزمودیم، تا اینکه در نهایت بر ما آشکار شد که این قضیه در مورد هر جفت‌زوج دیگری صادق است. همین روند در خصوص اصول منطقی تکرار می‌شود. فرض کنید که دو شخص در خصوص اینکه امروز چه روزی از ماه است با یکدیگر بحث می‌کنند. یکی از آنها می‌گوید، "شما لاقبل قبول دارید که / اگر دیروز ۱۵ام بوده باشد، امروز بایستی ۱۶ام باشد." طرف مقابل پاسخ می‌دهد، "بله، می‌پذیرم." شخص اول ادامه می‌دهد، "همچنین می‌دانید که دیروز ۱۵ام بود، زیرا با آقای جونز شام خوردید، و دفتر یادداشت شما گواهی خواهد داد که این اتفاق در روز ۱۵ام روی داد." شخص دوم پاسخ می‌دهد، "بله؛ بنابراین امروز ۱۶ام ماه جاری است."

دنبال کردن چنین استدلالی چندان دشوار نیست؛ و لذا اگر صدق مقدمات این استدلال را مسلم بگیریم، هیچ کس انکار نخواهد کرد که نتیجه نیز بایستی صادق باشد. اما صدق این استدلال وابسته به صدق نمونه‌ای از یک اصل کلی منطقی است. اصل منطقی عبارت از این است که: "فرض کنید می‌دانیم که اگر A صادق باشد، آنگاه B نیز صادق است. باز فرض کنید که بدانیم که A صادق است، پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که B نیز صادق است."<sup>۱</sup> آنگاه که بدانیم که اگر A صادق باشد، آنگاه B نیز صادق خواهد بود، می‌گوییم که A، B را "ایجاب" می‌کند، یا اینکه می‌گوییم B از A "نتیجه" می‌شود. لذا این اصل بیان می‌دارد که اگر A، B را ایجاب کند، و A صادق باشد، آنگاه B صادق خواهد بود. به عبارت دیگر، "هرچیزی که به وسیله‌ی قضیه‌ی صادقی ایجاب شود، خودش صادق است"، یا، "هرچه نتیجه‌ی قضیه‌ی صادق باشد، خودش صادق است."

این اصل در واقع در تمامی برهان‌ها - لاقلاً در نمونه‌های مشخص و انضمامی آن - مضمون است. هرگاه شیئی که بدان باور داریم، برای اثبات شیء دیگری بکار رود، یعنی شیئی که نتیجتاً بدان باور خواهیم آورد، این اصل نیز بکار می‌رود. اگر کسی بپرسد: "چرا من باید نتایج یک استدلال معتبر را که مبتنی بر مقدمات صادق است بپذیرم؟" تنها با توسل به این اصل است که می‌توانیم به او پاسخ دهیم. در واقع، نمی‌توان صدق این اصل را مورد شک و تردید قرار داد، چرا که روشنی و وضوح آن در نخستین نگاه به قدری بالاست که همچون امری ناچیز و کم‌مایه جلوه می‌کند. اما این اصول برای فیلسوف عبارت از اموری ناچیز و کم‌مایه نیستند، زیرا نشان می‌دهند که ما می‌توانیم شناختی غیر مشکوک داشته باشیم که به هیچ نحو منتج از متعلقات حسی نباشد. اصل فوق، صرفاً نمونه‌ای از بیشمار اصول منطقی بدیهی (خود - پیدا) است. پیش از اینکه اقامه‌ی یک استدلال یا برهان ممکن شود، لاقلاً بایستی برخی از این اصول مسلم گرفته شوند. وقتی برخی از آنها را مسلم بگیریم، می‌توانیم مابقی آنها را اثبات کنیم، اگرچه خود این اصول باقیمانده، تا آنجا که اصولی ساده و بدیهی‌اند، به اندازه‌ی اصل مسلم گرفته شده، روشن و واضح هستند. سنت فلسفی، بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای، از میان تمامی این اصول، سه اصل را برگزیده است و بدانها عنوان "قوانین تفکر" داده است. این سه اصل عبارت‌اند از:

(۱) اصل اینهمانی<sup>۲</sup>: "هرچیز، همان است که هست."<sup>۳</sup>

(۲) اصل عدم تناقض<sup>۱</sup>: "هیچ چیز نمی‌تواند در عین حال هم باشد هم نباشد."<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> در متن به جای حروف لاتین، this و that آمده است، اما استفاده از A و B فهم مطلب را آسان‌تر می‌سازد. در منطق این اصل را اصل وضع مقدم می‌نامند و چنین بیان می‌شود: اگر  $A \rightarrow B$  صادق باشد، آنگاه اگر A صادق باشد، B حتماً صادق است. - م.

<sup>۲</sup> The law of Identity

<sup>۳</sup> منظور از این اصل فوق بدیهی آن است که ما هرگز شک نمی‌کنیم که شیئی که فی‌الحال در حال نظاره‌ی آن هستیم، ممکن است خود آن شیء نباشد. به این اصل عنوان اصل تشخیص نیز داده‌اند. - م.

(۳) اصل طرد شقّ میانه<sup>۳</sup>: "هر چیز یا باید باشد یا نباشد. [و حالت سومی ندارد]."

این سه اصل، سه نمونه از اصول منطقی خود - پیدا یا بدیهی هستند، اما به هیچ وجه بدیهی‌تر یا بنیادی‌تر از اصول مشابه دیگر نیستند: برای مثال اصلی که ما هم اینک ملحوظ داشتیم، یعنی اصلی که بیان می‌کرد که آنچه نتیجه‌ی یک مقدمه‌ی صادق است، خود نیز صادق است، در بدیهی بودن دست کمی از سه اصل فوق ندارد. عنوان "قوانین تفکر" نیز همراه کننده است، زیرا آنچه اهمیت دارد چندان عبارت از این واقعیت نیست که تفکر ما مطابق با این قوانین است، بلکه بیشتر عبارت از این واقعیت است که اشیاء بر طبق این اصول عمل می‌کنند؛ به عبارت دیگر، آنچه اهمیت دارد بدانیم عبارت از این واقعیت است که تنها آنگاه که بر طبق این اصول می‌اندیشیم، در وادی اندیشه‌ی صحیح قرار داریم. اما این خود پرسش مهمی است که در مراحل بعدی بدان بازخواهیم گشت.

علاوه بر آن دسته از اصول منطقی که ما را قادر می‌سازند از فرض صدق یک مقدمه، به صدق یقینی نتیجه استدلال کنیم، اصول منطقی دیگری نیز وجود دارد که ما را قادر می‌سازند از فرض صدق یک مقدمه، به زیادت یا قلت احتمال صدق نتیجه، استدلال کنیم. نمونه‌ای از این نوع اصول منطقی - شاید حتی مهم‌ترین نمونه‌ی آنها، اصل استقراء است، اصلی که در فصل قبل مورد ملاحظه قرار دادیم.

یکی از بزرگترین مجادلات تاریخی در قلمرو فلسفه، مجادله‌ی میان دو مکتب فلسفی عمده است که به ترتیب "تجربه‌گرایان"<sup>۴</sup> و "عقل‌گرایان"<sup>۵</sup> نامیده می‌شوند. تجربه‌گرایان - که بیش از همه در میان فلاسفه‌ی انگلیسی نظیر لاک، بارکلی و هیوم نمود یافته اند - مدعی اند که تمام شناخت ما آدمیان از تجربه برکشیده شده است؛ عقل‌گرایان - که بیش از همه در میان فیلسوفان قاره‌ای قرن هفدهم نمود یافته اند، به ویژه دکارت و لایبنیتس - مدعی اند که علاوه بر شناختی که از تجربه حاصل می‌کنیم، تعدادی "تصوّرات فطری"<sup>۶</sup> و "اصول فطری"<sup>۷</sup> معین و مشخص نیز وجود دارد که بدون استمداد از تجربه از آنها آگاهی داریم. اینک این امکان فراهم شده است تا در خصوص صادق بودن یا کاذب بودن ادعاهای این دو مکتب فکری متضاد، با اطمینان خاطر قضاوت کنیم. بنا به دلایلی که پیش از این بیان کردیم، می‌باید بپذیریم که ما آدمیان از اصول منطقی آگاهی داریم، اصولی که

<sup>1</sup> The Law of Contradiction

<sup>۲</sup> شیء می‌تواند در یک زمان موجود و در زمان دیگر معدوم باشد، می‌تواند از یک جهت سفید و از جهت دیگر غیر سفید باشد و غیره. اما نمی‌تواند در یک زمان و از یک جهت هم موجود باشد هم معدوم، یا هم سفید باشد هم غیر سفید. - م.

<sup>3</sup> The law of excluded middle

<sup>4</sup> Empirists

<sup>5</sup> Rationalists

<sup>6</sup> Innate Ideas

<sup>7</sup> Innate principles

نمی‌توان آنها را به مدد تجربه مبرهن داشت، زیرا هر برهانی، این اصول را پیش فرض خود قرار می‌دهد. بنابراین در این مورد، که البته مهمترین نقطه‌ی مجادله نیز بود، عقل‌گرایان بر کرسی حق نشسته‌اند.

از سوی دیگر، حتی آن بخش از شناخت که به نحو منطقی از تجربه مستقل است (به این معنا که تجربه نمی‌تواند آن را مبرهن دارد) خود از تجربه استخراج شده و معلول تجربه می‌باشد. تنها به هنگام تجارب جزئی و مشخص است که از قوانین کلی آگاه می‌شویم، و فقط در این هنگام است که پیوند آنها را درمی‌یابیم. یقیناً نامعقول خواهد بود اگر فرض را بر این بگذاریم که اصول فطری‌ای وجود دارد، به این معنا که کودکان به همراه شناختی از تمام آن چیزهایی متولد می‌شوند که مردم بالغ واجد آن هستند و نمی‌توان آنها را از تجربه استنتاج کرد. به همین دلیل، نمی‌بایست از اصطلاح "فطری" برای شرح و وصف شناخت‌مان از اصول منطقی استفاده کنیم. اصطلاح "پیشینی"<sup>۱</sup> که نزد نویسندگان جدید معمول شده است، اصطلاحی است که کمتر می‌توان بدان ایراد گرفت. هم از این رو، در حالیکه می‌پذیریم که تمام شناخت ما مستخرج از تجربه و معلول آن می‌باشد، می‌توانیم این دیدگاه را نیز حفظ کنیم که برخی از شناخت‌های ما پیشینی است، به این معنا که تجربه که ما را وا می‌دارد بدان بیندیشیم، برای مبرهن داشتن آن کافی نیست، بلکه صرفاً می‌تواند توجه ما را به سوی مشاهده‌ی صدق آن هدایت کند، بدون آنکه نیازی به گونه‌ای برهان از سوی تجربه داشته باشیم.

موضع مهم دیگری نیز هست که در آن تجربه‌گرایان بر کرسی حق نشسته‌اند، درست برخلاف عقل‌گرایان. و آن اینکه نمی‌توان از وجود چیزی آگاه شد مگر به مدد تجربه. یعنی، اگر خواهان اثبات چیزی هستیم که از آن هیچ تجربه‌ی مستقیمی نداریم، لازم است که در میان مقدمات‌مان، چیز یا چیزهایی وجود داشته باشد که از آنها تجربه‌ی مستقیم داشته باشیم. فی‌المثل، باور ما به اینکه پادشاه چین وجود دارد، مبتنی بر گواهی و شهادت دیگران است، گواهی و شهادتی که اگر تحلیل را تا منتها درجه‌ی امکان پیش ببریم، خود عبارت از داده‌های حسی مشاهده شده و شنیده شده‌ای است که خواننده‌ایم یا به هنگام صحبت با دیگران دریافته‌ایم. عقل‌گرایان بر این عقیده‌اند که از روی ملاحظات و بررسی‌های کلی در باب آنچه باید وجود داشته باشد، می‌توانند وجود شیئی را در عالم واقعی استنتاج کنند. اما به نظر می‌رسد که آنان در این ادعای‌شان دچار خطا شده‌اند. زیرا تمام شناختی که قادر هستیم به نحو پیشینی در خصوص وجود [اشیاء] حاصل کنیم، عبارت از گونه‌ای شناخت فرضی است: تمام آنچه شناختی از این دست به ما می‌گوید صرفاً عبارت از این است که اگر فلان شیء موجود باشد، بهمان شیء هم باید موجود باشد، یا به نحو کلی‌تر، اینکه اگر قضیه‌ای صادق باشد، قضیه‌ی دیگر نیز

<sup>۱</sup> A priori، ماتقدم، پیش‌اندز. تفاوت میان اصول فطری و پیشینی از این قرار است که فطریات اصولی هستند که در ذهن کودک نیز حضور دارند، هرچند کودک از آنها آگاهی نداشته باشد. بعد از کانت هیچ متفکری به وجود چنین اصولی باور ندارد. اما اصول پیشینی عبارت از اصولی هستند که درست به هنگام تجربه، و نه قبل یا بعد از آن، نزد ذهن حاضر می‌شوند و البته واجد هیچ محتوایی نیستند. تجربه همچون جرقه‌ای عمل می‌کند تا ذهن را شعله‌ور سازد. - م.

می‌باید صادق باشد. نمونه‌ای از این قضایا را به مدد اصولی که پیش از این با آنها سر و کار داشتیم، مشاهده کردیم، نظیر "اگر A صادق باشد، و A، B را ایجاب کند، آنگاه B صادق است"<sup>۱</sup>، یا نظیر "اگر پیش از این بارها و بارها مشاهده کرده باشیم که A و B به هم متصل‌اند، در شرایط دیگر، محتمل است که در صورت وجود یکی از آن دو، دیگری نیز موجود باشد". هم از این رو گستره و توان اصول پیشینی به نحو اکید محدود است. هرگونه شناختی که مدعی است که از وجود چیزی خبر می‌دهد، می‌باید تا اندازه‌ای وابسته به تجربه باشد. وقتی چیزی به نحو بی‌واسطه معلوم است، وجود آن چیز تنها به واسطه‌ی تجربه معلوم است؛ اما زمانی که وجود چیزی بدون آنکه به نحو بی‌واسطه معلوم باشد، اثبات شود، هم تجربه و هم اصول پیشینی برای تکمیل برهان مورد نیاز هستند. شناخت را آنگاه تجربی می‌نامیم که کل یا قسمتی از آن مبتنی بر تجربه باشد. لذا هر شناختی که چیزی در باب وجود بیان کند، شناختی تجربی است، و تنها شناخت پیشینی در باب وجود، شناختی فرضی است، و صرفاً مفید ارائه‌ی نسبت و ارتباط میان اشیاء موجود است، اما هرگز نمی‌تواند مفید احراز وجود بالفعل یک شیء شود.

شناخت پیشینی به هیچ وجه تنها نمونه‌ی انواع شناخت منطقی، که تاکنون مورد بررسی قرار دادیم نیست. شاید مهم‌ترین نمونه‌ی شناخت پیشینی غیرمنطقی، شناختی باشد که راجع به ارزش اخلاقی<sup>۲</sup> بحث می‌کند. من در مورد احکام مربوط به آنچه مفید یا مضر است یا آنچه فضیلت‌مندانه است، سخن نمی‌گویم، زیرا این احکام حقیقتاً نیازمند مقدمات تجربی‌اند؛ بلکه مراد من احکام مربوط به مطلوبیت ذاتی امور است. اگر چیزی مفید است، می‌باید به این دلیل مفید باشد که به غایتی منتهی می‌شود؛ غایت، اگر به اندازه‌ی کافی دور برویم، به خاطر خودش ارزشمند است، و نه صرفاً به این خاطر که خود مفید غایتی دورتر است. لذا تمام احکام مربوط به آنچه مفید است، وابسته و مبتنی بر احکامی هستند که مربوط به آن چیزهایی است که به خاطر خودشان ارزشمند هستند.

فی‌المثل حکم می‌کنیم که شادکامی مطلوب‌تر از بیچارگی است، و شناخت بهتر از جهل است، نیک‌خواهی بهتر از دشمنی است و به همین ترتیب. احکامی از این دست می‌بایست، لااقل تا اندازه‌ای، بی‌واسطه و پیشینی باشند. این احکام نیز، همچون احکام پیشینی فوق، ممکن است مستخرج از تجربه باشند، و در واقع نیز باید چنین باشد؛ زیرا حکم کردن در خصوص اینکه چیزی ذاتاً ارزشمند است، بدون اینکه تجربه‌ای از آن داشته باشیم، به نظر ناممکن می‌رسد. از سوی دیگر این نیز امری آشکار است که نمی‌توان صحت این احکام را به مدد تجربه

<sup>۱</sup> مقصود این است که با صرف تفکر نمی‌توان از وجود امری که از آن تجربه‌ای نداریم، خبر داد. می‌توان حدس زد که اگر مثلی در طبیعت یافت شود، مجموعه زوایای آن می‌باید دو قائمه باشد، اما این استدلال از وجود مثلی در طبیعت خبر نمی‌دهد. - م.

<sup>۲</sup> Ethical value

مبرهن داشت؛ زیرا صرف این واقعیت که شیئی موجود یا غیر موجود است، نه اثبات می‌کند که چون شیء خوب است باید وجود داشته باشد و نه می‌تواند اثبات کند که چون شیء بد است نباید وجود داشته باشد. پی‌گیری این موضوع مربوط به علم اخلاق است، زیرا اینکه آیا اساساً استنتاج از آنچه هست به آنچه باید باشد، امکان دارد یا نه، می‌بایست مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اما در خصوص این امر، لازم است بدانیم که شناخت از آنچه به نحو ذاتی ارزشمند است، درست به همان معنا پیشینی است که منطقی پیشینی است، یعنی به این معنا که درستی چنین شناختی را به مدد تجربه نه می‌توان اثبات کرد نه تکذیب.

تمامی ریاضیات محض، همچون منطق، علمی پیشینی است. فلاسفه‌ی تجربی این ادعا را مصراانه انکار کرده‌اند، زیرا مدعی‌اند که تجربه همان‌قدر منشاء شناخت ما از علم حساب است که منشاء شناخت ما از علم جغرافی است. آنها مدعی‌اند که با تکرار تجربه‌ی مشاهده‌ی دو جفت شیء مجزا، و فهم این مطلب که مجموع آنها عبارت از چهار شیء می‌شود، به مدد استقراء به سوی این نتیجه کشانده شده‌ایم که دوشیء و دو شیء دیگر، بر روی هم همواره عبارت از چهار شیء می‌شوند. به هر حال اگر منشاء شناخت ما از جمع بین دو و دو که می‌شود چهار، عبارت از این فرایند می‌بود، آنگاه برای قانع ساختن خویش از صدق آن، می‌بایست به شیوه‌ای متفاوت از آنچه واقعاً عمل می‌کنیم، عمل می‌کردیم. در واقع برای اینکه بتوانیم به دوی مجرد و انتزاعی بیندیشیم، بیش از اینکه نیازمند دو سکه یا دو کتاب یا دوشخص یا دو چیز از هر نوع به خصوص دیگر، باشیم، نیازمند شماره‌ی معینی از الگوها و مثال‌ها هستیم. اما به محض اینکه بتوانیم ذهن خویش را از تفکر به امور جزئی نامربوط منحرف سازیم، قادر خواهیم شد این اصل کلی را که دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار، مشاهده کنیم؛ هر نمونه‌ی واحد همچون امری نوعی ملاحظه خواهد شد، و لذا مورد آزمون قرار دادن مابقی نمونه‌ها غیر ضروری خواهد بود.<sup>۱</sup>

همین روال در علم هندسه نیز طی می‌شود. اگر بخواهیم خاصیت ویژه‌ای را برای همه‌ی مثلث‌ها اثبات کنیم، یک مثلث را در نظر گرفته و [برای اثبات آن خاصیت] دلیل و حجت می‌آوریم؛ اما می‌توانیم [به هنگام اثبات آن خاصیت،] از هیچ خاصیتی که مشترک میان تمام مثلث‌ها نیست، استفاده نکنیم، [تا نتیجه‌ی بدست آمده وابسته به آن مثلث جزئی نباشد] لذا بدین طریق، می‌توانیم از روی یک نمونه‌ی مثلث جزئی، نتیجه‌ای کلی حاصل کنیم. حقیقت آن است که به هنگام مشاهده‌ی نمونه‌های تازه‌ی "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار"<sup>۲</sup> احساس نمی‌کنیم که میزان یقین‌مان نسبت به آن افزایش یافته است، زیرا به محض اینکه یک بار حقیقت این قضیه بر ما آشکار شد، قطعیت و یقین ما نسبت بدان تا اندازه‌ای زیاد خواهد شد که دیگر [با مشاهده‌ی

<sup>۱</sup> (home university library).

<sup>۲</sup> نقل قول از مترجم است. - م.

نمونه‌های تازه] افزایش نیابد. مضافاً بر اینکه، ما در قضیه‌ی "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار" کیفیت‌ی ضروری احساس می‌کنیم، کیفیت‌ی که حتی در تصدیق‌شده‌ترین تعمیمات<sup>۱</sup> تجربی، یافت نمی‌شود. چنین تعمیماتی همواره همچون امور واقع<sup>۲</sup> محض باقی می‌مانند: [زیرا] می‌توانیم جهانی را تصوّر کنیم که در آن این امور واقع، صادق و درست نباشند، اگرچه در جهانی که ما در آنیم، همواره روی داده و درست می‌نمایند. در مقابل، در هر جهان ممکن، احساس می‌کنیم که دو به علاوه‌ی دو باید چهار بشود: این یک امر واقع صرف نیست، بلکه عبارت از ضرورتی است که هر امر بالفعل و ممکن بایستی با آن مطابق باشد.

این امر را می‌توان با توجه به یک تعمیم تجربی موثق نظیر "هر انسانی فانی است" روشن‌تر ساخت. واضح است که ما، در وهله‌ی نخست به این خاطر که هیچ شخصی یافت نشده است که طول عمرش بیش از حد معمول باشد، و در وهله‌ی دوم، به این دلیل که به نظر می‌رسد دلایل و شواهدی فیزیولوژیک برای این طرز فکر که یک اندامه نظیر جسم آدمی، دیر یا زود فرسوده می‌شود وجود دارد، این قضیه را تصدیق می‌کنیم. اگر دلیل دوم را لحاظ نکرده و تنها به تجارب محض خویش از فانی بودن آدمیان توجه کنیم، واضح می‌نماید که [برای باور به قضیه‌ی "هر انسانی فانی است"] نمی‌باید به یک نمونه‌ی کاملاً واضح و روشن و فهم‌شده از مرگ یک انسان قانع و راضی باشیم، حال آنکه، در مورد قضیه‌ی "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار"، اگر دقت به خرج دهیم، تنها یک نمونه کافی است تا ما را قانع سازد که این اتفاق در مورد تمام نمونه‌های دیگر نیز رخ خواهد داد. از سوی دیگر، ممکن است با کمی باریک‌بینی، مجبور شویم بپذیریم که ممکن است شکی هرچند اندک، در خصوص اینکه آیا همه‌ی انسان‌ها فانی هستند یا نه، وجود داشته باشد. این امر را می‌توان با کوشش برای به تخیل درآوردن دو جهان کاملاً متفاوت، که در یکی از آنها انسان‌هایی هستند که هرگز نمی‌میرند، و در دیگری دو به علاوه‌ی دو می‌شود پنج، واضح‌تر ساخت. آنگاه که سویف‌ت از ما دعوت می‌کند تا نژاد استرولدباگ‌ها را که هرگز نمی‌میرند مد نظر قرار دهیم، می‌توانیم و قادر هستیم که در خیال تسلیم این رویا بشویم. اما جهانی که در آن دو به علاوه‌ی دو می‌شود پنج بالکل مربوط به مقوله‌ی دیگری است. زیرا چنین می‌نماید که جهانی همچون این جهان، اگر واقعاً یکی از آنها وجود داشته باشد، تمام استخوان‌بندی شناخت ما را واژگون خواهد کرد و ما را در وادی شک مطلق رها خواهد ساخت.<sup>۳</sup>

#### <sup>1</sup> Generalization

<sup>۲</sup> "امر واقع" یک اصطلاح فنی فلسفی است و در برابر امر ضرور قرار می‌گیرد. تمامی واقعیات تجربی، عبارت از امور واقع‌اند زیرا می‌توان شرایطی را مجسم کرد که این امور واقع هرگز روی ندهند و با این وجود هیچ تناقضی لازم نیاید. در مقابل، یک امر ضرور، امری است که تصوّر امر مقابل آن، تناقض آمیز باشد. معروف است که قضایای ریاضی نمونه‌ای از امور ضروری هستند. راسل نیز در اینجا همین معنی را مراد کرده است. - م.

<sup>۳</sup> صرف اینکه تصوّر چنین جهانی، ما را در وادی شک مطلق رها می‌سازد، دلیلی و مدرکی برای اینکه به غیر ممکن بودن این جهان باور بیاوریم، فراهم نمی‌کند. اما از آنجا که با قبول امکان وجود چنین جهانی، در علم و دانش بر روی ما بسته می‌شود، تصوّر امکان این جهان را غیر ممکن می‌دانیم. اما باز چنین می‌نماید که وجود جهانی که در آن دو به علاوه‌ی دو پنج شود، غیر ضروری نباشد. - م.

واقعیت این است که در احکام ساده‌ی ریاضی نظیر "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار" و همچنین در بسیاری از احکام منطق، قضیه‌ی کلی را بی‌آنکه آن را از برخی نمونه‌ها استنباط کرده باشیم، در می‌یابیم، اگرچه معمولاً تعدادی مثال و نمونه نیز لازم داریم تا بر ما روشن شود که معنای قضیه‌ی کلی چیست. این است دلیل اینکه چرا در فرایند استنتاج، که یا از کلی به کلی می‌رود یا از کلی به جزئی، همچنین در فرایند استقراء که یا از جزئی به کلی می‌رود، یا از جزئی به جزئی، چنین سودمندی عظیمی نهفته است. در میان فلاسفه مشاجره‌ای قدیمی مطرح بوده است که آیا اصولاً استنتاج مفید شناخت نو و تازه‌ای هست یا نه؟<sup>۱</sup> فی‌الحال می‌توانیم مشاهده کرد که استنتاج لااقل در برخی موارد معین، مفید شناختی تازه و نو می‌باشد. [برای مثال] اگر پیشاپیش بدانیم که دو و دو همواره می‌شود چهار، و نیز بدانیم که براون و جونز دو نفر هستند، و رابینسون و اسمیت نیز به همین نتیجه بگیریم که براون و جونز و رابینسون و اسمیت چهار نفر هستند. این شناختی تازه است که مضمون در مقدمات نبود، زیرا قضیه‌ی کلی "دو و دو می‌شود چهار"، هرگز به ما چیزی درباره‌ی افرادی که نام آنها براون و جونز و رابینسون و اسمیت است نگفته بود، و مقدمه‌ی جزئی، به ما نمی‌گوید که آنها چهار نفر هستند، حال آنکه قضیه‌ی جزئی استنتاج‌شده، چیزهایی در باب هر دوی این امور به ما می‌گوید.

اما آنگاه که نمونه‌ی جامع استنتاجی را که معمولاً در کتاب‌های منطق آورده می‌شود مد نظر قرار دهیم، یعنی این استنتاج را که "هر انسانی فانی است؛ سقراط انسان است؛ پس سقراط فانی است"، آنگاه در خواهیم یافت که تازگی شناخت و قطعیت آن، اندکی تقلیل می‌یابد. در این استنتاج، آنچه ما واقعاً و بدون هیچ گونه شکی می‌دانیم این است که برخی افراد معین، نظیر A، B و C فانی بوده‌اند، زیرا در واقع مرده‌اند. اگر سقراط یکی از این افراد است، احمقانه خواهد بود اگر یک مسیر فلکه‌مانند را از خلال "هر انسانی فانی است" طی کنیم تا به این نتیجه برسیم که احتمالاً سقراط فانی است. اما اگر سقراط یکی از افرادی نیست که استقراء ما بر آنها مبتنی است، خیلی راحت‌تر می‌توانیم مستقیماً از A، B و C به سقراط استدلال کنیم، تا اینکه لقمه را دور سر خود چرخانده و از خلال قضیه‌ی "همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند" بدان برسیم. زیرا احتمال فانی بودن سقراط، بر طبق

<sup>۱</sup> یکی از اصول استنتاج این است که در نتیجه، چیزی وجود ندارد که در مقدمات وجود نداشته باشد. البته وجود نتیجه در مقدمات به شکل صریح نیست، اما نتیجه بایستی به نحو مضمور در مقدمات وجود داشته باشد. این است که گفته می‌شود منطق صوری تا آنجا که مراد از آن، اقسام قیاس اقترانی است، مفید شناختی تازه و نو نمی‌باشد و تنها مفید شرح و بسط علمی است که بر ما شناخته شده‌اند. برای مثال این قیاس را در نظر بگیرید:  
سقراط انسان است.

هر انسانی حیوان است.

پس سقراط حیوان است.

نتیجه در این قیاس به نحو واضح در مقدمات مستتر بود. زیرا همین که بگوییم انسان حیوان است، مثل این است که بگوییم سقراط حیوان است، زیرا سقراط نیز انسان است. با دانستن نتیجه، امر تازه‌ای بر ما مشکوف نمی‌شود، فقط اینکه آنچه را که مضمراً می‌دانستیم، در نتیجه صراحت بخشیده‌ایم. - م.

داده‌های ما، بیشتر از احتمال فانی بودن همه‌ی انسان‌هاست. (و این امری آشکار است زیرا، اگر همه‌ی انسان‌ها فانی باشند، سقراط نیز فانی است؛ اما اگر سقراط فانی باشد، نتیجه نمی‌شود که همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند.) لذا می‌توانیم این نتیجه را که سقراط فانی است، حتی با درجه‌ی قطعیت بیشتری احراز کنیم اگر استدلال خود را تماماً استقرائی کنیم، تا اینکه با چرخاندن لقمه دور سر خود، بکوشیم از راه "همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند" و روش استنتاج بدان برسیم.

این مثال تفاوت موجود میان قضایای کلی‌ای را که به نحو پیشینی بر ما معلوم‌اند نظیر "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار" با تعمیمات تجربی‌ای نظیر "همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند"، به خوبی نشان می‌دهد. در خصوص قضیه‌ی نخست، حالت صحیح استدلال، عبارت از استنتاج است، حال آنکه در خصوص مورد دوم، به لحاظ نظری همواره استقراء مفیدتر بوده و ضامن اطمینان بیشتری نسبت به صدق نتیجه می‌باشد، زیرا تمامی تعمیمات تجربی غیر یقینی‌تر از نمونه‌های خویش هستند.

دیدیم که قضایایی وجود دارد که به نحو پیشینی معلوم‌اند، و اینکه قضایای منطقی و ریاضیات محض در میان این قضایا قرار می‌گیرند، به علاوه‌ی قضایای بنیادی اخلاق. پرسش بعدی این خواهد بود که بپرسیم: چگونه ممکن است که چنین شناختی وجود داشته باشد؟ به نحو دقیق‌تر و جزئی‌تر پرسش عبارت از این است که، شناخت قضایای کلی آنجا که هرگز نمونه‌های آنها را مورد آزمون قرار نداده‌ایم، و در واقع هرگز نخواهیم توانست به دلیل نامتناهی بودن آنها، همه‌ی آنها را مورد آزمون قرار دهیم، اصلاً چگونه ممکن است وجود داشته باشد؟ این پرسش که در ابتدا و به نحو اولی از سوی فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مطرح شد، به راستی سوال دشواری است، و به لحاظ تاریخی از اهمیت بسیاری برخوردار است.

## فصل هشتم: شناخت پیشینی چگونه ممکن است؟

ایمانوئل کانت را معمولاً همچون بزرگ‌ترین فیلسوف دوران جدید ملحوظ می‌دارند. کانت اگرچه در آن سالهایی می‌زیست که جنگ هفت ساله و انقلاب فرانسه رخ داد، هرگز تدریس فلسفه در دانشگاه کونیگزبرگ در پروس شرقی را ترک نگفت. خدمت بی‌همانندی که او به فلسفه کرد، ابداع شیوه‌ی تفکری بود که خود فلسفه‌ی "انتقادی" می‌نامید. در این طرز تفکر، اینکه شناختی از انواع گوناگون وجود دارد، همچون داده‌ای مفروض، در نظر گرفته می‌شود، و چگونگی امکان چنین شناختی و چگونگی استنتاج از آنها مورد پژوهش واقع می‌شود. پاسخ‌هایی که بدین پرسش داده شده است، خود منجر به بروز بسیاری از نتایج متافیزیکی در باب ماهیت و طبیعت عالم شده است. البته در باب معتبر بودن یا نبودن این نتایج می‌توان به نحو معقولی شک ورزید. اما بدون شک خود کانت به سبب دو امر سزاوار اهمیت و اعتبار است: در وهله‌ی نخست به این سبب که دریافت که ما واجد شناختی پیشینی هستیم که در عین حال شناختی "تحلیلی" نیست، چنان شناختی که تصوّر امر مقابل با آن، منجر به تناقض می‌شود، در وهله‌ی دوم به این سبب که اهمیت فلسفی نظریه‌ی شناخت را روشن و واضح گردانید.

پیش از کانت، عقیده‌ی عمومی میان فلاسفه این بود که هرگونه شناخت پیشینی، شناختی "تحلیلی" است. معنای اصطلاح تحلیلی را می‌توان با چند مثال روشن ساخت. اگر بگوییم، "یک مرد طاس، یک مرد است"، "شکل یک هواپیما، یک شکل است"، "یک شاعر بد، یک شاعر است"، کاری که کرده‌ایم صرفاً عبارت است از صدور گونه‌ای حکم تحلیلی: موضوعی که در باب آن خبر داده می‌شود، حداقل دو خصوصیت دارد، که یکی از این خصوصیات دست چین شده و بیان شده است. قضایایی نظیر قضایای فوق، بدیهی هستند، و هرگز در زندگی واقعی بدان‌ها تصریح نمی‌شود، مگر از سوی سخنران یا خطیبی که راهی برای مهیا کردن بیانی سفسطه‌آمیز می‌جوید. این قضایا را قضایای "تحلیلی" می‌نامند زیرا می‌توان محمول را از تحلیل موضوع بیرون کشید. پیش از زمان کانت تفکر عمومی بر آن بود که هر حکمی که به نحو پیشینی مورد باور و یقین باشد، داخل در میان این نوع از قضایا است: یعنی اینکه در تمام این قضایا محمولی وجود دارد که خود قسمتی از موضوعی است که از آن خبر داده شده است. اما اگر واقعاً چنین باشد، هرگاه که بکوشیم هر آنچه را که به نحو پیشینی معلوم است، انکار کنیم، می‌باید دچار تناقضی قطعی شده باشیم. قضیه‌ی یک مرد طاس، طاس نیست، طاس بودن را هم از یک نفر انکار می‌کند و هم اثبات می‌کند، و لذا این قضیه با خودش در تناقض خواهد بود. بنابراین بر طبق موقف فلاسفه‌ی پیش از کانت، اصل [عدم] تناقض، که بیان می‌دارد که هیچ چیز نمی‌تواند در عین حال هم واجد یک خصیصه باشد و هم نباشد، برای اثبات صدق هرگونه شناخت پیشینی، کافی و بسنده است.

<sup>1</sup> Analytic

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶)، فیلسوفی که پیش از کانت می‌زیست، در عین حال که دیدگاه رایج نسبت به شناخت پیشینی را پذیرفت، آشکار ساخت که در بسیاری از قضایا و مواردی که در گذشته تحلیلی فرض می‌شدند، و به خصوص در مورد علت و معلول، رابطه‌ی موجود میان موضوع و محمول در حقیقت ترکیبی<sup>۱</sup> است. پیش از هیوم، لااقل عقل‌گرایان بر این عقیده بودند که اگر شناخت کافی داشته باشیم، می‌توانیم معلول را به نحو منطقی از علت استنتاج کنیم. هیوم حجت آورد - حجتی که امروزه عموماً مورد قبول واقع می‌شود - که چنین امری واقعاً عملی نیست. لذا شک‌آمیزترین قضیه‌ی موجود را پیش نهاد، یعنی اینکه هیچ چیز را نمی‌توان به نحو پیشینی در مورد رابطه‌ی علت و معلول مورد شناخت قرار داد. کانت، که در مکتب عقل‌گرایی تحصیل و تتبع کرده بود، بیش از هر شخص دیگری از شک‌آوری هیوم برآشفته، و چنین شد که عزم خود را جزم کرد تا پاسخی به شک‌آوری هیوم بدهد. او دریافت که نه تنها رابطه‌ی میان علت و معلول، بلکه تمامی قضایای حساب و هندسه، قضایای "ترکیبی" اند، یعنی چنین نیست که همگی تحلیلی باشند: در هیچ یک از این قضایا، هیچ گونه تحلیلی از موضوع، آشکارکننده‌ی محمول نخواهد بود. مثال معروف او در باب این قضایا، قضیه‌ی  $۱۲ = ۵ + ۷$  بود. او بدرستی نشان داد که ۷ و ۵ را بایستی روی هم ریخت تا ۱۲ را نتیجه دهد: تصوّر ۱۲ در هیچ یک از آن دو، و حتی در تصوّر جمع میان آن دو، مضمون نیست. هم از این رو به این نتیجه راهبر شد که تمامی ریاضیات محض، اگرچه پیشینی است، اما ترکیبی نیز هست؛ و خود این نتیجه منجر به بروز مسئله‌ای شد که کانت هم و کوشش خود را مصروف یافتن راه چاره‌ای برای آن کرد.

پرسشی که کانت بر سرآغاز فلسفه‌ی خویش نهاده است، یعنی "ریاضیات محض چگونه ممکن است؟" پرسشی بسیار جالب توجه و در عین حال دشوار است، پرسشی که هر فلسفه‌ی غیر شک‌آورانه‌ای بایستی بدان پاسخ دهد. پیش از این دیدیم که به دو دلیل پاسخ تجربه‌گرایان دو آتشه به این پرسش، که عبارت بود از اینکه شناخت ما از ریاضیات صرفاً به مدد استقراء و از روی برخی نمونه‌های جزئی و مشخص مشتق شده است، پاسخی ناکافی است: دلیل نخست در رد این ادعا این است که، اعتبار خود اصل استقراء را نمی‌توان به مدد استقراء مبرهن داشت؛ و دلیل دوم آنکه، قضایای کلی ریاضیات، از قبیل دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار، را می‌توان به نحو آشکار و با قطعیت بالا با ملحوظ داشتن تنها یک نمونه از آن مورد شناخت قرار داد، بی‌آنکه با در شمار آوردن موارد دیگری که صدق این قضیه در آنها مورد تصدیق قرار می‌گیرد، چیز بیشتری عایدمان شود. هم از این رو شناخت ما از قضایای کلی ریاضیات (و همین امر در خصوص منطقی نیز کاربست‌پذیر است) را باید به شیوه‌ای جدا از آن شیوه‌ای که شناخت (صرفاً احتمالی) خویش از تعمیمات تجربی نظیر همه‌ی انسان‌ها فانی اند، را شرح می‌دهیم، شرح و تبیین کرد.

<sup>1</sup> Synthetic

مسئله از این واقعیت برمی‌خیزد که چنین شناختی، شناختی کلی است، حال آنکه تجربه، امری جزئی است. اینکه ما بایستی ظاهراً قادر باشیم، پیشاپیش از برخی از حقایق در خصوص امور جزئی‌ای که هنوز از آنها تجربه‌ای حاصل نکرده‌ایم، آگاه شویم، امری غریب و نامعقول به نظر می‌رسد؛ اما نمی‌توان به راحتی در خصوص کاربرد حساب و منطق در مورد اشیاء شک ورزید. ما نمی‌توانیم بدانیم که هزار سال بعد در لندن چه کسانی زندگی خواهند کرد؛ ولی این را می‌دانیم که هر دو نفر از آنها، با هر دو نفر دیگر از آنها، روی هم چهار نفر خواهند شد. این نیروی آشکار پیش‌بینی واقعیتی در باب اشیائی که هیچ تجربه‌ای از آنها نداریم، قطعاً غیرمنتظره و شگفت‌انگیز است. راه حلی که کانت برای این مسئله یافت، اگرچه به نظر من معتبر نیست، اما بسیار جالب توجه است. به هر حال، راه حل او بسیار دشوار است، و فلاسفه‌ی گوناگون، آن را به طرق گوناگون فهم کرده‌اند. بنابراین ما صرفاً می‌توانیم خطوط کلی آن را ارائه کنیم، اما حتی کوشش ما نیز ممکن است از سوی شارحان سیستم فلسفی کانت، گمراه کننده به نظر برسد.

آنچه کانت مدعی است این است که در تمام تجارب ما، می‌باید دو عنصر را از هم تمیز داد. یکی از این عناصر مربوط به شیء یا عین است (یعنی، همان چیزی که ما شیء یا عین فیزیکی نامیدیم) [یعنی ماده]، و عنصر دوم ناشی از ماهیت و طبیعت خود ماست [یعنی صورت]. در بحث از ماده و داده‌های حسی دیدیم که، شیء فیزیکی امری متفاوت با داده‌های حسی تداعی شده است، و اینکه می‌باید داده‌های حسی را همچون نتیجه‌ی گونه‌ای میانکنش بین شیء فیزیکی و [بدن] خودمان، لحاظ کنیم. تا اینجا، با کانت موافقیم. اما آنچه کانت را متمایز می‌سازد، شیوه‌ای است که کانت به مدد آن به ترتیب، سهم ما و سهم شیء فیزیکی را [در فراگرد شناخت] تعیین می‌کند. به لحاظ تفکر کانت، ماده‌ی خام داده شده در احساس - نظیر رنگ، سختی و غیره - ناشی از عین فیزیکی است، و آنچه ناشی از ماست، ترتیب و آرایش زمان و مکان است، به همراه تمام روابط میان داده‌های حسی‌ای که نتیجه‌ی مقایسه یا نتیجه ملحوظ داشتن یک شیء به عنوان علت شیء دیگر، یا نتیجه‌ی هرگونه تفکر دیگر است. دلیل اصلی او به سود این دیدگاه این است که به نظر می‌رسد که ما در باب زمان و مکان و علیت و قیاس، واجد شناختی پیشینی هستیم، اما راجع به ماده‌ی خام احساس، فاقد چنین شناختی هستیم. او می‌گوید، می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که هر آنچه تجربه خواهیم کرد، می‌بایست مظهر خصایصی را که ما به نحو پیشینی برای آن تصدیق کرده‌ایم، بر پیشانی داشته باشد، زیرا این خصایص ناشی از طبیعت خود ما هستند، و بنابراین هیچ چیز نمی‌تواند وارد تجربه‌ی ما بشود بدون آنکه واجد چنین خصایصی [زمان و مکان] باشد.

شیء فیزیکی که کانت آن را "شیء فی‌نفسه" می‌نامد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> تعریف شیء فی‌نفسه‌ی کانت با شیء فیزیکی یکی است، و آن اینکه شیء فی‌نفسه علت احساس در ماست. اما در خصایص و ویژگی‌هایی که از تعریف

سوای زمینه‌های اندکی که برای انتقاد از فلسفه‌ی کانت موجود است، اعتراضی اساسی در خصوص فلسفه‌ی او در میان است که به نظر می‌رسد برای هر کوششی که جهت سر و کار داشتن با مسئله‌ی شناخت پیشینی به روش کانت انجام می‌گیرد، مهلک و کشنده باشد. چیزی که می‌بایست مورد تأکید واقع شود عبارت از قطعیت و یقین ما در مورد این امر است که امور واقع بایستی با منطق و حساب در تطابق باشند. گفتن اینکه این ما هستیم که حساب و منطق را [به اشیاء] عرضه می‌داریم، کافی نیست. طبیعت ما همان قدر امری واقع است که هر شیء موجود دیگر در این عالم، و لذا هیچ یقین و قطعیتی نسبت به اینکه این طبیعت ثابت و پایدار خواهد ماند، در میان نیست. اگر کانت بر حق بود، ممکن بود فردا طبیعت ما چنان تغییر کند که دو به علاوه‌ی دو را برابر با پنج قرار دهد. به نظر می‌رسد که این امکان هرگز برای او مطرح نشده باشد، با این وجود امکانی است که قطعیت و کلیتی را که او مشتاق اثبات آن برای قضایای حساب است، مطلقاً نابود می‌کند. البته درست است که امکان این امر، صریحاً، با این دیدگاه کانت که خود زمان صورتی است که فاعل شناسا آن را بر پدیدار زورچپان می‌کند، سازگار است، به طوری که خود واقعی ما واقع در زمان نبوده و هیچ فردایی ندارد. اما او هنوز می‌باید فرض را بر این بگذارد که نظام زمانی پدیدار به وسیله‌ی ویژگی‌های آنچه در پس پشت پدیدار است [یعنی شیء فی‌نفسه] تعیین یافته است، و خود این امر برای اینکه مبنای احتجاج ما را سر پا نگه دارد، کافی است.

مضافاً براینکه، توجه به امر باریک‌اندیشی، این واقعیت را روشن و واضح‌تر می‌گرداند که اگر اساساً حقیقتی در باورهای حسابی<sup>1</sup> ما وجود داشته باشد، آنها می‌بایست به نحو برابر، چه هنگامی که به اشیاء فکر می‌کنیم و چه هنگامی که چنین نمی‌کنیم، در مورد اشیاء به کار روند. دو شیء فیزیکی با دو شیء فیزیکی دیگر، روی هم برساننده‌ی چهار شیء فیزیکی هستند، حتی اگر هرگز اشیاء فیزیکی هرگز مورد تجربه قرار نگیرند. چنین ادعایی، قطعاً در محدوده‌ی آن قلمروی معنایی است که از بیان دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار مراد می‌کنیم. صدق این ادعا، درست به اندازه‌ی صدق این ادعا که می‌گوید دو پدیدار به علاوه‌ی دو پدیدار دیگر، روی هم چهار پدیدار را می‌سازند، غیر قابل شک است. هم از این رو، راه حل کانت [برای مسئله‌ی شناخت پیشینی و ترکیبی] محدوده‌ی قلمروی قضایای پیشینی را به نحو ناروایی تنگ و باریک می‌سازد، بگذریم از اینکه لازم

---

استنتاج شده است، با آن یکی نیست، زیرا کانت بر این عقیده است که (علی‌رغم برخی ناسازگاری‌ها در خصوص مقوله‌ی علت) ما می‌دانیم که هیچ یک از مقولات در خصوص شیء فی‌نفسه کاربردپذیر نیستند.

به نظر کانت شیء فی‌نفسه اساساً و ذاتاً ناشناختنی است؛ آنچه بتوان آن را شناخت، عینی است که در تجربه به ما داده شده است، کانت بدان نام "پدیدار" می‌دهد. پدیدار، از آنجا که محصول مشترک ما و شیء فی‌نفسه است، مسلماً واجد خصایصی است که ناشی از طبیعت ماست، و لذا مطمئناً مطابق با شناخت پیشینی ما خواهد بود. از اینجاست که اگرچه چنین شناختی در مورد تمام تجارب ممکن ما صادق در می‌آید، نباید فرض را بر این گذاشت که می‌توان آن را در قلمرو بیرون از تجربه نیز بکار بست. لذا علی‌رغم وجود شناخت پیشینی، نمی‌توانیم چیزی در باب شیء فی‌نفسه یا درباره‌ی آنچه متعلق ممکن یا بالفعل تجربه نیست، بدانیم. کانت در این راه خواهان تلفیق و هماهنگ‌سازی مشاجرات میان عقل‌گرایان و احتجاجات تجربه‌باروان است.

<sup>1</sup> Arithmetical

می‌شود کوششی برای اثبات قطعیت آن قضایا نیز صورت پذیرد.

سوای اصول و آیینی که کانت بسط داد، در میان فلاسفه رایج است که آنچه را که پیشینی است در معنایی ذهنی لحاظ کنند، یعنی بیشتر در نسبت با آنچه در باب آن می‌اندیشیم، تا در نسبت به واقعیات امور خارجی. در فصل گذشته توجه خواننده را به سه اصل که معمولاً تحت عنوان "قوانین تفکر" رده‌بندی می‌شوند، جلب کردیم. دلیل اینکه چرا این اصول را قوانین تفکر نامیده‌اند، بسیار طبیعی است، اما دلایلی قدرتمندی برای این عقیده وجود دارد که همگی این اصول نادرست و مغلوطناند. اجازه بدهیم به عنوان نمونه، اصل عدم تناقض را مد نظر قرار دهیم. این قانون معمولاً تحت چنین صورتی بیان می‌شود "هیچ چیز نمی‌تواند هم باشد هم نباشد"، و قصدش بیان این مطلب است که هیچ چیز نمی‌تواند در عین حال هم واجد و هم فاقد گونه‌ای کیفیت باشد. اگر درختی از گونه‌ی درختان چنار باشد، نمی‌تواند در عین حال درخت چنار نباشد؛ اگر میز من مستطیل شکل است نمی‌تواند در عین حال مستطیل نباشد، و به همین ترتیب.

اما آنچه باعث می‌شود دادن عنوان قوانین تفکر به این اصول امری طبیعی جلوه کند این است که بیشتر به مدد تفکر است تا به مدد مشاهده‌ی امور خارجی که خود را نسبت به صدق آنها قانع می‌سازیم. اگر یکبار دیده باشیم که درختی از نوع چنار است، دیگر نیازی به دیدن دوباره‌ی درخت ندارم تا یقین حاصل کنم که آیا آن واقعاً درخت چنار هست یا نه؛ خود تفکر، به تنهایی باعث می‌شود که چنار نبودن درخت همچون امری غیرممکن در نظر آید. با این وجود این نتیجه که اصل عدم تناقض یکی از قوانین تفکر است، نتیجه‌ای اشتباه‌آمیز است. باور ما به اصل عدم تناقض، عبارت از این نیست که ذهن به گونه‌ای تقوم یافته است که باید به اصل عدم تناقض باور داشته باشد. خود/این باور نتیجه‌ی فرعی گونه‌ای باریک‌اندیشی روانی<sup>1</sup> است، که عقیده به اصل عدم تناقض را پیش فرض خود قرار می‌دهد. باور به اصل عدم تناقض، علاوه بر اینکه راجع به افکار است، راجع به اشیاء نیز هست. فی‌المثل این باور عبارت از این نیست که اگر فکر کنیم که درختی معین از نوع چنار است، نمی‌توانیم در عین حال فکر کنیم که آن درختی از نوع چنار نیست؛ زیرا همچنین عبارت از این باور است که اگر درخت یک چنار/است، نمی‌تواند در همان حال یک چنار نباشد. لذا اصل عدم تناقض، اصلی راجع به اشیاء است، نه صرفاً اصلی راجع به افکار؛ و اگرچه عقیده به اصل عدم تناقض خود گونه‌ای تفکر است، خود اصل عدم تناقض عبارت از گونه‌ای تفکر نیست، بلکه عبارت از واقعیتی در خصوص اشیاء دنیای واقعی است. اگر این امر که، آنگاه که به اصل عدم تناقض باور داریم، چیزی را باور داریم، راجع به اشیاء دنیای واقعی صادق نبود، این واقعیت که ما مجبور بودیم که فکر کنیم که آن صادق است، نمی‌توانست موجب شود که اصل عدم تناقض اصلی اشتباه و کاذب نباشد؛ و این خود نشان می‌دهد که این اصل، عبارت از قانون تفکر نیست.

<sup>1</sup> Psychological reflection

می‌توان استدلالی مشابه را در خصوص دیگر احکام پیشینی به کار بست. آنگاه که حکم می‌کنیم که دو با دو می‌شود چهار، حکم ما راجع به افکار نیست، بلکه راجع به تمام جفت‌های بالفعل و یا ممکن است. این واقعیت که اذهان ما به گونه‌ای تقوم یافته است که نسبت به "دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار" باور پیدا می‌کند، هر چند درست است، اما به طور موکد و قطعی عبارت از آن چیزی نیست که به هنگام بیان عبارت دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار، بیان می‌داریم. و هیچ واقعیتی راجع به تقوم اذهان ما نمی‌تواند عبارت دو به علاوه‌ی دو می‌شود چهار را صادق گرداند. هم از این رو، شناخت پیشینی ما آدمیان، اگر اشتباه‌آمیز نباشد، صرفاً عبارت از شناخت محضی راجع به چگونگی قوام اذهان‌مان نیست، بلکه می‌توان آن را در خصوص هر آنچه واقع در جهان است بکار برد، چه اشیاء ذهنی و چه اشیاء غیر ذهنی، یعنی اشیاء خارجی.

چنین می‌نماید که واقعیت عبارت از این باشد که تمامی شناخت پیشینی ما در خصوص موجودیت‌هایی است که، به معنای دقیق کلمه، نه در ذهن وجود دارند نه در دنیای فیزیکی. این موجودیت‌ها مشابه اجزای غیر ضروری یا غیر اسمی جمله هستند؛ موجودیت‌هایی نظیر کیفیات و نسب. فی‌المثل فرض کنید که، من "در" اتاقم هستم. من وجود دارم و اتاقم نیز وجود دارد؛ اما آیا "در" نیز وجود دارد؟ با این وجود آشکار است که واژه‌ی "در" واجد گونه‌ای معناست؛ این واژه دلالت بر نسبتی میان من و اتاقم دارد. این نسبت نیز خود چیزی است [موجود]، اگرچه نمی‌توانیم بگوییم که "در" به همان معنایی وجود دارد که من و اتاقم وجود داریم. نسبت "در" چیزی است که می‌توانیم بدان فکر کرده و فهم‌اش کنیم، زیرا اگر نمی‌توانستیم فهم‌اش کنیم، نمی‌توانستیم این جمله را نیز فهم کنیم که "من در اتاقم هستم". پس از کانت بسیاری از فلاسفه ادعا کرده‌اند که نسبت‌ها عبارت از اعمال ذهنی اند، و اینکه اشیاء فی‌نفسه هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند، و ذهن آنها را طی یک عمل ذهنی کنار یکدیگر قرار می‌دهد، و آنگاه نسبت‌هایی را تولید می‌کند و سپس حکم می‌کند که آنها واجد نسبت هستند.

مع‌الوصف این دیدگاه را نیز می‌توان همچون دیدگاه‌هایی که در گذشته بر علیه کانت مطرح کردیم، مورد اعتراض قرار داد. واضح است که تفکر، موجد صدق قضیه‌ی "من در اتاقم هستم" نیست. درست است که ممکن است نجواکننده‌ای در اتاق من باشد، حتی اگر نه من، نه خود نجواکننده<sup>۱</sup>، و نه هیچ کس دیگری از این حقیقت آگاه نباشد؛ زیرا این حقیقت تنها در خصوص نجواکننده و اتاق می‌باشد، و وابسته به چیز دیگری نیست. هم از این رو نسبت‌ها، چنانکه به نحو کامل در فصل آینده خواهیم دید، می‌باید در جهانی واقع باشند که نه ذهنی است نه فیزیکی. این جهان برای فلسفه، و به نحو مشخص‌تر برای مسئله‌ی شناخت پیشینی، از اهمیت بسزایی

<sup>1</sup> In

<sup>2</sup> Earwig

برخوردار است. در فصل آینده تا بسط ماهیت آن پیش رفته و تاثیر آن را بر پرسشی که با آن سر و کار داشته‌ایم، مشاهده خواهیم کرد.

## فصل نهم: عالم کلیات

در انتهای فصل قبل دیدیم که چنین می‌نماید که موجودیت‌هایی نظیر نسبت‌ها واجد هستی‌ای هستند که به طریقی با هستی اعیان فیزیکی، و نیز با هستی موجودات ذهنی و داده‌های حسی متفاوت است. در فصل حاضر می‌خواهیم ماهیت این نوع موجودات را و همچنین این را که کدامیک از اشیاء واجد چنین هستی‌ای هستند، بررسییم. در این فصل از سوال اخیر آغاز می‌کنیم.

مسئله‌ای که فی‌الحال با آن دست به گریبانیم، مسئله‌ای است که به زمان‌های بسیار دور باز می‌گردد، زیرا نخستین بار از سوی افلاطون در فلسفه مطرح شد. "نظریه‌ی مُثُل"<sup>۱</sup> افلاطون کوششی بود برای حل همین مسئله‌ی دشوار، و به عقیده‌ی من یکی از موفق‌ترین کوشش‌هایی است که تا کنون به عمل آمده است. نظریه‌ای که در ادامه مطرح شده و از آن دفاع خواهد شد، متعلق به افلاطون است، البته به همراه مقداری جرح و تعدیل که گذر زمان بالضروره بر گرده‌ی این نظریه بار کرده است.

داستان رخ نمودن این مسئله برای افلاطون، بیش و کم از این قرار بود: اجازه بدهید تصویری نظیر عدالت را مد نظر قرار دهیم. اگر از خودمان بپرسیم که معنای عدالت چیست، طبیعی می‌نماید که بکوشیم آن را با فلان و بهمان عمل عادلانه و نیز با نیم‌نگاهی به آنچه میان این اعمال مشترک است، شرح دهیم. به یک معنا همه‌ی این اعمال می‌باید از ماهیتی مشترک بهره‌مند باشند، یعنی از چیزی که تنها می‌توان در آنچه عادلانه است یافت و نه در چیزی دیگر. این ماهیت مشترک، که بر حسب آن اعمال ما عادلانه محسوب می‌شوند، عبارت است از عدالت فی‌نفسه، ذات محض و آمیزه‌ای از آنچه به همراه واقعیات زندگی عادی و معمولی، فراهم آورنده‌ی کثرتی از اعمال عادلانه است. همین امر در خصوص هر واژه‌ی دیگری که ممکن است در خصوص واقعیات رایج و مشترک به کار رود، صادق در می‌آید، برای مثال واقعیاتی نظیر "سفیدی". یک کلمه می‌تواند راجع به شماری از اشیاء جزئی به کار رود زیرا تمام این اشیاء بهره‌مند از یک ماهیت یا ذات مشترک هستند. این ذات خالص و محض عبارت از آن چیزی است که افلاطون "مثال" یا "صورت" می‌نامید. (نباید چنین فرض کرد که مراد او از مثال، چیزی موجود در ذهن است، هرچند ممکن است بتوان آن را به مدد ذهن ادراک کرد). "مثال" عدالت با هر چیز دیگری که عادلانه باشد یکی نیست: مثال، چیزی سوای اشیاء جزئی است، چیزی است که اشیاء جزئی از آن بهره‌مند هستند. لذا مُثُل، از آنجا که اموری جزئی نیستند، فی‌نفسه نمی‌توانند در عالم حسی موجود باشند. مضافاً بر اینکه همچون اشیاء حسی فانی و متغیر نیستند: مثال، فی‌نفسه امری سرمدی، نامتغیر و غیر فانی است.

<sup>۱</sup> Idea، به معنای تصوّر و ایده، همه جا آن را به تصوّر برگردانده‌ام، اما از آنجا که در سنت فلسفی ما، همواره در خصوص افلاطون از اصطلاح "مثال" استفاده می‌کنند، من نیز همین اصلاح را بکار بردم. - م.

بدین گونه افلاطون راه به سوی جهانی فراحسی برد، عالمی بسیار واقعی‌تر از عالم امور حسی، عالم مُثل نامتغیر، که به تنهایی موجود هر آن چیزی است که در عالم حسی موجود بوده و تفکر رنگ و رو رفته‌ی واقعیت، آن را متعلق به جهان می‌داند. برای افلاطون عالم حقیقتاً واقعی، عبارت از عالم مُثل است؛ زیرا هر چقدر بکوشیم تا در باب اشیاء عالم حسی سخن بگوییم، تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که این اشیاء از فلان و بهمان مُثل بهره‌مند اند، مُثلی که مقوم خصایص و ویژگی‌های آنهاست. از اینجاست که گذر به عالم عرفان و مذهب راز آسان می‌شود. می‌توانیم امیدوار باشیم که از خلال گونه‌ای اشراق عرفانی و رمزآلود، مُثل را همچون اعیان حسی مشاهده کنیم؛ و می‌توانیم در خیال خود این عقیده را بپرورانیم که جایگاه مُثل در آسمان‌هاست. این پیشرفت عرفانی بسیار طبیعی می‌نماید، اما مبنای این نظریه در منطق است، و آنچه بر مبنای منطق است در اینجا موضوع بررسی‌های ماست.

اصطلاح "مثال" در گذر زمان موجب تداعی‌هایی شده است که وقتی آن را در خصوص مُثل افلاطون بکار می‌بریم، بکلی گمراه کننده به نظر می‌رسند. به همین خاطر از این پس برای شرح و توصیف آنچه در مقابل اشیاء جزئی قرار داشته و عبارت از داده‌های حسی است، از اصطلاح "کلی" به جای اصطلاح مثال استفاده خواهیم کرد. اما در خصوص هر آنچه داده‌ی حواس است، یا هر آنچه واجد همان ماهیتی است که اشیاء داده شده در حواس واجدند، با عنوان جزئیات سخن خواهیم گفت؛ در مقابل این امور، کلی عبارت از هر چیزی است که احتمالاً اشیاء جزئی فراوانی در آن اشتراک دارند، و واجد همان خصایص و ویژگی‌هایی هستند که، چنانکه دیدیم، عدالت و سفیدی را از اعمال عادلانه و اشیاء سفید جدا می‌کند.

وقتی کلمات رایج را مورد بررسی قرار می‌دهیم، اگر جامع سخن بگوییم، در می‌یابیم که اسامی خاص نشانه‌ی امور جزئی هستند، حال آنکه دیگر کلمات اسمی<sup>۱</sup>، صفت‌ها، حروف اضافه و افعال نشانه‌ی کلیات هستند. ضمائر عبارت از امور جزئی هستند، اما در ضمن مبهم و دو پهلو نیز هستند: تنها در متن و شرایط و اوضاع معین است که می‌توانیم جزئیاتی را که این ضمائر نشانه‌ی آنها هستند، دریابیم. واژه‌ی "حال" نشانه‌ی امری جزئی است، یعنی نشانه‌ی زمان حال است؛ اما درست همانند ضمائر، نشانه‌ی امر جزئی مبهم و دوپهلویی است، زیرا حال همواره در حال تغییر است.

خواهیم دید که هیچ جمله‌ای نیست که لاقلاً شامل یک واژه که دلالت بر امری کلی دارد، نباشد. نزدیک‌ترین رهیافت به چنین جملاتی، جمله‌ی "من این را دوست دارم" است. اما حتی در اینجا نیز کلمه‌ی "دوست داشتن" دلالت بر امری کلی دارد، زیرا من چیزهای دیگری را نیز دوست دارم، و افراد دیگر نیز ممکن است

<sup>۱</sup> Substantive، قائم به ذات، گوهرین، جوهری، ماهوی. اما در اینجا چون بحث زبانی مطرح است، عنوان "کلمات اسمی" که در عین حال مفید معنای

ماهیت نیز هست و اگر نیست، باید باشد، انطباق دانسته شد. - م.

چیزهایی را دوست ندارند. لذا تمامی حقایق متضمن کلیات‌اند، و هرگونه شناختی از حقایق مستلزم آشنایی با کلیات است.

وقتی می‌بینیم که تقریباً تمامی واژگان موجود در فرهنگ‌های لغت نشانه‌ی امور کلی هستند، آنگاه باور به اینکه تقریباً هیچ کس مگر دانشجویان فلسفه نمی‌داند که چنین موجودیت‌هایی به عنوان کلیات وجود دارند، مشکل و دشوار می‌شود. ما به نحو طبیعی در جملات روی کلمات اینچنینی که نشانه‌ی امور جزئی نیستند، توقف نمی‌کنیم، و اگر ملزم باشیم تا بر روی کلمه‌ای که نشانه‌ی کلیات است توقف کنیم، طبیعتاً در باب آن کلمه همچون کلمه‌ای که نشانه‌ی چیزی جزئی است که خود تحت امور کلی قرار می‌گیرد، می‌اندیشیم. فی‌المثل وقتی که جمله‌ی "سر چارلز اول از بدن جدا شد" را می‌شنویم، به نحو طبیعی به چارلز اول، به سر چارلز اول و به عمل جدا کردن سر از بدن / او می‌اندیشیم، اموری که همگی عبارت از جزئیات‌اند؛ اما ما به نحو طبیعی بر روی آنچه از واژه‌های "سر" یا "جدا کردن" فهمیده می‌شود، توقف نمی‌کنیم، واژه‌هایی که خود کلی‌اند: ما احساس می‌کنیم که این واژه‌ها به نحوی ناکامل بوده و غیر اسمی هستند؛ چنین می‌نماید که پیش از آنکه بتوان کاری با آنها انجام داد، بایستی زمینه و مفهومی فراهم آید. لذا ما تا آن زمان که مطالعه‌ی فلسفه توجه‌مان را بالضرورة به آنها جلب نکرده است، همچنان به عدم توجه خویش نسبت به کلیات، از آن جهت که کلیات اند ادامه می‌دهیم.

حتی می‌توانیم گفت که در میان فلاسفه نیز تنها آن دسته از کلیاتی که تحت عنوان صفات و کلمات اسمی رده‌بندی می‌شوند بیش از همه و در اغلب موارد تشخیص داده شده و مورد توجه قرار گرفته است، حال آنکه آن دسته از کلیاتی که تحت عنوان افعال و حروف اضافه طبقه‌بندی می‌شوند به طور طبیعی نادیده گرفته شده‌اند. این چشم‌پوشی و نادیده گرفتن، تاثیر بسزایی بر ساحت اندیشه‌ی فلسفی نهاده است؛ به سختی می‌توان این گفته را که تقریباً چگونگی تمامی سیستم‌های متافیزیکی از زمان اسپینوزا، به خاطر همین فروگذاری در تشخیص این دسته از کلیات تعیین یافته است، سخنی گزاف به شمار آورد. اما آن طریقی که در آن این رویداد رخ نمود، به نحو خلاصه عبارت از این است: به طور کلی، صفات و اسامی مشترک و رایج بیانگر کیفیات یا ویژگی‌های اشیاء مفرد هستند، حال آنکه حروف اضافه و افعال متمایل به بیان نسبت و رابطه‌ی میان دو یا تعداد بیشتری شیء هستند. بدین طریق نادیده گرفتن حروف اضافه و افعال راه به این عقیده برد که می‌توان، و بهتر است که [تمامی قضایا را همچون چیزی که ویژگی خاصی را به شیء مفردی نسبت می‌دهد، ملحوظ بداریم، تا اینکه آنها را همچون چیزی که بیانگر نسبت یا رابطه‌ای میان دو یا تعداد بیشتری شیء هستند لحاظ کنیم. و لذا در نهایت چنین فرض شد که هیچ کجا چنان موجودیت‌هایی که بیانگر نسبت و رابطه‌ی میان اشیاء باشد در میان نیست. لذا خواه در کل عالم تنها یک شیء موجود باشد، خواهد اشیاء کثیری موجود باشد، محتملاً به هیچ

روی هیچ میانکنشی میان آنها وجود نخواهد داشت، زیرا هر میانکنش گونه‌ای نسبت و رابطه است و از سوی دیگر [تصدیق کردیم که] نسبت و رابطه غیر ممکن است [وجود داشته باشد].

نخستین نمونه از چنین دیدگاه‌هایی را می‌توان نزد اسپینوزا و در زمان ما نزد برادلی و بسیاری از فیلسوفان دیگر یافت، و آن عبارت از چیزی است که یگانه/نگاری<sup>1</sup> نامیده می‌شود؛ دومین نمونه که لایب‌نیتس از آن دفاع می‌کند، اما امروزه چندان رایج نیست، موندیسم نامیده می‌شود، زیرا هر شیء انفرادی و جداگانه در این طرز فکر، یک موند (جوهر فرد) نامیده می‌شود. هر دوی این فلسفه‌های متضاد، جالب توجه‌اند اما در عین حال، به نظر من، حاصل توجه ناروا و بی‌مورد به گونه‌ی خاصی از کلیات بوده‌اند، یعنی آن گونه کلیاتی که بیشتر به وسیله‌ی صفات و کلمات اسمی بازنموده می‌شوند تا با افعال و حروف اضافه.

حقیقت آن است که اگر شخصی، روی هم رفته مشتاق به انکار وجود اشیائی نظیر کلیات باشد، نمی‌توانیم به نحو اکید و دقیق [برای او] اثبات کنیم که اصلاً موجودیت‌های نظیر کیفیات وجود دارند، یعنی کلیاتی که به وسیله‌ی صفات و کلمات اسمی بازنموده می‌شوند، حال آنکه می‌توانیم اثبات کنیم که چیزی همچون نسب یا روابط موجود می‌باشد، یعنی، گونه‌ای از کلیات که عموماً بوسیله‌ی افعال و حروف اضافه بازنمایی می‌شوند. اجازه دهید برای مثال سفیدی کلی را مد نظر قرار دهیم. اگر عقیده داشته باشیم که چنین امر کلی‌ای وجود دارد، آنگاه خواهیم گفت که اشیاء به این خاطر سفید هستند که واجد کیفیت سفیدی می‌باشند. به هر حال این دیدگاه به نحو مصرانه‌ای مورد انکار بارکلی و هیوم، و نیز تجربه‌باروان اخیر که در این عقیده با آنان موافقت، بوده است. صورتی که انکار آنها به خود می‌گرفت عبارت از این بود که آنها منکر این بودند که در عالم چیزی نظیر "تصوّرات مجرد" وجود دارد. آنها می‌گویند که زمانی که می‌خواهیم به سفیدی بیندیشیم، تصویری ذهنی از گونه‌ای شیء جزئی سفید رنگ در ذهن تشکیل می‌دهیم، و چون عقل این شیء جزئی را ملحوظ داشته است، به استنتاج امور دیگری در باب آن [شیء]، که نمی‌توانیم ببینیم که به نحو برابر در باب هر شیء سفید دیگری درست است، اهمیت نمی‌دهد. شکی نیست که این شرح و وصف، به عنوان شرحی بر فرایندهای بالفعل ذهنی، امری درست و صادق است. فی‌المثل در هندسه، وقتی برآنیم تا چیزی را در باب تمام مثلث‌ها اثبات کنیم، یک مثلث جزئی را ملحوظ داشته و در باره‌ی آن حجت و دلیل می‌آوریم، بی‌آنکه به آن دسته از ویژگی‌های مثلث جزئی که با باقی مثلث‌ها مشترک نیست، توجهی مبذول بداریم. فرد مبتدی، برای احتراز از خطا، اغلب این امر را سودمند می‌یابد که چند مثلث مختلف را که تا حد ممکن با یکدیگر اختلاف دارند، ملحوظ بدارد، تا اطمینان حاصل کند که دلایل و حجت‌هایش به نحو برابر در خصوص هر یک از آنها صادق درمی‌آید. اما به محض اینکه از خود بپرسیم که از کجا می‌دانیم که یک شیء سفید است یا مثلث، مشکلات و دشواری‌ها رخ می‌نمایند. اگر

<sup>1</sup> Monism

مایل به چشم‌پوشی از کلیاتی نظیر سفیدی و مثلثیت هستیم، می‌توانیم گونه‌ای سفیدی جزئی و مثلث جزئی را برگزینیم، و بگوییم که آن چیزی سفید یا مثلث است که واجد شباهتی دقیق با امر جزئی‌ای که ما برگزیده‌ایم باشد. اما در این صورت "شباهت" مورد نیاز می‌باید امری کلی باشد. از آنجا که اشیاء سفید فراوانی وجود دارد، خود "شباهت" بایستی میان جفت‌های کثیری از اشیاء سفید جزئی وجود داشته باشد؛ و این ویژگی و خصیصه‌ی یک امر کلی است. برای ما سودی نخواهد داشت که بگوییم برای هر جفت "شباهتی" متفاوت وجود دارد، زیرا در آن صورت می‌باید بگوییم که این شباهت‌ها به یکدیگر شبیه‌اند، و در این صورت لااقل ملزم به قبول شباهت به عنوان یک امر کلی می‌شویم. و به دلیل ملزم شدن به قبول و پذیرش این امر کلی، درخواستیم یافت که دیگر ابداع نظریات دشوار و نامعقول جهت احتراز از پذیرش کلیاتی نظیر سفیدی و مثلثیت، محلی از اعراب ندارد.

بارکلی و هیوم موفق به دریافت و ادراک باطل شدن رد و انکارشان نسبت به "تصوّرات مجرد" نشدند، زیرا آنها، همچون خصم‌هایشان، تنها در فکر کیفیت‌ها بودند، و روی هم رفته نِسَب و روابط را به عنوان امور کلی ملحوظ نمی‌داشتند. بنابراین در اینجا با مسئله‌ای روبرو شده‌ایم که در آن عقل‌گرایان برخلاف تجربه‌باوران بر کرسی حق نشسته‌اند، اگر چه استنتاج‌های عقل‌گرایان، اگر اصولاً چنین استنتاج‌هایی وجود داشته باشد، به سبب انکار یا نادیده گرفتن نِسَب و روابط، بیشتر در معرض انحراف و خطا قرار دارد تا آن تجربه‌باوران.

پس اینکه دیدیم که می‌بایست موجودیت‌هایی به عنوان کلیات وجود داشته باشد، مسئله‌ی دیگری که باید به اثبات برسد این است که وجود آنها عبارت از وجود صرف ذهنی نیست. منظور این است که وجود آنها به هر نحو که باشد، مستقل از به تفکر درآمدن یا به طریقی موضوع ادراک قرار گرفتن از سوی یک ذهن است. در پایان فصل قبل بر این موضوع دست نهادیم، اما در حال می‌بایست به نحو تفصیلی بررسی کنیم که کلیات واجد چه نوع وجودی هستند.

قضیه‌ای نظیر "ادینبورگ در شمال لندن است" را در نظر بگیرید. در اینجا ما با نسبتی میان دو مکان روبرو هستیم، [همچنین] واضح است که این رابطه، مستقل از شناخت ما از آن، وجود دارد. آنگاه که به فهم اینکه ادینبورگ در شمال لندن است نایل می‌آییم، از چیزی آگاهی حاصل کرده‌ایم که سروکارش تنها با ادینبورگ و لندن است: ما با شناخت این قضیه، موجب صدق و حقیقت آن نمی‌شویم، برعکس، صرفاً از واقعیتی که پیش از شناخت ما وجود داشت، ادراک حاصل کرده‌ایم. قسمتی از سطح زمین که ادینبورگ واقع در آن است می‌بایست عبارت از قسمت شمالی جایی باشد که لندن در آن واقع است، حتی اگر هیچ انسانی موجود نبود تا بداند شمال و جنوب اصلاً به چه معناست، و حتی اگر در عالم اساساً هیچ ذهنی در میان نبود. البته درست است که خود این امر را بسیاری از فلاسفه انکار کرده‌اند، حال یا به خاطر آنچه بارکلی گفته است یا به خاطر نقادی کانت. اما ما

پیش از این دلایل و حجت‌های این دو فیلسوف را از پیش چشم گذرانده‌ایم و دانستیم که آنچه آنان می‌گویند چندان بسنده و رضایت‌بخش نیست. بنابراین ممکن است فی‌الحال فرض کنیم که این امر صادق است که هیچ امر ذهنی‌ای در خصوص این واقعیت که ادینبورگ در شمال لندن واقع است، در کار نیست. اما این واقعیت مستلزم نسبت یا رابطه‌ی "شمال" است، که عبارت از یک امر کلی است: و اگر نسبت "شمال"، که یکی از مقومات واقعیت است، متضمن امری ذهنی باشد، غیر ممکن است که کل واقعیت مستلزم هیچ امر ذهنی نباشد. لذا می‌باید بپذیریم که نسبت و رابطه، همچون حدودی که میان آنها رابطه برقرار می‌کند، وابسته به تفکر نیست، بلکه متعلق به عالم مستقلی است که تفکر، آن را ادراک می‌کند، و نه اینکه خلق کند.

مع‌الوصف این نتیجه، با این دشواری روبرو است که گویا رابطه‌ی "شمال" به همان معنایی که ادینبورگ و لندن وجود دارند، وجود ندارد. اگر بپرسیم که "این رابطه چه زمانی و کجا وجود دارد؟" پاسخ احتمالی این خواهد بود که "هیچ‌کجا و هیچ‌زمانی". هیچ مکان و زمانی وجود ندارد که در آنجا رابطه‌ی "شمال" را بتوانیم بیابیم. وجود آن در ادینبورگ بیش از وجود آن در لندن نیست، زیرا این نسبت میان آنها رابطه برقرار می‌کند و همچون امری خنثی میان آن دو است. نیز نمی‌توانیم بگوییم که در زمان خاصی وجود دارد. هر چیزی را که بتوان به مدد حواس یا درون‌نگری، ادراک کرد، در زمان خاصی وجود دارد. اما نسبت "شمال" ذاتاً متفاوت از چنین اشیائی است. آن، نه در مکان است نه در زمان، نه مادی است نه ذهنی؛ با این وجود هنوز هم چیزی است که گویی وجود دارد.

بیشتر به سبب انواع بسیار معینی از موجودات کلی است که غالب مردم فرض را بر این می‌گذارند که کلیات عبارت از امور ذهنی‌اند. می‌توانیم راجع به یک امر کلی بیندیشیم، در این صورت اندیشیدن ما در معنایی کاملاً پیش پا افتاده، وجود دارد، درست نظیر دیگر اعمال ذهنی. فی‌المثل فرض کنید که به سفیدی می‌اندیشیم. آنگاه به یک معنا می‌توان گفت که سفیدی "در ذهن ما است". در اینجا با همان ابهام و غموضی مواجه هستیم که در فصل چهارم و در بحث از آراء بارکلی متذکر شدیم. به معنای دقیق کلمه، این سفیدی نیست که در ذهن ماست، بلکه عمل اندیشیدن به سفیدی است که در ذهن وجود دارد. همان دوپهلویی و ابهام‌واژه‌ی "تصور"، که همانجا بدان اشاره کردیم، در اینجا نیز علت غموض و ابهام می‌شود. در یکی از معناهای این واژه، یعنی در آن معنایی که دلالت بر متعلق عمل فکری دارد، "سفیدی" یک تصور است. حال اگر ابهام و غموض از ما محافظت نکند، ممکن است فکر کنیم که سفیدی "تصور" به یک معنای دیگر است، یعنی عملی است ذهنی. و لذا فکر کنیم که سفیدی امری ذهنی است. اما ما در این طریقه‌ی تفکر، سفیدی را از کیفیت ذاتی کلیت‌اش محروم کرده‌ایم. عمل فکری یک فرد با عمل فکری فرد دیگر، بالضرورة فرق می‌کند؛ اعمال فکری یک فرد در دو زمان متفاوت بالضرورة با یکدیگر متفاوت است. لذا اگر سفیدی عبارت از تفکر، در مقابل متعلق تفکر بود، هیچ دو فرد متفاوتی

نمی‌توانستند به آن بیندیشد، و هیچ فردی نمی‌توانست دو بار بدان بیندیشد.<sup>۱</sup> آنچه میان تمامی تفکرات راجع به سفیدی مشترک است، عبارت از متعلق آنهاست، و این متعلق با تمامی آن تفکرات فرق دارد. لذا کلیات همان افکار نیستند، اگرچه می‌دانیم که متعلق افکار هستند.

تنها آنگاه از سخن گفتن در باب اشیاء موجود راضی و خشنود خواهیم شد که همه‌ی آنها واقع در زمان باشند، یعنی تنها آنگاه که بتوانیم به زمان خاصی اشاره کرده و بگوییم که اشیاء در این زمان وجود دارند (البته بدون طرد احتمال موجود بودن آنها در تمام زمان‌های دیگر). هم از این رو افکار و احساسات، اذهان و اعیان فیزیکی وجود دارند. اما کلیات به این معنا وجود ندارند؛ می‌توانیم بگوییم که آنها حیات دارند یا واحد هستی‌اند، جاییکه "هستی" در مقابل "وجود" به معنای بی‌زمان بودن باشد. بنابراین می‌توان عالم کلیات را با اصطلاح عالم هستی شرح و توصیف کرد.<sup>۲</sup> عالم هستی، تغییرناپذیر، استوار و پابرجا، سنجیده و دقیق بوده و برای ریاضی‌دان، منطق‌دان، مولف سیستم‌های متافیزیکی، و تمام آن کسان که واله و شیدای کمالی فراتر از زندگی زمینی هستند، دلپذیر و مطبوع است. عالم وجود، عالمی فانی، مبهم و سربسته، فاقد حدود معین و مشخص و فاقد هرگونه نظم و طرح روشن و واضح است، اما شامل تمامی افکار و احساسات، تمامی داده‌های حواس، تمامی اعیان فیزیکی، و هر آن چیزی است که می‌تواند سبب خیر یا شر و یا موجب تمایز و اختلاف در ارزش زندگی و جهان باشد. ما بر طبق خلق و خو و سرشت خویش، می‌باید تامل در باب یکی از این دو عالم را وجهه‌ی همت خویش سازیم. عالمی که ما به کناری افکنده و از آن روی برمی‌گردانیم، محتملاً در نظر ما همچون سایه‌ای رنگ و رو رفته از آن عالمی جلوه‌گر خواهد شد که روی بدان داریم، و به سختی ارزش این را خواهد داشت تا تحت هر معنایی، آن را عبارت از واقعیت بدانیم. اما حقیقت آن است که هر دوی این عوالم در برابر دیدگاه بی‌طرف و منصفانه‌ی ما یک ادعا و خواسته دارند، هر دو واقعی هستند، و هر دو برای متعاطی مابعدالطبیعه حائز اهمیت اند. در حقیقت تا آمدیم این دو عالم را از یکدیگر تمییز دهیم، مجبور شدیم بالضرورة روابط آنها با یکدیگر را مد نظر قرار دهیم.

اما پیش از هر چیز می‌بایست شناخت خویش از کلیات را موضوع آزمون و سنجش قرار دهیم. این موضوع ما را در فصل آینده به خود مشغول خواهد داشت، جاییکه در خواهیم یافت که همین امر مسئله‌ی شناخت پیشینی را حل می‌کند، مسئله‌ای که در ابتدا ما را به سوی ملاحظه و بررسی کلیات راهبر شده بود.

---

<sup>۱</sup> راسل در اینجا میان تفکر و متعلق تفکر فرق نهاده است و ادعا می‌کند که اگر سفیدی عبارت از فکری بود متفاوت از متعلق فکر، آنگاه نمی‌توانستیم دو بار به همان فکر، فکر کنیم زیرا متعلق مشترکی وجود نمی‌داشت تا در دو زمان بدان فکر کنیم. - م.

<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد که راسل در اینجا نظر به اندیشه‌های هگل دارد آنجا که هگل میان "وجود" و "هستی" فرق می‌گذارد. در اندیشه‌ی هگل، هستی اولین مقوله‌ی عالم کلیات است. وجود، که عبارت از هستی متعین، یا هستی به همراه عوارض و تعینات است، تنها در مراحل بعدی شکل‌گیری عالم بروز می‌کند. خواننده برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه می‌تواند به کتاب "فلسفه‌ی هگل"، نوشته‌ی والتر ترنس استیسی، ترجمه‌ی حمید عنایت، رجوع کند. - م.

## فصل دهم: در باب شناخت ما از کلیات

به لحاظ شناخت یک فرد در زمانی مفروض، می‌توان کلیات را، همچون جزئیات، به کلیاتی که به مدد آشنایی مورد شناخت واقع شده‌اند، و نیز کلیاتی که تنها به مدد توصیف شناخته شده‌اند، و کلیاتی که نه به مدد آشنایی و نه به مدد توصیف شناخته نشده‌اند، تقسیم کرد.

اجازه بدهید در گام نخست کلیاتی را مد نظر قرار دهیم که به مدد آشنایی شناخته شده‌اند. در وهله‌ی نخست بدیهی و آشکار می‌نماید که با کلیاتی نظیر سفید، قرمز، سیاه، شیرین، شور، صدای بلند، سخت و غیره آشنایی داریم، یعنی با کلیاتی که در داده‌های حسی متمثل می‌شوند. زمانی که لکه‌ای سفید را مشاهده می‌کنیم، در وهله‌ی نخست با لکه‌ای جزئی آشنایی حاصل کرده‌ایم؛ اما با مشاهده‌ی تعداد زیادی لکه‌های سفید، به راحتی می‌آموزیم که سفیدی را که تمام آن لکه‌ها به نحو مشترک در آن سهیم هستند، انتزاع کنیم، و با آموختن عمل انتزاع، می‌آموزیم که چگونه با سفیدی آشنایی حاصل کنیم. فرایند مشابهی موجب حصول آشنایی با بسیاری از کلیاتی که داخل در همین نوع هستند، می‌شود. این دسته از کلیات را می‌توان "کیفیات محسوس" نامید. این کیفیات در نسبت با سایر امور با میزان اندکی از انتزاع نیز دریافته می‌شوند، و چنین می‌نماید که به نسبت با سایر کلیات، جدایی‌شان از امور جزئی کمتر است.

در وهله‌ی دوم سراغ نسب یا روابط می‌رویم. آسان‌فهم‌ترین نسبت یا روابط موجود، آن دسته از نسبت‌هایی‌اند که میان اجزای متفاوت یک داده‌ی حسی مرکب و یکتا<sup>۱</sup> واقع می‌شوند. فی‌المثل می‌توانم با یک نظر اجمالی تمام صفحه‌ای را که در حال نوشتن بر روی آن هستم، از نظر بگذرانم؛ هم از این رو تمام صفحه مشمول در یک داده‌ی حسی [یکتا] است. اما این امر را نیز ادراک می‌کنم که برخی از اجزای صفحه در سمت چپ برخی دیگر قرار دارند، و برخی از اجزاء فوق برخی دیگر قرار گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که فرایند انتزاع در این مورد خاص چیزی نظیر آنچه در پی می‌آید باشد: به طور متوالی شماری از داده‌های حسی‌ای را که در آنها یک جزء در سمت چپ جزء دیگر واقع شده است، مشاهده می‌کنم؛ سپس، نظیر مورد لکه‌های سفید مختلف، درمی‌یابم که در تمامی این داده‌های حسی چیزی مشترک وجود دارد، و به مدد انتزاع درمی‌یابم که آنچه میان آنها مشترک است عبارت است از نسبتی معین میان اجزای آنها، یعنی نسبتی که آن را "در سمت چپ بودن" می‌نامم. به این طریق من با نسبت کلی آشنایی حاصل می‌کنم.

به همین شیوه، از نسبت پیشی و پسی در زمان آگاهی حاصل می‌کنم. فرض کنیم که من صدای زنگ چند ناقوس را می‌شنوم: وقتی آخرین زنگ ناقوس به صدا در می‌آید، می‌توانم کل صداها را در پیشگاه ذهن خویش حاضر بیابم، و می‌توانم ادراک کنم که زنگ قبلی، پیش از زنگ بعدی به گوش‌ام رسیده است. همچنین در

<sup>1</sup> A single complex sense-datum

حافظه‌ی خود ادراک می‌کنم که آنچه در حال حاضر به خاطر می‌آورم، پیش از زمان حال به وقوع پیوسته بود. از روی یکی از این منابع می‌توانم نسبت کلی پیشی و پسی را انتزاع کنم، درست همان طور که نسبت کلی "در سمت چپ بودن" را انتزاع کردم. لذا نسبت زمانی و نسب مکانی، در زمره‌ی کلیاتی قرار دارند که با آنها آشنایی داریم.

نسبت دیگری که به همین شیوه با آن آشنایی حاصل می‌کنیم، نسبت شباهت است. اگر به نحو همزمان دو درجه‌ی [متفاوت از] رنگ سبز را مشاهده کنیم، می‌توانم دریابم که آنها به یکدیگر شباهت دارند؛ اگر در همین حین سایه‌ای از رنگ قرمز را نیز مشاهده کنم: می‌توانم دریابم که دو رنگ سبز، شباهت بیشتری با یکدیگر دارند تا شباهتی که هر یک با رنگ قرمز دارد. به این طریق است که با شباهت یا همسانی کلی آشنایی حاصل می‌کنم.

در میان کلیات، درست همانند جزئیات، نسبت‌هایی موجود است که ممکن است بتوان از آنها به نحو بی‌واسطه آگاهی حاصل کرد. همین حالا مشاهده کردیم که می‌توانیم این امر را ادراک کنیم که شباهت میان دو سایه‌رنگ سبز بیش از شباهت یک سایه‌رنگ قرمز و یک سایه‌رنگ سبز است. در اینجا سر و کارمان با نسبتی است که خود میان دو نسبت دیگر واقع می‌شود، یعنی نسبت "بزرگ‌تر بودن از". شناخت ما از چنین نسبت‌هایی، اگرچه در مقایسه با ادراک کیفیات داده‌های حسی مستلزم توان انتزاع بالاتری است، اما چنین می‌نماید که به نحو برابری بی‌واسطه، و (لااقل در برخی از موارد) به نحو برابری غیر قابل شک است.

فی‌الحال بازگردیم به مسئله‌ی شناخت پیشینی، مسئله‌ای که پیش از این حل نشده رها کردیم. زمانی که بررسی کلیات را آغاز می‌کنیم، خود را در وضعی رضایت‌بخش‌تر از گذشته می‌یابیم. اجازه بدهید به قضیه‌ی "دو و دو می‌شود چهار"، بازگردیم. با نظر به آنچه گفته شد، بسیار بدیهی می‌نماید که این قضیه عبارت است از بیان نسبتی میان امر کلی "دو" و امر کلی "چهار". این امر قضیه‌ای را پیش می‌نهد که فی‌الحال کوشش خواهیم کرد تا آن را به ثبوت برسانیم: قضیه عبارت از این است که، هرگونه شناخت پیشینی منحصراً با نسبت‌های [میان] کلیات سروکار دارد. این قضیه از اهمیت بسزایی برخوردار است، و گام بلندی است به سوی حل دشواری‌هایی که در گذشته در خصوص مسئله‌ی شناخت پیشینی با آن روبرو بودیم.

تنها موردی که ممکن است در نظر اول قضیه‌ی ما را نادرست جلوه دهد، موردی است که در آن یک قضیه‌ی پیشینی بیان می‌دارد که تمام اعضای یک طبقه از جزئیات متعلق به طبقه‌ی دیگری است، یا (آنچه در مورد شیئی یکتا به ذهن خطور می‌کند) اینکه تمامی جزئیات در حالیکه واجد برخی خصوصیات هستند، همچنین خصوصیات دیگری نیز دارند. در این مورد خاص ممکن است وضع چنان در نظر آید که گویی با جزئیاتی سر و کار داشته‌ایم که واجد خصوصیتی [معین] بوده‌اند تا اینکه همراه با خصوصیت خاصی باشند. قضیه‌ی "دو و دو

می‌شود چهار" حقیقتاً شاهدهی بر این مدعاست، زیرا این قضیه را می‌توان تحت صورت "هر دویی با هر دوی دیگری می‌شود چهار"، یا "هر مجموعه‌ی تشکیل شده از دو تا دو مجموعه‌ای از چهار است" بیان کرد. اگر بتوانیم نشان دهیم که سر و کار چنین عباراتی تنها با کلیات است، می‌توانیم قضیه‌ای را که مطرح کرده‌ایم، اثبات شده بپنداریم.

یک راه برای دانستن اینکه سر و کار یک قضیه با چیست این است که از خودمان بپرسیم چه کلماتی را می‌بایست فهم کنیم - یا به عبارت دیگر، با چه اشیائی می‌بایست آشنایی حاصل کنیم - تا به درک معنای قضیه نائل آییم. به محض اینکه معنای یک قضیه را فهم کنیم، حتی اگر هنوز ندانسته باشیم که آیا این قضیه اساساً صادق است یا کاذب، روشن می‌شود که می‌بایست با آنچه سر و کار قضیه حقیقتاً با آن است نیز آشنایی داشته باشیم. به مدد کاربرد این آزمون، معلوم می‌شود که بسیاری از قضایایی که به نظر می‌رسید سر و کارشان با جزئیات باشد، درواقع سر و کارشان تنها با کلیات بوده است. در مورد خاص "دو و دو می‌شود چهار"، حتی آنگاه که معنای آن را به صورت "هر مجموعه‌ی تشکیل شده از دو تا دو، مجموعه‌ای از چهار است" تفسیر می‌کنیم، به محض اینکه معنای اصطلاح "مجموعه" و "دو" و "چهار" را دریابیم، روشن می‌شود که می‌توانیم معنای قضیه را فهم کنیم، یعنی خواهیم توانست آنچه را که قضیه بیان می‌دارد، مشاهده کنیم. البته اصلاً ضروری نیست که از تمام جفت‌های روی زمین آگاهی داشته باشیم: [زیرا] اگر این امر ضروری بود، آشکارا هرگز نمی‌توانستیم قضیه را فهم کنیم، زیرا جفت‌ها به نحو نامتناهی متعددند و بنابراین نمی‌توان تمام آنها را شناخت. هم از این رو هرچند به محض اینکه درمی‌یابیم که در عالم چنان جفت‌هایی وجود دارد، آنگاه عبارت عمومی و کلی ما عباراتی را در خصوص جفت‌های جزئی/ایجاب خواهد کرد، با این وجود، فی‌نفسه بیان نمی‌دارد یا ایجاب نمی‌کند که واقعاً در عالم چنان جفت‌هایی وجود دارد، و لذا در هر کوششی برای بیان هر عبارتی در خصوص هر جفت جزئی بالفعل با شکست مواجه می‌شویم. عبارت بیان شده راجع به "جفت" است، یعنی یک امر کلی، و نه درباره‌ی این یا آن جفت [جزئی].

لذا سر و کار عبارت "دو و دو می‌شود چهار" منحصرأً با کلیات است، و بنابراین هر آن کس که با کلیات مضمون در این عبارت آشنایی داشته باشد و بتواند نسبت میان آنها را که این عبارت بیان می‌دارد، ادراک کند، ممکن است بتواند از آن آگاهی حاصل کند. بنابراین می‌بایست این امر را همچون یک امر واقع در نظر بگیریم، امری که به مدد باریک‌اندیشی در خصوص شناخت ما آدمیان آشکار شده است، و آن عبارت از این است که ما در اغلب موارد توان ادراک چنین نسبت‌هایی میان کلیات را داریم، و بنابراین گاهی نیز می‌توانیم قضایای پیشینی عمومی نظیر قضایای حساب و منطق را فهم کنیم. آنچه در گذشته به هنگام ملاحظه‌ی چنین شناختی، رمزآمیز و رازآلود می‌نمود، این بود که به نظر می‌رسید می‌توان تجربه را پیش‌بینی و کنترل کرد. اما اینک می‌توانیم

مشاهده کنیم که در گذشته بر خطا بوده‌ایم. هیچ واقعیتی در خصوص آنچه به تجربه در می‌آید و قابلیت به تجربه در آمدن را دارد، موجود نیست که بتوان از آن به نحو مستقل از تجربه آگاهی حاصل کرد. ما به نحو پیشینی می‌دانیم که دو شیء و دو شیء دیگر روی هم چهار شیء را می‌سازند، اما نمی‌توانیم به نحو پیشینی بدانیم که اگر براون و جونز دو نفر هستند، و رابینسون و اسمیت هم دو نفر هستند، پس براون و جونز و رابینسون و اسمیت چهار نفر می‌شوند. دلیل‌اش هم این است که نمی‌توانیم فحوای این قضیه را بدون دانستن اینکه افرادی به نام براون و جونز و رابینسون و اسمیت وجود دارند، فهم کنیم، زیرا تنها به مدد تجربه است که می‌توانیم از وجود این افراد آگاهی حاصل کنیم. لذا، هرچند قضیه‌ی عمومی ما پیشینی است، تمام کاربردهای آن در خصوص جزئیات مستلزم تجربه است، و بنابراین متضمن عنصری تجربی است. به این طریق آنچه در گذشته در خصوص شناخت پیشینی رمزآلود به نظر می‌رسید، معلوم می‌شود که مبتنی بر گونه‌ای خطا و اشتباه بوده است.

اگر حکم پیشینی اصلی‌مان را با یک تعمیم تجربی، نظیر "هر انسانی فانی است" مقایسه کنیم، آنگاه دیدگاه مطرح شده در پاراگراف قبلی روشن‌تر و واضح‌تر خواهد شد. در اینجا نیز همچون گذشته می‌توانیم به محض فهم کلیات مضمون در تعمیم تجربی، یعنی *انسان و فانی*، به فهم معنای قضیه نائل آییم. واضح است که برای فهم معنای این قضیه به هیچ وجه لازم نیست با تمام نژاد انسانی به نحو جداگانه و فرد به فرد آشنایی داشته باشیم. لذا تفاوت میان یک قضیه‌ی عمومی پیشینی و یک تعمیم تجربی، ناشی از معنای قضیه نیست؛ این تمایز و تفاوت ناشی از ماهیت و طبیعت شواهد و دلایل آنها است. در مورد تعمیم تجربی، شواهد و دلایل شامل نمونه‌های جزئی است. ما به این خاطر که می‌دانیم که نمونه‌های بی‌شماری از افرادی که می‌میرند وجود دارند و هیچ نمونه‌ای از افراد زنده بیشتر از حد معینی زیست نمی‌کند، این عقیده را حاصل می‌کنیم که تمامی انسان‌ها فانی‌اند. چنین نیست که چون رابطه‌ای میان *انسان* کلی و *فانی* کلی مشاهده کرده‌ایم، به این عقیده ایمان آورده‌ایم. البته درست است که اگر علم وظایف‌الاعضا، با فرض قوانین عمومی‌ای که حاکم بر ابدان زنده است، بتواند اثبات کند که هیچ اندامه‌ی زنده‌ای نمی‌تواند تا ابد زنده بماند، آنگاه این امر مفید رابطه‌ای میان *انسان* و *فنا* خواهد بود که می‌تواند ما را قادر سازد تا این قضیه را بدون استمداد از شواهد و دلایل خاص در مورد مرگ *انسان‌ها*، بیان کنیم. اما این تنها بدان معناست که تعمیم ما تحت یک تعمیم وسیع‌تری رده‌بندی شده است، اما شواهد و دلایل آن هنوز از نوع همان تعمیم قبلی است، چیزی که هست گستردگی این تعمیم دوم، اندکی بیشتر شده است. پیشرفت علوم دائماً چنین رده‌بندی‌هایی را ایجاب می‌کند، و بنابراین دائماً مبنای استقرائی وسیع‌تری برای تعمیم علمی فراهم می‌آورد. اما هرچند این امر درجه‌ی قطعیت بالاتری را افاده می‌کند، با این وجود قطعیتی از نوع دیگر را فراهم نمی‌آورد: زمینه‌ی نهایی، همچنان استقرایی باقی می‌ماند، یعنی تعمیم ما

همچنان از نمونه‌های جزئی برکشیده می‌شود، و نه از رابطه‌ی پیشینی کلیاتی نظیر آنچه در حساب و منطق داریم.

دو نقطه نظر متضاد در خصوص قضایای عمومی پیشینی مشاهده می‌شود. نقطه نظر نخست عبارت از این است که اگر تعداد زیادی از نمونه‌های جزئی مورد شناخت واقع شده باشد، قضیه‌ی عمومی ما ممکن است به مدد اولین نمونه و با استقرا حاصل شده باشد، و ممکن است رابطه‌ی کلیات تنها به نحو فرعی و بعدها ادراک شده باشد. فی‌المثل، می‌دانیم که اگر از زوایای روبروی یک مثلث خطوط عمودی بر روی اضلاع مقابل رسم کنیم، هر سه خط عمود در یک نقطه با یکدیگر برخورد خواهند کرد. کاملاً محتمل است که نخستین بار به مدد رسم عمودهایی در بسیاری از مثلث‌ها به این قضیه رسیده باشیم، و دریافته باشیم که در تمام موارد خطوط عمود در یک نقطه با یکدیگر برخورد می‌کنند؛ این تجربه ممکن است ما را به سوی کشف یک برهان عمومی هدایت کرده باشد و حتی ممکن است آن را به این شیوه یافته باشیم. چنین مواردی در تجارب هر ریاضی‌دانی بسیار رایج و معمولی است.

نقطه نظر دوم بسیار جالب توجه است، و به لحاظ فلسفی از اهمیت بیشتری برخوردار است. ممکن است در برخی موارد از برخی از قضایای عمومی آگاه باشیم اما در عین حال از هیچ نمونه‌ی فردی آن قضایا آگاهی نداشته باشیم. این مورد را در نظر بگیرید: می‌دانیم که هر دو عددی را می‌توان در یکدیگر ضرب کرد، آنگاه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد که آن را حاصل ضرب می‌نامند. می‌دانیم که هر جفت عدد صحیح که حاصل ضرب‌شان کمتر از ۱۰۰ باشد فی‌الواقع در یکدیگر ضرب شده‌اند، و مقدار حاصل ضرب‌شان در جدول ضرب ضبط شده است. اما همچنین می‌دانیم که شماره‌ی اعداد صحیح بی‌نهایت است، و اینکه تنها شماره‌ی محدودی از جفت‌های اعداد صحیح تا به حال یا حتی در آینده از سوی موجودات انسانی مورد تفکر واقع شده یا خواهد شد. و لذا نتیجه می‌شود که جفت‌هایی از اعداد وجود دارد که هرگز توسط انسان‌ها مورد تفکر واقع نشده و نخواهد شد، و اینکه سر و کار تمامی اینها با اعداد صحیحی است که حاصل ضرب‌شان بیشتر از ۱۰۰ است. در اینجا به این قضیه می‌رسیم که: "هر حاصل ضربی از دو عدد صحیح، که انسان هرگز بدان نیندیشیده یا هرگز نخواهد توانست بدان بیندیشد، بیشتر از ۱۰۰ است." این قضیه‌ای است که به هیچ نحو نمی‌توان صدق آن را مورد چون و چرا قرار داد، و با این وجود، به دلیل طبیعت خاص این مورد، هرگز نمی‌توانیم نمونه‌ای از آن ارائه دهیم؛ زیرا هر دو عددی که ممکن است بدان بیندیشیم خارج از حدود این قضیه قرار می‌گیرد.

امکان شناخت قضایای عمومی‌ای که نتوان هیچ نمونه‌ای از آن ارائه داد، غالباً انکار شده است، زیرا منکران این قضایا، این امر را درک نکرده‌اند که شناخت چنین قضایایی تنها مستلزم شناختی از نسبت‌های [موجود میان] کلیات است، و نه نیازمند هیچ گونه شناختی از نمونه‌های کلیات مضمون در قضیه. با این وجود شناخت چنین

قضایایی برای آن دسته از قضایا که معلوم بودنشان عموماً مورد قبول است، از اهمیت حیاتی برخوردار است. فی‌المثل، در فصول ابتدایی دیدیم که، شناخت اعیان فیزیکی، برخلاف داده‌های حسی، تنها به مدد استنتاج حاصل می‌شود، و اینکه آنها عبارت از اشیائی نیستند که ما با آنها آشنایی [بی‌واسطه] داریم. لذا در جایی که "این" چیزی باشد که به نحو بی‌واسطه برای ما معلوم است، هرگز نمی‌توانیم قضیه‌ای تحت صورت "این یک عین فیزیکی است" بیان داریم. نتیجه می‌آید که تمام شناخت ما از اعیان فیزیکی چنان شناختی است که نمی‌توان نمونه‌ای از آن ارائه داد. ما می‌توانیم نمونه‌هایی از داده‌های حسی تداعی شده ارائه دهیم، اما نمی‌توانیم نمونه‌هایی از اعیان فیزیکی بالفعل ارائه دهیم. هم از این رو شناخت ما راجع به اعیان فیزیکی در کل وابسته به امکان وجود گونه‌ای شناخت عمومی است که نمی‌توان از آن نمونه‌ای ارائه داد. و همین امر در خصوص شناخت ما از اذهان افراد دیگر، یا هر رده‌ی دیگری از اشیاء که به مدد آشنایی نمی‌توانیم هیچ نمونه‌ای از آنها را معلوم بداریم، صادق درمی‌آید.

اینک می‌توانیم نگاهی گذرا به سرچشمه‌های شناخت‌مان، آن چنانکه در مسیر تحلیل نمایان شد، بیندازیم. ابتدا می‌بایست شناخت اشیاء و شناخت حقایق را از یکدیگر تمییز دهیم. در هر یک از این انواع، باز تقسیم‌بندی دیگری نیز وارد می‌شود، یکی بی‌واسطه و دیگری استنتاجی. شناخت بی‌واسطه‌ی ما از اشیاء که آن را آشنایی نامیدیم، بر اساس اشیائی که مورد شناخت قرار می‌گیرند، خود شامل دو طبقه می‌شود، یعنی جزئیات و کلیات. در میان جزئیات با داده‌های حسی آشنایی داریم و (احتمالاً) با خودهایمان. در میان کلیات، چنین می‌نماید که هیچ اصل و مبدائی وجود ندارد تا به مدد آن بتوان ادعا کرد که فی‌المثل فلان دسته از کلیات را می‌توان به مدد آشنایی شناخت، اما روشن است که در میان آن دسته‌ای که می‌توان مورد شناخت قرار داد کیفیات محسوس، نسبت‌های زمانی و مکانی، شباهت و کلیات منطقی انتزاعی و معین وجود دارد. شناخت استنتاجی ما از اشیاء، که آن را شناخت به مدد توصیف نامیدیم، همواره متضمن هم آشنایی با چیزهاست و هم شناخت حقایق. شناخت بی‌واسطه‌ی ما از حقایق را می‌توان شناخت شهودی<sup>۱</sup> نامید، و حقیقتی که بدین طریق شناخته شده باشد، را می‌توان حقیقت خود-پیدا<sup>۲</sup> نامید. در میان این حقایق، حقایقی مضمون است که صرفاً آنچه را که در احساس داده شده است بیان می‌دارند، و نیز مبادی و اصول ریاضی و منطقی مجرد و معین، و همچنین (اگرچه با قطعیت کمتر) تعدادی قضیه‌ی اخلاقی. شناخت استنتاجی ما از حقایق، شامل هر چیزی است که بتوانیم از حقایق خود-پیدا و با استفاده از مبادی و اصول خود-پیدای استنتاج، استنتاج کنیم.

اگر شرح فوق صحیح باشد، تمامی شناخت ما از حقایق وابسته به شناخت شهودی ماست. بنابراین بررسی

<sup>1</sup> Intuitive

<sup>2</sup> Self-evident

ماهیت و گستره‌ی شناخت شهودی تبدیل به موضوعی پراهمیت می‌شود، درست به همان طریقی که، در مراحل ابتدایی، ماهیت و گستره‌ی شناخت به مدد آشنایی را از پیش چشم گذرانده‌ایم. اما شناخت از حقایق موجب بروز مسئله‌ی دیگری می‌شود، مسئله‌ای که در خصوص شناخت ما از اشیاء بروز نمی‌کند، یعنی مسئله‌ی خطا<sup>۱</sup>. گاهی برخی از عقایدمان مبدل به اموری اشتباه‌آمیز می‌شوند، و بنابراین لازم می‌آید تا بررسی‌ایم که اساساً چگونه است که ما می‌توانیم شناخت را از خطا بازشناسیم. این مسئله در خصوص شناخت به مدد آشنایی مطرح نمی‌شد، زیرا در هر آنچه ممکن است متعلق آشنایی قرار گیرد، حتی در رویاها و توهمات، تا آنجا که به فراسوی اعیان بی‌واسطه سرک نکشیده باشیم، هیچ خطایی مضمون نیست: خطا زمانی بروز می‌کند که عین بی‌واسطه را، یعنی داده‌ی حسی را، همچون نشانه و علامت عین فیزیکی لحاظ کنیم. لذا مسائل مرتبط با شناخت حقایق بسیار دشوارتر از مسائل مرتبط با شناخت اشیاء است. به عنوان نخستین مسئله‌ای که با شناخت حقایق مرتبط است، اجازه دهید ماهیت و گستره‌ی احکام شهودی‌مان را مورد آزمون و سنجش قرار دهیم.

---

<sup>1</sup> Error

## فصل یازدهم: در باب شناخت شهودی

عقیده‌ی رایجی در میان مردم ریشه دوانده است مبنی بر اینکه هر چیزی که ما بدان باور داریم بایستی این قابلیت را داشته باشد که بتوان در خصوص آن برهان آورد، یا لاقلاً چنان باشد که بتوان نشان داد که عقیده‌ای است بسیار محتمل. بسیاری بر این باور اند که اگر نتوان برای صدق عقیده‌ای دلایل و شواهدی ارائه داد، آن عقیده، عقیده‌ای است نامعقول. به طور کلی، این دیدگاه، دیدگاهی منصفانه است. تقریباً تمامی باورهای مشترک و عمومی ما به گونه‌ای هستند که یا از باورهای دیگری که می‌توانند برای این باورها دلایل و شواهدی فراهم کنند، استنتاج شده‌اند یا این قابلیت را دارند که از آنها استنتاج شوند. همچون یک قاعده، [ممکن است] دلیل نیز فراموش شده باشد، یا حتی هرگز آگاهانه در ذهن ما حضور نداشته باشد. برای مثال تنها برخی از ما ممکن است از خویش سوال کنند که چه دلیلی در دست است که فرض کنیم که غذایی که هم اینک قصد خوردنش را داریم تبدیل به سم نخواهد شد. با این وجود وقتی به چالش کشیده می‌شویم، احساس می‌کنیم که دلیل کاملاً خوبی می‌توانستیم بیابیم، حتی اگر در آن واحد برای آن حاضر و آماده نبوده باشیم. و ما معمولاً در این عقیده خود را توجیه می‌کنیم.

اما اجازه بدهید سقراطی را در ذهن تخیل کنیم که بسیار مصر و پابی است، به گونه‌ای که هر دلیلی که برای او ارائه بدهیم، او باز در پی دلیلی برای آن دلیل می‌رود. مسلماً دیر یا زود، و احتمالاً پیش از زمانی بسیار طولانی، به جایی رانده خواهیم شد که دیگر نخواهیم توانست دلیل دیگری بیابیم، و تقریباً مطمئن خواهیم شد که هیچ دلیل دیگری به لحاظ نظری قابل بیان نیست. اگر از عقاید رایج و روزمره‌ی خود بی‌اغازیم، می‌توانیم قدم به قدم به عقب رفته، تا اینکه به گونه‌ای اصل یا مبدا کلی، یا نمونه‌ای از یک اصل کلی، برسیم، که به نحو روشن و واضحی بدیهی می‌نماید، و خودش به گونه‌ای است که نمی‌توان از چیزی بدیهی استنتاجش کرد. در بسیاری از سوالات زندگی روزمره، نظیر اینکه آیا غذای ما چیزی مغذی است یا برعکس، چیزی است سمی، احتمالاً تا وصول به مبدائی استقرایی عقب خواهیم رفت، و البته در این مورد در فصل ششم به بحث نشستیم. اما چنان می‌نماید که فراسوی آن [اصل]، هیچ مجالی برای پس‌روی نباشد. ما از خود این اصل دائماً در استدلال‌های خویش استفاده می‌کنیم، گاهی به نحو آگاهانه و گاهی اوقات نیز به نحو ناخودآگاه؛ اما هیچ استدلالی وجود ندارد که با ابتدای از اصل بدیهی ساده‌تری، ما را به سوی مبدا استقراء، به عنوان نتیجه‌ی استدلال، هدایت کند. همین امر در خصوص دیگر اصول و مبادی منطقی صادق در می‌آید. صدق این مبادی برای ما بدیهی است لذا از آنها برای طرح‌ریزی براهین استفاده می‌کنیم؛ اما خود آنها، یا لاقلاً برخی از آنها، به گونه‌ای هستند که نمی‌توان برای‌شان برهانی آورد.

مع‌الوصف، خود-پیدایی و بداهت، تنها محدود به آن دسته از اصول و مبادی کلی‌ای که نمی‌توان برای آنها

برهانی ارائه داد، نیست. وقتی تعداد معینی از اصول منطقی مورد قبول و پذیرش واقع شود، می‌توان مابقی آن اصول را از روی آنها استنتاج کرد؛ اما قضایایی که به این نحو استنتاج می‌شوند اغلب به اندازه‌ی همان مبادی و اصولی که بدون برهان پذیرفته شده‌اند، خود-پیدا و بدیهی هستند. مضافاً بر اینکه، تمامی علم حساب را می‌توان از مبادی منطقی استنتاج کرد<sup>۱</sup>، با این وجود قضایای ساده‌ی حساب، نظیر "دو و دو می‌شود چهار"، همان‌قدر بدیهی‌اند که اصول منطقی.

همچنین به نظر می‌رسد، هرچند این امر بسیار چون و چرا دارد، که برخی مبادی اخلاقی بدیهی نظیر "ما می‌بایست اعمال نیک را وجهه‌ی نظر خویش سازیم" نیز وجود دارد.

البته می‌باید این امر را نیز لحاظ کرد که نمونه‌های جزئی همه‌ی انواع اصول کلی، که با اشیاء مانوس سر و کار دارند، بیش از مبادی کلی بدیهی‌اند. برای مثال، اصل عدم تناقض بیان می‌دارد که هیچ چیز نمی‌تواند هم واجد یک ویژگی خاص باشد و هم فاقد آن. این اصل به محض اینکه فهم شود، بدیهی می‌نماید، اما بداهت این اصل به اندازه‌ی بداهت این امر واقع نیست که یک گل رز نمی‌تواند هم سرخ باشد و هم نباشد. (البته کسی انکار نمی‌کند که ممکن است بخشی از گل، سرخ و بخش دیگری از آن غیر سرخ باشد، یا اینکه ممکن است گل سایه‌رنگی صورتی داشته باشد به نحوی که ما به سختی بتوانیم تصمیم بگیریم که آن را سرخ بنامیم یا نه؛ اما در مورد نخست، این امر واضح است که گل رز به عنوان یک گل، سرخ رنگ نیست، حال آنکه در مورد دوم، به محض اینکه در باب تعریف دقیق "سرخ" توافق کنیم، پاسخ به نحو نظری قطعی است.) معمولاً به وسیله‌ی نمونه‌های جزئی است که قادر می‌شویم تا مبادی کلی را مشاهده کنیم. تنها آن کسان که سر و کارشان با انتزاع و تجرید باشد می‌توانند به سهولت و بدون استمداد از نمونه‌های جزئی، اصول کلی را فراچنگ آورند.

علاوه بر اصول و مبادی کلی، نوع دیگری از حقایق بدیهی وجود دارد که عبارت‌اند از آن حقایقی که به نحو بی‌واسطه از احساس برکشیده می‌شوند. ما چنین حقایقی را "حقایق ادراک" خواهیم نامید و آن احکامی را که بیانگر آنها هستند "احکام ادراک" نام خواهیم داد. اما در اینجا لازم است که دقت بالایی به خرج دهیم تا به ماهیت و طبیعت دقیق حقایق بدیهی نائل آییم. داده‌های حسی بالفعل نه صادق‌اند نه کاذب. برای مثال لکه‌ی رنگ جزئی‌ای که مشاهده می‌کنم، صرفاً وجود دارد؛ این شیء، عبارت از چیزی نیست که می‌تواند صادق یا کاذب باشد. البته درست است که چنین لکه‌ای وجود دارد، درست است که این لکه شکل و درجه‌ی روشنی معینی دارد، باز درست است که با رنگ‌های به خصوصی احاطه شده است. اما خود لکه، همچون هر چیزی دیگری که متعلق به جهان حسی است، اساساً چیزی سوای آن نوع اشیائی است که می‌توانند صادق یا کاذب باشند، و بنابراین نمی‌توان به نحو شایسته و دقیق ادعا کرد که صادق/ند. هم از این رو هر گونه حقیقت بدیهی

<sup>۱</sup>البته این کوششی بود که فرگه، راسل و وایتهد انجام دادند اما چنانچه بعدها معلوم شد، نمی‌توان قضایای ریاضی را صرفاً از مبادی منطقی استنتاج کرد. - م.

که ممکن است به مدد حواس کسب شده باشد بایستی با داده‌های حسی‌ای که از آنها کسب شده اند، فرق داشته باشند.

چنین می‌نماید که دو نوع حقایق ادراکی بدیهی موجود باشد، هرچند شاید در تحلیل نهایی این دو نوع حقیقت با یکدیگر ائتلاف کنند. نخست، حقیقتی است که به سادگی وجود داده‌ی حسی را بیان می‌دارد، بی‌آنکه به طریقی آن را تحلیل کرده باشد. لکه‌ای سرخ رنگ را مشاهده می‌کنیم و حکم می‌کنیم که "چنین و چنان لکه‌ی سرخی وجود دارد"، یا به نحو دقیق‌تر "آن وجود دارد"؛ این نمونه‌ای از انواع احکام شهودی ادراک<sup>۱</sup> است. نوع دیگر زمانی بروز می‌کند که متعلق احساس چیزی مرکب و پیچیده باشد و ما آن را تا اندازه‌ای در معرض تحلیل قرار داده باشیم. برای نمونه اگر با لکه‌ی سرخ مدوری مواجه شویم، ممکن است حکم کنیم که "این لکه‌ی سرخ، مدور است". این حکم باز حکمی ادراکی است، اما با نوع پیشین فرق دارد. در این نوع از احکام، یک داده‌ی حسی یکتا داریم که هم واجد رنگ است و هم واجد شکل: رنگ آن سرخ است و شکل‌اش مدور. حکم ما داده را به رنگ و شکل تحلیل می‌کند، و سپس آنها را با بیان اینکه شکل رنگ سرخ، مدور است، باز به هم ملحق می‌کند. مثال دیگری از این نوع احکام عبارت است از "این در سمت راست آن است"، جایی که "این" و "آن" را به طور همزمان مشاهده کرده باشیم. در این نوع از احکام داده‌ی حسی شامل سازآهایی است که با یکدیگر گونه‌ای نسبت دارند، و حکم بیان می‌دارد که این سازها واجد فلان نسبت هستند.

طبقه‌ی دیگری از احکام شهودی، که در عین حال که با احکام شهودی حواس قابل مقایسه اند، از آنها مجزا هستند، عبارت از احکام حافظه<sup>۲</sup> است. البته خطر ابهام و درهم‌پیچیدگی در خصوص ماهیت و طبیعت حافظه همواره وجود دارد، که خود منسوب به این واقعیت است که همواره این خطر وجود دارد که خاطره‌ی ما از یک شیء، همواره با تصویر ذهنی آن شیء همراه و متحد شود، و با این وجود آن تصویر ذهنی عبارت از آن چیزی نباشد که به حافظه قوام می‌دهد. این امر را می‌توان به سهولت مشاهده کرد اگر به این نکته توجه کنیم که تصویر ذهنی همواره امری مربوط به زمان حال است، حال آنکه آنچه به خاطر آورده می‌شود چیزی است که متعلق به گذشته است. مضاف بر اینکه ما کمابیش قادر هستیم تا تصاویر ذهنی خود را با اشیائی که به خاطر می‌آوریم مقایسه کنیم، به طوری که غالباً می‌دانیم، البته در ظرف محدودیت‌های وسیعی، که تصویر ذهنی ما تا چه اندازه دقیق است؛ اما این امر غیر ممکن بود اگر شیء، یعنی آنچه در برابر تصویر ذهنی قرار دارد، به طریقی در پیشگاه ذهن حاضر نمی‌بود. هم از این رو ذات حافظه متقوم به قوام تصویر ذهنی نیست، بلکه بیشتر وابسته به داشتن شیئی بی‌واسطه پیش روی ذهن است که همچون امری مربوط به گذشته، شناخته شده باشد. اما به

<sup>1</sup> Intuitive judgment of perception

<sup>2</sup> Constituent

<sup>3</sup> Memory

سبب واقعیت حافظه در این معنا، ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا هرگز گذشته‌ای در کار هست یا نه، حتی نمی‌بایست بتوانیم معنای کلمه‌ی "گذشته" را بیش از فهم "نور" از سوی فردی که کور متولد شده، فهم کنیم. لذا بایستی احکام شهودی حافظه وجود داشته باشد، و نهایتاً بر پایه‌ی آنهاست که تمام شناخت ما از گذشته مبتنا یافته است.

به هر حال، مسئله‌ی حافظه، موجب بروز دشواری‌هایی می‌شود، زیرا به نحو انگشت‌نمایی مغالطه‌آمیز است، و به این وسیله بر فراز قابلیت اعتماد احکام شهودی به طور کلی ابری از شک می‌کشد. البته این دشواری‌ها چندان روشن و واضح نیستند. اما اجازه بدهید در ابتدا محدوده‌ی آن را تا جایی که امکان دارد باریک‌تر کنیم. به اختصار گوییم که، حافظه تنها به نسبت با سرزندگی تجربه و نزدیکی آن در زمان است که قابلیت اعتماد کسب می‌کند. اگر خانه‌ی کناری سی ثانیه پیش مورد اصابت رعد و برق قرار گرفته باشد، حافظه‌ی من از آنچه دیده‌ام و شنیده‌ام بسیار مطمئن‌تر خواهد بود و شک در اینکه آیا اساساً جرقه‌ای زده شده بود یا نه، بسیار نامعقول خواهد بود. همین امر در مورد تجارب کمتر سرزنده نیز صادق در می‌آید، البته تا آنجا که تازه و نو باشند. من مطلقاً یقین دارم که سی ثانیه‌ی پیش بر روی همان صندلی‌ای نشسته بودم که حالا نشسته‌ام. اگر به روزهای گذشته نظر کنیم، چیزهایی را می‌یابیم که در باب آنها یقین داریم، و چیزهایی که نسبت بدان‌ها یقین تقریبی داریم، و چیزهای دیگری که می‌توان به مدد تفکر و بازخوانی اوضاع و شرایط وابسته نسبت بدانها یقین حاصل کرد، و چیزهایی که به هیچ طریقی نمی‌توانیم نسبت بدانها یقین حاصل کنیم. من کاملاً یقین دارم که امروز صبح صبحانه‌ام را خورده‌ام، اما اگر به اندازه‌ای یک فیلسوف، نسبت به صبحانه‌ام بی‌تفاوت باشم، آنگاه بایستی در هاله‌ای از شک به سر برم. می‌توانم به آسانی برخی از محارواتم بر سر سفره را بازخوانی کنم، برخی را به سختی و تقلا، برخی را با عنصر بزرگی از شک، و برخی را اصلاً نمی‌توانم به یاد بیاورم. لذا گونه‌ای سلسله‌ی متصل در رابطه با درجه‌ی بداهت آنچه به خاطر می‌آورم وجود دارد، و سلسله‌ی متناظری در رابطه قابلیت اعتماد حافظه‌ام نیز وجود دارد.

لذا نخستین پاسخ به دشواری مغالطه‌آمیز بودن حافظه، این است که بگوییم، حافظه واجد درجات بداهت است، و اینکه این درجات متناظر با درجات قابلیت اعتماد آن است، که صرفاً می‌تواند به حدی از بداهت کامل و قابلیت اعتماد کامل در حافظه‌ی ما از رویدادهایی که تازه و سرزنده هستند، برسد.

به هر حال ممکن است چنین بنماید که مواردی از اعتقاد راسخ در حافظه وجود دارد که بالکل کاذب اند. محتمل است که در این موارد آنچه فی‌الواقع به یاد آورده می‌شود، به این معنا که [اشیاء ذهنی] به نحو بی‌واسطه پیش روی ذهن قرار می‌گیرند، چیزی باشد متفاوت از آنچه به غلط مورد اعتقاد و باور قرار گرفته است، هرچند ممکن است چیزی باشد که به طور کلی با آن متحد شده است. گفته شده است که جورج چهارم

سرانجام معتقد شد که در جنگ واترلو شرکت کرده بوده است، زیرا او اغلب گفته بود که در این جنگ شرکت داشته است. در این مورد، آنچه به نحو بی‌واسطه به یاد آورده شده، تکرار ادعای او بوده است؛ باور به آنچه او ادعا می‌کرد (اگر واقعا وجود داشته باشد) می‌بایست محصول تداعی با ادعاهای به یاد آورده شده باشد، و بنابراین نمی‌بایست نمونه‌ی اصیلی از حافظه بوده باشد. چنین می‌نماید که می‌توان محتملاً به این طریق با موارد حافظه‌ی مغالطه‌آمیز سر و کار داشت، یعنی می‌توان نشان داد که آنها اصلاً به معنای دقیق کلمه عبارت از نمونه‌هایی از حافظه نبوده‌اند.

با ملحوظ داشتن حافظه می‌توان یکی از موضوعات بسیار مهم در رابطه با بدهت را روشن و آشکار ساخت، و آن عبارت از این است که بدهت واجد درجات است: بدهت عبارت از کیفیتی نیست که به سادگی حاضر یا غایب باشد، بلکه کیفیتی است که ممکن است بیش و کم حاضر باشد، که به ترتیب درجه از قطعیت مطلق تا ناتوانی غیر قابل ادراک نزول می‌کند. حقایق ادراک و برخی از اصول و مبادی منطق واجد بالاترین درجه‌ی بدهت هستند؛ درجه‌ی قطعیت حقایق حافظه‌ی بی‌واسطه تقریباً برابر با درجه‌ی یقین بالاست. مبادی استقرائی به نسبت با مبادی منطق نظیر "آنچه نتیجه‌ی مقدمات صادق باشد خود صادق است"، واجد بدهت کمتری هستند. خاطرات به همان نسبتی که ضعیف‌تر و بعیدتر می‌شوند بدهت‌شان نیز کاهش می‌یابد؛ حقایق منطق و ریاضیات (به نحو اجمال) به همان نسبتی که پیچیده‌تر می‌شوند بدهت‌شان نیز کمتر می‌شود. احکام اخلاقیات غریزی یا ارزش زیبایی‌شناسیک شایسته میزانی از بدهت هستند، اما نه خیلی زیاد.

درجات بدهت در نظریه‌ی شناخت واجد اهمیت بسزایی است، زیرا اگر ممکن است که قضایا (همانطور که محتملاً به نظر می‌رسد) بدون اینکه صادق باشند واجد درجه‌ای از بدهت باشند، آنگاه لازم نیست که هرگونه رابطه میان بدهت و صدق را رها کنیم، بلکه صرفاً لازم است بگوییم که، هر جا تعارضی موجود است، بدیهی‌ترین قضیه می‌بایست حفظ شود و قضیه‌ی کمتر بدیهی رد و تکذیب شود.

مع الوصف، چنانچه در بالا شرح داده شد، بسیار محتمل می‌نماید که دو تصور مختلف در بدهت با یکدیگر ترکیب شده باشند؛ یکی از آنها، که متناظر با بالاترین درجه‌ی بدهت است، حقیقتاً ضامن خطاناپذیری برای صدق است، حال آنکه دیگری، که متناظر با تمام درجات دیگر است، مفید ضامن خطاناپذیر نیست، بلکه عبارت است از فرضیه‌ای کمابیش بزرگ یا کوچک. البته این خود یک پیشنهاد است که هنوز نمی‌توانیم گامی به جلوتر برداریم. پس از اینکه ماهیت صدق را بررسی کردیم، به موضوع بدهت باز خواهیم گشت، با نیم‌نگاهی به تمایز میان شناخت و خطا.

## فصل دوازدهم: صدق و کذب

شناخت ما از حقایق، بر خلاف شناخت ما از اشیاء، واجد امری متضاد با خویش است، یعنی *خطا*. تا آنجا که با اشیاء سر و کار داریم، ممکن است آنها را بشناسیم یا نه، اما در هر حال هیچ حالت مثبتی در ذهن موجود نیست که بتوان آن را شناخت اشتباه‌آمیز از اشیاء نامید، حداقل تا آنجا که خود را محدود به شناخت به مدد آشنایی کرده باشیم. هر آنچه با آن آشنایی داریم بایستی عبارت از چیزی باشد؛ البته ممکن است از روی آشنایی‌مان [با اشیاء] استنتاج‌های غلطی برکشیم، اما چنین نیست که خود آن آشنایی امری فریبنده باشد. هم از این رو به لحاظ آشنایی هیچ گونه دوگانگی‌ای مطرح نمی‌شود. همان‌طور که ممکن است به امری درست عقیده داشته باشیم، به همین نحو نیز ممکن است که به امری نادرست نیز ایمان بیاوریم. می‌دانیم که در بسیاری از موضوعات، افراد مختلف آراء مختلف و ناسازگاری اتخاذ می‌کنند؛ لذا برخی از عقاید و باورها بایستی اشتباه‌آمیز باشد. از آنجا که اعتقادات اشتباه‌آمیز درست به اندازه‌ی عقاید درست و به همان قدرت و شدت مورد اعتقاداند، سوال دشواری مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چگونه می‌توانیم عقاید نادرست را از عقاید درست تمییز دهیم. در شرایطی مفروض چگونه می‌توانیم بفهمیم که عقیده‌ی ما اشتباه‌آمیز نیست؟ این سوال، دشواری‌های فراوانی را موجب می‌شود، از طرف دیگر چنین می‌نماید که هیچ پاسخ کامل و رضایت‌بخشی نمی‌توان بدان داد. مع‌الوصف، پرسشی مقدماتی نیز در میان است که موجب بروز دشواری‌های کمتری می‌شود و آن عبارت از این است که: *مراد ما از صدق و کذب چیست؟* همین پرسش مقدماتی است که بایستی در این فصل بدان پردازیم. در طی این فصل بر آن نیستیم تا بپرسیم که چگونه می‌توانیم عقاید صادق را از عقاید کاذب تشخیص دهیم؛ بلکه برآنیم تا معلوم سازیم که مراد از پرسش "آیا این عقیده صادق است یا کاذب؟"، چیست. امیدواریم با یافتن پاسخی سر راست و روشن به این پرسش به احراز پاسخی به این پرسش که عقاید صادق کدامند، نائل آییم. اما فی‌الحال فقط می‌پرسیم که "صدق عبارت از چیست؟" و اینکه "کذب یعنی چه؟" و نه اینکه "کدام یک از عقاید صادق‌اند؟" یا "کدام یک از عقاید کاذب‌اند؟" لازم است که این سوالات را از یکدیگر تفکیک کنیم، زیرا هر ابهام و درهم‌پیچیدگی میان آنها مطمئناً موجب ارائه‌ی پاسخی خواهد شد که حقیقتاً نه جواب این یک است نه پاسخ آن یک.

برای تعیین ماهیت صدق می‌بایست به سه موضوع بسیار ضروری که هر نظریه‌ای می‌بایست آنها را پوشش دهد، توجه کنیم.

(۱) نظریه‌ی ما می‌بایست به گونه‌ای باشد که حالت متضاد خویش، یعنی خطا را نیز بپذیرد [یعنی جایگاه خطا را نیز تبیین کند]. بسیاری از فیلسوفان معتبر در احراز این شرط با شکست مواجه شده‌اند: اینان

غالباً نظریاتی را ارائه داده‌اند که بر طبق آنها تمامی تفکرات ما بایستی صادق باشد، و لذا با این دشواری بزرگ روبرو شده‌اند که نتوانسته‌اند جایگاه مناسبی برای کذب بیابند. از این حیث نظریه‌ی ما راجع به عقاید می‌بایست با نظریه‌ی آشنایی فرق داشته باشد، زیرا در مورد آشنایی، لزومی نداشت در مورد امری متضاد بیندیشیم.

(۲) بدیهی می‌نماید که اگر هیچ عقیده‌ای در میان نباشد، پای کذب نیز به میان نمی‌آید، صدق نیز به همچنین، زیرا صدق هم‌بسته‌ی مفهوم کذب است. اگر در ذهن خویش جهانی مملو از ماده‌ی محض را تخیل کنیم، در چنین جهانی هیچ مجالی برای کذب نخواهد بود، و اگرچه متضمن آنچه می‌توان آن را امور واقع نامید خواهد بود اما متضمن هیچ امر صادقی نخواهد بود، و در این معنا، امور صادق از جنس همان امور کاذب اند. در واقع صدق و کذب، ویژگی‌ها و خصوصیات عقاید و اظهارات‌اند: لذا جهانی مملو از ماده‌ی محض، از آنجا که شامل هیچ عقیده یا اظهار نظری نیست، متضمن هیچ‌گونه صدق و کذبی نخواهد بود.

(۳) اما، بر خلاف آنچه همین حالا گفتیم، می‌بایست این امر را نیز پیش چشم داشته باشیم که، صدق یا کذب یک عقیده همواره وابسته و بازبسته به امری خارج از خود عقیده است. اگر عقیده داشته باشم که چارلز اول در اسکافولد مرده است، عقیده‌ی من صادق است، اما نه به خاطر هیچ‌گونه کیفیت ذاتی مضمون در عقیده‌ام، که می‌توان به مدد شرح صرف عقیده‌ام آن را آشکار ساخت، بلکه به سبب یک رویداد تاریخی که دو قرن و نیم پیش واقع شده است. اگر عقیده داشته باشم که چارلز اول در تخت‌خواب‌اش مرده، عقیده‌ی من کاذب است: به همین نحو، هیچ‌گونه سرزندگی در اعتقاد من، یا هیچ‌گونه دقتی که باعث شده است من به این عقیده دست بیایم، مانع از کذب اعتقاد من نمی‌شود، باز به این خاطر که چنین اتفاقی هرگز روی نداده است، نه به این خاطر وجود هیچ‌گونه ویژگی یا خاصیت ذاتی در اعتقاد من. لذا، اگرچه صدق و کذب عبارت از ویژگی‌ها و خواص عقاید است، اما در حقیقت عبارت از اموری وابسته به نسبت عقاید به چیزهای دیگر است، و نه وابسته به کیفیت درونی خود عقاید.

امر ضروری سوم ما را به سوی اتخاذ این دیدگاه - که در میان فلاسفه بسیار رایج است - هدایت می‌کند که صدق عبارت از گونه‌ای تطابق میان عقیده و امر واقع است. مع‌الوصف کشف صورتی از تطابق که نتوان هیچ اعتراض تکذیب‌ناپذیری بدان وارد ساخت، به هیچ وجه آسان نیست. تا اندازه‌ای به این خاطر - و تا اندازه‌ای به سبب این احساس که اگر صدق عبارت از تطابق فکر با چیزی بیرون از فکر باشد، فکر هرگز نمی‌تواند بداند که چه موقع صدق احراز شده است - بسیاری از فیلسوفان کوشیده‌اند تعریفی از صدق ارائه دهند که عبارت از

نسبتی با چیزی بالکل خارج از ذهن نباشد. مهمترین کوشش برای احراز چنین تعریفی نظریه‌ای است که بیان می‌دارد که صدق همان همسازی<sup>۱</sup> است.<sup>۲</sup> گفته شده است که علامت کذب عبارت است از عدم احراز همسازی در بدنه‌ی اعتقاد، و اینکه این ذات صدق است که قسمتی از یک نظام کاملاً یکپارچه را تشکیل می‌دهد که عبارت از همان حقیقت است.

مع الوصف، یکی دو دشواری بزرگ در رابطه با این دیدگاه وجود دارد. نخست اینکه هیچ دلیلی برای این فرض که تنها یک ساختمان همساز از عقاید ممکن است وجود داشته باشد، در دست نیست. با مقداری تخیل، ممکن است که یک نویسنده بتواند برای جهان، گذشته‌ای را ترسیم کند که کاملاً آنچه را که ما می‌دانیم پوشش دهد، و با این وجود با گذشته‌ی واقعی‌ای که جهان از سر گذرانده است کاملاً متفاوت باشد. در موضوعاتی که بیشتر خصیصه‌ی علمی دارند، از این امر یقین داریم که غالباً دو یا چند فرضیه وجود دارد که تمام امور واقع شناخته شده را در خصوص برخی از موضوعات پوشش می‌دهد، و هرچند در بعضی از موارد، دانشمندان می‌کوشند واقعیاتی را بیابند که تمامی فرضیه‌ها را به کناری زده و تنها یکی را باقی گذارند، با این حال هیچ دلیلی بر اینکه آنها همواره می‌بایست موفق شوند در دست نیست.

در فلسفه، چندان غیر معمول نیست که دو فرضیه‌ی حیاتی موجود باشد که هر دو قادر به شرح و وصف امور واقع باشند. هم از این رو، فی‌المثل، ممکن است که سراسر زندگی رویایی ممتد و طولانی باشد، و شاید جهان خارج تنها به اندازه‌ی اشیائی که در خواب می‌بینیم واقعیت داشته باشند؛ اما هرچند چنین دیدگاهی با امور واقع معلوم ناسازگار نمی‌نماید، هیچ دلیلی برای رجحان دادن به این دیدگاه در قیاس با دیدگاه حس مشترک که بر طبق آن افراد دیگر و اشیاء حقیقتاً وجود دارند، در دست نداریم. لذا همسازی به عنوان تعریف صدق با شکست مواجه می‌شود زیرا هیچ برهانی بر این ادعا در دست نیست که تنها یک نظام همساز می‌تواند وجود داشته باشد. اعتراض دیگری که به این تعریف از صدق وارد است این است که این نظریه فرض را بر این می‌گذارد که معنای "همسازی" نزد ما شناخته شده است، حال آنکه، در واقع، "همسازی" صدق قوانین منطق را مفروض می‌گیرد. دو قضیه آنگاه همسازند که هر دو صادق باشند، و زمانی ناهمسازند که حداقل یکی از آنها کاذب باشد. حال به منظور فهم اینکه آیا هر دو قضیه می‌توانند با هم صادق باشند یا نه، می‌بایست از قضایایی از قبیل اصل عدم تناقض آگاه باشیم. برای مثال، دو قضیه‌ی، "این درخت یک چنار است" و "این درخت یک چنار نیست"، به دلیل نقض اصل عدم تناقض، با یکدیگر همساز نیستند. اما اگر خود اصل عدم تناقض را موضوع آزمون همسازی

<sup>1</sup> Coherence

<sup>۲</sup> جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) فیلسوف تجربه‌باور انگلیسی می‌گوید: از آنجا که می‌بینیم ذهن در افکار و تعقل‌هایش موضوع بی‌واسطه‌ی دیگری جز تصورات خودش ندارد که تنها خود ذهن تامل‌شان می‌کند بدیهی است که شناخت ما تنها با آنها (تصورات) سر و کار دارد و اضافه می‌کند که شناخت سراسر عبارت است از ادراک رابطه و سازگاری یا ناسازگاری تصورات. - م.

قرار دهیم، درخواهیم یافت که اگر فرض کاذب بودن آن را اتخاذ کنیم، دیگر هیچ چیزی با هیچ چیز دیگر ناهمساز نخواهد بود. بدین گونه، قوانین منطق استخوان‌بندی و چهارچوبی را فراهم می‌آورند تا آزمون همسازی در محدوده‌ی آنها کاربردپذیر شود، و لذا نمی‌توان خود آن قوانین را با اصل همسازی به ثبوت رساند.

به موجب دلایل فوق، نمی‌توان پذیرفت که همسازی مفید معنای صدق است، اگرچه پس از آنکه مقدار معینی از حقایق بر ما معلوم شد، می‌توان از آن به عنوان مهم‌ترین آزمون صدق بهره برد.

پس به این عقیده بازگردانده شدیم که تطابق با واقع مقوم ماهیت صدق است. فقط این باقی می‌ماند که تعریف دقیقی از امر واقع ارائه داده و ماهیت تطابقی که می‌بایست میان عقیده و امر واقع وجود داشته باشد و به سبب آن است که عقیده صادق می‌شود، را توضیح دهیم.

مطابق با سه امر ضرور [که در بالا شرح دادیم]، می‌بایست به دنبال نظریه‌ای در خصوص صدق باشیم که (۱) این امکان را به صدق بدهد تا متضادی نیز داشته باشد، یعنی کذب، (۲) صدق را همچون ویژگی و خصوصیت اعتقاد و باور قلمداد کند، اما (۳) آن را همچون ویژگی‌ای تلقی کند که وابسته به نسبت اعتقادات به امور بیرون از اعتقاد باشد.

ضرورت وجود کذب موجب سلب امکان ملحوظ داشتن عقاید همچون نسبت ذهن به یک شیء یکتا می‌شود، شیئی که می‌توانیم گفت عبارت از آن چیزی است که مورد اعتقاد و باور است. اگر عقاید را چنین ملحوظ کنیم، درخواهیم یافت که، همچون آشنایی، عقاید نیز پذیرای متضاد صدق و کذب نخواهند بود، بلکه همواره می‌بایست صادق باشند. این امر را می‌توان به مدد چند مثال روشن ساخت. اتللو به اشتباه عقیده دارد که دسدمونا کاسیو را دوست می‌دارد. نمی‌توانیم بگوییم که این اعتقاد عبارت از نسبتی با یک شیء یکتاست، [یعنی] "عشق دسدمونا به کاسیو"، زیرا اگر چنین شیئی وجود می‌داشت، اعتقاد صادق می‌بود. در حقیقت چنین شیئی وجود ندارد، و بنابراین اتللو نمی‌تواند هیچ گونه نسبتی با چنین شیئی داشته باشد. لذا محتملاً اعتقاد و باور او نمی‌تواند عبارت از نسبتی به این شیء باشد.

ممکن است بگویند که اعتقاد اتللو نسبتی است به یک شیء متفاوت، یعنی نسبتی است به "اینکه دسدمونا کاسیو را دوست می‌دارد"؛ اما فرض اینکه چنین شیئی وجود دارد، آن هم وقتی که دسدمونا کاسیو را دوست نمی‌دارد، به اندازه‌ی فرض وجود "عشق دسدمونا به کاسیو" دشوار است. لذا بهتر است در جست و جوی نظریه‌ای در مورد اعتقاد باشیم که اعتقاد را چیزی همچون نسبت ذهن به یک شیء یکتا تعریف نمی‌کند.

مرسوم است که در مورد نسبت‌ها به گونه‌ای بیندیشند که گویی نسبت‌ها همواره میان دو حد واقع می‌شوند، اما واقعیت همیشه چنین نیست. برخی از نسبت‌ها نیازمند سه حد هستند، برخی دیگر نیازمند چهار حد و به همین ترتیب. برای نمونه نسبت "در بین" را در نظر بگیرید. تا زمانی که تنها دو حد در کار باشد، نسبت "در

بین "ممکن نمی‌شود: تنها زمانی که تعداد حدود به سه برسد، وقوع این نسبت ممکن می‌شود. یورک در بین لندن و ادینبورگ است؛ اما اگر لندن و ادینبورگ تنها مکان‌های روی زمین بودند، هیچ چیزی که در بین یک مکان و مکان دیگری واقع شود در میان نمی‌بود. به همین نحو، حسادت نیازمند سه فرد است: چنین نسبتی در جایی که شامل لااقل سه نفر نباشد تحقق نمی‌یابد. قضیه‌ای نظیر "A خواستار B است تا ازدواج C با D را ترتیب دهد" مستلزم نسبتی میان چهار حد است؛ یعنی، A، B، C و D همه در نسبت حضور دارند، و نسبت مضمون میان این چهار حد به گونه‌ای است که نمی‌تواند به صورتی غیر از صورتی که متضمن چهار حد باشد، بیان شود. می‌توان مثال‌های متعددی در خصوص این امر بیان داشت، اما برای نشان دادن اینکه نسبت‌هایی نیز وجود دارد که پیش از واقع شدن میان حدود مستلزم بیش از دو حد هستند، به اندازه‌ی کافی سخن گفته‌ایم.

نسبت مضمون در حکم‌کردن یا اعتقاد داشتن، اگر حسب‌المقرر کذب نیز مجاز دانسته شده باشد، بایستی همچون نسبتی میان حدود متعدد در نظر گرفته شود، نه نسبتی میان دو حد. زمانی که اتللو باور دارد که دسدومونا کاسیو را دوست می‌دارد، نمی‌بایست یک شیء یکتا را پیش روی ذهن خویش داشته باشد، یعنی اشیاء یکتایی نظیر "عشق دسدومونا به کاسیو" یا "اینکه دسدومونا کاسیو را دوست دارد"، زیرا این امر مستلزم این است که کذب‌های عینی‌ای در میان باشد، که به نحو مستقل از هرگونه ذهنی وجود دارند؛ و این امر، اگرچه نتوان آن را به نحو منطقی تکذیب کرد، نظریه‌ای است که اگر ممکن نیز باشد باید از آن احتراز کرد. هم از این رو اگر حکم‌کردن را همچون نسبتی در نظر بگیریم که در آن ذهن و اشیاء متعدد تماماً و به دفعات زیاد واقع می‌شوند، آسان‌تر است تا شرح و توصیفی از کذب ارائه دهیم؛ یعنی، دسدومونا و دوست داشتن و کاسیو همگی می‌بایست حدود نسبتی باشند که به هنگام معتقد شدن اتللو به اینکه دسدومونا کاسیو را دوست می‌دارد، واقع می‌شوند. بنابراین این نسبت، نسبتی است میان چهار حد، زیرا اتللو نیز یکی از حدود نسبت است. وقتی می‌گوییم که این نسبتی است که چهار حد دارد، مرادمان این نیست که اتللو نسبتی معین با دسدومونا دارد، و همین نسبت را با دوست داشتن و کاسیو نیز دارد. این امر در مورد نسبت‌های دیگری به جز اعتقاد داشتن ممکن است درست باشد؛ اما اعتقاد داشتن، به نحو واضح، عبارت از نسبتی نیست که اتللو با هر سه حد دیگر دارد، بلکه عبارت از نسبتی است که روی هم رفته با همه‌ی آنها دارد: تنها یک نمونه از نسبت اعتقاد داشتن در این عبارت نهفته است، اما این یک نمونه، چهار حد این عبارت را همچون رشته‌های نخ به یکدیگر می‌تند. هم از این رو، آنچه به هنگام پذیرش اعتقاد از سوی اتللو روی می‌دهد این است که نسبتی که اعتقاد ورزیدن نامیده می‌شود، تمام چهار حد اتللو، دسدومونا، دوست داشتن و کاسیو را بر روی هم ریخته و تحت صورت یک همتافت به یکدیگر متصل می‌کند. آنچه باور یا حکم نامیده می‌شود چیزی نیست جز همین نسبت باور داشتن یا حکم کردن، که ذهنی را به اشیاء متعددی به غیر از خودش، ارتباط می‌دهد. یک باور یا حکم [جزئی] نمونه‌ای است از

نسبت‌های باور داشتن و حکم کردن که در میان حدود معین و در زمان مشخص به وقوع پیوسته است. اینک در وضعی هستیم که می‌توانیم آنچه را که یک حکم صادق را از حکمی کاذب جدا می‌کند، فهم کنیم. برای این مقصود، تعاریف معینی را اتخاذ می‌کنیم. در هر نمونه فعل حکم کردن، ذهنی وجود دارد که حکم می‌کند، و نیز حدودی که در باب آنها حکم می‌شود. ذهن را موضوع<sup>۱</sup> حکم نام خواهیم داد، و حدود باقی‌مانده را متعلق خواهیم نامید. پس، زمانی که اتللو حکم می‌کند که دسدومونا کاسیو را دوست می‌دارد، اتللو موضوع است، حال آنکه دسدومونا، دوست داشتن و کاسیو متعلق هستند. موضوع و متعلق را بر روی هم سازا<sup>۲</sup>های حکم می‌نامیم. مشاهده خواهیم کرد که نسبت حکم کردن، واجد چیزی است که آن را "معنا"<sup>۳</sup> یا "جهت"<sup>۴</sup> می‌نامند. مجازاً می‌توانیم گفت که معنا یا جهت، متعلقات را تحت نظم خاصی در می‌آورند، چنان نظمی که با نظم کلمات موجود در جمله نمایان می‌شود. (در یک زبان تصریفی<sup>۵</sup> همین امر را با صرف<sup>۶</sup> نشان می‌دهند، یعنی با تمایز میان حالت فاعلی<sup>۷</sup> و حالت مفعولی<sup>۸</sup>). حکم اتللو مبنی بر اینکه کاسیو دسدومونا را دوست دارد با حکم او مبنی بر اینکه دسدومونا کاسیو را دوست دارد، فرق دارد، علی‌رغم این واقعیت که این احکام هر دو متقوم به سازا<sup>۲</sup>هایی یکسان هستند، زیرا نسبت حکم در دو جمله، سازاها را تحت نظام متفاوتی قرار می‌دهد. به همین نحو، اگر کاسیو حکم کند که دسدومونا اتللو را دوست دارد، سازا<sup>۲</sup>های حکم باز یکسان باقی می‌ماند، اما نظم آنها متفاوت خواهد بود. این خصوصیت، یعنی داشتن "معنا" و "جهت" خصوصیتی است که نسبت حکم کردن در آن با تمام نسبت‌های دیگر شریک است. معنای نسبت‌ها عبارت از منشاء نهایی نظم و مجموعه‌ها و خواستگاه مفاهیم ریاضی است؛ البته ما نیاز چندانی نداریم تا خود را بیش از این مشغول جنبه‌های دیگر این موضوع کنیم. ما از نسبت‌هایی نظیر "حکم کردن" و "اعتقادداشتن" به عنوان اموری سخن گفتیم که کل موضوع و متعلق را با هم تحت صورت یک همتافت<sup>۹</sup> واحد به یکدیگر می‌تنند. از این حیث، حکم کردن دقیقاً مشابه نسبت‌های دیگر است. هرگاه که نسبتی میان دو یا چند حد واقع شود، نسبت موجود، حدود را تحت صورت یک کل<sup>۱۰</sup> همتافته با یکدیگر متحد می‌سازد. اگر اتللو دسدومونا را دوست داشته باشد، کل<sup>۱۰</sup> همتافته‌ای همچون "عشق اتللو نسبت به دسدومونا" نیز وجود خواهد داشت. ممکن است خود حدودی که به وسیله‌ی نسبت با یکدیگر متحد می‌شوند، عبارت از گونه‌ای همتافت باشند، یا اینکه برعکس، ممکن است عباراتی ساده باشند، اما کلیتی که از اتحاد آنها

<sup>1</sup> Subject

<sup>2</sup> Constituent

<sup>3</sup> Sense

<sup>4</sup> Direction

<sup>5</sup> inflected

<sup>6</sup> Inflection

<sup>7</sup> Nominative

<sup>8</sup> Accusative

<sup>9</sup> Complex

حاصل می‌شود بایستی عبارت از گونه‌ای همتافت باشد. هر زمان که گونه‌ای نسبت، تعدادی حد را با یکدیگر متحد می‌سازد، شیء همتافته‌ای نیز هست که متشکل از اتحاد آن حدود می‌باشد؛ و بر عکس، هرگاه شیء همتافته‌ای وجود داشته باشد، نسبتی در میان است که سازهای آن را به یکدیگر ارتباط می‌دهد. زمانی که فعل اعتقاد ورزیدن روی می‌دهد، پای یک همتافت به میان می‌آید، که در آن "اعتقاد ورزیدن" عبارت از همان نسبت متحد کننده است، و موضوع و متعلق به وسیله‌ی "معنا"ی نسبت اعتقاد ورزیدن، تحت نظم و ترتیب معینی قرار می‌گیرند. در میان متعلقات، چنانکه در خصوص "اتللو اعتقاد دارد که دسدومونا کاسیو را دوست می‌دارد" دیدیم، می‌بایست عنصری وجود داشته باشد که همان نسبت است - در این مورد به خصوص، منظور نسبت "دوست داشتن" است. اما این نسبت، همانطور که در فعل اعتقاد ورزیدن واقع می‌شود، عبارت از نسبتی نیست که موجد اتحاد کل همتافته‌ی متشکل از موضوع و متعلق است. نسبت "دوست داشتن"، همانطور که در فعل اعتقاد ورزیدن واقع می‌شود، یکی از متعلقات است - یعنی آجری از ساختمان است، و نه سیمان یا ملاط آن. سیمان یا ملاط همان "اعتقاد ورزیدن" است. زمانی که باور صادق باشد، پای وحدت همتافته‌ی دیگری به میان می‌آید، که در آن نسبتی که خود یکی از متعلقات باور بود، متعلقات دیگری را به یکدیگر ارتباط می‌دهد. هم از این رو، فی‌المثل اگر اتللو بدرستی اعتقاد داشته باشد که دسدومونا کاسیو را دوست دارد، آنگاه وحدت همتافته‌ای وجود دارد، یعنی "عشق دسدومونا به کاسیو"، که منحصراً متشکل از متعلقات باور و عقیده است، در تحت همان نظامی که در باور و اعتقاد دارا بودند، به همراه نسبتی که خود یکی از متعلقاتی بود که اینک همچون سیمانی که دیگر متعلقات باور و عقیده را به یکدیگر متصل می‌کند، روی می‌نماید. از سوی دیگر، زمانی که یک عقیده کاذب است، پای چنان وحدت همتافته‌ای که تنها متشکل از متعلقات باور و عقیده باشد در میان نیست. اگر اتللو به غلط اعتقاد داشته باشد که دسدومونا کاسیو را دوست دارد، آنگاه اتحاد همتافته‌ای چون "عشق دسدومونا به کاسیو" وجود نخواهد داشت.

لذا یک اعتقاد زمانی صادق است که با یک همتافت تداعی شده‌ی معین مطابق باشد، و زمانی کاذب است که چنین نباشد. برای حصول قطعیت، فرض می‌کنیم که متعلقات باور و عقیده عبارت اند از دو حد و یک نسبت، و حدود به وسیله‌ی معنای "اعتقاد ورزیدن" تحت نظم معینی درآمده اند، آنگاه اگر دو حد موجود در این نظم و ترتیب، به وسیله‌ی یک نسبت تحت صورت یک همتافت متحد شوند، باور صادق است؛ و اگر چنین نباشد، باور کاذب است. این امر بر سازنده‌ی تعریف صدق و کذب است که در جست و جوی‌اش بودیم. حکم کردن یا اعتقاد ورزیدن عبارت از وحدت همتافته‌ی معینی است که ذهن یکی از سازهای آن است؛ اگر سازهای باقی مانده را تحت نظم و ترتیبی که در عقیده و باور دارند در نظر بگیریم، یک وحدت همتافته را شکل می‌دهند، آنگاه باور و عقیده صادق است، و اگر چنین نباشد، باور و عقیده، کاذب است.

اما هرچند صدق و کذب عبارت از ویژگی‌های باور و عقیده اند، با این وجود به یک معنا می‌توان آنها را ویژگی‌های بیرونی دانست، زیرا شرط صدق یک عقیده و باور چیزی است که مضمون در خود عقیده و باور نیست، یا (به طور کلی) چیزی است که مضمون در هیچ ذهنی نیست، بلکه صرفاً عبارت از متعلق عقیده و باور است. ذهنی که باور می‌کند و اعتقاد می‌ورزد، زمانی به درستی باور می‌کند و اعتقاد می‌ورزد که یک همتافت مطابق که شامل ذهن نباشد، بلکه متعلق آن باشد، موجود باشد. این تطابق ضامن صدق است، و غیبت آن متضمن کذب. لذا به نحو هم‌زمان دو واقعیت را در باب عقاید در می‌یابیم، اول اینکه (الف) آنها برای وجودشان وابسته به ذهن هستند و دوم اینکه (ب) صدق آنها وابسته به ذهن نیست.

می‌توانیم نظریه‌ی خویش را بدین صورت مجدداً بیان کنیم: اگر عقیده‌ای نظیر "اتللو عقیده دارد که دسدومونا کاسیو را دوست می‌دارد" را در نظر بگیریم، می‌توانیم دسدومونا و کاسیو را متعلق - حدود<sup>۱</sup> بنامیم و دوست داشتن را متعلق - نسبت<sup>۲</sup>. اگر وحدت همتافته‌ای نظیر "عشق دسدومونا به کاسیو" موجود باشد، که عبارت از متعلق - حدودی باشند که به وسیله‌ی متعلق - نسبت، تحت همان نظم و ترتیبی که در باور و عقیده دارند، قرار گرفته اند، آنگاه این وحدت همتافته را /امر واقع مطابق با باور و عقیده می‌نامیم. لذا یک عقیده زمانی صادق است که یک امر واقع مطابق وجود داشته باشد، و کاذب است آنگاه که چنین امر واقع مطابقی وجود نداشته باشد. خواهیم دید که اذهان<sup>۳</sup> موجد صدق و کذب نیستند. آنها موجد عقاید و باورها هستند، اما همین که یک عقیده ساخته شد، ذهن نمی‌تواند آن را صادق یا کاذب گرداند، مگر در موارد ویژه، یعنی زمانی که این عقاید در خصوص امور آینده بوده و در محدوده‌ی قدرت شخصی که بدان باور اعتقاد دارد قرار داشته باشد، همچون اختراع قطار. آنچه یک عقیده را صادق می‌گرداند، /امر واقع است، و این امر واقع به هیچ وجه (مگر در موارد استثنایی) شامل ذهن شخصی که واجد عقیده است، نیست.

<sup>1</sup> Object-terms

<sup>2</sup> Object -relation

## فصل سیزدهم: شناخت، خطا و عقیده‌ی محتمل

پرسش در باب معنای مراد شده از صدق و کذب، که در فصل گذشته مورد بررسی قرار دادیم، به اندازه‌ی پرسش در باب اینکه اصولاً ما چگونه می‌توانیم آنچه صادق یا کاذب است را دریابیم، جالب و مهیج نیست. در این فصل مساعی خود را مصروف پاسخ دادن به این پرسش خواهیم کرد. شکی نیست که بعضی از عقاید ما اشتباه‌آمیزند؛ هم از این رو گام در راه پژوهشی برخوردار خواهیم داشت که نشان خواهد داد که اصولاً چه یقین و قطعیتی می‌توانیم در باب چنین و چنان عقیده‌ی غیرآشتباه‌آمیز داشته باشیم. به عبارت دیگر، اصلاً ما هرگز می‌توانیم از چیزی آگاهی حاصل کنیم؟ یا اینکه تنها بنا به بخت و اقبال گاه‌گاهی معتقد می‌شویم که فلان عقیده صادق است؟ پیش از اینکه حمله‌ای جانانه به این پرسش به عمل آوریم، بایستی روشن سازیم که مراد ما از "دانستن" چیست؟ این پرسش آن چنانکه در بادی امر به نظر می‌رسد، سهل و آسان نیست.

در نظر اول ممکن است خیال کنیم که شناخت را می‌توان با "عقیده‌ی صادق" تعریف کرد. زمانی که باور داریم چیزی صادق است، ممکن است فرض شده باشد که شناختی از آنچه مورد اعتقادمان است حاصل کرده‌ایم. اما این فرض مطابق با آن شیوه‌ای نیست که این واژه را معمولاً بکار می‌برند. نمونه‌ای جزئی را مد نظر قرار دهیم: اگر شخصی بر این عقیده باشد که نام خانوادگی آخرین نخست وزیر با حرف ب آغاز می‌شود، او آنچه را که صادق است باور دارد، زیرا نام آخرین نخست وزیر هنری کمپبل بنرمن است. اما اگر بر این عقیده باشد که آقای بالفور آخرین نخست وزیر بوده است، هنوز بر این عقیده خواهد بود که نام خانوادگی آخرین نخست وزیر با حرف ب شروع می‌شود، اما اگرچه این عقیده، عقیده‌ای صادق است، با این وجود هیچ کس فکر نمی‌کند که این عقیده بتواند مقوم گونه‌ای شناخت باشد. اگر یک روزنامه به مدد پیش‌بینی هوشمندانه‌ای نتیجه‌ی جنگ را پیش از آنکه هیچ تلگرافی در خصوص نتیجه دریافت شده باشد، اعلام کند، ممکن است با بخت و اقبال خوبی آنچه را که بعدها معلوم می‌شود که نتیجه‌ای درست بوده است، اعلام کند، و ممکن است در ذهن خوانندگان کم‌تجربه عقیده‌ای را به جای بگذارد. اما علی‌رغم صدق عقیده‌شان، نمی‌توان گفت که آنان واجد شناخت‌اند. لذا واضح است که یک عقیده‌ی درست زمانی که از عقیده‌ای غلط استنتاج شده باشد نمی‌تواند عبارت از گونه‌ای شناخت باشد.<sup>۱</sup>

به همین نحو، نمی‌توان یک عقیده‌ی درست را زمانی که از یک فرایند استدلالی مغالطه‌آمیز استنتاج شده باشد،

<sup>۱</sup> واضح است که راسل در اینجا نظر به پژوهش بزرگ‌ترین فیلسوف تمامی زمان‌ها، یعنی افلاطون، در باب معرفت دارد. افلاطون در محاوره‌ی جمهوری هم خود را مصروف یافتن تعریف درستی از معرفت (شناخت) می‌کند و گام به گام تعاریف نادرست را به کناری نهاده تا به تعریف درست دست یابد. در آنجا تعاریفی از معرفت ارائه می‌شود نظیر اینکه: (۱) معرفت همان ادراک حسی است، (۲) معرفت صرفاً حکم حقیقی است، (۳) معرفت حکم حقیقی به علاوه‌ی یک بیان است. افلاطون پس از رد تمامی این تعاریف، نظریه‌ی خود را در باب معرفت به وسیله‌ی تمثیل خط شرح می‌دهد و شناخت را به چهار بخش تقسیم می‌کند: ۱- علم، ۲- استدلال عقلی، ۳- عقیده، ۴- پندار یا خیال. ر.ک به تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، جلد اول، صفحه‌ی ۱۷۱ به بعد. - م.

عبارت از شناخت دانست، حتی اگر مقدمات استنتاج صادق بوده باشند. اگر بدانم تمامی یونانیان مرد هستند و نیز اینکه سقراط یک مرد بود، و آنگاه نتیجه بگیرم که سقراط یک یونانی بود، نمی‌توان گفت که من می‌دانم که سقراط یونانی بوده است، زیرا، هرچند مقدمات و نتیجه‌ی من صادق اند، اما نتیجه از مقدمات بر نمی‌آید.

اما آیا می‌توانیم ادعا کنیم که هیچ چیز را نمی‌توان عبارت از شناخت دانست مگر آنچه را که به نحو معتبر از مقدمات صادق استنتاج می‌شود؟ آشکار است که نمی‌توانیم چنین ادعایی را روا بدانیم. چنین تعریفی هم بسیار گشاده است و هم در عین حال بسیار باریک. در وهله‌ی نخست، تعریفی بسیار گشاده است، زیرا گفتن اینکه مقدمات صادق هستند، برابر با این گفته نیست که آنها شناخته شده نیز هستند. [زیرا] شخصی که عقیده دارد که آقای بالفور آخرین نخست وزیر بوده است، ممکن است بتواند استنتاج‌های معتبری را از مقدمات صادقی نظیر اینکه نام خانوادگی آخرین نخست وزیر با حرف ب آغاز می‌شود، برکشد، اما نمی‌توان گفت که او می‌داند که نتیجه حاصل این استنتاجات است. لذا می‌بایست تعریف خود را با بیان این تبصره که شناخت عبارت از آن چیزی است که به نحو معتبر از مقدمات شناخته شده (معلوم) استنتاج شده باشد، اصلاح و ترمیم کنیم. اما، این تعریف، تعریفی دؤری است؛ زیرا فرض را بر این می‌گذارد که ما پیشاپیش می‌دانیم که مراد از "مقدمات شناخته شده" چیست. بنابراین این تعریف در بهترین شرایط تنها می‌تواند یک نوع از شناخت را تعریف کند، نوعی که ما آن را شناخت اشتقاقی<sup>1</sup> (یا استنتاجی) می‌نامیم، درست در مقابل شناخت شهودی. می‌توانیم بگوییم که: "شناخت/اشتقاقی آن چیزی است که به نحو معتبر از مقدماتی که به نحو شهودی معلوم و شناخته شده اند، استنتاج شده است." در این عبارت هیچ نقص صوری‌ای مضمون نیست، اما لازم می‌آید که تعریف شناخت شهودی را موضوع پژوهش قرار دهیم.

اجازه بدهید پرسش در باب شناخت شهودی را فعلاً به کناری نهاده و تعریفی را که از شناخت اشتقاقی در بالا پیشنهاد شد، مورد بررسی قرار دهیم. اعتراض اصلی وارد به این تعریف این است که به نحو ناروایی شناخت را محدود و مقید می‌سازد. به وفور اتفاق می‌افتد که مردم عقیده‌ی درستی را که در نهادشان رشد کرده است، می‌پذیرند، آن هم تنها به دلیل وجود بخشی از شناخت شهودی که از خلال آن می‌توان آن عقیده را به نحو معتبر استنتاج کرد، اما در عین حال نمی‌توان آن را همچون امری واقع، به وسیله‌ی فرایندی منطقی استنتاج کرد.

فی‌المثل عقیده‌ای را در نظر بگیرید که حاصل مطالعه است. اگر روزنامه‌ها مرگ پادشاه را اعلام کنند، واضح است که به راحتی متقاعد می‌شویم که پادشاه مرده است، به نحوی که در اعتقادمان نیز موجه نیز هستیم، زیرا این خبر، عبارت از آن گونه خبرهایی است که اگر نادرست بودند هرگز اعلام نمی‌شدند. از طرفی، باور ما به

<sup>1</sup> Derivative

اینکه روزنامه ادعا می‌کند که پادشاه مرده است، باوری است موجه. اما در اینجا شناخت شهودی‌ای که بر مبنای آن عقیده‌ی ما استقرار یافته است، عبارت از شناخت وجود داده‌ی حسی‌ای است که حاصل نگاه کردن به برگه‌ی چاپ شده‌ای است که خبر در آن درج شده است. این شناخت به ندرت وارد آگاهی می‌شود، مگر در فردی که نمی‌تواند به سهولت مطالعه کند. یک کودک ممکن است از شکل حروف آگاهی داشته باشد، و به تدریج و با زحمت فراوان بتواند به تشخیص معنای آنها گذر کند. اما هر کس که به خواندن عادت داشته باشد، در همان آن به معنای حروف و کلمات گذر می‌کند، و مگر به هنگام باریک‌اندیشی آگاه نیست که این شناخت را از داده‌های حسی‌ای که دیدن حروف چاپ شده نامیده می‌شود، برکشیده است. هم از این رو هرچند یک استنتاج معتبر از حروف به معنای آنها، ممکن است به عمل آید، و می‌تواند توسط خواننده انجام شود، در واقع چنین عملی انجام نمی‌شود، زیرا خواننده در واقع هیچ عملی که بتوان بدان نام استنتاج منطقی داد انجام نمی‌دهد. با این وجود این گفته‌ای نامعقول است که خواننده نمی‌داند که روزنامه مرگ پادشاه را اعلام می‌کند.

بنابراین بایستی هر آنچه را که نتیجه‌ی شناخت شهودی است، حتی اگر با تداعی صرف حاصل شده باشد، گونه‌ای شناخت اشتقاقی محسوب کنیم، مشروط بر اینکه یک رابطه‌ی منطقی در میان باشد، و شخص مورد نظر بتواند به مدد باریک‌اندیشی از این رابطه آگاهی حاصل کند. واقعیت این است که علاوه بر استنتاج منطقی، طرق بسیار متعددی نیز وجود دارد که به وسیله‌ی آنها می‌توانیم از یک عقیده به عقیده‌ی دیگر گذر کنیم: گذر از عبارت چاپ شده به معنای آن این طرق را نمایان می‌سازد. می‌توانیم تمامی این شیوه‌ها را "استنتاج روان‌شناختی"<sup>1</sup> بنامیم. آنگاه چنین استنتاجات روان‌شناختی را همچون وسیله‌ی احراز شناخت اشتقاقی لحاظ خواهیم کرد، مشروط بر اینکه گونه‌ای استنتاج منطقی قابل کشف وجود داشته باشد که به موازات استنتاج روان‌شناختی اجرا شود. این امر تعریف شناخت اشتقاقی را نسبت به آنچه در نظر داشتیم، اندکی نادقیق‌تر می‌سازد، زیرا اصطلاح "قابل کشف" خود اصطلاحی مبهم است: این [تعریف] به ما نمی‌گوید که چه مقدار باریک‌اندیشی نیاز است تا آن [استنتاج منطقی] کشف شود. اما حقیقت این است که خود اصطلاح "شناخت" نیز اصطلاحی دقیق نیست: زیرا با "عقیده‌ی محتمل" ادغام می‌شود، چنانچه در طی فصل حاضر به نحو مبسوط مشاهده خواهیم کرد. بنابراین نمی‌بایست در پی یک تعریف بسیار دقیق باشیم، زیرا هر تعریفی که چنین خصوصیتی داشته باشد، محکوم تسن که بیش و کم همراه کننده باشد.

مع‌الوصف دشواری عمده در خصوص مسئله‌ی شناخت، راجع به شناخت اشتقاقی نیست، بلکه بیشتر راجع به شناخت شهودی است. [زیرا] تا آنجا که سر و کارمان با شناخت اشتقاقی است، می‌توانیم با استفاده از آزمون شناخت شهودی صدق و کذب آن را روشن سازیم. اما در خصوص عقاید شهودی، به هیچ وجه کشف گونه‌ای

<sup>1</sup> Psychological inference

ملاک و معیار جهت تمییز درست از غلط آسان نیست. این پرسش چنان است که به ندرت می‌توان به نتیجه‌ی دقیقی راجع به آن دست یافت: تمامی شناخت ما از حقایق در معرض میزانی از شک و دودلی قرار دارند، و نظریه‌ای که این واقعیت را نادیده بگیرد آشکارا نادرست خواهد بود. لازم است کاری کنیم تا دشواری‌های پاسخ دادن به این پرسش اندکی تخفیف یابد.

نظریه‌ی ما در باب صدق، در وهله‌ی نخست، امکان تمییز حقایق معینی را به منزله‌ی [حقایق] بدیهی تأمین می‌کند، به این معنا که قادر است ضامن خطاناپذیری، باشد. زمانی که یک عقیده درست باشد، گوییم که، یک امر واقع متناظر و مطابق وجود دارد، که در آن متعلقات متعدد عقیده، یک هم‌تافت واحد را شکل می‌دهند. گوییم که عقیده، مقوم شناخت این امر واقع است، مشروط بر اینکه آن دسته از شرایط مبهم و دوپهلوی دیگر را که در فصل حاضر مورد بررسی قرار دادیم، پوشش دهد. اما به لحاظ هر امر واقع، علاوه بر شناختی که مقوم به عقیده است، همچنین شناختی نیز هست که مقوم به ادراک است. (این اصطلاح را در وسیع‌ترین معنای ممکن لحاظ کنید). فی‌المثل، اگر بدانید که خورشید در چه ساعتی غروب می‌کند، می‌توانید در آن ساعت از این واقعیت که خورشید غروب می‌کند، آگاه شوید: این امر عبارت از شناخت امر واقع به وسیله‌ی شناخت حقایق است؛ اما، اگر آب و هوا مطلوب باشد، همچنین می‌توانید به مغرب چشم بدوزید و حقیقتاً غروب خورشید را تماشا کنید: در این حال شما از همان امر واقع به مدد شناخت/شیء آگاهی حاصل کرده‌اید.

لذا به لحاظ هر امر واقع مرکب، به نحو نظری، دو راه موجود است که می‌توان به مدد آنها، امر واقع مرکب را شناخت: (۱) به وسیله‌ی یک حکم، که به مدد آن، حکم می‌شود که اجزای گوناگون آن [امر واقع مرکب] به یکدیگر مرتبط‌اند، همان‌گونه که در واقع نیز با یکدیگر ارتباط دارند؛ (۲) به وسیله‌ی آشنایی با خود امر واقع مرکب، که می‌توان (در معنایی وسیع) آن را ادراک نامید، هرچند [این ادراک] به هیچ وجه محدود به متعلقات حواس نیست. حال، خواهیم دید که راه دوم برای شناخت امر واقع مرکب، یعنی طریق آشنایی، تنها زمانی ممکن است که در واقع نیز چنان امر واقع‌ای در میان باشد، حال آنکه طریق نخست، همچون تمامی احکام، در معرض خطا قرار دارد. طریق دوم، یک کلیت مرکب را افاده می‌کند، و بنابراین تنها زمانی مبدل به امری ممکن می‌شود که اجزای آن [کلیت مرکب] در واقع واجد چنان رابطه‌ای باشند، و حکم، آن اجزا را تحت صورت چنان ترکیبی، ادغام کرده باشد. بر عکس، طریق نخست، اجزاء و رابطه (یا نسبت) را به نحو جداگانه ارائه می‌دهد، و صرفاً نیازمند واقعی بودن اجزاء و رابطه است: رابطه ممکن نیست که آن اجزاء را به آن طریق با یکدیگر ارتباط دهد، و با این وجود ممکن است که حکم واقع شود.

به یاد خواهیم آورد که در انتهای فصل یازدهم دو گونه بداهت را پیش نهادیم، یکی از آنها ضامن مطلق صدق بود، دیگری تنها تا اندازه‌ای صدق را تضمین می‌کرد. اینک می‌توانیم این دو نوع [بداهت] را از یکدیگر

بازشناسیم.

گوییم که یک حقیقت، در معنای نخست و مطلق، زمانی حقیقتی بدیهی است که ما با امر واقع‌ای که با آن حقیقت مطابق است، آشنایی داشته باشیم. زمانی که اتللو بر این عقیده است که دسدمونا کاسیو را دوست می‌دارد، امر واقع مطابق، اگر عقیده‌اش درست می‌بود، می‌بایست "عشق دسدمونا نسبت به کاسیو" می‌بود. این عبارت از حقیقتی می‌بود که هیچ کس مگر دسدمونا نمی‌توانست با آن آشنایی داشته باشد؛ لذا با توجه به معنایی که به بداهت دادیم، این حقیقت که دسدمونا کاسیو را دوست می‌دارد (اگر عبارت از گونه‌ای حقیقت باشد) تنها می‌توانست نزد دسدمونا بدیهی باشد. تمامی امور واقع ذهنی، و تمامی امور واقع مربوط به داده‌های حواس، به همین نحو واجد حریم خصوصی خویش هستند: این امور واقع، در معنایی که ما به بداهت دادیم تنها می‌تواند برای یک شخص بدیهی باشد، زیرا تنها یک شخص هست که می‌تواند با اشیاء ذهنی یا داده‌های حسی مربوطه، آشنایی حاصل کند. هم از این رو هیچ امر واقع‌ای در مورد هر شیء موجود جزئی، نمی‌تواند برای بیش از یک شخص بدیهی باشد. در مقابل، امور واقع مربوط به کلیات، واجد این حریم خصوصی نیستند. اذهان بسیار زیادی می‌توانند با کلیات واحد و یکسان آشنایی داشته باشند؛ لذا نسبت میان کلیات از سوی افراد مختلف به مدد آشنایی موضوع شناخت واقع می‌شود. گوییم که در تمامی مواردی که از یک امر واقع مرکب، که شامل حدود معین در یک رابطه‌ی معین است، به مدد آشنایی آگاهی داریم، صدق این عبارت که این حدود به فلان طریق با یکدیگر مرتبط شده‌اند، واجد بداهت نوع نخست است، و در این موارد این حکم که فلان حدود به این شیوه با یکدیگر مرتبط شده‌اند بایستی صادق باشد. لذا این نوع از بداهت ضامن مطلق صدق است.

اما هرچند این نوع از بداهت ضامن مطلق صدق است، ما را قادر نمی‌سازد تا به نحو مطلق در خصوص هر حکم مفروض، یقین حاصل کنیم که حکم مورد بحث صحیح است. فرض کنید که در ابتدا درخشش خورشید را ادراک کنیم، که خود عبارت از یک امر واقع مرکب است، و از اینجا به سوی این حکم کشانده شویم که "خورشید می‌درخشد". در گذار از ادراک به حکم، ضروری است که امر واقع مرکب مفروض را تحلیل کنیم: می‌بایست "خورشید" را از "درخشش" جدا کنیم، یعنی اجزائی را که مقوم امر واقع هستند. [اما] ممکن است در طی این فرایند مرتکب خطا شویم؛ لذا حتی در جایی که امر واقع واجد نوع مطلق یا نوع نخستین بداهت است، حکمی که معتقد هستیم که مطابق با امر واقع است، به نحو مطلق خطاناپذیر نیست، زیرا ممکن است حقیقتاً با امر واقع مطابق نباشد. اما اگر مطابق باشد (در همان معنایی که در فصل گذشته شرح دادیم)، آنگاه حکم می‌بایست صحیح باشد.

نوع دوم بداهت عبارت از آن نوعی خواهد بود که متعلق به احکام نمونه‌ی نخست است، و مشتق از ادراک مستقیم یک امر واقع چونان یک کلیت مرکب واحد، نیست. نوع دوم بداهت واجد درجاتی است، درجاتی که از

بالاترین حد قطعیت شروع می‌شود و تا تمایلی ساده به نفع عقیده [ای خاص] تنزل می‌یابد. برای مثال، مورد اسبی را در نظر بگیرید که در طی مسیری دشوار یورتمه می‌رود و از ما دور می‌شود. در ابتدا یقین ما نسبت به این امر که صدای کوبش سم اسب را می‌شنویم، یقینی کامل و بی‌نقص است؛ [اما] به تدریج، اگر با اشتیاق به این صدا گوش فرادهیم، زمانی فراخواهد رسید که فکر می‌کنیم که شاید تمامی این امور گونه‌ای خیال یا صدای تپش قلب خودمان بوده است؛ در نهایت شک می‌کنیم که آیا اساساً هیچ صدایی در میان بوده است یا نه؛ آنگاه فکر می‌کنیم که دیگر صدایی نمی‌شنویم، و در نهایت درمی‌یابیم که دیگر چیزی نمی‌شنویم. در این فرایند، سلسله‌ی پیوسته‌ای از بداهت وجود دارد، که از بالاترین درجه آغاز می‌شود تا به پایین‌ترین درجه برسد، البته نه درجات خود داده‌های حسی، بلکه درجه‌ی بداهت احکامی که مبتنی بر آنها هستند.

باز فرض کنید که دو سایه‌رنگ را با یکدیگر مقایسه کنیم، یک رنگ آبی و یک رنگ سبز. می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که آنها دو سایه‌رنگ بسیار متفاوت هستند؛ اما اگر رنگ سبز به تدریج به رنگ آبی تغییر کند، در ابتدا سبز-آبی حاصل خواهد شد، سپس رنگی همچون آبی سبز، سپس آبی، آنگاه لحظه‌ای فراخواهد رسید که شک خواهیم کرد که آیا اساساً می‌توانیم تمایزی میان این رنگ‌ها مشاهده کنیم، و سپس لحظه‌ای فرامی‌رسد که می‌دانیم که نمی‌توانیم هیچ گونه تمایزی میان آن دو تشخیص دهیم. همین اتفاق به هنگام کوک کردن ابزار موسیقی، یا در هر رویداد مشابهی که در آن گونه‌ای سلسله‌ی پیوسته وجود داشته باشد، روی می‌دهد. لذا این نوع بداهت واجد درجات است؛ و به نظر واضح می‌رسد که بالاترین درجه بیشتر مورد اعتماد است تا پایین‌ترین درجه.

در شناخت اشتقاقی، مقدمات نهایی ما می‌بایست واجد درجه‌ای از بداهت باشند، و رابطه‌ی آنها با نتایج مستنتج از آنها نیز باید چنین باشد. برای مثال استدلالی در هندسه را در نظر بگیرید. فقط کافی نیست که اصول متعارف<sup>۱</sup> آبی که از آنها ابتدا می‌کنیم، بدیهی باشند؛ بلکه ضروری است که در هر گام از استدلال، اتصال مقدمات با نتیجه نیز بدیهی باشد. در یک استدلال دشوار، این اتصال تنها واجد درجه‌ی اندکی از بداهت است؛ لذا خطا در استدلال در جایی که دشواری آن بسیار زیاد است، امری نامحتمل نیست.

از آنچه گفته شد، بدیهی می‌نماید که هم به لحاظ شناخت شهودی و هم به لحاظ شناخت اشتقاقی، اگر فرض را بر این بگذاریم که شناخت شهودی متناسب با درجه‌ی بداهت‌اش، از قابلیت اعتماد بالاتری برخوردار می‌شود، آنگاه این قابلیت اعتماد نیز واجد درجاتی خواهد بود، که از وجود قابل توجه داده‌های حسی و حقایق ساده‌تر منطقی و حسابی که می‌توان آنها را کاملاً یقینی دانست، گرفته تا احکامی که به نظر می‌رسد در نسبت با احکام متضادشان تنها واجد درجه‌ای از احتمال هستند، گسترش می‌یابد. آنچه را که به نحو استوار بدان باور داریم، اگر

<sup>1</sup> Axiom

صحیح باشد، می‌توانیم شناخت بنامیم، مشروط بر اینکه یا شهودی باشند یا مستنتج (چه به نحو منطقی و چه به نحو روان‌شناختی) از شناخت شهودی‌ای که به نحو منطقی از آن نتیجه می‌شود. آنچه به نحو استوار بدان باور داریم، اگر صحیح نباشد، خطا نامیده می‌شود. آنچه را که بدان به نحو استوار باور داریم، اگر نه خطا باشد و نه شناخت، و همچنین آنچه را که با تردید بدان باور داریم، به خاطر همین تردید، یا به خاطر اینکه از چیزی مشتق شده است که واجد بالاترین درجه‌ی بدهت نیست، می‌توانیم عقیده‌ی محتمل بنامیم. از این رو بزرگترین بخش از آنچه معمولاً شناخت نامیده می‌شود بیش و کم عبارت از عقیده‌ای محتمل است.

به لحاظ عقاید محتمل، می‌توانیم یاری بزرگی از همسازی<sup>1</sup> بگیریم، چیزی که در گذشته به عنوان تعریف صدق ارائه شد و ما آن را رد کردیم، اما اغلب می‌توانیم از آن به عنوان ملاک و معیار استفاده کنیم. احتمال صدق مجموعه‌ای از عقاید محتمل فردی، اگر متقابلاً همساز باشند، بیشتر از احتمال صدق تک‌تک آن عقاید است. بسیاری از فرضیه‌های علمی به همین طریق است که احتمال صدق خویش را کسب می‌کنند. آنها در یک نظام همساز عقاید محتمل به یکدیگر می‌پیوندند، و بدین‌گونه درجه‌ی احتمال‌شان بیش از درجه‌ی احتمال تک‌تک‌شان می‌شود. همین روش در خصوص فرضیه‌های فلسفی عمومی نیز به کار می‌رود. غالباً در یک مورد فردی، چنین فرضیه‌هایی ممکن است مشکوک به نظر برسند، حال آنکه با این وجود، آنگاه که همسازی و نظمی را که در یک سازمان عقاید محتمل ایجاد می‌کنند، مورد بررسی قرار می‌دهیم، مشاهده می‌کنیم که به خوبی همچون امری یقینی خودنمایی می‌کنند. این امر بویژه در خصوص موضوعاتی نظیر تمایز میان زندگی در خواب و بیداری مطرح می‌شود. اگر رویاهای ما، شب به شب، با یکدیگر همان همسازی‌ای را داشتند که روزهای ما دارا هستند، ما به سختی می‌توانستیم بدانیم که بایستی کدامیک را باور کنیم، بیداری یا رویا را؟ در این شرایط، بهترین نوع همسازی، حاکم بر رویاهاست، و زندگی در بیداری را تصدیق می‌کند. اما این بهترین نوع همسازی، هرچند احتمال را در آنجا که موفق عمل می‌کند، افزایش می‌دهد، هرگز مفید یقین مطلق نیست، مگر اینکه در برخی از نقاط در نظام همساز، پیشاپیش گونه‌ای یقین وجود داشته باشد. هم از این رو هرچه قدر هم که سازمان‌دهی عقاید محتمل بیشتر باشد، فی‌نفسه، هرگز نمی‌تواند عقاید محتمل را به شناخت غیرمشکوک مبدل سازد.

---

<sup>1</sup> Coherence

## فصل چهاردهم: حدود و قیود شناخت فلسفی

در تمامی آنچه تا کنون در خصوص فلسفه به زبان رانیدیم، به ندرت بر بسیاری از موضوعاتی که در نوشته‌های بسیاری از فلاسفه از جایگاه عظیمی برخوردار است، دست نهادیم. تعداد زیادی از فلاسفه - یا به هر ترتیب، بسیاری از آنها - مدعی‌اند که می‌توانند به مدد استدلال متافیزیکی پیشینی، اموری نظیر جزمیات<sup>۱</sup> بنیادی مذهب، عقل‌بنیادی ذاتی عالم، فریبندگی ماده، عدم واقعیت شر و غیره را ثابت کنند. شکی نیست که امید یافتن دلیلی برای باور به نظریاتی از این دست منبع الهام اصلی بسیاری از دانشجویان مادام‌العمر فلسفه بوده است. [اما] این امید، به نظر من، امیدی واهی است. چنین می‌نماید که شناخت عالم به منزله‌ی یک کل<sup>۲</sup> به مدد متافیزیک قابل احراز نباشد، و براهین مطرح شده مبنی بر اینکه از حیث قوانین منطق چنین و چنان چیزهایی بایستی موجود باشند و چنین و چنان اموری نباید موجود باشند، به گونه‌ای هستند که نمی‌توانند از هجوم بررسی‌های انتقادی جان سالم بدر برند. در این فصل مختصراً آن طریقی را که در آن چنین استدلال‌هایی به عمل می‌آید مد نظر قرار خواهیم داد، البته با نیم‌نگاهی به آشکار ساختن این امر که آیا می‌توانیم امید داشته باشیم که این طریق، طریقی معتبر و صحیح باشد یا نه.

در عصر نو، بزرگ‌ترین نماینده‌ی آن نوع تفکری که ما قصد استنتاج‌اش را داریم، هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) بود. فلسفه‌ی هگل بسیار دشوار است، و شارحان در خصوص تفسیر صحیح آن با یکدیگر اختلاف دارند. من تفسیری را که بسیاری از شارحان، اگر نه بیشینه‌ی آنان، بر سر آن توافق دارند و استحقاق ارائه‌ی فلسفه‌ای جذاب و مهم را دارد، اتخاذ می‌کنم. نظریه‌ی اصلی هگل این است که هر چیزی که کمتر از کل<sup>۳</sup> باشد آشکارا چندپاره<sup>۲</sup> بوده و بدون مکملی که از سوی مابقی عالم دریافت می‌دارد، نمی‌تواند موجود باشد. بر طبق موقف هگل، همانطور که یک کالبدشناس تطبیقی، با مشاهده‌ی یک استخوان منفرد، می‌تواند دریابد که کل ساختمان استخوان‌های این حیوان می‌بایست مربوط به چه نوع حیوانی باشد، متعاطی مابعدالطبیعه نیز با مشاهده‌ی هر قطعه از واقعیت، می‌تواند آنچه را که کل واقعیت می‌توانست باشد - لااقل طرح کلی آن را - مشاهده کند. هر قطعه‌ی آشکارا مجزای واقعیت، چنان است که گویی، قلاب‌هایی دارد که آن را به قطعه‌ی کناری محکم می‌چسباند؛ قطعه‌ی کناری، به نوبه‌ی خود، قلاب‌های خود را دارد، و به همین ترتیب، تا جایی که کل عالم بازسازی شود. بر طبق موقف هگل، این ناتمامی (نقص)<sup>۳</sup> ذاتی به نحو برابر در عالم فکر و در عالم اشیاء نیز ظاهر می‌شود. در عالم فکر، اگر هر گونه تصوّر انتزاعی و ناتمام را در نظر بگیریم، پس از بررسی در می‌یابیم که اگر ناتمامی آن را فراموش کنیم [اگر نقص آن تصوّر را ملحوظ نداریم]، درگیر تناقض می‌شویم؛ این تناقضات تصوّر مورد نظر را به متضاد

<sup>1</sup> Dogmas

<sup>2</sup> Fragmentary

<sup>3</sup> Incompleteness

خویش یا به برابرنهادش، هدایت می‌کنند. آنگاه برای گریز [از تناقض]، بایستی تصویری نو بیابیم که حاوی نقص و ناتمامی کمتری باشد. [این تصوّر سوم] عبارت از هم‌نهاد تصوّر اصلی ما و برابر نهاد آن است. با این وجود این تصوّر نو، اگرچه نسبت به تصویری که با آن آغاز کردیم، حاوی نقص کمتری است، کاملاً بی‌نقص و تمام نیست، بلکه [به نوبه‌ی خود] به برابرنهاد خویش گذر می‌کند، و با آن ادغام می‌شود تا هم‌نهاد تازه‌ای فراهم آید. هگل به همین ترتیب پیش می‌رود تا به "ایده‌ی مطلق" برسد، که بر طبق موقف او، حاوی هیچ گونه نقص و متضادی نبوده و نیازی به پیشرفت و توسعه‌ی بیشتر ندارد. بنابراین، ایده‌ی مطلق این استحقاق را دارد که واقعیت مطلق را توصیف کند؛ اما تمامی تصوّرات یا ایده‌های نازل‌تر، واقعیت را تنها چنانکه از دیدگاهی جزئی و ناتمام نمایان می‌شود، توصیف می‌کنند، نه همچون آن ایده‌ای که کلّ را به نحو همزمان از پیش چشم می‌گذراند. بدین‌گونه هگل بدین نتیجه دست می‌یابد که واقعیت مطلق یک نظام هماهنگ یکتا را تشکیل می‌دهد، اما نه در زمان یا مکان، و نه نظامی که حاوی ذره‌ای شرّ در خود باشد، بلکه نظامی تماماً عقل‌بنیاد و تماماً معنوی و روحی. هگل بر این عقیده است که می‌توان به طریق منطقی اثبات کرد که هر منظر و نمودی که در جهان سراغ کنیم که خلاف این تعاریف باشد، تماماً ناشی از دیدگاه جزئی و چندپاره‌ی ما نسبت به عالم است. اگر کل عالم را مشاهده کنیم، آنگونه که خدا آن را می‌بیند، مکان و زمان و شرّ و تمامی نزاع‌ها و کشمکش‌ها ناپدید خواهد شد، و به جای آن ناظر یک وحدت معنوی لایتغیر کامل سرمدی خواهیم بود.

در این مفهوم، بدون شک امری برین و والا مضمون است، امری که می‌توانیم با میل و خواست خویش بدان گردن نهیم. با این وجود، زمانی که احتجاجات پشیمان این مفهوم را به دقت بررسییم، روشن می‌شود که این احتجاجات متضمن تعداد زیادی ابهام و فروض توجیه‌ناپذیر است. اصل بنیادینی که این نظام بر مبنای آن استقرار یافته است این است که آنچه ناتمام و ناقص است نمی‌تواند خود - بنیاد<sup>1</sup> باشد، بلکه پیش از آنکه موجود شود نیازمند حمایت و پشتیبانی امور دیگری است. بر این عقیده‌اند که هر آنچه با چیزهایی که بیرون از خویش است گونه‌ای رابطه و نسبت داشته باشد، می‌بایست متضمن ارجاعی به آن امور بیرون از ماهیت و طبیعت خویش، باشد، و بنابراین اگر آن امور بیرونی موجود نباشند نمی‌تواند همان که هست باشد. فی‌المثل، ماهیت یک انسان، متقوم به خاطرات و مابقی دانش او و عشق‌ها و کینه‌های اوست، و به همین ترتیب؛ لذا، بدون اشیائی که او می‌شناسد یا بدان‌ها عشق می‌ورزد یا از آنها کینه به دل دارد، نمی‌تواند همان که هست باشد. او ذاتاً و آشکارا یک تکه است: اگر سرجمع واقعیت را در نظر بگیریم، او با خود متناقض است.

مع‌الوصف، کلّ این نظرگاه، تصوّر "ماهیت" شیء را مورد حمله قرار می‌دهد، ماهیتی که به نظر می‌رسد به

<sup>1</sup> Self-subsistent

معنای "تمام حقایق مربوط به شیء" باشد.<sup>۱</sup> البته این امر در باب این است که حقیقتی که شیئی را به شیئی دیگر مرتبط می‌سازد، اگر شیء دیگر هستی نداشته باشد، نمی‌تواند هستی داشته باشد. اما حقیقت در باب یک شیء، قسمتی از خود آن شیء نیست، هرچند بر اساس آنچه در بالا مراد شد، بایستی قسمتی از ماهیت شیء باشد. اگر مرادمان از "ماهیت" شیء تمام حقایق راجع به شیء باشد، آنگاه واضح است که نمی‌توانیم بدون دانستن همه‌ی روابطی که شیء با تمام اشیاء دیگر در عالم دارد، "ماهیت" شیء را دریابیم. اما اگر واژه‌ی "ماهیت" در این معنا به کار رود، می‌بایست عقیده داشته باشیم که زمانی که "ماهیت" شیء ناشناخته است، یا به هر ترتیب به نحو کامل شناخته شده نیست، ممکن است بتوان شیء را شناخت. زمانی که این معنا از واژه‌ی "ماهیت" را به کار می‌بریم، ابهامی میان شناخت اشیاء و شناخت حقایق بروز می‌کند. ممکن است ما شناختی از شیء بوسیله‌ی خود شیء داشته باشیم، حتی اگر از قضایای اندکی درباره‌ی آن شیء آگاهی داشته باشیم - نظراً نیازی به دانستن هیچ قضیه‌ای در رابطه با آن نیستیم. هم از این رو، آشنایی با یک شیء متضمن شناخت "ماهیت" آن شیء، به معنای مراد شده در بالا نیست. و هرچند آشنایی با شیء در هر قضیه‌ای که در باب آن شیء باشد و ما از آن آگاهی داشته باشیم، مضمون است، [ولی] شناخت "ماهیت" آن شیء، در معنای فوق، در آن مضمون نیست. لذا (۱) آشنایی با یک شیء منطقیاً متضمن شناخت روابط آن نیست، و (۲) شناختی از بعضی از روابط آن شیء، نه متضمن شناختی از تمامی روابط آن است و نه متضمن شناختی از ماهیت آن شیء در معنای مراد شده در بالا. فی‌المثل، ممکن است من با درد دندان‌ام آشنایی داشته باشم، و این شناخت ممکن است همان‌قدر کامل باشد که اساساً شناخت به مدد آشنایی ممکن است باشد، با این حال، از هیچ‌کدام از آن علت‌هایی که یک دندان پزشک (که با درد دندان من آشنایی ندارد) برای درد دندان من می‌آورد، آگاه نباشم، و بنابراین آشنایی من با درد دندان‌ام بدون دانستن "ماهیت" آن در معنای مراد شده در بالا حاصل آمده است. لذا این واقعیت که یک شیء واجد روابطی است، ثابت نمی‌کند که روابط آن منطقیاً ضروری اند. یعنی، از این واقعیت صرف که این شیء فلان شیء است، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که این شیء بایستی واجد روابطی باشد که در واقع نیز واجد آن است. این امر تنها به نظر می‌رسد که از مقدمات برمی‌آید، زیرا ما پیشاپیش از آن آگاهی داریم.

نتیجه می‌شود که نمی‌توانیم آنچنان که هگل باور دارد، اثبات کنیم که عالم به عنوان یک کل یک نظام هماهنگ واحد را شکل می‌دهد. و اگر نتوانیم این را اثبات کنیم، همچنین نخواهیم توانست عدم واقعیت مکان و زمان و ماده و شر را نیز اثبات کنیم، زیرا این امر از سوی هگل از خصیصه‌ی تکه‌تکه بودن و عقل‌بنیاد بودن این

<sup>۱</sup> زیرا طبق تعریف هگل، ماهیت شیء تنها وابسته به مقومات طبیعت خویش نیست، بلکه نسبتی جدانشدنی با اشیاء خارج از طبیعت خویش دارد. لذا به لحاظ اندیشه هگل، نمی‌توان ماهیت را به "تمام حقایق مربوط به شیء" تعریف کرد. - م.

اشیاء استنتاج شده است. لذا چنین می‌نماید که با جست و جوی ناقص و تکه‌تکه‌ی جهان تنها مانده‌ایم، و از شناخت خصایص آن بخش‌هایی از عالم که دور از دسترس تجربه‌ی ما هستند ناتوانیم. این نتیجه، اگرچه برای آنانکه امید و اشتیاق‌شان به واسطه‌ی نظام‌های فلاسفه به جوش و خروش آمده است، مایوس‌کننده است، اما با مزاج علمی و استقرائی عصر ما هماهنگ است، و بوسیله‌ی تمامی انواع آزمون‌هایی که شناخت آدمی را مورد پژوهش قرار می‌دهند، که موضوع فصل گذشته‌ی کتاب حاضر بود، مورد تایید قرار می‌گیرد.

بسیاری از کوشش‌های جاه‌طلبانه‌ی فیلسوفان مابعدالطبیعه، ناشی از تلاش آنان برای اثبات این امر بوده است که چنین و چنان ویژگی آشکار جهان واقعی با خود در تناقض است، و بنابراین نمی‌تواند حقیقت داشته باشد. مع‌الوصف گرایش کلی تفکر مدرن، به نحو فزاینده‌ای در جهت عیان ساختن فریبندگی تناقضات مفروض بوده و می‌کوشد ثابت کند که امور بسیار اندکی را می‌توان به طریق پیشینی با ملاحظه‌ی به آنچه بایستی باشد، اثبات کرد. مکان و زمان مثال‌های مناسبی در این زمینه هستند. به نظر می‌رسد که گستره‌ی مکان و زمان بیکران بوده و تا بی‌نهایت قابلیت تقسیم‌شوندگی دارد. اگر در راستای یک خط مستقیم به هر جهتی که دلمان بخواهد حرکت کنیم، آنگاه دشوار است باور کنیم که در نهایت به نقطه‌ای پایانی خواهیم رسید که فراسوی آن هیچ چیز وجود ندارد، حتی مکانی تهی. به همین نحو، اگر در خیال خویش در زمان به عقب بازگشته یا به جلو برویم، دشوار است باور به اینکه به ابتدا یا انتهای زمانی خواهیم رسید، که فراسوی آن حتی هیچ زمان تهی و پوچی وجود ندارد. لذا چنین می‌نماید که گستره‌ی مکان و زمان بی‌نهایت باشد.

باز، اگر دو نقطه‌ی دلخواه بر روی یک خط را مد نظر قرار دهیم، آنگاه به نظر بدیهی می‌رسد که میان آن دو نقطه نقاط دیگری نیز وجود داشته باشد، هر چقدر هم که فاصله‌ی میان آن دو نقطه اندک باشد. هر فاصله‌ای را می‌توانیم به دو نیم کرد، باز خود نیمه‌ها را می‌توان به دو نیم کرد، و به همین ترتیب تا بینهایت. به همین نحو در زمان میان دو لحظه، فقط مدت زمان اندکی ممکن است سپری شود، اما بدیهی است که میان این دو لحظه، لحظات دیگری نیز وجود دارد. از این رو چنین می‌نماید که مکان و زمان تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیرند. اما فلاسفه بر ضد این امور واقع آشکار - یعنی گستره و تقسیم‌پذیری بی‌نهایت [مکان و زمان] - احتجاجاتی پیش کشیده‌اند که نشان می‌دهد که امکان ندارد مجموعه‌ای بی‌نهایت از اشیاء وجود داشته باشد، و بنابراین شماره‌ی نقاط در مکان، یا آنات در زمان، بایستی متناهی باشد. بدین‌گونه تناقضی میان طبیعت آشکار مکان و زمان از یک سو و عدم امکان مفروض مجموعه‌های بی‌نهایت از سوی دیگر، پدید می‌آید.

کانت، فیلسوفی که نخستین بار بر این تناقضات دست نهاد، عدم امکان زمان و مکان را استنتاج کرد. او مدعی بود که مکان و زمان اموری ذهنی‌اند؛<sup>۱</sup> و از زمان او تا به حال بسیاری از فلاسفه بر این عقیده بوده‌اند که مکان و

<sup>۱</sup> کانت می‌گوید، مکان و زمان به لحاظ تجربی، واقعی و به لحاظ استعلایی، مثالی اند. - م.

زمان عبارت از نمود محض‌اند، و نه عبارت از خصایص جهان آن گونه که در واقع هست. به هر حال، اینک، به موجب زحمات ریاضی‌دانان، و مخصوصاً جورج کانتور، آشکار شده است که عدم امکان مجموعه‌های بی‌نهایت اشتباه بوده است. آنها در واقع با خود متناقض نیستند، بلکه تنها عبارت از تناقض مشخص پیش‌داوری‌های ذهنی نسبتاً لجوجانه بوده‌اند. لذا دلایل ملحوظ داشتن مکان و زمان به منزله‌ی اموری غیر حقیقی باطل شده است، و یکی از سرچشمه‌های عظیم رودخانه‌ی مابعدالطبیعه، خشکیده است.

مع‌الوصف، ریاضی‌دانان، خود را درگیر مشاجرات مربوط به اثبات امکان [وجود] مکان، آن گونه که معمولاً فرض گرفته می‌شود، نکرده‌اند؛ اما نشان داده‌اند که تا آنجا که منطق می‌تواند یاری دهد، به طور برابر، صورت‌های بسیار متنوعی از مکان ممکن است [وجود داشته باشد]. برخی از اصول بدیهی اقلیدس، که در نزد حس مشترک ضروری می‌نمایند، و در گذشته از سوی فلاسفه به منزله‌ی امور ضروری تلقی می‌شدند، امروزه معلوم گشته است که ضرورت خود را از صرف اُنس و الفت ما با مکان واقعی بر می‌کشند، و نه از گونه‌ای بنیان منطقی پیشینی. ریاضی‌دانان به مدد به تخیل درآوردن جهانی که در آن این اصول بدیهی کاذب هستند، از منطق برای سست کردن پیش‌داوری‌های حس مشترک و برای نشان دادن امکان [وجود] مکان‌هایی - برخی بیشتر و برخی کمتر - متفاوت از مکانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، بهره برده‌اند. برخی از این مکان‌ها در جایی که فواصلی مد نظر است که ما می‌توانیم آنها را اندازه‌گیری کنیم، با مکان اقلیدسی اختلاف اندکی دارند، به نحوی که غیر ممکن است به وسیله‌ی مشاهده بتوانیم دریابیم که مکان واقعی ما دقیقاً همان مکان اقلیدسی است یا یکی از دیگر انواع مکان. بدین گونه موقعیت ما کاملاً معکوس می‌شود. در گذشته به نظر می‌رسید که تجربه تنها یک نوع مکان برای منطق باقی می‌گذارد، و منطق نشان داد که این نوع مکان، غیر ممکن است. اینک، منطق، امکان بسیاری از انواع مکان‌ها را جدا از تجربه، نشان می‌دهد، و تجربه تنها تا اندازه‌ای میان آنها تصمیم‌گیری می‌کند. لذا، در حالیکه شناخت ما از آنچه هست کمتر از آنچه در گذشته فرض می‌شد، شده است، [اولی] شناخت ما از آنچه ممکن است باشد، به نحو فوق‌العاده زیادی افزایش یافته است. به جای محبوس شدن در میان دیوارهای تنگ و باریکی که هر گوشه و کنار آن را می‌توان کشف کرد، خود را در جهانی باز و گشاده نسبت به امکان‌های آزاد می‌یابیم، جایی که بسیاری از امور ناشناخته باقی می‌ماند زیرا آنجا چیزهای زیادی برای دانستن وجود دارد. آنچه در خصوص مکان و زمان روی داده است، تا اندازه‌ای در دیگر جهات نیز رخ داده است. کوشش جهت نسخه پیچیدن برای عالم به وسیله‌ی اصول و مبادی پیشینی در هم شکسته است؛ منطق به جای اینکه همچون گذشته جایگاه یا نوشگاه امکانات باشد، مبدل به بزرگ‌ترین آزادی‌بخش تخیل گشته است، و گزینه‌های بی‌شماری را که به حس مشترک غیر باریک‌بین بسیار نزدیک است، فراهم آورده است و در جاییکه تصمیم‌گیری میان جهان‌های بسیار متعددی که منطق پیش روی ما می‌نهد، ممکن باشد، وظیفه‌ی تصمیم‌گیری را به تجربه

واگذار می‌کند. هم از این رو شناخت آنچه موجود است، محدود به آن چیزی شده است که ما می‌توانیم از تجربه بیاموزیم - [البته] نه محدود به آنچه عملاً می‌توانیم تجربه کرد، زیرا، چنانچه مشاهده کردیم، به مدد توصیف، شناخت‌های بسیار زیادی در خصوص اشیائی که از آنها هیچ تجربه‌ی مستقیمی نداریم، حاصل می‌آید. اما در تمامی موارد شناخت به مدد توصیف، ما به ارتباطی میان کلیات نیازمندیم، تا ما را قادر سازد از روی داده‌ای چنین و چنان، به شیئی معین گذر کنیم، همچنانکه داده ایجاب می‌کند. فی‌المثل، در ملاحظه‌ی اعیان فیزیکی، این اصل که داده‌های حسی علائم اعیان فیزیکی هستند، فی‌نفسه، عبارت از رابطه‌ای میان کلیات است؛ و تنها از حیث این اصل است که تجربه ما را قادر می‌سازد در خصوص اعیان فیزیکی، شناخت حاصل کنیم. همین امر راجع به قانون علیت، یا، اگر بخواهیم به آنچه کلیت کمتری دارد، اشاره کنیم، راجع به اصولی همچون قانون گرانش صادق در می‌آید.

اصولی همچون قانون گرانش، اثبات شده‌اند، اما بیشتر به مدد ترکیبی از تجربه و اصول پیشینی کلی، نظیر اصل استقرار، مبدل به اموری گشته‌اند که از احتمال زیادی برخوردارند. لذا شناخت شهودی ما، که عبارت از سرمنشاء تمامی دیگر شناخت‌های ما از حقایق است، بر دو گونه است: شناخت تجربی محض، که ما را از وجود و برخی خصایص اشیاء جزئی که با آنها آشنایی داریم آگاه می‌سازد، و شناخت پیشینی محض، که ارتباط میان کلیات را به ما ارائه می‌دهد، و ما را قادر می‌سازد از روی وقایع جزئی داده‌شده در شناخت تجربی، استنتاجاتی را برکشیم. شناخت اشتقاقی ما همواره باز بسته به برخی شناخت‌های پیشینی محض است و همچنین معمولاً وابسته به برخی شناخت‌های تجربی محض است.

شناخت فلسفی، اگر آنچه در بالا گفته آمد درست باشد، ذاتاً با شناخت علمی اختلافی ندارد؛ هیچ سرمنشاء ویژه‌ای برای معرفت درمیان نیست که در آن بر روی فلسفه گشوده باشد اما برای علم بسته باشد، همچنین نتایج بدست آمده از فلسفه ذاتاً متفاوت از نتایج حاصل آمده از علم نیست. خصیصه‌ی ذاتی فلسفه، که موجب می‌شود فلسفه، موضوع مطالعه‌ی متمایزی به نسبت با علم داشته باشد، عبارت از سنجشگری<sup>۱</sup> است. این ویژگی، اصول حاصل آمده از علم و زندگانی روزمره را به نحو انتقادی مورد آزمون قرار می‌دهد؛ و هر ناسازگاری موجود در این اصول را بیرون می‌کشد، و تنها زمانی آنها را به منزله‌ی نتیجه‌ی یک پژوهش انتقادی، تصدیق می‌کند که هیچ دلیلی برای رد آن بروز نکرده باشد. اگر، آن چنانکه بسیاری از فیلسوفان باور داشته‌اند، اصول و مبادی‌ای که زمینه‌ساز علوم هستند، آنگاه که خود را از بند امور جزئی نامربوط خلاص می‌کنند، قادر می‌بودند در خصوص عالم به عنوان یک کل به ما شناختی افاده کنند، چنین شناختی می‌توانست همان ادعایی را نسبت به باورهای ما داشته باشد که شناخت علمی دارد؛ اما پژوهش ما چنین شناختی را آشکار نساخته است، و بنابراین در مورد

<sup>1</sup> Criticism

دکترین مخصوص متهورترین فیلسوفان مابعدالطبیعه، اساساً نتایجی منفی در بر داشته است. اما در مورد آنچه معمولاً به منزله‌ی شناخت پذیرفته می‌شود، نتیجه‌ی حاصله، در کل مثبت بوده است: ما به ندرت دلایلی برای رد چنین شناختی به منزله‌ی نتیجه‌ی سنجشگری مان یافته‌ایم، و هیچ دلیلی برای این فرض که آدمی ناتوان از احراز آن گونه شناختی است که عموماً عقیده دارد که واجد آن است، مشاهده نکرده‌ایم.

به هر حال آنگاه که از فلسفه همچون سنجشگری شناخت، سخن می‌رانیم، لازم می‌آید که حدگذاری معینی را اعمال کنیم. اگر موضع یک شکاک تمام عیار را اختیار کنیم، و خود را بالکل خارج از قلمرو هرگونه شناخت قرار دهیم، و آنگاه، در حالیکه مستقر در این موضع خارجی هستیم، بخواهیم به زور وارد دایره‌ی شناخت بشویم، در حقیقت خواستار آن چیزی شده‌ایم که اساساً غیر ممکن است، و هرگز نخواهیم توانست شک‌آوری مان را رد و تکذیب کنیم. زیرا هرگونه رد و تکذیب می‌بایست با چند فقره شناخت که منازعه‌کنندگان با یکدیگر توافق می‌کنند، آغاز شود؛ با شک خشک و خالی، نمی‌توان هیچ روند استدلالی را آغاز کرد. لذا اگر قرار است که نتیجه‌ای حاصل آید، آن سنجشگری شناختی که فلسفه به کار می‌برد نمی‌بایست از نوع مخرب آن باشد. بر ضد این شک‌آوری مطلق، هیچ گونه استدلال منطقی را نمی‌توان پیش نهاد. اما با این وجود مشاهده‌ی نامعقولیت این نوع شک‌آوری چندان دشوار نیست. "شک روشی" دکارت، که فلسفه‌ی نوین با آن [تفکر را] آغاز کرد، شکی از نوع شک مخرب نیست، بلکه بیشتر گونه‌ای از سنجشگری است که ما مدعی هستیم که عبارت از ذات فلسفه است. "شک روشی" او مشتمل بر شک نسبت به هر آن چیزی بود که به نظر مشکوک می‌رسید؛ به گونه‌ای که به هنگام رویارویی با هر تکه از شناخت، پس از بررسی و باریک‌اندیشی، از خود می‌پرسید که آیا می‌تواند به یقین احساس کند که آن را واقعاً می‌شناسد یا نه. این [روش] عبارت از آن گونه سنجشگری‌ای است که سازه‌پاره‌های فلسفه را به یکدیگر محکم می‌کند. برخی شناخت‌ها، نظیر شناخت وجود داده‌های حسی مان، کاملاً غیرقابل شک می‌نمایند، هر چقدر هم که به آرامی و به نحو کامل در باب آنها تامل کنیم. به لحاظ چنین شناخت‌هایی، سنجشگری فلسفی، ما را ملزم نمی‌کند که حتماً از قبول این عقیده خودداری کنیم. اما عقایدی وجود دارد - فی‌المثل نظیر این عقیده که اعیان فیزیکی دقیقاً مشابه داده‌های حسی ما هستند - که تا زمانی که در باب آنها به تامل نپرداخته‌ایم، همچنان نزد ما باقی می‌مانند، اما آنگاه که آنها را در معرض پژوهشی دقیق قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که خود به خود از نهاد ما رخت برمی‌بندند. فلسفه به ما پیشنهاد می‌کند که این عقاید را دور بریزیم، مگر اینکه خطوط استدلالی تازه‌ای در حمایت از آنها یافت شود. اما رد و تکذیب عقایدی که هیچ راه نفوذی برای اعتراض باقی نمی‌گذارند، هر چقدر هم که با دقت آنها را بررسی کنیم، نمی‌توانند معقول جلوه کنند، و نمی‌توانند عبارت از آنچه فلسفه از آن دفاع می‌کند باشند.

خلاصه اینکه هدفی که سنجشگری، پیش روی خود نهاده است عبارت از روشی نیست که بدون دلیل، تصمیم

به رد و تکذیب می‌گیرد، بلکه روشی است که هر تکه از شناخت واضح و آشکار را با توجه به شایستگی و لیاقت آن ملحوظ می‌دارد و هر آنچه را که پس از پایان بررسی‌ها هنوز هم به نحو آشکار به منزله‌ی گونه‌ای شناخت باقی بماند، احراز می‌کند. اینکه ریسک خطا همچنان باقی می‌ماند را باید پذیرفت، زیرا آدمی جایز الخطاست. فلسفه ممکن است به درستی ادعا کند که ریسک خطا را کاهش می‌دهد و در برخی موارد ریسک را تا حدی پایین می‌آورد که عملاً قابل اغماض است. [اما] فراتر رفتن از این موضع، در جهانی که اشتباه‌ها بایستی رخ دهد، غیر ممکن است؛ و هیچ طرفدار محتاط فلسفه ادعا نخواهد کرد که توانسته است به قلمرویی فراتر از این، فرا رود.

## فصل پانزدهم: قدر و ارزش فلسفه

حال که به انتهای مرور و بازبینی مختصر و بسیار ناقص خویش راجع به مسائل فلسفه رسیده‌ایم، خوب است که در خاتمه بررسییم که چیست قدر و ارزش فلسفه و اصلاً چرا باید فلسفه خواند. بسیار ضروری است که این پرسش را با نیم‌نگاهی به این واقعیت بررسی کنیم که بسیاری از مردم تحت تاثیر علوم و امور عملی، در خصوص اینکه آیا فلسفه اساساً چیزی بهتر از تمایزات موشکافانه و بی‌ضرر اما بی‌اهمیت و عاری از فایده و مشاجراتی در باب موضوعاتی که شناخت آنها غیر ممکن است، می‌باشد یا نه، متمایل به شک ورزیدن هستند.

چنین دیدگاهی نسبت به فلسفه تا اندازه‌ای نتیجه‌ی یک مفهوم غلط در باب غایات زندگی و تا اندازه‌ای نتیجه‌ی مفهومی غلط در باب نوع خیرهایی است که فلسفه می‌کوشد تا بدان دست یابد. علوم طبیعی، به سبب ابداعات و اختراعات، برای تعداد بی‌شماری از کسانی که نسبت به این علوم بالکل جاهل‌اند، سودمند واقع می‌شود؛ لذا مطالعه‌ی علوم طبیعی نه به نحو مقدماتاً یا تنها به سبب تاثیر آن بر دانشجویان، بلکه بیشتر به سبب تاثیری که در کل بر نوع بشر دارد، توصیه می‌شود. از این ملاحظات چنین برمی‌آید که سودمندی متعلق به ساحت فلسفه نیست. اگر مطالعه‌ی فلسفه اساساً برای افرادی به غیر از کسانی که فلسفه می‌خوانند واجد گونه‌ای ارزش باشد، تنها می‌بایست به طریق غیر مستقیم و از خلال تاثیر آن بر زندگانی آن کسانی باشد که فلسفه می‌خوانند. بنابراین ارزش فلسفه را مقدماتاً می‌بایست در گستره‌ی این تاثیرات مورد جست و جو قرار داد.

اما علاوه بر این، اگر بر آنیم تا در کوشش خویش برای تعیین قدر و ارزش فلسفه با شکست مواجه نشویم، پیش از هر چیز می‌باید اذهان خویش را از هرگونه پیش‌داوری و تعصب موجود در ذهن کسانی که به غلط "مردان" عمل نامیده می‌شوند، آزاد و رها سازیم. مرد عمل، چنانکه این واژه معمولاً بکار می‌رود، به کسی اطلاق می‌شود که تنها نیازهای مادی را مد نظر قرار می‌دهد، یعنی کسی که تشخیص می‌دهد که انسان‌ها برای بدن‌هایشان نیاز به غذا دارند، اما نسبت به ضرورت فراهم آوردن غذای روح، فراموشکار و بی‌توجه است. اگر همه‌ی مردم ثروتمند بودند، اگر بیماری و فقر تا نازل‌ترین حد ممکن کاهش می‌یافت، باز هم برای سازمان دادن جامعه‌ای کامل کارهای بسیار زیادی می‌بایست به انجام می‌رسید. اما حتی در جهان فعلی، خیرهای معنوی لااقل به اندازه‌ی خیرهای جسمانی مهم هستند. منحصرأ در میان خیرهای معنوی است که می‌توان قدر و ارزش فلسفه را یافت؛ و تنها آنانکه نسبت به این خیرها بی‌تفاوت نیستند ممکن است قانع شوند که مطالعه‌ی فلسفه تباه کردن وقت نیست.

هدف از مطالعه‌ی فلسفه، همچون دیگر زمینه‌های مطالعاتی، مقدماتاً عبارت از شناخت است. شناختی که منظور نظر فلسفه است آن نوع شناختی است که به بدنه‌ی علوم وحدت و سامان می‌دهد و نتیجه‌ی بررسی انتقادی عرصه‌ی عقاید راسخ، پیش‌داوری‌ها و باورهای ماست. اما نمی‌توان ادعا کرد که فلسفه در کوشش خویش برای

فراهم آوردن پاسخ‌هایی قطعی به پرسش‌های خویش، تا حد بسیار زیادی موفق بوده است. اگر از یک ریاضی‌دان، معدن‌شناس، تاریخ‌دان و یا هر دانشمندی در هر زمینه‌ی علمی دیگر بپرسید که چه سازمانی از حقایق بوسیله‌ی دانشی که آنان در پی آن هستند، معلوم گشته است، پاسخ آنان به قدری مفصل خواهد بود که تا هر زمان که شما بخواهید می‌توانند برای شما توضیح دهند. اما اگر همین سوال را نزد فیلسوف مطرح کنید، آن شخص اگر منصف باشد، اعتراف خواهد کرد که مطالعات او هیچ گونه نتیجه‌ی مثبتی نظیر آنچه در دیگر علوم حاصل آمده، فراهم نیاورده است. البته این هم درست است که می‌توان این امر را تا اندازه‌ای به مدد این واقعیت توجیه کرد که، به محض اینکه شناخت قطعی در خصوص هر موضوعی ممکن می‌شود، دیگر آن موضوع را فلسفه نمی‌نامند، بلکه آن موضوع برای خود مبدل به علمی جداگانه می‌شود. کل مطالعات مربوط به آسمان‌ها، که امروزه متعلق به علم اخترشناسی است، زمانی جزو فلسفه بوده است؛ اثر عظیم نیوتن "مبادی ریاضی فلسفه‌ی طبیعی" خوانده می‌شد. به همین نحو، مطالعه‌ی ذهن آدمی، که زمانی بخشی از فلسفه بود، اینک از فلسفه جدا گشته و مبدل به علم روان‌شناسی شده است. با این تفصیل، تا اندازه‌ی بسیار زیادی، غیر یقینی بودن فلسفه آشکارتر از هر واقعیتی است: آن پرسش‌هایی که پیش از این ظرفیت پاسخ‌های قطعی را داشتند، وارد قلمرو علم شده‌اند، اما تنها آن دسته از پرسش‌هایی که، در حال حاضر نمی‌توان بدان‌ها پاسخی قطعی داد، باقی می‌مانند تا پس‌مانده‌ای را شکل دهند که فلسفه می‌نامندش.

مع‌الوصف، آنچه تا کنون گفته آمد، تنها بخشی از حقایق راجع به عدم یقینی بودن فلسفه بود. پرسش‌های بسیاری در میان است - و در میان این پرسش‌ها، سوالاتی نیز هست که برای زندگانی معنوی ما واجد عمیق‌ترین مصلحت‌ها هستند - که تا آنجا که ما می‌توانیم مشاهده کرد، می‌باید نزد عقل آدمی لاینحل باقی بمانند مگر اینکه نیروی‌های آدمی، بالکل تحت نظامی متفاوت از آنچه فی‌الحال دارند، سامان یابند. آیا عالم واجد گونه‌ای وحدت مدبرانه یا جهت‌مند است، یا اینکه محل تلاقی تصادفی اتم‌هاست؟ آیا آگاهی جزء همیشگی و دائمی عالم است، که امید رشد و پیشرفت بیکران معرفت را زنده نگاه می‌دارد، یا اینکه رویدادی است گذرا بر روی سیاره‌ای کوچک که زندگی بر روی آن در نهایت غیر ممکن خواهد شد؟ آیا خیر و شر تنها برای آدمی اهمیت دارد، یا عالم نیز متأثر از آن است؟ سوالاتی از این دست در فلسفه مطرح می‌شود، و از سوی فیلسوفان مختلف، پاسخ‌های متفاوتی بدان‌ها داده می‌شود. اما چنین می‌نماید که خواه بتوان پاسخ این پرسش‌ها را به طریق دیگری آشکار ساخت یا نه، هیچ کدام از پاسخ‌هایی که فلسفه پیش می‌نهد، به طریق برهانی صادق نیستند. با این وجود، هر چقدر هم که امید یافتن گونه‌ای پاسخ برای این پرسش‌ها اندک باشد، این بخشی از دل‌مشغولی فلسفه است که به بررسی این سوالات همچنان ادامه دهد، تا ما را از اهمیت آنها آگاه سازد، تا تمامی رویکردهای معطوف بدان‌ها را مورد بررسی قرار دهد، تا علاقه‌ی نظری ما به عالم را که مستعد است تا بوسیله‌ی

محدود ساختن خویش به شناخت قابل تحقیق و قطعی ناپود شود، در ما زنده نگاه دارد. بسیاری از فیلسوفان بر این عقیده‌اند که فلسفه می‌تواند صدق پاسخ‌های مشخص به پرسش‌های بنیادین را محرز گرداند. آنها فرض را بر این می‌گذارند که می‌توان صدق آنچه را که در باورهای مذهبی ما واجد بیشترین اهمیت است، به مدد براهین دقیق اثبات کرد. برای قضاوت در باب این کوشش‌ها و فرض‌ها و نیز برای اتخاذ رأی در خصوص روش‌ها و محدودیت‌های این کوشش‌ها، لازم است برآوردی از شناخت آدمی به عمل آید. در باب چنین موضوعاتی صدور حکمی جزم‌گرایانه غیرعقلانی خواهد بود؛ اما اگر پژوهش‌های ما در فصل گذشته، ما را گمراه نکرده باشد، می‌بایست امید یافتن براهین فلسفی برای باورهای مذهبی را فراموش کنیم. بنابر آن ملاحظات نمی‌توانیم هیچ مجموعه‌ای از پاسخ‌های قطعی به این پرسش‌ها را به منزله‌ی بخشی از قدر و ارزش فلسفه به حساب آوریم. لذا ارزش فلسفه نمی‌باید وابسته به هیچ‌گونه سازمانی از شناخت باشد که به نحو قطعی قابل تحقیق بوده و از سوی آنانکه به مطالعه‌ی آن می‌پردازند قابل احراز است.

حقیقت آن است که ارزش فلسفه را می‌بایست تا حد زیادی از خلال عدم قطعیت آن جست و جو کرد. فردی که حتی نام فلسفه نیز به گوشش نرسیده است، در زندگانی‌اش در حصار پیش‌داوری‌های منتج از حس مشترک، باورهای عادی عصر یا ملت خویش و عقاید سفت و سختی که بدون عمل یا موافقت ارادی عقل او، در ذهن‌اش رشد کرده‌اند، زندانی است. برای فردی از این دست، جهان مبدل به امری قطعی، کرانمند و بدیهی می‌شود؛ اشیاء معمولی و رایج نزد او موجب بروز هیچ سوالی نمی‌شود، و امکانات نامانوس از روی استهزا و تحقیر رد می‌شوند. بر عکس، به محض اینکه آغاز به فلسفه‌ورزی کنیم، چنانچه در فصل نخست مشاهده کردیم، درمی‌یابیم که حتی روزمره‌ترین امور هر روزی، راه به مسائلی می‌گشایند که تنها می‌توان پاسخ‌های ناکاملی بدان‌ها داد. فلسفه، اگرچه نمی‌تواند به نحو یقینی پاسخی سر راست به شکوکی که از این مسائل برمی‌خیزد به ما ارائه دهد، با این وجود قادر است امکانات بسیاری را که قلمرو تفکر ما را توسعه داده و آنها را از یوغ استبداد مرسوم رها می‌سازد، پیشنهاد کند. هم از این رو، اگرچه [فلسفه] یقین ما نسبت به چیستی اشیاء را تقلیل می‌دهد، با این وجود به نحو وسیعی شناخت ما راجع به این را که اشیاء ممکن است چگونه باشند، افزایش می‌دهد؛ فلسفه جزم‌اندیشی متکبران‌های آنهاپی را که هرگز قدم به قلمرو شک دانسته و ارادی ننهاده‌اند، رفع می‌کند و حس اعجاب ما را به مدد به نمایش درآوردن اشیاء مانوس از جنبه‌های نامانوس، زنده نگاه می‌دارد.

سوای سودمندی آن در عیان ساختن امکانات غیر منتظره، فلسفه به سبب عظمت اموری که بدان می‌اندیشد و به سبب رهایی از مقاصد شخصی و کوتاه‌فکرانه‌ای که نتیجه‌ی این تامل است، واجد قدر و ارزش است، شاید حتی اصلی‌ترین ارزش آن همین باشد. زندگی انسانی که بر اساس گزینه عمل می‌کند محبوس در دایره‌ی مصالح شخصی‌اش است؛ مصالحی نظیر خانواده و دوستان. چنین شخصی جهان خارج را مگر به عنوان چیزی

که ممکن است او را در آنچه در دایره‌ی امیال غریزی‌اش قرار می‌گیرد، کمک کرده یا از آنها باز دارد، ملحوظ نمی‌دارد. در زندگانی‌ای نظیر این، چیزی بی‌قرار و مقید وجود دارد، که در مقایسه با آن، زندگانی فلسفی، زندگانی‌ای آرام و رها است. جهان خصوصی مصالح شخصی، جهانی کوچک و خرد است، که در دل جهان قدرتمند و عظیمی قرار گرفته است که می‌بایست دیر یا زود، جهان خصوصی ما را در هم بشکند. مگر آنگاه که بتوانیم مصالح خویش را به طریقی توسعه دهیم که شامل جهان خارجی نیز بشود، همچون سربازی در یک قلعه‌ی نظامی محصور شده باقی می‌مانیم که می‌داند که دشمن فرار را غیر ممکن ساخته است و در نهایت ناگزیر است که خود را تسلیم کند. در زندگانی‌ای از این دست، هیچ گونه صلح و آرامشی وجود ندارد، بلکه همواره نزاعی دائمی میان پافشاری امیال و ناتوانی اراده وجود دارد. به هر طریق ممکن، اگر برآنیم تا زندگانی‌ای آزاد و بزرگ داشته باشیم، بایستی خود را از این زندان و نزاع رهایی بخشیم.

یک راه برای گریز عبارت از تامل فلسفی است. تامل فلسفی، در وسیع‌ترین برآورد آن، عالم را به دو جناح متخاصم تقسیم نمی‌کند - دوستان و دشمنان، مفید و متخاصم، خوب و بد - فلسفه، بی‌طرفانه به کل موضوع می‌نگرد. تامل فلسفی آنگاه که خالص و ناب باشد، هدف‌اش اثبات این نیست که مابقی عالم شبیه به انسان است. هرگونه تحصیل شناخت، عبارت از توسعه‌ی خویشتن است، اما این توسعه را آنگاه می‌توان به خوبی احراز کرد که آن را مستقیماً جست و جو نکنیم. تنها آنگاه که فقط میل به شناختن رانه و انگیزه‌ی ما باشد می‌توانیم آن را کسب کنیم، یعنی به مدد مطالعه‌ای که مایل نیست متعلق‌اش پیشاپیش این یا آن خصیصه را دارا باشد، بلکه خویشتن را با آن خصایصی که موضوع مطالعه‌اش می‌یابد، وفق می‌دهد. اگر خویشتن را آن‌گونه که هست در نظر بگیریم، توسعه‌ی خویشتن، آنگاه که می‌کوشیم تا نشان دهیم که جهان بسیار شبیه به این خویشتن است که شناخت در باب آن بدون دخول هیچ چیزی که به نظر بیگانه و غریبه می‌رسد، ممکن است، احراز نمی‌شود. میل برای اثبات این امر صورتی از خود - پیش‌بری<sup>۱</sup> است، و همچون تمامی انواع خود - پیش‌بری‌ها، مانعی است در برابر رشد خویشتن ما آن‌گونه که تمایل داریم، و آن‌گونه که خویشتن ما می‌داند که نسبت بدان تواناست. خود - پیش‌بری در تامل فلسفی، همچون هر جای دیگر، جهان را به منزله‌ی وسیله‌ای برای غایات خویش می‌نگرد؛ لذا جهان را در مرتبه‌ای نازل‌تر از خویشتن قرار می‌دهد، و بدین‌گونه خویشتن، به عظمت خیرهای موجود در جهان قیودی را تحمیل می‌کند. درمقابل، در تامل نظری، از جز - خود<sup>۲</sup> می‌آغازیم. و بوسیله‌ی عظمت آن، قیود خویشتن توسعه می‌یابد؛ از خلال بی‌کرانگی عالم، ذهنی که بدان می‌اندیشد سهمی از بی‌کرانگی کسب می‌کند.

<sup>1</sup> Self-assertion

<sup>2</sup> Not-self

به همین دلیل، عظمت روح، پرورده‌ی آن فلسفه‌هایی نیست که عالم را به انسان تشبیه می‌کنند. شناخت صورتی از اتحاد "خود" با "جز - خود" است؛ و نظیر تمامی اتحادها، سلطه، و بنابراین هرگونه کوششی برای با زور تطبیق دادن عالم با آنچه در خودمان می‌یابیم، بدان آسیب می‌رساند. تمایلی فلسفی رایج و همه‌جانبه به سوی این دیدگاه که می‌گوید آدمی معیار همه چیز است، و اینکه حقیقت ساخته و پرداخته‌ی آدمی است، نیز اینکه زمان و مکان و عالم کلیات عبارت‌اند از ویژگی‌های ذهن، و اینکه اگر چیزی وجود داشته باشد که مخلوق ذهن نباشد، آن چیز ناشناختنی بوده و برای ما بی‌اهمیت است، وجود دارد. اگر بحث قبلی ما درست بوده باشد، این دیدگاه، دیدگاهی نادرست است؛ اما علاوه نادرست بودن، چنان است که گویی تامل فلسفی را از تمام آنچه بدان ارزش می‌دهد، می‌دزد، زیرا تامل را مقید و محدود به "خود" می‌کند. آنچه نزد این دیدگاه شناخت نامیده می‌شود، عبارت از اتحادی با "جز - خود" نیست، بلکه مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، عادات، و امیال است که پرده‌ای نفوذناپذیر میان ما و جهان فراسوی آن می‌کشد. فردی که از این نظریه‌ی شناخت مسرور می‌شود، همانند کسی است که حلقه‌ی خانوادگی را ترک نمی‌کند چون می‌ترسد که نکند سخنان‌اش قانونی نباشد.

در مقابل، تامل فلسفی حقیقی، رضایت خویش را در هر گونه توسعه‌ی جز - خود، در هر چیزی که اشیاء اندیشیده شده را بزرگ جلوه کند، و به موجب آن در فاعل اندیشنده، می‌یابد. در تامل، هر چیزی که شخصی و خصوصی است، هر چیزی که وابسته به عادت، سود شخصی، یا میل و هوس باشد، متعلق تامل را کژ و کوژ می‌سازد، و لذا به اتحادی که عقل در جست و جوی آن است آسیب می‌رساند. بدین گونه، به وسیله‌ی کشیدن خط مرزی میان موضوع و متعلق، این امور شخصی و خصوصی مبدل به زندان عقل می‌شوند. عقل آزاد و رها، چنان [به امور] می‌نگرد که خداوند می‌نگرد، بدون توجه به *اینجا و اکنون*، بدون ترس و امید، بدون قید و بندهای عقاید مرسوم و تعصبات سنتی، با آرامش خاطر، بی‌غرضانه، و منحصرأ و اختصاصاً به سبب میل به شناخت - شناخت به منزله‌ی امری غیرشخصی، به منزله‌ی تامل و تفکر محض، چنانچه برای آدمی ممکن است که آن را کسب کند. همچنین عقل آزاد و رها شناخت کلی و انتزاعی را که رویدادهای تواریخ خصوصی بدان راهی ندارد، بیشتر از شناختی که به مدد حواس کسب می‌شوند که همانطور که این شناخت خود لازم می‌آورد، وابسته به نظرگاهی انحصاری و شخصی و وابسته به بدنی است که اندامه‌ی حسی‌اش هر چقدر بیشتر آشکار می‌شوند، بیشتر کژ و کوژ می‌شوند، گرامی خواهد داشت.

ذهنی که به آزادگی و بی‌طرفی تامل فلسفی خو گرفته باشد، چیزی از این بی‌طرفی و آزادگی را در عالم اعمال و عواطف حفظ خواهد کرد. چنین ذهنی مقاصد و امیال‌اش را به منزله‌ی قسمتی از یک کل می‌نگرد، بدون پافشاری‌ای که نتیجه‌ی نگره‌ای است که این مقاصد و امیال را عبارت از قطعات بی‌نهایت خرد در جهانی می‌داند که مابقی آن متأثر از اعمال مردمان دیگر نیست. بی‌طرفی‌ای که در تامل و تفکر عبارت از میل بی‌شائبه برای

حقیقت باشد، همان کیفیت ذاتی ذهن است که در عمل، عادل است، و در عواطف، آن عشق کلی‌ای است که می‌توان به همه‌ی آدمیان ارزانی داشت، و نه تنها به آنانکه قضاوت‌شان سودمند و پسندیده است. هم از این رو، تامل و تفکر، نه تنها متعلقات افکار را توسعه می‌دهد و عظمت می‌بخشد، بلکه همچنین متعلقات اعمال و علائق ما را نیز عظمت می‌بخشد: تامل ما را شهروند عالم می‌سازد، نه فقط شهروند شهری محصور میان دیوارها در زمان جنگ. این شهروندی عالم شامل آزادی حقیقی انسان و رهایی او از عبودیت امیدها و ترس‌های کوتاه‌فکرانه نیز می‌شود.

بحث خود در باب قدر و ارزش فلسفه را جمع‌بندی کنیم؛ فلسفه را می‌باید خواند، اما نه به منظور پاسخ‌های قطعی‌ای که به پرسش‌هایش می‌دهد، زیرا، به عنوان یک قاعده [می‌بایست پذیرفت که]، هیچ پاسخ قطعی‌ای را نمی‌توان به عنوان امری صحیح معلوم داشت، بلکه بیشتر به خاطر خود پرسش‌هاست که ارزشمند است؛ زیرا این پرسش‌ها فهم ما از امور ممکن را توسعه می‌دهند، تخیل عقلی ما را پرمایه می‌سازند و اطمینان جزمی‌ای را که در ذهن را به روی هر گونه تامل نظری می‌بندد، تقلیل می‌دهند؛ اما فراتر از همه به این خاطر که از خلال عظمت عالمی که فلسفه بدان می‌اندیشد، ذهن نیز عظمت می‌یابد، و قادر می‌شود که با عالمی که تشکیل‌دهنده‌ی والاترین خیرهای اوست، متحد شود.