



مسائل فلسفه

نوشتهٔ برتراند راسل

ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

برتراند راسل

Bertrand Russell

مسائل فلسفه

The Problems of Philosophy

چاپ اول: دی ماه ۱۳۴۷ ه. ش. تهران

چاپ دوم: آبانماه ۱۳۵۲ ه. ش. تهران

چاپ سوم: ۲۵۳۶ شاهنشاهی

چاپ وصحافی: چاپخانه سپهر، تهران

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت سهامی انتشارات خوارزمی است

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۱۶۷ - ۲۵۳۶/۲/۱۱

فهرست

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

مقدمه مترجم

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

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

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

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

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

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

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

پس از ظهور کانت و هگل که اولی سعی در تلفیق آراء این دو مکتب مخالف داشت و دومی از «اصالت معنی» تعبیری جدید کرد و به آن جانی تازه داد تا مدتی در انگلستان یعنی مهد فلسفه تجربی غلبه با پیروان هگل بود تا آنجا که فرانسیس برادلی^۳ استاد دانشگاه آکسفورد فلسفه هگل را با تعدیلاتی قبول کرد و کتابهای مهمی درباره آن نوشت که مشهورترین آنها به نام «بود و نمود» از کتب معتبره حکمت بشمار می‌رود. اما در اوایل قرن بیستم واکشی در مقابل فلسفه هگلی پیدا شد که از دانشگاه کمبریج رقیب آکسفورد سرچشمه گرفت. دوفر از مدرسیان جوان آنجا به نام «جرج موزه» و «برتراند راسل»^۴ به راهنمایی یکی از استادان به نام آلفرد وایتهد^۵ دوباره به فلسفه تجربی برگشتند و مذهب «اصالت واقع» را اختیار کردند و در این کار برخلاف استوارت میل منطق قیاسی را بالکل مورد انکار قرار ندادند و حتی با قبول منطق ریاضی و علائمی جدید آن را تقویت کردند و دامنه آن را از منطق ارسطویی قدیم فراختر ساختند. وایتهد و راسل به اتفاق کتابی نوشتند به نام «اصول ریاضیات»^۶ که هنوز هم جامعترین شرحی است که درباره علم منطق ریاضی به رشته تحریر آمده است و با اینکه قریب شصت سال از تاریخ تألیف آن می‌گذرد معتبرترین مرجع محققان این فن محسوب می‌گردد.

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

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

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

پاری از آنجا که راسل در ریاضیات و منطق دست داشت طریقه تقرب او به فلسفه طبعاً مشوب به روش و دید منطقی و ریاضی بود و به همین جهت هر چند از علمداران مکتب تجربی است لیکن تحلیل منطقی را به تحقیق درباره امور وجودی هم تسری داده است و لذا مشرب او با جان استوارت میل شباهت زیادی ندارد. تا به جایی که در کتابهای منتشره در اوایل عمرش هنوز بوی مکتب «اصالت معنی» از پاره‌ای آراء و عقایدش استشمام می‌گردد.

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

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

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

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

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

۱۰. لفظ «داره‌ها» یا «مطبیات» ترجمه Data لاتین یا Given انگلیسی و Donné فرانسوی است معنی آن اموری است که ذهن بدون احتیاج به تفکر و تفکر از عالم خارج تلقی می‌نماید اما قائم به ذهن نیست و اگر ذهن مدرکی هم نباشد وجود این حسیات بالقوه محرز است. و در این صورت آنرا Sensibilia می‌نامند یعنی آنچه بالقوه محسوس است.

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

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

اسپینوزا و هگل و پیروان آنها برای اثبات وحدت وجود وکل مطلق ناگزیر نسب را ذاتی آموز می‌دانستند و می‌گفتند نسبت شیء با سایر اشیاء نه فقط جزء ذات آن است بلکه مؤثر در ذات آن نیز هست و ارتباط و علاقه اشیاء عالم به یکدیگر مثل بستگی اعضای بدن موجودی زنده است که اگر در یکی تغییری حاصل شود در همه مؤثر خواهد بود. یک چنین نظری البته با عدم اصالت و ذاتیت نسبت منافات دارد و لذا این دسته از اصحاب مکتب «اصالت معنی» نسبت را اصیل و غیر عرضی می‌دانستند.

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

سئله دلال علی و استقراء از مسائلی است که راسل راجع به آن چه در این کتاب و چه در آثار دیگرش مفصل بحث کرده و رأی او تقریباً همان رأی هیوم است به این تفصیل که دلال عقلی یعنی دلال یک نامر معلوم معین بوجود یا حدوث امری دیگر که بالفعل یا نامعلوم باشد حاصل استقراء و تجربه است و هرچه این تجربه متمادتر و فقد مورد خلاف و استثناء بر قاعده حاصل از آن مشهودتر باشد درجه اطلاق و قطعیت یا لاقبل تقرب آن به اطلاق و قطعیتی که خاصیت اصلی اولیات عقلی و یقینات قیاسی است بیشتر می‌شود.

قانون احتمالات ریاضی از متفرعات این قاعده محسوب می‌شود و مثال متداول آن ریختن کمترین نرد است که هرچه تعداد دفعات ریختن طاس بیشتر بشود تساوی میان نقشها یا ترکیبات مختلف عدد یک تا شش زیادتیر می‌گردد یعنی اگر هزار و دویست مرتبه طاس بریزیم شاید کلیه نقشها یا ترکیبات عددی ممکنه متساوی نیاید یا نزدیک به تساوی هم نشود مثلاً جفت‌شش ۱۲۰ مرتبه و سه‌ها یک ۲۵۰ مرتبه بیاید اما اگر یک میلیون و دویست هزار دفعه ریخته شود تعداد نقشهای یکجور بیشتر به تساوی نزدیک خواهد گردید. پس قاعده مستفاد از تجربه یا تعمیمات تجربی هرگز به حد یقین قطعی و منطقی نخواهد رسید.

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

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

12. Pluralism
13. Monism
14. Internality

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

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

بالاخره در بحث از حقیقت و خطا به قول قدما مناط صدق قضایا را مطابقت آنها با واقع می داند نه تلائم و عدم تنافی آنها را یا یکدیگر، در عالم مفاهیم ذهنی ولی توافق و عدم تعارض قضایا را به عنوان دلیل صدق و حقیقت آنها معتبر می شمارد ولو به عنوان تعریف منطقی قبول نداشته باشد. راسل به واسطه نهایت صداقت و فرط امانت فکری همواره اولین کسی بوده که در مدت عمر طولانی خود به خطاها و اشتباهات خود اقرار کرده و آراء و نظریات اولیه خویش را تعدیل نموده و تغییر داده است و از این رو فهم صحیح اصول فلسفه وی محتاج بررسی و دقت در جمیع آثار اوست مخصوصاً آخرین کتابش به نام «فرشد فلسفی من»^{۱۰} که وضع نهائی او را روشن می سازد. کتاب «مسائل فلسفه» از کتب بسیار متداول است و با اینکه پارهای مباحث آن از اعتبار افتاده است هنوز در مدارس انگلستان به عنوان مدخل و مقدمه بر فلسفه جدید تدریس می شود. مباحث مختلف این کتاب مختصر ولی مفید و متع، و شایسته شرح و تفسیر بسیار مفصل و طولانی است و اگر کسی از عهده آن برآید در حقیقت یک دوره کامل از فلسفه جدید کدوین کرده است اما نه مترجم را برای این کار بضاعت علمی هست و نه عمر وی کفایت تکمیل مطالعه و انجام این سهم را خواهد داد.

مقدمه مؤلف

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

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

۱۹۱۲

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

بود و نمود

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

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

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

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

برای اینکه مشکلات امر را آشکارتر سازیم بهتر است

توجه خود را به همان میزی که مثال زدیم معطوف نمائیم؛ شکل این میز به چشم مستطیل و رنگش قهوه‌ای و سطحش براق و صیقلی است و اگر به دست بسائیم صاف و سرد و سخت می‌نماید و هرگاه با انگشت بر آن بکوبیم آوایی چوبین از آن برمی‌خیزد. هرکس دیگری که این میز را ببیند یا لمس کند، یا آوا را بشنود، وصفی را که از آن کرده‌ایم تصدیق خواهد نمود و لذا ظاهراً اشکالی بنظر نمی‌رسد اما همینکه بخواهیم دقت بیشتری بعمل آوریم مشکلاتی ظهور خواهد کرد. هر چند من معتقدم که رنگ میز در همه قسمت‌هایش «فی الواقع» یکسان است اما آن قسمت‌هایی که نور را منعکس می‌سازد روشنتر از قسمت‌های دیگر است و بعضی قسمت‌های آن بر اثر انعکاس نور سفیدرنگ بنظر می‌رسد. من می‌دانم که اگر از جای خود حرکت کنم آن قسمت‌هایی که نور را منعکس می‌ساخت تغییر خواهد کرد و رنگ ظاهر و سایه روشن‌های قسمت‌های مختلف میز عوض خواهد شد. پس اگر چند نفر در آن واحد به این میز بنگرند الوان ظاهری سطح میز در نظر هر یک از آنها بنحوی مختلف جلوه خواهد کرد و هیچ‌دو نفر از آنها ترکیب واحدی از این سایه روشن‌ها را نخواهد دید زیرا نظرگاه هیچ‌یک از آنها عیناً بادیگران یکی نیست و هر تغییری در نظرگاه آنها داده شود در نحوه انعکاس نور تأثیر خواهد داشت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Berkeley

3. Three Dialogues between Hylas and Philonous

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

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

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

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

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

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

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

تصدیق می‌کنند که هر قدر داده‌های حسی از قبیل رنگ و شکل و صافی و غیره قائم به ذهن ما باشد معیناً وقوع آنها دلالت بر امری می‌کند که وجودش مستقل از ماست یعنی چیزی که بالکل بادهای حسی ما مبیانت دارد و با این حال می‌توان آن را در صورتی که نسبت لازم و مناسب بین ما و میز واقعی برقرار گردد علت موجدۀ داده‌های مزبور دانست. اما این نکته که مورد تصدیق حکماست یعنی قول به اینکه میز واقعی صرف نظر از اینکه حقیقت و ماهیتش چه باشد موجود است مسلماً نکته بسیار مهمی است و ملاحظه دلائلی که برای قبول این نظر اقامه شده باید قبل از بررسی سؤال دوم یعنی حقیقت و چگونگی میز واقعی انجام گیرد، لذا در فصل آتیه بحث خود را به دلائلی که برای فرض وجود میز واقعی اقامه گردیده است اختصاص خواهیم داد. پیش از اینکه فراتر رویم بهتر است لحظه‌ای تأمل کنیم و ببینیم تا اینجا چه مطلبی بر ما مکشوف گردیده است پس می‌گوئیم به این نتیجه رسیده‌ایم که هر عین یا شیء مادی از جمله اموری را که به وسیله حواس بر ما معلوم می‌شود در نظر بگیریم آنچه حواس ما مستقیماً و بلاواسطه (یا بالذات) بر ما معلوم می‌دارد حقیقتی درباره آن شیء یا عین معین چنانکه به استقلال و انفکاک از ما هست نخواهد بود بلکه فقط حقائقی درباره پاره‌ای داده‌های حسی بر ما مکشوف می‌دارد که تا آنجا که می‌بینیم قائم بر نسبت میان ما و آن شیء یا عین معین است - به این قرار آنچه ما مستقیماً می‌بینیم و حس می‌کنیم فقط «نمود» و نمایشی است که آن را دال و علامت يك «حقیقت» و

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

البته اینگونه سؤالات موجب بهت و تحیر است تا به جایی که انسان مشکل می‌تواند غریب‌ترین فرضیات را هم خالی از صحت بداند. پس می‌بینیم که آن میز عادی و مانوس که تاکنون جز افکار جزئی و بی‌اهمیت در ما نینگیخته بود اکنون به مسئله‌ای مملو از امکانات معجزه مبدل گردیده است. تنها چیزی که درباره آن می‌دانیم این است که چنان نیست که در ظاهر می‌نماید. اما از این نتیجه مختصر که بگذریم نسبت به بقیه مسئله هر حدسی بزنیم مختاریم. لایپ‌نیتز می‌گوید جامعه‌ای از نفوس و اذهان است. بارکلی می‌گوید تصویری در ذات باری است. فتوای علوم دقیقه هم از حیث اعجاب کمتر از آنها نیست، زیرا به موجب کشفیات علمی، حقیقت ماده يك مجموعه عظیمی از بار الکتریکی است که بشدت در حرکت است.

در میان تمام این امکانات معجزه شك و سوسه می‌کند که شاید اصلاً میزی درین نباشد. فلسفه و لو قادر به پاسخ دادن به تمام سؤالاتی که می‌خواهیم نباشد لااقل دارای این قدرت است که سؤالاتی را طرح نماید که علاقه ما را به بررسی عالم بیشتر جلب کند و عجب و غرابتی را که در زیر سطح ظاهر عادی‌ترین و مانوس‌ترین اشیا و امور روزمره نهفته است بر ما عیان سازد.

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

چند از لحاظ منطقی صرف رد و ابطال آن ممکن نیست اما کوچکترین دلیلی هم بر صحت آن بنظر نمی‌رسد. در پایان فصل خواهیم دید که چرا وضع بدین منوال است. پیش از اینکه بحث دربارهٔ امور مشکوک را آغاز نمائیم بهتر است يك نقطهٔ اتکای کم و بیش ثابتی به عنوان مبدأ بحث پیدا کنیم. پس می‌گوئیم که هرچند در وجود خارجی می‌شک کرده‌ایم اما در وجود خود داده‌های حسی که موجب این گردید که تصور کنیم می‌زی در خارج هست شکی نیست. در این تردید نداریم که وقتی نگاه می‌کنیم يك (نگ و شکل معینی در نظر ما پدیدار می‌گردد و هنگامی که با دست فشار می‌آوریم يك احساس صلابت معینی از آن در ما حاصل می‌شود. هیچیک از این امور نفسانی را مورد تردید یا انکار قرار نمی‌دهیم و در واقع هر امر دیگری قابل تشکیک باشد لااقل بعضی از تجارب بلاواسطهٔ ما به نظر دارای یقین و قطعیت می‌رسد.

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

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

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

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

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

گفته ایم یا اینکه هنوز امر دیگری باقی است که خود از قبیل داده‌های حسی نیست یعنی چیزی است که حتی وقتی هم که از اتاق خارج می‌شویم باقی و ثابت می‌ماند؟ عرف عامه یا فطرت سلیمه بدون تردید فتوی می‌دهد که چنین چیزی هست زیرا چیزی که آن را می‌خرید و می‌فروشید و از جایی به جایی حرکت می‌دهید و روی آن سفره می‌اندازید ممکن نیست صرفاً مجموعه‌ای از حسیات محض باشد. اگر سفره تمام میز را بپوشاند دیگر هیچگونه داده‌های حسی از آن حاصل نخواهد شد و لذا اگر میز فقط عبارت از داده‌های حسی محض باشد باید وجودش بالکل منقطع گردد و سفره در میان زمین و هوا معلق و اعجازاً در محلی که سابقاً می‌سزد در آن واقع بود قرار گیرد. بطلان چنین رأیی البته واضح است اما کسی که می‌خواهد فیلسوف شود باید از وصول به نتایج غریب و باطل نهراسد.

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

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

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

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

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

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

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

فرض وجود واقعی اعیان خارجی البته ساده ترین فروض است و بسهولت می توان فهمید که چرا اینطور است. اگر گربه ای در يك لحظه این طرف اتاق دیده شود و لحظه ای بعد در آن طرف ظاهر گردد طبیعاً می گوئیم که از این سمت به آن سمت حرکت کرده و در طی حرکت خود از چندین موضع دیگر که واسطه بین دو نقطه مزبور بوده عبور نموده است. اما اگر گربه را صرفاً مجموعه ای از داده های حسی بدانیم محال است بتواند در جایی بوده باشد که من آن را ندیده باشم و لذا باید چنین فرض کرد که در حینی که من به آن نگاه می کردم اصلاً وجود نداشته و ناگهان در محل جدید بوجود آمده است. اگر گربه خواه من آن را ببینم خواه نبینم موجود باشد می توان به قیاس با تجربه

خویش بفهمیم که در فاصلهٔ دو غذا گرسنه می‌شود اما اگر در حینی که من به آن نمی‌نگرم وجود داشته باشد به نظر عجیب می‌آید که اشتهای او در حین عدم مثل حین وجود افزایش یابد. و باز اگر گربه فقط حسیات محض باشد ممکن نیست او را گرسنه بدانیم زیرا من جز گرسنگی خود را نمی‌توانم احساس نمایم. لذا عمل و رفتار آن مجموع داده‌های حسی که گربه را در نظر من مجسم می‌سازد هر چند به عنوان اظهار حس گرسنگی کاملاً طبیعی بنظر می‌آید لیکن اگر صرفاً به عنوان حرکت و تغییر چند لکهٔ رنگین لحاظ شوند اسناد گرسنگی به آنها مثل تصور اینکه يك مثلث بتواند به بازی فوتبال اشتغال ورزد بی‌معنی و غیر مفهوم خواهد بود. اما مشکلی که در مورد گربه بنظر می‌رسد در مقابل اشکالی که در مورد افراد انسانی وجود دارد چندان مهم نیست. وقتی که افراد انسان تکلم می‌کنند یعنی هنگامی که پاره‌ای اصوات را که معمولاً با تصورات معینی قرین می‌دانیم و همزمان با شنیدن آنها حرکاتی در لبها و حالاتی در چهرهٔ گوینده مشاهده می‌کنیم - فرض اینکه آنچه می‌شنویم به قیاس با اصواتی که از خود ما در حین تکلم حادث می‌شود بیان فکر معینی نیست بسیار بعید و مشکل می‌نماید. البته نظیر آن در خواب هم واقع می‌شود که در بارهٔ وجود سایر مردم به اشتباه می‌افتیم. اما آنچه در خواب واقع می‌شود کم و بیش در آنچه حالت بیداری می‌نامیم منشأ دارد و به وسیلهٔ آن القای گردد و اگر وجود عالم خارج را فرض کنیم می‌توانیم به وسیلهٔ توجیهاات علمی آن را تبیین نمائیم. از این رو بنا به اصل سادگی مجبوریم نظریهٔ طبیعی را قبول کنیم که

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

البته اعتقاد ما به وجود عالم مستقل خارج در اصل از راه استدلال و برهان حاصل نشده است. این اعتقاد به مجرد اینکه ما خود را قادر به تمقل بیابیم در ما حاصل می‌شود و چیزی است که می‌توان آن را اعتقاد غریزی نام نهاد و اگر به واسطه حس باصره نبود در آن هیچ شکی راه نمی‌یافت اما در مورد حس باصره لااقل چنین بنظر می‌آید که بنا به غریزه داده حسی را با عین خارج متعلق حس یکی می‌دانیم در حالی که پس از تأمل و استدلال معلوم می‌شود ممکن نیست عین خارج را با حاصل یاداده حس متحد بدانیم. کشف این حقیقت که در مورد حس ذائقه و شامه و سامعه هیچ غرابتی ندارد و در اعتقاد غریزی ما به اینکه داده‌های حسی در خارج ما با زائسی دارند هیچ تأثیری نمی‌کند و از قوت آن بهیچ‌روی نمی‌کاهد و از آنجا که این عقیده مؤدی به اشکالاتی نمی‌شود و برخلاف موجب حصول نظم و سادگی در توجیه و تبیین تجارب ما می‌گردد هیچ جهت معقولی برای رد کردن آن نداریم پس می‌توانیم تصدیق کنیم که جز در مورد مختصر شکی که راجع به احلام و رؤیا داریم عالم خارج واقعاً موجود است و وجود آن کلاً قائم به ادراک مداوم ما نیست.

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

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

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

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

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

پس فلسفه لااقل این عمل را می‌تواند انجام دهد و اغلب فلاسفه به درست یا به غلط معتقدند که فلسفه قادر است بیش از این عمل انجام دهد یعنی قادر است به اینکه دربارهٔ عالم بطور کلی و دربارهٔ حقیقت و واقعیت غائی معلوماتی در اختیار ما قرار دهد که از منابع دیگر نمی‌توان اخذ کرد. خواه چنین باشد و خواه نباشد مسلماً فلسفه می‌تواند آن عمل و وظیفهٔ حقیرتر را که به آن اشاره کرده‌ایم انجام دهد و در نظر کسانی که در کفایت عرف عامه و فطرت سلیمه برای حل مسائل بخرنج و مشکل فلسفی که مستلزم رنج بسیار است شك می‌آورند همین اندازه کافی خواهد بود.

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

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

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

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

اما این چیزی که هرکس نایبنا نباشد بدان معرفت دارد به موجب اصول علمی در عالم خارج واقعا پیدانمی‌شود زیرا امری است حاصل از عمل بعضی امواج بروی چشم و اعصاب و دماغ شخصی که نور را می‌بینند. وقتی که گفته می‌شود نور موج است مقصود در حقیقت این است که امواج مخصوصی علت حصول احساس نور درماست. اما خود نور یعنی چیزی که مردم بتجربه احساس می‌کنند و اشخاص نایبنا از درک آن عاجزند به موجب علم هیچ جزء واقعی از عالم خارج مستقل از ما و حواس ما را متقوم نمی‌سازد. نظیر این حکم درباره سایر ادراکات حسی نیز صادق است. اما تنها الوان و اصوات و غیره نیست که از عالم ماده بنحوی که علم وصف می‌کند بیرون می‌ماند بلکه مکان و فضای حاصل از حس باصره و لامسه نیز در این عالم راه ندارد. از نظر علمی ضروری است که ماده در یک مکانی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کیفیتی که حال در عین خارج است و موجب می شود که عین مزبور به نظر سرخ یا کیود بیاید معرفت مستقیم حاصل نمائیم. برحسب اصول علمی این کیفیت نوعی تموج یا حرکت موجی است و این تعبیر مانوس است زیرا ذهن را متوجه حرکت موجی در مکان مرئی می نماید. اما این تموجات بایستی واقعا در مکان طبیعی حاصل شود که ما را بدان معرفت مستقیم نیست و لذا تموجات واقعی آن چنان آشنا و مانوس ذهن نیست که ما فرض می کردیم و آنچه درباره الوان صادق است درباره سایر داده های حسی هم صدق می کند. بنابراین می بینیم که هرچند نسبت های اعیان طبیعی دارای همه گونه خواص قابل فهم مأخوذ از مطابقت آنها با نسب داده های حسی است خود اعیان طبیعی فی نفسه و بذاته لا اقل تا حدی که به وسیله حواس می توان کشف کرد مجهول می نماید و این مسئله باقی است که چه طریقه دیگری برای کشف طبیعت و ماهیت اصلی اعیان طبیعی می توان یافت.

فرضی که شاید در تحلیل نهائی کاملا موجه نباشد اما طبیعی ترین فروض بنظر می رسد و دربدو امر لا اقل نسبت به حسیات بصری می توان آن را قبول کرد این است که هرچند اعیان طبیعی نظر به دلالتی که قبلا اشاره کردیم عینا شبیه به داده های حسی نیست معینا کم و بیش میان آنها مماثلتی موجود است. بنا به این نظریه اعیان طبیعی مثلا دارای رنگ واقعی هستند و امکان دارد که انسان بتواند شیئی را به همان رنگ حقیقی خود ببیند. بطور کلی رنگهایی که از شیء معینی در لحظه معین و از نظرگاههای متعدد بنظر

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

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

اکنون این مسئله باقی است که ببینیم چه دلائل عام و کلی فلسفی داریم براینکه بگوئیم اگر ماده واقعیت داشته باشد باید بالضرورة چنین و چنان باشد. چنانکه قبلاً بیان

گردید بسیاری فیلسوفان و شاید اغلب آنها قائل به این بوده اند که هرچه حقیقت و واقعیت داشته باشد باید به یک نحو و به یک معنی ذهنی باشد یا لااقل هرچه که درباره اش بتوان علمی حاصل کرد باید به یک تعبیر معقول باشد. این دسته فلاسفه را «ایده آلیست» یعنی «اصالت معنوی» می نامند. اصالت معنویان می گویند آنچه به نظر ماده می آید در واقع امری ذهنی است، یعنی یا به قول لایب نیتز مجموعه اذهان و عقول رشد نیافته و بدوی است، یا چنانکه بارکلی قائل بود تصوراتی در اذهان و عقول ماست و چنانکه در عرف می گوئیم ماده را ادراک می کنند. به این قرار اصالت معنویان وجود ماده را به عنوان امری که ذاتاً مغایر با عقل باشد نفی می کنند ولی انکار ندارند که داده های حسی ما علائم اموری است که وجود آنها مستقل و جدا از حسیات فردی و اختصاصی ماست. در فصل آینده به نحو اختصار دلائلی را که اصالت معنویان در اثبات این نظر اقامه می کنند و به عقیده من همه آنها خطا و مغالطه است بررسی خواهیم کرد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اینك آنچه در بالا راجع به شناسائی ما از امور موجوده گفته شد خلاصه کرده می گوئیم ما با داده های حواس ظاهر از طریق احساس شناسائی داریم و با داده های حواس باطن یعنی تفکرات عواطف و تأثرات از طریق مراقبه و درون نگری آشنائی داریم و با آنچه در گذشته جزو داده های حواس ظاهر یا باطن بوده از طریق حافظه شناسائی داریم و علاوه بر اینها به ظن و احتمال با نفس خویش نیز به عنوان چیزی که آگاهی به امور دارد یا نسبت به آنها احساس میل و اراده می کند آشنائی و شناسائی داریم. علاوه بر معرفتی که از امور موجوده جزئیه برای ما حاصل است ما با آنچه که کلیات یعنی مفاهیم عام خواهیم نامید مانند سفیدی و اختلاف و اخوت و غیره نیز شناسائی داریم. هر جمله تمامی باید اقلا حاوی يك كلمه باشد که دال بر

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

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

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

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

پس می گوئیم عینی که «معلوم به وصف» باشد آن است که می دانیم «چنین و چنان است» یعنی می دانیم که یک عین واحد است و لا غیر که دارای وصف معینی است و عدم شناسائی مستقیم ما نسبت به آن بطور کلی مضمون و مفروض است مثلاً می دانیم که مرد «نقاب آهن دار» وجود داشته و اخبار و قضایای بسیاری درباره اش شنیده ایم و می دانیم ولی از هویت او اطلاع نداریم. یا اینکه می دانیم که نامزدی که اکثر آرا را بدست بیاورد انتخاب خواهد شد و در این مورد شاید با شخصی که حائز اکثریت خواهد شد آشنائی داشته باشیم (به یگانه معنائی که می توان با شخص دیگری آشنائی داشت) اما نمی دانیم او کدامیک از نامزدهاست یعنی درباره او قضیه به صورت «الف نامزدی است که حائز اکثریت خواهد شد» که در آن «الف» یکی از نامزدها به اسم باشد نمی دانیم لذا می گوئیم علم ما به «فلان» علم توصیفی محض است که هر چند می دانیم «فلان» چنین و چنان وجود دارد و هر چند با عینی که در واقع خود «فلان» باشد شناسائی داریم معیناً به قضیه ای از نوع «الف فلان چنین و چنان است» که در آن «الف» چیزی است که مورد شناسائی مستقیم باشد علم نداریم.

وقتی که می گوئیم «فلان چنین و چنان موجود است»

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

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

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

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

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

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

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

بکنیم یعنی تصدیقی که شخص او از جمله مقومات آن محسوب می‌شود. اما در این قصد ضرورتاً توفیق نخواهیم یافت زیرا بیزمارک واقعی بر ما مجهول است. لیکن می‌دانیم که امری هست به نام (ب) که نام او بیزمارک است و این (ب) سیماستمدار زیرکی بوده است. به این نحو می‌توانیم قضیه‌ای را که می‌خواهیم ایجاباً بیان نمائیم و صف کنیم یعنی «ب سیماستمدار زیرکی بود» که در این قضیه (ب) شیئی یا امری است که بیزمارک بوده است. اگر بیزمارک را به عنوان «اولین صدراعظم امپراتوری آلمان» وصف می‌کنیم قضیه‌ای را که باید ایجاب نمائیم می‌توان به این طریق وصف کرد که «قضیه‌ای است دربارۀ عین واقعی که اولین صدراعظم آلمان بود و خبر می‌دهد به اینکه این عین واقع سیاستمدار زیرکی بوده است». آنچه ما را قادر می‌سازد به اینکه علی‌رغم توصیفات متعددی که بکار می‌بریم مطلب را تفهیم نمائیم این است که می‌دانیم يك قضیه صادقه‌ای درباره بیزمارک واقعی هست و هر قدر که نحوه وصف را تغییر دهیم (به شرط اینکه صحیح باشد) قضیه موصوفه همان است که هست. این قضیه که وصف می‌شود و صدق و صحتش معلوم است مورد علاقه ماست اما ما خود بدان شناسائی نداریم و با اینکه به صحتش واقفیم بدان آشنائی نداریم.

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

و پر عمرترین مردمان هر يك از اينها تصاعداً يك مرحله از معرفت مستقيم و جزئیات دور می شود اولی تا جائی که نسبت به شخص دیگری ممکن باشد به شناسائی نزدیک می شود در دومی هنوز می توان گفت که می دانیم که «بیزمارك که بوده است» در سومی از هویت مرد نقابدار اطلاعی نداریم در صورتی که بسیاری قضایائی که عقلاً و منطقیاً مأخوذ و مستنتج از نقابدار بودن او نیست در باره اش می دانیم بالاخره در چهارمی هیچ علمی علاوه بر آنچه عقلاً و منطقیاً مأخوذ و مستنتج از تعریف مرد مزبور است نداریم. در قلمرو کلیات نیز يك چنین سلسله مراتبی مشهود است. بسیاری کلیات مانند بسیاری جزئیات فقط معلوم به وصفند. اما اینجا نیز چنانکه در مورد جزئیات دیدیم علم درباره آنچه معلوم به وصف است بالمآل منصرف می گردد به علم درباره آنچه معلوم به معرفت و شناسائی است.

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

در این مرحله ما در صدد پاسخ دادن به تمام ایراداتی که ممکن است علیه این اصل اساسی کرد بر نمی آئیم. فقط به ذکر این نکته اکتفا می کنیم که رد این ایرادات بسايد بجزء از انحاء میسر باشد زیرا معقول نیست که بتوان حکمی کرد یا فرضی نمود بدون اینکه بدانیم موضوع حکم یا فرض ما چیست. اگر بنا باشد کلمات و الفاظی که استعمال می کنیم معنی داشته و اصوات مهمله نباشد

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

اهمیت عمدهٔ علم به وصف این است که ما را قادر می‌سازد از حدود تجارب شخصی خویش تجاوز کنیم و با اینکه علم ما فقط به حقایقی تعلق می‌گیرد که کلاً مرکب از اجزاء و مقومات مورد تجربه و شناسائی ماست معیناً می‌توانیم دربارهٔ اموری که هرگز به تجربهٔ ما درنیامده علم به وصف حاصل کنیم. نظر به تنگی دائرهٔ تجارب بلاواسطهٔ ما این نتیجه بسیار مهم است و مادام که آن را درست نفهمیده باشیم قسمت عمدهٔ علم ما مجهول‌الماهیه و مشکوک خواهد ماند.

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

ما معلوم باشد که وجود امر معینی از نوع معین مانند (الف) دلالت بر وجود امر دیگر مانند (ب) از نوعی دیگر می‌کند که یا همزمان با (الف) است یا مقدم و یا مؤخر بر آن مثل اینکه رعد مثلاً دلالت بر سبق وجود برق می‌کند.

اگر چنین اصولی بر ما معلوم نبود هرگز به توسعه دانش خویش به فراتر از حیطة تجربه شخصی قادر نمی‌بودیم و قلمرو این تجربه چنانکه می‌دانیم بس تنگ و محدود است. مسئله‌ای که باید اکنون بدان پردازیم این است که آیا چنین توسعه و تمییدی ممکن است یا نه و اگر ممکن است چگونه حاصل می‌گردد.

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

بدیهی است اگر از ما بپرسند چرا معتقدیم که فردا آفتاب برمی‌آید طبعاً پاسخ می‌دهیم «برای اینکه همیشه هر روزه طلوع کرده است». اعتقاد راسخ ما این است که فردا طلوع خواهد کرد زیرا در گذشته طلوع کرده است. اگر در باب علت اعتقاد به طلوع آن مانند طلوعش در

گذشته چون و چرایی کنند به موضوع قوانین حرکت اجسام متوسل می‌شویم و می‌گوئیم کره زمین جسمی است که دارای حرکت دورانی بلامانع است و چنین اجسامی مادام که مانع خارجی دخالت نکنند از حرکت باز نمی‌ایستند و در این مورد از حالا تا فردا هیچ مانع خارجی که مغل این حرکت باشد وجود ندارد. البته اطمینان‌مآبه عدم يك چنین مانع خارجی ممکن است مورد شك قرار گیرد لیکن چنین شکی قابل اعتنا و مورد توجه نیست. آنچه مورد توجه و اعتناست این است که از کجا که خود قوانین حرکت تا فردا طبق گذشته عمل کنند. اگر این شك آورده شود وضع ما همان وضعی خواهد بود که هنگام شك بدوی درباره طلوع آفتاب داشتیم.

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

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

در بحث از این مسئله بدو باید تمایز مهمی قائل شد که بدون آن دچار خلط و آشفتگی بسیار خواهیم شد. تجربه نشان داده است که تاکنون کثرت تکرر يك توالی یا معیت یکنواخت و متحد‌الصورت غلت انتظار و توقع ما به وقوع همان توالی و معیت در دفعه آتیه خواهد بود. هر خوراکی که دارای ظاهر معینی باشد کلیتاً دارای همان طعم معین است و اگر چنین نباشد یعنی هیئت ظاهر مانوس طعام قرین با طعم غیرعادی باشد موجب بهت و تحیر خواهد گردید. چیزهائی که به‌رؤیت بصری می‌بینیم بنا به عادت مقرون با احساس لمسی معین می‌شوند که هنگام بسودن آنها مورد انتظار و توقع خواهد بود چنانکه یکی از اموری که درباره ارواح و اشباح (در افسانه‌های از این قبیل) همیشه موجب وحشت و دهشت می‌شود آن است که احساس لمس از آنها حاصل نمی‌شود. مردمان عامی که اولین بار به مسافرت می‌روند از اینکه زبان خودشان را دیگری نمی‌فهمد چنان دچار شگفتی می‌شوند که باور کردن آن برایشان مشکل است.

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

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

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

مسئله‌ای که باید بحث کرد این است که چه دلیلی بر اعتقاد بدانچه «وحدت صوری طبیعت» و یکنواختی عمل آن می‌نامند داریم. این اعتقاد به این معنی است که هرچه وقوع یافته یا واقع خواهد شد مورد و مصداق يك قاعده و قانون کلی است که هیچ استثنا ندارد. انتظارات خامی که ما تاکنون در نظر می‌گرفتیم همه استثنایند و از این رو موجب یأس و حرمان دارندگان آن می‌شوند. لیکن علم لا اقل

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

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

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

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

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

بدو باید بدین حقیقت گردن نهاد که تکرر مقارنت وقوع دو امر با یکدیگر و عدم وقوع آنها بالانفکاک بذاته دلیل عقلی کافی برای اثبات اینکه در موارد آتیه نیز با یکدیگر مقارنت خواهند داشت محسوب نمی‌شود. غایت مافی‌الباب این است که هرچه موارد تکرر این مقارنت بیشتر شود احتمال مقارنت وقوع آنها با یکدیگر در آتیه بیشتر خواهد شد و اگر آن تکرر به حد کافی برسد این احتمال نیز تقریباً به حد قطع و یقین خواهد رسید. البته هرگز به یقین کامل نمی‌رسد زیرا ما می‌دانیم که علی‌رغم تکررات بیشمار گاهی عاقبت يك مورد خلاف پیدا می‌شود چنانکه در مورد ماکیاننی که سر بریدند دیدیم. از این رو جز احتمال غالب در این زمینه چیزی نباید توقع داشت.

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

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

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

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

کلی به این نحو بیان نمائیم:

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

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

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

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

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

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

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

پس می‌بینیم که هر عملی که به استناد تجربه امور غیر مجرب داریم مبتنی بر اعتقادی است که تجربه نه‌قادر به اثبات آن است، نه نفی و ابطال آن و با این حال لااقل نسبت به اطلاق آن بر موارد عملی و انضمامی در ذهن ما به همان شدت و قوت جایگیر است که بسیاری حقایق تجربی رسوخ دارند. وجود و جواز و توجیه چنین اعتقاداتی — زیرا غیر از اصل استقراء موارد دیگری هم دارد — منشأ برخی مسائل فوق‌العاده غامض و متنازع‌فیه فلسفه است. در فصل

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

۷

علم ما به اصول کلی

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

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

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

در تمام انحاء علم به اصول کلی واقع امر این است که اول يك مورد خاص از اطلاق و انطباق اصل کلی را ملاحظه می‌کنیم و سپس متوجه می‌شویم که خصوصیت مزبور عرضی و اتفاقی است و يك کلیت عمومی مشهود است که می‌توان آن را صحیحاً اظهار کرد. این حقیقت در تعلیم ریاضیات بخوبی هویدا است، قضیه «دو بعلاوه دو مساوی است با چهار» را اول در مورد دو زوج خاص معین می‌آموزیم و سپس در مورد خاص معین دیگری و به همین منوال تا وقتی که بالاخره درمی‌یابیم که نسبت به هر دو زوجی صادق است. اصول کلی منطقی هم همینطور است. بطور مثال فرض کنید دو نفر درباره اینکه امروز چندم ماه است بحث می‌کنند. یکی از آنها می‌گوید قبول داری که اگر دیروز پانزدهم ماه بوده امروز شانزدهم خواهد بود دیگری می‌گوید «بلی تصدیق دارم» اولی دوباره می‌گوید «دیروز پانزدهم بود زیرا تو نهار مهمان فلان کس بودی و اگر به دفترچه یادداشت مراجعه بکنی خواهی دید که مهمانی نهار روز پانزدهم بوده» دومی می‌گوید «بلی در این صورت امروز باید شانزدهم باشد.»

فهم چنین استدلالی بسیار آسان است و همینکه

مقدمات آن مورد تصدیق واقع گردید کسی نمی تواند انکار کند که نتیجه درست است. اما صحت نتیجه از موارد صدق یکی از اصول کلی منطقی است که بیان آن به این تقریر ممکن است «فرض کنیم معلوم است که اگر این امر صادق باشد آن امر هم صادق است و فرض کنیم که این صادق است پس لازم می آید که آن هم صادق باشد» هرگاه چنین باشد که اگر این درست است آن هم درست است می گوئیم که این «مستلزم» آن است و آن از این لازم می آید. پس برحسب این اصل کلی اگر این مستلزم آن باشد و این صادق باشد آن هم صادق است. به عبارت اخری «هرامری که از مستلزومات (به فتح) يك قضیه صادق باشد صادق است» یا «هرامری که از قضیه صادق لازم آید صادق است».

این اصل یا الاقل موارد عملی آن در هر نوع استدلالی داخل و وارد است و هر جا امری را که بدان اعتقاد داریم برای اثبات امر دیگری که بعداً به آن اعتقاد پیدا می کنیم بکار بریم، این اصل جاری خواهد بود. هر کس پرسد «چرا باید نتیجه استدلال صحیح را که مبتنی بر مقدمات صادق است قبول کرد» در جواب او فقط به این اصل می توان اشاره نمود. فی الواقع انکار صحت و حقیقت این اصل غیر ممکن و وضوح و بداهت آن بعدی است که در بادی نظر تقریباً غیر مفید و به منزله توضیح و اوضحات می نماید. لیکن اینگونه اصول از نظر فیلسوف بی اهمیت و غیر مفید نیست. زیرا ثابت می دارد که حصول علم قطعی و غیر قابل شك که منشأ و مأخذ آن غیر از متعلقات حواس باشد ممکن است.

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

- (۱) اصل هوویت - آنچه هست هست.
- (۲) اصل امتناع اجتماع نقیضین - هیچ چیز ممکن نیست هم باشد و هم نباشد.
- (۳) اصل امتناع ارتفاع نقیضین - هر چیزی یا باید باشد یا نباشد.

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

علاوه بر اصول منطقی که برحسب آن می توان از

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

یکی از اختلافات کهن در فلسفه نزاع میان دو مکتبی است که به نام «اصالت تجربه» و «اصالت عقل» معروفند. مکتب اصالت تجربه که لاک^۱ و بار کلی و هیوم^۲ حکمای انگلیسی اصحاب عمده آن محسوب می شوند قائل به این است که تمامی علم ما مأخوذ و مکتسب از تجربه است. مکتب اصالت عقل که بیشتر اصحاب آن حکمای اروپائی غیر انگلیسی مخصوصاً دکارت فرانسوی و لایب نیتز آلمانی بوده اند معتقدند که علاوه بر آنچه از تجربه بر ما معلوم می گردد پاره ای «مفاهیم فطری» هست که جدا از تجربه و مستقل از آن است. اکنون ممکن گردیده است که نسبت به حقیقت و بطلان عقاید این دو مکتب معارض از روی اطمینان نظر بدهیم. باید اذعان نمود که به دلائلی که در بالا بیان گردید اصول منطقی که بدانها علم داریم خود قابل اثبات به تجربه نیستند زیرا هر استدلالی مبتنی بر آنهاست و در هر استدلالی قبلاً مفروضند. پس در این امر که نکته اصلی نزاع مزبور محسوب می شود حق با اصحاب اصالت عقل است.

از طرف دیگر حتی همان جزء از علم ما که عقلا و

1. Locke

2. Hume

منطقاً مستقل از تجربه است (به این معنی که تجربه آن را نمی‌تواند ثابت کند) خود مستخرج از تجربه و معلول آن است زیرا در موارد تجارب خاص جزئی است که ما از این اصول کلی که عارض برعلاقات و روابط تجارب مزبور است آگاه می‌گردیم. البته قول به وجود مفاهیم فطری به این معنی که مادرزاد باشند و کودکان نوزاد اموری را که بر مردم سالمند معلوم است و حاصل تجربه نیست بدانند قولی باطل و سخیف است و به این جهت نویسندگان جدید لفظ «فطری» را برای بیان این اصول دیگر بکار نمی‌برند و لفظ «اولی» یا «اولیات عقلی» را که کمتر در معرض ایراد است استعمال می‌کنند. پس با اینکه تصدیق داریم به اینکه تمامی علم ما مأخوذ از تجربه و معلول آن است معیناً معتقدیم که جزئی از علم ما «اولی» یعنی مقدم بر تجربه و با اصطلاح «علم ما تقدم» است به این معنی که تجربه ما را بدان آگاه می‌سازد اما برای اثبات آن کافی نیست و فقط توجه ما را بنحوی ارشاد می‌نماید که صحت و حقیقت این قسم علم اولی را بدون احتیاج به اثبات تجربی درمی‌یابیم.

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

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

اشیا و امور موجود یا ممکن الوجود را مبین می‌سازد اما مفید وجود بالفعل نیست. اما علم اولی منحصر به اصول منطقی که تاکنون موضوع بحث ما بوده نیست. شاید مثال عمده علم اولی غیر منطقی علم به ارزشها و غایات اخلاقی باشد. منظور من احکام و تصدیقاتی نیست که درباره اینکجه چه چیزی مفید است یا چه چیزی صواب است صادر می‌کنیم. منظورم تصدیقات درباره مطلوبیت ذاتی و غائی امور است. اگر چیزی مفید باشد به این سبب است که حصول مقصود و غائیتی را تأمین می‌نماید و این غایت اگر درست آن را تحلیل کنیم باید دارای ارزش ذاتی و فی نفسه باشد و نه به واسطه اینکجه برای حصول غایت دیگری مفید واقع می‌شود. پس کلیه احکام و تصدیقات درباره فایده و سودمندی امور منوط و متوقف بر تصدیقات دیگری است که دارای ارزش ذاتی باشند.

مثلا ما حکم می‌کنیم که سعادت از بدبختی و علم از جهل و مهربانی از کینه‌توزی مطلوبتر است این تصدیقات لااقل از جهتی باید بلاواسطه و اولی باشد یعنی ممکن است مثل تصدیقات اولیه که قبلا بدان اشاره کردیم از تجربه برخیزد و در واقع بالضروره اینطور است زیرا تصدیق ارزش ذاتی چیزی ممکن نیست مگر اینکه امری مشابه آن را قبلا تجربه کرده باشیم. اما مسلم است که اثبات آنها به تجربه ممکن نیست زیرا واقعیت وجود یا عدم امری نمی‌تواند مثبت این باشد که وجود یا عدم آن مطلوب یا غیر مطلوب است. تحقیق در این باره یعنی اثبات امتناع استنتاج ضرورت اخلاقی یعنی «باید چنین باشد»

از امکان وجودی یعنی «چنین است» از وظائف علم اخلاق معسوب می‌گردد. نکته‌ای که در این زمینه اهمیت دارد و باید بدان توجه داشت این است که علم به اموری که دارای ارزش ذاتی و غائی است، اولی به همان معنایی است که اصول منطق اولی بود یعنی به این معنی که حقیقت این نوع علم به تجربه نه قابل اثبات است و نه قابل رد و ابطال. ریاضیات نیز چون منطق همه اولی است ما فیلسوفان تجربی این امر را سخت منکر بودند و می‌گفتند منشأ معلومات ریاضی ما نیز چون معلومات جغرافیائی مثلاً حاصل تجربه است. عقیده آنها این بود که تکرر تجربه ما از دیدن اینکه دو چیز و دو چیز روی هم چهار چیز می‌شود بنابراین استقرام ما را به این نتیجه می‌رساند که جمع دو چیز و دو چیز دیگر همیشه چهار چیز است اما اگر منشأ علم ما به اینکه دو (۲) و دو (۲) چهار می‌شود همین باشد طریقه ترضیه و اقتناع عقل از صحت آن غیر از آن می‌بود که در عمل هست. البته وقوع چند مورد برای اینکه ذهن بتواند عدد دو را مجرداً و به انتزاع از دو سکه یا دو کتاب یا دو نفر آدم یا دو تا از هر چیز معین دیگری تصور بکند لازم است. لیکن به مجرد اینکه ذهن خود را از تشخصات و متضمنات غیر مربوط عاری سازیم این اصل کلی را که دو و دو چهار می‌شود درمی‌یابیم لذا هر مورد واحدی را به عنوان مصداق جزئی قاعده کلی خواهیم دید و مشاهده موارد دیگر غیر ضروری خواهد گردید.

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

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

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

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

3. J. Swift

4. Struldbug

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

اما هرگاه مثال رایجی را که معمولاً در کتابهای منطقی از قیاس می آورند ملاحظه کنیم یعنی قیاس مشهور «سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است» می بینیم که به تازگی بودن علم مندرج در نتیجه آن بیقین نمی توان حکم کرد. در این مورد آنچه بدون شك بدان علم داریم این است که عده ای از افراد انسانی (الف) و (ب) و (ج) فانی بوده اند زیرا مسلماً همه آنها مرده اند اکنون اگر سقراط یکی از این افراد بوده سعی در اثبات فانی بودنش به طریقه غیر مستقیم و از راه قضیه «همه مردم فانی هستند» و اخذ نتیجه احتمالی و غیر یقینی درباره فانی بودن سقراط کاری ابلهانه است. و اگر سقراط یکی از این افراد نبوده باشد که حکم استقرائی ما مبتنی بر آنهاست باز هم استدلال مستقیم از مرگ (الف) و (ب) و (ج) به مرگ سقراط بهتر است تا اینکه از طریق قضیه

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

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

پس چنانکه ملاحظه می شود قضایائی داریم به نام اولیات که قضایای ریاضی و منطق جزو آنهاست و همچنین است قضایای اساسی علم اخلاق. مسئله ای که اکنون باید بدان پردازیم این است که چگونه چنین قضایائی ممکن است و بخصوص چگونه می توان علم به قضایای کلی حاصل کرد هرگاه جمیع موارد آن را آزمایش نکرده باشیم آزمایش همه این موارد به سبب نامتناهی بودن عدّه آنها غیر ممکن می-

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

علم اولیه چگونه ممکن است



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

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

هیوم (۱۷۱۱-۷۶) سلف کانت با قبول رأی معمول درباره علم اولیه کشف کرد که در بسیاری موارد که این نوع علم را تحلیلی می‌دانستند و مخصوصاً در مورد علم به علت و معلول علاقه و رابطه موجود در واقع ترکیبی است نه تحلیلی. قبل از هیوم لا اقل فلاسفه اصالت عقلی چنین می‌پنداشتند که معلول را در صورت حصول علم کافی می‌توان

عقلا از علت استنباط و استنتاج کرد. هیوم مدعی شد که چنین استنتاجی ممکن نیست و صحت نظر او امروزه مورد تصدیق قرار گرفته است. اما حاصل استدلال او قضیه مشکوکتری بود به این تقریر که هیچ علم اولی یعنی بدیهی و غیر تجربی دربارهٔ علاقهٔ علت و معلول نمی‌توان حاصل کرد. کانت که در مکتب اصحاب اصالت عقل فلسفه آموخته بود از این شکاکیت هیوم برآشفته شد و درصدد یافتن پاسخی پرآمد. او دریافت که نه فقط علاقهٔ علت و معلول بلکه همهٔ قضایای حساب و هندسه «ترکیبی» یعنی «غیر تحلیلی» است و در هیچیک از این قضایا تحلیل موضوع مؤدی به‌محمول نمی‌شود. مثال معروف او قضیهٔ $5+7=12$ است. او تذکر داد و تذکرش صحیح بود که ۷ و ۵ را باید بهم ترکیب کرد تا ۱۲ حاصل آید و مفهوم ۱۲ در آن دو عدد مندرج نیست. کما اینکه مفهوم جمع و ترکیب در هیچیک مضمون نمی‌باشد. پس بدین نتیجه رسید که ریاضیات خالص گرچه اولی است اما تحلیلی نیست و ترکیبی است و این نتیجه مسئلهٔ دیگری را ایجاد کرد که او به یافتن راه حل آن مجبور شد.

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

استقرام به استقرام ثابت نمی‌شود دوم اینکه قضایای کلی ریاضی را مانند «دو و دو چهار است» می‌توان از ملاحظهٔ یک مورد واحد درک کرد و ملاحظهٔ صدق آن در موارد دیگر چیزی بر علم ما علاوه نمی‌کند و این امر بیداهت آشکار است. بنابراین صحت و اعتبار قضایای کلی ریاضیات (و منطوق) را باید از طریقی غیر از طریقهٔ (احتمالی محض) علم به تعمیمات تجربی مانند «همهٔ مردم فانیند» ثابت نمود. مسئله از اینجا ناشی می‌شود که این علم اطلاق و عمومیت دارد در صورتی که هرگونه تجربه‌ای خاص و جزئی است. این امر غریب می‌نماید که ظاهراً می‌توانیم بعضی حقایق را دربارهٔ امور جزئی که مورد تجربهٔ ما نبوده‌اند قبلاً درک کنیم ولی شك در اینکه منطوق و حساب قابل اطلاق به این امور است چندان آسان نیست. مثلاً ما نمی‌دانیم که ساکنین شهر لندن در دوست سال بعد چه کسانی خواهند بود اما می‌دانیم که هر دو نفر آنها با دو نفر دیگر جمعاً چهار نفر خواهند بود و این قدرت ما بر پیش‌بینی حقایقی دربارهٔ اموری که به تجربهٔ ما نیامده مسلماً شگفت‌آور است. توجیهی که کانت برای این مسئله پیدا کرد هرچند به نظر من درست نیست اما قابل توجه است منتها پاسخ مشکلی است که فیلسوفان مختلف از آن تمبیرات گوناگون کرده‌اند. لذا فقط به بیان خلاصهٔ آن می‌پردازیم ولی همین شرح مجمل را هم بسیاری مفسران کانت موجب اشتباه خواهند دانست.

کانت بر این شد که در تجارب ما دو عنصر متمایز را باید تشخیص داد که یکی عنصر عینی (یعنی مربوط به

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

عین طبیعی که کانت آن را «شیئی اصیل یا فی نفسه» می‌نامد به نظر او ذاتاً مجهول و ناشناختنی است و آنچه قابل شناختن است عینی است که در تجربه ما درمی‌آید و وی آن را «نمود» یا «پدیدار» می‌نامد از آنجا که پدیدار حاصل مشترک ما و شیئی اصیل است یقیناً دارای تمام خصوصیتی است که منشأ آن خود ما هستیم و لذا مسلماً با علم اولیه ما

مطابقت دارد. بنا بر این چنین علمی هر چند نسبت به تمام تعارِب بالفعل و ممکن ماصدق می‌کند. اما نباید تصور کرد که در خارج از تعارِب ما هم اطلاق می‌گردد. از این رو با اینکه وجود علم اولی مسلم است علم به شیئی اصیل یا علم در باره چیزی که متعلق تجربه بالفعل و ممکن نباشد مقدور نخواهد بود. به این طریق کانت می‌خواهد میان دعاوی اصحاب اصالت عقل و دلائل اصحاب تجربه توافق و سازش بدهد.

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

فردائی داشته باشد. معینا کانت ناچار است فرض کند که ترتب زمانی پدیدارها معلول و موجب خصوصیات است که در ورای آن پدیدارها قرار دارد و این برای اثبات مدعای ما کافی خواهد بود.

بعلاوه تأمل در این باره آشکار می‌سازد که اگر اعتقاد ما نسبت به قضایای ریاضی صحیح باشد اطلاق آنها بر اعیان و امور عالم خواه مورد تفکر ما واقع شود و خواه نشود علی‌السویه خواهد بود. دو عین و دو عین طبیعی دیگر ضرورتاً چهار عین خواهند بود ولو اعیان طبیعی اصلاً مورد تجربه ما واقع نشوند و این قول خارج از حدود معنی مراد ما نیست از اینکه دو و دو چهار می‌شود و صحت آن به همان اندازه متیقن است که بگوئیم دو پدیدار و دو پدیدار دیگر روی هم چهار پدیدار خواهد شد. پس راه حل کانت حد و سعت قضایای اولیه را بیش از اندازه تنگ می‌سازد و علاوه بر آن از توجیه تیقن و قطعیت آن عاجز می‌ماند.

گذشته از آرای مخصوص کانت فلاسفه معمولاً اولیات را امور عقلی می‌پندارند و با نحوه تفکر ما مربوط می‌دانند نه با واقعیات عالم خارج. در فصل سابق سه اصلی را که به «قوانین تفکر» موسوم شده ملاحظه کردیم. نظری که موجب این تسمیه گردیده طبیعی است لیکن بر عدم صحت آن دلائل قوی می‌توان اقامه کرد. مثلاً اصل امتناع اجتماع نقیضین را در نظر بگیریم تقریر این اصل معمولاً به این نحو است که «هیچ چیزی ممکن نیست هم باشد و هم نباشد» منظور این است که چیزی نمی‌تواند در آن واحد دارای صفت معینی باشد و نباشد. بطور مثال اگر درختی چنار

باشد ممکن نیست غیر چنار باشد یا اگر میز من به شکل مربع مستطیل است نمی شود که غیر مستطیل باشد و الخ. آن چیزی که تسمیه این اصل را به عنوان قانون فکری طبیعی جلوه می دهد این است که ضرورت حقیقت آن را به تفکر درمی یابیم نه به وسیله مشاهده خارج. وقتی که دیدیم درختی چنار است لازم نیست دوباره نگاه کنیم و یقین حاصل نمائیم که غیر چنار نیست و عدم امکان این امر به تفکر محض معلوم می شود. با این حال قول بر اینکه اصل امتناع اجتماع نقیضین قانون فکری است صحیح نیست. در اعتقاد به اصل امتناع تناقض عقیده ما این نیست که ذهن ماطوری ساخته شده که ضرورتاً باید به این اصل معتقد باشد. این عقیده نتیجه حاصل از تفکر و تعمل نفسانی است که خود اصل امتناع اجتماع نقیضین را متضمن است. اعتقاد به اصل عدم تناقض اعتقادی درباره اشیا و امور واقع است نه درباره تفکر فقط. یعنی مثلاً اعتقاد به این نیست که اگر ما فکر می کنیم که درختی چنار است نمی توانیم در عین حال فکر کنیم که چنار نیست بلکه اعتقاد به این است که اگر آن درخت چنار است ممکن نیست در عین حال غیر چنار باشد. پس اصل امتناع اجتماع نقیضین درباره امور واقع است نه درباره تفکرات محض و اگرچه اعتقاد به اصل مزبور فکر محسوب می شود اما خود این اصل حقیقتی درباره اعیان و امور موجود در عالم است. اگر حقیقتی که در اعتقاد به اصل مزبور مورد قبول ماست نسبت به امور عالم صادق نباشد اجبار ما به تصور و تفکر صحت آن مانع از بطلان آن نخواهد بود و همین می رساند که از قوانین تفکر نیست.

نظیر این استدلال را درباره هر تصدیق اولی دیگری می توان بعمل آورد. وقتی که حکم می کنیم که دو و دو چهار می شود درباره فکر خودمان حکم نمی کنیم حکم ما درباره تمام زوجهای بالفعل یا ممکن است و این امر که ذهن ما چنان ساخته شده که باور می کند مجموع دو و دو به چهار بالغ می گردد هر چند حقیقت دارد اما غیر از این است که بگوئیم دو و دو چهار می شود. هیچ امر واقعی در ساختمان ذهن ما نمی تواند به قضیه دو و دو چهار است صدق و حقیقت بخشد. پس علم اولی ما اگر خطا نباشد محض معرفت به قوام و ساختمان ذهن خودمان نیست و بر هر چیزی که در عالم وجود دارد اطلاق می گردد چه امور ذهنی و چه امور غیر ذهنی.

واقع امر ظاهراً این است که کلیه علم اولیه ما درباره اموری است که اگر به عبارت صحیح بگوئیم نه در عالم ذهن وجود دارد و نه در عالم خارج. این امور چنان است که تسمیه آنها به وسیله اجزاء غیر اسمی کلام بعمل می آید و اینها عبارتند از کیفیات و نسب، مثلاً فرض کنید من در اتاق خود هستم البته من وجود دارم و اتاق هم وجود دارد اما آیا «در» یا «درون» هم وجود دارد؟ معیناً نمی شود گفت که لفظ «در» بی معنی است زیرا حاکی از نسبتی است که بین من و اتاق قائم است و این نسبت خود چیزی است جز اینکه نمی توان گفت که به همان معنایی که من و اتاق وجود داریم موجود است. نسبت «در» چیزی است که آن را می فهمیم و در باره اش فکر می کنیم زیرا اگر آن را نمی فهمیدیم معنی جمله «من در اتاق هستم» را هم نمی

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

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

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

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

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

پیرسیم عدالت چیست طبعاً ذهن متوجه پاره‌ای اعمال خاص جزئی می‌گردد که با عدالت قرین بوده و آنها را عادلانه می‌دانیم و سپس سعی می‌کنیم بینیم وجه مشترک میان آنها چیست. همه آن اعمال باید برخوردار از یک طبیعت مشترکی باشد که در هر عمل عادلانه دیده می‌شود و در غیر آن نباشد. این طبیعت مشترک که اعمال مزبور به واسطهٔ واجد بودن آن همه عادلانه هستند خود عدالت خواهد بود یعنی آن ماهیت خالصی که اختلاط وی با امور عادی زندگی تکثراتی را که ما اعمال عادلانه می‌خوانیم ایجاد می‌نماید. کلمات دیگری نیز که بر امور و واقعیات عادی اطلاق می‌گردد به همین منوال است. مثلاً سفیدی بر تعداد زیادی از اشیا جزئیة اطلاق می‌شود زیرا همگی آنها در ماهیت یا طبیعت مشترکی که بیاض باشد اشتراک دارند. این ماهیت محض را افلاطون «مثال» یا «صورت» می‌نامد. (نباید تصور کرد که «مثل» افلاطونی در ذهن موجود است ولو قابل ادراک به ذهن باشد). مفهوم یا مثال عدالت با هر فعلی که عادلانه باشد یکی نیست و چیزی است غیر از امور جزئیة که امور جزئیة در آن شریک و از آن بهره‌مند و برخوردار هستند از آنجا که مفهوم مثال جزئی و مشخص نیست نمی‌تواند در عالم حس موجود باشد و بعلاوه مانند امور حسنی ناپایدار و متغیر نبوده والی‌الابد به خود ثابت و لایتغیر و فناپذیر است.

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

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

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

هرگاه در معانی الفاظ معموله تأمل کنیم می‌بینیم که علی‌العموم اسامی خاص دال بر جزئیات است و بقیه اسما یعنی اسما عام و همچنین صفات و افعال و روابط همه

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

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

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

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

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

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

هستیم که خصوصیت معینی را که مشترك میان همهٔ مثلثها نباشد مأخذ قرار ندهیم. اشخاص مبتدی معمولاً برای احتراز از خطا چندین مثلث از اقسام مختلف رسم می‌کنند تا از صحت برهان و اطلاق آن بر همهٔ آنها اطمینان حاصل نمایند. اما به مجرد اینکه سؤال شود چگونه می‌دانیم که چیزی سفید یا مثلث است اشکال پیدا می‌شود. اگر بخواهیم از اشارهٔ به کلیات یعنی بیاض و تثلیث احتراز جوئیم باید يك تکه سفیدی جزئی معین و يك مثلث جزئی مشخص را اختیار کنیم و بگوئیم هر چیزی که با این شیء جزئی مشخص که اختیار کرده‌ایم درست شباهت داشته باشد سفید یا مثلث است. اما در این صورت این شباهت لازم بایستی خود امری کلی باشد و قول به اینکه بین هر دو شیء جزئی شباهت خاصی است غیر از سایر تشابهات مفید فایده نخواهد بود زیرا در آن صورت جواب می‌دهیم که این تشابهات باید خود با یکدیگر شباهت داشته باشند و بالاخره مجبور می‌شویم وجود مشابَهت را به عنوان امر کلی تصدیق نمائیم. پس نسبت شباهت ضرورتاً يك امر حقیقتاً کلی است. اما همینکه وجود این يك کلی را تصدیق کردیم می‌بینیم که ابداع نظریات مشکل و دلائل ناموجه برای خودداری از تصدیق وجود کلیاتی مانند بیاض و تثلیث کاری بیهوده است.

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

حیث نیز رأی اصحاب اصالت عقل از اصحاب تجربه صائب‌تر بوده است منتها آنها هم به واسطه غفلت از نسبت و انکسار آن نتایج ناصوابی اخذ نمودند که از خطایای اصحاب تجربه بدتر بود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

از لحاظ يك فرد انسانی در زمان واحد معین کلیات نیز چون امور جزئیة منقسم می شود به آنچه معلوم به معرفت مستقیم است و آنچه فقط معلوم به وصف است و آنچه بهیچ يك از دو طریق معلوم نیست.

نخست به آن کلیاتی که علم به آنها حاصل معرفت مستقیم است می پردازیم. البته معرفت مستقیم ما از کلیاتی مانند سفیدی و سیاهی و شیرینی و ترشی و بلندی و سختی و غیره یعنی کیفیات عارض بر داده های حس واضح است. وقتی که يك تکه سفیدرنگ را می بینیم در وهله اول فقط به همان قطعه جزئی معرفت داریم اما پس از دیدن چند جسم سفیدرنگ مختلف بسهولت انتزاع سفیدی یا بیاض را که وجه اشتراك همه آنهاست می آموزیم و در آموختن آن با سفیدی شناسائی پیدا می کنیم. شناسائی ما با هر امر کلی دیگر از این قبیل به طریق مشابهی انجام می گیرد. این قبیل کلیات را می توان «کیفیات محسوسه»

نامید، درك و انتزاع اینها محتاج تحمل شدید ذهن نیست
 ولو از سایر انواع کلیات به امور جزئی نزدیکترند.

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

منابع می‌توانم نسبت کلی تقدم و تأخر زمانی را انتزاع کنم کما اینکه نسبت «یساریت» را انتزاع کرده بودم. از این‌رو نسب زمانی هم مانند نسب مکانی جزو معلوماتی است که به آنها معرفت مستقیم داریم.

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

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

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

تنها موردی که در بدو نظر چنین می‌نماید که استثنا بر این اصل است موردی است که در آن يك قضیه اولیه حاکی از آن است که تمام افراد يك طبقه معینی داخل در يك طبقه دیگر است یا (به عبارت دیگر) کلیهٔ افراد جزئی که دارای وصف معینی باشند دارای وصف دیگری نیز خواهند بود. در این مورد ظاهراً چنین بنظر می‌رسد که موضوع قضیه امور جزئی است که دارای صفت مشترکی هستند، نه خود آن صفت یا کیفیت. قضیه «دو و دو چهار است» یکی از این موارد است زیرا می‌توان آن را چنین بیان کرد که «هر دو تا با هر دو تایی دیگر مجموعاً چهار می‌شود». یا «هر مجموعهٔ مرکب از دو دو تا مجموعه‌ای از چهارتاست». پس اگر بتوان ثابت نمود که اینگونه قضایا در واقع فقط دربارهٔ کلیات خبر می‌دهد اصل کلی نیز ثابت خواهد شد. یکی از طرق کشف موضوع هر قضیه‌ای این است که از خود پرسیم فهم چه الفاظ و کلماتی یا به عبارت دیگر معرفت به چه امور و اشیائی باید حاصل کنیم تا معنی قضیه را درک کنیم. همینکه معنی قضیه را فهمیدیم ولو صدق و کذب آن را هنوز ندانسته باشیم آشکار می‌شود که با موضوع

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

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

بعض موارد نسبت بین کلیات را درک کند و بالتسبیح به قضایای کلی اولی مانند قضایای ریاضی و منطق عالم گردد. امری که در بحث سابق ما از این موضوع نامفهوم و مجهول می نمود این بود که ظاهراً این نوع علم درباره تجربه پیش بینی می کند و بر آن تسلط دارد. اما اکنون می بینیم که این عقیده خطا بوده و هیچ حقیقتی را درباره آنچه قابل تجربه است بدون تجربه و مستقل از آن نمی توان فهمید و بدان علم حاصل کرد. ما به نحو اولی و ماقبل تجربی می دانیم که دو چیز با دو چیز دیگر مجموعاً چهار چیز می شود لیکن علم اولی نداریم به اینکه اگر عمرو و زید دو نفرند و بکر و خالد هم دو نفر پس عمرو و زید و بکر و خالد روی هم چهارند. علت آن است که فهم این قضیه بدون معرفت به اشخاص مزبور ممکن نیست و این امر را فقط بتجربه می توان دانست. لذا هر چند قضایای کلی همه اولی است لیکن اطلاق آنها بر افراد جزئی مستلزم تجربه و از این حیث حاوی عنصر تجربی است. پس اکنون واضح می گردد که آنچه در علم اولی ما قبلاً غریب و نامفهوم و از اسرار و خفیات بنظر می رسید مبتنی بر خطا بوده است.

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

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

بین مفاهیم کلیه باشد چنانکه در منطق و ریاضیات دیده ایم. درباره قضایای کلی اولیه دو نکته مغالاف را باید در نظر گرفت. نکته اول این است که اگر موارد جزئی بسیاری معلوم باشد ممکن است ابتدا قضیه کلیه به استقراء حاصل شود و علاقه بین کلیات بعداً ادراک گردد. مثلاً می دانیم که اگر از زوایای مقابل اضلاع یک مثلث خطوط عمود بر آنها رسم کنیم کلیه آنها در یک نقطه تلاقی می کنند. وصول به چنین قضیه ای در ابتدا به وسیله رسم خطوط عمودی در موارد متعدد و مشاهده تلاقی آنها در نقطه واحد کاملاً ممکن است و این تجربه می تواند ما را رهنمون گردد که در پی یافتن برهان کلی آن برآئیم و آن را کشف نمائیم. از این قبیل موارد در تجارب هر ریاضیدانی فراوان یافت می گردد.

نکته دوم که هم دلپسندتر است و هم از لحاظ فلسفی بیشتر اهمیت دارد این است که گاهی به قضیه کلی علم حاصل می کنیم در مواردی که حتی یک مصداق واحد از آن نیز معلوم ما نیست. مثلاً مورد زیر را ملاحظه کنید. می دانیم که هر دو عددی را می توان در هم ضرب کرد و نتیجه این عمل عددی است که آن را حاصل ضرب می نامند. هم می دانیم که نسبت به تمام اعداد صحیح که حاصل ضرب آنها کمتر از ۱۰۰ است این عمل انجام شده و در جدول ضرب مندرج است ولی ضمناً می دانیم که تعداد اعداد صحیح بینهایت است و آنچه تاکنون نوع بشر توانسته است در هم ضرب کند یا در آتیه

خواهد کرد تعدادی متناهی است. از اینجا لازم می‌آید قائل شویم به اینکه اعدادی هست که حاصل ضرب هر دو تای آنها از ۱۰۰ بیشتر است و تاکنون به فکر هیچ انسانی نرسیده و نخواهد رسید. پس این قضیه حاصل می‌گردد که «حاصل ضرب هر دو عدد صحیح که تا به حال به فکر انسان نرسیده و هرگز نخواهد رسید از ۱۰۰ عبود ۱۰۰ بیشتر است». این يك قضیه کلی است که حقیقت آن غیر قابل انکار است ولی با این حال ماهیتاً مصداق واقعی نمی‌تواند داشته باشد زیرا هر دو عددی را که فکر کنیم بنا به معنی نفس اجزاء قضیه از تحت حکم مندرج در آن خارج می‌گردد.

امکان علم به قضایای کلیه‌ای که دارای مصداق واقعی نیستند اغلب مورد تکذیب قرار می‌گیرد زیرا به این مطلب توجه نمی‌شود که علم به اینگونه قضایا فقط محتاج علم به نسب بین کلیات است و به معرفت به مصداق کلیات مزبور احتیاجی ندارد. معیناً علم به این قبیل قضایای کلی از عناصر اصلیه قسمت عمده معلومات مسلم ماست. مثلاً چنانکه در فصول اولیه کتاب دیدیم اعیان خارجی به تمایز و تفکیک از داده‌های حس به اخذ و استنتاج حاصل می‌شود و نه به معرفت مستقیم و بلاواسطه. از این رو اگر قضیه‌ای را به صورت «این عین خارجی است» در نظر بگیریم و مراد ما از لفظ «این» چیزی باشد که بلاواسطه معلوم ذهن گردد هرگز به چنین قضیه‌ای علم حاصل نخواهیم کرد. از این مقدمه لازم می‌آید که علم ما به اعیان طبیعی بالکل چنان است

که هیچ مصداق واقعی برای آن نمی توان قائل شد. البته
 ارائه بصادیق داده های متقارن با اعیان مزبور ممکن
 است اما ارائه بصادیق خود اعیان خارجی واقعی امکان -
 پذیر نیست. بنا براین علم ما به اعیان خارجی بالکل
 متوقف بر امکان علم کلی است در مواردی که ارائه بصادق
 واقعی ممکن نمی گردد. همین حکم نسبت به علم ما به
 اذهان و عقول سایر مردم یا به انواع امور دیگری که دارای
 بصادیق معلوم بالذات و بلاواسطه نباشد صدق می کند.

اکنون می توانیم منابع مختلف علم را که در طی این
 بحث ذکر شده اند خلاصه کنیم. اولاً باید علم به اعیان
 و علم به حقایق را از یکدیگر تمیز دهیم و هر یک از
 این دو قسم علم یا بلاواسطه است یا مأخوذ و بلاواسطه
 علم بلاواسطه به اعیان، که آن را معرفت مستقیم نامیدیم
 بر دو نوع است، علم به جزئیات و علم به کلیات.
 علم به جزئیات شامل معرفت به داده های حس و احتمالاً
 معرفت به نفس خود ماست. برای تشخیص معرفت
 مستقیم به کلیات ضابطه معینی نیست لیکن مسلم است
 که کیفیات حسی و نسبت های مکانی و زمانی و شباهت و
 پاره ای کلیات انتزاعی منطقی از جمله آنهاست. علم
 کسبی به احوال اعیان که آن را علم توصیفی نامیدیم
 همیشه متضمن هم معرفت به عینی معین و هم علم به حقیقتی
 معین است. معرفت بلاواسطه ما به حقایق را علم شهودی
 می نامند، و حقایقی که به این طریق معلوم است حقایق
 بدیهی نام دارد. از جمله این حقایق آنهاست که بیان
 داده های حس را می نماید و همچنین پاره ای اصول

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

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

یکی از مقبولات عامه این است که هر چیزی که به آن معتقد باشیم باید قابل اثبات قطعی یا لااقل قویاً محتمل باشد، احساس بیشتر مردم چنین است که عقیده‌ای که مستند به دلیلی نباشد عقیده نامعقولی است و بطور کلی این نظر صحیح است. تقریباً همه عقاید عام‌القبول یا بالفعل مأخوذ و مستنتج از عقاید دیگری است که دلیل آنها محسوب می‌شود یا بالقوه قابل چنین استنتاجی است. ولی معمولاً یا این دلائل بعداً فراموش شده یا اصلاً هرگز به نحو هشیار در ذهن حاضر نبوده است. ندرتاً کسی پیدا می‌شود که در سر سفره از خود بپرسد چه دلیلی هست که غذائی که در پیش من نهاده شده زهر نباشد. معیناً اگر بنا به استدلال باشد احساس می‌کنیم که برای اثبات این امر می‌توان دلائل کافی آورد ولو در بدو امر متوجه آن نباشیم و در داشتن این احساس نیز معمولاً حق با ماست. اما فرض کنیم آدم سمج و مصری نظیر سقراط پیدا

شود که هر دلیلی بیاوریم باز برای آن دلیل هم دلیل می‌خواهد آنگاه دیر یا زود عاقبت ناگزیر به مرحله‌ای می‌رسیم که دیگر دلیلی نمی‌توان یافت و تقریباً بر ما یقین می‌شود که دلیل دیگری حتی نظراً هم قابل کشف و تحصیل نیست. اگر از اعتقادات معموله زندگی عادی ابتدا کنیم از نقطه‌ای به نقطه‌ای و از مرحله‌ای به مرحله‌ای به عقب می‌رویم تا به يك اصل کلی یا موردی از چنین اصلی می‌رسیم که به نظر روشن و بدیهی می‌نماید و خود آن را نمی‌توان از امر دیگری که بدیهی‌تر از آن باشد استنتاج نمود. در مورد اغلب مسائل زندگی عادی مثلاً اینکه خوراك مغذی است و مسموم نمی‌کند ناچار به اصل استقرار برمی‌گردیم که در فصل ششم از آن بحث کردیم. اما از آنجا دیگر فراتر نمی‌توان رفت. این اصل در تمام استدلالات ما گاهی به عمد و قصد و گاهی من غیر عمد و ناهشیار مورد استناد قرار می‌گیرد. اما استدلالی که مبنای آن اصل بدیهی تری باشد و نتیجتاً مؤدی به اصل استقرار شود وجود ندارد و این حکم در مورد سایر اصول منطقی نیز صدق می‌کند. صحت و اعتبار آنها بدیهی است و از آنها در ترکیب و تنظیم دلائل خود استفاده می‌کنیم ولی خود آنها یا لااقل بعضی آنها قابل اثبات عقلی نیست.

اما بداهت و ضرورت منحصر به آن دسته از اصول کلی نیست که قابل اثبات نمی‌باشند. هرگاه تعداد معینی از اصول منطقی را تصدیق کردیم بقیه را می‌توان از آنها استنتاج نمود اما خود این قضایای مستنتج اغلب به همان ضرورت و بداهت مبادی اصلی است که بدون دلیل قبول

کرده بودیم. کلیه قضایای علم حساب را می توان از اصول منطقی استنتاج کرد معینا قضایای ساده حساب مثل «دو دو تا چهار تا است» از حیث ضرورت و بدهاقت کمتر از اصول منطقی نیست.

ظاهراً چنین می نماید که پاره ای اصول اخلاقی نیز از قبیل «و جوب نیکی» جزو بدیهیات است اما در اینجا اختلاف نظر بیشتری دیده می شود.

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

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

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

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

داده حسی واحدی داریم که رنگ و شکل هر دو را داراست رنگ آن سرخ و شکل آن گرد است. تصدیق ذهنی مانعست این داده حس را به دو امر متمایز شکل و رنگ تحلیل می کند و سپس با اخبار به اینکه رنگ سرخ به شکل مدور است آنها را مجدداً ترکیب می نماید. مثال دیگری از این نوع تحلیل این است که بگوئیم «این درست چپ آن است» در جایی که این و آن را معاً و باهم دیده باشیم. در این قسم تصدیق داده حسی حاوی مقوماتی است که نسبتی با یکدیگر دارند و تصدیق از قیام نسبت مزبور بین این مقومات خبر می دهد.

نوع دیگری از تصدیقات شهودی که شبیه تصدیقات حسی ولی متمایز از آنهاست تصدیقات تذکری است. در باب ماهیت ذاکره و حافظه همیشه احتمال خلط و اشتباه می رود زیرا خاطره شیء همواره توأم با صورت ذهنی آن است در صورتی که آن صورت ذهنی ممکن نیست همان چیزی باشد که مقوم خاطره آن شیء است. برای تسهیل فهم این نکته یادآوری می کنیم که صورت ذهنی شیء در حال حاضر است در حالی که می دانیم آنچه به خاطر آورده می شود متعلق به زمان ماضی است. از این گذشته ما مسلماً تا اندازه ای قادریم به اینکه بین صورت ذهنی خود با اصل شیء که در خاطره اعاده کرده ایم مقایسه بعمل آوریم بطوری که غالباً تا حدودی می دانیم تا چه اندازه صورت یا تمثال ذهنی مزبور دقیق است ولی این کار بدون آنکه متعلق اصلی عمل ذاکره دون صورت ذهنی فعلی حاضر نزد ذهن باشد، غیرممکن است. پس تقوم ذات و ماهیت

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

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

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

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

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

موضوع خاطره و حافظه يك مطلب مهمی را دربارهٔ بداهت روشن می‌سازد و آن این است که بداهت امری تشکیکی است و درجات دارد یعنی کیفیتی نیست که یا مطلقاً وجود داشته و یا مطلقاً مفقود باشد بل کیفیتی است که وجود آن شدت و ضعف دارد؛ از مرتبهٔ یقین مطلق تا مرتبهٔ اعتقاد ضعیف نامحسوس. حقایق حسی و پاره‌ای اصول منطقی واجد مرتبهٔ اعلائی بداهت هستند، حقایق تذکری حافظهٔ بلاواسطه نیز به همین درجه یقینی‌اند. اصل استقرار از سایر اصول منطقی مثل «آنچه از مقدمات صحیح لازم می‌آید بالضروره صحیح است»، بداهتش کمتر است. بداهت خاطرات معمولاً به نسبت مرور زمان و ضعیف شدن آن کاهش می‌یابد. درجهٔ بداهت حقایق منطقی و ریاضی بطور کلی بر حسب اینکه تا چه درجه معضل و مفصل شوند کم می‌گردد. احکام و تصدیقات مربوط به ارزشها و غایات ذاتیهٔ اخلاقی و ذوقی تا اندازه‌ای از بداهت بهره دارد، اما نه چندان.

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

که بداهتش کمتر است رد می‌کنیم.

اما احتمال قوی می‌رود، چنانکه در بالا توضیح داده شد، دو مفهوم مختلف در امر «بداهت» مدخلیت داشته باشد یعنی آنکه مقابل بامرتبهٔ اعلائی بداهت است فی الواقع ضامن حقیقت مطلق و خطاناپذیر است و آنکه مطابق با سایر درجات بداهت است فاقد چنین تضمین مطلقى است و صدق و صحت را فقط به درجات بیشتر یا کمتری مفروض قرار می‌دهد. اما این نظری است که به‌عنوان پیشنهاد ذکر می‌کنیم و هنوز نمی‌توان راجع به آن بحث کرد. پس از اینکه دربارهٔ ماهیت صدق و حقیقت بحث کردیم دوباره به موضوع بداهت از لحاظ ارتباط آن با علم و خطا رجوع خواهیم نمود.

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

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

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

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

(۱) نظریهٔ ما دربارهٔ حقیقت باید چنان باشد که امکان خلاف آن یعنی کذب و بطلان را نفی نکند. بسیاری فیلسوفان از عهدهٔ انجام این شرط برنیامده‌اند و فرضیاتی ساخته و پرداخته‌اند که به موجب آن کلیهٔ تفکرات ما بایستی صحیح و حقیقت بوده باشد و آنگاه نتوانسته‌اند جایی برای کذب و بطلان پیدا کنند. از این حیث بین

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

(۲) پیدا است که اگر عقیده نبود کذب و باطل هم وجود نداشت و صدق و حقیقت هم نظر به تضایف آن با کذب و باطل منتفی می بود. اگر عالمی تصور کنیم که ماده محض باشد در آن کذب و باطل جایی نخواهد داشت چنین عالمی هر چند حاوی «امور واقع» است اما حقایق به معنای اموری که از نوع کذب باشد در آن وجود نمی تواند داشته باشد. در واقع حقیقت از خواص عقاید و اخبار بدانهاست و لذا عالم مرکب از ماده محض که خالی از اعتقادات و اخبار درباره امور باشد حاوی حقیقت و بطلان هم نخواهد بود.

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

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

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

اما به این نظر نه يك بلکه دو اشکال مهم وارد است. اول اینکه دلیلی نیست بر اینکه فرض کنیم فقط يك هیئت متلائمی از عقاید امکان‌پذیر است. زیرا هر داستان‌پرداز خیال‌پروری می‌تواند گذشته عالم را چنان تصویر نماید که با آنچه ما می‌دانیم سازگار و متلائم بوده و با این حال با گذشته واقعی بکلی اختلاف داشته باشد. در مورد مطالب علمی‌تر مسلم است که غالباً دو یا چند فرضیه درباره

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

بدین منوال در فلسفه نیز امری غیر عادی نیست که دو فرضیه رقیب و مقابل هر یک به تنهایی کلیه حقایق معلومه و امور واقع را تبیین نماید. مثلاً ممکن است فرض نمود که زندگانی خوابی دراز است و واقعیت و عالم خارج از قبیل همان واقعیتی است که احلام و رؤیایها از آن بهره‌مندند لیکن هرچند چنین نظری با حقایق معلومه ظاهراً منافاتی ندارد دلیلی نداریم که آن را بر نظر متعارف که به موجب آن اشیا و اشخاص دیگر وجود واقعی دارند ترجیح دهیم. بنابراین تعریف حقیقت بر حسب تلائم و عدم تناقض وافی به مقصود نیست زیرا بوجود انحصاری یک نظام متلائم واحد دلیلی نمی‌توان یافت.

اشکال دیگر براین تعریف این است که معنی «توافق و تلائم یعنی عدم تنافی» را مصادرتاً معلوم فرض می‌کند در صورتی که مفهوم «تلائم» مسبوق و مبتنی بر حقیقت و صحت قوانین منطبق است. دو قضیه را متوافق یا متلائم می‌گویند وقتی که هر دو بتوانند صادق باشند و متنافی و غیرمتوافق می‌نامند وقتی که اقلاً یکی باید بالضروره کاذب باشد. اما برای دانستن اینکه دو قضیه ممکن است هر دو صادق باشد قبلاً به حقایقی از قبیل اصل امتناع

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

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

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

به موجب شرائط سه گانه ای که قائل شدیم باید نظریه ای که درباره حقیقت اختیار می نمائیم چنان باشد که: اولاً برطبق آن حقیقت دارای ضد و مقابلی باشد، ثانیاً حقیقت را خاصیتی بدانند که عقیده باید واجد آن باشد، ثالثاً حقیقت خاصیتی باشد که متوقف بر نسبت میان عقیده و امور خارج.

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

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

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

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

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

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

اکنون وضع ما چنان است که می‌توانیم بفهمیم ملاک تمیز میان حکم صادق و کاذب چیست برای این منظور تعریفات

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عقیده داریم علم یافته ایم. اما این تعبیر با استعمال متعارف این کلمه مطابقت ندارد و با مثال کوچکی موضوع را می توان روشن یافت. اگر کسی تصور کند که حرف اول اسم آخرین صدر اعظم ایران (الف) است عقیده اش صحیح است زیرا آخرین صدراعظم امین السلطان بود، اما اگر معتقد است که آخرین صدراعظم امین الدوله است باز هم عقیده او این است که حرف اول اسم وی (الف) است، لیکن این عقیده هر چند صحیح است اما علم محسوب نمی شود. یا اگر فلان روزنامه نتیجه نبردی را قبل از وصول خبر واقعی آن به حدس درست پیش بینی کند و منتشر سازد ممکن است بعضی از خوانندگان کم تجربه تر آن را باور کنند و بدان معتقد شوند. اما با وجود صحت اعتقاد آنها نمی توان گفت که علم به موضوع دارند. پس پیداست که عقیده صحیح اگر مستفاد و مستنتج از عقیده کاذب و باطل باشد علم نخواهد بود.

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

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

خالا نوضوع علم شهودی را کنار می‌گذاریم و می‌پردازیم به تعریفی که از علم مستفاد و مکتسب بعمل آوردیم. ایراد عمده‌ای که بر آن وارد است این است که جامع نیست. دائماً می‌بینیم که مردم به عقیده صحیحی معتقدند و این عقیده به واسطه یک علم شهودی در آنها ایجاد شده و از آن قابل اخذ و استنتاج است ولی در واقع به طریقه منطقی از آن مستفاد نگردیده است.

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

پادشاه فلان کشور را منتشر نمایند حق داریم که آن را باور کنیم زیرا معمولاً چنین خبری را به دروغ نشر نمی‌کنند و اعتقاد ما به صحت خبر روزنامه‌ها کاملاً موجه است. در این مورد آن علم شهودی که منشأ عقیده ماست علم به وجود داده‌های حسی حاصل از نگریستن به حروف چاپی است که خبر به وسیله آنها بیان شده است. اما این قسم علم جز در مورد اشخاص کم‌سواد ندرتاً در نفس آگاه ظاهر می‌گردد. کودکان ممکن است در حین خواندن از اشکال و حروف آگاهی حاصل کنند و سپس بتدریج و به مشقت به درک معانی آنها منتقل شوند. اما کسی که به خواندن عادت دارد بلافاصله معانی حروف و کلمات را درک می‌کند و جز به رویه و تحمل فکر متوجه نمی‌شود که علم خود را از داده‌های حسی که همان دیدن حروف باشد حاصل نموده است. پس هر چند استنتاج صحیح از رؤیت حروف به معانی آنها ممکن و خواننده قادر بر آن است ولی در واقع صورت نمی‌گیرد زیرا عملی که بتوان آن را استنتاج منطقی خوانند از جانب او انجام نمی‌گردد. معیناً قول به اینکه خواننده مزبور علم به خبر روزنامه در باره فوت سلطان متوفی ندارد باطل خواهد بود. بنابراین ناچار باید تصدیق کرد که هر علمی حاصل از معلومات شهودی باشد علم مستفاد و مکسب است ولو به تداعی محض، مشروط بر اینکه علاقه و ارتباط منطقی صحیحی بین آنها موجود و شخص صاحب علم قادر باشد با تفکر به این علاقه و قوف حاصل نماید. حقیقت آن است که غیر از استنتاج منطقی طرق متعددی برای انتقال از یک عقیده

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

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

اولاً نظریه‌ای که ما درباره حقیقت اختیار کرده‌ایم تشخیص پاره‌ای حقایق را به عنوان بدیهی به این معنی که

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

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

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

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

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

نفر است که اینها در نظر او به این معنی بدیهی می-
 نماید زیرا تنها يك شخص می تواند به امور ذهنی یا
 داده های حسی مزبور معرفت حاصل نماید. لذا هیچ
 حقیقتی درباره عین جزئی موجودی جز در نظر شخص
 واحدی ممکن نیست بدیهی باشد. از طرف دیگر حقایق
 مربوط به کلیات اینطور شخصی و خصوصی نیست زیرا
 بسیاری نفوس و اذهان با امر کلی واحدی آشنائی و
 معرفت حاصل می کنند و از این رو نسبتی که میان کلیات
 قائم باشد ممکن است متعلق معرفت اشخاص مختلف
 متعدد قرار گیرد. در کلیه مواردی که به معرفت مستقیم
 به امر واقع مرکبی مشتمل بر اجزائی چند و دارای
 نسبتهای معین علم داریم می گوئیم که حقیقت دایر بر
 اینکه این اجزاء با چنین نسبتی بهم مربوطند دارای
 بداهت از قسم اول است و در این موارد حکم و تصدیق
 به اینکه این اجزاء به این نحو مرتبط هستند باید ضرورتاً
 صادق باشد و لذا این قسم بداهت ضامن مطلق حقیقت
 است.

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

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

بداهت از قسم دوم آن است که تعلق به تصدیقات بدوی دارد و مأخوذ از ادراک مستقیم واقعیتی که تمامیت ترکیبی داشته باشد نیست. مثلاً یک برهان ریاضی را ملاحظه کنید در اینجا کافی نیست که اصول مبتعاری که مبدأ و مقدمه برهان محسوب می‌شود بدیهی باشد بلکه همچنین لازم است که در هر مرحله‌ای از استدلال ربط و علاقه میان مقدمات و نتیجه نیز بدیهی باشد. در استدلالات مشکل این ربط و علاقه غالباً واجد درجه نازلی از بداهت است و از این رو در جایی که استدلال مشکل باشد وقوع خطا در آن غیرمحمتمل نیست.

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

اعتقاد راسخ داریم اگر حقیقت باشد علم نامیده می‌شود مشروط بر اینکه یا شهودی باشد و یا اینکه از علم شهودی (به طریق منطقی یا نفسانی) لازم آید. آنچه بدان اعتقاد راسخ داریم اگر حقیقت نباشد خطا خوانده می‌شود. آنچه را که مورد اعتقاد راسخ است اگر نه علم باشد و نه خطا و همچنین آنچه با تردید بدان معتقدیم بدین سبب که مأخوذ و مکتسب از چیزی باشد که واجد اعلی درجهٔ پداهت نیست می‌توان ظن و احتمال نامید. از این رو قسمت عمدهٔ آنچه معمولاً به عنوان علم شناخته می‌شود کم و بیش ظنی و احتمالی است.

دربارهٔ ظن و احتمال از مفهوم تلائم و عدم تنافی که قبلاً به عنوان تعریف حقیقت رد کرده بودیم می‌توان به عنوان مناط (ملاك) حقیقت استفاده نمود. مجموعه و هیئتی از عقاید که فرداً آنها ظنی و احتمالی است اگر متقابلاً متوافق و متلائم باشند درجهٔ احتمالشان بیش از آن خواهد بود که بطور انفراد واجد هستند و به همین طریق است که بسیاری فرضیات علمی کسب احتمال می‌کنند یعنی در نظام و هیئت تألیفی معین از عقاید ظنی مندرج می‌گردند و بالنتیجه درجهٔ احتمالشان از آنچه بالانفراد واجد بودند افزایش می‌یابد.

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

میان عالم رؤیا و عالم بیداری صدق می‌کند زیرا اگر احلام و رؤیاهای ما هر شب و متوالیاً با یکدیگر مانند زندگی روزانه متوافق و متلائم بود تشخیص اینکه کدامیک حقیقت دارد و به کدام باید اعتقاد داشت مشکل می‌گردید. اما در حال فعلی ملاک و معیار تلائم عالم احلام را باطل می‌سازد و عالم بیداری را تأیید می‌نماید اما این معک و معیار هرچند درجه احتمال را در جایی که مؤثر است قوت می‌بخشد هرگز به آن قطعیت مطلق نمی‌دهد مگر اینکه در یک مرحله از نظام متلائم مزبور قبلاً قطعیت و یقین موجود بوده باشد و بنابراین صرف سازمان و انتظام عقاید ظنی و احتمالی هرگز بنفسه آن را مبدل به علم یقین و خالی از شک نخواهد ساخت.

در آنچه تاکنون راجع به فلسفه گفته‌ایم به بسیاری مطالب که اغلب فیلسوفان بدان اشتغال داشته و آثارشان مشحون از آنهاست کمتر اشاره رفته است. بیشتر حکما یا لااقل بسیاری از آنها ادعا دارند که می‌توانند به براهین فلسفی اولی اموری از قبیل اصول عقاید دینی و معقولیت ذاتی عالم خلقت و وهمی و اعتباری بودن ماده و عدم حقیقت و واقعیت شر را ثابت نمایند. شك نیست که امید به یافتن دلائل و جهات اعتقاد به این امور غرض اصلی و محرك باطنی اغلب مشتغلین به فلسفه بوده است. اما به نظر من چنین امیدی عبث و بیهوده است. به نظر من حصول معرفت به احوال عالم من حیث المجموع از راه مابعدالطبیعه نیست و براهین و استدالات آن براینکه به موجب قوانین منطقی فلان چیز باید موجود باشد و فلان چیز نمی‌تواند موجود باشد تاب نقد و بررسی را ندارد. در این فصل ما طریقهٔ توسل به چنین استدالاتی را به نحو

اختصار شرح خواهیم داد تا معلوم شود چه امیدوی به صحت و اعتبار آن می‌توان داشت.

بزرگترین علمدار نوع نظریه‌ای که مورد بحث و بررسی ماست در قرون اخیر هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۲) بوده است. فلسفه هگل بسیار مشکل است و شارحان و مفسران درباره تعبیر واقعی آن اختلاف دارند. بنا به تعبیری که من اختیار کرده‌ام و مورد قبول بسیاری مفسران اوست (اگر اکثر آنها نباشد) و ممتاز به این مزیت است که نوع مهم و جالب توجهی از فلسفه را بدست می‌دهد، مطلب عمده او این است که هر چیزی کم از کل مطلق باشد به وضوح و بداهت جزء غیرتمام است و نمی‌تواند بدون ماسوای آن یعنی بقیه عالم که متمم و مکمل آن محسوب می‌شود وجود داشته باشد. همچنانکه عالم علم تشریح ابدان تطبیقی از دیدن يك استخوان واحد می‌تواند نوع حیوانی را که کل تمام آن است دریابد حکیم مابعدطبیعی هم بنا به رأی هگل از هر جزء واحدی از واقعیت می‌تواند بگوید که کل واقعیت یا لااقل طرح اصلی و رؤوس مبانی آن چگونه باید باشد. هر جزء ظاهر و جداگانه‌ای از حقیقت و واقعیت چنان است که گوئی قلابهائی دارد که به وسیله آن با جزء مابعد خود اتصال یافته است و همچنین جزء بعدی با جزء مجاور الی آخر تا اینکه کل عالم بدین نحو تجدید بنا گردد. این نقص و عدم تمامیت بنا به قول هگل در عالم فکر و ذهن و در عالم اعیان هر دو یکسان ظاهر می‌گردد. در عالم فکر اگر تصور یا مفهوم واحدی را که انتزاعی یا ناتمام است در نظر آوریم پس از بررسی می‌بینیم که

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

تنازعات محو و زائل می‌شد و به جای آن يك وحدت سرمدی کامل ثابت روحانی مشاهده می‌نمودیم.

این تصویر ذهنی بدون شك مفهومی بس عالی است که شخص باطناً مایل است آن را تصدیق نماید. معیناً وقتی دلائلی را که بر آن اقامه می‌شود درست بررسی کنیم می‌بینیم حاوی خلط و اشتباهات زیاد و فرضیات ناموجه بسیار است. رکن اساسی و مبنای اصلی نظام فلسفی هگل این است که آنچه ناقص و ناتمام است قائم به ذات نیست و برای احراز وجود محتاج ماسوای خویش است. به موجب این فلسفه هر چیزی که با اعیان و امور خارج از خود نسبت دارد بالضروره باید در ذات و طبیعت خود حاوی ارتباطی با آن امور خارج باشد و لذا اگر آن امور خارج وجود نمی‌داشت ممکن نبود شیء مزبور چنان باشد که هست، مثلاً ذات و طبیعت انسان قائم بر خاطرات و دیگر معلومات و محفوظات و سایر کیفیات باطنی او از قبیل مهر و کینه و غیره است لذا اگر آنچه متعلق علم و عشق و کینه او قرار می‌گیرد نبود نمی‌توانست آنچه هست باشد. او به وضوح ذاتاً جزء ناتمامی است و اگر او را به منزله مجموع کل و حقیقت فرض کنیم تناقض حاصل می‌شود.

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

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

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

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

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

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

کانت که اول به چنین تعارضی اشاره کرد و بر آن

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

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

1. Georg Cantor

سلیم ظاهر استفاده کرده و نشان داده اند که تصور مکان‌هایی غیر از مکانی که ما در آن واقع هستیم با اختلافی کم و بیش ممکن است. بعضی از این مکان‌های خیالی اختلافشان در جایی که مسافت قابل اندازه‌گیری باشند با مکان اقلیدس بقدری کم است که به مشاهده صرف نمی‌توان معلوم کرد که مکان واقعی ما اقلیدسی است یا از جمله این مکان‌های خیالی و به این نحو وضع بکلی منقلب شده است. سابقاً تصور می‌شد که تجربه فقط یک قسم مکان را به عقل و منطق عرضه می‌دارد و بنابه مبانی منطقی این قسم مکان محال و غیرممکن می‌نمود. اکنون بالعکس منطق چندین قسم مکان را به تجربه عرضه می‌دارد و تجربه از میان آنها اختیار می‌نماید. پس هر چند علم ما به آنچه بالفعل هست کمتر از آن شده که سابقاً تصور می‌رفت علم ما به آنچه ممکن است افزایش بسیار یافته است. اکنون به جای اینکه محصور و محبوس در چهاردیواری محدودی باشیم که هر گوشه و کنار آن را می‌توان اکتشاف نمود خود را در جهانی باز و آزاد می‌بینیم که همه چیز امکان دارد و در آن بسیاری امور مجهول مانده یعنی مقدار اموری که می‌توان بدان علم حاصل کرد زیاد و فراوان است.

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

عامل اطلاق و حریت قوهٔ تخیل شده و شقوق متعددی را که شعور و فطرت سلیمه به تنهایی و عاری از تفکر از درک آنها عاجز است به ذهن عرضه می‌دارد و انتخاب میان آنها را به تجربه و اگذار می‌کند تا در موارد ممکن از بین عواملی که منطبق چنین عرضه می‌دارد یکی را اختیار نماید. به این جهت علم ما به آنچه موجود است محدود می‌شود به آنچه می‌توانیم بتجربه بیاموزیم نه به آنچه بالفعل مورد تجربهٔ ماست زیرا چنانکه دیدیم مقدار علم توصیفی به امور و اشیائی که مورد تجربهٔ مستقیم ما نیست معتنا به است. اما در تمام موارد علم توصیفی يك علاقه و ارتباطی میان کلیات احتیاج داریم که بتوانیم از امر معلوم معینی که ملزوم است عین معینی را که لازمهٔ آن باشد استنتاج نماییم. مثلاً در مورد اعیان خارجی اصل دلالت داده‌های حسی بر اعیان خارجی خود يك علاقه و ارتباطی میان مفاهیم کلی است و به موجب همین اصل است که تجربه می‌تواند ما را قادر سازد به اینکه دربارهٔ اعیان خارجی علم حاصل کنیم. همین حکم دربارهٔ علیت و اصولی که از حیث کلیت در مرتبهٔ نازلتری قرار دارد مانند قانون جاذبهٔ عمومی صدق می‌کند.

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

و اشیا جزئییه و پاره‌ای خواص آنها که مورد شناسائی ماست مطلع می‌سازد و قسمی علم اولی محض است که علاقه بین کلیات را باز می‌نماید و ما را قادر می‌سازد به اینکه از حقایق جزئییه حاصل از علم تجربی استنتاج نماییم. علم مکتسب و مستفاد ما همیشه قسمتی متوقف بر علم اولی محض است ولی معمولاً مبتنی بر علم تجربی هم هست.

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

نتیجه آن درباره دعای جسورانه فلاسفه مابعدطبیعی بیشتر منفی بوده است. اما درباره آنچه که معمولاً به عنوان علم مورد قبول عام است نتیجه تحقیقات نقدی ما بیشتر مثبت بوده است و کمتر موجبی برای امتناع از پذیرش و رد آن داشته‌ایم و دلیلی نیافته‌ایم که انسان را از حصول علمی که معمولاً واجد آن دانسته می‌شود عاجز بشماریم.

اما وقتی فلسفه را به عنوان نقد علم و معرفت تعریف می‌کنیم باید حدی نیز برای آن قائل گردیم. اگر وضع شکاکیت تام را اختیار نمائیم و خود را بالمره خارج از حیطه هرگونه علمی قرار دهیم طلب محال می‌کنیم. چنین شکی قابل رد و ابطال نخواهد بود زیرا رد و ابطال هر چیزی به برهان باید مبداً به امر معلوم معینی باشد که مشترك بین متخاصمان است و شك مطلق ممکن نیست مبدأ هیچ استدلالی قرار گیرد. به این جهت است که نقدی که فلسفه از علم بعمل می‌آورد نباید از این نوع نقد مخرب باشد و الا هیچ نتیجه‌ای از آن حاصل نخواهد گردید. علیه چنین شك مطلقى هیچگونه دلیل منطقی نمی‌توان اقامه کرد، اما درك اینکه این نوع شکاکیت نامعقول است کار مشکلی نیست. «شك طریقى» یا دستوری دکارت که مبدأ فلسفه جدید است با این نوع شك تفاوت دارد و در حقیقت همان نقد و تحقیق فلسفی است که ماهیت اصلی فلسفه محسوب می‌گردد. شك دستوری دکارت شك در هر چیزی بود که به نظر مشکوک می‌آمد، به این معنی که درباره هر فقره علم ظاهراً تأمل کنیم و از خود بپرسیم که آیا می‌توانیم در

صورت تفکر درباره آن یقین نمائیم که حقیقتاً نسبت به آن علم داریم یا نه، این نقد و تحقیقی است که مقوم ماهیت فلسفه می باشد. پاره ای معلومات ما مانند علم به وجود داده های حسی به نظر غیرقابل شك می آید ولو درباره آن با نهایت دقت و سکون خاطر تأمل نمائیم. در مورد چنین علمی نقد فلسفی ما را از اعتقاد به آن باز نمی دارد. اما عقاید دیگری هست مثل اینکه اعیان خارجی عیناً با داده های حسی شباهت دارد که به آنها معتقدیم. اما همینکه به تفکر درباره آنها می پردازیم و آنها را مورد تحقیق دقیق قرار می دهیم محو و زائل می گردد. این قبیل عقاید از جانب فلسفه رد می شود مگر اینکه دلائل جدیدی در تأیید آنها کشف شود. اما فلسفه هرگز به رد عقایدی که هر قدر مورد تحقیق دقیق قرار گیرد ظاهراً موجبی برای ایراد و اشکال بدان نباشد نمی پردازد.

خلاصه اینکه نقد و تحقیق مورد نظر فلسفه چنان نیست که بدون دلیل معقول هر چیزی را رد کند بل چنان است که هر عقیده را که علی الظاهر علم می نماید بر حسب دلائلی که له و علیه آن موجود است مورد تحقیق قرار می دهد و آنچه را که پس از انجام عمل نقد و تحقیق هنوز ظاهراً بتوان علم دانست حفظ می نماید. در اینکه حتی بعد از این عمل نقد و تحقیق هم احتمال خطا باقی است تردیدی نمی توان داشت زیرا انسان جائز الخطاست. اما فلسفه می تواند بحق ادعا کند که میزان احتمال خطا را تقلیل می دهد و در پاره ای موارد این کاهش بحدی است که امکان

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

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

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

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

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

غایت بدوی فلسفه مانند سایر مباحث تحقیقی حصول

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

1. Newton

زیرا هر مسئله که پاسخ قطعی یافته جزو علوم دقیقه قرار گرفته و آن تتمه که راه حل آن هنوز پیدا نشده، تحت عنوان فلسفه باقی مانده است. لیکن این نکته بیان جزئی از حقیقت دربارهٔ عدم قطعیت فلسفه است. بسیاری مسائل منجمله آنچه از لحاظ زندگی روحی انسان حائز کمال اهمیت می باشد چنان است که تاحدی که عقل انسان بالفعل طاقت دارد باید بالضروره لاینحل بماند مگر اینکه قدرت و طاقت عقل بشری از حدود فعلی آن تجاوز کند. مسائلی از قبیل اینکه آیا در عالم خلقت وحدت و نظم و تدبیر یا غرض و غایتی هست یا اینکه بنا به ترکیب و تجمع اتفاقی و تصادفی ذرات کون فراهم آمده است؟ آیا شعور و آگاهی از اجزاء دائم عالم خلقت است که نوید رشد لایتناهی خرد را می دهد یا اینکه اتفاق و تصادف ناپایدار و گذرنده است که در یکی از سیارات صغار روی داده و ادامهٔ حیات در این سیاره بالمآل غیرممکن خواهد شد؟ آیا خیر و شر از اموری است که در عالم اهمیت مطلق ذاتی دارد یا فقط نسبت به انسان حائز معنی و اهمیت است؟ فلسفه اینگونه سوالات را مطرح می سازد و فیلسوفان مختلف پاسخهای متفاوت به آن داده و می دهند. لیکن آنچه مسلم است اگر این مسائل از طرق دیگر قابل حل و پاسخ دادن باشد جوابهایی که فلسفه تا به حال پیشنهاد کرده است هیچیک به برهان قابل اثبات نیست. معینا هر قدر امید حصول پاسخ قطعی ضعیف باشد فلسفه وظیفه دارد بحث در این مسائل را دنبال کند و اهمیت آنها را گوشزد نماید و شوق و علاقهٔ انسان را به تفکر نظری دربارهٔ عالم زنده نگاه دارد

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

راست است که بسیاری فیلسوفان قائل بوده‌اند به اینکه فلسفه قادر به اثبات حقیقت پاره‌ای از پاسخ‌هایی است که به این مسائل اساسی داده شده است. اینها تصور کرده‌اند که صحت رئوس و اهم عقاید دینی را می‌توان به برهان عقلی ثابت نمود. برای اینکه بتوان دربارهٔ اینگونه مساعی فیلسوفان درست حکمیت کرد باید مجموعهٔ علم انسانی را مورد ملاحظه قرار داد تا اتخاذ نظری در باب روش استدلال و حدود آن ممکن شود. در باب یک چنین موضوعی صدور حکم جزمی و بتی خلاف عقل است لیکن اگر تحقیقاتی که در فصول گذشتهٔ این کتاب بعمل آورده‌ایم ما را از راه صواب منحرف نکرده باشد، ناگزیر نسبت به یافتن دلائل فلسفی بر اثبات عقاید دینی باید قطع امید کرد و از این‌رو این دسته از پاسخ‌هایی را که به مسائل مزبور داده شده است حقاً نمی‌توان جزو فایده و ارزش فلسفه محسوب داشت، لذا دوباره به همان نتیجه می‌رسیم که فلسفه نباید متکی به مجموعهٔ مفروض از معلومات محصل و قطعی باشد که طالبان وی قادر به کسب آنها بشوند.

پس در حقیقت ارزش فلسفه بیشتر به واسطهٔ همان عدم قطعیت آن است. کسی که ذوق فلسفی ندارد زندگی را محبوس در حصارى از تعصبات و تصدیقات قبلی حاصل از استعمال شعور عادی و فطرت سلیم و از عقاید و عادات رایج در عصر و دورهٔ خود و میان قوم و ملت خویش و از مسلماتی که در ذهن او بدون رضایت عقل

عامد و قاصد رشد کرده و راسخ گردیده بسر می‌برد. در نظر چنین شخصی عالم خلقت دستگاهی مبین و معین و متناهی و واضح است اعیان و اشیا عادی مانوس برای او ایجاد مسئله نمی‌کند و امور و امکانات غیر معتاد و نامانوس را از روی تحقیر و بی‌اعتنائی طرد و نفی می‌نماید. اما همینکه به تفلسف یعنی تفکر فلسفی پرداختیم می‌بینیم که برخلاف چنانکه در فصول اولیه این کتاب دیدیم حتی عادی‌ترین امور مانوس روزمره زندگی مؤدی به مسائلی می‌گردد که پاسخ آنها بسیار ناقص و ناتمام است. فلسفه با اینکه قادر نیست با یقین و قطعیت به شکوک و تردیداتی که خود مطرح ساخته است پاسخ بدهد لیکن طرق ممکنه متعدده‌ای را القاء می‌نماید که فکر ما را توسعه داده و آن را از قید و سلطه عادت جباره رهائی می‌بخشد. پس هرچند حس یقین و قطعیت ما را درباره حقایق امور کاهش می‌دهد اما بر علم ما به شقوق ممکنه ماهیات آنها می‌افزاید و آن جزمیت قرین به کبر و نخوت را که مخصوص کسانی است که هرگز به قلمرو شك آزادگر قدم ننهاده‌اند زایل می‌سازد و حس اعجاب و دهشت ما را به وسیله آرائه جنبه نامانوس اشیا و امور مانوس زنده و باقی نگه می‌دارد.

گذشته از فایده فلسفه از لحاظ آرائه امکانات پیش‌بینی نشده ارزش عمده آن شاید در عظمت اموری باشد که مورد تحقیق آن قرار می‌گیرد و در فراغت از اغراض شخصی و خصوصی باشد که حاصل این تفکر است. زندگی فردی که فقط به سائقه غرائز عمر می‌گذراند محدود به

علائق و تمایلات خصوصی اوست. افراد خانواده و دوستان و آشنایان او ممکن است داخل در این حدود باشند اما دنیای خارج از آن جز در مواردی که مؤید یا مانع این امیال غریزی باشند در آن مداخله ندارد. در قبال يك چنین زندگی پرهیجان و محدودی زندگی مرد فلسفی آرام و فارغ است عالم خصوصی علائق غریزی عالم کوچکی است که در میان عالمی بزرگ و مقتدر قرار گرفته و هر آن ممکن است این عالم صغیر را منهدم سازد. تاهنگامی که ما حدود علائق خود را چنان توسعه نداده باشیم که تمام عالم خارج را در برگیرد مانند لشکری هستیم که در قلعه‌ای محاصره شده و می‌دانند که دشمن مانع از خروج و فرار آنهاست و تسلیم نهائی محتوم و مقدر است. در چنین زندگی سکون و آرامش نیست و نزاع دائم میان ابرام امیال غریزی و عجز اراده برقرار است. پس اگر بنا باشد زندگی ما قرین عظمت و حریت گردد باید بنحوی از انحاء از این زندان و از این تلاش و تنازع رهائی یابیم. یکی از طرق فرار و خلاصی از این مخمصه تفکر فلسفی است. نحوه تفکر و نظره فلسفی به معنی اوسع آن عالم را به دو اردوی مقابل تقسیم نمی‌کند و دوست و دشمن و موافق و مخالف و نیک و بد قائل نمی‌گردد بلکه عالم را به عنوان کل واحد با نظر بیطرفی می‌نگرد. اندیشه فلسفی هرگاه مشوب به شوائب نباشد سعی بر این ندارد که ثابت کند عالم ماسوای انسان با خود او شباهت و قرابت دارد. هرگونه اکتساب معرفتی به منزله بسط و توسعه نفس و خودی است لیکن این بسط و توسعه هنگامی حاصل

می‌شود که مستقیماً طلب نشود. یعنی وقتی که فقط میل به کسب علم در کار باشد به وسیله بحث و تحقیقی که قبلاً کیفیت و خصوصیت منظور آن را معلوم نکرده بلکه نفس و خودی را با خصوصیات که در متعلق و منظور علم می‌یابد منطبق سازد. بسط و توسعه نفس به این وسیله میسر نمی‌گردد که نفس را چنانکه هست لحاظ کنیم و سعی نمائیم ثابت داریم که شباهت عالم با نفس به درجه‌ای است که علم به آن بدون دخالت آنچه غریب و بیگانه بنظر می‌رسد میسر است. میل به اثبات این امر نوعی اظهار وجود است که مانند هرگونه اظهار وجودی مانع از رشد و توسعه نفس که منظور آن است می‌گردد و نفس از استعداد خود به حصول این رشد و توسعه آگاهی دارد. اظهار وجود در تفکر فلسفی نیز مانند موارد غیر از آن عالم را به منزله وسیله‌ای برای نیل به غایات خویش می‌بیند و از این رو عالم را از نفس و خودی کمتر می‌داند و نفس برای عظمت خیرات و نیکیهای خود حد و مرزی قائل می‌شود. اما در تفکرات فلسفی برخلاف این از ماسوای نفس ابتدا می‌کنیم و حدود نفس را به وسیله عظمت آن توسعه می‌دهیم و ذهن ما از راه عدم تناهی عالمی که موضوع تفکر آن است از این عدم تناهی بهره‌ای حاصل می‌کند.

از این جهت است که آن نوع فلسفه‌هایی که می‌خواهند بین عالم خلقت و نفس انسان سنخیتی برقرار سازند به حصول عظمت روحی او کمک نمی‌کنند. علم نوعی اتحاد میان نفس و ماسوای نفس است و مانند هر

اتحاد دیگری اگر يك عامل بردیگری تفوق حاصل کند مختل می‌گردد ولذا هر نوع کوششی برای منطبق ساختن عالم وجود با نفس انسان موجب چنین اختلالی خواهد شد. یکی از تمایلات شایع فلسفی در جهت نظریه‌ای است که به موجب آن انسان میزان جمیع امور است و حقیقت ساخته ذهن بشری است و زمان و مکان و عالم کلیات از کیفیات نفس است و اگر چیزی باشد که مخلوق ذهن نیست بر ما مجهول و از لحاظ ما بی‌حاصل و نامربوط است. این نظریه اگر تحقیقاتی که تا به حال انجام داده‌ایم درست باشد خطاست اما علاوه بر باطل بودن، تفکر فلسفی را از آنچه بدان ارزش می‌دهد عاری می‌سازد زیرا نظر و رؤیت را مقید به نفس می‌سازد. آنچه برحسب این نظریه علم نامیده شده اتحاد میان نفس و ماسوای آن نیست بلکه مقداری تعصبات و سبق ذهنها و عادات و هوی و هوسهاست که میان انسان و عالم خارج حاجب می‌شود. کسی که به چنین نظریه‌ای علاقه‌مند باشد مانند شخصی است که از خانه خود قدم بیرون نمی‌گذارد مبادا که خارج از آن امر او را اطاعت نکنند.

تفکر فلسفی حقیقی برخلاف نظریه فوق از توسعه عالم ماسوای نفس و از هرچه متعلقات این تفکر و بالمآل خود ذهن متفکر را عظمت بخشد لذت می‌برد و خرسند می‌گردد. هرچه در این تفکر جنبه شخصی و خصوصی داشته و هرچه قائم به عادات و اغراض و آمال و اهواء بشری باشد متعلق تفکر را دستخوش اعوجاج می‌سازد و بالنتیجه آن اتحادی را که منظور عقل است دچار اختلال

می‌نماید با ایجاد سد و مانعی میان ذهن و عالم خارج اینگونه امور و عوامل شخصی به منزله زندان عقل می‌شود. عقل آزاد و مطلق امور را چنانکه ذات باری مشاهده می‌کند می‌بیند یعنی فارغ از زمان و مکان و اکنون و اینجا بدون خوف و طمع و عاری از قید عقاید معتاد و سنن مأثور و تعصبات رایج از روی سکون و خالی از هیجان که منظور آن فقط کسب علم است علمی که از حیث فقدان جنبه شخصی و خلوص فکری در حد اعلای امکان و طاقت بشری قرار داشته باشد. به همین جهت عقل آزاد علم انتزاعی و کلی را که عوارض و حوادث تاریخی در آن راه ندارد بیشتر ارجح می‌نهد از علمی که حاصل حواس و لذا بالضروره متوقف بر نظرگاه شخصی و اختصاصی فرد و قائم به بدنی است که اعضای حاسه آن به همان اندازه که امور را مکشوف می‌نماید معوج و منحرف می‌سازد. ذهنی که با آزادی و بیطرفی طرز تفکر فلسفی مانوس شده باشد چیزی از آن آزادی و بیطرفی را در عالم عمل و عاطفه نیز حفظ نمی‌کند و بر آمال و مقاصد خود به عنوان جزئی از کل می‌نگرد و خودداری آن از ابرام و سماجت نسبت به خواسته‌های خویش نتیجه آن است که آنها را چون ذره بیمقدار در مقابل بقیه عالم می‌بیند که اعمال هیچ فرد واحدی در آن تأثیر ندارد. این بیطرفی که در عالم تفکر به صورت طلب حقیقت بی‌شائبه ظهور می‌کند همان خاصیت ذهنی است که در عالم عمل به عدالت تعبیر می‌شود و در عالم عواطف و احساسات مرادف با آن حس محبت عام است که به همه اهل جهان می‌رسد نه اینکه فقط شامل کسانی

گردد که آنها را مفید و ممدوح تشخیص داده باشیم. پس تفکر فلسفی نه تنها متعلق افکار ما را بسط و توسعه می‌دهد بلکه دایره متعلقات اعمال و احساسات را نیز وسیع تر می‌سازد و ما را اهل و ساکن عالم قرار می‌دهد نه تابع بلده محصوره‌ای که با بقیه جهان در حال جنگ و خلاف است. آزادی حقیقی انسان در همین است که اهل جهان بزرگت باشد و بدین وسیله از تحت رقیت خوف و رجا و تنگت نظری حاصل از آن خلاصی یابد.

پس خلاصه بحث درباره فایده و ارزش فلسفه این است که فلسفه را نباید به خیال تحصیل پاسخهای صریح و قطعی به مسائلی که مطرح می‌سازد مطالعه کرد زیرا صحت و سقم این پاسخها را نمی‌توان بقطع معلوم کرد بلکه باید آن را برای اطلاع از خود این مسائل بررسی نمود زیرا این مسائل و مشکلات دایره مفاهیم ما را درباره امور ممکنه وسیع تر می‌کند و تخیل عقلانی ما را مایه می‌دهد و از یقین و اطمینانی جزمی که دریچه ذهن را به روی تفکرات نقدی و نظری مسدود می‌سازد جلوگیری می‌نماید و از همه بالاتر به واسطه خوض و تأمل در عظمت عالم ذهن را نیز وسعت و عظمت می‌بخشد و آن را مستعد اتحاد با وی می‌سازد و همین اتحاد است که خیر اعلی و غایت اقصا بشمار می‌رود.