

جستاری در فهم بشر

جان لای

تألیف: پیرینگل پتیسون • ترجمه: رضا زاده شفق



A Research To Human Conception

John Luck



جان لاک، در علم از طرفی متکر اولیات، از طرفی قائل به یک نوع اصالت روحی و استعداد شهود و استقلال نفس و یقین برهانی است و در روانشناسی به فعالیت قوای روانی و هم انفعال روان از عالم حس و تجربه است. با این همه لاک اولین متفکر نامی عصر جدید است که موضوع شناسایی بشر و تحلیل قوای روحی و مسئله آزادی و حکومت و دمکراسی و لزوم بردباری دینی، مطالبی را مطرح کرد و در افکار عصر خود تأثیری بسزا اجرا نمود.



انتشارات شفیعی

تهران، م انقلاب، خ اردیبهشت

ساختمان اردیبهشت، ش ۲۲۷

تلفن: ۶۴۹۴۶۵۴

شابک: ۹۶۴-۹۱۸۹۴-۶-۷

ISBN: 964-91894-6-7

قیمت : ۲۸۰۰ تومان

جستاری در فهم بشر

جان لاک

تلخیص: پرینگل پتیسون

ترجمه: دکتر رضا زاده شفق

ویراسته جدید



انتشارات شفیعی

تهران خیابان انقلاب خیابان اردیبهشت

ساختمان اردیبهشت پلاک ۲۲۷/۲ تلفن ۶۴۹۴۶۵۴

جستاری در فهم بشر ، جان لاک ، تلخیص پرینگل پنیسون ،

ترجمه رضا زاده شفق، چاپخانه: پیام صحافی: تماشای.

نوبت چاپ اول (ویراسته جدید) بهار ۱۳۸۰ الیتوگرافی : سراب دانش

حق چاپ برای ناشر محفوظ است. شمارگان ۲۰۰۰

شابک ۷-۶-۹۱۸۹۴-۹۶۴ ISBN 964-91894-6-7

Locke. Jhon

لاف، جان، ۱۶۳۲-۱۷۰۴،

جستاری در فهم بشر/ جان لاک: تلخیص پرینگل پنیسون؛ ترجمه رضا زاده شفق

تهران : شفیعی . ۱۳۸۰.

ISBN 964-91894-6-7

ص. ۴۶۵.

فهرستتوسی بر اساس اطلاعات فیبا.

An essny noncerning human understanding

عنوان اصلی :

این کتاب قبلاً تحت عنوان تحقیق در فهم بشر ترجمه و توسط دهخدا در سال ۱۳۴۹

به چاپ رسیده است. (شناخت (فلسفه). الف. ست پرینگل پنیسون، اندرو، ۱۸۵۶-

۱۹۳۱. Seth pringle- Pattison ب. رضا زاده شفق ، صادق. ۱۲۷۴-۱۳۵۰

مترجم، ح، عنوان، د. عنوان: تحقیق در فهم بشر.

۱۲۱

B۱۲۹۲ / ۳

محل نگهداری

۸۰-۳۰۵۸ م

کتابخانه ملی ایران:

۱۳۸۰

فهرست

مقدمه مترجم / ۷

کتاب اول

- فصل اول - مقدمه / ۲۳
- فصل دوم - در ذهن اصول فطری وجود ندارد / ۲۹
- فصل سوم - اصول فطری اخلاقی وجود ندارد / ۴۱
- فصل چهارم - ملاحظات دیگر در تاب اصول فطری عملی و نظری / ۵۳

کتاب دوم

- فصل اول - در باب تصورات به طور کلی و مبدأ آنها / ۶۳
- فصل دوم - در باب تصورات ساده / ۷۵
- فصل سوم - تصوره‌های حس واحد / ۷۹
- فصل چهارم - جسمیت / ۸۱
- فصل پنجم - تصورات بسیطه حواس مختلف / ۸۷
- فصل ششم - در تصورات بسیطه فکر / ۸۹

۹۱	فصل هفتم - در باب تصورات بسیطه حاصل از احساس و فکر /
۹۵	فصل هشتم - ملاحظات بیشتری در باب تصورات بسیطه /
۱۰۵	فصل نهم - در باب ادراک /
۱۱۱	فصل دهم - در باب حافظه /
۱۱۹	فصل یازدهم - در باب تشخیص و سایر فعالیت‌های ذهن /
۱۲۷	فصل دوازدهم - در باب تصورات مرکبه /
۱۳۱	فصل سیزدهم - احوال بسیطه و احوال بسیطه مکان /
۱۴۳	فصل چهاردهم - مدت و حالات ساده آن /
۱۵۵	فصل پانزدهم - نظری به مدت و انبساط /
۱۶۳	فصل شانزدهم - در باب عدد /
۱۶۷	فصل هفدهم - در باب عدم تناهی /
۱۷۷	فصل نوزدهم - در حالات تفکر /
۱۸۱	فصل بیستم - در باب نیرو /
۱۹۹	فصل بیست و دوم - احوال مختلط /
۲۰۵	فصل بیست و سوم - تصورات جواهر /
۲۲۷	فصل بیست و چهارم - در تصوره‌های جمعی جواهر /
۲۲۹	فصل بیست و پنجم - در باب اضافه /
۲۳۳	فصل بیست و ششم - در علت و معلول سایر اضافات /
۲۳۷	فصل بیست و هفتم - در باب هویت و عینیت و اختلاف /
۲۵۷	فصل بیست و هشتم - در باب اضافات دیگر /
۲۶۱	فصل بیست و نهم - در باب تصوره‌های صریح و مبهم، معین و مغشوش /
۲۶۵	فصل سی ام - تصورات واقعی و وهمی /
۲۶۹	فصل سی و یکم - در باب تصوره‌های مطابق و غیر مطابق مطابق واقع /
۲۷۵	فصل سی و دوم - تصوره‌های صحیح و غلط /
۲۷۹	فصل سی و سوم - در تداعی معانی /

کتاب سوم

- فصل اول - ملاحظات کلی در باب کلمات زبان / ۲۸۷
- فصل دوم - در معنی کلمات / ۲۹۱
- فصل سوم - (اصطلاحات عام یا کلیات) / ۲۹۳
- فصل چهارم - در باب تصورهای ساده / ۳۰۵
- فصل پنجم - نامهای احوال مختلط و اضافات / ۳۰۹
- فصل ششم - در نام جواهر / ۳۱۳
- فصل هفتم - در باب ادات زبان است / ۳۲۵

کتاب چهارم

- فصل اول - در باب علم به طور کلی / ۳۲۹
- فصل دوم - در باب مدارج علم / ۳۳۵
- فصل سوم - در باب حدود علم انسانی / ۳۴۱
- فصل چهارم - در واقعیت علم ما / ۳۶۱
- فصل پنجم - نظر کلی در باب حقیقت / ۳۶۷
- فصل ششم - در باب قضایای کلی / ۳۷۱
- فصل هفتم - در باب مسلمات / ۳۷۷
- فصل هشتم - در باب قضایای بیهوده / ۳۸۵
- فصل نهم - در باب علم ما راجع به هستی / ۳۸۹
- فصل دهم - در باب علم ما به وجود خداوند / ۳۹۱
- فصل یازدهم - در علم به وجود اشیا / ۴۰۳
- فصل دوازدهم - در تکمیل علم ما / ۴۱۳
- فصل چهاردهم - در باب قضاوت / ۴۱۹
- فصل پانزدهم - در احتمال / ۴۲۱
- فصل شانزدهم - در مدارج تصدیق / ۴۲۳

- فصل هفدهم - در باب عقل / ۴۳۱
- فصل هیجدهم - ایمان و عقل / ۴۴۳
- فصل نوزدهم - در باب شوق / ۴۴۹
- فصل بیستم - در باب تصدیق نادرست / ۴۵۵
- فصل بیست و یکم - در انقسام علوم / ۴۶۳

مقدمه مترجم

خلاصه‌ای از شرح حال و فلسفه لاک

فلسفه معروف به فلسفه جدید، که تاریخ آغاز آن را معمولاً از اواسط قرن پانزدهم میلادی (یعنی از فتح استانبول بواسطه سلطان محمد، پادشاه عثمانی و تحولات حاصله از آن و روانه شدن فلاسفه یونانی از آن دیار به مغرب اروپا) محسوب می‌دارند، در اساس اختلاف ذاتی با فلسفه قدیم ندارد؛ مگر اینکه در این دوره به علوم تجربی و استقلال نظر شخصی، بیشتر اهمیت داده شد.

دوره نخستین فلسفه جدید را که دوره تجدید حیات^(۱) نامیده‌اند، از همان تاریخ ۱۴۵۳ میلادی یعنی فتح استانبول تا اواخر قرن هفدهم یعنی ۱۶۹۰ میلادی می‌گیرند و آن را نیز به دو بخش تقسیم می‌کنند: بخش اول را (که ۱۴۵۳ تا ۱۶۰۰ یعنی تاریخ وفات برونو^(۲) باشد) بخش فلسفه انسانی^(۳) و بخش دوم را (که از ۱۶۰۰ تا ۱۶۹۰ یعنی تاریخ انتشار کتاب جستار لاک باشد) بخش علوم طبیعی می‌نامند.

1- Renaissance.

2- Giordano Bruno.

3- Humanisme.

چنان که از مفهوم این دو عنوان پیداست، دوره اول نظر و افکار فلسفی بیشتر معطوف به امور بشری بود و فلسفه آدم جای فلسفه عالم را می گرفت و در دوره دوم توسعه علوم طبیعی و تجربی بیش از سابق مدار تفکر حکما بود.

دوره تالی، دوره تجدید حیات فکری یا «رنسانس» را دوره انتباه^(۱) نامیده‌اند و از ۱۶۹۰ تا ۱۷۸۱ یعنی تاریخ انتشار کتاب انتقاد کانت امتداد می‌یابد. موضوع این دوره را در جمله «آدم جدید در عالم جدید» خلاصه می‌کنند و توجه خاص متفکرین (در این دوره) به تحقیق حدود دانش و مطالعه نفس و جست و جوی سعادت انسانی است؛ در افکار فلسفی اجتهاد فردی به فکر جمعی غلبه دارد و عقیده آزادی و مساوات بین افراد طبقات فزونی می‌گیرد و مطالب مهم جامعه بشری از قبیل روانشناسی و جامعه‌شناسی و مسائل اقتصادی و سیاسی بخصوص مطالعه در شناسائی بشر موضوع بحث واقع می‌گردد. و عالم قدیم در نتیجه اکتشافات و علوم، عالم جدیدی جلوه می‌کند. از فلاسفه معروف این دوره لاک و برکلی و هیوم را از انگلستان و ولتر و روسو را از فرانسه می‌توان نام برد.

مبدأ این دوره را چنان که گفتیم، از تاریخ انتشار کتاب لاک گرفته‌اند؛ زیرا افکاری که در آن بیان شده پایه فکر تجربی و فلسفه حسی را نهاده است. این دیباچه برای ترجمه فارسی خلاصه آن کتاب که اینک ذیلاً به معرض انتشار نهاده می‌شود، به سلک تحریر در می‌آید.

جان لاک^(۲) به تاریخ ۱۶۳۲ میلادی در قصبه رینگتن جوار شهر بریستول^(۳) انگلستان به دنیا آمد (یک فیلسوف معروف دیگر که اسپینوزا باشد، هم در این سال تولد یافت).

1- LiIlumintion, EnLightenment, AufkIaerung.

2- John Locke.

3- BristoI, Wrington.

لاک نیز مانند اسپینوزا از طرف خانواده ضعیف‌البنیه بود و استعداد بیماری ریبه داشت، ولی چون علم پزشکی فراگرفت و اصول آن را مخصوصاً از لحاظ بهداشت نسبت به وقایع تندرستی خود در عمل تطبیق نمود، در نتیجه با وجود ضعف مزاج هفتاد و دو سال عمر کرد، در صورتی که اسپینوزا فقط چهل و پنج سال زیست.

لاک بعد از طی مقدمات، تحمیلات خود را در طبیعی و پزشکی و فلسفه در دانشگاه کمبریج انجام داد و در ۱۶۶۰ به پایان برد و ضمن تحصیل تا توانست با دانشمندان زمان خود معاشرت یا مراسله کرد و پس از پایان دانشجویی، مدت شش سال در همان کمبریج به تدریس موضوع‌های مورد علاقه خود پرداخت.

در این هنگام برای پرستاری و معالجه لرد شفتسبری اول^(۱) که در آکسفورد مقیم بود، دعوت شد و این ارتباط با خانواده معروف شفتسبری که به امور سیاسی و دینی و علمی علاقه داشتند، در افکار لاک بسیار مؤثر بود؛ بخصوص که وی مورد توجه شفتسبری واقع شد و او را به سمت معلمی پسرش لرد شفتسبری دوم تعیین نمود و بعداً مربی فرزند این دومی هم شد که عبارت بود از لرد شفتسبری سوم، فیلسوف معروف اخلاق.

لرد شفتسبری اول در آماده ساختن مقدمات انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان کمابیش دست داشت و لاک با وجود محافظه‌کاری که روش او بود، در این فعالیت با او شرکت می‌کرد و در نتیجه به حکم چارلز دوم در معیت منعم خود تبعید شد و مدتی در اروپا بخصوص در هلند گذراند و بعد از وقوع انقلاب به سال ۱۶۶۹ به موطن خود برگشت و مشاغل سیاسی مهمی را عهده‌دار شد.

در این مدت اقامت در خارجه، یعنی از ۱۶۸۲ تا ۱۶۸۹ بوده که لاک به جمع و تالیف یادداشت‌ها و مطالعات بیست ساله خود پرداخت و از جمله کتاب «جستار در فهم بشر»

را که کتاب حاضر باشد، به رشته تحریر کشید و آن در ۱۶۹۰ انتشار یافت. لاک همه عمر مجرد زیست و آخرین سنوات حیاتش در املاک مرد ناموری به نام سر فرنیس مشم^(۱) در ناحیه اسکس^(۲) تحت مراقبت و پرستاری همسر و دختر مشارالیه گذشت، تا اینکه در ۲۸ اکتبر ۱۷۰۴ جان به جان آفرین سپرد. بانو (مشم) خود دختر فیلسوف دیگر انگلیسی یعنی کادورت^(۳) بود.

مختصری از عقاید لاک

۱- در باب تصورات. در عهد لاک متفکرینی بر خلاف بعض متجدیدین هنوز هوادار وجود تصورات فطری بودند، یعنی می‌گفتند اصول فکر بشر مانند قوانین تناقض و هوویت و نظایر آن از قبیل اولیات هستند که از فطرت در ضمیر انسان نهاده شده و آن اصول در تمام عالم انسانی یکسان است و مدار افکار و قضاوت کلیه افراد آدمی است. این عقیده را لاک در همان کتاب اول « جستار در فهم بشر » رد می‌کند و می‌گوید ضمیر آدمی در تولد مانند لوحه سفیدی است که نقشی بر آن نیست و نوزاد هیچگونه تصویری ندارد تا چه ماند به تصورات اولیه، خواه علمی و خواه اخلاقی. در نتیجه عمل تجربه و احساس است که ذهن متدرجاً کسب علم می‌کند، یعنی دارای تصورات می‌گردد. در این نظر وی از فلاسفه عقلانی مانند دکارت که اساس علوم را مبتنی به اولیات می‌دانستند، جدا شد و علم را نتیجه آزمایش و تجربه دانست و همان طور که در عقیده سیاسی مخالف تحکم حکومت بود، در فلسفه هم مخالف تحکم اصول فطری یا اولیات بود و گفت بر خلاف طرفداران اصول فطری در ابتدا ذهن ما خالی است و باید

1- Sir Francis masham.

2- Essex.

3- Cudworth.

تصورات از راه تجربه به آن بیاید. لاک این نظر نشأت تصورات را در کتاب دوم «جستار» توضیح می‌دهد. تصورات در آغاز تصورات ساده (Simple Ideas) هستند که از راه احساس (Sensation) در نتیجه انفعال اعضای حاسه در ذهن حاصل می‌شوند، مانند تصور رنگ که از راه حس بینایی و صدا که از راه حس شنوایی به وجود می‌آید. ممکن است تصورات از طریق دو یا چند حس به وجود آیند، مانند شکل و بعد که هم می‌توانیم ببینیم و هم تماس کنیم یا مثلاً یک گل که هم می‌توانیم ببینیم، هم بو کنیم و هم تماس کنیم.

تصورات ساده از طریق درک یا فکر (Reflection) هم به حصول می‌آید و آن موقعی است که ما متوجه به باطن خود می‌شویم و احوال روانی خود را مانند دقت یا فکر یا تردید یا مهر در می‌یابیم، یعنی از آن حالات، تصورات حاصل می‌کنیم. این عمل فکر یا ادراک هم یک نوع حس است یعنی حس درونی است؛ پس منشأ تمام تصورات ما احساس است و ادراک یا فکر که همگی از طریق تجربه به وجود می‌آید.^(۱)

یک نکته هم قابل توجه است و آن این است که ممکن است بعضی تصورات هم منشأ ادراکی داشته باشند و هم منشأ احساسی نظیر رنج یا خوشی یا تصور هستی که هم از احساس بیرونی و هم ادراک درونی به حصول می‌پیوندد.

ذهن ما نه می‌تواند تصویری را به وجود آورد و نه آن را از بین ببرد؛ ما تصورات را فقط دریافت می‌داریم یعنی ذهن فقط منفعل و پذیر است که یا با تحرک عمل احساس نقش پذیر می‌گردد و یا از راه ادراک که عبارت است از توجه به اعمال روحی خودمان، پس علم ما نسبت به تمام عالم خارجی منحصرأ از راه تجربه حسی به حصول می‌آید.

۱- چنان که در متن هم متذکر شده‌ام فکر یا ادراک در برابر کلمه رفلکشن که لاک به کار می‌برد، کاملاً درست در نمی‌آید. مقصود مؤلف نوعی احساس حالات درونی خودمان است.

مطلب دیگر آنکه به عقیده لاک این تصورات ساده که ما از اشیاء حاصل می‌کنیم، بر دو نوع است: یکی آنکه کاملاً مماثل آن اشیاء هستند مثلاً تصور جسمیت و بعد و شکل و عدد و سکون و حرکت عین همان است که در اشیاء هستند و از آنها قابل انفکاک نیستند. اینگونه خواص اشیاء را لاک صفات اولیه نام می‌دهد. دیگر تصوراتی نظیر رنگ و صدا و بو و طعم و حرارت که مماثل اشیاء نیستند، بلکه ما آن چنان در می‌یابیم؛ لاک اینها را صفات ثانویه نام می‌دهد.

در موردی از یک نوع خواص سوم اشیاء هم سخن به میان می‌آورد که آنها را صفات سومین نام می‌دهد و آن عبارت است از تغییراتی که اجسام در همدیگر به وجود می‌آورند. مثلاً آتش سرب را آب می‌کند و آفتاب موم را تغییر می‌دهد، پس در شکل یا انتساق اشیاء تغییر حاصل می‌شود و این صفات تصوراتی در ما تولید می‌کنند.

صفات اولیه در خود اشیاء همچنان هستند، اعم از اینکه ما در می‌یابیم یا نه و نیروی آن را دارند که در ما تصورات بار آورند. صفات ثانویه نیز نیروی تأثیر در ذهن ما دارند، ولی تصورات حاصله مماثل عین آن صفات نیستند. اشیاء نیروی تأثیر در همدیگر هم دارند و صفات نوع سوم که از آن تغییرات حاصل می‌شود، نیز تصورات در ما احداث می‌کند. لاک بعد از بحث در تصورات ساده مبادرت می‌کند به توضیح تصورات مرکبه (Complex ideas) این تصورات مرکبه را ذهن از تصورات ساده (یا تصورات بسیطه) می‌سازد. و این عمل بر سه نوع است: اول آنکه ذهن چند تصور ساده را به هم ترکیب و تالیف می‌کند و تصویری تازه مرکب به وجود می‌آورد، نظیر زیبایی یا سپاسگزاری، یا تصور انسان و سپاه و جهان تصور زیبایی از یک علت واحد خارجی به وجود نمی‌آید، بلکه چندین تصور ساده مانند تناسب و رنگینی و خوش‌آیندی و نظایر آن به هم نهاده می‌شود؛ همچنین از یک شخص معین به دست نمی‌آید، بلکه از مجموع تصورات ساده افراد متعدد حاصل گشته.

در این عمل ساختن تصورات مرکبه، ذهن می‌تواند علاوه بر ترکیب و تالیف دو یا

چند تصور ساده یا مرکب یا ساده و مرکب را پیش هم بدارد و ارتباط یا نسبت یا اضافه بین آنها را در یابد، یعنی تصور مرکب اضافه به وجود آورد. مانند تصور پدری و پسری و بزرگی و کوچکی.

همچنین تصور مرکب را ذهن از راه انتزاع می‌سازد و مفهوم کلی به وجود می‌آورد، مانند سفیدی که از تصورات ساده متعددی چون سفیدی برف و گچ و شیر و شکر انتزاع می‌کند. اینها هم تصوره‌های مرکب منتزع هستند.

پس سه عمل ذهن در ایجاد تصورات مرکبه عبارت است از ترکیب و اضافه و انتزاع؛ بدیهی است به نظر لاک ذهن این عمل را به دلخواه و کیف ما اتفاق نمی‌کند، بلکه آن را مطابق عالم خارجی به جا می‌آورد. می‌دانیم که این فیلسوف به واقعیت عالم اعیان مستقل از نفس قائل است.

تصورات مرکبه را لاک بر سه نوع تقسیم می‌کند: احوال (یا اعراض) (Modes) و جواهر (Substances) و اضافات (ReIations) احوال آن تصورات مرکبه هستند که خود به خود وقوع ندارند یا قائم به نفس نیستند، بلکه وجود آنها قائم به اشیاست. بعضی از این احوال یا اعراض در واقع ساده‌اند یعنی نیستند، مگر تکرار تصوره‌های ساده مانند تصوره‌های دوازده گانی (دوجین) یا بسیگانی.

همچنین تصور مرکبی مانند مکان یا زمان یا حرکت یا صدا یا رنگ یا لذت و الم یا خوب و بد، در واقع تصورات ساده هستند که مرکب نمودار می‌گردد.

احوال مختلط (Mixed modes) هم داریم که از تصورات ساده حالات متفاوت به هم نهاده شده، مانند قوانین اخلاقی یا زیبایی یا امتنان.

نوع دوم تصورات مرکبه عبارت است از تصورات جواهر. اینها تصورات اشیائی هستند که قائم به ذاتند. مانند تصور یکپارچه سرب که عبارت است از تصوره‌های رنگ، وزن، سفتی، کوبش پذیری، ذوب پذیری، به اضافه یک نوع شکل و نیروی قابلیت حرکت، ولی وجود سرب غیر از این تصورات یک تصور دیگر را هم القا می‌کند که آن

محمل یا محل صفات است که آنها قائم بدان هستند، گرچه چنان اصل قابل تجربه نیست. همچنین مانند این اصل یا جوهر جسمانی ذهن آدمی ناچار می‌شود به وجود یک جوهر روحانی هم باور کند که مایه و محل اعمال ذهنی مانند فکر و احساس و اراده است، ناچار باید موجودی باشد که فکر و احساس و اراده می‌کند.

ایضا ذهن ما تصوراتی را مانند وجود، دوام، علم، قدرت، لذت، نشاط و امثال آن را توأم با تصور بیکرانی و جاودانی می‌کند و تصور مرکب خدا را به وجود می‌آورد، گرچه وجود واجب او از این نوع تصورها بی اندازه برتر است.

نوع سوم تصورات مرکبه، تصوره‌های اضافه است که در نتیجه مقایسه تصورها با یکدیگر حاصل می‌شود. در این گونه تصورات البته علت و معلول، عینیت و مغایرت (یا هوویت و تباین) مهم است. این تصورات ممکن است گاهی روشن و معین باشند، گاهی مبهم و زمانی مصداق اعیان خارجی (به اصطلاح لاک ارباب انواع) باشند یا ساخته تخیل.

۲- فلسفه زبان. لاک در عصر جدید از نخستین کسانی است که در فلسفه زبان اظهار نظر کرده‌اند. پیش از او بیکن در کتاب نو ارعنون^(۱) تحت عنوان «بتهای بازار» از این مقوله سخن به میان آورده بود و منظورش این بود بسا مردم بعضی کلمات را نماینده مصداق واقعی می‌پندارند، در صورتی که چنان نیست. لاک در کتاب سوم راجع به زبان از نظر تجربی مطالعه عمیقتری می‌کند. مقصود عمده او در این مبحث رد بعضی جهات فلسفه عقلانی یا نظری (Rationalisme) است که نسبت به مفاهیم کلی مصادیق واقعی خارجی و مستقل قائل بودند.

می‌دانیم که بعض فلاسفه که پیروان افلاطون باشند، به وجود واقعی خارجی مستقل مفاهیم کلی عقیده داشتند؛ خود افلاطون نیز کلیات را واقعی و اصیل می‌دانست و افراد

۱- رک کتاب فلسفه علمی چاپ تهران چاپخانه بهمن ۱۳۳۸ ص ۹۷ از انتشارات سخن.

را فقط به مثابه فرع یا نسخه بدل آنها می‌شمرد. ارسطو گرچه در این باب با افلاطون اختلاف داشت، ولی کلیات را نفی نکرد بلکه گفت مصداق کلیات در افراد است، یعنی فرد یا جزئی در عین حال نمودار وجود کلی است.

لاک هر دو سنخ فکر وجود کلی را رد می‌کند و با وضوح می‌گوید که افراد اعیان وجود دارند و کلی فقط یک موضوع زبانی یا عبارتی است که برای سهولت به جای اینکه هر فرد را نامی دهیم، مجموع اشیاء مشابه را یک نام می‌گذاریم. پس مفهوم کلی مصداقی غیر از افراد یا اجزاء آن در خارج وجود ندارد و کلمات کلی، نامهایی بیش نیستند. ما وقتی نامی به یک مفهوم کلی مانند «طلا» می‌دهیم، هرگز ذات و حقیقت آن را نمی‌دانیم، فقط چند خاصیت مشترک را به هم می‌نهمیم و کلی می‌سازیم که می‌توان آن را حقیقت اسمی یا «ذات اسمی» نامید. وقتی ما انسان را «حیوان ناطق» می‌نامیم، در واقع یک ذاتی اسمی برای تشخیص آن از سایر حیوانات به کار می‌بریم و گرنه با این وصف کلی هرگز حقیقت انسان را بیان نمی‌کنیم. نتیجه اینکه در نظر لاک مفهوم جنس و نوع در منطبق به حقیقت اصول و اولیات عقل بشر نیست، بلکه تقسیمات و طبقه بندی‌هایی است برای سهولت در شناسائی خودمان نه اینکه، آنها نماینده و میزان حقیقت اشیا باشد.

بدیهی است لاک با معاصر خود دکارت که عقاید او را زیاد مطالعه کرده بود نیز اختلاف نظر داشت، زیرا دکارت به اولیات عقیده داشت و استدلالش مستند بدانها بود. در مقابل عقیده دکارت که به دو جزو مائل است: یکی جسم است که خاصیت آن بعد و دیگری روح است که خاصیت آن فکر است، لاک گوید بعد و جسم یکی نیست، بلکه بعد بدون جسم متصور است، خاصیت جسم همان جسمیت و امتناع تداخل است. فکر هم ذاتی روح نیست، بلکه در نتیجه تجربه و حس عارض روح می‌گردد و به حدوث می‌پیوندد.

۳- تعریف علم. لاک در کتاب چهارم از مقدماتی که پیچیده است نتیجه می‌گیرد و به

تعیین و تعریف علم مبادرت می‌کند. علم عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات ما. از همین یک تعریف پیدا است که فرض متداول که علم تطابق تصور با عالم خارجی یا با واقع باشد در واقع درست نیست، زیرا همان عالم خارجی هم برای ما فقط به شکل تصورات موجود است.

لاک این تطابق یا عدم تطابق را از چهار لحاظ می‌بیند: اول هویت یا تباین است مانند اینکه طلا، طلا است یا طلا آهن نیست. دوم تشخیص مستقیم روابط یا اضافه بین تصورات است نظیر پدری یا پسری یا نسب ریاضی. سوم مشاهده هم هستی (یا تلازم وجود) و ناهم هستی است، مثلاً در طلا معنی دوام آن در آتش متلازم وجود سایر خواص نظیر زردی و وزن و قابلیت ذوب و کوبش پذیری و غیره است. چهارم علم به وجود واقعی مصداق تصورات است و مثالی که خود لاک می‌آورد، علم به وجود خداست که حقیقت دارد.

علم به عقیده لاک سه مرحله دارد که عبارت است: از شهودی (Intuitive) برهانی (Demonstrative) حسی (Sensitive). یقینی ترین اینها علم شهودی است، زیرا ذهن تطابق یا عدم تطابق تصورات را بلافاصله و بدون وساطت تصورات دیگر در می‌یابد، مانند اینکه سفید، سفید است یا سفید، سیاه نیست. مثلث سه گوش است و مثلث دایره نیست.

علم برهانی محتاج اثبات است، یعنی برای اثبات تطابق یا عدم تطابق بین دو تصور احتیاج به استعانت از سایر تصوره‌های وسط هست. از این دو نوع شناسائی شهودی و برهانی، به نظر لاک، یقین علوم ریاضی و اصول اخلاقی حاصل می‌گردد.

نوع سوم علم، علم حسی یا تجربی است توسط این علم است که ما از وجود عالم خارجی اطلاع حاصل می‌کنیم، زیرا اشیاء صفات اولیه دارند که در عین آنهاست و ما توسط عمل حس آنها را در می‌یابیم، ولی افسوس با آن صفات ما به حقیقت یا جوهر اشیاء پی نمی‌بریم و فقط روابطی و خصوصیات را از تجربه کسب می‌کنیم و علوم

طبیعی و غیر آن را پی‌گذاری می‌کنیم که در واقع آنها را علوم احتمالی توان نامید، زیرا حقیقت آنها را که حقیقت اشیاء یا جواهر باشد نمی‌توانیم دریابیم.

۴- فسفه دین و اخلاق. چنانکه در مطالعات مختصر فوق دیدیم، در نظر لاک وجود عالم خارجی فقط توسط تجربه حسی میسور است، ولی به این اصل استثنائی قائل است و آن هم وجود خداست که واقعیت خارجی دارد. با این همه اعتقاد به آن نه از راه تجربه حسی بلکه از راه علم برهانی حاصل می‌گردد. در این موقع لاک درست طبق روش دکارت از راه شهود، وجود نفس و ضرورت علت وجود آن و لزوم قدمت علت اولی و استدلال‌های مشابه به اثبات واجب الوجود می‌پردازد و از این راه به واقعیت مبانی اخلاقی و مسئولیت انسان نیز می‌رسد. سپس به دفاع از دین و عسیویت قیام می‌کند و از لزوم بردباری دینی سخن به میان می‌آورد.

پس اصول دین و اخلاق به حکم موازین عقلی قابل اثبات است، حتی بعضی تعالیم دین مانند وحی خلاف منطقی نیست، بلکه فوق منطقی است. با این همه لاک در اخلاق نیز اصل فلسفی خود را مرعی می‌دارد، یعنی عقیده به اولیات فطری اخلاقی ندارد، آنچه در فطرت هست نیروی جلب خوشبختی و دفع بدبختی است و احکام اخلاقی از راه تجارب روزانه زندگی به وجود می‌آید. فرقی که لاک با هابز دارد در این است که به نظر هابز بشر در مرحله زندگی طبیعی متجاوز است و افراد نسبت به هم مانند گرگند (Homo homini Lupus) ولی در نظر لاک در جامعه ابتدائی هم به حکم احتیاج و طبیعت بشری یک نوع احترام نسبت به مال و جان و آزادی دیگران در کار بوده است که هنوز میان اقوام بدوی عصر حاضر مشهود است.

مطابق عقیده هابز افراد خود کام و اسیر احتراصات حیوانی است و حکومت قوی لازم است آنها را مهار کند. اما به عقیده لاک افراد انسانی به حکم فطرت شریف و گرونده به دوستی و آزاد منشی هستند و حکومت باید برای آنها باشد نه آنها برای حکومت. می‌توان گفت لاک بنیان‌گذار حکومت دمکراسی جدید است که در آن هر فرد

به صرافت طبع، از قسمتی از حقوق آزادی خود را به نفع جامعه صرف نظر می‌کند و حکومتی ملی که اساس آن بر پایه فلسفه سیاسی آزادی است به وجود می‌آید.

لاک دو رساله در علم سیاست دارد به نام «رسائل در باب حکومت» و سه نامه در باب بردباری.^(۱) این رسائل به منظور تفنن تألیف نشده، بلکه این فیلسوف به حکم حوادث و افکار سیاسی آن عصر که در انگلستان جریان داشت و خود او هم کما بیش داخل آن گیرودار بود، با تمام جدیت در موضوع حکومت و آزادی و بردباری سیاسی و دینی فکر می‌کرد، و مطالعاتش نتیجه تجربه و اندیشه ممتد است.

او هم مانند هابز عقیده دارد حکومت در واقع یک نوع پیمان اجتماعی است که از عهد زندگانی طبیعی بشر که عهد آزادی و برابری بود به وجود آمده و غایت آن حفظ جان و مال و آزادی افراد است. به منظور امنیت مردم باید قدرت حکومتی بین مقننه و مجریه منقسم گردد و اگر یکی از این دو از حدود خود تجاوز کردند، قضاوت با ملت خواهد بود. این تعلیم سیاسی لاک در دنیای جدید مؤثر واقع گردید و امریکاییها اعلامیه استقلال (۱۷۷۶م) و قانون اساسی (۱۷۸۷) خود را بر مبانی فلسفه لاک نهادند و بعداً منتسکیو همین اصول را مبسوط تر تدوین نمود و او بود که اختیار قضاوت یا دادرسی را از مجریه و مقننه سلب کرد و به یک نیروی سوم به نام قضایه قائل گشت. پس اساس فکر سیاسی در سیاست و دین به همکاری متقابل و روح بردباری و احترام آزادی عمومی است.

لاک رساله‌ای نیز در اقتصادیات تألیف و در مبحث سرمایه‌کار و زحمت را مهمترین عامل دانست و این نظر او در مذاهب اجتماعیون قرن نوزدهم تاثیری بسزا داشت.

۵ - فلسفه آموزش و پرورش. لاک گذشته از اینکه فیلسوف و متفکر بود، چندین سال آموزگاری کرد و در باب اصول تعلیم و تربیت فکر کرد و آن افکار را در مراسلات

چند و در کتابی به نام «اندیشه‌هایی راجع به آموزش و پرورش» (Some Thoughts Coucerning Education) بیان کرد. این کتاب شهرت پیدا نمود و در زمان خود مؤلف، چندین چاپ خورد. در آغاز سخن از روح سالم در بدن سالم بحث می‌کند و خوشبختی را متوقف به آن دو می‌داند و از اطلاعات پزشکی و آموزگاری که داشت، مطالبی سودمند تقریر می‌کند. اغراض عمده آموزش و پرورش عبارت است از فضیلت و خرد و ادب و دانش. فضیلت بواسطه خداشناسی و حق پرستی و خرد با پندار درست و ادب با تعلیم اینکه خود و دیگران را موهون نسازیم و دانش طی عمل و تجارب خوش آیند باید آموخته شود. آموزش و پرورش را باید در نظر کودک جالب و مطبوع قرارداد که از روی میل بیاموزد نه از طریق اکراه.

ملاحظات کلی - توان گفت لاک وارث طرز فکر انگلیسی است، زیرا نه اهل افراط است و نه تفریط و مخصوصاً سرگذشت‌ها و تحصیلات او و اوضاع سیاسی و دینی و فلسفی زمان او را به جست و جوی راه وسط سوق داد. در سیاست هواخواه دمکراسی و آزادی فرد توأم با حفظ منافع جامعه و در دین طرفدار بردباری و مخالف با عقاید خرافی در عین معتقد به خدا و حقایق روحانی و در علم و از طرفی منکر وجود اولیات، از طرفی قائل به یک نوع اصالت روحی و استعداد شهود و استقلال نفس و یقین برهانی است و در روانشناسی هم مشعر به فعالیت قوای روانی و هم انفعال روان از عالم حس و تجربه است. توان گفت در این دو سویه گی گاهی کار او به جای تألیف و توحید به تناقض گوئی می‌کشد.

توضیحاتی که لاک در تألیفات خود در باب عقاید خود می‌دهد، با اینکه آن زمان تا حدی تازگی داشته و مؤثر و نافذ بوده، در زمان ما نه تازگی فوق‌العاده دارد و نه جاذبه زیاد بخصوص که طرز نگارش او و جمله بندی و مکررات و تلون در استعمالات و تطویل بلاطائل تألیفات او را مخصوصاً کتاب جستار را خسته کننده قرارداد. با این همه لاک اولین متفکر نامی عصر جدید است که در موضوع شناسائی بشر و

جان لاک / ۲۰

تحلیل قوای روحی و مسئله آزادی و حکومت دمکراسی و لزوم بردباری دینی مطالبی
را مطرح کرد و در افکار عصر خود تاثیری بسزا اجرا نمود.

تهران - خرداد ماه ۱۳۳۹ - دکتر رضا زاده شفق

کتاب اول

فصل اول

مقدمه

۱- پژوهش در فاهمهٔ بشری پسندیده و سودمند است - چون قوه فاهمه است که انسان را در میان سایر موجودات ذی روح برتری می‌بخشد و کلیه مزایا و سلطه نسبت به آنها را به او می‌دهد، پس سزاوار است این موضوع به موجب اصالتی که دارد، مورد بحث و پژوهش قرار گیرد. قوه فاهمه به چشم می‌ماند، زیرا با اینکه تمام اشیاء دیگر را می‌بیند و درک می‌کند، به وجود خودش توجه ندارد و رنج و تدبیر می‌خواهد که شخص آن را نسبت به خودش در فاصله‌ای قرار دهد، تا خود خویشتن را موضوع مطالعه قرار دهد. ولی هرچه در این راه دشواری روی دهد و هر چه ما را در باب شناسائی خودمان در تاریکی نگه دارد، باز یقین دارم هر روشنائی که بتوانیم در این باب به ذهن خودمان بیندازیم و هر شناسائی در بارهٔ فاهمه خودمان پیدا کنیم، نه تنها مطبوع و پسندیده خواهد بود، بلکه سود بزرگی هم خواهد داشت، زیرا بدین وسیله افکار ما به پژوهش امور دیگر هم راهنمائی خواهد شد.

۲- نقشه کار - مطابق هدف مذکور فوق که عبارت است از تدقیق در اصل و در درجه

یقین، و حدود علم انسانی توأم با زمینه و مراحل عقیده و نظر و تصدیق؛ فعلاً از توجه به جهات جسمانی ذهن یا از اهتمام به تحقیق اینکه آیا ماهیت آن چیست، و بواسطه چگونگی حرکات و تغییرات بدن ما، عمل احساس در اعضای ما به وجود می‌آید و تصوراتی در فاهمه ما حاصل می‌گردد و اینکه آیا قسمتی یا همه آن تصورات از ماده حاصل می‌شود یا نه، صرف نظر می‌کنیم. زیرا این موضوع‌های نظری، هر چه جالب و خوش آیند باشد، عجاله از طرحی که منظور من است خارج است. منظور فعلی من مطالعه آن قوای انسانی است که در تشخیص اشیائی^(۱) به کار می‌رود که با آنها سر و کار دارد. و گمان من این است، اگر بتوانم طرقی را که فاهمه ما توسط آنها به اشیا پی می‌برد، کما بیش شرح دهم و در باب یقین شناسائی ما موازینی مقرر دارم، یا اساس عقایدی را که با انواع و اقسام مختلف، حتی متناقض میان مردم موجود است و مع هذا در مواردی آنها را با قطع و اطمینان تأکید می‌کنند تشریح کنم، در افکار خود به غلط راه نرفته باشم. در واقع اگر کسی عقاید انسانی را نظری اندازد و مخالفتها و مبیانتهای بین آن را توجه نماید و در عین حال تمسک مردمی به آن گونه عقاید و علاقه شدید به حفظ آن را مشاهده کند، گویا حق خواهد داشت بگوید، یا در اساس حقیقتی وجود نداشته و یا اینکه آدمی وسیله مطمئنی برای کسب علم یقین در باب آن ندارد.

۳- روش - بنا بر این سزاوار است که انسان حد فاصل بین عقیده و علم را پیدا کند و موازینی را آزمایش کند که بواسطه آنها بتوان در اموری که علم یقین نداریم، بتوانیم تصدیق و اذعان خود را اداره و تعدیل کنیم و از این لحاظ است که من روش ذیل را به کار می‌برم:

اولاً اصل تصورات یا معلومات را (یا هر عنوان دیگری که بدهید) که انسان متوجه

۱- کلمه اشیا در اینجا در مقابل کلمه (objects) استعمال شده و منظور لاک فقط اشیا واقعی خارجی یا اعیان نیست، بلکه شامل تصورات و اشارات آنها هم هست.

به آنهاست و در خویشتن واجد است، تحقیق و طرقي را که آن تصورات را برای فاهمه ما تدارک می‌کند و ارسى کنیم. دوم آنکه نشان بدهم فاهمه ما توسط آن تصورات چه علمى کسب می‌کند و قطعیت و صراحت و حدود آن علم تا چه اندازه است.

سوم آنکه تحقیقاتی هم در باب ماهیت و اساس ایمان و عقیده به کار برم. منظور من قضایائی است که معمولاً صحت آنها را قبول می‌کنیم، بدون اینکه علم یقین در باب آنها داشته باشیم و در این قسمت مجال خواهیم داشت علل و مدارج قبول را آزمایش کنیم.

۴- پی بردن به حدود احاطه خودمان کاری است سودمند- اگر توسط این پژوهش که در ماهیت فاهمه خودمان به کار می‌بریم، بتوانیم رسائی و ارتباط نسبت به اشیاء و نقیصه نیروهای آن را کشف کنیم، این فایده حاصل خواهد شد که ذهن مشغول مردم را متوجه خواهد ساخت با احتیاط پیش برود و به مسائلی که فوق احاطه آن است، مداخله نکند و در آنجا که به حد اقصای توانائی خود رسید توقف کند، و چون به حکم آزمایش دریا بداموری هست که قوای ما به کنه آن نمی‌رسد، آهسته فرو نشیند. اگر اینکار را انجام دهیم دیگر با ادعای علم کلی تظاهر نمی‌کنیم و با ایجاد مسائلی ذهن خود و دیگران را در مباحث مربوط به اموری که فکر ما از درک آن عاجز است، مشوب نمی‌سازیم. زیرا در باب آن امور نظر روشنی نمی‌توانیم پیدا کنیم یا اصلاً نظر نمی‌توانیم داشته باشیم. اگر بتوانیم بدانیم که فاهمه ما بینش خود را تا کجا می‌تواند بسط دهد و قوای آن تا چه مرحله‌ای از یقین می‌تواند برسد، و در کدام موارد می‌تواند فقط حدس بزند یا قضاوت کند، در آن صورت به اکتفا به آنچه در حدود توانائی ماست، عادت خواهیم کرد.

۵- استعداد ما متناسب است با حال و علایق ما- گرچه احاطه فهم ما نسبت به بسط اشیاء محدود است، با این حال ما دلیل کافی داریم خالق هستی خود را در مقابل همان قسمت و درجه علم که به ما عطا فرموده تکبیر کنیم. علمى که به مراتب ما فوق سایر

حیوانات ربیع مسکون ماست. انسان باید به حق از آنچه خداوند برای او مناسب دیده راضی باشد، زیرا به قول حضرت (پطروس) آنچه لوازم زندگی و علم به فضیلت لازم دارد، به او داده و وسایل معد برای زندگی در این جهان را در دسترس او نهاده و راه کمال را به او نمایانده. هر چند دانش او نسبت به درک کلی و کامل هستی ناقص باشد، با این همه آن دانش علایق بزرگی در او ایجاد می‌کند که نوری برای راه یافتن به علم به خالق و بصیرتی برای وظایف خود داشته باشد، آدمی می‌تواند به اندازه کافی مواد پیدا کند که او را مشغول بدارد و دست‌های او را با تنوع و نشاط و رضایت به کار اندازد، به شرطی که متهورانه با خلقت خود نزاع نکند و به بهانه اینکه به اندازه درک همه چیز بزرگ و مهیانیست، نعمتی را که در دست دارد به دور نیندازد.

ما برای شکایت از محدود بودن ذهن خود حق زیادی نخواهیم داشت، به شرطی که همان را که داریم به موقع استفاده بگذاریم؛ زیرا بالعکس ذهن ما بسیار تواناست و اگر ما مزایای دانش خود را به عذر اینکه بعضی چیزها در خارج دسترس ماست کوچک شماریم، کاری نابخشودنی و کوتاه نظری کودکانه به کار برده‌ایم. اگر خدمتکار تنبل نافرمانی به بهانه اینکه آفتاب تابان نیست، از پرداختن به وظایف خود با نور شمع خودداری کند، معذور نخواهد بود. شمعی که در باطن ما روشن شده تا آنجا که ما را به کلیه منظوره‌های خودمان برساند، نور می‌باشد و اکتشافاتی که بدین واسطه به عمل می‌آوریم، باید ما راقانع کند. در حقیقت ما فهم خود را وقتی چنانکه شاید به کار برده‌ایم که بتوانیم تمام اشیاء را به طوری و نسبتی مورد توجه قرار دهیم که با قوای ما سازگار باشد و آن اشیاء روی آن زمینه می‌تواند به ما القاء گردند و گرنه روا نیست ما به طور تحکم و با بی ملاحظگی برهان بخواهیم و پی یقین بگردیم، در صورتی که ما فقط می‌توانیم به علم احتمالی برسیم و همین کافی است کار ما را راه بیندازد. اگر ما بعد از اینکه چون همه اشیاء را به علم یقین نمی‌دانیم، در هر چیز تردید کنیم، عقل ما نظیر عقل کسی خواهد بود که پا داشته باشد، ولی آنها را به دلیل اینکه پر ندارد به کار نیندازد و

چندان بنشیند که تلف شود.

۶- شناسائی استعداد خودمان داروی شکاکی و تنبلی ماست - اگر ما حدود قدرت خود را بدانیم، آن گاه به خوبی خواهیم دانست چه چیز به عهده بگیریم تا امید کامیابی داشته باشیم. چون نیروهای ذهن خود را مطالعه کنیم و تخمین بزنیم چه انتظاراتی از آن توانیم داشت، در آن صورت دیگر تمایلی نخواهیم نمود ساکت بنشینیم و از کار انداختن فکر خود امتناع ورزیم به عذر اینکه بگوئیم ما به هیچ چیز نمی توانیم شناسائی حاصل نمائیم. یا از طرف دیگر همه چیز را مورد پرسش قرار دهیم و به علت اینکه مسائلی برای ما قابل فهم نیست، تمام شناسائی را انکار نمائیم. برای یک دریانورد بسیار مهم است که طول طناب خود را بداند، گرچه نتواند با آن تمام اعماق اقیانوس را اندازه گیرد. کافی است که او بداند، طول طناب به منظور اندازه گیری نقاطی که برای جریان مسافرت او لازم است، رساست تا از خطر برخورد به نقاط کم عمق که ممکن است او را نابود سازد آگاه گردد. اینجا وظیفه ما نیست که همه چیزها را بدانیم، بلکه لازم است شناسائی ما به حدی باشد که مربوط به عمل ماست. اگر ما موازینی را پیدا کنیم که یک موجود ذی شعور در وضعی که آمیزاد در آن هست، بتواند عقاید خود و اقدامات مربوط به آن را اداره کند، در آن صورت نباید از اینکه بعض مطالب دیگر از شناسائی ما بیرون است، ناراضی باشیم.

۷- علت تألیف این کتاب - این بود آنچه اولین سائق تحریر «جستار در فهم» گردید. زیرا فکر کردم اولین قدم به سوی ارضاء کاوش های ذهن بشر عبارت است از اینکه اول مراتب فهم خود را مورد مطالعه قرار دهیم، نیروهای خود را آزمایش کنیم و ببینیم آنها برای چه چیزهایی ساخته شده اند. تصور می کنم اگر ما این عمل را قبلاً به جا نیاوریم، در واقع کار را وارونه شروع کرده ایم؛ زیرا به بهبودی می خواهیم بواسطه مستغرق ساختن افکار خود در اقیانوس پهناور وجود، با آرامش و خاطر جمعی، حقایقی را که متعلق به ماست دارا باشیم. تو گوئی آن همه بسیط بیکران در تصرف قطعی فهم ماست که نه از

قرار او خلاصی دارد و نه از احاطه او مفری. پس عجب نیست که انسانها با بسط کاوش های خود به آنجا که از قدرت آنان خارج است و با جولان دادن افکار خود به اعماقی که پایگاه مطمئن در آن ندارند، مسائلی به میان می‌کشند و مباحثی راه می‌اندازند که هیچگاه به حل روشنی نمی‌رسند، بلکه مجبور می‌شوند ادامه دهند و به شبهات بیفزایند تا بالاخره در شکاکی کاملی توقف نمایند. اما اگر استعدادهای فهم ما به دقت مورد مطالعه قرار می‌گرفت و حدود شناسائی کشف می‌شد و خط فاصل بین جهات روشن و تاریک اشیاء تعیین می‌گشت و معلوم می‌شد چه چیزها را شناسائی ما نمی‌رسد و چه چیزها را می‌رسد، آنگاه بواسطه اعتراف به جهل در باره قسمت اول تسلیم می‌شدیم و با استفاده از افکار و مباحثات خود در قسمت دوم خشنود و بهره‌مند می‌گشتیم.

۸- آیا «تصور» نماینده چیست؟- این بود آنچه ذکر آن را در باب علت این تحقیق در باب فهم بشر لازم دانستم. اما حالا پیش از آنکه وارد توضیح نظر خودم در این موضوع بشوم، باید در اینجا که شروع به مطلب می‌کنم از استعمال مکرری که از کلمه «تصور» در مباحث ذیل خواهم کرد از خواننده پوزش طلبم. این کلمه بهترین اصطلاح است که مشعر است بر هر آن چیزی که در مقام تفکر آدمی موضوع فهم او می‌گردد. من آن را به معانی طیف، اختیار و نوع یا به معنی هر آن چیزی که ذهن در مقام تفکر در باره آن به کار می‌افتد، استعمال کرده و زیاد هم به کار برده‌ام.

تصور می‌کنم دیگران هم در اینکه اینگونه تصورات در ذهن بشر هست با من موافق باشند. هر کسی وجود آنها را در نفس خود در می‌یابد و از کلمات و اعمال دیگران هم پی می‌برد که در آنان هم هست.

پس اولین رسیدگی ما در این خواهد بود که آیا تصورات چطور به ذهن می‌آیند. (۱)

۱- اعترافی که لاک در اینجا کرده به نظایر زیادی صدق می‌کند یعنی کلماتی را به معانی متعددی به کار می‌برد، از این جهت است که احکام فلسفه او کاملاً روشن نیست و بسا

فصل دوم

در ذهن اصول فطری وجود ندارد

۱- توضیح راه حصول شناسائی برای اثبات فطری نبودن آن کافی است - میان اشخاصی یک نظر مسلمی است و آن این است که در فاهمه ما بعضی اصول فطری موجود است. یعنی مانند این است که بعضی معلومات اولیه و نقوش بر ذهن بشر مهر زده شده که روح آن را در اولین وجود خود در می یابد و با خودش به این جهان همراه می آورد. غلط بودن این فرض را می توان به خواننده ای که ذهنش مشوب نگشته نشان داد؛ امیدوارم در فصول تالی این مبحث بنمایانم که افراد انسانی چگونه با استعمال محض قوای طبیعی خود بدون کمک انفعالات فطری، تمام شناسائی را که دارند اکتساب می کنند و بدون معلومات اولیه، یا اصول مبادی به یقین می رسند. زیرا تصور می کنم هر فردی تصدیق می کند که واقعاً خیلی بی جا خواهد بود اگر کسی بگوید مثلاً تصورات رنگ در یک مخلوق فطری است، در صورتی که خدا به او چشم داده و قوه ای عطا کرده که آن

معقود و در مواردی متناقض است.

تصورات را از اشیاء خارجی بگیرد. همچنین خلاف منطق خواهد بود اگر حقایق متعدد را به انفعالات جبلت و نقوش فطرت نسبت دهد، در صورتی که ما خود می‌توانیم در خودمان قوایی تشخیص دهیم که صالحند شناسائی آن حقایق را به سهولت اکتساب کنند، به طوری که گوئی آنها در ابتداء بر ذهن ما منطبع شده بوده.

ولی چون انسان مجاز نیست بدون ایرادگیری افکار خود را در تحری حقیقت، که او را انوکی از راه معمولی خارج می‌سازد پیروی کند اینک من دلایل خودم را که مرا در صحت چنین عقیده‌ای مردد ساخته خواهم آورد، که آن دلایل در صورتی که اشتباه کرده باشم عذر من باشند و آن را به قضاوت آنانکه مایلند حقیقت را هر جا بیابند بپذیرند، واگذار خواهم نمود.

۲- توافق عامه دلیل بزرگی است - همه کس پیش خود مسلم می‌داند که اصولی، چه نظری چه علمی، وجود دارد که مورد توافق عموم بشر است. پس چنین استدلال می‌کنند که آن اصول ناچار انفعالات لایتغیری است که ارواح در وجود اولی خود می‌گیرند و آن را با همان التزام و واقعیت با خود به دنیا می‌آورند که صفات ذاتی خود را.

۳- توافق عامه فطری بودن چیزی را ثابت نمی‌کند - استدلال فوق که مستند به توافق عامه است، این عیب را دارد که اگر بر فرض ثابت شده بود که بعض حقایق هستند که کلیه افراد بشر در آنها توافق دارند، تازه دلیلی برای اولیت آنها نمی‌شد؛ زیرا ممکن است راه دیگری نشان داده شود که معلوم نماید انسان‌ها چطور در اشیائی توافق عامه پیدا می‌کنند.

۴- موضوع این که «آنچه هست، هست» و «محال است شیء واحد (در آن واحد) هم باشد و هم نباشد» توافق عامه ندارد - بدتر آنکه این توافق عامه که برای اثبات اصول فطری از آن استفاده می‌شود، به نظر من خود ثابت می‌کند چنان اصولی وجود ندارد؛ زیرا خود توافق عامه وجود ندارد. من یک مثال نظری از آن برهان مبالغه‌دار می‌آورم.

می‌گویند: «آنچه هست، هست و محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد»^(۱) و این قضیه از همه قضایای دیگر بیشتر فطری شمرده می‌شود و مسلمیت آن به طوری شایع است که اگر کسی در این باب اظهار تردیدی کند، ناچار اسباب تعجب می‌گردد. با این حال من جسارتم می‌گویم این قضایا هرگز متفق علیه نیستند، زیرا بسا از افراد انسانی که آنها برای آنان معلوم نیست.

۵- اصول از فطرت در ذهن نقش نمی‌بندد، زیرا کودکان و جاهلان و امثال آنان از آن محرومند - اولاً واضح است که کلیه اطفال و اشخاص نادان یا ناقص العقل اندک تصویری از اصول اولیه ندارند و نبودن آنها خود کافی است موضوع توافق عامه را از بین ببرد؛ زیرا توافق عامه باید بالضروره به حکم فطری بودن در همه افراد باشد و به نظر من تناقض است اگر بگوئیم حقایقی در روح نقش شده که خود روح شاعر آن نیست. اگر نقش فطری معنی داشته باشد لاقلاً عبارت است از اینکه بعض حقایق در حیطه مدرکه باشد. در صورتی که هیچ قضیه‌ای را که ذهن شناسائی و شعور به آن ندارد، نمی‌توان گفت در ذهن هست.

زیرا اگر یک قضیه به این وجه در ذهن باشد، در آن صورت به همان دلیل کلیه قضایائی که صحیح است و ذهن با آن موافقت دارد، توان گفت در ذهن موجود و بالفطره منقوشند؛ و اگر بگوئیم بعضی از آن قضایا ممکن است در ذهن هست، بدون اینکه ذهن شعور به وجود آن پیدا کند، باید فقط از این نظر باشد که ذهن اگر بالفعل شاعر نیست، بالاستعداد هست. پس وضع ذهن نسبت به تمام حقایق همین است که ممکن است علم به آنها پیدا کند. ولی نمی‌شود حقایقی در ذهن نقش فطری پیدا کنند که ذهن نسبت به آنها شناسائی نداشته و هرگز نخواهد داشت، زیرا ممکن است کسی مدت طولانی زندگی

۱- بدیهی است منظور مؤلف اشاره به قضایای حمل اولی و اجتماع یا ارتفاع نقیضین است.

کند و بالاخره بمیرد در صورتی که بسی از حقایق را که ذهنش قادر به دانستن قطعی آنها بود، ندانسته باشد. پس با این وجه اگر استعداد دانستن عبارت از همان انفعال فطری مورد بحث باشد، پس هر یکی از تمام حقایق که انسان به آنها شناسائی پیدا می‌کند، به موجب این توجیه باید فطری باشد و این نکته مهم یک طرز گفتار بسیار ناسزاواری است. در این صورت این مرافعه بر سر اصول فطری چه نتیجه‌ای دارد؟ اگر حقایق ممکن است بر ذهن نقش بندد، بدون اینکه درک بشود، در این صورت من بین هیچ نوع حقایق که ذهن قادر به درک آن است فرقی نمی‌بینم؛ یعنی آنها یا باید همه فطری باشند یا همه غیر فطری و اهتمام به تفکیک آن دو کاری بیهوده خواهد بود. پس کسی که از معلومات فطری موجود در فاهمه حرف می‌زند (در صورتی که منظورش نوع معینی از حقایق باشد) نمی‌تواند مدعی باشد که حقایق مذکور در ذهن باشند و ذهن آنها را هرگز درک نکند و نسبت به آنها جاهل باشد. زیرا اگر این کلمات «بودن در فاهمه» معنی دارد، پس آنچه در فاهمه هست باید فهمیده شوند. نتیجه اینکه اگر قضایائی نظیر اینکه «هر آنچه هست، هست و محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد» به حکم فطرت در ذهن مرکوز است، ممکن نیست کودکان نسبت به آن جاهل باشند. کودکان و کلیه آنان که روح دارند، باید به حکم ضرورت آنها را در فاهمه خود داشته باشند، صحت آنها را بدانند و با آن توافق داشته باشند.

۶- در جواب می‌گویند انسان وقتی شروع به کار بردن عقل خود می‌کند آنوقت، است که به اصول فطری پی می‌برد - برای احتراز از اشکالی که در فوق شرح شد، در جواب می‌گویند که تمام افراد انسانی وقتی شروع به کار بردن عقل می‌کنند، اصول فطری را شناسائی حاصل می‌کنند و به آن اذعان دارند و همین کافی است که فطری بودن آنها را ثابت کند.

۷- اگر ما این جواب را با حداقل ذوق سلیم با مقصودی که ما داریم بسنجیم، ناچار یکی از این دو معنی را باید بدهد: اول آنکه تا انسان به مرحله تعقل می‌رسد، این اصول

مرکوز مادرزادی معلوم و مشهود او می‌گردد. دوم آنکه به کار بردن و ممارست عقل انسانی، به او کمک می‌کند که آن اصول را کشف کند و آنها را به قطعیت بشناسد.

۸- اگر عقل آنها را کشف می‌کند، این دلیل فطری بودن آنها نمی‌شود. اگر می‌گویند که انسان بواسطه استعمال قوای عقلانی خود این اصول را کشف می‌کند و همین برای اثبات فطری بودن آنها کافی است، معنی این نوع استدلال این خواهد بود که هر حقیقتی را عقل برای ما کشف کند و ما آن را تصدیق کنیم، این حقیقت مرکوز جبلی ذهن ماست؛ پس با این ترتیب بین اصول اولیه ریاضیات و قضایائی که از آن اصول استنتاج می‌شود، فرقی نخواهد بود و هر دو باید فطری محسوب گردند، زیرا هر دو بواسطه به کار بردن عقل کشف شده. همچنین است تمام حقایقی که یک موجود ذی شعور می‌تواند با تفکر صحیح به آنها شناسائی حاصل نماید.

۹- اینکه می‌گویند عقل آنها را کشف می‌کند درست نیست - این اشخاص چطور می‌تواند تصور کنند که برای کشف اصولی که گویا فطری است، استعمال عقل لازم باشد. در صورتی که عقل (اگر به قول آنها باور کنیم) نیست مگر قوه‌ای که از اصول و قضایای معلوم، حقایق مجهول استنتاج می‌کند؟ البته آنچه ما برای کشف آن محتاج تعقل هستیم، ممکن نیست فطری باشد، مگر اینکه چنانکه گفتیم کلیه حقایق یقینیه که عقل به ما یاد می‌دهد فطری باشند.

ممکن است تصور کنیم که برای اینکه چشم ما اشیای مرئی را ببیند، ما احتیاج به اعمال عقل خود داریم، به همان طور که فاهمه ما هم به قول حضرات احتیاج دارد عقل را به کار اندازد تا آنچه را که در نهاد آن از ازل مرکوز است، کشف کند.

۱۰- تصور می‌کنم آنان که این جواب را می‌دهند تأکید نخواهند کرد که شناسائی این اصل که «محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد» استنتاج عقل ما باشد. زیرا اگر شناسائی اصول فطری را منوط به کوشش عقلانی ما کنند، عطیه فطرت را که این قدر طرفدار آن هستند از بین می‌برد. زیرا هر نوع تعقل و استدلال عبارت از کاوش و طرح

است و زحمت و تطبیق لازم دارد. پس اگر اندک ذوقی در کار باشد، چطور ممکن است تصور نمود آنچه به دست فطرت در ذهن ما مرکوز شده که عقل ما را رهبری نماید، خود برای اینکه کشف شود محتاج عقل باشد؟

۱۱- آنانکه بخواهند به خود رنج دهند و با کمی توجه در عمل قوه فاهمه فکر کنند، ملتفت خواهند شد که این تصدیق سهلی که ذهن از بعض حقایق می‌کند نه منوط به مسطورات فطری است و نه نتیجه اعمال عقل است، بلکه نتیجه یک قوه ذهن است که از هر دو تفاوت دارد، چنانکه بعداً خواهیم دید.

۱۲- رسیدن به مرحله اعمال عقل توأم با پی بردن به اصول فطری نیست - اگر منظور گویندگان جمله در باب به کار انداختن عقل این باشد که موقعی که کودکان به کار انداختن عقل خود شروع می‌کند، در عین حال به شناسائی و تصدیق اصول اولیه نایل می‌گردند؛ البته اشتباه می‌کنند. بسا که ما در کودکان علائم اعمال عقل می‌بینیم خیلی پیشتر از آنکه بتوانند اصلی را نظیر اینکه «محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد» علم داشته باشند. و تعداد زیادی از مردمان بی سواد و وحشی هستند که سالها از عمرشان حتی عمر بلوغشان می‌گذرد، بدون اینکه اندک فکری در این اصل یا نظایر آن کرده باشند. من قبول دارم انسان به شناسائی این حقایق کلی و انتزاعی، که گویا فطری هستند، موفق نمی‌شود مگر بعد از آنکه به مرحله اعمال عقل خود برسد و اضافه می‌کنم حتی بعد از رسیدن به آن مرحله هم نمی‌تواند، زیرا آن مفاهیم کلیه پیش از آنکه به مرحله اعمال عقل برسند، در ذهن که آنها راجع به آنند نیستند.

۱۵- مراحلی که ذهن حقایقی را اکتساب می‌کند - اول حواس است که تصورات معینی را به داخل ذهن راه می‌دهد و اطاقی را که هنوز خالی است مجهز می‌کند و ذهن متدرجاً به آن تصورات آشنائی پیدا می‌کند و آنها را در ذاکره جا می‌دهد و نام به آنها می‌نهد و بعداً فراتر می‌رود و آنها را انتزاع می‌کند و به تدریج استعمال اسامی کلی را می‌آموزد. با این ترتیب با تصورات و زبان مجهز می‌گردد و این در مصالحی است که

ذهن در باب آنها استنتاج خود را به کار می‌برد. پس آنچه این مصالح افزایش می‌یابد، به کار بردن عقل که این مصالح آن را به خدمت می‌گمارند، روز به روز ظاهر می‌گردد. ولی با اینکه داشتن تصورات کلی و استعمال کلمات کلی و به کار بردن عقل معمولاً با هم رشد می‌کنند، با این همه من نمی‌توانم بفهمم این چطور می‌تواند اثبات کند که آنها فطری هستند. من تصدیق می‌کنم که شناسائی بعض حقایق خیلی زود در ذهن موجود است، ولی در هر صورت این نمی‌نمایاند که آنها فطری باشند. زیرا اگر درست ملاحظه کنیم، شناسائی را هنوز هم مربوط به تصوراتی خواهیم دید که اکتسابی هستند نه فطری؛ یعنی اول مربوط به چیزهایی است که توسط اشیاء خارجی در ذهن نقش می‌بندد که بچه‌ها اول با آنها سر و کار دارند و اغلب اوان تأثیرات در حواس آنان می‌کنند. در تصوراتی که به این ترتیب حاصل می‌گردد، ذهن متوجه می‌شود بعضی آنها با هم توافق دارند و بعضی اختلاف و این تشخیص شاید همان دم شروع می‌کند که ذهن ذاکره را به کار می‌اندازد و به حفظ و گرفتن تصورات متمایز قادر است. ولی چه در آن دم چه در غیر آن در هر صورت آنچه محقق است ذهن این را خیلی زودتر از استعمال کلمات انجام می‌دهد و یا به مرحله‌ای می‌رسد که آن را مرحله «به کار بردن عقل» می‌نامیم. زیرا کودک پیش از حرف زدن فرق بین تصورات شیرین و تلخ را می‌داند (یعنی می‌داند شیرین تلخ نیست) چنانکه بعداً (که به حرف می‌آید) می‌داند که شربت تلخ و پارچه قند غیر از هم هستند.

۱۶- یک کودک نمی‌داند که سه و چهار، هفت می‌شود تا وقتی که بتواند از یک تا هفت بشمارد و نام و تصور تساوی را یادگیرد، بعد با توضیحاتی که نسبت به آن کلمات به او داده می‌شود، کم کم تصدیق می‌کند یا در واقع صحت قضیه را در می‌یابد؛ ولی نه این تصدیق او از بابت این است که یک حقیقت فطری در او بوده و نه عدم وجود استعداد تصدیق در او از این حیث است که هنوز به حد استعمال عقل خود نرسیده، بلکه صحت قضیه در نظر او موقعی ظاهر می‌شود که در ذهن خود تصورات مربوط به کلمات را به وضوح و تعیین جا داده باشد. سپس صحت قضیه را روی همان زمینه و بواسطه

همان وسایل در می‌یابد که قبلاً یاد گرفته بود، نظیر اینکه میله و گیلان غیر از هم هستند. روی همین زمینه است که بعدها شناسائی حاصل می‌کند به اینکه: «محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد» چنانکه ذیلاً نشان خواهیم داد. شخص هر چه دیرتر با تصورات کلی مربوط به اصول کلی آشنا گردد، و به معنی اصطلاحات کلی متعلق به آنها پی ببرد، یا معانی آنها را با هم ارتباط دهد، به همان اندازه دیرتر آن اصول را تصدیق می‌تواند بکند. زیرا اصطلاحات و معانی آن فطری او نیستند؛ چنانکه تصور یک گربه و یا سمور فطری او نیست و باید منتظر شود. تا مرور زمان و مشاهده ذهن او را با آنها آشنا سازد.

۱۷- تصدیق مطالب به محض تقدیم و فهم آنها دلیل بر فطری بودن آنها نیست - چون دلیل تراشی مستند به توافق عامه در مقام اعمال عقل درست در نمی‌آید و بین تصوراتی که فطری فرض می‌شود و حقایقی که بعداً اکتساب می‌شود فرقی باقی نمی‌گذارد، لاجرم اشخاصی اهتمام کرده‌اند بگویند مطالبی را که آنان اصول اولیه می‌نامند مورد توافق عامه است، یعنی همین که آن مطالب تقریر می‌شود بلافاصله ذهن تصدیق می‌کند.

۱۸- ولی اگر این توافق دلیل فطری بودن است در آن صورت باید به آنان گفت که به موجب این قول لازم است کلیه قضایا که مردم آنها را به محض شنیدن تصدیق می‌کنند، فطری باشند و با این ترتیب تعداد خیلی زیادی اصول فطری گیر آنان خواهد آمد؛ مثلاً اینکه «یک و دو مساوی است با سه» و «دو و دو مساوی است با چهار» و شماره زیادی از قضایای مشابه مربوط باعداد که مورد تصدیق عامه است و در اولین استماع و فهم موافقت می‌کنند همه باید در ردیف اصول فطری یا اولیات قرار گیرد. این موضوع لازمه اعداد تنها هم نیست. اینکه «دو جسم نمی‌تواند یکجا باشد» و «سفید سیاه نیست» و «مربع دایره نیست» و «زردی شیرینی نیست». اینگونه قضایا و یک میلیون مسائل نظیر اینها که عدد آنها مساوی عدد تصورات است که ما داریم، در اولین استماع مورد توافق

عامه است. اما چون هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند فطری باشد مگر اینکه تصوراتی که آن را تشکیل می‌دهند فطری باشند. پس باید گفت تمام تصورات ما مانند رنگ، صوت، طعم و شکل ... الخ فطری هستند و پیداست سخنی بی‌منطق تر از این نتواند بود. من قبول دارم که توافق عامه علامت وضوح و بدهات است، ولی بدهات منوط به انفعالات فطری نیست، بلکه منوط به چیز دیگری است (که بعداً نشان خواهیم داد) و متعلق است به قضایای متعدد که آن قضایا را هیچکس جرأت نمی‌کند فطری بنامد.

۱۹- اصولی که کمتر کلیت دارد، قبل از اصول مقبول عامه وجود داشته - مبادا گفته شود قضایایی که بدهات محدودی دارند و در اولین استماع مورد تصدیقند نظیر اینکه «یک و دو مساوی است با سه» و اینکه «سبز سرخ نیست» نتایج قضایایی کلی تری هستند که اصول فطری شمرده می‌شوند. زیرا هر کس زحمت مطالعه جریان حالات فاهمه را به خود بدهد، به یقین ملتفت خواهد شد که این قضایا و نظایر آنها را که عمومیت شان محدودتر است، افرادی می‌دانند و مسلم می‌شمارند که نسبت به قضایای کلی تر جاهلند؛ پس به مناسبت اینها به آنچه اصول اولیه نامیده می‌شود، ممکن نیست این توافق و تصدیق که بمحض استماع قبول دارند، مدیون آن اصول شمرده شود.

۲۰- اما در باب مفید بودن این اولیات اعظام شده که شاید به آن بزرگی نباشند که مردم عموماً تصور می‌کنند، در موقع خود به طور کامل بحث خواهد شد.

۲۱- البته نتوان انکار کرد که مردم با بسیاری از حقایق بدیهی که عرضه می‌شوند، از ابتدائی آشنائی پیدا می‌کنند، ولی واضح است کسی که این آشنائی را کسب می‌کند خود در نفس خود ملاحظه می‌نماید که دارد قضیه‌ای را آشنا می‌شود که قبلاً نمی‌دانست، و از آن به بعد هم هیچ وقت در حکم آن تردید حاصل نمی‌کند، ولی نه برای اینکه فطری بوده، بلکه به ملاحظه طبیعت اشیائی که در سلک کلمات معین بیان شده جور دیگر نمی‌توانست فکر کند، ولو به هر طریقی و هر زمانی در این باب به تفکر پرداخته باشد.

۲۲- اینکه می‌گویند اصول فطری قبل از ظهور خود به طور خفا در ذهن حاضر

است، معنیش این است که ذهن قادر به فهم آنهاست و گرنه معنی ندارد. اگر گفته شود فاهمه علم لدنی مخفی نسبت به اصول اولیه دارد، نهایت اینکه آن علم قبل از اولین استماع معلوم نیست (و این نظر را آنانکه قائلند که اصول قبل از اینکه دانسته شوند در فاهمه هستند، باید التزام نمایند) در این صورت کار دشواری خواهد بود شخصی بفهمد که منظور از بودن اصول به طور خفاء در فاهمه چیست، مگر اینکه منظور این باشد که ذهن به فهم و تصدیق اینگونه قضایا بالفعل قادر است. بنابراین باید کلیه استدلال‌های ریاضی ردیف همان اولیات به طور جبلی در ذهن وجود داشته باشد.

۲۵- این اصول کلیه اولاً و بالذات دانسته نمی‌شوند. برای اینکه به من تهمت نزنند که از افکار کودکان که بر ما مجهول است قبل از ظهور آن استشهاد می‌کنم و از جریان ذهن آنها پیش از آنکه به ظهور رسد نتیجه می‌گیرم، باید بدو آبگویم که دو قضیه کلی فوق حقایقی نیستند که اولاً در ذهن اطفال جا گرفته باشند و مقدم به معلومات اکتسابی هم نیستند. در صورتی که اگر فطری بودند بایست مقدم باشند اعم از اینکه ما بتوانیم تشخیص بدهیم یا نه. در هر صورت تردیدی نیست که در زندگی اطفال موقعی می‌رسد که شروع می‌کنند به فکر کردن و این حال از گفتار و رفتار آنها پیداست. بنابراین در این موقع که آنها قادر به تفکر و شناسائی و تصدیق هستند آیا معقول است بگوئیم آنها هنوز نسبت به معلوماتی که فطرت گویا در نهاد آنها نقش نموده جا হলند. آیا با کمترین توجه می‌توان تصور کرد که آنها تأثیرات اشیاء خارجی را دریابند و در عین حال غافل از نقوشی باشند که فطرت به دقت به لوح ضمیر آنها حک نموده؟ آیا ممکن است آنها معلومات وارده را دریابند و نسبت به آنچه گویا در اصول وجود آنها تنیده شده و در آنجا با نقوش پاک نشدنی ثبت گشته تا پایه و هادی تمام شناسائی حال و استقلال گردد، جاهل باشند؟ مفهوم چنین تصویری این خواهد بود که فطرت بدون هدف کار کرده یا لاقلاً حروفی به خط بدی نوشته باشد که چشمهائی که چیزهای دیگر را آشکارا می‌بینند، آن را نتوانند بخوانند. به تصور غلط گویا آن نقوش ناخوان روشن‌ترین

قسمتهای حقیقت و اساس معرفت ماست که در عین حال در ابتدا علم به آنها پیدا نمی‌کنیم و در عین حال علم قطعی نسبت به اشیاء دیگر بدون آنها امکان دارد. کودک بدون تردید می‌داند دایه‌ای که او را غذا می‌دهد نه گربه‌ای است که با آن بازی می‌کند و نه لولو است که از آن می‌ترسد و اینکه شربت تلخ و خردلی که از آن احتراز دارد، غیر از سیب یا شیرینی است که برای آن گریه می‌کند، این مطالب به قطع و یقین مسلم است، ولی آیا کسی می‌تواند بگوید که این تشخیص و تصدیق بچه به این مسائل و نظایر آن به حکم این اصل است که «محال است شیء هم باشد و هم نباشد»؟ یا مدعی شود که کودک در سنی که حقایق زیاد دیگری را پی می‌برد، خبری و فکری از این قضیه داشته باشد؟ کسی که می‌گوید بچه‌ها از مرحله شیرخوارگی و عروسک بازی به این نظرهای کلی پی می‌برند، می‌توان او را با استحقاق در عقیده خودش ثابت و متعصب شمرد، ولی صحت قول و صمیمت او به صمیمت اطفال نمی‌رسد.

۲۶- پس از فطری خبری نیست - هر چند قضایای عمومی متعددی وجود داشته باشد که به محض مطرح شدن نزد اشخاص بالغ که به مرحله استعمال تصورات عمومی و فهم اصطلاحات آن رسیده‌اند، فوراً مورد توافق آنان واقع شود، با این حال چون قضایای مذکور در سالهای کودکی وجود ندارد با اینکه در همان موقع همان کودک چیزهای دیگری را می‌داند، پس نمی‌توان آنها را مورد توافق کلیه افراد ذی‌شعور دانست و بنابراین ممکن نیست آنها را فطری شمرد. زیرا محال است که حقیقت فطری (اگر وجود داشته باشد) لااقل نزد آنها که چیزهای دیگری را می‌دانند، نادانسته بماند. زیرا ممکن نیست حقیقتی در ذهن باشد و مورد فکر نباشد. پس بدیهی است اگر حقایق فطری در ذهن وجود داشته باشد، بالطبع باید در اولین ظهورش قابل تفکر شود.

۲۷- اصول فطری وجود ندارد، زیرا آنها در جایی که باید به وضوح نمایان گردند دیده نمی‌شوند- دلیل دیگری که بر خلاف فطری بودن هست، این است که اگر این نقوش اولی و مادر زاد بودند در اشخاصی بایست روشن تر و آشکارتر ظاهر گردند که هنوز

آثاری و علائمی در آن مشاهده نمی‌شود. شخص انتظار دارد کودک و اشخاص کم رشد و وحشیها و بیسوادها که نسبتاً بواسطه اعتیاد یا عقاید مکتسبه کمتر منحرف شده‌اند، ذهنشان با داشتن این معلومات فطری بر همه مکشوف باشد؛ چنانکه سایر افکار کودکان مکشوف است. ولی افسوس احکام کلی در کودکان و کم رشدها و وحشیها و بیسوادها پیدا نمی‌شود! کودک دایه و گهواره، و بعد از کمی رشد، بازیچه‌های خود را می‌شناسد و یک جوان وحشی شاید مطابق رسوم قبیله کله‌اش با عشق و هوس شکار پر است. ولی اگر کسی از کودکی ناآموخته یا از یک وحشی جنگلی انتظار داشته باشد اولیات یا اصول معروف علوم را بداند، می‌ترسم اشتباه کرده باشد. این نوع قضایای کلی در چادرهای بومیان افریقائی یا اطفال یا قبایل، کمتر پیدا می‌شود. این مصطلحات در مدارس و آکادمی‌های ملتهای آزموده یافت می‌شود که به مباحثات و مطالعات علمی عادت دارند و این کلیات به استدلال مصنوعی جور می‌آید و برای اقناع مفید است، ولی به کشف حقیقت و پیشرفت معرفت راهنمایی نمی‌کند. اما در باب فایده محدودی که برای توسعه علم دارد فرصتی خواهم داشت که در فصل هفتم کتاب چهارم شرح دهم.

فصل سوم

اصول فطری اخلاقی وجود ندارد

۱- اصول اخلاقی واضح و مقبول العامه که در ردیف قواعد نظری مذکور در فوق باشد، وجود ندارد. اگر آن قواعد نظری که در فصل گذشته مطرح شد از طرف عامه مقبولیت و توافق ندارد، چنانکه ثابت کردیم، در باب اصول و قواعد اخلاقی به مراتب واضح تر است که مقبولیت آنها عمومیت ندارد.

۲- عدل و ایمان بالاصاله در مردم وجود ندارد. در باب اینکه آیا اصول اخلاقی مقبول بین افراد آدمیزاد وجود دارد یا نه از آنانکه اطلاع متوسطی از تاریخ بشر دارند، و به وراءدودی که از دودکش خودشان بلند می شود نگاه می کنند، انصاف می طلبیم آیا آن حقیقت اخلاقی (که در صورت فطری بودن) بایست بدون شک و سؤال وجود داشته باشد کجاست؟

از چیزهایی که اکثر مردم موافقت دارند عدل و وفا به عهد است. این یک اصلی است که می گویند حتی در مکمن دزدان و انجمن بزرگترین ناکسان راه یافته و آنانکه در ترک آداب انسانیت به حد اقصی رسیده اند، بازین خودشان عدل را رعایت می کنند و تصدیق

می‌کنم که رانده‌شدگان جامعه انسانی هم آئین عدل را بین هم مرعی می‌دارند؛ ولی صحبت اینجاست که آنان این قواعد را به عنوان قواعد فطری طبیعت ملحوظ نمی‌دارند، بلکه در جامعه‌های خود به این قواعد عمل می‌کنند برای اینکه با مصالح جامعه توافق دارد، ولی محال است تصور نمود کسی که با راهزنان همکار خود عادلانه رفتار می‌کند و در عین حال شخص دیگر شریفی را که تصادف می‌کند مالش را به یغما می‌برد یا خودش را می‌کشد، عدل را به معنی یک اصول اخلاقی به کار برده باشد.

۳- اشکال: در جواب می‌گویند هر چند مردم اصول اخلاقی را در عمل انکار می‌کنند، ولی در افکار خود قبول دارند- ممکن است گفته شود که مردم اصول اخلاقی را در روح خود قبول دارند با اینکه در عمل خلاف آن را کار می‌بندند. در پاسخ می‌گویم اولاً به عقیده من اعمال مردم بهترین مفسر افکار آنان است. دوم آنکه خیلی غریب و غیر منطقی است تصور رود که اصول فطری اخلاقی و عمل وجود داشته باشد و فقط در عالم نظر بماند. اصول علمی که از طبیعت برمی‌آید برای فعالیت است و باید با عمل جور بیاید، نه اینکه تنها توافق نظری نسبت به آنها حصول یابد و گرنه فرق آنها از اصول نظری بیهوده خواهد بود. من تصدیق دارم که فطرت در نهاد بشر رغبت برای مسرت و نفرت بر ضد مضرت نهاده است و این دو در واقع اصول عملی فطری هستند که (چنانکه لازمه اصول عملی است) مدام در فعالیتند و لاینقطع اعمال ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اینها در تمام مردم و همه اوقات مشهود و ثابت و عمومی هستند، ولی تمایلاتی هستند که از حرص نسبت به خیر بر می‌خیزند نه از تأثیر حقیقت در فاهمه

۴- قواعد اخلاقی برهان لازم دارند پس فطری نیستند - علت دیگر که مرا در وجود احکام اخلاقی فطری به تردید می‌اندازد این است: هیچ قاعده اخلاقی را نتوان طرح کرد که در آن باب کسی نتواند به حق دلیل بخواهد. و اگر آنها فطری بود البته خواستن دلیل خنده‌دار و باطل می‌شد، زیرا چیزی که فطری و بدیهی است دلیل نمی‌خواهد و خود روشنی ذاتی دارد و محتاج اثبات نیست. کسی که چنین اصول را درک کند بالطبع

تصدیق خواهد کرد و حاجتی به اثبات نخواهد داشت و گرنه هیچ چیز او را به این تصدیق وادار نمی‌تواند بکند. ولی اگر یکی از قواعد اساسی اخلاق را نظیر اینکه «شخص باید چنان رفتار کند که می‌خواهد با او همان‌طور رفتار شود» با کسی مطرح سازیم که هیچ‌وقت قبلاً آن را نشنیده باشد، آیا او حق ندارد بدون اینکه گرفتار تناقض گردد دلیل بخواهد؟ و آیا کسی که این قاعده را طرح کرده مکلف نیست معقول بودن آن را شرح دهد؟

۵- مثال در باب نگهداشتن پیمان - اینکه مرد باید پیمان خود را نگاه دارد، یکی از قواعد غیر قابل انکار اخلاقی است. ولی با این همه اگر از یک فرد عیسوی که به سعادت و شقاوت آدمی در آن سرای قائل است پرسید در اثبات آن می‌گوید: «زیرا خدای تعالی که قدرت ازلی زندگی و مرگ در دست اوست چنین خواسته» و یکی از پیروان (هابز) خواهد گفت زیرا جامعه آن را می‌خواهد و اگر کار نبندید (لویاتان) شما را مجازات خواهد نمود^(۱) و اگر از یکی از فلاسفه قدیم ملحد سؤال می‌شد چنین جواب می‌داد: «زیرا رفتاری غیر از این مخل شرافت و دون شأن آدمی و خلاف فضیلت است که اوج کمال انسانی است».

۶- اینکه فضیلت (یا تقوی) مقبولیت عامه دارد نه برای این نیست که فطری است، بلکه برای این است که نافع است - پس به حکم طبیعت در باب قواعد اخلاقی اختلاف عقاید وجود دارد و آن مبتنی است به اشکال سعادت که هر قوم برای خود آرزو می‌کند. من تصدیق دارم وجود خدای تعالی با طرق مختلف آشکار است و اطاعتی که ما نسبت با او مکلفیم چندان با عقل راست می‌آید که قسمت بزرگی از افراد بشر به قانون فطری عقیده‌مند است، با این همه تصور می‌کنم باید قبول کنیم بسا قواعد اخلاقی ممکن است

۱- Leviatnan به موجب تورات نام یکی از حیوانات مهیب دریائی، همچنین عنوان کتاب «هابز» فیلسوف انگلیسی که در باب سیاست تألیف کرد.

مورد توافق عمومی مردم واقع گردد بدون اینکه اساس واقعی اخلاق را بشناسد یا آن را دانسته قبول کنند. اساسی که ناچار اراده و شرع خدائی است که انسان را در ضلال می‌بیند و ثواب و عقاب در اختیار اوست. و قادر است مغرورترین گناهکار را به پای حساب بکشد. زیرا خدا که تقوی و سعادت عمومی را به طور جدانشدنی با هم مرتبط ساخته و عمل به احکام آن را لازمه بقای جامعه قرار داده، و این نوع رفتار به حال همه آنانکه با اشخاص متقی سروکار دارند نیز سودمند است، پس عجب نیست که هر فرد نه تنها آن قواعد را به دیگری تجویز کند، بلکه توصیه و تاکید نماید زیرا از عمل آنان خود نیز بهره‌مند خواهد شد.

۷- شاید بعضی‌ها ابرام کنند که وجدان ما، ما را از شکستن قوانین (اخلاقی) ممانعت می‌کند و با این ترتیب التزام و اساس باطنی قانون محفوظ است.

۸- جواب من به این نکته این است که من در این باب تردیدی ندارم الا اینکه بسیاری از مردم ممکن است به همان طریق که به شناسائی اشیای دیگر موفق می‌شوند تعدادی از قواعد اخلاقی را هم تصدیق و اذعان کنند و به الزامی بودن آنها هم قناعت حاصل نمایند، ولی بدون اینکه آن قواعد از فطرت بر لوح ضمیر آنان نقش شده باشد.

دیگران هم ممکن است بواسطه تربیت و رفاقت یا عادات کشور خود طرز تفکر مشابه پیدا نمایند و این قناعت و وجدانی که کسب شده، سبب می‌شود که وجدان آنان به کار افتد و آن نیست مگر عقیده یا قضاوت خود ما در باب صحت یا فساد اخلاقی اعمال ما و اگر وجدان دلیل اصول فطری باشد پس ممکن است اصداد هم فطری باشد؛ زیرا میان اشخاصی که وجدان‌های مشابه دارند بعضی چیزی را التزام می‌کنند، در صورتی که بعضی دیگر از آن احتراز می‌نمایند.

۹- آیا ملت‌های و اقوام متمدنی وجود نداشته‌اند که در بین آنها عادت جاری بوده اطفال خود را در مزارع، معروض گرسنگی یا طمع‌ه شدن به حیوانات، ترک می‌کردند تا تلف شوند در صورتی که این نوع عمل به همان نظر دیده می‌شد که عمل تولید آن

اطفال و کسی ایرادی بر آن نمی‌گرفت؟ آیا هنوز هم در بعضی ممالک نوزاد را در صورتی که مادر در موقع وضع حمل بمیرد زنده با مادر به گور نمی‌کنند؟ یا به حکم یک منجم کاذب که گفته باشد طالع کودک نحس است او را معدوم نمی‌سازند؟ یا جاهائی وجود ندارد که در آنجا پدر و مادر را در سن معینی می‌کشند یا متروک و معروض می‌گذارند و از این عمل ابداً عذاب وجدانی حاصل نمی‌کنند؟ در قسمتی در آسیا موقعی که تصور می‌کنند حال بیماری وخیم است او را به بیرون نقل می‌کنند و پیش از آنکه بمیرد روی خاک معروض باد و هوا می‌نهند و او بدون یاری و ترحمی می‌میرد... قوم (تواو پینامبوس)^(۱) راه استحقاق برای بهشت را در انتقام و خوردن گوشت دشمنان خود می‌دانند و روحانیانی بین ترکها مقام رسمی دینی دارند که کارهائی می‌کنند شخص از گفتن آن شرم دارد.^(۲)

۱۲- اگر بنا باشد قواعدی مرکوز یا فطری ذهن محسوب شود، یکی از مناسب‌ترین آنها این است که «والدین موظفند اطفال خود را نگهداری کنند». ولی معنی وظیفه را نمی‌توان بدون قانون تعیین و تعریف کرد و قانون هم بدون قانون‌گذار و پاداش کیفر متصور نیست. بنابراین محال است که یک اصل اخلاقی فطری باشد (یعنی در ذهن به صورت وظیفه مرکوز باشد) مگر اینکه مفاهیم خدا، شرع، مسئولیت، کیفر، و حیات اخروی را هم فطری شمیریم.

۱۳- بدون شناسائی این مطلب شخص هرگز نمی‌تواند به یقین بداند، چه وظیفه‌ای دارد ولی فرض کنیم هر شخص گناه و کیفری را که در کمین اوست ببیند و تعدی و آتش مجازات آن را دریابد و لذت اغواکننده او دست خدای قادر را که به طور مشهود برای

Tououpinambos-۱

۲- در عصر هابز هنوز عقاید خرافی یا مبالغه وار در باب ترکهای عثمانی بخصوص مغول در اروپا انتشار داشت، خدا کند سایر امثله مؤلف از این قبیل نباشد.

انتقام بلند شده، مشاهده کند (چون اگر وظیفه مفطور ذهن باشد وضع از همین قرار خواهد بود). در این صورت می‌پرسم آیا چطور ممکن است مردمی که چنین انتظاری و چنین علم قطعی دارند، با کمال بی‌اعتنائی و بدون تأمل برضد قانونی عمل کنند که با خطوط محو‌نشده در نهاد آنها نقش بسته و هرگاه آن را بشکنند آن قانون چشم به صورت آنان خواهد دوخت. مبدا در اینجا مقصود من به غلط فهمیده شود و گمان رود چون من قانون فطری را انکار می‌کنم، مقصودم این است تمام قوانین فقط عبارتند از قوانین موضوعه. بین قانون فطری و قانون طبیعت فرق بسیاری هست. قانون فطری چیزی است که گویا در ازل در ذهن‌های ما مرکوز شده و قانون طبیعت آن است که ما در ابتدا نسبت به آن جاهلیم ولی بواسطه به کار بردن صحیح قوای طبیعی خود به آن اطلاع حاصل می‌کنیم و تصور می‌کنم آنانکه پر دور می‌روند و افراط می‌کنند به حدی که یا به یک قانون فطری قائل می‌گردند و یا از طرف دیگر وجود قانونی را که آن را از طریق طبیعت یعنی بدون استعانت از الهام پی توان برد انکار می‌کنند، هر دو در اشتباهند.

۱۴- آنانکه طرفدار وجود اصول فطری اخلاقی هستند، از ماهیت آنها چیزی به ما نمی‌گویند. همین کافی است شخص را به شبهه اندازد که تصور وجود اصول فطری یک عقیدهٔ تفننی است، زیرا آنانکه با اعتمادی از آنها بحث می‌کنند، از توضیح ماهیت آنها خیلی خود دارند و چون هیچکس از آنانکه من می‌شناسم تاکنون جرأت نداشته فهرستی از آنها تنظیم کند پس نمی‌توانند آنان را که در وجود اصول فطری تردید دارند ملامت کنند.

۱۵- آزمایش اصول فطری بنا بقول لرد هربرت^(۱) - موقعی که من این مطالب را

۱- Lord Herbert. این قسمت انتقاد لاک از لرد هربرت، به قول «هیوم» تدوین کنندهٔ کتاب حاضر، از لحاظ برهان ارزشی زیاد ندارد، فقط از لحاظ تاریخی در اینجا نقل شده. لاک عین عبارات هربرت را در متن به لاتینی نقل کرده و اینک مضمون کلی آنها در

نوشتن اطلاع حاصل کردم که آقای لرد هربرت در کتاب موسوم به «حقیقت» خود این اصول فطری را تعیین نموده و من بلافاصله مراجعه کردم و امیدوار بودم مرد کاملی مانند او مرا در این باب از تحقیق بیشتری بی‌نیاز خواهد ساخت. در فصل مربوط به «غرایز طبیعی» (ص ۷۶) چاپ ۱۶۵۶ برای وجود «مفاهیم مشترکه»^(۱) شش شعار بر شمرده که اینهاست: ۱- اولیت، ۲- استقلال، ۳- کلیت، ۴- یقین، ۵- ضرورت، ۶- تطابق. و در قسمت اخیر کتاب موسوم به «دین عامه»^(۲) در باب این اصول فطری چنین گوید که این حقایق منحصر به یک دین معین نیستند و در ذهن مرکوزند و تابع هیچ سنت مسطور یا مذکور نیستند، و در صحیفه تالی گوید حقایقی هستند که از طرف خدای تعالی در ضمیر ما نقش شده.

اینک مؤلف بعد از ذکر شش شعار اصول اولیه یا مفاهیم کلیه، و تاکید در اینکه آنها به دست خدای تعالی بر لوح ضمیر ما نقش شده خود آن اصول را به طریق ذیل تقریر می‌کند:

۱- وجود یک نوع عالم علوی، ۲- این عالم علوی را باید دریافت، ۳- تقوی توأم با دیانت بهترین عبادت خداست، ۴- آدمیان باید از گناهان خود توبه کنند، ۵- بعد از این زندگانی کیفر و پاداش هست.

گرچه تصدیق دارم اینها حقایقی روشنی هستند و شخص عاقل مشکل می‌تواند از تصدیق آنها خودداری نماید، ولی گمان نمی‌کنم مؤلف بتواند ثابت کند که اینها حقایق

فوق ترجمه شده؛ باید دانست این لرد هربرت در واقع از واضعین فلسفه تاله عقل (Deism) بوده و به وجود مفاهیم مشترکه و «غرایز طبیعی» یعنی اولیات در نهاد بشر عقیده داشته.

2-Notitiae Communes (Notions Generales)

3-De Religione Laici

فطری باشند و از ازل در باطن ما مرکوز شده باشند. و در ضمن ملاحظات ذیل را اظهار می‌دارم:

۱۶- اولاً این پنج موضوع یا همه معلومات عمومی، که (اگر بالفرض معتقد باشیم) به دست خدا بر لوح ضمیر ما نوشته شده، نیست یا فزون تر از آنهاست. زیرا موضوع های دیگری هست که به موجب قواعد خود (لرد هربرت) حق اولویت دارند و ممکن است لااقل در ردیف بعضی از این پنج موضوع اصول فطری شمرده شود. مانند جمله «چنان رفتار کن که می خواهی با تو رفتار کنند» و شاید با مطالعه بیشتری صدها نظیر این جمله را پیدا کنیم.

۱۷- ثانیاً همه شعارهای مشارالیه در هر یک از قضایای پنجگانه محتوی نیست؛ مثلاً شعارهای یک و دو و سه به هیچ یک از قضایا کاملاً جور نمی آید و شعارهای یک و دو و سه و چهار و شش به زحمت با قضایای سوم و چهارم و پنجم تطبیق می‌کند. زیرا گذشته از اینکه از تاریخ بسیاری از اشخاص حتی ملتها در می‌یابیم که همه آنها را با تردید تلقی می‌کنند یا به کلی منکر هستند، من نمی‌فهم چطور ممکن است قضیه سوم یعنی اینکه «تقوی توأم با دیانت بهترین عبادت خداست» یک اصل فطری باشد، در صورتی که فهمیدن لفظ «تقوی» دشوار و مفهوم آن بسی مورد تردید و بحث و پی بردن به حقیقت آن سخت است.

۱۸- اگر تقوی را چنانکه معمول است، اعمالی قبول کنیم که به حکم عقاید مختلف ملل متعدد اعمال حسنه محسوب است آنگاه قضیه‌ای خواهد بود به حدی غیر یقین که نمی‌توان آن را حقیقت شمرد. اگر بگوئیم تقوی عبارت است از اعمالی است که مطابق مشیت خدای تعالی یا مطابق قوانین الهیه است، توان گفت این تعریف تنها ملاک صحیح تقوی است. و در این صورت تقوی عبارت خواهد بود از آنچه در ذات خود حق و خیر باشد؛ پس قضیه «تقوی بهترین عبادت خداست» صحیح و حتمی می‌گردد، ولی چنین قاعده‌ای در زندگی بشر فایده‌ای ندارد، زیرا در واقع مصداق آن خواهد بود که

«خدا از عمل به احکام او راضی است» و صحت این قضیه را شخص می‌تواند پی ببرد، ولی حرف سر این است که نمی‌داند احکام خدای تعالی کدام است، نتیجه اینکه از تعیین اصل یا قاعده‌ای برای اعمال خود هنوز هم مثل اول عاجز خواهد بود.

۱۹- قضیه چهارم هم گوید: «آدمیان باید از گناهان خود توبه کنند» با اینکه بسیار معنی دار است، مشروط است بر اینکه اعمالی که گناه است تعیین گردد. بنابراین امکان ندارد خدا اصولی را در ضمیر مردم حک کند که معانی آنها مشکوک است مانند (تقوی) و (گناه) که میان ملل مختلف، معانی مختلف دارد.^(۱)

۲۱- اصول متضاد در عالم - من به آسانی تصدیق می‌کنم که عقاید زیادی موجود است که از طرف مردمان ممالک مختلف با وجود تعلیمات و طبایع گوناگون مانند اصول اولیه و مسلم پذیرفته شده، فقط بسیاری از آن به حکم تناقض و تضادی که دارد درست نمی‌تواند باشد. با این حال تمام آن قضایا، ولو از عقل و نطق دور باشد، در بعض جاها به حدی مشروع و مقدس است که حتی اشخاصی که در سایر مسائل فهم و ذوق خوبی دارند، حاضرند از زندگی و عزیزترین علایق خود بگذرند؛ ولی چه خودشان و چه دیگران در باب صحت آن تردید به خاطر خود راه ندهند.

۲۲- در اینکه مردم معمولاً اصول خود را چگونه اکتساب می‌کنند - این موضوع را هرچه هم غریب به نظر آید، تجربه روزانه تأیید می‌کند و اگر ما طرق و مراحل را که یک اصل کلی به وجود می‌آید ملاحظه کنیم، غرابت آن از بین خواهد رفت و خواهیم دید چطور می‌شود عقایدی که از منابعی نظیر خرافات دایه‌ای یا با استناد به قول پیرزنی

۱- ظاهراً شعارهای ششگانه (Six Marks) که عبارات لاتینی ذیل: Necessitas, Ccritudo, Universalitas, Independentia, Prioritas, ModusConformationes ادا شده کما بیش در ردیف مقولات ارسطو منظور گشته که از اولیات و مبادی ذهن بشری محسوبند.

سرچشمه گرفته، در طول زمان و با موافقت همسایگان به مقام اصول دینی و اخلاقی می‌رسد. زیرا آنانکه (به قول خودشان) دقت به کار می‌برند تا کودکان را خوب تربیت کنند، آن عقاید را به فاهمه ساده و بی‌آلایش آنها (که مانند کاغذ سفید نقش پذیر است) تلقین می‌کنند و انتظار دارند آنها عقاید مذکور را حفظ کنند و به کار بندند. این مطالب از آغاز تعقل به آنها تعلیم و آنچه رشد می‌کنند تأکید می‌شود و این تعلیم و تأکید یا با عمل آشکار و یا با توافق ضمنی اشخاصی که با آن اصول سروکار دارند و یا توسط کسانی که کودکان نسبت به خردمندی و دانش و دیانت آنان اعتقاد دارند، به عمل می‌آید؛ این افراد آن اصول را زمینه و اساس دین و اخلاق می‌پندارند و با این طریق اصول مذکور به مرحله‌ای می‌رسد که شهرت حقایق فطری بدیهی و غیر قابل تردید پیدا می‌کند.

۲۴- اگر طبیعت بشر و سازمان امور انسانی را مطالعه کنیم، می‌بینیم تقریباً عادی و شاید غیر قابل اجتناب است که بسیاری از مردم نمی‌توانند اوقات روزانه خود را بدون کار و کوشش در مشاغل خود بگذرانند، نیز قادر نیستند آرامش فکری پیدا کنند مگر اینکه به اساسی و اصولی استناد نمایند. نادراً می‌توان فردی پیدا نمود که چندان بلا تکلیف و در فهم خود سطحی باشد که اصولی را که در نظرش محترم است پایند نباشد؛ اصولی که در استدلالات خود به آن تکیه می‌کند و صحیح و سقیم را با آن می‌سنجد. و در اینکه آیا آن اصول صحیح است یا غلط برخی بواسطه نداشتن بصیرت یا فرصت، و برخی به حکم تمایلات و برخی دیگر برحسب احتراز عمدی توجهی ندارند و به تأثیر جهالت و تنبلی و طرز تربیت یا استعجال در قضاوت آنها را کورانه قبول می‌کنند مگر عده بسیار کمی.

۲۵- بدیهی است حال کلیه اطفال و جوانان براین نهج است و عادت که نیروئی است تواناتر از خود طبیعت، آنها را وادار و معتاد می‌کند در مقابل عقایدی عقل و فهم خود را مطیع و منقاد سازند و بر آن مانند مقدسات کرنش کنند و عجب نیست که مردمان بالغ هم یا به حکم گرفتاریهای امور زندگی و یا به سائقه پیروی از شهوات، دمی مجدانه فرو

نمی‌نشینند معتقدات خود را مورد مذاقه قرار دهند. بخصوص که یکی از آن معتقدات این است که شخص نباید در آن اصول شبهه کند. بر فرض هم اشخاصی حوصله و لیاقت و اراده داشتند، کیست که جرأت کند و بنیان افکار و اعمال گذشته خود را بلرزاند و شماتتی را، که وی عمری در اشتباه بوده، تحمل نماید؟ کیست که به حدی سخت جان باشد و در مقابل ملامتهائی که مهیا است بر سر تغییر عقاید منقول کشور و ملت خود متوجه او گردد مقاومت ورزد؟ و کجاست مردمی که خود را به جرم تعقل در معتقدات عامه به شنیدن عناوین: دیوانه و شکاک و بی‌دین، آماده سازد؟ و پیداست کسی که عقیده داشته باشد اصول، شواخصی است که توسط خدای تعالی در ضمیر ما نهاده شده تا ملاک و محک سایر عقاید باشد، از تردید در آنها بیشتر از همه و اهمه خواهد داشت.

فصل چهارم

ملاحظات دیگر در باب اصول فطری عملی و نظری

۱- اصول نمی‌تواند فطری گردد مگر آنکه تصورات آن فطری باشد. اگر آنانکه می‌خواهند ما را به وجود اصول فطری اقتناع کنند، آن اصول را به نظر کلی نمی‌دیدند بلکه اجزائی را که آنها را به وجود آورده به دقت مورد مطالعه قرار می‌دادند، شاید این اندازه سر راست عقیده به فطری بودن آنها پیدا نمی‌کردند و اگر این تصورات فطری نبودند، پس به طریق اولی قضایائی که از آنها ترکیب شده هم نمی‌تواند فطری محسوب گردد.

۲- تصورات، بخصوص تصورات متعلق به اصول، مادرزاد نیستند. اگر ما از روی دقت کودکان نوزاد را مطالعه کنیم عقل ما مشکل می‌تواند قبول کند که آنها تصورات زیادی همراه خود به دنیا آورده باشند. و اگر چند تصور ضعیف مانند گرسنگی و تشنگی و گرما و پاره‌ای دردها را که ممکن است در رحم مادر حس کرده باشند کنار بگذاریم، کودک کمترین علامت داشتن تصورات معینی را نشان نمی‌دهد بخصوص تصوراتی مربوط به معانی که آن قضایای کلی را به وجود می‌آورند و اصول فطری شمرده

می‌شوند.

۳- عینیت تصور فطری نیست - اگر مثلاً مفهوم عینیت یک انطباق مادرزاد باشد و بنابراین به قدری روشن و بدیهی باشد که آن را بالطبع از گهواره دریابیم، من با کمال امتنان قول یک شخص هفت ساله یا هفتاد ساله را می‌پذیرم که بتواند به من بگوید انسان که مرکب از روح و جسم است، در صورتی که جسمش تغییر یابد آیا باز همان شخص اولی است یا نه؟ (اویفوربوس) و فیثاغورس که دارای یک روح بودند آیا یک شخص بودند در صورتی که قرن‌ها از هم فاصله داشتند؟^(۱) نه تنها این اشخاص، بلکه خروس هم که همان روح را داشته آیا عین این دونفر بوده؟ و خلاصه چنین به نظر می‌آید که تصور عینیت (یا اتحاد) به آن وضوح تقرر نیافته که فطری محسوب گردد.

۵- مبادا کسی تصور کند موضوعی که من در اینجا در باب عینیت یا اتحاد انسانی طرح کردم، تخیل خالی صرف باشد. کسی که با مختصر توجهی در باب رستاخیز فکر کند و این را در نظر گیرد که عدل الهی در آن روز عین اشخاص را به موجب اعمال نیک یا بد به پای محاکمه می‌کشد و آنان را پاداش یا کیفر دهد، در آن صورت مشکل خواهد توانست این مسئله را حل کند که آیا عین اشخاص معین از کجاست و عینیت آنها از چه ترکیب می‌یابد و چه او چه دیگران قادر نخواهند بود فکری روشن در آن باب بکنند تا چه رسد به اطفال.

۸- تصور خدا فطری نیست - اگر بالفرض تصویری باشد، تصور خدا نسبت به تمام تصورات دیگر و به دلایل متعدد اصلح به فطری بودن است، زیرا مشکل است تصور اصول فطری اخلاقی بدون تصور فطری الوهیت وجود داشته باشد محال است بدون

۱- Euphorbus نام یکی از قهرمانان جنگهای (ترویا) می‌گویند فیثاغورس در اثبات عقیده تناسخ که داشته می‌گفته آن (اویفوربوس) من بودم که اکنون به شکل فیثاغورس ظهور کرده‌ام.

فکر وجود قانونگذار، فکر قانون و مسئولیت وجود داشته باشد.

گذشته از ملحدین که در بین قدما بوده و اخبار آنها در تاریخ مانده در نتیجه سیر و سفر دریاها اکتشاف به عمل آمده که اقوامی در خلیج سلدانیا^(۱) و برازیل^(۲) و براندی^(۳) و جزایر کریبی^(۴) الخ هستند که بین آنها تصور خدا و دین وجود ندارد و اگر به زندگانی و گفتارهای ملل نزدیک به خودمان توجه کنیم، بیم آن است که بینیم بسیاری از ممالک متمدن انطباق قوی و روشنی از الوهیت در ضمیر خود نمی‌یابند بنابراین شکایت واعظان که بر منابر از بی‌دینی می‌کنند بی‌اساس نیست.

۹- ولی بر فرض هم نوع بشر در همه جای عالم تصور خدا را داشت (که تاریخ عکس آن را نشان می‌دهد) باز دلیل نمی‌شود که آن تصور فطری است بخصوص تصویری که با نور خرد سازگار است و به طور طبیعی از هر لحاظ علم ما می‌توان استنتاج نمود که خدائی وجود دارد. زیرا آثار عقل و قدرت خارق العاده‌ای طوری به وضوح از صنع آفرینش پیداست که چون آفریده‌ی ذی شعوری در این باب مجدانه تفکر کند ناچار وجود باریتعالی را کشف خواهد نمود. و نفوذ کشف چنین وجودی در قلوب همه آنانکه از آن مطلع می‌شوند، به حدی زیاد و در فکر و انتقال آنان طوری مؤثر است که به نظر من تعجب آور است قومی پیدا شود و چندان سخت دل باشد که تصور خدا نداشته باشد، به حدیکه اگر مثلاً تصور عدد یا آتش نداشته باشد، این اندازه حیرت آور نخواهد بود.

۱- SoIdania

۲- Brazil جمهوری واقع در شرق امریکای جنوبی با مساحت حدود شش میلیون کیلومتر مربع، نفوس بالغ بر پنجاه میلیون.

۳- Boranday

۴- Caribbee. منظور دسته جزایر واقع در دریای (کریبی) حوالی امریکای مرکزی

است.

۱۲- در جواب می‌گویند: «مقتضای رحمت الهی این است که همه انسانها تصور او را داشته باشند، پس آن را خود در فطرت نهاده است» این دلیل اگر قوتی داشته باشد، بیشتر از انتظار آنان که این موقع به آن تمسک می‌جویند، اثبات می‌کند. زیرا اگر این نتیجه را بگیریم که خدای تعالی به مقتضای رحمت خود برای مردم چنان قرار داده که اگر قضاوت کنند بهترین صلاح آنها است، در این صورت ثابت خواهد شد که نه تنها خدا تصور خودش را از راه فطرت در اذهان مردم نهاده، بلکه با کمال وضوح کلیه آنچه را که مردم باید راجع به او بدانند و ایمان داشته باشند و همه وظایفی را که باید در اطاعت امر او به عمل آورند، با حروف روشن در ضمیر آنان منقوش ساخته و به مناسبت همین مراتب به آنان عواطف و اراده بخشیده... شکی نیست که این چنین ترتیب را هر فردی به صلاح انسانها خواهد دانست، زیرا بهتر از آن است که آنان در تاریکی از پی معرفت بگردند، چنانکه حضرت پاولوس گوید همه اقوام اینگونه از پی خدا گشتند (اعمال رسولان، باب ۱۷، فقره ۲۷)، یا بین اراده و عقل آنان نزاع در گیرد و شهوات آنان بر خلاف حس و وظیفه برخیزد. به نظر من در قول به اینکه «چون خدای تعالی که عقل کل است چنین قرار داده پس آن بهترین است» ما به عقل و تمیز خودمان بیش از حد اعتماد می‌کنیم، زیرا در واقع می‌گوئیم: «من آن را بهترین تصور می‌کنم پس خدا آن را چنان آفریده». در مطلبی که موضوع بحث ماست، استدلال به اینکه واقعاً خدا چنان آفریده بیهوده است؛ زیرا بعضی تجارب غیر آن را نشان می‌دهد. اما رحمت خدا نسبت به مردم، بدون چنین علم فطری یا تصورات مرکوز در ذهن، شامل است و منقطع نیست؛ زیرا خداست که بشر را بواسطه قوای مجهز کرد که آن قوا برای کشف چیزهایی که در خور هدف و غایت اوست به کار می‌رود و من تردیدی ندارم و به نظرم عیان است که انسان با استفاده صحیح از استعدادهای جبلی خود می‌تواند بدون احتیاج به اصول فطری معرفت به وجود خدای تعالی و به سایر امور مربوط به خودش پیدا نماید. خداوند که انسان را با آن قوای مدرکه مجهز کرده، دیگر احتیاجی ندارد به رحمت خود معلومات

لدنی هم در نهاد او مرکوز کند، همان طور بعد از آنکه به او عقل و دستها و مصالح عطا فرموده دیگر احتیاج ندارد برایش پل و خانه بسازد.

۱۹- تصور جوهر فطری نیست - اعتراف می‌کنم تصور دیگری هم موجود است که داشتن آن برای نوع بشر اهمیت و فایده عمومی دارد و در افواه عامه طوری از آن بحث می‌شود مثل اینکه آن را از اول داشته‌اند و آن عبارت است از تصور جوهر که آن را نه از راه احساس می‌توان کسب کرد و نه از راه فکر. اگر بنا باشد فطرت برای ما تصوراتی تهیه کند ممکن است ما انتظار داشته باشیم آن نوعی باشد که خود ما از راه قوای ذهنی خود نتوانیم اکتساب کنیم. ولی بر عکس مشاهده می‌کنیم چون آن از طریقی که ما تصورات دیگر را کسب می‌کنیم حاصل نشده، هرگز فکر روشنی از آن نداریم. بنابراین کلمه جوهر برای ما معنی ندارد؛ فقط یک چیز مفروضی است که نمی‌دانیم چیست. یعنی چیزیکه تصور معین و مشخص و محسوسی از آن نداریم گرچه آن را اصل و اساس کلیه تصوراتی می‌شماریم که بر ما معلوم است.

۲۴- آدمی باید فکر کند تا بالذات شناسائی حاصل نماید - من نمی‌توانم بگویم اعتراضی که در باب تردید نسبت به اصول فطری می‌کنند و می‌گویند چنان عقیده «بنیان علم یقینی را بر می‌کند» تا چه پایه وارد است ولی من خودم یقین دارم راهی که انتخاب کرده‌ام چون به حقیقت مطابق تر است آن بنیان را استوارتر می‌سازد. این را مطمئناً می‌دانم قصد من در مباحث ذیل نه انکار عقاید مقبول عامه است و نه پیروی از آن و تنها هدف من حقیقت است و هر جا آن ظاهر گردد، افکار من با کمال بی‌طرفی از پی آن می‌رود بدون اینکه مقید بشوم کدام شخص از چه راهی رفته. البته این دلیل بی‌احترامی من نسبت به عقاید دیگران نیست، ولی بالاخره بزرگترین احترام متعلق است به حقیقت و گمان می‌کنم حمل به خلاف ادب نشود اگر بگویم پیشرفت ما در کشف شناسائی برهانی و نظری منوط است به اینکه به مبادی رجوع کنیم و نفس امور را مورد مطالعه قرار دهیم و افکار خودمان را به کار بیندازیم نه افکار دیگران را. زیرا ممکن است ما با

وجود تعقل با چشم دیگران ببینیم و بواسطه فهم دیگران شناسائی حاصل کنیم. همان اندازه که ما خودمان حقیقت را مطالعه و درک می‌کنیم، همانقدر می‌توانیم دارای معرفت واقعی و صحیح گردیم. جولان عقاید دیگران در مغز ما گرچه صحیح هم باشد ذره‌ای به دانش ما نمی‌افزاید. آنچه نزد قدما علم محسوب می‌شد نزد ما تمسک متعصبانه به عقاید گذشته است. موافقت و تصدیق ما در واقع از بابت احترام به نام و نشان است و مانند آنان در باب حقایقی که مایه شهرت آنان شده، عقل و منطق خود را به کار نمی‌بریم. ارسطو بلا شک مرد دانشمندی بود، ولی کسی او را از این حیث دانشمند نمی‌شمرد که کورانه و با اطمینان عقاید کسی دیگر را بیان کرده باشد. و اگر درست است که از بابت اقتباس بدون انتقاد اصول دیگران نبود که وی فیلسوف شد، این موضوع در باره دیگران هم صدق می‌کند. در علوم هر فردی در واقع همان اندازه بهره دارد که خودش می‌داند و می‌فهمد و آنچه اعتماد و باور می‌کند علمیتی ندارد. و این قسمت هر چه هم از لحاظ کلی خوب باشد بسرمایه دانش او نخواهد افزود؛ اینگونه ثروت مستعار مانند پول خیالی است که ولو در دست کسی که از او گرفته طلا بوده باشد، در دست او خس و خاشاکی بیش نیست.

۲۵- عقیده اصول فطری از کجاست؟- اگر انسان بعضی موضوعات کلی پیدا کرد که به محض اینکه فهمیده شد حکمش تردید بردار نیست، البته نزدیکترین و آسان‌ترین راه این است که آنها فطری شمرده شود. قبول این موضوعات اشخاص تنبل را از رنج پژوهش راحت نمود و کنجکاوی اشخاص مردم را توقیف کرد، زیرا همه آنها را فطری و اولی شمردند. و این امر برای آن معلمان و مدرسان که اصلی به اصول افزودند و گفتند «از اصول سؤال جایز نیست»، البته مطلوب و مساعد بود؛ زیرا بعد از مستقر ساختن قاعده وجود اصول فطری، پیروان خود را ملزم کردند اینها را به همان سمت بپذیرند و این ترتیب مانع می‌شد آنان هوش و تمیز خود را به کار اندازند؛ پس به اعتماد و باوری تکیه می‌کردند بدون اینکه کنجکاوی کنند و در این وضع باوری کورانه به آسانی تحت

سیطره و استفاده آنانی می‌رفتند که فن اداره و رهبری این پیروان را آشنا بودند. در صورتی که اگر اینان طرقی را که شخص را به معرفت اینگونه حقایق کلی می‌رساند، تحقیق می‌کردند در مقام مطالعه دقیق در می‌یافتند که آنها از وجود نفس اشیاء ناشی می‌گردند و با اعمال قوای ذهنی به دست آمده‌اند و آن قوا را فطرت برای کسب و مقایسه آنها صالح نموده به شرطی که چنانکه شاید به کار برده شوند. ۲۶- توضیح اینکه فاهمه در این باب چگونه کار می‌کند در مبحث ذیل طرح خواهد شد.

کتاب دوم

فصل اول

در باب تصورات به طور کلی و مبدأ آنها

۱- تصور موضوع تفکر است - هر آدمی واجد به فکر خود و تصوراتی است که ذهن موقع تفکر به آنها سروکار دارد پس شکی نیست که آدمیان در ذهن خود تصورات متعدد دارند، مانند آنها که بواسطه کلمات تعبیر می‌شوند نظیر سفیدی، سفتی، شیرینی، تفکر، حرکت، آدمی، فیل، سپاه، مستی و غیره. پس در اولین مرحله باید پرسید شخص این تصورات را چگونه اکتساب می‌کند؟ می‌دانیم عقیده‌ای است منقول که انسانها تصورات مادرزاد و نقوش اولیه دارند که در نخستین مرحله وجود بر ضمیر آنان نقش بسته. این عقیده را من مورد تحقیق قرار دادم و تصور می‌کنم آنچه در کتاب سابق گفتم به طور بهتری روشن خواهد شد، اگر بتوانم نشان دهم فاهمه ما آن همه تصورات را که دارد از کجا می‌گیرد و آنها از چه راهها و مراحل به ذهن می‌آیند و در این قسمت رجوع خواهم کرد به مشاهده و تجربه مستقیم هر فرد.

۲- کلیه تصورات از احساس یا فکر نشأت می‌کنند- فرض کنیم ذهن ما به قول خودمان، مانند کاغذ سفیدی باشد بدون حروف و بدون تصورات. پس این ذهن چطور

مجهر می‌شود؟ از کجا آن ذخیرهٔ انبوه را کسب می‌کند که آن را واهمهٔ جوال و بیکران با تنوعی بی‌حد بر ضمیر ترسیم کرده؟ آن همه مصالح و مواد عقل و دانش را از کجا دارد؟ در جواب این سؤالات در یک کلمه جواب می‌دهم: از تجربه. کلیهٔ معلومات ما بر تجربه استوار است و در اساس از آن بر می‌خیزد. مشاهدهٔ ما که به اشیاء خارجی محسوس یا به عمل باطنی ذهن معطوف است، از طرف ما مورد درک و تفکر واقع می‌گردد و این کار کلیهٔ مصالح را برای فاهمه ما تدارک می‌کند. این دو (مشاهده خارجی و داخلی) سرچشمهٔ شناسائی ماست که کلیه تصوراتی که ما داریم یا می‌توانیم داشته باشیم از آن حاصل می‌گردد.

۳- یکی از منابع تصورات اشیاء محسوسه است - در آغاز کار حواس ما که با اشیاء خاص محسوس مرتبط است، با اشکالی که آن اشیاء در آنها تأثیر می‌کند مدرکات متعدد معین اشیاء را به ذهن ما می‌آورند و بدین طریق ما تصوراتی نظیر زرد، سفید، گرما، سرما، نرم، درشت، تلخ شیرین و تمام چیزهای دیگر را که آنها را کیفیات محسوسه می‌نامیم اکتساب می‌کنیم. وقتی من می‌گویم این تصورات را حواس به ذهن می‌آورند، مقصود من این است که آنها از اشیاء خارجی چیزی را به ذهن می‌آورند که آن چیز آن مدرکات را ایجاد می‌کند. این سرچشمه بزرگ اکثر تصوراتی را که ما داریم، و کاملاً متوقف به حواس است و بواسطهٔ آنها برای فاهمه تهیه می‌شود، من احساس می‌نامم.

۴- منبع دیگر عمل ذهن ما - سرچشمهٔ دوم که تجربه، فاهمهٔ ما را، از آن سرچشمه، تصورات تدارک می‌کند، عبارت است از ادراک عمل ذهن در باطن خود ما، به طوری که آن ادراک در باب تصورات مکتسبه به کار می‌افتد، این فعالیت ذهن موقعی که نفس آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد، فاهمه ما را با یک دسته دیگر از تصورات تدارک می‌کند که آن تصورات از اشیای خارجی حاصل نمی‌آید مانند ادراک، تفکر، تردید، باوری، استدلال، دانستن، خواستن، و کلیه سایر اعمال مستقیم ذهن ما. اینها را که ما واجد می‌شویم و در درون خود مشاهده می‌کنیم، به همان طور به شکل تصورات معین

در فاهمه خود می‌گیریم که از اجسام خارجی مؤثر در حواس ناشی می‌شود. این سرچشمه تصورات را هر کسی کاملاً در نفس خود دارد و با اینکه آن حس نیست یعنی با اشیاء خارجی سرو کار ندارد، با این حال خیلی مشابه آن است و مناسبت دارد حس داخلی نامیده شود؛ ولی چون من آن یکی را احساس نامیدم این را فکر می‌نامیم^(۱)؛ زیرا تصوراتی که آن به حصول می‌آورد آنچنان است که ذهن با تفکر در علمیات باطنی خود اکتساب می‌کند؛ پس منظور من از فکر در بقیه این مبحث عبارت است از توجهی که ذهن ما نسبت به عملیات خودش و روش آن عملیات پیدا می‌کند و به علت آن تصورات عملیات مذکور در فاهمه ما به وجود می‌آید. پس می‌گوئیم این دو یعنی اشیاء مادی خارجی که موضوع احساس هستند و عملیات نفس ما در داخل که موضوع فکر است، به نظر من تنها منابعی هستند که تصورات ما از آنها ناشی می‌گردند. و اصطلاح عملیات را در اینجا به معنی وسیعی به کار می‌برم و آن نه تنها شامل است به فعالیت خود ذهن در باب تصورات خودش، بلکه مشعر است به نوعی عواطف که از آن فعالیت بر می‌خیزد، مانند خشنودی یا ناخشنودی که از یک فکر حاصل می‌گردد.

۵- کلیه تصورات ما یا از یکی است یا از دیگری - به نظر من فاهمه ما اندک اثری از هیچ تصویری ندارد مگر اینکه از یکی از این دو منبع گرفته باشد. اشیاء خارجی ذهن را با تصورات کیفیات محسوسه تجهیز می‌کنند و کیفیات محسوسه عبارت است از ادراکاتی که اشیاء در ما ایجاد می‌کنند. و ذهن فاهمه را با تصورات خودش تدارک می‌کند. اگر ما

۱- از دو اصطلاح معروف لاک اولی را که Sensation باشد «احساس» و دومی را که Reflection باشد «فکر» ترجمه نمودم و در این کلمه اخیر پیروی از ترجمه مرحوم فروغی کردم. کلماتی از قبیل، توجه، انعطاف، شعور اختیار و نظایر آنها به نظر آمد، ولی هیچ کدام مناسب دیده نشد و گرنه «فکر» هم مقصود را کاملاً نمی‌رساند و امید است دانشمندان اصطلاح بهتری پیدا کنند.

این دو منبع را کاملاً ملحوظ داریم و به حالات متعدد و ترکیبات و روابط بین آنها پی ببریم که مایه تمام تصورات ما در همان جا است و ما در ذهن هیچ چیز نداریم مگر اینکه از این دو راه آمده باشد. هریک فرد افکار خود را رسیدگی کند و فاهمه خود را دقیقاً کنجکاو نماید، آنگاه به من بگوید آیا غیر از موضوع های حواس یا موضوعهای ذهن او که نتیجه فعالیت باطنی باشد تصورات اصلیه دیگر در خود پیدا می‌کند؟ و هر قدر معلومات زیاد که تصور کند در آنجا گرد آمده باشد در صورت ملاحظه دقیق خواهد دید هیچ تصویری در ذهن خود ندارد مگر اینکه آن را یکی از این دو منبع در نهاد او نقش کرده است، هر چند ممکن است آن تصورات بواسطه فاهمه، انواع بیکران و ترکیبات و توسعه پیدا کرده باشند چنانکه بعداً خواهیم دید.

۶- در اطفال می‌شود مطالعه کرد- کسی که حالات طفل نوزاد را ملاحظه کند هیچگونه دلیلی نخواهد یافت به اینکه وی با ذخیره زیادی از تصورات به دنیا آمده و آن تصورات اساس علم آینده او بوده باشد. طفل به تدریج تصورات کسب می‌کند و اگر چه تصوراتی که صفات واضح و مأنوسی دارند قبل از آنکه حافظه به ثبت زمان و ترتیب بی‌آغازد، در ذهن جایگیر می‌شوند، ولی با این همه حافظه بعداً به کار می‌افتد و بعضی کیفیات و صفات نامأنوس به قدری دیر پیدا می‌شوند که به مرحله حافظه می‌رسند و از این رو کمتر کسی هست که ظهور آنها را نتواند به یاد آورد. و اگر فایده‌ای داشت بدون تردید می‌شد طفل را طوری ترتیب داد که تا رسیدن به مرحله رشد فقط تصورات معدود عادی کسب کند، ولی تمام آنها که به این جهان پا می‌گذارند، محاط با اجسام هستند و آن اجسام مدام و از جهات مختلف در آنها تأثیر می‌کند و اعم از اینکه توجه کنند یا نه تصورات متنوع در ضمیر آنها نقش می‌بندد. همین که چشمشان باز می‌شود، روشنائی و رنگ همه جا حاضر و در کار است، صدا و بعضی کیفیات قابل لمس نیز توجه آنها را جلب می‌کند و برای ورود به ذهن آنها زور می‌آورد؛ با این همه من تصدیق می‌کنم اگر کودک در جائی نگه داشته می‌شد که تا سن رشد مثلاً غیر از سیاه و سفید نمی‌دید، هرگز

تصور زرد یا سبز را نمی‌توانست داشته باشد چنانکه کسی که از بچگی هرگز صدف دریائی یا آناناس نخورده آن طعم‌های معین را نمی‌تواند داشته باشد.

۷- تدارک ذهن انسان با تصورات بموجب تماسی که با اشیاء مختلف به عمل می‌آید مختلف است - مردم ممکن است با تصورات ساده کمتر یا بیشتر تدارک شوند و این کمی و فزونی متوقف است به اینکه تنوع اشیاء خارجی که مورد تماس و تجربه آنان است، یا فعالیت ذهنی آنان از حیث توجه به تصورات درونی کم و زیاد باشد؛ زیرا گرچه کسی که فعالیت ذهن خود را مطالعه می‌کند بالطبع تصورات واضح و روشنی از آنها تواند داشت، ولی برای اینکه از کلیه فعالیت‌های ذهن خود تصور واضح معینی داشته باشد، باید افکار خود را متوجه آنها کند و با دقت تمام ملاحظه نماید چنانکه اگر کسی بخواهد کلیه تصورات یک منظره یا اجزاء و حرکت یک ساعت را دریابد باید چشم‌های خود را به سوی آنها بگرداند و با دقت به آنها نگاه کند. ممکن است منظره یا ساعت جایی باشد که بر سر راه روزانه اوست و او هر روز آنها را ببیند ولی تا از روی دقت به آنها نگاه نکند فقط تصورات مبهمی خواهد داشت.

۸- تصورات حاصله از فکر دیرتر به حصول می‌آیند زیرا توجه لازم دارند - پس می‌بینیم چرا کودکان تصورات فعالیت‌های اذهان خود را خیلی دیر حاصل می‌کنند؛ حتی بعضی تصور کامل روشنی از قسمت اکثر آنها در تمام زندگی خود نمی‌توانند کسب کنند. زیرا درست است آن تصورات مدام از مخیله عبور می‌کنند ولی مانند رؤیاهای متحرک اثری عمیق نمی‌گذارند تا تصورات روشن پایدار در ذهن باقی‌گذارند، مگر اینکه فاهمه به باطن یعنی به خودش متوجه گردد و در عملیات خودش دقیق شود و آنها را موضوع مطالعات خود قرار دهد. اما کودکان موقعی که اولین بار مواجه با این موضوع می‌شوند، از عالمی پر از چیزهای تازه محاطند و با تقاضای مستمر حواس، ذهن خود را به سوی آنها متوجه می‌سازند و مهیا هستند آنچه را که تازه است ملتفت شوند و از تنوع اشیاء متغیر محظوظ می‌گردند؛ پس اولین سالهای کودکان معمولاً

صرف توجه به خارج است و کار انسان این است که با عالم خارجی شناسائی پیدا کند و در این توجه روز افزون خارجی کمتر دست می دهد که به باطن خود رجوع کنند و جریان درونی خود را مورد تفکر قرار دهند تا اینکه به سن رشد رسند و بسا که در آن موقع هم توجه نمی کنند.

۹- نفس موقعی که به ادراک آغاز می کند آن وقت است که تصورات پیدا می کند - سؤال اینکه انسان کی دارای تصورات می شود؟ در واقع معنیش این است که انسان کی ادراک می کند. دارای تصورات شدن و ادراک یکی است. من می دانم عقیده ای موجود است که گوید نفس همیشه فکر می کند و تا وجود دارد، مدام در خودش ادراک تصورات را می نماید و تفکر بالفعل نسبت به نفس غیر قابل تفکیک است؛ چنانچه بعد از جسم غیر قابل تفکیک است. اگر این نظر صحیح باشد، پرسش از آغاز تصورات یک شخص معادل است با پرسش از آغاز نفس او؛ زیرا به موجب این توجیه نفس و تصورات آن مانند جسم و بعد او از ابتدا با هم وجود پیدا می کند.

۱۰- نفس همیشه فکر نمی کند، زیرا این دعوی دلیل ندارد. در باب اینکه آیا نفس پیش از اولین تشکیلات عضوی ظهور می کند یا همزمان با آن یا بعد از آن، موضوع را به آنانی واگذار می نمایم که در این باب فکر بیشتر کرده اند؛ ولی من اعتراف می کنم که نفسی دارم کند و نمی تواند همیشه خود را ادراک کند تا تصورات را مطالعه نماید، نیز نمی تواند لزوم استمرار تفکر خود را بفهمد، زیرا تلازم فکر و نفس فرقی از تلازم حرکت و جسم ندارد؛ بدین معنی که فکر ذاتی نفس نیست، چنانکه حرکت ذاتی جسم نیست، بلکه یکی از افعال آن است. پس چون تفکر عمل ذاتی نفس نیست بنابراین ضرورت ندارد تصور شود که نفس مستمر در فکر و عمل است، زیرا آن صفت خالق دیموم کلیه اشیاء است که «لا تاخذنه سنه ولا نوم» و به هیچ موجود فانی یا لااقل به روح بشری تطبیق نمی کند؛ البته ما به حکم تجربه می دانیم که ما گاهی فکر می کنیم و بنابراین این نتیجه قطعی را می گیریم که ناچار نیروئی در ما هست، که فکر می کند ولی در باب اینکه آیا آن

جوهر دائماً در حال تفکر است یا نه؟ ما غیر از تجربه راهی برای یقین نداریم، زیرا اگر بگوئیم تفکر بالفعل ذاتی نفس ولاینفک از آن است مصادره به مطلوب است نه اثبات منطقی آن. اما اینکه قضیه «نفس همیشه فکر می‌کند» بدیهی باشد، یعنی هر فردی آن را در اولین استماع تصدیق کند قضاوتش را به نوع انسان وامی‌گذارم. (اینکه آیا من دیشب تمام شب را فکر کرده‌ام یا نه موضوعی است مورد تردید. مسئله مربوط به موضوع معینی است و اگر برای اثبات آن حکم مفروضی را بیاوریم که خودش عین مطلبی است که باید اثبات شود مصادره به مطلوب است؛ این نوع اثبات معنیش این است که بگوئیم من ناچار تمام شب گذشته را فکر کرده‌ام، زیرا کسی دیگر تصور می‌کند من همیشه فکر می‌کنم گرچه خود من این تفکر دائمی را ادراک نمی‌کنم. اما مردمی که عاشق عقاید خود هستند نه تنها مطلبی مورد تردید را فرض می‌کنند، بلکه به قضیه‌ای غلط استناد می‌نمایند و گرنه چطور ممکن است اشخاصی مدعی گردند که من چنین استدلالی کرده‌ام که اگر چیزی را ما در خواب درک نکنیم وجود ندارد؟ من نگفتم انسان روح ندارد، زیرا موقع خواب آن را درک نمی‌کنند، ولی من می‌گویم انسان چه در خواب چه در بیداری نمی‌تواند فکر کند مگر اینکه آن را درک کند. شاعر بودن به آن ابداً لازمه چیزی دیگر نیست جز افکار خودمان. ادراک یا شعور لازمه افکار است لاغیر و نمی‌شود آدمی فکر کند و وجدان فکر نشود.)^(۱)

۱۳- بالنتیجه من تصور می‌کنم بنیان آنانکه می‌گویند نفس همیشه فکر می‌کند با یک اشاره متزلزل می‌گردد؛ اشخاصی را که هر موقع به خواب می‌روند خوابی نمی‌بینند، نمی‌توان متقاعد ساخت که افکار آنان گاهی ساعتها در کار است بدون اینکه خودشان ملتفت بشوند و اگر آنان را در عین عمل خواب بیدار کنیم، به هیچوجه قادر نیستند

۱- این قسمت که در قوس نهاده شده در طبع دوم کتاب لاک برای جواب به معترضین

توضیحاتی از جریان فعالیتی بدهند.

۱۴- اینکه دلیل می‌آورند مردم خواب می‌بینند بدون اینکه آن را به یاد داشته باشند، دلیل بیهوده‌ای است - می‌گویند نفس در عمیقترین خواب هم فکر می‌کند؛ نهایت اینکه حافظه آن را نگه نمی‌دارد. ولی خیلی دشوار است شخص نفسی را تصور کند که دمی در یک آدم خواب رفته مشغول تفکر باشد و دم دیگر در آدم بیدار ذره‌ای از آن افکار در حافظه او نباشد و نتواند آن را بیاد آورد. زیرا کیست که بدون قیل و قال و به محض شنیدن قبول کند که قسمت بزرگ بشر در تمام زندگی خود روزی چندین ساعت در باب چیزی فکر کند و اگر حتی در وسط این افکار از آنان پرسیده شود ابداً چیزی به یادشان نیاید؟

۱۷- اگر من موقعی فکر می‌کنم و خودم آن را نمی‌دانم، هیچکس دیگر هم نمی‌تواند بداند. آن‌انکه با اطمینانی مدعی هستند نفس همیشه فکر می‌کند، مایل بودم توضیح کنند یک کودک قبل از اینکه با بدنش متحد شود یا کمی بعد از اتحاد و پیش از آنکه کودک، تصوراتی از راه احساس دریافت نماید، چه تصوراتی دارد؟ تا آنجا که من می‌دانم خوابهای یک آدم خوابیده تماماً عبارت از تصورات آدم بیدار است؛ نهایت اینکه محتویات خواب غالباً ترکیبات عجیب پیدا می‌کند. اگر نفس تصورات ذاتی داشته باشد که از راه احساس و فکر حاصل نیامده (و با فرض اینکه نفس قبل از دریافتن تأثیرات خارجی فکر می‌کند همین طور هم باید باشد) خیلی غریب خواهد بود؛ اگر در حال این تفکر ذاتی (آن هم به حدی ذاتی که خود آدمی آن را ادراک نکند) به محض اینکه از اشتغال با آن تفکر بیدار شد، هیچ نتواند چیزی در خاطر داشته باشد تا اکتشاف معانی جدید موجب فرح و انبساط گردد. حیرت آور است که نفس در تمام دوره حیات انسانی حتی یکبار هم افکار فطری خالص و تصوراتی را که، قبل از اکتساب معلومات از راه جسم، می‌داشته است نتواند به خاطر آورد و هیچوقت نتواند به نظر شخصی که از ظنن یک بشکه از خواب بیدار می‌شود تصویری را متذکر سازد.

۱۸- چطور ممکن است کسی بداند که نفس دائماً فکر می‌کند، زیرا اگر این مطلب قضیه حتمی بدیهی نیست پس ناچار باید اثبات شود- من خیلی ممنون می‌شدم اگر آنانکه مدعی هستند نفس یا به عبارت دیگر آدمی مستمراً فکر می‌کند به من می‌گفتند آن را از کجا می‌دانند.

۱۹- وجدان یا خودآگاهی عبارت است از ادراک آنچه در ذهن شخص وقوع می‌یابد. اگر من آنچه را که واجد آن هستم ادراک نکنم، آیا شخص دیگر می‌تواند آن را ادراک کند؟ در این جا علم هیچکس نمی‌تواند از تجربه او فراتر رود. کسی را که در خواب عمیقی باشد بیدار کنید و پرسید در چه باب فکر می‌کرده؟ اگر خود او در این موقع واجد هیچ چیزی که در آن باب فکر می‌کرده نباشد، واقعاً شخص دیگر باید دارای قوه استنباط بزرگی باشد که بگوید مشارالیه چه فکر می‌کرده، اگر راه این باشد ممکن است به او بگوید که اصلاً نخواییده بوده. این دیگر چیزی است ماوراء فلسفه و واقعاً کمتر از الهام نیست که افکار ذهن مرا دیگری کشف می‌کند، در صورتی که خودم از آن افکار خبری ندارم - آنانکه می‌بینند من فکر می‌کنم در حالیکه خود منکر آن هستم، الحق نظر نافذی دارند و همانها می‌گویند سگها و فیلهها فکر نمی‌کنند، در صورتی که تمام علائم فکر در آنها مشهود است مگر اینکه زبان ندارند تا از فکر خود ما را خبردار سازند ولی گویا با صرف تعریف نفس که «جوهری است همیشه فکر می‌کند» کار تمام است! اگر چنین تعریفی حجیت داشته باشد من نمی‌دانم چه فایده‌ای می‌تواند برآن مترتب گردد، غیر از اینکه خیلی‌ها را اصلاً در داشتن نفس مردد نماید؛ زیرا خود متوجه‌اند که قسمت عمده‌ای از زندگانی آنان بدون تفکر می‌گذرد. به زعم من هیچ تعریفی و هیچ گونه عقاید شعوب، آن اندازه قوی نیست که تجربه مستمر را از بین ببرد و گمان دارم ادعای متصنع به وجود علم ما فوق ادراک است که باعث این همه مباحثات و قیل و قال در جهان می‌گردد.

۲۰- تصوراتی غیر از آنچه از راه احساس و فکر می‌آید وجود ندارد. این موضوع در

مشاهدهٔ احوال کودکان روشن می‌شود. در نتیجه این ملاحظات من دلیلی برای اعتقاد به تفکر ذاتی نفس ندارم مگر اینکه اول حواس برای نفس تصورات تدارک کرده باشد. و چون آن تصورات فزونی می‌گیرد و به حافظه سپرده می‌شود، پس قوه فکریه نفس به حکم ممارست از جهات متعدد رشد می‌کند و به همان ترتیب بعداً نفس تصویری را با هم ترکیب می‌کند و فعالیت درونی خودش را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و به مایه خود می‌افزاید و در عین حال در قوایی مانند ذاکره و تخیل و استدلال و سایر حالات فکری به سهولت حاصل می‌گردد؛ اگر بالاخره بپرسند انسان کی شروع به داشتن تصورات می‌کند؟ گمان می‌کنم جواب صحیح این باشد «آن وقت که شروع کند به داشتن احساس». زیرا حالاً که معلوم می‌شود در ذهن تصویری قبل از آنکه حواس آن را بیاورند وجود ندارد، پس به نظر من تصورات و احساس هم زمانند یعنی انفعال یا حرکت معینی در قسمتی از بدن تولید ادراک معینی در فاهمه می‌کند (روی این تأثیرات اشیاء خارجی در حواس ماست که ذهن خود را برای اعمالی نظیر ادراک، ذاکره، ملاحظه، استدلال، الخ به کار می‌اندازد).

۲۴- منبع کلیه شناسائی ما- با مرور زمان ذهن فعالیت خودش را در باب تصویری که از راه احساس کسب شده، مورد مطالعه قرار می‌دهد و برای خود دسته‌ای تصورات نوین ذخیره می‌کند که من آنها را تصورات فکر می‌نامم؛ پس اینها یعنی انفعالاتی که بواسطه اشیاء خارجی بر ذهن ما نقش می‌بندد و خارج از ذهن است به انضمام فعالیت خود ذهن که از قوای ذاتی آن نشأت می‌کند و مورد مطالعه آن واقع می‌گردد؛ چنانکه بیان داشتم دو منبع کلیه علم هستند. اینک اولین استعداد هوش بشر این است که ذهن برای پذیرفتن تأثیراتی که یا از راه حواس بواسطه اشیاء خارجی و یا در نتیجه مطالعه درونی به وجود می‌آید مهیا و مستعد است. این اولین قدمی است که آدمی در راه کشف چیزی برمی‌دارد و زمینه اساسی است که کلیه معلوماتی که در این جهان به طور طبیعی اکتساب می‌شوند بر آن استوار می‌گردد؛ کلیه آن افکار عالی که بر فراز ابرها می‌رود و به

خود فلک می‌رسد، نشأت و بنیانش همین جاست. در تمام فسحتی که عقل با نظرهای دور و درازی سیر می‌کند و ظاهراً ارتقا می‌جوید، ذره‌ای ما فوق تصوراتی که از حس می‌آید یا از راه فکر برای مطالعه آن تقدیم می‌شود نمی‌تواند برود.

۲۵- فاهمه در پذیرفتن تصورات ساده به طور کلی منفعل است - در این قسمت فاهمه فقط منفعل و پذیرنده است، اعم از اینکه این مبادی و مصالح شناسائی را دارا باشد یا نه، روی نیروی خودش کار نمی‌کند. زیرا بسی از اشیاء محسوسه تصورات مخصوص خود را چه بخواهیم چه نخواهیم به ذهن ما القا می‌کنند و فعالیت ذهن ما لااقل اطلاع مبهمی از آن به ما تأمین می‌کند. هیچکس در موقع فکر به آنچه می‌کند به کلی جاهل نیست این تصورات ساده چون به ذهن القاء می‌شود، فاهمه نمی‌تواند از پذیرفتن آنها امتناع ورزد یا آنها را بعد از نقش بستن تغییر دهد یا محو کند و تصوراتی از نو بسازد؛ چنانکه یک آئینه هم عکس اشیائی را که در برابر آن است نمی‌تواند تغییر دهد. چون اجسامی که ما را احاطه می‌کند اعضای حاسه ما را از طرق مختلف تحت تأثیر قرار می‌دهند، ذهن ملزم می‌گردد آن تأثیرات را قبول کند و از ادراک تصوراتی که مستلزم آن تأثیرات است نمی‌تواند احتراز کند.

فصل دوم

در باب تصورات ساده

۱- ظهورات غیر مرکب - برای اینکه ماهیت و طرز و بسط معرفت خود را بفهمیم، یک چیز در باب تصوراتی که ما داریم قابل مطالعه است و آن این است که بعضی آن تصورات بسیط و بعضی مرکب است.

گرچه کیفیاتی که در حواس ما اجرای تاثیر می‌کنند در خود اشیاء چنان متحد و به هم منضم هستند که میان آنها فاصله و مسافتی نیست، ولی واضح است تصوراتی که آنها در ذهن ایجاد می‌کند موقعی که از راه حواس وارد می‌شود بسیط و غیر مخلوط است. زیرا گرچه حس باصره و لامسه غالباً در یک آن و از یک چیز تصورات مختلف می‌گیرند، چنانکه مثلاً شخصی حرکت و رنگ را با هم می‌بیند و دستش نرمی و گرمی را در یک پارچه موم با هم حس می‌کند؛ با این همه این تصورات بسیط که این طور در یک عامل با هم متحدند، در بادی امر از هم به همان درجه متمایزند که از حواس جداگانه آمده باشند، سفتی و سردی که شخص در یک پارچه یخ حس می‌کند در ذهن همان اندازه از هم فرق دارد که تصویرهای سفیدی و عطر یک گل زنبق یا مزه قند و عطر گل و

هیچ چیز نسبت به شخص واضحتر از ادراک این تصوره‌های بسیطه وجود ندارد و همین‌ها که هر یک بخودی خود غیر مرکب است، در ذهن به شکل واحد یا مفهوم واحد ظهور می‌کنند و آن مفهوم قابل تفکیک به تصوره‌های مختلف نیست.

۲- ذهن قادر نیست تصورات را بسازد و یا نابود کند- این تصورات بسیطه که مصالح همه دانش ماست، از دو راه احساس و فکر که در فوق مذکور افتاد، به ذهن ما القا و تدارک می‌شوند و آنگاه که فاهمه به آنها مجهز می‌گردد قدرت دارد که آنها را تکرار و مقایسه و توحید کند حتی این عمل را به حد اعلی متنوع سازد و آنچه بخواهد تصورات نوین مرکب به وجود آورد. ولی در اقتدار عالیترین هوش یا مترقی ترین فاهمه نیست که بتواند با تیزی یا تنوع فکر یک تصور تازه اختراع کند یا به قالب زند، یعنی تصویری که از راه مذکور نیامده باشد. همچنین هیچ نیروی فاهمه نمی‌تواند تصوراتی را که موجود است از بین ببرد. سلطه انسان در قلمرو فاهمه کوچک خودش نظیر سلطه‌اش در عالم خارجی است که با وجود صنعت و هنری که دارد، غیر از ترکیب یا تقسیم مصالحی که در دست او نهاده شده کاری نمی‌تواند انجام دهد؛ نه می‌تواند ذره‌ای را از نو به وجود آورد و نه ذره‌ای را نابود سازد. هر فردی که بکوشد در فاهمه یک تصور ساده را که از راه حواس و از اشیای خارجی نیامده یا از فعالیت ذهن در باب تصورات ناشی نشده ایجاد کند، همان ناتوانی را در خود مشاهده خواهد نمود. خیلی می‌خواستیم کسی مزه‌ای را در کام خود تخیل کند که هیچگاه آن را نچشیده یا بوئی را در شامه تخیل کند که هیچ وقت نبوئیده باشد و اگر او این کار را انجام دهد من هم نتیجه خواهم گرفت که شخص کور تصور رنگ و کر علم واضح به اصوات دارد.

۳- اگر چه برای خدای تعالی محال نیست مخلوقی را با اعضای دیگری بیافریند و برای او به منظور جلب معلومات از اشیاء جسمانی به فاهمه وسائل بیشتری عطا فرماید تا حواس که بر طبق معمول آنها را پنجگانه دانسته‌اند. ولی من گمان می‌کنم برای هیچ کس مقدور نباشد کیفیات دیگری غیر از آوازه‌ها و مزه‌ها و بوها و دیدنی‌ها و

بساییدنیها بتواند تصور کند. و اگر آدمی با چهار حس ساخته شده بود، در آن صورت کیفیاتی که موضوع حس پنجم است همان اندازه از تخیل و توجه و فهم ما دور می‌شد که حالا کیفیات مربوط به یک حس ششم یا هفتم و یا هشتم ممکن است باشد و شاید بعضی مخلوقات در بعض اقسام دیگر این عالم فراخ، چنان قوایی داشته باشند و وجود چنان موجودات را نتوان به آسانی انکار نمود. کسی که خود را اشرف مخلوقات نداند و بالعکس بیکرانی این کارخانه عظیم و تنوع بزرگ همین قسمت کوچکی را که او سر و کار دارد در نظر گیرد، می‌تواند فکر کند در این عالم در منازل دیگری ممکن است موجودات دیگر و با هوشتری باشند که او نسبت به قوای آنها همان اندازه بی اطلاع و بی احاطه باشد که یک کرم مسدود در کشو یک غرفه نسبت به فاهمه انسان است. تنوع و کمال مقتضای حکمت و قدرت آفریدگار است، البته در این موقع من در تشخیص پنج حس پیروی از عقیده عامه کردم، در صورتی که ممکن است واقعاً فزونتر باشد. در هر صورت هر فرض بکنیم با مقصود درست در می‌آید.

فصل سوم

تصورهای حس واحد

۱- انقسام تصورات بسیطه - اگر بخواهیم از طرزی که ما تصورات را از احساس کسب می‌کنیم آگاه گردیم، عیبی ندارد آنها را از لحاظ طرقی که توسط آن به ذهن ما نزدیک می‌شوند و خود را به ما قابل ادراک می‌سازند ملحوظ داریم.

نخست بعضی هستند که تنها توسط یک حس به ذهن ما می‌آیند.

دوم آنهایی که خود را توسط بیش از یک حس به ذهن ما سوق می‌دهند.

سوم تصوراتی که فقط از راه فکر حاصل می‌شوند.

چهارم تصوراتی هستند که از طرق احساس و فکر توأماً به ذهن القا می‌گردند.

اکنون هر یک از این مطالب را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

اولاً تصوراتی وجود دارند که تنها بواسطه یک حس دریافت می‌شوند و آن حس مخصوصاً برای قبول آنها آماده است. مثلاً نور و رنگ مانند سفید و سرخ و زرد و آبی و درجات مختلف ترکیبات آنها مانند سبز و گلی و ارغوانی و سبز سیر و نظایر آن منحصراً از راه چشم و انواع صدا و آواز و آهنگ بواسطه گوش و اقسام مزه‌ها و بوها توسط بینی

و کام می‌آیند، و اگر این اعضاء یا اعصاب که دلیلند تا آنها را از بیرون به بارگاه مغز یا به عبارت دیگر به محضر ذهن هدایت کنند، مختل گردند به طوری که نتواند وظیفه خود را انجام دهند در عقبی وجود ندارد تا آنها بوسیله آن داخل شوند و راهی دیگر نیست تا خود را به نظر آورند و از طرف فاهمه ادراک شوند. مهمترین آنها در باب لامسه حرارت و برودت و صلابت است، سایر کیفیات قابل لمس مربوط به صور محسوس هم مانند همواری و ناهمواری یا کم و زیادی تجاذب ذرات مانند درشتی و نرمی یا سختی و شکنندگی به قدر کافی واضح است.

۲- از تصورات آنها که نام دارند معدودند- گمان می‌کنم شمردن کلیه تصورات مخصوص هر حس بی‌لزوم باشد و اگر هم می‌خواستیم ممکن نبود، زیرا بسیاری از آنها متعلق به حواس موجود است که اصلاً نام ندارد؛ اکثر انواع بوها که توان گفت به عده اجسام در عالم متعدّدند نام ندارند؛ به طور کلی ما دو عنوان بیشتر نداریم و آن هم عبارت است از بوی خوب و بوی بد که در واقع معادل مطبوع و نامطبوع است، در صورتی که مثلاً بوی گل سرخ از بوی بنفشه که هر دو خوب است فرق دارد. مزه‌ها هم مانند بوهاست و نام برای آنها نیست. روی هم رفته غیر از شیرین و تلخ و ترش و شور عنوان دیگری برای آنها نداریم. در صورتی که انواع بی شماری مزه موجود است که نه تنها در انواع حیوانات هست، بلکه در یک نوع حیوان یا نبات موجود است. در این وضع در باب رنگ و صوت هم مشهود است. پس در این موقع که من به شرح تصورات بسیطه می‌پردازم، فقط به آنتهای اکتفا خواهم ورزید که با منظور فعلی من بیشتر سنخیت دارند و در عین حال بسا که در عمل ملحوظ نیستند؛ در صورتی که اکثر اوقات لازمه و اجزاء تصورات مرکبه ما هستند و در آن میان ممکن است من جسمیت را در نظر گیرم. پس در فصل ذیل آن را مطرح می‌کنم.

فصل چهارم

در جسمیت

۱- این تصور را ما از لامسه می‌گیریم - تصور جسمیت را ما از حس لامسه خود می‌گیریم و این حس از مقاومت یک جسم در مقابل تداخل جسم دیگر برمی‌خیزد؛ تصور جسمیت از آنهایی است که ما مستمراً از راه احساس می‌گیریم و این استمرار در کمتر چیزی هست. در حرکت و سکون و در هر وضع دیگر که باشیم، همواره حس می‌کنیم که زیر پای ما چیزی است که ما را برمی‌دارد و مانع فرو رفتن ماست و اجسامی که هر روز تماس روزانه ما را به ادراک آنها سوق می‌کند می‌نمایند در حالیکه هستند با یک نیروی شکست ناپذیر مانع فرورفتن انگشتان ما در آنها می‌گردند، آنچه را که موقع حرکت دو جسم به سوی یکدیگر مانع تداخل می‌شود، من جسمیت می‌نامم. من در اینکه آیا این استعمال کلمه ^(۱) بیشتر از معنایی که ریاضیون به آن می‌دهند به اصل و ریشه آن نزدیکتر است یا نه بحثی نمی‌کنم و اگر کسی بخواهد به جای آن کلمه عدم

تداخل یا عدم قابلیت نفوذ^(۱) را به کار ببرد من موافق هستم. فقط به نظرم این اصطلاح که من به کار می‌برم نه تنها در استعمال عامه همین معنی را می‌دهد، بلکه یک معنی مثبت نیز دارد نه منفی مانند عدم تداخل و شاید بیشتر از خود جسمیت نتیجه جسمیت را اشعار می‌کند. این تصور بیش از دیگریها با جسم ارتباط دارد و ذاتی آن است و در هیچ جای دیگر غیر از جسم یافت نمی‌شود مگر در ماده و با اینکه حواس ما غیر از جرم ماده در حجمی که سبب احساس ما گردد، موقع دیگر علم به آن حاصل نمی‌کند باز چون ذهن آن تصور را از اجسام درشت محسوس دریافت، آن را بیشتر انتزاع می‌کند و شکل و کوچکترین اجزاء آن را ملحوظ می‌دارد و معلوم می‌کند که آن نسبت به جسم ذاتی است و قابل تفکیک نیست گرچه تغییرات و تعدیلاتی قبول کند.

۲- از فضا فرق دارد. این مقاومت که اجسام دیگر را از فضائی که اشغال کرده بیرون نگه می‌دارد، چندان بزرگ است که هیچ قدرتی نمی‌تواند بر آن فائق آید. اگر کلیه اجسام عالم موقع نزدیک شدن به هم قطره آبی را از هر طرف فشار دهند، نخواهند توانست مقاومتی را که آن قطره با وجود نرمی ابراز خواهد داشت غلبه جویند، مگر اینکه آن از سر راه آنها برداشته شود. در اینجا مقصود ما از جسمیت معلوم می‌گردد که هم از فضای مجرد (که نه حرکت دارد و نه مقاومت) فرق دارد و هم از تصور سختی و سفتی. ممکن است دو جسم را در فاصله‌ای از هم طوری تصور کنیم که به هم نزدیک گردند بدون اینکه در راه با جسم دیگری تماس کنند تا اینکه سطح آنها به هم برسد؛ در اینجا می‌بینیم فضائی موجود است بدون جسمیت زیرا (بدون اینکه انحلال و نابودی جسمی را در نظر گیریم) من می‌پرسم آیا شخص می‌تواند جسم واحدی را تصور کند که از جای خود حرکت نماید، بدون اینکه جسمی دیگر جای آن را گیرد یا نه؟ گمان می‌کنم واضح است

۱- Impenetrability در مقابل این کلمه فعلا در فارسی بهتر از کلمه جسمیت پیدا

می‌تواند. تصور حرکت در یک جسم مستلزم تصور حرکت در جسم دیگر نیست، چنانکه تصور یک شکل مربع در یک پیکر مستلزم تصور همان شکل در پیکر دیگر نیست. من نمی‌پرسم آیا اجسام طوری قرار داده شده‌اند که حرکت یکی بدون حرکت دیگری ممکن نباشد؟ تعیین لا و نعم این مطلب، در واقع له یا علیه خلاء، مصادره به مطلوب است، ولی سؤال من این است که آیا ممکن نیست تصور کنیم یک جسم حرکت کند و جسم دیگر ساکن باشد؟ گمان می‌کنم این را کسی منکر نخواهد شد. پس در این صورت جائی که جسم آن را ترک کرده تصور فضائی مجرد را به ما می‌دهد که جسمیت ندارد و جسم دیگری می‌تواند بدون مقاومت و تداخل به آنجا داخل گردد. اگر میلیه هواکش یک تلمبه برکشیده شود فضائی که آن پر کرده بود، چه جسم دیگری به جای آن بیاید یا نه همان فضاست که بود، در عین حال قول بر اینکه در حرکت یک جسم، جسم دیگر مجاور به جای آن نمی‌آید- مستلزم تناقضی نیست. ضرورت حرکت روی فرض این است که عالم ملاء باشد نه روی تصوره‌های روشن فضا و جسمیت که با هم فرق دارند؛ چنانکه مقاومت و عدم مقاومت یا تداخل و عدم تداخل با هم متفاوتند، اساساً خود مباحثه مردم در باب وجود خلاء واضحاً نشان می‌دهد که تصور فضا یا حیز بدون جسم شاغل را دارند.

۴- در باب صلابت - اینکه جسمیت در این مورد غیر از صلابت شناخته شده، مبنی بر این است که صلابت را عبارت دانسته‌اند از ملاء یعنی خارج بودن کامل اجسام دیگر از چیزی که آن اشغال کرده، در صورتی که صلابت فقط عبارت است از تجاذب محکم ذرات ماده در یک حجم به طوری که شکل آن به سهولت تغییر نیابد. در حقیقت سخت و نرم عناوینی هستند که ما نسبت به تشکیلات بدن خودمان به اشیاء می‌دهیم. سخت چیزی را می‌نامیم که تغییر شکل آن با فشار تن ما موجب رنج ما گردد و نرم آن را نامیم که به آسانی و بدون رنج بتوانیم شکل آن را با فشار بدنی تغییر بدهیم.

ولی این اشکال تغییر وضع بین اجزاء محسوسه یا تغییر در تمام پیکر نه به

سختترین جسم در عالم جسمیت بیشتری می‌بخشد و نه به نرمترین و نه جسمیت سختترین جسم از جسمیت آب بیشتر است. زیرا گرچه دو سطح جسم مرمَر به هم دیگر آسانتر نزدیک می‌گردند، اگر بین آنها آب یا هوا باشد تا الماس، ولی علت این کارناشی از زایدی جسمیت الماس و کمی جسمیت آب نیست، بلکه از این است که اجزاء آب چون از هم آسانتر جدا می‌گردند با نزدیک شدن دو سطح مرمَر به سهولت به اطراف پخش می‌شوند و برای مرمَر جا باز می‌کنند، ولی اگر از حرکت جنبی آنها مانع گردیم در مقابل فشار مرمَر مانند الماس تا ابد مقاومت خواهد کرد. نرمترین اجسام می‌توانند در برابر اجسام دیگر مقاومت کنند و در وسط دو جسم سخت با کمال صلابت بمانند به شرطی که از راه به کنار پخش نشوند. اگر کسی یک جسم نرم تابع عمل را با هوا یا آب پر کند، فوراً مقاومت آن را حس خواهد کرد و کسی که تصور می‌کند فقط اجسام صلب می‌توانند دست‌های او را از رسیدن به هم مانع گردند، بهتر است یک فوتبال را باد کند و بین دو دست فشار دهد تا ببیند که همان هوای نرم که ظاهراً مانع رسیدن دستها به هم نبود چه مقاومتی نشان می‌دهد (شنیده‌ام آزمایشی در این باب در شهر فلورانس به عمل آوردند و آن عبارت از این است که یک کره طلائی خالی را با آب پر کردند و آن را به دقت مسدود نمودند و معروض فشار ماشین داشتند به حدیکه در نتیجه فشار شدید ماشین آب مانند قطرات عرق از مسامات کره فلزی ترشح نمود که معلوم داشت چون ذرات آب داخل در جوار خود منافذی برای دخول پیدا نکرد و به مقاومت بر خورد، بالطبع به خارج فشار آورد).

۵- محرک و مقاومت و تبارز بسته به جسمیت است - با این مفهوم جسمیت که شرح دادم بعد جسم را می‌توان از بعد فضا تفکیک نمود. بعد جسم عبارت است تجاذب یا اتصال اجزاء جسمی قابل تفریق و قابل حرکت، و بعد فضا عبارت است از اتصال اجزاء غیر جسمی غیر قابل تفریق و غیر قابل حرکت؛ پس عده‌ای (که من هم از آنها هستم) می‌توانند در باب فضا و جسمیت تصور روشن داشته باشند و قادرند فضائی را

تصور کنند که در آن چیزی که مقاومت یا تبارز کند وجود نداشته باشد؛ این مفهوم فضای مجرد است که به عقیده آنان می‌توان آن را به همان وضوح در ذهن آورد که تصورات مربوط به بعد جسم را.

۶- جسمیت چیست - بالاخره اگر کسی از من بپرسد جسمیت چیست، من او را به حواس خودش ارجاع می‌کنم تا آگاه گردد. سنگ چقماقی یا فوتبالی را در میان دو دستهایش بگیرد و بکوشد دو دست خود را به هم برساند، آن وقت می‌فهمد جسمیت چیست. اگر تصور می‌کند این مثال برای توضیح جسمیت کافی نیست و بخواهد بداند ماهیت جسمیت چیست و از چه به وجود آمده من حاضرم توضیح کنم به شرطی که اول به من توضیح دهد ماهیت تفکر چیست و از چه به وجود آمده یا بگوید بعد یا حرکت چیست که شاید جواب این آسانتر باشد. تصورات بسیطه همان است که تجربه به ما یاد می‌دهد، ولی هرگاه بخواهیم به ماوراء آن برویم و به وسیله کلمات اهتمام به توضیح آن کنیم، به جایی نخواهیم رسید؛ زیرا این اهتمام مانند آن خواهد بود که بخواهیم بواسطه بحث و توضیح، نور و رنگ تاریکی را در ذهن آدم کوری به روشنی مبدل سازیم؛ علت این را بعداً شرح خواهیم داد.

فصل پنجم

تصورات بسیطه حواس مختلف

تصوراتی که ما از راه حواس متعدد حاصل می‌کنیم، عبارتند از فضا یا بعد و پیکر (شکل) و سکون و حرکت، زیرا اینها را ما هم توسط چشم در می‌یابیم، هم توسط لامسه یعنی ما تصورات بعد و پیکر و حرکت و سکون را هم بواسطه دیدن به ذهن می‌سپاریم، هم بواسطه حس؛ ولی چون در جای دیگر به تفصیل از این مقوله سخن به میان خواهم آورد، در این موقع به شمردن آنها اکتفا می‌کنم.

فصل ششم

در تصورات بسیطه فکر

۱- عملیات ذهن در باب تصورات دیگر آن - بعد از آنکه ذهن تصوراتی بر وجهی که در فصول سابق مذکور افتاد از خارج گرفت، پس نظرش را به سوی خودش برمی‌گرداند و فعل خود را در باب آن تصورات که دارد مطالعه می‌کند و از این عمل تصورات دیگر به دست می‌آید که همان اندازه قابل تفکر هستند که تصورات بیرونی حاصله از اشیاء بودند.

۲- ما تصور ادراک و تصور اراده را از فکر داریم - دو عمل بزرگ و عمده ذهن که اغلب اوقات مورد بحث است و هر کس مایل شد می‌تواند آنها را در خودش یابد، عبارتند از ادراک و خواستن، نیروی ادراک را فاهمه و نیروی خواستن را اراده نامند؛ این دو نیرو یا استعداد ذهن قوای نامی هستند و در باب حالات این دو مانند ذاکره، تشخیص، استدلال، قضاوت، شناسائی و ایمان در آینده صحبت خواهیم داشت.

فصل هفتم

در باب تصورات بسیطه حاصله از احساس و فکر

۱- تصورات بسیطه دیگر هستند که خود را از هر دو راه احساس و فکر به ذهن می‌رسانند، نظیر لذت یا خوشی و عکس آن یعنی رنج یا ناراحتی. همچنین نیرو، موجودیت، وحدت.

۲- لذت و الم - یکی از دو تصور خوشی یا ناراحتی تقریباً به تمام تصورات ما چه احساسی و چه فکری عارض می‌گردد و به ندرت تأثیری در حواس ما از خارج یا داخل ذهن رخ می‌دهد که توأم با لذت یا الم نباشد؛ مقصود من از لذت و الم هر آن چیزی است که سبب خوشی یا کدورت ما می‌گردد، اعم از اینکه آن از افکار ذهن ما برخیزد یا از تأثیر اشیاء خارج در بدن ما و خواه یکی را رضایت، خوشی، لذت، فرح الخ و دیگری را ناراحتی، زحمت رنج، درد، اضطراب بنامیم یا نه، در هر صورت همه آنها درجات مختلف یک چیزند و همه متعلق به دو تصور لذت و الم هستند.

۳- آفریدگار وجود ما به حکمت بالغه خود به منظور تحریک قوه فکر و حرکت که در حدود قابلیت ماست، چنین مشیت کرده که تعدادی از افکار و احساسات ما توأم با

ادراک خوشی باشد و اگر این خوشی از احساسات خارجی و افکار درونی ما جدا می‌شد، در آن صورت دلیل برای ترجیح یک فکر یا فعل به دیگری و تبدیل غفلت به توجه و حرکت به سکون در بین نمی‌بود و لازم می‌شد نقشه و ترتیبی نداشته باشیم تن خود را هرگز نجنبانیم و ذهن خود را به کار نبریم و افکار خود را سر خود رها کنیم و بگذاریم تصورات ذهن ما مانند سایه‌های بی‌اثر هر جا اتفاق افتاد پراکنده شود، در چنین وضعی انسان با وجود قوای عاقله و اراده خود تنبل و بی‌کاره می‌شد و اوقات خود را با عطالت و سستی می‌گذراند.

۴- رنج هم در سوق ما به فعالیت همان فایده را دارد که لذت. زیرا ما آماده‌ایم استعدادهای خود را برای اجتناب از رنج که غالباً در نتیجه همان نوع تصورات و مقاصد به وجود می‌آید، که لذت به وجود می‌آید، به کار اندازیم. مثلاً حرارت که در یک درجه معین برای ما مطلوب است با مختصر افزایش اسباب رنج شدید می‌شود و نور که خوش‌آینده‌ترین چیزهای محسوس است، اگر از حد معین بیشتر شد و به چشم‌های ما تابید احساس بسیار دردناکی تولید می‌کند. نظام حکیمانه و سودمند طبیعت بر این است که هر چیزی که در نتیجه شدت عمل اعضای حاسه ما را که ساختمان آن لطیف است پریشان سازد، رنج و درد ما را ایقاز می‌کند تا قبل از آنکه عضو حاسه ناقص و برای ایفای عمل خود ناصالح گردد، از خطر دور سازیم.

۷- موجودیت و وحدت - موجودیت و وحدت هم دو تصور دیگر هستند که از ناحیه هر یک از اشیاء خارجی و هر یک از تصورات درونی به فاهمه ما القاء می‌شوند. موقعی که تصورات در ذهن ما هستند آنها را بالفعل در آنجا موجود می‌دانیم، چنانکه اشیاء خارجی را هم به همان طور موجود تصور می‌کنیم و معنی این ادراک این است که آنها واقعاً هستند و موجودیت دارند و همچنین هر چیزی را که ما می‌توانیم آن را شیء واحد تصور کنیم، اعم از اینکه واقعی یا عقلی باشند، نسبت به فاهمه ما مشعر بر تصور وحدت است.

۸- نیرو- نیوی یکی دیگر از تصورات ساده است که ما آن را از راه احساس یا فکر می‌گیریم؛ نیرو را ما با مطالعه نفس خود در می‌یابیم، زیرا نیروی فکر داریم و هر وقت میل کردیم اعضای مختلف بدن خود را که در سکون باشند حرکت می‌دهیم؛ همچنین از تأثیری که اجسام طبیعی در همدیگر اجرا می‌کنند و هر آن در حواس ما مؤثر واقع می‌شوند بدین طریق ما تصور نیرو را حاصل می‌کنیم.

۹- توالی - غیر از اینها تصور دیگری نیز هست که هر چند از راه حواس به ما القاء می‌شود، ولی در عین حال از آنچه در ذهن ما می‌گذرد مستمراً حاصل می‌گردد و آن تصور توالی است. اگر ما مستقیماً خویشتن را مطالعه کنیم و در آنچه در ما قابل مطالعه است تفکر کنیم، خواهیم دید تصورات ما موقعی که بیداریم یا فکری داریم در حال قطار می‌گذرد و بلا انقطاع یکی می‌آید و یکی می‌رود.

۱۰- تصورات بسیطهٔ مصالح کلیهٔ شناسائی ماست - این تصورات (به زعم من) لاقلاً مهمترین تصورات بسیطه است که ذهن ما دارد و کلیه معلومات دیگر ذهن از آنها بر می‌آید و همه آن معلومات از دو راه سابق الذکر یعنی احساس و فکر حاصل می‌گردد. تصور نکنید این دو منبع برای سیر عقل بلند پرواز آدمی بس تنگنا باشد، درست است عقلی که تا ماوراء ستاره‌ها صعود می‌کند، شاید با حدود این جهان محدود گردد. همهٔ اینها را تصدیق می‌کنم ولی آرزو داشتم فردی بتواند یک تصور ساده پیدا کند که از یکی دو مجرا نیامده باشد یا یک تصور مرکب نشان دهد که از این تصورات ساده ترکیب نیافته باشد.

همچنین نباید غریب به نظر آید که این تصورات بسیطه معدود برای هوش تیز و استعداد بزرگ کافی باشد و کلیه مصالح انواع معرفت و تخیلات متنوع کافهٔ آدمیان را تدارک کند؛ زیرا این همه تعداد کلمات از بیست و چهار حرف الفبا به وجود می‌آید یا قدم فراتر نهمیم این همه تنوع ترکیبات فقط از یکی از تصورات مذکور در فوق حاصل می‌گردد و آن مانند عدد است که مایه‌اش تمام شدنی نیست یا بعد است که زمینهٔ

جان لاک / ۹۴

بیکرانی برای ریاضیون است.

فصل هشتم

ملاحظات بیشتری در باب تصورات بسیطه

۱- تصورات مثبت از علل منفی - لازم است در باب تصورات بسیطه احساس توجه نمود که آنچه در طبیعت طوری نهاده شده که با تأثیر در حواس ما ایجاد ادراکی در ذهن ما نماید از این راه یک تصور ساده در ما حاصل می‌کند که علت خارجی آن هر چه باشد، موقعی که از طرف قوه تشخیص ملحوظ می‌گردد، ذهن آن را مانند تصورات دیگر به نظر یک تصور مثبت مستقل می‌نگرد، هر چند ممکن است علت آن تصور در عامل منفی باشد.

۲- مثلاً تصورات گرما و سرما، سفید و سیاه، روشنی و تاریکی و حرکت و سکون متساویاً تصورات مثبت روشنی هستند، هر چند ممکن است علل بعضی آنها در عواملی که تصورات از آنها ناشی می‌گردد تقریباً منفی باشد؛ این تصورات را فاهمه مانند تصورات مستقل ملحوظ می‌دارد و عللی را که آنها را ایجاد می‌کند منسی گذارد. این موضوع تحقیقی است که مستقیماً مربوط به تصور نیست که در ذهن است، بلکه مربوط است به ماهیت اشیاء خارجی. اینها دو مطلب جداگانه است که باید از

یکدیگر به دقت تفکیک شود. ادراک یا دانستن تصور سفید یا سیاه یک مطلب است، اما اینکه بخواهیم چه ذراتی هستند و چگونه بر سطح اشیاء مترتبند که آن سطح را سیاه یا سفید نشان می‌دهند مطلب دیگر.

۳- یک نقاش یا رنگرز که هیچگاه در جست و جوی علل تصوره‌های سفید و سیاه نبوده، آن تصورها را روش‌تر و واضح‌تر از یک فیلسوف دارد که ماهیت آنها را پژوهش می‌کند و می‌خواهد به علل آنها چه مثبت و چه منفی پی برد؛ در نظر نقاش مذکور تصور سیاه هم مانند تصور سفید مثبت است، هر چند علت آن در شیء خارجی منفی (یعنی نبودن نور) باشد.

۴- اگر نقشه من در این مبحث عبارت می‌شد از تحقیق در علل طبیعی و طرز ادراک، در آن صورت حصول تصور مثبت از علت منفی را این چنین توضیح می‌دادم: چون کلیه احساس در نتیجه تأثیرات گوناگون اشیاء خارجی و درجات و مراتب مختلف حرکت در طبیعت حیوانی ما ایجاد می‌گردد، پس تغییر یا تقلیل یکی از حرکت‌های سابق باید بالضرورة احساس جدید متفاوتی در ما ایجاد کند، یعنی تصور جدید احداث کند که نتیجه حرکت جدیدی است در روح حیوانی عضو حاسه.

۵- اما این موقع در این باب موضوع را منجر نمی‌کنم و آن را به آزمایش افراد واگذار می‌کنم تا ببینند تصویری که سایه انسان ایجاد می‌کند، با اینکه چیزی جز عدم نور نیست (و هر چه نور کمتر سایه بیشتر) باز از تصور خود انسان که زیر آفتاب روشن است، در وضوح و مثبت بودن کمتر نیست؛ پس صورت یک سایه چیز مثبتی است. درست است ما تغییرات منفی داریم که مستقیماً نماینده تصوره‌های مثبت نیستند، بلکه نبودن تصورات را بیان می‌کنند مانند بی‌مزه، سکوت، عدم الخ، ولی این کلمات در واقع تصورات مثبتی را اشعار می‌کنند که غایب هستند یعنی تصورات مزه، صوت و وجود را.

۶- پس در حقیقت می‌توان گفت شخص ظلمت را می‌بیند. اینکه من از علل منفی یا معدوم تصورات مثبت بحث کردم، از بابت عقیده عمومی بود و گرنه در واقع دشوار

است شخصی بگوید از علل منفی (یا معدوم) تصورات مثبت برمی آید. و باید برای روشن کردن این موضوع تعیین شود که مثلاً به چه دلیل سکون علت منفی داشته و حرکت نداشته باشد.

۷- تصورات در ذهن و صفات در اجسام - برای کشف ماهیت تصورات و بحث واقعاً نه در باب آنها سزاوار است آنها را از دو لحاظ تفکیک کنیم: اول آنکه آنها تصورات یا ادراکات در ذهن ما هستند. دوم آنکه آنها تحولات ماده در اجسام هستند که علت این ادراکات در نفس ما هستند. از این راه نباید فکر کنیم (چنانکه معمولاً اتفاق می افتد) که عمده تصورات کاملاً صور مشابه به چیزی است که در ذات اشیاء باشد. قسمت تصورات احساس که در نفس ما حاصل می شوند شباهتشان به شیء خارجی همان اندازه است که شباهت نامها یا عناوین است نسبت به تصورات که معمولاً در شنیدن عنوان یک تصویری شاید به نظر آید.

۸- آنچه را که ذهن فی نفسه ادراک می کند یا به عبارت دیگر آنچه موضوع بلا واسطه ادراک یا فکر یا فاهمه ماست، آن را تصور می نامیم و نیروئی که آن تصور را در ذهن ما ایجاد می کند صفت می نامیم که متعلق است به شیء یا عاملی که آن نیرو در آن است، مثلاً یک گلوله برفی نیروی آن را دارد که در ما تصورهای سفید و سرد و گرم را ایجاد کند. این نیروها را من صفات می نامم و چون آنها در فاهمه ما به شکل احساسات یا ادراکات ظهور می کنند، آنها را تصورات می نامم. و اگر گاهی آنها را در اشیاء بدانم مقصود من این است که آنها در اشیائی هستند که از آن ناشی می شوند.

۹- صفات اولیه اجسام - این صفات که در اجسام مورد مطالعه واقع می شوند یا اولیه هستند یعنی از جسم، در هر حالی باشد لاینفکند و هر چند تغییرات و تحولات در جسم پیدا شود و آنچه فشار به آن وارد آید ثابت می مانند و حس آن را از تمام اجزاء ماده که قابل تفکیک باشد لاینفک می بینید. مثلاً اگر یکدانه گندم را به دو قسمت کنیم، هر یک جزء آن همان جسمیت بعد و پیکر و قابلیت حرکت را دارد، اگر باز هم تقسیم کنیم

باز همان صفات را حفظ می‌کند تا وقتی که حجم آن برای ما نامحسوس گردد که باز هم ناچار همان صفات را خواهد داشت. [اینها را من صفات اصلیه یا اولیه جسم می‌نامم و این صفاتند که تصور می‌کنم اگر ملاحظه کنیم تصورات بسیطه را در ما ایجاد می‌کنند، یعنی تصورات جسمیت بعد و پیکر و حرکت یا سکون و عدد را.]

۱۰- صفات ثانویه اجسام - دوم صفاتی هستند که در حقیقت در اجسام نیستند، بلکه نیروهائی هستند که بواسطه صفات اصلیه خود مانند حجم و پیکر و نسج و حرکت اجزاء غیر محسوسه در ما احساسات متنوع ایجاد می‌کند، مانند رنگ و صدا و مزه الخ؛ این آخریها را من صفات ثانویه می‌نامم. ممکن است یک قسم سومی را هم به اینها اضافه نمود که آنها را مطلق نیرو می‌شود نامید، گرچه آنها در اشیاء به همان درجه واقعیت دارند که صفات ثانویه هستند؛ مثلا نیروئی که در آتش هست و در موم یا گل بواسطه صفات اولیه رنگ یا ترکیب نوینی ایجاد می‌کند. همان اندازه صفتی است در آتش که در نفس من هست و ایجاد تصور یا احساس گرمی یا سوزش در من می‌کند که قبلا در صفات اولیه نظیر حجم و نسج و حرکت آن احساس را نداشتیم.

۱۱- صفات اولیه تصورات خود را چگونه ایجاد می‌کنند- موضوع دیگر که لازم است مورد توجه قرار دهم این است که اجسام به چه نحو تصوراتی در ما ایجاد می‌کنند و این عمل مسلم است که با تحریک حدوث می‌یابد که تنها راهی است که ما را به عمل اجسام متوجه می‌کند.

۱۲- اگر خود اشیاء که تولید تصورات می‌کنند به ذهن ما ملحق نمی‌شوند و با این همه ما صفات آنها را که در حواس ما تأثیر می‌کنند ادراک می‌کنیم، پس بدیهی است که ما باید حرکتی از راه اعصاب و روح حیوانی ما به وسیله قسمتهائی از بدن ما ادامه یابد و به مغز که مرکز احساس است برسد و در آنجا تصورات معینه را در ذهن ما ایجاد نماید. و چون بعد و شکل و عدد و حرکت اجسام که حجم محسوسی داشته باشند، در فاصله‌ای توسط باصره ادراک می‌شوند، واضح است باید بعض ذرات کوچک نامرئی از

آن اجسام به چشم بیاید و در مغز حرکتی به وجود آورد تا تصوراتی را ایجاد کند که داریم.

۱۳- در باب صفات ثانویه- به همان طور که این تصورات صفات اولیه در ما ایجاد می‌شود، متوجه می‌گردیم که صفات ثانویه هم ایجاد می‌شوند؛ آنها نیز با آمدن ذرات نامحسوس انجام می‌یابد، یعنی حرکات و اشکال و حجم و تعداد آن ذرات تأثیرات در اعضای حاسه ما اجراء می‌کنند و احساسات رنگ و بو ایجاد می‌کنند؛ مثلاً یک گل بنفشه با تحریک ذرات نامحسوس ماده و شکل یا حجم و حرکات گوناگون آنها، علت حصول تصورات رنگ آبی و عطر مطلوب آن گل در ذهن می‌گردند. و محال نیست خدا چنین تصوراتی را به چنان حرکاتی که هیچ‌گونه مشابهت بین شان نیست منضم کند. به همان طور که تصور درد را منضم به قطعه فولادی که به گوشت تن ما فرو می‌رود کرده، در صورتی که هیچگونه مشابهتی بین فولاد و درد نیست.

۱۴- آنچه من در باب رنگ و بو گفته‌ام در خصوص مزه و صدا و سایر صفات مشابه هم صدق می‌کند که هر واقعیتی به غلط در حق آنها قائل گردیم حقیقت آنکه در خود اشیاء چیزی نیست، بلکه نیروهایی است برای ایجاد احساسات گوناگون در ما و آن نیروها متوقف است به صفات اولیه مانند حجم و شکل و نسج و حرکت اجزاء چنانکه ذکر کردم.

۱۵- صفات اولیه مماثل هستند، ولی صفات ثانویه نیستند - از آنچه مذکور افتاد می‌توان نتیجه گرفت که صفات اولیه اشیاء مماثل آنها هستند، یعنی طرح صفات در خود اجسام موجود است، ولی صفات ثانویه هیچگونه شباهت به اشیاء ندارند و تصوراتی که ما داریم ابدأً در خود اجسام نیستند؛ آنها در اجسامی که ما تشخیص می‌کنیم فقط قوه‌ای هستند برای ایجاد آن احساسات در ما و آنچه را که ما در مقام تصور شیرین یا کبود یا گرم می‌نامیم، در واقع حجم و شکل و حرکت ذرات نامحسوس است در اجسام که ما به این عناوین می‌نامیم.

۱۶- شعله را گرم و روشن و برف را سفید و سرد و شیره درخت زبان گنجشک را سفید و شیرین می‌نامیم و این نام را به تصویری می‌دهیم که آنها در ما ایجاد می‌کند و گمان می‌کنیم این صفات همان طور که در تصور ما هستند، در اشیاء هم هستند؛ یعنی مانند آئینه یکی درست مماثل آن دیگری است و اگر گفته شود این طور نیست، به نظر خیلی‌ها اغراق آمیز جلوه خواهد نمود. در صورتی که اگر شخص درست توجه کند خواهد دید که همان آتش که از مسافت زیادی در ما احساس حرارت ایجاد می‌کند اگر نزدیکتر گردیم یک حس به کلی متفاوت از آن یعنی حس درد تولید می‌نماید. پس اگر کسی بگوید صفت گرمی در خود آتش است نه در تصور ما، باید همچین قائل گردد که صفت درد هم در خود آتش است. چرا سفیدی و سردی در برف باشد و درد نباشد، زیرا همه را آن توسط حجم و شکل و عدد و حرکت به وجود می‌آورد.

۱۷- حجم و شکل و عدد و حرکت معینی که در اجزاء شعله یا برف موجود است حقیقتاً در خود آنهاست اعم از آنکه ما ادراک کنیم یا نه؛ بنابراین آنها را می‌توان صفات واقعی هم نامید. زیرا واقعاً در خود اشیاء هستند ولی نور و گرمی و سفیدی و سردی در خود آنها نیستند، چنانکه بیماری و درد در خود شیره زبان گنجشک نیست. اگر احساس آنها را از بین ببریم، یعنی چشم نور و رنگ را نبیند و گوش صداها را نشنود و کام نچشد و بینی نبوید، در این صورت تمام رنگها و مزه‌ها و بوها و صداها که تصورات خاصی هستند ناپدید و منقطع و در علل خود منتفی می‌گردند که عبارتند از حجم و شکل و حرکت اجزاء.

۱۸- یکپارچه شیرینی شیره درخت گز انگبین که حجم محسوسی داشته باشد، می‌تواند در ما تصور یک پیکر گرد یا چهار گوش را ایجاد کند و اگر از جایی به جایی حرکت داده شود، تصور حرکت را در ما ایجاد می‌کند این تصور حرکت عیناً در خود گزانگبین هست که حرکت می‌کند. دایره یا مربع هم چه در عالم تصور باشند و چه در عالم موجود همانند که هستند، پس این دو یعنی حرکت و شکل به حقیقت در خود

گزانگبین موجود است اعم از اینکه ما توجه به آن بکنیم یا نه و هر کس با این قول موافقت دارد. ولی گذشته از اینها گزانگبین بواسطه حجم و شکل و نسج و حرکت اجزاء خود قوه ایجاد احساس بیماری و گاهی درد شدید هم در ما دارد. در اینکه این تصوره‌های بیماری و درد در خود گزانگبین نیست، بلکه عبارت است از تأثیر عمل آن در ما و اگر ما حس نکنیم هیچ جا وجود ندارد، نیز همه موافقتند. با این همه مردم به زحمت قبول می‌کنند که شیرینی و سفیدی در خود گزانگبین نیست، بلکه نتایج عمل آن توسط حرکت و حجم و شکل اجزاء آن در چشم و کام ماست، در صورتی که قبول دارند درد و بیماری که سبب آن گزانگبین است مگر تأثیر آن در معده ما. علت چیست که اگر تصور درد و بیماری که از گزانگبین ایجاد شده احساس نشود می‌گوئیم هیچ جا وجود ندارد، ولی اگر سفیدی و شیرینی در چشم و کام ما احساس نشود باز می‌گوئیم در خود گزانگبین که علت ایجاد آن تصور ما بوده، وجود دارد؟ این موضوع توضیحاتی می‌خواهد.

۱۹- ممکن است رنگ سرخ و سفید مرمر را مورد مطالعه قرار دهیم. وقتی نور را از آن مانع می‌شویم، این رنگها هم ناپدید می‌شوند و دیگر چنین تصوره‌های رنگ در ما ایجاد نمی‌کند و چون باز نور بر آن بیفتد باز رنگها پیدا می‌شود. آیا ممکن است کسی تصور کند که با حضور و غیاب نور تغییراتی در مرمر به وجود می‌آید و تصوره‌های سفید و سرخ موقع روشنائی در آن هست و گرنه در تاریکی رنگ ندارد؟

حقیقت اینکه مرمر ترتیبی در ذرات خود دارد که شب و روز در او هست و نور از بعض اجزاء آن منعکس می‌شود و تصور سرخی را در ما ایجاد می‌کند و از اجزاء دیگر منعکس می‌شود و تصور سفیدی را در ما به وجود می‌آورد، اما سرخی و سفیدی هیچوقت در خود او نیست، بلکه اجزاء آن طوری نسج یافته که نیروی ایجاد چنین احساسی را دارد.

۲۲- در فوق شاید کمی بیشتر از آنچه منظور من بود به مسائل طبیعی پرداختم، ولی

لازم بود ماهیت احساس کمی مفهوم گردد و فرق بین صفات در اجسام از تصوراتی که از آنها حاصل می‌شود و بدون این مطلب بحث واقفانه از آنها امکان نداشت. امیدوارم از اینکه این اندازه از مقصود خارج شدم و به حکمت طبیعی پرداختم معذور باشم، زیرا لازم بود در این تحقیق صفات اولیه و واقعی اجسام را که همیشه در آنها موجودند (مانند جسمیت و بعد و شکل و عدد و حرکت و سکون که با داشتن حجم قابل حس تحت تشخیص ما قرار می‌گیرند) از صفات ثانویه غیر واقعی تشخیص بدهیم زیرا این صفات نیروهای ترکیبی چند صفت اولیه است که بدون اینکه ما تشخیص دهیم در کارند و در ضمن ممکن است ما به تدریج دریابیم که کدام تصورات مماثل اجسامی است که ما متعین می‌سازیم و کدام یک نیست.

۲۳- انواع سه‌گانه صفات در اجسام - پس صفاتی که در اجسامند بر سه‌گانه‌اند: اول حجم، شکل، عدد، وضع، حرکت یا سکون اجزاء این صفات در خود اجسامند اعم از اینکه آنها را ادراک کنیم یا نه. به شرطی که حجم آنها به حد محسوس باشد، بوسیله این صفات ما تصور شیء را چنانکه فی نفس الامر است کسب می‌کنیم. اینها را من صفات اولیه می‌نامم.

دوم عبارت است از نیروئی که در هر جسم هست و لازمه صفات اولیه نامحسوس آن است و این صفات به نحو خاصی در حواس ما تأثیر می‌کند و در نتیجه در ما تصورهای گوناگون رنگ و صدا و بو مزه تولید می‌نمایند. اینها را من صفات ثانویه می‌نامم.

سوم نیروئی که در هر جسم است و لازمه سازمان خاص صفات اولیه آن است و این صفات ممکن است چنان تغییری در حجم و شکل و نسج و حرکت جسم دیگری به وجود آورد که در حواس ما غیر از آنچه سابقاً بوده جلوه کنند. مثلاً آفتاب قوه آن را دارد که موم را سفید کند و آتش می‌تواند سرب را آب کند و اینها معمولاً نیرو نامیده می‌شوند.

اولین این صفات را چنانکه گفته شد گمان می‌کنم می‌توان صفات اصلیه یا اولیه نامید، زیرا آنها در خود اشیاء هستند اعم از اینکه ادراک شوند یا نه و تحولات و تعدیلات آنهاست که صفات ثانویه را به وجود می‌آورند. دو دسته دیگر در واقع نیروهائی هستند که روی اشیای دیگر اجراء تأثیر می‌کنند و این نیروها نتیجه تحولات گوناگون صفات اولیه است.

۲۴- صفات اولیه مماثل هستند، صفات ثانویه در عالم تصور مماثلند و سومیه نه مماثلند نه مماثل تصور می‌شوند - گرچه دو دسته صفات اخیر الذکر فقط نیروهائی هستند که مربوط به اجسام دیگرند و از تحولات گوناگون صفات اولیه ناشی می‌شوند، با این همه آنها جور دیگر تصور می‌شوند. مثلا تصور حرارت و نور را که ما توسط چشم یا بسایش از آفتاب می‌گیریم معمولا خیال می‌کنیم صفات واقعی هستند که در خود آفتاب موجودند و بیش از نیروهای ساده هستند، ولی وقتی که آفتاب را نسبت به موم و اینکه آن را آب یا سفید می‌کند در نظر می‌گیریم، می‌گوئیم ذوب یا سفیدی که در موم حاصل شده، صفاتی نیست که در آفتاب باشد بلکه تأثیر نیروهائی است که در آفتاب است؛ در صورتی که اگر نیک بنگریم صفات نور و حرارت هم که عبارتند از ادراکاتی در نفس در حالی که ما گرم یا چشم روشن می‌گردیم، هرگز در آفتاب نیستند. چنانکه تغییرات موم هم در آفتاب نیست بلکه در موم است، همه آنها فقط عبارتند از نیروهائی در آفتاب و متوقفند به صفات اولیه آن.

۲۵- علت اینکه چرا معمولا اولیها صفات اصلیه و دومیه نیروهائی محسوب می‌شوند، چنین به نظر می‌رسد تصوراتی که ما از رنگ و صدا در خود می‌یابیم، هرگز حجم و شکل یا حرکت ندارند؛ لذا آنها را اثر این صفات اولیه که در حواس ما تأثیر کرده باشد نمی‌دانیم و ارتباط و شباهتی بین آنها و اشیائی که آنها را به وجود می‌آورند نیست و بالنتیجه آنها را آثار نیرو می‌شناسیم.

جان لاک / ۱۰۴

۲۶- از این دو قسم، اولی را ممکن است صفات ثانویه بلا واسطه و دومی را صفات ثانویه بالواسطه نامید.

فصل نهم

در باب ادراک

۱- ادراک اولین تصور ساده فکر است - ادراک اولین قوه ذهن است که در باب تصورات به کار می‌افتد، بنابراین اولین تصور ساده است که ما از فکر می‌گیریم و آن را بعضیها به طور کلی تفکر هم می‌نامند. گرچه تفکر^(۱) در اصطلاح زبان انگلیسی آن عمل ذهن را در باب تصورات می‌نامیم که ذهن فعال باشد، در صورتی که در ادراک^(۲) خالی، ذهن معمولاً حال انفعال دارد و از قبول تأثیرات چاره‌ای ندارد.

۲- ادراک فقط موقعی است که ذهن تأثیراتی دریافت دارد - معنی ادراک را هر فردی می‌تواند با مطالعه نفس خود که موقع دیدن و شنیدن و حس کردن به کار می‌افتد، خیلی بهتر پی ببرد تا با توضیحات من. هر کس که در جریان حالات نفس خود مطالعه کند ناچار آن را در می‌یابد و اگر از این راه ملتفت نشود کلیه کلمات جهان نمی‌توانند او را متوجه سازد.

1- Thinking.

2- perception.

۳- مسلم است هر تغییری در بدن به عمل آید و هر تأیثراتی در قسمت‌های خارجی بدن حدوث یابد، تا نسبت به آثار آن شناسائی درونی حاصل نگردد ادراک به عمل نمی‌آید. ممکن است فی‌المثل آتش تن ما را بسوزاند و مانند سوزاندن چوب سفید اثری نداشته باشد مگر اینکه حرکت تا مغز ادامه یابد و در آنجا حس حرارت یا درد سوزش در ذهن حاصل شود و ادراک عبارت از این است.

۴- بسا شخص ملتفت می‌شود موقعی که ذهن او مشغول مطالعه اشیاست و تصوراتی را در آن وقت به دقت ملاحظه می‌کند، تأیثرات اجسام مصوته را که در سامعه او مانند معمول اجرای تاثیر می‌کنند توجه ندارد و این عدم توجه نه نتیجه عیبی در عضو سامعه اوست و نه از این است که آن عضو این بار کمتر از سابق متأثر شده است، بلکه از این است آنچه ایجاد تصور می‌کند با وجود اینکه بواسطه عضو مربوط سوق داده شده از طرف ذهن مورد توجه واقع نگشته و در نتیجه تصویری بر لوح ضمیر نقش نبسته، یعنی عمل احساس حصول پیدا نکرده.

۵- با اینکه نوباوگان در رحم تصوراتی دارند ولی آن تصورات فطری نیستند - با این مقدمات من منکر نیستم که بچگان به حکم عمل حواس خود که تأیثرات اشیاء را در رحم مادر می‌گیرند، چند صور ذهنی پیش از تولد اکتساب می‌کنند و این کار غیر قابل اجتناب است، زیرا اشیاء محیط طفل یا احتیاجات یا ناراحتی‌های عضوی خودش در حواس او تأثیر دارد. در بین این تصورات (اگر حدس بدون امتحان مجاز باشد) تصور یا صورگرستگی و حرارت است که شاید از اولین تصورات باشد و آن دو حس همیشه بایچه هست.

۶- با این حال این تصورات ساده بس دورند از تصورات فطری که بعضی مردم مدعی آن هستند و مادر فوق آن را رد کرده‌ایم، زیرا اینها هم مانند سایر تصورات نتیجه احساسند و در طریق حصول فرقی با آنها ندارند مگر از حیث سبقت زمانی.

۷- پس چون اطفال به دنیا می‌آیند آن تصورات اولین نقوش ذهن و در عین حال

اولین صفات محسوسه آنها هستند که در بین آنها نور اهمیت کمی ندارد و ذهن در همان مبادی رغبتی به اینگونه تصورات دارد، چنانکه در موضوع نور پیداست و کودک نوزاد به هر وضعی خوابیده باشد، چشمان خود را به سوی آن می‌کند.

۸- تصورات احساسات غالباً بواسطه قضاوت تغییر پیدا می‌کند- چنانکه در تحقیق بیشتر ادراک ملاحظه می‌کنیم تصوراتی که از راه احساس می‌گیریم، در اشخاص بالغ غالباً بدون اینکه خود ملتفت شوند بواسطه قضاوت آنها تغییر می‌یابد. اگر ما در برابر چشم کره یکرنگی از طلا و مرمر یا کهربای سیاه جای دهیم، مسلم است تصویری که بدان واسطه در ذهن ما نقش می‌بندد دایره مسطحی است با درجات سایه روشن که به چشم ما منعکس می‌شود، ولی به حکم عادت که اجسام محدب را ادراک می‌کنیم و تعدیلات و تغییراتی که به موجب اختلاف در اشکال محسوس اجسام حصول می‌یابد لاجرم قضاوت ما آنچه را که ظاهر می‌شود به عللش متحول می‌سازد، به طوری که از یک مقدار سایه و روشن که از پیکر اصلی ناشی شده یک پیکر درست می‌کند و از آن یک محدب یکرنگ به وجود می‌آورد، در صورتی که تصویری که ما در حقیقت از آن می‌گیریم فقط یک مسطح چند رنگ است؛ چنانکه این حال در نقاشی هم مشهود است (در این موقع می‌خواهم یک موضوعی از یک مروج علم و دانشمند محترم آقای ملینو^(۱) بیاورم و نامه‌ای را که از راه لطف نزد من فرستاده بود نقل نمایم و آن این است: تصور کنیم کسی کور مادرزاد باشد که حالا به سن بلوغ رسیده و بواسطه لامسه تشخیص مکعب از کروی فلز معینی تقریباً متساوی الحجم را آموخته باشد به حدیکه هر وقت آن دو را لمس کرد، فوراً بگوید کدامیک کره و کدامیک مکعب است. فرض کنید آن وقت کره و مکعب را روی میزی قرار دهیم و بساطی فراهم سازیم که آن کور بینا گردد؛ می‌خواهیم بدانیم آیا مشارالیه بدون لمس آن دو و فقط بواسطه دیدن می‌تواند آنها را

بشناسد و تشخیص بدهد؟ البته شخص هوشمند صاحب‌نظر می‌گوید: نه! «زیرا اگر چه بواسطه لامسه چگونه بودن کره و مکعب را تجربه کرده، ولی این تجربه را بواسطه باصره نداشته و تأثیری که مثلاً زاویه جسم مکعب در فشار دست داشته تأثیری در چشم او نداشته.»

من با نظر این شخص محترم که به دوستی او افتخار دارم موافقم و معتقد هستم که شخص کور در اولین بازشدن چشمش بواسطه چشم قادر نخواهد بود کره را از مکعب تشخیص دهد، هر چند هم بعد از لمس آنها بدون اشتباه آنها را تشخیص دهد. این موضوع را که آوردم به عهده خواننده واگذار می‌کنم که بدین فرصت ملاحظه کند آدمی تا چه اندازه محتاج به تجربه و تکمیل معلومات مکتسبه است و تصور نکند حاجتی به آنها ندارد. همان شخص دقیق که ملاحظات او را در فوق نقل کردم، می‌گوید موقعی که به مناسبت این کتاب من با اشخاص هوشمندی در آن باب بحث می‌کردم قانع نمی‌شدند، ولی چون دلایل می‌شنیدند بالاخره اذعان می‌کردند.

۹- این موضوع غیر از باصره در تصورات دیگر ما صدق نمی‌کند، زیرا باصره که محیط‌ترین تمام حواس ماست تصورات نور و رنگ را که خاصه آن حس است در ذهن ما می‌آورد و در عین حال تصورات خیلی متفاوت یعنی فضا و شکل و حرکت را هم سوق می‌کند که تنوع آنها مظاهر رنگ و نور را که موضوع خاص باصره است، هم تغییر می‌دهد و ما به حکم اعتیاد یکی را با دیگری قضاوت می‌کنیم و این عمل در موارد زیاد از راه عادت طوری مکرر می‌شود و ما چنان آن را مدام و به سرعت انجام می‌دهیم که آن را ادراک احساس خود محسوب می‌داریم، در صورتی که بدون توجه قضاوت و مقایسه به کار می‌بریم؛ از این قرار که یکی یعنی احساس به موجب تحریک دیگری می‌شود و نادراً مورد توجه واقع می‌گردد، چنانکه کسی که به دقت چیزی را می‌خواند یا می‌شنود خیلی کم متوجه حروف یا صداست بلکه توجه او معطوف تصوراتی است که بواسطه آن دو تحریک شده.

۱۰- اگر بدانیم که فعالیت ذهن به چه سرعتی انجام می‌گیرد از اینکه جریان مذکور در فوق اینطور با چندان توجه مختصر وقوع می‌یابد تعجب نخواهیم نمود. زیرا همان طور که ذهن حیز و بعد ندارد، همان طور هم فعالیت آن ظاهراً زمانی نمی‌خواهد و بالعکس بسیاری از اعمال آن در یک آن حصول می‌یابد. من این را با مقایسه با اعمال جسم می‌گویم. هر فردی بخواهد به خود زحمت دهد می‌تواند این موضوع را در افکار خودش مطالعه کند که چطور ذهن گوئی در یک آن اجزاء برهانی را درک می‌کند، در صورتی که اگر آن را با کلمات ادا کنیم و قدم بقدم پیش برویم، زمانی در خور خواهد بود ثانیاً نباید استغراب کنیم که این عمل در ذهن ما بدون توجه یا شعور ما انجام می‌یابد، زیرا سهولتی که بواسطه اعتیاد در عمل ذهن حاصل می‌گردد کم‌کم کار را بدون توجه جریان می‌دهد. عادات، بخصوص آنها که از اوایل آغاز می‌کنند، بالاخره اعمالی را در ما به وجود می‌آورند که بدون التفات ذهن به وجود می‌آیند. روزی چندین بار دیدگان خود را می‌بندیم بدون اینکه ادنی حس تاریکی کرده باشیم. اشخاصی بر وجه عادت کلماتی در محاورات خود به کار می‌برند که دیگران آن را می‌شنوند ولی خودشان بسا که متوجه نیستند. پس اگر ذهن ما غالباً تصور احساس خود را با تصور قضاوت خود عوض کند و یکی را برای تحریک دیگری به کار بندد بدون اینکه متوجه این عمل خود گردد، نباید اسباب تعجب ما شود.

۱۱- ادراک فارق بین حیوانات و موجودات پست تر است - به نظر من این قوه ادراک فارق بین عالم حیوان و اقسام پست تر طبیعت است؛ زیرا هر چند بعضی نباتات تا درجه‌ای حرکت و در مقابل تماس بعض اجسام دیگر با آنها تغییر شکل و حرکت می‌دهند و توسط حرکات مشابه به آن حیوانات عنوان نباتات حاسه به آنان داده شده ولی تصور می‌کنم این همه قسری است و فرقی از حرکت یونجه که با نفوذ رطوبت برمی‌گردد یا ریسمان که از نفوذ آب کوتاهتر می‌شود ندارد؛ اینها بدون احساس از طرف فاعل و بدون قبول تصورات خارجی انجام می‌یابد.

۱۲- به زعم من ادراک به اختلاف مراتب در کلیه حیوانات هست. گرچه در بعض حیوان وسایلی که طبیعت برای گرفتن تأثیرات حسی نهاده است به قدری معدود و ادراک آنها به حدی تاریک و مبهم است که از حیث سرعت و تنوع احساسات نسبت به حیوانات دیگر خیلی عقبند.

۱۳- تصور می‌کنم ما بتوانیم از ساختمان یک صدف دریائی پی ببریم به اینکه آن نه حواس یک آدمی را دارد و نه بعض حیوانات دیگر را و اگر هم داشت با این ناتوانی در انتقال از محلی به محلی فایده زیادی نمی‌برد؛ اگر موجودی نتواند خود را نسبت به چیزی به حکم نفع یا ضرر نزدیک یا دور سازد، باصره یا سامعه چه نفعی برای او خواهد داشت و در واقع سرعت احساس برای حیواناتی که محکوم است در نقطه‌ای بماند و معروض جریان آب گرم یا سرد، یا پاکیزه یا گندیده گردد حتی ناسازگار خواهد بود.

۱۴- با تمام اینها به عقیده من یک نوع ادراک کند ضعیفی موجود است که از بی حسی مطلق فرق دارد.

۱۵- ادراک واسطه علم است - ادراک اولین قدم و درجه علم و واسطه تمام مصالح آن است. هر چه حواس آدمی یا موجودات دیگر کمتر و تأثیرات آنها معدودتر و قوای ذهنی برای دریافتن آنها کندتر، همان اندازه علمی که در بعضی افراد موجود است ضعیفتر است، ولی این اختلاف مراتب (که در انسان هست) در انواع حیوانات مشهود نیست تا چه رسد به افراد آنها. در هر صورت کافی است در این موقع بگویم ادراک اولین فعل کلیه قوای متفکره و واسطه و مدخل علم به ذهن ماست و می‌توانم ادعایم ادراک است که سرحد میان حیوان و طبقات پست‌تر موجودات را تعیین می‌کند. ولی این موضوع را من به گمان می‌گویم و دانشمندان هر قضاوتی را در آن باب بکنند در هر صورت نسبت به مطلب اساسی من یکسان است.

فصل دهم

در باب حافظه

۱- معاینه- قوه دیگر که ذهن بواسطه آن قدمی فراتر به سوی علم می‌نهد، همانا حافظه است که تصورات حاصله از احساس یا ادراک را حفظ می‌کند و این عمل از دو راه جریان می‌یابد که اولین آن این است که ذهن تصور جدید را مدتی در نظر می‌دارد که آن را می‌توان معاینه نامید.

۲- ذاکره - راه دوم حافظه عبارت است از قوه تجدید آن تصورات در ذهن که بعد از نقش بستن در ضمیر ظاهراً ناپدید یا از نظر دور شده بودند. اینک موقعی که حرارت یا نور یا زرد یا شیرین را بدون وجود خارجی به فکر خود می‌آوریم، عمل حافظه را به کار می‌بریم که در واقع توان گفت انبار ذخیره تصورات است؛ زیرا ذهن تنگ بشر یارائی آن را ندارد تصورات متعدد را در آن واحد در نظر داشته باشد، پس ناچار باید ذخیره گاهی باشد که تصوراتی را در آن قرار دهد تا در موقع لزوم از آن استفاده کند (ولی تصورات ما نیستند مگر ادراکات فعلی در ذهن که اگر ادراک نباشد وجود نخواهد داشت، و این ادراک آنها را در محفظه ذاکره می‌نهد و بعضی آن جز این نیست که ذهن در مواقعی نیروئی دارد

ادراکاتی را که وقتی داشته است، تجدید کند و ادراکاتی جدید به آنها بیفزاید و غرض از قول اینکه تصورات ما در ذاکره می ماند در حقیقت این نیست واقعاً تصورات در آنجا وجود داشته باشد، بلکه منظور این است که در ذهن قابلیت هست که هر موقع بخواهد آن تصورات را بار دیگر به وجود می آورد مانند این است که آنها را از نو نقش می کند، نهایت بعضی را به آسانی و بعضی را به اشکال و برخی را با روشنی برخی را با ابهام). پس به یاری این قوه است که ما کلیه آن تصورات را در فاهمه خود داریم، گرچه این تصورات را بالفعل معاینه نمی کنیم با این حال آنها را می توانیم در نظر آریم و از نو ظاهر سازیم و موضوع افکار خود قرار دهیم، بدون اینکه احتیاجی به آن صفات محسوسه که از ابتدا آن تصورات را بر ضمیر ما نقش کرده بودند داشته باشیم.

۳- وقت، تکرار، لذت و الم در تثبیت تصورات مؤثرند - دقت و تکرار در تثبیت تصورات ذاکره مؤثرند، ولی تصوراتی که در بادی امر به حکم طبیعت پایدارترین تأثیر را می کند آنهایی هستند که با لذت یا الم توأمند؛ بزرگترین کار حواس عبارت است از توجه به آنچه نسبت به بدن مضر یا نافع است. در طبیعت با کمال حکمت چنین ترتیب داده شده که دریافتن عده ای از تصورات مستلزم رنج است. و این رنج در اطفال کار تعقل و مطالعه را می کند و در اشخاص بالغ هم تندتر از مطالعه جریان می یابد و پیر و جوان را کمک می کند تا با آشنائی که برای صیانت آنان در خور است از اشیائی که زیانبخش است، احتراز نمایند و در هر دو یعنی طفل و بالغ طبیعت ذاکره نهاده تا این دو را پیش بینی کنند.

۴- تصورات در ذاکره ضعیف می گردند - در باب درجات دوام تصوراتی که در ضمیر ما نقش می بندند، می توان گفت که بعض تصورات بواسطه شیء خارجی فقط یک بار توسط حواس در فاهمه ما جا می کنند و بعضی دیگر چندین بار در حواس مؤثر واقع می گردند، ولی مورد توجه واقع نمی شوند؛ زیرا ذهن ممکن است به کلی بدون توجه باشد. مانند ذهن اطفال، یا توجهش معطوف به یک چیز معین باشد مانند ذهن اشخاص

بالغ. و در این صورت تصورات نقش پذیر نمی‌گردد. بعضی اشخاص هم هستند که تصورات آنها با تأثیرات مکرر و دقیق در کار است، ولی به حکم علت مزاج یا نقایص دیگر ذاکره آنان ضعیف است. در تمام این حالات تصورات در ذهن خیلی ضعیف می‌گردد و غالباً از فاهمه ناپدید می‌شود و مانند سایه‌هائی که روی خرمن ذرت عبور کنند اثری از خود باقی نمی‌گذارد و ذهن از آنها به طوری خالی است که گوئی این تصورات هیچوقت آنجا نبوده‌اند.

۵ - اکثر تصوراتی که در ابتدای احساس در ذهن اطفال به وجود آمده (و بعضی آنها مانند تصورات لذت و الم شاید قبل از تولد حاصل شده) اگر در جریان زندگانی آینده آنان تکرار نشود کاملاً مفقود می‌گردد و کمترین آثار از آنها باقی نمی‌ماند. این موضوع را می‌توان در حال آنان که در نتیجه سوء اتفاق باصره خود را در کوچکی از دست داده‌اند مطالعه نمود، تصور رنگ و نور در ذهن آنان که در آن موقع خیلی کم تأثیر نموده و کم تکرار شده به کلی از بین می‌رود، به حدیکه چند سال بعد تصور رنگ و نور را طوری فراموش می‌کنند که گوئی کور مادر زاد بوده‌اند. راست است در بعضی افراد ذاکره خیلی قوی و ریشه‌دار است و به حد اعجاز می‌رسد، ولی با این حال ظاهراً تصورات ما در یک انحطاط دائمی است ولو آنهائی باشند که عمیقترین تأثیر را نمایند و ذهنهائی هم قویترین ذاکره را داشته باشند. یعنی اگر آنها گاه بگاه با ممارست مکرر حواس تجدید نگردند یا در باب اشیائی که آنها را بدواً به وجود آورده تفکر به عمل نیاید، کم‌کم نقوش آنها زائل می‌گردد چنانکه در پایان اثری از آن باقی نمی‌ماند. اینک تصورات جوانی ما، مانند اطفال دوره جوانی ما، بسا پیش از ما می‌میرند و اذهان ما نظیر آن قبرهائی هستند که رو به سوی آن می‌رویم و در آنها سنگ مرمر و فلز می‌ماند، ولی در طی زمان نوشته‌های روی آن محو می‌شود و نقوش و صور آن ناپدید می‌گردد. پیکره‌هائیکه در ذهن ما ترسیم شده با رنگهای پلاسیده‌ای ظاهر می‌گردند که اگر تجدید و تجلیه نشوند ناپدید می‌شوند. موضوع اینکه بنیان بدن و سازمان روح حیوانی و حال مغز ما موجب

تفاوت می‌گردد یعنی تصورات در بعضی مانند نقش مرمر باقی می‌ماند و در بعضی مانند سنگ عادی و در بعضی مانند نقش بر ریگ می‌شود، در این موقع محل بحث نیست، الا اینکه ساختمان بدن گاهی ممکن است در حافظه مؤثر واقع گردد؛ زیرا می‌بینیم گاهی یک بیماری می‌تواند تمام تصورات ذهن را محو کند و التهاب تب چند روز کلیه آن نقوش را بسوزاند و خاکستر کند، در صورتی که در بادی امر مانند نقش بر مرمر محو نشدنی دیده می‌شد.

۶- مشکل است تصوراتی که مدام تکرار می‌گردد از بین برود. اما در باب خود تصورات می‌توان به سهولت گفت آنهائیکه اغلب تجدید می‌گردند (و در آن میان تصوراتی که توسط بیشتر از یک حس به ذهن القا می‌شوند) یعنی با برگشتن مکرر اشیاء یا اعمالی که آنها را تولید می‌کند تکرار می‌شوند، خود را بهتر در ذاکره جا می‌دهند و واضح و دائمی‌ترند مانند تصورات ذیل و نظایر آنها که نادر است در حافظه محو گردند: آنهائیکه از صفات اصلیه اجسام می‌آیند مثل جسمیت، بعد، شکل، حرکت و سکون. همچنین آنهائیکه مستمراً در جسم ما مؤثر واقع می‌گردند مانند حرارت و برودت و آنهائیکه تأثیرات انواع وجوداتند مانند: موجودیت مدت، عدد که تقریباً هر چیزی که حواس ما را تأثیر می‌بخشد یا هر فکری که ذهن ما را به کار می‌بندد آنها را به یاد ما می‌آورد.

۷- ذهن در حال تذکر غالباً فعال است - در این کار ذاکره، یا اگر تعبیر را معذور دارند، بگویم در این ادراک ثانوی، با تکرار تصوراتی که در حافظه گرد آمده، ذهن غالباً بیش از آن است که منفعل خوانده شود. ظهور این نقوش به خواب رفته گاهی متوقف به اراده است. غالباً ذهن شروع به کار می‌کند تا یک تصور مختفی را بجوید و به اصطلاح چشم روح را به سوی آن بگرداند، گرچه گاهی تصوراتی به خودی خود در ذهن ظهور و خود را به فاهمه القاء می‌کند و بسا آنها یکباره به سائقه یک شهوت در هم طوفانی، از حجره تاریک خود برمی‌خیزند و بیرون می‌جهند، عواطف ما تصورات را به ذاکره ما می‌آورند

که در غیر آن حال منسی و مسکوت بودند، باز باید در باب تصورات مجتمع در حافظه که در این موقع تجدید حیات می‌کنند گفته شود که چنانکه کلمه تجدید حیات بیان می‌کند، نه تنها آنها هیچ کدام نوین نیستند بلکه ذهن هم آنها را به نظر انفعالات سابق می‌نگرد و در واقع با آنها، یعنی با تصوراتی که قبلاً می‌دانسته، تجدید عهد می‌نماید به طوری که گرچه تصوراتی که قبلاً مدکوز شده دائماً در نظر نیست، ولی در مقام تذکر مدام طوری شناخته می‌شوند که قبلاً بوده و مورد توجه فاهمه واقع شده‌اند.

۸- دو عیب در حافظه: فراموشی و کندی - ضرورت حافظه در یک موجود عاقل تالی ضرورت ادراک است، اهمیت آن به حدی است که جائیکه نباشد سایر قوای ذهنی به طور کلی بی‌فایده است. اگر کمک حافظه نباشد ما در افکار و استدلال و شناسائی خود به ماوراء اشیاء فعلی نمی‌توانیم برویم. از این لحاظ حافظه ممکن است دو عیب داشته باشد.

اول آنکه آن تصور را کاملاً از دست می‌دهد و از این حیث جهل محض به وجود می‌آورد، زیرا اگر تصور چیزی را نداشته باشیم نمی‌توانیم به آن علم پیدا نمائیم پس اگر تصور برود به جهل محض می‌افتیم.

دوم آنکه کند کار می‌کند و تصوراتی را که دارد و برای تذکر سریع ذهن در مواقع لازمه ذخیره شده، نمی‌تواند فرا خواند. اگر این حال توسعه پیدا کند کار به بیخردی می‌کشد، زیرا کسیکه بواسطه چنین عیب حافظه نتواند تصورات را که برای مواقع لزوم فوری ذخیره شده به یاد آورد، مانند این است که اصلاً آن تصورات را نداشته باشد. آدم کند ذهن که در جست و جوی تصوراتی که لازم دارد فرصت را از دست می‌دهد در مقام دانش از کسیکه کاملاً نادانست خوشبخت تر نیست، پس وظیفه حافظه است که تصورات بخواب رفته را برای حاجت فعلی ذهن تدارک کند. بواسطه آماده داشتن آنهاست که ما می‌توانیم استعداد اختراع یا تخیل یا سرعت انتقال را به کار اندازیم.

۹- این است معایبی که ما می‌توانیم در قیاس حافظه یکی نسبت به دیگری ملحوظ

داریم. عیبی دیگر هم وجود دارد که ممکن است به طور کلی در حافظه آدمی منظور داشت و آن موقعی است که آدمی را با موجودات عالیتز عقلانی مقایسه کنیم که ممکن است قوای فوق بشری دارند و می‌توانند تمام اعمال گذشته خود را همیشگی در نظر داشته باشند و در آن ردیف هیچ یک فکر از نظرشان محو نشود. علم الهی که عالم ماکان و ما یکون و ما هو کائن است و در حضور او افکار و قلوب بشر باز است، کافی است که ما را به امکان این مطلب قانع سازد.

زیرا کسی نمی‌تواند شک کند که خدای تعالی قادر است به ارواح طیبه و مقربین درگاهش از منبع فیض خود به هر نسبتی مشیت کند و مطابق استعداد آن مخلوقات فانی باشد، کمال عطا فرماید. می‌گویند نابغه معروف (پاسکال) تا دمی که صحتش به جا بوده حافظه‌اش به خوبی کار می‌کرده و چیزی را که کرده یا خوانده یا در عمر خود فکر کرده بود فراموش نمی‌نموده. این مطلب را اغلب مردم باور ندارند زیرا معمولاً از خود قیاس می‌کنند، ولی اگر ملاحظه کنیم ممکن است آفاق فکر خود را توسعه دهیم تا کمالات بیشتر طبقات عالیه ارواح را دریابیم. پاسکال با وجود آنچه گفته شد به حدود بشری محدود بود و آن تنوع تصورات را با توالی فراگرفته بود نه در آن واحد در صورتی که ممکن است طبقات و مدارج ملائکه نظرهای وسیع تری داشته باشند و به عده‌ای از آنان عطیه فراگرفتن مطالب در آن واحد و بدون توالی داده شده باشد که تمام گذشته را مانند تصویری با هم و توأم در برابر خود مشاهده کنند.

۱۰- حیوانات حافظه دارند - بعضی حیوانات دیگر هم مانند انسان تا درجه زیادی استعداد جمع و ذخیره متوالی تصورات را دارند. از آن جمله است نغمه یادگرفتن پرندگان و اهتمام آنها برای اینکه نغمه را که از موسیقی می‌شنوند صحیح بخوانند و این نشان می‌دهد که آنها قوه ادراک دارند و تصورات را در حافظه خود نگه می‌دارند و آنها را سرمشق می‌گیرند. طور دیگر محال به نظر می‌آید که بتوانند نغمه‌ها را به موسیقی که شنیده‌اند تطبیق کنند (چنانکه می‌کنند) در صورتی که با آن سابقه نداشته‌اند. زیرا هر چند

تصدیق داریم که ممکن است موقعی که موسیقی نواخته می‌شود صدا علت حرکت روح حیوانی در مغز آن پرنده‌ها گردد و آن حرکت به عضلات پرها سرایت نماید و آنها از صدا رم کنند و برای حفظ خود به در پرند، ولی این علت به هیچوجه توجیه نمی‌کند که چگونه ممکن است موسیقی در حال زدن و به خصوص بعد از زدن ارتعاش در حنجره پرنده به وجود آورد که مشابه نغمه موسیقی که برای مرغ غیر معتاد است گردد و این تقلید ارتباطی با حفظ جان پرنده ندارد. و بیشتر از این به هیچ دلیلی نمی‌توان نشان داد که پرندگانی می‌توانند بدون داشتن حافظه متدرجاً به نغمه‌ای که روز قبل آن را شنیده‌اند نزدیکتر شوند و اگر آن را در حافظه نداشتند، نمی‌توانستند سر مشق اتخاذ کنند و تکرار نمایند.

فصل یازدهم

در باب تشخیص و سایر فعالیت‌های ذهن

۱- علم بدون تشخیص ممکن نیست - قوهٔ دیگر که شایسته است مورد توجه ما واقع گردد، همانا قوهٔ تشخیص یا تعیین بین تصورات متفرقه است. کافی نیست شخص بطور کلی ادراک مشوبی از چیزی داشته باشد، بلکه باید ذهن او ادراک مشخص از اشیاء مختلف و کیفیات آنها کسب کند و گرنه شناسائی بسیار ناقصی خواهد داشت؛ هر چند هم اجسام محیط همیشه در کار باشند و ذهن ما مدام فکر کند. وضوح و یقین قضایا حتی قضایایی کلی منوط است به همین قوهٔ تشخیص یک چیز از چیز دیگر. این قضایا حقایق فطری معروف شده‌اند، زیرا مردم علت واقعی را که چرا اینها مورد تصدیق عامه است از نظر دور داشته و آن را کلاً به انطباعات متحدالشکل فطری نسبت داده‌اند، در صورتی که وجود آنها در واقع بسته به قوه تشخیص ذهن است که مشابهت یا مغایرت دو تصور را درک می‌کند. در این باب بار دیگر بحث خواهیم نمود.

۲- فرق بین قضاوت و هوش - در این موقع مقصود بحث و تدقیق در نقص تشخیص صحیح تصورات از هم نیست. ممکن است آن در کندی و عیب اعضای حاسه یا عدم

ممارست و تیزی و دقت فاهمه یا شتابزدگی و عجله طبیعی بعضی امزجه باشد. کافی است که بگوئیم این هم یکی از موضوع‌هائی است که ذهن باید خودش در آن باب فکر و مطالعه کند. سرعت اجزاء منوط است بر اینکه تصورات محتوی حافظه آماده و به فرمان باشد و صحت قضاوت و روشنی عقل تا اندازه زیادی متوقف است بر این که تصورات غیر مشوب گردد و یک چیز از چیز دیگر تشخیص داده شود، ولو اختلاف آنها جزئی باشد. به حکم این اصل می‌توان این قول مشهور را قبول نمود: اشخاصی که هوش زیاد و حافظه تند دارند ممکن است قضاوت صریح و منطقی عمیق نداشته باشند. زیرا هوش بیشتر به مجموع تصورات استناد می‌کند و آنها را با سرعت و تنوع به هم جور می‌نماید و به آنها صورت تناسب و صحت می‌دهد و در برابر مخیله شکل مطبوع و نمایش مقبول به آن می‌بخشد. ولی قضاوت روش دیگر دارد و کارش تفکیک دقیق تصورات است که اندک فرقی از هم داشته باشند تا از هر نوع اشتباه که ناشی از مشابهت باشد پرهیز شود. این طریق غیر از طریق مجاز و تشبیه است که غالباً زمینه تفنن و تفریح هوش است و طوری به قوه خیال برخورد مساعدی می‌کند که بر همه مقبول می‌افتد، زیرا زیبایی آن در اولین نظر هویدا می‌گردد و برای کشف حقیقت یا علت آن حاجتی به اعمال نظر نیست.

ذهن بدون انتظارات بیشتری به مطبوعی نقش هوش و نشاط تخیل اکتفا می‌کند و اگر کسی بخواهد آن را با قواعد سخت برهان و خرد آزمایش کند توهین است، زیرا چنین موضوعی با آن قواعد نمی‌سازد.

۴- مقایسه - عمل دیگر ذهن در باب تصورات عبارت است از مقایسه و مقابله آنها از حیث بعد، درجه، زمان و مکان یا جهات دیگر و این عملی است که همه انواع تصورات تحت مقوله اضافه به آن بسته است و حدود انبساط آن را بعداً مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

۵- حیوانات مقایسه می‌کنند، ولی به طور ناقص - بحث در اینکه قوه مقایسه

حیوانات تا چه پایه است، کاری است دشوار و به گمان من حیوانات سهمی مختصر از آن دارند. گرچه حیوانات تعدادی تصورات مشخص دارند ولی به نظر من تشخیص و تمیز و ادراک فرق کامل از هم خاصه فاهمه بشر است که تصورات را ردیف می‌کند و جهات قابل مقایسه را مورد توجه قرار می‌دهد. و به زعم من حیوانات تصورات خود را بیش از حدود جهات محسوس مرتبط با خود اشیاء مقایسه نمی‌کنند. اما نیروی دیگر بشری را که عبارت از مقایسه مفاهیم کلی و مختص استدلال مجرد است، حیوانات ظاهراً فاقدند.

۶- ترکیب - عمل دیگری که ذهن با تصورات خود انجام می‌دهد، عبارت است از ترکیب و آن عبارت است از عملی که ذهن عده‌ای تصورات ساده را که از احساس و ادراک اخذ کرده به هم می‌نهد و تصورات مرکب به وجود می‌آورد؛ ضمن این عمل ترکیب ممکن است عمل توسعه را هم ملحوظ داشت که در آن موضوع گرچه ترکیب چندان جلوه نمی‌کند مگر در مواردی که زیاد مختلط باشد، ولی بالاخره توسعه به هم آوردن چند تصور از یک سنخ است که با هم جمع می‌شود. مثلاً باضم آحادی به هم تصور یک دوجین به وجود می‌آوریم و با ترکیب چند مقیاس کوچک تصور یک مقیاس بزرگ حاصل می‌کنیم.

۷- حیوانات ترکیب می‌کنند، ولی خیلی جزئی - در این عمل هم گویا حیوانات خیلی عقب باشند، گرچه آنها بعض تصورات ساده را می‌گیرند و ترکیب‌هایی ایجاد می‌کنند؛ مثلاً سگ صورهای شکل و بو و صدای صاحب خود را با هم ترکیب می‌کند و یک تصور مرکب به وجود می‌آورد و شاید هم علامات مشخص دیگر می‌شناسد که بواسطه آنها صاحبش را به جا می‌آورد. با تمام این احوال تصور نمی‌کنم حیوانات به اراده خود تصورات ساده را ترکیب بکنند و تصورات مرکبه بسازند. حتی موقعی که به نظر می‌رسد آنها تصورات مرکبه دارند در واقع یک تصور ساده است که آنها را به سوی اشیاء متفرقه متوجه می‌سازد و آن اشیا را بواسطه باصره تشخیص می‌دهند و آن هم

محدودتر از آنچه ما گمان می‌کنیم. زیرا من از منابع موثق شنیده‌ام که یک سگ ماده ممکن است به جای بچه‌های خود بچه‌های روباه را شیر دهد، با آنها بازی کند و از آنها خوشش بیاید به شرطی که اول کاری کنید یکبار بچه روباهها پستان سگ را بمکند و این عمل تا شیر جریان دارد ادامه خواهد یافت. حیوانات که بچه‌های متعدد می‌زایند ظاهراً شماره آنها را تشخیص نمی‌دهند و با اینکه اگر ببینند یا بشنوند یکی از آنها را می‌گیرند به شدت علاقه نشان می‌دهند؛ با این حال اگر یکی دو تا از آنها را بدزدند یا بی سرو صدا ببرند ظاهراً فقدان آنها و کم شدن عده را حس نمی‌کنند.

۸- نامگذاری - آنگاه که کودکان بواسطه احساسهای مکرر تصوراتی را در حافظه خود گرد می‌آورند، به تدریج به کار بردن علامات آغاز می‌کنند. و چون کم کم هنر به کار بردن اعضای صوت خود را برای راه انداختن مخارج حروف می‌آموزند، پس شروع می‌نمایند به استعمال کلماتی که تصورات آنها را به دیگران تعبیر کند. این علائم تکلمی راگاهی از دیگران می‌آموزند و گاهی خودشان می‌سازند و چنانکه می‌دانیم در نخستین استعمال زبان نامهای عجیبی به اشیاء می‌دهند.

۹- انتزاع - پس کلمات تعبیرات خارجی است از تصورات درونی، و این تصورات از اشیاء معین گرفته می‌شود، ولی اگر بنا باشد هر تصور یک نام داشته باشد لازم می‌آید نامهای بی شمار داشته باشیم و برای احتراز از این محذور، ذهن تصورات خاص مأخوذ از اشیاء خاص را عام می‌کند؛ بدین طریق که آنها را مفهوم ذهنی تلقی می‌کند یعنی از موجودات و سایر لوازم موجودیت واقعی مانند زمان و مکان و سایر تصورات ملازم تفکیک می‌نماید. این عمل است که انتزاع می‌نامیم که بواسطه آن تصوراتی که از اشیاء خاص برداشته شده اطلاق می‌شود به تمام افراد یک نوع و اسم آن تصور کلی اسم عام است که قابل اطلاق است به تمام آنچه تحت آن کلی وجود دارد. آنگاه فاهمه این مظاهر مجرد معین ذهن را بدون التفات به چگونگی یا منشأ بر وجه تطابق به رسم و حد با وسایلی حصول آنها را (با الحاق نامهایی) ردیف می‌کند و آنها را در تصنیف موجودات

واقعی به انواع، شاخص قرار می‌دهد. مثلاً رنگی را که ذهن امروز در برف و گل سفید و دیروز در شیر دیده است، از آن مواد انتزاع می‌کند و خود آن نمود را که سفیدی باشد می‌گیرد که مظهر همه افراد نوع باشد و بر آن نام سفیدی می‌دهد و بواسطه این کلمه کیفیت واحدی را قصد می‌کند هر جا که باشد. با این ترتیب است که کلیات چه به شکل تصور و چه به صورت اسم ساخته می‌شوند.

۱۰- حیوانات انتزاع نمی‌کنند- اگر ترکیب و توسعه تصورات در مورد حیوانات مورد تردید است، چنانکه گذشت، پس به طور حتم قوه انتزاع هم در آنها نیست و در واقع داشتن مفاهیم کلی امتیازی است که انسان را از حیوان جدا می‌کند و آن مقامی است که حیوانات به آن نمی‌رسند، زیرا بدیهی است که مادر آنها آثار استعمال علائمی که حکایت از مفاهیم کلی نماید مشاهده نمی‌کنیم؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که قوه انتزاع یا ساختن مفاهیم کلی ندارند زیرا کلماتی به کار می‌برند نه علاماتی.

۱۱- نمی‌توان عذر تراشید که چون حیوانات اعضای صوت صالح به ساختن مخارج حروف ندارند این است که نمی‌توانند کلمات عام بسازند، زیرا می‌دانیم عده‌ای از آنها می‌توانند کلماتی را بیاموزند و تلفظ کنند ولی معنی کلی را نمی‌توانند دریابند. از طرف دیگر کسانی از آدمیان که به علتی عضوی نمی‌توانند کلمات به کار برند، می‌توانند مفاهیم کلی را با علاماتی بیان کنند که جای کلمات را می‌گیرد و حیوانات از این استعداد محرومند؛ این است تصور می‌کنم همین صفت است که حیوان را از انسان تفکیک می‌کند و در آن، آن دو از هم جدا می‌شوند و همین اختلاف است که به حد اعلی می‌رسد، اگر حیوانات اصلاً تصویری داشته باشند و صرف ماشین نباشند (چنانکه بعضی‌ها تصور می‌کنند) در آن صورت نمی‌توان گفت فکر ندارند. به نظر من بدیهی است که بعضی آنها در مواردی همان طور که حس می‌کنند فکر هم می‌کنند، ولی این فکر فقط در تصورات خاص است آن هم آتی که از حواس خود می‌گیرند. بهترین حیوان در حدود تنگ حواس محدود است و نمی‌تواند (به زعم من) آن را بواسطه انتزاع توسعه

دهد.

۱۴- روش بحث - به نظر من اینها بود قوای اولیه فعالیت ذهن که در فاهمه انسانی مورد حاجت است و اگر چه آنها در باب تمام تصورات به کار می‌رود، ولی مثالی که من در این مورد تاکنون داده‌ام از تصورات ساده بوده و امثله و توضیح این قوا را تحت تصورات ساده بیان کرده‌ام و تصورات مرکبه را برای بعد گذاشته‌ام و علت این روش بر وجه ذیل است:

اول آنکه عده‌ای از این قوا در بادی امر به طور کلی در باب تصورات ساده به کار می‌رود و از این لحاظ مناسب است با تاسی روش طبیعت ظهور ترقی و تکامل تدریجی آنها را در مد نظر گیریم.

دوم آنکه با مطالعه عمل قوای ذهن نسبت به تصورات بسیط که معمولاً روشن و مشخص و معین تر از تصورات مرکبه هستند، می‌توانیم بهتر مجهز گردیم تا بفهمیم که ذهن چگونه انتزاع و تعیین و مقایسه می‌کند و سایر فعالیت‌های خود را در باب تصورات مرکبه که خطر اشتباه در آنها زیاد است به کار می‌برد.

سوم آنکه، همین عملیات ذهن در باب تصوراتی که از احساس گرفته شده‌اند اگر نیک نظر شود، خود دسته دیگری از تصوراتند که از منبع دیگر شناسائی ما یعنی فکر به دست آمده‌اند، پس جا دارد در این موقع یعنی بعد از بحث تصورات بسیطه احساس مطرح گردند، و بدین مناسبت مطالبی در باب ترکیب و مقایسه و انتزاع الخ آوردم تا در آینده از آنها به طور تفصیل بحث کنیم.

۱۵- اینها مقدمات علم بشر هستند- با مراتب فوق من در واقع تاریخ صحیح مبادی علم آدمی را بیان کردم و گفتم اولین موضوعات ذهن از کجاست و با چه مراحل پیش می‌رود و تصوراتی را که زمینه علم را تشکیل می‌دهند چگونه ترتیب می‌دهد و گرد می‌آورد و در این امر استناد من به تجربه و مشاهده است و امید است راه صحیح رفته باشم.

۱۶- گمان می‌کنم این تنها راهی است که می‌توان در باب آورده شدن تصورات به فاهمه کشف کرد؛ اگر دیگران تصورات فطری یا اصول لدنی دارند، حق دارند از آن استفاده کنند و اگر در آن باب مطمئن هستند در آن صورت البته دیگران امکان انکار آن را که سبب فضیلت دارندگان است نخواهند داشت، پس آنچه من می‌گویم نتیجه مشاهدات خود من است.

۱۷- اطاق تاریک - من دعوی تعلیم ندارم فقط تحقیق می‌کنم و در این موقع بار دیگر می‌گویم که احساسات بیرونی و درونی تنها گذرگاهی هستند که من برای رسیدن شناسائی به فاهمه پیدا کرده‌ام و تا آنجا که من می‌دانم این دو تنها پنجره هستند که توسط آن نور به آن اطاق تاریک می‌تابد، زیرا فاهمه چندان فرقی از غرفه بسته‌ای ندارد که در آن تنها یک روزنه کوچک برای آمدن تمثالهای مردی یا تصوره‌های اشیاء خارجی به درون ذهن موجود است. آمدن تأثیرات اعیان خارجی مرئی به فاهمه بی شباهت به آمدن و جمع شدن تصویرهایی در یک اطاق تاریک نیست.

این است حدس من در باب وسایلی که توسط آنها فاهمه تصورات بسیطه را می‌گیرد و حفظ و تقویم می‌کند و عملیات دیگر اجرا می‌دارد. اکنون شروع می‌کنیم به امتحان دقیقتر بعضی از این تصورات بسیطه و حالات آنها.

فصل دوازدهم

در باب تصورات مرکبه

۱- ذهن تصورات مرکبه را از تصورات بسیطه می‌سازد- در گذشته تصوراتی را که ذهن در پذیرفتن آنها فقط منفعل است مورد مطالعه قرار دادیم، تصورات مذکور همان تصورات ساده است که از راه احساس و فکر دریافت می‌شوند و در فوق مذکور داشتیم و گفتیم که ذهن حتی یکی از آنها را خود نمی‌تواند بسازد و نمی‌تواند تصویری داشته باشد که از آنها نیاید. (ولی همان طور که ذهن در قبول تمام تصورات ساده خود صرف منفعل است، برای ایجاد تصورات دیگر عملیاتی از خودش ابراز می‌کند و تصورات ساده را مانند مصالح و بنیان آنها به کار می‌برد. این عملیات که بواسطه آن ذهن نیروی خود را روی تصورات ساده اعمال می‌کند، عمده سه تا هستند.

(۱) ترکیب چند تصور ساده به یک تصور مرکب که تمام تصورات مرکبه این جور ساخته می‌شوند.

(۲) به هم آوردن دو تصور، اعم از بسیط و مرکب و آنها را بدون ترکیب و توحید ردیف هم گذاشتن، که بدین واسطه ذهن تمام تصورات راجع به اضافه را در می‌یابد.

(۳) تفکیک تصورات از تمام تصورات دیگر ملازم که وجود خارجی دارند، یعنی عمل انتزاع. این است قدرت آدمی و طریقهٔ اعمال آن که در عالم مادی و معنوی یکسان است؛ این مصالح هر دو قسمت طوری است که انسان نه یارای ساختن آن را دارد نه یارای نابود کردن آن را، آنچه می‌تواند یا توحید است تا ردیف هم گذاشتن یا تفکیک کامل نمودن و در این موقع منظور من بحث در موضوع اول است که به مناسبت مطالعهٔ تصورات مرکبه به میان می‌آورم و دو موضوع دیگر را به موقع خود طرح خواهم نمود. همان طور که تصورات ساده در ترکیبات مختلف مشاهده می‌شوند که به هم متحد شده‌اند، ذهن قدرت آن را دارد که عده‌ای از آنها را به شکل تصور واحد متحد ببیند و این اتحاد نه تنها اتحاد اعیان خارجی است، بلکه خود ذهن هم به آنها می‌پیوندد؛ این تصورات را که از چند تصور ساده به هم آمده من تصورات مرکبه می‌نامم، مانند تصویرهای: زیبایی، حق‌گزاری، انسان، سپاه، عالم، که با وجود ترکیب آنها از تصویرهای گوناگون ساده یا مرکب، ذهن هر یک را شیء واحد ملحوظ می‌دارد و یک نام می‌دهد.

۲- عمل ترکیب با اختیار انجام می‌گیرد. ذهن در قوهٔ تکرار و توحید تصورات نیروی بزرگی دارد و به حکم آن موضوعات افکار خود را بی‌اندازه تغییر می‌دهد و توسعه می‌بخشد، ولی همه این عملیات متوقف است به تصورات بسیطه که از دو منبع می‌گیرد و مصالح منحصر کلیه ترکیبات آنند. تصورات بسیطه جمله از نفس اشیاء هستند، و ذهن غیر از آنها چیزی کم یا زیاد نمی‌تواند داشته باشد و هیچ‌گونه تصورات محسوسه نمی‌تواند کسب کند مگر آنهایی که از خارج بواسطهٔ حواس آمده‌اند و هیچ‌گونه تصورات سنخ دیگر نمی‌تواند دریابد مگر آنچه در خودش پیدا می‌کند. ولی همین که تصورات ساده را دریافت کرد آن وقت کارش دیگر منحصر به مشاهدهٔ آنچه از خارج می‌آید نیست، بلکه می‌تواند با نیروی خودش آن تصورات را به هم جمع کند و تصورات نوین مرکب به وجود آورد که آن را در این صورت متحد کسب نکرده بود.

۳- تصورات مرکبه حالات یا جواهر یا اضافات هستند. تصورات مرکبه چه ترکیب

یافته باشد یا نه با اینکه عده آنها بی شمار و تنوع آنها بی حد است تا به جائیکه تمام افکار بشر را اشغال می‌کنند، با این حال تصور می‌کنم از این سه قسم خارج نباشد: ۱- حالات (کیفیات) - ۲ جواهر ۳- اضافات.

۴- حالات - اولاً حالات آن تصورات مرکبه است که هر چه هم ترکیب یافته باشند محتوی حیزی نیستند که قائم به نفس باشند، بلکه خود محتاج جواهر هستند؛ از آن قبیل است تصورهایی نظیر مثلث، حق‌گزاری قتل نفس، الخ و اگر من این کلمه را کمی بر خلاف معتاد به کار می‌برم معذورم دارند. در مبحثی مانند اینکه از عقاید معمولی فرق دارد استعمال کلمات تازه یا کلمات کهنه به معنی تازه غیر قابل اجتناب است و این شق اخیر در این موقع بیشتر مجاز به نظر می‌آید.

۵- حالات بسیط و مختلط - از این حالات دو قسمش سزاوار توجه خاص است. اولاً آنها که انواع یا ترکیبات یک تصور ساده است بدون اختلاط با تصورات دیگر واحدهای مختلف. اینها را حالات بسیطه می‌نامیم که در حدود یک تصور ساده متحقق می‌گردند. دوم آنها که از تصوره‌های ساده متنوع ترکیب یافته و با هم یک تصور مرکب به وجود آورده باشند، نظیر زیبایی که، ممکن است مرکب از رنگ و شکل باشد و در ناظر احداث طرب کند یا دزدی که عبارت باشد از تصرف غیر مجاز مالی بدون رضایت مالک و چنانکه واضح است این تصور هم مرکب از انواع حالات است. اینها را حالات مرکبه نامیم.

۶- جواهر مفرد و مجتمع - ثانیاً تصورات جواهر عبارت است از ترکیبات تصورات بسیطه‌ای که نمودار اشیاء معینی است قائم به نفس یعنی در آنها تصور جوهر که یک تصور مفروض یا مبهم است عمده و اصلی است. مانند سرب که جوهری است حامل یک نوع سفیدی مات و وزن و قابلیت ذوب و کوبیدن و آدم که جوهری است حامل شکل و نیرو و حرکت و تفکر. اما تصورات جوهر هم بر دو قسمند: اول جواهر مفرد که جداگانه موجودند نظیر جوهر انسان یا گوسفند. دوم آنکه تصور چند جوهر به هم آمده

باشد مانند جمعیتی از مردم یا گله‌ای از گوسفند که تصور جمعی چند جوهر به هم آمده و در واقع یک تصور تشکیل داده نظیر یک آدم یا یک واحد.

۷- اضافه - سوم و آخرین قسم تصورات مرکبه آن است که اضافه می‌نامیم که عبارت است از ملاحظه و مقایسه یک تصور با دیگری. از چند نوع این موضوع در موقع خود بحث خواهیم کرد.

۸- عمیقترین تصورات هم از آن دو منبع می‌آیند. اگر ترقی ذهن خود را در نظر گیریم و با دقت ملاحظه کنیم که چطور آن تصورات ساده را که از احساس و فکر دریافت می‌دارد تکرار و جمع و تلفیق می‌کند، پیشرفتی می‌کنیم که شاید انتظار نداشتیم. به عقیده من اگر ما مبادی معلومات خود را مطالعه کنیم خواهیم دید عمیقترین تصورات، هر چند هم از محسوس یا عمل خود ذهن ما خیلی بعید به نظر آیند، باز همان هستند که فاهمه بواسطه تکرار و تلفیق و توحید تصوراتی که از راه حس یا عمل نفسانی می‌گیرد به وجود می‌آورد؛ بنابراین حتی آن تصورات بزرگ و کلی هم از احساس یا فکر اکتساب می‌شود و آنها نیستند مگر آنچه ذهن با استعمال قوای خود در باب تصوراتی که از اعیان حس یا از مشاهده عمل خودش می‌گیرد. این مطلب را من در تصوراتی مانند مکان و زمان و لانه‌ایه و چند تصور مشابه دیگر که ظاهراً از تصورات بسیطه اولیه خیلی بعید دیده می‌شوند توضیح خواهم نمود.

فصل سیزدهم

احوال بسیطه و احوال بسیطه مکان

۱- احوال بسیطه - تحولات هر یک از تصورات بسیطه (که من آن را احوال بسیطه می‌نامم) در ذهن همان اندازه نسبت به هم متعین هستند و از هم فرق دارند که تصورات خیلی بعید یا متضاد. زیرا تصور دو از یک همان اندازه فرق دارد که تصور آبی از گرم دارد. با این همه عدد از تصور ساده واحد و تکرار است که تصور یک دوجین یک هزار با یک میلیون حاصل می‌گردد.

۲- تصور مکان - در این موقع با تصور ساده مکان شروع کنیم چنانکه در فوق مذکور افتاد ما تصور مکان را هم بواسطه باصره اکتساب می‌کنیم و هم بواسطه لامسه. و این موضوع به طوری بدیهی است که واقعاً لزومی به اثبات اینکه آدمی مسافت بین دو جسم مختلف اللون یا فاصله بین اجزاء یک جسم را توسط باصره می‌بیند یا همان مسافت‌ها را در تاریکی بواسطه لامسه در می‌یابد، دیده نمی‌شود.

۳- فضا و بعد- فضائی را که بین دو موجود هست با قطع نظر از چیز دیگری که ممکن است در آن فاصله باشد، بعد می‌نامیم، تصور می‌کنم بعد را توأم از لحاظ طول و

عرض و عمق می توان ظرفیت (یا حیز) نامید [در هر صورت به آن به هر صورتی که باشد کلمه بعد می توان اطلاق نمود].

۴- بیکرانی - هر بعد مختلف حالی دیگر از مکان است و هر تصور یک بعد معین یا مکان معین حالت بسیطی است از آن. مردم به حکم استعمال و بنا به عادت اندازه گیری در ذهن خود تصور بعضی طولهای مشخص را مقرر می دارند مانند اینچ، فوت، یارد، میل، قطر زمین و غیره؛ بعد از آنکه اینگونه مقیاسات معین فضا در نظر آنان معتاد شد می توانند آنها را در ذهن خود آنچه بخواهند تکرار کنند بدون اینکه آنها را با اشیاء و اجسام مرتبط یا مخلوط سازند و می توانند تصورات طول و مربع و مکعب و نظایر آن را چه میان اجسام و چه وراء اجسام برقرار سازند و هر چه دلشان بخواهد این مقیاسات را به هم بیفزایند و تصور فضا را در نظر خود وسیعتر نمایند. این نیروی تکرار و تضعیف تصوره‌های بعد و ضم آنها به هم بدون توقف تا هر مسافتی که بخواهیم، همان است که آن را تصور بیکرانی می نامیم.

۵- شکل - حال دیگر تصور بعد عبارت است از نسبتی که اجزاء نهائی یک بعد یا یک چیز به همدیگر دارند؛ این اجزاء نهائی یا سطوح را در اجسام محسوس می توان با لامسه آزمایش کرد و چشم هم از اجسام و هم از الوان که در حیطه نظر آن هستند تصور شکل را می گیرد.

۷- مکان - تصور دیگری که تحت همین کلی می آید و به این فصل متعلق است، آن است که مکان می نامیم. همان طور که در فضای ساده نسبت بعد میان دو جسم یا دو نقطه را در نظر می گیریم، در تصور مکان هم نسبت فاصله میان چیزی و دو نقطه یا بیشتر که نسبت به هم فاصله ثابت داشته باشند و ساکن باشند ملحوظ می گردد. اگر شیء معین که روز قبل فاصله ثابتی از دو یا چند نقطه داشت امروز هم دارد و آن دو یا چند نقطه در طی این مدت نسبت به هم فاصله خود را تغییر نداده‌اند، می گوئیم آن شیء در آن مکان معین است.

۷- مثلاً اگر دسته‌ای از پیادگان شطرنج را در خانه‌های مربع تخته بگذاریم و برویم و بعد برگردیم و ببینیم در آنجا هستند، می‌گوئیم آنها در جای خود بدون حرکت باقی‌ماندند و لو اینکه تخته را از محل خود حرکت داده جای دیگر برده باشند؛ زیرا نظر ما به فاصله مهره‌ها نسبت به همدیگر است نه به محل تخته. اگر تخته را حرکت نداده باشند می‌گوئیم تخته در همان مکان اطافی که بوده هست و لو اینکه مثلاً کشتی که اطاق در آن واقع است حرکت کرده باشد و اگر کشتی نسبت به خاک حرکتی نکرده باشد، آن را هم می‌گوئیم در همان جا یا مکان خود مانده است و لو اینکه کره زمین با کشتی و اطاق و تخته نسبت به اجرام دیگر حرکت کرده باشد.

۹- این حال بعد را با تعریفی که گذشت مکان می‌نامیم. مردم معمولاً این مکان را به نسبت اشیاء مجاور و برای احتیاجات و منظور فعلی خود تعیین می‌دارند و نظری به سایر اشیاء که شاید مکان شیء مقصود را بهتر تعیین می‌کنند ندارند؛ از این قرار اگر کسی جای اشعار راجع به (نیسوس) و (اوریا لوس) را بپرسد البته سزاوار نیست در جواب گفته شود اشعار مذکور در قسمتی از زمین یا در کتابخانه (بدلی) واقع است، بلکه جواب درست آن است که آن اشعار در اواسط فصل نهم کتاب (انه بید) تالیف (ورگیل)^(۱) است و از اولین انطباق آن کتاب همان جا بوده.

۱۰- چون تصور مکان در ذهن نیست مگر وضع نسبی چیزی، به طوری که در فوق شرح شد، پس تصور می‌کنم واضح و سهل القبول باشد که ما قادر نیستیم مکانی برای عالم تصور کنیم، زیرا ماوراء عالم اشیاء ثابت معین خاصی نمی‌توانیم تصور کنیم تا

۱- Bodley virgil Aeneid EuryaIus Nisus

(توماس بدلی) در حدود سال ۲۶۰۰ کتابخانه معروف دانشگاه آکسفورد را مرتب و تکمیل کرد و آن کتابخانه از آن تاریخ به نام او شد.

عالم را به نسبت فاصله آنها ملحوظ داریم و آنچه در ماوراء عالم است یک فضا یا بعد متجانس است که ذهن علامتی و تنوعی در آن نمی‌یابد؛ گفتن اینکه عالم در جایی است، در واقع معنیش این است که عالم موجود است؛ یعنی صحبت مکان در این جمله از حیث وجود است نه چا و اگر بر فرض کسی بتواند مکان عالم را در ذهن خود تقویم و کشف کند و آن را واضح و معین درک کند، آن وقت قادر خواهد بود بگوید که آیا عالم در فضای لایتناهی خالی حرکت می‌کند یا متوقف است.

۱۱- بعد و جسم یکی نیستند- اشخاصی هستند که می‌خواهند ما را اقناع کنند که بعد و جسم یکی هستند و شاید زمان معنی کلمات را تغییر می‌دهد؛ ولی من نمی‌توانم باور کنم. زیرا خودشان فلسفه دیگران را که به معانی مشکوک و ابهام‌گمراه‌کننده اصطلاحات مغلوط غیر مهم استناد کرده محکوم می‌کنند. پس اگر منظور آنان از جسم و بعد همان است که مردم دیگر قائلند، یعنی جسم چیزی است که جسمیت و بعد دارد و اجزاء آن قابل تفکیک و نقل به جهات مختلف است و بعد فقط فضائی است که میان اجزاء متقارن جسمی آن واقع است و از طرف آنها اشغال شده، در این صورت دو تصور خیلی مختلف را با هم مخلوط می‌کنند. من به فکر هر فرد واگذار می‌کنم که قضاوت کنند آیا تصور فضا از تصور جسمیت جداست یا نیست؟ چنانکه آن از تصور رنگ قرمز فرق دارد. درست است تصور جسمیت بدون بعد ممکن نیست، ولی رنگ قرمز هم بدون بعد نمی‌شود؛ ولی این مانع نیست از اینکه آن دو از هم فرق داشته باشند. حرکت بدون بعد قابل تصور نیست، ولی نه حرکت بعد است و نه بعد حرکت. بعد بدون آن می‌تواند وجود داشته باشد و دو تصور علی حده هستند. به عقیده من بعد و جسمیت هم عین این فرق را دارند. جسمیت تصور غیر قابل تفکیک از جسم است، اشغال فضا منوط به آن است و تماس و تکان و هدایت حرکت در موقع صدمه از آن جسم است. اگر دلیلی هست که ثابت کنیم روح غیر از بدن است، این است که فکر مستلزم تصور بعد نیست، به نظر من با همان دلیل می‌توان ثابت کرد که فضا جسم نیست، زیرا آن مستلزم تصور

جسمیت نیست؛ فضا و جسمیت به همان اندازه از هم فرق دارند که فکر و بعد دارند و در ذهن کاملاً از هم قابل تفکیک هستند. پس بدیهی است جسم و بعد دو تصور مختلف هستند زیرا:

۱۲- اولاً بعد مستلزم جسمیت و مقاومت در مقابل حرکت جسم نیست، در صورتی که جسم هست.

۱۳- ثانیاً اجزاء فضای مجرد، از هم قابل تفکیک نیستند یعنی اتصال نه در عمل و نه در نظر جدا نمی‌شود. هر کسی بتواند جزئی را از جزء دیگر که متصل آن است عملاً یا نظراً جدا کند، بهتر است خود را بیازماید. تقسیم یا تفکیک در حقیقت عبارت است از دور کردن اجزاء از یکدیگر و تشکیل دو سطح در عمل یا در نظر، در صورتی که قبلاً یک سطح متصل موجود باشد و منظور داشتن اجزای آن باشد به طور جداگانه و این عمل فقط در چیزهایی امکان دارد که عقلاً قابلیت حد تفریق را داشته باشند. درست است که شخصی می‌تواند قسمتی از فضا را مثلاً به مقیاس یک پا در نظر گیرد و بقیه را فراموش کند، ولی این در حقیقت تفکیک یا تقسیم نظری نیست بلکه منظور داشتن قسمتی از فضای متصل است.

۱۴- سوم اجزاء فضای مجرد قابل حرکت نیست و این نتیجه قابل تفکیک نبودن آنهاست، زیرا حرکت عبارت است از تغییر فاصله بین شیئین؛ ولی این عمل بین اجزائی که قابل تفکیک نیستند امکان ندارد. پس بالضرورة آن اجزاء با یکدیگر مدام در سکونند؛ پس تصور روشن فضای ساده آن را به طور وضوح و کفایت از تصور جسم جدا می‌کند، زیرا اجزاء آن قابل تفکیک و حرکت است و مقاومتی در مقابل حرکت جسم نشان نمی‌دهد.

۱۶- تقسیم موجودات به اجسام و ارواح دلیل نمی‌شود که فضا و جسم یکی باشد.. آنانکه مدعی هستند جسم و فضا عین هم‌اند، این قیاس خلف را پیش می‌کشند: این فضا یا چیزی است یا نیست. اگر نیست پس بین دو جسم چیزی نیست و در نتیجه باید به

همدیگر تماس کنند و اگر چیزی است پس آیا آن جسم است یا روح؟ در جواب آنان این سؤال را می‌آورم: آیا که به آنان گفت که آنچه موجود است یا جسمیت دارد که نمی‌تواند فکر کند و یا فکر می‌کند که نمی‌تواند بعد داشته باشد. زیرا مقصود آنان از روح و جسم همین است و بس.

۱۷- جوهر که ما به کنه آن شناسائی نداریم دلیل بر نبودن فضای بی جسم نمی‌تواند باشد. اگر پرسند (چنانکه می‌پرسند) که آیا فضای غیر جسمانی جوهر است یا عرض، در جواب بی‌درنگ خواهم گفت نمی‌دانم و از این گفته خود شرمنده نخواهم بود تا زمانی که پرسندگان تصور واضح و معینی از جوهر به من نشان دهند.

۱۸- نامهائی که به دلخواه داده شده نه ماهیت اشیاء را تغییر می‌دهند و نه به ما کمکی می‌کنند که به آن اشیاء معرفت حاصل کنیم، زیرا آنها فقط علائمی هستند برای تصورات معینی. و دوست دارم آنان که به این کلمه دو هجائی جوهر این قدر اهمیت می‌دهند این نکته را ملاحظه کنند که وقتی آن را به خدای لایزال فوق ادراک، و به ارواح فانی و به جسم اطلاق می‌کنند، آیا در تمام این موارد آن را در یک معنی به کار می‌برند؟ و آیا آن در همه این سه مورد مختلف تصور واحدی را اشعار می‌دارد؟ و اگر اینطور است پس خدا و ارواح و جسم که در یک ماهیت مشترک جوهر با هم توفیق دارند از هم اختلافی ندارند مگر در حالات مشترک جوهر مانند درخت و سنگ که هر دو به یک معنی جسمند و در ماهیت مشترک جسم توافق دارند و فقط در حالات مختلف ماده مشترک اختلاف دارند. ولی اگر بگویند کلمه جوهر را در باب خدا و ارواح فانی و جسم، در سه معنی مختلف به کار می‌بریم، یعنی وقتی خدا را جوهر می‌نامیم یک مفهوم از جوهر قصد می‌کنیم و وقتی روح را جوهر می‌نامیم مفهوم دیگری از آن قصد می‌کنیم و وقتی جسم را جوهر می‌نامیم همین طور، در این صورت پس اگر جوهر تعبیر از سه تصور معین مختلف است، بهتر است آن سه تصور را با وضوح معین کنند یا لاقلاً سه نام معین به آن سه تصور بدهند تا در چنین مفهوم مهمی از خلط مبحث و خطا که از

استعمال مغشوش یک اصطلاح مشکوک حاصل می‌آید پرهیز شود، در صورتی که کلمه جوهر از تعبیر یک معنی معین واضح عاجز است تا چه ماند به سه معنی، وانگهی اگر می‌توانند برای جوهر سه معنی متمایز از هم پیدا کنند، چه مانعی خواهد داشت که کسی دیگر یک معنی چهارمی پیدا کند.

۱۹- جوهر و عرض فایدهٔ زیادی در فلسفه ندارد. آنانکه اولین بار به فکر اعراض افتادند و گفتند آنها یک نوع موجودهای واقعی هستند که به چیزی محتاجند تا در آن حلول کنند، ناچار شدند کلمهٔ جوهر را بسازند تا محل یا حامل آن باشد. و اگر آن فیلسوف بیچاره هندی (که تصور می‌کرد زمین هم احتیاج به حاملی دارد) فکر این جوهر را می‌کرد لازم نداشت زحمت پیدا کردن فیلی را برای این کار به خود روا دارد، زیرا کلمهٔ جوهر از عهدۀ آن کاملاً برمی‌آمد. و هر کسی می‌خواست کنجکاوای کند این جواب را که ممکن است یک فیلسوف هندی به او بدهد می‌گرفت که جوهر بدون اینکه بدانیم چیست، آن است که زمین را حمل می‌کند. در واقع ما از فلاسفهٔ اروپا همین نوع جواب می‌گیریم، زیرا آنان هم می‌گویند: جوهر، که اصل آن را نمی‌دانیم، چیزی است که اعراض را حمل می‌کند. خلاصه اینکه در باب جوهر ما نمی‌دانیم ماهیتش چیست فقط می‌دانیم عملش چیست.

۲۰- آدم دانشمند هر عملی در چنین وضعی بکند، مثلاً یک امریکائی که بخواهد ماهیت اشیاء را بداند و میل داشته باشد سبک معماری انگلیسی را بداند، مشکل قانع خواهد شد اگر به او گفته شود: ستون چیزی است که به واسطهٔ ته ستون حمل می‌شود و ته ستون چیزی است که ستون را حمل می‌کند. اگر به جای دو کلمه لاتینی «انهرنسیا» و «سویستانسیا» کلمات انگلیسی ساده گذاشته شود، اولی را توپیوستن (حلول) و دومی را زیر نگهداشتن (حمل) می‌گفتند^(۱) تعلیم جواهر و اعراض روشن می‌شد و معلوم

۱- کلمه انگلیسی *inhere* در اصل لاتین مرکب است از دو جزء *in_ haerere*

می‌گشت چه فایده‌ای در فلسفه دارند.

۲۱- خلاء در ماوراء حدود جسم - برگردیم به تصور فضا. اگر جسم را لایتناهی ندانیم که تصور می‌کنم کسی هم نیست چنین عقیده‌ای داشته باشد، در این صورت می‌پرسم اگر خدا شخصی را در انتهای تمام موجودات جسمانی قرار دهد، آیا آن شخص می‌تواند دست خود را از حدود بدن خود به خارج دراز کند؟ اگر بتواند معلوم خواهد شد که در جای آن دست فضائی بوده بدون جسم و اگر انگشتان خود را از هم جدا کند در فاصله‌های انگشتان باز فضائی بدون جسم وجود خواهد داشت.

حقیقت اینکه این اشخاص یا باید قبول کنند که ماده را لایتناهی می‌دانند که از آن اکراه دارند، یا تصدیق نمایند که فضا جسم نیست. خیلی مایلیم آن شخص صاحب‌نظر را ببینیم که بتواند در فکر خود حدودی برای فضا و زمان قرار دهد و با نیروی فکر به کنه آن دو برسد، پس اگر تصور کند که زمان سرمد نامتناهی است، ناچار تصور فضا هم نامتناهی خواهد بود زیرا یا هر دو متناهی هستند یا نامتناهی.

۲۲- قدرت امحاء وجود خلاء را ثابت می‌کند. آنانکه مدعی هستند فضای بدون ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد، مجبورند جسم را نامتناهی تصور کنند. ولی در این ضمن باید قدرت خدا را هم در امحاء قسمتی از اقسام ماده انکار نمایند. تصور می‌کنم کسی انکار نکند که خدا می‌تواند به هر حرکتی که در ماده است پایان بخشد و کلیه اجسام عالم را در سکون و آرامش کامل قرار دهد و این حال را تا بخواهد ادامه دهد. پس هر کسی تصدیق کند که خداوند در این سکون کلی قادر است فی‌المثل این کتاب یا جسم خواننده آن را محو کند بالضرورة باید امکان خلاء را نیز تصدیق کند، زیرا بدیهی است

یعنی تو چسبیدن (حلول)، Substans یعنی جوهر هم در لاتینی مرکب از دو جزء است Sub یعنی Stare یعنی ایستادن یعنی آنچه زیر می‌ایستد؛ بعضی از علاقمندان فارسی سره جوهر را به همین مناسبت (بن ایست) ترجمه کرده‌اند.

فضائیکه با جسم کتاب یا خواننده آن اشغال شده بود، بعد از نابود شدن آن اجسام باز به شکل فضای بدون جسم باقی است؛ زیرا اجسام محیط چون در سکون مطلقند حصار سختی هستند و مطلقاً محال است جسم دیگری به آن فضا برسد؛ در حقیقت حرکت ضروری یک جزء ماده به جای جزء دیگری که از آنجا انتقال یافته، لازمه قول به خلاء است که دلیل لازم دارد و نمی‌توان آن را واقع فرض نمود، زیرا تجربه هرگز نمی‌تواند ثابت کند. تصورات واضح و صریح ما را آشکارا اقناع می‌کند که تلازم ضروری بین فضا و جسمیت نیست، زیرا ما یکی را بدون دیگری می‌توانیم تصور کنیم و آنان که له یا علیه خلاء مباحثه می‌کنند تصدیق ضمنی می‌نمایند تصور صریحی از خلاء و ملاء دارند.

۲۳- حرکت وجود خلاء را ثابت می‌کند. برای کشف وجود خلاء لازم نیست شخص به ماوراء اقصای حدود جسم در عالم برود، یا به قدرت کامله الهی تمسک جوید مگر خلاء را مبرهن می‌دارد، کیست که بتواند در یک جسم در صورتی که خلائی در کمون آن نباشد ذرات آن را در داخل سطوح به حرکت بیاورد.

۲۴- تصور فضا و تصور جسم از هم فرق دارد. در اینجا موضوع این است که آیا تصور فضا یا بعد عین تصور جسم است یا نه، البته اثبات وجود واقعی خلاء مورد حاجت نیست، بلکه اثبات تصور آن کافی است و مسلم است که مردم آن تصور را دارند؛ زیرا در وجود و عدم آن بحث می‌کنند. اگر تصور فضای بدون جسم را نداشتند، وجود آن را مورد بحث قرار نمی‌دادند، و اگر تصور آنها در باره جسم غیر از تصور فضا نبود در باب ملاء بودن عالم شکی نمی‌کردند، و در آن صورت سؤال اینکه فضای بدون جسم وجود دارد یا نه همان اندازه بی معنی می‌شد که پرسیده شود آیا فضای بدون فضا یا جسم وجود دارد؟ زیرا این دو کلمه دو نام می‌شد برای یک تصور.

۲۵- عدم انفکاک بعد از جسم دلیل نمی‌شود که جسم و بعد یکی است - درست است تصور بعد آن چنان به طور جدا نشدنی لازمه هر کیفیت محسوس و مرئی است که تقریباً چیزی از اشیاء خارجی نمی‌بینیم مگر اینکه از آن اثر بعد می‌گیریم. به عقیده من

این خاصیت بعد که مستمراً با تصورات دیگر توأم مشهود می‌گردد، سبب شده که بعضی تمام اساس جسم را عبارت از بعد بدانند و این عجب نیست، زیرا باصره و لامسه آنان (که پرکارترین حواسشان است) طوری با تصور بعد اشباع شده و جوری مسخر آن تصور شده‌اند، که حاضر نیستند چیزی را که بعد ندارد وجود قائل گردند. ولی مایل بودم کاش آنان در باب تصوره‌های ذائقه و شامه هم مانند باصره و لامسه ملاحظه می‌کردند، یا تصوره‌های تشنگی و گرسنگی و اوجاع دیگر را در نظر می‌گرفتند، آن وقت متوجه می‌شدند که آن تصورات را با تصور بعد توأم نمی‌کنند، و اینها نیستند مگر تأثرات جسم. همچنین است تأثرات مشابه دیگر که بواسطه حواس می‌توان آنها را تعیین کرد، ولی حواس به اندازه کافی تیز نیستند تا اصل ذات اشیا را بنگرند.

۲۶- پس اگر بنا باشد تصوراتی که مستمراً به تصورات دیگر توأم می‌شوند و از آنها غیر قابل تفکیک هستند، ذات آنها گردند بدون تردید لازم می‌آید وحدت ذات همه چیز گردد، زیرا هیچ موضوع احساس یا فکر وجود ندارد که تصور وحدت با آن توأم نباشد. در هر صورت ضعف این دلیل (وحدت جسم و فضا را) به قدر کافی بیان کرده‌ایم.

۲۷- تصوره‌های فضا و جسمیت از هم فرق دارند- نتیجه‌ای که می‌گیریم این است: مردم هر چه در باب خلاء گویند، به نظر من واضح است که ما یک تصور فضا داریم که صریحاً از تصور جسمیت فرق دارد؛ به همان طور که جسمیت از حرکت و حرکت از فضا فرق دارند. تصوراتی که فرق آنها از هم صریحتر از این دو باشد وجود ندارند. و ما فضای بدون جسمیت به همان سهولت می‌توانیم درک کنیم که جسم یا فضای بدون حرکت را به اینکه مسلم است که نه جسم می‌تواند بدون فضا وجود داشته باشد نه حرکت. اما در اینکه کسی بخواهد فضا را فقط عبارت از امر اضافی بداند که در نتیجه وجود اشیا دیگر واقع در مسافت نسبت به هم به حصول پیوسته یا کلمات حضرت سلیمان را در نظر گیرد که فرمود «ای خدا، آسمان، و آسمان آسمانها نمی‌توانند تو را جای دهند» یا گفته نافذتر یکی از فلاسفه ملهم یعنی حضرت (پاولس) را متذکر گردند

که گفت: «زندگی و هستی و حرکت ما بسته به وجود او (حق تعالی) است» و این اقوال را به معنی لغوی آنها بپذیرد، مختار است. فقط مطلب من این است که تصور فضا چنانکه تصریح نموده‌ام از تصور جسم فرق دارد. (ولی شاید بعضی‌ها بخواهند برای احتراز از سوء تفاهم در این باب کلمه بعد^(۱) را منحصر به ماده کنند و در باره فضا اعم از اینکه حاوی ماده جسمی باشد یا نه به طور کلی کلمه انبساط^(۲) را به کار برند و بگویند فضا بسط دارد و جسم بعد دارد، اگر این فرق به صراحت و وضوح کمکی کند مانعی نخواهد داشت.)

فصل چهاردهم

مدت و حالات ساده آن

۱- مدت بعد سیال است - نوع دیگر از مسافت یا طول وجود دارد که تصور آن از اجزاء ثابت فضا حاصل نمی‌شود، بلکه از اجزائی به دست می‌آید که سیال است و متماداً در توالی هم می‌گذرند و نابود می‌شوند این را مدت که حالات ساده آن طولهای مختلف معین است مانند ساعت روز و الخ یا زمان و ابدیت.

۲- تصور زمان نتیجه فکر است در باب تسلسل تصورات ما - یکی از یک مرد^(۱) بزرگ پرسید زمان چیست وی در جواب گفت: آنچه بیشتر در آن باب فکر می‌کنم کمتر می‌فهم^(۲)؛ این جواب را در باب زمان که اکتشاف اشیاء بواسطه اوست و خودش مجهول است شاید جواب قانع کننده باشد. بی جهت نیست که ماهیت مدت و زمان و ابدیت را صعب الفهم تصور کرده‌اند. ولی این تصورات هر چه هم از احاطه ما دور به

۱- منظور اوگستین St. Augustin است.

1- Si non rogas Intelligo.

نظر آیند، اگر آنها را به دقت به مبدأ خودشان برگردانیم خواهیم دید که خود تصور ابدیت یا خلود از یک مبدأ مشترک با سایر تصورات نشأت می‌کند.

۳- برای اینکه زمان و ابدیت را درست بفهمیم لازم است به دقت توجه کنیم که تصور مدت (یا مرور زمان) که داریم چیست و از کجا سرچشمه می‌گیرد. برای کسی که مراقب جریان ذهن خود باشد، مسلم است که تا بیدار است مدام یک کاروان تصورات پشت سر هم در فاهمه او در حرکت است؛ تفکر در ظهور این تصورات متوالی برای ذهن تصور توالی (یا مرور) تدارک می‌کند و فاصله‌ای که بین اقسام آن توالی یا به عبارت دیگر بین ظهور دو تصور در ذهن ما هست، همان است که مدت می‌نامیم. حقیقت اینکه در حالیکه فکر می‌کنیم یا در حالیکه تصوره‌های متعدد را در ذهن خود در می‌یابیم متوجه به هستی خود می‌گردیم و بنابراین هستی یا ادامه هستی خود یا هستی چیزهائی را که با توالی تصورات ذهن تطابق می‌کند، مدت (عمر) خود یا عمر اشیائی می‌نامیم که با متفکره خودمان همزیست هستند.

۴- به نظر من مبدأ شناسائی توالی و مدت که ما داریم همین است ما ادراک مدت نداریم، مگر با مشاهده مرور تصورات که متناوباً در فاهمه ظهور می‌کند و اگر این توالی تصورات منقطع گردد، تصور مدت نیز با آن منقطع خواهد گشت و این را هر کسی که عمیق می‌خواهد در خودش می‌بیند، زیرا در خواب تصور مدت چه یک ساعت چه یک روز یا یک ماه یا یک سال وجود ندارد، زیرا ادراک نمی‌شود و بین آنی که تفکر او با خواب متوقف می‌شود تا آنی که بیدار می‌شود و فکرش از نو به راه می‌افتد، برای او فاصله‌ای وجود ندارد و یقین اگر کسی در بیداری هم می‌توانست یک تصور را در ذهن خود نگهدارد و نگذارد مرور کند و تصورات دیگر به جای آن بیایند، برای او هم فاصله زمان وجود نمی‌داشت چنانکه مشاهده می‌کنیم اگر کسی توجه خود را با تمرکز معطوف چیزی دارد به حدی که از مرور و توالی تصویری که در ذهن او جریان دارد به حکم استغراق غفلت نماید، قسمت مهمی از مرور زمان را بدون التفات می‌گذراند و مدت را

خیلی کوتاه‌تر از واقع حس می‌کند، ولی اینکه خواب به طور معمول بین دو قسمت منفصل مدت را متصل می‌کند علت این است که در مدت خواب توالی تصورات در ذهن ما وقوع نمی‌یابد، ولی در صورتی که شخصی در مدت خواب رؤیا ببیند و انواع تصورات در ذهن او ظاهر گردند تا آن خواب دوام دارد حس مدت و طول آن در او پیدا می‌شود و این برای من دلیلی است بر اینکه مردم تصورات را از توجه به مرور تصورات و تعاقب آنها را در ذهن پیدا می‌کنند.

۵- ظرف زمانی که در خوابیم تصور مدت را می‌توان به اشیاء تطبیق کرد- حقیقت اینکه آدمی که از توجه به توالی و شماره افکار خود شناسائی مدت را کسب می‌کند، می‌تواند آن تصور را در زمان خواب به اشیائی که هستند ولی او تصور آنها را ندارد اطلاق کند، همان طور که تصور بعد را که توسط باصره یا لامسه از اجسام اخذ نموده می‌تواند به مسافتی که در آنجا جسمی دیده نمی‌شود و احساس نمی‌گردد اطلاق نماید؛ بنابراین هر چند شخص مدتی را که در موقع خواب او گذشته ادراک یا فکر نمی‌کند ولی چون گردش روزها و شبها را مشاهده کرده و طول مدت آنها را تعیین نموده که ظاهراً مستمر و منظم است می‌تواند برای موقع خواب خود نیز طول مدتی فرض کند، اما اگر آدم و حوا (وقتی که در عالم تنها بودند) به جای خواب معتاد شبانه یک بیست و چهار ساعت تمام می‌خوابیدند مدت آن به طور جبران ناپذیری از بین می‌رفت و تا ابد از دفتر عمر آنان از قلم می‌افتاد.

۶- تصور توالی یا مرور از حرکت نیست - چون در ظهور متوالی تصورات گوناگون در فاهمه خودمان فکر کنیم تصور مرور یا گذرش را پیدا می‌کنم و اگر کسی گمان برد که این تصور را ما از مشاهده‌ای که حواس ما از حرکت به عمل می‌آورد حاصل می‌کنیم، کافی است توجه کند که خود حرکت کاری که می‌کند ایجاد تصورات توالی و مرور است در ذهن ما و آن عین همان حصول گذرش مستمر تصورات معینی است. اگر شخص جسمی را که واقعاً حرکت می‌کند نظاره کند حرکتی ادراک نخواهد کرد مگر اینکه آن

حرکت یک قطار مستمر تصورات متوالی ایجاد کند. اگر فرض کنیم شخصی بر دریا دور از مشاهده خشکی، آرام توقف کند می تواند به آفتاب و یا دریا یا کشتی یک ساعت تمام نظاره کند و در هیچکدام اندک حرکتی ادراک ننماید، هر چند یقین گردد که یکی یا همه آنها در آن مدت مبلغی حرکت کرده اند، ولی همین که ادراک کند که یکی از آنها فاصله نسبت به دیگری تغییر می دهد، تا این حرکت تصوری تازه در او به وجود بیاورد، آن وقت او ادراک حرکت خواهد کرد.

۷- گمان می کنم سبب همین باشد که ما حرکاتی را که خیلی آهسته اند ولو مستمر باشند ادراک نمی کنیم، زیرا انتقال آنها از یک قسمت محسوس به یک قسمت دیگر چنان تغییر نامحسوس در فاصله می دهد که تصور جدیدی در ما احداث نمی شود بلکه مدتی همان ترتیب باقی می ماند یعنی چون ایجاد یک جریان مستمر تصورات جدیدی که یکدیگر را بلاانقطاع و به سرعت تعقیب کنند در ذهن ما نمی کنند، ادراک حرکت نداریم. ۸- از طرف دیگر اگر اشیاء به طوری سریع حرکت کنند که حواس ما را متعیناً بواسطه فاصله های قابل تفکیک تأثیر نبخشند حرکت آنها را هم ادراک نمی کنیم، چنانکه اگر جسمی در خط دایره ای به قدری تند بچرخد که سریعتر از آن باشد که تصویرها بر وجه معتاد در ذهن ما مرور می کنند باز حرکت را ادراک نمی کنیم و دایره ای کامل از ماده ای یا رنگی ظاهر می شود نه قسمتی از دایره که می چرخد.

۹- جریان تصورات درجه معینی از سرعت دارد- بنابر این واگذار می کنیم به قضاوت دیگران که ملاحظه کنند آیا اینطور نیست که موقعی که ما بیداریم، تصورات ما یکدیگر را در ذهن ما در فاصله های معینی تعقیب می کنند؟ و این شباهت به آدمکهای توی فانوس نیست که چون شمع روشن می شود با حرارت آن شروع به چرخیدن می کنند. این ظهور مسلسل تصورات هر چند گاهی تندتر و گاهی آرامتر باشد، در آدم بیدار خیلی زیاد تغییر نمی یابد و ظاهراً کندی و تندی قطار تصورات در ذهن ما حد معینی دارد که نه تندتر می گذرند نه کندتر.

۱۰- دلیلی که من برای این امر عجیب دارم نتیجه مشاهده است و آن این است در تأثیراتی که در حواس ما می‌شود گذرش تصورات را تا حد معینی می‌توانیم دریابیم و اگر تندتر شد حس تشخیص گذرش از بین می‌رود، با اینکه در مواردی از خارج از یک دیوار اطافی بیاید و از دیوار دیگر خارج گردد و قسمتی از بدن کسی را که در آنجا بوده ببرد محقق است که آن شخص مجروح هرگز توالی اجزاء این حادثه را که اول دخول از دیوار بعد صدمه به تن او و بعد گذشتن از دیوار دیگر باشد نمی‌تواند درک کند، بلکه به موجب سرعتی که در کار است همه این حوادث متوالی را در یک آن حس خواهد کرد این نوع مدت را که در آن توالی را ادراک نمی‌کنم آن می‌نامیم و آن عبارت است از زمان تصور واحد بدون تعاقب تصورات دیگر.

۱۱- همین وضع در موقع کندی هم پیش می‌آید یعنی حرکت به طوری آرام جریان می‌یابد که قطار تصورات تأثیر مستمری در حواس نمی‌کند، یعنی سرعتی را که برای دریافت شدن تصورات جدید در ذهن لازم است ندارد؛ همچنین است سایر تصورات افکار خود ما که اگر ضمن تصورات وارده از خارج بواسطه جسم کندرو، به ذهن ما بیاید، حس حرکت در ما از بین می‌رود، و با اینکه جسم مذکور حرکت می‌کند چون تغییرات فاصله محسوسی نسبت به اجسام دیگر حاصل نمی‌شود؛ و میزان حرکت آن با سرعت تصورات ما تطبیق نمی‌کند، ما تعاقبی در تصورات احساس نمی‌کنیم، و شیء مورد نظر ساکن دیده می‌شود، چنانکه این عمل در ساعت شمار و دقیقه شمار ساعت یا در سایه شاخص، و سایر حرکات مستمر ولی آرام مشهود است که با اینکه در فاصله هائی از زمان می‌بینیم که آنها مسافتی پیموده‌اند، ولی عین حرکت آنها را ادراک نمی‌کنیم.

۱۲- جریان تصورات، مقیاس برای توالیهای دیگر هم هست - به نظر من توالی مستمر و مرتب تصورات در ذهن یک شخص بیدار، در واقع ملاک و میزان توالیهای دیگر هم هست.

۱۳- ذهن نمی‌تواند مدت درازی روی یک تصور غیر متغیر تمرکز یابد- اگر صحیح

است که تصورات ذهن ما در صورتی که وجود داشته باشند، مستمراً تغییر می‌یابند و یک توالی دائمی دارند، پس باید گفت برای ذهن محال خواهد بود که کسی بتواند زمان طولانی در بارهٔ شیء واحدی فکر کند؛ یعنی مطلب این است که شخص تصور واحدی را نمی‌تواند زمان طولانی و تنها در ذهن خود بدارد مگر اینکه تغییری و تحولی در آن حاصل گردد. و برای این امر (چون استقرار و مصالح و منشأ و ظهور تصورات را درست نمی‌دانم) دلیلی ندارم، مگر تجربه هر کسی می‌تواند خود آزمایش کند و ببیند آیا می‌تواند یک تصور ساده و بی تغییر را بدون تصورات دیگر برای زمان کافی در ذهن نگه دارد یا نه؟

۱۴- ممکن است شخص برای آزمایش نقشی یا یک روشنائی یا یک سفیدی انتخاب کند و ذهن را بر آن تمرکز دهد، در عمل خواهد دید بسیار دشوار است ظهور تصورات دیگر را در ذهن مانع گردد. بلکه بعضی آن تصورات، یا ملاحظات متنوع راجع به یک تصور (که هر یک از آن ملاحظات هم تصویری است) پشت سر هم ظهور خواهند نمود ولو اینکه شخص مذکور خیلی حواسش جمع باشد.

۱۵- تنها چیزی که در قدرت آدمی است این است که تصورات را که متناوب به ذهن او می‌آیند مطالعه می‌کند و نوع تصور را که لازم دارد اختیار می‌نماید، ولی در عین حال نمی‌تواند ظهور تصورات جدید را مانع گردد فقط به طور کلی بعضی را برای مطالعه بیشتری انتخاب می‌کند.

۱۶- تصورات هر چه باشند حاوی حس حرکت نیستند- شاید تصورات متعدد که در ذهن بشر است توسط بعضی حرکات به وجود آمده باشند، ولی چیزی که یقین است این است که در میان آنها تصور حرکت نیست. آنچه ذهن ما را با تصورات مدت تدارک می‌کند حرکت نیست، بلکه جریان مستمر تصورات در ذهن ماست؛ زیرا حرکت غیر از ایجاد تعاقب مستمر تصورات اثری دیگر در مدرکهٔ ما ندارد، چنانکه سابقاً هم توضیح کردم و ما می‌توانیم تصور صریحی از توالی و مدت بواسطهٔ جریان تصورات دیگر که

در ذهن ماست و داخل آنها تصور حرکت نیست داشته باشیم، عیناً مانند قطار تصوراتی که توسط تغییرات بلاانقطاع فاصله بین دو جسم از حرکت حاصل می‌گردد. نتیجه اینکه با فرض نبودن حس حرکت، ما می‌توانیم باز هم تصور مدت را داشته باشیم.

۱۷- زمان عبارت است از مدت که بر آن مقیاسات تقرر یافته - اکنون که معنی مدت را دریافتیم اقدام دیگر ذهن عبارت است از تعیین مقیاسی بر این مدت کلی تا بتواند طولهای مختلف آن را پی برد و ترتیب صریحی بین موجودات قائل شود که بدون آن قسمت بزرگی از معلومات ما در هم و قسمت عمده‌ای از تاریخ ما بی‌فایده خواهد بود؛ پس اگر مدت را از لحاظ تعیین مقیاس به ادواری تقسیم کنیم، آن را می‌توانیم به طور خاص زمان بنامیم.

۱۸- اقسام مدت که از لحاظ مقیاس ادوار تعیین نگردد تحت تصور مشخص از زمان (یا وقت) نمی‌آید مانند عباراتی کلی نظیر «قبل از زمان» یا «آنگاه که زمانی نخواهد بود» که تصور زمان به معنی اخص را نمی‌رساند.

۱۹- از مناسبترین مقیاسات زمان حرکت آفتاب و ماه است - حرکت دوری روزانه و سالانه که از ابتدای وجود طبیعت مستمر و منظم و مشهود تمام اهل عالم بوده و هر دور مساوی دور دیگر تصور گشته برای مقیاس مدت مورد استفاده قرار داده شده. ولی تعیین روزها و سالها که متوقف به حرکت آفتاب است موجب این اشتباه شده که گمان کرده‌اند حرکت و مدت مقیاس یکدیگرند. در صورتی که هر حادثه یا تغییر دوری تصورات، در فاصله‌های مساوی مدت به شرطی که مستمر و مشهود عمومی باشد می‌تواند مانند حرکت آفتاب ادوار زمان را تعیین نمایند. فرض کنیم آفتاب، که بعضی آن را آتش تصور می‌کنند، به جای حرکت در هر دور که به نصف النهار می‌رسد روشن و بعد از دوازده ساعت خاموش شود و در فضائی که حرکت دوری می‌کند، سال به سال درجه حرارت و روشنی آن مرتباً کم و زیاد گردد؛ آیا این علائم مرتب بدون احتیاج به حرکت نمی‌تواند برای ناظر مقیاس مدت گردد؟ اگر این کیفیات در ادوار متساوی و مستمر ظاهر گردد و

همه آن را مشاهده کنند به همان اندازه که حرکت آفتاب مأخذ تعیین مدت قرار گرفته آنها هم خواهند گرفت.

۲۰- همچنین یخ بستن آب یا روئیدن نبات که در تمام اقسام زمین در ادوار منظم وقوع می‌یابد، به همان ترتیب برای تعیین سال و ماه مفید می‌تواند باشد که حرکت آفتاب هست و به همین مناسبت است که می‌بینیم در امریکا مردمانی سال خود را با آمدن بعضی پرندگان که در مواسم معین می‌آیند و می‌روند حساب می‌کنند.

۲۱- هیچ دو قسمت مدت را نمی‌توان به قطعیت با هم مساوی شمرد- شاید گفته شود که بدون حرکت منظم اجرامی نظیر آفتاب یا غیر آن چطور می‌توان دانست که چنین ادواری با هم برابرند؟ در جواب می‌گوییم: مساوات هر دوری که می‌گردد به همان طریق دانسته می‌شود که دور روزها در ابتدا معلوم یا تخمین شده، و مقیاس آن فقط روی قضاوت ما بواسطه جریان تصورات ما در فاصله هر دور است، پس ما باید به دقت خود مدت را از مقیاساتی که برای قضاوت طول آن به کار می‌بریم تفکیک کنیم. مدت در سیر مساوی، مستمر و متحدالشکل ملحوظ می‌شود، ولی هیچکدام از مقیاسات آن را که ما به کار می‌بریم، نمی‌توان یقین داشت که اجزاء معین یا ادوار آنها از حیث مدت کاملاً مساوی هم هستند، زیرا دو طول متعاقب مدت را هر چه اندازه‌گیری شود هرگز نمی‌توان ثابت کرد که مساوی باشند. حرکت آفتاب که مردم عالم آن را با چنان اطمینانی مقیاس صحیح مدت قرار داده‌اند، در اجزاء خود نامساوی تشخیص داده شده و گرچه اخیراً رقااص را بواسطه اینکه حرکت موزونتر و مرتب‌تر از آفتاب (یا صحیحتر بگویم از زمین) دارد معیار قرار داده‌اند، ولی باز اگر کسی بپرسد که چطور می‌توان یقین داشت که دو نوسان رقااص کاملاً با هم مساوی هستند، اثبات تساوی بدون خطای آن کاری بس دشوار خواهد بود. زیرا ما نمی‌توانیم یقین حاصل نمائیم که علت آن حرکت که بر ما مجهول است متساویاً عمل کند و خوب می‌دانیم محیطی که رقااص در آن نوسان می‌کند همیشه یکسان نیست، پس هیچ یک از این دو، یعنی علت و محیط که تغییر پیدا کنند،

تساوی چنان دوره‌هایی مختل می‌گردد و بنابراین یقین و صحت معیار حرکت از بین می‌رود، زیرا هیچوقت آن در قسمت متوالی را نمی‌توان با هم جمع و مقابله نمود؛ پس محال است تساوی آنها را به یقین دانست. آنچه ما می‌توانیم برای مقیاس زمان به عمل آوریم عبارت است از اینکه ادواری را که ظاهراً علائم متوالی مستمر هم فاصله دارند اتخاذ کنیم، و برای تساوی ظاهری آن مقیاس نداریم مگر آنچه قطار افکار خود ما در حافظه ما آن را جا داده و دلایل دیگری هم ضمیمه آن شده تا ما را به تساوی آن اقناع نماید.

۲۲- زمان مقیاس حرکت نیست - آنچه در نظر من غریب جلوه می‌کند این است در صورتی که تمام مردم زمان را بواسطه حرکت اجسام بزرگ مرئی عالم اندازه می‌گیرند از طرف دیگر همان زمان را مقیاس حرکت تعریف می‌کنند در صورتی که در نظر هر فردی که کمی در آن باب فکر کند واضح است که برای مقیاس حرکت ملحوظ داشتن فضا همان اندازه مهم است که زمان است. و آنانکه کمی دورتر نگاه می‌کنند خواهند دید برای کسی که می‌خواهد تخمین صحیح حرکت را به عمل آورد، لازم است حجم شیء متحرک را هم محاسبه کند. در واقع از حرکت هم برای مقیاس مدت پی نتوان برد جز اینکه ادواری را که ظاهراً هم فاصله هستند و در حقیقت عبارتند از دوره‌های متساوی تصورات محسوس در نظر گیریم.

۲۳- مقیاس زمان را می‌توان به مدت قبل از زمان اطلاق کرد- وقتی ذهن مقیاسی زمانی مانند حرکت سالانه آفتاب به دست آورد می‌تواند آن را به مدت اطلاق کند حتی موقعی که خود آن مقیاس نبوده باشد. تصور مدت مساوی به دور سالانه آفتاب را می‌توان به سهولت در عالم نظر به مدتی اطلاق نمود که نه آفتاب بوده و نه حرکت، چنانکه تصوره‌های اندازه (پا) و (یارد) را که در این دنیا از اجسام برداشته شده می‌توان در عالم نظر به فاصله‌هایی که در وراء حدود این عالم است و اجسامی در آنجا نیست اطلاق نمود.

۲۷- ابدیت - بواسطه همان وسایل و از همان مبدأ که ما تصور زمان را اکتساب می‌کنیم، تصور ابدیت را هم در می‌یابیم. یعنی وقتی تصور توالی و مدت را کسب می‌کنیم چون در قطار افکار خود نظر می‌کنیم، می‌بینیم آنها یا بالنفس و مستمراً در افکار بیدار ما ظهور می‌کنند، و یا با تأثیر متعاقب اشیاء خارجی در حواس ما تأثیر می‌نمایند و چون از حرکات دوری آفتاب تصور بعض طولهای مدت را درک کرده‌ایم، می‌توانیم در فکر خود آن طولهای مدت را آنچه بخواهیم به هم بیافزاییم و مجموع آن را به مدت‌های گذشته یا آینده اطلاق کنیم و این عمل افزایش را می‌توانیم بدون توقف تا لانه‌ایه ادامه دهیم و با این ترتیب طول حرکت سالانه آفتاب را به مدتی اطلاق کنیم که وجود آن قبل از حرکت آفتاب یا هر جسم دیگر مفروض شده باشد.

۳۱- در نتیجه گمان می‌کنم واضح است که ما تصور مدت و مقیاسات آن را از دو منبع کلیه علم ما یعنی احساس و فکر که در سابق شرح دادیم اخذ می‌کنیم؛ بدین ترتیب که اولاً جریان گذرش در ذهن خودمان را مشاهده می‌کنیم و قطار مستمر تصورات و طلوع و افول آنها را می‌بینیم و از آن تصور توالی یا مرور را اخذ می‌کنیم.

دوم آنکه با مشاهده مسافت بین اجزاء این توالی تصور مدت را درک می‌نمائیم. سوم آنکه بواسطه احساس مشاهده علائمی در ادوار منظم و ظاهراً هم فاصله، تصورات بعض طولهای مقیاسات مدت را مانند دقیقه و ساعت و روز و سال در می‌یابیم.

چهارم آنکه با تکرار در مقیاسات زمان یا تصورات طولهای معین در ذهن ما می‌توانیم مدت را در جایی تصور کنیم که در واقع نه چیزی هست و نه مرور می‌کند نظیر اینکه تصور فردا یا سال دیگر یا هفت سال دیگر را می‌کنیم.

پنجم آنکه چون می‌توانیم تصور طول زمان را نظیر دقیقه و سال و قرن تکرار کنیم و تا هر حدی بخواهیم آنها را به هم بیافزاییم بدون اینکه به پایان تعداد چنین جمعی برسیم و این افزایش را می‌توانیم ادامه دهیم؛ با این ترتیب تصور ابدیت را اکتساب می‌کنیم، و

آن را به آیندهٔ مخلد ارواح خود و ابدیت وجود مطلق اطلاق می‌کنیم که همیشه بوده است.

ششم آنکه با ملحوظ داشتن قسمی از اقسام مدت که با مقیاسات دوری تصور می‌یابد، تصور زمان را اکتساب می‌کنیم.

فصل پانزدهم

نظری به مدت و انبساط

۱- هم مدت و هم مساحت قابل کم و زیاد شدن است - گرچه در فصول سابق در باب مدت و فضا مفصلاً بحث کردیم، ولی چون هر دو از تصوراتی هستند که مورد علاقه عموم است، و ماهیت خاص بغرنجی دارند شاید مقایسه آنها با هم برای مثال سودمند باشد و اگر آنها را توأمأً ملحوظ داریم، نظر صریح و معینی از آنها کسب خواهیم نمود. منظور از مساحت، مسافت یا فضاست در ساده ترین مفهوم مجرد آن و آن فرق دارد از بعد، که در اصطلاح بعضی فقط برای تعیین آن مسافت در اجزاء جسمی ماده است و بنابراین حاوی یا مشعر تصور جسم است، در صورتی که تصور مسافت مجرد مستلزم تصور جسم نیست، همچنین علت ترجیح اصطلاح مساحت (یا انبساط) به فضا این است که فضا غالباً هم به اجزاء متعاقب و گذران اطلاق می شود که هیچگاه توأمأً نیستند و هم به آنچه دائمی هستند. در هر دو (یعنی مساحت و مدت) ذهن تصور مشترک طولهای متصل را دارد که آن طولها قابل مقادیر کمتر و بیشتر هستند، چنانکه ما تصور صریح معینی از نسبت فرق طول بین ساعت و روز یا (اینچ) و (پا) را داریم.

۲- مساحت محدود با ماده نیست - وقتی ذهن تصور طول قسمتی از مساحت را ولو یک و جب یا یک قدم یا هر طول دیگر بکند، می تواند چنانکه مذکور داشتیم، آن تصور را تکرار و هر مقدار را به مقدار سابق منضم نماید تا وقتی که آن طول به فاصله آفتاب یا دورترین ستاره برسد. با این تصاعد که از یک نقطه عزیمت می کند می تواند پیش برود و از تمام طولهای معلوم بگذرد و مانعی از جسم و غیر آن در مسیر خود نبیند. درست است ما می توانیم در عالم تصور خود به نهایت انبساط جسم برسیم، یعنی به حد اقصای کلیه عالم جسمانی واصل گردیم، ولی موقعی که ذهن به آنجا برسد، مانعی برای ادامه پیشرفت به این قسمت بیکران نخواهد دید نه پایانی به آن خواهد یافت و نه تصور آن را خواهد کرد؛ مبادا کسی بگوید ماوراء جسم چیزی نیست مگر اینکه خدا را محدود به عالم جسمانی کند. سلیمان که ذهنش پر از حکمت بود موقعی که می گوید «ای خدا، آسمان و آسمان آسمانها تو را نتواند جای دهد» می نمایاند که افکار دیگری داشته و تصور می کنم استعداد فهم خود را خیلی اعظام کرده، زیرا که تصور نموده فکر او حتی ماوراء آنجا که خدا هست می تواند برسد یا هر نوع انبساط را که در آنجا نیست می تواند به نظر آورد.

۳- مدت، محدود با حرکت نیست - در باب مدت هم قاعده فوق صدق می کند، بعد از آنکه ذهن طولی از مدت را دریافت، می تواند آن را مضاعف کند و توسعه دهد به حدی که نه تنها از حدود خود او بلکه از حدود کلیه موجودات جسمانی و مقیاسات زمان، که از اجرام بزرگ عالم و حرکت آنها برداشته شده بگذرد، ولی هر فردی به سهولت تصدیق خواهد نمود با اینکه ما مدت را بیکران می کنیم، چنانکه بیکران هم هست باز قادر نیستیم آن را وراء وجود کلی امتداد دهیم. همه قبول دارند که خدای تعالی، در ابدیت مستقر است و دلیلی نیست که کسی تردید کند در اینکه همان خدا در نامتناهی مستقر نگردد. وجود نامتناهی او از هر جهت بیکران است و اگر کسی گوید آنجا که ماده نیست هیچ چیز نیست، گویا اهمیت بیش از لزوم به ماده قائل می شود.

۴- چرا مردم مدت بیکران را آسانتر از انبساط بیکران می‌پذیرند - تصور می‌کنم می‌توان پی برد که چرا مردم بدون اشکال و بر وجه معتاد در باب ابدیت صحبت می‌کنند و در نسبت لانه‌ایه به مدت تردیدی ندارند، ولی هر وقت سخن از نامتناهی بودن فضا پیش می‌آید با تردید و احتیاط تلقی می‌کنند. علتی که به نظر من می‌رسد این است که مدت و بعد دو نام هستند که به خواص موجودات دیگر مربوطند، ما در وجود باری تعالی مدت نامتناهی را به سهولت درک می‌کنیم و راه دیگری هم نیست، ولی نسبت بعد به خدا نمی‌دهیم، زیرا بعد مخصوص ماده است که محدود است و بیشتر مهیا هستیم که در وجود انبساط یا فضا وراء ماده شک داشته باشیم، زیرا معمولاً انبساط را صفت ماده می‌شماریم؛ لهذا موقعی که مردم در فکر خود فضا را پی می‌کنند در اقصای حدود عالم جسمانی متوقف می‌شوند؛ یعنی گوئی فضا هم در همان حدود جسم به پایان می‌رسد و فراتر نمی‌رود، حتی اگر تصور آنان فراتر برود و از حدود عالم محسوس بگذرد، آن قسمت را به اصطلاح خودشان فضای موهوم نام می‌دهند، گویا آنجا که جسم نیست فضا هم نیست، در صورتی که مدت را که به هر جسمی و به هر حرکتی که بواسطه آن اندازه‌گیری می‌شود، مقدم است هرگز موهوم نمی‌شمارند، زیرا مدت را هیچوقت خالی از یک وجود واقعی دیگر تصور نمی‌کنند و اگر نامهای چیزها ما را به مبادی تصورات آدمی ارشاد می‌کنند (که تصور می‌کنم همین طور هم هست) در آن صورت می‌توان گفت کلمه مدت^(۱) (در انگلیسی) به معنی استمرار موجودیت و مقاومت ضد نابودی و استمرار جسمیت (که در این مورد با مفهوم صلابت توأم است) ردیف به کار رفته و دو شکل این کلمه در لاتینی کاملاً با هم قریب‌المخرج است و به دو معنی فوق یعنی استمرار زمان و جسمیت اشعار می‌دارد و قابل توجه است.

۵- زمان نسبت به مدت مانند مکان است نسبت به انبساط - زمان به طور کلی نسبت

۱- duration استمرار دیر پائیدن، بادوام بودن durum esse صلب و سخت بودن

به مدت مانند مکان است نسبت به انبساط. این دو مقدار معینی از اقیانوس بیکران ابدیت و نامتناهی را اشعار می‌دارند، یعنی قسمتی از آن عالم بیکران را می‌نمایانند؛ چنانکه مرزهای زمینی قسمتی از زمین پهناوری را نشان می‌دهد. پس اینها یعنی زمان و مکان برای نمودن وضع وجودات واقعی متناهی به کار برده می‌شوند که قسمتی از آن اقیانوس بی‌پایان و یکسان مدت و فضا باشد.

۶- پس زمان و مکان از این لحاظ دو معنی پیدا می‌کنند. اول آنکه زمان قسمتی معین را از مدت بی‌پایان اشعار می‌دارد و بواسطه حرکت اجسام عظیم عالم از آنجا که فکر ما می‌رسد، مقیاس‌گیری می‌شود و در این معنی زمان با این عالم محسوس شروع و با آن ختم می‌شود. چنانکه این عبارتها که سابقاً هم مذکور افتاد، می‌رساند: «قبل از زمان»، «آن وقت که زمان وجود نخواهد داشت». مکان هم در مواردی به معنی قسمتی از فضای نامتناهی می‌آید که در تصرف و احاطه عالم جسمانی باشد و بدین طریق از بقیه امتداد یا انبساط منفک است، گرچه شاید مناسبتر باشد این را به جای مکان بعد به نامیم.

۷- دوم آنکه گاهی کلمه زمان به معنی وسیعتری به کار می‌رود، و به اجزاء مدت بیکران و یکسان اطلاق می‌شود که ما در مواردی آن را معادل بعضی طولهای مقیاس شده زمان تصور می‌کنیم و از این حیث محدود و معین فرض می‌نمائیم؛ همچنین گاهی از مکان و مسافت و حجم در یک خلاء بزرگ عالم بحث می‌کنیم و مقدار معینی فضا برای استیعاب جسمی که ابعاد معینی دارد در نظر می‌گیریم.

۸- زمان و مکان به تمام موجودات تعلق دارند. دو سؤال کجا و کی (این و متی) به تمام موجودات متناهی متعلقند. و در نظر ما از قسمتهای معلوم عالم محسوس یا از ادواری که توسط حرکت و مرور قابل مشاهده تعیین یافته محاسبه می‌شوند. بدون این اجزا و یا ادوار معین، فاهمه محدود ما از درک نظام عالم در آن اقیانوس بیکران ولایتیغیر مدت و انبساط که همه موجودات فانی را احاطه می‌کند و خود در بساط خود فقط تابع

دستگاه خدای تعالی هستند عاجز خواهد بود. بنا بر این موقعی که ما مدت و انبساط را در نفس الامر و به طور مجرد ملاحظه می‌کنیم، یا آنها را به وجودی که فوق تعقل ماست نسبت می‌دهیم، از اینکه به کنه آن نمی‌رسیم و افکار ما حیران می‌گردد نباید استعجاب نمائیم.

۹- کلیه اجزاء بعد، بعد هستند و کلیه اجزاء مدت، مدت هستند. در یک امر دیگر هم فضا و مدت مشابهت بزرگی دارند و آن این است که گرچه هر دو تصوره‌های ساده نامیده می‌شود، الا اینکه هر یک از آن دو در مرتبه خود یک نوع ترکیب دارند یعنی خاصیت آنها است که از اجزاء ترکیب یابند، نهایت اینکه اجزاء آنها از یک نوع تصورند و با تصورات دیگر مخلوط نیستند؛ پس این نوع ترکیب آنها را از ردیف تصورات ساده خارج نمی‌سازد. اگر عقل می‌توانست مانند اعداد کوچکترین جزء بعد یا مدت را تا حدی که به مرحله جزء لایتجزا برسد متحقق سازد، آن وقت به اصطلاح به تصور واحد غیر منقسم می‌رسید و با تکرار و افزایش چنین واحدها تصورات بزرگتر بعد و مدت به وجود می‌آید. ولی چون ذهن قادر نیست نوع فضائی تصور کند که اجزاء ندارد، لاجرم مقیاسات عمومی را که در هر کشوری معمول و ملکه شده است به کار می‌برد و این مقیاسات اجزاء مشکله واحدهای بزرگتری هستند که آنها را ذهن در موقع مقتضی با ضم و جمع طولها معلوم می‌سازد. از طرف دیگر کوچکترین مقیاس معمولی را که از هر کدام (از مدت و بعد) داریم، می‌توانیم به نظر واحد عددی بنگریم که ذهن بواسطه تقسیم به کسور کمی پائین می‌آورد. هر چند در تقسیم یا جمع هر دو طرف، چه بعد و چه مدت، اگر تصور مورد نظر زیاد بزرگ یا کوچک باشد حجم منجز آن مبهم و بغرنج می‌گردد، و فقط شماره افزایشهای یا بخش‌ها است که روشن و معین می‌نماید، چنانکه این موضوع در نظر کسی که افکارش در انبساط وسیع فضا یا قابلیت تقسیم ماده مستغرق گردد، معلوم است. هر جزء مدت خودش مدتی است، و هر جزء بعد، خودش بعدی است که هر کدام به طور نامتناهی قابل افزایش و تقسیم است. ولی گویا کمترین تقسیمات هر

یک از آن دو، که ما تصور صریح معینی از آن داشته باشیم، صالح تر است که آن را تصور ساده آن نوع ملحوظ داریم و از این تصورات است که حالات مرکب فضا و بعد و مدت را به وجود می آوریم، و اینها به نوبت خود قابل تجزیه به آن حالات هستند. چنین قسمت کوچکی از مدت را می توان آن نامید؛ و آن زمان تصور واحد از تصورهائی است که در ذهن ما در جریان متوالی هستند چون برای کوچکترین واحد بعد نامی نداریم، بهتر است آن را نقطه محسوس نامیم و منظور کوچکترین ذره ماده یا فضای قابل حس است که معمولاً عبارت است از یک دقیقه، با تیزترین چشم سی ثانیه از دایره ای که چشم مرکز آن است.

۱۰- اجزای بعد و مدت قابل تفکیک نیستند- انبساط و مدت در این موضوع هم مشترکند که با اینکه هر دو دارای اجزاء تصور می شوند، ولی این اجزاء نه عملاً و نه نظراً قابل تفکیک از هم نیستند. با این همه یک فرق فاحش هم بین آنها هست، و آن این است که تصورات بعد به همه جهت می گردند و پیکر و پهنائی و کلفتی به وجود می آورند، ولی مدت مانند طول مستقیم به طور نامتناهی به یک سو می رود و قابل تعدد و تنوع و شکل نیست، بلکه یک مقیاس مشترک کلیه هستی است که در آن همه موجودات تا هستند سهمیند و چنانکه آن حاضر بین همه آنهائی که موجودند مشترک است و جهتی از وجود همه آنها را به طور تساوی شامل است که گوئی از آن جهت همه یک هستی تشکیل می دهند و ما در واقع می توانیم بگوئیم همه آنها در یک زمان هستند.

۱۲- مدت هیچوقت دو جزء در یکجا ندارد، ولی بعد همه اجزاء را توأمأ دارد. مدت و زمان که جزئی مدت است عبارت است از تصور مسافتی که از بین می رود، و هیچ دو جزء آن با هم نیستند بلکه مدام یک دیگر را توالی می کنند، ولی بعد عبارت است از تصور مسافتی که باقی است و کلیه اجزاء آن با هم هستند و قادر توالی نیستند. بنابراین ما نمی توانیم هیچ مدتی را بدون توالی یا مرور تصور کنیم و نمی توانیم بیشتر از یک آن مگر آن حاضر مدت داشته باشیم، ولی می توانیم مدت ابدی خداوند قادر را درک کنیم

که از مدت انسانی یا موجودات دیگر فرق دارد، زیرا علم و توانائی انسانی نمی تواند کلیه امور گذشته و آینده را احاطه داشته باشد، افکار او مال دیروز است و نمی داند فردا چه پیش می آید، آنچه را که گذشته است نمی تواند برگرداند و آنچه را که در آینده است نمی تواند به زمان حال انتقال دهد. آنچه راجع به آدمی ذکر کردم در باب همه موجودات فانی صدق می کند، که شاید بعض آنان در دانش و نیرو به انسان برتری داشته باشند، با این حال در برابر عظمت الهی مخلوقاتی بس ناچیز هستند، فانی را هرچه بزرگ باشد نمی توان با غیر فانی مقایسه نمود؛ خدای تعالی با مدت بیکران توأم با علم و قدرت بیکران تمام اشیاء را از گذشته و آینده می داند و آن دو از علم و نظر او دورتر از زمان حاضر نیستند و همه تحت یک نظر هستند و چیزی نیست که خدا نتواند طبق مشیت خود به وجود آورد، زیرا وجود کلیه اشیاء متوقف به خواست اوست و همه آنها هر آن که اراده کند به وجود خواهد آمد؛ خلاصه اینکه: انبساط و مدت هر دو متقابلاً حاوی هم هستند. هر جزء فضا در هر جزء مدت و هر جزء مدت در هر جزء فضا هست این چنین ترکیب دو تصور صریح در میان تنوع وسیع که قابل ادراک ماست، نادر است و موضوعی است که باز ممکن است مورد بحث قرار دهیم.

فصل شانزدهم

در باب عدد

۱- عدد ساده ترین و کلی ترین تصورات است - میان کلیه تصورات تصویری است که از راههای مختلف به ذهن القا می شود و از همه ساده تر است و آن عبارت است از وحدت یا واحد. اندک اثر تنوع ترکیب در آن نیست هر شیء محسوس، هر تصور که در فاهمه ما است، هر فکر که در ذهن ما هست تصور واحد را با خود می آورد؛ بنابراین هم به ذهن ما نزدیک است و هم بواسطه تطابق آن به کلیه سایر امور کلی ترین تصویری است که ما داریم. زیرا عدد به انسانها و ملائکه و افکار و هر آن چیزی که موجود یا متصور باشد قابل اطلاق است.

۲- حالات (یا مراتب) واحد بواسطه افزایش حاصل می شود- با تکرار این تصور در ذهن و افزودن آن مکررات به هم می توان حالات و ترکیبیات آن را به وجود آورد. مثلاً با افزودن یک به یک تصور مرکب جفت را به دست می آوریم، و با افزودن دوازده واحد تصور مرکب دوجین یا بیست گانی یا میلیون یا اعداد دیگر را حاصل می کنیم.

۳- هر حالی متعین است - حالات ساده عدد نسبت به سایر حالات مشخص تر

است، واحد هر ترکیبی را که به وجود می‌آورد، فرق آن ترکیب نسبت به نزدیکترین یا دورترین ترکیب دیگر بالتساوی متعین و روشن است؛ مثلاً فرق دو نسبت به یک همان اندازه معین است که نسبت به دو است، و تصور دو نسبت به تصور سه همان اندازه معین است که تصور حجم کره زمین است نسبت به یک کرم ضعیف، این موضوع در سایر حالات ساده این طور نیست و شاید برای ما مشکل باشد که فرق بین دو تصور نزدیک به هم را درست تشخیص دهیم، با اینکه فرق هست. کیست که بتواند مثلاً فرق بین سفیدی یک کاغذ را از کاغذ دیگر که درجه سفیدی آن متفاوت است به وضوح دریابد یا از جزئی فرق مسافت تصور واضحی حاصل نماید.

۴- بنابراین برهانی که به طریق اعداد باشد منجزتر از چیزهای دیگر است - از صراحت و تعین هر یک از حالات عدد نسبت به سایر چیزها حتی در اعداد مجاور، مرا سوق به این نظر می‌کند که برهان بواسطه اعداد ولو واضح‌تر از برهان در بعد نباشد در عمل مسلم تر است. زیرا در مورد فضا افکار ما نمی‌تواند به یک جزء معین محدود برسد که وراء آن نتواند برود در صورتی که در عدد می‌تواند به واحد برسد. بنابراین در بعد کمیت یا نسبت تفاوت‌های حداقل را نمی‌توان کشف نمود.

۵- نام برای اعداد لزوم دارد. چنانکه مذکور افتاد با تکرار تصور واحد و افزودن آن به واحد دیگر یک تصور مجموع به وجود می‌آوریم که به دو موسوم می‌شود. و هر فردی که این عمل را به جا آورد و پیش برود و هر بار واحدی به تصور مجموع بیفزاید و نامی به آن دهد، می‌تواند مجموعه‌های متعدد به وجود آورد و بشمارد و همه آن سلسله را با نامها تعیین کند و مراتب را در حافظه نگهدارد. کلیه عمل شمارش عبارت است از همین افزودن واحدهای تازه به مجموع کل و تشکیل یک تصور مرکب و دادن نام تازه به آن تا بواسطه آن نام از ما قبل و ما بعد و از مجموعه‌های کوچکتر و بزرگتر تمیز یابد. حالات ساده اعداد که در ذهن ما هست و از آحاد زیاد تألیف یافته، و در عین حال تنوع ندارد و قابل هیچگونه فرق‌های دیگر غیر از کمی و زیادی نیست، نام و نشان برای هر تصور

معین ترکیبی لازم تر است تا در مورد تصورات دیگر، زیرا بدون این نام و نشانه‌ها استفاده از اعداد برای محاسبه دشوار است، بخصوص در مواردی که ترکیبات از آحاد زیادی به عمل آمده باشد که بدون جمع معین معلوم به نام و عنوان جز مقادیر مخلوطی نخواهد بود.

۶- شاید علت همین نداشتن اسم و عنوان باشد که بعضی امریکائی‌های بومی که من مذاکره با آنها کردم (با اینکه از لحاظها دیگر با هوش بودند) نمی‌توانستند مانند ما تا عدد هزار بشمارند و تصور معینی هم از آن عدد نداشتند، در صورتی که تا عدد بیست خوب محاسبه می‌کردند. زبانشان فقیر و فقط برای حاجات ضروری یک معیشت ساده محروم از داد و ستد و ریاضیات ساخته شده بود و لغتی برای هزار نداشتند، و موقعی که با آنان در باب اعداد بزرگتری صحبت می‌شد برای اشعار کمیت زیادی که قادر به شمارش آن نبودند، موی سر را نشان می‌دادند و این ناتوانی آنان به نظرم نتیجه نداشتن نام یا لغت برای کمیاب بود. قبیلهٔ تووینامبوس^(۱) ما فوق پنج اسمی نداشتند و هرگاه می‌خواستند عددی فزونتر از پنج را بشمارند از انگشتان دست خود و دیگران استفاده می‌کردند.

۷- چرا کودکان زود به شمردن آغاز نمی‌کنند- کودکان خواه بواسطه نداشتن کلمات برای نامیدن مقادیر فزاینده، خواه نداشتن قوهٔ تلفیق تصورات به یک تصور مرکب و ترتیب آنها در ردیف منظم، و نگهداشتن آنها در حافظه برای محاسبه خیلی زود به شمردن آغاز نمی‌کنند، وقتی هم آغاز کردند خیلی دور نمی‌توانند بروند، تا موقعی که ذهنشان با تصورات تدارک شود و بسا دیده می‌شود که آنها امور متعدد دیگر را خوب می‌فهمند و در محاوره قضاوت صحیح نشان می‌دهند، ولی قادر نیستند مثلاً عدد بیست را بفهمند. زیرا کسی که بیست را بشمارد و تصور روشنی از آن داشته باشد، باید

بداند که نوزده مقدم بر آن است، و اسامی یا اشارات هر یک هم عدد را به ترتیب آشنا باشد، چون که هر جا این ترتیب نباشد، انقطاعی در سلسله اعداد پیدا می‌شود و پیشرفتن در شمارش ممکن نمی‌گردد؛ پس برای شمارش صحیح باید اولاً ذهن ما با دقتی دو تصور کمی را که با جمع یا تفریق از هم فرق دارند تشخیص دهد. دوم آنکه نامها یا اشارات ترکیبات متعدد دراکه از آحاد به وجود آمده در حافظه خود نگه دارد و آن هم نه به طور اتفاق یا در هم بر هم بلکه با ترتیب صحیح تسلسل اعداد.

۸- عدد تمام چیزهای قابل مقیاس را اندازه می‌گیرد. این نیز در باب عدد قابل نظر است که ذهن در مقیاس همه اشیاء که ما به اندازه گیری آنها قادریم و آن بالخاصه بعد و مدت است از عدد استفاده می‌کند و تصور نامتناهی که در ذهن ما هست ولو اینکه به تصور مدت و بعد اطلاق بشود در حقیقت نیست مگر عدم تناهی عدد؛ زیرا خود تصور ابدیت و بیکرانی در ذهن ما در واقع عبارت است از افزایش مکرر بعضی تصورات اجزاء خیالی مدت و بعد با عدم تناهی عددی که افزایش آن هرگز پایان ندارد. فرض کنید شخصی آنچه می‌تواند مجموع اعدادی را بواسطه افزایش زیادتر کند این مجموع انبوه هر چه زیاد تر هم باشد، قوه افزایش را سر موئی کم نمی‌کند، و یا جمع کننده را به پایان عدد پایان ناپذیر نمی‌رساند و هر چه پیش برود هنوز آنقدر عدد باقی است که گوئی چیزی از آن مصرف نشده این قابلیت افزایش بی‌پایان اعداد مأنوس با ذهن است که به گمان من تصور بسیار صریح عدم تناهی را ایجاد می‌کند که شرح آن در فصل تالی می‌آید.

فصل هفدهم

در باب عدم تناهی

۱- عدم تناهی در اولین معنای خود به فضا و مدت و عدد اطلاق می‌شود. اگر کسی بداند آنچه به آن عنوان عدم تناهی داده می‌شود چگونه تصویری است، بهتر است ملاحظه کند که ذهن به چه چیز بلاواسطه عدم تناهی اطلاق می‌کند و آنگاه آن را به چه صورتی در می‌آورد.

به نظر من ذهن متناهی و نامتناهی را از لحاظ اعراض کمیت می‌نگرد و در بادی امر. آن را فقط به اشیائی اطلاق می‌کند که اجزاء دارند و بواسطهٔ افزایش یا کاهش زیاد و کم می‌گردند و تصورات فضا و مدت و عدد که در فصول سابق مذکور افتاد از این نوعند: درست است که ما را چاره‌ای جز یقین به عدم تناهی خدای تعالی نیست که کلیه اشیاء از او و از آن اوست و آن نوع عدم تناهی از فهم ما بیرون است. ولی وقتی ما با این افکار تنگ و ضعیف تصویری را که ما از عدم تناهی داریم به وجود ازلی و متعال تطبیق می‌کنیم، اولاً خلود و همه جا بودن او را منظور می‌داریم و به زعم من مجازی تر از این، قدرت و عقل و خوی و سایر صفات مشابه او را در نظر می‌گیریم و این صفات در

حقیقت هم از فهم ما و هم از شمار بیرون است. اما تصور عدم تناهی ما در باب این صفات نیست مگر تصویری در باب تعداد یا سعه آثار یا موضوعات قدرت و عقل و خوبی خدای تعالی و این آثار و موضوعات (در حدود عقل ما) خیلی زیاد و متعدد نیستند و صفات هم از حدود آنها نمی‌گذرند.

من مدعی توضیح این صفات در خدای تعالی نیستم، زیرا آن از استعداد تنگ ما بی‌نهایت برتر و بدون شک در خود حاوی کمال است، فقط می‌گویم اینکه ما نسبت می‌دهیم طرز فکر خود ماست و عدم تناهی را ما اینگونه درک می‌کنیم.

۲- تصور عدم تناهی را چگونه پیدا می‌کنیم - پس از لحاظ ذهن ما متناهی و نامتناهی اعراض بعد و مدت است و حالا باید دید آن تصور را چگونه پیدا می‌کنیم. اما در باب تصور متناهی اشکال بزرگی نیست. اجزاء ظاهر بعد که در احساس ما مؤثر واقع می‌شوند، تصور متناهی را در ذهن ایجاد می‌کنند و مراحل معمول توالی که بواسطه آن وقت و مدت و ساعت و روز و سال را اندازه می‌گیریم، طولهای محدود هستند. اشکال در این است که آیا ما چگونه به درک آن تصورات نامحدود خلود ولایتناهی قادر می‌گردیم، در صورتی که اشیائی که ما با آنها سر و کار داریم هرگز به آن عظمت و بیکرانی نزدیک نمی‌شوند.

۳- هر کسی که تصویری از یک مقدار معین فضا مانند اندازه یک پا دارد؛ می‌داند که می‌تواند آن تصور را تکرار کند مانند دو پا و سه پا الخ بدون اینکه به نهایت برسد و آنچه این شمارش را در فکر خود مضاعف کند و افزایش دهد، خواهد دید آنچه در فکر خود بر آن می‌افزاید، دلیلی برای توقف ندارد و هرچه پیش می‌رود، گوئی در مرحله شروع است و به پایان نمی‌رسد.

۴- تصور ما از فضا نامحدود است - پس به عقیده من بدین طریق است که ذهن تصور فضای نامتناهی را اکتساب می‌کند. موضوع اینکه آیا ذهن تصور وجود چنین فضای نامحدود را هم دارد مطلبی است جداگانه، زیرا تصورات ما از یک چیز همیشه

دلیل وجود آن چیز نمی‌شود، ولی حالا که به این مطلب برخوردیم، من می‌توانم بگویم که ما یک استعداد داریم که تصور کنیم عدم تناهی فضا با لذات حقیقت دارد و البته تصور بعد و مسافت به این خیال می‌کند. در هر صورت چه ما فضا را بعد جسم پنداریم یا موجود بالذات بدون ماده جسمی، محال است ذهن حین پیشروی خود در فضا در یک جا توقف کند و لو خیلی هم دور رفته باشد. هیچ حدی که جسمی به وجود آورد و لو دیوار فولادی باشد نمی‌تواند مانع از ارتقاء ذهن در فضا باشد بالعکس آن را آسانتر و فراختر می‌کند، زیرا هر مسافتی که یک جسم می‌رسد بدون تردید بعدی است و چون به حد نهائی جسمی می‌رسیم چیست که ما را در آنجا متوقف سازد، و ذهن را قانع کند که به نهایت فضا رسیده، در صورتی که ذهن چنین چیزی را قبول ندارد حتی می‌داند که خود آن جسم می‌تواند در فضا حرکت کند؟

۵- مدت هم اینطور است - همان طور که ما در خود نیروئی می‌یابیم که می‌توانیم تصور هر فضا را تکرار کنیم تا به فضای بیکران برسیم، همان طور هم می‌توانیم تصور هر طول مدت را که در ذهن داشته باشیم بلانهایه با افزودن به آن تکرار کنیم تا به تصور ابدیت برسیم؛ زیرا در نفس خود مشاهده می‌کنیم چنانکه بواسطه شمارش به پایان عدد نمی‌توانیم برسیم با تکرار و افزایش تصور مدت معینی هم نمی‌توانیم به نهایت برسیم. ولی در اینجا هم مسئله دیگری هست که از تصور ابدیت یا خلود فرق دارد و آن این است که آیا یک موجود واقعی که مدتش مؤبد باشد هست یا نیست؟ اما آنچه من می‌توانم در این موقع راجع به آن مسئله بگویم این است اگر کسی قبول دارد که چیزی بالفعل وجود دارد، بالضروره باید قبول کند که یک چیز موبد هم هست.

ولی چون در این باب جای دیگر بحث کرده‌ام؛ اکنون بیش از این نمی‌گویم و می‌گذرم به ملاحظات دیگری راجع به تصور ما در باب عدم تناهی

۶- چرا تصورهای دیگر در خور عدم تناهی نیستند؟- اگر درست است که تصور ما در باب عدم تناهی از استعداد ذهن ما به فکر مسلسل تصورات خود ما حاصل می‌شود، در

این صورت ممکن است پرسیده شود چرا ما عدم تناهی را به تصورات دیگر اطلاق نمی‌کنیم؛ چنانکه به تصورات فضا و مدت اطلاق می‌کنیم. زیرا آن تصورات را هم می‌توانیم به آسانی و همیشه تکرار کنیم، ولی با این همه احدی مثلاً شیرینی یا سفیدی را نامتناهی نمی‌داند در صورتی که می‌تواند تصور شیرینی یا سفیدی را الی غیر النهایه در ذهن تکرار کند، همان طور که ذراع یا روز را تکرار می‌کند. در پاسخ این پرسش گویم: کلیه تصوراتی که دارای اجزاء هستند و با افزایش اجزاء دیگر متساوی یا کمتر و یا زیاده‌تر می‌شوند بواسطه تکرار افزایش تصور عدم تناهی را در ما ایجاد می‌کنند زیرا با تکرار مستمر تزیاید بی انتهائی حاصل می‌گردد. ولی این امر در تصورات دیگر انطباق نمی‌کند. اگر بخواهیم به کاملترین تصور سفیدترین سفید (که دیگر از آن سفیدتر را نمی‌توانیم تصور کنیم) تصور یک سفیدی متساوی یا کمتر بیفزائیم تصور سفیدی در ذهن ما زیاده‌تر نمی‌شود و تصورات مختلف سفیدی را فقط درجات سفیدی می‌نامیم. مثلاً اگر تصور سفید را که روز قبل از یک پارچه برف حاصل کرده‌ایم و تصور سفید برف دیگر را که امروز می‌بینیم پهلوی هم پیش چشم بداریم؛ این دو سفید در هم یکی می‌گردند و تصور سفیدی هرگز زیاده‌تر نمی‌گردد و اگر سفید درجه کمتری به درجه سفیدی بیشتری بیفزائیم باز نه زیاده‌تر می‌گردد و نه کمتر.

۷- فرق بین عدم تناهی فضا و فضای متناهی - گرچه تصور عدم تناهی در ما از ملاحظه کمیت حاصل می‌گردد یعنی ذهن کمیت را بلا انتها افزایش می‌دهد با این همه تصور می‌کنم در اینکه، وقتی ما در بحث از فضا یا مدت نامتناهی یک کمیت نامتناهی را در نظر می‌گیریم فکر خود را مشوب می‌سازیم. زیرا تصور عدم تناهی در واقع عبارت است از یک تصور که بلانهایه افزایش می‌یابد، در صورتی که تصور هر کمیتی که ذهن پیدا می‌کند در هر آن محدود به خودش است (یعنی آن کمیت هر چه هم بزرگتر باشد در یک آن معین بزرگتر از آنچه هست نمی‌تواند گردد) و موقعی که ما به آن نسبت عدم تناهی می‌دهیم، در حقیقت قسمتهای معینی به یک حجم متزیاید می‌افزائیم؛ بنابراین

سزاوار است که ما در این موضوع دقیق شویم و بین تصور عدم تناهی فضا و تصور فضای نامتناهی فرق بگذاریم. اولی نیست مگر ارتقاء نامتناهی فکر در تصور فضا به هر طوری که بخواهد، اما اگر کسی بخواهد یک تصور فضای نامتناهی در ذهن جای دهد، معنیش این است که از حدود ذهن خارج گردیم و آن را مسکوت گذاریم، زیرا عملاً منجر به این می‌گردد که به خواهیم یک افزایش مستمر را که مدام در تصاعد است مانند یک مجموع تمام شده تصور کنیم و این تناقض است.

۸- ما تصور یک فضای نامتناهی نداریم - شاید فهم این مطلب در ملاحظه اعداد واضحتر خواهد بود. عدم تناهی اعداد، که هر کس می‌داند، به نهایت آن نتوان رسید، در نظر همه کس که در آن باب بیندیشد روشن است. ولی به همان درجه که این بیکرانی عدد روشن است به همان درجه هم واضح است که تصور واقعی یک عدد نامتناهی باطل است. هر تصور معینی که ما در ذهن خود از یک فضا یا مدت یا عدد داریم هر چه هم آن تصور بزرگ باشد باز هم متناهی است. ولی وقتی که ما فکر می‌کنیم هر یک از این تصورات ناتمام است و حدی ندارد و فکر خود را به کار می‌اندازیم که مستمراً پیش برود، بدون اینکه تصور ما به نهایت برسد آن وقت است که تصور عدم تناهی حاصل می‌گردد. و در این مرحله با اینکه کاملاً واضح به نظر می‌آید که ما در تصور خود چیزی غیر از نفی نهایت ملحوظ نمی‌داریم. از طرف دیگر وقتی می‌خواهیم در ذهن خود تصور یک فضا یا مدت نامتناهی را جا دهیم دچار ابهام و شائبه می‌گردیم، زیرا چنین تصویری دو جهت مختلف یا حتی متناقضی را محتوی است. زیرا فرض کنید کسی در ذهن خود به یک تصور یا عدد جای دهد، هر چه هم آن تصور بزرگ باشد واضح است که ذهن در آن تصور توقف می‌کند و پایان می‌دهد و این خلاف تصور عدم تناهی است که عبارت است از یک افزایش و تصاعد مستمر، این است که ما وقتی در باب فضا یا مدت غیر متناهی بحث می‌کنیم به آسانی دچار اشتباه و خلط مبحث می‌گردیم.

۱۰- ما در عدم تناهی عدد و مدت و بعد مفهومیهای مختلف داریم - اگر این مطلب را

که عدد به طور کلی در نظر ما نامتناهی نیست در صورتی مدت و فضا هست، ملحوظ داریم تصویری که از لایتناهی داریم واضح تر خواهد شد و معلوم خواهد گشت که آن تصور نیست مگر بیکرانی عددی که به اجزاء معین اطلاق می شود. مقصود این است که ما در خود عدد در یک نهایت واقع هستیم که عبارت از واحد است؛ زیرا کمتر از واحد نداریم. این است که در آن توقف می کنیم یعنی در حد نهائی هستیم و در واقع آن مانند خطی است که یک نهایت آن به طرف ماست و نهایت دیگر فوق تصور ما امتداد یابد. ولی در باب فضا و مدت جور دیگر است زیرا در مدت مانند این است خط و عدد از هر دو طرف به طول فوق تصور و نامعین و بیکران ادامه می یابد. و این در نظر کسی که در باب ابدیت تفکری کند ظاهر است یعنی به نظر من معلوم خواهد گشت آن نیست مگر سریان دادن این عدم تناهی عدد به هر دو طرف ما قبل و ما بعد

۱۱- همان چیز در باب فضا هم صدق می کند که گوئی خودمان را در مرکز فرض می کنیم و از هر طرف خطوط لایتعین عدد را تعقیب می کنیم.

۱۲- قابلیت تقسیم نامتناهی - چون در حجم ماده فکر ما به آخرین مرحله قابلیت تقسیم نمی رسد، پس در آن هم یک نوع عدم تناهی ظاهری به نظر می آید. فقط فوقی که هست این است که در بحث فوق راجع به عدم تناهی مدت و فضا ما فقط جمع اعداد را به کار می بریم؛ در صورتی که در این مورد عمل ما مثل تقسیم یک واحد به کسور آن است که در آن هم ذهن می تواند الی غیر النهایه پیش برود چنانکه در مورد افزایش می رفت و همچنانکه ما در این افزایش نمی توانیم به تصور یک فضای بی نهایت بزرگ برسیم در عمل تقسیم هم نمی توانیم به تصور یک جسم بی نهایت کوچک برسیم. بلکه تصور عدم تناهی ما عبارت است از تصور یک نوع تصاعد بیکران و افزایش بی قرار که در هیچ جا نمی تواند توقف کند.

۱۳- تصور مشخصی از نامتناهی وجود ندارد- گرچه مشکل توان باور کرد کسی چندان بی منطق باشد که بگوید من از یک عدد واقعی نامتناهی تصور مشخصی دارم،

ولی اشخاصی ممکن است وجود داشته باشند که خیال کنند تصویری از مدت و فضای نامتناهی دارند. برای ریشه کن کردن چنین تصور مشخصی کافی است که از شخص مدعی پرسیده شود آیا به آن تصور مشخص که می‌گوید دارد می‌تواند چیزی اضافه کند یا نه، و با این طریق می‌توان اشتباه او را عیان ساخت؛ زیرا گمان می‌کنم واضح است که جمیع اشیاء متناهی با هم (مانند تمام طولها که تصور مشخصی از آنها داریم) هرگز ایجاد تصور نامتناهی نمی‌کند، چنانکه عدد هم همین طور است. زیرا آن هم عبارت از جمع اعداد معین متناهی به هم و تصور نامتناهی که از آن حاصل می‌شود فقط اثر این است که ما قدرت افزایش مستمر آن را داریم بدون اینکه ذره‌ای به نهایت این افزایش نزدیک گردیم.

۱۵- تعیین مشخص (یا مثبت) و منفی در تصور نامتناهی - من قبول دارم تصور نامتناهی در تمام اشیائی که آن را به آنها تطبیق می‌کنیم جهت مثبتی دارد. مثلاً وقتی ما فکر یک فضا یا مدت نامتناهی را می‌کنیم در قدم اول معمولاً یک تصور بسیار بزرگ به کار می‌اندازیم نظیر میلیونها عصر یا میلیونها میل و شاید هم آنها را در ذهن خود چندین بار مضاعف می‌کنیم. همه اینها که در فکر خود متراکم می‌سازیم البته مثبت و مشخص است. ولی از آنچه در وراء این قسمت مشخص است هیچگونه تصویری معین نداریم و در این باب شبیه ناخدائی هستیم که قسمتی از طناب خود را به قعر دریا فرو نهاده و مسافتی راه پیموده و به ته دریا نرسیده و نمی‌داند مابقی عمق دریا چه قدر است. تصور کنید این طناب ده هزار گز باشد و ناخدا دریابد که باز هم وراء این مسافت ادامه دارد و فقط یک تصور مبهم نسبی داشته باشد در باب اینکه این مسافت همه‌اش نیست بلکه باز هم فزونتر و عمیق‌تر می‌رود.

۱۶- ما تصور مشخصی از مدت نامتناهی نداریم - من از آنانکه مدعی هستند تصور خلود (ابدیت) را دارند می‌پرسم آیا در تصور مدت که دارند توالی هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست پس لازم می‌آید؟؟؟ به ما بگویند اگر آن تصور مدت را که آنان دارند به

یک موجود متناهی اطلاق کنیم چه فرقی بین آن دو تصور خواهد بود. زیرا ممکن است اشخاص دیگری هم مانند من باشند اعتراف به نادانی خود در این باب نمایند و بگویند تصویری که آنان از مدت دارند همان طور که در گذشته استمرار داشت حال هم بیشتر استمرار دارد. اگر مدعیان برای احتراز از موضوع توالی در وجود ازلی بخواهند، موضوع نقطه توقف را که عقیده اهل مدرسه بود، پیش بکشند گمان می‌کنم در روشن ساختن موضوع کاری نکرده و در باب تصور مدت نامتناهی توضیح مثبتی نداده‌اند، زیرا برای من مدت بدون توالی قابل فهم نیست گذشته از آن، اگر نقطه توقف بر فرض مفهومی هم داشته باشد در هر صورت چون کمیت ندارد متناهی یا نامتناهی تعلق به آن نتواند داشت. اما اگر فهم قاصر ما توالی را از مدت نتواند تفکیک کند پس تصور ابدیت در ما نمی‌تواند غیر از توالی نامتناهی آنات مدت باشد که وجود هر چیز در آن است؛ اما در اینکه آیا شخص می‌تواند تصور معینی از یک عدد مشخص نامتناهی داشته باشد یا نه؟ جواب آن را به عهده خود او می‌گذاریم تا اگر قادر است آنقدر به آن عدد بیفزاید که دیگر از افزودن عاجز گردد، ولی تا وقتی که امکان افزایش هنوز موجود است، تصور می‌کنم خودش متوجه خواهد شد که تصویری که دارد از ابدیت مثبت معین خیلی دور است.

۱۷- به نظر من برای هر شخص دقیق عاقل که هستی خود یا دیگری را مطالعه کند درک یک وجود ازلی که آغاز نداشته باشد غیر قابل اجتناب است و خود من یقین دارم این چنین تصور مدت نامتناهی را دارم، ولی این نفی تصور آغاز که در واقع نفی یک چیز مثبتی است برای من تصور معینی از نامتناهی نمی‌دهد.

۲۰- بعضیها گمان می‌کنند تصور مثبتی از ابدیت دارند ولی تصور فضای نامتناهی ندارند. کسانی را دیده‌ام که میان مدت نامتناهی و فضای نامتناهی چندان فرق می‌گذارند که خود را قانع می‌کنند به اینکه تصور مثبتی از ابدیت دارند ولی تصور فضای نامتناهی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. علت این اشتباه به عقیده من این است که آنان در نتیجه مطالعه علت و معلول به یک وجود ابدی قائلند و می‌گویند چنان وجودی باید با تصور

ابدیت ما موافاة داشته باشد، و از طرف دیگر لزومی ندارد و بلکه باطل است که آن وجود نامتناهی جسم باشد پس در نتیجه تصور فضای نامتناهی غیر ممکن است، زیرا تصور ماده نامتناهی غیر ممکن است. ولی به نظر من این استنتاج غلط است زیرا وجود ماده هرگز لازمه وجود فضا نیست چنانکه وجود حرکت یا آفتاب لازمه وجود مدت نیست گرچه مدت را بواسطه آن اندازه می‌گیریم. اصلا چرا باید ما فکر کنیم که تصور فضای نامتناهی مستلزم وجود ماده حامل آن است، در صورتی که ما می‌بینیم تصویری که از مدت نامتناهی آینده داریم به همان درجه واضح است که تصور مدت گذشته هست، در صورتی که گویا کسی نباشد که بگوید چیزی در آن مدت آینده وجود دارد یا در گذشته وجود داشته است. ولی اگر این اشخاص عقیده دارند تصور مدت نامتناهی آنان واضحترا از تصور فضای نامتناهی است، و دلیل‌شان این است در اینکه خدای تعالی از ازل وجود داشته است تردیدی نیست، ولی از طرف دیگر برای انبساط توأم با فضای نامتناهی ماده واقعی وجود ندارد، باید بدانند فلاسفه‌ای که عقیده دارند فضای نامتناهی با حضور همه جائی و نامتناهی خدا مملو و مدت نامتناهی با وجود ازلی او مسخر است، می‌توانند هم تصور واضحی از فضای نامتناهی داشته باشند و هم از مدت نامتناهی فقط هیچ کدام از آنان نمی‌توانند در هیچ یک از این دو حال تصویری از عدم تناهی داشته باشند.

۲۱- تاکنون من چنین فکر کرده‌ام اشکالات بزرگ و حل نشدنی که در تمام مباحثات راجع به عدم تناهی فضا و مدت و قابلیت انقسام پیش می‌آید، می‌نمایاند که در تصور عدم تناهی ما عیبی هست و بین حقیقت آن و استعدادهای محدود ما تناسبی نیست - زیرا با اینکه مردم در باب فضا و مدت نامتناهی طوری بحث می‌کنند که گوئی مفهوم آنها را مانند نامهایی که به آنها می‌دهند کاملا پی می‌برند و آنها را مانند یک زراع یا یک ساعت یا هر کمیت مشخص دیگر می‌فهمند، عجب نیست اگر حقیقت غیر قابل فهم مطلبی که در آن باب بحث و استدلال می‌کنند آن را به شبهه و تناقض سوق کند و ذهن

آنان با چیزی مشغول گردد که بزرگتر و زورمندتر از آن است که آنان بتوانند آن را تحت نظر بیاورند.

۲۲- کلیه این تصورات از احساس و ادراک است - اگر من در ملاحظه مدت و فضا و عدد و عدم تناهی که از مطالعه آنها برمی‌خیزد، به طور تفضیل بحث کردم گمان می‌کنم لازم بود، زیرا میان تصورات ساده معدودی مانند اینها وجود دارد که حالات آن تا این اندازه فکر مردمی را به کار اندازد. البته من مدعی نیستم بحث کاملی از آنها بکنم و برای نقشه من کافی است بنمایانم که ذهن آنها را چگونه به این هیئت که هستند از احساس و ادراک دریافت می‌کند و نشان دهم چطور می‌شود که تصور عدم تناهی به رغم اینکه از هر نوع موضوع محسوس مجرد دیده می‌شود، در واقع مانند کلیه تصورات دیگر منشأش همین احساس و ادراک است. شاید بعضی ریاضیون که نگرشهای عالی دارند برای آشنا ساختن تصورات عدم تناهی به ذهن خود راههای دیگری بروند، ولی مانع نخواهد بود از اینکه خود آنان مانند کسان دیگر اولین تصورات راجع به عدم تناهی را از احساس و ادراک دریافت کرده باشند و طریق این همان است که ما تعیین کرده‌ایم.

(فصل هجدهم به قول لاک برای توضیح «حالات ساده دیگر» و «به منظور روشن»
تحریر یافته و فصل نوزدهم نیز مربوط به همین مطلب است که در باب «حالات تفکر»
بحث می‌کند و در فصل بیستم «در باب حالات لذت و الم» می‌نویسد. این دو فصل ۱۸
و ۲۰ را در اینجا حذف نمودیم ولی فصل ۱۹ را ابقا کردیم، زیرا در آن اصطلاحاتی را که
لاک در توضیح عملیات ذهن به کار برده تعریف می‌کند.)^(۱)

فصل نوزدهم

در حالات تفکر

۱- احساس، تذکر، مطالعه - آنگاه که ذهن به سوی خویش بر می‌گردد و کارهای خودش را مطالعه می‌کند، اولین نتیجه که از آن حاصل می‌شود تفکر است. در این عمل ذهن تحولات زیاد مختلف را ملاحظه می‌کند و از آن تصورهائی معین در می‌یابد. در این موقع عمل درک که با هر عمل تأثیر شیء خارجی همراه و به آن منضم است و از تمام حالات دیگر تفکر فرق دارد، برای ذهن یک تصور مشخصی تدارک می‌کند که آن را عمل احساس می‌نامیم که در واقع عبارت است از ورود فعلی هر تصویری به فاهمه ما از راه حواس. اگر همان تصور بار دیگر بدون فعالیت حواس خارجی حاصل شود آن را به یاد آوردن یا تذکر می‌نامیم و اگر ذهن تصویری را بجوید و به زحمتی آن را پیدا نماید آن را به یاد خواندن یا به ذهن باز آوردن گوئیم و اگر آن مدتی در ذهن برای ملاحظه دقیق بماند عمل مطالعه حاصل می‌گردد. ولی اگر تصورات بدون تأمل یا انعطاف فاهمه در حرکت

باشند آن وضع حاصل می‌شود که فرانسویان آن را تخیل نامند^(۱) و در زبان ما (یعنی انگلیسی) اصطلاحی برای آن نیست. موقعی که تصورات که خود را عرضه می‌دارند (و چنانکه در جای دیگر گفته‌ام تا ما بیداریم یک قافله تصورات پشت سر هم به ذهن می‌آیند و می‌روند) مورد توجه واقع شوند و در ذاکره ثبت گردند آن عبارت است از دقت و اگر ذهن با جدیتی تمام و اختیار نظر خود را روی یک تصور بخصوص متمرکز دارد و تمام جهات آن را ملاحظه کند و با تقاضای سایر تصورات منعطف نگردد آن را توجه یا تدقیق می‌نامیم. خواب بدون رؤیا عبارت است از فراغ ذهن از تمام این تصورات و خود رؤیا داشتن تصورات است (که در این حال حواس خارجی کار نمی‌کنند یعنی تأثیرات خارجی را که با سرعتی می‌گرفتند نمی‌گیرند) و این تصورات در خود ذهن هستند و بواسطه هیچ شیء خارجی القاء نمی‌شوند و تحت اختیار یا اراده فاهمه نیستند و شاید آن حال که ما آن را حال وجد یا خلسه می‌نامیم هم یک نوع رؤیا باشد که نهایت با چشم‌های گشوده می‌بینیم و این مطلب شایسته آزمایش است.

۲- اشکال متفرقه تفکر امثله‌ای دارد که ذهن می‌تواند در خودش ملاحظه نماید و از آنها تصورات روشنی داشته باشد، چنانکه از سرخ یا سفید یا مربع و دایره دارد. من مدعی نیستم همه آنگونه اشکال را به شمار آورم یا آنها را که از ادراک ناشی می‌شوند مورد بحث قرار دهم، زیرا خود چنان بحثی کتابی لازم دارد. اگر در این موقع چند مثالی در باب اینکه این تصورات از چه نوعی هستند و چطور ذهن آنها را به وجود می‌آورد نشان دادم مقصود من حاصل است بخصوص در آینده فرصتی خواهم داشت تصوراتی را مانند تعقل و قضاوت و اراده و علم که از عملیات خیلی قابل توجه ذهن و از اشکال تفکر هستند، مورد بحث قرار دهم.

۳- درجات توجه در عمل تفکر- شاید خروج از موضوع پژوهش ناپذیر محسوب

نشود و با مطلب ما هم بی‌مناسبت نباشد؛ اگر در این موقع در حالات مختلف ذهن که موقع فکر نمودن پیدا می‌کند کمی بیندیشیم و وقایعی را مانند توجه و تخیل و رؤیا و نظایر آن را که قبلاً طرح کردیم ملاحظه کنیم. تجربه هر فرد نشان می‌دهد که در ذهن هر کس در موقع بیداری تصوراتی همیشه موجود است، نهایت اینکه ذهن خودش را در باب آنها با درجات مختلف توجه به کار می‌برد یعنی کار ذهن در بعضی اشیاء چندان تمرکز پیدا می‌کند که تصورات آن اشیاء را از هر جهت برآورد می‌کند، روابط و جهات آنها را در نظر می‌گیرد و هر قسمت را به خوبی از نظر می‌گذارند و با چنین توجهی تمام افکار دیگر را کنار می‌گذارند و تأثیرات معمولی را که به حواس وارد می‌آیند ملتفت نمی‌شود در صورتی که ممکن بود آن تأثیرات در مواردی مؤدی به ادراکات محسوس گردد. در موارد دیگر ممکن است ذهن ناظر تسلسل و جریان متعاقب تصورات در فاهمه گردد بدون اینکه یکی از اینها را تعقیب کند و گاهی هم ممکن است اصلاً توجهی به آنها نکند و آنها مانند طیف بیایند و بگذرند و تأثیر نکنند.

پس می‌توان گفت که تفکر عمل روح است نه ذات آن - گمان می‌کنم این تفاوت بین توجه و عدم مبالغات ذهن که از مطالعه دقیق تا بی‌مبالغاتی کامل تغییر می‌یابد برای هر کس به حکم آزمایش شخص روشن باشد. اگر دورتر رویم می‌بینیم ذهن در موقع خواب گویی از حواس به کلی منفک می‌گردد و از دسترس حرکاتی که در اعضای حاسه حاصل می‌شود و در موارد عادی تصورات خیلی زنده در آن به وجود می‌آورد بیرون است. ولی ذهن در همین عقب نشینی و فراغ از حواس، نوعی تفکر ضعیف و غیر مرتبط در خود نگه می‌دارد که آن را رؤیا نام می‌دهیم ولی بالاخره خواب سنگین سالم صحنه را به کلی می‌بندد و کلیه خاطرات را پایان می‌بخشد. نتیجه‌ای که من از این وضع می‌گیرم این است که آیا نکند تفکر عمل ذهن باشد نه ذات آن؟ زیرا عمل عوامل به آسانی ممکن نیست شدت و ضعف پیدا کند ولی ذات اشیاء تغییرات نمی‌پذیرد. در این باب باز به مرور بحث می‌کنیم.

فصل بیست و یکم^(۱)

در باب نیرو

۱- تصور نیرو چگونه به وجود می‌آید - به حکم اینکه ذهن همه روزه به تغییرات ساده که از اشیاء می‌گیرد آگاهی حاصل می‌کند، و خاتمه یافتن عمر آدمی و به وجود آمدن افراد تازه را مشاهده می‌کند. همچنین جریان باطنی خود را ترصد می‌کند و تغییرات متوالی تصورات آن را می‌بیند که علت آن گاهی تأثیر اشیاء خارجی در حواس و گاهی تصمیم و اختیار خودش است و از این مشاهدات نتیجه می‌گیرد که اینگونه تغییرات در همان اشیاء با تأثیر همان عوامل در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد. پس در چیزی امکان تغییر را ملحوظ می‌دارد و در چیز دیگر امکان ایجاد آن تغییر را و با این طریق تصویری

۱- مؤلف این تلخیص گوید این فصل طولانی ترین فصل کتاب است و به استثنای چهار قسمت اول و قسمت نهائی بقیه با موضوع کتاب و عقیده لاک ارتباطی خاص ندارد. بقیه فصل بحث طولانی در باب اراده مختار که است، بیشتر از سودمند بودن خسته کننده است.

پیدا کند که آن را نیرو نامیم. مثلاً می‌گوئیم آتش نیروئی دارد که طلا را آب می‌کند یعنی ترکیب اجزای نامحسوس آن را به هم می‌زند و بالنتیجه صلابت آن را از بین می‌برد و طلا هم نیروی آن را دارد که ذوب شود؛ ایضاً آفتاب نیروئی دارد که موم را تغییر دهد و موم نیروئی دارد که در اثر آفتاب تغییر می‌یابد که در نتیجه زردی آن از بین می‌رود و سفیدی جای آن را می‌گیرد. و در این حال و حالات مشابه نیروئی که ما ملحوظ می‌داریم به مناسبت تغییری است که در تصورات قابل درک به وجود می‌آید. زیرا ما قادر نیستیم تغییراتی را در چیزی ترصد کنیم مگر بواسطه تصورات محسوس قابل ترصد آن اساساً هیچ تغییری را بدون تغییر بعضی تصورات آن نمی‌توان در یافت.

۲- نیروی فاعل و نیروی منفعل - پس این نیرو بر دو نوع است: یکی استعداد فعل و دیگری استعداد قبول تغییرات است که اولی را می‌توان نیروی فاعل و دومی را منفعل نامید. ممکن است ماده به کلی از نیروی فاعل محروم باشد چنانکه خدای تعالی که خالق آن است برتر از هر نوع نیروی منفعل است؛ نیز ممکن است ارواح مخلوقه‌ای در مرحله بین بین باشند که هم استعداد فعل و هم استعداد قبول داشته باشند. همه این مطالب قابل تدقیق است فعلاً من وارد این بحث نخواهم شد. وظیفه من در این موقع جست و جوی منشأ نیروی است بلکه این است که ما تصور آن را چگونه کسب می‌کنیم. نیروهای فاعل قسمت عمده تصورات مرکبه ما از مواد طبیعی را تشکیل می‌دهند (چنانکه ذیلاً خواهیم دید) ولی چون شاید آنها نیروهای فاعل واقعی باشند و افکار عجولانه ما آنها را بدان صفت ببینند؛ من در اینجا بی مناسبت نمی‌بینم برای کسب روشنترین تصور نیرو و ذهن خودمان را متوجه به مطالعه خدا و ارواح کنیم.

۳- نیرو متضمن اضافه است - من اعتراف می‌کنم که نیرو نوعی اضافه را متضمن است (یعنی نسبت به عمل یا تغییر) و در حقیقت کدامیک از تصور ماست که از هر نوعی هست در مقام مذاقه متضمن اضافه نباشد؟ مثلاً آیا تصور بعد و مدت هر یک نوعی ارتباط یا اضافه سری اجزا را به هم متضمن نیستند؟ آیا پیکر و حرکت به طور

محسوس یک نوع اضافه یا نسبت ندارند؟ آیا صفات محسوس نظیر رنگ‌ها و بوها غیر از نیروهای اجسام مختلف نسبت به مدرکۀ ما هستند؟ و اگر آنها را در خود اشیاء به نظر آریم آیا وجود آنها بسته به حجم و شکل و ترکیب و حرکت اجزای آنها نیست؟ کلیۀ اینها نوعی نسبت را تضمین می‌کنند. نتیجه اینکه تصور نیرو که ما داریم ممکن است کاملاً در ردیف سایر تصورات ساده باشد و مانند آنها ملحوظ گردد و جزء عمده تصورات مرکب ما را در باب جوهرها تشکیل دهد که بعداً مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

۴- روشنترین تصور نیروی فاعل از روح است. در واقع تقریباً کلیه اشیاء محسوس در ما به قدر کافی تصور نیروی منفعل ایجاد می‌کنند؛ در اکثر این اشیاء بالطبع صفات محسوس آنها حتی مواد آنها را مشاهده می‌کنیم که در صیوروت دائمی هستند و از این لحاظ آن را معروض تغییر و تحول متعاقب می‌پنداریم. در باب نیروی فاعل هم (که در واقع با معنی نیرو بهتر سازگار است) امثله زیاد هست. زیرا ذهن ناچار باید در مشاهده هر تغییری نیروئی از جایی تدارک کند تا تغییر توسط آن حصول یابد و در عین حال باید در شیء متغیر استعداد قبول نیرو وجود داشته باشد. با این همه اگر با دقت ملاحظه کنیم اجسامی که در حواس ما تأثیر می‌کنند، برای ما تصور روشن معینی از نیرو نمی‌بخشند ولی چنین تصویری از توجه ما به عملیات خود ذهن ما به حصول می‌پیوندد. زیرا کلیه نیرو مربوط به عمل است و دو نوع عمل (یا فعل) قابل تصور ما وجود دارد که یکی تفکر است و دیگری حرکت. حالا بهتر است ببینیم ما روشنترین تصورات نیروهائی را که این عملیات را به وجود می‌آورند از کجا داریم. اولاً جسم ما تصویری از تفکر ما برای ما به حصول نمی‌آورد بلکه فقط بواسطهٔ امعان نظر است که آن حاصل می‌گردد. ثانیاً ما تصور مبدأ حرکت را از جسم اخذ نمی‌کنیم جسمی که ساکن است ابداً تصور یک نیروی عامل حرکت را نمی‌بخشد و چون به حرکت سوق می‌شود آن حرکت در آن جسم انفعال را نشان می‌دهد نه فعل را، چنانکه اگر گوی بازی (بیارد) با زدن چوگان به راه می‌افتد آن حرکت فعل نیست بلکه انفعال است، همچنین است وقتی آن گوی با تصادم گوی دیگر را

به حرکت می‌آورد و همان اندازه نیرو که به آن می‌دهد از خودش کاسته می‌شود و این امر تصور مبهمی از وجود یک نیروی فاعل در جسم را به ما می‌دهد، زیرا به ظاهر حرکت منتقل می‌گردد نه ایجاد. ما تصور مبدحکرت را فقط از مطالعه عمل باطن خود داریم زیرا با تجربه می‌بینیم که به مجرد اراده و با فکر ذهن می‌توانیم اجزای بدن خود را که در سکون بود به حرکت درآوریم. پس آنچه به نظر من می‌رسد ما از ملاحظه عملیات اجسام توسط حواس خود یک تصور نیروئی را که عملی را ایجاد می‌کند برای ما به حصول بیاورند. با این همه اگر کسی عقیده دارد از ترصد تصادم اجسام تصور روشنی در باب نیرو پیدا می‌کند مانعی نخواهد داشت بلکه مؤید قول من خواهد بود که می‌گویم عمل احساس یکی از طرق حصول تصورات در ذهن است. الا اینکه منظور من این بود که در این موقع در ضمن بحث خود ملاحظه کنیم و ببینیم آیا ذهن ما از راه مطالعه عملیات خودش تصور روشنتری از نیروی عامل پیدا می‌کند یا از راه احساس خارجی؟

۵- دو نیرو یعنی اراده و فاهمه - تصور می‌کنیم لامحاله این اندازه واضح باشد که ما در خویشتن نیروئی می‌یابیم که با یک فکر یا ترجیح یا گاهی گوئی با فرمان و امر ونهی اعمال متعدد ذهن یا حرکت بدن ما را مانند آغاز یا امساک یا ادامه یا انجام ایجاد می‌کند. این نیرو همان است که ما اراده می‌نامیم. استعمال آن نیرو برای اجرای یک عمل معین یا امساک از آن عمل اراده است. این اجرا یا امساک که در نتیجه فرمان ذهن به حصول می‌پیوندد عمل ارادی و عملی که بدون چنین فکر ذهن انجام یابد غیر ارادی نامیده می‌شود. قدرت ادراک همان است که آن را فاهمه (یا فهم) می‌نامیم؛ ادراک عمل فاهمه که ما به حصول می‌آوریم بر سه گونه است: اول ادراک تصورات که در ذهن ما هستند. دوم ادراک معنی اشارات و علامات. سوم ادراک توافق یا اختلاف ارتباط یا تباین بین تصورات. کلیه این حالات به فاهمه یا نیروی ادراک منتسب است اگر چه در عمل معمولاً در بحث از فاهمه بیشتر دو عمل اخیر الذکر (یعنی دومی و سومی) را قصد می‌کنیم.

۶- قوای خاصه ذهن - این نیروهای ذهن نظیر ادراک و ترجیح یا فاهمه و اراده را معمولاً در گفت و گو نام دیگری هم می‌دهند و آن را قوای خاصه ذهن می‌نامند. این اصطلاح خیلی مناسب است به شرطی که طوری استعمال شود که در افکار مردم تولید سوء تفاهم نکند یعنی گمان نبرند آن قوا موجوداتی واقعی در ذهن هستند که عملیات معینی را انجام می‌دهند. زیرا موقعی که می‌گوئیم اراده یکی از قوای خاصه عالیۀ ذهن است یا می‌گوئیم اراده آزاد است یا نیست، یا اینکه اراده قوای پست‌تر ذهن را اراده و فاهمه را رهبری می‌کند الخ با اینکه اینگونه عبارات در نظر کسانی که افکار خود را بیشتر با روشنائی اشیاء می‌نگرند نه با صوت کلمات، با وضوح فهمیده می‌شود از طرف دیگر گمان می‌کنم این طرز صحبت از قوای خاصه افرادی را گمراه کرده و آنان تصور نموده‌اند این قوا عوامل مشخصی در ذهن ما هستند که هر یک قلمرو مستقلی دارند و به سمت موجودات مستقل فرمان می‌دهند یا پیروی می‌کنند یا اعمال مختلفی را اجرا می‌کنند و این نوع تصور در مسائل مربوط به آن قوا سبب مناقشه و ابهام و تردید شده است.

۷- منشأ تصورهای آزادی و جبر - گمان می‌کنم هر فرد در خودش نیروئی می‌یابد که می‌تواند اعمال زیادی را اقدام یا توقیف نماید و ادامه یا خاتمه دهد. از مطالعه بسط این نیروی ذهن در اعمال انسان که هر فردی در خود دارد دو تصور آزادی و جبر به وجود می‌آید.

۸- تصور آزادی عبارت است از تصور نیروئی در عاملی که می‌تواند هر عمل معینی را مطابق تصمیم یا فکر ذهن انجام دهد یا توقیف کند تا ترجیح و اختیار ذهن چه باشد. ولی اگر این دو قوه یا هر یکی از آن دو نیروی عاملی نباشد که با خواستن وی به حصول پیوندد، در آن صورت آزادی وجود ندارد. فرضاً اگر کسی خودش یا دو دستش را بواسطه یک حرکت ناشی از تشنج عضلات که از اختیار او خارج است صدمه‌ای وارد آورد کسی تصور نخواهد نمود که وی در چنان عملی آزاد بوده.

۱۳- افکار ذهن ما هم شبیه حرکات جسم ماست. کسی که در حال بیداری به حکم ضرورت تصوراتی را مدام در ذهن خود دارد، در فکر کردن یا نکردن مخیر نیست؛ ولی اغلب می‌تواند به اختیار خود توجه خود را از یک تصور به یک تصور دیگر انتقال دهد؛ با وجود این مواردی پیش می‌آید که بعضی تصورات موجود در ذهن را درست مانند بعضی حرکات بدن نمی‌توان به اختیار و کوشش مانع شد یا از بین برد. کسی که روی خاربند خوابانده شده است اختیار ندارد تصور رنج را از خود دور کند و به مطالعات دیگر بپردازد. گاهی یک شوق شدیدی مانند طوفانی که جسم را به باد می‌گیرد افکار ما را چنان با خود می‌برد که برای ما جای آزادی نمی‌گذارد تا به اختیار خود در مطالب دیگر فکر کنیم.

۱۴- آزادی متعلق به اراده نیست. اگر مطالبی که ذکر شد درست است (چنانکه خودم عقیده دارم) ممکن است به این نکته پی ببریم که این مطالب برای حل مسئله واقعیت ارادهٔ مختار یا نبودن آن که مدت‌ها مورد بحث واقع شده و علت این بحثها غیر منطقی و نامفهوم بودن آن است کمک کند. زیرا اگر غلط نکنم از آنچه گفتم هویدا است که خود این مسئله یعنی اینکه ارادهٔ آدمی آزاد است یا نیست مسئله‌ای است نابجا مانند این است که پرسند آیا خواب آدمی تند پا یا تقوای آدمی چهار گوش است! آزادی که فقط نیروئی است متعلق به عوامل است و نمی‌تواند صفت یا تحول خود اراده باشد که خودش هم نیروئی بیش نیست.

۲۰- من منکر وجود قوای خاصه در روح و جسم نیستم - نیز معنی کلماتی را که در زبان برای تعبیر اینگونه مطالب به کار می‌رود انکار نمی‌کنیم؛ اگر شخص همه آنها را کنار بگذارد کارش خالی از تصنع نخواهد بود. حتی فلسفه با اینکه نمی‌خواهد در لباس آرایش ظاهری دیده شود با این حال چون میان عامه می‌آید بالطبع با ذوق عامه مطابقت می‌کند و تا جائی که با حقیقت وفق دهد در قالب الفاظ معمول یک جامعه نمودار می‌گردد. فقط خطا در این است که قوای خاصه مانند عوامل جداگانه مستقل ملحوظ

گردد نظیر اینکه وقتی پرسیده شود گوشت را چه چیز در معده ما هضم می‌کند راحت بگویند قوه هاضمه و اگر پرسی آن چیست که می‌فهمد بگویند قوه عاقله و آن چیست که اراده می‌کند بگویند قوه اراده و این قول در واقع منتهی می‌شود به اینکه بگویند استعداد هضم هضم می‌کند و استعداد حرکت حرکت می‌کند و استعداد فهم فهم است.

۲۱- آزادی متعلق به عامل یعنی آدم است - برگردیم به تحقیق در باب آزادی. به نظر من صحیح نیست پرسیم آیا اراده آزاد است یا نه بلکه باید پرسیم آیا انسان آزاد است یا نه.

[۱] تا آنجا که آدمی قادر است با راهنمایی و اختیار ذهن خودش وقوع یا عدم عملی را ترجیح دهد و آن را به وجود آورد یا نیاورد، آزادی دارد. زیرا آزادی از این بیشتر نمی‌شود که شخص نیروی آن را داشته باشد که آنچه می‌خواهد انجام دهد.

۲۲- ولی ذهن جوایای انسان که می‌خواهد تا آنجا که تواند فکر مسئولیت و قصور را از خود رد کند به این توضیح راضی نیست، بلکه مدعی است که آدمی هرگز آزادی ندارد و نمی‌تواند آنچه می‌خواهد اراده کند و آنچه اراده می‌کند عمل نماید. پس در باب آزادی انسان این مسئله پیش می‌آید که آیا شخص در اراده خود آزاد است یعنی خود اراده از روی اختیار و قوع می‌یابد یا نه در این باب می‌توان مطالب ذیل را گفت:

۲۳- [۲] اراده یا تصمیم عملی است و آزادی عبارت است از نیروی عمل یا امتناع از عمل، چون کسی اراده به عمل کند اگر عملی که در قدرت اوست به فکر او نهاده شده باشد که اجرا شود، در این صورت او نمی‌تواند آزاد به شمار آید، زیرا اگر عمل یا امتناع از عمل به فکر او نهاده شده او را از اجرای آن چاره‌ای نیست و باید یکی از دو وجه را اختیار یا اراده کند و در نتیجه این اختیار یکی را انجام دهد و این البته امر ارادی است ولی چون خود اراده به فکر او نهاده شده چنانکه غیر از آن را نمی‌توانست اراده کند پس در واقع او نمی‌تواند آزاد محسوب شود.

۲۵- پس پیداست که آدمی در بسیاری از احوال چه بخواهد چه نخواهد آزاد نیست.

می‌پرسند که آیا انسان در خود خواستن یا اراده به عمل یا عدم آن مثلاً اراده به حرکت یا سکون آزاد است یا نیست؟ این سؤال بطلان خود را با خود دارد و شخص باید به قدر کافی توجه نماید که آزادی مربوط به اراده نیست.

زیرا سؤال اینکه آیا انسان آزاد است برحسب میل خود به حرکت یا سکون و به گفتار یا خاموشی اراده کند، در واقع مثل این است که پرسیده شود آیا انسان می‌تواند اراده کند آن را که اراده می‌کند یا محظوظ شود از آنچه محظوظ می‌شود؟ این چنین سؤالی به عقیده من جواب ندارد و آنانکه این موضوع را مورد بحث قرار می‌دهند یک اراده فرض کنند که عمل اراده دیگر را تعیین کند و اراده سومی فرض کنند که عمل اراده دوم را تعیین کند الی غیرالنهاییه.

۲۶- برای اجتناب از این تناقضات بهتر از این نیست که در ذهن خود مقرر داریم که اشیاء در ما تصورات را (جبراً) تعیین می‌کند.

۲۷- پس لازم است اولاً به وضوح توجه کنیم به اینکه آزادی عبارت است از قدرت ما در عمل یا امساک از عمل به موجب اختیار.

۲۸- ثانیاً باید بدانیم که اراده یا خواستن عملی اقدام ذهن است که نیروی فکر خود را برای به حصول آوردن عملی متوجه می‌سازد و با این منظور نیروی خود را برای حصول آن عمل به کار می‌اندازد. در این موقع محض اجتناب از تطویل در کلمات می‌گویم که منظور از عمل اراده امساک از عمل هم هست.

۲۹- ثالثاً اراده چیزی غیر از نیروئی در ذهن نیست که قوای فعاله آدمی را در حدود قدرت خود به حرکت یا سکون می‌آورد.

اما در باب اینکه اراده را چه چیز اداره می‌کند جواب صحیح و مناسب این است که ذهن اداره می‌کند. زیرا چیزی که نیروی کلی را به جهتی از جهات توجیه می‌کند نیست مگر خود عامل که آن نیرو را با طرق خاصی به کار می‌اندازد. اگر این جواب قانع کننده نباشد، در این صورت معنی سؤال مربوط به اینکه اراده را چه چیز اداره می‌کند؟ این

خواهد بود: ذهن را در هر یک از موارد معین چه چیز به حرکت می‌آورد تا نیروی خود را به اختیار یک حرکت یا سکون معین وادار کند؟ من به این سؤال چنین پاسخ می‌گویم که علت ادامه وضعی در حال یا فعل معینی فقط رضایت فاعل است و علت تغییر وضع عدم رضایت اوست که هیچ چیز غیر از عدم رضایت ما را سوق به تغییر وضع یا اتخاذ عمل جدیدی نمی‌کند. این علت عمده در ذهن تأثیر می‌کند تا آن را به عمل وا دارد و آن را به طور اختصار اداره اراده می‌نامیم که بعداً توضیحات خواهم داد.

۳۰- اراده و میل را نباید با هم اشتباه کرد. در راه توضیح مطلب فوق طرح یک مقدمه لازم است و آن است اینکه من در بحث سابق عمل اراده را با کلمات اختیار و ترجیح و نظایر آن تعبیر نمودم که آن کلمات معنی میل هم افاده می‌کنند، علتش این است کلمات بهتری برای افهام مفهوم اراده و عزم نیافتم. حقیقت اینکه موضوع ساده است و هر کسی بخواهد چگونگی آن را بداند می‌تواند آن را با مطالعه ذهن خودش در یابد و اراده خود را مورد ترصد قرار دهد و ببیند موقعی که اراده می‌کند چه عملی انجام می‌دهد؛ این مطالعه ذهن موضوع را بهتر از کلمات و عبارات روشن می‌سازد. به گمان من این دقت لازم است چون می‌بینم اغلب اراده با عواطف و میل اشتباه و یکی به جای دیگری گرفته می‌شود و این نوع اشتباه را اشخاصی می‌کنند که نمی‌توان تصور نمود به تشخیص آن دو قادر نباشند، حتی بعضی آنان در آن باب مطالبی هم نوشته‌اند. به زعم من همین مسئله باعث خطا در این موضوع گردیده است و لازم است از آن اجتناب به عمل آید. کسی که موقع اراده به باطن خویش برگردد و ذهن خود را مطالعه کند، خواهد دید اراده یا عمل تصمیم متوجه نیست مگر به افعال ما و در همان جا هم توقف می‌کند و دورتر نمی‌رسد؛ پس آن نیست مگر تصمیم خاص ذهن که توسط آن با اندک تفکری می‌کوشد عملی را ایجاد کند یا ادامه دهد یا توقیف کند و این به وضوح مبین می‌دارد اراده کاملاً از میل فرق دارد و در عین یک عمل ممکن است جهت مخالفی نسبت به هدف اراده داشته باشد. مثلاً ممکن است شخصی که به او احترام می‌گذاریم ما را وادار کند مطالبی را به

دیگری تلقین کنیم که خود رغبتی بدان نداریم و در عین تلقین آنها میل باطنی ما این است که گفته‌های ما مؤثر نیفتد. همین مثال فرق بین میل و اراده را آشکار می‌سازد.

۳۱- اراده را ناخشنودی به کار وامی‌دارد. برگردیم به تحقیق اینکه آیا آن چیست که اراده ما را به کار وامی‌دارد. من بعد از تأمل در آن باب این طور تصور می‌کنم که آن خیر و فایده بیشتر نیست که اراده ما را تحریک می‌کند بلکه (در اغلب احوال) ناخشنودی است که شخصی مبتلای آن می‌گردد سبب تصمیم می‌شود و آن همان میل است که در واقع نتیجه ناخشنودی ذهن است که از محرومیت از خیری حاصل می‌شود، پس آنچه ما از پی یک خیر نایاب می‌گردیم گرفتار ناخشنودی هستیم.

۳۵- خیر اکمل نیست که اراده را به عمل وامی‌دارد بلکه ناخشنودی است - ظاهراً میان اکثر مردم یک حقیقت متفق علیه است که علت اراده و تصمیم ما خیر و خیر مرجح است و عجب نیست که موقعی که من اولین بار عقاید خود را در آن باب منتشر ساختم، همین نظر را مسلم می‌دانستم و تصور می‌کنم حالا هم خیلی‌ها مرا در اتخاذ آن نظر بیشتر تأیید نمایند تا در عقیده‌ای که اکنون پیدا کرده و از نظر سابق عدول نموده‌ام. در هر صورت در نتیجه دقت بیشتری چنین نتیجه گرفته‌ام که خیر یا خیر اکمل با وجود اینکه اهمیت آن مسلم است اراده ما را بر نمی‌انگیزاند مگر اینکه میل ما نسبت به آن برانگیخته شود و ما را به علت محرومیت از آن ناراحت سازد. خواه کسی را به مزایات دارائی و معایب نداری معتقد کنی یا نکنی یا محسنات رفاه زندگانی و رجحان آن را به پریشانی برای او روشن کنی نکنی، تا موقعی که او از وضع خودش خشنود است یعنی ناراحتی حس نمی‌کند، اقدامی نخواهد کرد و اراده او هرگز به سوی عمل سوق نخواهد شد. ممکن است کسی به تمام فواید تقوا معتقد گردد و بداند که تقوا برای مردمی که در این جهان هدفهای عالی دارد و برای آن جهان امیدها می‌پروراند مانند غذای زندگی است، با این همه تا او عطشی و اشتھائی برای حق در خود حس نکند و از حرمان آن ناخشنود نگردد اراده او به منظور رسیدن به آن خیر اکمل به سوی عمل سوق نخواهد شد و به

اعمال دیگر خواهد گروید که از عدم اقدام به آن ناخشنود می‌گردد. از طرف دیگر اگر میخواره‌ای به چشم خود ببیند که تندرستی و دارائی او از بین می‌رود، آبرویش می‌ریزد و بیمار و محتاج می‌گردد و شاید روزی چندان بی‌چیز شود که خود نوشابه را هم نتواند گیر بیاورد با تمام این حرفها همین که موقع میخواری فرارسد و از هجران هم پیاله‌ها و حرمان پیاله‌های معتاد خود ناخشنود و ناراحت گردد بی‌اختیار به سوی میخانه خواهد شتافت، ولو اینکه کلیه معایب و مرارتهای و محرومیت‌های میخوارگی پیش چشم او مجسم شود. چنین کسی از خیر مرجح بی‌خبر نیست بلکه آن را می‌بیند و تصدیق می‌کند و در فواصل میخوارگی می‌خواهد تصمیم کند و خود را به آن برساند، ولی همین که ناراحتی او از فراق لذت معتادش عود می‌کند خیر اکمل که مورد تصدیق خودش است ارزش خود را می‌بازد و ناخشنودی فعلی ازادۀ او را وادار به عمل معتاد می‌کند و این تکرار زمینه را برای عمل آینده محکم تر می‌کند گرچه شخص معتاد پیش خود عهد می‌کند بار دیگر آن عمل را نکند و با خود می‌گوید این آخرین بار است که من بر ضد مصالح خودم اقدام می‌کنم. پس شخص گاه به گاه حال کسی را پیدا می‌کند که می‌نالد و می‌گوید:

خوبی را می‌بینم و تصدیق می‌کنم ولی از پی بدی می‌روم. و اگر این جمله به جای خود صحیح باشد و در تجربه هم ثابت گردد تنها مطلبی است که باید توضیح و توجیه شود.

۳۶- رفع ناخشنودی اولین قدم به سوی خوشبختی است. - اگر ما بخواهیم علت آنچه را که تجربه ظاهر می‌سازد باز جوئیم و آزمایش کنیم که چرا فقط ناخشنودی در اراده مؤثر است و اختیار اراده را تعیین می‌کند، خواهیم دید تا ما در فشار ناخشنودی هستیم، نمی‌توانیم خودمان را آسوده در یابیم پس بالطبع آنچه اختیار اراده ما را برای عملی که باید بشود تعیین می‌کند همین اهتمام به رفع ناخشنودی خواهد بود و آن تنها قدمی خواهد بود برای کسب خوشی.

۳۷- یک علت دیگر ممکن است و آن این است که بالفعل آنچه در ذهن حاضر است همان ناخشنودی است و مشکل است چیزی غایب در ذهن تأثیر کند. ممکن است بگویند خیر غایب را می‌توان با تذکر و مطالعه به ذهن خواند تا حاضر شود. درست است ممکن است تصور خیر را به ذهن باز آورد ولی آن جای خیری را که خودش حاضر باشد نخواهد گرفت، تا بتواند ناخشنودی را رفع کند مگر اینکه آن تصور میلی در ما ایجاد کند و آن میل سبب ناخشنودی گردد و بدین واسطه در اراده مؤثر واقع شود. و گرنه بودن تصور محض در ذهن مانند سایر تصورات فقط در حال غیر عملی می‌ماند یعنی نه در اراده تأثیری می‌کند و نه ما را سوق به عملی می‌نماید.

۳۸- اگر تصور و نظر خیر می‌توانست در اراده ما مؤثر واقع گردد و آن را اداره کند، در این صورت آن مفهوم خیر که در مد نظر ماست اراده را چندان مستغرق لذت می‌کرد که جدائی اراده از آن لذت ناممکن می‌شد. ولی تجربه عکس این را نشان می‌دهد، زیرا بزرگترین خیر که آن را تصدیق داریم در مقابل حس ناخشنودی مسکوت و متروک می‌شود و امیال ما اراده را سوق می‌کند.

۴۰- طبیعی است که در اداره و تعیین تکلیف اراده ناخشنودی فوریت و شدیدتر مؤثر است - چنانکه می‌دانیم در این جهان معروض ناخشنودیهای متعدد هستیم پس لازم است بدانیم کدامیک از این ناخشنودیها در تعیین تکلیف اراده و تعیین عمل مؤثر خواهد بود. جواب این است که فوری‌ترین و شدیدترین ناخشنودی که رفع آن‌ها میسر به نظر نیاید ولو شدید هم باشد نمی‌تواند در اقدام ما مؤثر گردد یعنی ما را به عمل سوق کند. از آن که گذشتیم مهمترین و مؤثرترین ناخشنودی که در آن موقع حس می‌کنیم اراده ما را تعیین و سوق به عملیاتی می‌نماید که زندگی ما مرکب از آنهاست.

۴۱- همه پی‌خوشی می‌گردند- اگر کسی از من بپرسد میل را چه چیز تحریک می‌کند در جواب خواهم گفت فقط خوشی. و خوشحالی یا سعادت و بدبختی دو امر مابین هستند که حد آنها را ما نمی‌دانیم ولی بعضی درجات آنها در ما تأثیر بین دارد و من آن دو

را برای رعایت اختصار لذت و الم نام می‌دهم اعم از لذت و الم روحی و جسمی. گرچه در واقع هر دو روحی است هر چند ظاهراً علت بعضی در ذهن است و از فکر سر می‌گیرد و علت دومی در بدن است و از تحولات حرکت نشأت می‌کند.

۴۲- آنچه در ما تولید لذت می‌کند آن را خوب (یا خیر) می‌نامیم و آنچه الم تولید می‌کند بد (یا شر) می‌نامیم. زیرا خوشی و ناخوشی ما از لذت و الم حاصل می‌شود. مطلب دیگر اینکه ممکن است آنچه در ما تولید لذت می‌کند واقعاً و بالذات خوب و آنچه تولید الم می‌کند بد باشد، ولی هنگامی که رقابتی بین درجات لذت یا الم باشد در آن صورت هر درجه از لذت را خوب و هر درجه را بد نمی‌نامیم بلکه عالیترین درجه لذت را خوب می‌نامیم و کمترین درجه الم را منظور می‌داریم.

۴۳- کدام خیر مطلوب است و کدام نیست - با اینکه خیر و شری وجود دارد و هر خیر مورد علاقه عموم است با این همه هر خیری، ولو اینکه خوبی آن مورد تصدیق باشد مستلزم تحریک میل هر شخصی نمی‌تواند باشد. مگر آن قسمت و آن جهت خیر که برای خوشی او ضرورت داشته باشد، فرض کنیم شخصی پی لذت جسمانی و دیگری پی لذت روحانی باشد یا اینکه ممکن است هر یک از این دو لذت آن دیگری را تصدیق کند، باز هیچکدام از خوشی دیگری ملتذ نخواهد شد، زیرا میل آنان تحریک نمی‌شود و هر یک بدون لذت دیگری راضی است و بنابر این اراده آنان به سوی آن کار نمی‌افتد.

۴۷- اینکه نیروئی می‌تواند اجرای یک میل را توقیف کند راه را برای مطالعه باز می‌کند- چون در ما همواره ناخشنودیهائی وجود دارد بالطبع مدام در حال تقاضاست و آماده تعیین تکلیف برای اراده است و همان طور که ذکر کردم بزرگتر و فوری‌ترین آنهاست که اراده را به سوی اولین اقدام سوق می‌کند و این وضع غالباً به همین ترتیب عملی می‌شود مگر گاهی.

در تجربه مشهود است که ذهن در اغلب احوال نیروئی دارد که می‌تواند عملی شدن

و به کام رسیدن هر میلی را توقیف کند پس همه می توانند برای آزمایش هدفهای امیال و امتحان جهات و سنجش آنها فرصت و آزادی داشته باشند. آزادی یا ارادهٔ مختار آدمی عبارت از همین است. و از درست به کار نبردن این آزادی است که انواع اشتباهات و خطاها و غلطها که در زندگانی و در راه جست و جوی خوشبختی ما اتفاق می افتد، به وجود می آید زیرا ما در اراده و فعل خود عجله می کنیم و قبل از آزمایش پا به میدان عمل می نهیم. به عقیده من منشأ تمام آزادی که ما آن را ارادهٔ مختار می نامیم این است؛ این توقیف امیال و امتحان و سنجش عملی که بعداً باید از آن بحث کنیم به ما فرصت می دهد در باب آن عمل قبلاً آزمایش و قضاوت به کار بریم و نیک و بد آن را تشخیص دهیم و چون از روی مطالعه و قضاوت و وظیفه خود را در باب عملی که در راه جست و جوی خوشبختی باید به جای آوریم انجام دادیم در آن صورت میل و اراده و عمل که نتیجه آزمایش صحیح باشد نه اینکه نقصی برای ما نیست بلکه کمال است.

۴۸- مقید بودن به قضاوت خودمان آزادی ما را محدود نمی کند - عملی که در فوق شرح شد آزادی ما را محدود نمی کند بلکه آن را تکمیل و تأیید می کند. این عمل کوتاه کردن آزادی نیست بلکه اجرا نمودن و به هدف رسانیدن آن است و آنچه از این قید دور برویم همان اندازه به ناکامی و بندگی نزدیک می گردیم. اگر ما در قضاوت خیر و شر اعمال خود با قیود قضاوت خودمان مقید نمی شدیم البته در آن صورت آزادی نمی داشتیم.

۴۹- اگر بتوانیم موجودات علوی را که در عالم بالا از سعادت کامل بهره مند هستند در نظر بگیریم می توانیم فکر کنیم که آنان در انتخاب خیر از ما مصمم تر و قوی تر باید باشند و دلیلی نداریم بگوئیم آنان نسبت به ما کمتر شاد و آزاد هستند. و اگر برای ما که مخلوق فانی و بی چاره ای هستیم امکان داشت در باب عمل عقل کل و خیر محض اظهار نظر کنیم، شاید می گفتیم خدای تعالی خود غیر از اختیار خیر نمی تواند یعنی آزادی قادر متعال و فعال ما یشاء بودن او مانع از این نیست که عمل او مقید به خیر اکمل

باشد.

۵۰- اگر ما از رهبری خود بگسلیم و از قیود قضاوت و سنجش که ما را از اختیار راه غلط مانع می‌شود رها شویم و این را آزادی واقعی بدانیم پس دیوانگان و ابلهان آزادگان واقعی هستند.

۵۲- محوری که آزادی هوشمندان در راه رسیدن به سعادت واقعی بر آن می‌گردد این است که آنان می‌توانند عملی کردن مشتهیات خود را به تأخیر اندازند تا بر سر راه خود نگاه کنند و ببینند آیا موضوعی که مورد میل و علاقه آنان است به مقصد اصلی می‌رساند و با خیر و صلاح واقعی آنان سازش می‌کند یا نه. به عقیده من این بزرگترین امتیاز آدمیزاد است.

۵۳- مبدا بعضی بگویند ما از اراده شهوات خود عاجزیم و نمی‌توانیم از ظهور و الزام آنها مانع گردیم زیرا همان عمل و اقدام را که آنان می‌توانند در حضور امیری یا بزرگی (بر خلاف امیال خود) اجرا کنند، پیش خود و در پیشگاه خدای تعالی هم می‌توانند، فقط باید بخواهند.

۷۲- قبل از آنکه این فصل را به پایان برم شاید به مقصود ما یاری کند که بکشیم و در باره نیرو، نظری روشن حاصل کنیم. بهتر است فکر خود را کمی به مطالعه صحیح عمل خود بگماریم. در سابق گفتم ما تصور دو نوع عمل را داریم که عبارت است از حرکت و تفکر، در حقیقت این دو را که عمل می‌نامیم اگر از نزدیک مشاهده کنیم همیشه کاملاً اینطور نیست زیرا اگر اشتباه نکنم مثالهایی از هر دو (یعنی تفکر و حرکت) می‌توان دید که فعل نیستند بلکه بیشتر انفعال هستند و بنابراین در واقع آنها در اشخاصی عبارتند از تأثیرات نیروهای منفعله که به شکل فاعل فکر جلوه می‌کنند. زیرا در اینگونه موارد چیزی که حرکت یا فکر دارد تأثیری را که آن را به کار می‌دارد از خارج می‌گیرد، پس عمل آن به حکم استعدادی است که از یک عامل خارجی می‌ستاند، و چنین نیروی در واقع نیروی عاملی نیست بلکه یک استعداد منفعلی است در فاعل. ولی گاهی موضوع یا

عامل خود را با نیروی خود به کار می‌اندازد و نیروی فعال واقعی همین است. هر نوع تغییراتی که در ماده‌ای اتفاق افتد و اثری از آن حاصل شود آن را فعل نامیم مثلاً یک ماده جسمی بواسطه حرکت تأثیری یا تغییری در ماده دیگری به وجود می‌آورد این تغییرات حرکت را ما فعل می‌نامیم، ولی در حقیقت اگر خوب دقت کنیم این تغییر یا حرکت در آن ماده جسمی اگر از یک عامل خارجی گرفته شده انفعال است. بنابراین نیروی فعال حرکت در هیچ ماده‌ای که حرکت را از خودش یا در ماده دیگری ساکن آغاز نکند وجود ندارد. همین طور است تفکر نیروئی که تصورات یا افکاری را از عمل یک ماده خارجی دریافت می‌دارد نیروی تفکر نامیده می‌شود، ولی این نیرو فقط نیروی منفعل یا استعداد است. ولی اگر کسی بتواند تصوراتی را با اختیار خودش به نظر آورد و در مقایسه نیک و بد آن آزاد باشد آن نیرو، نیروی فعال است. شاید این تذکر برای اینکه از خطا در باب نیرو و فعل مصون باشیم سودمند باشد، خطائی که ممکن است ترکیب صرف و نحو زبان ما را به سوی آن بکشاند. زیرا آنچه را صرفیون فعل فعال (متعدی) می‌نامند همیشه معنی عمل نمی‌دهد. مثلاً وقتی می‌گوئیم من ماه یا ستاره را می‌بینم یا حرارت آفتاب را حس می‌کنم یعنی در مواد مذکور تأثیری به عمل نمی‌آورم بلکه گردی و نور و حرارت را در می‌یابم و در این حال عامل نیستم بلکه قابلم یعنی چشمان من تأثیرات خارجی را ناچار قبول می‌کند ولی اگر چشمان مرا به سوی دیگر بگردانم یا خودم را از اشعه آفتاب بکنار بکشم در آن صورت فاعل مختارم و خود را با نیروی درونی خودم حرکت می‌دهم و چنین عملی محصول نیروی فعال است.

۷۳- اینک به طور خلاصه نمونه‌ای از تصورات اصلی به دست دادم که سایر تصورات از آنها نشأت می‌کند و از آنها ترکیب می‌یابد که اگر آنها را به سمت یک فیلسوف مورد مطالعه قرار دهیم و علل آنها را جست و جو کنیم و ترکیب آنها را منظور داریم، تصور کلیه آنها به این تصورات کلی اولی منتهی می‌شوند که عبارتند از بعد، جسمیت، قابلیت حرکت یا نیروی جنبیدن و آن همان است که توسط احساس از جسم می‌گیریم، مدرکه یا

نیروی اندر یافت و تفکر، و محرکیت یا نیروی جنباندن که آن را بواسطه فکر از ذهن خود می‌گیریم، و این کلمات جدید را به کار بردم تا بواسطه التباس سوء تفاهم روی ندهد. و اگر با اینها تصورات وجود، مدت، و عدد را هم اضافه کنیم که در وقع همه مربوط به همنند گویا کلیه تصورات اصلیه (یا مفاهیم اولیه) را به دست داده باشیم که تمام تصورات دیگر منوط به آنها هستند. گمان می‌کنم تصوراتی نظیر رنگها و عددها و مزه‌ها و بوها و سایر تصورها توسط اینها توجیه می‌شوند و اگر ما حواس باریک نیرومندی داشتیم که انبساط لطیف و حرکات نامحسوس اجسام لطیفه را درک کنیم می‌توانستیم این نشأت (تصورات فرعی را از اصلی) که در جسم ما مؤثر واقع می‌شوند پی ببریم.

اما چون مقصود فعلی من عبارت است از اینکه تحقیق کنم ذهن ما چگونه توسط تصورات و ظواهر که آنها را با صنع خدا از اشیاء می‌گیریم، علم حاصل می‌کند و نمی‌خواهم به علل حصول آن پی ببرم پس نظر ندارم برخلاف طرح این کتاب به فلسفه ترکیبات خاص اجسام و تشکیلات آنها که توسط آنها تصورات صفات محسوسه خود را در ما ایجاد می‌کنند پردازم. قصد وارد شدن به موشکافی ندارم برای من کافی است که بگویم طلا یا زعفران نیروئی دارد که در ذهن من تصور زرد و برف یا شیر تصور سفید را ایجاد کند و این تصورها را فقط توسط چشم می‌توانیم داشته باشیم. و در این باب در صدد امتحان ترکیب اجزای آن اجسام یا اشکال یا حرکات ذرات که از آنها صادر می‌شود و ایجاد احساسی خاص در ما می‌کند نخواهم بود. در هر صورت اگر ما بخواهیم وراء تصورات محض که در ذهن ما هست برویم و علل آنها را جست و جو کنیم چیزی در اشیائی که آن تصورات را در ما ایجاد می‌کنند نخواهیم یافت مگر حجم و شکل و عدد و ترکیب و حرکت و اجزای نامحسوس آنها.

فصل بیست دوم

احوال مختلط

۱- احوال مختلط چیست - در فصول گذشته از احوال یا اعراض بسیط بحثی کردیم و مثالهای متعددی از بعضی از مهمترین آنها آوردیم تا بنمایانیم چه هستند و ما آنها را چگونه در می‌یابیم و اکنون می‌خواهیم آنها را که احوال مختلط می‌نامیم مورد آزمایش قرار دهیم. از این سنخ است تصورات مرکب که آنها را با عناوین نظیر تکلیف، مستی، دروغ الخ تعبیر می‌کنیم که هر یک از اینها از چند تصور ساده به هم برآمده و نام آنها را احوال (یا اعراض) مختلط گذاشتم تا از حالات بسیط که فقط از تصورات ساده به وجود می‌آیند تفکیک نمایم. اینگونه اشکال مختلط که مرکب از تصوره‌های ساده هستند به نظر علائم خاص موجودات واقعی که وجود ثابتی داشته باشند منظور نمی‌گردند، بلکه عبارتند از تصوره‌های پراکنده مستقلی که ذهن آنها را به هم می‌نهد پس این تصورات از تصورات مرکبه‌ای که متعلق به خود جواهر (یا مواد) هستند فرق دارد.

۲- احوال مختلط ساخته ذهن است - تجربه به ما نشان می‌دهد که ذهن در باب تصورات ساده کاملاً منفی یا منفعل است یعنی تمام آن تصورات را از وجود و عمل

اشیاء می‌گیرد به طریقی که احساس یا ادراک آنها را به ذهن می‌دهند ذهن خودش تصویری را ایجاد نمی‌تواند بکند. ولی اگر ما تصورهائی را که من مختلط می‌نامم به دقت مطالعه کنیم خواهیم دید منشأ آنها فرق دارد. ذهن در باب این ترکیبات غالباً نیروی فعالی به کار می‌برد زیرا همین که از حیث تصورات ساده مجهز می‌شود می‌تواند آنها را با ترکیبات مختلف به هم و تصورات مرکب گوناگون بسازد بدون اینکه ببیند آیا در عمل چنان تصوراتی در طبیعت وجود خارجی دارد یا نه. پس به نظر من از این طریق است که مفاهیم حاصل می‌شود که تو گوئی اصل و فصل آنها همواره در افکار مردم وجود داشته نه در اشیاء خارجی و برای حصول آنها کافی است ذهن اجزاء آنها را به هم بیاورد و ترکیب کند. این تصورات بدون لزوم ملاحظه اینکه وجود خارجی دارند یا نه در خود فاهمه به نظر می‌رسند با اینکه البته ممکن است قسمتی از آنگونه تصورات از مشاهدهٔ عالم خارجی برداشته شود.

۴- اسم است که اجزاء احوال مختلط را به تصور واحد مرتبط می‌سازد - چون هر حال مختلط از تصوره‌های متعدد ساده به هم می‌آید، جا دارد تفحص شود آیا وحدت آنها از کجاست و چطور می‌شود تصورات متعدد یک تصور تشکیل می‌دهند، زیرا چنان ترکیبی در طبیعت وجود ندارد جواب من به این سؤال این است تردیدی نیست این توحید (یا انتزاع) از عمل ذهن است که چند تصور ساده را با هم ترکیب می‌دهد و آنها را به صورت یک تصور مرکب می‌بیند و علامت این وحدت اسم واحدی است که به آن می‌دهد و همه را در تحت یک نام مشاهده می‌کند. زیرا بواسطه نامهای انواع احوال مختلط است که اشخاص آنها را ترتیب و تقریر می‌کنند و نادر می‌شود. نفس ترکیب چند تصور ساده را به یک تصور مرکب مورد توجه قرار دهد مگر اینکه آنها را تحت نامی با هم یک تصور مرکب کند و از آن مرکبها آنچه به آن اسم توان نهاد به وجود آورد. برای مثال می‌توان گفت عمل آدم کشتن شخص مستی ممکن است تحت یک تصور کلی بیان شود ولی چون اسم یا اصطلاح ندارد آن را تحت یک مفهوم مرکب نتوان تقریر نمود و یا

با مفاهیم دیگر مانند مثلاً جوان کشی مقایسه نمود چون تعبیری در یک کلمه ندارد، در صورتی که عمل کشتن پدر تصور مرکب یا (اصطلاح و مفهوم کلی) دارد و آن کلمه پدر کشی است.^(۱)

۵- علت ساختن اشکال مختلط - اگر بیشتر رسیدگی کنیم در اینکه علت چیست مردم را وادار می‌کند بعضی تصورات ساده را به هم نهند و حالت مرکب واحد معین از آن بسازند در صورتی که بعضی تصورات دیگر را که آنها را هم می‌توان مانند آن یکیها توحید کرد، کنار می‌گذارند، ملتفت خواهیم شد علت در غایت و هدف زبان است. یعنی مردم به حکم احتیاج به سهل فهماندن افکار خود به دیگران این گونه به جمع تصورها و ترکیب آنها به یک تصور کلی (یا انتزاع) اهتمام می‌کنند و به آن نامی می‌دهند تا آن را در موارد زیاد زندگی و مکالمات به کار برند.

۶- از این مطلب روشن می‌شود چطور در بعضی زبانها کلمات خاصی موجود است که در یک زبان دیگر مفهوم آنها را نمی‌شود در یک کلمه ادا کرد. زیرا عادات و رسوم و اطواری در میان ملتی موجود تواند بود که در میان ملت دیگر نیست و آن ملت اصطلاحاتی برای آن عادات و اطوار اطلاق می‌کند و برای سهولت بیان آن را به کار می‌برد، در صورتی که برای ملت دیگر معنی ندارد. محض مثال ممکن است کلمه استراکیسموس در یونانی و پروسکر بیتیو در میان رومیان را آورد که در زبان‌های دیگر اصطلاحات مرادف آنها وجود نداشت.^(۲)

1- Parricide.

۲- منظور مؤلف کلمه یونانی Ostrakismos است که با انگلیسی Ostracism و به فرانسوی Ostracisme تلفظ می‌کنند و معنی آن عمل خاص سیاسی یونان قدیم است که افرادی را مطابق رأی عمومی از اهلیت یک کشور محروم و نفی بلد می‌کردند. و این کلمه از ریشه (استراکن) یونانی ساخته شد. و آن نام پارچه سفال و یا استخوان بود

۷- نیز از این بحث می‌توان پی برد چرا زبانها در تغییرند و اصطلاحاتی را ترک می‌کنند در صورتی که اصطلاحاتی جدید را اقتباس می‌کنند. برای پی بردن به این که بواسطه همین عمل تشکیل مفهوم کلی چه قدر وقت و نفس زدن صرفه جوئی می‌شود و حاجتی به شمردن همه تصورات متفرده نمی‌ماند کافی است فی‌المثل دو کلمه «رپریو» و «اپیل» را در انگلیسی در نظر گیریم که چطور تصورات (یا معانی) متعدد را افاده می‌کنند بدون اینکه احتیاج به توضیح هر یک توسط جملات پیدا کنیم.^(۱)

۱۰- حرکت، تفکر، نیرو. تصوراتی هستند که خیلی تعدیل شده‌اند - شایان توجه است بدانیم کدام یک از تصورات ساده بیشتر تعدیل و تغییر یافته‌اند و از آنها مختلط ترین اشکال به وجود آمده و نامهای جدید پیدا کرده‌اند. اینها عبارتند از تفکر، و حرکت در تصور که در خود کلیه اعمال را حاویند و نیرو که اعمال از آن نشأت می‌کند. چون مهمترین شغل آدمی عمل است و موضوعی است که کلیه قوانین به آن برمی‌گردد، پس عجب نیست که ما اشکال متفرقه تفکر و حرکت را ملحوظ می‌داریم و تصورات متعدد آن را در حافظه جا می‌دهیم بعد در یکجا اسمی به آن می‌گذاریم که بدون این اسم کلی (یا مفهوم عمومی) بیان اصول و قوانین و جلوگیری از بی ترتیبی دشوار می‌بود.

۱۱- کلماتی هستند که ظاهراً معنی عمل می‌دهند ولی در واقع معلول عملند- مرکز نشأت تمام اعمال نیرو است و موادی که در آن نیرو است، موقع عمل علت نامید می‌شوند و موادی که در نتیجه عمل (یا فعل) حاصل می‌گردد یا به عبارت دیگر

که توسط آن هرکس رأی می‌داد. Proscriptio در اصطلاح رومیان قدیم معانی شبیه به معانی استراکیسموس داشته یعنی مجازات و نفی و تبعید الخ.

۱- Reprieve به معنی تاخیر مجازات، خلاصی موقت الخ. Appeal دعوت به محاکمه، درخواست، عود به یک چیز، جالب بودن، ارجاع، مؤثر واقع شدن تغییر محکمه.. الخ.

تصورات ساده‌ای که در نتیجه اعمال آن نیرو در موضوعی به وجود می‌آید معلول نامیده می‌شود. تأثیری که بواسطه آن ماده یا تصورات جدید به حصول می‌آید اگر در عامل باشد آن را فعل نامیم و اگر در موضوعی باشد که تغییر در آن به وجود می‌آید آن را قبول نامیم. این تأثیر و معلولهای آن هر چند متنوع باشد ما می‌توانیم آن را در ردیف عوامل فکری ملحوظ و نوعی از حالات یا اشکال تفکر یا اراده منظور داریم و همان را در ردیف عوامل جسمی حرکت می‌نامیم. لذا کلمات زیادی هستند که ظاهراً معنی علمی را اشعار می‌دارند ولی در حقیقت حال عمل به معنی علیت را نشان نمی‌دهند بلکه حال معلولیت دارند که آثاری هم از علت در آنهاست.

مثلاً وقتی می‌گوئیم: کون و فساد معمولاً مقصود این نیست که چه گونه و با چه واسطه به وجود آمدند بلکه خود آنها به شکل معلول منظور می‌کردند؛ وقتی یکی می‌گوید سر ما آب را یخ می‌کند با اینکه کلمه یخ کردن مشعر عملی است ولی در واقع نظر به همان اثر عمل یا معلول است و در حقیقت مقصود این است آبی که اول مایع بود یخ بسته بدون اینکه عمل حصول انجماد از لحاظ علت منظور گردد.

فصل بیست و سوم

۱- تصورات جواهر چطور به وجود می‌آید - به طوری که مذکور داشته‌ام ذهن ما با شمارهٔ زیادی از تصورات ساده تدارک شده است که از اشیاء خارجی نشأت کرده و از راه حواس به ذهن آمده یا اینکه از راه ادراک در نتیجه عمل خودش به وجود آمده به علاوه ذهن متوجه می‌شود که عده‌ای از این تصورات ساده همواره با همند و بنابراین فرض می‌کند همهٔ آنها متعلق به یک شیء هستند و چون کلمات مطابق فهم عمومی به کار می‌رود و برای حصول فوری علم استعمال می‌شود، لاجرم به تصورات متعدد و مرتبط در حال وحدت یک نام داده می‌شود و در نتیجه بعداً از روی اشتباه از آن مانند تصور واحد بحث می‌کنیم که در حقیقت ترکیب تصورات متعدد است و برای اینکه نمی‌توانیم بفهمیم چطور ممکن است این تصورات (یا اعراض و احوال) قائم به ذات باشند پس به حکم عادت فرض می‌کنیم باید اساسی وجود داشته باشد که این اعراض بر آن قرار گیرند و در نتیجه این فکر، عقیده به وجود جوهر پیدا می‌کنیم.

۲- تصور جوهر از نظر کلی - اگر کسی خویشتن را به مناسبت مفهوم جوهر محض از لحاظ کلی امتحان کند متوجه خواهد شد که هیچگونه تصور از آن در ذهنش نیست و فقط فرض وجود یک چیز اساسی است که گویا در پی صفاتی که تصوراتی را در ما

احداث می‌کنند خوابیده، و آن صفات را عرض می‌نامیم. اگر از کسی پرسیده شود آیا موضوعی که مثلاً رنگ یا وزن در آن قرار می‌گیرد چیست جوابی نخواهد داشت جز اینکه بگوید اجزای جسمی دو ابعاد و اگر باز از او پرسند این جسمیت و بعد در چه قرار می‌گیرد باز جواب او بهتر از حکایت آن هندی که در سابق ذکر کردم نخواهد بود که گفت جهان روی فیلی حمل می‌شود و چون از او پرسیدند فیل روی چه قرار یافته جواب داد لاک پشت بزرگی و باز پرسیدند لاک پشت روی چه قرار دارد در جواب گفت روی چیزی که نمی‌دانم چیست. و به همین طرز ما هم در این موقع مانند مواقع دیگر موقعی که کلماتی را به کار می‌بریم که تصور روشن معینی از مفهوم آن نداریم، در واقع مانند کودکان حرف می‌زنیم که هرگاه پرسیده شوند فلان چیز چیست چون ندانند بی تامل گویند چیزی است، که در حقیقت مساوی است با نمی‌دانیم و در باب چیزی صحبت می‌کنند که تصور روشن از آن ندارند و کاملاً جاهل و در تاریکی هستند.

پس تصویری که به آن نام جوهر می‌دهیم نیست مگر حامل مفروض نامعلوم صفاتی که وجود آنها را درک می‌کنیم و تصور می‌کنم آن صفات بدون یک چیزی که حامل آنها باشد نمی‌توانند باشند و آن را جوهر می‌نامیم که معنی اصطلاح انگلیسی (سوبستانس) یعنی چیزی که در پی و بن ایستاده و حمل می‌کند.

۳- در انواع جواهر- بعد از اینکه در باب تصور کلی جوهر بحث کردیم و گفتیم مبهم و نسبی است، حالا می‌رسیم به انواع جواهر خاص و در این موقع ترکیبات تصورات ساده را فراهم می‌آوریم و حواس انسان را امتحان و آزمایش می‌کنیم که در نظر کلی با همدن و بنابر این فرض می‌کنیم از یک سازمان داخلی یا اصل جوهری نشأت می‌کنند. ولی وقتی از مفاهیم آدم یا اسب یا طلا یا آب بحث می‌کنیم واقعاً جا دارد فکر کنیم آیا در این جواهر تصویری غیر از مجموع صفات معین (که وراء آن صفات باشد) داریم یا نه، این را به ذوق هر کس وا می‌گذارم. حقیقت اینکه در یک پارچه آهن یا الماس همان مجموع صفات معمول یا مواد آنهاست که ما درک می‌کنیم و آنها را یک آهنگر یا زرگر

بهتر از یک فیلسوف می‌داند که به او هر چه از صور جوهری و ذاتی بحث کنید، چیزی غیر از صفات یا تصورات ساده نمی‌داند که در آهن یا الماس است. فقط باید توجه کنیم مفهوم کلی یا تصور مرکب جوهر یا جواهر که ما داریم عبارت است از یک چیز مبهم که گویا در بن و اساس تمام تصوره‌های ساده (یا صفات) خوابیده. پس هر گاه از نوعی از جوهر بحث می‌کنیم می‌گوئیم جوهر چیزی است که فلان و فلان صفات را دارد نظیر اینکه می‌گوئیم جسم چیزی است که ابعاد و شکل دارد و قابل حرکت است یا روح چیزی است که قابل تفکر است یا می‌گوئیم صلابت و کوبیدنی بودن و استعداد آهنربائی صفاتی است که در سنگ مغناطیس پیدا می‌شود، این وصف و توضیح چنین می‌نمایند جوهر همواره چیزی تصور می‌شود که در وراء بعد و شکل و جسمیت و حرکت و فکر و سایر تصورات خوابیده گرچه نمی‌دانیم آن چیست.

۴- از جوهر کلی تصور روشنی در کار نیست - خلاصه اینکه وقتی ما از مواد یا جوهر جسمی معین مانند اسب یا رنگ الخ بحث می‌کنیم گرچه تصویری که ما از هر یک از آنها داریم عبارت از صفات ساده محسوسی است که مجموع آن اسب یا سنگ را به ما نشان می‌دهد با این همه چون نمی‌توانیم بفهمیم آن چطور به خودی خود یا در همدیگر می‌توانند قایم باشند پس تصور می‌کنیم باید در یک چیز قرار گیرند یا قایم به یک چیز باشند که آن را جوهر می‌نامیم گرچه در باب چنان حامل یا مرکب که فرض می‌کنیم هیچگونه تصور معینی نداریم.

۵- تصور روح به همان وضوح است که تصور جسم هست. همین قضیه در باب عمل و عملیات ذهن هم پیش می‌آید مانند تفکر و استدلال و ترس الخ که حکم می‌کنیم اینها نمی‌توانند به خودی خود باشند و تعلق آنها به جسم یا نشأت اینها از جسم هم معقول نیست؛ پس نتیجه می‌گیریم که باید اثر فعل جوهری باشند که آن را روح می‌نامیم. در این مورد چیزی که واضح است این است با اینکه ما در باب موضوع هیچگونه تصور روشن نداریم جز آنکه بگوئیم چیزی باید باشد تا حامل یا محل آن

صفات (یا اعراض) گردد یعنی جوهری وجود داشته باشد که تفکر و علم و ریب و نیروی حرکت الخ را حامل باشد، باز تصور ما نسبت به این جوهر روحی از تصور جوهر جسم تاریکتر نیست و وضوح هر دو یکسان است به فرق اینکه جوهر جسمی (که علمی به آن نداریم) حامل صفات خارجی است و جوهر روحی (که باز حقیقت آن را نمی‌دانیم) حامل صفات منبعث از نیروهای باطنی است.

پس عیان است که تصور جوهر جسمی به همان اندازه از فهم ما دور است که تصور جوهر روحی هست، پس در اینکه ما جوهر روحی را علم نداریم نمی‌توانیم استدلال به وجود نداشتن جسم نمی‌توانیم استدلال کنیم. واقعاً نمی‌شود گفت چون به جوهر جسمی پی نمی‌بریم پس جسم نیست یا چون به جوهر روحی پی نمی‌بریم پس روح نیست.

۶- در انواع جواهر - پس ماهیت و سر جوهر کلی هر چه باشد کلیه تصورات که از جواهر معین داریم نیستند مگر ترکیب تصورات ساده که با هم وجود دارند و در وحدتی که سر آن معلوم نیست وجود تام حاصل می‌کنند. توسط چنین تصورات ساده است و لا غیر که ما جواهر معینی را در می‌یابیم. تصوراتی که ما از انواع اشیاء داریم بدینگونه است و اینها را بواسطه نام آنها به دیگران اشعار می‌داریم؛ مثلاً می‌گوئیم آدم، اسب، آفتاب آهن. و در شنیدن این کلمات هر کس که زبان می‌فهمد در ذهن خود مجموع آن چند تصور ساده را که تحت آن نام نامیده شده دیده یا تخیل کرده است در نظر می‌گیرد؛ آن تصورات است که در موضوع معلوم حلول می‌کند و به آن هیئت در چیز دیگر حلول نمی‌کند و برای هر کس که افکار خود را امتحان کند عیان است که غیر از صفات محسوس تصویری دیگر که جوهر باشد ندارد، فقط فرض می‌کند آن تصورات ساده باید محلی داشته باشد تا در آن حلول کند و آن حامل مجموع آن صفات (یا اعراض) شود. مثلاً تصور آفتاب نیست مگر مجموع چند تصور ساده نظیر روشن و گرم و گرد و حرکت منظم در فاصله‌ای از ما و شاید بعضی تصورهای دیگر، و کسی که در باب آفتاب فکر یا

صحبت می‌کند همان صفات محسوس یا تصورها یا خواص را که در آن است مشاهده می‌کنید و نام مجموع آن را آفتاب می‌نهد.

۷- قسمت بزرگ تصوره‌های مرکب در باب جواهر، از نیروهاست - کسی که بیشتر صفات تصوره‌های ساده مربوط به موادی را به هم می‌نهد تصور بهتری از آنها دارد و باید دانست میان آن تصوره‌های ساده نیروی فعل و قبول نیز دریافت می‌شود که گرچه آن در تصوره‌های ساده نیستند می‌توان برای سهولت در آن ردیف محسوب داشت، مثلاً ما ناگهان توسط حواس خود گرما و رنگ در آتش می‌بینیم که در واقع نیستند مگر نیروهائی که در آتش هستند و آن تصورات را در ما ایجاد می‌کنند؛ همچنین توسط حواس خود رنگ و روشنی زغال را مشاهده می‌کنیم و بدین طریق نیروی دیگری را در آتش پی می‌بریم که می‌تواند رنگ و دوام چوب را تغییر دهد. پس در مشاهده آتش و ملاحظه تأثیرات آن به طور مستقیم و غیر مستقیم به وجود نیروهائی پی می‌بریم که آن را قسمتی از صفات آتش می‌پنداریم و جزء تصور کلی آن قرار می‌دهیم. این نیروها که ما مشاهده می‌کنیم در موضوعهای مورد نظر اجرای تاثیر و تغییر می‌کنند و موجب حصول تصوره‌های تازه در ما می‌گردند بدین ملاحظه است که من این نیروها را هم در ردیف تصورات بسیط محسوب می‌دارم، زیرا به طور کلی آنها هم با تصوره‌های دیگر با هم انواع مواد (یا جواهر) را به وجود می‌آورند و گرنه هر نیرو که به تنهایی مطالعه شود خود مفهوم کلی (یا تصور مرکب) است.

۸- چرا اینطور است؟ اینکه چرا نیروها قسمت عمده مفاهیم کلی ما را در باب مواد (یا جواهر) تشکیل می‌دهند نباید موجب استغراب شود. زیرا صفات ثانوی (یا فرعی) آن مواد هستند که غالب و سیله تشخیص بین آنها می‌شوند و معمولاً قسم عمده آنها را تشکیل می‌دهند. چونکه حواس ما نمی‌تواند حجم و نسج و شکل ذرات صغیره اجسام را که اختلاف آنها را از همان ذرات است تشخیص دهد، پس مجبوریم از صفات ثانوی آنها استفاده کنیم و توسط خصوصیت آنها جسمی را از جسم دیگر تشخیص دهیم.

چنانکه ذکر کردیم این صفات ثانوی نیستند مگر نیروهای محض. مثلاً رنگ یا مزه افیون همچنین خواص مخدره آن فقط نیروهائی هستند که از صفات اولیه آن ناشی می‌شوند و در قسمتهای مختلف جسم ما تاثیرات مختلف اجرا می‌کنند.

۹- تصورهای مرکب ما در باب مواد از سه نوع تصور به وجود می‌آید. تصورهای که تصورهای مرکب مواد جسمانی را در ما به وجود می‌آورند بر سه گونه‌اند. اول عبارت است از تصورهای صفات اولیه اشیا که حواس ما به آنها پی می‌برد و آنها در خود اشیا هستند ولو اینکه ما درک نکنیم. از این قبیل است حجم، شکل، عدد، وضع و حرکت اجزاء اجسام. و این خواص در حقیقت در خود اجسام است اعم از اینکه ما آنها را مشاهده کنیم یا نکنیم. دوم عبارت است از صفات ثانویه که منوطند به صفات اولیه و نیستند مگر نیروهائی (یا تأثیراتی) که مواد در ما اجرا می‌کند و تصوراتی توسط حواس در ما ایجاد می‌نمایند و این تصورات در خود اشیا نیستند بلکه اشیا فقط علت آنها هستند. سوم آنکه در هر ماده‌ای استعدادی می‌بینیم که عبارت است از تغییراتی که در صفات اولیه اشیا به حدوث می‌پیوندد و در نتیجه این تغییرات تصورات جدید متفاوت از سابق به وجود می‌آورند.

این‌ها را ما نیروهای فعل و قبول می‌نامیم و این نیروها تا آنجا که ما علم به آنها داریم در صفات محسوسه اولیه منتهی می‌شوند. مثلاً هر تاثیری که مغناطیس در اجزاء آهن بکند اگر حرکت محسوس آهن نباشد، ما هرگز به تاثیر نیروی مغناطیس پی نمی‌بریم و بلا تردید اجسامی که روزانه با آن‌ها سر و کار داریم در همدیگر تاثیراتی دارند که ما هرگز ملتفت آن نیستیم زیرا آن تاثیرات در حواس کارگر نمی‌افتد.

۱۰- نیروها هستند که قسمت عمده تصورات مرکب ما از اشیا را به وجود می‌آورند. پس به حقیقت نیروها (یا تاثیرات) هستند که قسمت عمده تصورات مرکب ما را که از اشیا داریم به وجود می‌آورند. مثلاً کسی که تصور مرکب ما را که از طلا دارد مورد مطالعه قرار دهد در می‌یابد که اکثر تصوراتی که جمعاً تصور طلا را به وجود

می‌آورند، فقط نیروهائی هستند مانند نیروی ذوب و عدم انحلال در آتش و نیروی حل شدن در تیزاب که در ردیف صفات دیگر نظیر وزن و رنگ با هم تصور مرکب ما را در باب طلا به وجود می‌آورند و آن صفات اگر خوب ملاحظه شود نیستند مگر نیروهای مختلف. زیرا حقیقت اینکه زردی در خود طلا نیست بلکه فقط نیروئی است که در روشنی لازم توسط چشم ما تصور زردی را در ما تولید می‌کند و گرمی که از آفتاب حس می‌کنیم و شرط لازم تصور ما از آفتاب است در خود آفتاب نیست و آن مثل همان رنگ سفید است که حرارت در موم به وجود می‌آورد.

۱۱- اگر ما بتوانیم صفات اولیه اجسام را در ذرات صغیره آنها در یابیم صفات ثانویه ناپدید می‌گردد. - اگر ما حواس تیزی داشتیم به طوری که می‌توانستیم ذرات صغیره اجسام و ساختمان واقعی آنها را که منشأ صفات محسوسه آن اجسامند تشخیص دهیم، شکی ندارم که تصورات کاملاً دیگرگونی از اجسام پیدا می‌کردیم و آنچه الان رنگ زرد طلاست ناپدید می‌گشت و به جای آن یک شبکه عجیبی از اجزائی به اشکال و حجم‌های مختلف می‌دیدیم میکروسکوب این حقیقت را برای ما می‌نمایاند و بواسطه تقویت تیزی حواس در می‌یابیم آنچه با چشم غیر مسلح رنگ می‌پنداشتیم به کلی چیز دیگری بوده و اگر ذرات را تغییر دهیم آن چیزی که به چشم عادی رنگین دیده می‌شد، تصوره‌های دیگری به وجود می‌آورد. ریک یا شیشه کوبیده که در نظر ما غیر هادی نور دیده می‌شود زیر میکروسکوب روشن و هادی نور است و خون که به نظر ما قرمز دیده می‌شود زیر میکروسکوب فقط ذرات قرمز رنگی مشاهده می‌شوند که در یک مایع روشنی شنا می‌کنند و معلوم نیست اگر ذره بین ما هزار مرتبه قویتر می‌شد خود همین ذرات با گلبولهای قرمز چگونه دیده می‌شدند.

۱۲- قوای تشخیص ما متناسب با وضع ما - سازنده بی‌نهایت خردمند ما اشیاء محیط ما حواس و قوا و اعضای ما را مطابق مصالح زندگی و وظایف ما قرار داده. ما توسط حواس خود قادریم تا آنجا که مصالح ما اقتضا می‌کند اشیا را تشخیص بدهیم و

آزمایش کنیم و با طرق متعدد تکالیف حیات را به راه اندازیم. ما دارای بصیرت کافی هستیم که سازمان حیرت آور اشیاء و تاثیر آنها را دریابیم و به خرد و نیرو و خوبی آفریدگار آفرین گوئیم. برای تحصیل علمی نظیر این که وضع حاضر ما اقتضا می‌کند عاجز نیستیم ولی معلوم می‌شود خدا نخواسته ما علمی کامل و روشن و کافی نسبت به اشیاء داشته باشیم که شاید چنین علمی برای ما که فانی هستیم زیاد است ما با قوایی (هر چند کند و ضعیف) تدارک شده‌ایم که می‌توانیم توسط آن از احوال مخلوقات اطلاع حاصل کنیم و از آن به وجود آفریده‌گار و به وظایف خود پی ببریم و توانائی تهیه وسایل زندگی نیز که داریم به کار اندازیم. این است کار ما در این جهان. ولی اگر حواس ما تغییر یا فنی و تندتر و تیزتر گردیدی در آن صورت نمایش و طرح خارجی اشیاء در نظر ما جور دیگر بودی و به عقیده من با هستی ما یا لااقل با سعادت ما در این عالم مسکون سازگار نمی‌گشتی. اگر کسی ملاحظه کند که ساختمان بدن ما چقدر ناتوان است به حدی که ما نمی‌توانیم بلندتر از هوای محیط تنفس خود صعود کنیم اذعان می‌کند که در این کره زمین که ربع مسکون ماست مهندس عقل کل سازمان بدن و اعضای آن را متناسب هم قرار داده. اگر حس سامعه ما هزار بار تیزتر بودی یک صدای دائمی ما را پریشان کردی و در آرام ترین و خموشانترین آسایشگاه به همان اندازه ناراحت می‌خوابیدم که گوئی در گیرو دار یک جنگ دریائی هستیم.

بلی اگر سودمندترین حواس یعنی نیروی باصره ما در شخصی هزار یا صد هزار بار تیزتر از حالا بودی ذراتی که چندین میلیون کوچکتر از مرئیات فعلی هستند دیده می‌شدند و بافت و حرکت آن ذرات صغیره اشیاء جسمانی را می‌دید و شاید در عده‌ای از آنها تصویری از سازمان داخلی آنها حاصل می‌نمود، در نتیجه عالم او از آنچه دیگران درک می‌کنند به کلی متفاوت دیده می‌شد و تصور هر چیزی دیگرگون می‌گشت و هیچ چیز به نظر او مانند دیگران جلوه نمی‌کرد. و تردید دارم که آیا می‌توانست در باب آنچه او می‌دید کاملاً فرق داشت با آنچه دیگران می‌دیدند.

شاید هم این سرعت و لطافت باصره که او را بودی تحمل درخشیدن نور آفتاب یا شاید اصلا روشنائی روز را نمی‌کرد، بلکه نمی‌توانست همهٔ یک شیء مرئی را یک باره درک کند آن هم که درک می‌کرد بایست در مسافت نزدیکی باشد. و اگر کسی بواسطه همین چشمهای ذره‌بینی (اگر تعبیر را معذور دارید) بیشتر از معتاد به اعماق سری اشیاء نفوذ می‌کرد از این تغییرات فایده‌ای برای او مترتب نبود؛ زیرا افکار خود را نمی‌توانست با دیگران مبادله کند چونکه نمی‌توانست چیزهایی را در فاصلهٔ مساعدی ببیند یا آنها را مانند دیگران تشخیص دهد. او که بواسطهٔ تیزی بینائی می‌توانست مثلا اجزاء فنر ساعتی را ببیند و حرکات ذرات آن را مشاهده کند البته اکتشافات عجیبی می‌کرد، ولی از طرف دیگر اگر نتواند ساعت شمار و علائم صحیفه ساعت را مانند دیگران در یک نظر دریابد و نتواند از یک فاصله‌ای وقت را تعیین کند تیزی دید چه سودی برای او خواهد داشت چون اگر به سرکار اجزاء یک ماشینی پی برد از استفاده از آن عاجز می‌ماند.

۱۳- حدسیات در باب ارواح - در این موقع اجازه دهید من یک نظر افراطی خودم را اظهار دارم و آن این است (اگر به روابط اشیاء که فلسفه به کنه آن نمی‌رسد اعتباری قائل گردیم) ما حق داریم تصور کنیم ارواح می‌توانند به قالب اجسامی مختلف در آیند که اجزای آنها را از حیث حجم و شکل و تناسب به معمول متفاوت باشد.

در این صورت آنها امتیازی که نسبت به ما خواهند داشت این است که می‌توانند برای خود طوری اعضای احساس یا ادراک به سازند که با نقشهٔ فعلی آنها و شرایط اشیاء مورد توجه آنها تناسب داشته باشد.

اگر کسی اینگونه امکان داشته باشد می‌تواند از دیگران پیش بیفتد و مثلا نیروی بصر خود را جواری تغییر دهد که بتواند تمام درجات نور را که توسط عینکها و ذره‌بین‌ها ممکن است خود ببیند البته خیلی جالب و عجیب خواهد بود که بتواند چشم خود را به انواع اشیاء متوجه سازد و آنچه دلش خواست مشاهده نماید؛ مثلا ذرات خون و شکل و حرکت آنها را ببیند. ولی درک کردن این تغییرات اجزاء دقیقه که عمل احساس ما متکی

به آنها است شاید نتیجه‌ای برای ما نداشته باشد.

ناچار خدای تعالی که ما را این طور آفریده در این وضع فعلی صلاح ما همین است. او ما را به مجاورت اجسامی که ما را احاطه می‌کنند متناسب ساخته و با اینکه با وسایلی که داریم علم کامل نسبت به اشیاء پیدا نمی‌کنیم، در هر صورت آنها مطابق هدفها و احتیاجات ما به درد ما می‌خورند، از این فرضهای افراطی که می‌کنم معذرت می‌خواهم در هر صورت تردید دارم در اینکه مثلاً ما بتوانیم به علم ملائکه پی ببریم و بتوانیم آن را با علم و تجربه خودمان مقایسه بنمائیم. با اینکه بالطبع موافقت دارم که عقل کل می‌تواند مخلوقاتی را با هزاران وسایل و قوای دیگر مجهز کند که با آن اشیاء را بهتر از ما درک کنند ولی در هر صورت ما از آنچه در وسعمان هست فراتر نمی‌توانیم قدم نهیم.

پس برای ما محال است حدسیات خودمان را از آنچه بواسطه احساس و ادراک دریافت کرده‌ایم فزونتر کنیم. فرض اینکه فرشتگان گاهی به قالب اجسام می‌آیند نباید اسباب استغراب ما شود زیرا بعضی از قدیمترین و دانشمندترین آباء کلیسا معتقد به آن بوده‌اند ولی آنچه مسلم است وضع وجود آنها برای ما مجهول است.

۱۴- تصورات مرکبۀ جواهر - برگردیم به موضوع اصلی در باب تصوراتی که ما از جواهر داریم و طرقی که توسط آن علم به آنها حاصل می‌کنیم. پس می‌گویم تصورات خاص ما نسبت به جواهر نیست مگر مجموع تعدادی از صورهای ساده که آنها را در یک چیز مجتمع ملحوظ می‌داریم. این صورهای جواهر با اینکه مفاهیم ساده نامیده می‌شوند و نام آنها را اصطلاحات ساده‌ای است در حقیقت مرکب و مختلطند مثلاً تصویری که شخص از قو دارد مرکب است از رنگ سفید، گردن دراز، منقار قرمز، با ساقهای مشگی و پاهای پرده دار و تمام اینها قطر معینی دارند ضمناً شنا هم می‌کند و صدای مخصوصی هم دارد و شاید این مرغ برای کسی که آن را بیشتر مورد مطالعه قرار داده صفات دیگری هم داشته باشد که تمام این صفات در یک واحد که قو باشد جمع

می‌شوند.

۱۵- صورهای جواهر روحی همان اندازه واضحند که جواهر جسمی هستند - گذشته از تصورات مرکبه که ما از مواد یا جواهر مادی محسوس حاصل می‌کنیم و در باره آنها بحث کردیم و این تصورات مرکبه را توسط تصورات ساده از علمیات ذهن خودمان که، هر روز آن را در خود تجربه می‌کنیم، اخذ می‌کنیم، تصور دیگری هم می‌توانیم حاصل کنیم که عبارت است از تصور مرکب یک روح غیر مادی.

زیرا اگر صورهای تفکر و اراده یا نیروی ایستاننده یا جنباننده حرکت جسمانی توأم با ماده را که تصور روشنی از آن نداریم به هم نهمیم تصور یک روح غیر مادی را به دست می‌آوریم. همچنین اگر صورهای اجزای متلاصق جسمی و نیروی جنبنده توأم با ماده را، که از آن هم تصور روشنی نداریم، به هم نهمیم تصور ماده را حاصل می‌کنیم.

تصور اولی همان طور واضح است که تصور روحی هست. تصور تفکر یا جنباندن یک جسم همان درجه روشن و معین است که تصور جنبیدن و بعد و جسمیت است. زیرا تصور جوهر اگر مبهم است یا نیست در هر دو یکسان است و آن عبارت است از آنچه نمی‌دانیم چیست که گویا اساس و حامل مفروضات است که آنها را اعراض می‌نامیم.

[از بی فکری است که تصور می‌کنیم حواس به ما نشان نمی‌دهد مگر اشیاء مادی را. هر عمل احساس را که خوب ملاحظه کنیم از هر دو جهت طبیعت یعنی جسمانی و روحانی عقیده یکسان در ما حاصل می‌کند. زیرا همان طور که با دیدن و شنیدن الخ می‌بینیم که در خارج از ما یک موجود جسمانی است که موضوع احساس ماست با یقین بیشتر مشاهده می‌کنیم که درون ما یک امر روحی است که می‌بیند و می‌شنود. باید اذعان کنیم که این نمی‌تواند عمل یک مادی خشک غیر ذی حس باشد و ممکن نیست بدون یک موجود غیر مادی حصول یابد.]

۱۶- تصور جوهر کلی وجود ندارد- با وجود داشتن تصور مرکب ذوابعاد و دارای

شکل و رنگ باز از تصور جوهر جسم به قدری دوریم که گوئی هرگز چیزی در آن باب نمی‌دانیم. همچنین با تمام آشنائی و ارتباط که تصور می‌کنیم نسبت به ماده داریم و صفاتی که مردم به زعم خود به یقین در باب اجسام می‌دانند باز اگر غوررسی کنیم خواهیم دید صورهای ساده و روشن ما نسبت به مادهٔ ابداً بیشتر از آنچه نسبت به روح می‌دانیم نیست.

۱۷- تصورات اولیهٔ جسم تلاصق اجزاء جسمی و تکان است - تصورات اولیه مخصوص به جسم در مقابل روح عبارتند از تلاصق یا به هم چسبیدگی و در عین حال قابلیت انفکاک اجزاء جسمی و استعداد نقل حرکت بواسطهٔ تکان به گمان من تصورات اصلی مختص به جسم همین‌ها هستند و شکل فقط نتیجه بعد متناهی است.

۱۸- تصورات اولیهٔ روح تفکر و جنبانندگی است. صورهایی که متعلق و مختص به روح است عبارت است از تفکر و اراده یا نیروی جنبانیدن جسم بواسطه فکر و اراده مختار که در واقع نتیجهٔ آن نیروی مذکور است همان طور که جسم جز نقل حرکت بواسطه تکان به جسم دیگر که ساکن است چاره‌ای ندارد همان طور هم روح اجسام را به حرکت می‌آورد یا استعداد حرکت دادن را در هر موقع که بخواهد دارد. صورهای وجود و دوام و قابلیت حرکت بین جسم و روح مشترک است.

۱۹- ارواح استعداد حرکت دارند- اینکه من قابلیت حرکت را متعلق به روح می‌شمارم نباید موجب استغراب شود. زیرا اگر حرکت عبارت است از تغییر مسافت نسبت به موجودات دیگر که ساکن فرض می‌شوند و اینکه ارواح در اوقات متعدد و ممکنهٔ متعدد عمل می‌کنند پس من ناچار به تمام ارواح متناهی نسبت تغییر مکان می‌دهم (در این موقع از ارواح نامتناهی صحبت نمی‌کنم). زیرا روح من که مانند جسم من یک موجود واقعی است ناچار می‌تواند نسبت به هر جسم موجود دیگر تغییر مسافت بدهد، پس قابل حرکت است و اگر یک استاد ریاضی مسافتی یا تغییر مسافتی را میان دو نقطه ملحوظ می‌دارد ممکن است ما هم مسافت و تغییر مسافت بین دو روح

را ملحوظ داریم.

۲۰- هر فردی به تجربه نفس در می‌یابد که روح او فکر می‌کند و اراده می‌کند و بر جسم او در همان جا که هست اجرای تأثیر می‌نماید ولی در جسمی و یا در محلی که به فاصله صد میلی است نمی‌تواند عمل کند. هیچکس نمی‌تواند تصور کند که روح او جسمی را در آکسفورد فکر کند و حرکت دهد در صورتی که خودش در لندن باشد و به وضوح می‌داند که با اتحاد با بدنش در سفر بین لندن و آکسفورد و با اسب یا کالسکه مدام تغییر محل می‌دهد و در واقع توان گفت تمام آن مدت در حرکت است. اگر این مثال هم نظر روشنی در باب حرکت روح به ما نمی‌دهد، جدا شدن آن از بدن در موقع مرگ مطلب را روشن می‌سازد. زیرا به عقیده من این است انسان بگوید روح از بدن خارج شد یا بدن را ترک کرد و باز تصور حرکت روح را نداشته باشد.

۲۱- اگر کسی گوید روح نمی‌تواند جا عوض کند زیرا جا ندارد و ارواح در مکان نیستند، تصور می‌کنیم این سنخ صحبت در زمان ما دیگر وزنی نداشته باشد زیرا مردم حاضر نیستند زیر باز مطالب نامفهوم بروند با این همه اگر کسی تصور کند این تفکیک معنائی می‌دهد و با مقصود فعلی ما تناسبی دارد لااقل بهتر است آن را در یک انگلیسی روشنی بیان کنند و از آن نتیجه بگیرند که ارواح چون غیر مادی هستند حرکت ندارند. درست است حرکت را نمی‌توان به خدای تعالی نسبت داد ولی علت آن غیر مادی بودن خدا نیست بلکه نامتناهی بودن اوست.

۲۶- مقایسه تصور روح و جسم - اکنون بهتر است تصور مرکب روح غیر مادی را که داریم با تصور مرکب جسم مقایسه کنیم و ببینیم آیا در یکی ابهام از دیگری بیشتر است یا نه و اگر هست در کدام است. به نظر من تصور ما از جسم عبارت از یک جوهر جسمی ذوابعاد که می‌تواند با تکان (یا صدمه) حرکت را به جسم دیگر انتقال دهد، و تصور مرکب ما از روح که امر غیر مادی است عبارت است از اینکه آن جوهری است که فکر می‌کند و بواسطه اراده نیروی احداث حرکت در جسم دارد. من می‌دانم اشخاصی

فکرشان در ماده مستغرق شده و ذهن خود را طوری تابع حواس خود کرده‌اند که چیزی را در وراء آن نمی‌توانند تصور کنند خواهند گفت ما نمی‌توانیم یک امر متفکر را درک کنیم و شاید هم حق با آنان باشد ولی من یقین دارم اگر آنان دقت بیشتری کنند امر ذوابعاد را هم بهتر از امر متفکر درک نمی‌کنند.

۲۳- مشکل درک تلاصق اجزاء جسمی در یک جسم کمتر از مشکل درک تفکر در یک روح نیست - اگر کسی گوید من نمی‌دانم آنچه در وجود من فکر می‌کند چیست، منظورش این است که جوهر آن امر متفکر را درک نمی‌کند. من می‌گویم همان شخص جوهر جسم را هم بهتر از جوهر روح نمی‌فهمد و اگر باز گوید من نمی‌دانم چطور فکر می‌کنم در جواب خواهم گفت همان شخص به همان درجه نسبت به ذوابعاد بودن خودش هم جاهل است. زیرا هر چند تلاصق اجزاء جسمی را که درشت‌تر از اجزاء هوا هستند می‌توان نتیجه فشار اجزاء هوا دانست و می‌شود گفت که مسامات آنها از ذرات هوا کمتر است ولی در حقیقت سنگینی یا فشار هوا نمی‌تواند علت تلاصق اجزاء خود هوا را به ما بفهماند و اگر بگوئیم اجزاء یا اجسام دیگر را فشار اجزاء اثیر یا اجزاء دیگر لطفت‌تر از هوا به هم می‌آورد و پیوسته نگه می‌دارد باز خود آن قادر نخواهد بود خودش را نگه دارد و اجزاء لطیفه ماده رقیق را که اساس آن را تشکیل می‌دهد به هم پیوند دارد.

۲۴- پس بنا بر آنچه گفتیم هر چه هم خیال کنیم ما از بعد جسم تصور روشنی داریم که در واقع جز تلاصق یا به هم پیوستگی اجزاء جسمی نیست، با امعان نظر دقیق خواهیم دید که تصور ما از روح متفکر در وضوح کمتر از ذوابعاد بودن جسم نیست.

۲۵- من قبول دارم اگر در مشاهدات روزانه مردم (که آنها را محسوس و معلوم می‌پندارند) اشکال کنیم تعجب خواهند کرد. و خواهند گفت آیا مگر ما تلاصق اجزاء جسم را نمی‌بینیم، مگر در آن باب شک می‌کنیم، مگر این یک امر عادی نیست؟ ولی من نظیر همین سؤال را در باب فکر و حرکت ارادی می‌کنم. آیا مگر ما آن را هر آن در خودمان مشاهده نمی‌کنیم، مگر در آن باب می‌توان تردید نمود؟ موضوع روشن است

نهایت اینکه اگر بیشتر دقیق شویم متوجه خواهیم شد که در حقیقت خواهیم دید ما نه به کنه یکی می‌رسیم و نه به کنه دیگری، نه می‌دانیم اجزاء جسم چطور به هم پیوسته و نه می‌دانیم ما چطور فکر و درک می‌کنیم.

۲۶- در این صورت اگر افکار خود را کمی فراتر ببریم آن فشار که می‌گوئیم موجب تلاصق یا به هم بستگی اجزاء است همان اندازه بر ما مجهول است که خود تلاصق هست؛ زیرا اگر ماده را متناهی بدانیم، چنانکه هست، پس بهتر است هر که می‌خواهد خیال خود را بسط دهد و تا کران عالم برسد و آن وقت بکوشد بلکه بفهمد کدام چنبر یا سد و حدی این تودهٔ ماده به هم پیوسته را به هم نگه داشته، این صلابت فولاد از کجاست و این سختی اجزاء و نامحلولی الماس از چیست. اگر ماده متناهی باشد ناچار باید کرانه داشته باشد و باید چیزی باشه که آن را از تلاشی باز دارد. و اگر کسی برای احتراز از این اشکال چاره را در این بیند که بگوید ماده نامتناهی است بهتر است خودش فکر کند که آیا با این استدلال و تصور باطل موضوع تلاصق اجزاء جسم را روشن تر و به فصل و حل نزدیکتر کرده؟ آیا با این ترتیب نظر ما در باب بعد جسم (که نیست مگر تلاصق اجزاء جسمی) با تحقیق ماهیت و علت کیفیت آن روشنتر از موضوع خود فکر خواهد بود؟

۲۷- انتقال حرکت بواسطه تکان یا فکر از حیث وضوح متساوی است - تصور دیگری که از جسم داریم عبارت از نیروی نقل حرکت بواسطهٔ تکان و آنچه از روح داریم عبارت است از نیروی احداث حرکت بواسطهٔ فکر. این دو تصور که یکی مربوط به جسم و دیگری مربوط به روح است و تجربه روزانه آن را در ما به وجود می‌آورد هر دو متساویاً برای ما مبهمند. زیرا انتقال حرکت بواسطه تکان که در آن همان اندازه حرکت که در یک جسم به وجود می‌آید از جسم دیگر کم می‌شود و این امر خیلی عادی به نظر می‌رسد، برای ما جز یک تصور سطحی نیست و آن عبارت است از اینکه حرکت از یک جسم به جسم دیگر منتقل می‌شود، در صورتی که این موضوع به همان اندازه تاریک و

نامفهوم است که حرکت یا توقف بدن خود ما بواسطه روح هست گرچه آن را هر آن مشاهده می‌کنیم حصول یا افزایش حرکت بواسطه تکان که گاهی اتفاق می‌افتد یا تصور می‌کنیم که اتفاق می‌افتد فهمیدنش دشوارتر است. ما در نتیجه تجارب روزانه بر وقوع حرکت بواسطه تکان یا فکر دلیل کافی داریم، ولی کیفیت آن از حدود فهم ما خارج است و در باب هر دو موضوع بی‌خبریم. در هر صورت آنچه ما حرکت و انتقال آن را از جسم یا روح مشاهده می‌کنیم تصور ما مربوط به روح دست کم همان اندازه روشن است که مربوط به جسم هست. و اگر ما نیروی فاعله جنبش یا جنبانندگی را ملحوظ داریم در روح واضح تر از جسم است زیرا اگر دو جسم ساکن پهلوی هم قرار داده شوند و هرگز در ما تصور نیروئی را که در یکی باشد تا آن یکی را به حرکت بیاورد ایجاد نمی‌کند مگر اینکه از حرکتی از جای دیگر استفاده شود. در صورتی که روح هر روز در ما تصور یک نیروی فعال حرکت یا محرک اجسام را به ما می‌دهد؛ بنابراین سزاوار است توجه کنیم به اینکه شاید نیروی فعال از خواص ارواح باشد و نیروی منفعل از خواص ماده.

در نتیجه می‌توان تصور نمود که ارواح مخلوقه کاملاً مجرد از ماده نیستند زیرا هم فاعل و هم منفعل هستند. روح مجرد، یعنی حق تعالی، فقط فعال است و ماده مجرد فقط منفعل است و می‌توانیم تصور کنیم موجوداتی که هم فاعل و هم منفعل هستند از هر دو حصه دارند. در هر صورت و بر فرض آنچه معلوم است تصورات ما مربوط به روح همان اندازه واضح است که تصورات مربوط به جسم هست و ذات هر دو متساویاً برای ما مجهول است. و تصور تفکر در روح همان قدر روشن است که تصور بعد در جسم است و نیز انتقال حرکت ناشی از فکر که ما به روح نسبت می‌دهیم و تجارب مستمر ما را در حق متحسس می‌سازد گرچه فهمهای ضعیف ما هیچکدام را درست درک نمی‌کند.

۲۸- در نتیجه می‌گوئیم: عمل احساس ما را به وجود جواهر جسمی ذوابعاد و عمل ادراک به وجود جواهر متفکر معتقد می‌سازد و تجربه وجود چنین موجوداتی را تأیید

می‌کند و معلوم می‌دارد یکی نیروی جنبانیدن جسم دارد که در اثر تکان است و دیگری در اثر فکر و این امر قابل تردید نیست، مقصودم این است که تجربه هر آن برای ما تصورات روشنی چه از یکی چه از دیگری تدارک می‌کند، ولی قوای ما قادر نیست به ماورای این تصورات که از منابع خاص خود دریافت می‌شوند نفوذ نماید. هر گاه ما بخواهیم به ماهیت و علل و کیفیت آن دو پی ببریم به ماهیت بعد بیشتر از ماهیت فکر پی نخواهیم برد. و اگر بخواهیم آن دو را توضیح کنیم هیچکدام آسانتر از دیگری نخواهد بود. و فرقی در اشکال مسئله نیست زیرا همان طور که نمی‌فهمیم چطور می‌شود جوهری که علم به آن نداریم جسمی را بواسطه فکر به جنبش آورد، همچنین نمی‌دانیم چطور می‌شود جوهری که نمی‌دانیم بواسطه تکان جسمی را به حرکت نهد. پس ما همان طور که نمی‌توانیم تصورات متعلق به روح را درک کنیم همان طور هم قادر نیستیم تصورات مربوط به جسم را دریابیم. از این مطلب نتیجه‌ای که می‌گیریم این است که در واقع سر حد افکار همان تصورات بسیطه است و ذهن هر چه بکوشد فراتر از آن تصورات برود نمی‌تواند برسد و هر چه بخواهد ماهیت و علل مخفی آنها را کشف کند کامیاب نمی‌گردد.

۲۹- مقایسه تصور جسم و روح - پس خلاصه مطلب این است اگر تصویری را که از روح داریم با تصویری که از جسم، داریم مقایسه کنیم به این نتیجه می‌رسیم: جوهر روح به ما مجهول است همچنین جوهر جسم به ما مجهول است. نسبت به دو صفت یا خاصیت اولیه جسم، یعنی اجزاء متلاصقه جسمی و تکان، تصور روشن داریم همچنین صورهای روشن معینی از دو صفت یا خاصیت اولیه روح داریم که عبارت است از تفکر و نیروی فعل یعنی نیروی ابداع یا تعطیل افکار یا حرکات مختلف. همچنین ما صورهایی از صفات متعددی که ذاتی اجسام است داریم که در واقع عبارتند از حالات مختلف بعد و اجزاء متلاصق جسمی و حرکت آنها. به همان ترتیب، صورهایی از حالات مختلف روح داریم از اراده و جنبانیدن جسم که نتیجه همان اراده است و خود

نیروی اراده هم توأم با جسم حرکت می‌کند چنانکه در سابق گفتیم روح مستعد حرکت است.

۳۰- اشکال مفهوم روح بیشتر از اشکال مفهوم جسم نیست - بالاخره اگر مفهوم روح غیر مادی بر فرض مستلزم مشکلاتی باشد که شرح آن دشوار است، دلیل ما برای انکار یا شک در وجود آن قویتر از دلیل انکار مفهوم جسم نخواهد بود که آن هم مشکلات سخت توضیح‌نشدنی دارد. زیرا من در مفهوم، یا در باب روح موضوعی بغرنج‌تر و حتی متناقض‌تر از آنچه در مفهوم جسم هست می‌بینیم. مثلاً مسئله قابلیت تقسیم‌الی غیر‌النهاییه که آن هم در یک بعد متناهی، چه آن را بپذیریم و چه رد کنیم قابل توضیح نیست و به عقل ما راست نیاید و اینگونه اشکالات نتایجی می‌دهد که اشکال و تناقض آن از مفهوم یک جوهر غیر مادی دانا ظاهرتر است.

۳۱- زیرا اعتقاد به وجود تفکر مستقل و منفصل از جسمیت و اعتقاد به وجود جسمیت و منفصل از تفکر مستلزم تناقض نیست. از آن دو تصور ساده و مستقل و منفصل از تفکر مستلزم تناقض نیست. هر یک از آن دو تصور ساده و مستقل از هم و هر دو یعنی تفکر و جسمیت در ذهن ما روشن هستند و من نمی‌دانم چرا ما قبول نکنیم که یک چیز غیر مادی یعنی بدون جسمیت و یک چیز جسمی بدون تفکر یعنی چیز مادی وجود داشته باشد، بخصوص که تصور وجود تفکر بدون ماده مشکل‌تر از تصور تفکر ماده نیست. در هر صورت هر کدام از این دو تصور مرکب یعنی جسم و روح غیر مادی روشنتر باشد مسلم است که تصورهای ساده که آن دو تصور را به حصول می‌آورند نیستند مگر آنکه ما از احساس یا ادراک اخذ کرده‌ایم و همین‌طور است تمام تصورهای جواهر حتی تصور خدای تعالی.

۳۲- تصور خدا - اگر ما تصویری را که از وجود لایدرک حق تعالی داریم تحلیل کنیم آن را هم از همان طریق در می‌یابیم، و تصورهای مرکب که از خدا و ارواح مجرده داریم همه از تصورهای ساده‌ای به وجود آمده‌اند که آنها را از راه ادراک اخذ کرده‌ایم. یعنی از

تجارب نفسانی خود تصورهای وجود و مدت و علم و قدرت و شادی و لذت و کیفیات و نیروهای متعدد دیگر را کسب می‌کنیم که داشتن آنها از نداشتن بهتر است و می‌خواهیم تصویری که مناسب‌تر با وجود متعالی باشد به وجود آوریم، آن وقت هر یک از آن تصورات را از نظر تصور عدم تناهی در ذهن توسعه می‌دهیم و آنگاه همه آنها را به هم می‌آوریم و تصور مرکب خدا را می‌سازیم؛ چنانکه این مطلب را که ذهن می‌تواند بعضی از تصورهای خودش را که از احساس و ادراک گرفته توسعه بخشد سابقاً نشان داده‌ایم.

۳۴- عدم تناهی است که با تصورهای ما نظیر وجود و قدرت و علم الخ توأم می‌شود و تصور مرکبی به وجود می‌آورد که توسط آن تا آنجا که برای ما مقدور است تصور مرکب وجود متعالی را می‌کنیم. زیرا اگر چه خداوند در ذات خود بسیط و غیر مرکب است (باینکه کنه آن ذات را نمی‌دانیم چنانکه ذات واقعی یک ریگ یا یک مگس را هم نمی‌دانیم) ولی می‌توانیم بگویم که ما از او جز تصور مرکب از تصورهائی نظیر وجود و علم و قدرت و سعادت و متناهی و دیموم الخ نداریم که همه تصورهای واضح هستند و بعضی آنها نسبی و مرکبند و کلیه آنها چنانکه در سابق ذکر شده از احساس و ادراک ناشی شده و تصور خدا را برای ما به وجود آورده‌اند.

۳۵- در تصور مرکب ارواح که ما داریم تصوراتی غیر از آنچه از احساس و ادراک نشأت کرده وجود ندارد- لازم است ملحوظ به شود که غیر از عدم تناهی تمام تصوراتی که ما به الوهیت نسبت می‌دهیم به ارواح دیگر هم صدق می‌کند. زیرا ما قادر نیستیم تصورات ساده‌ای داشته باشیم که متعلق به چیزی غیر از جسم باشد مگر آنها که توسط ادراک از عمل ذهن خودمان حاصل می‌شود؛ پس ما نمی‌توانیم نسبتی به ارواح بدهیم مگر از این دو منشأ باشد و در مطالعه ارواح تنها فرقی که ممکن است بین آنها قائل شد عبارت است از فرق مقدار و درجات علم و نیرو و مدت و سعادت الخ موضوع این است که در تصوراتی که ما از ارواح و سایر چیزها داریم محدود هستیم به احساس و

ادراک پس معلوم است که در تصورات و در باب ارواح هر چه در کمال از جسم برتر روند حتی در تصور وجود نامتناهی، ما نمی‌توانیم پی ببریم که آنها افکار خود را چگونه به هم روشن می‌کنند، هر چند ناچاریم اینطور نتیجه بگیریم ارواح متفرقه که موجوداتی هستند در علم و سعادت بیشتر از مایند بالطبع وسیله مخابره و مکاشفه بین آنها هم کاملتر از آن است که بین ما موجود است، زیرا ما محدود به بعض اشارات جسمانی و اصوات هستیم که همه آن را به کار می‌بریم؛ زیرا بهترین و سریعترین وسایل است که برای ما مقدور است. اما در باب (مخابره مستقیم و یا مکاشفه) چون ما تجربه‌ای از آن در خودمان نمی‌کنیم و بنابراین مفهوم آن را نداریم پس تصور نمی‌توانیم بکنیم ارواح که کلماتی به کار نمی‌برند و جسم ندارند چطور می‌توانند به سرعت افکار خود را به ارواح دیگر انتقال دهند یا مکتوم دارند یا به افکار خودشان تسلط داشته باشند گرچه ناچار باید فرض کنیم که چنین نیروئی دارند.

۳۶- خلاصه مطلب - اینک دیدیم که ما چه نوع تصورها از اقسام جواهر داریم و آنها از چه به وجود می‌آیند و ما آنها را چگونه درک می‌کنیم نتایج ذیل را گرفتیم: اول آنکه کلیه تصورات که ما از اقسام جواهرات داریم، نیستند مگر مجموع‌هائی از تصورات ساده که فرض می‌کنیم چیزی در اساس هر مجموعی خوابیده و آنها قائم بدان هستند، هر چند ما تصویری روشن و معین از آن چیز نداریم. دوم آنکه تمام تصوره‌های ساده که به هم می‌آیند و اساس مشترکی تشکیل می‌دهند، و تصورات مرکب ما را از اقسام متفرقه جواهر به وجود می‌آورند، نیستند مگر آنهائی که ما از احساس و ادراک کسب کرده‌ایم. سوم آنکه اکثر تصوره‌های ساده ما که تصوره‌های مرکب ما را در باب جواهر به وجود می‌آورند، اگر به درستی ملاحظه شوند فقط نیروهائی هستند ولو اینکه ما آنها را صفات ثابتی تصور کنیم مثلاً قسم اعظم تصورهائی که تصور مرکب ما را از طلا به وجود می‌آورند عبارتند از زردی و وزن زیاد و قابلیت کوبیدن و قابلیت امتزاج و حل در تیزاب الخ که همه آنها بر یک اساس جمع آمده‌اند و کلیه این تصورات نیستند مگر اضافاتی

چند نسبت به جواهر دیگر و در حقیقت در خود طلا که با لذات ملحوظ شود موجود نیستند، بلکه وجود آنها منوط است به صفات اولی و واقعی که در ساختمان درونی طلا است و خصوصیت و فعل و انفعال آن نسبت به جواهر دیگر از همان صفات است .

فصل بیست و چهارم

در تصوره‌های جمعی جواهر

۱- تصور واحد - گذشته از این تصوره‌های مرکب جواهر متعدد منفصل مانند تصوره‌های انسان و اسب و طلا و بنفش و سیب الخ ذهن آدمی تصوره‌های مرکب جمعی هم از جواهر دارد و من این نام (جمعی) را به آنها می‌دهم؛ زیرا آنها از چند جواهر خاص تشکیل و در یک جا ملحوظ می‌گردند به طوری که به تصور واحد تحول می‌یابند و در این شکل متحد یکتا دیده می‌شود. مثلاً تصور جمعی از افراد انسان تشکیل سپاه می‌دهد و با اینکه از جواهر معین منفصل به هم می‌آید باز مانند فرد انسان به نظر واحد دیده می‌شود. و اسم جمعی بزرگ عالم که شامل کلیه اشیاء و اجسام است به همان درجه تصور واحد تشکیل می‌دهد که نظیر هر یک از واحدهای اجزای ماده‌ای است که در اوست، زیرا برای وحدت یک تصور کافی است که مظهر یا پیکر واحد دیده شود گرچه در واقع از اجزای متعددی ترکیب یابد.

۲- حقیقت اینکه اگر ما همه این گونه تصوره‌های جمعی را مانند سپاه و منظومه کواکب و عالم درست در نظر گیریم خواهیم دید آنها از سوائت متصنع ذهن به وجود

جان لاک / ۲۲۸

می آیند که چیزهای دور از هم و مستقل نسبت به هم را در یک نظر به هم می آورد تا آنها را بهتر مورد مطالعه و بحث قرار دهد و به شکل مفهوم واحد ببیند و با یک اسم جمع (کلی) منظور دارد.

فصل بیست و پنجم

در باب اضافه

۱- اضافه چیست - گذشته از تصورات اعم از ساده و مرکب که ذهن از اشیاء چنانکه هستند حاصل می‌کند. تصوراتی هم هستند که ذهن از مقایسه بین اشیاء به دست می‌آورد. فهم ما در ملاحظه اشیاء منحصر و محدود بر خود شیء معین نیست بلکه آن شیء ممکن است غیر از ذات خودش یا وراء خودش رابطه‌ای نسبت به اشیاء دیگر داشته باشد. پس هرگاه ذهن چیزی را طوری ملحوظ دارد که آن چیز نسبتی و فعل و انفعالی با چیزهای دیگر دارد آن را اضافه یا نسبت می‌نامیم. و تسمیه اشیاء معین به نحوی که فکر را از ذات آنها به چیزی متفاوت از آنها سوق دهد تسمیه نسبت یا تسمیه موصول نامیم و اشیائی را که بدینگونه به هم آورده شوند منتسب یا موصول گوئیم. مثلاً وقتی ذهن شخصی به نام گایوس را به نظر یک موجود معین می‌نگردد تصور دیگر غیر از خود او نمی‌کند. یعنی وقتی او را از لحاظ انسانی می‌بینیم فقط تصور مرکب نوع بشر را درباره او حاصل می‌کنیم و اگر بگوئیم گایوس انسانی است سفید پوست باز تصویری جز خود او را نداریم؛ نهایت اینکه می‌گوئیم او سفید پوست است ولی وقتی

می‌گوئیم گایوس شوهر است یا گایوس سفید تر است در این حال شخص دیگری را هم اشعار می‌کنیم، پس در این مورد فکر غیر از شخص گایوس به چیز دیگری منسوب به او هم متوجه می‌شود و دو چیز با هم منظور می‌گردد. پس یک تصور اعم از ساده و مرکب سبب می‌شود ذهن دو چیز را به هم آورد و هر دو را با اینکه دو چیز متمایزند یک جا ملحوظ دارد، بنابراین هر یکی از تصورات ما ممکن است مبدأ اضافه واقع شود.

۲- اضافات بدون اصطلاحات مشعر بر اضافه به آسانی فهمیده نمی‌شود- اضافاتی که تحت اصطلاحات مشعر اضافه بیان می‌شوند و با اصطلاحات متقابل توأمند نظیر پدر و پسر و بزرگ و کوچک و علت و معلول بر همه کس واضح است ولی در مواردی که زبانها از دادن اصطلاحات موصول متقابل عاجز است اضافه به آسانی فهمیده نمی‌شود. از این لحاظ است که بسیاری از نامهایی که در حقیقت نسبت واضح اشعار می‌دارند تسمیه خارجی نامیده می‌شود. در هر صورت تمام اسامی که صوت خالی نیستند لابد تصویری را معنی می‌دهند که آن تصور یا در خود شیء موسوم موجود است یعنی با آن متحد و در آن مندمج است و یا اینکه ذهن با ملحوظ داشتن آن به چیز دیگر متمایز از آن پی می‌برد که در این صورت موضوع نسبت یا اضافه به میان می‌آید.

۳- بعض اصطلاحات که به ظاهر مطلق دیده می‌شوند مشعر بر اضافه هستند- یک نوع دیگر از اصطلاحات اضافی هستند که به نظر نمی‌آیند اضافی باشند و تسمیه خارجی دیده نمی‌شوند. با این همه در عین اینکه ظاهراً مثال یک موضوع مطلق هستند متضمن اضافه هم هستند و لو آن اضافه ظاهر نباشد. نظیر اصطلاحات پیر، بزرگ، ناتمام الخ و در این باب در فصول آتیه مفصل تر بحث خواهم نمود.

۴- اضافات از اشیاء مضاف فرق دارند - لازم است این مطلب نیز روشن گردد که ممکن است تصور اضافه یا نسبت میان مردمی یکی باشد در صورتی که همانها در باب اشیاء مضاف الیه یا منسوب نظرهای مختلف داشته باشند. مثلاً مردمی ممکن است در باب مفهوم انسان تصورهای خیلی متفاوت داشته باشند ولی در نسبت ابوت همه

یکسان فکر کنند و آن مفهومی است از لحاظ معینی که موضوع تولید مثل باشد و به انسان اطلاق می‌شود.

۵- تمام اشیاء قابل اضافه‌اند - در باب اضافه از نظر کلی می‌توان مطالب ذیل را مورد

توجه قرار داد:

اول آنکه هیچ چیز اعم از تصور ساده یا جواهر یا عرض یا نسبت یا نام هر یک از اینها نیست که از لحاظ نسبت به اشیاء دیگر قابل شماره بیکرانی از روابط و نسبت نباشد. بنابراین موضوع اضافه قسمتی مهم از فکر و لفظ بشری را تشکیل می‌دهد. مثلاً شخص واحد می‌تواند در آن واحد اضافات ذیل را داشته باشد: پدر، برادر، پسر، نیا، نوه، پدرزن، داماد، شوهر، دوست، دشمن، تابع، سرکرده، قاضی، رئیس، مشتری، استاد، اروپائی، انگلیسی، ایسلندی، خدمتکار، آقا، ناخدا، مافوق، مادون، بزرگتر، کوچکتر، خموش‌تر، جوانتر، معاصر، مشابه، غیر مشابه الخ این نسبت را می‌توان تقریباً به طور نامتناهی ادامه داد یعنی شخص معینی را به موجب موارد گوناگون از لحاظ توافق یا عدم توافق یا هر نسبت دیگر به اشیاء دیگر مقایسه نمود.

۶- تصورهای اضافه غالباً روشنتر از خود اشیاء مضاف است - دوم آنکه ممکن است

در باب اضافه گفته شود گرچه آن در خود اشیاء نیست بلکه نسبت به آنها خارجی یا عارضی است با این همه تصورهایی که از کلمات اضافی مفهوم می‌شود غالباً معانی روشنتر و معین تری دارند تا معانی جواهری که اضافات به آنها تعلق دارد. مثلاً مفهوم پدر یا برادر به مراتب روشنتر از مفهوم انسان است یا به عبارت دیگر ابوت تصور واضح تری در ذهن ما دارد تا تصور انسانیت. زیرا غالباً مفهوم یک علمی یا یک تصور ساده کافی است که در ذهن ما ایجاد مفهوم یک نسبت بکند ولی برای علم به یک موجود جوهری پی بردن به مجموعی از تصویرها لازم است. وقتی شخصی دو چیز را با هم مقایسه می‌کند مشکل تصور نمود که نداند چه را مقایسه می‌کند. و در این مقایسه تصور واضحی از نسبت بین آنها نداشته باشد. پس تصورهای مربوط به اضافات در ذهن ما

دست کم کاملتر و روشنتر از جواهر یا ذوات اشیاء هستند. زیرا به طور کلی پی بردن به تمام تصوره‌های ساده که در یک جوهر موجود است دشوار است در صورتی که پی بردن به تصوره‌های ساده‌ای که نسبت را تعیین می‌کنند اعم از نسبی که اصطلاح داشته باشند یا نه آسانتر است.

۷- کلیهٔ اضافات منتهی به تصورات ساده می‌شوند. سوم آنکه با اینکه در مقام مقایسه اشیاء با هم ملاحظات بسیاری ممکن است کرد و شمارهٔ زیادی از نسبت پیدا نمود؛ با این حال همهٔ آن نسبت مربوط و منتهی می‌شوند به همان تصوره‌های سادهٔ احساس و ادراک که به عقیده من اساس و مصالح کلیهٔ علم ما هستند.

۸- اصطلاحاتی که ما را به ماوراء موضوعهای مشخص می‌برند اضافه هستند - چهارم آنکه چون اضافه عبارت است از مقایسه چیزی به چیز دیگری که خارج آن است، پس پیداست کلیهٔ کلماتی که بالطبع ذهن را به تصورهائی غیر از آنچه در ذات اشیاء منسوب موجود است سوق می‌کنند همه کلمات اضافه هستند مثلاً اگر در باب شخصی بگویم سیاه، شاد، صاحبنظر، تشنه، خشمگین، ذوابعد این صفات مطلق هستند؛ زیرا آنها مفاهیمی را اشعار می‌کنند که در خود شخص موجودند ولی اگر بگوئیم: پدر، برادر، پادشاه، شوهر، سیاه‌تر، خوشبخت‌تر الخ کلماتی را گفته‌ایم که با نسبت به موضوعهای مربوط معانی اشعار می‌دارند که در خارج آنها هستند.

۹- نتیجه - بعد از آنکه این مقدمات را در باب اضافه به طور کلی پی نهادم خواهم کوشید امثله‌ای بیاورم تا مبین گردد چطور کلیه تصورهائی از اضافات داریم مانند سایر تصورات از تصورات ساده ناشی شده‌اند و همه آنها ولو در شکل حاضر عالی و دور از حس به نظر آیند، دست آخر منتهی به تصوره‌های ساده می‌شوند ابتدا از یکی از اضافات خیلی شامل که همه اشیاء موجود با آن ارتباط دارند آغاز می‌کنم و آن عبارت است از اضافه (یا نسبت) علت و معلول که چطور این تصور سر از دو چشمهٔ دانش ما یعنی احساس و ادراک بر می‌آیند که هم اکنون مورد بحث قرار می‌دهم.

فصل بیست و ششم

در علت و معلول و سایر اضافات

۱- صورهای علت و معلول از کجا کسب شده - در التفاتی که حواس از تحولات مستمر اشیاء می‌کند بالضرورة مشاهده می‌کنیم که از تحول چندین اعراض و جواهر معین به وجود می‌آیند و این وجود را از انطباق عمل بعض موجودات دیگر کسب می‌کنند از این مشاهده است که ما تصور علت و معلول را پیدا می‌کنیم آنچه را که تصور ساده یا مرکب به حصول می‌آورد علت می‌نامیم و آنچه را که به وجود آورده می‌شود معلول می‌نامیم؛ مثلاً می‌بینیم در ماده‌ای میعان موم به حدوث می‌آید که قبلاً نبود و آن دائماً در اثر مقداری حرارت حادث می‌شود، پس آن تصور ساده حرارت را نسبت به میعان موم علت می‌نامیم و میعان را معلول.

۲- خلق، تکوین و جعل و تغییر - بعد از کسب مفهوم علت و معلول که حواس ما از فعل و انفعال بین اجسام می‌گیرد ذهن بدون دشواری انواع نشأت اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کند:

اول آنکه چیزی ابداع می‌شود به طوری که هیچ یک از اجزاء آن قبلاً موجود نبود

مانند اینکه جزء جدیدی از طبیعت در عالم طبیعت شروع به موجودی می‌کند که قبلاً وجود نداشت، این را خلق می‌نامیم.

دوم آنکه چیزی مرکب از اجزائی است که آن اجزا قبلاً وجود داشت ولی آن چیز طوری از آن اجزاء موجود ترکیب می‌یابد که در آن هیئت قبلاً وجود نداشته مانند فلان آدم یا تخم مرغ یا گل یا گیلاس الخ و این عمل را، در اطلاق به ماده یا جوهری که با جریان عادی طبیعت با یک اصل داخلی که توسط یک عامل خارجی یا علت تحریک و اکتساب می‌شود، و طرز عملش از طرق نامحسوسی است که ما درک نمی‌کنیم، تکوین می‌نامیم؛ مثلاً آدمی تکوین و شکل جعل می‌شود و در هر یک تغییراتی به حدوث می‌پیوندد، صفت جدید محسوس یا تصور ساده‌ای در هر یک به وجود می‌آید که قبلاً نبود. در این مورد و موارد مشابه ملاحظه می‌کنیم که مفهوم علت و معلول از تصورهای ناشی می‌شود که از طرق احساس یا ادراک گرفته شده و بنابراین این اضافه (علت و معلول) هر چه هم وسیع باشد به آن دو منتهی می‌گردد.

۳- اضافات زمان - زمان و مکان هم اساسهای اضافات یا نسب وسیع هستند و کلیه موجودات منتهای دست کم تعلق به آنها دارند. ولی چون در جای دیگر طرز حصول این تصورها را نشان داده و بیان کرده‌ایم در این موقع کافی است اشعار داریم که اکثر عناوین اشیاء که از زمان گرفته می‌شود فقط اضافات هستند. مثلاً وقتی کسی می‌گوید ملکه الیزابت شصت و نه سال زندگانی نمود این کلمات فقط نسبت آن مدت را به مدت دیگری نشان می‌دهد و مفهومی جز این ندارد که مدت عمر او شصت و نه گردش سالانه آفتاب بوده.

۴- جز اینها کلمات دیگر زمانی هستند که معمولاً تعبیر از تصوره‌های مشخصی می‌کنند ولی در نظر عمیق معلوم خواهد شد نسبی (یا اضافه) هستند مانند کلمات پیر و جوان الخ مثلاً وقتی در فکر خود تثبیت می‌کنیم که عمر معمولی آدمی هفتاد سال است؛ چون می‌گوئیم کسی جوان است مقصودمان این است که نسبت به این سن معین جوان

است و چون می‌گوئیم پیر است مقصود این است که عمرش همه این مدت معین را طی کرده و معمولاً مردم از آن حد نمی‌گذرند. از طرف دیگر اسب را در بیست سالگی و سگ را در هفت سالگی پیر می‌نامیم؛ زیرا در مورد هر یک سن آنها را با تصورهای متفاوتی که در فکر خود برای عمر طبیعی اینگونه حیوانات تثبیت کرده‌ایم مقایسه می‌کنیم. اما آفتاب و ستاره‌ها را با اینکه نسلها از عمر بشر را گذرانده‌اند پیر می‌نامیم، زیرا نمی‌دانیم خدای تعالی چه دوره‌ای برای آنها مقدر فرموده. پس اصطلاح مدت در عرف ما متعلق به چیزهایی است که می‌توانیم آنها را ترصد کنیم و سیر عادی اشیاء را که با یک فساد طبیعی به نهایت یک دوره زمان می‌رسند شاخص تعیین و اقسام مختلف مدت را با آن مقایسه می‌کنیم.

۵- نسبت مکان و بعد - نسبتی که اشیاء در مکان‌ها و فاصله‌های خود و نسبت به هم دارند واضح و قابل ملاحظه است. در اینجا هم که به حکم مشاهده تصورهای بزرگی انواع متعددی از اشیاء را که مألوف به آنها هستیم در فکر خود تثبیت می‌کنیم آنها را عملاً شاخص و ملاک قرار می‌دهیم و حجم اشیای دیگر را با مقایسه به آنها تعیین می‌کنیم. مثلاً سیبی را بزرگ می‌نامیم که از حجم معتاد سیب بزرگتر باشد و اسبی را که به حجم اسب معتاد ذهن ما نرسد کوچک می‌نامیم، در صورتی که همان در نظر یکی از اهالی (ولس) بزرگ و در نظر یک فلمنگی خیلی کوچک جلوه خواهد کرد.

۶- پس کلمات زیادی در صحبت‌های عادی فقط تعبیر از اضافات می‌کنند در صورتی که در بادی نظر چنین معنی نشان نمی‌دهند مثلاً وقتی می‌گوییم «کشتی ذخیره لازم را دارد» هم کلمه ذخیره هم کلمه لازم اضافه هستند زیرا اولی لازم است نسبت به اتمام سفر و دومی نسبت به مصرف آینده. و تمام این اضافات یا نسبت به هر نحوی به کار روند منتهی می‌گردند به احساس و ادراک و موضوع واضحتر از آن است که حاجت به توضیح افتد.

فصل بیست و هفتم

در باب هویت عینیت و اختلاف

۱- هویت چیست؟- مورد دیگری که ذهن از مقایسه برمی‌گیرد نفس وجود اشیاست. و آن این است چیزی را که در زمان و مکان معین ملحوظ می‌داریم با خود آن که در زمان دیگر فرض شود مقایسه می‌کنیم و از آن لحاظ تصوره‌های عینیت و اختلاف را به وجود می‌آوریم. وقتی چیزی را در یک مکان و یک جزء زمانی می‌بینیم (هر چه باشد) یقین داریم که آن چیز همان خودش است و نه غیر آن که در همان آن در مکان دیگر است هر چه هم آن (چیز دیگر) مشابه و غیر قابل تشخیص نسبت به این (چیز اول) باشد. هویت یا عینیت عبارت از این است که تصوره‌های متعلق به آن در مقایسه گذشته و حال عین همان باشد که در حال سابق آن بوده است، زیرا برای ما متصور نیست که دو چیز از یک نوع در آن واحد در مکان واحد باشند، و به درستی حکم می‌کنیم که آنچه در مکانی و زمانی موجود باشد مانع وجود دیگری از آن نوع در آن زمان و مکان خواهد بود و تنها خودش می‌تواند در آنجا باشد. پس وقتی ما پرسیم آیا چیزی همان است یا نه منظور چیزی است که در زمان معین و مکان معین بوده و در آن آن و مکان عین خودش

است لاغیر. از این مقدمه نتیجه می‌گیریم که یک چیز نمی‌تواند دو مبدأ وجودی داشته باشد، همچنین دو چیز نمی‌تواند یک مبدأ وجودی داشته باشد زیرا محال است دو چیز مماثل در آن واحد و در زمان واحد یا یک چیز واحد در یک آن در چند جا باشد. پس آنچه یک مبدأ داشته نفس خودش است و آنچه در زمان و مکان مبدأ دیگر داشته عین آن یکی نیست بلکه غیر آن است. اشکالی که در ملاحظه این نسب به وجود می‌آید از این است که ما از اشیائی که آن نسب به آنها حمل می‌شود مفهوم صحیحی کسب نمی‌کنیم.

۲- هویت جواهر - ما تصور سه نوع جواهر داریم: اول خدا، دوم عقول، متناهی سوم اجسام.

اولا خدا بی آغاز و جاویدان و تغییر نیافتنی و حاضر در هما جا است، بنابراین در باب وحدت یا هویت ذات او تردیدی نتوان کرد.

ثانیاً ارواح متناهی هر یکی زمان و مکان معین آغاز زندگی خود را دارند و نسبت آنها به آن زمان و مکان عینیت هر یکی را تعیین می‌کند.

ثالثاً همین مطلب در باب هر ذره ماده هم صحیح است که چون نه اضافه‌ای از ماده بر آن می‌شود و نه کسری پس همیشه همان است که بوده، گرچه این سه جوهر مانع وجود یکدیگر در مکان واحد نیستند ولی مانع وجود عین نوع خود در مکان واحد هستند و گرنه مفهوم و عنوان عینیت و اختلاف لغو خواهد شد و تمیزی بین جواهر از یکدیگر امکان نخواهد داشت عینیت و اختلاف عوارض و حالات یا اضافاتی که بالاخره منتهی به جواهر می‌شود نیز به همان ترتیب تعیین می‌شود. اما در باب اموری که وجود آنها مانند افعال موجودات فانی تابع توالی و مرور است بلاشک با هم اختلاف دارند (و عینیت ندارند) مانند حرکت و فکر که هر دو عبارت از یک سلسله توالی است و هر یک در آن شروع فانی می‌گردد، پس آنها نمی‌توانند در ازمنه مختلف و جاهای مختلف وجود داشته باشند؛ ولی موجودهای جاویدان می‌توانند در ازمنه مختلف در جاهای مختلف موجود باشند. پس هیچ حرکت یا فکر که در ازمنه مختلف ملحوظ گردد نمی‌تواند

مماثل هم شود، زیرا هر قسمت آن یک مبدأ جداگانه وجودی دارد. پس حرکت و فکر نمی‌تواند عینیت داشته باشد.

۳- اصل تفرد - از آنچه گذشت می‌توان به آسانی به مسئله مورد توجهی که عبارت باشد از اصل تفرد پی برد. واضح است که خود وجود، موجود معینی را برای یک زمان و مکان تعیین می‌کند که همین سبب تمایز آن از موجودات دیگر از همان نوع می‌شود. هر چند این موضوع در باب جواهر ساده یا احوال سهل الفهم است، ولی اگر درست غور رود در جواهر مرکب هم فهمیدن آن زیاد دشوار نیست به شرط اینکه به مورد تطبیق توجه لازم به عمل آید. مثلاً ذره یا اتمی را که جسم متصلی است تحت یک سطح غیر قابل تغییر تصور کنیم که در یک زمان و مکان معین باشد، بدیهی است که در هر جزء زمان وجود که آن را ملحوظ داریم عین خودش است و لاغیر زیرا در آن جزء زمان تا وجود دارد خود خودش است نه غیر از خودش. به همان ترتیب اگر دو اتم یا بیشتر به هم جمع آیند و توده‌ای تشکیل دهند، هر یک از آنها باز عین خود خواهد بود و در مدتی که با همند توده‌ای که از همان اتمها مرکب است نیز عین خود خواهد بود حالا فرض کنیم یکی از آن اتمها کم بشود یا یکی از نوافزوده شود، در این صورت آن توده یا جسم دیگر همان توده سابق نیست. اما در موجودات زنده موضوع عینیت منوط به توده ذرات نیست بلکه چیز دیگر است، زیرا در آنها تغییرات اجزاء عینیت را تغییر نمی‌دهد. نارونی که از یک نبات به یک درخت رشد می‌کند و بعد هم شاخ و برگش را می‌زند هنوز هم همان نارون است. کره‌ای که رشد می‌کند و اسب می‌شود و گاهی فربه و گاهی لاغر می‌گردد در تمام مراحل همان اسب است. منظور این است در دو مرحله یعنی در جماد و موجود زنده موضوع عینیت به دو چیز مختلف تطبیق می‌شود و در تطبیق توجه لازم است.

۴- هویت نباتات - حالا ببینیم یک درخت بلوط از چه حیث با ماده فرق دارد. به نظر من فرق در این است که اولی فقط نوعی تلاصق اجزاست که به هم آمده یکی شده، ولی

دیگری وضعی است از آن اجزاء که بلوطی را به وجود می‌آورد یعنی اجزاء نوعی تشکیل شده و به صورت یک جسم مرتبی در آمده که برای اخذ و توزیع غذا صالح باشد تا بتواند چوب، پوست و برگها و سایر اجزاء بلوط را که حیات نباتی بسته بدان است به عمل آورد. پس آن نباتی است با سازمانی در یک جسم متناسب که برای زیست مشترک خدمت می‌کند و قوه حیاتی به اجزاء جدید ماده که طبق اصل حیاتی با هم متحد شده‌اند می‌رسد تا حیات بلوط طبق احتیاج طبیعی آن نوع نبات تأمین گردد. این سازمان در یک توده ماده و در جزء معینی از زمان عبارت از یک چیز خاص محسوس متمایز از دیگران و یک حیات مشخص است که از ابتدا رشد می‌کند و ادامه می‌یابد و با اتحاد و همکاری اجزاء متحد جسم نباتی هویت آن را به وجود می‌آورد.

۵- هویت حیوانات - وضع حیوان از وضع نبات که شرح شد زیاد دیگرگون نیست مگر اینکه مشاهده به وجود آمدن و ادامه حیات حیوانی آسانتر است. در عالم ماشین چیزی مشابه به این داریم که می‌توان به عنوان مثال ملحوظ داشت مثلاً به بینیم ساعت چیست؟ بدیهی است ساعت سازمانی دارد متناسب با یک هدف به طوری که اگر نیروئی بدان افزوده شود به آن هدف می‌رسد. اگر ما این ماشین را یک جسم متصل فرض کنیم که کلیه اجزاء آن مدام با یک عمل اضافه و تفریق ترمیم یا زیاد یا کم می‌گردد و همه آن اجزاء یک حیات مشترک دارند، در واقع چیزی مشابه به حیات حیوانی را تصور کرده‌ایم به فرق اینکه در حیات حیوانی تناسب و همکاری سازمان و حرکت زندگی با هم آغاز می‌کند و حرکت از داخل شروع می‌کند، در صورتی که در ماشین نیرو از خارج می‌آید و غالباً موقعی که سازمان مرتب است آن نیرو از ماشین دور هم هست فقط ماشین مهبای اخذ نیرو است.

۶- هویت انسان - شخصیت و ماهیت انسان هم به همین ترتیب است و آن عبارت است از سهیم بودن در همان عمل و ادامه حیات به واسطه اجزاء ماده که همیشه غیر قارائذات است و در عین توالی و مرور به حکم اصل حیاتی به یک جسم متشکل

پیوسته است و آن جسم هویت یا عینیت دارد. و اگر کسی این هویت یا شخصیت انسان را به چیزی دیگر اسناد کند، برای او دشوار خواهد بود جنینی بسازد که همان شخص سالی عاقل و سالی دیوانه باشد؛ هر فرضی که بکنیم ممکن نخواهد بود سقراط و پیلات و سنت آستین و سزار بورژیا^(۱) یک شخص باشند. زیرا اگر بناست شخصیت هر فرد منحصرأ منوط به هویت روح او باشد و در طبیعت ماده مانعی براینکه روح واحد به اجسام مختلف پیوندد نباشد؛ در آن صورت ممکن خواهد بود اشخاصی که در اعصار مختلف زندگی کرده‌اند و امزجهٔ مختلف داشته‌اند یک شخص بوده باشند. با این طرز گفتار و استعمال عجیب کلمه انسان جسم و شکل از مفهوم آن کلمه خارج می‌شود. و این مقوله با نظر آن فلاسفه سازش نخواهد کرد که قائل به تناسخ هستند و عقیده دارند که ارواح آدمیزادان ممکن است در نتیجهٔ سوء رفتار به اجسام حیوانات تنزل کنند و در آن منزل گزینند که اعضای آن برای اقناع شهوات حیوانی آنها مساعدتر است. با اینهمه تصور می‌کنم هیچ کس نمی‌تواند یقین داشته باشد که روح هلیو کابالوس^(۲) در جسم یکی از خوکهای او بوده یا اینکه خوک وقتی آدم بوده.

۷- هویت تالی معنی است - پس وحدت جوهر (یا ماده) نیست که شامل کلیهٔ انواع هویت باشد یا آن را در هر حال تعیین کند، بلکه برای فهمیدن مفهوم صحیح هویت باید بدانیم این کلمه چه معنی یا تصویری را می‌نمایاند. وقتی می‌گوئیم همان جوهر و همان آدم و همان شخص به سه چیز مختلف اشاره می‌کنیم، به شرطی که قبول کنیم که کلمات شخص و آدم و جوهر همان طور که سه اسم هستند، تعبیر از سه تصور می‌کنند. زیرا اگر

۱- PiIat حاکم روم در بیت المقدس که گویا حضرت عیسی در زمان او به دار زده شده (۲۶-۳۶ بعد از میلاد). - St. Augustin منظور سنت اگوستین روحانی معروف عیسوی ۳۵۴-۴۳۰ م. - Caesar Borgia پاپ فاسد رومی (۱۵۰۷-۴۷۶ میلادی)
 ۲- HeIiogabaIus لقب یکی از امپراطورهای روم (۲۲۲- ۲۱۸ میلادی).

هر اسمی تصویری را حاوی است هویتی هم مخصوص خود خواهد داشت. و اگر به این مطلب غوررسی می‌شد شاید از خلط مبحث زیادی که در این مورد پیش می‌آید مانع می‌گشت؛ البته موضوع خالی از دشواری نیست بخصوص که هویت شخصی مطرح شود و در این باب ذیلا کمی بیشتر بحث خواهم نمود.

۸- وحدت یا عینیت آدمی - حیوان جسمی است زنده و متشکل؛ بنابراین عین حیوان واحد که مورد مطالعه ماست همان حیات متصل مستمر است که در اجزاء متفرقه ماده سریان دارد اجزائی که متوالیاً با جسم زنده متشکل متحد می‌شوند. هر تعریف دیگری از این مفهوم بکنند در نتیجه مشاهده دقیق بدون تردید مبین خواهد شد. مفهومی که در ذهن ما هست و کلمه انسان سالم در افواه ما از آن مفهوم حکایت می‌کند نیست، مگر مفهوم حیوانی با شکل معینی. زیرا گویا یقین باشد که هر کس مخلوقی به شکل و خلقت خودش مشاهده کند ولو بالفرض آن در همه عمر عاقلتر از گربه و طوطی نباشد باز آن را آدمی خواهد نامید و اگر بر فرض طوطی یا گربه‌ای را بشنود که با هم صحبت می‌کنند و حکیمانه استدلال می‌کنند، باز آنها را طوطی و گربه خواهد نامید و نهایت اولی را یک آدم کودن بی‌خرد خواهد شناخت و دومی را طوطی و گربه با هوش. زیرا به نظر من فقط وجود حیوان ناطق نیست که مفهوم آدمی را به وجود می‌آورد بلکه توأم با آن جسمی هم در کار است که شکل معینی دارد. پس اگر این معنی آدمی درست باشد یک جسم متعین مستمر غیر منقطع و یک روح غیر مادی لازم است که با هم آدمی معین را به وجود آورند.

۹- هویت شخصی - با این مقدمه برای کشف اینکه هویت شخصی چگونه به وجود می‌آید اول باید بدانیم معنی شخصیت چیست. و آن به نظر من عبارت است از یک موجود عاقل متفکر که منطقی و فکر دارد و به نفس خودش شاعر است و خود را درازمنه و امکانه مختلف همان نفس واحد معین می‌داند و این وجدان به نفس او همیشه توأم با تفکر اوست که اساسی است، زیرا محال است کسی درک کند و خود این عمل درک را

درک نکند - وقتی ما می‌بینیم، می‌شنویم، می‌مزیم، حس می‌کنیم، فکر یا اراده می‌کنیم، شاعر به این احوال هم هستیم یعنی در ادراک و احساس بالفعل ما هست و بدین واسطه هر کسی واجد نفس خویش است و در این مورد توجهی نمی‌شود به اینکه آیا همان نفس در همان جواهر ادامه می‌یابد یا در جواهر دیگر. زیرا همیشه وجدان یا شعور به نفس با تفکر توأم است و این امر است که هر فرد را آن قرار می‌دهد که آن را خود (یا نفس) می‌نامد و با آن خود را از اغیار تشخیص می‌دهد. هویت شخص منحصراً عبارت از این است و آن همانی یا عینیت موجود معین ناطق است و تا آنجا که این شعور به نفس عقب برود و به یک عمل یا فکر در گذشته برسد، هویت شخص هم به همان جا می‌رسد و خود را همان شخص تصور می‌کند که هست و بوده و می‌داند بواسطه همین شخص حاضر متفکر بالفعل است که عمل گذشته انجام یافته بود.

۱۰- هویت شخصی با شعور به نفس به وجود می‌آید - بعضی باز می‌خواهند یقین حاصل کنند که آن شخص همان جوهر معین است که بوده یا نیست. در این باب کمتر کسی تردید می‌کرد اگر مدرکات شخص توأم با شعور به آن، همیشه در ذهن موجود می‌بود و بدین واسطه همان شیء متفکر واحد بالوجدان حاضر می‌شد و چنانکه بدیهی است شعور به نفس می‌گشت. ولی اشکالی که هست این است که این شعور به نفس یا وجدان همیشه بواسطه نسیان منقطع می‌شود، زیرا در تمام دوران زندگانی ما آنی نتوان پیدا کرد که در آن بتوانیم کلیه سلسله افعال گذشته خود را در یک نظر در برابر چشم بیاوریم. حتی بهترین حافظه‌ها که مسائلی را خوب به یاد دارند مسائلی دیگر را فراموش می‌کنند. و ما اغلب در عمر خود در باب خود در گذشته فکر نمی‌کنیم و با افکار حاضر خود مشغولیم به علاوه موقع خواب سنگین اصلاً فکری نداریم یا اگر داریم شعور به نفس اوقات بیداری را مالک نیستیم. در تمام این حالات وجدان ما منقطع می‌گردد و نفس گذشته ما از نظر ناپدید می‌شود؛ بنابراین تردید پیدا می‌کنیم که آیا ما همان شیء متفکر یعنی همان جوهر هستیم یا نه. ولی این موضوع اعم از اینکه معقول باشد یا

نامعقول با هویت شخصی ابدأ ارتباط ندارد. زیرا موضوع ما این است که آیا هویت شخصی از کجا به وجود می‌آید و این نسبت که آیا آنچه همیشه در شخص واحد فکر می‌کند همان جوهر واحد است یا نه. در صورتی که این موضوع اهمیتی ندارد زیرا جواهر مختلف ممکن است در شعور واحد متحد گردند، چنانکه در یک دوره حیات اجسام مختلف در یک حیوان مشخص معین متحد می‌شوند و این اتحاد مستند به یک حیات مستمر است. وجدان است که آدمی را شاعر به وحدت نفس می‌کند که خودش خودش است یعنی هویت شخصی مستند به همان وجدان است، اعم از اینکه آن به یک جوهر متفرد حمل به شود یا به جواهر متعدد و متعاقب. تا وقتی که یک موجود عاقل بتواند عملی از گذشته را با همان وجدان به نفس که در ابتدا داشته و در حال حاضر دارد به یاد آورد، عین همان نفس واحد است. زیرا توسط وجدان است که وی افکار و اعمال فعلی و به اینکه خودش خودش است پی می‌برد و اگر همین وجدان به گذشته انبساط یابد و اعمال گذشته را به یاد آورد، همان نفس است که هست و بوده و خواهد بود. و این نفس با فاصله زمان یا تغییر جوهر دو شخص نخواهد بود چنانکه یک آدم با پوشیدن دو نوع لباس دیروز و امروز دو شخص نخواهد بود زیرا یک وجدان است که اعمال متفاوت و متباعد را در یک شخص جمع می‌کند جواهر (یا مواد) هر چه خواهد باشد.

۱۱- هویت شخصی در تغییر جواهر - برای دریافتن بقای هویت شخصی با وجود تغییر جواهر شاهی از جسم خود داریم که تمام اجزاء آن به موجب اصل حیاتی که با نفس بالوجدان متحد است به طوری که وقتی آنها را تماس کنند، در می‌یابیم و هر نیک و بدی به آنها برسد متأثر می‌گردیم، قسمتی از خودمان یعنی از نفس متفکر دارای وجدان ماست. مثلاً اعضای بدن هر کس قسمتی از خودش است که به آنها همدرد و ذی علاقه است. اگر دستی را قطع کنیم و آن را از وجدان به حرارت و برودت و سایر تأثرات منقطع سازیم دیگر قسمتی از خود شخص نیست، بلکه ماده‌ای است اجنبی. پس ملاحظه می‌کنیم جوهری که وقتی نفس شخصی از آن حصول می‌یافت وقت دیگر

تغییر می‌کند بدون اینکه هویت شخصی تغییر یابد و یا اینکه عضو بدن شخص بریده شود تردیدی نیست که وی هنوز همان شخص است.

۱۲- در تغییر جواهر و تأثیر آن - یکی از مطالب که در تغییر جواهر هست، این است که اگر جواهر واحد معهود متفکر تغییر یابد آیا ممکن است همان شخصیت باقی بماند دیگر آنکه در صورتی که جوهر تغییر نیابد و همان باشد که بوده آیا ممکن است آن اشخاص مختلف گردد.

۱۳- اما در جواب قسمت اول یعنی اینکه اگر همان جوهر متفکر (بر فرض اینکه جواهر غیر مادی فکر می‌کنند) تغییر یابد آیا همان شخص باقی است یا نه؟ می‌گوییم این موضوع حل نمی‌شود مگر توسط آنانکه بدانند چه نوع جواهر متفکر هستند. نیز بدانند آیا ممکن است وجدان اعمال گذشته از یک جوهر متفکر به دیگری انتقال یابد یا نه. من تصدیق می‌کنم اگر عین یک وجدان با عین یک فعل فردی یکسان بودی انتقال ممکن نگشتی، ولی چون فرض این است که عمل گذشته در حال نمودار می‌گردد در این صورت باید رسیدگی کرد آیا ممکن است که عملی به صورت گذشته در نفس نمودار گردد که هرگز وقوع نداشته باشد؟ بنابراین با تشخیص اینکه شعور یا وجدان اعمال گذشته تا چه اندازه ممکن است به یک فاعل معین اضافه شود که شاید فاعل دیگری نتواند آن را داشته باشد برای ما سخت است. مگر اینکه بدانیم کدام عمل است که نمی‌تواند انجام یابد مگر اینکه با یک عمل منعکس مدرکه توأم گردد و چطور ممکن است آن عمل بواسطه جواهر متفکر اجرا شود و آن جواهر واجد و شاعر به آن نباشند. اما آنچه راکه ما همان وجدان سابق می‌نامیم در صورتی که با همان عمل مشخص توأم نباشد، آن وقت دلیلی نخواهد بود بر اینکه یک جوهر عقلانی عملی را به خود نمودار سازد که خودش کرده ولو اینکه نکرده باشد و شاید کسی دیگر کرده باشد. منظور من این است در این صورت نموداری یک عمل ممکن است به کلی بی اساس باشد نظیر خوابهایی که می‌بینیم و چیزهایی نمودار می‌شود که در حین رؤیا واقع می‌پنداریم ولی

تحقق آن در خارج دشوار است. برای دریافتن بطلان این مطلب قبل از آنکه در باب جوهر متفکر نظر روشنی کسب کنیم بهترین راه حل این است که توجه کنیم خدای خیر که در سعادت و شقاوت بندگانش ذی علاقه است نخواهد خواست خطای فاحش وجدان اجر یا کیفر را از یکی به دیگری انتقال دهد. البته ارزش این استدلال در نظر آنانکه تفکر را در یک نوع دستگاه روح گذران حیوانی قرار می‌دهند، جای تأمل است. با این مقدمات برگردیم به ما نحن فیه؛ باید دانست اگر عین وجدان سابق (که به طوری که نشان دادیم کاملاً فرق دارد از مقادیر عددی یا حرکت جسمانی) از یک جوهر متفکر به یکی دیگر قابل انتقال باشد در این صورت مانعی نخواهد داشت دو جوهر متفکر یک شخص تشکیل دهند، زیرا اگر عین وجدان سابق باقی ماند اعم از اینکه همان جواهر باشد یا غیر آن، هویت شخصی محفوظ خواهد ماند.

۱۴- اما در باب موضوع دوم یعنی در اینکه آیا با وجود بقای عین جوهر غیر مادی وجود دو شخص معین امکان دارد باید گفت این مسئله بر می‌گردد به اینکه آیا ممکن است عین موجود غیر مادی سابق با وجود وجدان به اعمال مدت گذشته‌اش از وجدان به وجود گذشته خود مسلوب گردد و آن را به کلی فراموش کند، به طوری که دیگر برنگردد و بنابراین حساب جدیدی برای دوره جدیدی شروع کند و وجدانی داشته باشد که به وراثت حال حاضر نرسد. کلیهٔ آنانکه به یک حیات قبل از حیات حاضر عقیده دارند ناچار پیرو این عقیده هستند؛ زیرا مطابق عقیده آنان از اعمال دوره روح در حیات قبلی وجدانی در آن باقی نمانده یعنی روح واجد و شاعران دورهٔ اعمال خودش نیست. پس چون هویت شخصی از حدودی که وجدان می‌رسد نمی‌تواند بگذرد یک روح دورهٔ حیات قبلی که در طی اعصار نمانده ناچار اشخاص متعدد بوده. فرض کنید یک عیسوی پیرو افلاطون یا فیثاغورس تصور کند روح او از اول خلقت تا کنون موجود بوده و در این مدت به چندین جسم انسانی حلول کرده چنانکه وقتی خود من با کسی برخورد کردم که عقیده داشت روح سقراط را دارد. آیا کسی هست که بگوید این شخص بدون اینکه

وجدان اعمال و افکار سقراط را داشته باشد عین سقراط باشد؟ بهتر است هر کسی پیش خود فکر کند و متوجه شود که در خودش یک روح غیر مادی هست که درون او فکر می‌کند و در تغییرات مدام جسمانی ثابت می‌ماند و همان است که آن را نفس خودش می‌نامد فرض کنید تصور کند که آن روح همان است که وقتی در محاصره شهر (تروی) در کالبد نسطور یا ترسیتس^(۱) بوده (زیرا تا آنجا که می‌دانیم اینگونه ارواح در طبیعت خود اعتنائی به یک پارچه ماده ندارند پس چنین فرضی محال نیست) ولی حالا که او هیچگونه شعوری از اعمال نسطور و ترسیتس ندارد، آیا می‌تواند خود را عین آن دو شخص حس کند؟ می‌تواند به اعمال آنها تعلق داشته باشد و آنها را از آن خود بداند و اعمال سایر اشخاص را که وجود داشته‌اند (و نسبت به او فرقی از آن دو ندارند) به خود نسبت ندهد و از خود نداند؟ یعنی چون این وجدان به اعمال هیچ یک از آن دو نفر نمی‌رسد پس او خود را با هیچ یک نفس واحد نمی‌تواند. حس کند درست مثل این است که نفس یا روح غیر مادی او که حالا او را مطلع می‌سازد توأم با همین جسم حالیه‌اش خلق شده و موجد وجدان حاضر در او بوده باشد. با این وضع (انقطاع کامل از گذشته) او نمی‌تواند با نسطور یکی باشد نظیر اینکه فرض کنیم اجزاء ماده‌ای که وقتی قسمتی از نسطور را تشکیل می‌داده اکنون قسمتی از این آدم را تشکیل دهد معلوم است هیچگونه وجدانی از نسطور در این آدم به وجود نخواهد آورد. همچنین همان جوهر غیر مادی سابق بدون همان وجدان سابق نمی‌تواند بواسطه اتحاد با یک جسم همان شخص سابق را به وجود آورد چنانکه همان ماده سابق بدون وجدان هم نمی‌تواند با اتحاد با یک جسم همان شخص را بسازد. ولی اگر این شخص در خود وجدان بعضی از اعمال نسطور را دریابد آنگاه است که خود را عین شخص نسطور حس خواهد نمود.

۱۵- اینک برای ما ممکن است در روز رستاخیز خودمان را همان شخص سابق خودمان دریابیم به شرطی که همان وجدان سابق توأم با روح ما در ما باشد، ولو اینکه جسم ما یا کلا یا جزاً همان جسم سابق نباشد. ولی روح تنها در تغییر ابدان، بر خلاف آنانکه روح را با آدم یکی می‌شمارند، نمی‌تواند آدم سابق را به وجود آورد. اگر روح شاهزاده‌ای که با خود وجدان اعمال گذشته‌اش را دارد، بعد از مرگ یک پینه دوز، داخل جسد او گردد برای هر کس معلوم است که او از لحاظ اعمال شاهزاده عین شاهزاده خواهد بود، ولی کسی نخواهد گفت این همان آدم است. برای به وجود آوردن آدم بدن نیز لازم است و با وجود روح شاهزاده در آن، ظاهرش در نظر همگان همان پینه دوز خواهد بود. من می‌دانم در محاورات معمولی همان «آدم» و همان «شخص» یکی هستند و هر کسی آزاد است هر کلمه را به هر تصویری که می‌خواهد اطلاق کند. ولی اگر به خواهیم از روی تحقق به دانیم معانی روح و آدم (یا انسان) و شخص چیست باید مفهوم اینها را در ذهن خود روشن کنیم. وقتی پیش خود این موضوع را معلوم کردیم دیگر تشخیص آنها از هم دشوار نخواهد بود.

۱۶- وجدان است که هویت شخص را تعیین می‌کند- جوهر غیر مادی یا روح در هر حال و مکان باشد به تنهایی هویت آدم را معین نمی‌کند و پیداست که وجدان (یا شعور به نفس) است که آنچه بتوان آن را به گذشته‌های بعید بسط داد، وجودها و افعال گذشته و حال را در شخص واحد پیوسته می‌سازد به طوری که آنچه شاعر افعال گذشته و حال است همان شخص واحد است. اگر من وجدان طوفان نوح را همان طور داشته باشم که وجدان رودخانه تمیز را که سال گذشته دیدم دارم یا وجدان همین آن را که این را می‌نویسم دارم در این صورت من همان شخص واحد که طوفان نوح را در قدیم و رودخانه تمیز پارسال دیده‌ام و الان هم این را می‌نویسم، اعم از اینکه اجزاء جسم من که الان این را می‌نویسم (چه قسمت مادی چه قسمت غیر مادی آن) همان باشد که بوده یا نباشد. زیرا برای تحقق نفس واحد معین فرقی نمی‌کند در چه جوهری ساخته شده و

من نسبت به اعمال هزار سال پیش خود همان درجه ذی علاقه هستم که اعمال دیروز و امروز خود.

۱۷- نفس (یا خود) منوط است به وجدان - نفس (به معنی خود) عبارت است از تفکر بالوجدان (یعنی فکر توأم با شعور به فکر) (اعم از اینکه جوهر آن از چه جوهر مادی یا معنوی مرکب یا ساده ساخته باشد). این نفس (یا خود) است تا آنجا که شعور آن بسط یابد واجد یا متحسس لذت و الم یا سعادت و شقاوت است یعنی نسبت به خود ذی علاقه است هر فرد تا در محیط وجدان است می‌داند که مثلاً انگشت کوچکش همان اندازه جزء اوست که قسمتهای مهمتر است. در صورتی که آن انگشت از تن جدا شود اگر وجدان هم با همان توأم باشد بدهی است که آن انگشت عین شخص و شخص عین خواهد بود و آن با بقیه بدن کاری نخواهد داشت. مطابق این مثال وجدان به انضمام جوهر است که شخصیت و نفس معهود را به وجود می‌آورد ولو قسمتی از جسم جدا شده باشد. در باب جواهر ازمنه گذشته هم این حکم جاری است. آنچه وجدان روح متفکر حاضر بتواند با آن متحد گردد شخص را به وجود می‌آورد و هر چه این وجدان به زمانهای گذشته برسد، مشمول همان شخص واحد می‌گردد و کلیه افعال گذشته را از خودش می‌پندارد و فاعل را در گذشته و حال یکی می‌بیند.

۱۸- موضوع پاداش و کیفر - در این هویت شخصی است که تمام حقوق و عدل و اجر و مجازات و سعادت و شقاوت قرار یافته و مربوط به هر فردی است که واجد خودش است و هیچ جوهری از هر نوع که باشد، در صورتی که مشمول این وجدان نیست، تأثیری از این لحاظ ندارد. زیرا به طوری که در مثالی که آوردم واضح شد اگر وجدان نیز با انگشت کوچک که از بدن جدا شده توأم برود شخص همان انگشت خواهد بود که قبل از آن تمام بدن بود و افعال و خاطرات گذشته تمام بدن عیناً از آن همان انگشت خواهد گشت. به همان طور اگر بدن وجدان یا شعور به نفس را حفظ کند و انگشت کوچک بعد از جدا شدن از آن شعور محروم گردد آن عضو برای بدن کان لم یکن

خواهد بود و ارتباطی با هیچ یک از افعال نفس که بدن واجد آن است نخواهد داشت.

۱۹- این شرح به ما نشان می‌دهد هویت شخصی عبارت از چیست و معلوم می‌دارد هویت جوهری نیست بلکه وجدانی است. ولی همین طور که گفتیم در هویت وجدان چنان است که اگر سقراط و شهردار حالیه «گوین بارو»^(۱) در آن با هم یکی باشند یک شخص می‌شوند. و بالعکس اگر سقراطی که خوابیده با سقراطی که بیدار است دو وجدان داشته باشند دو شخصند یعنی سقراط خوابیده با سقراط بیدار یک شخص نیستند. و اگر فی‌المثل سقراط بیدار به جرم افکار سقراط خوابیده مجازات کنیم، در صورتی که سقراط بیدار واجد سقراط خوابیده نبود، مانند این خواهد بود یکی از دو شخص دو غلو را بواسطه شباهت شدید ظاهری به جای دیگری مجازات کنیم، در صورتی که روح این از روح آن هرگز خبر نداشت.

۲۰- با این همه احتمال هست باز کسی اعتراض کند و بگوید فرض کنیم من قسمت‌هایی از زندگانی گذشته خود را فراموش کرده باشم به حدی که هیچگاه دیگر آن را به خاطر نیاورم آیا با وجود این من همان شخص نیستم که آن زمان آن افکار از من صادر شده و آنها را وقتی واجد و شاعر بودم ولی اکنون فراموش کرده‌ام؟ به این سؤال چنین جواب می‌دهم که در این موقع باید به مفهوم ضمیر «من» توجه خاص معطوف داشت که در این موقع آن را به معنی آدمی یا انسان به کار می‌بریم و چون آدمی را معمولاً با شخص یکی می‌شمارند، در این موقع هم ضمیر من به سهولت به جای شخص سابق فهمیده می‌شود. ولی اگر فرض کنیم یک شخص در ازمنه مختلف وجدانهای مختلف بدون اندک ارتباط با هم داشته باشد، بدون شک همان شخص در هر زمان یک شخص جداگانه خواهد بود. روی همین است که مشاهده می‌کنیم بشر در مقام قضاوت جدی عادلانه حکم می‌کند که اگر شخصی جنون پیدا نماید و بعد معقول گردد او را نمی‌توان

مسئول اعمال جنون قرار داد که با این حکم در واقع او را دو شخص محسوب می‌دارند و این حال (یعنی منقطع شدن شعور و وجدان) در محاوره عامه با جملاتی توضیح می‌شود، چنانکه می‌گویند «خودش را گم کرده»، «از خود بی خود شده» که مفهوم این جملات لااقل نزد کسی که آن را اولین بار به کار برده این است که نفس یا خودی تغییر می‌یابد و در یک آدمی دو شخص به وجود می‌آید.

۲۱- نفس (یا خود) را فقط وجدان به وجود می‌آورد - وجدان است لاغیر که هستی‌ها یا زندگی‌های روزگاران گذشته بعید را در یک شخص یکی می‌کند و هویت یا عینیت جوهر نمی‌تواند. زیرا هر جوهری هر چه هم متشکل باشد بدون وجدان شخص نمی‌شود؛ اگر بدون وجدان امکان داشت هر یک جسد مرده یا هر نوع جوهر شخص می‌شد. اگر تصور کنیم دو وجدان غیر مرتبط یکی روز و یکی شب در یک جسم و از طرف دیگر یک وجدان متناوباً در دو جسم مختلف عمل کنند، در این صورت می‌پرسم آیا در شق اولی آن آدم در شب و روز مانند سقراط و افلاطون دو شخص نمی‌شود و در شق دوم آن دو جسم مانند یک شخص نمی‌شود که گوئی دو نوع لباس می‌پوشد؟ آن هم درست نیست که کسی بگوید این وجدان معین معهود مذکور در فوق را جواهر غیر مادی به آن اجسام می‌آورند. زیرا بر فرض هم قبول کنیم که جوهر متفکر در انسان بالضروره باید غیر مادی تصور شود، باز مسلم است که یک شیء متفکر ممکن است گاهی از وجدان گذشته خود به کلی منقطع گردد و دوباره وجدان خود را باز یابد؛ چنانکه این حال اغلب در باب اشخاص فراموشکار نسبت به افعال گذشته‌شان اتفاق می‌افتد. بسا که ذهن مطلبی را که بیست سال فراموش کرده بود باز می‌یابد. فرض کنید این ادوار فراموشی تذکر و نسیان شب و روز به تناوب اتفاق افتد، در این صورت دو شخص خواهد بود با یک روح غیر مادی؛ همان طور که در مثال قبلی دو شخص با یک جسم بود پس نفس با عینیت یا اختلاف جوهر تعیین نمی‌شود که به آن نتوان اعتماد نمود بلکه با هویت وجدان تعیین می‌شود.

۲۴- درست است وجدان ممکن است جوهری را که بدان استوار است و بالفعل هست و سابق یا جزء نفس نیست همان طور که سایر جواهر نیستند، چنانکه این حقیقت از مثالی که در باب عضو بریده شده از بدن دادیم روشن است که از حرارت یا برودت یا سایر تأثرات آن آگاهی در شعور نیست و آن مانند سایر اجزاء مادی دیگر حصه‌ای از نفس ندارد. در خصوص جوهر غیر مادی هم مطلب از همین قرار است زیرا آن هم بالذات از وجدان یعنی شاعر بودن نفس به وجود خودش محروم است؛ اگر جزئی از وجود آن (جوهر غیر مادی) ما وجود داشته است ولی ما نمی‌توانیم به حکم وجدان بالفعل که خودی یا انائیت ما بسته بدان است آن را دریابیم پس آن جوهر در ارتباط نداشتن با نفس، همان اندازه اجنبی است که سایر جواهر غیر مادی هست. زیرا هر جوهری در گذشته افکار و افعالی به وجود آورده باشد اگر ما نتوانیم آن را به خاطر آوریم و از نفس خود بدانیم متعلق به ما نخواهد بود و نظیر هر جوهر دیگر غیر مادی خواهد بود که وجودی داشته است.

۲۵- من تصدیق می‌کنم عقیده‌ای که بیشتر امکان دارد این است که این وجدان ضمیمه و انفعال یک جوهر غیر مادی است. هر طور مردم در آن باب قضاوت می‌کنند بکنند ولی هر موجود عاقل مدرک سعادت و شقاوت باید قبول کند که آنچه مورد علاقه اوست آن چیزی است که نفس یا خود اوست و البته ممنون خواهد بود اگر این نفس بیش از یک آن دوام یافته و احتمال ادامه وجود داشته باشد؛ چنانکه در گذشته ماهها و سالها بدون مانعی داشته با این ترتیب ممکن است در آینده هم همان نفس با همان وجدان دوام یابد. پس بواسطه این وجدان است که می‌بیند خود یا نفس او در گذشته فلان یا فلان را کرده و به حکم آن افعال اکنون شاد یا غمگین است، ولی در تمام این شرح صحبت از جوهر واحد عددی نیست که نفس را به وجود می‌آورد، بلکه صحبت از وجدان مستمر است که ممکن است جواهر متعدد در آن متحد و باز از آن منفعل شده باشند و در مدتی که با یک اتحاد حیاتی با نفسی که در آن وجدان وجود داشت متحد

بودند جزئی از نفس بودند. پس هر جزئی از بدن ما که اتحاد حیاتی با آن وجدانی در نهان ما داشته باشد قسمتی از ما را تشکیل می‌دهد، ولی همین که از آن اتحاد حیاتی جدا شد همان طور که نفس شخصی دیگر را تشکیل نمی‌دهد نفس ما را هم تشکیل نمی‌دهد، آنچه دمی پیش جزئی از من بود اکنون همان نسبت را به من دارد که به دیگران دارد ولی محال نیست من بعد واقعاً جزئی از یک شخص دیگر گردد. با این ترتیب می‌بینیم یک وجدان عددی جزء دو شخص قرار می‌گیرد و از طرف دیگر شخصیت واحد با وجود تغییر جوهر متعدد باقی می‌ماند.

اگر روحی را تصور کنیم که از کلیهٔ خاطره یا وجدان افعال گذشته منسلب گردد چنانکه مشاهده می‌کنیم ذهن ما غالباً قسماً یا کلاً همین حال را پیدا می‌کند، در این صورت اتحاد یا انفصال جوهر روحی فرقی در هویت وجدانی ما نخواهد کرد، همان طور که اتحاد یا انفصال یک جزء ماده فرق نخواهد کرد. هر جوهری که طبق اصل حیاتی به موجود متفکر حاضر متحد شود جزء عین همین نفس است که اکنون هست و آنچه با وجدان افعال گذشته به آن متحد شود ایضاً جزئی از همان نفس را تشکیل خواهد داد که در این صورت عین نفسی خواهد بود که در گذشته بوده و الان هست.

۲۶- «شخص» یک اصطلاح قضائی است - کلمه شخص به نظر من نامی است برای همین نفس که مورد بحث قرار دادیم کسی امری را دریابد که آن را نفس یا خودش نام می‌دهد کسی دیگر می‌تواند همان را شخص بنامد. و آن عبارت است از یک اصطلاح قضائی که اعمال را تقدیر و ارزش آنها را تعیین می‌کند و بنابراین مربوط است به موجودات ذی شعور که صلاحیت قانون و سعادت و شقاوت دارند. این شخصیت فقط بواسطهٔ وجدان از وجود فعلی فراتر می‌رود و به ماضی بسط می‌یابد و با آن علاقمند و نسبت به آن مسئول می‌گردد و به همان دلیل که اعمال جاری را به خود می‌پذیرد، اعمال گذشته را هم به خود بسط می‌دهد و زمینه همه آن ارتباط علاقه به خوشبختی است که لازمه وجدان است زیرا آنکه شعور لذت و الم دارد علاقمند است نفس او که واجد

هستی اوست سعید و خوشبخت باشد. بنابراین هر فعل گذشته‌ای که نتواند بواسطه وجدان به آن نفس (یا خود) فعلی نسبت و اختصاص دهد، آن فعل دیگر مورد علاقه او نمی‌شود و مانند آن است که اصلاً چنان فعلی انجام نیافته، و اکتساب لذت و الم یا اجر و کیفر در مقابل چنین عملی نظیر این خواهد بود که بدون موجبات در آن وجود سابق سعید یا شقی بوده باشد. طبق همین اصل است که یکی از حواریون می‌گوید «روزی که هر کس مطابق کردار خود (پاداش) دریافت می‌کند و راز دلها فاش می‌شود». این جمله موقعی حقیقت پیدا می‌کند که آنها وجداناً در یابند که خودشان در هر قالبی باشند، و آن وجدان در جوهری جایگیر گردد، خود را همان نفس حس کنند که آن اعمال را به جا آورده و مستوجب کیفر است.

۲۷- من به قدر کافی متوجه هستم که در این مبحث فرضهائی کرده‌ام که در نظر بعضی خوانندگان غریب خواهد شد شاید هم آن مطالب ذاتاً غریب باشند. ولی با جهلی که ما نسبت به ماهیت آن شیء متفکر که در نهاد ما هست داریم، شاید اینگونه مباحث معذور دیده شود. اگر ما می‌دانستیم آن امر متفکر چیست یا چطور با منظومه ارواح حیوانی گذران ارتباط پیدا می‌کند یا اینکه آیا آن می‌توانست عمل خود را در خارج بدنی متشکل نظیر آنکه ما داریم انجام دهد یا اینکه آیا مشیت خدای تعالی این بوده که هیچ روح معینی متحد نباید شود مگر به یک جسم معینی که حافظه آن روح منوط به تشکیلات صحیح آن جسم باشد، اگر این مطالب را می‌دانستیم شاید به بطلان بعضی از فرضهائی من پی می‌بردیم. ولی (در این تاریکی که نسبت به این مطالب داریم) اینکه روح آدمی را یک جوهر غیر مادی تصور می‌کنیم، که مستقل از ماده است و نسبت به آن قیدی ندارد، در این صورت بالطبع اشکالی نخواهد بود که فرض کنیم آن روح می‌تواند در اوقات مختلف به قالب اجسام مختلف در آید و با آن اجسام در هر زمانی یک آدم معین به وجود آورد. چنانکه به نظر ما می‌رسد که قسمتی از بدن یک گوسفند دیروزی ممکن است فردا قسمتی از بدن انسانی را تشکیل دهد و در این اتحاد یک عضو حیاتی

(ملیبائوس)^(۱) را به وجود آورد در صورتی که همان عضو یک وقتی عضو گوسفندش بوده.

۲۸- اشکالی که از استعمال ناروای نامها بروز می‌کند- خلاصه مطالب در باب هویت یا عینیت: هر موجودی که وجود پیدا کند در مدت وجود خود ناچار باید عین خودش باشد؛ هر نوع ترکیبات جواهر که وجود پیدا کنند، در مدت اتحاد آن جواهر آن هیئت مرکب باید عین خودش باشد؛ هر نوع احوال وجود پیدا کند در مدت وجود عین خودش است؛ و اگر ترکیبی از جواهر معین و احوال و اعراض مختلف وجود پیدا کند باز همین قاعده انطباق خواهد داشت. در نتیجه معلوم است که اشکال یا الهام در باب این موضوع از استعمال نابجای اسامی با عناوین بر می‌خیزد نه از ابهام خود اشیاء زیرا مفهوم خاصی که عنوانی به آن داده می‌شود اگر حفظ شود تعیین هویت و اختلاف هر چیزی به سهولت فهمیده می‌شود و تردیدی در آن باب به وجود نمی‌آید.

۲۹- هویت از وجود مستمر است - اگر فرض کنیم انسان همان روح عاقل (یا حیوان ناطق) باشد در این صورت پی بردن به عینیت انسان آسان می‌گردد؛ بدین معنی که عین روحی که هست چه در حال جدائی و چه در یک جسم عین همان انسان خواهد بود. تصور کنیم یک روح عاقل روی اصل حیاتی به یک جسم با ترکیب منظم متحد شود تا انسانی به وجود آورد تا مدتی که آن روح عاقل با آن ترکیب جسمانی، ولو اینکه در یک توالی گذران باشد، متحد است عینیت آن انسان باقی خواهد بود. ولی اگر به نظر بعضیها مفهوم انسان عبارت باشد از اتحاد حیاتی اجزائی به یک شکل معین، تا مدتی که آن اتحاد و آن شکل در هیئت مرکبه که وحدت آن فقط در توالی مداوم اجزاء گذران آن است، باقی است عینیت همان انسان باقی است. زیرا ترکیبی که مفهوم مرکب بر آن قرار دارد هر چه می‌خواهد باشد، و هر آنچه آن را تحت عنوانی شیء واحدی قرار می‌دهد در

جان لاک / ۲۵۶

هر صورت آن وجود که ادامه می‌یابد همان فرد واحد را تحت همان عنوان نگه می‌دارد.

فصل بیست و هشتم

در باب اضافات دیگر

۱- نسبت - گذشته از موارد زمان و مکان و علیت و مقایسه که در سابق (در بحث از اضافات) ذکر کردیم، عدّه زیاد دیگری هست که بعضی آن را بیان خواهم نمود. اول یکی از آنها را که ذکر می‌کنم تصور ساده‌ای است که چون اجزا و درجات دارد میتوان روی آن موضوعهای مختلف را مقایسه کرد مانند مفاهیم: سفیدتر، شیرین تر، بزرگتر، مساوی، بیشتر این تصور را می‌توان نسبت یا اضافه نامید.

۴- اضافه اخلاقی - یک نوع دیگر اضافه هست که عبارت است از موافق یا تباین افعال ارادی افراد با یک قانون که ملاک قضاوت است و اینگونه اضافه را می‌توان اضافه اخلاقی نامید.

۵- خیر و شر چنانکه نشان دادیم (کتاب ۲ فصل ۲۰ فقره ۲ و فصل ۲۱ فقره ۴۲) نیستند مگر لذت و الم یا آنچه موجب لذت و الم است. پس خیر و شر اخلاقی عبارت است از موافق یا تباین افعال ارادی، به یک قانون که توسط آن به موجب اراده قدرت قانونگذار به ما مرتبط می‌شود و ما مطابق خیر و شر یا لذت و الم در خور رعایت یا عدم

رعایت که از ما سرزند با حکم قانونگذار مستوجب پاداش یا کیفر می‌گردیم.

۶- قوانین اخلاقی - قوانین اخلاقی که مورد استناد مردم است و بواسطه آن صحت یا خطای اعمال افراد قضاوت می‌شود، به عقیده من بر سه نوع است که سه طرق اجرا یا پاداش یا کیفر دارد. زیرا وضع قانون برای ادارهٔ اعمال آزاد مردم بدون حمل آن به خیر و شر و الزام اراده فاعل به مراعات آن به منظور پاداش یا کیفر باطل است. هر جا که قانونی فرض می‌کنیم ناچار باید پاداش و کیفری هم فرض کنیم که محصول ذاتی خود اعمال نیست و گرنه اگر خود اعمال نتایج مطلوب یا نامطلوب داشته باشد حاجتی به قانون نخواهد بود. تصور می‌کنم حقیقت قانون این باشد.

۷- قوانین - قوانینی که مردم به طور کلی اعمال خود را از لحاظ صحت و خطا به آن ارجاع می‌کنند به نظر من این سه تا است: ۱- قانون شرع ۲- قانون عرف ۳- قانون شیاع (اگر تعبیر را معذور دارید). قوانین از لحاظ فقره اول روی قضاوت مردم است که آیا اعمال آنان گناه است یا وظیفه و از لحاظ فقرهٔ دوم این است که آیا آنان بزه کار هستند یا میرا و از لحاظ فقرهٔ سوم اینکه اعمال آنان فضایل است یا سیئات.

۸- قانون شرع ملاک گناه و وظیفه است - قانون شرع (یا قانون الهی) ممکن است با نور طبیعت یا بواسطه صدای وحی به وجود آید. گمان می‌کنم هیچ فردی اینقدر کودن نباشد که انکار کند خدای تعالی اصلی عطا کرده که به حکم آن مردم موظفند خود را اداره کنند. خدا چنین حقی را دارد چون ما مخلوق او هستیم. رحمت و حکمت خداوند اعمال ما را به خیر اکمل، هدایت می‌کند. خدای تعالی قدرت اجرای قانون و پاداش و کیفر یا میزان و ادامهٔ بیکران اعمال ما را در آن جهان دارد، زیرا احدی نمی‌تواند ما را از ید قدرت او به در آورد. این تنها محک صحیح اخلاق حسنه است.

۹- قانون عرف ملاک بزه و برائت است - قانون عرف را کسی کوچک نمی‌شمارد. پاداش و کیفری که آن تعیین می‌کند سهل‌الاجراست و در اختیار قدرت است که آن را وضع می‌کند و آن عبارت است از قدرت حکومت که موظف است مال و جان و حقوق

آزادی مردم را بر طبق قوانین حراست کند و قدرت این را دارد مال یا جان یا آزادی افرادی را که نسبت به آن قوانین نافرمانی کنند بگیرد.

۱۰- قانون شیاع یا افکار عمومی - فضائل و سیآت (یا محاسن و مساوی) عناوینی هستند که در همه جا گویا تعبیر از اعمالی می‌کنند که با لذات خوب یا بد باشند تا آنجا که این دو عنوان واقعاً و حقاً اطلاق شوند البته با قانون شرع یکسانند. ولی هر چه در باب آن دو دعوی کنند حقیقت این است که این دو عنوان فضیلت و سیئه در میان ملل و جوامعی به اعمالی اطلاق می‌شود که در عرف آنها شهرت خوب یا بد دارد.

۱۱- دلیل اینکه ملاک خیر و شر در این مورد همین شهرت محلی است، این است ممکن است چیزی که در کشوری خیر محسوب گردد در کشور دیگر شر شمرده شود یا لاقبل شر کشوری را در کشور دیگر شر نشمارند. در هر صورت در هر کشوری فضیلت با تحسین و سیئه با توبیخ توأم است. فضیلت در همه جا صفتی است که قابل تحسین است و البته چیزی را فضیلت می‌شمارند. که در نظر و قضاوت عامه به آن سمت شناخته شود.

۱۲- اجرا و امر و نهی قوانین شیاع - اگر کسانی تصور کنند من مفهومی را که خودم از قانون داشتم فراموش می‌کنم، زیرا قانون را که ملاک قضاوت خیر و شر است روی موافقت نظر افراد عامه تصور می‌کنم که اولویت وضع قانون ندارند؛ در جواب آنان می‌گویم اگر کسانی تصور می‌کنند امر و نهی یا موافقت و تنفر عمومی زمینه کافی نیست. برای اینکه شخص در میان جامعه‌ای که با افراد آن سر و کار دارد مطابق رسوم و عادات آنان زندگی کند گویا در فهم بشر چندان سر رشته ندارند اگر تاریخ را مطالعه کنند خواهند دید قسمت عمده مردم طبق همان قوانین رسوم و عادات زندگی می‌کنند. در باب مجازاتی که در پی نافرمانی به قوانین الهی است مردم زیادی به قدر کافی توجه ندارند و بسا اشخاص که در اینگونه نافرمانی امید جلب رحمت در آینده دارند. اما در باب مجازات شکستن آئین عرف بسا مرتکبین که خود را با انتظار تبرئه امیدوار

می‌سازند. ولی کسی که بر ضد رسوم و عقاید جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند عمل نماید راه فرار ندارد و در ده هزار یکی را نتوان پیدا نمود چندان بی‌حس و خشک باشد که حاضر شود مدام معروض اوامر و نواهی جامعه خود گردد. خیلی‌ها گوشه‌گیری گزیده و با آن انس جسته‌اند ولی کسی که اندک نیت و حس همزیستی با انسانهای دیگر را داشته باشد نمی‌تواند در معرض تنفر و سوء نظر دائمی دوستان و معاشرین خود قرار گیرد. زیرا این وضع بارگران و رنج فراوانی خواهد بود.

فصل بیست و نهم

در باب تصوره‌های صریح و مبهم، معین و مغشوش

۱- بعض تصورات صریح و معین و بعضی مبهم و مغشوش است - بعد از نمودار کردن منشأ تصوره‌های ما و بحث از چند نوع آنها و ملاحظهٔ فرق بین تصوره‌های ساده و مرکب و مطالعهٔ انقسام تصورات مرکب به احوال و جواهر و اضافات، شاید گمان رود در باب تصورات به طور کلی سخن را به درازا کشانده‌ام، ولی با این همه ناچارم در آن باب ملاحظهٔ معدود دیگری اظهار دارم. اولین ملاحظه این است که بعض تصورها صریح و بعضی مبهم و بعضی معین و بعض دیگر مغشوش است.

۲- توضیح مفهوم صریح و مبهم بواسطهٔ باصره - چون بهترین راه توضیح مدرکات ذهن بواسطهٔ باصره است بهتر است ما هم در توضیح مفهوم صریح و مبهم توجه به مطالبی کنیم که از لحاظ باصره صحیح یا مبهم نامیده می‌شوند. چون واسطهٔ کشف و تشخیص اشیاء مرئی در نظر ما نور است، پس ما به چیزی که تحت نور کافی قرار نیافته و بدین سبب تشخیص دقیق شکل و رنگ آن برای ما مقدور نیست مبهم نام می‌دهیم، نظیر همین تصوره‌های سادهٔ ما صریح و واضح است به شرطی که مانند خود اشیائی

باشند که بواسطه یک عمل مرتب احساس یا ادراک از آن اشیا ناشی شده‌اند. تا موقعی که ذاکره آن تصورات را حفظ می‌کند و در موقع لزوم عیناً در ذهن می‌آورد آن تصورات صریح هستند. ولی اگر آنها نسبت به مطابقت صحیح با اصل نقصی داشته و یا قسمتی از تازگی نخستین خود را از دست داده باشند و با مرور زمان بی‌رنگ و تار شده‌اند، پس به همان اندازه مبهمند. تصوره‌های مرکب که از تصوره‌های ساده ساخته شده‌اند اگر در نتیجه ترکیب تصوره‌های ساده صریح که از حیث تعداد و ترتیب معین هستند به وجود بیایند خودشان هم صریحند.

۴- معین و مغشوش - تصور صریح آن است که ذهن موقع اکتساب آن از اعیان خارجی توسط یک عضو حاسه مرتب یک فکر روشنی داشته باشد و تصور معین آن را گوئیم که ذهن آن را از تصوره‌های دیگر خوب تشخیص دهد و تصور مغشوش آن است که از تصوره‌های دیگر به قدر کافی متمایز نیست، در صورتی که باید باشد.

۵- اشکال - اشکالی که در این باب وارد است این است که اگر تصور مغشوش عبارت است از تصویری که به قدر کافی از تصور دیگر که بایست فرق داشته باشد قابل تشخیص نیست پس پیدا کردن تصور مغشوش دشوار خواهد بود، زیرا هر تصور هر چه باشد تا از طرف ذهن به آن سمت که اوست و غیر از او نیست درک شد خود همان درک آن را با تصوره‌های دیگر مغایر می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند در آن حال از اشیا دیگر فرق داشته باشد مگر اینکه از این لحاظ درک شود. پس هیچ تصویری از تصور دیگر که با آن فرق دارد غیر قابل تمیز نیست مگر اینکه کسی بخواهد آن تصور با نفس خودش فرق داشته باشد و گرنه هر چیز مسلماً از چیز دیگر فرق دارد.

۶- مغشوش بودن تصورات از بابت اسامی یا عناوین آنهاست - برای رفع اشکال فوق و پی بردن به اینکه مغشوش و مغلقی که غالباً عارض بر تصورات می‌گردد از چیست، باید بدانیم اشیائی که تحت نامهای معین رده‌بندی می‌شوند به قدر کافی از هم مشخص و متمایز محسوبند، به طوری که هر قسم بواسطه نام خاص خودش تسمیه و

در محاوره در هر فرصت جداگانه از سایر اشیاء مطرح می‌شود. ولی با اینکه هر تصور که آدمی دارد به طور وضوح همان است و غیر از خودش از سایر چیزها فرق دارد، آنچه موجب التباس می‌گردد این است که یک چیز گذشته از نامی که دارد با نام دیگری هم خوانده شود؛ لذا فرق بین اشیاء که تحت نامهای معین ردیف می‌شوند از بین می‌رود. پس تمایزی که بواسطه آن نامهای مختلف منظور بود به کلی زایل می‌گردد.

۷- خطایائی که معمولاً سبب این مغشوش بودن می‌شوند به نظر من از قرار ذیل است:

اول موقعی که یک تصور مرکب (یا تصور کلی) از تعداد خیلی کمی از تصورات ساده به وجود آمده باشد. مثلاً کسی که تصویری دارد که از تصوره‌های ساده مشعر بر حیوانی خالدار ساخته شده ممکن است یک تصور مغشوش از پلنگ داشته باشد که از تصور یک سیاه‌گوش و عده‌ای دیگر از حیوانات خالدار به قدر کافی تمیز نتوان داد. (یعنی به اصطلاح معنی تشکیک در کار است)

۸- دوم آنکه تصوره‌های جزئی که یک تصور کلی را به وجود می‌آورد از حیث تعداد کافی باشد، ولی طوری با هم مخلوط باشند که درست معلوم نشود آنها به یک نام بیشتر از نام دیگر تعلق دارند.

۹- عیب دیگر آنکه ممکن است هر یک از تصوره‌های ما غیر مطمئن و نامعین باشد. چنانکه کسانی را می‌توان مشاهده نمود که کلماتی را از زبان خودشان قبل از آموختن مفهوم صحیح آنها به کار می‌برند و تقریباً هر موقع که آنها را به کار می‌برند، در غیر مورد و با تغییر مفهوم واقعی آنها استعمال می‌کنند.

۱۰- از آنچه گفته شد توان دید تا چه پایه نامها که علائم ثابتی از اشیاء محسوبند و بواسطه تمایز آنها از هم اشیای مختلف متمایز شناخته می‌شوند ممکن است وسیله نامیدن تصورات معلوم و مغلق گردند و علت آن نسبت نهانی غیر تحقیقی باشد که ذهن تصوره‌های خود را به چنان نامهایی می‌دهد. حالا بدون مطالعه چنین نسبت تصورات به

اسامی معلوم که علائم اشیاء معین هستند، تعریف تصور مغلق دشوار است.

۱۳- تصوره‌های مرکب ممکن است در یک قسمت معین و در قسمت دیگر مغشوش یا مغلق باشند. چون تصورات مرکبه از مجموعه‌های تصورات ساده به حصول می‌آید پس ممکن است قسمتی خیلی روشن و قسمتی تار و مغلق باشد. مثلاً اگر کسی از یک جسم هزار ضلعی بحث کند تصور چنین شکلی ممکن است خیلی مغلق ولی تصور عدد صریح باشد. و او در محاوره و اثبات در باب قسمت عدد مفهوم کلی خودش که هزار باشد ذهنش روشن باشد و با تأثیر آن عدد گمان کند تصور خود جسم هزار ضلعی هم صریح و معین است، در صورتی که ممکن است ابداً صریح نباشد به حدی که نتواند آن را از جسمی دیگر که مثلاً حدود نود و نه ضلع دارد تشخیص دهد.

۱۶- قابلیت تقسیم ماده - ما از ماده در باب ذرات نامرئی که در وراء کوچکترین ذرات مرئی ماست تصور روشن نداریم، بنابراین وقتی از انقسام نامتناهی ماده بحث می‌کنیم با اینکه تصور صریحی از انقسام و قابلیت تقسیم نیز از اجزاء که از جسم جدا می‌شوند داریم، ولی در باب خود ذرات صغیره که تقسیم می‌شوند تصور ما صریح نیست؛ زیرا در انقسام به قدری ریز می‌گردند که حواس ما از تشخیص آن عاجز می‌ماند؛ تنها چیزی که برای ما روشن است خود عمل تقسیم به طور کلی و یکی هم نسبت کل به جزء است ولی در باب حجم جسمی که با یک نوع تصاعد الی غیر النهایه تقسیم می‌شود تصویری صریح نتوانیم داشت.

فصل سی ام

تصورات واقعی و وهمی

۱- تصوره‌های واقعی با ارباب انواع خود تطابق دارند - گذشته از آنچه در باب تصورها ذکر کردیم جا دارد ملاحظات ؟؟؟؟ دیگری هم در باب نسبت آنها به اشیائی که تصورها از آنها ناشی می‌شوند یا نماینده آنها هستند، به عمل آید و از این حیث می‌توان از سه نوع تصور بحث کرد:

اول آنکه ممکن است آنها حقیقی یا وهمی باشند.

دوم آنکه مطابق یا غیر مطابق با واقع باشند.

سوم آنکه صحیح یا غلط باشند.

اول منظور من از تصوره‌های حقیقی آنهایی است که در خود طبیعت زمینه و اساس داشته باشند یعنی با موجودات واقعی و اشیاء موجود یا ارباب انواع یا نمونه‌های اصلی خود تطابق داشته باشند. تصوره‌های وهمی آنهایی را می‌نامم که در طبیعت اساسی نداشته باشند و تطابقی با اشیائی که به آنها اسناد ضمنی می‌شوند نکنند. اگر ما تصوره‌هایی چند را که سابقاً ذکر کرده‌ایم مطالعه کنیم به این موضوع پی می‌بریم.

۲- اولاً تصورهای ساده ما حقیقی و همه آنها با واقعیت اشیاء درست درمی آیند. منظور این نیست آنها صور یا نمونه اشیاء موجود باشد بلکه برعکس در تمام موارد غیر از خود اشیاء هستند مگر در صفات اولیه چنانکه شرح آن گذشت. ولی با اینکه سفیدی و سردی در برف نیست مانند اینکه دردی که از آن حس می کنیم هم در برف نیست، با این همه تصورهای سفیدی و سردی و درد الخ که در ماست لابد معلول نیروهائی است در اشیاء (یا اعیان) خارجی که برطبق هر نظامی که از طرف خالق داده شده احساسهائی در ما به وجود می آورند؛ پس آنها تصورهای حقیقی هستند که بواسطه آنها می توانیم صفات (یا کیفیاتی) را که در خود اشیاء هستند تشخیص دهیم. زیرا این تصورها که ظاهر می شوند برای این طرح شده اند که علائمی باشند که بواسطه آنها اشیائی را که سر و کار با آنها داریم از هم بشناسیم. پس تصورهای ما برای این منظورند و علائم ممیزه واقعی هستند اعم از اینکه تأثیرات ثابت اشیاء واقعی خارجی باشند یا شبیه آنها باشند. واقعیت در این مورد همان ارتباط مستمر است که تصورات با تشکیلات معین موجودات واقعی دارند. اما اینکه آنها واقعاً با آن تشکیلات جوابده و موافقند موضوع بحث نیست، همین اندازه برای ما کافی است که آنها به طور مستمر ولایتیغیر از اشیاء ناشی می شوند.

۳- اگر احوال مختلط مربوط به تصورهای صحیح باشند آنها نیز واقعیت دارند. احوال مختلط اضافات واقعی ندارند جز در ذهن آدمی و از آن نوع تصورات واقعی دیگر جز آنچه هستند مأمول نیست مگر اینکه طوری ساخته شده باشند که وجود مشاکل به آنها امکان پذیر باشد. چون این تصورات خود ارباب انواع هستند اختلافی با ارباب انواع خود نتواند داشت و از این لحاظ موهوم هستند مگر اینکه کسی تحت آنها تصورهای نامربوطی به هم بافد.

۴- تصورهای جواهر واقعی هستند به شرطی که با وجود اشیا تطابق داشته باشند. واقعیت تصورهای مرکب ما از جواهر که مرتبط به اشیائی هستند که در خارج ما

موجودند و لذا نمودارهای واقعی جواهر محسوبند، عبارت است از اینکه ترکیب‌هایی هستند از تصورهای ساده که حقیقتاً به هم آمده و در اشیاء خارج به هم موجود هستند؛ از طرف دیگر تصوورهائی از مجموعه‌های ساده که به هم آمدن یا اتحاد آنها واقعی نیست (بلکه انضمامی) است و هیچوقت در حال مجتمع در جوهری یافت نشوند تصورهای موهوم هستند نظیر یک مخلوق عقلی مرکب از کلهٔ اسب و بدن انسان چنانکه چنین حیواناتی در افسانه‌ها موجود است.

فصل سی و یکم

در باب تصویرهای مطابق واقع و غیر مطابق واقع

۱- تصویرهای مطابق نمودار کامل ارباب انواع یا نمونه‌ای اصلی خود هستند. از تصویرهای واقعی ما بعضی مطابق است بعضی نیست. منظور من از تصویرهای مطابق آنهایی هستند که ارباب انواع خود را که ذهن آن تصورات را ناشی از آنها می‌داند به حد کمال نمودار سازند؛ تصویرهای غیر مطابق آنهایی هستند که ارباب انواع خود را که نسبت به آنها دارند به طور قسمی یا ناقص نشان دهند چنانکه روشن است.

۲- تصویرهای ساده همگی مطابقند. اولاً کلیه تصویرهای ساده ما مطابق اصلند زیرا آنها نیستند مگر معلول نیروهای در اشیاء که خدای تعالی آنها را چنان قرار داده که آنچه‌ان احساسات در ما تولید کنند و آن تصورات ناچار باید به آن نیروها تطابق کنند و ما مطمئن هستیم که آنها با واقعیت اشیاء توافق دارند.

۳- اعراض یا احوال همگی مطابق با واقعند. دوم آنکه تصویرهای مرکب ما از احوال که عبارتند از مجموعه‌های اختیاری تصویرهای ساده که ذهن آنها را به هم می‌نهد و ارجاع به ارباب انواع واقعی یا قوالب موجود در خارج نمی‌شوند، ناچار تصویرهای

مطابق واقعدند. زیرا منظور از آنها این نیست که نسخه‌های اشیائی واقعی موجود باشند، بلکه منظور از آنها صور نوعیه یا قوالب کلی است که ذهن آنها را به هم می‌آورد تا اشیا را بواسطه آنها عنوان دهد و نقصی نمی‌توانند داشته باشند زیرا ترکیبی از تصورها هستند و کمالی را دارند که ذهن می‌خواهد. مثلاً در تصور شکلی با سه ضلع و سه زاویه من یک تصور کامل دارم و چیزی دیگر برای تکمیل آن لازم ندارم. ولی تصورات ما در باب جواهر مطلب دیگری است، زیرا در آنجا منظور این است که آنها نسخه یا مثال اشیاء واقعی موجود باشند و برای ما تمام طبیعت و خواص اشیا را نمودار سازند و در آن صورت تصورات ما در نمودار کردن اشیاء کامل نمی‌توانند باشند، گرچه ما می‌خواهیم نقایص آنها کمتر باشد پس اینگونه تصورات غیر مطابق با واقع هستند، ولی احوال و اضافات مختلط که ارباب انواع یا صور نوعیه بدون قوالب خارجی هستند ناچار تطابق دارند زیرا غیر از خودشان به چیز دیگر تطبیق نمی‌شوند و از هیچ اصلی جز اراده و استحسان کسی که آن را ساخته نشأت نمی‌کنند.

۴- احوال ممکن است در نسبت به اسامی معین غیر مطابق با واقع باشند. کسی را تصور کنید در محاوره با کسی دیگر کلمه شجاعت را می‌شنود و تصویری از آن حاصل می‌کند که آن ممکن است از تصویری که گویندهٔ اولی قصد کرده فرق داشته باشد. و از این لحاظ ممکن است تصوره‌های مختلط ما از احوال نسبت به دیگری غلط باشد. ولی این موضوع بیشتر به محاوره صحیح مربوط است تا به خود علم.

۶- تصورات جواهر در نسبت به ذوات واقعی مطابق با واقع نیستند. سوم آنکه در سابق تصوراتی را که ما از جواهر داریم بیان کردم ولی آن تصورها در ذهن ما دو نسبت دارند گاهی آنها را عبارت از کنه و حقیقت مفروض انواع اشیا می‌شمارند.

۳- گاهی هم عبارتند از صور یا نمودار اشیائی در ذهن ما که موجودند به انضمام تصوره‌های صفاتی که در آنهاست. در هر دو صورت این نمودارهای آن مبادی نمونه‌های اصلی ناقص و نامطابق است. اولاً مردم معمولاً نامهای جواهر را نمایندهٔ اشیاء

محسوب می‌دارند و تصور می‌کنند آنها کنه و حقیقتی دارند که بواسطه آن حقیقت منسوب به یک نوع یا نوع دیگریند. و چون نامها نیستند مگر برای تعبیر تصوورهائی که در ذهن مردم است پس ناچارند آن تصوورها را به چنان حقایق نسبت دهند که گویا نمونه‌های اصلی یا ارباب آنها هستند. اما اینکه مردم (بخصوص آنها که در این قسمت گیتی تحصیل کرده‌اند) نوعی حقایق خاص برای جواهر فرض می‌کنند که هر فرد با افراد نوعش مشاکل و مشارک است محتاج اثبات نیست و اگر عکس آن بودی عجب بودی. با این همه اگر برسید آن حقایق چیست بدیهی است نمی‌دانند. نتیجه این است تصوراتی که آنها از آن حقایق دارند تطابق با اصل نمی‌کند، و نمیتوان آنها را نمودار واقع دانست. تصوورهای مرکب (یا تصور کلی) که ما از جواهر داریم همان طور که توضیح کرده‌ایم عبارتند از پاره‌ای مجموعه‌ها یا دسته‌های تصوورهای ساده‌ای که دائماً در حال جمعی دیده و فرض شده‌اند که موجودند، ولی چنین تصور کلی نمی‌تواند کنه واقعی جوهری باشد زیرا در این صورت لازم می‌آید خواصی که ما در آن جسم (یا جوهر) کشف می‌کنیم متوقف و منوط به آن تصور کلی باشد و بتوان آنها را به آن منتهی نمود و ارتباط لازم آنها را با آن معلوم کرد؛ همان طور که کلیه خواص یک مثلث متوقف به آن و تا آنجا که معلومند منتهی به آن می‌شوند که عبارت است از تصور سه خط به انضمام یک فضا.

ولی واضح است که در تصور مرکب یا در باب جواهر کلیه تصورات مربوط به آنها که شامل کلیه صفات آنها باشد محتوی نیست. مثلاً تصور عمومی که مردم از آهن دارند عبارت است از جسمی که رنگی و وزنی و صلابتی دارد و صفتی را نیز که قابلیت کوبیدن باشد به آن نسبت می‌دهند ولی این صفت با تصور کلی آهن یا اجزاء آن هیچگونه ارتباط لازم ندارد و دلیلی نیست که صفت کوبیدنی بودن متوقف به رنگ و وزن و سفتی باشد و بالعکس این پاره ماده مخصوص که انگشتر مرا به وجود آورده معلوم است که از طرف اغلب مردم فرض می‌شود اساسی دارد که طلا بودنش از آن است و صفاتش از آن ناشی

است؛ ولی من این کنه یا اساس را که گویا کلیه صفات انگشتی از آن ناشی می‌شود هر چه می‌جویم پیدا نمی‌توانم بکنم دورترین مرحله که می‌توانم بروم این است که قبول کنم انگشتی نیست مگر جسمی که حقیقت یا کنه آن که آن صفات بسته بدان است، عبارت است از شکل و حجم و پیوستگی اجزای جسمی آن و چون ما از هیچ یک از اینها هم مدرکات واضحی نداریم نمی‌توانیم از کنه آنها تصویری کسب کنیم. و اگر کسی گوید حقیقت و سازمان داخلی که صفات بر آن استوار است نه حجم است و نه شکل و نه ترتیب یا پیوستگی اجزای جسمیه بلکه چیز دیگری است که صورت خاص آن نامیده می‌شود، این تعریف ما را از تصور حقیقت واقعی دورتر می‌برد، زیرا ما یک تصور کلی از شکل و حجم و وضع اجزای جسمیه داریم ولی تصور خاصی از این شکل و حجم و پیوستگی این جسم بخصوص که صفات مذکور در فوق از آن ناشی است نداریم. ولی می‌گویند چیزی هست وراء حجم و شکل و وضع اجزاء که کنه یا حقیقت آن است و آن صورت جوهریه است. باید اعتراف کنم که من آن را نمی‌فهم و نمی‌توانم تصور کنم جز صوت کلمه صورت که از تصور کنه واقعی آن بس دور است.

۸- صورهای جواهر که به نظر مجموعه‌های صفات آنها دیده شوند غیر مطابق با واقع است - ثانیاً آنانکه فرض بیهوده یک حقیقت واقعی مجهول در کنه اشیا را که گویا موجب تعیین آنهاست کنار می‌گذارند، اهتمام دارند در تمثیل جواهر موجود در عالم صورهای صفات محسوس را که در آنها با هم جمعند رویهم نهند؛ گرچه اینان بدین طریق به جواهر نزدیکتر می‌گردند تا آنان که تصور می‌کنند کنه واقعی خاص آنها را نمی‌دانند، ولی با این همه اینان نیز قادر نیستند تصوراتی از صفات جواهر را در ذهن خود حاصل کنند که کاملاً مطابق با واقع باشد و خود آن صورها تمام خواص مبادی یا ارباب انواع خود را ندارند. زیرا آن صفات و نیروها که در اشیا هستند آنقدر متعدد و متنوعند که هیچ تصور مرکب همه آن صفات را نمی‌تواند حاوی باشد. دلیل اینکه تصورات کلی کلیه صورهای ساده را که در اشیا مجتمعند شامل نیستند این است که

مردم حتی همه صفات را هم که از جواهر می‌دانند در تصور مرکب خود جمع نمی‌کنند؛ زیرا اهتمام دارند معانی نامها (یا الفاظ) آنچه ممکن است روشن و غیر مکلف باشد پس در آنها تصوره‌های ساده معدودی را به هم می‌آورند و چون در این عمل انتخاب بعضی صفات و ترک بعضی دیگر و ترجیح بلا مرجح بسی از صفات دیگر مسکوت می‌ماند. پس بالطبع تصویرها نارسا و غیر مطابق با واقع است. تصوره‌های ساده که ما تصوره‌های مرکب جواهر را از آنها می‌سازیم به طور کلی (به استثنای شکل و حجم جواهر جسمی) عبارتند از نیروها (یا تأثیرات) و چون آن نیروها به سایر جواهر هم نسبت دارند نمی‌توانیم تمام نیروهائی را که در یک جسم موجودند به یقین بشناسیم مگر تغییرات و فعل و انفعال بین جواهر را در مقام عمل آزمایش کنیم و این نوع آزمایش در یک جسم محال است تا چه رسد به تمام اجسام؛ بنابراین ما نمی‌توانیم در باب جواهر تصورات مطابق با واقع داشته باشیم.

۱۱- تصوره‌های جواهر که از مجموعه‌های صفات آنها حاصل می‌شود غیر مطابق با واقع است - کلیه تصوره‌های مرکب ما از جواهر ناقص و غیر منطبق است. اگر ما تصور مرکب اشکال ریاضی را هم با جمع کردن خواص آنها در نسبت به اشکال دیگر به وجود می‌آوریم این نقص و عدم انطباق در آنها هم موجود می‌شد. مثلاً تصورات ما در باب یک شکل بیضی تا چه پایه ناقص می‌شد اگر تصویری از آن جز چندی از خواص آن نداشتیم، در صورتی که چون در یک تصور بسیط حقیقت کامل آن را درک کنیم آن خواص را ثانیاً از آن نظر کلی اکتشاف می‌کنیم و در مقام اثبات بسط و التزام آن خواص را نسبت به بیضی می‌بینیم.

۱۲- تصوره‌های ساده نسخه بدل هستند و مطابق با واقعند - ذهن سه نوع تصور انتزاعی یا حقایق لفظی دارد (۱)

اول تصورهای ساده که صرف انعکاس و نسخه اشیاست و مطابق با واقع است. زیرا مقصود از آنها این است که تنها نیروهائی را که اشیا هستند تعبیر می‌کنند و آن نیروها احساساتی به وجود می‌آورند که جز تأثیر و معلول آن نیروها نمی‌توانند باشند.

۱۳- تصور جواهر نسخه بدل هستند ولی غیر مطابق با واقعند. دوم آنکه تصورهای مرکب نیز مثال و بدل هستند ولی کامل نیستند. برای اینکه کلیه تأثیرات تمام جواهر دیگر در یک جواهر آزمایش نشده و تحولاتی که از آن تأثیرات حاصل می‌شود تعیین نگشته پس آن تصورها نمی‌تواند مجموعه منطبق صحیحی از تمام فعلها و انفعالها را به وجود آورند. بالاخره اگر ما در تصور مرکب خود کلیه صفات ثانوی یا نیروهای جوهری را داشتیم، با این حال لازم نمی‌شد تصویری از حقیقت آن شیء را کسب کنیم. زیرا چون نیروها یا صفاتی که تحت مشاهده ما می‌آیند حقیقت واقعی آن جوهر نیستند بلکه محتاج آند و از آن ناشی می‌شوند پس هیچ مجموعه این صفات نمی‌تواند کنه یا حقیقت آن شیء باشد.

در نتیجه واضح است که تصورهای ما از جواهر چنانکه ذهن ما می‌خواهد مطابق با واقع نیستند. آدمی تصور جوهر کلی را هم ندارد و نمی‌داند

۱۴- تصورهای احوال و اضافات خود ارباب انواع هستند و لابد مطابق واقعند - سوم آنکه تصورات کلی احوال و اضافات خود اصلی و ارباب انواع هستند. زیرا آنها مرکب از تصورهای ساده‌ای هستند که خود ذهن آنها را به هم جمع می‌کند و هر یک تمام آنچه را که ذهن می‌خواهد در خود دارند آنها کنه و رب النوع اعراض و حالاتی هستند که ممکن الوجودند؛ بنابراین آن تصورها برای چنین اعراض و حالات ساخته و تعبیه شده‌اند که اگر وجود خارجی پیداکنند با آنها تطابق کامل خواهند داشت. پس تصورهای اعراض و اضافات ناچار مطابق با واقعند.

فصل سی و دوم

تصورهای صحیح و غلط

۱- صحت و غلط مخصوص قضایاست - گرچه صحت و غلط در اصطلاح زبان فقط مربوط به قضایاست با این همه اغلب تصورها را هم صحیح و غلط می‌نامند، ولی به نظر من در اطلاق این عنوان (صحیح یا غلط نسبت به تصور) یک نوع قضاوت در تحت تصور نهان است. زیرا تصورات ما را که ظهورات یا مدرکاتی محض در ذهن ما باشند به ذات خود نه صحیح توان نامید نه غلط چنانکه نام یک چیز به خودی خود نه غلط است نه صحیح.

۲- تصورها در نسبت به چیزی ممکن است صحیح یا غلط باشند - هرگاه ذهن یکی از تصورات خود را به چیزی غیر از خودشان حمل کند در تصورات امکان صحیح یا غلط بودن وجود پیدا می‌کند؛ زیرا ذهن در این عمل حمل ضمناً تطابق آن تصورها را به آن چیز فرض می‌کند و در نتیجه صحت یا عدم صحت این فرض آن تصورها هم عنوان صحیح یا غلط می‌گیرند.

۵- اول آنکه ممکن است ذهن گمان برد تصویری که دارد با تصویری که در ذهن

دیگری است و هر دو تصور یک نام دارد، یکی است. مثلاً موقعی که شخص گمان برد کلمات عدل، اعتدال، دین عین همان معنی را دارد که دیگران از همان الفاظ می‌فهمند. دوم آنکه ممکن است ذهن گمان برد تصوره‌های آن منطبق با وجود واقعی باشد مثلاً از دو تصور انسان و انسان اسبی که تصوره‌های منطبق به موجودات واقعی فرض شوند یکی صحیح و دیگری غلط است.

سوم موقعی که ممکن است ذهن یکی از تصوره‌های خود را به تشکیلات حقیقی و کنه چیزی اطلاق کند (در صورتی که از آن خبر ندارد) و روی همین اشتباه کلیه تصوره‌های ما در باب جواهر غلط است.

۶- علت اینگونه حمل‌ها- ذهن استعداد اینگونه فرضها را نسبت به تصوره‌های خود دارد ولی اگر دقیق شویم خواهیم دید این فعالیت ذهن بیشتر مربوط به تصوره‌های کلی آن است. زیرا با تمایل طبیعی خود به کسب علم مشاهده می‌کند که اگر منحصراً به مفاهیم جزئی پردازد ترقی آن بسیار محدود و کارش بیکران خواهد بود؛ پس برای کوتاه کردن راه دانش و کلی و شامل قرار دادن مفاهیم اولین کاری که در تسهیل توسعه علم خود می‌کند این است که آن مفاهیم جزئی را دسته دسته و به اقسام ردیف می‌کند تا علمی که از افراد حاصل می‌کند شامل تمام یک قسمت شود و بدین ترتیب ارتقا جوید تا به علمی که می‌خواهد برسد. این است علت این عمل چنانکه در جای دیگر نمودار کردم که ما اشیا را تحت تصوره‌های شامل جمع می‌کنیم و نامهایی به آنها می‌دهیم نظیر جنس و نوع.

۷- وقتی ذهن تصویری پیدا نمود که بتواند از آن در تفکر یا محاوره استفاده کند اول چیزی که می‌کند انتزاع و بعد اطلاق نام بر آن است، سپس آن را در ذخیره گاه خود یعنی حافظه حقیقت آن را که آن نام حاوی است و شامل کثیرین است نگه می‌دارد.

۸- این تصور انتزاعی چیزی است در ذهن بین شیء موجود در خارج و عنوان (کلی) که به آن داده شده، ولی صحت علم و تناسب و قابل فهم بودن زبان روی تصورات است. ۹- خلاصه آنکه وقتی که صحت تصورات ما روی مشابهتش با تصورات دیگران که

با مال ما در اسامی شریک است سنجیده شود ممکن است بعضی یا همه آنها غلط در بیاید.

۱۳- دیگر آنکه در باب صحت و غلط تصورات ما اگر آنها را به اشیاء واقعی موجود در خارج نسبت دهیم هیچ یک نمی‌تواند غلط نامیده شود و فقط در تصورات مرکب ما از جواهر ممکن است اشتباه باشد.

۲۶- استعمال صحیح و غلط - به طور کلی گمان می‌کنم تصورات ما به طوری که ذهن آنها را ملاحظه می‌کند یا از لحاظ نسبت به نامی است که به آنها اطلاق می‌شود و یا از لحاظ اشیای واقعی وجود آنها به این دو میزان تطبیق شوند، صحیح یا غلط بودن آنها تعیین می‌گردد. البته هر کسی آزاد است تصویری را در محاوره صحیح یا غلط نامد ولی در قاعده زبان اطلاق صحیح یا غلط به تصور درست در نمی‌آید بلکه تصدیق (یا قضیه) است که می‌توان چنان اسناد را به آن کرد.

فصل سی و سوم

در تداعی معانی

۱- خلاف منطق در اغلب مردم - کمتر کسی پیدا می‌شود که در عقاید و قیاس مردم با چیزی نامربوط و واقعاً زننده تصادف نکند. در اولین ظهور این چنین چیز فوراً آن را توجه می‌کنیم و در دیگران پیدا می‌کنیم و به حکم منطق آن را رد می‌کنیم، در صورتی که ممکن است خود ما در عقاید و اطوار بی منطق تر باشیم و ابداً متوجه آن نباشیم و حاضر به قبول اشتباه خود نگردیم.

۵- در باب ارتباط غلط تصورات - بعض تصورات ما یک نواقص و ارتباط طبیعی با هم دارند. وظیفه و قدرت عقل ماست که به آن روابط پی برد و آنها را در آن اتحاد و ارتباط که اقتضای ذاتی آنها است نگه دارد؛ گذشته از این ارتباط دیگری بین تصورات هست که کاملاً نتیجه اتفاقی یا عادت است. این تصورات که به ذات خود مناسبتی با هم ندارند در ذهن مردم طوری با هم جا می‌کنند که جدا کردن آنها از هم دشوار می‌گردد. همیشه با همدن و هر وقت یکی بخواهد بیاید آن یکی هم حاضر می‌شود و اگر بیش از دو تصور با هم باشند همه آن دسته با هم ظهور می‌کنند.

۶- ارتباط تصورات چگونه حصول می‌پذیرد - این ترکیب در طبع با هم پیوسته نیستند و ذهن آن را یا با اراده و یا در نتیجه اتفاق به حصول می‌آورد، بنابراین در اشخاص مختلف اشکال مختلف پیدا می‌کند تا تمایلات و تربیت و علایق اشخاص چه باشد. عادت در طرز تفکر و تفاهم همچنین تعیین اراده و حرکات ما مؤثر است. تمام سلسله حرکت و جریان که در روح حیوانی است همین که یک بار به راه افتاد در همان خط ادامه می‌یابد که یک بار رفته تا اینکه راه باریک همواری به حصول می‌آید که حرکت در آن آسان می‌شود و به نظر راه طبیعی دیده می‌شود. تا آنجا که ما عمل تفکر را پی می‌توانیم ببریم تصورات بدین گونه در ذهن به وجود می‌آید و اگر نه لاقبل این توضیح توالی آن تصورات در یک قطار عادی نشان می‌دهد که بعد از آنکه به خط می‌افتند پشت سر یکدیگر می‌آیند، همچنین حرکات بدن هم از این راه توجیه می‌شود. یک موسیقی دان که به نغمه‌ای معتاد است متوجه می‌شود همین که اول نغمه را در مغز خود شروع نمود تصورات سایر نواها مرتباً و پشت سر هم در فاهمه او حصول می‌پذیرد بدون اینکه حاجتی به توجه او باشد و او با روانی انگشتان خود را مطابق آن نواها حرکت می‌دهد تا نغمه‌ای را که می‌خواهد بنوازد و ممکن است توجه او در آن موقع در جای دیگر باشد. اما اینکه آیا علت این تصورات و جنبش منظم انگشتان نتیجه حرکت روح حیوانی نوازنده است یا نیست، من نمی‌توانم حکم کنم گرچه این طور به نظر می‌رسد ولی در هر صورت این بحث به ما کمک می‌کند اعتیاد عقلانی و ارتباط تصورات را پی ببریم.

۷- بعض احساس بغض نتیجه احساس ارتباط تصورات است - در اینکه تداعی معانی امر ذهنی است که با عادت در ذهن اکثر بشر به وجود می‌آید گویا هر کسی که مطالعاتی در آن باب کرده تصدیق کند. گویا قسمت اعظم حب و بغض را که در افراد می‌بینیم هم بتوان به همین قاعده اسناد کرد که طوری مرتب عمل می‌کند و نتایج می‌دهد؛ گویی طبیعی است در صورتی که منشأ آن ارتباط اتفاقی دو تصور است که به حکم تصادف یا اولین تأثر یا انتظارات آینده با هم مرتبط می‌شوند و به همان طور در

ذهن شخص می‌مانند که گوئی هر دو یک تصور بوده‌اند. اینکه گفتم قسمت اعظم حس بغض برای این بود بعضی آن ممکن است طبیعی و از تولد با ما باشد.

۸- علت ذکر این موضوع ضرورت خاصی نیست که بخواهم در این استدلال بغض و تنفر طبیعی را از اکتسابی تفکیک کنم، بلکه از ذکر آن مقصود دیگری دارم و آن این است کسانی که بچه دارند یا مأمور تربیت بچه هستند بدانند که می‌ارزد آن را تحت مراقبت قرار دهند و ارتباطهای ناروای تصورات را در ذهن آنان جلوگیری کنند.

۹- این ارتباط غلط تصورات در ذهن ما که بین خود چندان پیوستگی با هم ندارند و از هم مستقلند، در سر زدن افعال غلط از ما تأثیر قوی دارند و در حرکات طبیعی و اخلاقی و شهوات و طرز فکر حتی عقاید ما چندان مؤثرند که شاید موضوع دیگر به اهمیت این مطلب برای ما نباشد.

۱۰- تصورهای اجنه و ارواح خبیثه در حقیقت ارتباط با تاریکی ندارند چنانکه با روشنی هم ندارند، ولی وقتی کنیزک نادانی آن دو تصور (اجنه و تاریکی) را به ذهن بچه القا می‌کند و بچه با این عقیده رشد می‌کند شاید دیگر در بقیه عمر نتواند آن دو را از هم جدا سازد.

۱۱- شخصی از شخص دیگر صدمه‌ای می‌بیند بعد در باب صدمه و آن شخص مکرر فکر می‌کند و با نشخوار این فکر آن صدمه با شخص در نظر او یکی می‌شوند به حدی که هیچوقت در باب شخص فکر نمی‌کند مگر توأم با صدمه‌ای که به او رسیده تا به جایی که آن دو را از هم فرقی نمی‌گذارد و همان نفرت را که نسبت به صدمه دارد نسبت به شخص پیدا می‌کند. اینگونه است که عداوت‌ها غالباً در نتیجه صدمات جزئی حتی بدون سوء قصد به وجود می‌آید و ستیزگیهای جهان ادامه می‌یابد.

۱۲- شخصی در محلی رنج دیده یا بیماری کشیده مثلاً مرگ دوست خود را در آنجا مشاهده کرده با اینکه این دو تصور یعنی رنج و آن محل در طبع ارتباطی با هم ندارند، با این حال هر وقت تصور محل در ذهن او حصول پیدا می‌کند تصور رنج و تنفر هم به آن

توأم است آن دو را با هم مخلوط می‌کند و از هر دو یکسان بیزار است.

۱۳- علت اینکه بعض ناراحتی‌های فکری را زمان بهتر از منطق شفا می‌بخشد چیست - وقتی ارتباط تصویرها تثبیت می‌شود تا هست عقل و منطق ما قادر نیست ما را از دست آن خلاص کند ولی تصورات که در ذهن ما هستند به موجب طبیعت و شرایط ذاتی خود عمل می‌کنند و همین موضوع سبب می‌شود که زمان بعضی تأثرات ما را التیام دهد؛ در صورتی که عقل ما که حکمش هم صحیح است نمی‌تواند. مرگ بچه‌ای که نشاط روزانه و مسرت قلب مادرش بود تمام آرامش قلب او را از بین می‌برد و آنچه دلایل منطقی در تسلیت او بیاورید نظیر این است کسی را که در شکنجه نهاده‌اند در باب آسایش و عطف کنند. تا وقتی که زمان بواسطه عدم تذکر طولانی دو تصور فقدان کودک و غم را از هم جدا نکرده هیچ پندی ولو خیلی هم علاقه‌مند باشد تأثیری نخواهد داشت. و به همین جهت است اشخاصی که در دل آنان این ارتباط هیچوقت به هم نمی‌خورد تا عمر دارند زاری می‌کنند و غم شفا ناپذیر خود را با خود به گور می‌برند.

۱۵- بچه‌هائی هستند که در آموزشگاه سر کتابهای خود مجازات شده‌اند و تصور مجازات را با تصور کتاب طوری توأم می‌کنند که نسبت به کتاب تنفیری دارند و در همه عمر به مطالعه و تحصیل آن کتابها رغبت نمی‌کنند و در واقع خواندن برای آنان رنجی می‌شود در صورتی که ممکن بود اسباب مسرت آنان گردد.

اطاقهای خیلی راحتی هستند که بعض مردم در آنها نمی‌توانند مطالعه کنند، و در بعض اشکال ظروف هر چه پاکیزه و مناسب باشند نمی‌توانند بنوشند، زیرا بعض علل اتفاقی خاطراتی را با آنها توأم کرده و آنها را منفور قرار داده. بسا می‌شود می‌بینیم کسانی به محض دیدن افرادی که فضیلتی هم نسبت به آنان ندارند خود را می‌بازند، زیرا یک وقتی به مناسبتی ما فوق آنان بوده‌اند و تصور اولویت و فاصله مقام توأم با تصور آن افراد باقی مانده و اشخاص معروض دیگر نمی‌توانند آن دو را تفکیک کنند.

۱۶- امثله در این باب زیاد است، فقط یکی دیگر را به مناسبت غرابتی که خالی از

تفریح نیست می‌آوریم. آقای جوانی رقص یاد گرفت و آن را به حد کمال رسانید در اطاقی که می‌آموخت صندوقی بود که همه وقت در تمام حرکات آن را می‌دید بعد با اینکه در آن اطاق با بهترین طرزی رقص می‌کرد هر وقت آن صندوق نبود یا در هر جای دیگر چنان صندوقی وجود نداشت نمی‌توانست خوب برقصد. اگر تصور رود در این قصه مبالغه‌ای است در جواب گویم که آن را من خودم از یک شخص محرم موثقی شنیدم و با استناد به اطلاعات او نقل کردم و می‌توانم بگویم میان خواننده‌گان این حکایت عده کمی اشخاص کنجکاو خواهد بود که نظیر یا مشابه این گونه حوادث را نشنیده باشند.

۱۷- تأثیر ارتباط تصورات در اعتیادات عقلانی - اعتیادات و معایب عقلانی که از این راه عارض می‌شود کم نیست و خیلی هم قوی است با اینکه به آن کمتر توجه می‌شود. فرض کنید دو تصور وجود و ماده بواسطه تعلیم یا فکر زیاد در ذهن به هم مرتبط گردد آیا تا این ارتباط در ذهن هست کدام عقیده و استدلال می‌تواند آن دو را از هم جدا سازد؛ همچنین است اگر شخص به حکم عادت از بچگی در باب خدای تعالی شکل و پیکری را تصور کند و مهملاتی را در آن باب قائل شود.

۱۸- آنچه در فرق مختلف مشهود است - این نوع ترکیبات غلط تصورات است که علت اختلافات صلح ناپذیر بین فرق فلسفه و دین می‌گردد؛ زیرا نمی‌توان تصور نمود هر فرد از پیروان آن چیزی متعمداً به خود تحمیل کند و با علم یقین به صحت مطلبی آن را انکار نماید. با اینکه منافع شخصی مؤثر است ولی نمیتوان تصور نمود کلیه جوامع انسانی به طور کلی چندان گمراه باشند که عالماً و عامداً بنا حق گروند. لااقل باید تصدیق نمود که عده‌ای از میان مدعیان واقعاً پیرو حق هستند. پس باید چیزی باشد که فهم و فراست آنان را کور می‌کند و آنان نمی‌دانند غلط را به جای صحیح می‌گروند. اگر غور کنیم خواهیم دید آنچه عقل بشر را اسیر می‌کند و مردان صمیمی را کورانه از ذوق سلیم محروم می‌سازد همین است که مورد بحث ماست. بعض تصوره‌های مستقل از هم

که با هم ارتباطی ندارند به حکم تربیت یا عادت یا اصرار مستمر طرفداران آن طوری در ذهن اشخاص جایگیر می‌شوند که دیگر نمی‌توانند آنها را در فکر خود از هم جدا سازند. گوئی آن تصورها از اول یکی بوده‌اند و اثر آنها با هم و توأم است. علت سخنان مهم و استدلالهای باطل و اصرار در مطالب بی‌معنی بلکه توأم گفت سبب کلیه خطاهای جهان همین است. و اگر بخواهیم پر دورنرویم لاقبل باید بگوئیم آن است که مانع بینش و آزمایش می‌گردد.

۱۹- نتیجه - حالا که شرحی در باب مبدأ و اقسام و بسط تصورات خودمان دادیم و ملاحظاتی در باب این اسباب یا مصالح علم اظهار نمودیم، به حکم اصولی که پیشنهاد کردم جای آن است اکنون بی‌درنگ بکوشم و بیان کنم فاهمه از آن تصورات چه استفاده‌ای می‌کند، این است آنچه در اولین مطالعه کلی این موضوع وظیفه خود قرار دادم ولی بعد از دقت بیشتر می‌بینم میان تصورات و کلمات چندان ارتباط موجود است و تصورات کلی ما با کلمات عمومی (اسم عام) چندان به هم پیوسته است که صحبت از علم که همه‌اش از قضا یا به وجود می‌آید بدون مطالعه ماهیت و استعمال و معنی زبان ناممکن است پس لازم است این مطلب موضوع کتاب دیگر قرار گیرد.

کتاب سوم

فصل اول

ملاحظات کلی در باب کلمات یا زبان

۱- انسان می‌تواند اصوات با مخارج به وجود آورد- چون خدای تعالی انسان را یک مخلوق اجتماعی آفریده نه تنها در او به حکم ضرورت غریزه تمایل و همکاری نسبت به نوع خودش قرار داده بلکه برای او زبان هم مهیا فرموده که وسیله بزرگ و رابطه مشترک جامعه انسانی است؛ بنابراین آدمی بالطبع اعضای مخصوصی برای اصوات با مخارج دارد که آنها را کلمات نامیم. ولی این برای حصول زبان کافی نمی‌شد.

۲- بلکه لازم بود انسان قادر به استعمال این اصوات برای تعبیر از مدرکات باطنی خود گردد تا آنها به دیگران معلوم شود.

۳- ساختن کلمات نیز با وجود فواید آن کافی نبود زیرا اگر بنا می‌شد هر چیز جزئی نامی داشته باشد، زیادی کلمات مانع استفاده از آن می‌گشت. و برای علاج این نقیصه زبان تکامل دیگری کرد که عبارت است از ظهور کلمات مشترک که بدان وسیله یک کلمه علامت تعداد زیادی از وجودات جزئی گشت.

۵- کلمات در اصل از تصورات محسوسه مشتق شده‌اند- اگر ملاحظه کنیم کلمات

ما تا چه پایه محتاج تصورات مشترک محسوس هستند تا حدی به منشأ افکار و علم خود پی می‌بریم. حتی کلماتی که استعمال می‌شوند و از اعمال و عقایدی تعبیر می‌کنند که ظاهراً از حس دورند از محسوس نشأت می‌کنند و از تصورات محسوس به معانی عمیق منتقل می‌گردند تا اینکه از مفاهیمی حکایت می‌کنند که تحت شناسائی حواس ما نمی‌آیند؛ مثلاً کلماتی نظیر تخیل، و فهم و درک و گوش و اندر یافت و تلقین و تنفر و تخدیش و آرامش الخ همگی از تأثیر اشیاء محسوس گرفته شده‌اند و بعد به حالات تفکر اطلاق شده‌اند (۱) مثلاً کلمه سپریت (۲) (روح) در بادی امر به معنی نفس یادم و اینجل (۳) (فرشته) به معنی فرستاده است. من تردید ندارم اگر به مبادی این کلمات برسیم در کلیه زبانها مشاهده خواهیم نمود کلیه نامهایی که الان به اشیاء غیر محسوس اطلاق می‌شوند (یعنی اسم معنی هستند) یک وقتی از تصوره‌های محسوس (از محسوسات) برخاسته‌اند. بدین واسطه می‌توانیم حدس بزنیم آن مفاهیم چه نوع بوده‌اند و از چه مشتق شده‌اند که یک وقتی در ذهن پی‌گذاران زبان بوده است و خواهیم دید چطور خود طبیعت حتی در تسمیه اشیاء مبادی و اصول علم ما را نشان می‌دهد.

۶- بسط زبان - اما برای دریافتن فایده و نیروی زبان که پایه آموزش و دانش است باید اولاً بدانیم در استعمال زبان به چه چیزهایی است که اسامی فوراً اطلاق می‌شوند. دوم آنکه چون تمام نامها (به استثناء اسماء خاصه) عام هستند و برای مفردات نیستند بلکه دسته‌ها و رده‌ها را می‌نمایانند که آن را به اصطلاح نوع و جنس می‌نامیم؛ پس لازم خواهد بود بدانیم نوع و جنس اشیاء چیست و از چه به وجود می‌آیند و چطور ساخته

۱- عبارت انگلیسی این مفاهیم در بادی امر معانی جسمانی محسوس می‌دهند در هر زبان این حال را توان دید.

2- Spirit.

3- Angel.

می‌شوند. اگر اینها را خوب تدقیق کنیم برای استعمال صحیح کلمات بهتر آماده می‌شویم و فواید و نقایص طبیعی زبان را پی می‌بریم و دوای اجتناب از آفت ابهام و نامطمئن بودن معنی کلمات را به دست می‌آوریم.

بنابراین موضوع فصول تالی را اینگونه ملاحظات تشکیل خواهد داد.

فصل دوم

در معنی کلمات

۱- فایده کلمات آن است که علائم محسوس تصورات هستند و تصوراتی که آنها نماینده آنند عبارت از معانی آنهاست.

۲- استفاده‌ای که مردم از این علائم می‌کنند یا برای ضبط افکار خود آنان است که کمک ذاکره آنان شود یا برای اظهار و نقل آنهاست به دیگران. کلمات در اولین معنی خود نیستند مگر نماینده تصورهائی در ذهن کسی که آنها را به کار می‌برد ولو تصورهائی مذکور به طور ناقص و یا بی دقتی از اشیائی که نماینده آنند گرفته شده باشد.

۴- ولی با اینکه کلمات در استعمال انسانی به طور خاص و بلاواسطه معنی دیگر نمی‌دهند مگر تصوراتی را در ذهن گویندگان آنها، با این همه گویندگان در ضمن نسبتی مخفی به دو چیز دیگر هم می‌دهند: اول آنکه فرض می‌کنند آن کلمات نیز علائم تصوراتی هستند در ذهن افراد دیگری که با آنان تماس دارند.

۵- دیگر آنکه چون قرار نیست مردم فقط از تخیل خود صحبت کنند و تا آنجا که ممکن است واقعاً از اشیاء بحث کنند پس غالباً تصور می‌کنند کلماتی که به کار می‌برند

تعبیری باشد از واقعیت اشیاء.

۶- در باب کلمات ملاحظات بیشتری از این قرار در کار است: اول آنکه چون کلمات علائم مستقیم تصورات بشری است که بواسطه افراد انسانی با هم مخابره می‌کنند و افکار خود را به هم منتقل می‌سازند بواسطه استعمال مستمر آن کلمات آنچنان ارتباطی بین بعضی اصوات و تصوره‌های مربوط به وجود می‌آید که همین که کلمات یا اسامی شنیده شدند، بلافاصله تصوراتی را در ذهن به وجود می‌آورند به طوری که گوئی خود اعیان خارجی می‌شود. بنابراین گذشته از کودکان اشخاص بالغ هم کلمات را طوطی وار به کار می‌برند فقط برای اینکه آنها را یاد گرفته و به اصوات آن معتاد شده‌اند.

فصل سوم

اصطلاحات عام (یا کلیات)

۱- قسمت اعظم کلمات عام هستند - چون تمام اشیای موجود جزئی هستند پس ممکن است به نظر آید کلماتی هم با اشیاء انطباق دارند باید در معنی خود جزئی باشند؛ ولی می‌بینیم درست بر عکس است. اعظم کلمات تمام زبان‌های عالم کلمات عام (یا کلی) هستند و وجود اینها معلول غفلت یا اتفاق نیست بلکه منطوق و ضرورت است.

۲- محال است هر چیز جزئی نامی داشته باشد - اولاً آنکه ممکن نیست هر یک چیز جزئی نام معینی داشته باشد. زیرا آن معنی و استعمال کلمات منوط است به ارتباطی که ذهن بین تصورات و اصوات قائل می‌شود، یعنی آن اصوات را علائم آن تصورات می‌شناسد لازم است که در اطلاق اسامی یا کلمات به اشیاء ذهن تصور روشن و واضحی نسبت به اشیاء داشته باشد تا آن تصورات را درست اکتساب کند، ولی فوق قدرت بشر است که بتواند تصورات معین و خاصی از کلیه اشیاء که با آنها مواجه می‌شود داشته باشد. عالیت‌ترین فهم انسانی نمی‌تواند تمام درختها و نباتات و مرغها و حیوانات را که در حواس او مؤثر واقع شده در خود جای دهد. علت اینکه اگر سرکرده‌ای تمام افراد لشکر

خود را یکان یکان بنام بنامد چیز خارق العاده محسوب می‌شود، همین است و به همین جهت است که هیچکس اهتمام نکرده مثلاً به هر یک گوسفند گله خود نامی دهد یا تمام کلاغها را که بر فراز سرش در پروازند یکی یکی بنامد تا چه ماند به هر ذره ریگ یا هر برگ درخت که پیش راهش می‌بیند.

۳- نامگذاری به تمام افراد اشیاء بی فایده است - دیگر آنکه اگر هم نامیدن هر یک شیء موجود به نام جداگانه ممکن بودی فایده‌ای نداشتی، زیرا به هدف اصلی زبان کمکی نکردی - مردم بی جهت و بیهوده توده‌ای از نام‌های اشیاء جزئی جمع می‌کردند و برای مخابره به دردشان نمی‌خورد. مردم نامها را یاد می‌گیرند و آنها را در محاوره با دیگران به کار می‌برند تا فکر آنها فهمیده شود و این مقصود این طور حاصل می‌شود که صوتی و مخارجی با توافق عمومی تعبیر از معانی می‌کند که در ذهن اشخاص است و شخص دیگر آن را بدان معانی می‌فهمد. این مقصود با تطبیق نام به افراد اشیاء حاصل نمی‌گردد زیرا ممکن بود یکی تعداد زیادی از آن نامها را که مورد توجه خاص او واقع شده بداند و دیگران ندانند.

۴- سوم آنکه بر فرض هم اینکار امکان می‌داشت باز هم دانستن یک اسم خاص برای هر یک چیز کمکی به علم ما نمی‌کرد که با اینکه روی جزئیات ساخته شده توسعه آن بسته به کلیات است و برای این منظور لازم است اشیاء توسط اسامی عام تحت انواع در آیند تا به حصول علم کمک کنند؛ بنابراین مردم به طور کلی در این مرحله توقف کرده‌اند. البته این توجه آنها را از توجه به جزئیات که در موقع لزوم پیدا می‌کند مانع نمی‌شود و به موجب همین نوع لزوم است که لزوم با افراد نوع خود نامی می‌گذارند و به حکم کثرت احتیاج هر کس را به نام خود صدا می‌کنند.

۵- چه قبیل اشیاء اسم خاص دارند - گذشته از اشخاص، ممالک و شهرها و رودها و کوهها و سایر تعینات مکانی نامهای مخصوص پیدا می‌کنند و علتش همان احتیاج است؛ زیرا انسان غالباً حاجت دارد آنها را نشان کند و در محاورات بر حسب لزوم

استعمال نماید. و من تردید ندارم اگر همان احتیاج کثرت استعمال را که در تعیین نامهای افراد انسانی داریم در باب اسبها هم داشتیم همین کارا می‌کردیم و نام اسب اسکندر (که گاو سر می‌گفتند) همان اندازه به کار می‌رفت که نام خود اسکندر مشهور است.

۶- اسم عام چطور ساخته می‌شود- موضوع دیگر این است که بدانیم کلمات عمومی چگونه ساخته می‌شوند. اشیاء جملگی در حال مفردات جزء وجود دارند، پس ما چطور اصطلاحات عام درست می‌کنیم و آن طبایع کلی را که آن اصطلاحات تعبیر از آن می‌نماید از کجا می‌آوریم؟ کلمات بواسطه علامت قرار داده شدن به تصورات کلی، کلمات عمومی می‌گردند و طریق عمومی یا کلی شدن تصورات آن است که از آنها شرایط زمان و مکان و سایر تصورها را که آنها را به این یا آن چیز جزئی مرتبط می‌سازد انتزاع می‌کنیم. با این طریق انتزاع آن کلمات قابل تعبیر از افراد زیادی می‌گردند که هر یک از آن افراد البته از انتزاع شرایط خصوصی، سنخیت با تصور کلی دارند و یک نوع تشکیل می‌دهند.

۷- ولی برای اینکه قیاس بیشتری در این باب بکنیم بی‌فایده نخواهد بود مفاهیم و نام‌های خود را از مبدأ و ارسی کنیم و ببینیم چیست از عهد کودکی چه مراحل را طی می‌کنیم و چه قدمهایی برمی‌داریم. پر واضح است که تصوره‌های اشخاص در نظر کودکان مانند خود آنها تصوره‌های جزئی هستند. تصوره‌های مادر و دایه که در ذهن آنها جا می‌گیرد نماینده همان افراد معین هستند و بچه آنها را به نظر افراد خطاب می‌کند. بعداً که مرور زمان و آزمایشهای وسیع او را متوجه می‌سازد که در دنیا چیزهای بسیار دیگری وجود دارد که در بعضی توافقه‌های مشترک شکل و سایر صفات شبیه پدر و مادر و سایر آشنایان او هستند، پس کم کم تصویری می‌سازد که بسیاری از آن صفات جزئی را در آن جمع می‌بیند و به آن نام انسان می‌دهد. بدین ترتیب یک اسم عام و تصور عام به وجود می‌آورد و در این کار چیز تازه‌ای درست نمی‌کند، بلکه از آن تصور مرکب چیزهای مخصوص به افراد معین را خارج می‌سازد و آنچه را که نسبت به همه مشترک است نگه

می‌دارد.

۸- به همان ترتیب که کودکان اسم عام می‌سازند فراتر می‌روند و نامها و مفاهیم کلی‌تر به وجود می‌آورند. مثلاً چون می‌بینند خیلی چیزها هست که با تصور انسان درست در نمی‌آید و با هم جمع نمی‌شود ولی در عین صفات مشترکی با انسان دارد، پس با حفظ آن صفات و جمع آنها در یک تصور کلی‌تر به آن نامی می‌دهند که شامل‌تر و کلی‌تر است و این تصور چیزی جدید اضافی در خود ندارد مگر اینکه مانند سابق شکل و بعضی صفات دیگر مخصوص انسان که تحت نام انسان بود ترک می‌شود فقط جسمی می‌ماند که حس و حیات و متحرک بالذات است، پس به آن عنوان کلی حیوان را می‌دهند.

۹- طبایع کلی نیستند مگر تصوره‌های انتزاعی - کسی که فکر می‌کند طبایع یا مفاهیم کلی غیر از تصورهای انتزاعی هستند که اول از تصورهای جزئی ساخته شده‌اند اشتباه می‌کند. جا دارد هر کسی پیش خود فکر کند و به من بگوید تصور انسان که او دارد از چه حیث با تصور اشخاص معین زید و عمر و یا تصور اسب فرق دارد آیا غیر از این است که صفات مخصوص هر یک را حذف و تصورهای مشترک بین افراد آنها را جمع و ابقا می‌کنیم؟ این تصورهای نوع و جنس که در مدارس آن‌گونه مورد بحث است و در خارج از مدارس چندان توجهی به آن نمی‌شود نیستند مگر تصورهای انتزاعی که کما بیش کلی هستند و نامی به آنها داده شده و چیزی که در این باب ثابت و لا تغییر است، این است که هر تصور کلی‌تر شامل تصورهائی است که نسبت به آن جزئی است و تحت شمول آن است.

۱۰- چرا در تعریفات معمولاً جنس به کار می‌رود- در تعریف کلمات که در واقع بیان معنی آنهاست ما معمولاً از جنس استفاده می‌کنیم یا از نزدیک‌تر تصور عمومی دیگر که نسبت به آن کلمه کلی است. و این عمل به حکم ضرورت نیست بلکه برای سهولت است که مجبور نباشیم تمام تصورهای ساده را که تصور کلی از آنها ترکیب یافته بشماریم البته ممکن است یک علت دیگر این امتناع از برشمردن آنها هم شرم نادانی ما

باشد که آن تصویرها را ندانیم.

۱۱- معانی عمومی و کلی مخلوق فاهمه هستند- از آنچه مذکور افتاد آشکار است که عمومی و کلی متعلق به وجود واقعی اشیاء نیستند بلکه اختراع و مخلوق فاهمه انسانی هستند که برای استفاده خودش ساخته و فقط مربوط به علائم هستند چه لفظ باشد چه معنی. چنانکه مذکور افتاده کلمات عمومی هستند موقعی که به سمت علائم تصویرهای عمومی استعمال می‌شوند و بالتساوی به تعدادی از چیزهای جزئی اطلاق می‌شوند و تصویرهای عمومی هستند موقعی که برای نمایاندن تعدادی از اشیای جزئی تعیین می‌شوند، ولی کلیت متعلق به خود اشیاء نیست که همه آنها در وجود خود جزئی هستند؛ همچنین است آن کلمات و تصورات که در معنی عمومیت دارند. پس وقتی که ما خواص جزئی را حذف می‌کنیم مشترکات که می‌ماند ساخته خود ماست و ماهیت کلی آنها نیست مگر اینکه فاهمه آنها را قابل تعبیر از کثیرین قرار داده زیرا معنی یا مفهوم که آنها دارند اضافه‌ای است که ذهن بشر به آنها حمل کرده.

۱۲- حقیقت نوع و جنس تصویرهای کلی است - اکنون باید دید کلمات عمومی چه قسم معنی دارند و واضح است که آنها منحصرأً یک چیز جزئی معنی نمی‌دهند، زیرا در این صورت کلی نمی‌شوند بلکه عبارت می‌شوند از اسامی خاصه و همچنین از طرف دیگر بدیهی است که معنی کثرت هم نمی‌دهند (یعنی صیغه جمع نیستند) و گرنه معنی انسان و انسانها یکی می‌شد و تعیین اعداد (به قول صرفیون) زاید می‌گشت.

آنچه این کلمات عمومی معنی می‌دهند قسمی از اشیاست یعنی هر کلمه عمومی نماینده یک تصور کلی یا انتزاعی است در ذهن که اشیاء موجود به آن تصور تطابق می‌کنند و بنابراین تحت شمول آن اسم عام می‌آیند و همه آنها یکی هستند یعنی یک قسم یا یک نوعند و پیداست که حقیقت انواع نیست مگر همین تصورهای کلی.

۱۳- تصورات کلی مصنوع فاهمه هستند ولی اساس آنها از شباهت با اشیاست - تصور نرود من اینجا غفلت دارم یا انکار می‌کنم که طبیعت در ایجاد اشیاء تعدادی از آنها

را شبیه هم می‌سازد و این امر در نژادهای حیوانی و آنچه با بذر تولید مثل می‌کند پیداست. با این همه باید گفت جور کردن آنها تحت یک اسم عام کار فاهمه بشری است که با استفاده از شباهتی که بین آنها مشاهده می‌کند تصورهای کلی تشکیل می‌دهد و آنها را در ذهن مستقر می‌سازد و نامی بر آنها منضم می‌کند و قالب‌ها یا صورتی (در معنی خاص صورت) از آن‌ها به وجود می‌آورد که اشیاء موجود به آن تطابق می‌کنند، به طوری که از افراد آن نوع می‌گردند و تحت یک نام یک طبقه تشکیل می‌دهند.

زیرا وقتی می‌گوئیم این آدم، آن اسب، این عدل، آن ظلم در واقع اشیاء را تحت اسامی عام ردیف می‌کنیم که آنها با آن اسامی تطابق دارند که ما علائم تسمیه قرار داده‌ایم و حقیقت آن انواع نیست مگر همان تصورهای منتزعه که آنها را بواسطه نامهای عمومی ذهنی تعیین کرده‌ایم و آنها در واقع حدود بین افراد اشیاء و نامهای شامل آنها را تعیین می‌کنند.

بنابراین اگر کسی غیر از این حقیقتی برای جواهر فرض کند که غیر از تصورات کلی ما باشد نمی‌تواند حقیقت اشیائی باشد که ما تحت انواع از آن تعبیر می‌کنیم. زیرا اگر سؤال کنیم چه فرقهائی بین یک اسب و سرب وجود دارد جواب چنین سؤالی اگر چیزها را تحت تصورات کلی منتزعه جمع کنیم آسان است (زیرا انواع اسب و نوع سرب جداست) ولی اگر بخواهیم فرق آنها را با مقایسه حقیقت مفروض آنها تعیین کنیم به اشکال برمی‌خوریم، زیرا کسی نمی‌داند حقیقت واقعی اشیا به خودی خود چیست و حدود کنه اسب و سرب کجاست و در کجا یکی تمام می‌شود و دیگری آغاز می‌کند.

۱۴- هر تصور کلی معین عبارت است از یک حقیقت (یا ذات) معین - اینکه می‌گویم این حقایق یا تصورات کلی (که ملاک نامها و حدود انواع را به وجود می‌آورند) مصنوع فاهمه هستند نباید سبب استغراب شود، زیرا اگر ملاحظه شود که تصورات مخصوصاً آنهایی که مرکب‌ترند در نظر اشخاص مختلف مجموعه‌های مختلفی از تصوره‌های ساده است؛ بنابراین ممکن است یک مطلب در نظر کسی یک جور باشد و در نظر دیگر جور

دیگر مثلاً ممکن است صفتی در نظر کسی حرص جلوه کند در نظر دیگری نکند. همچنین در جواهری که تصورات کلی آنها ظاهراً از اشیاء انتزاع می‌شود باز آن تصورها همه جا یکسان شمول پیدا نمی‌کند حتی در نوع خودمان که با آن مأنوس تریم و آشنائی کامل داریم همین طور (یعنی تشکیک در کار است).

مثلاً مورد بحث و تردید واقع شده که آیا جنین زودزا را می‌توان تحت کلمه انسان آورد یا نه. مسلم است اگر تصور کلی یا حقیقت آدمی را که نام کلی انسان تعبیر از آن می‌کند خود طبیعت می‌ساخت این تردیدها رو نمی‌داد. و جمع آوریهای مختلف و غیر یقینی برای تشکیل تصورات کلی و وقوع نمی‌یافت که فاهمه بشری به عمل می‌آورد و نامی بر آن می‌گذارد.

در این صورت هر تصور کلی معین (که ساخت فاهمه است) یک حقیقت معین است و نامهایی که از این تصورات معین تعبیر می‌کنند اختلاف اساسی با هم دارند. مثلاً یک دایره از یک بیضی همان اندازه فرق دارد که گوسفند از بز دارد؛ باران از برف همان اندازه تفاوت دارد که آب از خاک، زیرا تصور کلی یکی با تصور کلی دیگری مناسبتی ندارد. پس هر تصور کلی که بواسطه نامی از تصور کل دیگری فرق دارد نوع جداگانه تشکیل می‌دهد و نسبت به نوع دیگر فاصله‌ای بعید در بینشان هست.

۱۵- حقیقت (یا ذات) واقعی و ظاهری- چون بعضی تصور می‌کنند (گویا زیاد هم اشتباه نمی‌کنند) که ذوات اشیاء کاملاً مجهول است، جا دارد معانی متعدد کلمه ذات (یا حقیقت) مورد مطالعه قرار گیرد. اول آنکه ممکن است تعریف آن گفته شود: ذات (یا حقیقت) یک چیز عبارت است از هستی آن کما هو هو.

از این رو می‌توان ساختمان داخلی اشیا را که به طور کلی برای ما مجهول است و صفات محسوسه آنها قائم به آن است، ذات آنها نامید. خود کلمه (انگلیسی) نیز به همین

مناسبت در اصل لاتینی به معنی وجود می‌آید.^(۱) و مواقعی که بدون اطلاق اسم به اشیائی از حقیقت (یا ذات) آنها بحث می‌کنیم در واقع معنی وجودی را قصد می‌کنیم. دیگر آنکه علوم مدرسی که در باب نوع و جنس مباحثی راه انداختند اهل مدرسه را چندان مشغول کرد که معنی اصلی ذات از بین رفت و به جای ساختمان واقعی اشیا تقریباً هم وقت اطلاق شد به جنس و نوع. تصدیق دارم دارم معمولاً در ذکر اقسام اشیا یک نوع ذات یعنی ساختمان ذاتی برای اشیا فرض می‌شود و بدون تردید چنین ساختمانی هم باید وجود داشته باشد که توده تصورات ساده در آن قرار گیرد. ولی بدیهی است که اشیا تحت اسامی عام به انواع طبقه بندی می‌شوند و شرط آن این است که آنها با آن تصورات کلی که نامهایی به آنها داده‌ایم سازش داشته باشند، در این صورت ذات یا حقیقت هر جنس یا نوع نیست مگر همان تصور کلی که اسم عام تعبیر از آن می‌کند. و معنی کلمه ذات در اکثر استعمالات عادی مألوف همین است. پس در تعیین اقسام ذات از این لحاظ توان گفت یک ذات واقعی داریم و یک ذات اسمی یا ظاهری.

۱۷- فرض اینکه انواع بواسطه ذات واقعی خود تعیین می‌شوند بی‌فایده است - اگر غلط نکنم در باب ذوات واقعی جواهر جسمی (که برای مثال ذکر می‌شوند) دو عقیده وجود دارد: اول عقیده آنانی است که کلمه ذات را به چیزی اطلاق می‌کنند که نمی‌دانند چیست و فرض می‌کنند تعدادی از آن ذوات هست که همه اشیای طبیعی از آن به وجود می‌آیند و هر یک در آن سهمیند و با این ترتیب انواع را به وجود می‌آورند. اما عقیده دیگر که معقول تر است عقیده آنانی است که اشیای طبیعی را دارای ساختمان واقعی مرکب از ذرات نا محسوس آنها می‌دانند که بر ما مجهول است و صفات محسوسی که بواسطه آنها ما اشیا را از هم باز می‌شناسیم، از آن ذوات نشأت می‌کند و ما به موجب آن صفات اشیا را تحت نامهایی طبقه بندی می‌کنیم. عقیده اولی که تصور می‌کند ذوات

اشیا صور و قوالب مخصوصی هستند که کلیه اشیاء طبیعی از روی آنها ساخته شده‌اند، به نظر من علم اشیاء طبیعی را خیلی مشوش می‌کند و ظهور افراد عجیب الخلقه در تمام طبقات حیوانات و آمدن افراد ناقص و سایر مولودهای غیر طبیعی غریب آدمی اشکالاتی برای این فرض تولید می‌نماید. زیرا محال است دو چیز که در یک اصل کلی واحد سهمیند خواص مختلف داشته باشند نظیر اینکه دو شکل که منسوب به ذات واقعی دایره باشند خواص مختلف داشته باشند بالفرض هم چنین اشکال نبود فرض حقایقی که مجهول باشد و با این همه اساس تشخیص انواع اشیا باشد نسبت به علم ما چندان بیهوده و بی‌فایده است که همین سبب کافی است آن را کنار بگذاریم و خود را با ذواتی که در حدود علم ماست قانع سازیم و آن ذوات چنانکه متذکر شده‌ام در حقیقت نیستند مگر آن تصورهای مرکب منتزعه که آنها را اسم عام می‌نامیم.

۱۸- ذات واقعی و اسمی (یا ظاهری) در تصورات ساده و اعراض با هم یکسان و در جواهر از هم مختلف‌اند. بعد از تقسیم ذوات به واقعی و ظاهری می‌توانم با ملاحظه بیشتری دریابیم که آن ذوات در انواع تصوره‌های ساده و اعراض همیشه یکسانند ولی در جواهر همیشه مختلفند. مثلاً شکلی که فضائی را بین سه خط فراگرفته هم ذات واقعی و هم اسمی یک مثلث است، زیرا نام عمومی مثلث در این موقع نه تنها یک تصور کلی است بلکه خود هستی شیء است که تمام خواص از آن سرچشمه می‌گیرد و همه آنها به طور لاینفکی به آن پیوسته‌اند. ولی در مورد آن قسمت از ماده که انگشتی مرا تشکیل می‌دهد مطلب غیر از این است زیرا در آن دو ذات از هم مختلفند.

زیرا ساختمان واقعی اجزاء نامحسوس آن است که کلیه خواص نظیر رنگ و وزن و قابلیت امتزاج و استحکام الخ که طلا را به وجود می‌آورند بدان متعلق و منوط است و این صفات است که ذات اسمی انگشتی را به وجود می‌آورند. زیرا هیچ چیز را که مطابق کیفیات آن تصور کلی مرکب موسوم بطلان باشد نتوان طلا نامید. در هر صورت در باب این تفکیک ذوات بخصوص از لحاظ تعلق آنها به جواهر آنگاه که به نام آنها

می‌رسیم بحث بیشتری خواهم کرد.

۱۹- ذوات کون و فساد ندارند - اینکه چنین تصوره‌های کلی با نامهایی که دارند و مورد بحث ما واقع شده‌اند ذوات هستند، با ملاحظه آنچه مردم در باب ذوات گفته‌اند درست در می‌آید و آن این است اینها از کون و فساد مصونند در صورتی که تشکیلات واقعی اشیا چنین نیستند که با هم آغاز می‌کنند و نابود می‌گردند. آنچه امروز علف است فردا گوشت گوسفندی است و چند روز بعد جزئی از بدن انسان می‌گردد و در تمام این حالات به طوری واضح است ذات حقیقی یعنی سازمان واقعی که خواص آن اشیا بدان بسته است با خود اشیا فاسد و فانی می‌شود و چیزی از آن باقی نمی‌ماند. ذوات یا حقایق که عبارتند از تصورات در ذهن با نامهایی که به آنها اطلاق شده همواره لایتغیر هستند و تحولاتی را که جواهر انفرادی دارند در آنها نیست. زیرا هر چه به اسکندر و اسب او (گاو سر) اتفاق افتد به تصور آدم و اسب اتفاق نمی‌افتد و آنها همان خواهند بود که هستند پس حقیقت انواع باقی و پایدار هستند و لو هر چه به افرادی که آنها را به وجود می‌آورد وارد آید. بدین واسطه حقیقت یا ذات انواع سالم و کامل می‌ماند و لو یک فرد هم از افراد آن نوع نماند. چنانکه اگر در همه گیتی یک فرد دایره وجود نداشته باشد (شاید دایره کامل واقعاً وجود نداشته باشد) با این همه تصور دایره که به آن نام منضم است باقی خواهد بود و به صورت الگو هست تا بواسطه آن معلوم گردد کدام یک از دایره‌های جزئی که تصادف می‌شود صلاحیت عنوان دایره دارند یا ندارند و معین شود کدام یک با داشتن آن حقیقت مربوط به آن نوع است. و اگر در طبیعت حیوانی به نام اسب یک شاخ و ماهی به نام ماهی بانو وجود نداشته باشد با این همه حقیقت ماهی به همان اندازه قابل فهم است که حقیقت انسان است و تصور اسب یک شاخ همان اندازه باقی است که تصور اسب هست. پس از آنچه مذکور افتاد واضح است که عقیده لایتغیر بودن ذوات مربوط می‌گردد به اینکه آنها فقط تصورات کلی باشند.

۲۰- تکرار و تلخیص - به طور خلاصه آنچه می‌خواهم بگویم این است: کلیه موضوع

اجناس و انواع و ذات آنها این است که چون انسان تصورات کلی به وجود می‌آورد و در ذهن خود مستقر می‌دارد و اسامی به آنها می‌دهد پس معتاد می‌شود در محاورات و مطالعه اشیا آنها را به صورت جمعی ملحوظ دارد و این برای سهولت توسعه و انتقال علم است و اگر علم منحصر به مفاهیم جزئی بودی ترقی آن بسیار بطیء گشتی.

فصل چهارم

در باب تصوره‌های ساده

۱- هر یک از نامهای تصورات ساده و صفات و جواهر خاصیتی دارد- گرچه همان طور که شرح کرده‌ام کلیه کلمات مستقیماً معنی دیگر ندارند مگر تصورهائی که در ذهن گوینده آنهاست با این همه وقتی دقیق شویم خواهیم دید هر یک از عناوین تصورات ساده و صفات مرکب (که اضافات را هم جزو آن می‌شماریم) و جواهر طبیعی و چیزی مختص خود دارند که غیر از دیگری است. و برای مثال مطالب ذیل ذکر می‌شود.

۲- اولاً نامهای تصورات ساده و جواهر توأم با تصوره‌های کلی ذهنی که معانی مستقیم آنهاست، به یک وجود واقعی هم دلالت می‌کنند که نمونه اصلی آنها از آن گرفته شده ولی عنوان صفات مختلط به تصورات ذهنی منتهی می‌شود و فکر را دورتر نمی‌برد چنان که در فصل بعد مفصلاً خواهیم دید.

۳- دوم آنکه نامها تصورات ساده و صفات هم به ذات اسمی صور نوعیه خود دلالت دارند هم به ذات واقعی آنها چنان که در فصلی که اختصاصاً از اسامی جواهر بحث می‌کند شرح خواهیم داد.

۴- سوم آنکه نامهای تصورات ساده تعریف پذیر نیست در صورتی که تصورات مرکب هست.

۸- توجه نکردن به تفاوت بین تصورات و اسامی آنها سبب شده که مباحثات مدرسی به وجود آید که می‌توان از تعریفات که در باب بعضی از این تصوره‌های ساده کرده‌اند به آن پی برد.

۱۰- آنان که به ما می‌گویند نور عبارت است از عده زیادی از کرات صغیره که بشدت بته چشم برمی‌خورد البته از اهل مدرسه واضح تر صحبت می‌کنند ولی با این همه چون این کلمات هیچگاه به طوری شاید فهمیده نمی‌شود در باب تصور نور به کسی که آن را نمی‌دانسته اطلاع تازه‌ای نمی‌دهد و آن نظیر این است که به او گفته شود نور عبارت است از دسته‌ای از توپهای کوچکتتر تینس که آنها را پریها روزانه با چوکانها (یا راکت ها) ی خود حین عبور به پیشانی مردم می‌گویند. فرض کنیم این توضیح صحیح هم باشد با این همه تصور علت نور هر چه هم صحیح باشد، تصور خود نور را در ما ایجاد نمی‌کند زیرا آن یک درکی است در باطن ما همان طور که تصور شکل و حرکت یک پارچه فولاد نمی‌تواند در ما تصور رنجی را ایجاد کند که از تماس آن با بدن حاصل می‌شود. زیرا علت هر احساس و خود احساس، در تمام تصوره‌های ساده یک حس، دو تصور جداگانه هستند و از یکدیگر چندان فاصله دارند که مزیدی بر آن نیست.

۱۱- تصوره‌های ساده فقط بواسطه انفعالاتی اکتساب می‌شوند و علت آن اعیان خارجی هستند که توسط مجاری مخصوص هر قسم در ذهن ما اجرای تأثیر می‌کند. اگر تصورات از این طریق حاصل نشوند کلیه کلمات عام که برای توضیح و تعریف به کار رود قادر نخواهد بود آنها را در ما ایجاد کند. کسی که در این باب طور دیگر فکر می‌کند بهتر است بکوشد و ببیند آیا کلماتی قادر هستند مثلا تصور واقعی مزه را در کام او به حصول آورند و آنچه هم به او گفته شود از آن حیث مفهوم خواهد شد که با مزه‌های دیگر که تصور آنها در حافظه‌اش هست و توسط اعیان محسوس در آن ثبت شده و به کام

او بیگانه نیست شباهت داشته باشد ولی این نوع مفهوم شدن از راه تعریف حاصل نشده بلکه در نتیجه تحریک سایر تصوره‌های ساده با ذکر نام آنها بوده است با این همه تصویری که به حصول پیوسته مزه واقعی میوه منظور را نخواهد داد. در باب نور و الوان و سایر تصوره‌های ساده همین قاعده جاری است. پس کسی که قبلا و از راه مجرای خاص تصور ساده‌ای را که از آن کلمه تعبیر می‌کند کسب نکرده باشد هرگز معنی آن کلمه را به کمک کلمات یا اصوات دیگر که طبق اصول تعریف به هم ترکیب شده باشد نخواهد فهمید. تنها راهش این است که شیء معینی با حواس او ارتباط پیدا کند و در او تصویری را به حصول آورد که نام آن تصور را قبلا آموخته. مرد نابینا و کوششکار که در راه پی بردن به اشیای مرئی مجاهدت کرده و از تعریفات کتابها و دوستانش در باب فهم نامهای نور و الوان استفاده نموده بود، روزی ادعا کرد که می‌داند رنگ گلی چیست و یکی از دوستانش پرسید رنگ گلی چیست؟ در جواب گفت شبیه چیزی است به صدای شیپور. کسی که بخواهد با کمک تعریف یا سایر کلمات به معنی نام تصور ساده‌ای پی برد همین حال را خواهد داشت.

۱۲- اما در باب تصورات مرکب مطلب غیر این است زیرا از چندین تصور ساده مرکبند و کلماتی که نماینده تصوره‌های ساده هستند و در ترکیب هر یک تصور مرکب سهمیند می‌توانند تصوره‌های مرکب را در ذهن که قبلا نبودند نقش کنند و نامهای مرکب را بفهمانند به شرطی که هیچ یک از کلمات تعریف که تعبیر از تصوره‌های ساده می‌کند به فکر بیگانه نباشد.

۱۷- اما نامهای صفات ساده از تصوره‌های ساده کمی فرق دارد.

فصل پنجم

نامهای احوال مختلط و اضافات

۱- احوال مختلط مانند سایر اسمهای عام نمایندهٔ تصوره‌های کلی هستند.

۲- تصورهائی که آنها تعبیر می‌کنند توسط فاهمه ساخته شده‌اند.

۳- حصول آنها به طور دلخواه و بدون الگو یا نمونه اصلی است.

۴- روی همین دلخواه بودن، تصور غالباً قبل از تحقق در خارج به حصول می‌آید؛

کی می‌تواند تردید کند که تصورهائی مانند تصوره‌های هتک حرمت و ناموس ممکن است ساخته شوند و نامی به آنها داده شود و این انواع صفات مختلط تشکیل یابد بدون اینکه در خارج ارتکاب شده باشد. همچنین ممکن است آن دو تصور و محاورات و مباحثات مورد استدلال قرار گیرند و مانند حقایق مطرح شوند در صورتی که وجودی جز در فاهمه نداشته باشند و به همان طور معتبر شمرده شوند که بالفعل وجود واقعی خارجی دارند.

۱۰- اسم است که در احوال مختلط ترکیبات مختلط را به هم مرتبط می‌کند و نوع به وجود می‌آورد. برای تأمین ارتباط بین اجزای نا استوار تصوره‌های مرکب که بواسطه ذهن ساخته می‌شوند. ارتباطی که در طبیعت زمینه ندارد! وسیله‌ی لازم است تا متلاشی

نگردد. گرچه این پیوستگی را با رشته‌ای به هم می‌بندد. مثلا کلمه تراپامفوس^(۱) (یا جشن پیروزی) تصویرهای مختلط را در خود جمع می‌کند و به صورت نوعیه در مد نظر ما می‌گذارد. اگر این نام هرگز ساخته نمی‌شد یا فراموش می‌گشت بدون شک ممکن بود وصفهائی از آن جشن می‌دانستیم ولی آنچه آن همه اجزاء معنی را به هم مرتبط می‌سازد و به شکل متحد یک تصور مرکب می‌آورد همان یک کلمه است که به آن معانی اطلاق می‌شود. و بدون آن اقسام مختلف آن جشن تحت مفهوم در نمی‌آید و نظیر سایر جشنها می‌شد که برای یک مرتبه اجرا شده باشد و تحت یک تصور جامع و یک اسم نیامده باشد.

۱۲- گمان می‌کنم به همین جهت باشد که ذوات انواع که از احوال مختلط به وجود می‌آیند مفاهیم نامیده می‌شوند که وجود آنها در صلاحیت نیروی فاهمه انسانی است.

۱۵- علت اینکه گاهی نام احوال مختلط ممکن است پیش از تصویرهای آنها به حصول آید- از آنچه گذشت توان پی برد چرا نام‌های اکثر صفات مختلط حصول می‌یابد قبل از آنکه تصویرهائی که آن نامها برای تسمیه آن هستند کاملا معلوم گردند. علت این است که این تصویرها که معمولا کسب می‌شوند نوع معینی ندارند پس آنهائی که اسمی دارند مورد توجه واقع می‌گردند و نوعها یا در واقع ذوات (احوال مختلط) عبارتند از تصویرهای مرکب مطلق که ذهن به طور کیفما یشاء آنها را به هم می‌یافد در چنین وضعی مطلوب بلکه لازم است انسان قبل از وجود آوردن این تصورات مرکب نام آنها را بداند. باید بگویم که در آغاز زبان ناچار بایست اول تصور به وجود آید بعد نامی بر آن داده شود. حالا هم در ساختن یک تصور مرکب تازه همین طور است که شخص اول آن را

۱- Triumphus

کلمه‌ای که از زمان روم قدیم تا امروز خاطرات و معانی مختلف در آن جمع است.

تشکیل می‌دهد بعد نامی به آن می‌نهد و کلمه‌ای تازه می‌سازد. ولی این موضوع به زبان‌هایی که ساخته شده و حاضرند تطبیق نمی‌کند، زیرا می‌دانیم به طور معمول بچه‌ها اول نامهای احوال مختلط را یاد می‌گیرند و بعد به مفاهیم پی می‌برند شاید یکی از هزار قبل از استماع کلماتی مانند کلمات شکوه و جاه طلبی مبادرت به ساختن تصورات مطلقه نباشد. تصدیق این موضوع در تصوره‌های ساده و جواهر بر عکس است، زیرا تصورهائی در طبیعت وجود واقعی دارند و در این صورت یکی از تصورها یا اسمها ممکن است برحسب وقوع قبل از دیگری بیاید.

۱۶- علت تفصیل در این موضوع - آنچه در باب احوال مختلط بیان شده با اندک اختلافی در باب اضافات (یا نسب) هم درست می‌آید. و من در آن باب به اطاله مطلب نمی‌پردازم زیرا هرکس می‌تواند برای خودش مطالعه کند بخصوص که آنچه من در این کتاب سوم در باب کلمات شرح دادم به نظر خیلی‌ها شاید فزون تر از آن جلوه کند که در باب چنین موضوع ساده‌ای گفتنش لازم بود. تصدیق می‌کنم که ممکن بود مختصر تر بیان گردد ولی من خواستم خواننده در باب مطلبی که به نظرم جدید می‌آید و کمی هم خارج از ما نحن فیه است (که خودم اول فکرش را نکرده بودم) بیشتر نگه دارم. اگر توجه شود چه جنجالی در باب ذوات (یا حقایق) به راه افتاده و چطور انواع معلومات و مباحثات و محاورات بواسطه عدم مبالات در استعمال کلمات در هم گیر کرده و پیچیده شده شاید روا شمرده خواهد شد که این موضوع روشن کرده شود.

ب - اگر مردم از حدود قیل و قال مرسوم بگذرند خود می‌بینند در کلماتی که با یک اعتمادی با آنها مجهزند و در هر مورد به کار می‌برند چه تصوراتی هست یا نیست و در عقاید مغرورانه آنان چه مقدار کمی منطقی وجود دارد یا شاید اصلا وجود ندارد. گمان می‌کنم اگر من با این بحث طولانی مردم را وادار کنم در استعمال زبان دقت و فکر کنند ممکن است در نوشته‌ها و محاورات خود کلمات زیبایی به کار برند که معنی آنها مشکوک باشد یا اصلا معنی نداشته باشد خدمتی به حقیقت و صلح و دانش انجام داده‌ام.

فصل ششم

در نام جواهر

۱- نامهای عام (یا اسم عام) جواهر نمایندهٔ انواعند. نامهای عمومی جواهر نظیر سایر عناوین عام از انواع تعبیر می‌کنند. و آنها در واقع عبارتند از علائمی که برای تصوراتی مرکب قرار داده شده‌اند که آن تصورات شامل جواهر جزئی هستند که بواسطهٔ مشابهت بالفعل یا ممکن تحت یک کلی جمع می‌آیند و با یک نام مشترک نامیده می‌شوند.

اینکه می‌گوییم مشابهت بالفعل یا ممکن زیرا با این که در عالم فقط یک آفتاب هست با این همه تصور آفتاب کلی است و جواهر (یا افراد) دیگر نظیر آن (اگر وجود داشت) ممکن بود در آن تصور گنجد، پس آن کلمهٔ آفتاب کلی یا نوعی است و مانند این است که آفتاب‌های دیگر متعددی به شماره ستاره‌ها تحت شمول آن هست.

۲- حقیقت هر نوع همان تصور کلی است - حدود رسم هر نوع که تشکیلش در محیط آن است همان است که ذات می‌نامیم که نیست مگر همان تصور کلی که نامی به آن پیوسته است؛ یعنی هر چه در آن تصور گنجد است ذاتی آن تصور است این را، اعم از آنکه مقصود از ذات تمام جواهر طبیعی معلوم باشد یا واسطهٔ تعیین انواع آنها باشد، من

با نام مخصوصی می‌نامم که عبارت است از ذات اسمی تا فرق داشته باشد از تشکل واقعی جواهر و تمام خواص آنها که ذات قائم به آن است و آن را چنان که در سابق هم مذکور افتاد ذات واقعی می‌نامیم. مثلاً ذات اسمی طلا همان تصور کلی است که کلمه طلا از آن تعبیر می‌کند مانند یک جسم زرد، با یک وزن، کوبیدنی، سفت، و قابل امتزاج ولی ذات واقعی عبارت است از تشکل اجزای نامحسوس آن جسم که صفات مذکور و سایر خواص طلا قائم بدان است اختلاف بین این دو ذات آشکار است.

۳- ذات اسمی و ذات واقعی از هم فرق دارند. ممکن است بگوئیم حرکت ارادی توأم با حس و عقل و یک جسم با شکل مخصوص، تصور مرکب (یا مفهوم کلی) انسان را به وجود آورد که بنابراین ذات اسمی نوع آدمی را تعبیر کند. ولی هیچکس قبول نمی‌کند که این تصور کلی ذات یا حقیقت واقعی انسان و منشأ کلیهٔ افعال موجود در فرد آدمی را بیان می‌کند. اساس و منشأ کلیهٔ آن صفات که اجزاء تصور کلی ما را به وجود می‌آورند چیز دیگری است، اگر ما در بارهٔ آن تشکل اساسی که این صفات مانند احساس و عقل و سایر نیروها از آن ناشی می‌شود علمی داشتیم چنانکه ممکن است فرشتگان چنان علمی داشته باشند، و البته خالق کل آن علم دارد، در آن صورت فکر ما در باب حقیقت انسانی تفاوت کلی می‌داشت از آنچه در تعریف نوعی ما گنجیده و فرق تصور ما در باب فرد انسانی از آنچه حالا می‌فهمیم نظیر فرق تصور کسی می‌بود که کلیه ساختمان اجزاء و چرخها و فنرهای ساعت معروف شهر «اشتراسبورگ» را بدانند با کسی که آن را از خارج تماشا می‌کند و حرکت دقیقه شمار را می‌بیند و صدای زنگ را می‌شنود یعنی فقط بعضی از شئون ظاهری آن ساعت را درک می‌کند.

۴- هیچ چیز برای افراد ذاتی نیست - ذات در معنی عادی مربوط است به انواع و نسبت به افراد موقعی ملحوظ می‌شود که آنها را افراد نوع تصور کنیم. اگر تصورهای کلی را که بواسطهٔ آن انواع را طبقه بندی می‌کنیم و به آنها نامهای عمومی می‌دهیم ملحوظ نداریم، در آن صورت تصور خواص ذاتی آن افراد از بین می‌رود؛ نمی‌توانیم در باب

فردی بدون فرد دیگری علمی داشته باشیم و این امر به وضوح نسبت میان آنها را نشان می‌دهد. من که هستم بالضرورة همانم که باید باشم، خدا و طبیعت مرا این چنین ساخته، ولی آنچه دارم ذاتی من نیست. یک حادثه یا بیماری می‌تواند شکل و رنگ مرا تغییر دهد. یک تب یا سقوط می‌تواند عقل یا حافظه مرا زایل کند، و یک سگته می‌تواند فهم و فراست حتی حیات مرا نابود سازد؛ سایر افراد به شکل من ممکن است قوای بهتر یا بدتر، کمتر یا بیشتر از من داشته باشند افرادی هم ممکن است شکل مرا نداشته باشند ولی عقل و فهمشان بیشتر باشد. هیچکدام از این صفات به هیچ یک از این افراد ذاتی نیست مگر وقتی که ذهن آنها را به نوع اسناد کند و همین که این کار را کرد امور ذاتی به وجود می‌آید. اگر کسی افکار خودش را آزمایش کند خواهد دید همین که فکر یا صحبت از حقایق ذاتی کند بلافاصله ذهنش متوجه به نوع یا تصور کلی خواهد گشت که با یک نام عمومی موسوم است و با اسناد به آن کلی است که یک صفت را ذاتی آن می‌نامیم. به طوری که اگر از من بپرسند که داشتند عقل برای من ذاتی است در جواب خواهم گفت نه، چنانکه کلماتی که روی این صفحه سفید می‌نویسیم هم ذاتی آن نیست؛ ولی اگر فرد را جزء نوع انسان شماریم و نام انسان را به آن گذاریم در آن صورت عقل (یا ناطق بودن) ذاتی آن می‌شود؛ زیرا فرض این است که عقل جزء تصور کلی یا تصور مرکبی است که نام انسان از آن تعبیر می‌کند. چنانکه کلماتی که روی کاغذ می‌نویسیم وقتی ذاتی آن می‌شوند که نوشته را نام کتاب یا رساله بدهم یعنی آنها را تحت یک تصور کلی و نوعی ملحوظ دارم پس موضوع ذاتی و غیر ذاتی فقط با نسبت به تصورات کلی و نامهای منضم به آن وقوع دارد. خلاصه مطلب این می‌شود که هر امر جزئی صفاتی را که در تصور کلی نوعی و تحت نام عمومی نداشته باشد نمی‌تواند تحت آن نوع به شمار آید و آن نام را داشته باشد زیرا تصور کلی حقیقت ذات آن نوع است.

۵- اگر چنانکه عقیده بعضیهاست تصور جسم فقط عبارت از بعد یا فضا باشد در آن صورت جسمیت ذاتی جسم نمی‌شود، و اگر بعضی دیگر در تعریف جسم بعد و

جسمیت را لازمه تصور جسم می‌دانند در آن صورت جسمیت (یا خاصه عدم امکان تداخل) ذاتی جسم می‌شود. اگر پاره‌ای ماده پیدا شود که کلیه صفات آهن را داشته باشد ولی فقط تابع مغناطیس نباشد آیا کسی خواهد گفت آن ماده کسر ذاتی دارد؟ اصلاً نسبت نقص یا کسر ذاتی به یک چیز موجود بی معنی است. اساساً تأثیر تصور کلی را در تعیین ملاک اختلاف یا عدم اختلاف ذاتی بین اشیاء را نمی‌توان مورد تردید قرار داد. صحبت از اختلاف خاص یا ذاتی در طبیعت بدون رجوع به تصورها و نامهای عمومی صحبتی است نامفهوم. بالفرض این نوع صور کلی و شواخص را کنارگذاریم و موجودات جزئی را بالنفس منظور داریم خواهیم دید آن وقت تمام صفات آنها متساویاً ذاتی می‌شود و هر چیزی در هر فردی برای او ذاتی می‌گردد یعنی در حقیقت نتیجه چیزی نمی‌شود. زیرا با این که ممکن است سؤال اینکه آیا تابع مغناطیس شدن ذاتی آهن است، معقول باشد ولی واقعاً بی معنی خواهد بود. اگر در باب پاره ماده‌ای که مثلاً من مداد خودم را با آن می‌تراشم چنین سؤالی (یعنی مغناطیسی بودن را) بکنیم بدون اینکه آن را تحت نام آهن یا نوع دیگر بنامیم.

۶- درست است من مکرر از یک ذات واقعی در جواهر بحث کرده‌ام که از تصور کلی که من آن را ذات اسمی نام داده‌ام فرق دارد. منظور من از این ذات تشکل حقیقی اشیاست که اساس و محل کلیه خواصی است که در آن جمع آمده و مستمراً توأم با ذات اسمی دیده می‌شوند، و آن ساختمان خاص هر چیزی است در داخل یا ذات خود که نسبتی با آنچه در خارج آن هست ندارد. ولی ذات حتی در این معنی که ذکر کردیم مستلزم معنی نوع است، زیرا چونکه آن تشکل واقعی است که محل خواص قائم بدان است بالطبع دسته‌ای خواص را لازم می‌گیرد که فقط متعلق به نوع است نه به افراد. فرض کنیم ذات اسمی طلا جسمی باشد با رنگ و وزن معینی و قابلیت تطریق و امتزاج و ذات واقعی آن هم چیزی باشد که این صفات حال در آن و قائم بدان است و آن پایگاه سایر خواص هم مانند قابلیت حل در تیزاب و غیره است. اینکه ذات و خواص که جمله

آنها روی یک تصور عمومی کلی است که لایتغیر مفروض است. ولی یک پاره فرد ماده نتوان پیدا کرد که اینگونه صفات بدان اسناد شود و ذاتی لاینفک آن باشد. اینکه نسبت به آن ذاتی است همان است که آن را منسوب به یک نوع می سازد و اگر نسبت آن را به یک تصور کلی از میان برداریم چیزی لازمه آن یا لاینفک از آن نمی ماند؛ البته در باب ذوات واقعی جواهر ما برای آنها وجودی قائلیم بدون اینکه منجزاً از ماهیت آنها خبر داشته باشیم. ولی آنچه آنها را به نوع مرتبط می سازد همان ذات اسمی آنها است که آنها اساس و علت آن محسوبند.

۷- ذات اسمی حد و رسم نوع است - موضوع دیگر که مورد توجه باید شود این است که تحدید جواهر به انواع توسط کدام یک از دو ذات امکان می پذیرد البته واضح است توسط ذات اسمی زیرا فقط در ذات اسمی است که نام یعنی علامت نوع معنی پیدا می کند.

۹- تعیین نوع با ذات حقیقی نمی شود زیرا آن را نمی شناسیم - نوع اشیاء را نمی توانیم توسط ذات حقیقی طبقه بندی و آنها را (چنانکه منظور همین است) نام گذاری کنیم زیرا ما آن را نمی شناسیم. قوای نفسانی ما ما را در علم به جواهر بیشتر از علم آن مرد روستائی نسبت به ساعت شهر اشتراسبورگ که در فوق ذکر کردیم و تنها حرکاتی می دید و صدائی می شنید، نمی تواند برساند زیرا آنچه ما می توانیم در تشخیص جواهر بدانیم مجموعه همان تصوره‌های محسوس است که ملاحظه می کنیم و آنچه آن را با نهایت دقت و صحت فراگیریم باز از نمودن ساختمان واقعی داخلی که آن تصورها از آن ناشی است دور است. ناچیزترین نبات یا حیوان قویترین هوشها را حیران می سازد. گرچه سر و کار داشتن مانوس و معمول با اشیائی که پیرامون ماست حیرت ما را از بین می برد ولی نادانی ما را چاره‌ای نمی سازد. اگر سنگهائی را که روی آن راه می رویم و آهنی را که روزانه در دستمان است امتحان کنیم خواهیم دید از ساختمان آنها خبری نداریم و دلیلی برای کیفیات مختلف آنها نمی دانیم. زیرا بدیهی است که نسبیج باطنی آنها برای ما

مجهول است. لازم نیست دور برویم و کافی است در باب معروف‌ترین و برجسته‌ترین آنها غور کنیم و بپرسیم آیا نسیج و اجزاء و ذات حقیقی که سرب و سخت قابل امتزاج کرده و چوب و سنگ را نکرده چیست؟ آن چیست که آهن و سرب را مستعد کوبیدن کرده و را سخت و سنگ را نکرده؟

۱۰- صور جوهریه هم نمی‌توانند ذات حقیقی را تعیین کنند زیرا آنها را هم نمی‌شناسیم.

۱۱- اینکه ما انواع را توسط ذات اسمی می‌توانیم پی ببریم از ارواح هم معلوم است - گرچه می‌گویند فرشتگان انواع دارند ولی ما نمی‌توانیم تصوره‌های خاص در باب آنها به وجود آوریم و آن ناتوانی از آن نیست که (دیگران گفته‌اند) وجود بیش از یک نوع روح محال است، بلکه از آن است که ما تصورات ساده نداریم (و نمی‌توانیم بسازیم) که قابل اطلاق به چنان موجوداتی باشد، مگر چند تصویری که از خودمان و از افعال ذهن خودمان نظیر تفکر و حرکت بدن و حال خشنودی کسب می‌کنیم و گرنه ما قادر نیستیم در مدرکات خودمان انواع ارواح را از هم تشخیص دهیم مگر با اسناد نیروهائی به آنها به طوری که به اختلاف درجات که در خودمان می‌یابیم.

۱۲- انواع ارواح ممکن است بی شمار باشند - تصور اینکه ارواح ممکن است انواع متعدد داشته باشند نه محال است و نه خلاف عقل؛ ممکن است آن انواع به حکم خواص معینی که ما نمی‌شناسیم با هم چندان اختلاف داشته باشند که اشیاء محسوس بواسطه خواص معلوم با هم دارند. دلیل این که در عالم ما فوق ما باید مخلوقات هوشمندتری وجود داشته باشند که در عالم محسوس و مادی مادون هست این است که ما در تمام عالم مادی محیط خود انقطاع نمی‌بینیم. از ما به پائین تنزل متدرج و قدم به قدم است و در واقع یک سلسله متصل مشهود است که با فرقه‌های کمی قوس نزول را می‌پیماید. ماهیهای پردار وجود دارد که به طبقه هوا هم بیگانه نیستند و خون آنها مانند سایر ماهیها سرد و گوشت آنها مزه گوشت ماهی می‌دهد. حیواناتی هست چندان به حیوان زمینی و

طیور نزدیک است که در واقع بین آن دو واقع است. حیوانات ذوالمعاشین خاکی و آبی را به هم پیوند می‌دهند سگ ماهیها در خاک و آب زندگی می‌کنند و گراز ماهیها خون گرم و احشاء گراز خاکی را دارند تا چه رسد به آنچه در باب آدم دریائی به نام بانوی دریا^(۱) نقل کرده‌اند. وحشیانی هستند که در عقل و علم با بعضی که آدمی نامیده می‌شوند برابرند و عالم حیوان و نبات به قدری به هم پیوسته که اگر عالی‌ترین یکی و سافلت‌ترین دیگری را با هم مقایسه کنیم فرق بزرگ بین آنها نخواهد بود. و به همین طور تا برسیم به پست‌ترین ماده‌آلی در مرحله خواهیم دید انواع متعدد به هم متصلند و درجات فرق میان آنها جزئی است. وقتی که قدرت بیکران آفریدگار بزرگ را در نظر می‌گیریم، می‌توانیم تصور کنیم با نظم عالی جهان و نقشه عظیم و رحمت بی حساب مهندس آفرینش جور می‌آید که انواع مخلوقات به همان درجات لطیف قوس صعودی هم پیماید تا به درجه کمال بیکران برسد، چنانکه خط نزول را می‌پیماید در این صورت می‌توانیم عقیده داشته باشیم انواعی فوق عالم ما وجود دارد که بیشتر از انواع سافله‌اند و به حکم آن ما از وجود نامتناهی خدای تعالی دورتریم تا از پست‌ترین موجودات با اینهمه بدلالی که در فوق ذکر شد قادر نیستیم تصورهای واضح نسبت به آن انواع داشته باشیم.

۱۴- اشکالاتی که در باب عده‌ای از ذوات حقیقی هست - برای تعیین موجودهای جوهری به انواع از روی زعم معتاد که می‌گوئیم بعض حقایق معین یا صور اشیا هست که به حکم آنها تمام افراد موجود بالطبع تحت یک نوع قرار می‌گیرند، رعایت شرایط ذیل لازم است:

۱۵- اولاً باید یقین حاصل نمود که طبیعت در ایجاد اشیا همیشه طوری عمل می‌کند آنها را طوری تنظیم کند که در ذواتی مرتب و معینی سهیم گردند ذواتی که نمونه

و مثال تمام اشیائی هستند که به وجود می‌آیند. این مطلب که به این سادگی طرح شده باید قبل از قبول توضیح بهتری شود.

۱۶- دوم آنکه لازم است بدانیم آیا طبیعت همیشه به اصلی که نقشه آن را تنظیم می‌کند می‌رسد یا نه. تولدهای نامنظم نابهنجار که مشهود می‌شود دلیل است براینکه در این بابها تردید کنیم.

۱۷- سوم آنکه باید تعیین شود آهائی که مولدات نابهنجار یا ناقص الخلقه هستند آیا تشکیل انواع معین می‌دهند چنانکه اهل مدرسه در قرون وسطی همین عقیده را داشتند یا نه؟ زیرا محقق است هر موجودی ساختمان و حقیقت مخصوص به خودش دارد و در مولدات نابهنجار صفات مشترک که نتیجه و ملازم ذات افراد نوعی باشد که منسوب بدانند معدود است یا اصلاً نیست.

۲۰- از این همه پیداست تعیین جواهری که بواسطه نامهای کلی به انواع تفکیک می‌شوند روی ذات اصلی آنها نیست و نمی‌توانیم با استناد به اختلافات ذاتی واقعی آنها را به طور دقیق به انواع تقسیم کنیم.

۲۱- آنچه از ما ساخته است عبارت است از اینکه عده‌ای از تصورات ساده را که در اشیاء محسوس مجتمع می‌بینیم جمع کنیم و از آنها یک تصور مرکب به وجود آوریم. پس ذات اشیاء از لحاظ ما عبارت است از تمام تصور مرکبی که تحت نام عمومی شناخته می‌شود و در جواهر علاوه بر عده‌ای از تصورات ساده معینی که آنها را به وجود می‌آورند، یک تصور مبهم جوهر یا محل و مرکب آن تصورات هم فرض می‌شود که همیشه جزئی از تصور مرکب است.

۲۵- ذات خاص افرادی را ذهن به وجود می‌آورد.

۲۶- بنابراین متغیر و مشکوک است.

۲۸- گرچه این ذوات اسمی جواهر توسط ذهن ساخته می‌شوند ولی مانند احوال مختلط با دل بخواه ساخته نمی‌شوند. ذهن در تنظیم تصورات مرکب خود هرگز تصویری

را که علی الظاهر در خود طبیعت مجتمع نیست جمع نمی‌کند. انسان کیفیاتی را در حال اتحاد مستمر در خارج مشاهده می‌کند و آن را از طبیعت اقتباس و از آن تصورات مجتمع تصورات مرکب جواهر را تشکیل می‌دهد.

درست است انسان می‌تواند هر تصور مرکبی را که دلش خواهد به وجود آورد و نامی که خواهد به آن بدهد، ولی اگر مایل باشد موقع صحبت از اشیاء موجود واقعی مردم قول او را بفهمند مجبور است در حد امکان تصورات خود را با اشیاء مربوطه وفق دهد و گرنه زبان آدمی مانند زبان بابل می‌گردد زیرا تصوراتی که زبان تغییر از آن است با موجودات محسوس متفق علیها وفق نمی‌کند.

۲۹- گرچه ذهن آدمی در ساختن تصوره‌های مرکب خود از جواهر تصورهائی را که مفروضاً در خارج به هم نباشند به هم جمع نمی‌کنید بلکه صور مجتمع را از طبیعت می‌گیرد ولی شماره آن تصورات متوقف است به دقت و اهتمام و قوه خیال سازنده تصور. معمولاً مردم به چند کیفیت محسوس معدودی اکتفا می‌کنند و بقیه را که نیز موجود و متفقند ترک می‌کنند. جواهر محسوس بر دو قسمند یکی آنکه افراد مرتبی دارد که بواسطه نطفه (یا تخم) تولید مثل می‌کند و در اینها شکل از لحاظ ما صفت عمده و جزء خاص است که نوع تعیین می‌کند. گرچه بعضی تعریف مشهور انسان را که حیوان ناطق باشد می‌پسندند، ولی اگر مخلوقی پیدا شود که زبان و منطق داشته باشد ولی شکل آدمی نداشته باشد گمان می‌کنم مشکل بتوان او را نام انسان داد هر چه هم حیوان ناطق باشد. خربلعام^(۱) در همه عمر معقولانه حرف می‌زد چنانکه با صاحب خودش هم صحبت می‌کرد ولی تردید دارم اگر کسی بخواهد او را سزاوار نام انسان بداند یا او را از نوع انسان به شمار آورد. همان طور که تولید مثل در نبات و حیوان توسط تخم است در اکثر سایر اجسام از لحاظ مارنگ است که مهم است و غالباً دلالت به موضوع می‌کند

مثلا وقتی رنگ طلا را می بینیم سایر خواص آن را هم بالطبع توأم با آن در تصور مرکب طلا فرض می کنیم. خلاصه این دو صفت یعنی شکل و رنگ را طوری دو تصور مسلم چندین نوع محسوب می داریم که در مشاهده یک تصور خوب بی درنگ می گوئیم این شیر است آن گل سرخ است آن یکی طلاست و آن دیگری پیاله نقره است و این نانه را از دیدن رنگ و شکل تنها اطلاق می کنیم که بواسطه قلم در برابر چشم نهاده شده است.

۳۲- تصورات ما هر چه عام تر همان اندازه ناقص تر- اگر تعداد تصوره های ساده که ذات اسمی سافلتترین نوع را تشکیل می دهد متوقف است به ذهن بشر که آنها را به اختلاف مراتب جمع می کند، مسلماً در باب عالی ترین طبقات که منطبقیون جنس می نامند نیز همینطور است. این اجناس واضحاً ناقص هستند و در اولین نظر مشهود است که عده ای از صفاتی که در اشیا موجود است از تصورات عمومی حذف می شود، به طوری که در موضوع جنس که کلی تر است فقط جزئی از تصور کلی نوع را در خود دارد و به همان طور نوع هم جزئی از صفات افراد را شامل است. پس اگر کسی فکر کند که یک انسان و یک اسب و یک حیوان و یک نبات از یک دیگر بواسطه ذات حقیقی که طبیعت معین کرده از هم جدا می شوند، باید سخاوت طبیعت را تصدیق کند که برای هر یک جسم و حیوان و اسب ذات واقعی داده و تمام این ذوات را در وجود «گاو سر» یعنی اسب اسکندر جمع نموده.

۳۵- انواع را انسان معین می کند.

۳۶- طبیعت قرینه سازی می کند- خلاصه مطلب اینکه طبیعت افراد مشابه می سازد که در بسیاری از صفات محسوسه قرین همدند و شاید در خلقت (یا نسبیج داخلی) خود هم چنین شباهتی دارند، ولی این ذات اصلی آنها نیست که آنها را به انواع و اجناس تقسیم می کند بلکه آدمی است که صفات مجتمع در آنها را می گیرد و چون می بیند تعدادی از افراد در آن صفات مشترکند آنها را بر طبق نامهایی به انواع رده بندی می کند و برای سهولت تسمیه کلی که افراد مشابه را طبق تصورات مرکب جمع کند آنها را تحت

نامها یا علائمی می‌آورد و از این دسته آبی و آن دسته سرخ و این آدمی و آن ماشین بحث می‌کند به عقیده من حقیقت نوع و جنس همین است.

۳۷- من منکر نیستم که طبیعت در ایجاد دائمی افراد موجودات آنها را همیشه تازه و متغیر نمی‌سازد بلکه با هم خیلی قرین و مشابه می‌سازد، ولی در عین حال این هم درست است که حدود انواع بواسطه انسان تعیین می‌شود زیرا ذوات یا حقایق انواع که توسط نامهایی از هم تفکیک می‌شوند، به طوری که نشان داده‌ایم، ساخته انسان است و نادراً با ذات واقعی اشیاء توافق دارد.

۴۷- برای مثال فرض کنیم ذاتی که آدمی بدان نام (طلا) داده جسمی بوده سفت براق زرد و سنگین. ولی ذهن کنجکاو انسانی اکتفا به این اندازه علم ننمود و به آزمایش بیشتر پرداخت و آن را به سنگ کوبید تا ببیند درون آن چیست و دید آن کوبیده می‌شود صفت کوبیدگی (یا قابلیت تطریق) به تصور کلی طلا اضافه شود. آزمایش بیشتری امتزاج پذیری طلا را هم کشف کرد و آن هم شاید ضمیمه تصور مرکب طلا گردید ولی اگر این خواص تازه ضمیمه بشود یا نشود باید دید دلیل اتخاذ یک صفت و ترک دیگری چیست؟ و اگر اینها منضم شود پس سایر صفات هم ممکن است کشف گردد، باید به همین دلیل به صفات دیگر تحت تصور کلی افزوده گردد و چون اینگونه خواص بی نهایت است پس بدیهی است تصور کلی که بدین طریق حاصل شده کاملاً مطابق با واقع نخواهد بود.

۴۸- تصورات انسانی ناقص و بنابراین متفاوت است - علاوه بر آنچه گفته شد ممکن است (بلکه یقین است) نامهای جواهر در استعمال اشخاص مختلف معانی متفاوت داشته باشد. زیرا اگر هر کسی یک خاصیت معینی از چیزی کشف کند و آن را ذاتی آن چیز پندارد و جزء مهم مفهوم کلی آن شمارد در آن صورت لازم است کلمات مشترک معانی متفاوت داشته باشد زیرا تردیدی نیست اشخاص مختلف ممکن است خواص مختلف در جواهری که نام مشترک دارند پیدا کند که دیگران از آن بی خبر باشند.

۴۹- فرض ذات حقیقی برای تثبیت نوع - مردم برای احتراز از اشکالات فوق مجبور شدند ذات حقیقی برای اشیاء فرض کنند که هر نوع آن را دارد و خواص آن نوع از آن ناشی می شود و نام نوع مبین آن خواص است. ولی چون نمی توانستند تصویری در باب آن ذات حقیقی بکنند و کلمات آنان جز تصورات خودشان معنی دیگر نداشت و آنچه عملاً انجام دادند این است که نام یا صورتی را نایب شیء قرار دهند که آن ذات اصلی از اوست، بدون اینکه به کنه آن دست یابند و مقصود از انواع اشیاء که مردم از آن بحث می کنند آن را طبیعت ساخته و تمایز آنها بواسطه ذوات حقیقی آنها است.

فصل هفتم در باب ادات زبان است

در باب اصطلاحات مطلق و مقید

۱- عناوین مطلق محمول یگدیگر واقع نمی‌شوند - چون هر تصور مطلق مشخص است به طوری که از دو تصور هیچکدام نمی‌تواند آن دیگری باشد، این است که ذهن به حکم علم حضوری خود می‌خواهد فرق آنها را دریابد. بنابراین در قضایا هیچوقت دو تصور کامل به هم حمل نمی‌شوند؛ این را ما در استعمال عمومی زبان مشاهده می‌کنیم که اجازه نمی‌دهد یکی از دو کلمه کلی یا نام تصورهای مطلق به دیگری حمل شود. زیرا با اینکه مسلم است که انسان حیوان یا ناطق سفید است با این همه هر کسی در اولین استماع خطای قضایای ذیل را در می‌یابد: انسانیت حیوانیت است، انسانیت ناطقیّت است، انسانیت سفیدی است و این موضوع آشکار است. پس کلیه حمل‌های ما باید صورت مقید داشته باشد بدین معنی که یک تصور مطلق را با یک تصور مطلق دیگر یکی ندانیم بلکه یکی را به دیگری ربط دهیم مثلاً بگوئیم انسان سفید است یعنی شیء که ذات انسانی دارد ذات سفیدی هم دارد.

۲- تعیین نامها اختلاف تصورهای ما را نشان می‌دهد - اختلاف و تعیین نامها اختلاف

تصورهای ما را می‌نمایاند. زیرا اگر دقت کنیم خواهیم دید که تصورات ساده‌ی ما هم نام مطلق دارند و هم نام مقید که اولی اسم و دومی صفت است مانند سفید و سفیدی شیرین و شیرینی در باب صفات و اضافات هم این قاعده درست است نظیر عدل و عادل، مساوات و مساوی. اما در باب تصورات مربوط به جواهر نامهای مطلق یا معدود است یا اصلا نیست. زیرا هر چند اهل مدرسه عناوینی نظیر حیوانیت، انسانیت، جسمانیت و چندی دیگر وضع کرده‌اند ولی اینها به نسبت خیلی کمتر است از عده بی‌شمار جواهر که نخواستند در باب آنها نیز این کار خنده‌دار را انجام دهند، یعنی از آنها هم عناوین مطلق سازند. که به نظر من لااقل به طور غیر مستقیم اعتراف تمام نوع بشر را دلالت می‌کند که قارذ نیستند از ذوات واقعی جواهر تصویری حاصل کنند زیرا نامی برای آنها ندارند که اگر وجدان آنان از چنان اقدام بیهوده ممانعت نمی‌نمود می‌کردند. بنابراین گرچه به اندازه کافی تصور برای تشخیص طلا از سنگ و فلز از چوب داشته ولی باکمال ترس به جعل اصطلاحاتی مانند اینها جسارت کردند ذهبت، فلزیت، حجریت، حقیقت اینکه عقیده وجود صور جوهریه و اعتماد مدعیان به علمی که آن را نداشتند سبب شد اصطلاحاتی نظیر حیوانیت و انسانیت و نظایر آن را ساختند که در مکاتب خود آنها هم رواج نشد تا چه رسد به محیط دانشمندان.

فصول باقی این کتاب یعنی فصول نهم و دهم و یازدهم

در باب نقص کلمات، سوء استعمال کلمات، علاج

نقص و سوء استعمال حذف شد، زیرا

هیچگونه اهمیت فلسفی نداشتند.

کتاب چہارم

فصل اول

در باب علم به طور کلی

۱- علم ما همساز تصورات ماست - چون ذهن در تمام افکار و استدلالات خود موضوعی جز تصورات خود را ندارد و منحصرأً ذهن است که می تواند آنها را ملاحظه نماید، پس بدیهی است علم ما منحصرأً گرد آن تصورات دور می زند و همساز آنها می شود.

۲- علم عبارت از درک تطابق یا عدم تطابق دو تصور - علم در نظر من نیست مگر پی بردن به پیوستگی و تطابق یا عدم تطابق و ناپیوستگی بین تصورات. حصول علم ما منحصرأً روی این اصل است. هر جا که این درک هست علم هم هست و هر جا نیست ولو ما استنباط یا فرض یا تخیل کنیم علمی وجود ندارد. زیرا وقتی ما درمی یابیم که سفید سیاه نیست غیر از اینکه می گوئیم این تصور با آن تصور تطابق ندارد کار دیگری نمی کنیم. وقتی ما با اطمینان کامل علم حاصل می کنیم که مجموع زوایای یک مثلث مساوی است به دو قائمه در واقع کاری غیر از نمی کنیم که در می یابیم: مساوی بودن به دو قائمه بالضروره با سه زاویه یک مثلث درست درمی آید.

۳- این تطابق چهار نوع است - برای فهم کامل اینکه تطابق و عدم تطابق عبارت از چیست به گمان من ممکن است آن را به چهار نوع قسمت نمود: (۱) عینیت یا تفاوت (۲) اضافه (۳) هم هستی (۴) وجود واقعی.

۴- اول در باب عینیت یا تفاوت - در باره نخستین نوع تطابق یا عدم تطابق که عبارت از عینیت (یا هوویت) و تباین باشد توان گفت که آن اولین عمل ذهن است. اولین عمل ذهنی که اثری از تحسسات و تصورات دارد، درک تصورات خودش است و این عمل درک پی بردن به ماهیت و اختلاف آنها است که یکی عین دیگری نیست. این عمل ضروری است و بدون آن نه علم وجود پیدا می‌کند نه تعقل نه تخیل و نه افکار معین. بواسطه این نیرو است که ذهن با صراحت و بدون خلاف در می‌یابد که امر تصور با خودش تطابق دارد یعنی عین خودش است و می‌فهمد تصورات متفاوت با هم فرق دارند و یکی عین دیگری نیست؛ این کار را ذهن بدون رنج و اهتمام و قیاس بواسطه نیروی ذاتی درک و تشخیص انجام می‌دهد گرچه اهل فن این موضوع را تحت قاعده کلی در آورده و گفته‌اند: آنچه هست، هست محال است شیء واحد هم باشد و هم نباشد. و این کلی را برای این تقریر می‌کنند که در تمام موارد به سهولت قابل تطبیق باشد. ولی مسلم آن است که اولین اعمال این نیرو در باب تصورات جزئی بوده. شخص بی‌خلاف می‌داند آنچه او سفید و گرد می‌نامد همان تصورات هستند که هستند و تصوراتی نیستند که او سرخ یا چهار گوشه می‌نامد. و هیچ اصل یا قاعده کلی یا قضیه نمی‌تواند یقین او را در این باب منجزتر یا قطعی تر کند. پس اولین تطابق یا تباین که ذهن در تصورات خود در می‌یابد عبارت از این است که در اولین نظر درک می‌کند. و اگر تردیدی در آن باب رو دهد همانا آن تردید همواره در باب لفظ است نه خود تصورات. زیرا هوویت یا تباین آن تصورات بلافاصله با درک خود آن تصورات اندر یافت می‌شود و طور دیگر نتواند باشد.

۵- اضافه - نوع دیگر تطابق یا تباین که ذهن در تصورات خود در می‌یابد ممکن است

اضافه نامیده شود و آن نیست مگر درک نسبت یا ارتباط بین دو تصور اعم از اینکه آن تصورها جوهر باشند یا حالات یا غیر؛ آن توضیح آنکه اگر فرقی که بین تصورات متمایز از هم موجود است به طور دائم سبب فقدان ارتباط میان آنها گردد و ما رابطه‌ای یا نسبتی بین آنها از تطابق یا تباین درک نکنیم و ذهن بواسطه مقایسه‌ی گوناگون این نسبت را در نیابد، در این صورت نمی‌توانیم علمی حاصل کنیم.

۶- هم هستی - نوع سوم تطابق یا تباین موجود در تصورات که مدرکه به آن توجه می‌کند موضوع هم هستی یا تلازم وجود و عدم هم هستی (صفات) در موضوع واحد است و این امر مخصوص جواهر است. مخصوصاً وقتی در باب طلا می‌گوئیم که دوام دارد؛ علم ما در باره این حقیقت عبارت است از اینکه ثبات یا دوام یعنی صفت مقاومت و غیر فرار بودن طلا در آتش همیشه در وجود متلازم صفات دیگری است مانند زردی مخصوص، وزن، قابلیت ذوب و امتزاج، کوبش برداری و انحلال در تیزاب که همه در این صفات توأمأ تصور مرکب طلا را در ذهن ما تشکیل می‌دهد.

۷- وجود واقعی - چهارمین و آخر نوع عبارت است از وجود فعلی واقعی که نسبت به هر تصویری درست در می‌آید (یعنی لازمه آن است).

گمان می‌کنم همه علمی که بالفعل یا بالاستعداد داریم منوط به این چهار نوع تطابق یا تباین است. زیرا آنچه تحقیق در باب هر یک از تصورات خود می‌کنیم منتهی می‌شود به اینکه آن تصور نسبت به یک تصور دیگر مماثل است یا مغایر، همچنین اینکه در یک موضوع با یک تصور دیگر توأم است یا نیست و اینکه آیا به یک تصور دیگر چه نسبتی دارد و اینکه آن تصور در خارج ذهن وجود واقعی دارد یا ندارد.

مثال مربوط به هویت: آبی غیر از زرد است؛ مثال اضافه: دو مثلث با قاعده متساوی میان دو خط متوازی مساوی هستند؛ مثال هم هستی یا تلازم: آهن استعداد انفعال مغناطیسی دارد؛ مثال وجود واقعی: طلا هست. گرچه در واقع هویت و هم هستی هر دو اضافه دلالت دارد ولی چون در تطابق و مغایرت هر یک طریقی دارد، این

است آن دو جدا جدا تحت دو عنوان مختلف ملحوظ می‌شوند و این موضوع زمینه اختلاف بین آن دو در تطابق و مغایرت در موارد مختلف این کتاب مذکور افتاد.

اکنون جا دارد به شرح درجات متعدد علم بپردازیم ولی اولاً لازم است معانی مختلف را که از مفهوم کلمه علم فهمیده می‌شود مورد مطالعه قرار دهیم.

۸- علم بالفعل یا عادی - وقوف ذهن به حقیقت طرق متعدد دارد که هر کدام را علم می‌نامند.

(۱) اولاً علم بالفعل داریم که عبارت است از نظر فعلی ذهن در باب تطابق یا عدم تطابق یا ارتباط بین تصورات خودش.

(۲) ثانیاً شخصی را می‌گویند علم به قضیه‌ای دارد که آن موقعی در گذشته به متفکره او عرضه شده و او تطابق یا عدم تطابق تصورات محتوی آن را پی برده و آن را در حافظه خود جا داده باشد، و اگر همان قضیه بار دیگر برای ملاحظه پیش آید، وی بدون تأمل جهت صحیح را قبول می‌کند و نسبت به صحت آن یقین دارد. به عقیده من این نوع علم را علم عادی توان نامید. اگر بنا بود فهم محدود که بالفعل قادر است در آن واحد فقط شیء واحد را با وضوح و تعیین در یابد، علمی دیگر جز علم بالفعل نداشته باشد در این صورت بشر قادر نبود علمی غیر از علم حاضر پیدا کند. پس دانش هر کس در حد اعلی عبارت می‌شد از یک چیز که در یک آن معین فکر آن را می‌کرد.

۹- علم عادی بر دو نوع است - از یک نظر سطحی می‌توان علم عادی را به دو درجه تقسیم کرد:

نخست عبارت از حقایقی است که در حافظه جا گرفته‌اند و همین که معروض ذهن گردند ذهن رابطه بین تصورات را در می‌یابد. این حال در تمام حقایقی است که ما نسبت به آنها علم شهودی داریم یعنی در یک نظر بلاواسطه تطابق یا عدم تطابق آن را پی می‌بریم.

نوع دوم علمی است که در بادی امر در نتیجه یقین و برهان حاصل شده سپس یاد آن

یقین بدون برهان در ذهن مانده. مثلا شخصی یاد می‌کند از اینکه یک وقت اثبات مساوی بودن مجموع زوایای یک مثلث را به دو قائمه درک کرده، پس یقین می‌کند که نسبت به آن قضیه علم دارد پس در صحت آن تردیدی نمی‌کند. این یقین به صحت که طرز اثبات بدوی آن فراموش شده شاید می‌توان گفت علم نیست بلکه اعتماد به حافظه است و در سابق این نوع گروه به حقیقت در نظر من چیزی بین علم و عقیده جلوه می‌کرد؛ زیرا ادعائی است که از مرحله عقیده (یا نظر شخصی) تجاوز می‌کند چنانکه دیگران نیز به آن گواهی می‌دهند. ولی در نتیجه مطالعه لازم می‌بینیم که اینگونه علم از درجه یقین کوتاه نمی‌آید و از حیث نتیجه علم واقعی محسوب است. آنچه ممکن است اولین افکار ما را در این موضوع به خطا سوق دهد این است که در این امر ما تطابق یا عدم تطابق تصورات را چنانکه در ابتدا درمی‌یافتیم یعنی روابط تصورات وسط را بالفعل توجه می‌کردیم حالا در نمی‌یابیم، بلکه تطابق و عدم تطابق تصورات دیگر وسط را پی می‌بریم که تطابق و عدم تطابق تصورات بدوی را نشان می‌دهد که بالفعل یقین آن از حافظه ماست (نه از اثبات). مثلا در این قضیه که سه زاویه یک مثلث مساوی است به دو قائمه کسی که اثبات آن را به روشنی دیده و فهمیده می‌داند که صحیح است با اینکه ممکن است طریق اثبات از خاطرش فراموش شده باشد و بالفعل در نظر او نیاید و به خاطرش نرسد؛ این نوع علم البته از علم اولی او فرق دارد تطابق دو تصور را در این قضیه درک می‌کند ولی این درک بواسطه تصوراتی است غیر از آنچه در مرحله اول بود.

او به خاطر می‌آورد یعنی می‌داند که وقتی به صحت قضیه یقین داشت (زیرا به خاطر آوردن عبارت است از تذکر علمی که در گذشته حصول یافته). تصور لایتغیر بودن نسبت بین دو چیز لایتغیر به او می‌نمایاند که اگر وقتی سه زاویه یک مثلث مساوی دو قائمه بوده پس همیشه آنچنان خواهد بود. یعنی یقین پیدا می‌کند که آنچه وقتی در این باب صحیح بوده همیشه صحیح است تصوراتی که با هم تطابق کردند همیشه خواهند

کرد. پس هر چه به یاد آورد که صحت یک موضوع را وقتی یقین کرده باز هم در اعتقاد به صحت آن دوام خواهد داشت. اساس حصول علم کلی از قواعد جزئی در برهان‌های ریاضی همین است. اگر ادراک اینکه تصورات مشابه همیشه نسبت و روابط مشابه دارند زمینه کافی برای حصول علم نباشد، در این صورت علم قضایای کلی در ریاضیات وجود پیدا نمی‌تواند بکند؛ زیرا هر یک اثبات ریاضی در مورد خود جزئی است و اگر شخصی قضیه‌ای را در باب یک مثلث یا دایره اثبات نمود علم او از آن ترسیم هندسی معین تجاوز نخواهد کرد. و اگر این کار را ادامه دهد باید اثبات خود را تجدید کند تا بداند که این قاعده در باب مثلث دیگر مشابه هم صحیح است الخ و بدیهی است با این طریقه هیچوقت وصول به قضایای کلی مقدور نخواهد بود. گمان می‌کنم کسی منکر نباشد که آقای نیوتن اکنون هر وقت قضایای مندرج در کتاب خود را می‌خواند در صحت آنها تردیدی پیدا نمی‌کند، ولی در این مطالعه فعلی دیگر آن سلسله تصورات وسط را که در ابتدای کشف و اثبات قضایای مذکور به کار برده در نظر نمی‌گیرد. حافظه‌ای که بتواند کلیه نظام جزئیات را همیشه حاضر داشته باشد فوق توانائی بشری است حتی خود کشف و ادراک و تلفیق ارتباط بین تصورات ما فوق فهم بسیاری از خوانندگان قضایای کتاب نیوتن است. ولی واضح است که خود مؤلف به صحت قضایا علم دارد زیرا یقین روابط تصورات که در ابتدا کشف کرده در خاطرش مانده اما حافظه مانند ادراک بالفعل روشن نیست، زیرا حافظه در نزد بسیاری از مردم با طول زمان انحطاط پیدا می‌کند و این جهت و جهات دیگر می‌نمایند که علم برهانی (یا حصولی) نسبت به علم شهودی (یا حضوری) ناقص است چنانکه در فصل تالی خواهیم دید.

فصل دوم

در باب مدارج علم

۱- علم شهودی - چنانکه بیان کردم کلیه علم عبارت است از مشاهده ذهن تصوره‌های خودش را و این حد اعلای وضوح و بزرگترین یقین است که در حدود قوا و راه دانش، برای ما مقدور است و مناسب است در این موقع مختصری از مدارج ظهور آن علم بحث کنیم. به نظر من میزان صراحت علم ما منوط است به میزان طرق ادراک که ذهن ما از تطابق و عدم تطابق تصوره‌های خود دارد. اگر ما در طرق تفکر خودمان تأمل کنیم مشاهده خواهیم نمود که ذهن گاهی تطابق و عدم تطابق دو تصور را مستقیماً بلافاصله و بدون مداخله تصوره‌های دیگر ادراک می‌کند. به گمان من این نوع ادراک را علم شهودی توان نامید. در این حال ذهن حاجتی به زحمت اثبات یا آزمایش ندارد بلکه حقیقت را مانند چشم که نور را می‌بیند با توجه مستقیم به سوی آن درک می‌کند. مانند ادراک اینکه سفید سیاه نیست و دایره مثلث نیست و سه بیشتر از دو است و مساوی است به یک به اضافه دو. این حقایق را ذهن در اولین نظر به اجتماع تصورات با شهود محض بدون وساطت تصویری دیگر در می‌یابد؛ این نوع علم واضحترین و یقینی‌ترین علمی است که

بشر با ضعفی که دارد می‌تواند حاصل نماید. این قسم علم قابل مقاومت و مانند نور خورشید است که تا ذهن توجه به سوی آن نمود بلافاصله خود را به ذهن القا می‌کند و برای تردید و تأمل و آزمایش مجالی نمی‌گذارد و ذهن بالفعل با نور آن پر می‌شود. به این شهود است که یقین و بداهت تمام علم ما منوط است و این یقین به حدی است که کسی نمی‌تواند تصور یقین بیشتری کند، زیرا شخص چطور می‌تواند خود را قابل یقین زیادتر از آن بداند که ذهنش تصوری را چنانکه هست دریابد یا تفاوت بین دو تصور را چنانکه موجود است پی‌برد. کسی که یقین بیشتر می‌خواهد در واقع نمی‌داند چه می‌خواهد و نشان می‌دهد که ذهنی ریبی دارد بدون اینکه قابلیت آن را داشته باشد. یقین به اندازه‌ای محتاج این شهود است که در درجه دیگر علم که من آن را علم برهانی می‌نامم شهود برای ربط تصوره‌های وسط ضرور است و بدون آن نمی‌توانیم کسب علم و یقین کنیم.

۲- علم برهانی - مرحله دیگر علم عبارت است از موردی که ذهن تطابق یا عدم تطابق تصورها را ادراک می‌کند ولی نه بلاواسطه. در این مورد که ذهن نمی‌تواند تصوره‌های خود را با مقایسه بلاواسطه و مقابله و تطبیق مستقیم گرد آورد تا تطابق یا عدم تطابق آنها را دریابد پس مجبور می‌شود برای کشف تطابق یا عدم تطابق مطلوب به آوردن یک یا چند تصور دیگر تمسک جوید؛ این عمل همان است که ما استدلال (تعقل) گوئیم. مثلاً اگر ذهن بخواهد تطابق یا عدم تطابق سه زاویه یک مثلث با دو قائمه را بداند نمی‌تواند با مشاهده و قیاس مستقیم بلاواسطه به آن پی‌برد پس ناچار زاویه‌های دیگری پیدا می‌کند که می‌تواند پی‌برد سه زاویه یک مثلث به آنها مساوی است و مساوی بودن آن زاویه‌ها را هم به دو قائمه پیدا می‌کند پس به این نتیجه می‌رسد که سه زاویه مثلث سابق هم دو قائمه مساوی است.

۳- احتیاج به دلایل - تصوره‌های وسط که تطابق یا عدم تطابق دو تصور دیگر را نشان می‌دهند دلیل نامیده می‌شوند و هرگاه تطابق یا عدم تطابق بدین وسیله به وضوح

ادراک گردد برهان نامیده می‌شود که ذهن یا فاهمه را از حقیقت آگاه می‌کند. اگر ذهنی دریافتن این نوع تصورات وسط برای کشف تطابق یا عدم تطابق تند کار کند و آنها را درست تطبیق کند استعدادی است که خردمندی نامیده می‌شود.

۴- کار آسانی نیست - علمی که با دلایل وسط حاصل می‌شود گرچه یقینی است با این همه قطعیت آن چندان روشن نیست و قبول آن هم مانند علم شهودی سهل نیست. زیرا با اینکه ذهن بالاخره در مقام اثبات تطابق یا عدم تطابق تصورات مورد مطالعه را در می‌یابد این امر بی رنج و اهتمام حاصل نمی‌شود و برای کشف آن امعان نظر لازم است. تطبیق و تعقیب منظم و ترقی تدریجی در استدلال لازم است تا ذهن بتواند حقیقت را کشف کند و به یقین برسد.

۵- سبق شبهه - فرق دیگر بین علم شهودی و استدلالی این است که گرچه در علم استدلالی شبهات در نتیجه مرتفع می‌گردد ولی آن در ابتدا یعنی قبل از اثبات مسبوق به شبهه است؛ در صورتی که این حال در شهود اتفاق نمی‌افتد زیرا ذهن در مقام درک تصوره‌های صریح است چنانکه چشم (که سفید و سیاه را می‌بیند) تردید نمی‌کند که مرکب و کاغذ دو رنگ مختلف دارد.

۶- عدم صراحت - درست است که ادراک حاصله از برهان هم خیلی صریح است ولی این صراحت همیشه نسبت به روشنی شایان و بداهت نمایان شهود کم است و آن نظیر صورتی است که از چندین آئینه به طور انتقال منعکس گردد با اینکه هر یک صورت به صورت اصلی شبیه است و علم ما نسبت به هر صورت مطابق صورت اصلی است، ولی با هر صورت تالی مقداری از روشنی و وضوح صورت مقدم می‌کاهد تا به جایی رسد که مخصوصاً در برابر چشمهای ضعیف آن وضوح و تعیین جای خود را به تازی دهد به حدی که در اولین نظر پی برده نشود. این است حال علمی که بواسطه یک سلسله دلایل حاصل می‌گردد.

۷- در هر مرحله علم شهودی لازم است - در هر قدمی که عقل در عمل برهان

برمی‌دارد نسبت به تطابق یا عدم تطابق مطلوب که توسط تصوره‌های وسط پی آن می‌گردد یک علم شهودی موجود است. زیرا اگر آن تصوره‌های وسط که به عنوان دلیل به کار می‌روند با علم شهودی معلوم نباشند خود آنها هم محتاج دلیل خواهند بود، زیرا بدون ادراک چنین تطابق یا عدم تطابق علم حاصل نمی‌گردد. پس ادراک شهودی تصورات وسط در امر برهان و سلسله استدلال باید توأمأً پیش برود و جزئی از آن حذف نشود زیرا در استدلال‌های طولانی خطر این هست حافظه تمام دلایل را حفظ نتواند کند. به همین علت علم برهانی ضعیف‌تر است از شهودی برای آنکه در برهان احتمال حذف بعضی تصورات وسط هست و ممکن است به نتیجه غلط برسیم.

۸- اشتباه در باب اولیات - ضرورت این علم شهودی در هر قدم استدلال علمی سبب این اصل غلط شده که بگویند منشأ هر استدلال اولیات است. من بطلان این عقیده را در بحث از قضایا مخصوصاً قضایائی که به نظر اصول یا مسلمات منظور می‌شوند نشان خواهم داد. و معلوم خواهم نمود که آن اصول را از راه خطا اساس علم و استدلال می‌شمارند.

۹- برهان محدود به کمیت نیست - به طور کلی مسلم می‌شمارند که تنها ریاضیات صلاحیت یقین برهانی دارد ولی به نظر من چنانکه می‌توان با شهود دریافت این تطابق و عدم تطابق مختص تصورات ارقام و بعد و شکل نیست ممکن است نقص روش و تطبیق در ما باشد نه نقص در اشیاء که برهان را به سایر اقسام علم بندرت منتسب می‌سازیم و آن را مخصوص ریاضیات می‌دانیم.

۱۰- علت این تصور- علت این تصور عامه در باب مختص بودن اثبات به ریاضیات به نظر من تنها این نیست که علوم ریاضی سودمند است بلکه در مقایسه مساوات یا اختلاف آنها اقل اختلاف اعداد به وضوح تشخیص داده می‌شود و با اینکه اقل اختلاف در بعد به آن وضوح معلوم نیست با این همه ذهن طرقتی برای آزمایش و کشف مساوات دو زاویه یا بعد یا شکل را نیز بواسطه برهان پیدا می‌کند.

۱۱- اما در سایر تصورات که حالات و اختلافات آنها با درجات است نه با کمیت، نمی‌توانیم اختلاف آنها را اینگونه خوب و واضح ملتفت شویم تا مساوات یا اختلاف صحیح آنها را دریابیم زیرا آن‌ها تصورهای ناموهائی یا احساساتی هستند که بواسطه حجم، شکل، عدد و حرکت ذرات صغیره، که به طور فردی نامحسوسند، در ما ایجاد می‌شود و درجات مختلف آنها متوقف است به تغییر علل آنها که چون آن‌ها هم در ذرات صغیره ماده محسوس ما نیست (زیرا آن ذرات لطیف‌تر از این است که ما دریابیم) پس برای ما تشخیص موازین درجات مختلف آن تصورات ساده محال است.

۱۲- پس چون نمی‌دانیم مثلاً چند ذره و کدام حرکت آنها می‌تواند درجه صحیح سفیدی را به ما نشان دهد پس قادر نیستیم اختلاف درجه دو سفیدی را به طور دقیق اثبات کنیم، زیرا شاخص و ملاک قطعی برای تعیین حداقل اختلاف نداریم فقط کمکی که داریم از حواس ماست که آن‌ها اشتباه می‌کند، ولی آنجا که اختلاف چنان بزرگ است که در ذهن ما تصوره‌های واضح و معین به وجود آورد که اختلاف آنها کاملاً مفهوم تواند بود مانند ریگهای آبی و سرخ که ببینیم در این صورت این مواضع مانند اعداد و بعد قابل اثبات هستند.

۱۳- علم محسوس به وجود جزئی - از دو درجه علم ما که علم شهودی و علم برهانی باشد بحث کردیم. آنچه از این دو نوع علم کوتاه آید، هر چه هم موجب اطمینان باشد نمی‌توان علم نامید بلکه ایمان یا اعتقاد است این مطلب لااقل در حقایق کلی صحیح است. البته ذهن یک نوع دیگر ادراک دارد که در باره وجود خاص موجودات متناهی محیط ما به کار می‌رود و آن گرچه از علم احتمالی صرف بیشتر است ولی نه کاملاً به یقین شهودی می‌رسد و نه برهانی در عین حال می‌توان آن را عنوان علم داد. البته یقین‌تر از این نمی‌شود که تصویری را که از یک شیء خارجی دریافت می‌کنیم در ذهن خود دریابیم و این علم شهودی است. در باب اینکه آیا غیر از این تصور موجود در ذهن ما (یا غیر از این وجود ذهنی) در خارج هم واقعاً چیزی که مصداق آن باشد هست

یا نیست به نظر بعضیها جای بحث و تأمل است. زیرا ممکن است مردم تصوورهائی را در ذهن داشته باشند که وجود خارجی نداشته باشد و چنان اشیائی از خارج در حواس آنان تأثیر نکنند. ولی در این موضوع ما دلایلی داریم که شبهه ما را رفع می‌کند. من از هر کسی می‌پرسم آیا وقتی ما روز روشن به آفتاب نگاه می‌کنیم و شب هنگام تصور آفتاب را می‌کنیم یا اینکه افستین را مزه و گل را بو می‌کنیم یکی هم تصور آن مزه و بو را به خاطر می‌آوریم آیا جمله یکسان است؟ ما با وضوح تمام فرق تصویری را که توسط قوه ذاکره به ذهن ما می‌آید از تصویری که توسط حواس به ذهن ما می‌آید در می‌یابیم چنانکه فرق دو تصور متمایز از هم را درک می‌کنیم. اگر کسی گوید خواب این کار را می‌کند یعنی ممکن است این تصورات در خواب در ذهن ما بدون اشیای خارجی وجود پیدا کنند به او می‌گویم بهتر است لطفاً در خواب به بیند که من چنین جواب می‌دهم: اولاً اینکه اصلاً لزومی ندارد من شبهه شما را رفع کنم زیرا حالاً که خواب است بحث و دلیل چه فایده و علم چه معنی دارد؟ ثانیاً تصور می‌کنم شما بین خواب و حقیقت بالفعل سوختن در آتش را فرق بین گذارید. اگر با این همه او اصرار ورزد که در آتش بودن بالفعل خود جز خوابی نیست و بنابراین ما نمی‌توانیم به یقین بدانیم که در واقع آتشی در خارج ما هست یا نیست، در پاسخ اظهار می‌دارم یقین است ما لذت یا المی از تأثیر اشیاء در خودمان احساس می‌کنیم اعم از اینکه بگوئیم آن اشیاء را ادراک می‌کنیم یا در خواب می‌بینیم که آنها را ادراک می‌کنیم؛ در هر صورت این یقین همان اندازه مهم است که لذت و الم هست و همین کافی است و لزومی ندارد وراء این مرحله برویم.

پس در هر صورت گمان می‌کنیم به دو علم مذکور در فوق این را نیز بتوانیم بیفزائیم و آن عبارت است از علم به وجود اشیاء جزئی خارجی که در ادراک آنها تصوراتی بالفعل به ذهن ما وارد می‌شود. پس از سه نوع علم می‌توان سخن گفت: علم شهودی، علم برهانی، علم محسوس که هر یک درجه‌ای از علم و یقین را می‌نمایاند.

فصل سوم

در باب حدود علم انسانی

۱- چون گفتیم علم عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق بین تصورات پس این نتایج حاصل می‌گردد:

اولا ما نمی‌توانیم علمی وراء تصورات داشته باشیم.

۲- ثانیاً علم ما همان اندازه است که بتوانیم تطابق یا عدم تطابق آن تصورات را دریابیم. یعنی ما قادر نیستیم علمی داشته باشیم مگر اینکه تطابق یا عدم تطابق تصورها را ادراک نمائیم و این ادراک (۱) بواسطه شهود یا مقایسه بلاواسطه دو تصور ممکن است و یا (۲) با استدلال یعنی استخدام تصوره‌های وسط و یا (۳) با عمل احساس یعنی ادراک اشیاء جزئی. نتیجه‌ای که از این موضوع می‌گیریم عبارت از ذیل است:

۳- علم شهودی به کافه‌ی اضافات تصورات ما شامل نیست - علم شهودی نمی‌تواند به تمام تصورات ما و به آنچه در باب آنها ممکن است بدانیم شامل گردد. زیرا ما قادر نیستیم با یک مقابله یا مقایسه بلاواسطه تصورها با هم آنها را بیازمائیم و ادراک کنیم. مثلاً در تصوره‌های دو مثلث که از قاعده‌های مساوی کشیده شوند و بین دو خط موازی

قرار گیرند یکی زاویه منفرجه و دیگری زاویه حاده داشته باشد من می توانم در یک نظر شهودی فرق آنها را پی ببرم، ولی با این طریق نمی توانم بدانم که دو مثلث با هم مساویند یا نیستند زیرا تطابق یا عدم تطابق آنها در مساوات نمی تواند با یک مقایسه بلاواسطه ادراک شود. اختلاف شکل آنها تطبیق آنها را مشکل می سازد، پس کمیات وسط لازم است که آنها را اندازه گیری کند و این علم برهانی یا استدلالی است.

۴- علم برهانی هم شامل همه اضافات تصورات نیست - از آنچه در فوق بیان شد معلوم است که علم استدلالی ما هم نمی تواند به تمام تصورها شامل گردد، زیرا در مطالعه دو تصور گوناگون همیشه نمی توان تصوره‌های وسط پیدا نمود که بین آن دو را با یک علم شهودی در تمام اقسام قیاس مرتبط سازد پس با این نقصیه ما از علم و برهان باز می مانیم.

۵- علم محسوس محدودتر از هر دو علم دیگر است - علم محسوس که غیر از وجود اشیاء حاضر بالفعل مواجه بر حواس ما را نمی رسد محدودتر از دو علم سابق الذکر است.

۶- پس علم ما محدودتر از تصورات ماست - از آنچه گذشت واضح است و چنین مستفاد می شود که بسط علم ما نه تنها تنگتر از اشیاست بلکه از تصوره‌های خود ما هم محدودتر است مثلاً ما تصور مربع و دایره و مساوات داریم ولی شاید هرگز نخواهیم توانست دایره‌ای پیدا کنیم که مساوی مربع باشد و به یقین بدانیم که این چنین است. همچنین ما هم تصور ماده داریم و هم تصور فکر ولی شاید هیچوقت نخواهیم فهمید یک موجود مادی محض فکر می کند یا نه زیرا به مجرد ملاحظه تصورات خودمان و بدون الهام نمی توانیم کشف کنیم که آیا قادر مطلق بر خود بعض دستگاههای مستعد مادی نیروی ادراک و تفکر داده یا اینکه به این چنین ماده یک جوهر غیر مادی متفکری منضم نموده و در قبال قوه فهم ما خیلی بعید نیست تصور کنیم که خدا به خود ماده یک نیروی متفکره داده تا بگوئیم که به آن جوهری دیگر با خاصه تفکر اضافه نموده. زیرا ما

نمی‌دانیم تفکر عبارت از چیست و همچنین نمی‌دانیم قادر متعال به لطف خود چه نوع جواهر را چنان نیروئی عطا فرموده. [زیرا من تناقضی نمی‌بینم در اینکه موجود متفکر ازلی یا روح قادر مطلق با مشیت خود بعضی دستگاههای ماده مخلوق بی‌حس را به نحوی که می‌خواهد به هم بیاورد و به آن مقداری حس و مدرک و فکر بخشد در عین حال گویا اثبات کرده باشم (کتاب ۴ فصل ۱۰) تناقض در این است که تصور شود ماده که به خودی خود بالطبع از حس و فکر محروم است بتواند همان موجود متفکر ازلی باشد.] ما از کجا می‌توانیم علم یقین حاصل کنیم که چون گاهی ادراکی نظیر لذت یا الم به وجود می‌آید در خود اجسام نباشد که با طرز مخصوصی تعبیه و تحریک شده، همان طور که می‌گوئیم آن ادراک در یک جوهر غیر مادی است که در حرکت ذرات جسم ظهور می‌کند؟ چون جسم تا آنجا که ما قادر به فهم آن هستیم فقط در جسم تأثیر می‌کند و حرکت تا آنجا که فکر ما می‌رسد، فقط حرکت تولید می‌کند پس ما نسبت لذت و الم یا تصور رنگ یا صوت به آن می‌دهیم ناچاریم عقل خودمان را کنار نهمیم و به ماوراء تصورات خود برویم و این عمل را کاملاً به مشیت خالق خود نسبت دهیم. ولی حالا که ما باید قبول کنیم که خدا تأثیراتی به حرکت منضم کرده که خود حرکت نمی‌تواند آن را به وجود آورد چه دلیلی داریم ادعا کنیم که همان خدا نتواند امر کند همان تأثیرات در موضوعی به وجود آید که آن را قابل چنان تأثیرات نمی‌توانیم تصور کنیم با اینکه نتوانیم به فهیم که حرکت ماده در موضوعی چگونه چنان نتیجه‌ای تواند دهد؟ من این مطلب را به منظور تضعیف عقیده به غیر مادی بودن روح نمی‌گویم و در این مورد از مسائل احتمالی بحث نمی‌کنیم بلکه از علم بحث می‌کنیم و تصور می‌کنم با این عدم وضوح در حصول علم نه تنها تواضع فلسفی مانع تحکم است بلکه برای ما سودمند است که تعیین کنیم علم ما تا کجا می‌رسد؛ زیرا وضعی که ما بالفعل در آن هستیم وضع درایت نیست و ناچاریم در موارد زیادی خود را با ایمان و احتمال قانع کنیم و در این موقع در مسئله غیر مادی بودن روح اگر قوای ما به یقین برهانی نمی‌تواند برسد نباید

استغراب نمائیم. کلیه هدفهای عالی اخلاق و دین بدون دلایل فلسفی برای غیر مادی بودن روح به حد کافی تأمین است. زیرا بدیهی است آنکه ما را در آغاز موجودهای حساس عاقل کرد تا در این دنیا بمانیم و سالها ما را در این حال نگذاشته می‌تواند در عالم دیگر هم همان حساسیت را در ما احیا کند و ما را قابل دریافت پاداش اعمال خودمان که در این حیات کرده‌ایم نماید. [بنابراین چندان ضرور نیست که بر له یا علیه غیر مادی بودن روح بحث شود چنانکه بعض متعصبین را عادت است که مردم را به آن عقیده وادارند. کسانی که از یک طرف مستغرق مادیتند و به وجود غیر مادی قائل نیستند و از طرف دیگر کسانی هم در قوای طبیعی ماده خاصه تفکر نمی‌یابند اعتقادشان بر این است که حتی خود قدرت مطلقه نمی‌تواند به جوهری که صفت جسمیت دارد قوه ادراک بخشد. کسی که عقیده دارد احساس در فکر ما قابل تألیف با ماده ذوابعاد نیست یا وجود نمی‌تواند به چیزی که ابعاد ندارد اطلاق شود باید اعتراف کند خود او از پی بردن به ماهیت روح خود بسیار دور است. به عقیده من این موضوعی است که در وراء رسائی علم ماست و کسی که خود را آماده کند موضوع را آزادانه مطالعه نماید و به جهت ظلمانی و بغرنج هر یک از دو فرضی بنگرد مشکل خواهد توانست عقل خود را له یا علیه به کار اندازد. زیرا از هر جهت مطالعه کند خواه جوهر غیر ذوابعاد خواه ماده متفکر اشکال هر یک از دو نظر او را به سوی دیگر سوق خواهد نمود و این راه صحیحی نیست که بعضی آن را تعقیب می‌کنند و به علت پی‌نبردن به چیزی خود را بشدت به جهت مخالف می‌اندازد در صورتی که برای شخص بی‌غرض آن هم نامفهوم است.

تردید نیست که در ما یک متفکره موجود است و خود تردید ما در ماهیت آن قطعیت وجود آن را تأیید می‌کند گرچه ما باید تصدیق کنیم نمی‌دانیم چه جور وجودی است. و بیهوده است شخص در این باب ریبی باشد یا بر ضد آن با ابرام ثبات ورزد در صورتی که ما علم به ماهیت آن نداریم. من مایل بودم بدانم کدام جوهر را توان یافت که در آن چیزی حیرت‌آور نسبت به ذهن ما نباشد؟ البته ارواح دیگر که طبیعت و سازمان

باطنی اشیا را می‌بینند از حیث علم بر ما خیلی برتری دارند. بعلاوه آن ارواح بصیرت بیشتری دارند که آن را قادر می‌کند تا در یک نظر ارتباط و تطابق تصورات متعدد را دریابند نیز آنان را با دلایل مسط مجهز می‌کند، در صورتی که ما با قدمهای تنها و آهسته و غور در تاریکی به ندرت راهی پیدا می‌کنیم و تا راه دیگری کشف کنیم اولی را فراموش می‌کنیم از این لحاظ می‌توانیم سعادت موجودات علوی را تصور کنیم که نظری سریع و نافذ و ساحه علم فراختری دارند].

حالا موقع آن است به موضوع خود برگردیم و آن علم ماست که می‌گوییم نه تنها محدود با قلت و نقص تصورات ماست که به کار می‌بریم بلکه از همانها هم کوتاه می‌آید. اکنون مقتضی است حد رسائی آن را مورد مطالعه قرار دهیم.

۷- رسائی و حدود علم ما- اثبات‌ها و نفی‌هائی را که در باب تصورات خود به کار می‌بریم ممکن است، به طوری که در سابق هم گفتم، به چهار نوع خلاصه نمود: عینیت، هم هستی، اضافه و وجود واقعی. اکنون می‌خواهم بیان کنم در هر یک از اینها علم ما تا چه پایه رسائی دارد.

۸- اولاً علم ما به عینیت و اختلاف تا حد تصورات ماست - ممکن نیست تصویری در ذهن باشد که بالفعل با علم شهودی ادراک نکند که آن همان است که هست و از هر تصور دیگر فرق دارد.

۹- ثانیاً علم ما نسبت به تصور هم هستی کوتاه می‌آید- علم ما نسبت به هم هستی خیلی کوتاه می‌آید هر چند اساسی‌ترین قسمت علم ما در باب جواهر در همین علم است، زیرا همان طور که نمودار ساختن تصورات ما از انواع جواهر نیست مگر مجموعی از صورهای ساده که در یک موضوع جمع شده‌اند و با همند یعنی وجود متلازم دارند. هر گاه بخواهیم در باره اینگونه تصورات (مرکب) علم بیشتری حاصل نماییم کاری که می‌کنیم این است که بدانیم چه صفات یا نیروهای دیگر در این تصورات مرکب هست.

۱۰- علت کوتان آمدن علم ما این است که رشته بین ساده‌ترین تصورات بر ما مجهول است - این علم مهم و قابل ملاحظه انسانی خیلی تنگ و محدود است و علت آن این است که تصورات ساده ما که تصورات جواهر (یا مواد) از آنها مرکب است طبعاً طوری هستند که اضافات یا نسبت یا تباین مشهودی نسبت به سایر تصورات نشان نمی‌دهند تا ما علم حاصل کنیم.

۱۱- این موضوع مخصوصاً در صفات ثانویه صدق می‌کند- تصوراتی که تصورات مرکب جواهر را به وجود می‌آورند و علم ما در باب جواهر بیشتر پیرامون آنها به کار می‌رود همانا تصورات مربوط به صفات ثانویه است که آن صفات هم (چنانکه بیان داشته‌ایم) متوقف است به صفات اولیه لطیفترین و نامحسوسترین اجزای ترکیبیه. و اگر آنها هم نباشد چیزهای دیگری است که نسبت به فهم ما دورتر و مستبعدتر است. برای ما محال است اتحاد یا تباین بین آن نوع صفات نامرئی نامحسوس را بدانیم. زیرا چون منشأ و حجم و شکل و انتساق اجزا را که فی‌المثل صفات طلا از آنها بر می‌آید نمی‌دانیم محال است ما صفات دیگر نامحسوس اجزای آن را دریابیم صفاتی که همیشه با تصور مرکب (طلا) متلازم یا متباین است.

۱۲- تمام روابط بین صفات ثانویه و اولیه را نمی‌شود کشف کرد- گذشته از اینکه ما نسبت به صفات اولیه اجزای نامحسوس اجسام که استناد صفات ثانویه بر آنهاست، بی‌خبریم، جهت دیگری چاره ناپذیر از جهل ما هست که ما را از درک تلازم و عدم تلازم تصورات گوناگون دورتر می‌سازد و این است که بین صفات ثانویه و صفات اولیه که مستند آنهاست ارتباط قابل اکتشاف نیست.

۱۳- اینکه حجم و شکل و حرکت یک جسم علت تغییر در حجم و شکل و حرکت جسم دیگر تواند باشد از ادراک ما مستبعد نیست. انفصال اجزای یک جسم با دخول جسمی دیگر در آن و تبدیل از سکون به حرکت و نظایر آن به ما نشان می‌دهد که ارتباطی بین آنها هست. اگر ما این صفات اولیه اجسام را می‌دانستیم امیدوار باشیم که در

باب تأثیرات اجسام در همدیگر اطلاع بیشتری کسب کنیم ولی چون ذهن ما قادر نیست ارتباطی بین این صفات اولیه اجسام و احساساتی که توسط آنها در ما به وجود می‌آید کشف کند، پس ما هرگز نمی‌توانیم در باب ترتیب یا هم هستی صفتی در صفات ثانویه قواعد قطعی برقرار کنیم ولو بر فرض حجم و شکل یا حرکت آن اجزای نامرئی را که مولد مستقیم آن صفاتند کشف کرده باشیم. ما از دانستن اینکه کدام حجم یا شکل یا حرکت اجزا رنگ زرد یا مزه شیرین یا صدای شدید در ما تولید می‌کند، به قدری عاجزیم که قادر نیستیم در باب تأثیر هیچ حجم و شکل و حرکت و تأثیر آنها علم حاصل کنیم. هیچگونه نسبت قابل فهمی بین یکی یا دیگری نیست.

۱۴- پس بیهوده است اگر بکشیم بواسطه تصورات خودمان (که تنها واسطه صحیح علم کلی هستند) کشف کنیم که به یک تصور مرکب که از جوهری داریم کدام تصورهای دیگر اتصال دائمی دارد، زیرا ما نه از سازمان واقعی اجزای لطیف که صفات مستند به آنهاست خبری داریم و نه اینکه بالفرض هم خبری داشتیم می‌توانستیم مناسبت منطقی بین آنها و صفات ثانویه پیدا کنیم. خلاصه اینکه تصور مرکب ما از انواع جوهر هر چه باشد ما از صفات ساده که در آن محتوی است مشکل می‌توانیم وجود مشترک صفات دیگری را به یقین تعیین کنیم. در تمام این تحقیقات علم ما خیلی کم می‌تواند پا از تجربه ما فراتر نهد. درست است چندی از صفات اولیه بالضرورة تعلق و ارتباط مرئی نسبت به هم دارند چنانکه شکل بالطبع مستلزم بعد و ایجاد یا قبول حرکت با تکان مستلزم جسمیت است. ولی با اینکه این صورها و شاید بعضی تصورهای دیگر این نسبت مرئی را با هم دارند، عده آنها به قدری کم است که ما بواسطه شهود یا برهان صفات بسیار معدودی را که در یک جوهر مجتمع‌اند توانیم پی برد و برای تعیین صفاتی که در آنها مندمج است تنها کمک ما حواس ما هستند. از آن همه صفات که در موضوع یا جوهری مشترک الوجودند، اگر تعلق و ارتباط آنها ظاهر نباشد، ما ارتباط هیچیک از دو تصور را نمی‌توانیم دریابیم مگر اینکه تجربه حسی ما نشان دهد. مثلاً گرچه ما در طلا رنگ زرد را

می‌بینیم و با آزمایش وزن و کوبیدنی بودن و قابلیت حل و سفتی را در آن مجتمع می‌بینیم، ولی چون هیچیک از این صورها تلازم و ارتباط ضروری با تصور دیگر ندارد، پس هرگز نمی‌توانیم به یقین بدانیم که اگر چهار تا از این صفات موجود باشند یک پنجمی هم موجود خواهد بود ولو اینکه احتمال قوی به وجود صفت پنجمی بدهیم چونکه احتمال هر چه هم قوی باشد علم صحیح افاده نمی‌کند. به این نوع هم هستی یا تلازم وجود غیر از آنچه ادراک می‌شود نتوان پی برد و ادراک هم ممکن نیست مگر در مواضع جزئی بواسطه تجربه و حس یا در کلی بواسطه ارتباط ضروری خود تصورات. ۱۵- تنافر ضد هم هستی را بیشتر می‌توان پی برد - در باب عدم اجتماع یا تنافر بر ضد هم هستی باید دانست که هر موضوع در آن واحد از صفات اولیه فقط یکی را می‌تواند داشته باشد مثلاً هر بعد یا شکل یا تعداد اجزا یا حرکت معین ممکن نیست در آن واحد یکی دیگر نظیر خودش باشد. همین وضع در تمام تصورات محسوس مختص به هر یک حس صدق می‌کند یعنی تا یکی هست دیگری در آن نمی‌تواند باشد. مثلاً هیچ چیز نمی‌تواند در یک آن دو بو یا دو رنگ داشته باشد.

۱۶- علم ما نسبت به وجود مشترک نیروها راه کوتاهی می‌تواند برود- در باب نیروهای جواهر که صفات محسوسه اجسام دیگر را تغییر می‌دهد، و قسم مهم تحقیقات ما را نسبت به آن اجسام به وجود می‌آورد و شعبه مهمی از علم ماست تردید دارم که علم ما بتواند از تجربه ما فراتر رود یا بتوانیم قسم اعظم آن نیروها را کشف نمائیم و یقین کنیم که آنها در هر موضوعی که باشند بواسطه ارتباط با تصوراتی هستند که اساس آنها را تشکیل می‌دهند.

۱۷- در باب ارواح تنگنای دانش ما بیشتر است - اگر ما در باب نیروها و عملیات اجسام عاجزیم پس تصور می‌کنم به سهولت می‌توانیم نتیجه بگیریم که نسبت به ارواح بیشتر در تاریکی هستیم، که در آن خصوص تصوراتی نداریم بواسطه مشاهده فعالیت روح خودمان، در حدود قدرت، به وجود می‌آوریم. ولی روانهائی که در تنهای ما جا

دارند در برابر موجودات عالی متنوع و شاید بی‌شمار مقام محقری دارند و ما نسبت به فضایل و کمالات کروبیون و سرافین و انواع بیکران ارواح عالم بالا ناقصیم چنانکه در جای دیگر از لحاظ خواننده خودم گذرانده‌ام.

۱۸- ثالثاً رسائی علم ما را در باب اضافات دیگر نمی‌توان تعیین کرد - در باب نوع سوم یعنی تطابق و عدم تطابق سایر تصوره‌های ما در نسبت و روابط دیگر باید گفت این قسم وسیعترین میدان دانش ماست و بنابراین تعیین بسط و رسائی آن دشوار است. در این قسمت علم ترقیاتی به عمل آمده و توسعه آن منوط است به هوشیاری ما در پیدا کردن تصوره‌های وسط که روابط و خصوصیات تصورات را بدون منظور داشتن هم هستی آنها نشان دهد تا دلیلی کشف شود و تطابق یا عدم تطابق دورترین تصورها مورد آزمایش قرار گیرد. آنانکه جبر و مقابله نمی‌دانند ملتفت نیستند که در این نوع علم چه غرابی توسط آن می‌شود انجام داد. پیشگویی در باب اینکه ذهن و قواد آدمی چه اصطلاحات و کمکهای فزونتر که به پیشرفت سایر اقسام علم هم نافع باشد می‌تواند پیدا کند آسان نیست. قدر م

متیقن این است که به گمان من تنها تصورات مربوط به کمیت نیست که قابل اثبات و حصول علم باشد بلکه ملاحظه دقیق دیگر و شاید سودمندتر می‌تواند برای ما یقین بیشتری فراهم سازد به شرطی که مساوی و شهوات و منافع زبون‌کننده اینگونه مجاهدات را جلوگیری نکند.

۱۹- اخلاق قابل اثبات است - به زعم من تصور یک وجود متعال با قدرت و خیر و حکمت بیکران که ما بندگان و آفریده اوهستیم همچنین تصور اینکه ما خودمان موجودهای عاقل و ناطق هستیم طوری در درون ما با وضوح جایگیر است که اگر در آن به طوری که در خور است غور و بررسی کنیم، اصول و ظایف و قواعد اعمال ما از آن به دست می‌آید و همین حقیقت می‌تواند اخلاق را در ردیف علوم برهانی قرار دهد. در این مورد من شکی ندارم زیرا قضایای بدیهی اخلاقی و نتایج ضروری آنها مانند قضایای

ریاضی غیر قابل انکار است برای کسی که در این موضوع همان دقت و بیطرفی را پیشه سازد که در علوم می‌سازد موازین خطا و صواب معین و معلوم است. نسب و اضافات حالات غیر از عدد و بعد نیز می‌تواند به یقین ادراک شود و من نمی‌فهم به شرط پیروی از روش صحیح کشف تطابق یا عدم تطابق چرا آنها قابل اثبات نباشد. مثلاً جمله «حائی که خواسته نیست بیدادگری هم نیست» قضیه‌ای است که از قضیه‌های اقلیدس عقبتر نمی‌ماند. زیرا داشتن خواسته حقی است و از آن طرف تجاوز به آن حق بیدادگری است، بدیهی است این تصورات از دیر باز استوار گشته و این عنوان به آن اطلاق شده و در نظر من این قضیه همان اندازه درست است که قضیه مساوات زوایای مثلث به دو قائمه است. همچنین در جمله‌ای که می‌گوید: «هیچ حکومتی آزادی مطلق را اجازه نمی‌دهد» به نظر من همان اندازه یقین است که قضایای ریاضی هست زیرا حکومت یعنی استقرار جامعه بشری بر اساس مقررات یا قوانین و تصور آزادی مطلق یعنی کسی هر چه دلش خواست بکند پس واضح است که این مطلق العنانی با قوانین عمومی که واجب الاتباع است جور نمی‌آید.

۲۰- دو چیز تصورات اخلاقی را در نظر مردم غیر قابل اثبات جلوه داده که یکی بغرنج بودن و دومی غیر قابل تمثیل بودن آنهاست - این موضوع به تصورات مربوط به کمیات مزیتی بخشیده و این نظر را تولید کرده که آنها بیشتر قابل اثبات و یقین هستند. اولاً تصورات مربوط به کمیت ممکن است با علائم محسوس نمایش داده شود و آن از هر نوع کلمات و اصوات مطمئن تر است. اشکالی که از آنها بر کاغذ تصویر می‌شود در واقع نقش صورهای ذهنی است و مانند کلمات معروض بی یقینی نیست. یک مثلث یا دایره یا مربع که ترسیم شده پیش چشم است و مشتبه نمی‌شود و همیشه مهبای آزمایش و اثبات و تجدید نظر است و ممکن است اجزاء آن را مکرر امتحان کنند بدون اینکه تغییری در تصورات روی دهد این کار در علوم اخلاقی علمی نیست، زیرا علائم محسوس که مشابه آنها باشد نداریم تا آنها را تمثیل کنیم و مجبوریم به کلمات اکتفا

ورزیم که گرچه بعد از کتابت لایتغیرند ولی معانی آنها ممکن است حتی در نظر یک شخص عوض بشود تا چه رسد به اشخاص متفرقه.

دوم آنکه اشکال دیگر خلیات این است که آن نسبت به ریاضیات خیلی مرکب و بغرنج است و این امر بادی دو اشکال است یکی آنکه عناوین خلیات مفهوم یقینی ندارد، زیرا تصورات ساده که مجموعاً تحت تصورات مرکب اخلاقی هستند مورد توافق نیستند؛ پس عناوین آنها مشعر به تصور واحد نیست و این امر همان اندازه موجب خطا و خلط مبحث می‌گردد که کسی بخواهد چیزی را در یک شکل هفت ضلعی اثبات نماید و در ترسیم آن یکی از زوایای آن را به غفلت کم یا به اشتباه زیاد بکشد یا در اول ترسیم قصدش همان باشد. دوم آنکه ذهن نمی‌تواند ترکیبات مختلف را در آزمایش مقتضیات و مناسبات و تطابق و عدم تطابق تصورات مختلف اخلاقی در قیاس آنها به هم صحیحاً در خاطر نگه دارد بخصوص در مواردی که قضاوت مستلزم استدلال‌ات طولانی و دخالت مرکب متعددی باشد تا تطابق یا عدم تطابق دو تصور بعید را مبرهن سازد.

مزیت کار ریاضیون در این امر آن است که مسائل را بواسطه ترسیم تغییر ناپذیر نمودار می‌سازد و اگر این ترسیمات نبود کار ذهن در مطالعه اجزاء قضیه دشوار می‌شد، زیرا نمی‌توانست همه مقدمات را در حافظه نگه دارد. گرچه در تقریر مجموع‌های طولانی در جمع یا ضرب یا تقسیم هر قسمتی یک مرحله ترقی ذهن را نشان می‌دهد که در واقع تصورات خودش را با تطابق یا عدم تطابق آنها در نظر می‌گیرد و حل مسئله نیست مگر نتیجه کلی که از جزئیات تشکیل شده که ذهن ادراک صریحی از آنها دارد. با این همه اگر آن علائم یا ارقام نبود که معنی مشخص آنها معلوم است و با اینکه حافظه آنها را فراموش نکند ثابت می‌مانند در این صورت آن همه تصورات گوناگون را در خاطر نگهداشتن بدون فراموش کردن اجزاء آن تقریباً محال می‌شد و استدلال ما بیفایده می‌گشت. باید دانست در این موقع ارقام یا علائم هرگز در ادراک تطابق یا مساوات و نسب دو رقم یا بیشتر کمک نمی‌کند بلکه آن را ذهن با شهود تصوره‌های خودش که از

اعداد دارد انجام می‌دهد؛ ولی چیزی که هست ارقام مکتوب یاری به حافظه می‌کند تا تصوره‌های مختلف را که در اثبات به کار رفته ثبت و ضبط نماید و با این طریق شخص می‌تواند بداند که علم شهودی او در مطالعه جزئیات متعدد چقدر پیش رفته و می‌تواند بدون اشتباه به سوی حل مجهول پیشروی بیشتر کند تا سرانجام در یک نظر نتیجه تمام ادراکات و استدالات خود را مشاهده نماید.

۲۱- چاره اشکالات مذکور- یک راه چاره این نقایص تصورات اخلاقی، که گمان می‌کنند قابل اثبات نیست، تا حد مطلوبی بواسطه تعریفات رفع شد نیست که مجموع تصورات ساده را که در کمون اصطلاحات هست تعیین کنند و آنگاه آن اصطلاحات را مستمراً و مشخصاً به معنی همان مجموعه تصورات به کار برند. اما اینکه برای رفع مشکلات دیگر، علم جبر و نظایر آن چه روشهایی ممکن است پیشنهاد کند البته نمی‌شود پیش بینی نمود. در هر صورت من مطمئنم اگر مردم حقایق اخلاقی را به همان روش و بیطرفی پژوهش کنند که حقایق ریاضی را می‌کنند، خواهند دید بین آنها ارتباط قویتر موجود است و از تصوره‌های واضح و معین خود نتیجه قطعی نزدیک به اثبات کامل خواهند گرفت. بیش از آنچه به طور کلی گمان می‌رود. ولی اگر بنا باشد اشخاصی عقاید خود را زورکی بحلقوم دیگران که تحت تسلط آنان است بکنند و اجازه ندهند که آنان صواب و خطا را خودشان آزمایش نمایند و آزادی پژوهش به آنان نبخشند در این صورت چه صلاحی در این باب می‌توان انتظار داشت؟ البته اگر نور خدائی که با زور و نفس آدمی خاموش شدنی نیست، نبود مردم در تاریکی و بردگی می‌ماندند.

۲۲- رابعاً در باب وجود واقعی، ما یک علم شهودی نسبت به خودمان داریم و یک علم برهانی در باب وجود خدا و علم محسوس نسبت به بعض مسائل دیگر- راجع به نوع چهارم علم ما در باب وجود واقعی فعلی اشیاء نسبت به هستی خومان علم شهودی داریم و در حق وجود خدا علم برهانی و در وجود سایر اشیا فقط علم محسوس داریم که بسط آن اشیاء مواجه با حواس ما را تجاوز نمی‌کند.

۲۳- جهل ما بزرگ است - به طوری که بیان کردم علم ما محدود است و اگر بخواهیم در چنین حالی یک روشنائی در فکر ما پیدا شود بهتر است کمی جهت تاریک را بنگریم و نادانی خودمان را نظری اندازیم و چون دریابیم که نادانی ما به مراتب بیشتر از دانش ماست شاید این توجه سبب شود مجادلات ما کمی تخفیف یابد و علم سودمندی سامان گیرد. اگر کشف کنیم تا چه حدی می توانیم تصورات واضح و معین داشته باشیم در آن صورت خود را به غور در چیزهائی وامی داریم که فراخور فهم ما باشد. به نظر من علل جهل ما عبارت از این سه باشد:

اول - فقدان تصورات.

دوم - فقدان روابط قابل اکتشاف بین تصوراتی که داریم.

سوم - فقدان تعیین و آزمایش تصورات.

۲۴- اولاً یک علت به نادانی ما فقدان تصوراتی است، بعضی تصورات هستند که ما اصلاً ادراک نکرده ایم - کلیه تصورات ساده که ما داریم (به طوری که بیان کرده ام) محدودند به آنهائی که توسط احساس از اشیاء جسمانی اخذ می کنیم. ولی اینکه این واردات ذهن ما نسبت به بسط و وسیع کافه موجودات تا چه پایه محدود است محتاج به توضیح نیست مگر اینکه اشخاص احمقی تصور کنند یک مشت معلومات ما میزان کلیه اشیا باشد، کسی که قدرت بالغه و حکمت و احسان آفریدگار کلیه اشیا را ملاحظه کند، متوجه خواهد شد این دستگاه عظیم به عهده مخلوقی ضعیف و محقر و بی اهمیت مانند آدمیزاد برگزار نشده؛ زیرا انسان باغلب احتمال پست ترین کلیه موجودات ذوالعقول است. باید بدانیم در صورتی که تصور صریح و معین و مثبت جوهر که پایه سایر چیزهاست بر ما مجهول است پس صورتهائی که بواسطه قوای ذهنی خود درک می کنیم نسبت به خود اشیا حتماً بی تناسب است. فقدان این نوع تصورات که در عین حال قسمتی از جهل ما و هم علت آن هستند الحق قابل توصیف نیست. همین که می توانیم به اطمینان بگویم در این باب عالم محسوس و معقول یکسانند یعنی آنچه از

هر یک از این دو عالم می‌بینیم نسبت به آنچه نمی‌بینیم قیاس بردار نیست. آنچه ما با چشم یا فکر می‌توانیم برسیم با قیاس نسبت به بقیه نقطه ناچیزی است.

۲۵- بعض تصورات هم هستند که بواسطه بعید بودن آنها به آنها واقف نیستیم - یک علت بزرگ دیگر جهل ما عبارت است از فقدان تصوراتی که ما قابل ادراک آنها هستیم. مثلاً ما تصور حجم و شکل و حرکت را داریم ولی این تصورات صفات اولیه اجسام را به طور کلی ادراک می‌کنیم، زیرا از طرفی حجم و شکل و حرکت قسمت اعظم عالم را نمی‌دانیم و از طرفی هم نسبت به نیروهای متعدد و دارائی و طرز عمل اجسامی که تأثیرات آنها را روزانه مشاهده می‌کنیم بی‌خبریم. علت نهانی اینها از فهم ما یکی به حکم بعید بودن و دیگری بواسطه دقیق بودن آنهاست. سازمان خاص توده‌های وسیع ماده که شبکه عظیم موجودات جسمانی را تشکیل داده و بسط و حرکت و ارتباط و تأثیر متقابل فیما بین آنها مسائلی است که افکار ما در بادی نظر خود را در غور آنها گم می‌کند. اگر ما مطالعه خود را محدود کنیم و افکار خود را به این منطقه کوچک یعنی منظومه شمسی خودمان و توده‌های مرئی ماده خشن که در پیرامون ما در حرکت است انحصار دهیم چه انواع نباتات و حیوانات و موجودات جسمانی و عقلانی بی‌نهایت متفاوت از آنچه ما در این نقطه کوچک زمین داریم ممکن است وجود داشته باشند که بایستگی به این زمین حتی از شکل و اجزای ظاهری آنها خبری نداریم؟

۲۶- جهل ما به اشیا به علت دقیق بودن آنها- اگر بزرگترین اجسام متفرقه عالم بواسطه بعید بودن از احاطه ما بیرون است اجسام دیگری هم هستند که بواسطه دقیق بودن از نظر ما پنهانند. این ذرات نامحسوس که اجزای فعال ماده و وسایط طبیعتند که نه تنها صفات ثانویه آنها بلکه قسمت اعظم فعالیت آنها بدان (اجزا) بسته است، بواسطه فقدان تصورات قطعی و معین ما راجع به صفات اولیه آنها نسبت به آنچه می‌خواهیم در آن باب بدانیم در یک جهل چاره ناپذیر گیر می‌کنیم. من شکی ندارم که اگر ما شکل و حجم و انتساق و حرکت اجزای ترکیبیه دقیق دو جسم متعامل را بدانیم می‌توانیم بدون

آزمایش تعدادی از تأثیرات متقابل آنها را در همدیگر دریابیم، همان طور که بالفعل خواص یک مربع یا مثلث را می‌دانیم. اگر ما انفصالات میکانیکی اجزای ریواس و شوکران و تریاک و انسان را می‌دانستیم همان طور که یک ساعت ساز اجزای ساعتی را موقع کار کردن می‌داند و یا عمل سوهانی را که به آسایش روی چرخها شکل آنها را عوض می‌کند آنگاه می‌توانستیم این را که ریواس تلپین می‌کند و شوکران می‌کشد و تریاک خواب می‌آورد پیشگوئی کنیم. همان طور که ساعت ساز می‌تواند پیشگوئی کند که اگر کاغذ نازکی روی وزنه ساعت نهاده شود از کار می‌افتد یا اگر چرخ سوهان شود از چرخیدن باز می‌ماند و ممکن می‌شد قبلاً بدانیم که چرا نقره در تیزاب حل می‌شود و طلا در تیزاب سلطانی نه بر عکس چنانکه آهنگری می‌داند کلیدی را برای باز کردن قفلی باید به کار برد نه کلید دیگر را.

ولی چون از حواسی که برای کشف اجزای لطیف اجسام به قدر کافی تیز باشد تا بتواند تصورات انفصالات مکانیک آن را به ما بدهد، محروم هستیم پس باید از اینکه خواص و طرز عمل آنها را نمی‌دانیم شاکی نباشیم ولو اینکه با آزمایشهای بیشتری باز به نتیجه نرسیم. و مطمئن نتوانیم بود که در آینده موفق گردیم. این وضع البته ما را از علم یقین در باب حقایق کلی مربوط به اجسام طبیعی مانع می‌شود. منطق ما را در این راه فراتر از بعضی مشهودات عمل نمی‌برد.

۲۷- پس علم اجسام وجود ندارد - بنابراین من تردید دارم هر چند صنعت بشری در فلسفه تجربی امور طبیعی پیشرفت نماید بتوانیم به مرحله علم برسیم. زیرا ما تصور کامل و مطابق واقع اجسامی را که به ما نزدیکتر و تحت فرمان ما هستند هم فاقدیم. در باب انواع عدیده از اجسام که تحت آزمایش و حواس ما قرار می‌گیرند می‌توانیم تصورات معین داشته باشیم ولی گمان می‌کنم تصورات مطابق واقع در باب هیچیک از آنها نداریم. و هر چند معلومات سنخ اول در استفاده عادی برای ما سودمند است، ولی چون از معلومات سنخ دوم محرومیم پس قادر به کسب معرفت علمی نیستیم و در

آینده هم به کسب حقایق کلی و آموزنده و غیر قابل تردید قادر نخواهیم گشت. در این موضوعات نباید پی یقین و برهان بگردیم. به دستیاری رنگ و شکل و مزه و بوی و سایر صفات محسوس می‌توانیم همان تصورهای واضح و معینی را مثلاً از پونه و شوکران داشته باشیم که از دایره و مثلث داریم ولی چون تصویری از صفات اولیه خاص اجزای دقیقه این دو نبات و از انفعال سایر اجسام هم که ممکن است این دو نبات را به آنها القا کنیم نداریم این است موقعی که انفعالات و تأثرات را در اجسام مذکور مشاهده می‌کنیم از کیفیت حصول آن بی‌خبریم.

۲۸- علم به ارواح خیلی کمتر است - آنچه مذکور افتاد در اولین نظر می‌نمایند که علم حتی نسبت به بسط موجودات مادی تا چه پایه محدود است. و اگر اضافه کنیم که با ملحوظ داشتن تعداد بی‌شمار ارواح، که شاهد هستند و از شمول علم ما دورند، در می‌یابیم که این علت جهل با پرده‌ای ظلمانی تمام عالم عقلانی را از ما پنهان می‌دارد عالمی که البته بزرگتر و زیباتر از عالم مادی است. با دست آوردن معدودی تصورات سطحی ارواح، که بواسطه تفکر از خودمان و از مبدع ارواح و آفریدگار بی‌زوال ما آنجا که استحقاق داریم کسب می‌کنیم، معلوم است که اطلاع یقینی راجع به سایر ارواح نداریم مگر اینکه الهام مدد کند. هم انواع فرشتگان در وراء اکتشاف ماست و هم کلیه عقول که طبقات آنان به اغلب احتمال بیشتر از جواهر مادی است در مقامی هستند که نیروهای طبیعی ما اطلاع یقینی از آنها به ما نمی‌توانند بدهند. هر شخصی می‌تواند از کلمات و اعمال اشخاص دیگر پی‌ببرد که آنان هم فکر و ذهن دارند و به آن قانع باشد و به همان روش و علم هر کس به وجود ذهن خودش در صورتی که تدبر نماید نمی‌تواند او را به وجود خدا رهبری نکند. اما که می‌تواند در نتیجه استعداد و کنجکاوای خودش در باب اینکه میان ما و خدای تعالی چه مدارج موجودات روحانی هست علم حاصل کند؟ تا چه ماند ما بتوانیم تصورات معین در باب طبایع و شرایط و حالات و قوا و تشکیلات متعدد متشابه یا متمایز آنها داشته باشیم.

۲۹- ثانیاً فقدان روابط قابل اکتشاف در تصوراتی که ما داریم - علت دیگر نادانی ما که اهمیّتش کمتر از سایر موارد نیست فقدان روابط قابل اکتشاف بین تصوراتی است که ما داریم. زیرا با فقدان آن ما به کلی از علم کلی و یقین محرومیم و با نداشتن علم کلی تنها مرجع ما مشاهده و تجربه است. در باب این علت جهل ما چند مثال می‌زنم و می‌گذرم: بدیهی است که حجم و شکل و حرکت اجسام متعدد که در پیرامون ما هستند احساسات متعددی در ما ایجاد می‌کنند نظیر رنگ و صدا و مزه و بو و لذت و الم الخ. این تأثیرات مکانیکی اجسام هیچگونه مشابهت با تصوراتی که در ما تولید می‌کنند ندارند (زیرا هیچگونه رابطه قابل ادراک بین تحریک یک جسم و تصور رنگ یا بو که در ذهن خود در می‌یابیم نیست) پس ما نمی‌توانیم وراء تجربه خود علم صریح نسبت به اینگونه فعالیتها داشته باشیم و استدلال دیگری در باب آن تصورات نمی‌توانیم بکنیم جز اینکه بگوییم این تأثیرات به امر یک صانع حکیم علی اطلاق ایجاد شده که از حدود فهم ما کاملاً برتر است. از طرفی صورهای صفات محسوس ثانوی را که در ذهن خود داریم، به هیچ وجه نمی‌توانیم از علل جسمانی استنساخ کنیم و هیچگونه ارتباط بین آنها و صفات اولیه، که (چنانکه تجربه نشان می‌دهد) منشأ صفات ثانویه هستند، به دست نمی‌آوریم و از طرف دیگر اصلاً عمل اذهان ما در اجسام ما برای ما ادراک شدنی نیست. موضوع اینکه چگونه ممکن است فکر در جسم ایجاد حرکت کند به همان اندازه نسبت به طبع تصورات ما مستبعد است که عکس آن هست یعنی اینکه چگونه ممکن است جسمی در ذهن ما ایجاد فکر کند.

اینها و نظایر اینها گرچه یک نوع ارتباط منظم در جریان عادی اشیاء دارند ولی چون آن ارتباط در خود تصورات که ظاهراً هیچگونه تعلق نسبت به هم ندارند قابل اکتشاف نیست، پس آن را نمی‌توانیم به چیزی مستند سازیم مگر اینکه به اراده و مشیت فاعل حکیم علی اطلاق نسبت دهیم که ایجاد کرده و طوری به کار انداخته که فهم ضعیف ما از درک آن قاصر است.

۳۰- امثله - در بعضی تصورات ما بعضی اضافات و خصوصیات و روابط جوری به طور محسوس در ذات آنها مندمج است که ما نمی‌توانیم آنها را به وجه من الوجوه از خود تصورات قابل تفکیک پنداریم. و فقط در اینها می‌توانیم علم یقینی داشته باشیم. مثلاً تصور یک مثلث مستقیم الضلاع بالضروره مستلزم تصور مساوی بودن زوایای آن به دو قائمه است و در این نسبت و ارتباط این دو تصور امکان تغییر یا اختیار متصور نیست. ولی در باب تجمع و استمرار اجزاء ماده، و تأثیر رنگ و آواز در احساس ما بواسطه تکان یا حرکت، حتی در باب قواعد اصلی حرکت بین تصوراتی که داریم ارتباط طبیعی نمی‌توانیم کشف کنیم، جز اینکه آن را اثر استحان و مشیت و اراده کیف ما یشاء یک مهندس حکیم بدانیم. تا آنجا که مشاهدات ما در می‌یابد از چیزهایی که به نظر ما مدام منظم کار می‌کنند نتیجه می‌گیریم که ناچار کار آنها در اثر یک قانون و نظام است ولی ما آن قانون را نمی‌دانیم. علل مرتباً تأثیر می‌کند و معلولها از آنها به حصول می‌پیوندد ولی ارتباط و تعلق آنها با تصورات ما قابل کشف نیست و فقط قادریم علم تجربی نسبت به آنها داشته باشیم. ما نمی‌توانیم از تجارب معین جلوتر بیفتیم و فقط با قوانین تمثیلی است که در موارد مشابه نتایجی را پیش بینی می‌کنیم. ولی اگر پی یک علم اجسام طبیعی بگردیم (قطع نظر از موجودات روحانی) به قدری از مرحله دوریم که به زعم من کوشش در آن باب رنج بیهوده است.

۳۱- سوم فقدان تعیین تصورات ما - در مرتبه سوم با اینکه ممکن است در مواردی تصورات صحیح و علم به ارتباط قابل اکتشاف و یقین داشته باشیم، ولی نسبت به تعیین و تشخیص آن تصورات جاهل باشیم و روابط و تطابق و عدم تطابق تصوره‌های وسط را نتوانیم پیدا کنیم. مثلاً خیلی‌ها نسبت به حقایق ریاضی جاهلند ولی نه به علت اینکه قوای عقلی آنان ناقص است یا در نفس اشیا عیبی است بلکه به علت ناتوانی در تطبیق و استحصال و آزمایش و مقایسه تصورات.

حدود علم ما نسبت به کلیت - تاکنون ما ساحهٔ دانش خود را در باب چند نوع از

موجودات تدقیق کردیم. ولی علم ما از لحاظ کلیت ساحه دیگری دارد که شایسته مذاقه است در این مورد علم ما حقیقت تصوره‌های ما را پیروی می‌کند. اگر تصوره‌هایی که تطابق یا عدم تطابق آنها را ادراک می‌کنیم مطلق باشند در این صورت علم ما کلی است. زیرا مفهوم تصور کلی در باب هر یک از افراد که تحت آن تصور هستند صدق می‌کند و آن مفهوم همیشگی صحیح است. پس علم کلی را ما باید در ذهن خودمان بجوئیم و آزمایش و مطالعه تصورات خود ماست که چنان علمی را به وجود می‌آورد. حقایقی که مربوط به ذات یا تصورات مطلق باشد جاودان است و از غور در ذات مطلق به دست می‌آیند. ولی چون در فصول آینده در باب علم واقعی و کلی بحث خواهم کرد در این موقع همین اندازه راجع به کلیت علم کافی است.

فصل چهارم

در واقعیت علم ما

۱- اشکال: علمی که در تصورات جایگیر است ممکن است خیال صرف باشد - من تردید ندارم که خواننده من ممکن است تصور کند من در این مدت قصری در هوا بنا نهاده‌ام و به من بگوید: «این همه تلاش چه معنی دارد. شما می‌گوئید علم فقط ادراک تطابق و عدم تطابق تصورات خود ماست، که می‌داند آن تصورات چیست؟ اگر درست است که هر علم فقط در ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات ما باشد پس خیال یک خیال پرست و استدلال یک صاحب‌نظر هر دو متساویاً علم یقینی خواهد بود. اگر کسی تطابق تخیلات خود را دریابد و مطابق آن صحبت کند اشیاء هر طور می‌خواهند باشند، برای آن شخص علمش علم یقینی است. در این صورت حکم اینکه یک غول خیالی با یک غول خیالی دیگر عین هم نیستند همان اندازه علمیت خواهد داشت که بگوئیم مربع مثلث نیست. چنین علمی که نتیجه تخیل خود آدمی است برای او چه فایده‌ای خواهد داشت؟ تخیلات مردم معنی ندارد فقط علم به اشیاء دارای ارزش است. تنها این است که قضاوت ما را اعتبار می‌بخشد و رجحان علم یکی را به دیگری تعیین می‌کند و اساس

علم روی اشیای واقعی است نه روی خیالات.

۲- جواب: موقعی که تصورات با اشیا تطابق می‌کند، این اعتراض وارد نیست - اگر علم ما به تصورات خودمان در همان تصورات منتهی گردد و در موردی که هدف فراتری هست فراتر نرود، در این صورت ارزش جدیدترین افکار ما از آن هذیان دیوانه‌ای بیشتر نخواهد شد. و حقیقت چنین علمی وزنی فزونتر از وزن گفته‌های کسی نخواهد داشت که چیزهائی را صریحاً به خواب دیده و با اطمینان از آنها بحث نماید. ولی تصور می‌کنم قبلاً نمودار کرده باشم یقینی که از راه تصورات ما حاصل گردد گویا کمی از تخیلات فراتر می‌رود ایضاً گمان دارم واضح است که یقین حقایق کلیه متوقف به هیچ چیز دیگر نیست.

۳- بدیهی است که ذهن چیزها را بلاواسطه بلکه به وساطت تصوراتی است که از آن چیزها دارد. پس علم ما تا آنجا واقعیت دارد که مطابقتی بین تصورات ما و واقعیت اشیا باشد. ولی صحبت اینجاست که در این مورد ملاک ما چیست؟ ذهن که دریافت نمی‌کند مگر تصورات خود را از کجا می‌داند که آنها با خود اشیا مطابقت دارند؟ با اینکه اشکالاتی در این باب در کار هست با این همه به نظر من دو نوع تصورات هستند که مطابقت آنها با اشیا ممکن است مطمئن شمرده شود.

۴- اولاً تمام تصورات ساده مطابقتند- تصورات ساده مطابق اشیا مربوطه هستند زیرا همان طور که نشان داده شد ذهن نمی‌تواند آنها را خود به خود بسازد پس ناچار محصول چیزهاست که از راه طبیعی در ذهن مؤثر واقع می‌شوند و در آنجا مدرکاتی را ایجاد می‌کنند که با حکمت بالغه آفریدگار مرتب و منطبق گردانیده شده‌اند. نتیجه اینکه تصورات ساده مصنوع خیال ما نیستند بلکه محصولات مرتب و طبیعی اشیا هستند که در خارج از ما هستند که واقعاً در ما اجرای تأثیرات کنند؛ بنابراین تمام مطابقت مطلوب یا مورد حاجت ما را دارا هستند زیرا آنها در شکلهائی که طبق مدرکه ما ظاهر می‌شوند نماینده اشیا هستند پس توسط آنها قادر هستیم اقسام جواهر جزئی را از هم

فرق نهیم و حالات آنها را تشخیص دهیم و آنها را برای حاجات خود برداریم و استفاده کنیم و این درجه مطابقت بین تصوره‌های ساده ما و وجود اشیا برای تشکیل علم واقعی کافی است.

۵- ثانیاً کلیه تصورات مرکب هم مطابقند غیر از جواهر- کلیه تصورات مرکب ما به استثنای جواهر مطابقند- کلیه تصورات مرکب به استثنای جواهر از باب انواعی است که ذهن خودش آنها را می‌سازد و بدل هیچ چیز معین نیستند در عین حال اگر آنها به وجودی از وجودات خارجی به عنوان اینکه اصل آنهاست تطبیق شوند، مطابقتی را که لازمه علم است فاقد نخواهند بود و روی این اصل علمی که ما در باب این تصورات کسب می‌کنیم علم واقعی است زیرا بالاخره با اشیا تطبیق می‌کند، زیرا در تمام این نوع افکار و استدلال و مذكرات منظور ما این است که اشیا با تصورات ما موافق دارند لهذا در این مورد از علم واقعی محروم نیستند.

۶- واقعیت علوم ریاضی هم روی این اصل است- تردیدی ندارم که همه واقعیت و علمیت ریاضیات را قبول دارند و آن عبارت از تخیلات خالی از وجه و اوهام دماغ نیست. با این حال اگر درست ملاحظه کنیم اصول ریاضی از تصورات خود ماست. شخص ریاضی موقعی که حقایق و خواص متعلق به یک سطح قائم الزاویه یا دایره را مطالعه می‌کند در واقع تصوره‌های ذهن خود را مطالعه می‌کند- زیرا شاید هیچوقت در همه عمر آنها را در خارج با صحت کامل ریاضی ندیده باشد. با این همه علمی که او راجع به حقایق و خواص متعلق به دایره یا هر شکل دیگر دارد در عین حال از نظر اشیا موجود نیز یقینی و واقعی است، زیرا در اینگونه قضایا اشیا واقعی منظور نمی‌شوند مگر از لحاظ اینکه آنها با این تصوره‌های مرکب یا ارباب انواع ذهنی (یا صور نوعیه) مطابقت دارند. اگر صحیح است که در تصور یک مثلث سه زاویه آن دو قائمه است این مساوات در خارج هم به هر مثلی درست در می‌آید. هر شکل دیگر که وجود دارد اگر مثلث نباشد با آن قضیه تطبیق نمی‌کند.

۷- این اصل در باب اخلاق نیز صحیح است - می توان نتیجه گرفت که علم اخلاق قابل یقین ریاضی است.

۸- مباحث ریاضی مقید به وجود هیچیک از اشکال نیست به همان ترتیب مباحث اخلاقی کلی تر از آن است که مقید به زندگانی اشخاص و فضایل اخلاقی محتاج وجود خارجی در عالم باشد. کتاب «اصول و وظائف» تألیف (سیسرون) صحیح است ولو اینکه کسی در خارج کاملاً مطابق یا مفاهیم آن زندگی نکرده باشد، زیرا کسی در جهان نیست بتواند کاملاً طبق چنان آیینی زندگی کند و تا زمان مؤلف هیچ کسی نتوانسته بود بلکه فقط در عالم تصور درست است.

۱۱- ارباب انواع یا صور نوعیه اصول تصورهای ما از جواهر در خارج ماست.

۱۲- تا آنجا که آن تصورها به آن اصلهای خارجی صدق می کند علم ما در باب آنها واقعی است.

۱۳- در تحقیق راجع به جوهر ما باید تصورها را در نظر گیریم و نباید افکار خود را به عناوین یا انواعی که ظاهراً به آن عناوین تعیین شده محدود سازیم - اگر ما افکار یا تصورات کلی خود را به عناوین یا اسماء محدود نسازیم یعنی اینطور تصور نکنیم که تمام انواع اشیا منحصر است به آن عناوین معین، در این صورت شاید بتوانیم در باب اشیا با آزادی بیشتر و خلط مبحث کمتر از معمول فکر کنیم، شاید یک تناقض گوئی جسورانه یا غلط خطرناک به نظر آید اگر بگویم بعضی افراد ناقص الخلقه که می شناسیم چهل سال با هم زندگانی کرده اند بدون اینکه کمترین آثار عقل در آنها نمایان باشد مخلوقاتی هستند بین انسان و حیوان علت این استعجاب (و حکم به غلط و تناقض) این است که مردم با فرض اینکه دو اسم انسان و حیوان واقعاً نماینده دو نوع متمایز از هم هستند مسبوق به ذهن شده اند و تصور می کنند این دو اسم دو اصل ذاتی غیر قابل تألیف را می نمایانند که فرض نوع بین بین محال است. ولی در صورتی که فکر نکنیم تعداد معین کلی ذاتی هستند که مانند قالب همه چیز را فرا گرفته و تشکیل کرده اند، در

این صورت می‌بینیم که تصور موجودی با قیافه و حرکت و زندگی انسانی ولی بدون عقل خود نوعی است بین انسان و حیوان چنانکه تصور یک خر با فرض موهبت عقل نوعی غیر از انسان و حیوان باید نامیده شود.

۱۴- ولی من از غیرت و تعصب بعضی مردم غافل نیستیم که نتایجی می‌یابند و وقتی کسی جرئت می‌کند صور و ترکیب تکلم آنان را دست بزند دین را در خطر می‌بینند و متحیرند چه نامهایی به این موضوع‌های جدید توان داد و می‌پرسند اگر این ناقص الخلقه‌ها نوعی بین انسان و حیوانند تکلیف آنها در آن سرای چه خواهد بود؟ من در جواب این سؤال گویم این موضوع مربوط به من نیست. آنها سقوط و صعودشان با خالقشان است زیرا در ید قدرت آفریدگاری مهربان و پروردگاری منعم هستند که رفتارشان با مخلوقات خودش محدود به افکار و عقاید تنگ و کوتاه نیست. و او آنها را به وسیله نام و عنوان از هم باز نمی‌شناسد.

علم ما در باره عالم حاضر به اندازه‌ای کم است که به نظر من بهتر است از اصرار در تعریف احوال مخلوقات که در آن عالم رو خواهد داد خودداری کنیم.

۱۵- ترکیبات ظاهری جسم ما دلیلی برای جاودانی ندارد همان طور که شکل لباس ما همیشگی نمی‌تواند باشد.

فصل پنجم

نظر کلی در باب حقیقت

)

۱- حقیقت چیست؟ در باب ماهیت حق یا حقیقت از قرن‌ها جست و جو به عمل آمده و کلیه نوع بشر کشف آن می‌گردند یا مدعی تحقیق آن هستند، پس می‌ارزد ما نیز بدانیم آن عبارت از چیست و خود را با ماهیت آن آشنا سازیم و ببینیم ذهن چگونه آن را از باطل تشخیص می‌دهد.

۲- حقیقت عبارت است از اجتماع یا تفارق صحیح اشارات یعنی تصورات یا کلمات - حقیقت به نظر من در معنی خاص خودش نیست مگر اجتماع یا تفارق اشارات بدین معنی که مصداق آن اشارات با هم تطابق یا عدم تطابق داشته باشد؛ اجتماع یا تفارق اشارات در این مورد عبارت دیگری است از آنچه ما قضیه می‌نامیم. پس در واقع حقیقت متعلق می‌شود به قضایا که آن هم بر دو نوع است: قضیه لفظی و قضیه ذهنی. چنانکه اشارات هم بر دو نوعند: تصورات و کلمات.

۳- قضایای ذهنی و لفظی - برای اینکه بتوانیم فکر صحیحی از حقیقت داشته باشیم لازم است حقیقت فکر را از حقیقت کلمات صریحاً تشخیص دهیم گرچه بحث

جداگانه‌اند و بس دشوار است زیرا در بحث از قضایای ذهنی به کار بردن کلمات غیر قابل اجتناب است و چوه قضایای ذهنی به سلک کلمات در می‌آید بالطبع از صورت ذهنی در می‌آید و لفظی می‌شود.

۴- بحث از قضایای ذهنی بسیار دشوار است - آنچه بحث جداگانه قضایای ذهنی و لفظی را دشوارتر می‌کند این است که بسیاری از مردم بلکه عامه آنها موقعی که پیش خود فکر می‌کنند به جای تصورات کلمات را در نظر می‌گیرند مخصوصاً وقتی که موضوع تفکر تصورات مرکب باشد. بسا که چون در فکر خود قضایایی را در باب سفید یا سیاه، شیرین یا تلخ، مثلث یا دایره به کار می‌بریم می‌توانیم در ذهن خودمان تصورات بر پا سازیم. و غالباً همین کار را هم می‌کنیم یعنی معانی را در نظر می‌گیریم بدون توجه به الفاظ یا اسماء. ولی موقعی که قضایایی در باب تصورات مرکب به کار می‌بریم مانند انسان، ویتریول^(۱)، متانت، جلال، در اینگونه موارد به جای تصور نام یا عبارت به کار می‌بریم، زیرا تصوراتی که تحت این نامها یا عبارات است چون به طور کلی ناقص و مبهم و نامعین است؛ این است توجه به عناوین یا نامها می‌کنیم که روشنتر و یقین‌تر و مشخص‌تر و به فکر ما سهل‌تر است تا تصورات محض. در جواهر چنانکه در سابق اشاره کرده‌ایم این ابهام از بابت نقص تصورات ماست زیرا در آنجا کلمات را در تعبیر از ذات واقعی به کار می‌بریم که آن را نمی‌شناسیم. در باب احوال (اعراض) آن ابهام نتیجه تعداد زیاد صورهای ساده است که آنها را به وجود می‌آورند.

۵- اکنون برگردیم به مطالعه حقیقت. چنانکه گفتم ماراست که دو نوع قضیه را در نظر گیریم.

اول قضایای ذهنی که در آن تصورات در ذهن ما بدون استعمال کلمات برای

۱- VitrioI منظور معانی مختلف این کلمه است که به چند نوع سولفات اطلاق

می‌شود.

قضاوت تطابق یا عدم تطابق بین آنها جا می‌گیرند و ذهن آنها را به هم می‌نهد یا از هم تفریق می‌کند.

دوم قضایای لفظی که در آنها اشارات یا کلماتی یا به شکل منفی و یا مثبت با هم ترکیب داده می‌شود و جمله‌هائی به وجود می‌آید (موجه یا سالبه) پس قضایا عبارت می‌شود از اجتماع یا تفارق اشارات یا عبارات که تعبیر می‌کنند از تطابق یا عدم تطابق تصویرها.

۶- اگر تصویری در ذهن طوری به هم آورده شود یا از هم سلب شود که تطابق یا عدم تطابق آن تصویرها، یا اشیائی را که آن تصویرها تعبیر از آنهاست، نشان دهد آن را حقیقت ذهنی می‌نامیم. حقیقت لفظی عبارت است از اثبات یا نفی بین کلماتی که تصورات مندمج در آنها با هم دارند یا ندارند. این هم باز بر دو قسم است یعنی یا کاملاً لفظی و سطحی است که در آن باب بحث خواهیم کرد (فصل ۸) و یا واقعی و مفید معنی است که موضوع علم واقعی است که ذکر از آن نموده‌ایم.

۷- ولی در هر صورت چون کلمات معرف بزرگ حقیقت و علم شناخته شده‌اند، من به تفصیل مذاقه خواهیم کرد که یقین حقیقت واقعی که در قضایا مندمجد از چیست و چطور تحصیل می‌شود و خواهیم کوشید نمایان سازم ما در چه نوع قضایای کلی می‌توانیم به حقیقت یا بطلان آنها یقین حاصل کنیم.

فصل ششم

در باب قضایای کلی و حقیقت و یقین آنها

۶- علم به حقیقت چند قضیه کلی مربوط به جواهر رسا نیست.

۷- زیرا علم به هم هستی تصورات در تعدادی از موارد رسا نیست.

تصورات مرکب که نامهای انواع جواهر نشان می‌دهند عبارتند از مجموع صفاتی که هم هستی (یا تلازم) آنها در یک محل که آن را جوهر می‌نامیم مشهود شده ولی در باب سایر صفات متلازم با آنها که مشهود نشده؛ ما نمی‌توانیم علمی داشته باشیم مگر اینکه نسب طبیعی آنها را بشناسیم در صورتی که نسبت به صفات اولیه آنها راه بس کوتاهی می‌توانیم برویم و در صفات ثانویه آنها ارتباط فیما بین را به طوری که در سابق (فصل ۳) بیان کردیم نمی‌توانیم کشف کنیم زیرا اولاً ما اجزای ترکیبیه جواهر را که این صفات ثانویه منوط بر آنهاست نمی‌شناسیم. ثانیاً بالفرض هم که آنها را بشناسیم برای ما علم تجربی تأمین می‌کنند (نه کلی) پس علم ما به ما فوق مفردات تجربه نمی‌رسد زیرا فاهمه به تنهایی نمی‌تواند به ارتباط بین صفات ثانویه و صفات اولیه راه یابد.

۳- بر وجه مثال من با کمال میل حاضریم هر ایجاب کلی را در باب یکی از صفات

طلا که مدعی آن در صحت آن یقین داشته باشد بپذیریم. شاید گفته شود جمله موجب «هر طلا قابل کوبیدن است» قضیه کلی یقینی است، در جواب می‌گویم اگر کوبیدنی بودن جزو مفهوم کلی طلا بود. البته این جمله قضیه یقینی تلقی می‌شد ولی در این قضیه با جمله کوبیدنی چیزی راجع بذاتی طلا گفته نشده بلکه آن کلمه مستقلاً معنی کوبیدنی را می‌دهد نظیر اینکه بگویند «سنتاور چهار پا دارد»^(۱) اگر قابلیت تطبیق جزئی از خواص ذاتی مفهوم را افاده نمی‌کند در این صورت جمله «هر طلا کوبیدنی است» قضیه حتمیه نیست، زیرا تصور مرکب (یا مفهوم کلی) طلا را از لحاظ هر یک از صفات یا خواص دیگرش که ملحوظ داریم تلازمی از آنها نسبت به کوبیدنی بودن معلوم نمی‌شود و از ذکر هیچیک از آن صفات مفهوم کوبیدنی مستفاد نمی‌گردد اگر ارتباطی بالفرض تصور کوبیدنی بودن با سایر صفات دارد چون بواسطه تأثیرات اجزای ترکیبیه نامحسوس طلاست و ما هم علمی به آن نداریم پس ادراک آن ارتباط برای ما محال است مگر اینکه سر آن ارتباط را دریابیم.

۴- صفاتی که تصورات مرکب ما را در باب جواهر به وجود می‌آورد به طور کلی منوط به علل خارجی و بعید و ادراک نشده است. اگر ما در تصورات که از جواهر داریم می‌دانستیم صفاتی را که از آن احساس می‌کنم کدام سازمان واقعی به وجود آورده و آن صفات به چه نحوی از آن منابع سریان می‌کند در این صورت با داشتن تصورات خاص ذاتی آنها در ذهن، به طور یقین خواص آنها را پی می‌بردیم و صفاتی را که دارند یا ندارند می‌شناختیم، در صورتی که فعلاً از طریق حواس قادر به آن نیستیم. با تحقق شناسائی ذاتی طلا ضرورت هم نداشت طلائی در خارج وجود داشته باشد چنانکه با دانستن خواص ذاتی مثلث حاجتی نیست مثلثی در خارج وجود مادی داشته باشد زیرا تصور کلی که از مثلث داریم قابل تطبیق به هر مثلث دیگر است. ولی ما از اسرار طبیعت به

طوری دوریم که اولین مرحله آن را هم نمی‌دانیم زیرا ما بر وجه معتاد هر یک از جواهر را مستقلاً ملحوظ می‌داریم که گویا فی‌نفسه صفات خاصی دارد و از سایر اشیاء مستغنی است. در این مورد اجزای ترکیبیه سیالی را که در کمون جواهر است توجه نداریم، در صورتی که صفاتی که ما جواهر را بدان می‌شناسیم نتایج عمل آن اجزای ترکیبیه است نهایت ما آن صفات را علائم ذاتی و ملاک تعیین آن جواهر قرار داده‌ایم. اگر بتوانیم پاره‌طلائی را به کنار نهمیم و آن را از تأثیر و نفوذ تمام اجسام دیگر آزاد سازیم فوراً رنگ و وزن حتی شاید قابلیت کوبش خود را از دست خواهد داد و تصور می‌کنم مبدل به یک وضع انحلال خواهد شد. اگر اجسام بیروح در وجود بالفعل تا این اندازه محتاج به سایر اجسام محیط خود باشند به طوری که اگر آن اجسام خارجی نبوندند، آنها هرگز چنان نبوندند که دیده می‌شوند، در این صورت عالم نبات بیشتر تابع این اصل است یعنی وجود آنها در توالی حالات تغذیه و نمو برگ و گل و حصول بذر بیشتر منوط به وجود سایر نباتات است. و چون کمی دقیقانه به عالم حیوان نظر کنیم بستگی آنها را از لحاظ حیات و حرکت و صفات مهم دیگر به علل و تأثیرات اجسام خارجی می‌بینیم که بی‌آن بستگی نمی‌توانند زنده بمانند. گرچه به ظاهر آن اجسام مورد توجه ما واقع نمی‌گردند و جزء مفاهیمی که ما در باب آن حیوانات می‌سازیم نیستند. برای مثال فرض کنیم آبی هوا نباشد در این صورت قسمت اعظم موجودات ذیروح فوراً حس و حیات و حرکت خود را از دست می‌دهند این معنی را ما از ضرورت تنفس خودمان متوجه نمی‌شویم و گرنه بسا اجسام خارجی خیلی بعید که وجود چرخهای آن ماشینهای عجیب بسته به آنهاست، ولی ما نه آنها را می‌بینیم و نه زیاد می‌اندیشیم و بسا اجسام دیگر که دقیق‌ترین تحقیق نمی‌تواند آن را کشف کند. ساکنین همین نقطه عالم که ما هستیم با اینکه میلیونها سال از آفتاب دورند با این همه به حدی محتاج حرکت معتدل اجزائی هستند که یا خود از آفتاب می‌آیند و یا توسط آن تحریک شده‌اند که اگر زمین فاصله کمی از وضع فعلی تغییر داده شود و کمی به منبع از دورتر یا نزدیکتر قرار گیرد ممکن است قسمت عمده

حیوانات آن بلافاصله تلف گردند، زیرا بدون آن هم در مواردی که حرارت آفتاب زیاد و کم می‌شود بواسطه اینکه بعضی نقاط زمین معروض می‌گردد تلفاتی رو می‌دهد. خواص مشهود در آهن ربا ناچار از مراکزی خیلی بعیدتر از خود آن جسم نشأت می‌کنند و تلفاتی که از علل نامشهود به انواع حیوانات وارد می‌آید و مرگ حتمی آنهاست که به محض گذشتن از یک خط یا نقل داده شدن با کشوری مجاور عیان می‌سازد که روابط متقابل آنها با اجسامی که هیچ به نظر نمی‌آید برای حفظ وضع معتاد آنها ضرورت دارد تا خواص آنها که ما آنها را به همان خواص می‌شناسیم محفوظ بماند. پس اگر ما تصور کنیم که اشیاء نیروها و خواصی را که در آنها تشخیص می‌دهیم همه را در خودشان دارند از مطلب دوریم. (و الحق بیهوده انتظار داریم خواصی را که در مگس یا فیل ملاحظه می‌کنیم در سازمان درون جسم آنها پیدا کنیم. شاید برای یافتن آنها نه تنها لازم است مجبور به مراجعه به خارج این کره زمین و هوای محیط آن گردیم بلکه به خارج منظومه شمسی یا دورترین ستاره مرئی جو نظر افکنیم که هنوز کشف هم نشده‌اند. زیرا بسا ممکن است هستی و فعالیت جواهر مخصوصی که در این کره هستند تابع عللی باشند که ورای نظر ماست و استنباط آن بر ما محال است. ماقسمتی از حرکات و عملیات بارز چیزها را ادراک می‌کنیم اما اینکه جریان نگیهان این دستگاههای عجیب از کجا سرچشمه می‌گیرد و به چه طریقی می‌آید و انطباق پیدا می‌کند فوق فهم و فراست ماست. اگر تعبیر را معذور دارید اقسام بزرگ چرخهای این دستگاه عظیم عالم، تا آنجا که بر ما معلوم است، در باب روابط بین هم و نفوذ متقابل ارتباطی و تعلقی به هم دارند که اگر فی‌المثل یکی از ستاره‌های بسیار دور معدوم شود یا مسیر خود را تغییر دهد این مسکن ما طوری دیگر نمودار خواهد شد و دیگر آن نخواهد شد که بود. این قطعی است اشیائی که برای خود مستقل و کامل دیده می‌شوند در آنچه به نظر ما می‌رسند در واقع نگهدار و کارگزار سایر اقسام طبیعتند. صفات مشهود و نیرو و عملیات آنها در خارج خود شانس است و در تمام طبیعت چیزی چندان کامل وجود ندارد که هستی و کمال خود را به

اجسام مجاور مدیون نباشد. برای شناختن خواص اجسام ما نباید سطوح آنها را بنگریم بلکه لازم است دورتر و عمیقتر نگاه کنیم.

۵- اگر مطلب از این قرار است پس عجب نیست اگر ما نسبت به جواهر تصورات ناقصی داشته باشیم و ذات واقعی آنها که صفات از آن نشأت می‌کند بر ما مجهول باشد. ما نمی‌توانیم حجم و شکل و نسج اجزای دقیق ترکیبیه آنها را کشف کنیم تا چه ماند به حرکات و محرکات مختلف که توسط اجسام خارج در آنها احداث می‌شود. این ملاحظات کافی است امید ما را راجع به کسب تصورات ذات واقعی آنها را از بین ببرد. و در این نقص معلومات، ذوات اسمی که (به جای ذوات واقعی) به کار می‌بریم، مشکل بتواند برای ما علم کلی با قضایای کلی قابل یقین تأمین کند.

۶- قضاوت ممکن است فراتر رود ولی آن قضاوت علم نیست - پس اگر در بیشتر از چند قضیه خیلی کلی در باب جواهر یقین حاصل نشود نباید استغراب کنیم اطلاع ما در باره صفات و خواص آنها نادراً فراتر از آنچه خواص برای ما معلوم می‌کند، می‌تواند برسد ممکن است اشخاصی کنجکاو و صاحب‌نظر با نیروی قضاوت خود فراتر نفوذ کنند و از احتمالاتی در نتیجه ترصدهات دقیقانه، و ملاحظات منظم مسائلی را استنباط کنند که هنوز تجربه آن را کشف نکرده باشد ولی این کار هنوز هم حدس و استنباط است و در عمل منتهی می‌شود به اینکه آن را عقیده یا نظر تلقی کنیم نه علم یقینی، زیرا علم کلی فقط در افکار ما وجود دارد و از غور در تصورات انتزاعی خود به وجود می‌آید و هرگاه تطابق یا عدم تطابق بین آنها را ادراک می‌کنیم این علم حاصل می‌شود و نام آن تصورات را در قضایا ردیف هم می‌گذاریم و در باب حقایق کلی نتیجه می‌گیریم. ولی چون تصورات کلی جواهر ارتباط یا عدم ارتباطشان فقط با تعداد کمی از تصورات دیگر هست از این حیث قضایای کلی مربوط به جواهر خیلی کم است.

۱۵- مثلاً ما به مجرد ملاحظه مفهوم ذات و تصور کلی انسان نمی‌توانیم ادعا کنیم که انسان در فواصلی می‌خواهد، یا اینکه انسان از چوب و سنگ تغذیه نمی‌کند، انسان از

شوکران مسمومیت پیدا می‌کند زیرا این معانی با تصور کلی ذات انسان نه ارتباط دارد و نه تفارق. پس در این موارد و موارد مشابه ناچار باید به مفردات تجربه رجوع کرد که آن هم راه کوتاهی می‌تواند طی کند. در بقیه مجبوریم به احتمال اکتفا نمائیم زیرا یقین کلی نتوانیم داشت به علت اینکه تصور خاص ما نسبت به انسان حاوی سازمان ذاتی انسان، که تمام خواصش از آن نشأت می‌کند، نیست و تصورات معدودی که داریم فقط ارتباط مشهودی با ذات اسمی یا ظاهری انسان دارد که می‌تواند قضایای کلی تأمین کند، ولی اینگونه قضایا به قدری معدود است که می‌شود گفت علم یقین عمومی ما در باب جواهر تقریباً نابود است.

۱۶- یقین عمومی قضایا از کجا می‌آید؟- پس در نتیجه می‌گوئیم قضایای عمومی از هر نوع که باشند موقعی قابل یقین هستند که اصطلاحات مستعمل در آن از تصوراتی تعبیر کنند که تطابق یا عدم تطابق آنها برای ما قابل اکتشاف باشد. در این صورت از حقیقت یا بطلان آن مطمئن هستیم، زیرا پی‌می‌بریم که تصورات محتوی در آن اصطلاحات در نسبت به هم به حکم ایجاب یا سلب با هم تطابق یا عدم تطابق دارند. پس این نتیجه را می‌گیریم که یقین کلی فقط در تصور ما پیدا می‌شود. هرگاه آن را جای دیگر یعنی در عالم تجربه یا مشاهده بجوئیم نا ممکن است و علم ماوراء جزئیات تجربی نمی‌رسد، و غور و نظر در صورهای کلی خودمان است که می‌تواند به ما علم کلی تأمین کند.

فصل هفتم

در باب مسلمات

۱- بدیهی هستند - نوعی قضایا هستند که تحت عنوان مسلمات نامیده می‌شوند و اصول علم محسوب می‌گردند و چون آنها بالنفس بدیهی هستند تصور شده است فطری هستند، بدون اینکه کسی اهتمام کند دلیلی و اساسی برای بداهت آنها اقامه کند. ولی به نظر من می‌ارزد شخص در آن باب جست و جو می‌کند و ببیند آیا این بداهت مختص آنهاست یا نه نیز اندازه آنها را در علم ما بیازماید.

۲- بداهت از چه ناشی می‌شود؟ چنانکه ذکر شد علم عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات؛ حالا موقعی که این تطابق یا عدم تطابق بلافاصله و بدون وساطت تصویری دیگر مستقیماً ادراک شد در این صورت علم ما بدیهی به نفس است.

۳- بداهت مختص مسلمات معروف نیست - باید دید آیا بداهت فقط مخصوص قضایائی است که به طور کلی تحت عنوان مسلمات معروف ما هستند؛ واضح است که حقایق دیگری موجود است که به نظر مسلمات نگریسته نمی‌شوند ولی در بداهت با آنها مساویند.

۴- اولاً از نظر عینیت (هوهویت) و تباین تمام قضایای بدیهی هستند- چون ادراک بلافاصله تطابق یا عدم تطابق عینیت مستند به تصورات صریح ذهن است پس از این راه همان اندازه قضایای بدیهی موجود است که تصورات صریح هست. هر کسی که علمی دارد اساس آن همان تصورات صریح است و اولین عمل ذهن (که بدون آن قادر به هیچ علمی نیست) عبارت است از شناختن مستقیم هر یک از تصورات خودش و تمیز آنها از سایر تصورها. پس بدیهی بودن (یا اولی بودن) منحصر به یکی دو قضیه نیست مانند این دو: «هر چه هست هست» یا اینکه «محال است یک چیز (در آن واحد) هم باشد هم نباشد». این دو جمله مسلم عمومی منتهی می شود به اینکه بگوئیم همان همان است یا اینکه همان غیر آن نیست و اینها چه در موارد خاص و چه در موارد کلی درست است یعنی از مسلمات کلی است. و قبل از اینکه به صورت کلی بدیهی در آیند در موارد جزئی مورد صدق می گردند و تمام قوت آنها از همین موارد جزئی است که ذهن متوجه شده است. آشکارتر از این نیست که ذهن بدون دلیل و کمک یکی از جهات فوق به طور وضوح ادراک می کند و به طور یقین می داند که تصور سفید تصور سفید است نه تصور آبی و هرگاه تصور سفید در ذهن هست، پس در آنجا هست و غایب نیست و پیداست که ملحوظ داشتن کلیات بدیهی یا مسلمات چیزی به بدهت یا یقین علم آن نمی افزاید.

۵- در هم هستی (تجمع صفات در شیء واحد) - معدودی قضایای بدیهی داریم - در مواردی هم هستی (یا ارتباط متلازم) دو تصور طوری متلازم هستند که چون یکی در موضوعی باشد آن یکی هم بالضرورة خواهد بود و در تطابق یا عدم تطابق نظیر این که معدود است ادراک ذهن بلافاصله است. بنابراین در این نوع التفات ذهن خیلی کم علم شهودی داریم همچنین در این قسمت قضایای بدیهی متعدد نیستند. مثلاً تصور پر کردن مکانی مساوی به محتوی سطوح داخلی را به تصور جسم بیفزائیم این کلی بدیهی حاصل می شود: «دو جسم در یک جا نمی گنجد».

۶- در سایر اضافات هم قضایای بدیهی امکان دارد- اما در باب نسب یا اضافات

احوال باید گفت ریاضیون در پیرامون تصور مساوات مسلمات متعددی ساخته‌اند نظیر اینها: «اگر مقادیر مساوی از مقادیر مساوی کم شود بقیه مساوی خواهد بود» اینگونه احکام را ریاضیون به نام مسلمات می‌پذیرد ولی به نظر من هر کس آنها را ملاحظه کند متوجه خواهد شد که بداهت چنین جمله‌ای از بداهت جمله «یک به علاوه یک مساوی دو» بیشتر نیست و درست مثل این است که بگوئیم «اگر از پنج انگشت یک دست دو تا و از پنج انگشت دست دو تا کم کنیم عده انگشتان باقی مساوی خواهد بود» این و هزار قضیه دیگر در اعداد توان یافت که در اولین استماع تصدیق شخص را جلب می‌کنند و همان اندازه بلکه بیشتر بدیهی هستند که «مسلمات» هستند.

۷- در باب وجود واقعی قضایای بدیهی نداریم - اما در باب وجود واقعی چون با هیچیک از تصورات دیگر ما ارتباط ندارد بلکه فقط مربوط به تصور نفس خودمان و وجود ازلی است، پس در آن راجع به وجود واقعی سایر اشیا علم برهانی نداریم تا چه ماند به علم بدیهی؛ بنابراین در آن باب کلیات بدیهی یا اولیات نداریم.

۸- این مسلمات تأثیر زیادی در بقیه علم ما ندارند- بهتر است ببینیم مسلمات یا اولیات چه تأثیری در سایر جهات علم ما دارند. قواعدی که در مدارس ما مقرر است این است که تمام استدلال ما مستند به علم اولی است که ظاهراً بنیان بقیه علم ما را روی این مسلمات می‌گذارد و آن را اولی می‌پندارد که تصور می‌کنم منظور این دو چیز باشد: این مسلمات همان حقایقند که اولاً و اصالة معلوم ذهن بوده‌اند. دوم آنکه سایر اقسام علم ما مستند به همین اولیات یا مسلمات است.

۹- مسلمات حقایق اولیه نیستند- مسلمات حقایقی نیستند که اولاً معلوم ذهن واقع شده باشند و این را تجربه به ما نشان می‌دهد چنانکه بیان کرده‌ایم (کتاب اول فصل ۲) علت این آشکار است. اینگونه حقایق بدیهی ناچار باید اولاً دانسته شوند و این تصورات چنانکه روشن است تصورات اشیا جزئی است و ما همه از آنها به تدریج تصورات کلی می‌سازیم که با اینکه از اشیا محسوس نشأت می‌کنند در ذهن تحت

عناوین کلی جایگزین می‌شوند. پس اولاً تصورات جزئی اکتساب و تشخیص می‌شود. در مرحله دوم صورهای نوعی به وجود می‌آید که تالی تصورات جزئی یا فردی است. زیرا تصورات کلی یا مفاهیم مطلق برای ذهن اطفال یا ذهن ناورزیده آسان و واضح نیست و اگر به اذهان بالغ و واضح جلوه می‌کند علتش استعمال معتاد دائمی است. اگر به خوبی مذاقه کنیم خواهیم دید تصورات کلی در واقع اختراع و ساختمان ذهن است که توأم باشکال است و به آسانی که ما انتظار داریم به دست نمی‌آید. مثلاً تصور کلی مثلث (که از آن کلی تر و مطلق تر هم هست) الحق باشکال و زحمت می‌تواند به وجود آید، زیرا نه باید مایل باشد نه قائم‌الزویه نه متساوی الاضلاع نه متساوی الساقین نه مختلف الاضلاع بلکه همه اینها و هیچکدام اینها.

نتیجه اینکه چنین مثلثی چیزی ناقصی است و نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا تصویری است که در آن اجزاء تصورات متفرقه ناسازگار مختلف به هم نهاده شده؛ البته درست است که ذهن در این حال ناقص خود به چنان تصوراتی احتیاج دارد و برای توسعه علم و سهولت افهام و تفاهم ضرور است و ذهن باطبع رغبت به این دو موضوع دارد ولی با این همه شخص حق دارد تصور کند که این نوع تصورات کلی نشانه نقص ماست. در هر صورت کافی است بگوییم که عمومی‌ترین و مطلق‌ترین تصورات آنهایی نیستند که ذهن اولاً به آنها آشنا شده باشد.

۱۰- اقسام دیگر علم ما متوقف به اولیات نیست - دوم آنکه از آنچه بیان نمودیم هویداست که این اولیات اعظام شده اصول و بنیان بقیه علم ما نیست. زیرا اگر هم حقایق متعدد دیگری باشند که همان بداهت را داشته باشند که آنها دارند و حقایقی هم باشند که ماقبل از آشنائی با اولیات به همان صفت دانسته باشیم، باز محال است که آنها اصولی باشند که ما کلیه حقایق دیگر را از آنها استنتاج کنیم. محال است بگوئیم اینکه می‌دانیم یک بعلاوه دو سه می‌شود برای این است که کلی بدیهی داریم که می‌گوید: «مجموع مساوی است به حاصل جمع تمام اجزای آن» خیلی‌ها هستند که می‌دانند یک

بعلاوه دو مساوی است به سه بدون اینکه اندک اطلاعی از این کلی در باب مجموع داشته باشد. حتی بعد از اطلاع حاصل کردن به اینکه مجموع از اجزای آن بیشتر است باز به اینکه یک و دو سه می‌شود بیشتر یقین هست.

۱۱- فایدهٔ اولیات - بعد از این مقدمات آیا باید بگوییم اولیات فایده‌ای ندارد؟ هرگز! فقط شاید فایدهٔ آنها غیر از آن باشد که عامه تصور می‌کند.

(۱) از آنچه ذکر کرده‌ایم عیان است که آنها برای اثبات قضایای بدیهی که کلیت آنها کمتر است به درد نمی‌خورند.

(۲) بدیهی است که آنها اساس علوم نبوده‌اند می‌دانم صحبت‌هایی از ناحیه اهل مدرسه در باب علوم و اولیاتی که آن علوم بر آنها استوار است شهرت یافته ولی با کمال تأسف من تاکنون نتوانستم چنین علمی پیدا کنم تا چه ماند به علومی که مثلاً روی این دو اصل استقرار یافته باشد: «آنچه هست هست» «محال است شیء واحد باشد هم نباشد»؛ می‌خواستم بدانم چرا این اصول کلیه در مسائل کلامی، هم مقامی را نداشته باشند که در علوم دارند. به نظر من در اینجا هم کار آنها اسکات مدعی و خاتمه دادن به مباحثه است. و گرنه گمان می‌کنم کسی قائل نباشد که دین عیسوی بر این کلیات استوار است یا علمی که ما نسبت به آن داریم از آنها حاصل شده باشد.

(۳) آنها در پیشرفت علوم یا اکتشافات حقایق جدید فایده و تأثیری ندارند. آقای نیوتن در کتاب قابل تحسین خود قضایای متعددی ثابت کرده که حقایق نوینی هستند و تاکنون به نظر عالمیان مجهول بوده و در ریاضیات پیشرفتهایی را می‌نمایاند. ولی برای اکتشاف اینها نیوتن از اینکه «آنچه هست هست» یا اینکه «مجموع زیادتر از هر یکی از اجزای آن است» یا نظایر اینگونه جملات استفاده‌ای نکرد و راه اثبات مسائل را هم نیاموخت، بلکه تصورهای وسط پیدا کرد تا در قضایایی که می‌خواست اثبات کند تطابق یا عدم تطابق را بنمایاند، این است بزرگترین آزمایش بشر در راه فهم و توسعه علوم که در کار خود از اخذ کمک از آن کلیات مبالغه شده دور بوده. اگر آنانکه نسبت به

این گونه اولیات تحسین متبعی دارند و تصور می‌کنند بدون آنها قدمی در علم نتوان برداشت بین اکتساب یک علم و نقل آن و بین روش ایجاد یک علم و تعلیم آن به دیگران در حدود آنچه پیشرفت نموده، فرقی نهند در این صورت خواهند دید که اصول کلیه (یا اولیات) اساس اولین اکتشافات و سازمان عجیب آنها کلید اسرار علم نبوده. گرچه بعداً که مدارس بر پاگشت و علوم استادانی پیدا کردند تا آن راکه دیگران پیدا کرده بودند تعلیم کنند، از کلیات استفاده کردند و قضایائی را وضع نمودند که بدیهی بودند یا در هر صورت بنا بود به عنوان بدیهی پذیرفته شوند و اهل مدرسه اینها را به شکل اصول مسلم در ذهن خود جا دادند و برای اقناع دیگران به کار بردند تا بواسطه اصول کلی حقیقت مسائل جزئی را که در اذهان چندان روشن نبود ثابت کنند. گرچه چون به دقت مطالعه شود همین مسائل جزئی در برابر فاهمه انسانی از آن کلیات هرگز کمتر بدیهی نبودند و در واقع از همان موارد جزئی بود که او همین مکتشفین حقایقی را پیدا کردند بدون اینکه احتیاجی به کمک اولیات داشته باشند. و هر که آنها را به دقت مطالعه کند همین روش کار خواهد کرد.

حالا بیائیم بر سر مطلب بیان فواید اولیات:

(۱) چنانکه اشارت رفت از فواید اولیات (یا کلیات مسلمه) یکی تعیین روش علوم

است تا آنجا که پیشرفت کرده‌اند نه اینکه روش مذکور به پیشرفت بیشتر کمک کند.

(۲) اولیات در مباحثات به درد می‌خورد و برای اسکات معارضین جدلی و خاتمه

دادن به نزاع مفید واقع می‌گردد و شاید علت احتیاج به آنها به طریق مذکور ذیل به وجود

آمده باشد که البته متوقف به مطالعه بیشتری است:

مدارس مباحثه را محک قابلیت اشخاص قرار دادند و غالباً یکی از طرفین را در

میدان مباحثه ملاک علم شناختند و دلیل کسی را که آخرین حرف را زد قویتر شمردند.

ولی چون با این ترتیب بسامیان دو مبارز ماهر بحث به پایان نمی‌رسد تا مانع خروج از

موضوع و گرفتار شدن به یک سلسله قیاسهای جدلی گردد، بس تعدادی قضایای کلی که

بعض آنها بدیهی بود در محیط مدارس به میان آورده شد و آن بواسطه مقبولیت عامه به نظر موازین کلی صحت اتخاذگشت و (در موقعی که اصلی مرضی الطرفین در بین نبود) به جای اصول اتخاذگردید که ورای آن راهی نبود یعنی هیچیک از طرفین حق تجاوز از آن را نداشتند. این کلیات به نام اصول نامیده شدند که بنا بود مباحث از آن تجاوز نکند بعد همانها به غلط اصل و مأخذ تمام علوم شناخته شدند. بی‌گمان به استثنای نقاطی که فلسفه مشاء را داخل مدارس خود کردند و آن‌ها در آنجا بماند و چیزی غیر از مباحثه به جهانیان نیاموخت، این اولیات در هیچ جای دیگر اساس علوم شمرده نمی‌شد و در ترقی دانش کمک بزرگی نکرد.

به زعم من وضع تفکر و استدلال، پیش از آنکه عادت روش آن را تعیین کند جور دیگر بوده. موقعی که قسمتی از سیب بجهای بردارند بچه آن حال جزئی را که اتفاق می‌فتد خیلی بهتر می‌فهمد تا این قضیه کلی را که «کل مساوی است به تمام اجزای خود» و اگر بناست اینگونه مطالب به ذهن بچه تلقین شود کلی را بواسطه جزئی باید به او حالی کرد تا بر عکس. زیرا علم ما با جزئی شروع می‌کند و به تدریج رو به کلی می‌رود و بعد مسیر بر عکس می‌پیماید؛ یعنی پس از آنکه آدمی علم خود را به مرحله قضایای کلی سوق داد آنها را به ذهن خود مانوس می‌گرداند و کم کم به حکم اعتیاد آنها را مأخذ و ملاک حقیقت و باطل قرار می‌دهد. و با روش معمولی آنها را ملاک صحت قضایای دیگر می‌سازد تا اینکه صحت جزئیات بیشتری بواسطه انطباق به کلیات شاملتری تعیین می‌گردد و این روش در مقام استدلال مستمراً به کار برده می‌شود. به علت این شمول است که در میان قضایای بدیهی کلی‌ترین آنها به عنوان مسلمات یا (اولیات) معروف شده‌اند.

۱۹- در علم شهودی اثباتی در هیچ قسمت مورد حاجت نیست و اگر کسی تصور کند چنین حاجتی هست در واقع بنیان تمام علم و یقین را از بین می‌برد. کسی که برای یقین به این اصل که «دو مساوی است با دو» دلیل می‌خواهد پس ناچار برای این هم که «آنچه هست هست» باید دلیل بخواهد.

فصل هشتم

در باب قضایای بیهوده

۱- بعضی قضایا علم ما را افزایش نمی‌دهد. اینکه آیا اولیاتی که در فصل فوق مطرح شد برای علم واقعی سودی دارند یا نه جای تأمل است. ولی تصور می‌کنم این را می‌توان به اطمینان گفت که یک دسته قضایای عمومی هستند که با وجود صحت حکم آنها نوری به فاهمه و افزایش به دانش ما نمی‌بخشند از این قبیل:

۲- اولاً قضایای مربوط به هوویت - این نوع قضایای بدیهی در اولین نظر می‌نمایند که چیزی یاد نمی‌دهند زیرا وقتی چیزی را به خودش حمل می‌کنیم خواه صرف عبارت باشد خواه مفید یک معنی واقعی باشد چیزی را یاد نمی‌دهند غیر از آنچه ما باید بدون ذکر آن قبلاً دانسته باشیم. (۳) آیا این غیر از بازی با کلمات چیز دیگر هست؟ در واقع نظیر این است که میمونی صدف دریائی را از یک دست به یک دست بیندازد و اگر زبانی داشت بگوید صدف دست راست موضوع و صدف دست چپ محمول است و بدین وسیله یک قضیه اولی اهمیت زیادی می‌دهند و تصور می‌کنند آنها کمک بزرگی به فلسفه می‌کنند و آن را بر می‌کشند تو گوئی تمام علم از آنها و فهم ما

از تأثیر آنهاست. من هم مانند همه معترفم که آنها بدیهی هستند. نیز قبول دارم که بنیان دانش، عبارت است از قوه ادراک ما که یک تصور خودش است یعنی غیر از تصور غیر از خودش است چنانکه در سابق هم بیان کردم. ولی اینکه به کار بردن این قضیه حمل اولی، برای تکمیل علم از نقص بیهودگی. چطور موثر واقع می‌شود من نمی‌دانم. یاد گرفتن زمینه دیگری دارد و کسی که بخواهد علم خود یا دیگری را افزونتر کند قبلاً چیزی نمی‌داند و باید تصورهای وسط پیدا کند و آنها را به ترتیبی ردیف هم قرار دهد که فاهمه بتواند تطابق یا عدم تطابق تصورات مورد تحقیق را دریابد.

۴- نوع دیگر قضایای بیهوده این است که جزئی از یک تصور مرکب را محمول نام کلی قرار دهیم؛ این نوع محمول در واقع جزئی از تعریف کلمه‌ای است که موضوع می‌شود. تمام قضایائی که در آنها نوع موضوع و جنس محمول می‌شود از این قبیل است که تصور شاملتر محمول تصور محدودتر قرار می‌گیرد. و در آن هیچگونه معلوماتی عاید ما نمی‌شود. زیرا اگر بگوئیم: سرب فلز است برای کسی که معنی تصور مرکب سرب را می‌داند این قضیه فایده‌ای ندارد.

۵- همچنین است محمول قرار دادن هر جزء دیگر تعریف یک چیز به عبارت دیگر حمل یکی از تصورهای ساده محتوی یک تصور مرکب. مانند اینکه بگوئیم «طلا گداختنی است»، زیرا گدازش یکی از تصورهای ساده است که جزء تصور مرکب مفهوم کلمه طلاست و تکرار آن که داخل مفهوم طلاست غیر از بازی با اصوات چه معنی خواهد داشت؟

۶- ولی اگر کسی بگوید هر موجودی که در آن حس و حرکت و ضحک جمع شود انجیر. تصور خدا را می‌تواند داشته باشد ایضا اگر بگوید چنان موجودی در نتیجه استعمال افیون به خواب می‌رود، در این صورت یک قضیه مفید معنی داری به دست ما می‌دهد، زیرا داشتن تصور خدا یا به خواب رفتن در تأثیر افیون هیچکدام از مجرد مفهوم انسان به ذهن نمی‌آید و بواسطه این دو قضیه چیزی بیشتر از آن یاد می‌گیریم که در بادی

نظر از کلمه انسان مفهوم است. پس علمی که در آن محتوی است بیش از یک ترتیب لفظی است.

۷- قبل از آنکه شخص قضیه‌ای ترتیب می‌دهد باید بفهمد چه اصطلاحاتی به کار می‌رود و گرنه قول او جز قول طوطی نخواهد بود که به تقلید صوتی راه می‌اندازد و کلماتی می‌گوید که از دیگران یاد گرفته نه مانند شخص عاقلی که آنها را علائم افکار خود قرار می‌دهد، چنانکه بناست مستمع هم اصطلاحاتی را که می‌شنود بفهمد. پس کسی که جمله‌های مانند اینکه «مثلث سه ضلع دارد» و «زعفران زرد است» به کار می‌برد در واقع بیهوده می‌گوید و همان اندازه غیر قابل تحمل است که مستمعی توضیحات کسی را نفهمد.

۸- پس ما صحت دو نوع قضیه را با یقین کامل می‌توانیم بدانیم. یکی آن قضیه بی لزوم که یقینی است ولی این یقین لفظی است و به علم ما نمی‌افزاید. دوم آنکه ما می‌توانیم حقیقتی را بشناسیم و یقین حاصل کنیم و آن قضایائی است که چیزی را به چیز دیگر حمل می‌کنند که لازمه تصور مرکب آن است، ولی در خود آن تصور محتوی نیست مانند اینکه بگوئیم: زاویه خارجی هر مثلث بزرگتر از هر یک از دو زاویه متقابل داخلی آن است. در اینجا نسبت زاویه خارجی به زوایای متقابل مثلث جزئی از تصویر مرکب مثلث را تشکیل نمی‌دهد پس این قضیه حقیقت واقعی است و علم ما را می‌افزاید.

فصل نهم

در باب علم ما راجع به هستی

۱- قضایای کلی یقینی شامل وجود نمی‌شود. تاکنون نظر ما معطوف به ذوات اشیا بوده که عبارت باشد از تصورات منتزعه، بنابراین در فکر ما از وجود معین جزئی منفک است (یعنی تصوراتی که انتزاعی ذهن است آن را تحت هیچ نوع مفهوم وجود غیر از وجود ذهنی منظور نمی‌داریم) پس از تصور ذوات علم وجود واقعی به دست نمی‌آید. بنابراین قضایای کلی که در صحت یا بطلان آنها ممکن است علمی داشته باشیم تعلقی به وجود ندارد ایجابها یا سلبهای جزئی که اگر آنها را کلی می‌کردیم یقینی نمی‌شوند تعلق به وجود دارند. آن قضایا یا فقط توافق یا تفارق تصورات را در چیزهای موجود معین حکایت می‌کند که اگر به آنها مطابقت (کلیت) داده شود توافق یا تعارض ضروری به هم ندارند.

۲- سه نوع علم وجود- بحث در ماهیت قضایا و طرق مختلف حمل را به مورد دیگر حواله می‌کنیم و اکنون در باب علم به وجود اشیا و راه حصول آن بحث می‌کنیم. پس می‌گوئیم اولین علم ما نسبت به هستی خودمان است که شهودی است و ما آن را به طور

یقین و بدیهی ادراک می‌کنیم که حاجتی برای اثبات ندارد. زیرا چیزی اجلی از هستی خودمان ممکن نیست. من فکر می‌کنم، استدلال می‌کنم لذت و الم حس می‌کنم آیا ممکن است یکی از آنها از هستی خودم بر من روشن تر باشد؛ اگر من در باره همه اشیای دیگر تردید کنم همان تردید مرا متوجه به هستی خودم می‌کند که نمی‌توانم در باره آن تردید کنم. زیرا اگر می‌دانم که رنجی دارم بدیهی است ادراک هستی خودم به همان درجه یقین است که ادراک رنج است و اگر می‌دانم تردید می‌کنیم به همان درجه یقین دارم چیزی هست که تردید می‌کند. پس خود تجربه ما را به یک علم شهودی وجود خودمان و یک ادراک داخلی فتورناپذیر به اینکه ما هستیم اقناع می‌کند در هر عمل احساسی استدلال یا تفکر ما واجد شعور هستی خود هستیم و در این باب از یقین درجه اول بهر مندیم.

فصل دهم

در باب علم ما به وجود خداوند

۱- ما قادریم به یقین علم حاصل کنیم که خدائی هست - گرچه خداوند تصورات فطری راجع به خودش به ما نداده، گرچه او در ذهن ما حروف ازلی نقش نکرده تا در آن هستی او را بخوانیم لیکن قوائی را در ذهن ما تدارک فرموده که بدان واسطه خودش را بدون شهادت نگذاشته. زیرا ما حس و ادراک و تعقل داریم و تا هستیم نمی‌توانیم از دلیل واضح به هستی او محروم باشیم. پس در این مورد ما حق شکایت از نادانی نداریم زیرا او ما را به طور وافی با وسایل پی‌بردن و شناختن خودش تا آنجا که مقتضای هدف هستی و علاقه بزرگ در سعادت ماست مجهز، ساخته، ولی هر چند آشکارترین حقیقتی است که عقل کشف می‌کند و هر چند وضوح آن (اگر اشتباه نکنم) مانند یقین ریاضی است با اینهمه فکر و دقت لازم دارد و ذهن باید به یک قیاس منظم از قسمتی از علم شهود خود پردازد و گرنه ممکن است در این باب همان اندازه غافل و مردد باشیم که در سایر قضایای روشن ولی محتاج اثبات هستیم، پس برای نمودار ساختن اینکه ما می‌توانیم بدانیم یقین حاصل کنیم که خدائی هست و به منظور توضیح روشنی که ما را

به آن یقین هدایت کند بهتر از این نیست که به خودمان رجوع کنیم و هستی خود را که غیر قابل تردید است مطالعه کنیم.

۲- آدمی می‌داند که خودش موجود است - جای سؤال نیست که آدمی ادراک صریحی از هستی خودش دارد و به یقین می‌داند که او چیزی است و هست. من با کسی که تردید کند در اینکه او چیزی است یا نیست حرفی ندارم به همان طور که بالاشیء محض بحثی ندارم و نمی‌گویم ثابت کنم که معدوم موجود است. اگر کسی چندان ریبی باشد که هستی خود را انکار کند (که در حقیقت امر محال است) برود با ناچیزی خودش خوش باشد تا اینکه عواملی مانند گرسنگی یا رنج او را اقناع کند که معدوم نیست و نفسی دارد. گمان می‌کنم حقیقت این است که علم یقینی هر کسی او را در فوق هر گونه شبهه اقناع می‌کند که او چیزی است و واقعاً وجود دارد.

۳- همچنین آدمی می‌داند که لاشیء نمی‌تواند یک وجود واقعی به عمل آورد چنانکه ممکن نیست بگوئیم مثلاً لاشیء مساوی است به دو زاویه قائمه. اگر کسی نداند که معدوم یا عدم کلیه هستی نمی‌تواند مساوی به دو زاویه قائمه باشد. بالطبع چنان شخصی هیچ استدلالی را از کتاب اقلیدس نخواهد فهمید.

پس اگر می‌دانیم که یک وجود واقعی هست و معدوم نمی‌تواند وجود واقعی به عمل آورد دلیل بینی است که چیزی از ازل وجود داشته زیرا آنچه از ازل نبوده (قدیم نباشد) ناچار باید آغازی داشته باشد (حادث باشد) و آنچه داشته باشد بواسطهٔ و چیز دیگر به وجود آمده باشد.

آن وجود ازلی باید قادر متعال باشد. پس معلوم شد آنچه اول دارد ناچار مبدأ و وجود خود را از دیگری گرفته و بالضرورة آنچه را هم که تعلق به وجود او دارد باید از دیگری داشته باشد و هر قدرتی را مالک است باید از همان منبع اخذ کرده باشد، پس آن منشأ ازلی تمام هستی باید منشأ و اصل کلیه قدرت هم باشد پس آن منشأ ازلی تمام هستی باید منشأ و اصل کلیه قدرت هم باشد. بنابراین آن وجود ازلی قادر کل هم هست.

۵- باید علام هم باشد- همچنین آدمی در خودش ادراک و علم می‌یابد بدین واسطه قدمی فراتر می‌نهییم و حالا یقین داریم که نه تنها موجودی هست بلکه یک موجود داننده و ذی شعور در این جهان هست.

ممکن است بگوئیم موقعی بود که موجود ذی شعور و عالم وجود نداشت و علم بعداً به وجود آمد. یا اینکه بگوئیم یک موجود عالم از ازل وجود داشته. اگر مطابق قول اول بگوئیم زمانی موجود عالم نبوده یعنی موجود ازلی از شعور محروم بوده جوابش این است که در این صورت محال است علمی شروع کند؛ زیرا محال است چیزهای فاقد علم و فاعل من حیث لا یشرع ولا یدرک بتواند یک موجود عالم به وجود آورد همان طور که محال است یک مثلث خودش را با سه زاویه بزرگتر از دو قائمه بکند اینجا خلاف است تصور کنیم یک ماده بی حس در خودش حسن و ادراک و علم تولید کند چنانکه خلاف است یک مثلث در خودش بیشتر از دو قائمه به وجود آورد.

۶- پس خدا هست - اینکه از مطالعه نفس خودمان و از آنچه بی‌خلاف در ضمیر خودمان می‌یابیم عقل ما، ما را به صریح و یقین حقیقت هدایت می‌کند و آن عبارت است از اینکه ذات متعال جاودان و دانا و توان هست و اگر کسی آن را خدا نامد بآسی ندارد که نام مهم نیست. این مسئله بدیهی است و اگر این معنی را چنانکه باید مطالعه کنیم به سایر صفات وجود ازلی نیز پی خواهیم برد با این همه اگر کسی پیدا شود و باندازه بی شعور و خودکام باشد که تصور کند فقط انسان است که دانش و خرد دارد و با این حال خود او محصول جهل و صدفه است و بقیه جهان هم منحصرأ روی یک تصادف کورانه می‌گردد، من جواب او را با توبیخ مؤثر سیسرو می‌دهم که گفته «فضولانه تر و ناخوش آیندتر از آن چه می‌شود که کسی تصور کند او ذهن و فهمی دارد و در تمام بقیه عالم چنان چیزی نیست؟ آیا ممکن است چیزهایی که او با حد اعلای عقلش بکنه آن نمی‌رسد، بدون شعور بگردد و بسامان باشد؟»

از آنچه گفته شد آشکار است که ما در باره وجود خدای تعالی از تمام آنچه حواس ما

بلافاصله بر ما مکشوف می‌سازد بیشتر علم یقین داریم. حتی می‌توانم بگویم علم ما به وجود خدا یقینی تر است تا به وجود اشیاء محسوس خارجی. وقتی من می‌گویم ما علم داریم منظورم این است که در دسترس ما چنان علمی هست و ممکن نیست از آن بی‌بهره باشیم به شرطی که ذهن خودمان را متوجه آن نکنیم چنانکه به تحقیقات دیگر توجه می‌کنیم.

۷- تصور ما در باب وجود کامل تنها دلیل هستی خداوند نیست - اینکه آیا تصور وجود کامل که انسان می‌تواند در ذهن خودش صورت بخشد در اثبات وجود خداوند مؤثر است در اینجا مورد بحث من نیست، بعضی استدلال‌ات در اثبات یک حقیقت در طبایع مختلف و تطبیقات افکار اشخاص ارزشهای مختلف دارد ولی به گمانم می‌توانم این اندازه بگویم که روش خوبی نیست اگر برای اثبات حق و مجاب ساختن ملحدین چنین موضوع مهمی را فقط مستند به یک مطلب اساسی بکنیم یعنی تصویری را که بعضی مردم از خدا دارند تنها دلیل وجود خدا قرار دهیم، زیرا بعضی اصلاً چنان تصویری ندارند و بعضی فکرشان بدتر از نداشتن است و برخی دیگر اختلاف نظر دارند سزاوار نیست اشخاصی از عشقی که به این یک دلیل ابراز می‌کنند بکوشند و تمام دلایل دیگر را بی‌ارزش سازند و ما را از تمسک به آنها به عنوان اینکه ضعیف و غلط هستند ممنوع دارند در صورتی که آن دلایل را هستی خودمان و جهات محسوس عالم به ما القا می‌کنند و برای شخص صاحب‌نظر مخالفت با آنها محال است؛ زیرا به نظر من حقیقتی روشنتر و یقینی‌تر از این نمی‌شود چنانکه گفته‌اند: «امور نامرئی خدا یعنی قدرت ازلی و الوهیت او از حین آفرینش جهان به وسیله صنع او دیده و فهمیده می‌شود»^(۱)

هر چند همان طور که نمودار ساخته‌ام هستی خود ما دلیلی واضح و انکارناپذیر برای وجود خدا به دست می‌دهد و تصور می‌کنم کسی که مانند براهین دیگر به آن توجه

کند، قادر نخواهد بود از شناسائی آن سرباز زند با این حال چون این موضوع مربوط به یک حقیقت اساسی است و نتیجه آن مورد تعلق دین و خلیقیات واقعی است پس امیدوارم مرا خواهد بخشید اگر بار دیگر دلایلی را باز گویم و در بعضی از آنها کمی به تفصیل پردازم.

۸- سخنی راجع به ابدیت - حقیقتی جلی تر از این نیست که ناچار چیزی باید از آن ابدیت باشد. من هنوز کسی را تا آن اندازه بی منطق نشنیده‌ام که تناقض فاحشی را مانند اعتقاد به وجود زمانی که هیچ چیزی در آن وجود نداشته ارتکاب جوید؛ این قول فاسدترین اقوال است که کسی گمان کند لاشیء محض و نفی کامل و عدم کلیه اشیا بتواند یک هستی واقعی به وجود آورد پس برای کلیه مخلوقات غیر قابل انکار است چیزی باید از ازل وجود داشته باشد. حالا به بینم آن وجود ازلی و ابدی چگونه است.

۹- دو نوع موجود هست: ذی شعور و بی شعور- در این جهان که انسان با آن سر و کار دارد دو نوع موجود هست:

اول آنکه مادی محض است و حس و ادراک و فکر ندارد مانند بریده‌های موی ریش و ناخن‌ها.

دوم موجوداتی که حس و فکر و ادراک دارند مانند خود ما ممکن است این دو طایفه را ذی شعور و بی شعور نام دهیم و این دو عنوان نسبت به مقصود، از دو کلمه مادی و غیر مادی بهتر به نظر می‌آید.

۱۰- موجود بی شعور نمی‌تواند موجود ذی شعور به وجود آورد- اگر قبول داریم که ناچار باید یک موجود ازلی بوده باشد در این صورت باید دید آن چگونه است. از این لحاظ در برابر عقل پر واضح است که چنان موجودی لابد باید ذی شعور باشد، زیرا محال است شخص تصور کند یک ماده بی شعور محض یک موجود متفکر هوشمند به وجود آورد چنانکه لاشیء هم نمی‌تواند ماده به وجود آورد. پاره ماده‌ای را از کوچک یا بزرگ تصور کنیم خواهیم دید آن به خودی خود هیچ چیز نمی‌تواند ماده به وجود آورد.

مثلا سنگ پاره‌ای را فرض کنیم که ابدی و ملتصق الاجزا و ثابت باشد و فرض کنیم چیز دیگری غیر از آن در جهان نبوده باشد آیا آن سنگ پاره همیشگی به همان هئیت پاره مرده و عاطل باقی نمی‌ماند؟ آیا ممکن است تصور شود که آن ماده محض از خودش حرکتی به خودش ضم کند یا چیزی به وجود آورد؟ پس ماده با نیروی خودش نمی‌تواند در خودش تولید حرکت کند بلکه حرکتی که دارد باید از وجود ازلی نشأت کند یا از چیز دیگری بیاید که قویتر از ماده باشد، حالا فرض کنیم حرکت هم ابدی باشد با این همه ماده و حرکت بی‌شعور هر تغییری هم در شکل و حجم ایجاد کند قادر نیست فکر تولید نماید. استحصال علم از قدرت ماده و حرکت خارج است چنانکه استحصال ماده از قدرت لاشیء یا معدوم خارج است.

من به فکر هر کسی وامی‌گذارم تا ببیند آیا می‌تواند حصول ماده را از لاشیء و حصول فکر را از ماده محض تصور کند که قبل از آن اثری از فکر یا شعور وجود نداشته باشد ماده را آنچه می‌توانید به اجزای هر چه ریزتر تجزیه کنید (که ممکن است فرض کنیم ماده را با این تجزیه به ذرات ذی روح یا متفکر متحول می‌سازیم)

نیز فرض کنید آنچه بخواهیم شکل یا حرکت آن اجزا را تغییر دهیم مثلا اشکال کروی یا مکعب یا مخروط یا منشور یا استوانی الخ به وجود آوریم که قطر هر یک از آنها هزاران بار از مو باریکتر باشد این ذرات کوچک در اجسام نظیر خود از آنچه اجسام به حجم یک اینچ یا یک پا دارند تأثیری دیگر نخواهند داشت آنها هم مانند اجسام بزرگتر به همدیگر بر می‌خورند همدیگر را تکان می‌دهند یا مقاومت نشان می‌دهند و تمام کاری که از دست آنها ساخته است همین است و بس. خلاصه اگر ما تصور یک موجود ازلی را نکنیم ماده هرگز آغاز به هستی نمی‌تواند کند و اگر ماده خالی ابدی فرض کنیم، در این صورت هم حرکت نمی‌تواند شروع کند و اگر فرض کنیم ماده و حرکت توأماً ابدی بوده‌اند در آن صورت فکر نمی‌تواند به وجود آید، زیرا محال است تصور نمود ماده بی‌حرکت یا با حرکت بتواند در ابتدا از خودش حس و ادراک و علم داشته باشد، زیرا

در آن صورت حس و ادراک و علم لابد از خواص غیر مقارن ماده و اجزای آن می‌شد؛ گذشته از اینکه هر چند مفهوم کلی یا خاص ماده شیء واحدی افاده می‌کند ولی در واقع ماده یک چیز منفرد نیست و همچنین تنها یک موجود به نام موجود مادی یا یک جسم وجود ندارد؛ پس اگر ماده موجود ازلی و ابدی ذی‌شعور بودی این موجود ابدی منحصر به یک فرد نمی‌شدی، بلکه تعداد بیشماری از این موجودات ابدی مستقل از هم وجود می‌داشت و نیرو و افکار هر یک آنها محدود می‌شد و از این وضع هرگز نظام و آهنگ و زیبایی که در طبیعت مشهود است به وجود نمی‌آمد؛ پس چون بر هر فرضی نخستین موجود ابدی لامحاله باید ذی‌شعور باشد و هر آنچه نخستین همه اشیاء هست بالضروره لااقل باید کلیه کمالات را که بعداً به وجود آید حاوی باشد و چنان موجودی نمی‌تواند کمالی به دیگری بدهد که خودش فاقد آن است، پس نتیجه این می‌شود که نخستین موجود ابدی نمی‌تواند ماده باشد.

۱۲- گرچه همین اثبات وجود واجب یک خرد جاودان به طور وافی ما را به شناسائی خدا رهبری می‌کند. زیرا معلوم است که کافه موجودات ذی‌شعور که آغازی دارند یعنی حادثند متوقف به وجود او هستند و هیچ راه دیگر به علم و قدرت ندارند جز آنچه او به آنها داده است؛ بنابراین اگر او آنها را خلق کرده ناچار اقسام نازلتر جهان را آفریده و جمله موجودات بیروح را به وجود آورده که نماینده علم بیکران و قدرت و مشیت او هستند با این همه باری توضیح بیشتر بهتر است ببینیم چه نوع شبهات ممکن است بر ضد او القا شود.

۱۳- مادی است یا نیست - اولاً شاید گفته شود هر چند تا آنجا که برهان روشن می‌سازد یک موجود ابدی ناچار باید باشد و این موجود باید عالم باشد ولی با وجود این مقدمات ممکن است آن موجود در عین حال مادی باشد؛ اگر هم این اعتراض را قبول کنیم باز نتیجه این است که باید خدائی وجود داشته باشد زیرا اگر بناست موجودی ابدی و دانا و توانای کل باشد یقین است که خدائی هست اعم از اینکه او را مادی تصور

کنیم یا نه. ولی به نظر من خطر چنین فرضی در اینجاست که وقتی راهی جز قبول برهان وجود یک موجود دانای خردمند نیست ماده پرستان ناچار مادی بودن آن را مسلم خواهند دانست پس اهتمام خواهند کرد برهانی را که ثابت کرده یک وجود دانای جاودان باید واجب الوجود باشد از خاطر یا از مباحثه به دور افکند پس وجود خدائی را که وجود ذی شعور است انکار نمایند.

۱۴- خدا مادی نیست زیرا اولاً هر ذره ماده ذی شعور نیست - اکنون ببینیم چگونه می‌توانند خود یا دیگران را متقاعد سازند که موجود ابدی متفکر مادی است.

در ابتدا از آنان می‌پرسم آیا به تصور آنان هر ذره ماده فکر می‌کند گمان مشکل چنین ادعائی بکنند، زیرا در این صورت به شماره اجزاء ماده موجودات متفکر جاودان و عده بیکرانی خدایان وجود خواهند داشت. در این صورت اگر نخواهند ماده را من حیث هی با تمام اجزاء آن در عین حال ذی شعور و ذوابعاد تصور کنند. پس در برابر عقل خودشان وظیفه شاقی خواهند داشت زیرا لازم خواهد بود از ذرات بی شعور یک موجود ذی شعور بسازند و این همان اندازه دشوار است که به اصطلاح از اقسام غیر ذوابعاد موجود بسازند.

۱۵- یک جزء ماده به تنهایی نمی‌تواند ذی شعور باشد - اگر تمام ماده متفکر نیست. پس می‌پرسم اما یک جزء آن فکر می‌کند؟ البته این قول هم مانند آن یکی تناقض های متعدد دارد زیرا در این صورت لازم می‌شود این یک ذره ماده تنها ابدی باشد یا نباشد؛ اگر ابدی باشد پس همان به قوه فکر توانی خود بقیه ماده را به وجود آورده در نتیجه ماده بواسطه یک فکر توانا خلق شده که مادیون آن را التزام می‌کردند. در صورتی که اگر تصور می‌کنند یک ذره تنهای متفکر کلیه بقیه ماده را به وجود آورد، آنگاه این رجحان آن ذره را به هیچ وجه دیگر نمی‌توانند الزام کنند مگر از لحاظ متفکره آن که تنها محل شاید همین است.

۱۶- ثالثاً، یک دستگاه ماده بی شعور نمی‌تواند ذی شعور باشد - پس اگر نه یک ذره

ضعیف ماده به تنهایی می‌تواند موجود ابدی متفکر باشد و نه همه ماده من حیث هی ماده، در این صورت تنها راهی که می‌ماند این است که بگویند یکدستگاه ماده هست که به هم چسبیده شده که همان دستگاه موجود متفکر است. گمان دارم مردم برای قبول این نوع تصور مستعدتر باشند که خدا را یکنوع امر مادی پندارند و آن در نتیجه مقایسه ظاهری با وجود خودشان و سایر افراد انسان به ذهن آنان می‌آید زیرا ممکن است خود را یک نوع موجود متفکر مادی تصور کنند. این تخیل گرچه طبیعی به نظر می‌آید ولی مانند سایر تخیلات باطل است، زیرا تصور اینکه یک موجود ابدی چیزی جز ترکیب اجزای مادی نباشد که هر یک از آن اجزاء به خودی خود غیر متفکرند معنیش این است که تمام عقل و علم را نتیجه تجمع آن اجزاء بدانیم که بی معنی تر از این قول نیست اجزای غیر متفکر ماده هر چه هم به هم ترکیب شود چیزی از نو به آنها اضافه نمی‌شود و فقط وضع و نسبت آنها عوض می‌شود و محال است این تغییر وضع فکر و علم تولید کند.

۱۷- ماده با ابدیت روح توأم نیست - دیگران با وجود عقیده به یک موجود ابدی متفکر غیر مادی به وجود یک ماده ابدی هم قائلند هر چند این فکر وجود خدا را از بین نمی‌برد ولی اولین اثر بزرگ صنع او را که آفرینش باشد انکار می‌کند و لازم است در این باب کمی اظهار نظر کنیم. چرا باید قائل گردیم که ماده ابدی است؟ ظاهراً برای اینکه قابل تصور نیست که آن از لاشیء ساخته شود پس در این صورت چرا تو خودت را ابدی تصور نمی‌کنی؟ شاید در جواب بگوئید من فقط بیست یا چهل سال پیش آغاز وجود کردم ولی اگر بیرسم این «تو» که آغاز وجود کرد چیست، مشکل بتوانید جواب بدهید. ناچار ماده‌ای که تو از آن ساخته شده‌ای در وجود آغاز نداشته زیرا اگر داشته پس ابدی نیست. بگوئیم ذرات ماده طوری به هم برآمد که بدن تو را ساخت ولی آن ذرات که به هم برآمدند غیر از تو هستند و ممکن نیست از گرد هم آمدن آنها تو که چیز متفکری هستی به وجود آئی پس در این صورت این متفکر که آغاز وجود کرد؟ اگر هرگز آغاز

نداشت پس تو از ازل به عنوان یک موجود متفکر وجود داشته‌ای. گمان می‌کنم اثبات بطلان این قول را حاجتی نباشد مگر اشخاص نفهم آن را قبول داشته باشند، پس اگر موافقت کردید که ممکن است چیزی متفکر از لاشیء به وجود آید (چنانکه همه اشیاء فانی همین طور) پس چرا نمی‌توانید موافقت کنید یک موجود مادی هم به وسیله همان قدرت از لاشیء به وجود آید مگر اینکه بگوئی شما یکی را تجربه کردید و دیگری را نکردید؟

گر چه اگر نیک نظر کنیم ضرورت احتیاج آفرینش روح به نیرو کمتر از حاجت ماده نیست. حقیقت اینکه اگر ما خود را عقاید عوامانه آزاد سازیم و افکار خود را تا آنجا که امکان دارد بلند داریم و مسائل را از نزدیک غوررسی کنیم، ممکن است یک ادراک سطحی و ضعیفی از اینکه ماده محتملا در آغاز چگونه با قدرت ازلی ساخته شد و وجود بیداد نمود حاصل نمائیم؛ ولی وجود و نشأت بخشیدن به یک روح از طرف قادر مطلق موضوع است که در کش بسیار دشورا است در هر حال این موضوع هر چه باشد شاید ما را عقاید فلسفی فعلی جهان خیلی دور بکشاند و گویا بیش از اندازه کنار رفتن از انعقاید قابل عفو نباشد بخصوص در این موقع که تعلیمات مقبول مقصود ما را کفایت و شبهه را زایل می‌کند حالا که آفرینش یا آغاز هر یک از جواهر از عدم، پذیرفته شد آفرینش بقیه نیز غیر از خود آفریدگار به همان سهولت پذیرفتی است؟

۱۹- ولی خواهید گفت آیا قبول اینکه چیزی از عدم به وجود آمده باشد به علت اینکه برای ما غیر قابل ادراکی است محال نیست؟ در جواب گویم نه: (۱) برای اینکه انکار قدرت یک موجود نامتناهی به عذر اینکه ما آن را نمی‌فهمیم معقول نیست. سایر آثار را هم روی همین عذر ادراک نکردن انکار نمی‌کنیم مثلا یک جسم جز با تحریک یک جسم دیگر چطور حادث می‌شود ادراک نمی‌کنیم ولی آن عدم ادراک دلیلی برای انکار امکان آن نیست، زیرا ما مدام همان را در حرکات اختیاری خودمان تجربه می‌کنیم که در ما فقط با عمل آزاد یا فکر درونی خودمان به وجود می‌آید بدون اینکه تحریکی و

تأثیری از طرف ماده کور به عمل آید، زیرا اگر چنان می بود ما نمی توانستیم در آن تأثیری داشته باشیم. مثلاً دست راست من می نویسد و دست چپ ساکت است آیا علت حرکت در یکی و سکون در دیگری چیست؟ هیچ چیز جز اراده و فکر درونی من. اگر فکر من عوض شود دست راستم ساکن می شود و دست چپم به حرکت می آید. این حقیقتی است که نمی توان انکار کرد. اگر این را توجیه کنیم و قابل فهم گردانیم؛ البته می توانیم در قدم دیگر سر آفرینش را هم پی ببریم اسناد یک تصمیم جدید به روح حیوانی (که بعضی می کوشند در توجیه حرکت اختیاری پیش کشند) اشکال ما را ذره ای حل نمی کند. در چنین وضعی تغییر تصمیم حرکت از خود حرکت سهل الفهم تر نیست زیرا حصول تصمیم جدید در روح حیوانی یا باید مستقیماً در اثر فکر باشد تا توسط جسمی دیگر که آن هم توسط فکر بر سر راه خط حرکت نهاده شده باشد و هر یک از این دو حال باز موضوع حرکت اختیاری را مانند سابق لاینحل می گذارد.

در عین حال اگر همه چیز را منحصر به حدود استعدادهای ناچیز خودمان نمائیم و امور محالی را که فوق ادراک ماست به آن نسبت دهیم البته در باره خودمان مبالغه کرده ایم زیرا معنی این بیکران شمردن احاطه خویمان و یا محدود نمودن خداست چون کارهای او را محدود به فهم خودمان قرار می دهیم در صورتی که شما عمل عقل ناقص و قوه متفکره خود را نمی فهمید استغراب نکنید اگر عقل کل ابدی را که خالق و مدیر همه اشیاست پی ببرید خالقی که آسمانها نمی تواند به او جای دهد.

فصل یازدهم

در علم به وجود اشیا

۱- فقط بواسطه اشیا قابل حصول است - علم ما نسبت به هستی خودمان علم شهودی است. وجود خدا را هم عقل صریحاً به ما اعلام می‌کند چنانکه بیان شد. اما علم به وجود سایر اشیا فقط بواسطه احساس ممکن است، زیرا بین وجود واقعی و تصوراتی که در حافظه آدمی است ارتباط ضروری وجود ندارد. ایضا غیر از وجود خداوند بین وجود انسان معینی و وجود سایر اشیا ارتباطی نیست. هیچ آدمی نمی‌تواند نسبت به هستی موجود دیگری علم داشته باشد مگر اینکه آن موجود در او تأثیری کند و ادراک شود. زیرا داشتن مجرد تصور یک شیء دلیل وجود آن نمی‌شود چنانکه بودن تصور یک آدمی دلیل بودن او در عالم و وقوع حوادث در رؤیا دلیل جریان آن در خارج نمی‌شود.

۲- پس دریافت بالفعل تصور ما از خارج است که ما را متوجه به وجود سایر اشیا می‌سازد و به ما معلوم می‌دارد که در آن موقع چیزی در خارج ما هست که علت تصور ماست با اینکه پی‌نمی‌بریم که این علیت به چه نحو تأثیر می‌کند، البته ندانستن طرز

حصول تصویرها در ضمیر ما نقصی در یقین حواس و ادراکات، ایراد نمی‌کند. مثلاً موقعی که من این را می‌نویسم بواسطه تأثیر کاغذ در چشمهای من، تصویری در ذهن من حاصل می‌گردد که شیء علت آن هر چه می‌خواهد باشد، آن تصور را سفید نام می‌دهم و بواسطه آن می‌دانم که آن کیفیت یا عرض (که ظهورش در نظر من همیشه بادی آن تصور می‌گردد) واقعاً هست و در خارج از من وجود دارد. در این باب اطمینان کامل که قوای من قابل تحصیل آن هست، همانا از شهادت چشمان من است که قاضی مناسب و منحصر این موضوع هستند که من به حق به قضاوت آنها اعتماد دارم به طوری که شکی در یقین آن نتوانم داشت. وقتی این را می‌نویسم سفید و سیاه می‌بینم و چیزی مسلماً هست که سبب این احساس در من می‌گردد و این همان درجه یقینی است که احساس نوشتن و حرکت دست من هست و این یقینی ترین چیزی است که شخص در باب وجود اشیا بعد از وجود خود و خدا می‌تواند احراز نماید.

۳- این تجربه گرچه به اندازه یقین برهانی نیست با این همه می‌توان آن را علم نامید که وجود اشیا را در خارج ثابت می‌کند توجهی که ما توسط حواس نسبت به وجود اشیا خارجی پیدا می‌کنیم گرچه به اندازه علم شهودی یقینی نباشد یا به درجه قیاس عقلی بواسطه کار بردن تصورات منتزعه ذهن خودمان رسد با این همه اطمینانی به وجود می‌آورد که سزاوار نام علم می‌گردد. اگر خویشتن را متقاعد سازیم که قوای ما صحیح عمل می‌کنند و ما را از وجود اشیائی که وجود دارند و در ما اجرای تأثیر می‌کنند و درست اطلاع می‌بخشند، چنین اعتقادی بی‌اساس نخواهد بود. زیرا به زعم من هیچ شخص جدی نمی‌تواند در یقین نسبت به وجود اشیائی که می‌بیند یا حس می‌کند شبهه نماید. لافل کسی که تا این اندازه شبهه کند (در عالم افکار خودش هر نظری داشته باشد) نزاعی به من نخواهد داشت، زیرا به دلیل همان شبهه که دارد، هیچ گاه نمی‌تواند یقین حاصل نماید که نظر من بر خلاف عقیده اوست. اما اگر از من پرسید خدا آن اندازه اطمینان به من بخشیده که نسبت به وجود اشیا خارج یقین داشته باشم زیرا با انطباق به

آنها می‌توانم در خودم لذت یا الم تولید کنم که مورد علاقه عمده من در حال حاضر است، پس مسلم است اعتماد بر اینکه قوای مدرکه ما را فریب نمی‌دهند بزرگترین تأمینی است که می‌توانم در باب وجود موجودات مادی داشته باشیم، زیرا ما وسیله‌ای جز آن قوا نداریم حتی بدون آنها صبحت از علم هم نمی‌توانیم بکنیم زیرا درک همان علم هم توسط آنهاست ولی گذشته از اطمینان که به حواس خود داریم در اینکه موقع تأثر از آنها اخبار آنها از وجود اشیاء خارجی خطا نیست، از تأیید سایر قوای مقارن عقلانی بر خور داریم.

۴- ادراک وجود اشیای خارجی نتوان داشت مگر با تأثیر حواس - اولاً واضح است که ادراکات ما توسط علل خارجی که از راه حواس ما تأثیر می‌کنند حصول می‌یابد زیرا آنانکه از هر کدام از اعضای خاصه محرومند تصورات حاصله از آن عضو را نمی‌توانند داشته باشند و بس، آشکار است که خود اعضای خاصه تصورات به وجود نمی‌آورند و گرنه بایست ممکن گردد که چشم آدمی در تاریکی هم تصوره‌های رنگ و بینی او تصوره‌های بو تولید کنند بالعیان می‌بینیم که هیچکس لذت میوه آناناس را نمی‌تواند دریابد مگر اینکه به اندونزی برود و در آنجا میوه را مزه کند.

۵- تصویری که نتیجه بالفعل عمل احساس است خیلی فرق دارد از تصویری که در حافظه است - ثانیاً در عمل می‌بینیم که گاهی از دریافت تصوراتی در ذهن نمی‌توانیم خودداری کنیم. گرچه موقعی که چشمهای من پوشیده یا پنجره بسته است می‌توانیم به دلخواه تصور نور یا آفتاب که احساس قبلی در حافظه من ذخیر کرده، در ذهن خود ایجاد کنم پس ممکن است با میل و رغبت خود تصور لذت عطر گل یا مزه قند را به ذهن خود بیاورم، ولی اگر زمان ظهر رو به سوی آفتاب کنم نمی‌توانم از تصورات نور و آفتاب که قهراً در حواس من تأثیر کند خودداری نمایم؛ پس بین تصورهائی که از حافظه به ذهن بیاوریم و آنچه حواس قهراً در ما تولید می‌کنند فرق فاحش است بنابراین ناچار علت خارجی در تأثیر نافذ اشیاء در خارج از ما که در برابر آنها مقاومت نمی‌توانیم به کار

بریم خواه و ناخواه تصور آن را در ذهن ما به وجود می‌آورند.

بعلاوه عملاً هم کسی پیدا نمی‌شود که بین تصور آفتاب در ذهن خود از احساس بالفعل آفتاب فرق نگذارد و در این مورد تصورهای از هم چندان متمایزند که کمتر از تصورات در تمایز به آنها تواند رسید. پس شخص علم یقینی دارد که هر دو نوع تصور کار حافظه یا عمل ذهنی نیستند که فقط درون خودش تخیل کند بلکه دیدار بالفعل وقوع یافته که علت آن خارجی است.

۶- لذت و المی که توأم با عمل احساس حادث می‌شود یا حافظه تنها و یاداران تصورات حادث نمی‌شود. سوم آنکه بسا تصورات که در ما با رنج و الم ایجاد می‌شود که وقتی بعداً یاد از آنها می‌کنیم دیگر رنج ندارد مانند گرما یا سرما که یاد آنها صدمه‌ای نمی‌آورد در صورتی که موقع احساس عملی خیلی موزنی است و اگر واقعاً تکرار یابد باز ایراد زحمت و الم می‌کند. همچنین ممکن است رنج گرسنگی یا تشنگی یا سردرد را یاد کنیم بدون اینکه رنجی احساس نمائیم و اگر بنا بود جولان تصورات منشأ اثر گردد ناچار در هر یادی و بروز تخیلاتی لازم می‌شد همان رنجها که بوده‌اند وجود داشته باشند. همین را می‌شود در باره لذایذ ناشی از احساسات بالفعل ادعا نمود در باب اثبات مسائل ریاضی هم این قاعده جاری است و با اینکه آن حس نیست با این همه آزمایش آن بواسطه ترسیمات و نقوش شهادت دیدار ما را تقویت می‌کند و یقینی به آن می‌دهد که مشابه یقین خود اثبات است. البته خیلی تعجب آور است اگر کسی مثلاً دوزاویه یک شکل را بواسطه خطوط و زاویای یک ترسیم اندازه گیرد و بزرگتر بودن یکی زاویه را از دیگری حقیقتی غیر قابل انکار بداند، ولی وجود آن خطوط و زاویا را که برای اندازه گیری به کار می‌برد مورد تردید قرار دهد.

۷- حواس ما در اثبات وجود اشیای خارجی، به شهادت یکدیگر استناد می‌کنند. چهارم آنکه حواس ما در اغلب احوال صحت اخبار یکدیگر را در باب وجود اشیای محسوس تأیید می‌کنند؛ کسی که آتشی می‌بیند اگر در واقعیت آن تردید کند و آن را

تخیل پندارد می‌تواند با نهادن انگشت آن را احساس نماید که البته در وی که با تماس را آن حس می‌کند خیال نیست وقتی هم جای سوزش التیام پیدا کرد نمی‌تواند به زور خیال آن درد را باز آورد.

همین الان که این را می‌نویسم نمایش این کاغذ را می‌توانم تغییر دهم و می‌توانم با نقش حروف پیشگوئی کنم که حرکت قلم دقیقه بعد چه تصویری روی کاغذ خواهد آورد و اگر قلم از حرکت باز دارم یا چشم خود را ببندم (هر چه هم تخیل کنم) چیزی دیده نخواهد شد و اگر آن حروف یک بار روی کاغذ آید نمی‌توانم آنها را غیر از آنچه هستند ببینم و تصور آنها را جور دیگر داشته باشم، پس پیداست آنها بازیچه خیال من نیستند حتی حروفی را که خودم به اختیار رسم کرده‌ام دیگر تابع خیال من نیستند همچنین با خیال من از بین نمی‌روند بلکه مستمراً در حواس اجرای تأثیر می‌کنند و این تأثیر هم منظم و به ترتیب حروفی است که نوشته‌ام. این را هم می‌توان اضافه نمود که دیدار آن حروف از طرف یک شخص دیگر همان اصوات را به وجود می‌آورد که من آنها را به همان مقصود نگاهشته‌ام، پس دیگر تردیدی در کار نخواهد بود که حروف مذکور که نوشته‌ام واقعاً در خارج از من وجود دارد که سلسله طویل صداهای مرتب به وجود می‌آورند و به گوش می‌رساند که نه اثر تخیل و نه حافظه من می‌توانست آنها را به آن ترتیب نگاه دارد.

۸- این یقین به اندازه احتیاج ما هست و کافی است - اگر بعد از این همه کسی هنوز چندان ربیبی باشد که تمام حواس خود را مورد شبهه قرار دهد و ادعا کند که آنچه ما در همه عمر می‌بینم و می‌شنویم و لمس و مزه یا فکر می‌کنیم یک سلسله نمودهای فریبنده خوابی دراز است که واقعیتی ندارد، و بدین ترتیب اساساً وجود اشیاء و علم نسبت به همه چیز را مورد تردید قرار دهد در این صورت من میل دارم او ملاحظه کند که اگر همه چیز خوابی است، پس خود این سوال کردن او هم خواب است پس عیبی ندارد شخص بیداری به او جواب گوید. با این همه ممکن است اگر مایل است در خواب ببیند

که من به او این جواب را می‌دهم: یقین وجود اشیاء در طبیعت که شهادت حواس ما آن را الزام می‌کند نه تنها به اندازه‌ای که در وسع خلقت ماست استوار است بلکه برای احتیاج وضع حاضر ما کافی است زیرا مشاعر ما نه برای بسط کامل وجود ساخته شد و نه برای داشتن علم کامل و واضح و شامل به اشیاء بدون خدشه تردید یا وسواس بلکه تنها هدف آن صیانت ما و انطباق با شرایط زندگی است، اگر آن مشاعر اطلاعی در خور مقصود ما از اشیاء از لحاظ مساعد یا نامساعد بودن آنها نسبت به ما بدهند کار خود را انجام داده‌اند کسی که می‌بیند شمعی می‌سوزد و نیروی آن را با نزدیک کردن انگشت و احساس و سوزش در می‌یابد تردیدی در اینکه در خارج او چیزی است که به او درد و رنج می‌دهد و زیان می‌بخشد نمی‌کند. و اگر شخص رؤیایی ما لطفاً توجه نماید که حرارت مشتعل یک کوره آتش مشکل است، اثر تخیل یک خواب دیده سرگردان باشد و آن را با دست خود آزمایش کند شاید از خواب بیدار شود و یقین حاصل کند که چیزی بیش از خیال صرف وجود دارد. نتیجه اینکه این مشاهدات تا آنجا که ما لازم داریم وقوع دارد و برای ما همان اندازه که رنج و لذت و غم شادی یقینی است آنها هم یقینی است و علم یا وجود ما در وراء این حدود مورد علاقه و احتیاج ما نیست این اندازه یقین در باب وجود اشیاء در خارج از ما برای اینکه ما را برای جلب منفعت و دفع مضرت قادر نماید کافی است که مهمترین زمینه تعلق ما نسبت به ارتباط با آن اشیاست.

۹- یقین از حدود احساس بالفعل تجاوز نمی‌کند- وقتی حواس ما تصویری را به فاهمه ما می‌آورند ما وظیفه‌ای نداریم جز اینکه اکتفا کنیم به اینکه در آن حال واقعاً چیزی در خارج ما هست که در حواس ما مؤثر واقع می‌گردد و بواسطه همان حواس و قوای مدرکه ما را از خود خبردار می‌سازد یعنی تصویری را به وجود می‌آورند که ما ادراک می‌کنیم و تا این مرحله ما نمی‌توانیم شهادت حواس خود را محل تردید قرار دهیم و در وجود واقعی این مجموع صورهای ساده که توسط حواس خود در آن حال وحدت جمعی احساس کرده‌ایم تردید کنیم، ولی این علم در حدود تأیید حاضر و فعلی حواس

ماست که برای احساس اشیاء معینی به کار می‌روند نه بیشتر. مثلاً اگر من دمی پیش تودهٔ تعدادی تصورات ساده دیدم که عبارت از یک آدم باشد و حالا تنها هستم یقین ندارم که آن آدم موجود است زیرا بین وجود او در یک دم پیش و وجود او در این آن ارتباطی ضروری نیست از آن دم که حواس من وجود او را به من القا می‌کردند تا این دقیقه هزار امکان است که او دیگر موجود نباشد و اگر من نمی‌توانم یقین داشته باشم آدمی که کمی پیش دیدم موجود است یا نه این شبهه در باب کسی که او را یک روز پیش یا یک سال پیش دیده‌ام یا کسانی که ندیده‌ام بیشتر است پس با اینکه خیلی احتمال دارد میلیونها مردم هم اکنون که من این را تنها می‌نویسم وجود دارند ولی من در آن باب نمی‌توانم یقین علمی داشته باشم البته احتمال قوی وجود مردم مرا از تردید در آن باز می‌دارد و معقول این است که من اقدامات خود را روی اعتماد اینکه مردم در جهان موجودند (بخصوص مردمی که من می‌شناسم و با آنان سر و کار دارم) انجام دهم ولی چیزی که هست این علم احتمالی است نه علم یقینی.

۱۰- در هر چیزی انتظار اثبات داشتن جنون است - انتظار اثبات در چیزهائی که قابل اثبات و یقین نیستند بیهوده است کسانی قضایای خیلی معقول را تصدیق ندارند و حقایق روشن و صریح را رد می‌کنند زیرا آنها به اندازه‌ای واضح نیستند که کمترین امکان تردید در آنها نباشد. کسی که در امور روزانه زندگی چیزی را غیر از برهان صاف و صحیح قبول ندارد در این جهان از هیچ چیز مطمئن نخواهد شد مگر از فنای عاجل بشری.

۱۱- علم به وجود سابق فقط از راه حافظه ممکن است - چون حواس در باب شیء به کار رود می‌دانیم که آن وجود دارد و به همین طور به وسیله حافظه اعتماد پیدا می‌کنیم که چیزهائی که در حواس ما تأثیر داشتند وجود داشته‌اند و بدین طریق به وجود سابق بسیاری از اشیاء علم داریم و آن علم نتیجه اخبار گذشته حواس ماست که حافظه ما تصورات آن را نگه داشته و تا وقتی که نیک به یاد داشته باشیم تردیدی در وجود ماضی آنها نداریم. ولی این علم هم فراتر از آنچه حواس ما در موقعش برای ما تأمین نموده

نمی‌رسد مثلاً در این آن که آبی می‌بینیم برای من حقیقت بدون شک است که آب موجود است در این موقع به خاطر می‌آورم که آب را دیروز هم دیدم پس آن هم صحیح است و تا آنجا که حافظه من یارائی می‌کند علم به وجود آن دارم و می‌دانم فی المثل آب در دهم ژوئیه ۱۶۸۸ هم وجود داشت به همین درجه یقین است رنگهای زیبائی را که روی حبابها دیدم وجود داشت ولی موقعی که از منظره آب و حباب محروم دیگر علم یقین ندارم که در این موقع آب موجود باشد تا چه ماند به حبابها و رنگهای آن زیرا وجود آب در گذشته مستلزم وجود آب در حال نیست گرچه امکان خیلی زیاد در بین هست باز چون آب مدتها موجود دیده شده اعتماد به وجود آن بیشتر است تا رنگ و حباب آن که زود سپری می‌شود.

۱۲- وجود ارواح را نمی‌توان علم پیدا کرد- در سابق راجع به تصورات ما در باره ارواح و طرز اطلاع از آنها توضیحی دادم ولی داشتن تصورات ارواح علمی برای ما در باب وجود خارجی آنها یا وجود ارواح فانی و هر موجود روحی دیگر، جز خدای تعالی، تأمین نمی‌کند. ما از راه وحی و دلایل متعدد دیگر اعتقاد قطعی داریم که چنان موجودهائی هستند ولی از طریق حواس به اکتشاف آنها قادر نیستیم و فاقد وسایل علم به وجودهای خاص آنها هستیم زیرا علم ما در باب وجود ارواح فانی از راه تصور آنگونه موجودات که در ذهن ماست بیشتر از علم نسبت به وجود غول و پری نیست که معلوم نیست تصور آنها مصداق خارجی دارد یا نه.

۱۳- قضایای جزئی در باب وجود قابل علم است - دو نوع قضیه داریم (۱) نوعی از قضایای راجع به وجود چیزی است که آن چیز مصداق تصورش است مانند تصور فیل و عنقا و حرکت و فرشته و اولین سوال ما در باره اینگونه اشیا این است که آیا جائی وجود دارند یا نه. علم راجع به اینها علم جزئی است. هیچ وجودی در خارج غیر از وجود خدا از آنچه حواس ما، ما را مطلع می‌سازد فراتر نمی‌تواند برسد. (۲) نوع دوم قضای آن است که در آن تطابق یا عدم تطابق تصورات کلی ما و متوقف بودن آنها به هم مطرح می‌شود

اینگونه قضایا است که عمومی و یقینی است مثلاً با داشتن تصور خدا و خودم و ترس و اطاعت ناچار اطمینان حاصل می‌کنم که از خدا باید ترسید و به او اطاعت کرد و این قضیه در باب همه بشر باید یقینی باشد، زیرا تصور کلی نوع مخلوط است که من فرد آن هستم ولی این قضیه هر چه هم یقینی باشد که انسان باید از خدا بترسد و به او اطاعت کند، وجود انسان را در عالم ثابت نمی‌کند اما هر جا وجود داشته باشد حکم قضیه درست می‌آید. در هر صورت صحت و یقین اینگونه قضایا در تطابق یا عدم تطابق است که بین تصورات کلی وقوع می‌یابد.

۱۴- قضایای عمومی مربوط به تصورات کلی قابل علم است - در مثال فوق علم ما نتیجه وجود اشیاست که از راه حواس در ذهن ما ایجاد تصورات می‌کند اما در شق اخیر علم ما نتیجه تصوراتی است (هر چه باشند) که در ذهن ما هستند و قضیه‌های کلی یقینی به وجود می‌آورند، بسیاری از این قضایا حقایق همیشگی نامیده می‌شوند توان گفت همه آنها این چنین است. این نه از آن بابت است که همه آنها در ضمائر همه مردم نوشته شده باشد یا اینکه از اول قضایائی بوده‌اند در ذهن کسی بلکه آن کس تصورهای انتزاعی حاصل نموده و آنها را با اثبات یا نفی به هم کرد آورده یا از هم جدا کرده بعد از آنکه یک بار این تصورات منتزعه مطابق حقیقت ساخته شدند در موارد بعد هم هر گاه چه زمان گذشته چه آینده توسط ذهنی به وجود آیند همواره مطابق حقیقت شناخته می‌شوند. زیرا عناوین معینی مظهر تصورات مشابه معین هستند و تصورات معین عین نسب سابق را به هم دارند، پس قضایائی که با این ترتیب یک بار صحیح بودند ناچار به طور ابد صحیح خواهند بود.

فصل دوازدهم

در تکمیل علم ما

۱- علم از اولیات نیست - به حکم آنکه میان اهل ادب عقیده مقبول بوده که اولیات اساس علم است و هر یک از علوم مبتنی به آن اولیات است پس رسم جاری اهل مدرسه بر این بوده در ابتداء یکی دو قضیه عمومی وضع نمایند و آن را در هر موضوع مأخذ علم قرار دهند. این عقاید کلی که اساس هر یک از علوم قرار داده شد اصول اولیه شناخته شدند یعنی مأخذی که باید از آن مبادرت ورزیم.

۲- به نظر من یک علت این نوع روش در کار علوم همانا موفقیتی بود که در ریاضیات به دست می آمد که در آن یقین بیشتری حاصل می شد چنانکه خود اصطلاح یونانی کلمه ریاضیات به معنی دانش می آید، زیرا آن علم نسبت به تمام علوم دیگر واضحتر و یقینی تر و مسلمتر به نظر می آمد.

۳- علم از مقایسه تصورات واضح و معین حاصل می گردد- ولی اگر کسی نیک ملاحظه کند گمان می کنم خواهد دید که ترقی و یقین عمده علم که مردم در این علوم استحصال کردند مدیون اصول کلیه بوده و از چند اصل کلی که در ابتدا وضع شده به

دست نیامد. بلکه اثر تصورهای واضح و معین و کاملی بوده که در افکار آنان به کار می‌رفته و ارتباط مساوات یا تفاوت بین بعضی تصورات به اندازه‌ای روشن بوده که علم شهودی نسبت به آن پیدا می‌کرده‌اند و بدین واسطه بود که در علوم دیگر هم مسائلی را پی می‌بردند و این همه بدون کمک اصول کلی اتفاق می‌افتاد.

۴- روش صحیح پیشرفت علم در ملاحظه تصورات کلی ماست - اگر بناست مطابق عقل عمل کنیم لازم است روش خود را تحقیق و در ماهیت تصوراتی قرار دهیم که تحت آزمایش ما قرار می‌گیرند و حقیقتی را توجه کنیم که پی آن می‌گردیم حقایق یقینی و کلی بر نسب و خواص تصورات مطلقه استوار است؛ اگر بخواهیم معانی یقینی و صحیح به صورت قضایای کلی بیاوریم، تنها راه آن است که در پیدا کردن آن نسب و روابط افکار خود را علاقه‌مند و مطابق اصول به کار ببریم. مراحل عمل را در این امر باید در مکاتب ریاضیون آموخت که از مبادی صریح و آسان آغاز می‌کنند و آهسته پیش می‌روند و با یک سلسله استدلال مرتبط به کشف و اثبات حقایق که در بادی امر فوق استعداد بشری دیده می‌شود نایل می‌گردند. صنعت کشف دلایل و روشهای قابل تحسینی که آنان در تفکیک و ترتیب تصورهای وسط اختراع کرده‌اند که مساوات یا عدم مساوات مقادیر غیر قابل تطبیق را تعیین می‌نمایند، سبب شده چنین پیشرفتی نموده و به اکتشافات حیرت آور غیر مترقبه آنها موفق گشته‌اند.

۹- ولی علم اجسام فقط با تجربه تکمیل می‌شود - در تحقیق راجع به جواهر فقدان تصورات مناسب از ناحیه ما، وادارمان می‌کند روش دیگری پیش گیریم. در این موقع پیشرفت ما مانند سایر مواقع (که تصورات ما یا ذوات واقعی هستند یا ذوات اسمی) نیست یعنی تصورات خودمان و نسب و روابط آنها را غوررسی نمی‌کنیم فقدان تصورات ذوات واقعی جواهر ما را از افکار خودمان بر می‌کشد و متوجه اشیای موجود می‌کند در اینجا باید آن را که عقل نمی‌تواند تجربه به ما بیاموزد و تنها بواسطه آزمایش است که من می‌توانم به یقین بدانم کدام کیفیات دیگر با تصورات مرکب که دارم متلازم

الوجودند یعنی مثلاً آیا جسم زرد و گداختنی و سنگینی که طلا می‌نامیم کوبش بردار هم هست یا نه. تجربهای که (به هر نحوی در این جسم معین شود) مرا مطمئن هم نمی‌سازد که در تمام طلاها یا در تمام اجسام زرد و سنگین گداختنی از این قرار است یا منحصر است به اینکه من آزمایش کرده‌ام.

۱۰- این روش برای ما تسهیلات می‌بخشد نه علم - قابل انکار نیست کسی که به تجارب و امتحانات مرتب معقول معتاد است در باب ماهیت اجسام بیشتر مطلع می‌گردد و در باره خواص آنها که هنوز مکشوف نشده معلومات صحیحتر از آنانکه غفلت دارند کسب می‌کند، ولی همان طور که مذکور داشته‌ام این فقط قضاوت و عقیده است نه علم و یقین این نوع پیشرفت در تکمیل علم جواهر که فقط بواسطه تجربه و تاریخ با وجود ضعف قوای ذهنی که داریم حصول می‌یابد و تنها راهی است می‌توانیم برویم مرا وادار می‌کند بگویم تاریخ طبیعی (طبیعات) قابل علم بودن نیست. به گمان من در باب انواع و خواص متعدد اجسام خیلی نادر می‌توانیم به علم کلی برسیم. تجارب و معلومات تاریخی که ممکن است داشته باشیم و استفاده‌های خودمان را در این زندگی افزونتر نمائیم، می‌ترسم استعدادهای ما فراتر از این نرود و مشاعر ما بیشتر از این ترقی نکند.

۱۱- ما برای علم و اخلاق و ترقی طبیعی سازگاریم - از آنچه مذکور افتاده واضح است که قوای ذهنی ما برای نفوذ در ساختمان داخلی و ذوات واقعی اشیا رسا نیست، ولی با این همه می‌تواند وجود خدا و علم به نفس خودمان را کشف کند؛ بنابراین موضوع روشن است و برای رهبری ما به پی بردن به وظیفه و تکالیف خودمان کافی است و ما را که موجودهای منطقی هستیم میسر است آن قوای خودمان را مطابق مقصود به کار بریم و مسیر طبیعت را که ظاهراً برای ما راهنمایی می‌کند پیمائیم زیرا می‌توان نتیجه گرفت که کار عمده ما در آن تحقیقات و در آن نوع علم است که با استعدادهای طبیعی ما بیشتر جور می‌آید و مستلزم بزرگترین مصلحت ما یعنی وضع و

حال دائمی ماست خلاصه اینکه خلیات و تخلق علم بخصوص وظیفه همه افراد بشر است.

۱۲- اما باید از فرضیات و اصول پرهیز کرد - از آنچه گفته شد نباید تصور نمود که من می‌خواهم از اهمیت تحقیق در طبیعت بکاهم و کسی را از آن گونه مطالعات منصرف گردانم من با کمال میل تصدیق دارم که غور در صنع طبیعت به ما فرصت می‌دهد که صانع آن را تنظیم و تکریم و تجلیل کنیم و اگر چنان غور رسمی به درستی انجام یابد نفع آن نسبت به نوع بشر بیشتر از آثار احسان است که با مصارف هنگفت به وسیله بانیان مراکز خیریه نظیر بیمارستانها و نوانخانها به عمل آمده. کسی که اولین بار چاپ را اختراع کرد و عمل قطب نما را کشف نمود و فایده مصرف گننه را متداول ساخت در راه نشر علم و تهیه وسایل آسایش بشری و حفظ جان آدمی را از مرگ بیشتر خدمت نمود تا آنان که مدارس و کارگاهها و بیمارستانها ساختند تنها چیزی که می‌خواهم بگویم این است که ما نباید بیش از لزوم انتظار علم از محلی داشته باشیم که نیست یا از طرفی بجوئیم که نمی‌توان به مقصد رسید بعلاوه نباید دستگاه‌های قابل تردید را به جای علوم بپذیریم و عقاید مبهم را به جای برهان قبول کنیم در علم اجسام ما باید به آنچه از تجارب می‌اندوزیم قانع باشیم، زیرا ما نمی‌توانیم با یک کشف ذوات واقعی آنها یک باره کلیه اقسام و انواع و خصوصیات طبیعت را دریابیم.

۱۳- استعمال صحیح فرضیه‌ها- منظور این نیست که در توجیه پدیده‌های طبیعت هیچگونه فرضیه‌ها به درستی تشکیل یابند لاقلاً برای حافظه کمک بزرگی هستند و غالباً ما را به اکتشافات راهنمایی می‌کنند فقط مقصود من این است که هیچ فرضیه‌ای را نباید با شتاب ساخت (که ذهن ما با میل به نفوذ در علل اشیا و تشکیل اصول و قواعد ممکن است ارتکاب جوید) تا وقتی که جزئیات را کاملاً آزماییم و امتحانات متعدد در چیزی که می‌خواهیم بواسطه فرضیه‌ها تعریف نمائیم به جا آوریم و ببینیم آیا در تمام موارد درست در می‌آید و آیا اصول ما در همه احوال منطبق می‌شود یا اینکه با

بعضی پدیده‌های طبیعت جور و با بعضی دیگر ناجور می‌یابد دست کم لازم است توجه نمائیم که عنوان اصول کلیه ما را فریب ندهد و ما را ملزم نکند آن را به عنوان حقیقت انکار ناپذیر قبول کنیم، در صورتی که ممکن است در واقع فرض بیش نباشد چنانکه اغلب (بلکه همه) فرضیه‌های فلسفه طبیعت همین طور است.

(فصل سیزدهم)

بعضی ملاحظات دیگر در باب علم ما)

فصل چهاردهم

در باب قضاوت

۱- چون علم ما ناقص است چیز دیگری لازم داریم - قوای مدرکه که به انسان عطا شده فقط برای امور نظری نیست بلکه برای عمل در زندگی هم هست؛ اگر انسان غیر از علم صحیح چیز دیگر برای هدایت خود نداشت بس زیانکار می شد.

۲- بنابراین خداوند چیزهائی را واضح و روشن ساخته و مقداری علم به ما داده که به نسبت محدود به اشیا مختصر است و شاید به عنوان نمونه ای از آنچه موجودات عاقل استعدادش را دارند نصیب فرموده تا ما را به اهتمام به سوی ترقی وادارد، پس در

این موضوع مهم مورد علاقه ما توانم گفت خدای تعالی نور ضعیفی از دانش به ما عطا فرموده که در واقع علم احتمال است و تصور می‌کنم مناسب با لیاقت متوسطی باشد که به اراده خود ما را در آن قرار داده است.

۳- نقص علم را قضاوت جبران می‌کند - قوه‌ای که خداوند برای جبران فقدان علم یقینی به ما داده قضاوت است که به وسیله آن ذهن تطابق یا عدم تطابق تصورات خود را می‌سنجد یا به عبارت دیگر صحت یک قضیه را پی می‌برد، بدون اینکه در دلایل احتیاج به صراحت برهانی داشته باشد. گاهی ذهن این نوع قضاوت را به حکم ضرورت به کار می‌برد زیرا بواسطه دلایل برهانی به جایی نمی‌رسد گاهی هم ممکن است علت تنبلی یا ناپختگی یا شتاب باشد در صورتی که دلایل قطعی و برهان امکان پذیر است، قوه ذهن را موقعی که در امور بی‌درنگ کار می‌کند قضاوت می‌نامیم و اگر حقایقی در سلک کلمات عرضه شود در آن صورت معمولاً تصدیق یا در غیر آن مخالفت می‌نامیم که راه معمول استفاده ذهن از این قوه است اینک تحت این عناوین موضوع را توضیح می‌کنم.

۴- قضاوت عبارت است از تصدیق بدون احتیاج به ادراک تفصیلی - ذهن ما در باب صحت یا خطا دو قوه دارد: یکی علم است که توسط آن ادراک قطعی می‌کند یعنی بدون تردید از تطابق یا عدم تطابق تصورات اطمینان حاصل می‌نماید.

دوم قضاوت است که عبارت است از جمع و تلفیق یا تفکیک تصورات در صورتی که ذهن تطابق یا عدم تطابق آنها را ادراک نمی‌کند بلکه به عنوان صحیح قبول می‌کند و اگر این قضاوت واقعاً با توافق یا عدم توافق تصورات درست در آید قضاوت صحیح است.

فصل پانزدهم

در احتمال

۱- احتمال عبارت است از تطابق ظاهری که روی دلایل ضعیف حاصل می‌شود. - برهان عبارت است از تطابق یا عدم تطابق دو تصور به وسیله یک یا چند دلیل که بین آنها ارتباط محسوس لایتغیر ثابت هست و احتمال عبارت است از تطابق یا عدم تطابق ظاهری توسط دلایلی که ارتباط بین آنها ثابت و لایتغیر نیست یا به نظر نمی‌آید فقط در موارد زیادی صحیح دیده می‌شود، به حدی که ذهن را به تصدیق صحت آن الزام می‌کند تا به انکار آن. مثلاً شخصی موقع اثبات متوجه می‌شود که یک ارتباط یقینی و لایتغیر مساوات بین سه زاویه یک مثلث و زاویای مثلثهای وسط دیگر هست که آنها برای نمودن مساوات به دو قائمه به کار برده شده‌اند و شخصی دیگر که ابداً زحمت مراقبت اثبات را به خود نمی‌دهد فقط قول یک ریاضی معتمد را می‌شنود که گفت سه زاویه یک مثلث مساوی دو قائمه است و آن را تصدیق می‌کند یعنی صحت آن را قبول می‌کند، در این صورت اساسی تصدیق او احتمالی است و مستند است به قول کسی که در اینگونه مسائل بر خلاف علم خود ادعائی نمی‌کند.

۲- علم احتمالی نقص علم را تدارک می‌کند - چنانکه توضیح شده علم ما چون محدود است در بسیاری از قضایا که فکر یا استدلال یا بحث حتی عمل می‌کنیم طوری است که ما در صحت آن علم قطعی نداریم ولی بعضی آنها قریب به یقین است که شکی در صحت آنها نداریم و با اطمینان تصدیق داریم و علم ما در باب آنها کامل است، ولی بین اینگونه علم قریب به یقین تا علم غیر محتمل و مشکوک تا برسد به حدود ناممکن درجاتی است همچنین تصدیق ما هم از اطمینان و اعتماد کامل تا حدس و تردید و عدم اطمینان درجات دارد اکنون (بعد از بیان حدود علم بشر که به زعم خودم انجام دادم) می‌خواهم درجات متعدد و مبانی احتمال و تصدیق یا ایمان را توضیح نمایم.

۳- علم احتمالی آن است که ما صحت چیزی را قبول داریم قبل از آنکه در آن باب علم قطعی داشته باشیم - احتمال یعنی امری که صحیح به نظر می‌آید خود مفهوم کلمه قضیه‌ای را نشان می‌دهد که بالاخره دلایلی برای صحت آن هست. موافقتی که ذهن به اینگونه قضایا نشان می‌دهد باوری، تصدیق یا اعتقاد است که عبارت است از پذیرفتن یا دریافت داشتن یک قضیه به عنوان صحیح که روی دلایل و مدارکی به آن قناعت حاصل می‌کنیم بدون علم یقینی. فرق بین احتمال و یقین و علم و ایمان در اینجاست که در تمام شقوق علم یک نوع شهود موجود است در هر تصور مستقیم و هر قدم یک نوع ارتباط یقینی مشهود است غیر از مرحله باوری. آنچه مرا به باوری سوق می‌کند نسبت به موضوع باور شده مغایر است و آنچه آشکار است ارتباطی با تطابق یا عدم تطابق تصورات مورد نظر ندارد.

سوالاتی راجع به هلند می‌کرد مشارالیه در صحبت از هوای سرد آنجا اظهار داشت که هوا در هلند چندان سرد می‌شود که آب یخ می‌بندد به حدی که مردم بر آن راه می‌روند حتی اگر فیلی هم باشد می‌تواند بر آن راه رود حکمران در جواب گفت تاکنون آنچه گفته بودید باور می‌کردم چون شما را شخص راستگویی می‌پنداشتم ولی حالا یقین دارم دروغ می‌گوئید.

فصل شانزدهم

در مدارج تصدیق

۱- تصدیق ما تابع مبانی احتمال است.

۲- این مبانی همیشه در مد نظر نیستند پس ناچاریم به تذکار مبانی که در گذشته برای درجه تصدیق دیده‌ایم اکتفا ورزیم.

۳- اگر قضاوت سابق ما صحیح نبوده نتیجه غلط خواهیم گرفت.

من ناچارم اعتراف کنم که تعلق مردم به قضاوت گذشته خود و تمسک شدید آنان به نتایجی که آن وقت به دست آورده‌اند غالباً علت عناد و لجاج در غلط و خطاست. ولی عیب در این نیست که آنان به تذکر قضاوت سابق خود اعتماد می‌کنند، بلکه در این است که خود آن قضاوت را بدون تحقیق به کار انداخته بوده‌اند با عده زیادی از مردم تصادف می‌کنیم که تصور می‌کنند قضاوتشان در مسائل متعددی درست بوده و دلیلی برای آن ندارند.

۴- پس احتمال برای تدارک نقص علم ماست و مبانی آن بر این دو وجه است:

اول مطابقت چیزی به اطلاع و مشاهده و تجربه خود ما.

دوم گواهی دیگران که مشاهده و تجربه خود را استشهاد می‌کند در شهادت دیگران باید اینها را در نظر گرفت:

(۱) عدد (۲) درستی (۳) درجه مهارت شهادت (۴) در صورتی که استشهاد از کتابی باشد، هدف مؤلف، (۵) تناسب بین اجزاء و اوضاع روایت (۶) شهادتهای مخالف.

اگر ذهن ما مطابق منطق عمل کند بایست کلیه زمینه‌های احتمالی را آزمایش کند و ببیند آنها تا چه پایه موافق یا مخالف یک قضیه قرار دارند تا بتواند آنها را تصدیق یا تکذیب کند و با سنجش همه موضوع به نسبت قوت یا ضعف احتمال قبول یا رد خود را تعیین کند. مثلاً اگر من خودم کسی را مشاهده کنم که روی یخ راه می‌رود این اطلاع من احتمال نیست علم است، ولی اگر یکی دیگر بگوید که در انگلستان کسی را دیده است در دل زمستان روی آب که از سرما یخ بسته بود راه می‌رفت این خبر چون با آنچه اغلب اتفاق می‌افتد مطابقت دارد؛ پس من بالطبع مهبای تصدیق آن هستم مگر اینکه علت خاصی برای تردید پیدا گردد ولی اگر این قضیه به کسی که در مناطق معتدله به دنیا آمده و هرگز چنین چیزی ندیده باشد در این صورت احتمال او کاملاً متوقف به شهادت است و چون نقل کنندگان متعدّدند و جهتی ندارد خلاف واقع بگویند پس معمولاً آن هم مورد باوری قرار می‌گیرد؛ اما کسی که تجارب متفاوتی داشته و در عمرش چنین چیزی نشنیده به شهادت بی طرف ترین شخص اعتماد نخواهد کرد نظیر آنچه موقعی به سفیر هلند در سیام اتفاق افتاد که چون حکمران سیام از وی با کمال علاقه که داشت مگر اینکه اصلاً به خاطرشان نمی‌رسد جور دیگر فکر کنند عقیده آنان این است آنچه می‌گویند صحیح است برای اینکه هیچوقت این عقیده را درست تدقیق و آزمایش نکرده‌اند یعنی در واقع قضاوتی را صحیح می‌دانند که اساساً قضاوت در آن نشده با این همه اینگونه اشخاص عقاید خود را بشدت التزام می‌کنند و آنانکه نظریات خود را کمتر مذاقه کرده‌اند بیشتر متمسک به آن هستند چیزی را که یکدفعه علم پیدا می‌کنیم یقین داریم که دلایل مخفی و ناشناخته‌ای وجود ندارد که یک موقع علم ما را واژگون سازد و به تردید بیندازد

ولی در مسائل مربوط به احتمال در هر موردی نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که به تمام جزئیات امر واقفیم و دلیلی نامرئی در پس پرده نیست که بتواند احتمال را وارونه کند و آنچه را که فی‌الحال مرجح نشان می‌دهد ضعیف سازد با وجود آن ملزم هستیم که یکی از دو طرف را التزام کنیم رسم زندگی و ادارهٔ علایق ما تأخیر نمی‌پذیرد.

۴- استعمال صحیح عقاید و لزوم مواسات و مدارا- چون برای قسمت بزرگ افراد بشر داشتن عقاید بدون دلایل یقینی نسبت به صحت آنها غیر قابل اجتناب است پس به نظرم صلاح هر مرد است که با وجود اختلاف عقاید صلح و صفای انسانی را بین خود حفظ کنند سزاوار است که دل ما به نادانی یکدیگر بسوزد و بکشیم آن نادانی را از مجاری مطلوب و مطبوع کسب معلومات دور سازیم و دیگر آن را بی‌ملاحظه و عنودانه نیندازیم، زیرا با این رفتار آنان عقاید خود را تکذیب و عقاید ما را تصدیق نخواهند کرد.

۵- احتمال ممکن است مربوط به محسوس یا امور نظری باشد - اکنون برگردیم به زمینه‌های تصدیق و مدارج آن باید دانست که قضایائی که ما روی الزامات احتمالی می‌پذیریم به دو نوع است یا مربوط است به یک وجود معین یعنی موضوع محسوس که تحت مشاهده در می‌آید و قابل شهادت انسانی است و یا مربوط است به چیزهائی که ماورای اکتشاف حواس ماست و چنان شهادتی را نمی‌پذیرد.

۶- اولین و عالیترین درجه احتمال - اولین درجه احتمال آن است تا آنجا که معلوم است مورد موافقت تمام افراد بشر در کلیه اسنان واقع گردد و این موافقت همه وقت با تجارب همیشگی شخص در تأیید حقیقت یک موضوع خاص محسوس درست درآید؛ مانند سازمان و خواص مذکور کلیه اجسام و عمل طبیعی علل و آثار در مسیر عادی طبیعت. این را دلیلی از طبایع خود اشیا می‌نامیم زیرا مشاهده ما و سایرین همیشه یک جور است و نتیجه می‌گیریم که آثار ثابت و منظم علل معین باشد، گرچه آن علل در حیطه علم ما نمی‌آیند. اینگونه احتمالات به حدی به یقین نزدیک می‌شوند که فکر و عمل را مانند مسائل برهانی مطلقاً اداره می‌کنند و در عالم خودمان فرقی بین آنها و

مسائل یقینی نمی‌نهییم پس در این مورد باوری ما به درجه اطمینان می‌رود.

۷- ثانیاً درجه دیگر احتمال موقعی است که من با تجربه خودم و موافقت تمام آنانکه در این باب بحث می‌کنند معلوم می‌دارم که موضوعی چنان است که دیده و شنیده‌ام و یک مثال جزئی مورد گواهی بدون تردید است مثلاً تاریخ نشان می‌دهد و تجربه شخصی تا آنجا که ممکن است می‌رساند که اکثر مردم منافع شخصی را به منافع عامه ترجیح می‌دهند اگر کلیه مورخین می‌نویسند که «تیبزیوس» فلان صفت را داشت پس این قول خیلی محتمل است و در این صورت تصدیق ما زمینه‌کافی دارد که به مرحله اعتماد برسد.

۸- سوم در مسائلی به تصادف وقوع می‌یابد مثلاً پرنده‌ای بدین سوی و یا آن سوی می‌پرد یا صاعقه در جهت راست یا چپ اتفاق می‌افتد وقتی اینگونه واقعات محسوس مورد شهادت متواتر شهود بی‌غرض واقع می‌گردد تصدیق ما ختمی است.

۹- در اختلاف میان تجربه و شهادت درجات احتمال خیلی فرق می‌کند - مطابق آنچه مذکور افتاد موضوع آسان است. احتمالی که روی زمینه‌های مذکور باشد چندان بوضوح با خود دارد که بالطبع قضاوت شخص را تعیین می‌کند و برای باور کردن یا نکردن ما میدان نمی‌دهد چنانکه مسائل برهانی همین حال را دارند اعم از اینکه ما بدانیم یا ندانیم ولی اشکال موقعی است که شهادت با تجربه عمومی اختلاف پیدا کند و گزارش تاریخ و درایت با مسیر عادی طبیعت یا با یکدیگر مبانی داشته باشد، در این باب به طور کلی همین اندازه توان گفت که چون در مقام آزمایش و سنجش لازم دلایل له و علیه هر دو طرف در کار باشد در این صورت در ذهن حالاتی به وجود می‌آید که آن را به اختلاف مراتب اعتماد ظن، استنباط، تردید، تزلزل، تردید، و عدم باوری می‌نامیم.

۱۰- شهادتهای منقول آنچه دورتر باشند صحت آنها کمتر است - در مسائلی که از شهود استفاده می‌شود به نظر بی‌موقع نیست به یک قاعده که در انگلستان مرعی است توجه کنیم و آن این است گرچه رونوشت گواهی شده یک ثبت دلیل معتبر است، با این

همه رونوشت از یک رونوشت که گواهی خوبی از آن نشده و شهودش کافی نیست در مقامات قضائی مقبول نیست؛ اگر این عمل در تصمیم و تشخیص بین خطا و صواب مجاز باشد در آن باب توان گفت که هر شهادت آنچه از اصل دورتر باشد دلیل آن ضعیفتر است منظور من از حقیقت اصلیه وجود وهستی خود شیء موضوع بحث است وقتی مرد معتمدی در این باب از علم خود می‌گوید این خود دلیلی است ولی چون شخص ثانی از شخص اول روایت می‌کند این گواهی ضعیفتر است و چون شخص ثالثی گفته‌ای از یک گفته را نقل می‌کند بیشتر ضعیف است؛ بنابراین در حقایق منقول هر فاصله‌ای خبر را ضعیفتر می‌کند به نظر من این موضوع قابل ملاحظه است زیرا بعضیها را می‌بینم درست بر عکس عمل می‌کنند یعنی عقاید را هر چه قدیمتر است بیشتر وقع می‌نهند و موضوعی را که ممکن است هزار سال پیش با شهادت یک نفر اعتباری نزد شخص عاقلی نداشته است امروز یقینی و بلا تردید تلقی می‌کنند به عذر اینکه آن را اشخاص متعدد پشت در پشت روایت کرده‌اند روی این زمینه قضایائی که در ابتدا غلط یا مشکوک بوده بواسطه یک قاعده معکوس احتمال جای حقایق را گرفته.

۱۱- با این حال تاریخ بس سودمند است - نباید تصور شود که منظور من کم کردن اعتبار تاریخ است در موارد زیادی تاریخ مسائل را روشن می‌کند و ما قسمت بزرگی حقایق سودمند با وضوح قانع کننده‌ای از آن اخذ می‌کنیم، ولی همین اصل و حقیقت مرا وادار می‌کند بگویم که هیچ علم احتمالی نمی‌تواند از هیئت اصلی خود فزونتر گردد اگر چیزی دلیل جز شهادت یک شاهد منفرد را نداشته باشد اعتبار یا سقوط آن خوب یا بد یا بی‌اهمیت متوقف به همان یک شهادت است و اگر بعداً صدها تن آن را پشت سر هم نقل کنند بدان واسطه قوی‌تر نمی‌شود بلکه ضعیفتر می‌شود. ممکن است هوس، منافع، بی‌دقتی، غلط معنی، و هزار دلیل یا اعراض ذهن بشر (که کشف آن محال است) سبب شود که از کسی دیگر غلط نقل کند. کسی که منقولات نویسندگان را کمی از نظر دقت گذرانده باشد تردیدی نخواهد کرد که آن منقولات که اصل آنها مفقود باشد چقدر

بی اعتبار است، تا چه ماند به نقل از منقول که اعتبار آن به مراتب کمتر است مسلم است اگر چیزی در عصری روی اساس سستی ادعا شده نمی تواند در آینده به علت تکرار ارزش بیشتر پیدا کند.

۱۲- در مواردی که حس پی نبرد قیاس تمثیلی کمک بزرگی است - احتمالاتی تاکنون مورد بحث واقع شده مربوط به مسائل محسوس یعنی چیزهای قابل مشاهده و درایت بوده یکنوع دیگر نیز هست که مردم در آن باب تصدیقات متفرقه دارند گرچه تحت ترصد حواس ما نمی آیند و قابل مشاهده نیستند از این قبیل (۱) وجود ماهیت و عمل موجودات غیر مادی فانی مانند ارواح، ملائکه، شیاطین الخ یا وجود موجودات جسمانی که یا به علت ریز بودن و یا دور بودن از ما در حیطه حواس ما نمی آیند مانند نباتات حیوانات یا مخلوقات ذی شعور که ممکن است در سیارات یا سایر منازل این جهان پهناور وجود داشته باشند. (۲) در باب طرز عملیات در اقسام متفرقه طبیعت که هر چند ما تأثیرات محسوس آنها را می بینیم ولی علل آنها بر ما مجهول است و طرق و طرز حصول آنها را درک نمی کنیم مثلاً تولید مثل و تغذیه و حرکت حیوانات را می بینیم، مغناطیس آهن را می رباید و اجزاء یک شمع مرتباً آب می شود و متحول به شعله می گردد و به ما نور و حرارت می بخشد؛ اینگونه آثار و آثار مشابه آن را می بینیم اما علل آنها و طرز فعل آن علل را فقط می توانیم حدس بزنیم و به احتمال پی می بریم. در اینگونه موارد قیاس تمثیلی تنها کمک ماست و منحصرأ از آن ماخذ است که علم احتمالی خود را به دست می آوریم مثلاً می بینیم که سایش تند دو جسم به هم تولید حرارت و بسا تولید آتش می کند. پس از این مشاهده نتیجه می گیریم که حرارت و آتش عبارت است از حرکت شدید اجزای دقیق نامحسوس ماده محترق، همچنین مشاهده انعکاس نور در اجسام هادی نور رنگهای مختلف در انظار ما به وجود می آورد ایضاً وضع و ترتیب بعضی اجسام مانند قماشهای مخملی و ابریشمی همان آثار را نشان می دهد و ما تصور می کنیم ممکن است رنگ و درخشندگی اجسام عبارت باشد از

ترتیب گوناگون و انکسار اجزای فیما بین مشاهده می‌کنیم بدون اینکه فاصله و مانعی در کار باشد در کلیه اشیاء متنوع که در این عالم مشاهده می‌کنیم ارتباط بین اجزاء به حدی نزدیک است که ما کشف نمی‌کنیم فقط استدلال می‌کنیم که باید بواسطه این روابط دقیق مدارجی در اشیا باشد که رو به بالا می‌روند تا به کمال برسند؛ البته مشکل است شخص بگوید در این مدارج محسوس و معقول کجا شروع می‌کند و نامحسوس و نامعقول کجا خاتمه می‌یابد و کیست چندان بینا باشد که بتواند دقیقاً بگوید پست ترین انواع مخلوقات ذی روح کدام است و اولین نوع بی‌روح کدام؟ تا آنجا که برای ما مشهود است تزیاید و تناقض چیزها مانند یک مخروط منظم است که هر چند بین قطر یک قسمت آن و قسمت خیلی دور دست فرق بزرگی هست. با این حال فاصله بین پست تر و بالاتر که مماس همنام محسوس است چنانکه فاصله بین بعضی انسانها و حیوانها بسیار است ولی اگر فهم و فراست بعضی آدمیزادان و وحشی را با حیوان مقایسه کنیم فرق کمی خواهیم دید و گفتن اینکه فهم آدمی بهتر و روشنتر است دشوار خواهد بود اگر این تنزل ملایم را در اقسامی که تحت مشاهده بشر است ملحوظ داریم به قاعده تمثیل می‌توانیم احتمال دهیم که این وضع در چیزهای ما فوق مشاهده ما هم همین طور است یعنی در آن عالم فوقانی هم طبقات متعدد موجودات معقول موجود است که در مدارج کمال به ما برتری دارند و همان طور صعود می‌کنند تا به حد کمال بیکران خالق می‌رسند و در این مدارج هیچکدام به دیگری فاصله‌ای زیاد ندارد.

۱۳- تنها موردی که تجربه مختلف از اهمیت شهادت نمی‌کاهد - گرچه معمولاً تجربه عمومی و سیر طبیعی امور نفوذی مشروع در اذهان مردم دارد که آنها را از اعتقاد به مسائل مروی که به آنان تحمیل می‌شود باز دارد ولی یک مورد هست که در آن غرابت موضوع مانع تصدیق گواهی به شرطی که عادلانه باشد، نمی‌گردد در موردی که کسی دارای نیروئی باشد که بتواند سیر طبیعت را تغییر دهد و حوادث خارق‌العاده‌ای را مطابق هدفهائی به وجود آورد در چنان شرایطی ممکن است جلب اعتقاد کند ولو اینکه

برخلاف یا فوق تجارب و مشهودات معمول باشد این مورد خاص همان مورد معجزات است که در صورت مصدق بودن نه تنها خود قابل اعتقادند بلکه سبب اعتقاد به حقایق دیگر هم می‌شود.

۱۴- شهادت ساده وحی بزرگترین یقین است - علاوه بر آنچه تاکنون ذکر کردیم یک نوع قضیه هست که عالیترین درجه تصدیق ما را خواهان است و اساس آن فقط شهادت است اعم از آنکه موضوع آن با تجارب عامه یا سیر طبیعی امور جور بیاید یا نه، علت این است که این شهادت از یکی است که نمی‌فریبد و فریب هم نمی‌خورد و آن عبارت است از خدای تعالی اینجا بالطبع اطمینان بدون شبهه و بدهت بدون استثنا هست این را به نام مخصوص وحی می‌نامند و باور کردن به آن را ایمان می‌گویند که افکار ما را علی‌الاطلاق تقریر می‌کند و مانند علم هر نوع تزلزل فکر را مرتفع می‌سازد و اگر ما در باب وجود خودمان تردید کنیم می‌توانیم در صحت وحی هم شبهه داشته باشیم، ایمان یک اصل مسلم تصدیق و اطمینان است و هیچ نوع محلی برای شبهه ما تردید باقی نمی‌گذارد تنها چیزی که هست باید یقین کنیم که وحی الهی است و آن را نیک بفهمیم و گرنه اگر ایمان ما متکی به وحی و طمانینه واقعی نباشد ممکن است معروض زیاده‌رویهای شوق و شور و اصولی غلط کردیم در چنین احوالی تصدیق ما بیشتر از مشهود نمی‌تواند باشد و مضمون عبارت آن هم همین است اگر شهود وحی بودن و معنی صحیح داشتن آن مستند به دلایل احتمالی باشد تصدیق نمی‌تواند بالاتر از همان احتمالات ظاهری باشد اما در باب ایمان و یقین آن باید در برابر سایر دلایل افتناع داشته باشد بعداً یعنی در آن موقع که در تمایز بین ایمان و عقل بحث می‌کنیم مطالب بیشتری خواهم آورد گرچه در حقیقت ایمان نیست مگر تصدیقی که بر عالیترین عقل متکی است.

فصل هفدهم

در باب عقل^(۱)

۱- کلمه «ریزن» (عقل) در زبان انگلیسی معانی مختلف دارد. گاهی آن را به معنی اصول صحیح واضح به کار می‌برند. گاهی به نتیجه‌ای اطلاق می‌کنند که از آن اصول به دست می‌آید. گاهی نیز به معنی دلیل و مخصوصاً دلیل نهائی استعمال می‌کنند؛ ولی در این مطالعه حاضر منظور من غیر از این معانی است و آن را قوه‌ای در انسان می‌دانم که وجه امتیاز انسان از حیوان است و بواسطه آن است که انسان به حیوان برتری زیاد دارد.

۲- عقل چیست - اگر علم عمومی به طوری که بیان شده عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق تصورات خود ما و علم به موجودیت کلیه اشیا در خارج، (به استثنای خدا) فقط توسط حواس، قابل اکتساب است، پس آیا برای عمل قوه‌ای دیگر غیر ادراک درونی و حس خارجی چه مجالی هست چه احتیاجی به وجود عقل هست، البته چنین احتیاجی زیاد است. اولاً برای توسعه علم، ثانیاً برای تنظیم تصدیق ما. زیرا هم با علم

کار دارد و هم با اعتقاد و برای کمک به تمام قوای دیگر ما لازم است و در حقیقت دو تا از آن قواست یعنی هوشمندی و استنتاج با اولی کشف می‌کند و با دومی تصورات وسط را طوری ترتیب می‌دهد ارتباط بین هر حلقه زنجیر را که طرفین قضیه را به هم متصل کرده‌اند دریابد تا اینکه بدین واسطه حقیقت مطلوبه را در مد نظر آورد این عمل را استنتاج می‌نامیم و آن نیست مگر ادراک ارتباط تصورات در هر مرحله قیاس که ذهن یکی از دو عمل را می‌کند یا تطابق یا عدم تطابق قطعی دو تصور را چنانکه در مورد اثبات مرسوم است درک می‌کند و در نتیجه به علم می‌رسد و یا اینکه ارتباط احتمالی آنها را در می‌یابد که در نتیجه به تصدیق یا اعتقاد و حدس می‌رسد حس و شهود ما راه کمی می‌توانند بروند بزرگترین قسمت علم ما منوط است به قیاس و تصورات وسط و در مواردی هم که لازم است به جای علم تصدیق و اکتفا را بنشانیم و قضایا را بدون یقین قطعی چنانکه هست قبول کنیم، باز لازم است دقت به کار بریم و زمینه‌های احتمال و امکان را تدقیق کنیم در هر دو حال قوه‌ای که درجه یقین را در یکی و درجه احتمال را در دیگری در می‌یابد همان است که آن را عقل می‌نامیم.

۳- بنابراین ممکن است در عقل این چهار درجه را ملحوظ داریم: اولین و بالاترین عبارت است از کشف و پیدا کردن دلایل. دوم تنظیم آنها مطابق روش صحیح و ترتیب آنها با وضع روشن تا ارتباط و استحکام آنها به وضوح معلوم گردد. سوم عبارت است از ادراک ارتباط آنها و چهارم عبارت از گرفتن نتیجه این چند مرحله در استدلالهای ریاضی شهود است دریافتن ارتباط هر قسمت در عمل استدلال دیگران یک عمل است و درک متوقف بودن نتیجه به تمام قسمت‌ها عمل دیگری است و تشکیل استدلال از طرف خودمان عمل سوم است و در وراء همه اینها پیدا نمودن تصوره‌های وسط دلایلی است که آنها را به وجود آورد.

۴- قیاس بزرگترین آلت عقل نیست - در باب عقل یک موضوع دیگر را می‌خواهم مورد مطالعه قرار دهم و آن این است آیا قیاسی که به طور کلی آلت تعقل و کاملترین

طریق اعمال آن شناخته شده اینطور است یا نه. در این باب من تردید دارم و علل تردید از این قرار است: قیاس البته به عقل ما خدمت می‌کند ولی فقط در یک مورد که مذکور افتاده و آن عبارت است از نمودار ساختن ارتباط بین دلایل در یک موضوع و بس ولی این چیز مهمی نیست، زیرا چنین ارتباط را اگر واقعاً باشد ذهن به طور کلی به آسانی شاید هم بهتر درک می‌کند (و احتیاجی به استدلال عقل ندارد)

اگر ما عمل ذهن خود را مراقبت کنیم خواهیم دید در صورتی که عقل ما فقط ارتباط دلایل را مراعات کند مسائل را بدون توجه فکر به قواعد قیاس بهتر و روشنتر می‌سجد، بنابراین ما می‌توانیم ببینیم بسی اشخاص هستند که در امور با کمال وضوح و صحت تعقل می‌کنند در صورتی که از تشکیل قیاس خبر ندارند، همچنین به نظر من کسی در باطن خودش هم قیاس رسمی به کار نمی‌اندازد در حقیقت استفاده از قیاس موقعی است که کشف مغالطه که در زیر پرده عبارات نهفته است به عمل آید یا خدع‌ای را که در لفافه جمله پیچیده است پیدا کند و بطلان تناقضی را که زیر روپوش ظرافت و فصاحت پنهان است عریان سازد [ولی ضعف و خطای این نوع بحث از هیئت متصنع که به آن داده می‌شود فقط برای آنانی معلوم است که اوضاع و اشکال (قیاس) را می‌دانند و طرقی را که سه قسمت قضیه ممکن است ردیف هم نهاده شوند امتحان کرده‌اند تا بدانند کدام یک از آنها یقین قطعی تولید می‌کند و کدام نمی‌کند و روی کدام مبانی اگر قیاس را حتماً آلت عقل و وسیله علم بشماریم نتیجه این می‌شود که قبل از ارسطو کسی نبوده که از راه تعقل چیزی را بدانند یا بتواند بدانند و بعد از اختراع قیاس هم در هر ده هزار نفر یکی نیست که بدون آن علم حاصل کند.

ولی خداوند چنان ممسک نبوده که انسان را فقط حیوانی دو پا سازد و عفلانی کردن او را به ارسطو واگذار کند نعمت خدا در حق بشر بیشتر از اینهاست. او به انسان شعوری داده که می‌تواند بدون تعلم در روشهای علم قیاس در امور قضاوت کند این قواعد نیستند که راه فهم را به عقل نشان می‌دهند عقل قوه ذاتی دارد که توافق یا عدم توافق

تصورات خود را در می‌یابد، و آنها را بدون اشتباه به هم ردیف می‌سازد، اینها را به منظور کوچک کردن ارسطو نمی‌گویم بالعکس او را یکی از بزرگترین مردان قدیم می‌دانم که در نظرات مهم و فکر تند و نافذ و قضاوت نیرومند کمتر کسی حریف او تواند بود و در اختراع همین اشکال استدلال که در آن راه گرفتن نتایج صحیح نموده شده، نیز خدمتی بزرگ کرده مخصوصاً بر ضد آنانکه از انکار هیچ چیز باک ندارد سدی ایجاد نموده و من اعتراف می‌کنم که تمام استدلال صحیح را می‌توان به اصول قیاسی او تطبیق نمود.

با این حال بدون اندک کوچک شماری در حق او باید بگویم که قواعد قیاسی تنها و بهترین راه تعقل برای هدایت جویندگان حقیقت نیست و خود ارسطو که بعضی اشکال را منتج نتیجه یافت و بعضی دیگر را نیافت بدون تردید توسط شرایط صوری مبادرت نکرد بلکه توسط طریق اصلی علم یعنی تطابق محسوس و مرئی صورها اقدام نمود [به یک زن دهاتی بگوئید که باد از جنوب غربی می‌ورزد و احتمال بارندگی است مشارالیهها فوراً متوجه می‌شود که برای او بعد از تبی که داشته در چنان هوائی با پوشاک نازک صحیح نیست، او با کمال وضوح ارتباط این مسائل را یعنی ارتباط بین باد جنوب غربی، ابر، باران، سرماخوردگی، کسالت و خطر مرگ همه را دریافت خواهد کرد بدون اینکه لازم باشد آنها را بوجه تصنع به پیوسته به زنجیر سنگین قیاسهای متعدد نماید که ذهن را عاطل و راکد می‌کند در صورتی که بدون آنها از مفهوم مقدمه به نتیجه می‌رسد به گمان هر فردی در استدلالات ریاضی مشاهده می‌کند که علمی که به دست می‌آید بدون حاجت به دستگاه قیاسی با سرعت و وضوح حاصل می‌گردد.

[استنتاج غیر از این نیست که شخص قضیه‌ای را به عنوان صحیح تعیین می‌کند و توسط آن صحت قضیه دیگری را پیش می‌کشد؛ برای مثال این قضیه را تعیین می‌کنم: «مردم در جهان دیگر مجازات خواهند شد» و این استنتاج را از آن می‌کنیم: «پس مردم می‌توانند برای خود تصمیم کنند» (اراده مختار دارند) حالا مطلب این است که آیا ذهن

در این حکم اصابت کرده یا نه اگر آن را با پیدا کردن تصویرهای وسط و ملاحظهٔ ارتباط بین و ترتیب آنها عمل کرده پس طبق با نظام لازم و روش و منطقی عمل نموده و استنتاج صحیح کرده و اگر آن را بدون چنین نظری مبادرت نموده در این صورت استنتاج الزام آوری نکرده بلکه تمایلی نشان داده که چنین نتیجه‌ای به دست آید. در هر صورت هیچ یک از این دو طریق قیاسی منطقی نیست که آن تصورات را کشف کرده یا روابط بین آنها را نشان داده زیرا قبل از آنکه آنها به طور منطقی در قیاس به کار برده شوند باید معلوم گردند و ارتباط آنها در تمام موارد معین شود مگر اینکه بگوئیم هر تصویری بدون معلوم شدن ارتباط آن دو تصور دیگر که قرار است تطابق آنها بواسطه آن تعیین گردد برای به کار رفتن در قیاس صالح است و می‌توان آنها را بدون تأمل مقدمه وسط قرار داد تا نتیجه گرفت، ولی کسی چنین چیزی را مدعی نخواهد شد زیرا توافق تصور وسط با طرفین است که در نتیجه طرفین با هم توافق پیدا می‌کنند پس تصور وسط باید در تمام سلسله طوری باشد که چون بین دو تصور قرار گیرد ارتباط محسوس با آنها داشته باشد در مثالی که در فوق ذکر شد ذهن از درک ارتباط بین تصور مجازات بشر در عالم دیگر و تصور خدای مجازات کننده، و بین خدای مجازات کننده و عادلانه بودن مجازات، و بین عادلانه بودن مجازات و گناه، و بین گناه و قدرت به عمل غیر از گناه، و بین عمل غیر از گناه و آزادی، و بین آزادی و اراده مختار می‌رسد به ارتباط بین طرفین یعنی انسان و اراده مختار.

اکنون می‌خواهم بپرسم آیا ارتباط بین طرفین در این موضوع ساده و طبیعی روشنتر است یا در مکررات مبهم و در هم، قیاس‌های منطقی ترتیب طبیعی تصورات رابطه است که باید ترتیب قیاس را تعیین کند و شخص باید ارتباط هر یک تصور وسط را به آنها که پیوسته پیدا می‌کند بداند تا بتواند برای قیاس از آن استفاده کند. و چون همهٔ این قیاسها تشکیل یافت تازه نه منطقیون آن را ذره‌ای بهتر خواهند دید و نه غیر منطقیون. پس در این صورت فایده دستگاه قیاس چیست؟ در جواب می‌گویم استعمال عمدهٔ

آن در مکاتبی است که در آن اشخاصی خود را مجاز می‌دانند بدون ملاحظه تطابق تصور آن را که بین است انکار نمایند یا اشخاصی در خارج آن مکاتب که از آنان یاد گرفته‌اند بدون ملاحظه ارتباط تصورها را منکر گردند ولو مسئله به خودشان آشکار باشد ولی برای یک محقق هوشمند که حقیقت را می‌جوید حاجتی به چنان ترتیب صعودی نیست تا با اختیار استنتاج الزام کند. صحت و منطقی بودن مطلب از تنظیم ساده و واضح تصورات معلوم می‌گردد و به همین علت است که آنانکه خودشان تحقیقاتی می‌کنند هیچوقت برای اقناع خود قیاس به کار نمی‌برند، زیرا قبل از آنکه بخواهند مطالب مورد تحقیق خود را به صورت قیاس درآورند مجبورند ارتباط بین تصور وسط و دو تصور دیگر (طرفین و وسط) را که بین آنها قرار داده شده. دریابند تا دلیل خود را نمایان سازند و چون به اینجا می‌رسند می‌فهمند استنتاجاتی صحیح است یا نیست پس دیگر برای استفاده از تشکیل قیاس حاجتی نمی‌ماند.

من به تجربه دیده‌ام که بعضی اشخاص همین که من فایده‌ای را که بر وجه معتاد به موضوعی نسبت می‌دهند تصدیق نکردم به من می‌گویند همه چیز را کنار می‌نهم. برای رفع این تهمت بی‌جا به آنان می‌گویم من منکر هیچ گونه کمک به فکر نظر نیستم و اگر کسانی در طرح قیاس ماهرند و به آن انس دارند و آن را در کشف حقیقت کمک فکری می‌دانند باز نباید به این استدلال صوری بیش از استحقاق ارزش قائل شوند، بعضی چشمها برای اینکه به وضوح و تشخیص ببینند عینک لازم دارند ولی نگویند هر که عینک ندارد نمی‌تواند چیزها را واضح ببیند.]

۶- قیاس علم ما را بیشتر نمی‌کند ولی آن را آلت مبارزه قرار می‌دهد - شاید بگویند قیاس مردم را به اذعان به خطا و اشتباه خود وادار می‌سازد (گرچه من خیلی مایل بودم بینم کدام یک نفر به زور قیاس از عقیده خود برگشته) اگر هم این امر درست باشد نقص آن در عجز از قسمت بس مهم و وظیفه بس دشوار فکر ماست که در آن خیلی محتاج کمک هستیم و آن عبارت است از پیدا نمودن دلایل و موفق شدن به اکتشافات جدید.

قواعد قیاس نمی‌تواند برای ذهن ما تصورات وسط تدارک کند تا توسط آنها ارتباط تصورات بعیدتر را دریابیم. این طرز قیاس دلایل نوین پیدا نمی‌کند بلکه عبارت است از صنعت اداره و ترتیب دلایلی که قبلاً می‌دانیم قضیهٔ چهل و هفتم کتاب اول اقلیدس درست است، ولی اکتشاف آن هرگز در نتیجه قواعد منطق نبوده آدمی اول می‌داند و بعد آن را بواسطه قیاس اثبات می‌کند. یعنی قیاس بعد از علم می‌آید پس احتیاجی به وجود آن نیست عمده بواسطه کشف تصوراتی که ارتباط با تصورات بعید را نشان می‌دهد سرمایه علم ما فزونی می‌گیرد و صنایع و علوم ترقی می‌کند؛ بهترین استفاده از قیاس آن است که آن را آلت مبارزه و مجادله قرار دهند و گرنه به علم ما نمی‌افزاید و اگر کسی افکار خود را همیشه بدان وسیله به کار برد کار او از کار آن شخص بهتر نخواهد بود که مقداری آهن از جوف زمین استخراج کند و آن را بکوبد و شمشیر بسازد و دست خدمت گزاران خود بدهد تا با هم شمشیر بازی کنند به زعم من کسی که تمام فکر خود را در نمایش دادن قیاس محدود می‌دارد به مجموعه علمی که در زوایای سری طبیعت مکنون است کمتر پی تواند برد و تصور می‌کنم عقل طبیعی خشن (همان طور که از قدیم بوده) بیشتر می‌تواند راه را باز کند و به سرمایه دانش مردم بیفزاید.

۷- کمکهای دیگر لازم است - با این حال تردیدی ندارم در این قسمت مهم راههای دیگر سودمندی توان پیدا کرد که به عقل ما کمک کند این را من در نتیجه تشویق شخص عاقلی مانند هوکر^(۱) می‌گویم که در کتاب خودش موسوم به سیاست کلیسا کتاب اول قسمت ۶ چنین می‌نویسد:

«اگر کمکهای صحیح به علم و صنعت به عمل آید (که این کمک را این عصر که عصر دانش نامیده می‌شود نه می‌داند و نه عقیده دارد) بین اشخاصی که از آن به‌بهرمندند و اشخاصی که بهره‌مند نیستند همان اندازه اختلاف در پختگی قضاوت خواهد بود که بین

این اشخاص و ساده لوحان است»

من مدعی نیستم آن کمکهای واقعی را که این شخص بزرگ می‌گوید کشف کرده باشم ولی همین قدر آشکار است که قیاسی و منطقی که اکنون مستعمل است و در زمان آن مولف هم مستعمل بوده از قبیل آن کمکهای صحیح که مقصود اوست نمی‌تواند باشد.

چیزی که برای من کافی است این است که اگر من در برابر یک موضوع تازه نامستعار واقع شوم به دیگران فرصت دهم با فکر خودشان آن طرق کمکهای صحیح را پیدا کند و چنین کمکهایی گویا از ناحیه آنان که خود را اسیر قواعد و اول بر دیگران ساخته‌اند به دست نمی‌آید.

ولی من یقین دارم که این عصر با وجود اشخاص نیرومند و دارای فکر توانا مزین است که اگر افکار خود را در این موضوع به کار برند می‌توانند راههای نوین نامکشوف برای ترقی علم باز کنند.

۸- ما در باب جزئیات استدلال می‌کنیم - قبل از آنکه این موضوع را ترک گویم سزاوار است به یک خطای بارز در قواعد قیاسی توجه شود و آن این است که می‌گویند: «هیچ استدلال قیاسی صحیح و منتج نتواند بود مگر آنکه لافل یک قضیه کلی را حاوی باشد» در صورتی که اگر واقعاً موضوع را درست توجه کنیم هدف مستقیم استدلال را علم ما نیست مگر مطالب جزئی. استدلال و علم هر کسی فقط در باب تصوراتی است که در ذهن خود او هست که در واقع هر یکی از آنها وجودهای جزئی است و علم استدلال، در باب سایر اشیاء فقط مربوط است به انطباق آنها به آن تصورات جزئی.

واقع امر این است که درک تطابق یا عدم تطابق تصورات معین جزئی ماست که تمام علم ما را به وجود می‌آورد و عمومیت که آن علم دارد فقط عارضی است از این است که تصورات جزئی مورد بحث طوری هستند که مصداق آنها بیش از یک شیء معین است

یعنی آنها نمایندهٔ افراد بیشتری هستند. ولی ادراک تطابق یا عدم تطابق هر دو تصور که علم ما را به وجود می‌آورد اعم از اینکه یک یا هر دو تصور نماینده یک موجود واقعی باشند یا بیشتر، روشن و معین است [مایلم قبل از پایان یک چیز دیگر در باب قیاس بگویم آیا کسی حق ندارد بپرسد که این شکل قیاس که فعلاً معمول است همان است که به حکم عقل باید بوده باشد؟]

در باب وضع مقدمه وسط که طرفین را برای نمودن تطابق یا عدم تطابق آنها به هم ربط می‌دهد آیا طبیعی تر نیست و تطابق یا عدم آن را بهتر نشان نمی‌دهد اگر آن در وسط آن دو قرار بگیرد؟ و آن به سهولت ممکن است بدین ترتیب که جای قضایا را عوض کنیم و جمله وسطی را محمول مقدمه اول و موضوع مقدمه دوم قرار دهیم بدین ترتیب:

هر انسان حیوان است (۱)

هر حیوان زنده است

هر انسان زنده است

۱۴- عالیت‌ترین علم علم شهودی است بدون استدلال - بعضی تصورات که در ذهن هستند در آنجا طوری هستند که می‌توانند با هم مستقیماً مقایسه شوند و بدین واسطه ذهن که آنها را دارد بلاواسطه تشخیص می‌دهد که آیا آنها تطابق می‌کنند یا نمی‌کنند این همان است که من علم شهودی (یا حضوری) می‌نامم که فوق هر نوع تردید است و یقینی است و احتیاجی به آزمایش ندارد. این بالاترین یقین انسانی است و بداهت تمام اولیات که کسی شبهه‌ای در آنها ندارد عبارت از همین است و هر کسی صحت آن را (نه تنها قبول دارد) بلکه علم دارد و این علم به مجرد عرضه شدن آن به فاهمه حاصل

۱- منظور لاک بحث در یک شکل دیگر قضیه است که در اینجا آن را نیاورده و گرنه از لحاظ قضیه حاضر ایرادی در کار نیست، زیرا همان طور است که لاک خواسته است.

می‌شود. در کشف و تصدیق این نوع حقایق احتیاجی به استعمال علم استدلالی و تفضیلی نیست بلکه آنها با یک وضوح عالی پی برده می‌شوند و اگر من مجاز باشم در باب اموری که علم ندارم حدس بزنم می‌گویم علم فرشتگان از این قبیل است و علم ارواح مردان نیک که به کمال می‌رسند چنین خواهد شد و این موضوع در شرایط فعلی یا از حدود فراست ما بیرون است و یا با عقل ناقص که داریم جزئی تصویری از آن داریم و آن را در تاریکی می‌جوئیم.

۱۵- علم دیگر علم استدلال است - گرچه ما این سو آن سو کمی از آن نور درخشان (شهود) و شراره علم روشن داریم ولی قسمت اعظم تصورات طوری هستند که تطابق یا عدم تطابق آنها را با مقایسه مستقیم و بلاواسطه نمی‌توانیم دریابیم و در کلیه اینگونه مطالب محتاج استدلالیم و باید بحث و استنتاج به حل مسائل برسیم.

۱۶- مسائلی که ما فوق یا مخالف و یا مطابق عقل است - از آنچه در باب عقل مذکور افتاد می‌توانیم در باب تشخیص اشیا حدس بزنیم و از این نظر چیزها را از لحاظ مطابقت یا تفوق یا مخالفت با عقل بنگریم (۱) قضایائی که صحت آنها را می‌توانیم بواسطه آزمایش و تعقیب تصوراتی که از احساس یا ادراک کسب می‌کنیم و از راه قیاس طبیعی قطعی یا احتمالی آنها را دریابیم، مطابق با عقل هستند، (۲) قضایائی که صحت یا احتمالی بودن آنها را نمی‌توانیم بواسطه تعقل از اصول استخراج کنیم ما فوق عقل هستند، (۳) قضایائی که به آن صورت صریح و معین ما ناسازگار یا مباین است مخالف با عقل هستند؛ مثلاً وجود خدای تعالی مطابق با عقل و وجود خدایان متعدد مخالف با عقل و رستاخیز ما فوق عقل است.

۱۷- عقل و ایمان خلاف هم نیستند - استعمال دیگر کلمه عقل در مقابل کلمه ایمان است گرچه بحث در این تقابل طرز خوبی نیست ولی استعمال عامه آن را تجویز می‌کند و مخالفت یا امید اصلاح آن بیهوده است، فقط بی‌جا نخواهد بود اگر توجه کنیم ایمان ولو در مقابل عقل قرار داده شود نیست مگر تصدیق استوار ذهن و آن اگر تحت نظم قرار

گیرد چنانکه اینکار وظیفه ماست، هرگز ایمان مخالف عقل نتواند باشد کسی که ایمان دارد و ایمانش مقرون هیچگونه دلیل عقلی نیست عاشق تخیلات خودش هست، چنانکه کسی حقیقت جوئی که باید بکند نمی‌کند و اطاعتی که نسبت به خالق موظف است به جا نمی‌آورد زیرا خدا به او مشاعر داده است تا صواب را از خطا تشخیص دهد کسی که در حدود اعلائی امکان چنین عمل نمی‌کند هر چند گاهی نوری از حقیقت را ببیند اتفاقی خواهد بود و من نمی‌دانم موفقیت به وسیله بخت و تصادف نامرتبی عمل او را معذور می‌سازد یا نه؛ قدر متیقن این است شخص باید در مقابل هر اشتباهی که می‌کند مسئول قرار داده شود، نهایت اینکه اگر کسی از نور و مشاعری که خدای تعالی به او اعطا نموده استفاده کند و با تأییدات و استعدادهای موهوب خود صمیمانه از پی جست و جوی حقیقت برود از حیث اینکه به وظیفه وجدانی عمل می‌کند رضایت خاطر خواهد داشت و اگر هم به کشف حقیقت نرسد باز مأجور خواهد بود زیرا تصدیق خود را به خوبی اداره می‌کند و آن را به جای خود به کار می‌برد و در هر صورت باوری یا ناباوری او به موجب راهنمایی عقل است. اما کسی که بر خلاف این روش عمل می‌کند و مشاعر خود را که به منظوری جز تحری و اتباع دلیل واضحتر یا احتمال بزرگتر به او داده نشده، به طور شایسته به کار نبرد در واقع بر خلاف گشایش کار خودش قدم برمی‌دارد با این همه چون بعضی ایمان را در مقابل عقل قرار داده در فصل بعد آن را مطرح می‌کنیم.

فصل هیجدهم

ایمان و عقل و مناطق مشخص آنها

۱- تا آنجا که من می بینم هر حزبی تا عقل به درد آنها می خورد با کمال از آن استفاده می کنند ولی اگر فایده نبینند فریاد می زنند که موضوع مربوط به ایمان و به مافوق عقل است.

در این موقع من عقل را در مقابل ایمان اینگونه تعریف می کنم که آن عبارت است از اکتشاف یقین یا احتمال حقایق یا قضایائی که ذهن به وسیله قیاس از تصوراتی که با استفاده از مشاعر طبیعی خود یعنی احساس و ادراک اکتساب نموده و به آنها رسیده است.

از طرف دیگر ایمان عبارت است از تصدیق هر قضیه ای که با قیاس عقلانی تشکیل نیافته بلکه به حکم اعتماد به واضع آن که به طریق خارق العاده از طرف خدا می آید به وجود آمده باشد این نوع اکتشاف حقایق نسبت به انسان را وحی می نامیم.

۳- اولاً می گویم هیچکس که از طرف خدا ملهم شد نمی تواند بواسطه وحی تصورات ساده نوینی که قبلاً از طریق احساس یا ادراک نگرفته باشد به دیگران نقل کند،

زیرا هر نوع انفعالی که خود او ممکن است مستقیماً از دست خدای تعالی درک کرده باشد آن وحی اگر تصورات نوین ساده باشد ممکن نیست در سلک کلمات یا علامات به دیگران اعلام گردد مثلاً آنچه در موقع معراج به آسمان سوم به قدیس پاولوس (بولس) کشف شد و آنچه تصورات نوین به ذهن او آمد تنها توصیفی که توانست از آن به عمل آورد این بود: «چشم ندیده و گوش نشینده و به قلب آدمی وارد نشده تا درک کند» زیرا بر فرض خدا در نظر کسی نوعی مخلوقات به طور معجزه مکشوف سازد که فی‌المثل در کره مشتری یا مریخ ساکنند (چنانکه امکان چنین چیزی هست) و آنها شش حس دارند و تصوراتی توسط حس ششم آنان در ذهن او نقش بسته باشد مشارالیه نمی‌توانست آن تصورات را توسط کلمات به دیگران اطلاع دهد، زیرا مانند این است که از ما بخواهد توسط تصورات یا کلمات تصور رنگی را به کسی که چهار حس دیگر را ندارد ولی از حس پنجم یعنی باصره محروم است منتقل سازد؛ پس برای تصورات ساده که تنها زمینه افکار علم ما هستند ناچار محتاج عقل یعنی مشاعر طبیعی خودمان هستیم و نمی‌توانیم آنها را از طریق وحی منقول اکتساب کنیم.

۴- ثانیاً می‌گویم عین همان حقایق که از راه وحی کشف و تنزیل می‌شود ممکن است از راه عقل توسط تصوراتی که بالطبع داریم کشف شود. خدای تعالی می‌توانست بواسطه وحی حقیقت هر یک از قضایای اقلیدس را مکشوف سازد ولی در این قبیل امور حاجتی به وحی نیست چون خدا ما را با وسایل طبیعی و مطمئن‌تر برای وصول به علم مجهز ساخته، زیرا علمی که به آمدن وحی از جانب خداوند حاصل می‌کنیم هرگز مانند علمی که از تصورات صریح و معین خود در باب تطابق یا عدم تطابق آنها داریم مطمئن‌تر نیست در مسائل محسوس نیز همین طور است مثلاً قصه طوفان توسط مسطورات متکی به اصل وحی به ما رسیده با این حال کسی نخواهد گفت که اطلاع او در باب سیل و طغیان آب مانند اطلاع نوعی که آن را به چشم خود دید روشن است یا اگر خود او در آن زمان وجود داشت و طوفان را می‌دهد علم او مانند علم امروزش نمی‌شد.

۵- اگر وحی برخلاف دلیل عقل باشد قابل قبول نیست - چون شهادت مشاعر ماکه توسط آنها وحی را اکتساب می‌کنیم نمی‌تواند مساوی یا بیشتر از علم یقین شهودی ما گردد پس ممکن نیست چیزی را که مستقیماً برخلاف علم صریح و معین ما باشد قبول کنیم؛ مثلاً تصور یک جسم و یک مکان چنان با صراحت به هم تطابق دارند و ذهن چنان تصور واضح از آن دارد که ما نمی‌توانیم قضیه‌ای را تصدیق کنیم که بگوید همان یک جسم در آن واحد در دو جا باشد هر چند چنان قضیه را به وحی راهنمایی اسناد نمایند. زیرا مسلم است آن در اینکه اولاً ما در نسبت دادن آن به خدا خود را فریب نمی‌دهیم و ثانیاً آن را نیک می‌فهمیم هرگز مانند مسلمیت علم شهودی خودمان نخواهد بود که به حکم آن، تشخیص می‌دهیم که یک جسم نمی‌تواند در آن واحد در دو جا باشد بنابراین هیچ قضیه‌ای را که مخالف علم واضح شهودی ما باشد نمی‌توان به جای وحی منزل پذیرفت زیرا معنی آن واژگون ساختن بنیان اصول تمام علم و قطعیت و تصدیق خواهد بود.

۷- اما ثالثاً چون بسا مسائل که اطلاع ما نسبت به آنها یا ناقص است یا معدوم و چیزهای دیگر که در باب وجوه گذشته یا حال یا استقبال آنها با استفاده از قوای ذهنی خود هرگز نمی‌توانیم علم حاصل کنیم، پس اینگونه مسائل که ماوراء اکتشاف قوای طبیعی و فوق عقل ماست اگر مورد وحی واقع کردند در آن صورت موضوع خاص ایمان به میان می‌آید.

مثلاً اینکه قسمتی از فرشتگان در برابر خدای تعالی عصیان کردند و بدین سبب از سعادت اولیه خود محروم شدند و اینکه مردگان برمی‌خیزند و از نو زنده می‌شوند، این قبیل و نظایر آن چون ماورای عقل ماست پس کاملاً موضوع ایمان هستند و عقل در آن ساحة سهمی ندارد.

۸- وحی که خدای تعالی به مشیت خود عطا کرده آن را برخلاف استنباطهای عقل قوام می‌بخشد با این همه قضاوت صحت اسناد وحی و معنای کلماتی که وحی در

قالب آنها نزول یافته با عقل است.

۱۰- اینک منطقه ایمان تا این حدود می‌رسد بدون اینکه نسبت به عقل صدمه‌ای زند یا مانعی ایجاد کند عقل در اثر اکتشاف نوین حقیقت که از منبع فیض مدام علم می‌آید زیانی نمی‌بیند و مشوش نمی‌شود و آنچه خدا وحی می‌کند قطعاً صحیح است و تردید بردار نیست و این موضوع خاص ایمان است؛ نهایت تشخیص اینکه آن واقعاً وحی الهی است یا نیست مربوط به عقل است. عقل هیچوقت اجازه نمی‌دهد شخص چیزی را که مسلمیت آن زیادتر است رد کند و به آنچه که مسلمیتش کمتر است بگردد همچنین احتمال را در برابر علم و یقین نمی‌پذیرد اینکه وحی‌های منقول در سلک کلماتی که ما کسب می‌کنیم و معنائی که ما می‌فهمیم مطابق اصل باشد مسلم نیست و مانند اصول عقلی صریح و یقینی نمی‌تواند باشد؛ خلاصه اینکه هر آن چیز که مخالف یا ناسازگار با احکام صریح عقل باشد نمی‌تواند به عذر اینکه موضوع ایمان است و عقل و ایمان راه ندارد تحمیل شود و مورد تصدیق قرار گیرد.

۱۱- اگر مناطق ایمان و عقل با حدودی که مذکور افتاد تعیین و حفظ نشود آنگاه در مقام دین مجالی برای عقل نخواهد بود و در این صورت برای انتقاد از عقاید و رسوم غیر عادی که در ادیان متفرقه مشهود است مجالی نخواهد ماند. زیرا اگر این غوغای ایمان را در مقابله عقل ترتیب اثر بدهیم تصور می‌کنم باید اباطیلی را که تقریباً تمام ادیان مسلط به انسان را پر کرده بپذیریم. زیرا مردم تحت تأثیر این عقیده که در مسائل دینی ولو اینکه با ذوق سلیم و مبانی علم مخالف باشد نباید از عقل مشورت خواست، تخیلات و اوهام خود را راه انداخته و بدان وسیله به عقاید عجیب و اعمال غیر عادی به نام دین سوق داده شده‌اند که آدم عاقل از جنون آنان به حیرت اندر می‌شود و آن اعمال را از طرف خدای بزرگ حکیم مردود می‌شمارد و برای مرد فهمیده نیک خنده‌دار می‌داند؛ دین باید مایه امتیاز ما از حیوان گردد و ما را در فوق و حوش به مقام عقل برساند نه اینکه به جائی بکشاند که آدمی به کلی خلاف منطق گردد و از حیوان بی‌منطقتر جلوه

کند.

اینکه گفته‌اند «چون محال است پس ایمان دارم»^(۱) اگر از طرف آدم خوبی گفته شود ممکن است اثر هیجان شوق دینی محسوب شود ولی اگر بنا باشد مردم دین و عقاید خود را روی چنان مبنائی انتخاب کنند قاعده بسیار بدی خواهد بود.

فصل نوزدهم

در باب شوق

۱- کسی که با جدیت خود را به جست و جوی حقیقت گمارد باید ذهن خود را به دوست داشتن آن آماده کند، زیرا هر که دوست ندارد در راه کسب آن رنجی به خود راه نخواهد داد و از فقدان آن هم متأثر نخواهد شد. در عالم علم کسی نیست که ادعای عشق به حقیقت را ننماید و فرد عاقلی نتوان پیدا کرد که نداشتن آن علاقه را نقص نشمارد؛ با تمام اینها عده قلیلی هستند که حقیقت را به خاطر خود حقیقت دوست بدانند حتی در میان آنانکه خود را به این صفت متصف می‌شمارند کم است به حقیقت جای بررسی است شخص چگونه می‌تواند بداند که آیا واقعاً دوستدار حقیقت است یا نیست؛ به نظر من علامت قطعی آن این است: هیچ قضیه را با اطمینان بیشتر از آنکه دلایل آن نشان می‌دهند نباید پذیرفت هر که از این میزان تجاوز کند پیداست او حقیقت را برای عشق به آن نمی‌خواهد، حقیقت را به خاطر حقیقت دوست ندارد بلکه به خاطر چیز دیگر می‌جوید زیرا حجت هر قضیه (غیر از قضایای شهودی) منوط به دلایلی است که شخص در می‌یابد و آنچه در خارج آن دلایل و حجیت رود مربوط به یک علایق دیگر است نه

عشق حق.

۳- در این فرصت من می‌خواهم برای تصدیق یک زمینهٔ سومی را مطرح کنم که آن نزد بعضی همان حجیت و اعتبار را دارد که ایمان یا عقل دارد. مقصود من شوق است که عقل را به کنار می‌نهد و تنها وحی را به جای آن می‌گذارد در حالی که بالنتیجه هم عقل و هم وحی را مسکوت می‌گذارد و به جای آن تخیلات بی‌اساسی مغز خود آدمی را می‌نهد و آنها را مبنای نظر و عمل قرار می‌دهد.

۴- عقل وحی طبیعی است که توسط آن خالق جاودان نور و منبع کل آن قسمت حقیقت را به نوع بشر تعلیم می‌کند که در حدود رسائی قوای طبیعی اوست. از طرف دیگر وحی عقل طبیعی است که بواسطه یک سلسله نوین اکتشافات که از طرف خدای تعالی واسطه ابلاغ می‌گردد توسعه می‌یابد و صحت آن را عقل با اقامه دلایل نزول آن از طرف خدا تصدیق می‌کند، پس کسی که عقل را به منظور راه باز کردن به وحی به کنار می‌نهد در واقع نور هر دو را خاموش می‌کند و در واقع کارش شبیه به آن است که به کسی توصیه کند تا برای خوب دیدن نور یک ستاره دور نامرئی بواسطه تلسکوپ چشمهای خود را از جای بکند.

۵- چون وحی مستقیم برای اینکه اشخاصی پندار و رفتار خود را به آن مستند سازند وسیله آسانتری است تا کار پر زحمت و صعب الحصول برهان، پس عجب نیست بعضیها به دعوی وحی برخاسته‌اند و خود را اقناع کرده‌اند که در اعمال و عقاید خود تحت ارشاد خاص آسمانی هستند بخصوص اعمال و عقایدی که برای آنها از طریق معمولی علم و اصول عقلانی مبنائی پیدا نتوان کرد؛ بنابراین در تمام اعصار اشخاصی پیدا می‌شوند که آنان را یک تعلق مخلوط به مالیخولیا یا خود فریبی در باب شخص خودشان معتقد ساخته که با خدا تقرب بیشتری دارند که ارتباط بلاواسطه با خدا دارند و طرف مناسبات عدیبه با روح قدسی هستند.

۶- چون ذهن اینگونه اشخاصی بدینگونه آماده می‌شود پس هر عقیدهٔ بی‌اساسی که

هر اوهام آنان به قوت جا می‌گیرد آن را جلوه‌ای از روح خدا می‌دانند و اثر حجت الهی می‌شمارند و آنچه کردار ناهنجار از آنان سرزند و در خود میل زیاد به ارتکاب آن ببیند آن را اثر سوق دعوت و امر آسمانی می‌پندارند و واجب الاتباع می‌شمارند و تصور می‌کنند وظیفه‌ای است از عالم فوقانی که باید آن را اجرا کنند.

۷- این را من بخصوص شوق می‌نامم که نه به عقل اتکا دارد و نه به وحی و نه نتیجه فریب خوردگی یک مغز کرم و مغرور است که وقتی پایه‌ای پیدا کرد در عقاید و اعمال تأثیر نیرومندتری دارد تا عقل یا وحی یا هر دو دارندگان این حال در اطاعت به تحریک درونی خود بشدت و استقامت علاقمندند.

۸- چون مردم به این وحی مستقیم یا شیدائی بدون تحقیق و مخصوصاً بدون دلیل و آزمایش گرفتار شدند خلاصی از آن بسیار سخت است. عقل آنان از دست رفته گرچه آنان خود را مافوق عقل می‌پندارند و نوری را در فاهمه خود منبسط می‌بینند که تردیدی در آن ندارند و گمان می‌کنند نور آن شدیدتر آفتاب روشن و واضح است که خود را نشان می‌دهد و دلیلی جز بدهات خودش ندارد چنین احساس می‌کنند که دست خدا و تحریک روح در باطن آنان در کار است و شکی در حقیقت آن احساس نتوان داشت.

۹- این است سبک گفتار این مردم که یقین دارند برای اینکه یقین دارند و قناعت درونی آنان صحیح است برای اینکه در آن استوارند واقعاً اگر عبارات مجازی را که از بصیرت و تجربه دم می‌زند کنار بگذاریم همین می‌ماند که نقل کردیم با این همه این مشابهات خود را چندان تحمیل بر آنان می‌کنند که آنها را برای خود یقین و برای دیگران دلیل می‌شمارند.

۱۰- بهتر است اکنون کمی با خونسردی در باب این نور درونی و این احساس که تا این پایه اهمیت به آن می‌دهند مطالعه کنیم؛ مسئله این است که من از کجا می‌دانم که این حال درونی من الهام خداست و این تأثیر در من از روح مقدس اوست و بنابراین باید مطیع آن باشم، اگر این را ندانم هر چند این حال مجذوبیت من اطمینان بخش باشد باز

بی‌اساس است و هر نوری که مدعی آن هستم همان شوق و تعلق خاطر است. آیا این اشخاص موظف نیستند امتحان کنند و دریابند روی چه اساسی حال خود را وحی خدا می‌دانند؟ اگر اینکار را نکنند تمام اطمینان آن صرف حدس و فرض است و نوری که آنان همچنین خیره آن هستند فقط عبارت از شعاع دروغکی است که صاحبان خود را گرفتار این دور می‌کند: وحی است چون آن را جداً باور می‌کنند، آن را جداً باور می‌کنند چون وحی است!

۱۳- نور، نور حقیقی در ذهن آدمی نیست و نمی‌تواند باشد جز ظهور حقیقت یک قضیه و اگر آن بدیهی بالنفس نباشد بواسطه وضوح و ارزش دلایلی خواهد بود که ذهن قبول می‌کند سخن از وجود نور دیگری در فاهمه معروض داشتن خودمان به تاریکی و پیروی از سلطان ظلمت است و در واقع عبارت است از اینکه با اختیار خودمان خود را تابع و هم دروغ سازیم اگر نیرو و دلیل اذعان ما آن نور که گویا هادی ماست باشد، پس راه تشخیص بین تسویل شیطانی و الهام رحمانی چه خواهد بود؟

۱۴- پس هر که نمی‌خواهد خود را تسلیم زیاده رویهای وهم و خطا کند باید آن هدایت نور درونی خود را مورد آزمایش قرار دهد؛ خدا وقتی پیامبری می‌سازد جنبه انسانی او را از بین نمی‌برد بلکه تمام مشاعر او را باقی می‌گذارد تا او را بر امر قضاوت در الهام خودش که آیا امر از خداست یا نیست قادر بسازد. وقتی خدا ذهن را با نور فوق‌الطبیعه روشن می‌کند در عین حال نور طبیعی را خاموش نمی‌سازد، چون خدا خواهد صحت قضیه‌ای را تصدیق کنیم یا این را از طریق دلیل طبیعی مشتعل می‌سازد یا صحت آن و تصدیق ما را با فیض ربوبیت خودش بواسطه آیاتی که عقل در آن نتواند خطا کند به ما تلقین می‌کند بالاخره عقل باید آخرین قاضی در هر امری باشد منظور من این است که ما در باره احکامی که وحی شده باید قضاوت نمائیم و آنها را به صورت اصول طبیعی توضیح و در صورتی که درست در نیامد رد کنیم ولی در هر صورت قضاوت علاقه‌مند باید در کار باشد یعنی باید عقل بداند که امری وحی خداست یا نیست

آن وقت عقل صحت آن را حکم می‌کند چنانکه در صحت سایر مسائل علمی حکم می‌کند. اگر بنا باشد قوت قناعت درونی ما برای قضاوت اعتقاد ما کافی باشد پس هر اشتباه و تخیل ما به شکل الهام جلوه می‌کند اگر عقل به وسیله خارج از معتقدات صحت آنها را امتحان نکند دو آن صورت الهام و هذیان و صحت و بطلان یک منزلت خواهد داشت و تمیز یکی از دیگری امکان نخواهد پذیرفت.

۱۵- این است که مشاهده می‌کنیم مردان مقدس اعصار قدیم که از طرف خداوند مهبط وحی می‌شدند غیر از آن طمأنینه نور درونی چیزی دیگر لازم داشتند تا به آنان گواهی دهد که نور آنان نور خدائی است و برای باور کردن اینکه معتقدات آنان صحیح است مجبور نبودند از همان معتقدات دلیل آورند بلکه برای تعیین اینکه وحی از منبع وحی و الهام است علائم و آیات خارجی داشتند.

۱۶- از آنچه تاکنون گفتم پیداست که من هرگز منکر نیستم که خداوند قادر است گاهی با فعل بلاواسطه و یا روح القدس ذهن آدمی را برای درک بعضی حقایق روشن سازد یا آنان را به اعمال نیکی توانا کند بدون اینکه بعضی علائم خارق العاده توأم با آن نمایان سازد، ولی در همین موارد هم ما عقل و کتب مقدس و قواعد صحیح داریم که بدانیم آن از خداست یا نیست هرگاه حقیقتی که اتخاذ شده و علمی که سرزده باشد با آنچه در کتب آسمانی به صورت وحی آمده در آن صورت اطمینان حاصل می‌کنیم که در چنین امری به خطا نرفته‌ایم. زیرا بالفرض هم آن وحی بلاواسطه از جانب خدا نباشد که به طرز خارق العاده در ذهن ما تأثیر کند باز مطمئن هستیم که آن با وحی دیگری که عبارت از صحت باشد آن را می‌سنجیم.

فصل بیستم

در باب تصدیق نادرست یا خطا

۱- علل خطا- علم عبارت است از آنچه از حقیقت قطعی مرئی می‌رسد، خطا گناه علم ما نیست بلکه اشتباه قضاوت ماست که چیزی را تصدیق می‌کنیم که صحت ندارد. اما اگر تصدیق روی اساس تقریب قرار گیرد و موضوع و هدف خاص تصدیق ما احتمال باشد و احتمال عبارت باشد از آنچه در فصول گذشته مشروع افتاد در این صورت از ما می‌پرسند پس چرا مردم برخلاف احتمال نظر می‌دهند زیرا اختلاف عقاید بسیار فراوان است. بس آشکار است که یکی مطلبی را انکار می‌کند در صورتی که دیگری در آن باب تردید دارد و سومی آن را جداً باور می‌کند و قبول دارد، علل اینگونه اختلاف ممکن است در این چهار ماده خلاصه شود: (۱) فقدان دلایل (۲) فقدان استعداد استفاده از آن دلایل (۳) فقدان اراده استفاده از دلایل (۴) موازین غلط مستند بر احتمالات.

۲- اولاً از فقدان دلایل منظور من دلایلی نیست که هیچ جا یافته نمی‌شوند و به دست نمی‌آیند بلکه فقدان دلایلی است که موجود یا قابل تدارک است کسانی که

خودشان نسبت به یک قضیه و سایل یا فرصت امتحان و مشاهده ندارند همچنین قادر نیستند شهادت دیگران را فراهم آورند فاقد دلیلند؛ قسمت اعظم افراد بشر که کار می‌کنند و اسیر ضرورت وضع زندگی متوسط خویشند و عمر آنان در تهیه معیشت ضایع شده، در چنان حالی هستند مجال این مردم برای تحصیل علم و تحقیق مانند ثروشان تنگ است و فهم آنان تعلیم ندیده است زیرا کلیه وقت و زحمت آنان مصروف سیر کردن شکم خود و خاموش کردن صدای بچگانشان است نباید انتظار داشت کسی که در تمام زندگی مشغول بازرگانی پر زحمتی است در باب مسائل متفرقه که در این جهان به وجود آورده شده معلومات داشته باشد مثل اینکه انتظار داشته باشیم یک بار کسی که در یک راه باریک یا معبر کثیف این نور آن ور کشانده می‌شود تا به بازار برود: در باب جغرافیای کشور اطلاع داشته باشد پس قسمت بزرگ آدمیزاد به حکم حال طبیعی ولایت‌های ایشیا در این جهان و ترتیب امور بشری بالطبع محکوم جهالت بی‌علاج نسبت به آن دلایل است که دیگران عقاید خود را لزوماً به آنها مستند می‌دارند.

۳- با این حال هیچکس تا آن پایه گرفتار وسایل معیشت نیست که هیچگونه فرصت برای تفکر در باب روح خود نداشته باشد در باب دین اطلاعی کسب نکند. اگر مردم توجهی را که به مسائل بی‌اهمیت دارند به این موضوع بدارند معلوم می‌کردند که هیچکس تا آن اندازه اسیر ضرورت زندگی نیست که نتواند نقایصی را به نفع علم خود اصلاح کند.

۵- کسانی که قابلیت استفاده از شواهد احتمالات را ندارند و می‌توانند یک سلسله نتایج در مغز خود جای دهند و قادر نیستند برتری دلایلی و گواهی‌های مخالف را بسنجند تا هر وضعی را مناسب خود آن دریابند، ممکن است با سهولت گمراه شوند و موضوع‌های غیر محتمل را تصدیق کنند، بعضی مردم اهل یک قیاس و بعضی اهل دو قیاسند و بس و سایرین تنها یک قدم می‌توانند پیش نهند. اختلاف مردم از لحاظ هوش خواه علت از نقص اعضای متفکره بدن باشد، خواه از لحاظ کندی و آماده نبودن مشاعر

ناشی از عدم استعمال، خواه به قول بعضیها از فرق فطری بین خود افراد یا چندی یا همه آنها باشد، در این مورد موضوع بحث ما نیست، فقط آنچه واضح است میان فهم و هوش و عقل افراد انسانی به درجه قابل توجهی فرق هست و ضروری به عالم انسانی نمی‌رساند؛ اگر گفته شود تفاوت میان بعضی افراد بشر بیشتر تفاوت بعضی بشر و بعضی حیوان است.

۶- ثالثاً نوع دیگری از مردم هست که فاقد دلیل هستند ولی نه به علت اینکه ندارند بلکه نمی‌خواهند به کار برند و با اینکه تمکن و فرصت دارند و به یار و کمک محتاج نیستند با این حال و وضعیتان بهتر نیست بعضی از اینگونه مردم بواسطه سرگرم بودن به دوندگی و کسب و کار فکرشان جای دیگر است بعضیها بواسطه غفلت و تنبلی و بی‌علاقگی کلی یا جزئی نسبت به مطالعه و تحصیل و تفکر، دیگران را هم از فکر جدی باز می‌دارند برخی هم بیم دارند که بررسی بیطرفانه موافق عقاید مقبول آنان و زندگی آنان نباشد؛ پس بدون امتحان اکتفا می‌کنند آنچه موافق و مرسوم می‌بینند اعتماد کنند. اشخاص را می‌شناسیم که نامه نمی‌خوانند مبادا خبر بدی به آنان برسد و اشخاصی به حساب و املاک خود رسیدگی نمی‌کنند. مبادا معلوم شود امورشان در وضع خوبی نیست من نمی‌فهمم چطور ممکن است کسانی که به اندازه کافی ثروت دارند که به آنان فرصت توسعه اطلاعات بدهد راضی می‌شوند که در تنبلی جهل خود بمانند گویا نسبت به روح خود عقیده پستی دارند و کلیه ذخیره‌های خود را برای جسمشان گرد می‌آورند و چیزی از آن را برای تدارک و وسایل توسعه دانش خود خرج نمی‌کنند و ترجیح می‌دهند با ظاهری پاکیزه و مجلل بیرون آیند، زیرا خود را در لباس خشن و روپوش وصله‌دار بدبخت می‌شمارند ولی با کمال میل حاضرند روحشان پیچیده به یک دلق و با وصله‌های درشت و پاره‌های رفو شده برحسب اتفاق یا مطابق میل خیاط دهستان (یعنی عقیده عمومی هم صحبت‌های او باشد) ملبس شود و بیرون آید.

۷- چهارم آخرین نوع آنانی هستند که حتی موقع حصول احتمالات واقعی و عرضه

شدن آن به آنان یا قضاوت خود را تعلیق می‌کنند و یا به عقیده‌ای که کمتر احتمال می‌رود می‌گروند و آنانی معروض این خطرند که برای احتمالات موازین غلطی برداشته‌اند نظیر اینها (۱) قضایائی که به خودی خود یقینی و بدیهی نیستند بلکه قابل تردید و غلطند ولی به جای اصول پذیرفته شده‌اند (۲) مفروضات منقول (۳) تمایلات و شهوات غالب (۴) مرجعیت.

۸- اولاً موضوع قضایای مشکوک که به جای اصول پذیرفته می‌شوند.

۹- امر خیلی عادی است که فرزندان قضایائی را (مخصوصاً در باب دین) از والدین ودایه و معاشرین خود به ذهن خود می‌پذیرند و آن در فاهمه ساده و خالی از غرضی آنان نفوذ می‌کند و به اختلاف مراتب (اعم از اینکه صحیح باشد یا غلط) در آنجا ریشه می‌دواند و به حکم اعتیاد و تعلم ثابت می‌گردد به حدی که در آوردنش محال می‌گردد؛ زیرا چون مردم در حین رشد معتقدات خود را مطالعه می‌کنند و این نوع عقاید را در اذهان خود تا آنجا که حافظه آنان کار می‌کند قدیمی می‌بینند و طرز و وسیله نخستین نفوذ آن را مشاهده نمی‌کنند. بسا که آنها را احترام می‌گذارند و مقدس می‌شمارند و حاضر نیستند کسی آنها را به پستی نگرد یا دست زند یا مورد پرسش قرار دهد و آنها را علائمی می‌دانند که بلاواسطه از طرف خدا بر لوح ضمیر آنان نقش شده و ممیز بزرگ بی‌لغزش بین صحیح و غلط و قضاوت حق در موارد اختلافند.

۱۱- ثانیاً مفروضات منقول - دیگر کسانی هستند که فهم آنها قالبی شده یعنی درست به قالب مفروضات منقول در آمده آیا برای یک استاد دانشمند چیز تحمل ناپذیر و شرم آور نیست که مرجعیت چهل ساله او که بعد از صرف وقت زیاد و دود چراغ خوردن و با یونانی و لاتینی سر و کله زدن و مؤید بودن تصدیق منقول عمومی و ریش بلند معتبر یک باره با تازه به دوران آمدن یک رمان نویس و ازگون گردد آیا می‌توان انتظار داشت که چنان شخصی ملزم با قرار گردد که آنچه او در مدت سی سال به شاگردانش آموخته غلط و اشتباه بوده و کلمات خشن و نادانی به آنان فروخته؟ آیا در چنین موردی

چه امکاناتی می‌تواند پیش آید؟

کیست که در برابر قانع کننده ترین دلایل منقاد می‌شود و خود را از کلیه عقاید سابق خود که و تمام عمر خود را در کسب آنها صرف کرد. مسلوب سازد و برای کسب معلومات نوین خود را به کلی عاری نماید! در اینگونه موارد هر دلیلی بیاورید بیفایده خواهد بود و مانند این است که باد بخواهد جبهه مسافری را از تن او برکند که در نتیجه او آن را سفت تر نگه خواهد داشت.

۱۲- سوم شهود غالب - احتمالاتی که در برابر میل و شهود غالب مردم واقع می‌شوند هم طالع مشابه پیدا می‌کنند اگر احتمالات و امکانات در یک سوی قضاوت یک مرد خسیس واقع شود و پول در سوی دیگر نتیجه فیروزی یکی از طرفین را می‌توان پیش بینی نمود افکار دینوی مانند سنگرهای خاکی در برابر توپ مقاومت می‌کند و هر چند گاهی ممکن است نیروی یک دلیل روشن تأثیری اجرا کند، ولی آن افکار ثابت می‌مانند و دشمن خود یعنی حقیقت را از بیم آنکه آنان را اسیر یا پریشان نکند جلوگیری می‌کنند به کسی که با عشقی سرشار دلباخته است بگوئید که معشوق از او برگشته و عده‌ای گواه نزد او بیاورد که معشوق به او خیانت کرده به اغلب احتمال سه چهار کلمه محبت آمیز معشوق کلیه آن گواهیها را بی‌اعتبار خواهد ساخت مثلی را که گفته‌اند: آنچه را که طرف میل ماست به آسانی باور می‌کنیم^(۱) به گمانم هر کس در عمر خود بارها تجربه کرده باشد.

۱۵- با تمام آنچه مذکور افتاد بالاخره کارها حدی دارد کسی که به دقت کلیه علل احتمال و صعب الامکان بودن را بسنجد و با بذل اهتمام در کسب اطلاع صحیح از جزئیات امر بکوشد و حاصل طرفین قضیه را مقایسه کند ممکن است سرانجام به نتیجه

کلی برسد که احتمال در کدام طرف است. اگر دلایلی باشد که موضوع را خیلی محتمل سازد و دلیل کافی در دست نباشد به اینکه مغالطه لفظی در میان است یا طرف دیگر دلایلی ضمنی دارد که هنوز معلوم نشده در این صورت کسی که مراتب را سنجیده مشکل می‌تواند جهتی را که احتمال قویتر را دارد انکار نماید. و به نظر من در موارد دیگر که موضوع کمتر روشن باشد شخص مختار است که تصدیق خود را به تأخیر اندازد و خود را با دلایلی که دارد و آنها با عقیده مطابق میل و منافع او جور می‌آید قانع سازد و از تحقیق بیشتر خودداری کند، ولی اینکه شخص تصدیق خود را به طرفی متوجه سازد که احتمال آن به نظر او کمتر است تصور می‌کنم کاملاً غیر عملی می‌آید چنانکه محال است کسی باور کند که شیء واحد در آن واحد هم محتمل و هم نامحتمل باشد.

۱۶- همان طور که علم تابع دلخواه نیست ادراک هم نیست همچنین همان طور که علم در اختیار ما نیست تصدیق هم نیست؛ وقتی تطابق دو تصور چه بلاواسطه و چه به حکم استدلال در اذهان ما وقوع می‌یابد ما نمی‌توانیم آن را ادراک نکنیم یا ندانیم همان طور که نمی‌توانیم در روز روشن به اشیاء بنگریم و نبینیم و چیزی را که در نتیجه امتحان کامل خیلی محتمل می‌بینیم از تصدیق آن امتناع ورزیم ولی هر چند در صورت وقوع ادراک تطابق نمی‌توانیم مانع حصول علم گردیم، همچنین قادر نیستم در ظهور صریح احتمال و ملاحظه مقتضی موازین آن را تصدیق نکنیم. با این حال می‌توانیم هم علم و هم تصدیق خود را بواسطه تعلیق تحقیق و عدم استعمال مشاعر خود در جست و جوی حقیقت موقوف سازیم.

۱۷- چهارم - پیروی از مرجع - چهارمین و واپسین عمل غلط در باب احتمال که می‌خواهم مورد توجه قرار دهم و آن از همه عوامل دیگر در حصول سابق ذکر شده فزونتر مردم را در نادانی نگه می‌دارد همانا عبارت است از تصدیق از عقاید منقول دیگران خواه عقاید دوستان باشد یا حزب یا همسایگان یا اهل کشور. از این جهت

ممکن است شخص باطلترین عقاید را اکتساب کند، خطائی نیست که عنوانی داشته باشد و مجوزین نداشته باشد هیچکس مایل به رفتن راه کج نیست و اگر راهی می‌رود تصور می‌کند راست است زیرا جای پای دیگران را تعقیب می‌کند.

۱۸- ولیکن با وجود غوغای بزرگی که در جهان راجع به خطایا و عقاید بلند شده بادی برای حفظ حقوق عالم انسانی بگویم: شماره کسانی که در خطا هستند و عقاید غلط دارند به آن زیادها نیست که معمولا تصور می‌رود؛ منظور من این نیست که مردم همه اهل حقند بلکه در واقع در باره تعلیماتی که چندان بی‌آرامند نه فکری دارند و نه عقیده‌ای واقع این است که اگر کسی قسمت اعظم پیروان فرق جهان را باز پرسى نماید خواهد دید در باره مسائلی که نسبت به آنها تعصب دارند خودشان صاحب‌نظر و عقیده نیستند و آن عقاید را هرگز در نتیجه آزمایش و استدلال امکانات نپذیرفتند قرار آنان با التحاق به یک فرق همانا تعلیم و تربیت یا منافع بوده شجاعت و حرارتی که مانند سربازان نسبت به آن عقاید نشان می‌دهند طبق فرمان رهبرانشان است بدون اینکه هرگز منظوری را که برای آن مبارزه می‌کنند آزمایش کنند یا بدانند؛ اگر می‌بینیم که شخصی به موجب آنچه روش زندگی می‌نمایاند علاقه‌ای نسبت بدین ندارد و با این همه در باب معتقدات کلیسای خود سر خود را به درد می‌آورد و می‌کوشد اصول این یا آن تعلیمات را پی برد مأخذی ندارد بلکه کافی است که اولیای حزب خود را پیروی کند و دست و زبان خود را برای دفاع از هدف مشترک آماده نگاه دارد و به این ترتیب خود را نزد آنان که می‌توانند او را ترقی دهند یا در جامعه حمایت کنند مقرب سازد خلاصه با وجود اینکه نمی‌توان در جهان عقاید غیر محتمل یا باطل را کمتر از آنچه موجود است جلوه داده چیزی که مسلم است پیروان و تصدیق‌کنندگان آن عقاید در واقع کمتر از آن است که تصور می‌شود.

فصل بیست و یکم

در انقسام علوم

۱- اقسام سه گانه - کلیه آنچه در دائره فهم بشر می افتد از سه قسم خارج نیست اولاً ذات اشیاء چنانکه خود به خود هستند و روابط و عمل آنها. دوم آنچه انسان که موجود عاقل و مختار است موظف است برای رسیدن به هدف خود خاصه برای نیل به سعادت به عمل آورد. سوم طرق و وسایلی که ما را به کسب و تعلیم علم در باب دو موضوع مذکور فوق می رساند تصور می کنم علوم را بتوان روی این اقسام سه گانه منقسم ساخت.

۳- اول علم طبیعیات - که عبارت است از علم به اشیا چنانکه هستند بواسطه اطلاع به ساختمان و خواص و افعال آنها؛ منظور من از اشیا تنها ماده و جسم نیست بلکه ارواح هم هست که مانند اجسام ماهیت و ساختمان و فعل مختص دارند این علم را من در یک مفهوم موسع فلسفه طبیعی نام می دهم؛ هدف این علم فقط حقیقت نظری است و آنچه از آن به ذهن بشری حاصل گردد از همین قبیل نظری است خواه مربوط به ذات باری تعالی و ملائکه و ارواح و اجسام باشد و خواه صفات و خواص آنها نظیر ارقام و اشکال

الخ

۳- دوم رفتار - که عبارت است از برزندگی منطبق نمودن نیرو و رفتار خودمان به طوری که به استحصال نتایج خوب و سودمند برسیم مهمترین در این رشته همانا حکمت عملی یا خلقیات است که هدف آن جست و جوی آن قواعد و موازین عمل انسانی است که با عمل به آنها به سعادت می‌رسیم. غایت این علم فقط نظری و حصول علم به حقیقت نیست بلکه حق و عمل مطابق حق است.

۴- سوم علم علائم است که معمولترین آن کلمات است و آن را حقیقاً علم منطقی نامیده‌اند که وظیفه آن عبارت است از ملاحظه ماهیت علائمی که ذهن آنها را برای فهم اشیا یا نقل علم به دیگران به کار می‌برد، زیرا چون از اشیائی که ذهن مطالعه می‌کند هیچکدام غیر از خود ذهن در فاهمه حاضر نیست، پس لازم است چیزی دیگر که علامت یا نماینده‌ی شیء مطلوب باشد حاضر باشد و آن همان تصورات است و چون صحنه‌ی تصورات که افکار شخصی را تشکیل می‌دهد ممکن نیست بلاواسطه به معرض نظر شخصی دیگر گذاشته شود و جز حافظه جای دیگری ندارد که مخزنی است که زیاد هم قابل اعتماد نیست، بنابراین برای نقل افکار ما به دیگری همچنین به منظور ضبط آنها به نفع خودمان علائم هم لازم است و آنها عبارتند از اصوات با مخارج که آدمیزادان را عملی یافته و به کار برده است، پس ملاحظه تصورات و کلمات برای آنان که نظر کلی در باب بسط کلی علم بشر دارند بی‌اهمیت نیست و شاید در صورتی آنها را با وضوح می‌سنجیدند و به طوری که لازم است ملاحظه می‌کردند نوعی دیگر از منطقی و انتقاد از آنها حاصل می‌شد که از آنچه ما بالفعل داریم فرق می‌داشت.

۵ - اینکه مذکور افتاد به نظر من اولین و عمومیترین و همچنین طبیعی ترین تقسیم موضوع‌های فاهمه ماست زیرا شخص نمی‌تواند افکار خود را به کار ببرد مگر برای مطالعه خود اشیا به منظور کشف حقیقت یا در باره‌ی اموری که در اختیار خود اوست که عبارت است از اعمال خودش به منظور رسیدن به هدفهای خودش، یا در باره علائمی که ذهن آنها را در هر یک از دو موضوع مذکور و ترتیب صحیح آنها برای فهم و صحیح

آنها به کار می‌برد؛ کلیه این سه یعنی اشیا چنانکه بالذات معلوم می‌شوند و اعمال که به منظور کسب سعادت حصول آنها متوقف به ماست و استعمال صحیح علامات به منظور علم که هر سه کاملاً با هم فرق دارند در نظر من سه منطقه بزرگ عالم عقلانی است که از هم جدا و متمایز هستند.

گفتمان سکوت

پیرامون مسایل عمومی ادبیات داستانی پس از انقلاب

تهیه و تدوین :
شاهرخ تندرو صالح

منتخبی از مقالات فارسی

درباره شیخ اشراق

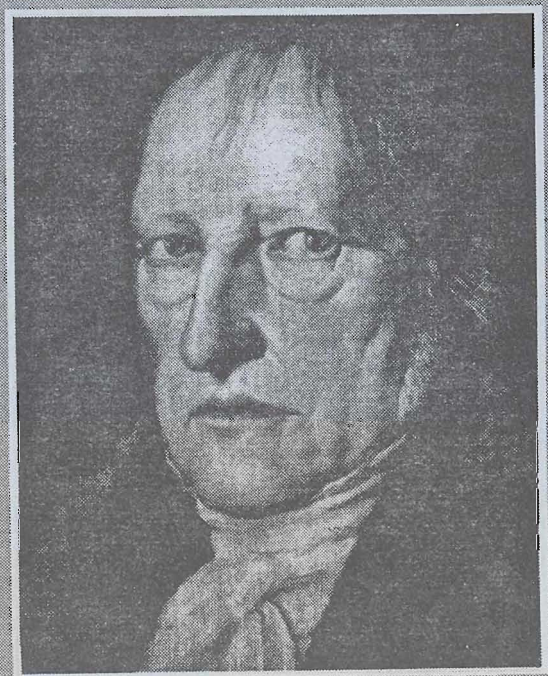
سهروردی

به اهتمام

حسین سید عرب



عقل در تاریخ



نوشته گ.و.هگل
ترجمه حمید عنایت

1