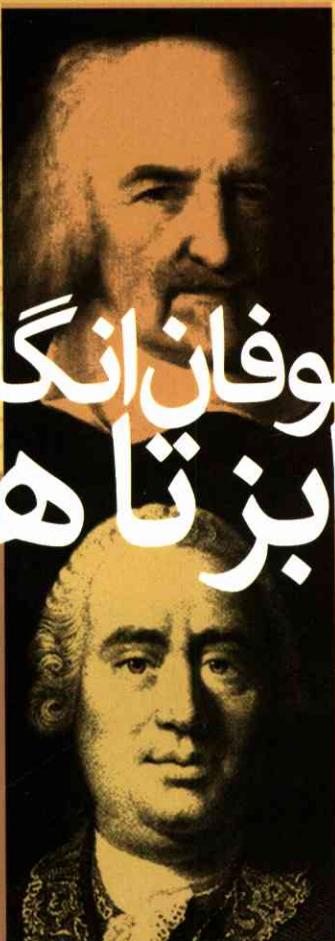


فردریک چارلز کاپلستون تاریخ فلسفه جلد پنجم

فیلسوفان انگلیسی
از هابز تا هیوم



مترجم: امیر جلال الدین اعلم

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد پنجم

فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم

مترجم

امیر جلال الدین اعلم



تهران ۱۳۸۸

Copleston, Frederick Charles	سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م.
مشخصات نشر :	عنوان و نام پدیدآور؛ تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ ترجمه امیر جلال الدین اعلم، مشخصات ظاهری : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری :	شابک (ج ۲۵ - ۸۰۰ - ۷۰۷ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸) ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۴۵ - ۷۰۷ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸
و ضمیت فهرست نویسی فیبا :	یادداشت: عنوان اصلی: A History of Philosophy ، ۱۹۸۵؛ یادداشت: ج ۵ (چاپ هفتم) (۱۳۸۸)؛ یادداشت: کتابنامه: مדרیحات
:	ج. ۱. بیان و روم / ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. -- ج. ۲. قرون وسطا / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب نینتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابر تا هیوم / ترجمه امیر جلال الدین اعلم. -- ج. ۶. از ول夫 تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیشته تا نیجه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بتنا تا راسل / ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. -- ج. ۹. از من دریان تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود پرسفتانی. --
:	موضوع فلسفه -- تاریخ
:	شناسه افزوده: امیر جلال الدین اعلم، مترجم.
:	شناسه افزوده: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
B ۷۷ ت ۲ ک ۱۳۸۸ :	ردبهندی کنگره ۱۰۹: ردبهندی دیوبیں
شماره کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳	

تاریخ فلسفه (جلد پنجم)
 فیلسوفان انگلیسی، از هابر تا هیوم
 نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون
 مترجم: امیر جلال الدین اعلم
 وزیرستان: اسماعیل سعادت
 چاپ نخست: ۱۳۶۲

چاپ هفتم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
 حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
 لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشداد
 حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کردک)، کوچه کمان، پلاک ۴۵، کد پستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۱۵۸۷۵ - ۹۶۴۷؛ تلفن: ۸۸۷۷۴۵۷۷ - ۷۰؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۶۹

آدرس اینترنتی: www.elmifarhangi.ir info@elmifarhangi.ir

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بلوار نامید و گلشهر، کوچه گلنم، پلاک ۱؛ کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۰۲۰۴۱۴۰ - ۴۳؛ تلفکس: ۰۲۰۵۰۳۶۶

آدرس اینترنتی: www.ketabgostarco.com info@ketabgostarco.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، رویه روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

سپاسگزاری
پیشگفتار

فصل ۱: هابز (۱)

۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات؛ ۳. تقسیمات فلسفه؛
۴. روش فلسفی؛ ۵. نام انگاری هابز؛ ۶. علیت و ماشین‌وار انگاری (مکانیسم)؛ ۷. مکان و زمان؛ ۸. جسم و اعراض؛ ۹. حرکت و تغییر؛ ۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی؛ ۱۱. خیر و شر؛ ۱۲. انفعالات؛ ۱۳. اراده؛ ۱۴. فضیلتهای عقلی؛ ۱۵. فردباوری ذرهوار.

فصل ۲: هابز (۲)

۱. وضع طبیعی جنگ؛ ۲. قوانین طبیعی؛ ۳. پیدایش حکومت و نظریه قرارداد؛ ۴. حقوق حاکم؛
۵. آزادی اتباع؛ ۶. تاملاتی در نظریه سیاسی هابز.

فصل ۳: افلاطونیان کیمبریج

۱. پیشگفتار؛ ۲. لرد هربرت او چربری و نظریه‌اش در باب دین طبیعی؛ ۳. افلاطونیان کیمبریج؛
۴. ریچارد کامبرلند.

فصل ۴: لاک (۱)

۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. اعتدال و عقل سلیم لاک؛ ۳. غرض از جستار؛ ۴. حمله به تصورات فطری؛ ۵. مبدأ تجربه‌باورانه.

فصل ۵: لاك (۲)

۱. تصورات بسيط و مرکب؛ ۲. حالات بسيط؛ مکان، ديرند، نامتناهی؛ ۳. حالات مختلط؛ ۴. كيفيات نخستين و دومين؛ ۵. جوهر؛ ۶. نسبتها؛ ۷. علية؛ ۸. اينهماني به نسبت با اجسام بی جان و جاندار و با انسان؛ ۹. زبان؛ ۱۰. تصورات کلی؛ ۱۱. ماهيات واقعی و اسمی.

۱۲۵

فصل ۶: لاك (۳)

۱. شناخت در وجه کلی؛ ۲. درجات شناخت؛ ۳. گستره و واقعیت شناخت؛ ۴. شناخت وجود خدا؛ ۵. شناخت چیزهای دیگر؛ ۶. حکم و احتمال؛ ۷. عقل و ایمان.

فصل ۷: لاك (۴)

۱. نظریه اخلاقی لاك؛ ۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی؛ ۳. حق دارایی خصوصی؛ ۴. منشاء جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی؛ ۵. حکومت مدنی؛ ۶. انحلال حکومت؛ ۷. نقد؛ ۸. تاثیر لاك.

۱۶۰

فصل ۸: نیوتن

۱. رابرت بویل؛ ۲. سر آیزک نیوتن.

۱۷۴

فصل ۹: مسائل دین

۱. سمیوئل کلارک؛ ۲. دئیستها؛ ۳. اسقف بالتر.

۱۸۸

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

۱. شافتسبری؛ ۲. مندوبل؛ ۳. هاچسن؛ ۴. بالتر؛ ۵. هارتلی؛ ۶. تاکر؛ ۷. پیلی؛ ۸. نقد.

۲۱۹

فصل ۱۱. بارکلی (۱)

۱. زندگی؛ ۲. مصنفات؛ ۳. روح اندیشه بارکلی؛ ۴. نظریه رویت.

۲۳۱

فصل ۱۲: بارکلی (۲)

۱. کلمات و معانی آنها؛ ۲. تصورات کلی مجرد؛ ۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرک شدن است؛ ۴. چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند؛ ۵. جوهر مادی لفظی بی معنی است؛ ۶. واقعیت چیزهای محسوس؛ ۷. بارکلی و نظریه بازنمایی ادراک.

فصل ۱۳: بارکلی (۳)

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان؛ ۲. سامان طبیعت؛ ۳. تفسیر تجربه باور آن بارکلی بر فیزیک، بویژه به گونه‌ای که در درباره حرکت پیداست؛ ۴. وجود و ذات خدا؛ ۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا؛ ۶. علیت؛ ۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر؛ ۸. سخنانی چند درباره اندیشه‌های اخلاقی بارکلی؛ ۹. سخنی درباره تأثیر بارکلی.

۲۷۶

فصل ۱۴: هیوم (۱)

۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. علم طبیعت آدمی؛ ۳. انطباعات و تصورات؛ ۴. تداعی تصورات؛ ۵. جوهر و نسبتها؛ ۶. تصورات کلی مجرد؛ ۷. نسبتهای تصورات؛ ریاضیات؛ ۸. امور واقع؛ ۹. تحلیل علیت؛ ۱۰. طبع باور.

فصل ۱۵: هیوم (۲)

۱. باور ما به وجود اجسام؛ ۲. ذهن و مسئله اینهمانی شخصی؛ ۳. وجود و ذات خدا؛ ۴. شکاکیت.

فصل ۱۶: هیوم (۳)

۱. مدخل؛ ۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم؛ ۳. همدلی؛ ۴. اراده و آزادی؛ ۵. انفعالات و عقل؛ ۶. تمایزهای اخلاقی و حسن اخلاقی؛ ۷. نیکخواهی و فایده؛ ۸. عدل؛ ۹. نقد.

فصل ۱۷: هیوم (۴)

۱. سیاست بهمنزله علم؛ ۲. منشاء جامعه؛ ۳. منشاء حکومت؛ ۴. طبع و حدود بیعت؛ ۵. قوانین ملتها؛ ۶. نقد.

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم

۱. مدخل؛ ۲. آدام اسمیت؛ ۳. پرایس؛ ۴. رید؛ ۵. کمل؛ ۶. بیتی؛ ۷. استوارت؛ ۸. براون؛ ۹. پایان گفتار.

۴۰۹

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

۴۲۶

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

۴۴۳

کتابنامه

۴۶۳

فهرست نام کسان

سپاسگزاری

از دو کس سپاس فراوان دارم، نخست از دوست گرامی و سرور دانشورم آقای بهاءالدین خرمشاهی که دستنوشته این ترجمه را پیش از چاپ از سر برگواری خواند و برای بهبود و پیرایش آن پیشنهادهای گرانبهایی بهمن ارائه کرد. دوم، از دوست والا و فرزانه‌ام ذکر میرشمس الدین ادیب‌سلطانی که درخواستم را مهربانانه پاسخ داد و برخی واژه‌ها و اصطلاحات لاتینی کتاب را برایم بهفارسی برگرداند.

.ا.ج.ا.

پیشگفتار

چنانکه در پیشگفتار مجلد چهارم این تاریخ گفتم، در آغاز آهنگ آن داشتم که فلسفه سده‌های هفدهم و هجدهم، از جمله دستگاه فلسفی کانت، را در یک کتاب بیاورم، اما برآوردن نیت ممکن نگشت. پس موضوع را میان سه کتاب بخش کرده و به هر کدام همچون مجلدی جداگانه پرداخته‌ام. ولیکن طرح آغازینم را تا این اندازه نگذاشتم که یک فصل مقدماتی مشترک و یک «بررسی پایانی» مشترک برای مجلدات ۴، ۵ و ۶ فراهم آورم. فصل مقدماتی در آغاز مجلد ۴، از دکارت تا لاپ نیتس، نهاده شده است. «بررسی پایانی»، که در آن می‌خواهم نه همان از دیدگاهی تاریخی بلکه همچنین از دیدگاهی فلسفیتر درباره ماهیت، اهمیت و ارزش سبکهای گوناگون فلسفیلن در سده‌های هفدهم و هجدهم سخن بگویم، واپسین فصل از مجلد ۶، از «لُف تا کانت»، را تشکیل خواهد داد. این مجلد مشتمل است بر «روشنگری فرانسه»، «روشنگری آلمان»، پیدایی فلسفه تاریخ، و دستگاه فلسفی کانت. از این رو مجلد حاضر، فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم، که به اندیشه فلسفی انگلیسی از هابز تا فلسفه عقل سلیم اسکاتلندی می‌پردازد و بخش دوم از مجلد چهارمی است که در آغاز می‌خواستم به نام از دکارت تا کانت بنویسم، نه فصل مقدماتی دارد و نه «بررسی پایانی». چون ترتیبیش تا این اندازه با ترتیب نخستین سه مجلد فرق می‌کند، صلاح دیدم که اینجا توضیحی را که قبلاً در پیشگفتار مجلد ۴ آمده است تکرار کنم.

فصل ۱

هابز

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

تامس هابز^۱، نویسنده یکی از پرآوازه‌ترین رسایل سیاسی در ادب اروپایی، بمسال ۱۵۸۸ در وشنپورت^۲ نزدیک مانزبری^۳ زاده شد. پدرش کشیش بود. در ۱۶۰۸، هابز پس از فراغت از تحصیل در دانشگاه آکسفورد به خدمت خانواده کوندیش^۴ درآمد و سالهای ۱۶۰۸-۱۰ را در مقام آموزگار فرزند لرد کوندیش، ایزل او دوئنثیر^۵ اینده، به سفر در فرانسه و ایتالیا گذرانید. چون به انگلستان برگشت کار ادبی پیش گرفت و تاریخ جنگ پلوپونزی^۶ نوشته تو سیدید (توکو دیدس)^۷ مورخ یونانی را به انگلیسی ترجمه کرد و ترجمه‌اش در ۱۶۲۸ منتشر شد. با فرانسیس بیکن^۸ (درگذشته بمسال ۱۶۲۶) و لرد هریزبرت او چزبیر^۹ مراوده داشت، ولی هنوز به فلسفه روی نیاورده بود.

سالهای ۱۶۲۹ تا ۱۶۳۱ را هابز دیگر با در فرانسه سپری کرد، این بار در سمت معلم فرزند سر چروس کلیفتون^{۱۰}؛ و هنگام دیداری از پاریس با اصول هننسه^{۱۱} اقلیدس^{۱۲} آشنا شد. مورخان خاطرنشان کرده‌اند که هابز با همه رنجی که بود هرگز توانست به آن درجه از دانش و پیش ریاضی دست یابد که دکارت^{۱۳} در سنی بسیار کمتر تحصیل کرده بود. اما اگرچه هابز هیچ گاه پایه بلندی در ریاضیات نیافت، همین فتح باب به هننسه سبب شد تا آرمان ماندگارش را در روش علمی بیابد. هم در آن‌گاهی که در پاریس به سر می‌برد، توجهش به مسائل ادراک حسی^{۱۴}، نسبت احساس^{۱۵} با

-
1. Thomas Hobbes 2. Westport 3. Malmesbury 4. Cavendish 5. earl of Devonshire 6. *History of the Peloponnesian War* 7. Thucydides 8. Francis Bacon 9. Lord Herbert of Cherbury 10. Sir Gervase Clifton 11. *Elements* 12. Euclid 13. Descartes 14. sense-perception 15. sensation

حرکات اجسام و مقام کیفیات دومین^{۱۶} کشیده شد.

هابز در بازگشت به انگلستان دوباره به خدمت خانواده کوندیش درآمد، و از ۱۶۳۴ تا ۱۶۳۷ هابز در بر اروپا زیست. گالیله^{۱۷} را در فلورانس دید، و در پاریس مرسن^{۱۸} پائیش را به محافل فلسفی و علمی گشود. بدین سان فلسفه کارتزین^{۱۹} را شناخت، و بعد عوت مرسن اشکالهایش را بر تأملات در فلسفه اولی^{۲۰} دکارت به مصنف ارائه کرد. این دوره در پروردن ذهن هابز و در تعیین دلیستگیهای فلسفیش اهمیت بسزا داشت. هنگامی که دل به فلسفه نهاد، پا به میانسالی گذاشته بود؛ ولی اندیشه یک دستگاه (سیستم) فلسفی را در خیال بست و طرح عرضه آن را در سه بخش ریخت. درواقع امر، خاطرشن ابتدا ساخت به مسائل اجتماعی و سیاسی مشغول بود، و در ۱۶۴۰ عناصر قانون طبیعی و سیاسی^{۲۱} را نوشت که دو بهره‌اش در ۱۶۵۰ به عنوانهای طبیعت ادمی، یا عناصر بنیادین سیاست^{۲۲} و درباره جسم سیاسی^{۲۳} درآمد. متن تمام تضییف را اف. تونیز^{۲۴} در ۱۸۸۹ تصحیح و منتشر کرد.

در ۱۶۴۰ هابز از اندیشه آنکه میادا اینمیش در انگلستان به سبب معتقدات سلطنت طلبانه‌اش در خطر افتاد، به فرانسه پناهید. او در ۱۶۴۲، سومین بخش از دستگاه فلسفی طرح ریزی شده‌اش را به نام درباره شهر و نلدی^{۲۵} در پاریس انتشار داد؛ و هم در پاریس بود که تصنیف نامی خود، یعنی لویاتان، یا ماده، صورت و قدرت حکومت دینی و ملنی^{۲۶} را نوشت که به سال ۱۶۵۱ در لندن درآمد. در ۱۶۴۹، چارلز اول^{۲۷} پادشاه انگلستان را گرفن زدند، و بسا که آدمی چشم می‌دارد که هابز می‌باشد در فرانسه مانده باشد، بیوژه از آن‌رو که آموزگار چارلز، امیر ویلز^{۲۸}، بود که در پاریس به محل تبعید می‌زیست. باری، هابز در ۱۶۵۲ با حکومت جمهوری^{۲۹} از در آشتی درآمد و در خانه اول او دونترنشیمن و آرام گرفت. برخی آرایی که بنا بر مشهور در لویاتان پیش کشیده بود با مذاق محافل سلطنت‌طلب پاریس سازگار درنمی‌آمد، و به هر تقدیر جنگ داخلی که دلیل عمله بیرون ماندن هابز از کشور به شمار می‌آمد به پایان رسیده بود. همچنان که سپس خواهیم دید، هابز بروفوق

16. secondary qualities

17. Galileo

18. Mersenne

۱۹. cartésien؛ وابسته به دکارت و آئین فلسفی او. — م.

20. *Meditationes de prima philosophia*

21. *The Elements of Law, Natural and Politic*

22. *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*

۲۳. *De corpore politico*؛ معنای «جسم سیاسی» بدأ داسته خواهد شد. — م.

24. F. Tönnies

25. *De cive*

26. *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a*

Commonwealth, Ecclesiastical and Civil

27. Charles I

۲۸. Charles, Prince of Wales؛ پسر چارلز اول. — م.

۲۹. Commonwealth؛ مراد دولت انگلستان است از مرگ چارلز اول در ۱۶۴۹ تا بازگشت خاندان استوارت در

۱۶۶۰. — م.

باورهای سیاسیش می‌توانست هر دولت بالفعلی را که زمام کشور را به کف مقترن خود داشت بینزیرد. پس از بازگشت خاندان استوارت^{۳۰} در ۱۶۶۰، هابز از عنایت چارلز دوم برخوردار شد و از او وظیفه می‌گرفت.

در سالهای ۱۶۵۵ و ۱۶۵۸، هابز نخستین و دومین بخش دستگاه فلسفیش را به نامهای درباره جسم^{۳۱} و درباره انسان^{۳۲} منتشر کرد. تا پایان عمر سرگرم اشتغالهای ادبی بود و از جمله کلیات هومر را به انگلیسی برگردانید و کتابی درباره «پارلمنت طوبیل»^{۳۳} نوشت. همچنین به مناقشه بسیار می‌پرداخت. بدین سان میان هابز و بزم‌هال^{۳۴}، اسقف دری^{۳۵}، مناظره‌ای ادبی در باب اختیار و ضرورت درگرفت که در آن، هابز از عقیده به موجبیت^{۳۶} دفاع می‌کرد. او همچنین در گیر مناقشه‌ای با والیس^{۳۷} ریاضیدان بود که رد بر هنلیس هابز^{۳۸} را انتشار داد و خطاهای ریاضی هابز را به نقادی تند کشید. اولیای کلیسا بویژه، به دستاویز ارتقاد و العاد بر هابز می‌تاختند. به هرروی، هابز که هم حکومت جمهوری هم روزگار بازگشت استوارت را به سلامت از سر گذرانده بود، کسی نبود که مناقشات لفظی از پا درش اندازد. تا زمستان سال ۱۶۷۹ زنده ماند و در نود و یک سالگی مرد.^{۳۹}

۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات

هابز مانند بیکن بر غرض عملی فلسفه تاکید می‌ورزد. «غایت یا مقصود فلسفه آن است که بتوانیم از اثرها یا معلولهایی^{۴۰} که پیشتر دیده‌ایم سود گیریم؛ یا، تا جایی که از عهده ماده و نیرو و کوشایی برسی آید، با گماردن اجسام بر یکدیگر اثرها یا معلولهایی همانند آنهاست که در ذهنمان تصور می‌کنیم برای راحت زندگی بشر فرا آوریم.... غایت دانش، توئایی است.... و مقصود هرگونه پژوهش

30. Restoration

31. *De corpore*

32. *De homine*

۳۳. Long Parliament: «در تاریخ انگلستان، پارلمانتی که در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل یافت، و در دوره جنگ داخلی انگلستان دایر بود در دسامبر ۱۶۴۸ تصفیه شد، و باقیمانده آن به پارلمانت دنیاله معروف گردید. پارلمانت طبیعت اختیارات مجلس اعوان را لغو کرد، و یک دادگاه مالی برای محکمکه چارلز اول تشکیل داد، که شاه را محکوم به اعدام نمود. بعداً مجلس اعوان و سلطنت را لغو کرد الیور کرامول در ۱۶۵۳ آن را منحل نمود، ولی در ۱۶۵۹ دوباره برقرار شد. سرانجام در ۱۶۶۰ انحلال قطعی یافت.» (دایرةالمعارف فارسی)

34. Bramhall

35. Derry

36. determinism

37. Wallis

geometriae hobbinæ

38. Elenchus

۳۹. دابلیو. مولزورث (W. Molesworth) نو مجموعه از مصنفات هابز را ویراست: یک مجموعه در پنج مجلد به نام: مصنفات فلسفی هابز بالاتین (1839-45) Hobbes: *Opera philosophica quae latine scripsit* (1839-45) و مجموعه دیگر در پانزده مجلد به نام: مصنفات انگلیسی تامس هابز (1839-45) *The English Works of Thomas Hobbes* (1839-45)

40. effects

نظری، اجرای عمل یا چیزی است که تحقیقش لازم آید.^{۴۱} فلسفه طبیعی سودهای آشکار به آدمی می‌بخشد. ولی فلسفه اخلاقی و سیاسی نیز مفید فایده بسیار است. زیرا زندگی انسان گرفتار بلاهایی از جمله بلای عظیم جنگ داخلی است که از درک ناکافی آدمیان از قواعد کردار و زندگی سیاسی سرچشم می‌گیرند. «شناخت این قواعد همان فلسفه اخلاقی است.»^{۴۲} هم در زمینه علوم هم در عرصه سیاست، دانش نوانابی است.

اما هرچند شناخت فلسفی بدین اعتبار توانابی است که کارکردش یاری رساندن به بهروزی مادی انسان و ارامش و امن اجتماعی است، از این گفته چنین برنمی‌آید که هرگونه شناختی فلسفی است. تاجایی که سخن برسر بنیاد بعد شناخت فلسفی است، هابز تجربه باور^{۴۳} بهشمار می‌آید. فیلسوف کارشن را با داده‌ها^{۴۴}، یعنی با انبساطات حسی^{۴۵} که اجسام بیرونی بر ما می‌گذارند، و با حاضرمهای ما از چنین انبساطات می‌اغازد. کار فیلسوف با داده‌های تجربی^{۴۶} و با آنچه هابز «معلومها» یا «نمودهای»^{۴۷} می‌نامد اغاز می‌شود. ولی اگرچه آگاهی بین میانجی^{۴۸} ما از نمودها یا پدیده‌ها^{۴۹} و خاطره ما از آنها برسازنده شناخت‌اند، و هرچند این آگاهی و خاطره شالوده بعد فلسفه را می‌ریزند، خود در حکم شناخت فلسفی نیستند. «با آنکه دریافت حسی و خاطره چیزها که نزد انسان و همه آفریدگان زنده مشترک‌اند در شمار شناخت می‌آیند، باز از آنجا که طبیعت آنها را بین میانجی به ما داده است و از تعقل^{۵۰} حاصل نشده‌اند، فلسفه نیستند.»^{۵۱} هر کس می‌داند که خورشید وجود دارد، به این معنی که دارای تجربه‌ای است که «دیدن خورشید» می‌نامیم؛ اما هیچ کس نمی‌گوید که چنین شناختی عبارت از شناخت نجومی علمی است. به همان‌سان، وقوع افعال آدمی را همه می‌دانیم؛ ولی همه دارای شناخت علمی یا فلسفی از افعال آدمی نیستیم. فلسفه با نسبتها علی^{۵۲} سروکار دارد. «فلسفه شناخت معلومها یا نمودهایست بدان گونه که به یاری تعقل راستین از روی شناختی که نخست از علت‌ها^{۵۳} یا هست شدن^{۵۴} آنها داریم تحصیل می‌کیم. باز، فلسفه شناخت علت‌ها یا هست شدن است بهسانی که بتوان ابتدا از روی شناختن معلوم‌ایشان حاصل کرد.»^{۵۵} فلسفه معلومها را از روی علت‌های شناخته، و علت‌ها را از روی معلوم‌های شناخته کشف می‌کند. این کشف بهمدد «تعقل» دست می‌دهد. دلمشغولی فیلسوف نه همان تقریر امور واقع^{۵۶}

۴۱. درباره جسم، ۱، ص ۷. ۴۲. درباره جسم، ۱، ص ۸.

43. empiricist 44. data 45. sense-impressions 46. empirical

47. appearances 48. immediate 49. phenomena 50. ratiocination by reasoning

۵۱. درباره جسم، ۱، ص ۳.

52. causal relations 53. causes 54. generation 55. facts

۵۵. درباره جسم، ۱، ص ۳.

56. facts

تجربی است، یعنی اینکه بگوید این یا آن، امری واقع است یا امری واقع بود؛ بلکه او نتایج گزاره‌ها^{۵۷} را می‌جوید که کشفشان از راه تعلق، و نه مشاهده^{۵۸}، شدنی است.

پس هنگامی که هابز شناخت را به شناخت امر واقع^{۵۹} و شناخت نتیجه^{۶۰} بخش می‌کند، مرادش را می‌فهمیم. «شناخت بر دو گونه است: یکی شناخت امر واقع، و دیگری شناخت نتیجهٔ تصدیقات». ^{۶۱} هنگامی که رخداد چیزی را می‌بینم یا دیدم، رخدادش را باید می‌آورم، شناخت امر واقع دارم. هابز می‌گوید که این همان گونه شناختی است که در دادگاه از شاهد می‌خواهند. شناخت «مطلق» است به اعتبار اینکه به وجهی مطلق یا تقریری^{۶۲} بیان می‌شود. و «ثبت» شناخت امر واقع را تاریخ می‌نامند، که دو صورت تاریخ طبیعی^{۶۳} و تاریخ مدنی^{۶۴} به خود می‌گیرد. بخلاف، شناخت نتیجهٔ شناخت شرطی^{۶۵} یا فرضی^{۶۶} است؛ به آن معنی شناخت است که، مثلاً، اگر A راست باشد B نیز راست است. مثال خود هابز را بیاوریم: «اگر شکل عرضه شده دایره باشد، پس هر خط مستقیمی که از مرکزش بگذرد آن را به دو بخش برابر قسمت می‌کند.»^{۶۷} این شناخت علمی است، گونهٔ شناختی که از فلسفه درخواسته می‌شود، «یعنی از کسی که خواهان تعلق است.»^{۶۸} و «دفاتر ثبت علم» همان کتابهایی است که بر این راجع به نتایج گزاره‌ها را دربردارد و «عمولاً به آنها کتابهای فلسفه می‌گویند.»^{۶۹} بنابراین، شناخت علمی یا فلسفی را می‌توان به شناخت نتایج توصیف کرد. و همچو شناختی همیشه شرطی است: «اگر این چنین است، آن چنان است؛ اگر این چنین بوده است، آن چنان بوده است؛ اگر این چنین باشد، آن چنان خواهد بود.»^{۷۰}

دیدیم که به دللهٔ هابز فلسفه با تبیین^{۷۱} علی سروکار دارد. و مراد او از تبیین علی، گزارش علمی فراگرد^{۷۲} هست کتنده^{۷۳} است که به میانجی آن معلولی از نیست به هست می‌آید. از اینجا بر می‌آید که اگر چیزی باشد که از طریق فراگرد هست کتنده به وجود نیاید، جزئی از موضوع فلسفه تواند بود. بنابراین، خدا و براستی هر گونه واقعیت روحانی از فلسفه کنار نهاده می‌شود. «موضوع فلسفه، یا زمینهٔ مورد بحث فلسفه عبارت است از هرجسمی که از آن تصور هست شدن حاصل کنیم، و با مشاهده‌اش بتوانیم با اجسام دیگر مقایسه کنیم، یا آنکه پذیرای ترکیب و تجزیه باشد؛ یعنی هرجسمی که می‌توان شناختی از هست شدن یا خواصش داشت.... از این رو فلسفه مانع الهیات

57. propositions

58. observation

59. knowledge of fact

60. knowledge of consequence

۶۱. لویاتان، ۳، ص ۷۱

62. assertoric

63. natural history

64. civil history

65. conditional

66. hypothetical

۶۰. لویاتان، ۳، ص ۵۲

71. explanation

72. process

73. generative

۶۷. همان جا.

۶۸. همان جا.

۶۹. همان جا.

است؛ مقصود عقیده به خدایی جاویدان، هست نشننی و فهم‌ناپذیر است که در او نه چیزی تقسیم و ترکیب می‌شود و نه پیدایش و حدوثی متصور است.^{۷۴} فلسفه همچنین مانع تاریخ است، زیرا «چنین شناختی بنایش تنها بر تجربه (خاطره) یا حجت^{۷۵} است نه بر تعلق».^{۷۶} و شبہ‌علومی مانند اخترگویی^{۷۷} را نمی‌توان به حوزه فلسفه راه داد.

بنابراین، فلسفه جویای علل و خواص اجسام است. و این سخن بدان معنی است که فلسفه با اجسام متحرک سروکار دارد. زیرا حرکت «یگانه علت کلی» است که «علت دیگری جز حرکت نمی‌توان برایش قائل شد»؛ و «گونه‌گونی همه شکلها از گونه‌گونی آن حرکت‌هایی بر می‌خizد که شکلها از آنها ساخته شده‌اند».^{۷۸} هابز می‌گوید که گزارش او درباره طبع و موضوع فلسفه چه بسا برای همگان پذیرفتی نباشد. بعضی خواهند گفت که چون پای تعریف بهمیان آید، هر کس مختار است که فلسفه را به دلخواه خویش تعریف کند. این گفته راست است، «هرچند اثباتش را دشوار نمی‌بینم که تعریف من با عقل سالم همه آدمیان سازگار درمی‌آید».^{۷۹} ولیکن هابز می‌افزاید کسانی که گونه دیگری از فلسفه را می‌جویند، باید مبادی^{۸۰} دیگری را اختیار کنند. اگر مبادی خود را اختیار شود، فلسفه همان است که او تصور می‌کند.

بنابراین، فلسفه هابز ماده‌باورانه^{۸۱} است به اعتبار آنکه جز اجسام چیزی را به دیده نمی‌گیرد. و تا جایی که طرد خدا و همه روحانیات از فلسفه صرفاً نتیجه تعریفی اختیاری است، ماده‌باوری^{۸۲} او را می‌توان روشن‌مندانه^{۸۳} خواند. هابز نمی‌گوید که خدا نیست، بلکه می‌گوید که خدا موضوع فلسفه نیست. در عین حال، به گمان من خطای فاحش است که هابز را قائل به همین قول صرف بپنداشیم که بنابر کاربرد او از واژه «فلسفه»، وجود و ماهیت خدا در شمار مضامین فلسفی نمی‌آیند. نزد او فلسفه و تعلق هم‌صداق^{۸۴} هستند؛ و از اینجا بر می‌آید که الهیات، ناعقلانی است. او از هر یاره امر متخلیل^{۸۵} را با امر متصور^{۸۶} یکسان می‌شمرد و از این یکسانی نتیجه می‌گرفت که حصول تصور^{۸۷} امر نامتناهی^{۸۸} یا نامداری ممتنع است. «هر آنچه تخیل می‌کنیم متناهی^{۸۹} است. بنابراین، هیچ تصور یا مفهومی از آنچه نامتناهی می‌نامیم وجود ندارد».^{۹۰} لفظی چون جوهر ناجسمانی^{۹۱} به همان اندازه

.۷۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۰.

75. authority

.۷۶. معان، ص ۱۱.

77. astrology

.۷۸. درباره جسم، ۱، ص ۱۲. .۷۹. درباره جسم، ۱، ص ۷۹-۷۰.

80. principles

81. materialistic

84. coextensive

85. the imaginable

88. the infinite

89. finite

91. incorporeal substance

.۹۰. لوپاتان، ۳، ص ۱۷.

تناقض آمیز است که جسم ناجسمانی یا چهارگوشة ملور، الفاظی از این گونه «بی معنی»^{۹۲} براستی، هستند کسانی که می پنداشند آنها را می فهمند؛ ولی کارشان تنها آن است که کلمات را پیش خود تکرار می کنند بی آنکه مدلولشان را باقی فهم کنند. زیرا آن کلمات هیچ مدلولی ندارند. هابز به تصریح می گوید که کلماتی چون انتومی^{۹۳}، استحاله جوهر^{۹۴}، حال ابدی^{۹۵} و مانند آن «دلالت پر هیچ چیز ندارند».^{۹۶} «کلماتی که از آنها چیزی جز صوت شان برایمان تصویر پذیر نیست، کلماتی هستند که آنها را محال، بی معنی و لغوی من نامیم. و از این رو اگر کسی با من سخن از چهارگوشة ملور... یا جواهر ناما دارد... یا اتباع آزاد بگوید... نمی گوییم که او برخط است، بلکه می گوییم که کلماتش عاری از معنی یا محال اند.»^{۹۷} تصریح هابز در باب این نکته بسیار است که الهیات، چنانچه به متزله علم یا مجموعه‌ای سامانمند از گزاره‌های صادق عرضه شود، محال و نامقول است. و این سخن گویای بسی بیشتر از آن است که کسی قصد داشته باشد توجهش را در فلسفه به قلمرو جسمانیات منحصر کند.

در عین حال، نمی توان با دلی آسوده بحق تیجه گرفت که هابز ملحده^{۹۸} است. بر استی، تحلیل تجزیه باور انهاش از معنای نامها بظاهر می برساند که سخن گفتن درباره خدا یکسره یاوه گویی است و اعتقاد کار عاطقه^{۹۹} است و بس، یعنی از نگرشی عاطقه^{۱۰۰} برمی خیزد. ولی گفته هابز دقیقاً همین معنی نیست. او در باب دین طبیعی می گوید که کنجکاوی یا اشتیاق به شناخت علت‌ها، آدمی را بطبع به تصور علتی می کشاند که خودش علتی ندارد، «چندان که ژرف کاوی در علل طبیعی ممکن نمی شود مگر آنکه انسان براین باور بگراید که خدایی یکتا و جاویدان هست، هر چند تواند تصویری فراخور ماهیت او در ذهن خویش حاصل کند.»^{۱۰۱} زیرا «ممکن است کسی با دیدن چیزهای دیدنی جهان و سامان ستایش انگیزشان علتی برایشان تصور کند که آدمیان نام خدا بران می گذارند، و با این همه هیچ گونه تصویری یا صورتی مخیل^{۱۰۲} از او در ذهنش نداشته باشد.»^{۱۰۳} به سخن دیگر، هابز بر فهم تاہذیری^{۱۰۴} خدا تأکید می بورزد. واژه‌ای چون «نامتناهی» که به خدا استناد می کنند نمودار هیچ تصور محصلی از خدا نیست، بلکه از ناتوانی ما در تصور کردن او حکایت دارد. «از این رو، نام

.۹۷. لویاتان، ۳، ص ۲۷.

93. hypostatical 94. transubstantiate 95. eternal-now

.۹۸. لویاتان، ص ۵-۴.

97. immaterial substances

.۹۹. همان، ص ۳-۳۲.

99. atheist 100. emotion 101. emotive

.۱۰۰. لویاتان، ۳، ص ۹۲.

103. image

.۱۰۴. همان، ص ۹۳.

105. incomprehensibility

خدا برای آن به کار نمی‌رود که ما را به تصور خدا برساند چرا که خدا فهم‌ناپذیر^{۱۰۶} است و عظمت و قدرتش در تصور نمی‌گنجند، بلکه برای این به کار می‌رود که او را ارج بنهیم.^{۱۰۷} بهمان‌سان الفاظی چون روح و ناجسمانی در ذات خود فهمی‌لنی نیست. «و بنابراین کسانی که از راه تأمل به تصدیق خدای یکتا و نامتناهی و همه‌توان و جاویدان می‌رسند، بیشتر ترجیح می‌دهند که فهم‌ناپذیری خدا را اذعان بدارند تا آنکه نخست صفت روح ناجسمانی را در تعریف ماهیتش بیاورند و سهی اقرار کنند که تعریف‌شان نافهمی‌لنی است. یا اگر خدا را به چنین صفت می‌خواهند به میان‌جسی جزیمت و به نیت تفهم ماهیت خدا نیست، بلکه از روی پارسایی است: می‌خواهند به میان‌جسی توصیف خدا به صفات و آیات، او را عزت بخشنده از لوث اجسام دینی بپرایند.»^{۱۰۸} و اما درباره وحی و الهام مورد اعتقاد مسیحیان که بیانش در کتاب مقدس آمده است، باید گفت که هایز منکر وجود وحی و الهام نیست، ولی در تفسیرش بر اصطلاحات متدالوی دراین زمینه، همان مبادی را به کار می‌شند. کلمه روح یا برجسمی لطیف و سیال دلالت دارد یا کاربردش مجازی است یا یکسره فهم‌نشدنی است. «زیرا ذات خدا فهم‌ناپذیر است؛ یعنی هیچ نمی‌فهمیم که او چیست، بلکه تنها می‌دانیم که او هست. پس صفاتی که به او می‌دهیم برای آن نیست که به یکدیگر بگوییم که اوجیست یا درباره ذاتش اظهار عقیده کنیم. بلکه استناد صفات به خدا نمودار آرزوی ماست به ارج نهادن او به یاری نامهایی که پیش خودمان بسیار ارجمندانشان می‌انگاریم.»^{۱۰۹}

برخی شارحان دراین سخنان استمرار و تشدید گرایشی را در یافته‌اند که بیشتر نزد اندیشمندان قرن چهاردهم مائند ویلیام آکمن^{۱۱۰} و اصحاب نهضتی که او برجسته‌ترین نماینده‌اش بهشمار می‌رفت آشکار بود. اینان برآن می‌گردیدند که میان الهیات و فلسفه تمایزی واضح بگذارند و هر گونه الهیات، از جمله الهیات طبیعی، را به حیطه ایمان و اکذارند، بدتحوی که گفخار فلسفه درباره خدا کم یا هیچ باشد. و البته گفتنی به سود این تفسیر بسیار است. همچنان که دیدیم، هایز تمایز مشهور و متدالوی در قرون وسطی را میان شناختن هستی خدا و شناختن چیستی او به تصریح به کار می‌برد. اما حکیمان لاهوتی و فیلسوفان قرون وسطی که براین تمایز تکیه می‌کردند، باور داشتند که خدا جوهر ناجسمانی و روح نامتناهی است. و این معنی هم درباره نزد سنتهای چون قدیس توماس آکویناس^{۱۱۱} راست می‌اید که کاربرد چنان تمایزی را با اعتقاد به شناخت فلسفی ولو

106. incomprehensible

۱۰۷. لویاتان، ۳، ص ۹۷.

۱۰۸. لویاتان، ۳، ص ۹۷.

۱۰۹. لویاتان، ۳، ص ۳۸۲.

۱۱۰. William of Ockham (۱۳۴۹-۱۳۰۰?)، فیلسوف مدرسی انگلیسی، متولد در آکمن. - م.

۱۱۱. St. Thomas Aquinas: «فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضح دستگاه فلسفی که پاپ لئوی هجدهم فلسفه رسمی منصب کاتولیک اعلام کرد.» (دایرةالمعارف فارسی)

قياسی^{۱۱۲} خدا تلفیق کرد و هم درباره فیلسوفی از قرن چهاردهم مانند ویلیام آکمنی که اشکارا براین رای بود که فلسفه را نمی‌رسد که سخن چندانی درباره خدا بگوید. لیکن هابز گویا جسمانیت^{۱۱۳} خدا را تصدیق داشته است، دست کم اگر بتوان از روی گفته‌هایش در مناظره با استقف برمهال چنین حکمی کرد. زیرا آنجا او صراحة دارد که خدا «روح جسمانی بسیار محض و بسیط است» و «ثالوث اقدس^{۱۱۴} و اقانیم آن، همان یگانه روح جسمانی محض و بسیط و جاویدان‌اند». ^{۱۱۵} عبارت «روح جسمانی بسیط» به دلله نخست تناقض در لفظ می‌نماید. ولی جسم محض و بسیط «جسمی است که در همه جایش، برگونه یکسان باشد». ^{۱۱۶} و روح عبارت است از «جسم لطیف، سیال، شفاف، و نامرئی». ^{۱۱۷} پس اگر این معانی را بر الفاظ پیشگفته بار کنیم، تناقض از میان برمن خیزد. اما دراین مورد، جسمانیت خدا محل تصدیق است. البته معنای این گفته آن نیست که خدا دارای کیفیات دومین است؛ بلکه این است که دارای اندازه^{۱۱۸} است. «از جسمانی مرادم جوهری دارای اندازه است». ^{۱۱۹} و اندازه، چنانکه خواهیم دید، همان امتداد^{۱۲۰} است. بنابراین، خدا امتداد نامتناهی و نامرئی است. و قول به این حکم بسیار بیشتر از گفتن آن است که خدا فهم‌ناپذیر است و بهسب فهم‌ناپذیریش، فلسفه هیچ چیز درباره‌اش نمی‌تواند بگوید. هابز در دفاع از نظریه‌اش نه فقط به ترتولیانوس^{۱۲۱}، بلکه همچنین به کتاب مقدس استناد می‌جوید. اگر فرض گیریم که او در این باب سخن به جد می‌گوید، نمی‌توان ملحدش خواند، مگر آنکه اصطلاح «ملحد» را شامل کسی بدانیم که وجود خدا را تصدیق می‌دارد ولی انکار می‌کند که خدا جوهر نامتناهی ناجسمانی است. و به نظر هابز تصدیق وجه دوم، خود به منزله الحاد^{۱۲۲} است؛ زیرا گفتن اینکه خدا جوهر ناجسمانی است، در حکم آن است که بگوییم خدا نیست، چرا که جوهر بضرورت جسمانی است.

۳. تقسیمات فلسفه

به هرروی، اگر بگوییم که فلسفه منحصرآ با اجسام و خواص و علل آنها سروکار دارد، مراد این نیست که فلسفه منحصرآ با اجسام بهمعنای عادی سروکار دارد و با آنچه علوم طبیعی می‌نامیم

112. analogical

113. corporeality

114. Trinity: «در مسیحیت، سه گانگی خدا از جهت شخصیت، درعن اینکه طبیعت او واحد است. این سه شخصیت عبارت اند از پدر، پسر (که در عیسی تجدید یافت)، و روح القدس، و آنها را اقنانیم ثالثه یا اقونمهای سه گانه خوانند.» (دایرة المعارف فارسی) ۱۱۵. همان، ۴، ص ۳۰۶. ۱۱۶. همان، ص ۳۰۹. ۱۱۷. همان جا.

118. magnitude

119. همان، ص ۳۱۳.

120. extension

121. ۱۲۱. حکیم لاهوتی رومی. — م. (Tertullian) ۲۳۰-۱۶۰?

122. atheism

هم مصدق است. «زیرا هنگام کاوش درین هست شدن و خواص اجسام، دو گونه اصلی و بسیار متفاوت از جسم می‌باشند.»¹²⁴ یکی جسم طبیعی¹²⁵ نام دارد، چون که ساخته طبیعت است؛ دیگری حکومت¹²⁶ نامیده می‌شود و «ساخته اراده‌ها و همداستانی انسانهاست.»¹²⁷ بدین‌سان فلسفه را می‌توان به دو بخش فرعی طبیعی و مدنی¹²⁸ تقسیم کرد. فلسفه مدنی باز به بخش‌های فرعی‌تر تقسیم می‌شود. زیرا برای فهم سرشت و کارکرد¹²⁹ و خواص یک حکومت، باید نخست گرایشها و افعالها¹³⁰ و شیوه‌های کردار انسان را فهمید؛ و آن بخش از فلسفه که به این موضوع می‌پردازد اخلاق¹³¹ نام دارد، و بخشی که موضوعش تکالیف مدنی انسان است سیاست¹³² نامیده می‌شود یا تنها اصطلاح کلی فلسفه مدنی را به خود می‌گیرد. از این تحلیل موضوع فلسفه، تقسیم عنوانهایی بر می‌آید که هابز برای شرح فلسفی دستگاه‌مند¹³³ خویش برگزید: رسایل درباره جسم به اجسام طبیعی، درباره انسان به گرایشها و افعالها و شیوه‌های کردار انسان، و درباره شهرهوندی به حکومت و تکالیف مدنی آدمی می‌پردازد.

باری، این تقسیم کامل نیست. هابز در اهدانامه درباره شهرهوندی می‌گوید همان گونه که دریاهای بریتانیا و اطلس و هند اقیانوس را بر می‌سازند، هندسه و فیزیک و اخلاق نیز بر سازنده فلسفه‌اند. اگر مولویهای پدیدآورده جسمی متحرک را به دیده گیریم و توجه‌مان را تها به حرکت جسم معطوف کنیم، می‌بینیم که حرکت یک نقطه، خط و حرکت یک خط، سطح را به وجود می‌آورد و جز آن. و از این بررسی، «آن بخش از فلسفه که هندسه نام دارد» پدید آمد.¹³⁴ سپس، هنگامی که اجسام را همچون کلهایی به لحاظ اوریم، می‌توانیم مولویهای فرآورده یک جسم متحرک را در جسم متحرک دیگر ملاحظه کنیم. و بدین منوال می‌توان علمی¹³⁵ درباره حرکت پرورد. همچنین می‌توان مولویهای را که حرکت اجزای یک جسم فرامی‌آورد ملاحظه کرد. می‌توان، بمثل، به شناسایی طبع کیفیات دومن و پدیده‌هایی چون نور نایل آمد. و این «ملاحظات آن بخش از فلسفه را در بر می‌گیرند که به فیزیک نامبردار است.»¹³⁶ سرانجام، می‌توان حرکات ذهن مانند خواهش،

123. coextensive

۱۲۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۱.

125. natural body

126. commonwealth

۱۲۷. همانجا.

128. civil

129 function

130. affections

131. ethics

132. politics

133. systematic

135. science

۱۲۴. درباره جسم، ۱، ص ۷۱.

۱۲۶. همان، ص ۷۲.

بیزاری، امید، خشم و جز آن، و علت‌ها و معلول‌هایشان را به دیده گرفت. و آن گاه فلسفه اخلاقی^{۱۳۷} به دست می‌آید.

کامترین تقسیم که هایز از موضوع فلسفه بدست می‌دهد، از کاربرد تعریف علم یا شناخت فلسفی بهمنزله «شناخت نتایج» مشتق می‌شود.^{۱۳۸} دو بحثۀ عمده این تقسیم عبارت‌اند از شناخت نتایج حاصل از اعراض^{۱۳۹} اجسام طبیعی و شناخت نتایج برآمده از اعراض اجسام سیاسی.^{۱۴۰} نام بحثۀ تخصصی، فلسفه طبیعی و نام بحثۀ دوم، سیاست یا فلسفه مدنی است. در سیاست، زمینه بژوهش ما چیزهایی است که از تأسیس حکومتها بر می‌آیند، تخصیت به لحاظ حقوق و تکالیف حاکم، و دوم از حیث تکلیف و حقوق اتباع. فلسفه طبیعی در برگیرنده شماره چشمگیری از تقسیمات و تقسیمات فرعی فراتری است. اگر نتایجی را بررسیم که از اعراض مشترک در همه اجسام یعنی کمیت و حرکت بر می‌آیند، یا «فلسفه اولی»^{۱۴۱} حاصل می‌شود، چنانچه کمیت و حرکت را در وجه تامتعین^{۱۴۲} بنگریم یا ریاضیات، چنانچه نتایج برآینده از کمیت و حرکت به شکل و عدد تعین یابند، یا تجوم یا مکانیک، بر حسب انواع خاص اجسامی که به دیده می‌گیریم. اگر نتایج برآمده از کیفیات اجسام را بیژوهیم، فیزیک به دست می‌آید. و فیزیک را به نوبه خود می‌توان بر حسب انواع گوناگون اجسام مورد لحاظ بخش کرد. به مثل، مطالعه در نتایج حاصل از انفعالات^{۱۴۳} انسانها، علم اخلاق را به بار می‌آورد که بنابر آنچه گفتیم زیر عنوان کلی فلسفه طبیعی رده‌بندی می‌شود، زیرا موجود انسانی جسمی طبیعی است نه جسمی صناعی^{۱۴۴} به معنایی که حکومت جسمی صناعی است.^{۱۴۵}

۴. روش فلسفی

توصیف شناخت فلسفی یا علم به «شناخت نتایج تصدیقات»، افزوده براین قول که همچو شناختی فرضی یا شرطی است، بطبع گویای آن است که هایز اهمیت بسیاری به قیاس یا استنتاج^{۱۴۶}، یعنی به روشن ریاضی، می‌داد. و از گفته برخی از مفسران چنین بر می‌آید که به عقیده هایز فلسفه عبارت است، یا به سخن بیشتر باید عبارت باشد، از یک دستگاه^{۱۴۷} صرفاً قیاسی یا استنتاجی.^{۱۴۸} تکیه بر اصالات عقل یا تعلق و استدلال^{۱۴۹} که ویژگی ماهوی فلسفه است، بر حسب ریاضی توصیف

137. moral philosophy

. ۱۳۸. پستجید بالویانان، ۳، ص ۷۲-۳.

139. accidents 140. political bodies 141. first philosophy 142. indeterminate
143. passions 144. artificial

۱۴۵. مطالعه نتایج برآمده از کیفیات آدمیان بهطور خاص، علاوه بر اخلاق مشتمل بر مطالعه کارکردهای کلام است. مطالعه فن اتفاق مفید صناعت خطابه (rhetoric) است در حالی که مطالعه صناعت استدلال و تغییر، منطق (logic) را حاصل می‌آورد.

146. deduction 147. system 148. deductive 149. reasoning

من شود. «از تعقل معنای محاسبه^{۱۵۰} را می‌خواهم.»^{۱۵۱} و هابز می‌افزاید که محاسبه یعنی جمع و تفریق کردن، اصطلاحاتی که آشکارا عملیات حسابی را می‌رسانند. گفته‌اند که هابز می‌خواست استنتاج از تحلیل حرکت و کمیت را شالوده کل دستگاه فکریش بنهد، هرچند بواقع در برآوردن نیتش کام نیافت. او از حیث پافشاریش بر کار کرد و غایت عملی فلسفه یا علم، همانند بیکن بود؛ ولی پنداشتش در باب روش خاصی که باید در فلسفه به کار گرفت با پنداشت بیکن در این باره فرق بسیار داشت. بیکن برآزمایش^{۱۵۲} تکیه می‌کرد، درحالی که هابز نظر مساعدی به آزمایشگران^{۱۵۳} نداشت؛ و درباره روش، بر اندیشه‌ای می‌رفت که آشکارا به اندیشه عقل باوران^{۱۵۴} برآرویا مانند دکارت می‌مانست.

چنین تفسیری برپنداشت هابز درباره روش فلسفی، حاوی حقیقت بسیار است. اما به گمان من بینشی زیاده ساده‌انگارانه است و نیاز به قید و وصف دارد. یک دلیلش آنکه هابز بیکن هرگز از خیالش نگذشت که می‌تواند کار خود را با تحلیل تجربیدی^{۱۵۵} حرکت آغاز کند و سپس به شیوه استنتاجی پیش برود می‌آنکه از تجربه هیچ مایه برگیرد. او براستی متکری دستگاه‌ساز بود. باور داشت که میان فیزیک و روانشناسی و سیاست رشته پیوسته‌ای هست، و بینشی سازوار و دستگاه‌مند درباره شاخمه‌ای گوناگون فلسفه در پرتو مبادی کلی امکان‌پذیر است. ولی نیک می‌دانست که نمی‌توان انسان و جامعه را از قوانین تجربیدی حرکت استنتاج کرد. اگر چیزی استنتاج شدنی است، این چیز همانا قوانین فرمانروا بر «حرکات» انسان است نه خود انسان. چنانکه پیش از این دیدیم، داده‌ایی حاصل از تجربه هستند که موضوع بعد فلسفه را تشکیل می‌دهند، هرچند شناخت خود این داده‌ها اگر همچون امور واقع صرف به آنها بنگریم، فلسفه به شمار نمی‌برد.

پس از آنکه هابز می‌گوید تعقل یعنی محاسبه و محاسبه یعنی جمع و تفریق، در تبیین گفتادش می‌افزاید که او این دو لفظ آخر را به معنای «تألیف»^{۱۵۶} و «تجزیه یا انحلال»^{۱۵۷} به کار می‌برد. و «روش تجزیه در عرف عام روش تحلیلی»^{۱۵۸} نام دارد، و روش تالیف نامش روش ترکیبی^{۱۵۹} است.^{۱۶۰} بنابراین، روش فلسفی یا تعقل در بردارنده تحلیل^{۱۶۱} و ترکیب^{۱۶۲} است. در تحلیل، ذهن از جزئی^{۱۶۳} بمسوی کلی^{۱۶۴} یا مبادی نخستین (اولیات)^{۱۶۵} پیش می‌رود. برای نمونه، اگر کسی با

150. computation

۱۵۱. درباره جسم، ۱، ص ۳

152. experiment	153. experimenters	154. rationalists	155. abstract
156. composition	157. division or resolution	158. analytical	159. synthetical
161. analysis	162. synthesis	163. particular	164. universal
principles			165. first
			۱۶۰. درباره جسم، ۱، ص ۶۶

تصور طلا ابتدا کند، می‌تواند به یاری تحلیل به تصورات جامد، مرئی، سنگین «و تصورات بسیار دیگری کلیتر از خود طلا برسد؛ باز ممکن است اینها را تجزیه کند تا آنکه به کلیترین چیزها برسد.... پس نتیجه می‌گیریم که روش وصول به شناخت کلی چیزها صرفاً تحلیل است.»^{۱۶۶} در ترکیب، بخلاف، ذهن از مبادی، یا علل کلی می‌آغازد و به ساختن معلومهای ممکن آنها می‌پردازد. تمام فراگرد تعیین یا کشف نسبتهای علی و بنیاد نهادن تبیین‌های علی – روش ابداع، به‌تعبیر هابز – پاره‌ای تحلیلی و پاره‌ای ترکیبی است. و اما اگر بخواهیم مصطلحات آشناتری به کار ببریم، باید گفت که پاره‌ای استقرایی^{۱۶۷} و پاره‌ای قیاسی یا استنتاجی^{۱۶۸} است. به گمان من، هابز در اندیشه روش ساختن فرضیه‌های تبیین گر^{۱۶۹} و استنتاج نتایج آنها بود. اینکه می‌گوید معلومهای استنتاج شده معلومهایی «ممکن» اند، دست کم در زمینه آنچه علوم فیزیکی^{۱۷۰} می‌نامیم، نشان می‌دهد که او تا اندازه‌ای از خصلت فرضی نظریه‌های^{۱۷۱} تبیین گر آگاه بود.

هابز میان روش ابداع^{۱۷۲} و روش تعلیم یا برهان^{۱۷۳} تمیز می‌نمد. ما به هنگام کاربرد روش دوم، با مبادی نخستین آغاز می‌کنیم که نیازمند تبیین اند نه برهان، زیرا مبادی نخستین را نمی‌توان مبرهن داشت، و سپس از راه استنتاج به نتایج می‌رسیم. «از این‌دو، روش برهان یکسره ترکیبی است و از آن‌گونه سامان کلامی فراهم می‌آید که با گزاره‌های نخستین یا کلیترین گزاره‌های بدیهی آغاز می‌شود و آن‌گاه از راه ترکیب مذاوم گزاره‌ها به قیاسهای صوری^{۱۷۴} می‌رسد تا اینکه سرانجام پژوهنده برصد نتیجه مطلوب آگاهی می‌یابد.^{۱۷۵}

شاید همین ارمان برهان مذاوم انتگرینه این گمان بوده است که هابز آهنگ ساختن یک دستگاه استنتاجی مخصوص را داشت. و اگر براین دیدگاه پایی فشریم، ناچار از گفتن آنیم که او دست کم در بخشی از کوشش خود نامراد ماند. ولی در ارزیابی آنچه هابز در طلبش می‌کوشید، شرط عقل آن است که بینیم او درباره روش یا روشهایی که به کار می‌بنند براستی چه می‌گوید.

هابز بی‌گفتگو بر وامی که علم و انسان به ریاضیات دارند تأکید می‌کند. «زیرا هرمندی که به زندگی انسان می‌رسد، از رصد کردن آسمان گرفته تا توصیف زمین، از نمایش عددی زمان گرفته تا آزمایش‌های دیرین دریانوردی، و سرانجام، همه چیزهایی که مایه تفاوت زمانه‌کنونی از سادگی ناپیراسته روزگار باستان می‌شود، همه را باید وامی شمرد که ما به هندسه داریم.»^{۱۷۶} برای نمونه، پیشرفت نجوم به دستیاری ریاضیات ممکن گشت، و بدون ریاضیات هیچ پیشرفتی رخ نمی‌داد. و

۱۶۶. همانجا.

167. inductive sciences	168. deductive theories	169. explanatory hypotheses	170. physical demonstration
171. inventions	172. invention	173. demonstration	174. syllogisms
175. درباره جسم، ۱، ص ۸۱.		176. درباره شهرهوندی، اهدانامه، ۲، ص ۴.	

سودهای حاصل از علوم کاربرستی^{۱۷۷} نیز وامدار به ریاضیات است. اگر فیلسوفان اخلاقی بر خود رنج می‌نهاند تا طبع افعالات و افعال آدمی را به همان وضوحی مسلم بدارند که ریاضیدانان «طبع کمیت را در شکلهای هندسی» می‌فهمند،^{۱۷۸} امکان می‌یافتیم که جنگ را از میان برداریم و صلحی پایدار برقرار سازیم.

این گفته می‌رساند که پیوندی نزدیک بین ریاضیات و فیزیک هست. و درواقع، هابز براین پیوند اصرار می‌ورزد. «سعی پژوهندگان فلسفه طبیعی بیهوده است مگر آنکه بنای کارشان را بر هندسه بگذارند؛ و آن گروه از نویسندهای فلسفه طبیعی که از هندسه ناگاهند، جز تباہ کردن وقت خوانندگان و شنوندگانشان کاری نمی‌کنند.»^{۱۷۹} ولی معنای این سخن آن نیست که هابز می‌کوشید تا فلسفه طبیعی را سراسر از تحلیل تجزیدی حرکت و کمیت استنتاج کند. هنگامی که به بخش چهارم رساله درباره جسم به نام «فیزیک یا پدیده‌های طبیعت» می‌رسد، می‌گوید تعریفی که در فصل اول از فلسفه داده است باز می‌نماید که دو روش هست: «یکی از هست شدن چیزها به معلولهای ممکنشان، و دیگری از معلولهای یا نمودهای چیزها به هست شدن ممکن همان چیزها.»^{۱۸۰} او در فصلهای پیشین روش نخست را پیش گرفته است و جز تعاریف و دلالتهای تضمینی^{۱۸۱} آنها چیزی را تصدیق نکرده است.^{۱۸۲} اکنون برس آن است که روش دوم را به کار بندد، یعنی «از روی نمودها یا معلولهای طبیعت که به حواس می‌شناسیم، شیوه‌های ممکن و نه محرز هست شدنشان را دریابیم.»^{۱۸۳} اینک اونه از تعاریف بلکه از پدیده‌ها یا نمودهای محسوس آغاز می‌کند و علل ممکن آنها را می‌جوید.

پس چنانچه هابز به وجود رابطه‌ای میان کاربرد این دو روش و تعریف خودش از فلسفه قائل است، خلاف عقل است که توسل او را به مصالح تجربی تازه بر «ناکام» در برآوردن مقصودش حمل کنیم. و در این مورد، بستن اتهام ناسازواری و تناقض‌گویی به او، از آن رو که هنگام رسیدن به روانشناسی و سیاست‌انگاری کارش را از نو آغاز می‌کند، اتهامی موجه نیست. او البته می‌گوید که برای کسب دانش اخلاق و سیاست به یاری روش ترکیبی، بایسته است که نخست دانش ریاضیات و فیزیک تحصیل کنیم. زیرا روش ترکیبی مستلزم آن است که همه معلولها را همچون نتایج دور و فزدیک مبادی نخستین بینیم. اما من فکر نمی‌کنم که مراد هابز چندان بیش از این باشد که

177. applied sciences

۱۷۸. همانجا. ۱۷۹. درباره جسم، ۱، ص ۷۳. ۱۸۰. درباره جسم، ۱، ص ۳۸۷-۸.

181. implications

۱۸۲. برای نمونه، برفرض تعریف معنی از حرکت یا تعریف معنی از جسم، حرکت یا جسم بضرورت دارای خواص معنی خواهد بود. ولی بلاواسطه چنین برمنی آید که حرکت یا جسم وجود دارد. آنچه برمنی آید این است که اگر حرکت هست یا اگر جسم هست، دارای چنین خواصی خواهد بود. ۱۸۳. همان، ص ۳۸۸.

می‌خواهد بر وفق طرحی سازمان‌مند، مصاديق مبادی کلی را در موضوعاتی که همواره جزئی‌تر می‌گردند بیاید. نمی‌توان انسانها را از قوانین حرکت استنتاج کرد، ولی می‌توان نخست قوانین حرکت را به خودی خود و انطباقشان را بر جسم به وجه کلی، دو دیگر انطباقشان را بر گونه‌های مختلف اجسام طبیعی بی‌جان و جاندار، و سه دیگر انطباقشان را بر آن جسم صناعی که حکومت می‌نامیم، بررسی کرد. به هرروی، هابز می‌گوید اگر روش تحلیل را به کار بندیم، امکان دارد که فلسفه اخلاقی و سیاسی را بدون دانش پیشین ریاضیات و فیزیک بررسی کنیم. گیریم پرسند که آیا فلان فعل رواست یا ناروا. می‌توانیم مفهوم ناروا را به مفهوم امر خلاف قانون، و مفهوم قانون را به مفهوم فرمان کسی که دارای قدرت مجبور‌کننده است «تحلیل کنیم». و مفهوم قدرت مجبور‌کننده را می‌شود از مفهوم انسانهای بیرون کشید که این قدرت را به خواست خود برقرار داشته‌اند تا در صلح و آرامش زیست کنند. سرانجام می‌توان به این مبدأ رسید که خواهشها و افعالات ادمیان برچنان سرشتی است که اگر قدرتی جلوگیر آنان نباشد، پیوسته به ستیز با همدیگر بر می‌خیزند. و «درستی این حال به تجربه هر کس که ذهن خویش را بازجوید دانسته می‌شود.»^{۱۸۴} پس با کاربرد روش ترکیبی می‌توان داوری کرد که فعل مورد نظر رواست یا ناروا. و در سراسر فراگرد «تحلیل» و «ترکیب»، درون حیطه اخلاق و سیاست می‌مانیم بی‌آنکه مبادی دورتری را به میان آوریم. تجربه فراهم‌آورنده داده‌های واقعی است، و فیلسوف می‌تواند به شیوه‌ای دستگاه‌مند باز نماید که چگونه این داده‌ها در نظامی عقلانی^{۱۸۵} از علت و معلول به هم پیوسته‌اند بدون آنکه ناچار باشد که علت یا علتها را به علتها دورتر و کلیتر منسوب بدارد. هابز بی‌شک بر آن بود که فیلسوف باید پیوندهای بین فلسفه طبیعی و فلسفه مدنی را نشان دهد. لیکن قول او به استقلال نسبی^{۱۸۶} اخلاق و سیاست به روشنی نمودار این معنی است که او هنگام پرداختن به روانشناسی ادمی و زندگی اجتماعی و سیاسی انسان، از نیاز به داده‌های تجربی تازه نیک آگاه بود. من نمی‌خواهم خویشاوندی هابز را با عقل‌بادان بزر اروپا انکار کنم. میان فیلسوفان انگلیسی، هابز از محدود کسانی است که به آفریدن دستگاه‌های فلسفی دست پازیده‌اند. ولی همچنین تأکید این نکته مهم است که او پرستنده متعصب قیاس یا استنتاج محض نبود.

۵. نام‌انگاری هابز

پس دانستیم که نزد هابز، شناخت فلسفی با کلیات و نه صرفاً با جزئیات سروکار دارد. فلسفه جویای شناخت سازوار و دستگاه‌مند نسبتهای علی در پرتو مبادی نخستین یا علتها کلی است.

.۱۸۴. درباره جسم، ۱، ص ۷۴.

در عین حال، هایز هنگامی که به نامها^{۱۸۷} می پردازد، آشکارا به دیدگاهی نام انگارانه^{۱۸۸} قائل است. می گوید یکایک فیلسوفان به نشانه‌هایی^{۱۸۹} نیاز دارند تا در یادآوری و فراخوانی اندیشه‌هایشان به آنان باری دهنده؛ و این نشانه‌ها همانا نامهایند. افزون بر این، اگر فیلسوفان بخواهند اندیشه‌های خویش را به دیگران برسانند^{۱۹۰}، این نشانه‌ها باید بتوانند به کار علایم دلالت^{۱۹۱} بیانند؛ و هنگامی از عهده این کار بر می‌آیند که در آنچه «کلام»^{۱۹۲} می‌خوانیم به هم ببینند. از این‌رو هایز تعریف زیر را به دست می‌دهد: «نام واژه‌ای است که بدلخواه^{۱۹۳} همچون نشانه‌ای به کار گرفته می‌شود و می‌تواند در ذهنمان اندیشه‌ای را برانگیزد بهسان اندیشه‌ای که پیشتر داشته‌ایم، و چون برای دیگران ادا شود برایشان علامتی دال بر اندیشه‌ای است که گوینده پیشتر در ذهنش داشت یا نداشت.»^{۱۹۴} معنای این سخن آن نیست که هرنامی باید نام چیزی باشد. کلمه هیچ دلالت مفهومی^{۱۹۵} برگونه‌ای خاص از چیزی ندارد. ولی از نامهایی که نمودار چیزهایند برحی مختص به یک چیزند (مانند هومر یا این مرد)، و پاره‌ای عالم و مشترک^{۱۹۶} برای چیزهای بسیارند (مانند مرد یا درخت). نامهای عالم را کلی می‌خوانند. یعنی لفظ «کلی»، محمول نام است نه محمول. شیئی که نام، نمودار آن است. زیرا نام، نام چیزهای منفرد^{۱۹۷} بسیاری است که به وجه جمعی^{۱۹۸} نگریسته می‌شوند. نه هیچ کدامشان یک کلی است نه هیچ چیز کلی در جنب این چیزهای منفرد هست. وانگهی، نام کلی نمودار هیچ مفهوم^{۱۹۹} کلی نیست. «واژه کلی هرگز نام چیز موجودی در طبیعت است نه نام تصوری که در ذهن حاصل می‌شود، بلکه همواره نام گونه‌ای واژه یا نام است؛ چندان که وقتی می‌گویند آفریده زنده، سنگ، روح، یا هرچیز دیگری کلی است، نباید چنین استنباط کرد که انسان، سنگ، و جزان کلی اند یا کلی توانند بود؛ بلکه باید دانست که کلمات آفریده زنده، سنگ، و جزان نامهای کلی هستند، یعنی نامهایی عالم و مشترک برای چیزهای بسیار؛ و مفاهیم مطابق آنها در ذهن عبارت‌اند از صورتهای متصور و متخیل آفریدگان زنده یا دیگر چیزهای جداگانه.»^{۲۰۰} از آنجا که هایز براین می‌گرایید که امر متصور را با امر متخیل یکسان بینگارد، بطبع جایی برای مفهوم یا تصور کلی نمی‌یافتد، و لذا کلیت^{۲۰۱} را تنها به نامهای عالم حمل می‌کرد. او درباره درستی کاربرد نامهای عالم برای دسته‌های چیزی منفرد، توضیح چندان رسایی به جز ارجاع به

187. names

188. nominalist

189. marks

190. communicate

191. signs

192. speech

۱۹۳. هایز اینجا به خصلت قراردادی زبان اشاره دارد. نامها، نشانه‌ها و علایم قراردادی‌اند.

۱۹۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۶.

195. connotation

196. common

197. individual

198. collective

199. concept

۲۰۰. درباره جسم، ۱، ص ۲۰.

201. universality

همانندی چیزها نمی‌دهد. «یک نام کلی بر چیزهای بسیار، به‌سبب همانندیشان در نوعی کیفیت یا عرض، می‌افتد.»^{۲۰۲} ولی در گزارش دیدگاه نام‌انگارانه خود، سخشن فارغ از ایهام است. هابز مانند و بیلیام آکمن^{۲۰۳} و دیگر پیشینیان قرون وسطایی، میان نامها یا الفاظ وابسته به «مفهوم نخستین»^{۲۰۴} و نامهای وابسته به «مفهوم دومین»^{۲۰۵} فرق می‌گذارد. می‌گوید که مصطلحات منطقی چون کلی، جنس^{۲۰۶}، نوع^{۲۰۷} و قیاس صوری «عبارت‌اند از نامهای نامها و کلامها». آنها الفاظ وابسته به مفهوم دومین‌اند. واژه‌هایی چون انسان یا سنگ نامهایی وابسته به مفهوم نخستین‌اند. شاید چشم بداریم که هابز به پیروی از بیلیام آکمن بگوید که در حالی که الفاظ وابست. به مفهوم دومین نمودار الفاظ دیگرند، الفاظ وابسته به مفهوم نخستین نمودار چیزهایند و الفاظ کلی مفهوم نخستین نمودار گروه پرشماره‌ای از چیزهای منفردند نه البته نمودار یک چیز کلی. ولی این بواقع سخن او نیست. اگرچه می‌گوید که نامهایی مانند «انسان»، «درخت»، «سنگ» «نامهای خود چیزهایند»،^{۲۰۸} باری برای نکته پا می‌فرشد که چون «نامهای سامانی یافته در کلام علایم دال بر تصورات ما هستند، آشکار است که علایم دال بر خود چیزها نیستند.»^{۲۰۹} نامی چون سنگ علامت دال بر یک تصور است، یعنی دال بر یک صورت متصور یا صورت متخیل. اگر بهرام این نام را هنگام گفتگو با بهمن به کار می‌برد، نزد بهمن دال بر اندیشه بهرام است. کاربرد عام کلام عبارت است از انتقال نطق ذهنی^{۲۱۰} به نطق لفظی^{۲۱۱}، یا انتقال رشته افکار به رشته کلمات.^{۲۱۲} اما اگر «فکر» یا «تصور» صورتی ذهنی باشد، پیداست که کلیت را فقط می‌توان بر کلمات حمل کرد. ولی حتی اگر کلمه‌ای یا لفظی کلی مستقیماً به تصوری ذهنی—یا چنانکه گاهی هابز می‌گوید، «صورت وهمی»^{۲۱۳}—دلالت می‌کند، معنای این سخن بضرورت آن نیست که آن کلمه یا آن لفظ کلی هیچ نسبتی با واقعیت^{۲۱۴} ندارد. زیرا از آنجا که تصور ذهنی خود پدیدآورده چیزهاست، کلمه یا لفظ کلی ممکن است نسبتی نامستقیم با واقعیت داشته باشد. یک «فکر» عبارت است از «تصور یا نمود گونه‌ای کیفیت یا عرض یک جسم بیرون ما که معمولاً عین^{۲۱۵} نامیده می‌شود. این عین برجسم، گوش، و بخش‌های دیگر تن ادمی اثر می‌گذارد و با تأثیر گوناگونش، نمودهایی گوناگون

۲۰۲. لویاتان، ۳، ص ۲۱. ۲۰۳. برای گزارش آینین و بیلیام آکمن در این باب، رجوع کنید به جلد سوم این تاریخ، ص ۵۶. ۲۰۴. مفهوم چیزی (مانند انسان، سنگ) که با گماردن مستقیم یا نخستین ذهن بر یک شئ منفرد حاصل می‌شود. (فرهنگ ویستر) ۲۰۵. مفهومی (مانند نوع، جنس، سفیدی) که از روی مفهوم نخستین یا با تأمل در آن، تعیین یا حاصل شده باشد. (فرهنگ ویستر)

206. genus 207. species

208. درباره جسم، ۱، ص ۱۷. ۲۰۹. درباره جسم، ۱، ص ۱۷.

210. mental 211. verbal

212. لویاتان، ۳، ص ۱۹.

213. fiction 214. reality 215. object

فرامی‌آورد. منشاء همه‌شان همان است که حس^{۲۱۶} می‌نامیم، زیرا هیچ تصوری در ذهن انسان نیست که نخست کلاً یا جزوی به میانجی اندامهای حسی پیدا نیامده باشد. مانده نمودها از آن منشا سرچشمه می‌گیرند.^{۲۱۷} بنابراین، هرچند کلیت به کلمات که دال بر «افکار» اند تعلق دارد و بس، نسبت نامستقيمه هست میان گزاره‌های کلی و واقعیت، حتی اگر «واقعیت» را اینجا ناگزیر به معنای عرصه نمودها یا پدیده‌ها بگیریم. براستی فرق بسیاری هست میان تجربه، که هابز آن را با خاطره یکسان می‌شمرد، و علم. هابز در این باب گفته مشهوری دارد: «تجربه در بردارنده هیچ چیز بهوجه کلی نیست».^{۲۱۸} ولی علم که «کلیت را در بر می‌گیرد»، برپایه تجربه^{۲۱۹} حسی^{۲۲۰} بنیان دارد.

بنابراین، چنانچه بررویه تجربه‌باورانه فلسفه هابز تأکید ورزیم، می‌توانیم حجت آوریم که نامانگاری^{۲۲۱} او ضرورتاً به شکایت^{۲۲۲}، یعنی به شک درباره دلالت واقعی گزاره‌های علمی، آلوده نیست. براستی ممکن است چنین برآید که علم با قلمرو پدیده‌ها سروکار دارد. زیرا نمودها فرآورنده صورتهای ذهنی اند، و صورتهای ذهنی به واژه‌ها برگردانده می‌شوند که پیوستگی‌شان در کلام، علم را امکان می‌بخشد. می‌توان گفت که نتایج علم در درون قلمرو پدیده‌ها انطباق‌بندیرند، و فیلسوف یا عالم درباره هر قلمرو دیگر هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید. بربنیادی نامانگارانه، نظریه‌های ساخته شده و تبیین‌های علی، همچنان که هابز می‌گوید، فرضی و شرطی اند. ولی تحقیق درستی، یا دست کم آزمودن، نتایج علمی در تجربه ممکن است، هرچند هابز که ارج چندانی بر روش آزمایشی^{۲۲۳} در علم نمی‌نهاد، سخنی از تحقیق‌بندیری^{۲۲۴} به میان نمی‌آورد.

با آنکه هابز را نمی‌توان به هیچ رو تنهای تجربه‌باور شمرد، باری عنصر تجربه‌باوری در اندیشه‌اش بی‌گمان دارای اهمیت است. آنچه او هنگام بحث در فلسفه و علم تأکید می‌کند، استنتاج نتایج از مبادی نخستین است. چنانکه دیدیم، او کاربرد روش تحلیلی یا استقرایی^{۲۲۵} را برای رسیدن به شناخت مبادی به تصریح قبول دارد؛ اما تأکید می‌کند که ویژگی شیوه علمی عبارت از استنتاج نتایج تصدیقات است. و اعتقد این قول واضح هابز درخور اهمیت است که مبادی که استنتاج از آنها آغاز می‌شود تعاریف‌اند و تعاریف چیزی جز توضیح معانی کلمات نیستند. تعاریف عبارت اند از «تعیین دلالتها» یا «دلالتهای معین کلمات».^{۲۲۶} به سخن دقیقت، تعریف عبارت است از گزاره‌ای که محمولش^{۲۲۷} اگر ممکن باشد، موضوع^{۲۲۸} را تعیین می‌کند، و اگر ممکن نباشد آن را

216. sense

۲۱۷. لویاتان، ۳، ص. ۱۸۰. طبیعت ادمی، ۴، ص. ۱۸۲

219. sense-experience

220. nominalism

221. scepticism

222. experimental

223. verification

224. inductive

226. predicate

227. subject

۲۲۵. لویاتان، ۳، ص. ۲۴ و ۳۳

با مثال روشن می‌گرداند.^{۲۲۸} تعاریف یگانه مبادی برهان‌اند، و «حقایقی هستند که مبدعان کلام آنها را خودسرانه ساخته‌اند و لذا به برهان درنمی‌آیند». ^{۲۲۹}

اگر این گفته را بدان معنی بگیریم که تعاریف چیزی بیش از تعیین^{۲۳۰} خودسرانه^{۲۳۱} معانی کلمات نیستند، نتایج مشق از چنین تعاریفی ناگزیر از خودسرانگی‌شان بهره‌مندند. و سپس با گسیختگی میان گزاره‌های علمی و واقعیت رو به رویم و تضمینی در کار نیست که گزاره‌های علمی بر واقعیت صدق پذیرند. در ایرادهایی که هابز بر تأملات دکارت گرفت، عبارت شایان اعتنای زیر را می‌باییم: «ولی اکنون چه باید گفت اگر تعقل شاید چیزی جز پیوستن و بهم رشن نامها یا اسمها با کلمه‌است نباشد؟ در این حال، عقل نتایجی نه درباره طبع چیزها، بلکه فقط درباره نامهایشان به دست می‌دهد، خواه براستی نامهای چیزها را بر حسب قراردادهایی که خودسرانه درباره معانیشان وضع کرده‌ایم بهم بپیوندیم خواه نه. اگر حال چنین باشد، که بسا هست، تعقل به نامها و نامها به تخیل^{۲۳۲}، و تخیل شاید، به گمان من، به حرکت اندامهای جسمانی وابسته است.» ^{۲۳۳} هر چند هابز در این عبارت به جزم نمی‌گوید که تعقل فقط روابط میان کلمات را برقرار می‌سازد، ولی بیقین به آن اشاره دارد. و جای شگفتی نیست که بعضی مفسران چنین نتیجه گرفته‌اند که به دیده هابز فلسفه^{۲۳۴} یا علم ناچار متأثر از ذهن‌باوری^{۲۳۵} است، و هم آنان از شکاکیت نامانگارانه او سخن گفته‌اند.

براستی گاه می‌شود گفته‌های هابز را از دیدگاهی دیگر تفسیر کرد. او بمثل می‌گوید که «حقایق نخستین را آن کسانی خودسرانه ساختند که اول از همه نامها را بر چیزها بار کردند یا آنها را از بار کردن دیگران گرفتند.» ^{۲۳۶} ولی به هرروی، این سخن را می‌توان بدان معنی گرفت که اگر مردم الفاظ را به معنایی سوای آنچه بواقع برای افاده‌اش ساخته شده‌اند به کار می‌برند، گزاره‌ها راست درنمی‌آمدند. ^{۲۳۷} «زیرا، مثلاً، راست است که انسان آفریده‌ای زنده است، ولی به همین دلیل است که انسانها خوش داشتند که این هردو نام را برچیزی واحد حمل کنند.» ^{۲۳۸} اگر لفظ آفریده‌ای زنده برای افاده سنگ ساخته شده بود، امکان نداشت که این قول راست درآید که انسان آفریده‌ای زنده است. و آشکارا حال چنین است. باز، هنگامی که هابز می‌گوید دروغ است که بگوییم «تعریف، ماهیت^{۲۳۹} هر چیزی است»، ^{۲۴۰} طرز تعبیری را طرد می‌کند که ارسسطو به کار می‌برد. و قولی که

۲۲۸. درباره جسم، ۱، ص ۴-۸۳. ۲۲۹. درباره جسم، ۱، ص ۳۷.

۲۳۰. determination

۲۳۱. arbitrary

۲۳۲. imagination

۲۳۳. ایراد، ۴.

۲۳۴. subjectivism

۲۳۵. درباره جسم، ۱، ص ۳۶. ۲۳۶. هابز اصرار می‌ورزد که صدق و کنگ بر گزاره‌ها حمل پذیرند نه بر خود چیزها.

صدق، «خاصیت خود چیز نیست بلکه خاصیت گزاره راجع به چیز است.» (درباره جسم، ۱، ص ۳۵).

۲۳۷. همانجا.

۲۳۸. essence

۲۳۹. درباره جسم، ۱، ص ۶۰.

بی‌درنگ به دنبالش می‌آید، یعنی «تعریف ماهیت چیزی نیست، بلکه کلامی است که برتصور ما از ماهیت آن چیز دلالت می‌کند»، به خودی خود قولی «شکاکانه»^{۲۴۰} نیست. زیرا می‌توان آن را به این معنی گرفت که ما گونه‌ای تصور از ماهیت داریم، تصویری که مدلول نام تبیین یافته در تعریف است. افزون براین، می‌توان یادآور شد که وقتی هابز می‌گوید کلمه یک «نام صرف» است، مرا داش بضرورت این نیست که تصویر مدلول کلمه، فاقد هر گونه نسبتی با واقعیت است. بمثل، هنگامی که هابز اصطلاح ارسطوی «ماده نخستین»^{۲۴۱} را به کار مقصود خویش می‌گیرد، می‌پرسد که این ماده نخستین یا «هیولای اول»^{۲۴۲} چیست، و پاسخ می‌دهد که یک «نام صرف» است.^{۲۴۳} ولی بی‌درنگ می‌افزاید: «با این همه نامی که کاربردش بیهوده نیست؛ زیرا دال بر تصویر از جسم است بدون ملاحظه هیچ‌گونه صورتی^{۲۴۴} یا عرضی مگر اندازه یا امتداد، و استعداد پذیرفتن صورت، و عرض دیگر.»^{۲۴۵} «ماده نخستین» و «جسم عام» به دیده هابز اصطلاحات معادل‌اند. و هیچ جسم عام وجود ندارد. «بنابراین هیولای اول هیچ است.»^{۲۴۶} یعنی، چیزی وجود ندارد که با این نام مطابق نراید. آن لفظ به این اعتبار، یک «نام صرف» است. لیکن بر شیوه‌ای از تصویر اجسام دلالت می‌کند؛ و اجسام وجود دارند. پس اگرچه نام، نام هیچ چیزی نیست، باری گونه‌ای نسبت با واقعیت دارد.

بانکه حکم به شکاکیت هابز حکم مبالغه‌آمیز است، همچنان راست است که خواه از علت به معلول برویم خواه از معلول به علت، شناختی که حاصل می‌کنیم تنها شناخت معلولهای ممکن یا علتهای ممکن است. یگانه شناخت یقینی که می‌توان به دست آورد، شناخت دلالتهای تضمنی گزاره‌است. اگر A به تضمن بر B دلالت کند، پس اگر A صادق باشد، B نیز صادق است. به‌گمان من، در تفسیر هابز برفلسفه یا علم، رشته‌های گوناگونی از اندیشه هست که او از تمیز روشن آنها فرمودند. این نکته که نظریه‌های تبیین گر در آنجه «علوم طبیعی» می‌نامیم خصلتی فرضی دارند و ما به بهترین حال فقط می‌توانیم درجه سیار زیادی از احتمال^{۲۴۷} را حاصل کنیم، شاید یک رشته از اندیشه هابز را بازنماید. این معنی که در ریاضیات ما بنای کارمان را برتعاریف می‌گذاریم و دلالتهای تضمنی‌شان را می‌پروریم، چندان که در ریاضیات ناب تنها با دلالتهای

240. sceptical

241. «ماهیت» یک چیز عبارت است از «آن عرضی که به ازایش اسم معنی را به جسمی می‌دهیم، یا عرضی که موضوع آن را مسمی می‌کند... همچنان که امتداد ماهیت جسم است» (درباره جسم، ۱، ص ۱۱۷).

242. first matter

243. materia prima

244. درباره جسم، ۱، ص ۱۱۸.

245. form

246. همان جا. ۲۴۷. همان جا.

248. probability

تضمنی صوری^{۲۴۹} سروکار داریم و نه با «جهان واقعی»، رشتہ دیگری را باز می‌نماید. و این هردو رشتہ اندیشه در تجربه باوری طراز نوین دوباره نمایان می‌گردند. اما هایز همچنین متأثر از آرمان یک دستگاه فلسفی قیاسی یا استنتاجی برآیند عقل باوران بود. به دیده او، مبادی نخستین ریاضیات «أصول موضوعه»^{۲۵۰} هستند و نه مبادی نخستین حقیقی، زیرا او آنها را اثبات پذیر می‌انگاشت. مبادی نخستین فرجامی، مقدم بر ریاضیات و فیزیک وجود دارند. بنابر عقل باوری بر اروپا، راستی مبادی نخستین را باید به شهود^{۲۵۱} شناخت، و همه گزاره‌هایی که می‌توان از آنها استنتاج کرد بیقین راست خواهد بود. و گاهی گویا از گفتار هایز بر می‌آید که او بر چنین اندیشه‌ای است. ولی گاه هست که چنان سخن می‌گوید که انگاری مبادی نخستین یا تعاریف «دلخواهانه»‌اند، به معنایی که یک تجربه باور امروزین ممکن است بگوید که تعاریف ریاضی دلخواهانه‌اند. و سپس نتیجه می‌گیرد که تمام علم یا فلسفه چیزی نیست مگر تعقل درباره «نامها»، درباره تابعیت تعاریف یا معانی که دلخواهانه وضع شده‌اند. آن گاه با گسیختگی فلسفه از جهان رو بعرو می‌شویم که برای روح عقل باوری بر اروپا بیگانه بود. و انگهی، نزد هایز تصوری یکنارچه از علم می‌توان یافته که بنابر آن، سیر پرورش یابنده‌ای به شیوه استنتاجی از مبادی نخستین آغاز می‌شود که اگر به وجهی هماهنگ ادامه‌اش دهیم، از اختلافهای مهمی که میان، مثلاً، ریاضیات ناب و علوم تجربی هست چشم خواهیم پوشید. و همان گاه می‌بینیم که هایز استقلال نسبی اخلاق و سیاست را به این دلیل تصدیق می‌کند که مبادیشان را می‌توان به آزمایش و بدون برگشت به بخش‌هایی از فلسفه که تقدم منطقی دارند شناخت.

پس اگر این رایها و رشتهداری فکری گوناگون همه باهم در ذهن هایز حاضرند، شگفت نیست که مورخان مختلف بر حسب کمی و بیشی تاکیدی که براین یا آن رویه فلسفه‌اش نهاده‌اند، آیینش را دگرگونه تفسیر کرده‌اند. به لحاظ رای کسانی که هایز را «نام‌انگار شکاک» شمرده‌اند، باید گفت که نام‌انگاری او، چنانکه دیدیم، بروشنی بیان شده است، و در نوشته‌هایش می‌شود تأییدی بر اتهام «شکاکیت» به او سراغ کرد. اما فکر نمی‌کنم که اگر کسی مصنفات هایز را در کلیتشان بنگردد، در دلش بگذرد که «شکاک» سزاوارترین وصفی است که باید به هایز داد. اینکه نام‌انگاری به شکاکیت راه می‌برد یا باید راه ببرد، بی‌گمان محل چون و چراست. ولی هایز خشنودانه نام‌انگاری خود را با دیدگاه‌هایی تلفیق کرد که چندان با آن سازگار درنمی‌آیند. بی‌شک بسیاری از این اشتفه‌کاری از کوتاهی در نهادن تمیز کافی میان فلسفه و ریاضیات و علوم تجربی بر می‌خاست که گناهش را نمی‌توان به پای هایز گذاشت. در قرن هفدهم فلسفه و علم بروشنی از هم ممتاز نبودند، و اگر هایز دستش نمی‌رسید که آنها را به اندازه کافی از هم بازشناست جای شگفتی نیست. ولی البته او با حصر

فلسفه به پژوهش در اجسام، کار تمیز را برای خودش حتی دشوارتر از آنکه بود گردانید.

۶. علیت و مائشین و ارانگاری (مکانیسم)

چنانکه دیدیم، فلسفه جویای کشف علتهاست. هابز از «علت» چه معنایی را می‌خواهد؟ «علت» عبارت است از مجموع همه آنچنان اعراض موجود در کارگر^{۲۵۲} و کارپنیر^{۲۵۳} که بهم می‌سازند تا معلول مورد نظر را فراورند؛ یعنی همه آن اعراضی که اگر باهم موجود باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول با آنها وجود دارد، یا اگر یکی از آنها غائب باشد معلول ممکن نیست وجود داشته باشد.^{۲۵۴} برای فهمیدن این تعریف نخست باید فهمید که مراد هابز از «عرض» چیست. او عرض را به «شیوه تصور از جسم» تعریف می‌کند.^{۲۵۵} و این بقول او همچنان است که بگوییم «عرض آن قوهای^{۲۵۶} از جسم است که در ما تصوری از خودش را پدید می‌آورد».^{۲۵۷} بنابراین، اگر ترجیح می‌دهیم که اعراض را «پدیده‌ها» یا «نمودها» بخوانیم، می‌توانیم بگوییم که به دینه هابز، علت هر معلول معین عبارت است از مجموع پدیده‌های موجود در کارگر و کارپنیر که بهم می‌سازند و معلول را به شیوه زیر فرامی‌آورند. چنانچه تمام دسته پدیده‌ها حاضر باشد، غیبت معلول تصور نکردنی است. و اگر پدیده‌ای در دسته پدیده‌ها غائب باشد، نمی‌توان فرآمدن معلول را تصور کرد. بدین سان، علت هرچیزی عبارت است از مجموع همه چنان شرایط موجود در کارگر و کارپنیر که برای هستی آن چیز لازم می‌ایند. اگر جسم A حرکت در جسم B را پدید می‌آورد، A کارگر است و B کارپنیر. بدین منوال اگر آتش دست مرا گرم می‌کند، آتش کارگر است و دست کارپنیر. عرض پدیدآمده در کارپنیر، معلول کنش آتش است. و علت (یعنی تمام علت) این معلول، اگر تعریف را اندکی تغییر دهیم، عبارت است از «مجموع همه اعراض کارگر، به هر شماره‌ای که باشند، و همه اعراض کارپنیر بر روی هم، که اگر بنای فرض همه حاضر باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول در همان دم فرامی‌آید؛ و اگر هر کدامشان در کار نباشد، جز این تصور نتوان کرد که معلول فرانایمده است».^{۲۵۸}

درون «تمام علت»، بهنحوی که بالا تعریف شد، هابز «علت فاعلی»^{۲۶۰} را از «علت مادی»^{۲۶۱} بازمی‌شناسد. علت فاعلی مجموع اعراض درون کارگر یا کارپنیر است که برای فرآوردن معلولی که

252. agent 253. patient

۲۵۴. درباره جسم، ۱، ص ۷۷.

۲۵۵. conception

۲۵۶. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۴.

257. faculty

۲۵۸. همان، ص ۱۰۳. ۲۵۹. درباره جسم، ۱، ص ۱۲۱-۲.

260. efficient cause

261. material cause

بالفعل فرامی‌آید لازم‌اند، درحالی که علت مادی مجموع اعراض لازم در کارپذیر است. این هردو علت روی‌هم تمام علت را بر می‌سازند. براستی می‌توان درباره توان^{۲۶۲} کارگر و توان کارپذیر، یا، بمعبارت بهتر، درباره توان فعال^{۲۶۳} کارگر و توان منفعل^{۲۶۴} کارپذیر سخن گفت. ولی این دو بمطور عینی به ترتیب با علت فاعلی و علت مادی یکسان‌اند، هر چند تعبیر اصطلاحات مختلف از آن جهت است که می‌توان چیزهای یکسان را از دیدگاه‌های مختلف نگریست. مجموع اعراض کارگر چون به نسبت با معلوم پیشاپیش فرمایده نگریسته شود، علت فاعلی نام دارد و چون به نسبت با زمان آینده، یعنی به نسبت با معلوم فراینده به لحاظ آید، نامش توان فعال کارگر است. به همان‌سان، مجموع افعال درون کارپذیر علت مادی نامیده می‌شود آن گاه که به نسبت با گذشته، یعنی به نسبت با معلوم پیشتر فرمایده ملاحظه باشد، و توان منفعل کارپذیر نام می‌گیرد هنگامی که به نسبت با آینده نگریسته شود. علتهای به‌اصطلاح «صوری»^{۲۶۵} و «غایی»^{۲۶۶} هردو به علتهای فاعلی تحويل می‌پذیرند. «زیرا هنگامی که می‌گویند که ماهیت هرچیزی علت آن است، چنانکه عاقل بودن علت انسان است، سخشنان قابل فهم نیست؛ چرا که هردو یک چیزند، انگاری که بگویند که انسان بودن علت انسان است که سخنی شایسته نیست. و با این‌همه، شناخت ماهیت چیزی، علت شناخت خود چیز است؛ زیرا اگر نخست بدانم که چیزی عاقل است، از اینجا می‌دانم که همان چیز انسان است؛ ولی این علت غیر از علت فاعلی نیست. علت غایی جایی جز در چیزهای دارای شعور و اراده ندارد؛ و این علت را نیز از این پس ثابت می‌کنم که علتی فاعلی است.»^{۲۶۷} به‌نظر هایز، علیت^{۲۶۸} غایی صرفاً شیوه‌ای است که بدان، علتهای فاعلی از روی عمل می‌کنند.

در گزارشی که درباره تحلیل هایز از علیت دادیم، می‌بینیم که او چگونه مصطلحات مدرسی^{۲۶۹} را به کار می‌برد و آنها را فراخور فلسفه خودش تفسیر می‌کند یا معانی خاصی برآنها بار می‌کند. از هرباره، تنها علیت فاعلی برایمان باز می‌ماند. اگر تمام علت فاعلی حاضر باشد، معلوم فرماید. براستی، این گزاره بنا بر تعریفی که هایز از علت به دست می‌دهد، بتصویر راست است. زیرا اگر معلوم فرمایی‌آمد، علت علتی تمام نمی‌بود. افزون براین، «در هردمی که علت تمام باشد، همان دم معلوم فرمایی‌آید. زیرا اگر فرمایی‌آید، هنوز چیزی کم است که برای فرآوردنش لازم است؛ پس علت، چنانکه فرض می‌شد، تمام نبود.»^{۲۷۰}

هایز از این ملاحظات نتیجه مهمنی می‌گیرد. دیدیم که وقتی علت حاضر است، معلوم همواره و در دم به دنبالش می‌آید. بنابراین، همینکه علت در کار باشد، معلوم از فرآمدن چاره ندارد. بنابراین،

262. power

263. active

264. passive

265. formal cause

266. final cause

۲۶۷. درباره جسم، ۱، ص ۱۳۱-۲.

268. causality

269. Scholastic

۲۷۰. درباره جسم، ۱، ص ۱۲۳.

معلول بضرورت از علت برمن آید. از ایندرو، علت، علتی ضروری^{۲۷۱} است. پس نتیجه از این قرار است که «ضرورت^{۲۷۲} همه معلولهایی که فرآمدۀ اند یا فراخواهند آمد، در چیزهای مقدم برآنهاست.»^{۲۷۳} این قول یکباره هرگونه آزادی یا اختیار^{۲۷۴} را در آدمی محال می‌شمرد، دست کم چنانچه اختیار را متضمن غیبت ضرورت بگیریم. براستی، اگر مختار^{۲۷۵} نامیدن فاعل^{۲۷۶} صرفاً گویاگی آن باشد که چیزی او را از فعالیت بازنمی‌دارد، این سخن مفید معنای است؛ ولی اگر کسی مرادش از صفت «مختار» چیزی باشد فراتر از «ازاد از بازدارندگی حال مخالف، نمی‌گوییم که او برخطاست، بلکه می‌گوییم که سختش بی‌معنی، یعنی مهمل است.»^{۲۷۷} همینکه علت حاضر باشد، معلول بضرورت از بی می‌آید. اگر معلول از بی نیاید، علت (یعنی تمام علت) حاضر نبوده است. دراین باره، همه سخن همین است.

بنابراین، فلسفه جویای علیت ضروری است؛ زیرا علیت دیگری وجود نتواند داشت. و فعالیت علی عبارت است از فرآمدن حرکت بهوسیله یک کارگر در یک کارپذیر، درحالی که کارگر و کارپذیر هردو جسم باشند. تصویراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت علی نامادی، علتهای مختار، در فلسفه جایی ندارند. سروکار ما تنها با فعل^{۲۷۸} جسم متحرک است بهروی اجسام متحرک همیهلو^{۲۷۹}، یعنی با قوانین دینامیک که از روی ضرورت و به طرزی ماشین وار^{۲۸۰} کار می‌کنند. و این حکم همان اندازه درباره فعالیت آدمی صادق است که درباره فعالیت اجسام بی‌شعور^{۲۸۱} راست است که فعالیت عمدی موجودات عاقل با فعالیت اجسام بی‌جان تفاوت دارد؛ و به این لحاظ، کار قوانین برتفاوت است. اما نزد هابز، بازیسین کلام از آن، موجیت ماشین وارانکارانه (مکانیستی)^{۲۸۲} است، خواه در عرصه انسانی خواه در عرصه جز انسانی. از این حیث می‌توان گفت که فلسفه او تلاش برای دریافت این نکته است که دینامیک کالیله را تا کجا می‌شود بهمنزله یک مبداء تبیین کر پیش برد.

۷. مکان و زمان

اینکه هابز باور داشت که هر معلول دارای علتی ضروری و مقدم برآن است، بدان معنی نیست که باور داشت که می‌توان از روی یقین تعیین کرد که علت یک رویداد معین چیست. چنانکه پیش از این دیدیم، فیلسوف از معلولها به علتهای ممکن و از علتها به معلولهای ممکن استدلال می‌کند. و

271. necessary. 272. necessity

. ۲۷۳. همان جا.

274. freedom 275. free 276. agent

. ۲۷۷. لوپاتان، ۳، ص ۳۳

278. action 279. contiguous 280. mechanical

281. unconscious

282. mechanistic determinism

شناخت ما از «نتایج» امور واقع، شناختی سراسر فرضی یا شرطی است. بایستگی چنین حال، از روی کاربرد واژه «عرض» در تعریف علت دانسته می‌شود. زیرا خود عرض به «شیوه تصور ما از جسم» تعریف شده است. بدین گونه، اعراض که مجموعشان تمام علت را پدید می‌آورد، به لحاظ نسبتی که با ذهن، با شیوه نگریستن ما به چیزها، دارند به تعریف می‌آیند. نمی‌توان به این یقین مطلق دست یافت که نسبتهای علی در واقع همان‌اند که ما می‌پنداریم.

گرایش همسانی به ذهن باوری^{۲۸۳} (خوش ندارم لفظ تندتری را به کار برم) را می‌توان در تعاریف هابز از مکان^{۲۸۴} و زمان^{۲۸۵} سراغ گرفت. زیرا مکان به «تصور چیزی که بیرون ذهن ما وجود دارد»^{۲۸۶} و زمان به «تصور پیشی و پسی در حرکت»^{۲۸۷} تعریف می‌شود. مراد هابز البته آن نیست که چیز موجود در خارج ذهن، تصور یا صورت ذهنی است: او در وجود اجسام شک نداشت. ولی ما می‌توانیم تصور یا صورت ذهنی چیزی را حاصل کیم «که در آن عرض دیگری جز این را به دیده نگیریم که بیرون ما پدیدار است» (یعنی، واقعیت بیرون بودگی^{۲۸۸} چیز؛ و مکان چنان تعریف می‌شود که عبارت از این صورت ذهنی است. چنین صورت ذهنی براستی دارای بنیادی عینی^{۲۸۹} است، و هابز آهنگ انکار این معنی را ندارد. ولی این حال تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که او مکان را بر حسب یک حالت^{۲۹۰} ذهنی تعریف می‌کند. زمان نیز بنیادی عینی دارد که همانا حرکت اجسام است؛ اما با این‌همه، همچون یک تصور تعریف می‌شود و لذا درباره‌اش گفته می‌شود که «نه در چیزهای بیرون ما بلکه فقط در اندیشه‌های ذهن وجود دارد.»^{۲۹۱}

هایز بافرض چنان تعاریف از مکان و زمان، به پرسش آنکه آیا مکان و زمان نامتناهی‌اند یا متناهی بطبع چنین پاسخ می‌گوید که جواب سؤال به متخلیله^{۲۹۲} ما باز بسته است، یعنی به اینکه آیا ما برای مکان و زمان انجامی تخیل می‌کنیم یا نه. می‌توانیم زمان را چنان تخیل کنیم که آغاز و انجامی داشته باشد، یا می‌توانیم زمان را بدون هیچ حد مقرر، یعنی دارای گستره نامحدود و نامعین تخیل کنیم. (به همان‌سان، هنگامی که می‌گوییم عدد بی‌نهایت است، مرادمان فقط آن است که هیچ عددی بیان نمی‌شود، یا عدد نامی نامعین است). و اما قسمت‌بزیری^{۲۹۳} نامتناهی مکان و زمان را باید به این معنی بگیریم که «هرآنچه قسمت می‌شود به چنان اجزایی قسمت می‌شود که امکان دارد دوباره قسمت شوند» یا که «کمترین چیز قسمت‌بزیر را نمی‌توان به دست داد، یا، همچنان که هندسه‌دانان می‌گویند، هیچ کمیتی آن قدر خُرد نیست که کمیت خُردتری را نشود از آن

283. subjectivism

284. space

285. time

۲۸۶. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

288. externality

289. objective

290. modification

۲۹۱. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

292. imagination

293. divisibility

۸. جسم و اعراض

چنانکه دیدیم، بنیاد عینی مکان، جسم موجود است که می‌توان آن را مجرد از همه اعراض به دیده گرفت. به دلیل امتدادش، «جسم» نامیده می‌شود و «موجود» از آن رو نام می‌گیرد که وابسته به اندیشهٔ ما نیست. «جسم از آنجا که وابسته به اندیشهٔ ما نیست، می‌گوییم که می‌گیری قائم به ذات خویش است، و نیز موجود است زیرا که بیرون ماست.»^{۲۹۵} همچنین «موضوع»^{۲۹۶} نام دارد، «زیرا چنان در مکان تخیلی جای می‌گیرد و موضوع مکان تخیلی قرار می‌گیرد که می‌توان آن راهم به عقل فهمید هم به حسن دریافت. بنابراین، تعریف جسم را می‌توان چنین آورد که جسم آن است که وابستگی به اندیشهٔ ما ندارد و با پاره‌ای از مکان همگاه^{۲۹۷} یا همگسترده^{۲۹۸} است.»^{۲۹۹} عینیت^{۳۰۰} یا استقلال از اندیشهٔ انسان، بدین نحو در تعریف جسم راه می‌یابد. لیکن در عین حال جسم بهنستی با اندیشهٔ ما تعریف می‌شود، بهسانی که وابسته به اندیشهٔ ما نیست و شناختی است از آن رو که موضوع مکان تخیلی قرار می‌گیرد. اگر این تصور را به خودی خود در نظر گیریم، رنگ کاتنی را در آن عیان می‌بینیم.

جسم دارای اعراض است. تعریف عرض به «شیوهٔ تصور ما از جسم» پیشتر آمد. ولی سزاوار است که اینجا توضیح بیشتری بدهیم. اگر بپرسیم «سخت چیست؟»، سراغ تعریف یک اسم ذات^{۳۰۱} را می‌گیریم. «باسخن چنین است که سخت آن است که هیچ جزئش جاخالی نکند مگر هنگامی که کلش جاخالی کند.»^{۳۰۲} اما اگر بپرسیم «سختی چیست؟»، سوالی دربارهٔ یک اسم معنی^{۳۰۳} می‌پرسیم، یعنی چرا چیزی سخت می‌نماید. بنابراین، «علتی را باید نشان داد که چرا جزئی جاخالی نمی‌کند مگر آنکه کل جاخالی کند.»^{۳۰۴} و پرسیدن این پرسشن در حکم پرسیدن آن است که در جسم چه چیز هست که در ما تصور معینی از جسم را پدید می‌آورد. بدزعم هایز، که بیشتر بیانش آمد، گفتن اینکه عرض طرز تصور ما از جسم است برابر گفتن آن است که عرض قوهای در جسم است که تصور معینی از خودش را در ما فرامی‌آورد. برهان اقتصاعی براین قول را به

- | | | |
|--------------------|--------------------|-----------------|
| 296. subject | 297. coincident | 298. coextended |
| 300. objectivity | 301. concrete name | 302. denotation |
| 303. abstract name | | 304. extension |

۲۹۹. همانجا.

۳۰۰. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۳.

۳۰۱. ص ۱۰۲.

۳۰۲. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۲۹۵.

۳۰۳. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۰.

۳۰۴. همانجا.

۳۰۵. همانجا.

روشنترین وجه در نظریه هایز درباره کیفیات دومین می باشد.

تمایزی باید گذاشت میان اعراضی که در همه اجسام مشترک آند و امکان ندارد زایل شوند مگر آنکه خود جسم نیز زایل شود و اعراضی که در همه اجسام مشترک نیستند و ممکن است زوال یابند و جایشان را اعراض دیگر بگیرند بی آنکه خود جسم زوال یابد. امتداد و شکل^{۳۰۵}، اعراض گونه^{۳۰۶} نخست آند «زیرا هیچ جسمی را نمی توان بدون امتداد یا بدون شکل به تصور درآورد.»^{۳۰۷} شکل البته از حال خود می گردد؛ ولی هیچ جسمی بدون شکل نیست و نتواند بود. امکان دارد که جای عرضی مانند سختی^{۳۰۸} را نرمی^{۳۰۹} بگیرد بی آنکه خود جسم تباہ شود. بنابراین سختی عرضی از گونه دوم است.

امتداد و شکل تنها اعراض گونه اول آند. اندازه^{۳۰۹} عرض دیگری نیست، بلکه همان امتداد است. برخی آن را «مکان واقعی» نیز می خوانند. اندازه، برخلاف مکان تخیلی، «عرضی از آن ذهن نیست»؛ عرضی متعلق به جسم است. پس اگر دلمان بخواهد، می توانیم بگوییم که مکان واقعی وجود دارد. لیکن این مکان واقعی همان اندازه است که خودش همان امتداد است. آیا اندازه همچنین با مکان یکی است؟ هایز پاسخ می دهد که نیست. مکان «تصور هرجسمی با چنین و چنان کمیت و شکل است» و «چیزی بیرون ذهن نیست». ^{۳۱۰} مکان «امتداد مجازی است»، درحالی که اندازه «امتداد حقیقی است»، ^{۳۱۱} که تصور مکان را پدید می آورد.

ولیکن، اعراض گونه دوم به صورتی که برشور یا آگاهی^{۳۱۲} حاضرند در اجسام وجود ندارند. مثلاً، رنگ و صوت، و نیز بو و مزه، در شمار تصورات آند؛ آنها به قلمرو نمود تعلق دارند. «تصوری که با شنیدن دست می دهد، صوت است؛ با بوییدن، بوست با چشیدن، مزه است...»^{۳۱۳} «زیرا نور و رنگ، گرمی و صوت و دیگر کیفیاتی که عموماً آنها را محسوس^{۳۱۴} می خوانند، نه اعیان^{۳۱۵} بلکه تصوراتی در موجودات حساس آند.»^{۳۱۶} «و اعیان موضوع^{۳۱۷} شناوی، بویایی، چشایی و بساوایی نیز نه صوت، بو، مزه، سختی و جز آن، بلکه خود اجسام آند که از آنها صوت، بو، مزه، سختی و جز آن سرچشمه می گیرند.»^{۳۱۸} اجسام متحرک در اندامهای حسی حرکت ایجاد می کنند، و از آنجا

305. figure

۳۰۶. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۴.

307. hardness 308. softness 309. magnitude

۳۱۰. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۵.

312. consciousness

۳۱۳. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

314. sensible 315. objects

۳۱۶. درباره جسم، ۱، ص ۲-۳۹۱.

317. objects

۳۱۸. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

تصوراتی برمی خیزند که رنگ، صوت، مزه، بو، سختی و نرمی، نور و جز آن می‌نامیم. یک جسم همچنان و متحرك بر بخش بیرونی اندام حسی اثر می‌نهد، و فشار یا حرکت به بخش درونی اندام انتقال می‌یابد. همان‌گاه، به سبب حرکت درونی طبیعی اندام، واکنشی دربرابر این فشار روی من دارد، یعنی «یازش برون گرا»^{۳۱۹} که به میانجی «یازش درون گرا»^{۳۲۰} انجیخته شده است. و «تصور»، از واکنش فرچامین دربرابر «یازش درون گرا» برمی‌خیزد. بدین وجه می‌توان «حس» را به «تصوری» تعریف کرد «که به میانجی واکنش و یازش برون گرا در اندام حسی حاصل می‌اید و معلول یازش درون گرا از سوی شی» یا عین است و مدتی کماپیش بهجا می‌ماند.^{۳۲۱} بمثل، رنگ شیوه ادرالک^{۳۲۲} ما از یک جسم بیرونی است، یا، بهطور عینی، رنگ آن چیزی در جسم است که «تصور» ما را از جسم پدید می‌آورد. و این «قوه» موجود در جسم خودش رنگ نیست. بدعاكس، درمورد امتداد، این خود امتداد است که مایه پیدائی تصویر ما از آن می‌شود.

جهان رنگ، صوت، بو، مزه، کیفیات بسودنی و نور بدین سان جهان نمود است. و فلسفه تا اندازه بسیاری همانا کوشش دریی کشف علل این نمودها، یعنی علل «تصورات» ماست. هابز برآن است که پشت نمودها، دست کم تا جایی که به کار فلسفه ربط می‌یابد، تنها اجسام ممتد^{۳۲۳} و حرکت هستند.

۹. حرکت و تغییر

نzd هابز، حرکت به معنای حرکت مکانی است. «حرکت عبارت است از ترک یک جا و کسب جای دیگر بر دوام». ^{۳۲۴} چیزی را ساکن می‌گوییم که مدتی در یکجا باشد. پس، از این تعاریف برمی‌اید که هرچیزی که در حرکت است به حرکت درآمده است. زیرا اگر به حرکت درنیامده باشد، در همان جایی است که پیشتر بود. و بدین‌گونه از تعریف سکون برمی‌اید که آن چیز، ساکن است. به همین سان، آنچه به حرکت درآمده است، همچنان در حرکت خواهد بود. زیرا آنچه در حرکت است، مدام جایش را تغییر می‌دهد. سرانجام، هرآنچه حرکت می‌کند در هیچ زمانی، ولو اندک، در یک جا نیست. و گرنه، بنابر تعریف، ساکن می‌بود.

هرچیزی که ساکن است همیشه ساکن خواهد بود مگر آنکه جسمی دیگر «که می‌کوشد تا بوسیله حرکت جایش را بگیرد، دیگر برتابد که جسم اول ساکن بماند». ^{۳۲۵} بهمین منوال، اگر چیزی در حرکت باشد، همیشه در حرکت خواهد بود مگر آنکه جسم دیگری سبب سکونش گردد.

319. endeavour outwards

320. endeavour inwards

.۳۲۱ درباره جسم، ۱، ص ۳۹۱

322. perceiving

323. extended

.۳۲۴ درباره جسم، ۱، ص ۱۱۵

.۳۲۵ درباره جسم، ۱، ص ۱۰۹

زیرا اگر جسم دیگری در کار نباشد، «دلیلی نیست که اکنون و نه هنگام دیگر به حال ساکن درآید.»^{۳۲۶} باز، علت حرکت فقط جسمی همیهلو و متحرک تواند بود.

اگر حرکت به حرکت مکانی تحويل می‌یابد، تغییر نیز به حرکت مکانی تحويل پذیر است. «تبذل چیزی نیست مگر حرکت اجزای آن جسمی که تغییر سی کند.»^{۳۲۷} نمی‌گوییم که چیزی تغییر یافته است مگر آنکه برخواس ما جز آنچه پیشتر می‌نمود بنماید. ولی این نمودها معلوم‌هایی است که حرکت آنها را در ما فراآورده است.

۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی

در جانوران دو گونه حرکت مخصوص به آنها هست. حرکت اول حرکت حیاتی^{۳۲۸} است. این «حرکت خونی است که همواره در سیاهرگها و سرخرگها می‌گردد (همان طور که دکتر هاروی^{۳۲۹}، نخستین مشاهده‌گر گردش خون، از روی نشانه‌ها و عالیم خطانابذیر فراوان باز نموده است)». «جای دیگر هابز در وصف حرکت حیاتی می‌گوید که «جريان خون، تپش، تنفس، هضم، تندیه، دفع، و جز آن است که برای حرکاتشان به یاری متخلیه نیاز نیست.»^{۳۳۰} به عبارت دیگر، حرکات حیاتی چنان فراگردهای حیاتی در تن جانداران اند که بدون تعمد یا سعی آگاهانه روی می‌دهند، مانند گردش خون و هضم و تنفس.

گونه دوم از حرکت ویژه جانوران، «حرکت حیوانی^{۳۳۲} است که حرکت ارادی^{۳۳۳} نیز به آن می‌گویند.»^{۳۳۴} رفتن، سخن گفتن، جنباندن اندامها را هابز نمونه می‌آورد، آن گاه که «خيال همچو افعالی نخست در ذهنمان بسته می‌شود.»^{۳۳۵} نخستین آغاز درونی همهٔ حرکتهاي ارادی تخیل است، درحالی که «آغازهای خُرد حرکت درون تن ادمی پیش از آنکه در راه رفتن، سخن گفتن، کوفتن و دیگر افعال دیدنی نمایان گردند، معمولاً یازش^{۳۳۶} نام دارند.»^{۳۳۷} اینجا مفهوم «کوشش حیاتی»^{۳۳۸} را می‌ناییم که در فلسفه اسپینوزا پایگاهی بلند دارد.

این یازش چنانچه به سوی چیزی روی آورد که مسبب آن است، خواهش یا آرزو نامیده شود. اگر از چیزی بگریزد، نامش بیزاری است. خواهش یا آرزو و بیزاری صورتهای بنیادین یازش اند که

۳۲۶. همان جا. ۳۲۷. درباره جسم، ۱، ص ۱۲۶.

328. vital 329. Harvey

۳۳۰. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۷. ۳۳۱. لویتان، ۳، ص ۳۱.

332. animal 333. voluntary

۳۳۴. همان جا. ۳۳۵. همان جا.

336. endeavour

۳۳۷. همان جا.

338. conatus

هردو در شمار حرکت می‌آیند. آن دو به طور عینی به ترتیب با مهر و کین یکسان‌اند؛ ولی هنگامی که از آرزو و بیزاری سخن می‌گوییم، موضوعاتشان را غایب می‌پنداریم، و حال آنکه به هنگام سخن گفتن از مهر و کین موضوعاتشان را حاضر می‌انگاریم.

۱۱. خیر و شر

خواهشها برخی فطری^{۳۴۰} هستند یا با آدمی می‌زایند، مانند خواهش خوراک. برخی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. ولی به هرروی «موضوع خواهش یا آرزوی هر کس هرجه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامد؛ و موضوع کین و بیزاریش را شر، و موضوع تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند.»^{۳۴۱}

بنابراین، نیک و بد مفاهیمی نسبی‌اند. نه نیک مطلق هست نه بد مطلق؛ و هیچ ملاک عینی همگانی و برگرفته از خود اعیان یا موضوعات نیست که نیکی و بدی را بر محک آن از هم بازشناسیم. این واژه‌ها «همواره در پیوند با شخصی به کار می‌بروند که به کارشان می‌برد.»^{۳۴۲} قاعدة تمیز نیک از بد به فرد باز بسته است؛ یعنی به «حرکتها ارادی» او، چنانچه انسان را جدا از حکومت یا دولت به دیده گیریم. ولی در حکومت، شخص نماینده حکومت که همان حاکم است، معین می‌دارد که نیک کدام است و بد کدام.

۱۲. افعالات

انفعالات گوناگون، صورتهای گوناگون خواهش و بیزاری‌اند، به استثنای خوشی و رنج ناب که «ثمرة حتمی خیر یا شرند.»^{۳۴۳} در نتیجه، انفعالات مختلف نیز مانند خواهش و بیزاری در زمرة حرکت‌اند. اعیان بیرونی در اندامهای حسی، اثر می‌گذارند و «آن حرکت و جنبش مفز که تصور می‌نماییم» برمی‌خیزد.^{۳۴۴} این حرکت مفز راهش را تا قلب ادامه می‌دهد و «آنچه افعال نام من گیرد.»^{۳۴۵}

هایز شماری از انفعالات بسیط می‌یابد، چون خواهش، آرزو، مهر، بیزاری، شادی و اندوه.^{۳۴۶} این انفعالات صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ یا دست کم به ملاحظات گوناگون، نامهای گوناگون به آنها می‌دهند. بدین‌سان، اگر گمان ادمیان را درباره برآمدن خواسته‌شان ملاحظه کنیم،

339. innate

۳۴۰. همان، ص ۴. ۳۴۱. همان، ص ۱۰-۱۱. ۳۴۲. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۳۴۳. طبیعت انسن، ۴، ص ۳۴. ۳۴۴. هایز خوشیها و ناخوشیهای حس را از خوشیها و ناخوشیهای ذهن بازمی‌شناسد. خوشیها و ناخوشیهای ذهن از چشمداشت به گونه‌ای غایت و به عاقبت برمی‌خیزند. خوشیهای ذهن شادی نامهای می‌شوند و ناخوشیهای ذهن (انواعی از ناخوشیهای حس که نامشان درد است).

می‌توانیم امید را از نامیدی بازشناسیم. امید، خواهش است با گمان رسیدن به چیز خواسته، درحالی که نامیدی، خواهش است بدون چنین گمان. دو دیگر، می‌توانیم موضوع مهر یا کین را درنظر آوریم. و سپس می‌توانیم، مثلاً، میان مال دوستی که آرزوی مال و ثروت است و جاهجویی که آرزوی جاه و برتری است فرق بگذاریم. سه دیگر، ملاحظه چندین انفعال برروی هم، ممکن است ما را برآن دارد که نام ویژه‌ای به کار ببریم. برای نمونه، «دوست داشتن یک تنها، با آرزوی آنکه تنها ما را دوست بدارد، عشق نام دارد»، درحالی که «همان انفعال را، با بیم اینکه عشق دوسویه نباشد، رشک می‌نمایند». ^{۳۴۶} سرانجام، می‌توان انفعالي را از روی خود حرکت نام نهاد. برای نمونه، می‌توان از «افسردگی ^{۳۴۷} ناگهانی» سخن گفت، «یعنی انفعالي که به گریه می‌اندازد» و پدیدآورده روبادهایی است که امیدی شوق‌آمیز یا گونه‌ای «تکیه‌گاه قدرت» را ناگهان از آدمی درمی‌ربایند.^{۳۴۸}

ولیکن انفعالهای آدمی به هر شماره که باشند، باری هم‌شان حرکت‌اند. و هابز در جمله‌ای که بارها نقل شده است می‌گوید: «لنت یا خوشی براستی جز حرکتی در دل نیست، همچنان که تصور جز حرکت درون سر نیست». ^{۳۴۹}

۱۳. اراده

هابز از این معنی غافل نیست که آدمیان بعضی افعال را به تعمد^{۳۵۰} انجام می‌دهند. ولی تعمد را بر حسب انفعالات تعریف می‌کند. گیریم که در ذهن کسی آرزوی تحصیل شیء با بیزاری از آن بدتناوب می‌آید و اندیشه‌های او درباره پیامدهای خوب تحصیل شیء با اندیشه‌هایش درباره پیامدهای بد (یعنی، پیامدهای ناخواسته) آن متناوب‌اند. «مجموع کل آرزوها، بیزاریها، امیدها، و بیمهای را که تا نیل به آن چیز یا ناممکن انگاشتنش ادامه می‌باید، تعمد می‌خوانیم». ^{۳۵۱} و هابز نتیجه می‌گیرد که جانوران نیز تعمد دارند، زیرا این توالی متناوب خواهشها، بیزاریها، امیدها و بیمهای را گذشته از انسانها در جانوران نیز می‌بینیم.

در تعمد، واپسین خواهش یا بیزاری را اراده^{۳۵۲}، یا فعل اراده کردن می‌نامند. «بنابراین، اراده بازپسین خواهش است»^{۳۵۳} و عملی که اختیار می‌کنیم، بر این گرایش یا خواهش نهایی باز بسته

۳۴۶. لویاتان، ۳، ص ۴۴. ۳۴۷. dejection: در زبان انگلیسی این واژه در اصل به معنای «فرروافتادگی» است. — م. ۳۴۸. همان، ص ۴۶. ۳۴۹. طبیعت انسن، ۴، ص ۳۱.

350. deliberation

۳۵۱. لویاتان، ۳، ص ۴۸.

352. will

۳۵۳. همان جا.

است. از اینجا هابز دگربار نتیجه می‌گیرد که چون جانوران دارای تعمدنده، ناچار اراده هم دارند. چنین برمنی آید که اختیار اراده کردن یا اراده نکردن در آدمی بیشتر از جانوران نیست. «و بنابراین چنان اختیاری که فارغ از ضرورت باشد نه در اراده آدمیان هست نه در اراده جانوران. اما اگر از اختیار مرادمان نه قوه و توان اراده کردن بلکه قوه و توان انجام دادن آنچه آنان اراده می‌کنند باشد، پس بی‌گمان چنین اختیاری را باید در هر دو تصدیق داشت و هردو ممکن است هرگاه که می‌باید، به یکسان آن را داشته باشند.»^{۳۵۴}

۱۴. فضیلتهای عقلی

هابز هنگام بحث درباره «فضیلتهای عقلی»،^{۳۵۵} میان توانش ذهنی طبیعی و توانش ذهنی مکتبب یا عقل فرق می‌گذارد. انسانها به اقتضای سرشت خویش برخی تندند و برخی کند. و علت اصلی این تفاوتها، «تفاوت در انفعالهای انسانهای است.»^{۳۵۶} بمثل، آنان که لنت حسی را می‌جویند، ناگزیر از «تخیلات»^{۳۵۷} که به تحقق این غایت راه نمی‌برند کمتر حظ می‌برند، و کمتر از دیگران به راههای کسب داشش پروا می‌نمایند. اینان به کنندگانی گرفتارند که «از خواهش لنت حسی یا جسمانی برخیزد. و به حدس می‌توان دریافت که همچو انفعالي از ناهمواری و دشواری حرکت روح در قلب آغاز می‌گیرد.»^{۳۵۸} بنابراین، تفاوت در توانش ذهنی طبیعی، بفرجام پدیدآورده تفاوت در حرکت است. ولی بروز تفاوت در عقل مکتبب عوامل علی‌دیگری چون آموزش و پرورش دارد که باید به دیده گرفت.

«انفعالاتی که بیش از همه مایه تفاوت در عقل‌اند، عمدشان کمایش عبارت‌اند از آرزوی قدرت، ثروت، دانش، و سرفرازی. همه اینها را می‌توان به نخستین آرزو، یعنی آرزوی قدرت، تحويل کرد. زیرا ثروت و دانش و سرفرازی جز ا نوع چندگانه قدرت نیستند.»^{۳۵۹} بدین‌سان آرزوی قدرت در واداشتن ادمی به پروردن توانشهای ذهنیش، عامل بنیادی است.

۱۵. فردباوری ذره‌وار

بنابراین، ما با گروهی انبوه از آدمیزادگان منفرد رویاروییم که هر کدام را انفعالهایش که خود صورتهایی از حرکت‌اند، می‌انگیزند. و آنچه خیر و شر را برای فرد معین می‌دارد، همانا خواهشها و

۳۵۴. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۹.

355. intellectual virtues

۳۵۶. لویاتان، ۳، ص ۵۷.

357. imaginations

۳۵۸. طبیعت آدمی، ۴، ص ۵۵.

۳۵۹. لویاتان، ۳، ص ۶۱.

بیزاریهای اوست. در فصل بعد پیامدهای این وضع و گذار از این فردباوری ذرهوار^{۳۶۰} به ساختن آن جسم صناعی را که حکومت یا دولت است بررسی خواهیم کرد.

۳۶۰. atomic individualism: ذرات (اتمها) اجتماعی، صفت انسانهاست بمسانی که آنان را در اجتماعشان یکان و به حال انفراد و استقلال از هم بنگریم. بمعنم هایز، افراد انسانی بیش از آنکه به تأسیس حکومت و دولت برای خود برخیزند، همچون ذرات جداافتاده زیست می کنند و به سبب تعارض مصالح و خویشتن خواهیشان، همواره باهم برسر ستیزند. — م.

فصل ۲

هایز

(۲)

۱. وضع طبیعی جنگ

آدمیان بنا بر طبیعت خود در تواناییهای بدنی و ذهنی باهم برابرند. معنای این گفته بر استی آن نیست که همگان به یک اندازه از نیروی بدنی و هوشمندی بهره مندند، بلکه این است که روح هر فرد کاستیهای آدمی از یک باره با دیگر خصلتها یا شرکت آنها را در کارهای شان یاری چاره گزی و تدبیر دسیسه بر قوی تنان چیره گردند؛ و تجربه، همه انسانها را در کارهای شان فرامی آورد. هر فردی می بخشد. این برابری طبیعی، در انسانها امیدی برابر برای نیل به غایتها یا شرکت آنها را در کارهای شان فرامی آورد. هر فردی بقای خویش را می جوید، و بعضی دل برخوشی و کامرانی می نهند. هیچ کس از آن رو که برابر با دیگران نیست، از طلب غایتی که بطبع برآن می گراید دست بازنمی دارد.

اکنون گوییم که تکابوی فرد در بقا و کامجویی خود، به همچشمی و بدگمانی در حق دیگران می انجامد. افزون بر این، هر کس خواهان آن است که دیگران چنان ارجی براو بنهند که او بر خود می نهد؛ و چون ببیند که او را فرمایه و خوار می دارند، سخت می رند. «چنانکه درنهاد بشر سه علت اصلی برای ستیزه چویی می یابیم. نخست، همچشمی؛ دوم، بدگمانی؛ سوم، خودپستی.»^۱ هایز که اینچه تجده می گیرد که تأثیرهایی که انسان سر به فیلان قدرت مشترک کوچک نمی خورد، نیو وضع جنگ^۲ به سر می برند. «زیرا جنگ نه همان خود نبرد یا فعل جنگیدن، بلکه مدت زمانی است که در طی آن اراده ستیزیدن از راه نبرد نمایان است؛ و بنابراین، مفهوم زمان را باید در طبع جنگ، همچنان که در طبع هوا، به دیده گرفت. زیرا همان طور که طبع هوای طوفانی نه در یکی دو رگبار

۱. لویتان، ۳، ص ۱۱۲.

بلکه در گرایش چندین روز پیاپی به رگبار نهفته است، طبع جنگ نیز در کارزار بالفعل نیست، بلکه در میل آشکار به جنگیگان است تا هنگامی که اطمینانی به وضع خلاف آن درمیان نباشد. در همه زمانهای دیگر، صلح برقرار است.»^۴

بنابراین، وضع طبیعی جنگ^۵ چنان وضعی است که در آن فرد برای تأمین اینمیش متکی به توانایی و دانایی خویش است. «در همچو حالتی، جایی برای کار و کوشش نیست، زیرا ثروهایش نامعلوم است. و درنتیجه برای کشاورزی، دریانوردی، استفاده از کالاهایی که از راه دریا وارد می‌شود، ساختن بناهای سودمند، ابزارهای انتقال چیزهایی که نیروی زیاد می‌خواهد، شناخت سطح زمین، حساب زمان، هنر، ادب، و جامعه جایی نیست. بدتر از همه، همواره جنگ درگیر است و بیم هلاک می‌رود؛ و زندگی بشر در ازوا، مسکینانه، نکبتبار، ددمنشانه، و کوتاه است.»^۶ در این عبارت که مکرر نقلش کرده‌اند، هابز وضع طبیعی جنگ را به صورت حالتی نقش می‌کند که در آن از تمدن و مزایایش خبری نیست. نتیجه‌گیری هابز هویداست، بدین معنی که دستیابی به صلح و تمدن تنها از راه برپا داشتن جامعه و بنیاد نهادن حکومت^۷ میسر است.

هابز وضع طبیعی جنگ را از پژوهش در نهاد آدمی و انفعالهایش استنتاج می‌کند. اگر کسی به اعتبار عینی^۸ این استنتاج شک آورد، همین بس که بینند حتی در وضع یک جامعه سازمان یافته چه می‌گذرد. هر کس چون به سفر می‌رود با خود سلاح برمی‌دارد؛ در خانه‌اش را شبها به کلون می‌بندد؛ اشیای گران‌بهاش را در جای امن می‌گذارد. و این حال بعروشنسی می‌نماید که او درباره همنوعانش چگونه می‌اندیشد. «آیا او با کرده‌هایش همان قدر آدمیان را متهشم نمی‌کند که من با گفته‌هایم می‌کنم؟ ولی هیچ‌کدام ما سرشت آدمی را در نفس خود متهشم نمی‌کیم. خواهشها و دیگر انفعالات انسان بخودی خود گناه نیست. افعال ناشی از آن انفعالات نیز گناه نیست، تا زمانی که انسانها قانونی را بشناسند که منعشان کند؛ مادام که قوانین وضع نشده‌اند، آنان از شناختن قانون عاجزند؛ و هیچ قانونی وضع نتواند شد مگر هنگامی که انسانها درباره واضح قانون توافق کنند.»^۹

عبارتی که نقل کردیم به تلویح حکایت از آن دارد که در وضع طبیعی جنگ، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی نیست. و نظر هابز درست همین است. در این وضع، «مفاهیم صواب و خطأ، عدل و ظلم جایی ندارند. هرجا که قلت مشترکی نباشد، قانونی نیست؛ جایی که قانونی نباشد، ظلمی نیست. در جنگ، زور و تزویر دو فضیلت عالی است.»^{۱۰} بعلاوه، «مالکیتی نیست، مال من

۴. همان، ص ۱۱۳.

5. natural state of war

۶. همانجا.

7. commonwealth

8. objective

۹. همان، ص ۱۱۴.

۱۰. همان، ص ۱۱۵.

و مال تو از هم ممتاز نیست؛ آنچه هست، مال هرآن کسی است که توانا به تحصیلش باشد و مدام
که بتواند نگاهش دارد.»^{۱۱}

ایا هابز مرادش آن است که این وضع جنگ واقعیتی تاریخی بود، بدان معنی که همه‌جا بر
سازمان جامعه تقدم داشت؟ یا معنای سخشن آن است که پیشی وضع جنگ برسازمان جامعه تها
پیشی منطقی است، بدین معنی که اگر از وام انسان به حکومت یا دولت^{۱۲} عزل نظر کنیم، انگاری
به تحریرد به لایه چنین فربداوری ذره‌وار می‌رسیم که ریشه در انفعالهای آدمی دارد و اگر محض
عوامل دیگری نبود که بطبع آدمیان را از آغاز به تشکیل جوامع و تبعیت از قدرتی مشترک می‌کشانند،
غله می‌یافتد؛ البته مراد هابز دست کم شق دوم است. به رأی او، وضع جنگ هرگز «درسراسر
جهان» فراگیر نبود؛ ولی تصور این حالت بازنمای حالتی است که اگر محض تأسیس حکومتها نبود
غله می‌یافتد. از استنتاج پیشینی^{۱۳} از تحلیل انفعالات که بگذریم، گواهی تجربی فراوان براین
حال هست. همین بس که به رفتار شهریاران و فرمانروایان بنگریم. آنان مرزوبوم خویش را دربرابر
مهاجمان احتمالی مستحکم می‌گردانند، و حتی در زمان صلح جاسوس به قلمرو همسایگانشان
می‌فرستند. سخن کوتاه، همواره در حالت جنگ‌اند. باز، کافی است که به حوادثی بنگریم که پس از
فروزی حکومت صلح‌آمیز و درگیری جنگ داخلی رخ می‌دهند. بدروشنی درمی‌یابیم که «اگر هیبت
قدرتی مشترک در میان نبود، زندگی برچه منوال می‌گذشت.»^{۱۴} در عین حال، وضع طبیعی جنگ
بدزعم هابز در بسیاری جاها از جمله امریکا واقعیتی تاریخی است. در امریکا، به استثنای حکومت
داخلی خوده خانواده‌هایی که سازگاریشان بر «سوق طبیعی» بازبسته است، وحشیان «امروزه به
همان هنجار ددمنشانه زیست می‌کنند.»

۲. قوانین طبیعی

اشکارا به مصلحت انسان است که از این وضع طبیعی جنگ بیرون آید؛ و امکان چنین کار را خود
طبیعت فراهم کرده است. زیرا انسانها در نهاد خویش انفعالات و عقل هردو را دارند. آنچه برآستی
وضع جنگ را پیش می‌آورد، انفعالات آنان است. ولی در عین حال ترس از مرگ، آرزوی بایستیهای
زنگی آسان، و امید دست یافتن براین بایستیهای از راه کار و کوشش، انفعالهایی است که آدمیان را
خواهان صلح‌جویی می‌کنند. چنان نیست که انفعالات به جنگ بکشاندشان و عقل رای صلح زند.
بعضی انفعالات آدمیان را متمایل به صلح می‌گردانند؛ و کار عقل نمودن این است که خواهش
بنیادین صیانت نفس چگونه مؤثر تواند گشت. عقل نخست «شروط مناسب صلح را پیش می‌نهد که

۱۱. همان جا.

12. State

13. a priori

۱۴. همان، ص ۱۱۴.

آدمیان بتوانند برسر آن به توافق برسند. این شروط همانهاست که به لفظ دیگر قوانین طبیعی^{۱۵} نام دارند.»^{۱۶}

بنابر تعریف هابز، قانون طبیعی «فرمان عقل سالم^{۱۷} است ناظر به فعل یا ترک کارهای برای بقای مداوم جان و تن تاحدی که مقور مان باشد.»^{۱۸} باز: «قانون طبیعی، یا *lex naturalis*، عبارت است از دستور یا قاعده‌ای عام که عقل کشش کرده باشد و برمقتضای آن، ادمی از کردن انجه زندگیش را تباہ کند یا وسائل بقای زندگیش را از او بگیرد، و از نکردن کاری که به دیده او مایه بقای زندگیش به بهترین وجه است نهی می‌شود.»^{۱۹} هنگام تفسیر این تعاریف، البته باید از حمل هرگونه معنی یا مدلول لاهوتی^{۲۰} یا مابعدالطبیعی^{۲۱} به واژه «قانون» پرهیزیم. نزد هابز، قانون طبیعی دراین زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گری خویشن خواهانه.^{۲۲} هرانسانی به غریزه خواهان صیانت نفس و ایمنی است. لیکن انسان نه همان آفریده‌ای سرشته از غریزه و انگیزه کور است؛ صیانت نفس عقلانی نیز در نهاد او هست. قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، می‌پردازد که طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومتها یا دولتها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تأسیس جامعه و حکومت^{۲۳} استوار را به دست می‌دهند. قوانین طبیعی عبارت‌اند از قواعدی که موجود عاقل در طلب صلاح خویش به کار می‌بست چنانچه از مخصوصه ادمی در وضعی که در آن انگیزه و انفعال فرمانروایان یگانه‌اند آگاه می‌شد و نیز چنانچه خود وی صرفاً محکوم انگیزه‌های آئی و تعصبات پدید آمده از انفعال نمی‌بود. افزون براین، هابز باور داشت که روی هم‌رفته انسان، که بذات خویشن خواهی^{۲۴} و خودبین است، درواقع امر بروفق این قواعد عمل می‌کند. زیرا انسانها باقیت دریی تشکیل جوامع سازمان یافته برمی‌آیند و سر به تابعیت حکومت می‌سپرند. از این‌رو باقی احکام خویشن خواهی^{۲۵} را از روی دل آگاهی رعایت می‌کنند. از آنجا بر می‌آید که این قوانین با قوانین مادی طبیعت تشابه دارند و شیوه رفتار واقعی خویشن خواهان دل آگاه را بیان می‌کنند، یعنی شیوه‌ای که بدان نهاد روانی‌شان تعیین کننده رفتارشان است. درست است که هابز بسا چنان سخن می‌گوید که گویی این دستورها، مبادی غایت‌انگارانه^{۲۶} هستند، و

15. laws of nature

۱۶. لویاتان، ۳، ص ۱۱۶. ۱۷. هابز توضیح می‌دهد که عقل سالم (*right reason*) در اینجا بمعنای «تعقل ویژه و راستین هرانسانی است درباره چنان افعالش که ممکن است به زیان یا سود همنوعانش راه ببرند». «ویژه» از آن‌روست که در «وضع طبیعی»، عقل فرد برای او یگانه دستور عمل است. ۱۸. عناصر فلسفی یک شهروند راستین، ۲، ص ۱۶. ۱۹. لویاتان، ۳، ص ۱۷-۱۸.

20. theological

21. metaphysical

22. egoistic

23. government

24. egoistic

25. egoism

26. teleological

گویی همان چیزند که کانت نام «احکام احتیاطی»^{۲۷} برآنها می‌نهد؛ یعنی احکام احتیاطی تقریری^{۲۸}، چرا که هر فرد به اقتضای ضرورت بقا و اینمی خود را می‌جوید. براستی هابز نمی‌توانست از این طرز تعبیر بپرهیزد. اما او به همکنشی میان حرکتها و نیروهایی دلنشغول است که به ایجاد آن جسم صناعی که همانا حکومت است رهنمون می‌شوند؛ و گرایش اندیشه‌اش برآن است که کنش «قوانين طبیعی» را با کنش علیت فاعلی همانند سازد. خود دولت برآیند همکنشی میان نیروهای تعیین‌کننده است. یا، اگر بخواهیم از دیدگاه استنتاج فلسفی از جامعه و حکومت به موضوع بنگریم، می‌توان گفت که قوانین طبیعی بازنمای بدیهیات^{۲۹} یا مسلماتی^{۳۰} هستند که چنین استنتاجی را ممکن می‌گردانند. آنها پاسخگوی این پرسش‌اند: کدام‌اند احوالی که در آن، گذار از وضع طبیعی جنگ به وضع زیستن ادمیان در جوامع سازمان یافته فهم پذیر می‌گردد. این احوال در پویایی^{۳۱} خود طبیعت ادمی ریشه دارند. قوانین طبیعی منظومه‌ای از قوانین خداداد نیستند (جز البته به این معنی که خدا انسان و همه چیز درون او را آفرید). و نیز میین ارزش‌های مطلق نیستند؛ زیرا، بهزمع هابز، هیچ‌گونه ارزش مطلق وجود ندارد.

هابز فهرست قوانین طبیعی را به تفاوت در جاهای متفاوت می‌دهد. در اینجا من به لوبیاتان بسته می‌کنم، جایی که هابز می‌گوید قانون اساسی طبیعت دستور عام عقل است بدین معنی که «هر کس باید تا جایی که امیدوار است برای تحصیل صلح بکوشد؛ و هنگامی که از تحصیل صلح عاجز ماند می‌تواند همه یاریها و مزایای جنگ را بجودی و به کار برد.»^{۳۲} به عقیله هابز، بخش اول این دستور حاوی قانون طبیعی اساسی است، یعنی طلب صلح و پیروی از آن، در حالی که بخش دوم دربردارنده خلاصه و لب حق طبیعی^{۳۳} است، یعنی دفاع از خودمان به هر وسیله‌ای که می‌توانیم.

دومین قانون طبیعی آن است که «آدمی باید مایل باشد که، چنانچه دیگران نیز مایل‌اند، تا جایی که برای صلح و دفاع خود لازم می‌داند از حق خویش برهمه چیز چشم پوشد، و به آن اندازه اختیار بر دیگران رضا دهد که روا می‌دارد که دیگران براو داشته باشند.»^{۳۴} چشم پوشیدن از حق خویش برچیزی یعنی محروم ساختن خود از اختیار بازداشتمن دیگری از برخورداری از حق خودش برهمان

۲۷ hypothetical imperatives (به زبان المانی: hypothethischer imperativ): حکم یا دستوری برای کردار که بیشتر ناشی از مصلحت‌جویی یا بایستگی عملی است تا از قانون اخلاقی. مقابله «احکام مطلق» (categorical imperatives، یا به زبان المانی: imperatives) که عبارت‌اند از قیود یا احکام اخلاقی که همواره و به وجه نامشروط الزام آورند. - م.

28. assertoric

29. axioms

30. postulates

31. dynamics

33. natural right

۳۲. همان، ص ۱۱۷.

۳۴. همان، ص ۱۱۸.

چیز. ولی اگر کسی از حق خودش به این لحاظ چشم می‌بیوشد، عملش ناظر به مصلحت خود اوست. و از اینجا برمی‌آید که «برخی حقوق هست که هیچ کس نمی‌تواند به هیچ کلامی یا شانه‌ای ترک یا منتقلشان کند.»^{۳۵} مثلاً، آدمی نمی‌تواند از حق دفاع از جانش چشم ببیوشد، «زیرا محال است که از این راه جویای خیری برای خویش باشد.»^{۳۶}

هابز آن‌گاه بروفق روش اعلام‌داشته‌اش به وضع چند تعریف می‌پردازد. نخست، معاهده^{۳۷} به «انتقال متقابل حق» تعریف می‌شود.^{۳۸} ولی «یکی از معاهدان باید چیز مورد معاهده را به سهم خود واگذار و بگذارد که دیگری سهم خود را بعداً در زمانی معین اجرا کند و در این اثنا مورد اعتماد باشد؛ و سپس معاهده از طرف او پیمان^{۳۹} یا قرارداد^{۴۰} نامیده می‌شود.»^{۴۱} این تعریف مهم است زیرا، چنانکه کمی بعد خواهیم دید، هابز حکومت را برپایه قرارداد اجتماعی^{۴۲} بنیاد می‌گذارد. بهموجب سومین قانون طبیعی، «آدمیان باید به قرارداد خود وفا کنند.»^{۴۳} بدون این قانون طبیعی «قراردادها بیهوده و القاضی بوج‌اند؛ و چون حق همگان بر همه چیز باقی بماند، همچنان در وضع جنگ بهسرمی بریم.»^{۴۴} بمعلاوه، این قانون سرجشمه عدالت است. هنگامی که قراردادی در کار نباشد، هیچ فعلی ظالمانه نتواند بود. ولی چون قراردادی بسته شد، نقض آن ظالمانه است. براستی ظلم را می‌توان به «وفا نکردن به قرارداد» تعریف کرد. «و هرآنچه ظالمانه نیست، عدلانه است.»^{۴۵}

پسا چنان نماید که سخن کنونی هابز درباره عدل و ظلم با قول پیشینش براین معنی که همچو تمایزاتی در وضع جنگ برقرار نیست در تناقضی فاحش است. ولی اگر گفته‌اش را بدقت بخوانیم می‌بینیم که دست‌کم در این باب نمی‌توان عیب تناقض‌گویی بر او گرفت. زیرا می‌افزاید که قراردادهای مبتنی بر اعتماد متقابل، چنانچه بیم پیمان‌شکنی از یکی از دو طرف برود، ب اعتبارند، و این بیم در وضع طبیعی جنگ همیشه حاضر است. پس چنین برمی‌آید که قراردادهای معتبر و لذا عدل و ظلم درمیان نیست مگر هنگامی که حکومت برقرار شود؛ یعنی هنگامی که قدرتی مجبور کننده برقرار شود که آدمیان را به اجرای قراردادهایشان اجبار کند.

هابز در لویاتان روی هم نوزده قانون طبیعی بیان می‌دارد؛ و من از بقیه‌شان می‌گنرم. ولی در خور اعتنایست که هابز پس از تکمیل فهرست خود می‌گوید که این قوانین و هر قانون دیگری وجودان

۳۵. همان، ص ۱۲۰. ۳۶. همان جا.

37. contract

۳۸. همان جا.

39. pact 40. covenant

۴۱. همان، ص ۱۲۱.

42. social covenant

۴۳. لویاتان، ۳، ص ۱۳۰. ۴۴. همان جا.

۴۵. همان، ص ۱۳۱.

الزام‌آورند. و اگر این سخن را به معنایی اخلاقی بگیریم، فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که هابز ناگهان نظرگاهی بسیار متفاوت از نظرگاهی که تاکنون ابراز داشته اختیار کرده است. لیکن درواقع مقصود هابز بظاهر آن است که عقل با ملاحظه آرزوی ایمنی در انسان، حکم می‌کند که او باید (یعنی اگر بناست که عاقلانه عمل کند) آرزو کند که قوانین باید رعایت شوند. هابز می‌گوید که این قوانین بنا بر «قانون» نام گرفته‌اند؛ «زیرا آنها فقط نتایج یا قضایایی هستند درباره آنچه به بقا و دفاع از خودشان (انسانها) راه می‌برد؛ درحالی که قانون به وجه خاص عبارت است از کلام آن کس که حقاً برآنان فرمانروایی دارد.»^{۴۱} عقل مراقب است که رعایت این «قضایای» به صیانت نفس و دفاع بشر رهنمون شود؛ و بنابراین شرط عقل است که بشر رعایتشان را آرزو کند. آنها به این معنی، و تهایا به این معنی، خصلتی «الزام‌آور» دارند. «قوانين طبیعی از حیث درونی الزام‌آورند، یعنی انسان را به آرزوی تحقیشان ملزم می‌کنند، ولی نه همیشه به مجری داشتنشان از حیث بیرونی. زیرا کسی که خود را به فروتنی و نرمخوبی و وفای به همه عهدهایش در چنان زمان و مکانی مکلف می‌گرداند که هیچ کسی زیر بار این تکلیف نمی‌رود، خود را در معرض قهر و بیداد دیگران می‌آورد و بمخلاف ذات همه قوانین طبیعی که به صیانت طبیعت می‌گرایند تباہی مسلم خودش را بهمیار می‌آورد.»^{۴۲} روشن است که سخن پرس «حکم مطلق» به معنای کانتی نیست. براستی هابز مطالعه قوانین طبیعی را همان «فلسفه اخلاقی راستین» می‌شمرد،^{۴۳} که عبارت از علم خیر و شر است. ولی چنانکه پیشتر دیدیم، «خواهش شخصی مقیاس خیر و شر است.»^{۴۴} و تنها دلیل آنکه چرا باید قوانین طبیعی را خیر، یا به تعبیر هابز «فضایل اخلاقی» نام نهاد، این است که خواهش‌های شخصی آدمیان از قضا در آرزوی ایمنی باهم سازگارند. «همه آدمیان درباره خیر بودن صلح و نیز راه یا وسیله کسب صلح همداستان‌اند.»^{۴۵}

۳. پیدایش حکومت و نظریهٔ قرارداد

فلسفه با علتهای هست‌کننده سروکار دارد. از این‌رو فلسفه در برگیرنده پژوهش علتهاست که آن جسم صناعی موسوم به «حکومت» را هست می‌کنند. پیش از این، علل دور هست‌کننده را ملاحظه کردیم. آدمی صیانت و ایمنی خویش را می‌جوید، ولی در وضع طبیعی جنگ از رسیدن به این غایت ناتوان است. قوانین طبیعی به خودی خود در برآوردن غایت مطلوب فرومی‌مانند، مگر آنکه قدرتی مجبور کننده درمیان آید و بتواند رعایتشان را با تعیین کیفرها اجبار کند. زیرا این قوانین اگرچه فرموده‌های عقل‌اند، باری با انفعالهای طبیعی انسان معارض درمی‌آیند. «و قراردادها بدون شمشیر

۴۶. همان، ص ۱۴۷. ۴۷. همان، ص ۱۴۵. ۴۸. همان، ص ۱۴۶. ۴۹. همان جا.
۵۰. همان جا.

الفاظی بیش نیستند، و یارای این داشتن آدمی را ندارند.»^{۵۱} بنابراین ضروری است که قدرتی مشترک یا حکومتی متكی به زور و توانا به کیفر دادن وجود داشته باشد.

معنای این سخن آن است که گروه کثیری از افراد «باید تمام اختیار و قدرتشان را به یک مرد یا انجمنی از مردان واگذارند تا همه اراده‌های ناشی از کرت آرائشان را به اراده واحد مبدل گرداند».»^{۵۲} یعنی آنان باید یک مرد یا انجمنی از مردان را بگماراند که نماینده شخص ایشان باشد. با این کار، وحدتی واقعی را درون یک شخص تشکیل می‌دهند، شخصی که تعریف‌شدن می‌آید: «آن کس که گفته‌ها و کرده‌ایش گفته‌ها و کرده‌های خود او به شمار می‌روند یا گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، و از روی حقیقت یا مجاز به او نسبت داده می‌شوند.»^{۵۳} اگر گفته‌ها و کرده‌ها همان گفته‌ها و کرده‌های خود شخص به لحاظ آیند، با «شخص طبیعی» روبرویم. ولی اگر گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، سروکارمن با «شخص جعلی یا صناعی» است. در حال کتونی، البته با شخص صناعی یا با نماینده سروکار داریم. و همین «وحدت شخص نماینده و نه وحدت اشخاص واگذارنده نماینده‌گی است که شخص را واحد می‌گردداند.»^{۵۴}

این انتقال حقوق چگونه روی می‌دهد؟ این گونه که «هر کس با دیگری چنین پیمان می‌بندد که هر کس باید به دیگری بگوید: من حق حکومت برخودم را به این مرد یا این انجمن مردان و امن گذارم و او یا آن را مجاز می‌گرددام، به شرط اینکه تو حق خودت را به او و اگذاری و همه اعمالش را به همین ساز مجاز بدانی. سپس، گروه کثیر که این چنین در شخص واحد یگانه گستند، حکومت یا به زبان لاتینی Civitas نام می‌گیرند. این طرز پیدایش آن لویاتان^{۵۵} بزرگ است، یا به سخن محترمانه‌تر، پیدایش آن خدای میرنله که صلح و دفاع‌مان را زیر سایه خدای تامیرنله به او و امداریم.»^{۵۶}

باید توجه نمود که وقتی هابز از یگانگی گروه کثیر در شخص واحد سخن می‌گوید، مرادش آن نیست که گروه کثیر برسازنده این شخص‌اند. بلکه می‌خواهد بگوید که گروه کثیر در شخصی که حقوقشان را به او منتقل می‌کنند یگانه می‌گرددند، خواه شخص یک فرد باشد خواه انجمنی از افراد. بنابراین، هابز ماهیت حکومت را به منزله «شخص واحدی» تعریف می‌کند که «گروهی کثیر، بழموجب قراردادهای متقابل با یکدیگر، همگان خود را عامل آعمالش گردانده‌اند، به این نیت که او توانانی و استطاعت همه آنان را به عنوی که مقتضی بداند در راه تأمین صلح و دفاع مشترکشان

۵۱. لویاتان، ۳، ص ۱۵۴. ۵۲. همان، ص ۱۵۷. ۵۳. لویاتان، ۳، ص ۱۵۲. ۵۴. همان، ص ۱۵۱.

۵۵. Leviathan: نام هیولایی دریایی که وصفش در «عهد عتیق»، کتاب ایوب، باب چهل و یکسیم آمده است. هابز

«لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار تام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت. — م.

۵۶. لویاتان، ۳، ص ۱۵۸.

به کار گیرد.^{۵۷} این شخص حاکم^{۵۸} نامیده می‌شود. دیگران همه اتباع^{۵۹} اویند. بنابراین، علت نزدیک پیدایش حکومت قراردادهایی است که افراد با یکدیگر می‌بندند و هم اینان پس از تأسیس حکومت به اتباع حاکم مبدل می‌گردند. این نکته‌ای مهم است. زیرا چنین برمی‌آید که خود حاکم طرف قرارداد نیست. و هابز این معنی را به عبارتی صریح می‌گوید: «از آنجا که واگذاری حق نمایندگی شخص همگان به کسی که حاکمتش گردانده‌اند تنها از راه عقد قرارداد می‌باشد افراد انجام گرفته است و نه میان او و هر کدام از آنان، نقض قرارداد از طرف حاکم پیش نتواند آمد».^{۶۰} حکومت بیقین برای مقصود ویژه‌ای برپا شده است، یعنی برای اینمنی صلح‌آمیز کسانی که طرف قرارداد اجتماعی‌اند. و این نکته نیز، چنانکه سپس خواهیم دید، اهمیت دارد. اما پافشاری هابز براینکه قراردادها میان اتباع، یا به سخن دقیقت، میان اتباع آینده بسته می‌شود و نه میان اتباع و حاکم، به او توافقی می‌دهد که بر تفکیک تاپذیری قدرت حاکم آسانتر تأکید ورزد. به عقیده او، با تمرکز اقتدار و حجیت^{۶۱} در شخص حاکم است که می‌توان از شری که او خاصه از آن می‌هراسید، یعنی جنگ داخلی، پرهیز جست.

ازفون براین، چنین بینشی هابز را یاری می‌دهد که دست کم تا اندازه‌ای از مشکلی پرهیزد که اگر حاکم را طرف قرارداد نهاده بود هر آینه رخ می‌نمود. زیرا او پیشتر گفته است که قراردادها بدون شمشیر الفاظی بیش نیستند. و اگر بنا بود که خود حاکم طرف قرارداد باشد و همان‌گاه تمام اقتدار و اختیاری را که هابز به او منسوب می‌دارد یکباره در قبض تصرف گیرد، دشوار درمی‌یافتیم که چگونه امکان داشت قرارداد از طرف او معتبر و مؤثر باشد. لیکن به منوال کوتني، طرفهای قرارداد صرفاً افرادی هستند که بی‌درنگ پس از بستن قرارداد به اتباع بدل می‌باشند. چنان نیست که آنان نخست با عقد قرارداد جامعه‌ای را برپا دارند و سپس حاکمی را برگزینند. زیرا در این حال مشکل همسانی پیش می‌آمد. قرارداد الفاظی بیش نمی‌بود، یعنی قراردادی درون وضع طبیعی جنگ می‌بود. بلکه چنین است که با عقد قرارداد، حاکم و جامعه باهم به وجود می‌آینند. بنابراین، از دیدگاه تحریدی و نظری، می‌توان گفت که میان عقد قرارداد و به پا داشتن حاکمیت هیچ زمانی سپری نمی‌شود. لذا قرارداد را نمی‌توان بست بی‌آنکه بی‌درنگ قدرتی قادر به اجرای قرارداد به وجود آید.

با آنکه حاکم خودش طرف قرارداد نیست، باری حاکمیتش از قرارداد ناشی می‌شود. آین هابز به هیچ‌رو مُؤید نظریه حق الهی پادشاهان^{۶۲} نیست؛ و براستی هوداران این نظریه بر او می‌تاختند. هنگام تقریر قرارداد اجتماعی، سخن هابز از «این مرد» و «این انجمن مردان» فارغ از تمایز

۵۷. همان جا.

58. sovereign

59. subjects

60. لویاتان، ۳، ص ۱۶۱

61. authority

62. divine right of kings

است. چنانکه دیدیم، او بسلطنت طلب بود و نظام سلطنتی را به دلیل آنکه به وحدت بیشتری راه می‌برد و به برخی دلایل دیگر می‌پسندید. اما تا آنجا که سخن برسر منشاء حاکمیت است، قرارداد اجتماعی می‌تواند سلطنت (مونارشی)، دموکراسی یا آریستوکراسی (اشرافیت) را بنیاد گذارد. نکته اصلی آن نیست که چه شکلی از سازمان حکومت^{۶۳} برای می‌گردد، بلکه این است که حاکمیت در دهره‌شکلی که پدید آید باید تمام و تفکیک ناپذیر^{۶۴} باشد. «تفاوت میان این سه‌گونه حکومت در تفاوت قدرت نیست، بلکه در تفاوت شایستگی یا توانایی تأمین صلح و ایمنی مردم است که در طلبش حکومت برقرار گشت.»^{۶۵} ولی قدرت حاکم مطلق است، چه حاکم فرد باشد چه انجمنی از افراد.

یک ایراد نمایان به نظریه قرارداد اجتماعی درباب پیدایش دولت آن است که این نظریه نسبت چندانی با واقعیت تاریخی ندارد. اما به هیچ‌رو نباید انگاشت که هابز برآن بود که در واقعیت تاریخی، دولتها به میانجی قراردادی صریح نشأت می‌گیرند. سروکار او با استنتاج منطقی یا فلسفی دولت است نه با بی‌جویی تحولات تاریخی دولتها. و نظریه قرارداد هابز را توانایی می‌بخشد تا گذار از وضع فردیابوری ذره‌وار به جامعه سازمان یافته را بی‌بیماید. از سخن نباید چنین استبطاط کرد که به دیده هابز آدمیان پس از قرارداد—اگر بشود چنین گفت—کمتر از پیش فردیابور^{۶۶} هستند. بهزعم او، مصلحت شخصی شالوده جامعه سازمان یافته را می‌ریزد؛ و مصلحت شخصی، به معنای خویشن‌خواهانه، همان اندازه بر جامعه سازمان یافته فرمان می‌راند که بر «وضع جنگ» فرضی حکمرانی بود. اما در جامعه سازمان یافته، گرایش‌های جدایی‌جویانه^{۶۷} در افراد و تمایلشان به دشمنی و جنگ با همیگر که فناشان را دریی دارد از هیبت قدرت حاکم مهار می‌شود. نظریه قرارداد، دست‌کم تا اندازه‌ای، ابزاری است برای نمودن خصیصه عقلانی تعیت از حاکم و قدرت‌ورزی او. هابز فایده‌بازار^{۶۸} است از حیث آنکه بنیاد حکومت را فایده^{۶۹} می‌شمرد؛ و نظریه قرارداد، تصدیق صریح همین فایده است. این نظریه بی‌گمان در معرض ایرادهای جدی است؛ ولی هرگونه انتقاد بنیادی از هابز باید متوجه به تبیین او از طبیعت آدمی باشد نه به جزئیات نظریه قرارداد.

هابز میان «حکومت تأسیسی»^{۷۰} و «حکومت اکتسابی»^{۷۱} تیزی می‌گذارد. حکومت تأسیسی هنگامی هست می‌شود که به شیوه پیشگفته برقرار گردد، یعنی به میانجی قراردادی که هر عضو یک گروه کثیر با عضو دیگر می‌بنند. پیدایش حکومت اکتسابی به هنگامی است که حاکمیت با زور به چنگ آید؛ یعنی آن‌گاه که آدمیان «ازبیم مرگ یا اسارت، همه افعال آن مرد یا انجمنی که جان و

63. constitution

64. indivisible

۶۵. لویاتان، ۳، ص ۱۷۳

66. individualistic

67. centrifugal

68. utilitarian

69. utility

70. commonwealth by institution

71. commonwealth by acquisition

آزادیشان را در سرینجه قدرت خویش دارد روا می‌شمند.»^{۷۲}

در حکومت تأسیسی، گروهی از انسانها از ترس یکدیگر خود را به تبعیت حاکمی برگزیده درمی‌ورند. در حکومت اکتسابی، آنان به تبعیت کسی درمی‌آیند که از او بینناکاند. بدین‌سان، «در هردو حال، از ترس تن به تبعیت می‌دهند.»^{۷۳} هابز در بیان این معنی که حاکمیت بر ترس بنیان گرفته است کاملاً صراحت دارد. اشتقاد حکومت و مشروعيت^{۷۴} حاکمیت از مبادی لاهوتی یا مابعدالطبیعی به هیچ‌رو مطرح نیست. البته ترس، خواه ترس آدمیان از یکدیگر خواه ترس اتباع از حاکم‌شان، عقلانی است، بدین معنی که وجه عقلایی دارد. و حکومت اکتسابی به همین دلایل فایده باورانه^{۷۵} همان قدر قابل دفاع است که حکومت تأسیسی. هابز از گفتن آنکه شالوده همه حکومتها بر ترس است، نمی‌خواهد حکومت را خوار بشمرد. برفرض طبیعت انسان به گونه‌ای که هابز وصفش می‌کند، حکومت باید به هر حال برپایه ترس بنیاد گیرد. نظریه قرارداد تا اندازه‌ای براین حقیقت پرده می‌پوشاند، و شاید می‌خواهد جلوه‌ای از قانونیت^{۷۶} به نهادی^{۷۷} بدهد که تکیه بر قانونیت ندارد. از این حیث، با بقیه نظریه سیاسی هابز درست سازگار درنمی‌اید. ولی این قدر هست که هابز درباره دخالت ترس در سیاست گفتارش رک و بی‌پرده است.

۴. حقوق حاکم

تمایز دو گونه حکومت از هم، بر حقوق حاکم اثری نمی‌گذارد. «حقوق و نتایج حاکمیت در هردو یکی است.»^{۷۸} از این‌رو هنگام بررسی این حقوق، می‌توان از تمایزشان چشم پوشید.

هابز براین نکته پایی می‌فرشد که تفویض حاکمیت مشروط نیست و مشروط نتواند بود. از این جهت، اتباع حاکم نه می‌توانند شکل حکومت را دگرگون کنند و نه از اقتدار حاکم سر باز زنند و به وضع گروه متفرق برگردند: حاکمیت، انتقال ناپذیر^{۷۹} است. این گفته به معنای آن نیست که بمثل شهریار نمی‌تواند مشروعاً و حقاً قوه اجرایی^{۸۰} یا حقوق سورایی^{۸۱} را به افراد دیگر یا به انجمنها تفویض کند؛ ولی چنانچه حاکم شهریار باشد، نمی‌تواند بخشی از حاکمیتش را به دیگران منتقل کند. اگر فرض گیریم که شهریار حاکم است، انجمنی همچون پارلمان حقوقی مستقل از شهریار ندارد. بنابراین، از دیدگاه هابز چنان برئی اید که شهریار در حکومت برملت نمی‌تواند از پارلمان استفاده کند؛ اما البته چنین برئی اید که پارلمان از بخشی از حاکمیت برخوردار نیست، و در اعمال اختیاراتی که به آن سپرده شده است بضرورت تابع شهریار است. به همین‌سان، اگر انجمنی که با

۷۲. لویاتان، ۳، ص ۱۸۵. ۷۳. همان جا.

74. legitimacy

75. utilitarian

76. legality

77. institution

۷۸. همان، ص ۱۸۶.

79. inalienable

80. executive

81. consultative

مردم همسو نیست حاکم باشد، مردم از بخشی از حاکمیت بهره نمی‌برند و بهره نتوانند برد. زیرا باید به دلله گرفت که آنان حاکمیت نامحدود و انتقال ناپذیر به آن انجمن تفویض کرده‌اند. از این‌رو حاکمیت بهسبب پیمان‌شکنی از حاکم ساقط نمی‌شود. «تفصیل قرارداد از طرف حاکم رخ نتواند داد؛ و درنتیجه هیچ کدام از اتباعش نمی‌تواند به دستاویز پیمان‌شکنی، حاکمیت را از حاکم ساقط بداند و لذا از تعییش وارهد.»^{۸۲}

هر تابعی، بهمقتضای همان تأسیس حاکمیت، فاعل همه افعال حاکم می‌گردد؛ و «چنین برمن‌آید که حاکم هرچه بکند، ممکن نیست که کارش آسیبی به هیچ‌یک از اتباعش برساند؛ و نیز حاکم نباید ازسوی هیچ‌یک از اتباعش به ستمگری متهم شود.»^{۸۳} منصفانه نیست که حاکم را اتباعش به مرگ سپارند یا بهتحوی کیفر دهند. زیرا از آنجا که هرتابعی در حکم فاعل همه افعال حاکم است، به کیفر رساندن حاکم بهمنزله این است که دیگری را به کیفر افعالی که خودمان انجام داده‌ایم برسانیم.

ازجمله حقوق ویژه حاکم که هابز برمن‌شمرد یکی داوری در این امر است که چه عقاید و آیین‌هایی سزاوار آموزش‌اند. «حق دارنده قدرت حاکمیت است که داور یا گمارنده همه داوران عقاید و آیین‌ها باشد چرا که این داوری باستهٔ صلح است و لذا جلوی ناسازگاری و جنگ داخلی را می‌گیرد.»^{۸۴} هابز در زمرة آفتهای حکومت چنین عقایدی را می‌آورد که «هرفرد خصوصی داور افعال نیک و بد است»^{۸۵} و «هرکاری که ادمی خلاف وجودش بکند گناه است.»^{۸۶} راست است که در وضع طبیعی فرد داور نیکی و بدی است، و باید از عقل یا وجودش پیروی کند زیرا قاعدة دیگری در دست ندارد. ولی در حکومت حال چنین نیست. زیرا آنجا قانون مدنی، وجودن عمومی و مقیاس نیک و بد است.

پس شگفت نیست که می‌بینیم هابز در بخش‌های سوم و چهارم لویاتان از اراستیانیسم^{۸۷} تمام عیار دفاع می‌کند. البته او وحی و الهام مسیحی یا اعتبار تصور یک حکومت مسیحی را انکار نمی‌کند که در آن «بسیاری چیزها به تجلیات فراتطبیعی^{۸۸} مشیت خدا باز بسته است.»^{۸۹} ولی کلیسا را یکسره تابع دولت می‌نهد. به تصریح می‌گوید که کشمکش کلیسا و دولت را بر حسب قدرت طلبی تفسیر می‌کند و بس. کلیسا کوشیده است تا اقتدار و حجتی را غصب کند که از آن حاکم مدنی

۸۲. لویاتان، ۳، ص ۱۶۱. ۸۳. همان، ص ۱۶۳. ۸۴. همان، ص ۱۶۵. ۸۵. لویاتان، ۳، ص ۳۱۰.

۸۶. همان، ص ۳۱۱. ۸۷. Erastianism: مشتق از نام توماس اراستوس (Erastus). حکیم لاهوتی، پزشک و

فلسفه طبیعی المانی - سویس (۱۵۲۴-۸۲). اراستیانیسم به معنی اعم به تفوق دولت بر کلیسا اطلاق می‌شود. — م.

88. supernatural

۸۹. لویاتان، ۳، ص ۳۵۹.

است؛ و هابز در عبارتی مشهور دستگاه پاپی^{۹۰} را به روح امپراطوری مرده روم همانند می‌سازد. «و اگر کسی در منشاء این قلمرو بزرگ کلیساپی بنگردد، به آسانی در می‌باید که دستگاه پاپی جز روح امپراطوری مرده روم نیست که تاج برسر، روی گور آن امپراطوری نشسته است. زیرا بدین نحو بود که دستگاه پاپی ناگهان از میان ویرانه‌های آن قدرت شرک‌آمیز سربرآورد.»^{۹۱} ولی هرچند هابز در عرصه دین کلیساپی کاتولیک را برای سعی در نزدیکی اقتدار حقانی حاکم مدنی شاهد مثال عده می‌آورد، باری صراحت دارد که مقصود اصلیش ربطی به مجادله پرووتستانها بر ضد کاتولیکها ندارد، بلکه خواهان طرد هرگونه ادعایی است که خواه از سوی پاپ کاتولیک و اسقف پرووتستان خواه از طرف کشیشان کاتولیک و پرووتستان به داشتن حجیت روحانی و اختیار قانونی به استقلال از حاکم مدنی عنوان می‌شود. به همان وجه، ادعای افرادی را که می‌گویند مباری مستقل ابلاغ وحی الهی یا پیامهای الهی اند باطل می‌داند.

هابز در تعریف کلیسا می‌گوید: «جماعتی که به دین مسیحی اقرار دارند و در شخص حاکمی واحد که به فرمانش باید گردهم ایند یگانه گشته‌اند.»^{۹۲} همچو چیزی به نام کلیساپی جهانی وجود ندارد؛ و درون کلیساپی ملی، حاکم مسیحی زیر سایه خدا سرچشمه هرگونه حجیت و اختیار قانونی است، و همو به تنها ی داور فرجامین تفسیر کتاب مقدس است. هابز در پاسخ به اسقف برمھال می‌پرسد: «اگر بنابر حجیت پادشاه نباشد که کتاب مقدس قانون است، کدامین حجیت دیگری آن را قانون می‌گردداند؟»^{۹۳} و می‌گوید: «شکی نیست که کتاب مقدس به توسط همان مرجع حجیتی باید تفسیر شود که نوشته کتاب مقدس یا هرنوشته دیگری را به قانون مبدل می‌گردداند و گرنه آن قوانین بیهوده وضع شده‌اند.»^{۹۴} باز، هنگامی که برمھال می‌گوید که بنابر مبادی اراستوسی^{۹۵} هابز، حجیت همه سوراهای عام از میان می‌رود، هابز تصدیق می‌کند که حال چنین است. اگر اسقفاً انگلیکان^{۹۶} مدعی اند که سوراهای عام حجیتی مستقل از حاکم دارند، در همین حد از حجیت و قدرت انتقال ناپذیر حاکم می‌کاھند.

۵. آزادی اتباع

چون دانستیم که قدرت حاکم بدین گونه از هرباره نامحدود است، این پرسش پیش می‌آید که اگر اتباع اصلاً دارای آزادی‌اند، این آزادی چیست یا چه باید باشد. اگر بخواهیم در این پرسش بحث کنیم باید نظریه هابز را درباره «آزادی طبیعی»^{۹۷} پیشاپیش فرض گیریم. چنانکه دیدیم، او از آزادی

90. Papacy

91. لویاتان، ۳، ص ۶۹۷-۸.

94. همانجا.

95. Erastian

۹۲. لویاتان، ۳، ص ۴۵۹.

۹۳. همانجا.

۹۶. Anglican: وابسته به کلیساپی انگلستان. — م.

97. natural liberty

طبيعي معنای غيبيت موافع بيرونی در سر راه حرکت را اراده می کند. آزادی طبیعی با ضرورت، يعني با موجبیت^{۹۸}، کاملاً سازگار درمی آید. خواستها، آرزوها، و گرایشهاي آدمی به اين اعتبار ضروری اند که از زنجيرهای از علل موجب بیانی^{۹۹} نتیجه می شوند؛ ولی وقتی که او بروفق این آرزوها و گرایشها عمل می کند، از آنجا که مانع بيرونی برای بازداشتمن از چنین عملی نیست، می گوییم که آزادانه عمل می کند. بدین سان انسان آزاد یا مختار^{۱۰۰} «کسی است که در کارهایی که به باری نیرومندی و عقلش به کردنشان توانست، مانع در کردن آنچه اراده کردنشان را دارد برایش پیش نمی آید». ^{۱۰۱} هابز پس از آنکه این پنداشت کلی از آزادی را پیشاپیش فرض گرفت، می برسد که نظر به قید و زنجیر صناعی که آدمیان با عقد قراردادهای متقابل با همدیگر در ضمن و انداری حقوقشان به حاکم برای خود ساخته اند، آزادی اتباع چیست.

چندان نیازی به گفتن نیست که هابز با هیچ گونه درخواست آزادی از قید قانون همدلی ندارد. زیرا قانون با پشتیبانی احکام جزا درست همان دست افزاری است که آدمی را از بلهوسی و زورورزی دیگران پاس می دارد. و درخواست معافی از قانون برابر درخواست بازگشت به وضع طبیعی است. هابز می گوید آزادی^{۱۰۲} که در تاریخها و فلسفه های یونان و روم باستان آن را مستوده اند، آزادی حکومت است نه آزادی انسانهای منفرد. «آتنیان و رومیان آزاد بودند، یعنی حکومتهای آزاد بودند. چنان نبود که انسانهای منفرد آزادی مقاومت با نماینده خودشان را داشتند، بلکه چنین بود که نماینده شان آزادی مقاومت با قوم دیگر یا تاختن به آنان را داشت.» ^{۱۰۳} راست است که بسیاری کسان در نوشته های قدما دستاویزی برای هوداری از اشوب و «نظرارت هرزه کارانه بر افعال حاکمانشان جسته اند.... به گمانی بحق می توان گفت که در ازای آن همه خون ریزی هرگز هیچ چیزی به گرانی بھایی که سرزمینهای غربی برای آموختن زبانهای یونانی و لاتینی پرداخته اند خریده نشده است.» ^{۱۰۴} ولی این پندار از کوتاهی در بازنگشتن حقوق افراد از حقوق حاکم برمی خیزد.

در عین حال روشن است که در هیچ حکومتی همه اعمال را قانون تنظیم نمی کند و امکان چنین تنظیمی نیست. از این رو، اتباع در این امور از آزادی بپرهمندند. «آزادی اتباع فقط در اموری است که حاکم هنگام تنظیم اعمال اتباع آنها را فروگذاشته است، مانند آزادی خرید و فروش و دیگر معاملات با یکدیگر، آزادی گزینن مسکن و خواراک و بیشه خود در زندگی، و آزادی آموختن فرزندان به شیوه ای که خودشان صلاح می بینند، و آزادیهای مانند آن.» ^{۱۰۵} تا آنجا که هابز صرفاً این سخن همان گویانه را بیان نمی کند که اعمال تنظیم نیافته با قانون

98. determinism

99. determining

100. free

۱۰۱. لویاتان، ۳، ص ۷-۸.

۱۰۲. همان، ص ۱۰۳.

۱۰۳. همان، ص ۲۰۳.

۱۰۴. همان، ص ۲۰۴.

۱۰۵. همان، ص ۱۹۶-۷.

۱۰۶. ۱۹۹.

تنظيم نیافته با قانون‌اند، توجه را به احوال واقعی جلب می‌کند؛ یعنی در حوزهٔ بسیار گسترده‌ای از فعالیت‌آدمی، تاجایی که به قانون ربط می‌یابد، اتباع می‌توانند به اراده و به کام خوبیش عمل کنند. و چنین آزادی‌به گفتهٔ او در همهٔ شکلهای حکومت پیدا می‌شود. لیکن باز سؤال پیش می‌آید که آیا مواردی هست که در آن تابع به مقاومت در برابر حاکم محق باشد.

جواب این سؤال از اینجا بدست می‌آید که بینیم غرض از قرارداد اجتماعی چیست و کدام حقوق را نمی‌توان با قرارداد منتقل کرد. عقد قرارداد ناظر به صلح و اینمی، و پاسداری از جان و تن است. پس چنین برمی‌آید که آدمی حق خوبیش را برای نجات خودش از مرگ و زخم و حبس منتقل یا واگذار نمی‌کند و نمی‌تواند چنین کند. و از این برمی‌آید که اگر حاکم به کسی فرمان دهد که خودش را بکشد یا زخم زند یا از هوا یا غذا برهیز جوید، یا با کسانی که به او حمله می‌کنند مقاومت نورزد، «آن کس آزاد است که سر از اطاعت بپیچد.»^{۱۰۵} افزون براین، آدمی مجبور نیست که به بزه‌هایش اعتراف کند. همچنین تابع ناگزیر نیست که به فرمان حاکم انسان دیگری را بکشد یا سلاح بردارد مگر آنکه نافرمانی او غرضی را که از برای آن حاکمیت برپا گردید نقض کند. البته مراد هابز آن نیست که حاکم نباید تابع را به سزای سریچی از فرمان کیفر دهد؛ بلکه این است که اتباع چون باهم بیمان بسته و بدین‌سان حاکمیت را ناظر به صیانت خود برقرار داشته‌اند، روا نیست بپنداشیم که آنان خوبیشن را با قرارداد معهده کرده‌اند که به خود یا به دیگران آسیب بزنند صرفاً از آن رو که حاکم چنان فرمان می‌دهد. «گفتن اینکه: اگر دلت می‌خواهد مرا یا همنوع مرا بکش یک چیز است و گفتن اینکه: من خودم را یا همنوعم را خواهم کشت چیزی دیگر.»^{۱۰۶}

نکتهٔ مهمتر آن است که اگر حاکم ترک حاکمیت کند، و نیز هنگامی که بخواهد قدرتش را نگاهدارد ولی درواقع دیگر تواند اتباعش را پاس دارد، تکلیف اطاعت از حاکم از اتباع ساقط می‌شود. «الزام اتباع دربرابر حاکم تا هنگامی می‌پاید که توانایی پاس داشتن آنان در او بپاید.»^{۱۰۷} حاکمیت بنابرنت کسانی که برقرارش داشته‌اند، می‌تواند زوال ناپذیر باشد؛ ولی درواقع امر، حاکمیت در ذات خود «بسیاری بذرهای زوال طبیعی را دارد.»^{۱۰۸} هرگاه حاکم در جنگ مقهور گردد و تسليم فاتح شود، اتباعش به تابعیت فاتح درمی‌آیند. اگر کشمکش داخلی شیرازه کشور را از هم پاشد و حاکم قدرت مؤثر را از کف بددهد، اتباع به وضع طبیعی بازمی‌گردند، و می‌توانند حاکم جدیدی برپا دارند.

۱۰۵. همان، ص ۱۴۲. ۱۰۶. همان، ص ۲۰۴. ۱۰۷. همان، ص ۲۰۸. ۱۰۸. همان، ص ۲۰۲.

۶. تاملاتی در نظریه سیاسی هایز

در باره دلالت نظریه سیاسی هایز و اهمیت نسبی نکات گوناگونی که پیش می نهد سخن بسیار گفته اند، و ارزیابیهای مختلف در این زمینه امکان پذیر است.

نکته ای که پیش از همه احتمال دارد برای خوانندگان امروزین لویاتان چشمگیر باشد، بی گفتگو قدرت و حجیتی است که به حاکم منتب می دارد. در نظریه سیاسی هایز، تأکید بر مقام حاکم تا اندازه ای وزنه ضروری برای حفظ تعادل با نظریه ایش در باره فردیابوری ذره وار بود. اگر بمعزل مارکسیستها دولت، دست کم دولت کاپیتالیست، وسیله بهم پیوستن منافع و طبقات اقتصادی متعارض است، نزد هایز دولت وسیله متحد کردن افراد سیزده است؛ و دولت نمی تواند این وظیفه را بگزارد مگر آنکه حاکم از اقتدار تام و نامحدود برخوردار باشد. چنانچه آدمیان به اقتضای طبیعتشان خویشتن خواهاند و همواره براین حال می مانند، یگانه عامل مؤثر برای بهم داشتن آنان قدرت مرکز است که در حاکم مقرر شده باشد.

معنای این سخن آن نیست که پاشاری هایز بر قدرت حاکم صرفاً حاصل استنتاج از نظریه ای پیشینی در براب طبیعت آدمی بود. او همچنین بی گمان متأثر از رویدادهای زمانه خود بود. او تظاهر منش آدمی و نیروهای جدایی جوی دخیل در جامعه بشری را در جنگ داخلی عیان می دید. و یگانه چاره این حال را در قدرت نیرومند و مرکز می جست. «اگر از ابتدا این عقیده مورد قبول بیشترین بخش انگلستان به میان نمی آمد که قوای قانون گذاری، دادگستری، مالیات گیری، نظارت بر عقاید و آینینها و جزان بین پادشاه، لردها، و مجلس عوام^{۱۰} قسمت شود، مردم هرگز دچار تفرقه و گرفتار این جنگ داخلی نمی شدند؛ نخست بین کسانی که در سیاست به مخالفت باهم برخاستند، و سپس بین ناسازگاران در باره آزادی دین...»^{۱۱}. مطلق انگاری^{۱۲} هایز و ارستیانیسم او، از تاملش در کشاکشیهای سیاسی و دینی مشخص نیروی بسیار می گرفت.

در اینجا به گفتن می ارزد که ویژگی نظریه سیاسی هایز در قاموس امروزی، بیشتر «اوتوریتاریسم»^{۱۳} است تا «توالتاریسم»^{۱۴}. بیقین عناصر آشکاری از آنچه توالتاریسم

109. House of Commons

۱۱۰. لویاتان، ۳، ص ۱۶۸.

111. absolutism

۱۱۱. autoritarisme (به انگلیسی: authoritarianism)؛ اینی مبنی بر هواداری از سرسپردگی محض به «مرجع اقتدار و حجیت» (autorité) و مخالفت با آزادی فرد. در عرصه سیاست، نظام اوتوریتار (autoritaire، به انگلیسی: authoritarian) چنان نظام است که قدرت را در دست یک رهبر یا گروهی از برگزیدگان خود کامه مرکز می کند. —.

۱۱۲. totalitarianisme (به انگلیسی: totalitarianism)؛ توالتاریسم عبارت است از آینین یا عقیده یا شیوه رژیمهای توالتار (totalitarian)، به انگلیسی: totalitarian، و «صفت توالتاری به رژیمهای سیاسی اطلاق من شود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر کلیه شئون فعالیت اقتصادی و اجتماعی؛ انحصار قدرت سیاسی در دست یک حزب حاکم؛

می‌خوانیم در نظریه هابز هست. مثلاً، اینکه دولت، یا به سخن دقیق‌تر، حاکم تعیین‌کننده خیر و شر است. دولت از این حیث سرچشمه اخلاق است. در ایراد به این تفسیر گفته‌اند که هابز «قوانين طبیعی» را تصدیق می‌کند و همچنین اذعان دارد که حاکم دربرابر خدا مسئول است. ولی حتی اگر تصدیق کنیم که هابز مفهوم قانون طبیعی را به هرگونه معنایی مربوط به موضوع مورد بحث می‌پذیرد، باز راست است که به دیده او تفسیر قانون طبیعی به عهده حاکم است، درست همان‌طور که حاکم مسیحی تفسیر کتاب مقدس را بر ذمه دارد. ازسوی دیگر، هابز حاکم را چنان تصور نمی‌کرد که ناظر بر همه فعالیتهای ادمی است؛ بلکه می‌بیندشت که قانون گذاری و نظارت حاکم به لحاظ حفظ صلح و ایمنی است. او درین‌آن نبود که دولت را به این عنوان بستاید و افراد را به تبعیت دولت از آن رو که دولت است درآورده؛ او روی هم رفته پروای مصالح افراد را داشت. و اگر از قدرت و اقتدار متمرک هواداری می‌کرد، سبیش آن بود که راه دیگری برای تأمین و حفظ صلح و ایمنی آدمیزدگان که همانا غرض جامعه سازمان یافته است نمی‌دید.

ولی هر چند اوتوریtarیسم بی‌گمان رخساره نمایان فلسفه سیاسی هابز است، باید تأکید کرد که این اوتوریtarیسم با نظریه حق الهی پادشاهان و با مبداء فرمانروایی بنابرحق توارث^{۱۱۴} هیچ پیوند ماهوی ندارد. البته هابز چنان سخن می‌گوید که گویی حاکم به لحاظی نماینده خدادست؛ ولی در وهله نخست حکومت سلطنتی به دیده او یگانه شکل شایسته حکومت نیست. در مصنفات سیاسی هابز، حق نیستیم که واژه monarch (پادشاه) را جایگزین واژه sovereign (حاکم) کنیم؛ اما مبدائی که او برآن اصرار می‌ورزد، این است که حاکمیت تفکیک‌ناپذیر است نه آنکه بضرورت باید در یک مرد مقرر گردد. و در وهله دوم، حاکمیت، چه مقرر در یک مرد چه در انجمانی از مردان، ناشی از قرارداد اجتماعی است نه از نصب الهی. وانگهی، تصور موهم قرارداد اجتماعی، هرگونه حکومت بالفعل^{۱۱۵} را حقانی می‌شمرد. مثلاً، حقانیت حکومت کرامول را کمتر از حقانیت حکومت چارلز اول نمی‌انگارد، یعنی مادام که کرامول دارای قدرت فرمانروایی بود. پس فهمیدنش آسان است که چرا هابز در معرض چنین تهمتی آمد که لویاتان را هنگامی نوشت که آهنگ بازگشت به میهن داشت و خواستار جلب عنایت کرامول بود. بدین‌سان دکتر جان والیس^{۱۱۶} اعلام داشت که لویاتان «در دفاع از حق آیور [کرامول] یا حق هرآن کسی نوشته شده است که به هروسیله‌ای بتواند از دیگران برتری جوید؛ حق حکومت را سراسر در قدرت نهاده است و همه اتباع اعلیحضرت

حذف کلیه اشکال نظارت دموکراتیک جامعه (و غالباً در داخل خود حزب نیز)؛ توسل به تور برای سرکوبی هر نوع مخالفت؛ تسلط یک فرد در رأس حزب و دولت؛ تلاش برای شکل دادن به جامعه براساس ایدئولوژی حزبی؛ و تجهیز مجموع قوای جامعه در راه هدفهای حزب و دولت و ازیمان بردن استقلال فرد.» فرهنگ سیاسی، تالیف داریوش اشوری.

114. principle of legitimacy 115. de facto 116. John Wallis

را اکتون که او توانایی الزام اطاعت آنان را ندارد از تکلیف بیعتشان ساقط کرده است.»^{۱۷} هایز سخت منکر شد که لویاتان خود را از آن جهت منتشر کرده است «که با خوشامدگویی به الیور که تا سه یا چهار سال بعد به سرپرستی^{۱۸} نرسید راه را برای بازگشت خویش بگشاید.»^{۱۹} و افزود: «راست است که آقای هایز به وطن آمد، ولی آمدنش از آن رو بود که به اینمی خود در نزد کشیشان فرانسوی اطمینان نداشت.»^{۲۰} اما اگرچه هایز در این گفته برق خود که تصنیفش را برای تحیب الیور کرامول نتوشت و برآن نبوده است که از شورش بر پادشاه دفاع کند، همچنان راست است که نظریه سیاسی او نه مساعد فکر حق الهی پادشاهان است نهمساعد مبداء مقبول خاندان استوارت مبنی برحق فرمانروایی بنا بر توارث. و شارحان برحق اند که توجه را به خصیصه «انقلابی» نظریه هایز درباره حاکمیت جلب کنند، یعنی رویه‌ای از اندیشه‌اش که احتمال دارد درست به دلیل نصور اوتوریتی او از حکومت و گرایش شخصیش به نظام پادشاهی از دیده دور بماند.

اگر می‌خواستیم مورد مشابهی با نظریه هایز درباره دولت در فلسفه قرون وسطی بیاییم، شاید بشود گفت که این مورد را قدیس اوگوستینوس^{۲۱} بیشتر از قدیس توماس آکویناس فراهم می‌کند.^{۲۲} زیرا قدیس اوگوستینوس می‌انگاشت، یا براین انگار می‌گرایید، که دولت پیامد گناه آغازین^{۲۳} است؛ یعنی وسیله‌ای ضروری برای بازداشت انگیزه‌های شریرانه آدمی که نتیجه گناه آغازین است بمحاسبه می‌آید. و این نظر به مرحل شبهانی دارد با تصور هایز از دولت بهمنزله چاره‌ساز بدیهای برآمده از وضع طبیعی انسان که همان جنگ همه بر ضد همه است. از سوی دیگر، آکویناس که دلبلوئه سنت یونانی بود، دولت را نهادی طبیعی می‌پنداشت که کار کرد اصلیش تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، و حتی اگر انسان مرتکب گناه نشده بود و دارای انگیزه‌های شریرانه نبود ضرورت می‌یافتد.

این تشابه البته جزئی است و نباید برسر آن پافشند. مثلاً، قدیس اوگوستینوس بی‌گمان باور نداشت که تعیین تمایزهای اخلاقی با حاکم است. اما بموجودیک قانون اخلاقی عینی با شالوده‌های استعملایی^{۲۴} قائل بود که مستقل از دولت است و همه حکام و اتباع اخلاقاً ملزم اند که کردارشان را

۱۷. مصنفات انگلیسی تاسیس هایز، ۴، ص ۴۱۳. ۱۸. Protector: «حکومت سرپرستی» (Protectorate) عنوان حکومت انگلستان در سالهای ۱۶۵۳-۵۹ است. بعد از جنگ داخلی، الیور کرامول پارلمونت معروف به پارلمونت دنباله را منحل کرد. ارتش او را عنوان لرد سرپرست ممالک مشترک اتحاد انجلستان، ایرلند، و اسکاتلند داد....» (دایره المعارف فارسی) ۱۹. همان، ص ۴۱۵. ۲۰. همان جا.

۲۱. St. Augustine (۴۳۰-۳۵۴)، حکیم مسیحی و نامدارترین آبای کلیسا ای لاتین. - م. ۲۲. برای آگاهی از نظریه‌های سیاسی قدیس اوگوستینوس و قدیس توماس آکویناس، نگاه کنید به فصلهای ۸ و ۴۰ در جلد دوم این تاریخ. ۲۳. original sin: بنابر الہیات مسیحی، گناهی موروث که از نسل به نسل دیگر انتقال می‌یابد و هر شخصی آن را در نتیجه گناه آغازین آدم ابوالبشر به میزان می‌برد. - م.

۲۴. transcendent

با آن سازگار گردانند. لیکن به دیده ها بز، همچو قانون اخلاقی در میان نیست. راست است که او تصدیق داشت که حاکم در برابر خدا مسئول است و قبول نداشت که هر نوع تصور اخلاقیات عینی سوای قانون گذاری حاکم را از میان برداشته است. اما در عین حال فلسفه، به قول خود او، با خدا سروکار ندارد، و به صراحت می‌گفت که تعیین خیر و شر با حاکم است. در وضع طبیعی، خیر و شر منسوب به خواهش‌های افرادند. برایهای این بینش، ها بز خود را از دست همه نظریه‌ها و افکار مابعدالطبیعی و متعالی^{۱۲۵} رهایی می‌دهد.

ها بز در قبال دولت، از حیث یک نهاد، شیوه‌ای همسان پیش می‌گیرد. نزد آکویناس، دولت مقتضای قانون طبیعی بود که خود بازتابی از قانون ابدی خدا شمرده می‌شد. بنابراین، صرف نظر از گناه انسان و انگیزه‌های شریانه او، دولت پدیدآورده مشیت الهی است. ولی از این بنیاد استعلایی دولت در نظریه ها بز خبری نیست. تاجیکی که سخن بر سر استنتاج دولت است، ها بز دولت را از انفعالهای انسان و با صرف نظر از ملاحظات مابعدالطبیعی و متعالی استنتاج می‌کند. از این باره نظریه‌اش ماهیتی یکسره طبیعت‌باورانه^{۱۲۶} دارد. اگر می‌بینیم که ها بز بخش چشمگیری از لویاتان را به مسائل دینی و کلیساپی اختصاص می‌دهد، به سود دفاع از اراستیانیسم است نه برای فراهم آوردن نظریه‌ای مابعدالطبیعی درباره دولت. عدمه اهمیت نظریه ها بز معلول کوشش اوست درین آنکه فلسفه سیاسی را گویی روی پای خودش بنهد و از این راه بر استی آن را به روانشناسی انسان و، دست کم در حد نیت، به فلسفه کلی ماشین‌وار انگارانه‌اش بیرونند ولی آن را از مابعدالطبیعی و الهیات بگسلاند. اینکه آیا این گامی سودمند بود یا نه، محل گفتگوست؛ ولی بیقین گامی دارای اهمیت سزاوار اعتنا بود.

استنتاج دولت از بررسی انفعالهای انسان، به تبیین اوتوریتاریسم ها بز و اصرارش بر قدرت حاکم یاری بسیار می‌دهد. ولی دیدیم که اندیشه‌های اوتوریتاری او تنها از استنتاج فلسفی بر نیامده بود، بلکه از تاملاتش در خدادهای تاریخی مشخص در کشور خودش و از هراس و بیزاریش از جنگ داخلی نیروی بسیار می‌گرفت. به طور کلی، ها بز را می‌توان چنین نگریست که دخالت افزون قدرت را در پویایی زندگی سیاسی و تاریخی بعفراست دریافته است. از این لحاظ می‌توان او را «واقع گرا»^{۱۲۷} نامید. و می‌توانیم او را با ماکیاولی، نویسنده دوران رنسانس پیوند دهیم.^{۱۲۸} اما در حالی که ماکیاولی در وهله نخست به شیوه‌های کار کرد سیاسی یا به وسایل کسب و حفظ قدرت دلمشغول بود، ها بز نظریه سیاسی عامی فراهم می‌آورد که در آن مفهوم قدرت و کار کردن دخالتی بغايت مهم دارد. بخش بسیاری از محتوای این نظریه مدروس و پدیدآورده اوضاع ویژه تاریخی است، به

125. transcendental

126. naturalistic

127. realist

۱۲۸. برای آگاهی از اندیشه‌های ماکیاولی (Machiavelli)، نگاه کنید به صفحات ۳۴-۳۴ در جلد سوم این تاریخ.

همان‌سان که براستی حال محظوم هر آن گونه نظریه سیاسی است که از مبادی درمی‌گذرد که «ابدی» به‌شماراند، یعنی دارای شمول ماندگارند، درست بدان جهت که چندان کلی و مجردند که ذاتاً به زمانه معینی ربط نمی‌یابند. ولی پنداشت هابز درباره دخالت قدرت در امور بشر مفید معنایی پاینده است. این سخن در حکم آن نیست که با نظریه هابز در باب طبیعت آدمی (که در رویده‌های نام‌انگارانه‌اش او را به نام‌انگاری قرن چهاردهم می‌پیوندد) همداستانم یا تبیین او را از کارکرد دولت و حاکمیت بستنده می‌دانم. بلکه تنها گویای این است که هابز عواملی را بهروش‌نمی بازشناخت که به تعیین سیر تاریخ انسان بمسانی که تاکنون می‌شناشیم بی‌شک یاری داده‌اند. به‌گمان من، فلسفه سیاسی هابز یکسویینانه و نابستنده است. اما درست به دلیل یکسویینی و نابستندگیش، رخساره‌هایی از زندگی اجتماعی و سیاسی را برجسته می‌نماید که به دیده گرفتشان اهمیت دارد.

فصل ۳

افلاطونیان کیمبریج

۱. پیشگفتار

فرانسیس بیکن^۱ گونه‌ای الهیات فلسفی یا طبیعی را تصدیق داشت که به وجود خدا و ذات او تا جایی که در آفریدگان جلوه‌گر است می‌پردازد. لیکن هابز هرنوع ملاحظه خدا را از فلسفه طرد کرد، زیرا برآن بود که فلسفه با اجسام متحرک سروکار دارد. براستی، اگر از لفظ «خدا» معنای موجود نامتناهی روحانی یا مجردی را می‌خواهیم، عقل را به هیچ‌رو توان آن نیست که چیزی درباره او بگوید؛ زیرا الفاظی چون «روحانی»^۲ و « مجرد»^۳ (نامادی)^۴ جز آنکه برای دلالت بر جسم نادیدنی به کار روند فهم‌ناپذیرند. اما این نگرش میان فیلسوفان قرن هفدهم بریتانیا رایج نبود. گرایش عمومی بیشتر برآن باور بود که عقل می‌تواند هم به گونه‌ای شناخت خدا نایل آید و هم داور وحی و الهام^۵ و حقیقت ملهم^۶ باشد. در پیوند با این نگرش، شماری از نویسندهای براین می‌گراییدند که اختلافهای عقیدتی را در مقایسه با حقایق کلی که تنها به مدد عقل دست‌یافتنی است به چیزی نشمرند و اهمیتشان را بی‌ارج انگارند. آنان که برچنین اندیشه‌ای می‌رفتند آشکارا بیشتر از متالهان وابسته به تحلیل و سنن گوناگون به بلندنظری و ارتقای مدارا در زمینه دیابت جزئی^۷ رغبت می‌نمودند. این دیدگاه کلی وجه امتیاز جان لاک و یاران او بود. ولی در این فصل می‌خواهیم به آن گروه از نویسندهای بپردازم که به نام «افلاطونیان کیمبریج»^۸ معروف‌اند. آرای افلاطونیان کیمبریج در این نقطه سزاوار شرح است زیرا، با آنکه ذکر هابز در مصنفات برخی از ایشان اندک یا هیچ است، رالف

۱. بحث فلسفه فرانسیس بیکن در فصل نوزدهم جلد سوم این تاریخ آمده است.

2. spiritual 3. immaterial 4. revelation 5. revealed truth 6. dogmatic
7. Cambridge Platonists

کاذب^۸ را دشمن اصلی دین راستین و فلسفه روح باورانه^۹ می‌بنداشت و آگاهانه به سنتیز با نفوذش برخاست. لیکن این گفته به معنای آن نیست که افلاطونیان کیمبریج را صرفاً باید بر حسب واکنشی که دربرابر هایز می‌نمودند ارزیابی کرد. زیرا آنان هرچند هیچ‌یک فیلسوف طراز اول نبودند، باری نماینده جریان فکری مثبت و مستقلی هستند که خالی از گیرایی نیست.

ولی پیش از بحث درباره افلاطونیان کیمبریج، می‌خواهم شمهای از نویسندهای متقدم بهنام لرد هیرپرت او چزپری^{۱۰} بگویم. او را همکان سلف دیستهای^{۱۱} قرن هجدهم که ذکر احوالشان در یکی از فصلهای آینده خواهد آمد بهشمار می‌آورند؛ ولی فلسفه دین او را می‌توان در اینجا به اختصار باز نمود. اندیشه‌های فلسفیش از پاره‌ای جهات با افکار افلاطونیان کیمبریج خویشاوندی دارد.

۲. لرد هربرت آو چزپری و نظریه‌اش درباره دین طبیعی

لرد هربرت او چزپری (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸) نویسنده مصنفات زیر است: رساله درباره حقیقت^{۱۲} (۱۶۲۴)، علت خطاهای^{۱۳} (۱۶۴۵) و *De religione gentilium* (روايت کامل، ۱۶۶۳). بدینه او، ما افزون برقوای شناختی^{۱۴} انسان، باید وجود چند «مفهوم عام»^{۱۵} را مسلم فرض کنیم. این «مفاهیم عام» اصطلاحی که لرد هربرت از رواقیان^{۱۶} اقتباس کرده است— دست کم به لحاظی حقایق فطری^{۱۷} هستند که خصایص ممتازشان عبارت‌اند از پیشاتجربی^{۱۸}، استقلال یا قیام به ذات^{۱۹}، کلیت^{۲۰}، یقین^{۲۱}، ضرورت^{۲۲} (یعنی ضرورت برای زندگی) و بی‌واسطگی^{۲۳}. مفاهیم عام را خدا در روان انسان نهاده و «غیریزه طبیعی»^{۲۴} دریابنده آنهاست، چرا که نه فراورده‌های تجربه بلکه پیش‌فرضهای^{۲۵} تجربه‌اند. ذهن آدمی لوح ناتوشته^{۲۶} نیست؛ پیشتر به کتابی بسته می‌ماند که با عرضه تجربه حسی^{۲۷} گشوده می‌شود. و تجربه بدون این «مفاهیم عام» ممکن نیست.

چنانکه بعضی مفسران یادآور شده‌اند، لرد هربرت از بایت نکته آخر پیش‌اپیش تاحدی سخن از نظری به میان آورد که کانت دیرگاهی بعد به هواداری از آن برخاست. اما لرد هربرت نه هیچ‌گونه استنتاج منظم از این مفاهیم یا حقایق پیشاتجربی^{۲۸} به دست می‌دهد، و نه هیچ می‌گوید که آنها کدام‌اند. باری، اینکه او سعی در دادن فهرست جامعشان ندارد. شکفت‌آور نیست اگر به یاد بسپریم که به دیده او موافق (مثلًاً بی‌استعدادی) هست که نمی‌گذارد آدمیان بیش از پاره‌ای از آنها

8. Ralph Cudworth

9. spiritualist

10. Lord Herbert of Cherbury

11. deists

12. *Tractatus de veritate*13. *De causis errorum*

14. cognitive faculties

15. common notions (notitia communes)

16. Stoicks

17. innate truths

18. apriority (یعنی: تقدیم بر تجربه)

19. independence

20. universality

21. certainty

22. necessity

23. immediacy

24. natural instinct

25. presuppositions

26. tabula rasa

27. sense-experience

28. a priori

را بازشناستند. به عبارت دیگر، گفتن اینکه چنین حقایقی را خدا یا طبیعت در روان آدمی نشانده است بدان معنی نیست که همه‌شان از آغاز آگاهانه و به تأمل دریافته می‌شوند. چون بازشناخته شوتد، در محل اجماع می‌ایند؛ به طوری که اجماع نشانه‌ای از یک «مفهوم عام» بازشناخته است. ولی توانایی کشف این تصورات یا حقایق ذاتی فطری، پذیرای رشد است؛ و بسیاری شان فقط در ضمن فراگرد اندیشهٔ تعلقی^{۲۹} از حال پوشیده به حال پیدا درمی‌ایند. از این رو دادن فهرستی کامل از آنها به شیوه‌ای پیشاتجربی نیست. اگر آدمیان از بند تعصب و انفعالات برهند و تنها راه عقل پیش گیرند، هرچه تمامتر به درک تأمل آمیز تصورات خداداد می‌رسند.

دلیل دیگری که چرا لرد هربرت به تهیهٔ فهرست «مفاهیم عام» دست نمی‌یازد آن است که او در وهلهٔ نخست دلیستهٔ مفاهیم گنجیده در شناخت دینی و اخلاقی است. بمعزum او، دین طبیعی^{۳۰} دارای پنج حقیقت بنیادی است: اول آنکه وجود برینی^{۳۱} هست؛ دوم آنکه این وجود برین را باید پرستید؛ سوم آنکه زندگانی اخلاقی همواره بخش اصلی پرستش الهی بوده است؛ چهارم آنکه رذایل و بزه‌ها را باید با توبه کفاره داد؛ و پنجم آنکه کردار اینجهانی در زندگانی انجهانی اجر یا عقاب می‌یابد. لرد هربرت در *De religione gentilium* کوشید تا باز نماید که چگونه این پنج حقیقت در همهٔ ادیان مورد تصدیق‌اند و بر رغم همهٔ حشو و زوايد ناشی از خرافه‌اندیشی و اوهام، گوهر راستینشان را می‌سازند. لرد هربرت منکر آن نیست که وحی و الهام مایهٔ تمامی دین طبیعی تواند بود؛ ولی اصرار دارد که وحی و الهام ادعایی را باید در دادگاه عقل به داوری نهاد. و خویشن‌داریش در ابراز عقیده دربارهٔ اصول عقاید دینی آشکار است. به هرروی، او بیشتر به دفاع از سرنشست عقلانی دین و بینش دینی رغبت می‌نماید تا به انتقاد منفی محض از ادیان مثبت گوناگون.

۳. افلاطونیان کیمبریج

دومین واژه در نام «افلاطونیان کیمبریج» از آن روست که گروه نامبردار بدان، همه وابسته به دانشگاه کیمبریج بودند. پنجمین ویچکت^{۳۲} (۸۳-۱۶۰۹)، جان اسمیت^{۳۳} (۱۶۱۶ - ۵۲)، رالف کادورت (۸۸-۱۶۱۷)، ناتانیل کالوزول^{۳۴} (۱۶۱۸ - ۱۶۵۱)، و پیتر استری^{۳۵} (۷۲-۱۶۱۳) همه دانش‌آموختگان دانشکدهٔ امانوئل^{۳۶} بودند، درحالی که هنری مور^{۳۷} (۸۷-۱۶۱۴) دانش‌آموختهٔ دانشکدهٔ گرایست^{۳۸} بود. برخی از آنان مدرسان دانشکده‌شان نیز بودند؛ و همه‌شان کشیشان انگلیکان بودند.

29. discursive 30. natural religion 31. supreme Being

32. Benjamin Whichcote 33. John Smith 34. Nathaniel Culverwel 35. Peter Sterry 36. Emmanuel College 37. Henry More 38. Christ's College

افلاطونیان کیمبریج به چه معنایی «افلاطونی» بودند؟ پاسخش به گمان من این است که آنان از آینین افلاطونی (پلاتونیسم)^{۳۹}، به منزله تفسیری روح باورانه و دینی برحقیقت، متأثر و ملهم بودند. ولی آینین افلاطونی نزد ایشان نه همان دال بر فلسفه شخص تاریخی افلاطون^{۴۰} بود، بلکه بر تمام سنت مابعدالطیعه (متافیزیک) روح باورانه از افلاطون گرفته تا پلوتینوس (فلوپین)^{۴۱} دلالت داشت. وانگهی، هرچند آنان آینین افلاطونی را به این معنی به کار می‌گرفتند و به فیلسوفانی چون افلاطون و پلوتینوس استناد می‌جستند، و هرچند خود را ادامده‌هستند سنت افلاطونی در آندیشه معاصر می‌دانستند، باری بیشتر دربند این بودند که فلسفه‌ای دینی و مسیحی در مقابل جریانهای فکری ماده‌باورانه^{۴۲} و الحادی^{۴۳} پیش بنهند تا آنکه به شرح فلسفه افلاطون یا پلوتینوس بپردازند که میانشان درواقع تمایز واضحی نمی‌گذاشتند. کادرت بویژه معارض بی‌فتور هایز بود. ولی اگرچه هایز دشمن اصلی پشمصار می‌آمد، افلاطونیان کیمبریج همچنین نظر ماشین وار انگارانه^{۴۴} دکارت به طبیعت را مردود می‌دانستند. آنان شاید به این واقعیت اهمیت کافی نمی‌دادند که کارتزیانیسم^{۴۵} دارای رویه‌ای دیگر و متفاوت است؛ اما آرای دکارت درباره طبیعت در چشم‌شان چنین می‌نمود که با تفسیر روحی جهان ناساز گار در می‌آید و راه را برای فلسفه افراطی تر هایز هموار می‌سازد.

دانشکده امانوئل درواقع بنیادی از آن «پیرایشگران» (پیوریتن‌ها)^{۴۶} و دز کیش کالونی^{۴۷} بود. لیکن افلاطونیان کیمبریج برضد این جزءی اندیشی^{۴۸} تنگ‌بینانه پروتستانها و اکتش نمودند. بمثل، ویچکت نظر کالونیها (و نیز هایز) را درباره انسان رد می‌کرد. زیرا انسان صورت خداست و دارای موهبت عقل است که «شمع خداست، فروغ از خدا می‌گیرد، و ما را نزد خدا راه می‌نماید»؛ و انسان را نباید خوار شمرد یا نامش را به بدی آلود. باز، کادرت این عقیده را باطل می‌دانست که برخی انسانها، پیش از آنکه خطابی از ایشان سربزند، سزاوار نوزخ و عذاب جاوبندن. کاوش در اندیشه‌های فیلسوفان باستان و علم اخلاق، او را از کیش کالونی رهانید، همان کیشی که در دامنش پرورش یافته و آن را با خود به دانشگاه آورد بود. براستی سخنی خلطاست که همه افلاطونیان کیمبریج کیش کالونی را رد کردند و از بند نفوذش باز رستند. کالورول بیقین چنین نکرد. او همان گاه که در بزرگ داشتن عقل با ویچکت همداستان بود، به شیوه‌ای که گویای نفوذ الهیات کالونی است، بر کاستی نور عقل و سستی ذهن آدمی تأکید می‌ورزید. با این همه، بهطور کلی می‌توان گفت که افلاطونیان کیمبریج کار کالونیها را در تحقیر طبیعت آدمی و فرمانروا کردن ایمان بر عقل دوست نمی‌داشتند. آنان در بند هواداری از هیچ دستگاه عقیدتی نبودند، بلکه در پی کشف

39. Platonism

40. Plato

41. Plotinus

42. materialistic

43. atheistic

44. mechanistic

46. Puritans

47. Calvinism

48. dogmatism

45. Cartesianism: فلسفه دکارت و اصحاب او. — م.

عناصر گوهرین مسیحیت می‌کوشیدند؛ و بخش بسیاری از محتوای دستگاه‌های پرتوستان را چیزی چندان فراتر از اموری مربوط به آرای شخصی نمی‌انگاشتند. بدین سان آنان از حیث اختلافهای عقیدتی به اتخاذ بینشی مداراگر^{۴۹} و «وسيع» می‌گردندند و به «بلند نظران»^{۵۰} معروف بودند. مرادم این نیست که آنان تصور حقیقت ملهم را رد می‌کردند یا «اسرار» را قبول نداشتند. آنان به معنای امروزی کلمه عقل باور (راسیونالیست) نبودند. بلکه به پافشاری بر آئین‌های^{۵۱} نهان و غامض که ربطش به زندگی اخلاقی روشن نبود سخت خرد می‌گرفتند. ماهیت مسیحیت و براستی ماهیت هر دینی را در زندگی اخلاقی می‌جستند. مناقشات آئینی^{۵۲} و مجادله برسر حکومت و نهاد کلیسا‌ی را فرع بر زندگی صادقانه اخلاقی و مسیحی می‌شمردند. می‌گفتند که حقیقت دین هنگامی ارزشمند است که بر زندگی اثر بگذارد و ثمرة عملی بدهد.

غرضم از این گفته آن نیست که افلاطونیان کیمیریج عمل باور^{۵۳} بودند. آنان باور داشتند که عقل آدمی توانش آن را دارد که به حقیقت عینی درباره خدا برسد و به ما برای کشف قوانین اخلاقی مطلق و عام بصیرت بخشد. لیکن بر دونکته پای می‌فرشندند: نخست آنکه کوشش صادقانه در داشتن زندگی اخلاقی شرط لازم کسب بصیرت به حقیقت خدادست؛ و دوم آنکه مهمترین حقایق آنهاست که روشنترین شالوده را برای زندگی مسیحی می‌نهند. آنان در بیزاریشان از قیل و قال اهل فرقه‌ها و مناقشه خصم‌انه برسر مسائل غامض نظری شباختی دارند با آن نویسنده‌گان قرن چهاردهم که درین می‌خوردند که چرا مکتبها باهم در کشمکش‌اند و به بهای فروگذاشتن «امر واجب»، خاطر به موشکافیهای منطقی می‌دهند.

افلاطونیان کیمیریج در عین حال برنگرش تأمل آمیز^{۵۴} تکیه می‌کردند. یعنی، هرچند بیوند نزدیک طهارت اخلاقی و وصول به حقیقت را تاکید می‌کردند، تکیه‌شان بیشتر بر فهم واقعیت یا استفاده شخصی از حقیقت و تأمل در آن بود تا برزیدن^{۵۵} واقعیت. به سخن دیگر، فرق بود میان نگرش آنان و نگرش فرانسیس بیکن که در کلمه قصار «دانایی توائی ای است» خلاصه می‌شد. آنان چندان خوش نمی‌داشتند که شناخت را تابع بهره‌برداری علمی و عملی آن گردانند. دلیش این بود که به خلاف بیکن باورشان آن بود که شناخت عقلی^{۵۶} واقعیت فراحسی^{۵۷}، دست یافتنی است؛ و از این شناخت نمی‌توان بهره‌برداری علمی کرد. از اینجا بود که همچنین خوش نداشتند که «پیرایشگران» شناخت حقیقت دینی را تابع اغراض «عملی» سازند. آنان اندیشه پلوتینوس را درباره گروانیدن ذهن به تأمل در واقعیت ربانی و جهان در ارتباطش با خدا بیشتر می‌پسندیدند. همچنان که مورخان یادآور شده‌اند، آنان نه با نهضتهای تجریبه‌باورانه و نه با جنبش‌های دینی زمانه و کشورشان همسازی

49. tolerant 50. Latitudinarians 51. doctrines 52. doctrinal

53. pragmatist 54. contemplative attitude 55. manipulation 56. rational

57. supersensible

نداشتند. همان‌گونه که ارنست کاسییر^{۵۸} استدلال کرده است،^{۵۹} چهبسا راست باشد که میان فلسفه افلاطونی رنسانس ایتالیایی و فلسفه افلاطونی کشیشان کیمبریج پیوندی تاریخی هست؛ ولی همان‌سان که باز کاسییر حجت می‌آورد، فلسفه افلاطونی از جنبش‌های مستولی در اندیشه فلسفی و لاهوتی معاصر انگلستان جدا بود. اهل کیمبریج نه تجربه‌باور بودند نه پیرایشگر.

بنابراین افلاطونیان کیمبریج خواستار آن بودند که از تفسیر روح باورانه گیتی به منزله بنیادی برای زندگی اخلاقی مسیحی دفاع کنند. و پرداخته‌ترین دفاع از همچو تفسیر گیتی را رالف کادورت در تصنیفی به نام دستگاه عقلی راستین گیتی^{۶۰} (۱۶۷۸) می‌دهد. این تصنیف نوشته‌ای ملال اور است، چرا که نویسنده به زیان بیان روشنی از دیدگاه خود، به تفصیل در آرای فیلسوفان گوناگون باستان بحث می‌کند. ولی پشت انبوه آشفته منقولات و شروح فیلسوفان یونانی، چهره هابز بروشونی نمایان می‌گردد که به تفسیر کادورت، ملحدی تمام عیار است. او در پاسخ به هابز چنین حجت می‌انگیزد که ما البته تصوری از خدا داریم. او ماده‌باوری را به احساس‌باوری^{۶۱} تحويل می‌کند و سپس می‌گوید که ادراك حسی^{۶۲} نه همان شناخت است، و بدین‌گونه نظرگاه افلاطون را در همپرسه (دیالوگ) *تیتیوس*^{۶۳} تایید می‌کند. افزون براین، بدیهی است که ما تصویر چیزهای بسیاری را حاصل می‌کنیم که به ادراك حواس درنمی‌آیند. بنابراین چنین برمی‌آید که نمی‌توان صرفاً از آن رو که موجودی به ادراك حسی درنمی‌آید، بحق منکر وجودش شد؛ همچنین در این قول محقق نیستیم که نام دال بر چیزی ناجسمانی، بضرورت عاری از معنی و مدلول است. «اگر هر وجودی را که تحت حس جسمانی نیفت عدم بدانیم، پس باید وجود نفس^{۶۴} و ذهن^{۶۵} را درخودمان و دیگران انکار کنیم، زیرا همچو چیزهایی را نه می‌سماویم نه می‌بینیم. حال آنکه ما از وجود نفس‌های مان بیقینیم، پاره‌ای از روی آگاهی باطن^{۶۶} به افکار خودمان و پاره‌ای بنابر آن مداء عقلی که معلوم را توان کنش نیست. و وجود نفس‌های دیگر از روی آثار و معلوله‌ایشان بر جسمهای منسوب خود، یعنی حرکت و فعل و نطق‌شان، نزد ما هویداست. از آنجا که ملحدان نمی‌توانند وجود نفس یا ذهن را در انسان انکار کنند، هرچند که چنین چیزی تحت حس ظاهر^{۶۷} نمی‌افتد، پس چرا چندان کم‌عقل‌اند که وجود ذهنی کامل را منکر می‌شوند که برگیتی محیط و فراز آمده است و بدون آن، تصور نکردنی است که ذهن‌های ناقص ما از کجا باید نشأت گیرند. برهان بر وجود خدای نادیده و

58. Ernst Cassirer

۵۹. نوزای افلاطونی در انگلستان (*The Platonic Renaissance in England*)، ترجمه جیمز پی. پتگروو (انگلیسی)، [James P. Petegrove (Edinburgh, Nelson, 1953).] نلسون، ۱۹۵۳).

60. *The True Intellectual System of the Universe* 61. sensationalism

62. sense-perception 63. *Theaetetus* 64. soul 65. mind

66. inward consciousness 67. external sense

نادیدنی را از آثار متجلی او در پدیده‌های دیدنی گیتی و از علم حضوری خودمان می‌جوییم.^{۶۸} همچنین نمی‌توان از این واقعیت حجت معتبر آورد که حتی خدا پرستان^{۶۹} فهم‌ناپذیری خدا را تصدیق می‌دارند و از آن نتیجه می‌گیرند که خدا یکسره تصویرناپذیر است^{۷۰} و لفظ «خدا» تهی از هرگونه معنی است. زیرا این گزاره که خدا فهم‌ناپذیر است چنین معنی می‌دهد که ذهن متناهی نمی‌تواند تصویری کافی از او حاصل کند نه آنکه نمی‌تواند هیچ تصویری از او حاصل کند. ما از فهم کمال خدا عاجزیم؛ ولی می‌توانیم تصویری از موجود مطلقاً کامل حاصل کنیم. اثبات این معنی به راههای گوناگون میسر است. مثلاً، «این نکته که ما تصویری یا دریافتی از کمال یا از موجودی کامل داریم، از روی مفهوم بسیار آشناست که از نقصان داریم بیدارست. کمال، ملاک و مقیاس نقصان است نه نقصان، ملاک و مقیاس کمال.... چندان که در سامان طبیعت ابتدا کمال متصور است، چون روشنی پیش از تاریکی، ایجاد پیش از سلب یا نقص». ^{۷۱} درباره تصویر امر نامتناهی نیز سخن همین است. بمعلاوه، قولی لغو است که تصویر خدا ساختهٔ متخلیه است، مانند تصویر کنثاژووس^{۷۲}، یا آنکه تصویر خدا را قانون گذاران و سیاستمداران از بهر غایت خود به ذهن تلقین کرده‌اند. زیرا یک ذهن متناهی و ناقص نمی‌توانسته است که تصویر موجود بنهایت کاملی را بسازد. «اگر خدایی نبود، سیاستمداران و شاعران و فیلسوفان یا هرگز دیگری را هرگز نمی‌رسید که تصویر موجودی مطلقاً یا بنهایت کامل را جعل یا توهمند کنند.» ^{۷۳} «اکثر آدمیزادگان در همه روزگاران در ذهن‌های خویش دارای شناخت پیشینی و شهودی از وجود واقعی و بالفعل همچو موجودی بوده‌اند.» ^{۷۴} و امکان‌پذیراست که تصویر خدا را دلیل بر وجود خدا گرفت. مثلاً، از آنجاکه ما تصویری از خدا یا موجودی کامل داریم که متناسب هیچ‌گونه تناقضی در خود نیست، پس این تصویر ناچار دارای گونه‌ای مبازای بالفعل یا بالقوه است؛ ولی اگر خدا بالفعل وجود نداشته باشد، بالقوه وجود دارد؛ لذا او بالفعل وجود دارد.» ^{۷۵}

تأثیر دکارت بر ذهن کادرورت از آنچه هم‌اکنون درباره تصویر امر کامل گفته شد بیدارست. کادرورت البته رشته‌های دیگری از احتجاج را به دست می‌دهد. بمثل، حجت می‌آورد که از هیچ، هیچ فراتتواند آمد، بدنه‌یوی که «اگر زمانی هیچ بوده است، هیچ چیزی هرگز امکان نداشته که باشد.» ^{۷۶} پس باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته و خودش نامحدث است؛ و این «چیزی» باید

۶۸. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۱، ۵؛ ویراسته هریسن (Harrison)، ۱۸۴۵، جلد ۲، ص ۵۱۵. نقل قولهای این تصنیف کادرورت همه از نسخهٔ ویراسته هریسن گرفته شده است.

69. theists 70. inconceivable

۷۱. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۱، ۵، ۲؛ ص ۵۳۷-۸. ۷۲. centaur، یا سترور؛ در اساطیر یونان، نزدی از جانوران که نیمی اسب و نیمی انسان بودند. — م. ۷۳. همان، ص ۶۲۵. ۷۴. همان، ص ۵۰۹. ۷۵. همان، ۳، ص ۴۹-۵۰. ۷۶. همان، ص ۵۴.

بنابر ضرورت طبع خودش وجود داشته باشد. اما هیچ چیزی به حکم ضرورت و جاودانه وجود ندارد الا موجودی مطلقاً کامل. از این رو یا خدا وجود دارد یا هیچ چیز اصلاً وجود ندارد. ولی با آنکه کادورت چندین گونه برهان می‌انگیزد، تأثیر دکارت در او انکارناپذیر است. کادورت نیز سعی در انکار این تأثیر ندارد. او از کاربرد شناخت وجود خدا ازسوی دکارت انتقاد می‌کند، بدین دلیل که ما را به شکایتی گرفتار می‌آورد که هیچ گزینی از آن نیست. با چنان استنباطی از سخن دکارت به این معنی که ما نمی‌توانیم از هیچ چیزی، حتی از اعتمادپذیری عقل، مطمئن باشیم مگر وقتی که وجود خدا را مبرهن داریم، استدلال می‌کند که تحصیل چنین برهانی محال است چرا که مستلزم همان واقعیتی است که سپس برای مبرهن داشتن به کار می‌رود، یعنی اینکه ما می‌توانیم به عقلمان و مبادی نخستین عقل اعتماد کنیم. ولی این همه تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که کادورت از مصنفات دکارت الهام می‌گرفت.

هر چند کادورت بی‌گمان متأثر از دکارت بود، نظریهٔ ماشین وارانگارانهٔ دکارت دربارهٔ جهان مادی در چشمش بسیار ناخوشایند می‌نمود. دکارت به آن طایفه‌ای تعلق دارد که «رایحهٔ نامشخص الحاد ماشین وارانگارانه از آنان به مشام می‌رسد»، زیرا «با اطمینان بسیار هر گونه علیت غایی و معطوف به قصد را در طبیعت رد می‌کنند، و جز علل مادی و ماشینی (مکانیکی)^{۷۷}، علل دیگری، از جمله علل فلسفی برای اشیا روا نمی‌دارند.»^{۷۸} کادورت پیروان دکارت (کارترین‌ها) را «خدای پرستان مکانیکی» می‌نامد و این رأی دکارت را باطل می‌شمرد که ما نباید مدعی باشیم که می‌توانیم اغراض خدا را در طبیعت دریابیم. اینکه چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن ساخته شده‌اند به اندازه‌ای واضح است که « فقط بلاهت یا نایاوری ملحدانه در آن شک روا تواند داشت.»^{۷۹} کادورت همچنین بر دین این عقیده که جانوران ماشین‌اند دلیل می‌آورد و با اتساب نفس حسی^{۸۰} به آنها موفق است. «اگر از روی پدیده‌ها نمایان باشد که جانوران تنها ماشین یا دستگاه خودکار بی‌حس و فقط مانند ساعت نیستند، پس فکر عامیانه و تعصب سخیف نباید ما را از این تصدیق که فرموده روشن عقل سليم و فلسفه است بازدارد که باید چیزی فراتر از ماده در آنها باشد.»^{۸۱}

کادورت بدین‌سان تقابل مانعه‌الجمع و متمایزی را که دکارت میان عالم روحی و عالم مادی قائل است یکسره مطرود می‌داند. مرادم آن نیست که او توالی تطوری^{۸۲} میان ماده بی‌جان، گیاهان، زندگی‌حسی و زندگی عقلی را مفروض می‌گرفت. به عکس، او منکریود که زندگی می‌تواند از ماده

77. mechanical

۷۸. همان، ۳:۳۷، ۱، ص ۲۱۷. ۷۹. همان، ۵، ۱، ص ۶۱۶.

80. sensitive soul

۸۱. همان، ۵، ۴:۳، ص ۴۴۱.

82. evolutionary continuity

بی جان فرازید، و از توضیح مادی هایز درباره آگاهی و فکر عیب می گرفت. «در جسم یا ماده چیزی نیست مگر اندازه، شکل، محل، حرکت، و سکون. به یقین ریاضی می دانیم که اینها به هر گونه که باهم درآمیزند، هرگز نمی توانند مقوم حیات یا قوه تفکر باشند.»^{۸۲} افزون براین، نفس عاقله^{۸۳} آدمی بنابر طبع خود باقی و فنا ناپذیر است، و حال آنکه نفسهای حسی جانوران نه چنین اند. بنابراین، تفاوت های ماهوی در مدارج طبیعت هست. «سلسله ای برشونده از مراتب و مدارج هستیها و کمالات در گیتی هست، و پیدایش چیزها نه به حال عروج از فرود به فراز بلکه ضرورتاً به حال نزول از فراز به فرود روی می دهد.»^{۸۴} ولی درست به همان دلیل که این مدارج گوناگون کمال در طبیعت هست، نمی توانیم خط تقسیم ساده ای میان قلمرو روحی از یکسو و قلمرو مادی از سوی دیگر یکشیم و سپس علیت غائی را از قلمرو مادی بیرون برانیم و پدیده های حیاتیش را صرفاً بر حسب ماشین و ارانگاری تفسیر کنیم.

هنری مور دشمنی آشکارتری به دو گانه انجاری^{۸۵} دکارتی می نماید. او در جوانی دکارت را سخت می ستد. در نامه ای که در ۱۶۵۵ به کلرسیلیه^{۸۶} می نویسد، می گوید که فلسفه دکارتی نه همان برای تحقیق بخشیدن به برترین غایت تمام فلسفه یعنی دین سودمند است، بلکه همچنین استدلال و روش برهان درباره خدا و انسان هنگامی به معتبرترین وجه دست می دهد که بر میادی دکارتی بنیاد گرفته باشد. براستی، شاید به استثنای فلسفه افلاطون، سوای فلسفه دکارتی چنانچه درست فهم شود هیچ دستگاه فلسفی دیگری نیست که چنین توأم ندانه راه را بر الحاد بینند.^{۸۷} ولی مور در کتاب راهنمای مابعد الطبیعه^{۸۸} (۱۶۷۱) فلسفه دکارتی را به صورت دشمن اعتقاد دینی نقش کرد. از آنجا که او به رازوری^{۸۹} و پتوژوفی^{۹۰} گرایش داشت، عقل باوری^{۹۱} دکارت برایش دلазار بود. تصور یک جهان مادی متمایز از واقعیت روحانی و بر ساخته از امتداد که بتوان به قدر کفايت بر حسب ریاضی بدان پرداخت، برای کسی که طبیعت را مملو از قوه حیاتی^{۹۲} یا جان می بیند اشت پذیرفتی نبود. ما در عالم طبیعت نفس جهانی^{۹۳} را در کار آفرینندگی می بینیم، یعنی یک مبداء پویای^{۹۴} حیاتی^{۹۵} که نایابد

۸۳. همان، ص ۴۴۰.

84. rational soul

۸۵. همان جا.

86. dualism 87. Clerselier

۸۸. مصنفات دکارت (*Oeuvres de Descartes*), ویراسته شارل آدام و پل تانیری (Charles Adam & Paul Tannery)، ۵، ص ۲۴۹ به بعد.89. *Enchiridion metaphysicum* 90. mysticism

۹۱. theosophy: «هرمنصب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان ساری است، و شر تتجه پرداختن آدمی به هدفهای محدود است.» (دایرة المعارف فارسی)

92. intellectualism 93. vitality 94. world-soul 95. dynamic 96. vital

با خدا یکسانش گرفت بلکه باید آن را ابزار خدا در کارستان طبیعت انگاشت. کادرت نیز سخن از «طبیعت آفریننده»^{۹۷} می‌گوید که، به منزله ابزار خدا، فاعلی بی‌میانجی^{۹۸} در فرآوردن آثار و معلوتهای طبیعی است. به عبارت دیگر، کادرت و مور از تفسیر دکارتی طبیعت و از وجوده بالیه از این تفسیر روی گردانند و کوشیدند تا فلسفه‌ای درباب طبیعت از آن گونه که به هنگام رنسانس متدالو بود از نو برقرار دارند.

گفتارمان درباره نظریه کادرت درباره تقدم تصور کمال بر تصور نقصان، بهروشنی حکایت از ضدیت او با تجربه باوری دارد. براستی، او در اعلام این رأی درنگ نمی‌ورزد که حکم آنکه ذهن ادمی در اصل «لوحی نانوشته یا ورقه کاغذ سفیدی است که رویش هیچ نیست مگر آنچه اعیان یا موضوعات حس^{۹۹} برآن نگاشته‌اند.»^{۱۰۰} دلالت براین معنی دارد که نفس انسان از ماده به وجود آمده یا آنکه « فقط حالت عالیتری از ماده است.»^{۱۰۱} او البته حکم یادشده را به این معنی می‌گیرد که ذهن صرفاً پذیرنده منفعل انتبهایات حسی است. ولی در نوشته‌هایش صراحة دارد که قصد او ابطال مبداء تجربه باورانه است و لوهنگامی که به این معنای تنگ تعبیر نشود. بدین‌سان در رساله درباره اخلاق جاویدان و تغییرناپذیر^{۱۰۲} می‌گوید که دو قسم «مفکره دریابنده»^{۱۰۳} در نفس هست. قسم اول مشتمل است بر ادراکات کارپذیر^{۱۰۴} نفس که خواه احساسات^{۱۰۵} هستند خواه صور مخيل (یا صور ذهنی). قسم دیگر، از «ادراکات کارگر^{۱۰۶} فراهم می‌آید که از خود ذهن و به استقلال از تن بر می‌خیزند.»^{۱۰۷} و نام اینها «دریافتهای ذهن»^{۱۰۸} یا νοήματα است. «دریافتهای ذهن» نه همان تصوراتی مانند تصورات عدل، حقیقت، شناخت، فضیلت^{۱۰۹} و رذیلت^{۱۱۰} را دربردارند بلکه همچنین برگزارهایی از این قبیل شمول می‌یابند: «امکان ندارد که چیزی در آن. واحد هم باشد هم نباشد» یا «از هیچ، هیچ چیزی فرانتواند آمد.» این دریافتهای ذهن به میانجی عقل فعال^{۱۱۱} از صورتهای ذهنی متزع نمی‌گردد (نظری که بهزعم کادرت به خطاب متنسب به ارسطو است). تصور انتزاع دریافتهای ذهن از صورتهای ذهنی ناشی از آنجاست که «معمولًا بر حسب موقع یا سبب^{۱۱۲}،

97. Plastic Nature

98. immediate

99. objects of sense

۱۰۰. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۵، ۳:۴، ص ۴۳۸. ۱۰۱. همانجا.
Treatise concerning eternal and immutable Morality. این رساله در ضمن جلد سوم دستگاه عقلی راستین گیتی، ویراسته هریسن، منتراج است. و ارجاعاتی که اینجا می‌دهیم بر حسب صفحه‌شماری این نسخه است.

103. perceptive cognition

104. passive perceptions

105. sensations

106. active perceptions

108. conceptions of the mind

109. virtue

110. vice

111. active intellect

112. occasion

۱۰۷. همان، ۴:۷، ۱۰۱ ص ۵۸۲

به توسط نزدیکی اشیای بیرونی که بر در حواس مامی کوبند انگیخته و بیدار می‌شوند،^{۱۱۳} و آدمیان در تمیز بین موقع یا سبب بیرونی این دریافتها و علت فاعلی و فراآورنده‌شان فرومانده‌اند. درواقع، «آنها بضرورت از نیرو و کشن فطری خود ذهن برمی‌خیزند»،^{۱۱۴} که صورت مخلوقی از ذهن الهی است. این تصوراتِ ذاتاً فطری ازسوی خدا بر ذهن آدمی منطبع می‌شوند، و به یاریشان نه فقط چیزهای نامادی و حقایق ابدی بلکه همچنین چیزهای مادی را می‌شناسیم. این سخن در حکم انکار آن نیست که حس و متخیله در شناسایی چیزهای مادی دخیلند. ولی احساس از افاده شناخت ذات چیزها یا ذات حقیقت علمی ناتوان است. ما جز به مدد فعالیت ذهن که «دریافتها» را از درون خود به نیروی خداداده‌اش فرامی‌آورد، قادر به تحصیل شناخت علمی جهان مادی نیستیم. ملاک حقیقت نظری^{۱۱۵} همان «روشنی خود دریافته‌است».^{۱۱۶} «دریافته‌ای عقلی روشن، بضرورت حقایق‌اند زیرا هستیهای واقعی‌اند.»^{۱۱۷} بنابراین کادرت ملاک دکارتی حقیقت را که همان روشنی و تمایز تصورات است می‌پذیرد؛ ولی کاربرد فرضیه «جنی شریر»^{۱۱۸} و چاره‌جویی دکارت را برای گریز از امکان خطأ و فریتفنگی مردود می‌داند. براستی آدمیان گاه فریفته می‌گردند و می‌پندازند که آنچه را به روشنی نمی‌فهمند به روشنی می‌فهمند. کادرت من گوید اما چنین برنمی‌آید که آنان هرگز نمی‌توانند بیقین باشند که چیزی را به روشنی فهم می‌کنند. به همان وجه، می‌توان استدلال کرد که «از آن رو که در رویاهایمان می‌اندیشیم که محسوسات روشنی داریم، پس هنگام بیداری هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزهایی را می‌بینیم که بواقع هستند.»^{۱۱۹} کادرت آشکارا برآن بود که بردن گمان رویا به زندگی بیداری گمانی محال است.

بنابراین، ذهن به ادراک ذوات ابدی و حقایق دگرگونی تاپذیر تواناست. و تواناییش به این ادراک، همچنان که پیشتر اشاره رفت، از آن روز است که نشات و قیامش از ذهن ابدی است «که دلایل عقلانی ثابت و تغییرتاپذیر همه کائنات و حقایقشان را در درون خویش فرامی‌گیرد.»^{۱۲۰} لذا ذهن را توان کشف مبادی و ارزشهای اخلاقی جاویدان است. نیک و بد، روا و ناروا، برخلاف پنداشت هایزن، مفاهیم نسبی نیستند. حتی اگر ممکن باشد که درجات مختلفی از بصیرت به ارزشها و مبادی اخلاقی داشته باشیم، اینها به هرروی مطلق‌اند. پس کادرت این نظر را که به دکارت نسبت می‌دهد هیچ نمی‌پسندید که حقایق اخلاقی و دیگر حقایق جاویدان دستخوش همه‌توانی^{۱۲۱} خدا و

۱۱۳. همان، ۴، ۲، ۰، ۳؛ ۱، ۳، ۰، ۳، ص ۵۸۷. ۱۱۴. همان، ۴، ۳، ۰، ۳، ص ۶۰۱-۲.

115. theoretical

۱۱۶. همان، ۴، ۰، ۵، ۰، ۳؛ ۹. ۱۱۷. همان جا. ۱۱۸. evil genius: دکارت در فراگرد تشکیک روش‌مندانه‌اش می‌پرسد: از کجا بدانیم که جنی شریری نیست که شبیه در دل آدمی القا می‌کند و باعث گمراحتی و فریتفنگی او می‌شود؟ — م.

۱۱۹. همان، ۴، ۰، ۵، ۰، ۳؛ ۱۲. ۱۲۰. همان، ۴، ۰، ۶، ۰، ۳، ص ۶۳۸-۹. ۱۲۱. omnipotence

لذا علی الاصول متغیرند. بر استی، او تا آنجا پیش می رود که می گوید: «اگر کسی می خواست جهانیان را قانع کند که دکارت برغم همه دعوهایش بر اثبات خدا، در حقیقت خدای پرستی ریا کار یا مخدی در هیئت و ظاهر خدای پرستان است، برای مدعایش دلیلی بهتر از این نکته در همه نوشته هایش نمی گوید که او با واداشتن یک صفت خدا به فروخوردن صفت دیگر، آشکارا خدا را از میان بر می دارد — صفاتی چون اراده و قدرت نامتناهی، و فهم و خرد نامتناهی». ^{۱۲۲}

اعتقاد به قدرت ذهن در کشف حقایق تغییرناپذیر که فی نفسه گواه راستی خویش اند و به لحاظی منطبع بر ذهن اند، مورد قبول سایر افلاطونیان کیمیریچ نیز بود. مثلاً ویچکت از «حقایق نخستین نگاشت» ^{۱۲۳} سخن می گفت که شناخت ما از آنها «با فروغ نخستین انطباع» دست می دهد. «زیرا خدا انسان را سرشته به آنها (حقایق اخلاقی نخستین نگاشت) آفرید، و آنها را بر دل انسان نوشت، پیش از آنکه بر کوه سینا اعلامشان کند، پیش از آنکه بر الواح سنگی حکشان کند، یا پیش از آنکه در کتابهای مقدس نوشته شوند. خدا انسان را سرشته به آنها آفرید، و قانون خویش را در دل انسان تلقین کرد، انگاری که قانونتش را در تارو بود مبادی عقل ما بافت.... ما دارای مبادی هستیم که باهم آفریده شده اند.... دانسته های شناخت طبیعی یا دانسته های نخستین انطباع که خدا در دل ادمی نشانده است، همینکه عرضه شوند درستیشان بر ما معلوم است....» ^{۱۲۴} از آن قبیل اند مبادی حرمت در حق آفریدگار و مبادی بنیادین عدل.

به همان سان، هنری مور در کتاب راهنمای اخلاق ^{۱۲۵} (۱۶۶۸) بیست و سه مبداء اخلاقی بر می شمرد که بر آنها نام *Noemata moralia* (= دریافت های اخلاقی) می نهد. اینها به زعم او «ثمرة آن قوهای هستند که به تعبیر شایسته *Nous* (= عقل) نامیده می شود» ^{۱۲۶} و صدقشان بی واسطه بدیهی است. نخستینشان می گوید که «نیک آن است که به حال زندگی خردمندانه، یا به حال بخشی از این زندگی، لذت بخش و ملایم و سزاوار باشد، و پیوسته به بقای شخص خردمند است». ^{۱۲۷} مبداء دیگر می گوید: «نیک را باید برگزید و از بد باید احتراز جست. نیکی بیشتر را باید بر بدی ترجیح داد، و بدی کمتر را باید تاب آورد تا به بدی بیشتر مبتلا نشویم». ^{۱۲۸} اما مور آشکارا بر آن نبود که فهرست بیست و سه مبداء اخلاقی بنیادی او جامع است، زیرا از «این گزاره ها و مانندشان» سخن می گوید. ^{۱۲۹} مور با وضع شمار بسیاری از مبادی «انکار ناپذیر»، به لرد هربرت آو چربی

۱۲۲. همان، ۵: ۱، ص ۵۳۳.

123. truths of first inscription

۱۲۴. مواعظ برگزینه، ۱۷۷۳، ص ۶-۷.

125. Enchiridion ethicum

۱۲۶. همان، ۱: ۲۰۴، همان جا. ۱۲۷. همان جا. ۱۲۸. همان جا. ۱۲۹. همان جا.

می پیوند و برشیوه «مکتب اسکاتلنده»^{۱۳۰} سپسین پیش می گیرد.

چنانکه دیدیم، افلاطونیان کیمبریج به نهضتهای فلسفی و دینی غالب در کشور و زمانه شان چندان دل نمی نهادند. هر چند بی گفتگو دخالت تجربه را در شناخت بشر انکار نمی کردند، با مفهوم مقید و تنگ تجربه که کم کم ممیزه تجربه باوری می گردیده مدل نداشتند. و با آنکه هرگز در اندیشه نکوهش علم نبودند، روی چندان موافقی به پژوهش و روش فیزیک ریاضی معاصر نمی نمودند. آنان بیشتر براین می گردیدند که فلسفه های «افلاطونی» طبیعت را در گذشته باز جویند تا آنکه به فراز ویشان بنگرند و به ترکیب یا هماهنگ سازی فیزیک و متافیزیک دست یابند. و انگهی، دلستگیشان به انسان مداری (او مانیسم)^{۱۳۱} افلاطونی و مسیحی باعث شد که از مناقشات کلامی زمانه کتاره گیرند و دیدی انتقادی به آن اختیار کنند. بنابراین فهمیدنی است که چرا تأثیرشان بالنسبه اندک بود، بیویه اگر به یاد بسپریم که بیان ادبی اندیشه هایشان دلپذیر نبود. البته نمی خواهم بگویم که آنان هیچ تأثیری نگذاشتند. برای نمونه، هنری مور در کتاب راهنمای مابعد الطبیعه حجت می انگیخت که تفسیر هندسی دکارت بر طبیعت ما را به تصور مکان مطلق^{۱۳۲} راه می برد که تباہی ناپذیر، نامتناهی و جاویدان است. لیکن این صفات نمی توانند صفات چیزهای مادی باشند. پس مکان مطلق باید واقعیتی معقول^{۱۳۳} باشد که گونه ای سایه یا نماد^{۱۳۴} حضور و عظمت خداست. مور در وهله نخست دلمشغول این احتجاج بود که تفسیر ریاضی طبیعت که جسمانیات را از روحانیات جدا می گرداند، باید منطقاً به اتصال یکی به دیگری متنه شود؛ بسخن دیگر، او می خواست که در ابطال قول دکارت از روی همان قول برهان اقامه کند.^{۱۳۵} اما چنین می نماید که برهانش برپنداشت نیوتونی درباره مکان اثر گذاشته است. باز، شافتسبری^{۱۳۶}، که آرای او را درباره اخلاق سپس ملاحظه خواهیم کرد، مسلماً از افلاطونیان کیمبریج نظری کاکورت، مور و ویچکت تأثیر برگرفت. با این همه، اگرچه آینه افلاطونیان کیمبریج تا اندازه ای اثربخش بود، پر بیداست که از آنجه به اتفاق همگان تحول اصلی در فلسفه انگلیسی زمانه، یعنی تجربه باوری به شمار می آید. جداست.

۱۳۰. اصحاب «مکتب اسکاتلنده» در مخالفت با ایدئالیسم بارکلی و شکاکیت هیوم، آینه بدنام «واقع گرایی طبیعی» (natural realism) (اوردن). — م.

۱۳۱. humanism ۱۳۲. absolute space ۱۳۳. intelligible ۱۳۴. symbol

۱۳۵. ابطال یک قول بهوسیله اقامة برهان از روی همان قول، تعبیری است از اصطلاح: argumentum ad hominem.

— ۴ —

۱۳۶. Shaftesbury

۴. ریچارد کامبرلند

ریچارد کامبرلند^{۱۳۷} (۱۶۳۲-۱۷۱۸) که در مقام اسقفی پیتربرو^{۱۳۸} درگذشت، نظریه تصورات و مبادی فطری را به محک نقد زد. در مدخل درباره قوانین طبیعی^{۱۳۹} (۱۶۷۳) به تصریح می‌گوید که به عقیده او، اگر تصورات فطری را صرفاً برای دفاع از نظام اخلاقی فرض کیریم، راه میان بُر ناموجهی را پیموده‌ایم. ساختن دین و اخلاق طبیعی بر شالوده فرضیه‌ای که مطرود اکثر فیلسوفان بوده است و هرگز نمی‌توان آن را مبرهن داشت، بمعزل کامبرلند شیوه‌ای خلاف عقل است.

ولی با آنکه کامبرلند فرضیه افلاطونیان کیمبریج را درباره تصورات فطری رد می‌کرد، با کادرت در شوق ابطال فلسفه هابز همدل بود. قوانین طبیعی به معنای اخلاقی در دیده او «گزاره‌هایی با صدق تغییرناپذیرند که اعمال ارادی ما را درباره انتخاب خیر و شر هدایت می‌کنند؛ و حتی بدون قوانین مدنی و صرف نظر از بیمانه‌ای برپادارنده حکومت مدنی، اعمال بیرونی را تابع الزام می‌گردانند.»^{۱۴۰} بنابراین، قانون اخلاقی بازبسته به قانون مدنی یا به اراده حاکم نیست. و واژه «خیر» معنایی عینی دارد و دلالت می‌کند برآنچه پاسدار، پرورنده و به کمال رسانته قوای یک یا چند چیز است. ولی نکته‌ای که کامبرلند بویژه برآن تکیه می‌کند آن است که خیر فرد از خیر دیگران جدانشدنی است. زیرا انسان برخلاف نقشی که هابز از او می‌کشد یک ذره انسانی نیست که یکسره و به طرزی چاره‌ناپذیر خویشنخواه باشد. بلکه موجودی اجتماعی است و علاوه برگایشها خویشنخواهانه، گرایشها غیرخواهانه^{۱۴۱} و نیکخواهانه^{۱۴۲} دارد. لذا میان جُستن خیر خود و جُستن خیر همگانی^{۱۴۳} تناقضی نیست. براستی، خیر همگانی فراگیرنده خیر فرد است. پس چنین بر می‌آید که «خیر همگانی قانون بربن است.»^{۱۴۴} و قوانین طبیعی آن اعمالی را تجویز می‌کنند که خیر همگانی را تحقق می‌بخشند، «و به یاریشان سعادت تمام یکایک اشخاص هرچه بیشتر حاصل می‌آید.»^{۱۴۵}

کامبرلند در پرداختن عقایدش دقت چندانی به کار نمی‌برد. ولی از آنجا که واضح تحقق بخشیدن به خیر همگانی به منزله قانون بربن است که همه قواعد اخلاقی دیگر باید نسبت به آن تعین یابند، او را پیشگام فایده‌باوری^{۱۴۶} خوانده‌اند. اما باید یادآور شد که به نظر او جستن خیر همگانی علاوه بر جستن نیکخواهی^{۱۴۷} و مهربانی در حق انسانهای دیگر، دوستی خدا را دربرمی‌گیرد. زیرا تکمیل^{۱۴۸} قوا و استعدادهایمان، ولو اینکه کامبرلند «تکمیل» را تعریف نمی‌کند، بیقین نزد او

137. Richard Cumberland

138. Peterborough

139. *De legibus naturae*

۱۴۰. درباره قوانین طبیعی، ۱.

141. altruistic

142. benevolent

143. common good

۱۴۴. همان جا.

146. utilitarianism

147. benevolence

148. perfection

۱۴۵. همان، ۵.

متضمن تخصیص و بیان آگاهانه رابطه‌مان با خداست. افزون برآن، قانون نیکخواهی خودش مبین مشیت الهی و دربردارنده پاداش و کیفر است، هرچند انگیزه‌ای که محبت بی‌آیش به خدا و انسان آن را محض اطاعت از قانون فراهم می‌آورد، عالیتر از انگیزه‌ای است که ملاحظه خودبینانه پاداش و کیفر به دست می‌دهد.

نظر به تأکیدی که بنابر مرسوم و بحق برپورش تجربه‌باوری در فلسفه انگلیسی می‌گذارند، بجاست که وجود کسانی مانند افلاطونیان کیمبریج و ریچارد کامبرلند را از یاد نبریم. زیرا آنان نماینده چیزی هستند که پروفسور جسی. اچ. موئیره^{۱۴۹} نام «سنت افلاطونی در فلسفه انگلوساکسون» برآن می‌گذارد. اگر بخواهیم اصطلاح «ایدئالیسم»^{۱۵۰} را به معنای بسیار گسترده‌ای به کار ببریم که معمول مارکسیستها در استعمال این واژه است، می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج و اندیشمندان همانندشان به عنوان نماینده مرحله‌ای از سنت ایدئالیسم در فلسفه انگلیسی سخن گوییم، سنتی که (آمیخته با تجربه‌باوری) جلوه بر جسته‌ای در نوشته‌های بارکلی یافت و در نیمة دوم قرن نوزدهم و دو دهه اول قرن بیستم رونق گرفت. در بر اروپا اغلب می‌انگارند که فلسفه انگلیسی ذاتاً و همواره صفتی تجربه‌باورانه و حتی طبیعت‌باورانه دارد. بنابراین، اگر بخواهیم دید متعادلی از تحول اندیشه انگلیسی داشته باشیم، لازم است به وجود سنت دیگر نیز اعتمنا نماییم.

فصل ۴

لاک

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

جان لاک^۱ به سال ۱۶۳۲ در رینچتین^۲ نزدیک بربیستول^۳ زاده شد. پدرش در روستا پیشه و کالت دعاوی داشت. لاک تا ۱۶۴۶ در خانه آموزش دید و سپس به مدرسه و سنت‌جیمز^۴ رفت و تا ۱۶۵۲ آنجا ماند. در آن سال وارد دانشکده کرایست چرچ^۵ در دانشگاه آکسفورد شد. پس از آنکه دانشنامه‌ای لیسانس و فوق لیسانس را به نگام مقرر گرفت، در ضمن ادامه تحصیل در دانشکده کرایست چرچ به تعلیم پرداخت. سال بعد به مقام مدرس زبان یونانی، و سپس به تدریس علوم بلاغی^۶ و ممیزی فلسفه اخلاقی گماشته شد.

هنگامی که لاک به مطالعه فلسفه روی آورد، دید که صورت کمایش متحجر و خوارمایه‌ای از فلسفه مدرسی^۷ در آکسفورد متداول است. از فلسفه مدرسی که در نظرش مبتلا به الفاظ و مصطلحات مغلق و مسائل بیهوده می‌نمود، سخت بدش آمد. بی‌گمان، لاک مانند برخی فیلسوفان زمانه رنسانس و روزگار نو که بر اسکولاستیک ارسطوی شوریدند، بیش از آنچه خودش آگاه باشد از این فلسفه تأثیر برداشت. ولی دلستگیش به فلسفه بیشتر انگیخته مطالعه اندیشه‌های دکارت در نزد خود بود تا آنچه در آن گاه در آکسفورد می‌آموختند. این سخن به معنای آن نیست که لاک پیرو دکارت (کارتزین) بود. اما از چند باره متأثر از دکارت بود، و به هر روی مصنفات دکارت به او نشان داد که تفکر روشن و بسامان همان قدر درون حوزه فلسفه امکان‌پذیر است که بیرون آن.

1. John Locke

2. Wrington

3. Bristol

4. Westminster

5. Christ Church

6. rhetoric

پژوهش‌های لاک در آکسفورد متحصر به فلسفه بود. برادر همتشینی با سر رابرت بریل^۸ و محفل او به شیمی و فیزیک دل بست، و همچنین درس طب خواند، هرچند دانشنامه پزشکی و جواز طبابت را مدتها بعد (۱۶۷۴) گرفت. لیکن نه طبابت را پیشنهاد می‌شگری خود ساخت و نه زندگی دانشگاهیش را در آکسفورد ادامه داد. در حدی مختصر، گرفتار امور اجتماعی گشت.

در ۱۶۶۵ لاک در مقام منشی هیئت نمایندگی دیپلوماتیک، به سرپرستی سر والتر وین^۹، از انگلستان به امیرنشین براندنبورگ^{۱۰} رفت. دو سال بعد، پس از بازگشت به انگلستان، به خدمت لرد آشلی^{۱۱}، بعداً نخستین اول او شافتسبیری^{۱۲}، درآمد و مشاور پزشکی حامی خویش و آموزگار پسر او گردید. اما پیداست که شافتسبیری اهلیت لاک را برتر از این می‌دانست؛ زیرا هنگامی که در ۱۶۷۲ به رتبه لرد چانسلیر^{۱۳} رسید، دوستش را به مقام منشی اعطای اقطاعات کلیسايی برگماشت. در ۱۶۷۳ لاک منشی شورای بازرگانی و کشاورزی شد. ولی بخت سیاسی شافتسبیری برگشت، و لاک در آکسفورد کرانه گرفت، جایی که منصب مدرسی دانشکده کرایست چرچ را هنوز در اختیار داشت. باری، علت مزاج او را واداشت که در ۱۶۷۵ به فرانسه برود، و تا سال ۱۶۸۰ آنجا ماند. در طی این مدت به اصحاب و معارضان فلسفه دکارت برخورد و اندیشه گاساندی^{۱۴} براو تأثیر نهاد.

لاک چون به انگلستان برگشت باز به خدمت شافتسبیری درآمد. ولی شافتسبیری علیه شاه جیمز دوم، دیوک آو یورک^{۱۵} وقت، دست‌اندرکار دسیسه بود، و سرانجام ناگزیر به هلند پناهید و همانجا در ژانویه ۱۶۸۳ مرد. لاک نیز که جانش را در امان نمی‌دید، در پاییز همان سال به هلند گریخت. چارلز دوم در ۱۶۸۵ مرد، و نام لاک را در پیوند با شورش مائیت^{۱۶} به فهرست اشخاص تحت تعقیب دولت جدید درآوردند. بنابراین او با نام مستعار می‌زیست، و حتی وقتی هم که نامش را از فهرست اشخاص تحت تعقیب بیرون آوردنده بانگشت. باری، همچنان که لاک خبر داشت، نقشه‌هایی برای نشاندن ویلیام اورانز بر تخت پادشاهی انگلستان درکار بود، و کمی پس از انقلاب ۱۶۸۸^{۱۷} لاک به میهنش بازگشت، و هلندنشین به اینمی در لندن آرام و قرار گرفت.

8. Sir Robert Boyle

12. first earl of Shaftesbury

9. Sir Walter Vane

10. Brandenburg

11. Lord Ashley

Lord Chancellor.^{۱۸} «عالیترین مقام قضایی در دولت بریتانیا... مقامش بلافضله بعد از مقام دیوکهای خاندان سلطنت و اسقف اعظم کنتربری است. رئیس مجلس لردها و معمولاً از اعضای مهم هیئت دولت است... و نیز حافظ مهر بزرگ و مشاور مخصوص مقام سلطنت است.» (دایرةالمعارف فارسی) Pierre Gassendi (۱۶۵۵-۱۶۹۲)، فیلسوف، منجم، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی. — م.

15. King James II

16. Duke of York

James Scott, Duke of Monmouth (۱۶۴۹-۱۶۸۵)؛ پسر ناشرش چارلز دوم، پادشاه انگلستان. پس از مرگ چارلز دوم، در معارضه با جیمز دوم مدعی تاج و تخت انگلستان شد. — م.

یا «انقلاب باشکوه» (Glorious Revolution)؛ «در تاریخ انگلستان، عنوان حواشی سالهای ۱۶۸۸-۱۶۸۹ که منتج به

←

لاك به دليل علت مزاج از قبول منصب سفيری در دربار امير براندنبورگ تن زد؛ ولی به کار مختصري در لندن مشغول بود تا آنکه در ۱۶۹۱ از کارش دست کشید و به اوش^{۱۹} واقع در اسکس^{۲۰} به مهمني نزد خانواده مسيم^{۲۱} رفت، هرچند از ۱۶۹۶ تا ۱۷۰۰ وظایفش در سمت کميسير بازر گانی ناگزيرش می کرد که بخشی از سال را در پايتخت بگذراند. لاك در اكتبر ۱۷۰۴ هنگامی که بانو مسم برايش مزامي داود می خواند، درگذشت. از قضا اين بانو دختر رالف کادررت، افلاطونی کيمبريج، بود که لاك با او آشنا شده بود و با برحی عقایدش همدلی داشت.

تصنيف اصلی لاك جستار درباره فهم آدمی^{۲۲} است.^{۲۳} او در ۱۶۷۱ با پنج شش نفر از دوستانش سرگرم بحث فلسفی بود که به خاطرش گذشت که پيشرفت بيشتر در بحث برايشان ممکن نیست، مگر آنکه توانشهای ذهن را بازجويند و دريابند که «فهم ما شايستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد یا ندارد.»^{۲۴} لاك مقاله‌ای در اين باب نوشته و همین مقاله هسته دو مسوده آغازين جستار را ساخت. او درطی سالهای بعد کار جستار را ادامه داد، و نخستین طبع در ۱۶۹۰ منتشر شد (پيش از اين، در ۱۶۸۸، چكيداهای از جستار به زبان فرانسه در کتابخانه جهانی لوکلر^{۲۵} درآمد). سه طبع ديگر از جستار در ايام حيات لاك انتشار يافت.

همچنین در سال ۱۶۹۰ دو رساله درباره حکومت مدنی^{۲۶} تصنیف لاك منتشر شد. او در رساله اول به نظریه حق الهی پادشاهان بهسانی که سر را برت فيلم^{۲۷} پيش کشیده بود تاخت، و در رساله دوم نظریه سیاسی خودش را پرورد. لاك در پيشگفتار دو رساله می گويد که انگیزه نوشتنيش آن است که حقانيت انقلاب ۱۶۸۸ را به ثبوت برساند و حق ويلیام اورانز را بر اورنگ پادشاهی انگلستان مسلم بدارد. ولی اين بدان معنی نیست که مبادی سیاسی لاك از سر شتابزدگی و ناظر به برآوردن همچو غرض عملی، ساخته و پرداخته شده بود. وانگهی، آنچه لاك در تغريز نظریه سیاسيش گفته است تا به امروز يکی از مهمترین گفتارها در تاریخ آزاداندیشي بهشمار می آيد، درست به همان گونه

برکاري جيمز دوم گردید. اين «انقلاب» ناشی از تولد پسر جيمز، نامش جيمز ادوارد، بود، زيرا جيمز دوم آشكارا از کيش کاتوليک پوروی می کرد، و با تولد پرسش بيم آن ميدقت که سلطنت انگلستان به دست یک نفر کاتوليک يفتاد. پس، توريها و ويکها متعدد شدند، و هفت تن از اشرفان از ويلیام اورانز (William of Orange) و همسرش مری (Mary)، دختر پروستان جيمز، دعوت گردند که به کم انگلستان بشتابند. پس از «انقلاب بیخون»، اين دو تن مشترکاً به عنان ويلیام سوم و مری دوم سلطنت گردند. پذيرفتن «مشور حقوق» (Bill of Rights) ازطرف آنها، سرانجام تفوق حکومت پارلمانی را بر «حق الهی پادشاهان» محقق گرد». (دایره المعارف فارسی)

19. Oates 20. Essex 21. Masham

22. *Essay concerning Human Understanding*

(A. C. Fraser)
۲۳. ارجاعاتی که به اين تصنیف بر حسب جلد و صفحه می دهیم، از روی نسخه ویراسته ای. سی. فریزر (A. C. Fraser) است.

25. Le Clerc's *Bibliothèque universelle*

27. Sir Robert Filmer

26. *Two Treatises of Civil Government*

۲۴. جستار، «نامه به خواننده».

که جستار تا بدین روز در زمرة ارجمندترین تصانیف در تاریخ تجربه‌باوری جای دارد. لاك در ۱۶۹۳ اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش^{۲۸} و در ۱۶۹۵ مقولی مسیحیت^{۲۹} را انتشار داد. در ۱۶۸۹، نخستین نامه درباره تساهل^{۳۰} را به زبان لاتین و بدون ذکر نام نویسنده منتشر کرد، و درین این، در ۱۶۹۰ و ۱۶۹۳، دو نامه دیگر درباب همان مضمون درآمد. مصنفاتی که پس از مرگش به سال ۱۷۰۶ درآمد اینهاست: نامه ناتمام چهارم درباره تساهل، گفتاری درباره معجزات، بررسی عقیده مالبرانش درباره بدین همه چیز در خدا، تصنیف ناتمام ارشاد فهم^{۳۱}، خاطراتش از شافتسبیری، و چند نامه. مطالب دیگر بعداً انتشار یافته‌اند.

۲. اعتدال و عقل سلیم لاك

لاك، همچنان که از روی نوشته‌هایش پیداست، سرشنست بسیار معتدلی داشت. او تجربه‌باور بود، یعنی معتقد بود که تمام ماده شناخت ما از ادراک حسی^{۳۲} و درون‌نگری^{۳۳} فراهم می‌آيد. ولی بدین معنی تجربه‌باور نبود که بیندارد ما تنها داده‌های حسی را می‌شناسیم. او به شیوهٔ فروتنانه خودش اهل مابعدالطبیعه^{۳۴} بود. عقل‌باور بود بدان معنی که باور داشت باید همهٔ آرا و معتقدات را به پیشگاه محکمۀ عقل اورد و خوش نداشت که تغیرات عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی به معنای کسانی عقل‌باور نبود که واقعیت روحانی یا سامان فراتطبیعی یا امکان انکشاف الهی حقایق را منکرند، یعنی حقایقی که در عین مغایر نبودن با عقل و رای عقل‌اند، به این لحاظ که تنها مکشوف به عقل نیستند و حتی هنگامی که کشف شوند، بسا که یکسرهٔ فهم‌پذیر نباشند. لاك استبداد را خواه در عرصهٔ عقلانی خواه در عرصهٔ سیاسی نمی‌پسندید، و در شمار یکی از شارحان متقدم مبداء تساهل و مدارا بود. ولی به هیچ‌رو دوستدار هرج و مرج نبود، و گستره‌ای که می‌خواست مبداء تساهل را در آن به کار بند حدودی داشت. او انسان متدینی بود؛ اما به تعصب یا به غیرت نامتعدل می‌لی نمود. شگرف کاریهای درخشنان یا فروزنده‌گیهای بیوغ زا در لاك چشم نمی‌داریم؛ بلکه آنچه در او نیست افراط‌کاری و آنچه در او هست عقل سلیم^{۳۵} است.

یکی دو تن از مفسران به تأکید زیاد لاك بر «عقل سلیم» خرده گرفتند. درست است که، مثلاً، نظریهٔ او درباب اسطقس^{۳۶} پوشیده‌ای در چیزهای مادی، نظری بر پایهٔ عقل سلیم نیست چنانچه مردمان نظری باشد که انسانی بی خبر از هرچه فلسفه به خودی خود قائل به آن است. ولی هنگامی که از عقل سلیم لاك سخن می‌رود، مقصود این نیست که فلسفهٔ او از بیان آرای ادم

28. Some Thoughts concerning Education

29. The Reasonableness of Christianity

30. Letter on Toleration

31. The Conduct of the Understanding

32. sense-perception

33. introspection

34. metaphysician

35. common sense

36. substrate

متعارضی که از پیش خود به آنها قائل باشد درنمی‌گذرد. بلکه مقصود آن است که لاک به تأمل در تجربه متعارف^{۳۷} و تحلیل آن می‌کوشید؛ با ابداع نظریه‌های گرافه‌آمیز و تفسیرهای یکسویینانه ولو درخشان درباره واقعیت، دربی اصالت نبود؛ و برآن بود که نظریه‌های فرااورده^{۳۸} او مستلزم تأمل و مراقبه عقلی در تجربه متعارف است. در چشم کسانی که از فیلسوف توقع خوارق اجتماع^{۳۹} حیرت‌انگیز و «کشیفات» بدین دارند، لاک هر آینه بی‌ذوق و ملال انگیز می‌نماید. اما درسراسر کارش احساس می‌کنیم که اندیشمندی پاکنهاد و امین است. هنگامی که نوشتۀ اش را می‌خوانیم، مجبور نیستیم که دائم از خود پرسیم که آیا ممکن است او به گفته‌هایش اعتقاد داشته باشد. لاک در نوشتۀ‌هایش، بجز چند اصطلاح فنی، زبان انگلیسی متداول به کار می‌برد و تا این اندازه درک اندیشه‌اش آسان است. لیکن تا جایی که به هرروی سخن برسر جستار است، مصطلحات همواره بهمعنای یکسان به کار نمی‌روند؛ و تا این اندازه درک فکر لاک دشوار است. در «نامه به خواننده»^{۴۰} که در سراغاز جستار می‌اید، لاک فاش می‌گوید که جستار «در بخش‌های گسیخته نوشته شد؛ و هریار پس از مدتی اهمال، به‌اقضای حال و هوای روحی و هروقت که فرست دست می‌داد، کار را باز ازسر می‌گرفتم.» این سخن نقایص ترتیب جستار و گونه‌ای مکررنویسی را توضیح می‌دهد. «طرز نوشتن آن بریده بریده و به فواصل طولانی فراوان بود و احتمالاً همین باعث برخی مکرات شد.» لاک خودش می‌گوید که چرا دربی رفع نقصهای پیش‌آمده برنیامد. «ولی حقیقت این است که کاهلترا یا گرفتارتر از آنم که کوتاهترش گردانم.» باری، برایش امکان داشت که بهسود کارش چاره بعضی ناسازیهای عده را بجوید و معنای برخی الفاظ و مصطلحات را به وجهی قطعیتر تعیین کند. مثلاً، او گاه چنان سخن می‌گوید که گویی آنچه ما می‌دانیم عبارت از تصوّراتمان^{۴۱} و نسبتهای^{۴۲} میان تصورات است، و براستی او تصوّر را به موضوع^{۴۳} فهم^{۴۴} در آن گاه که آدمی می‌اندیشد تعریف می‌کند. ولی گاه می‌شود که از فحوای گفتارش بر می‌آید که ما دست کم بعضی چیزها را مستقیماً می‌شناسیم. به سخن دیگر، او گاهی نظریه بازنمایی شناخت^{۴۵} و گاهی خلافش را می‌رساند. باز، در آنچه درباره تصورات کلی می‌گوید، چندین رشته یا گرایش فکری مختلف هست. گاهی به شیوه‌ای نام‌گذارانه سخن می‌گوید، ولی گاهی مضمون کلامش چیزی است که

37. common experience

38. paradoxes

39. Epistle to the Reader

40. ideas

41. relations

42. object

43. understanding

فلسفی براین معنی که موضوع بین‌واسطه یا مستقیم شناخت عبارت است از تصوّری در ذهن که از عنین بیرونی با مستقل که سبب ادراک می‌شود متمایز است. این آینین گاه قائل است که تصوّر، همتای ذهنی یا نسخهٔ حقیقی عین بیرونی است و گاه برآن است که تصوّر، حالتی از گاهی است که معین دارندگان پاره‌ای طبع عین مستقل است و پاره‌ای طبع یا حدود ذهن... م.

فیلسوفان مدرسی^۵ «واقع گرانی معتدل»^۶ می‌خوانند. و نتیجه این همه آن است که زیرسادگی و روشنی ظاهری نوشته لاك، يك اندازه ایهام و آشتفتگی هست. چنین نیست که لاك از روشن گرداندن این تاریکیهای اندیشه عاجز بود؛ او خودش آنچه را که بی‌گمان تبیین حقیقی است به دست داده، یعنی اینکه کاهلترا یا گرفتارتر از آن بود که در صند چاره‌جویی برآید.

۳. غرض از جستار

دیدیم که لاك به بنیان گذاری پژوهشی درباره شناخت آدمی دست یازید. البته فیلسوفان دیگری پیش از او درباره شناخت آدمی اندیشیده و نوشته بودند. در جهان یونانی، هم افلاطون هم ارسطو، از دیدگاهی بس متفاوت، شکاکان^۷ چنین کرده بودند. قدیس اوگوستینوس در این موضوع اندیشیده بود، و فیلسوفان طراز اول قرون وسطی از جهتهای گوناگون به آن نگریستند. در فلسفه مابعد رنسانس، دکارت به مستله یقین^۸ پرداخته بود، و در انگلستان فرانسیس بیکن و هایز هردو در باب شناخت انسان نوشته بودند. اما لاك با واقع نخستین فیلسوفی بود که تصنیف عمده‌اش را به پژوهش در فیلم آدمی، گستره و حدود آن وقف کرد. و می‌توان گفت که پایه بلند نظریه شناخت در فلسفه نوین تا اندازه بسیاری پدید آورده لاك است، هرچند نفوذ کات بود که سپس به این شاخه از کاوش فلسفی راه نمود و فلسفه را سراسر از هرباره به عرصه آن کشانید؛ یعنی، میان آن اندیشه گرانی که کمایش به دیدگاه خود کانت دل نهادند. بنابراین، مجرد همین امر که لاك رساله‌ای فراخ‌دامنه به پژوهیدن فهم و شناخت آدمی صرف کرد، اهمیت ویژه‌ای از آن خود دارد.

پیش از این اشاره رفت که لاك در «نامه به خواننده» یا پیشگفتار جستار می‌گوید که خود را ناگزیر از پژوهش آن دید که فهم شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد و شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. فهمیدنی است که چرا او چنین پرسشی را پرسید. زیرا می‌اندیشید که آدمیان بسا که نیرو و توانشان را برسر مسائلی به هر زمینه دهنده ذهن که انسان را یارای گشودنشان نیست. و همچنین می‌اندیشید که این کار مایه پیدایی شکاکیت در دیگران می‌شود. اگر ما توجهمان را به موضوعاتی منحصر می‌کردیم که درون گستره عقل آدمی می‌گنجند، پیشرفت در شناخت دست می‌داد و کمتر موجی برای شکاکیت پیش می‌آمد. ولی اگرچه فهم پذیر است که لاك چنین سوالی را پرسد، تقریر آن بعسانی که بالا آمد نادرخور است. زیرا می‌پرسیم که چگونه می‌توان تمیز نهاد میان موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها تواناست و موضوعاتی که ذهن بر پرداختن بدانها ناتوان است بی‌آنکه از گستره ذهن در نگذیریم؟ یا اشکال را می‌شود به این شیوه بیان کرد: اگر می‌توانیم موضوعی را نام ببریم که ذهن آدمی توانایی پرداختن بدان را ندارد،

ایا به تلویح حکم نکردہایم که ذهن برگفتن چیزی درباره موضوع و لذا تا اندازه‌ای بر «پرداختن» به آن توانست؟

افزون براین، لاک در تعریف تصویر (idea) می‌گوید: «هرآنچه از صورت ذهنی (phantasm)، صورت معقول (notion)، صورت محسوس (species) مراد است، یا هرآنچه ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.»^{۴۹} اینجا او می‌گوید که اعیان یا موضوعات ذهن، تصورات‌اند. و چنین می‌نماید که ذهن شایستگی پرداختن به همه تصورات‌اش را دارد. نمی‌توانیم بگوییم که ذهن شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. زیرا اگر می‌توانستیم بگوییم، پس تصورات این موضوعات را می‌دانستیم. و دراین حال می‌توانستیم به آنها پردازیم، چرا که تصویر به چیزی تعریف می‌شود که ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.

لاک در مدخل جستار می‌گوید که غرضش آن است که «منشا، یقین، و گستره شناخت آدمی، و نیز مبانی و درجات اعتقاد^{۵۰}، ظن^{۵۱} و تصدیق^{۵۲} را بیژوهد.»^{۵۳} بدینسان او تمایز روشنی نمی‌گذارد میان مسئله منشاء تصورات از حیث روانشناسی^{۵۴} و مسائل شناخت‌شناسی^{۵۵} مانند طبع شناخت یقینی^{۵۶} و مبانی کافی «ظن». ولی توقع این تمایز برای آن زمان ممکن نیست. لاک پیش از آنکه سخن از روشنی به میان آورد که می‌خواهد به کار بندد، سزاوار می‌داند که «مرزهای میان ظن و شناخت را بجوییم، و بررسیم که در چیزهایی که هیچ شناخت یقینی از آنها نداریم با چه ملاک‌هایی باید تصدیقمان را به سامان درآوریم و باورهایمان را اعتدال بخشیم.»^{۵۷} اینجا ما کمابیش برنامه‌ای شناخت شناسانه^{۵۸} پیش‌رو داریم. اما تخصیصین مرحله روشن پژوهش که لاک سپس به دست می‌دهد، عبارت است از بازجست «منشاء آن تصورات، صور معقول، یا هرچه می‌خواهید آنها را بنامید، که آدمی مشاهده‌شان می‌کند و از حضورشان در ذهن خویش آگاه است، و تفحص شیوه‌هایی که فهم به یاری آنها دارای چنین تصوراتی می‌شود.»^{۵۹} اینجا پژوهشی روانشناختی^{۶۰} پیش‌روی ماست.

پژوهش تصورات در برگیرنده کتابهای اول و دوم جستار است. لاک در کتاب اول بر رد نظریه تصوارات فطری^{۶۱} حجت می‌آورد، و در کتاب دوم نظریه‌های خودش را درباره تصورات، منشا و

۴۹. جستار، مدخل، ۸:۱، ص ۳۲.

50. objects 51. belief 52. opinion 53. assent

۵۴. همان، ۲:۱، ص ۲۶.

55. psychology 56. epistemology 57. certain

۵۸. همان، ۳:۱، ص ۲۷.

59. epistemological

۶۰. همان، ص ۲۸.

61. psychological 62. innate ideas

طبعشان پیش می‌کشد. ولی همچنان می‌توان چشم داشت که چون تصور به هر آن چیزی تعریف می‌شود که هنگام اندیشیدن انسان موضوع فهم قرار می‌گیرد، بحث در تصورات گاهی بحث درباره تصوراتمان از چیزهایی است و گاهی بحث درباب چیزهایی که تصوراتی از آنها داریم.

کتاب سوم به کلمات می‌پردازد و پیوسته کتاب پیشین است، زیرا «کلمات در دلات آغازین یا بی‌واسطه‌شان تنها نمودار تصورات ذهنی کسی هستند که آنها را به کار می‌برد.»^{۶۲} تصورات بازنمای چیزهایند و کلمات نمودار تصورات‌اند.

دومین و سومین مراحل روش لاک «برلی نمودن آنند که فهم به دستیاری تصورات دارای چه شناختی است و یقین، بداهت^{۶۳}، و گستره چنین شناخت چیستند» و «طبع و مبانی ایمان^{۶۴}، یا ظن را بازجوییم.»^{۶۵} بحث در موضوعات شناخت و ظن در کتاب چهارم می‌اید.

۴. حمله به تصورات فطری

لاک به نیت هموار ساختن زمینه برای ریختن شالوده‌های تحریمهای اورانه^{۶۶} شناخت، نخست به ابطال نظریه تصورات فطری برمی‌خیزد. او از این نظریه چنین عقیده‌ای را استنباط می‌کند که «در فهم، بعضی مبادی فطری یا برخی مفاهیم آغازین، KOIVAI ἜWVΩΙΑΙ، هست، حروفی که انگاری بر ذهن آدمی نگاشته شده‌اند و نفس در همان آغاز هستیش آنها را به خود می‌گیرد و با خود به جهان می‌آورد.»^{۶۷} پاره‌ای از این مبادی، نظری^{۶۸} هستند. مثالهایی که لاک می‌زند اینهاست: «هر آنچه هست، هست» و «ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.» بعضی از مبادی فطری خصلت عملی^{۶۹} دارند، یعنی مبادی اخلاقی عام‌اند. لاک در ضمن بحث در این نظریه، از نظریه لرد هربرت او چربری درباب «مفاهیم عام» به تصریح نام می‌برد.^{۷۰} اما می‌گوید که هنگامی به رساله درباره حقایق^{۷۱} نوشته لرد هربرت مراجعت کرد که «این (بخش پیشین بحث) را نوشته بودم.» از این‌رو آهنگ تاختن به شخص خاص لرد هربرت را نداشت؛ و نمی‌گوید که وقتی به تاختن بر نظریه تصورات فطری آغاز کرد، به کدام فیلسوف یا فیلسوفانی نظر داشت. گفته‌های لاک درباره نظریه تصورات فطری، از این‌گونه که «عقیده‌ای محرز نزد عده‌ای است» و اینکه «چیزی بیشتر از

۶۳. جستار، ۰۳:۲، ۰۲، ص. ۹.

64. evidence 65. faith

۶۶. جستار، مدخل، ۰۳:۱، ص. ۲۸.

67. empiricist 68. notions

۶۹. جستار، ۰۱:۰۱، ۰۱، ص. ۳۷.

70. speculative 71. practical

۷۲. جستار، ۰۱:۱۵، به بعد؛ ۰۱، ص. ۸۰.

73. *Tractatus de veritate*

این نظریه مسلم انکاشه نمی‌شود»، شاید چنین برسانند که او صرفاً به وجهی عام رد بر نظریه منوشت بی‌آنکه بخواهد انتقادش را متوجه به فرد خاصی مثلاً دکارت گرداند یا به طایفه ویژه‌ای مانند افلاطونیان کیمیریج. انتقاد لاک از نظریه تصورات فطری همهٔ هواداران این نظریه را بمطور اعم دربرمی‌گیرد.

به گفته لاک، حجت عده‌ای که بنا بررسم برنظریه تصورات فطری می‌انگیزند، تصدیق عام یا اجماع^{۷۴} است. چنین دلیل می‌آورند که چون همهٔ آدمیان درباره اعتبار برشی مبادی نظری و عملی همداستان‌اند، پس ناچار این مبادی در اصل بر اذهان آدمیان منطبع‌اند و آدمیان آنها را «به اقتضای همان ضرورت و واقعیت قوای ذاتی^{۷۵} خویش» با خود به جهان می‌آورند.^{۷۶}

لاک در رد این نظریه نخست چنین برهان می‌آورد که حتی اگر راست باشد که همهٔ آدمیان درباره مبادی معینی متفق‌اند، اتفاقشان فطریت آن مبادی را ثابت نمی‌کند بشرط آنکه بتوان این اتفاق عام را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. بمعبارت دیگر، اگر اتفاق همهٔ آدمیزادگان را درباره راستی این مبادی بتوان بدون توصل به فرضیه تصورات فطری تبیین کرد، فرضیه زاید است و مبدأ اقتصاد و اختصار را باید به کار بست. لاک البته یقین داشت که منشاء همهٔ تصورات را می‌توان بدون فرض تصورات فطری به‌آسانی تبیین کرد. و او تها به همین دلیل آهنگ طرد نظریه را داشت.

دوم آنکه لاک استدلال می‌کند که حجت انگیخته بر نظریه تصورات فطری بی‌ارزش است. زیرا درباره صدق هیچ مبادی اجماع نیست. کودکان و ابلهان دارای ذهن‌اند، ولی هیچ شناختی از همچو مبادی ندارند که ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد. با این‌همه، اگر این مبدأ باواقع فطری بود، باید شناخته باشد. «امکان ندارد گزاره^{۷۷} ای در ذهن باشد که ذهن تاکنون آن را نمی‌شناخته یا برآن آگاه نبوده است.»^{۷۸} وانگهی، «بخشن بیشتر بیسوسادان و وحشیان سالهای بسیاری حتی از سن عقلی‌شان را می‌گذرانند بی‌آنکه درباره این مبدأ و گزاره‌های کلی همانندش هیچ بینندیشند.»^{۷۹} درباره مبادی کلی از ردهٔ نظری «بندرت در کلبه سرخپستان سخنی بهمیان می‌اید، و کمتر از آن سرانشان را در اندیشه کودکان می‌جوییم یا انطباعشان را برذهن ابلهان می‌باییم.»^{۸۰} و اما درباب مبادی عملی یا اخلاقی: «مشکل است که قاعدة اخلاقی یگانه‌ای را نمونه بیاوریم که دعوی دار تصدیقی عام و فوری چون «آنجه هست، هست» باشد یا به آشکارگی چنین حقیقتی که 'ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.'»^{۸۱} کجاست آن قاعدة اخلاقی که همگان

74. universal consent

75. inherent faculties

۷۶. جستار، ۱، ۱، ۲، ۰، ۰، ص ۳۹.

77. proposition

۷۸. جستار، ۱، ۰، ۱؛ ۱۲، ۰، ۰، ۰، ص ۴۰.

۷۹. جستار، ۱، ۰، ۱؛ ۱۲، ۰، ۰، ۰، ص ۴۵.

۸۰. جستار، ۱، ۰، ۱؛ ۱۲، ۰، ۰، ۰، ص ۶۴.

۸۱. جستار، ۱، ۰، ۱؛ ۱۲، ۰، ۰، ۰، ص ۶۲.

تصدیقش می‌کنند؟ چنان می‌نماید که مبادی کلی عدل و وفا بمعهد عامترین قبول را می‌یابند. ولی باور کردنش دشوار است که کسانی که همواره این قواعد را زیر پا می‌گذارند آنها را هنگام تولد بهسان مبادی فطری پذیرفته باشند. ممکن است که دلیل آورده شود که این کسان در ذهن شان قواعدی را قبول دارند که در عمل آنها را خلاف می‌کنند. اما «من همیشه براین اندیشه بوده‌ام که کردار آدمیان بهترین گویای حال پندراشان است».^{۸۲} و «بسیار غریب و نامعقول است که مبادی عملی فطری را مفروض گیریم که تنها به تأمل بینجامند».^{۸۳} ما براستی گرایش‌های طبیعی داریم؛ ولی گرایش‌های طبیعی با مبادی فطری بکسان نیستند. اگر مبادی اخلاقی باقی بواقع فطری بودند، نمی‌بايستی در جوامع مختلف و در روزگاران مختلف آن اختلاف نظر و عمل اخلاقی را بیاییم که درواقع می‌باشد.

شاید ایراد بگیرند که این مستلزم آن است که مبادی برای آنکه فطری باشند باید از آغاز زندگی آگاهانه دریافته شوند، و این استلزم ناموجه است. چرا که آنها ممکن است فطری باشند نه به معنایی که کودکان خردسال آنها را آگاهانه درمی‌یابند، بلکه به معنایی که دریافت‌شان هنگامی دست می‌دهد که انسانها به کاربرد عقل می‌رسند. حتی ممکن است فطری باشند صرفاً به این لحاظ که چون آدمی به درک معنای الفاظ مربوط به آنها می‌رسد، صدق گزاره مورد بحث را بضرورت درمی‌یابد.

اگر دریافتن صدق مبادی به هنگام رسیدن به سن عقل یعنی دریافتن صدق آن مبدأ هنگامی که به سن معینی می‌رسیم، لاک باور نداشت که مبادی وجود داشته باشند که آدمی چون زمان معینی را درجهان بگذراند آنها را بضرورت دریابد. براستی، چنانکه دیدیم، او می‌اندیشید که هستند انسانهایی که هیچ دریافتنی از مبادی مجرد^{۸۴} کلی ندارند. و اما درباب این نظر که آن مبادی فطری اند که راستیشان هنگام دانسته شدن معنای الفاظ دریافته می‌شود، لاک منکر نبود که مبادی از این گونه هستند ولی قبول نداشت که دلیل کافی برای «فطری» نامیدنشان هست. اگر تصدیق بی‌درنگ یک گزاره به مجرد فهم الفاظ نشانه‌ای یقینی است از آنکه گزاره مبادی فطری است، مردم «خود را دارای مبادی فطری فراوانی می‌بینند».^{۸۵} و «انبوه پرشماری از گزاره‌های فطری وجود خواهد داشت».^{۸۶} بمعلاوه، این واقعیت که باید معنای الفاظ را آموخت و تصورات مربوط به آنها را حاصل کردد، نشانه مسلمی است از اینکه گزاره‌های مورد بحث درواقع فطری نیستند.

پس اگر «فطری» را به معنای صریحاً^{۸۷} فطری بگیریم، لاک اشکال می‌کند که همه شواهد

۸۲. جستار، ۱، ۱۴۳، ۲۰۱، ص ۶۶-۷. ۸۳. جستار، ۱، ۲۰۱، ۱، ص ۶۷.

84. abstract

۸۵. جستار، ۱، ۱۱۸، ۲۰۱، ص ۵۱. ۸۶. همان، ص ۵۳.

87. explicitly

موجود نشان می‌دهند که هیچ مبدأٌ صریحًاٰ فطری در میان نیست. و اگر «فطری» را به معنای مضمراً^{۸۸} یا بالقوهٔ فطری بگیریم، لاك می‌پرسد که مدلول واقعی قول به هستی مبادی فطری از این حیث چیست. «تصورش دشوار است که مراد از مبدائی که به طور مضمراً بر فهم منطبع شده باشد چیست، الا آنکه منظور این باشد که ذهن بر درک و تصدیق استوار همچو گزاره‌هایی تواناست». ^{۸۹} و هیچ کس منکر نیست که ذهن بر درک و تصدیق استوار، مثلاً، گزاره‌های ریاضی تواناست. پس چرا آنها را فطری بنامیم؟ با افزودن این صفت هیچ چیزی را تبیین نمی‌کنیم و سخنی فراتر نمی‌گوییم.

نظر به اینکه نظریهٔ تصورات فطری نظریه‌ای نیست که در اندیشهٔ معاصر اعتباری داشته باشد و به هرروی نظریهٔ کانتی «پیشاتجربی»^{۹۰} جایگزین نظریهٔ کهتر تصورات فطری گردید، شاید چنین بنماید که من مجال بسیار زیادی به شرح پرداخت لاك به موضوع داده‌ام. ولی بحث لاك در این نظریه دست‌کم به کار آن می‌آید که نگرش «عقل سليم»^{۹۱} لاك و توسل مداوم او را به گواهی تجربی موجود باز نماید. افزون براین، مقصود تاریخ فلسفه تنها بیان نظریه‌هایی نیست که امروزه نیز اعتباری دارند. و در زمانهٔ لاك نظریهٔ تصورات فطری نظریه‌ای پرنفوذ بود. بسا که او تا اندازه‌ای با دشمنی موهوم می‌جنگید؛ زیرا نمی‌توان پنداشت که کسی باور داشته باشد که کودکان خردسال گزاره‌های فطری را صریحًاٰ در می‌باشند. ولی، چنانکه دیدیم، لاك همچنین به نظریهٔ تصورات و مبادی مضمراً و بالقوهٔ فطری تاخت که در چنین صورتش، مورد اعتقاد گرانمایگانی همچون دکارت و لاپینیتس بود.

۵. مبدأٌ تجربه باور آنه

حال که فرضیهٔ تصورات را کنار گذاشتم، می‌پرسیم که تصورات ذهن چگونه فراهم می‌آیند. «ذهن مصالح و مواد عقل و شناخت را از کجا می‌آورد؟ به این پرسش در يك کلمه پاسخ می‌گوییم: از تجربه. بنیاد تمام شناخت ما برپایهٔ تجربه است و شناخت بفرجام از تجربه سرچشمه می‌گیرد.»^{۹۲} ولی لاك از تجربه کدام معنی را می‌خواهد؟ نظریهٔ او می‌گوید که همهٔ تصورات ما بفرجام از احساس ظاهر^{۹۳} یا از مراقبه در نفس^{۹۴} نشأت می‌گیرند؛ و این دو برسازندهٔ تجربه‌اند. «حواس^{۹۵} ما که با محسوسات^{۹۶} جزئی سروکار دارند، ادراکات^{۹۷} متمایز و گوناگون چیزها را بر حسب نحوه

88. implicitly

۸۹. جستار، ۱، ۱؛ ۲۲، ۱، ۱، ص ۵۶.

90. the a priori

91. common-sense attitude

۹۲. جستار، ۱، ۲؛ ۲۰، ۱، ۱، ص ۱۲۱-۲.

93. sensation

94. reflection

95. senses

96. sensible objects

97. perceptions

اثرپذیرفتن از آنها به ذهن منتقل می‌کنند.... هنگامی که می‌گوییم حواس به ذهن منتقل می‌کنند، مردم این است که حواس از اشیا یا اعیان^{۹۸} بیرونی چیزی را به ذهن انتقال می‌دهند که آنجا ادراکات را فرامی‌آورد.^{۹۹} این، احساس است. سرچشمه دیگر تصورات عبارت است از ادراک کنشهای^{۱۰۰} ذهن خودمان، چون دریافت، اندیشیدن^{۱۰۱}، شک کردن^{۱۰۲}، باور داشتن و اراده کردن.^{۱۰۳} این سرچشمه، همان مراقبه در احوال ذهنی است، که «تصورات پدیدآورده‌اش چنان‌اند که ذهن با مراقبه [و بازنگریستن]^{۱۰۴} در کنشهای درونی خودش آنها را حاصل می‌کند.^{۱۰۵}» تصورات ما همه از یکی از این دو سرچشمه پدید می‌آیند.

باید، در ضمن، به کاربرد ایهام‌آمیز لفظ «تصور» که بیشتر بدان اشاره رفت توجه نمود. لاک مکرر از، مثلاً، تصورات ما از کیفیات محسوس^{۱۰۶} سخن می‌گوید و حال آنکه گاه از کیفیات محسوس بهمنزله تصورات سخن می‌راند. وانگهی، همچنان که سپس بازخواهیم نمود، لفظ «تصور» را نه همان برای داده‌های حسی^{۱۰۷} بلکه همچنین برای تصورات کلی^{۱۰۸} و مفاهیم^{۱۰۹} به کار می‌گیرد. و هرچند بی‌گمان امکان پذیر است که در یک موقع معین به مقصود واقعی لاک بی برد، باری این سهل‌انگاری در استعمال لفظ «تصور» از روشنی معنی می‌کاهد.

به هرروی، لاک برای نظر می‌رود که تجربه سرچشمه همه تصورات است. اگر کودکان را مشاهده کنیم، می‌بینیم که چگونه تصور اشان همراه تجربه‌شان شکل می‌گیرند، پرورش می‌یابند و می‌افزایند. توجه آدمی نخست معطوف به بیرون است، و بدین‌سان احساس سرچشمه اصلی تصورات است. «آدمیان که در حال توجه دایم به احساس بیرونی می‌یالند، بندرت دریاره آنچه در درونشان می‌گذرد به مراقبه می‌پردازند تا آن گاه که به سن پخته‌تری می‌رسند؛ و برای برخی کسان، مراقبه نفس هرگز دست نمی‌دهد.»^{۱۰۰} ولی هرچند مراقبه ذهنی یا درون‌نگری^{۱۱۱} بهطور کلی بهاندازه احساس پرورش نمی‌یابد، ما هیچ تصوری از کنشهای روانی مانند اندیشیدن و اراده کردن جز به مدد تجربه بالفعل این کنشها نداریم. اگر واژه‌ها هنگامی به کار روند که هیچ تجربه‌ای از کنشهای مطابق‌شان نداشته‌ایم، نمی‌دانیم که معنای واژه‌ها چیست. پس لاک چنین نتیجه می‌گیرد

98. objects

۹۹. جستار، ۰۲:۳، ۰۱، ص ۱۲۲-۳.

100. operations 101. thinking 102. doubting
104. reflecting(on)

103. willing

۱۰۵. جستار، ۰۲:۴، ۰۱، ص ۱۲۴.

106. sensible qualities 107. sense-data 108. universal ideas
109. concepts

110. جستار، ۰۲:۸، ۰۱، ص ۱۲۷.

111. introspection

که «همه آن اندیشه‌های رفیعی که بر فراز ابرها می‌روند و سر به آسمان می‌کشند، پیدائی و بنیادشان در اینجاست: درسراسر گستره سیر و سلوک ذهن، در همه آن نظرپردازی‌های^{۱۱۲} دور و درازی که برایش بهجهت انگیز است، ذهن ذره‌ای فراتر از تصوراتی که احساس یا مراقبه برای سیر و نظاره‌اش عرضه داشته‌اند نمی‌جنبد.»^{۱۱۳}

مبداء کلی لاك براین معنی که شالوده و قیام تصورات بر تجربه است، مبدائی بنیادین در تجربه‌باوری طراز کهن انگلستان بود. و به لحاظ آنکه فیلسوفان عقل باور مانند دکارت و لاپینیتس به تصورات بالقوه فطری باور داشتند، می‌توان مبداء کلی لاك را «مبداء تجربه‌باورانه»^{۱۱۴} شمرد. ولی این سخن را نباید حمل برآن کرد که لاك مبدع مبداء تجربه‌باورانه است. قدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم قائل بود که همه تصورات و شناخت طبیعی ما بربایه تجربه استوارند، و تصورات فطری وجود ندارند. بمعلاوه، آکویناس اذعان داشت که ادراك حسی و درون‌نگری یا مراقبه نفسانی – به قول لاك – «سرچشمه‌های» تصورات‌اند، هرچند که دومی را تابع اولی می‌گرداند، بدین معنی که توجه ابتدا به اشیای مادی بیرونی معطوف می‌شود. آکویناس البته انجه عموماً «تجربه‌باور»^{۱۱۵} می‌نامیم نبود. خود لاك هم از این حیث «تجربه‌باور» ناب نبود، چنانچه از تجربه‌باوری ناب فلسفه‌ای را مراد گیریم که هرگونه مابعدالطبیعه (متافیزیک) را طرد می‌کند. ولی من نمی‌خواهم آکویناس و لاك را باهم مقایسه کنم. غرضم از ذکر آکویناس صرفاً یادآور شدن خطای این پنداشت است که لاك مبدع نظریه نشات تصورات از تجربه بود و چنان سخن گوییم که انتگاری آین تصورات فطری در قرون وسطی غلبه بی‌چون و چرا داشت. گذشته از فیلسوفان پیرو جریان فکری آکمی^{۱۱۶} در قرن چهاردهم، فیلسوفی مابعدالطبیعی متعلق به قرن سیزدهم مانند آکویناس که بیشتر از فیلسوفانی جون قدیس بُوناوُنُتُوره^{۱۱۷} دلیسته تحوه تفکر ارسطوی بود، هیچ اعتقادی به فرضیه تصورات فطری نداشت. بیان لاك درباره مبداء تجربه‌باورانه دارای اهمیت تاریخی فراوان بود، اما اندیشه‌ای بدین نبود بدین معنی که هیچ کس پیش از او به رائی از آن گونه قائل نبوده باشد.

112. speculations

۱۱۳. جستار، ۰۱، ۰۲، ۰۲۴، ص ۱۰۱.

۱۱۴. empiricist principle

۱۱۵. empiricist

۱۱۶. Ockhamist

۱۱۷. St. Bonaventure، حکیم لاهوتی آیتالیانی. – م.

فصل ۵

لاک

(۲)

۱. تصورات بسیط و مرکب

آنچه در واپسین قسمت فصل گذشته درباره مشاهد تصورات گفتیم، شاید چنین برساند که به دیده لاک ذهن یکسره منفعل یا کارپنیر^۱ است؛ یعنی تصورات «به درون ذهن منتقل می‌شوند» و آنها جای می‌گیرند، و ذهن در تشكل تصورات هیچ دخالت فعال یا کارگر^۲ ندارد. ولی اگر این گزارش از نظریه لاک را بسته بدانیم، در تفسیرش بمخطار فرمایم. زیرا او میان تصورات بسیط^۳ و تصورات مرکب^۴ تغییر می‌نماید. و درحالی که ذهن تصورات بسیط را به حال انفعال^۵ می‌پذیرد، در فرآوردن تصورات مرکب فعال است.

سردی و سختی تکه بین، بو و سفیدی گل زنبق، و مزه قند، مثالهایی است که لاک نخست برای تصورات بسیط می‌زند. هر کدام از این «تصورات» فقط از راه یک حس بر ما عارض می‌شود. بدینسان تصور سفیدی تنها از راه حس بینایی و تصور بوی گل سرخ تنها از راه حس بویایی بر ما عارض می‌شوند. بنابراین لاک آنها را «تصورات یک حس» می‌خواند. ولی تصورات دیگری هستند که آنها را به میانجی بیش از یک حس می‌پذیریم. از این گونه‌اند «مکان»^۶ یا امتداد^۷، شکل^۸، سکون^۹، و حرکت^{۱۰}. زیرا اینها انطباعاتی ادراک‌شدنی^{۱۱} هم بر بینایی هم بر بساوایی می‌گذارند؛ و ما می‌توانیم تصورات امتداد، شکل، حرکت و سکون اجسام را هم با دیدن هم با پسوند پذیریم و به ذهنمان انتقال دهیم.^{۱۲}

-
- | | | | | |
|-----------------------------|--------------|-----------------|------------------|--------------|
| 1. passive | 2. active | 3. simple ideas | 4. complex ideas | 5. passively |
| 6. space | 7. extension | 8. figure | 9. rest | 10. motion |
| 11. perceivable impressions | | | | |

این هر دو ردّه تصورات بسیط، تصورات حاصل از احساس‌اند. ولی همچنین تصورات بسیط برآمده از مراقبه داریم که دوتای اصلیشان عبارت‌اند از تصورات «ادراک یا تفکر، و خواست^{۱۳} یا اراده».^{۱۴} افزون براین، تصورات بسیط‌دیگری هستند «که از همه راه‌های احساس و مراقبه به ذهن انتقال می‌یابند، مانند لذت^{۱۵} یا خوشی^{۱۶} و نقیضش رنج^{۱۷} یا ناخوشی^{۱۸}، توان^{۱۹}، وجود^{۲۰}، وجودت^{۲۱}،^{۲۲} بدین‌گونه لذت یا رنج، خوشی یا ناخوشی، با تقریباً همه تصورات، اعم از تصورات احساس و مراقبه، ملازم‌اند. و حال آنکه «وجود و وجودت دو تصویر دیگرند که به میانجی هرشیء بیرونی و هرتصویر درونی عرضه فهم می‌شوند».^{۲۳} به همان نحو نیز تصویر توان را حاصل می‌کنیم، هم با مشاهده آثار یا معلولهایی که اجسام طبیعی در یکدیگر فرامی‌آورند هم نزد خودمان از راه مشاهده نیروی جنباندن اعضای تنمان بخواست.

بنابراین چهار رده تصویر بسیط داریم. یکی از خصایص مشترک این تصورات آن است که منفصلانه پذیرفته می‌شوند. «زیرا بسیاری از موضوعات حواسمن تصورات خاچشان را خواهناخواه بر ذهنمان تحمیل می‌کنند؛ و کشتهای ذهنمان نمی‌گذارند که بدون دست کم برخی از مقاومیت‌هایم آنها باشیم. هیچ کس امکان ندارد که یکسره از آنچه هنگام اندیشیدن می‌کند ناگاه باشد».^{۲۴} وانگلی، همینکه ذهن دارای این تصورات بسیط شد، نمی‌تواند به خواست خود دگرگون یا نابودشان کند یا تصورات جدیدی را به جایشان بنشاند. «برترین شعور یا فراخترین فهم را توان آن نیست که به هرگونه حدت یا تنوع فکر، حتی یک تصویر بسیط جدید را در ذهن ابداع کند یا بسازد که بیشتر از راه‌های پیشگفتۀ گرفته نشده باشد؛ و همچنین هیچ‌گونه نیروی فهم را نمی‌رسد که تصورات درون ذهن را نابود کند».^{۲۵}

ازسوی دیگر، ذهن می‌تواند از تصورات بسیط مایه گیرد و با آنها به وجهی فعال تصورات مرکب بسازد. آدمی می‌تواند دو یا چند تصویر بسیط را به هم فراز آورد و از آنها یک تصویر مرکب بسازد. کار او منحصر به مشاهده^{۲۶} و درون‌نگری صرف نیست، بلکه می‌تواند به اختیار خویش داده‌های احساس و مراقبه را بهم آمیزد و تصورات نو حاصل کند، که هر کدامشان را می‌توان به منزله چیز واحد شمرد و نام واحد بدان داد. بمثل، از این‌گونه‌اند «زیبایی، سپاس، انسان، سپاه، کیهان».^{۲۷}

13. volition

۱۴. جستار، ۶، ۰۲، ۱: ۱۵۹، ص.

15. pleasure

16. delight

17. pain

18. uneasiness

19. power

20. existence

21. unity

۲۲. جستار، ۷، ۰۲، ۱: ۱۶۰، ص.

26. observation

۲۳. جستار، ۷، ۰۲، ۱: ۱۶۰، ص.

۲۴. جستار، ۰۲، ۰۲، ۱: ۱۴۲، ص.

۲۵. جستار، ۰۲، ۰۱، ۱: ۱۴۵، ص.

۲۶. جستار، ۰۲، ۰۱، ۱: ۲۱۴، ص.

پنداشت کل لاک از تصور مرکب، مشکل زیادی پیش نمی‌آورد. مثلاً، تصورات بسیط سفیدی، شیرینی و سختی را بهم می‌آمیزیم تا تصور مرکب قند را حاصل کنیم. اینکه تصورات بسیط را به کدام معنایی می‌توان به وجه شایسته «بسیط» نامید، بن‌گمان محل گفتگوست، درست همان طور که محل سؤال است که به کدام معنایی می‌توان به وجه سزاوار لفظ «تصور» برآنها نهاد. با این‌همه، پنداشت لاک، مادام که زیاده در آن باریک تشوهیم، بمقدار کافی روشن است. اما لاک با دادن دو رده‌بندی از تصورات مرکب، کار را پیچیده می‌کند. او در مسووده اصلی جستار، تصورات مرکب را به تصورات جواهر^{۲۸} (مثلاً تصور انسان از گل سرخ یا طلا)، تصورات جواهر جمع (مثلاً ارتش)، تصورات حالات^{۲۹} یا وجوده^{۳۰} (مثلاً تصور شکل یا اندیشه‌یدن یا دویدن) و تصورات نسبتها یا اضافات^{۳۱}، یعنی «ملاحظة» یک تصور بهم‌بستی با تصور دیگر^{۳۲} بخش کرد.^{۳۳} و این رده‌بندی در نسخه منتشرشده جستار از نو می‌آید، و محض سهولت تحت سه‌عنوان حالات، جواهر و نسبتها خلاصه می‌شود. این رده‌بندی برجسب اعیان است. ولی رده‌بندی سه‌گانه دیگری را در جستار منتشر شده می‌گنجاند و جای نخستین را به آن می‌دهد. این رده‌بندی برجسب فعالیتهای ذهن است. ذهن ممکن است که تصورات بسیط را در یک تصور مرکب بهم آورد، «و بدین‌سان همه تصورات مرکب ساخته می‌شوند»^{۳۴}، قولی که در نگاه اول تصورات مرکب را به تصوراتی از این‌گونه منحصر و مقید می‌گرداند. دو دیگر، ذهن می‌تواند دو تصور، خواه بسیط خواه مرکب، را بهم آورد و با یکدیگر مقایسه‌شان کند یا نکه درون یک تصور بهم پیوندشان دهد. و بدین نحو ذهن به تصوراتش از نسبتها نایل می‌آید. سه دیگر، ذهن می‌تواند تصورات را «از همه تصورات دیگری که در وجود واقیشان ملازم آنها بایند جدا گرداند؛ به این کار تجربید»^{۳۵} می‌گویند؛ و بدین منوال همه تصورات کلی ذهن ساخته می‌شوند.^{۳۶} لاک پس از آوردن این رده‌بندی در طبع چهارم جستار، رده‌بندی اصلیش را به دست می‌دهد. او در فصلهای بعدی از رده‌بندی دوم پیروی می‌کند و نخست به حالات، سپس به جواهر و آن‌گاه به نسبتها یا اضافات می‌پردازد.

پس از ارائه نظریه عام تصورات بسیط و مرکب، بر لاک واچب است که درستی نظریه‌اش را مبرهن دارد. بر اوست که باز نماید چگونه تصورات مجرد که بغايت دور از داده‌های بی‌میانجی^{۳۷} احساس و مراقبه می‌نمایند، درواقع امر برجسب ترکیب یا مقایسه تصورات بسیط تبیین یذیرنند. «من می‌کوشم تا این نکته را در تصورات عمان از مکان، زمان^{۳۸} و نامتناهی و چند تصور دیگر که از آن

28. substances

29. modes

30. modifications

31. relations

۳۲. نسخه ویراسته زند (Rand)، ص ۱۲۰، ۱۰۰، ۲۰۱، ۱:۱، ص ۲۱۳.

34. abstraction

۳۵. همان، ص ۲۱۴.

36. immediate

37. time

سرچشمه‌ها دورتر از همه می‌نمایند نشان دهم.»^{۳۸}

۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی

دیدیم که لاک تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها بخش می‌کند. در تعریف حالات چنین می‌آید: «تصوراتی مرکب‌اند که ترکیشان به هرروی که باشد، فرض قیام به خود در آنها مندرج نیست بلکه قایم به جواهرند یا خصایص جواهر بهشمار می‌آیند؛ از این قبیل اند تصورات مدلول کلمات مثلث، سپاس، آدمکشی، و جزان.»^{۳۹} و حالات بردو قسم‌اند: بسیط و مختلط. حالات بسیط^{۴۰} عبارت‌اند از «وجه گونه‌گون یا ترکیبات مختلف یک تصویر بسیط، بدون آمیختن به تصویری دیگر، درحالی که حالات مختلط^{۴۱}، چندین گونه تصویر بسیط‌اند که بههم فراز آمده‌اند تا تصویر مرکب یگانه‌ای را بسازند.»^{۴۲} بمثل، اگر انگاریم که تصویر بسیط «یک» را داریم، می‌توانیم این تصویر را تکرار کنیم یا سه تصویر همگونه را ترکیب کنیم تا تصویر مرکب «سه» بهدست آید، که همان حالت بسیط «یک» است. این حالت بنا بر تعریف لاک بسیط است از آن رو که نتیجه ترکیب تصورات «همگونه» است. ولی تصویر زیبایی، تصویر حالت مختلط است. از آن رو تصویر حالت و نه تصویر جوهر است که زیبایی ایستاده به خود نیست، بلکه خاصیت یا حالتی از چیزهاست. تصویر حالت مختلط است چرا که از «ترکیب معینی از رنگ و شکل که به بیننده لذت می‌بخشد» فراهم می‌آید.^{۴۳} یعنی برساخته از چندین گونه تصویر است.

نمونه‌هایی که لاک در بحث از حالات بسیط می‌آورد عبارت‌اند از مکان یا فضا، دیرند^{۴۴}، عدد^{۴۵}، نامتناهی^{۴۶}، حالات حرکت و حالات صوت، رنگ، مزه و بو. بدین‌سان «سریلن، غلتیدن، سکندری - خوردن، راه رفتن، خزیدن، دویدن، رقصیدن، پریدن، جشنن» و مانند آنها «همه حالات گوناگون حرکت‌اند.»^{۴۷} به همان‌سان، آبی، سرخ و سبز و جوهر مختلف یا حالات رنگ‌اند. بالا اشاره به شیوه‌ای رفت که بدان لاک اعداد متمایز را همچون حالات بسیط عدد می‌نگریست. ولی بینش چندان آسان نیست که لاک چگونه می‌توانست مکان، دیرند و نامتناهی را حالات بسیط بپنداشد، و اینجا باید توضیح مختصراً داد.

تصویر بسیط مکان از راه دو حس بینایی و بساوایی برما عارض می‌شود. «این مکان چنانچه تنها از حیث درازای بین دو هستی و با صرف نظر از هرچیز میانگیشان به لحاظ آید، مسافت نامیده

۳۸. جستار، ۲، ۱۲، ۱، ص ۲۱۷. ۳۹. جستار، ۲، ۱۲، ۲، ۱، ص ۲۱۵.

40. simple modes 41. mixed modes

۴۲. جستار، ۲، ۱۲، ۲، ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶. ۴۳. همان، ص ۲۱۶.

44. duration 45. number 46. infinity (the infinite)

۴۷. جستار، ۲، ۱۸، ۲، ۱، ص ۲۹۴.

می‌شود؛ اگر از حیث درازا، پهنا و سبکرا نگریسته شود، فکر می‌کنم می‌توان نام بُعد برآن نهاد. لفظ امتداد^{۴۸} را معمولاً هنگامی برگشتن اطلاق می‌کنند که در اندیشه چگونگی لحاظ آن نیاشند.^{۴۹} «هر مسافت مختلفی حالت مختلفی از مکان است؛ و هر تصور مسافت یا مکان مختلف، حالت بسیط این تصور است.»^{۵۰} و می‌توان تصور بسیط مکان را تکرار کرد، بر آن افزود یا گسترشش داد تا آنکه به تصور مکان مشترک^{۵۱} برسیم که لاک نام «مکان محض»^{۵۲} برایش پیشنهاد می‌کند. تصور مرکب این مکان مشترک، که می‌اندیشند گیتی^{۵۳} در آن ممتد^{۵۴} است، حاصل آمیختن یا تکرار یا گسترشن تصورات بسیط مکان است.

بنیاد فرجامین تصور ما از زمان، مشاهده رشتہ تصوراتی است که پیاپی در ذهنمان می‌آیند. «مراقبه در پیدایی تصورات گوناگونی که در بین هم در ذهنمان می‌آیند همان است که تصور توالی را برایمان فراهم می‌کند؛ و فاصله بین بخشهای آن توالی، یا بین نمودهای دو تصور در ذهنمان را دیرند می‌خوانیم.»^{۵۵} به این ترتیب تصورات توالی و دیرند را به دست می‌آوریم. و با مشاهده پدیده‌های معینی که در فواصل زمانی منظم و بظاهر همچند روی می‌دهند، تصورات طول یا اندازه دیرند، مانند دقیقه، ساعت، روز و سال، را حاصل می‌کنیم. سپس قادریم که تصورات هر طول زمانی را تکرار کنیم، یعنی یکی را بر دیگری بیفزاییم بی‌آنکه هیچ‌گاه به پیابن همچو افزایشی برسیم؛ و بدین گونه تصور ابدیت^{۵۶} را حاصل می‌کنیم. سرانجام، «با ملاحظه هر پاره‌ای از دیرند نامحدود، آنچنان که اندازه‌های ادواری معینش داشته‌اند، به تصور آنچه زمان به طور عام می‌نامیم می‌رسیم.»^{۵۷} یعنی، زمان به طور عام در یکی از معانی ممکن لفظ عبارت است از «چندان دیرند نامتناهی که با وجود و حرکات اجسام بزرگ گیتی، تا جایی که چیزی درباره‌شان می‌دانیم، همیوود^{۵۸} است و اندازه‌اش به توسط آنها سنجیده می‌شود؛ و بداین معنی، آغاز و انجام زمان وابسته به کالبد. این جهان محسوس است.»^{۵۹}

۴۸. لاک در رد قول دکارت و اصحاب او اصرار می‌ورزد که امتداد و جسم چیزیکسان نیستند. تصور جسم متضمن، مثلاً، تصور درشتی (solidity) است. ولی تصور امتداد چنین تضمین ندارد.

۴۹. جستار، ۲، ۱۳، ۳:۱، ص ۲۲۰. ۵۰. جستار، ۲، ۱۳، ۴:۱، ص ۲۲۰.

51. common space

52. expansion

53. universe

54. extended

55. succession

57. eternity

59. coexistent

۵۶. جستار، ۲، ۱۴، ۳:۱، ص ۲۳۹.

۵۸. جستار، ۲، ۱۴، ۲:۳۱، ص ۲۵۶.

۶۰. جستار، ۲، ۱۵، ۶:۱، ص ۲۶۲.

لак می‌گوید که متناهی و نامتناهی حالات «کمیت»^{۶۱} می‌نمایند. راست است که خدا نامتناهی است؛ ولی او در عین حال «بی‌نهایت ورای دسترس توانشها محدود ناست.»^{۶۲} بنابراین، الفاظ «متناهی» و «نامتناهی» برای اغراض کنونی تها محمول چیزهایی قرار می‌گیرند که با جمع یا تفرقی، پذیرای افزایش یا کاهش‌اند؛ «و از این قبیل اند تصورات مکان، دیرند و عدد.»^{۶۳} پرسشن این است که ذهن چگونه به تصورات متناهی و نامتناهی به منزلهٔ حالات^{۶۴} مکان، دیرند و عدد دست می‌یابد. یا به سخن بیتر، پرسشن این است که چگونه تصویر نامتناهی پدید می‌آید، چونکه تصویر متناهی بر حسب تجربه به آسانی تبیین‌پذیر است.

پاسخ لак همان است که می‌توان از بندهای پیشین چشم داشت. ما می‌توانیم به افزودن بر هر تصویر مکان متناهی ادامه دهیم، و کار افزودن مان هراندازه هم که باید، نزدیک به حدی نمی‌رسیم که فراترش هیچ افزایشی ممکن نباشد. بدین‌سان تصویر مکان نامتناهی را به دست می‌آوریم. از اینجا چنین برنمی‌آید که چیزی همچو مکان نامتناهی وجود دارد؛ زیرا «تصورات ما همواره دلیل بر وجود چیزها نیستند»^{۶۵} بلکه ما فقط با منشاءٔ تصویر سروکار داریم. به همان‌گونه، با تکرار تصویر هر طول دیرند متناهی، همچنان که دیدیم، به تصویر ابدیت می‌رسیم. باز، در افزودن یا زیاد کردن عدد، هیچ حد و مرزی نمی‌توان نهاد.

ایرادی نمایان که بر تبیین پیشین از تصویر نامتناهی می‌توان گرفت آن است که لак از شکاف میان، مثلاً، تصورات مکانهای متناهی همواره بزرگتر و تصویر مکان نامتناهی سرسری می‌گذرد. ولی باید توجه نمود که او مدعی نیست که ما تصویر مثبت^{۶۶} از نامتناهی داریم یا می‌توانیم داشت. «هر گونه تصویر مثبت که در ذهنمان از هر مکان، دیرند یا عددی داریم، هر قدر هم که بزرگ باشد، باز متناهی است؛ اما هنگامی که ماندهٔ پایان‌نایپذیری را فرض می‌گیریم که همهٔ حدود را از آن بر می‌داریم و در آن برای ذهن پیش روی بی‌پایان اندیشه‌ها را روا می‌داریم بی‌آنکه هرگز به اتمام تصویر بررسیم، اینجا تصویر نامتناهی را حاصل کرده‌ایم.»^{۶۷} بنابراین، لак می‌تواند به لحاظ عدد بگوید که «روشنترین تصویری که ذهن می‌تواند از نامتناهی حاصل کند عبارت است از ماندهٔ فهم‌نایپذیر آشفته‌ای از اعداد قابل افزایش بی‌پایان که هیچ چشم‌اندازی از توقف و مرز بددست نمی‌دهد.»^{۶۸} در تصویر نامتناهی البته عنصر مثبتی هست، یعنی تصویر «چندان» مکان، یا دیرندی با

61. quantity

۶۲. جستار، ۰۲، ۱۷، ۰۱: ۱، ص ۲۷۷. ۶۳. همان، ص ۲۷۶.

64. modifications

۶۵. جستار، ۰۲، ۱۷، ۰۱: ۴، ص ۲۷۸.

66. positive

۶۶. جستار، ۰۲، ۱۷، ۰۲: ۸، ۰۱، ص ۲۸۱-۲. ۶۷. جستار، ۰۲، ۱۷، ۰۲: ۹، ۰۱، ص ۲۸۳.

«چنین» عددی؛ ولی همچنین عنصری منفی^{۶۹} یا نامعین هست، یعنی تصورات نامعینی از ماوراء، که بیکران متصور است.

تفسران توجه داده‌اند که شرح لاك از پیدایش تصور نامتناهی، خام و نابسته است و تبیین او درباره عدد نامتناهی، بی‌گمان ریاضیدانان امروزین را خرسند نمی‌سازد. ولی نارساوی تحلیل لاك هرچه باشد، چه از دیدگاه روانشناسی چه از دیدگاه ریاضی، سعی عمدۀ او البته نمودن این نکته است که حتی تصوراتی چون تصورات مکان ناسنجیدنی یا بیکران، ابدیت و عدد نامتناهی که بسیار دور از داده‌های بین‌میانجی تجربه می‌نمایند، به هرروی پذیرای آنند که برایه مبادی تجربه‌باورانه و بدون توسل به نظریه تصورات فطری تبیین یابند. و از این باره بسیار کس که به دلایل دیگر به تحلیل لاك خرد می‌گیرند، با او همداستان‌اند.

۳. حالات مختلف

لاك می‌گويد که حالات مختلف از آمیزه‌های تصورات بسیط گونه‌گون فراهم می‌آیند. البته این تصورات باید همساز باشند؛ اما از این شرط که بگذریم، هر دسته تصورات بسیط گونه‌گون می‌توانند به هم بیامیزند و تصور مرکب یک حالت مختلف را بسازند. پس این تصور مرکب وحدتش را از فعالیت ذهن در کار ترکیب و امدادار است. براستی چه‌بسا چیزی در طبیعت مطابق با تصور باشد، ولی به هیچ‌رو حال بضرورت چنین نیست.

لاك از حالات مختلف برای نمونه الزام، مستی، ریاکاری، بی‌حرمتی به مقدسات، و آدمکشی را مثال می‌زند. اینها هیچ کدامشان جوهر نیستند. و هر کدامشان (یا به سخن دقیقتر، تصور هر کدامشان) ترکیبی از تصورات بسیط گونه‌گون است. آیا می‌توان گفت که آنها وجود دارند، و اگر وجود دارند، در کجا؟ بمثیل می‌توان گفت که آدمکشی فقط در فعل آدمکشی وجود بیرونی دارد. از این رو وجود بیرونیش گذراست. لیکن به منزله یک تصور، وجودی ماندگارتر در ذهن آدمیان دارد.

ولی «آنچا نیز حالات مختلف وجودی پایینه‌تر از زمانی که مورد اندیشه‌اند ندارند.»^{۷۰}

چنین می‌نماید که ماندگارترین وجودشان در نامهایشان است؛ یعنی در واژه‌هایی که همچون علایم برای تصورات مربوطشان به کار می‌روند. بدزعم لاك، ما درمورد حالات مختلف براستی سخت برآن می‌گراییم که نام را به جای خود تصویر بگیریم. دخالت نام، مهم است. از آن رو که واژه «پدرکشی»^{۷۱} را داریم، متمایلیم که تصور مرکب مطابقی از یک حالت مختلف حاصل کنیم. ولی از آنجا که هیچ نام یگانه‌ای برای کشتن مردی کهنسال (که پدر قاتل نیست) به تمایز از کشتن مردی

69. negative

۷۰. جستار، ۲، ۲۲، ۸، ۱، ص ۳۸۵.

71. parricide

جوانسال نداریم، دو تصور بسیط مربوطشان را در تصوری مرکب بهم نمی‌آوریم، و نیز کشتن مردی کهنسال را به تمایز از مردی جوانسال همچون گونهٔ بویژه متفاوتی از فعل نمی‌نگریم. لاک البته نیک آگاه بود که ما می‌توانیم برگزینیم که این تصور مرکب را همچون تصوری تمایز حاصل کنیم و نامی جداگانه برآن بار کنیم. اما، چنانکه هم‌اینک خواهیم دید، او باورداشت که یکی از راه‌های اصلی حصول تصورات مرکب حالات مختلط به میانجی تبیین نامهاست. و هنگامی که نامی در میان نباشد، بدان نمی‌گراییم، که تصوری مطابق با آن حاصل کنیم.

حصول تصورات مرکب حالات مختلط به سه راه است. نخست «به یاری تجربه و مشاهده خود چیزها. چون بینیم که دو تن باهم کشته می‌گیرند یا شمشیربازی می‌کنند، تصور کشته‌ی یا شمشیربازی را حاصل می‌کنیم.»^{۷۲} دوم، با برهم نهادن اختیاری چندین گونه تصور بسیط: «لذا آن کس که ابتدا چاپ یا حکاکی را اختراع کرد، تصوری از آن پیش از وجودش در ذهن خویش داشت.»^{۷۳} سوم، «که معمولترین راه است، با تبیین نامهای افعالی که هرگز ندیده‌ایم یا مفاهیمی که نمی‌توانیم بینیم.»^{۷۴} مراد لاک به قدر کافی روشن است. مثلاً، کودک معانی بسیاری از کلمات را نه به تجربه واقعی چیزهای مدلول آنها، بلکه از راه تبیین معانی از سوی دیگران می‌آموزد. او ممکن است که هرگز شاهدی حرمتی به مقدسات یا آدمکشی نبوده باشد، ولی می‌تواند تصورات مرکب‌این حالات مختلط را به دست اورد، چنانچه کسی معانی کلمات را بر حسب تصوراتی که او هم‌اکنون با آنها آشناست برایش تبیین کند. در قاموس مصطلحات لاک، تصور مرکب را می‌توان با تجزیه‌اش به تصورات بسیط و سپس با ترکیب این تصورات، به ذهن کودک منتقل کرد، البته به شرط آنکه کودک دارای این تصورات بسیط باشد یا، اگر نباشد، بتوان آنها را به او انتقال داد. از آنجا که کودک دارای تصور آدم و به احتمال زیاد همچنین دارای تصور کشتن است، تصور مرکب آدمکشی را می‌توان به‌آسانی به او منتقل کرد، ولوآنکه هرگز شاهد آدمکشی نبوده باشد. براستی اکثر مردم هرگز شاهد آدمکشی نبوده‌اند، ولی با این‌همه تصور مرکب‌ش را دارند.

۴. کیفیات نخستین و دومین

بدیاد می‌آوریم که لاک تصورات مرکب را به تصورات حالات، جواهر و نسبتها قسمت می‌کند. و من پس از پرداختن به تمایز او میان تصورات بسیط و مرکب، به تصورات مرکب حالات بسیط و مختلط پرداختم تا کاربست نظریه‌اش را براین معنی آسانتر بازنمایم که همهٔ تصورات ما بفرجام از احساس و مراقبه ناشی می‌شوند؛ یعنی از تجربه، بی‌آنکه هیچ نیازی به مسلم گرفتن فرضیهٔ تصورات فطری درمیان باشد. ولی پیش از روی آوردن به بحث در تصورات جوهر و نسبت،

می‌خواهم شمهای از نظریه‌اش دریاب کیفیات نخستین^{۷۵} و کیفیات دومین^{۷۶} بگویم. او در فصلی به نام «ملاحظات دیگری درباره تصورات بسیط» به این موضوع می‌پردازد، یعنی پیش از بحث در تصورات مرکب.

لاک میان تصورات و کیفیات فرق می‌گذارد. «هرانچه ذهن در خودش ادراک می‌کند یا موضوع بی‌واسطه^{۷۷} ادراک، فکر یا فهم است، این را من تصور می‌نامم؛ و توان^{۷۸} فرآوردن هرتصویر را در ذهنمان، کیفیت ماده‌ای که در بردارنده آن توان است می‌خوانم.»^{۷۹} او با نمونه آوردن گلوله برف، توضیح می‌دهد که توانهای گلوله برف را به ایجاد تصورات سفید، سرد و گرد در ما «کیفیات» می‌خواند، درحالی که «احساسات یا ادراکات» مطابق با آنها را «تصورات» می‌نامد.

اکنون باید فرق دیگری نهاد. برخی کیفیات از جسم، هراندازه هم که دگرگون گردد، جذابی ناپذیرند. یک دانه گندم دارای درشتی^{۸۰}، امتداد، شکل و جنبندگی است. اگر تقسیمش کنند، هر قسمت این کیفیات را در خود نگه می‌دارد. «اینها را کیفیات اصلی یا نخستین جسم می‌نامم که به گمانم می‌توان مشاهده کرد که تصورات بسیط را در ما فرامی‌آورند، یعنی درشتی، امتداد، شکل، حرکت یا سکون، و عذر را.^{۸۱} علاوه بر کیفیات نخستین، همچنین کیفیات دومین هستند. کیفیات دومین «هیچ چیزی در خود اشیا نیستند بلکه توانهایی هستند که به توسط کیفیات نخستین اشیا، احساسات مختلفی را در ما فرامی‌آورند.»^{۸۲} از آن گونه‌اند رنگ، صوت، مزه و بو. لاک همچنین از کیفیات سومین^{۸۳} نام می‌برد، یعنی توانهایی در اجسام برای فرآوردن نه نصواتی در ما بلکه برای ایجاد تغییرات حجم^{۸۴}، شکل، ساختمان^{۸۵} و حرکت در اجسام دیگر، چندان که اجسام دوم به نحوی متفاوت با نحو قبل در حواس ما کار می‌کنند. «بدین‌سان خورشید توان آن دارد که موم را سفید گرداند و آتش توان آن دارد که سرب را ذوب کند.»^{۸۶} ولی ما می‌توانیم توجهمان را به کیفیات نخستین و دومین منحصر کنیم.

لاک می‌انگارد که هنگام فرآمدن تصوراتمان از کیفیات نخستین و دومین هردو، «ذرات نامحسوس»^{۸۷} یا «اجسام نامدرک»^{۸۸} از اشیا صادر می‌شوند و به روی حواسمان کار می‌کنند. ولی تفاوت زیادی هست میان تصورات کیفیات نخستین و تصورات کیفیات دومین. تصورات اول همانند اجسام‌اند، «و نقشه‌ایشان بواقع در خود اجسام وجود دارند؛ اما تصورات فرآورده کیفیات

75. primary qualities 76. secondary qualities 77. immediate 78. power
۷۹. جستار، ۱:۸، ۸، ۰۲، ۱، ص ۱۶۹.

۸۰. solidity ۸۱. جستار، ۱:۹، ۸، ۰۲، ۱، ص ۱۷۰.
۸۲. جستار، ۱:۱۰، ۸، ۰۲، ۱، ص ۱۷۰.

۸۳. tertiary qualities ۸۴. bulk ۸۵. texture
۸۶. جستار، ۱:۲۳، ۸، ۰۲، ۱، ص ۱۷۹.

۸۷. insensible particles ۸۸. imperceptible bodies

دومین هیچ همانندی با اجسام ندارند. هیچ چیزی شبیه تصوراتمان در خود اجسام وجود ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آنها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان فرآوردن آن احساسات در ما؛ و آنچه در تصور، شیرین یا آبی یا گرم است تنها حجم، شکل و حرکت معینی از اجزای نامحسوس درون خود اجسام است که چنین نامش می‌نهیم.^{۹۰} بدین منوال، مثلاً تصور شکل به خود شئی^{۹۱} که پدیدآورنده تصور در ماست می‌ماند: شئی بواقع دارای شکل است. ولی تصور، مثلاً، سرخ به گل سرخ اگر در نفس خود نگریسته شود ماننده نیست. در گل سرخ آنچه مطابق با تصور سرخ است، توان گل سرخ است به اینکه تصور سرخ را به میانجی کنش ذرات نامدرک به روی چشم درما فرامی‌آورد. (در اصطلاح امروزی، ما البته از کنش امواج نوری^{۹۲} سخن می‌گوییم.)

اصطلاحاً درست نیست که بگوییم به‌زعم لاک کیفیات دومین «ذهنی»^{۹۳} هستند. زیرا، چنانکه دیدیم، آنچه او کیفیات دومین می‌خواند عبارت‌اند از توانهایی در اشیا برای فرآوردن تصورات بسیط معینی در ما. و این توانها بواقع در خود اشیا هستند. و گرنه معلول البته فرانمی‌آمد. اما تصورات کیفیات دومین، یعنی تصورات بسیط رنگها، اصوات و جز آن، که در ما فرامی‌آیند انگاری نسخه‌های^{۹۴} رنگها و اصوات در خود اشیا نیستند. آشکارا، می‌توان گفت که تصورات کیفیات دومین ذهنی‌اند؛ ولی آن گاه تصورات کیفیات نخستین نیز براین حال‌اند، اگر از «ذهنی» مرادمان موجود در ذهن مدرک^{۹۵} باشد. ولی مقصود لاک آن است که تصورات کیفیات نخستین به آنچه در شئ هست می‌مانند درحالی که تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. «حجم، عدد، شکل و حرکت معین اجزای آتش یا برف واقعاً در آنها هستند، خواه حواس کسی ادراکشان کند خواه نه؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا واقعاً در آن اجسام هستند. اما وجود نور، گرمی، سفیدی یا سردی در اجسام همان اندازه واقعی نیست که وجود تهوع یا درد در متن^{۹۶}». «چرا در برف سفیدی و سردی در هستند و درد نیست، هنگامی که برف هردو تصور را درما فرامی‌آورد، و جز با حجم، شکل، عدد و حرکت اجزای درشت^{۹۷} خود هیچ کدام را نمی‌تواند فرآورد؟» «رنگهای سرخ و سفید را در سنگ سماق^{۹۸} درنظر گیریم؛ جلوی تاییدن نور را برآن بگیرید و همان دم رنگهایش ناپدید می‌شوند و دیگر همچو تصوراتی را در ما فرانمی‌آورند؛ همینکه نور به سنگ سماق برگردد، این نمودها را دوباره در

.۹۰. جستار، ۲، ۸، ۱۵؛ ۱، ص ۱۷۳.

90. light-waves 91. subjective 92. copies 93. percipient subject

.۹۴. شیره شیرین مزه و خشکی که از درخت زبان گیجشک و گیاهان خانواده آن می‌گیرند و مصرف دارویی دارد. manna: چنانکه لاک می‌گوید (جستار، ۱، ص ۱۷۵)، خوردن من باعث تهوع و گاهی درد شدید و دل درد می‌گردد. — م.

.۹۵. جستار، ۲، ۸، ۱۷؛ ص ۱۷۴.

96. solid

.۹۷. جستار، ۲، ۸، ۱۶؛ ۱، ص ۱۷۴.

98. porphyry

ما فرامی‌آورد.»^{۹۹} باز، «بادامی را در هاون بکویید، رنگ سفید روشن شد به رنگ خاکی درمی‌آید و مزه شیرینش به مزه‌ای چرب مبدل می‌گردد. چه تغییر واقعی می‌تواند کوییدن دسته هاون در جسمی بدهد جز تغییر ساختمان آن؟»^{۱۰۰} این ملاحظات به ما نشان می‌دهند که تصورات کیفیات دومین همتاها را همانند در اجسام ندارند.

نظریه کیفیات دومین، به تمایز از کیفیات نخستین، ابداع لات نبود. کالیله^{۱۰۱} و دکارت به آن قائل بودند، و قرنها پیش دموکریتوس^{۱۰۲} چیزی از این گونه را قبول داشت. دست کم به دیده نخست بسا که این نظریه نتیجه‌ای کاملاً معقول بنماید، شاید تنها نتیجه معقولی که بشود از داده‌های علمی موجود گرفت. مثلاً هیچ کس نمی‌خواهد که در این واقعیت چون و چرا کند که احساسات ما از رنگ به اختلافهای معینی در طول موجهای اشعه نورانی وابسته‌اند که در چشم ما اثر می‌نهند. ولی می‌توان گفت که هیچ رابطه ضروری نیست میان تصدیق داده‌های علمی کمایش مسلم و قول به اینکه ناشایسته است که مثلاً درباره شیئی بگوییم که بنفسن یا آبی است. اگر دو نفر درباره رویدادهای مادی ملازم احساس مجاجه کنند، خصلت مجاجه‌شان علمی است نه فلسفی. اگر درباره داده‌های علمی همایند، می‌توانند درباره شایستگی یا ناشایستگی سخن گفتن از رُزهای سفید یا سرخ، و از قند شیرین، و از میز سخت مناقشه کنند. و بحق می‌توان قائل بود که داده‌های علمی، برای همین قاطعی برگفتن چیز دیگری جز آنچه به گفتش خو گرفته‌ایم به دست نمی‌دهند. ولی سزاوار نیست که اینجا درباره مسئله از برای خودش بحث کرد. در عوض می‌خواهم موضع بسیار دشواری را یادآور شوم که لات خودش را در آن می‌گذارد.

اینکه شیوه لات در بیان مقصودش آشفته و اهمال کارانه است، جای انکار نیست. گاهی او از «تصورات» سفید و سیاه سخن می‌گوید. بدقترا کافی روشن است که اگر لفظ «تصور» را به معنای متعارف بگیریم، این تصورات فقط در ذهن تواند بود. اگر بشود گفت که یک تصور در جایی هست، جز در ذهن در کجا دیگر می‌توان گفت که هست؟ زاست است که لات می‌گوید آنچه او اینجا «تصورات» می‌خواند، احساسات یا ادراکات‌اند. ولی باز، اینکه احساسات ما احساسات مایند و نه احساسات شیئی که آنها را فرامی‌آورد، حقیقتی آشکارا بدیهی است. و لات این سؤال را پیش نمی‌کشد که آیا، اگر شیء بنفسن یا شیرین نباشد، باید از احساس همچون احساس بنفسن یا شیرین سخن گفت. او صرفاً می‌گوید که ما تصور یا احساسی از بنفسن یا شیرین داریم. باری، چنانچه این سؤالها را کثار بگذاریم، مشکل عده‌ای که بنابر مقدمات مفروض لات برمی‌خیزد، از اینجا پیش

۹۹. جستار، ۱۰۲، ۸، ۱۹، ۱؛ ۱۷۶. ۱۰۰. جستار، ۱۰۲، ۸، ۲۰، ۱؛ ۱۷۶. ۱۰۱. نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۹۸. ۱۰۲. Democritus: نگاه کنید به بخش اول در جلد اول این تاریخ، ص ۶-۱۴۵.

می‌آید که نزد او تصور «موضوع بی‌میانجی ادراک، فکر یا فهم» است.^{۱۰۳} ما چیزها را نه بی‌میانجی^{۱۰۴} بلکه به میانجی^{۱۰۵} می‌شناسیم، به واسطهٔ تصورات. و این تصورات (درسیاق کنونی اگر دلمان بخواهد می‌توانیم داده‌های حسی را جایگزین کنیم) همچون بازنما یا عالیم چیزها به لحاظ می‌آیند. تصورات کیفیات نخستین واقعاً به چیزها می‌مانند؛ تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. ولی اگر آنچه ما بی‌میانجی می‌دانیم تصورات‌اند، چگونه می‌توانیم بدانیم که آیا این تصورات به چیزها می‌مانند یا نمی‌مانند؟ و از این حیث، چگونه می‌توان یقین داشت که چیزهایی سوای تصورات‌مان حتی وجود دارند؟ زیرا اگر تصورات را بی‌میانجی می‌شناسیم و بس، در وضعی نیستیم که تصورات را با چیزها مقایسه کنیم و محرز گردانیم که آیا تصورات به چیزها مانده‌اند یا نه، یا حتی مسلم داریم که آیا چیزهایی سوای تصورات هستند. بنابر نظریهٔ بازنمایی لاک درباب ادراک، او هیچ وسیله‌ای برای احراز اعتبار تمایزی که میان کیفیات نخستین و دومین می‌گذارد ندارد.

لاک از این مشکل بی‌خبر نبود. چنانکه سپس خواهیم دید، او به مفهوم علیت^{۱۰۶} توسل جست تا نشان دهد که چیزهایی مطابق با تصورات هستند. هنگامی که ما مجموعه‌هایی دایم بازگردنه از تصورات بسیط را مشاهده می‌کنیم که بی‌اختیار ما به ما انتقال می‌یابند (البته به استثنای اختیار نیستن چشم و نگرفتن گوش)، دست کم بسیار محتمل است که چیزهایی بیرونی وجود دارند که علت این تصورات‌اند، دست کم در طی زمانی که ذهنمان تصورات را به حال انفال می‌پذیرد. و از دیدگاه عقل سليم این استنباط^{۱۰۷} اعتماد کردنی است. ولی این نظریه گذشته از دشواریهای ذاتیش، برای توجیه تمایز لاک میان کیفیات نخستین و دومین به هیچ روکافی نیست. زیرا چنین بر می‌آید که این تمایز محتاج شناختی بیشتر از شناخت آن است که «چیزی در بیرون» هست. بارکلی، همچنان که سپستر هنگام بحث در فلسفه‌اش بازخواهیم نمود، برآن بود که جgettیه‌ای لاک را براینکه رنگ، مزه، بو و جزان تصوراتی درون ذهن‌اند و نه کیفیات واقعی اشیا، می‌توان همچنین برای اثبات این معنی به کار گرفت که کیفیات به اصطلاح نخستین، تصوراتی درون ذهن‌اند نه کیفیات واقعی اشیا. و آشکارا بسود این نظر سخن سیار می‌توان گفت. به عزم لاک، کیفیات نخستین از اجسام جذابی ناپذیرند. ولی این قول تنها هنگامی صادق است که او از کیفیات نخستین تعین پذیر^{۱۰۸} و نه از کیفیات نخستین معین^{۱۰۹} سخن بگوید. یکی از مثالهای خودش را می‌آوریم: دو جزء یک دانه تقسیم شده گندم بیقین دارای امتداد و شکل‌اند؛ اما دارای امتداد و شکل معین کل دانه گندم نیستند. ولیکن می‌توان همچنین دربارهٔ بادام کوییده گفت که حتی اگر بنا به حکم لاک

. ۱۰۲. جستار، ۲، ۸، ۸، ۱، ص ۱۶۹

104. immediately

105. mediatately

106. causality

107. inference

108. determinable

109. determinate

همان رنگ بادام نکوبیده را ندارد، باز دارای رنگ است. مگر اندازه و شکل مدرّك یک عین با موقع ذهن مدرّك و با اوضاع مادی دیگر همان اندازه تغییر نمی‌یابند که کیفیات دومین تغییر می‌یابند؟ غرض از ملاحظات پیشین البته شک آوردن به داده‌های علمی نیست که می‌توان در دفاع از نظرگاه لاک به کار برد. بلکه غرض نمودن برخی دشواریهایی است که از باب نظریه لاک بر می‌خیزند آن گاه که بهمنزله نظریه‌ای فلسفی و لذا بهمنزله چیزی فراتر از گزارش داده‌های علمی ارائه می‌شود. نظریه بازنمایی او درباره ادراک بویژه سرچشمه دشواریهای است. باید اذعان داشت که او گاهی این نظریه را از یاد می‌برد و برجسب عقل سليم سخن می‌گوید، با جنین دلاتی که ما اشیا را بی‌واسطه می‌شناسیم؛ ولی نظرگاه غالب و، گویی، رسمی او آن است که تصورات — به زبان فیلسوفان مدرّسی — *media quae* یا موضوعات بی‌واسطه شناخته‌اند. و کارها بیچیده‌تر می‌گردد زیرا، چنانکه پیشتر گفتیم، او لفظ «تصور» را در جاهای مختلف به معانی مختلف به کار می‌برد.

۵. جوهرو

بالا ذکری از «مجموعه‌های» تصورات بسیط رفت. ما می‌بینیم که گروه‌های معینی از داده‌های حسی همانند، دائم باز می‌گرددند یا گرایش به بازگشت دارند. بمثلاً، رنگی معین و شکلی معین امکان دارد با بویی معین و نرمی یا سختی معین مرتبط یا متداعی^{۱۱۰} باشند. این امری است که در تجربه عادی روی می‌دهد. اگر من در یک روز تابستان به باغ بروم، پاره رنگهایی (مثلًاً گلبرگ‌های گل سرخ) به شکلهای معین را می‌بینم و بوی معینی را ادراک می‌کنم. همچنین می‌توانم با کردن فعلی که بسودن گل می‌نامم، تجربه‌های معینی را از راه حس بساوایی حاصل کنم. بدین وجه، گروه یا دسته یا مجموعه معینی از کیفیات هستند که همراه هم می‌آیند و در ذهن من متداعی و به هم پیوسته‌اند. اگر در تاریکی به همان باغ بروم، پاره رنگها را نمی‌بینم، ولی بورا ادراک می‌کنم و می‌توانم تجربه‌های بساوایی بهسان آنهایی که هنگام روز داشتم حاصل کنم. و مطمئنم که اگر نور کافی می‌بود، رنگهایی را می‌دیدم که با بو و ساختمان گل هماهنگ می‌نمایند. باز، امکان دارد که در تجربه من اصوات معینی با رنگهای معین و با شکل معین در تداعی و پیوند باشند. مثلًاً، آنچه آواز قناری^{۱۱۱} می‌نامیم، یک رشته پیاپی از اصواتی است که با حضور رنگهایی معین و شکل یا پیکری معین هماهنگ می‌نمایند.

بنابراین، مجموعه‌ها یا دسته‌هایی از کیفیات یا، به سخن لاک، «تصورات» وجود دارند. و «چون در تخیلمان نمی‌گنجد که این تصورات بسیط چگونه پاینده به خود توانند بود، خود را به فرض

110. associated

111. در من انگلیسی *blackbird* آمده است. مترجم از آن جهت «قناری» را در ترجمه آورد که این برندۀ برای ما ایرانیان آشناست. — م.

اسطقسی^{۱۱۲} خو می دهیم که پایندگی و نشأت تصورات بدان است و لذا همان را جوهر^{۱۱۳} می خوانیم.»^{۱۱۴} این تصور جوهر به وجه کلی است، یعنی «فرض نگاهدار ناشناخته کیفیاتی که می توانند تصورات بسیط را در ما فرا آورند؛ و چنان کیفیات در عرف عام اعراض^{۱۱۵} نام می گیرند.»^{۱۱۶} ذهن تصور یک اسطقس یا یک نگاهدار کیفیات را فراهم می کند. به سخن دقیقت، ذهن تصور اسطقسی یا نگاهداری را فراهم می کند که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده اند و به میانجی کیفیات نخستین تواناست تا تصورات بسیط کیفیات دومین را در ما فرا آورد. تصور کلی جوهر «چیزی نیست مگر نگاهدار مفروض ولی ناشناخته آن کیفیاتی که موجودند و می پنداریم که قیامشان بدون چیزی که به هم نگاهشان دارد (sine re substante) ممکن نیست، و آن نگاهدار را *substantia* [=جوهر] می نامیم که مدلول حقیقیش به زبان ساده 'ایستادن در زیر' یا 'برپا نگاهداشتن' است.»^{۱۱۷}

درکشن مهم است که سخن لاك درباره منشاء تصور ما از جوهر است. استیلینگ فلیت اسقف ووسترن^{۱۱۸} ابتدا مراد لاك را چنین فهمید که جوهر جز ساخته اوهام آدمیان نیست. لاك در پاسخ گفت که او در تصور جوهر بحث می کند نه در وجودش. گفتن اینکه تصور جوهر بنیادش در عادت ماست به فرض کردن یا مسلم گرفتن گونه ای نگاهدار برای کیفیات، بدان معنی نیست که این فرض یا مقدمه مسلم پنداشته، ناموجه است و همچوچیزی به نام جوهر وجود ندارد. در نظر لاك، استنباط جوهر موجه است؛ ولی این تغییری در آن واقعیت نمی دهد که جوهر حاصل استنباط است. ما جواهر را ادراك نمی کنیم؛ ما جوهر را همچون نگاهدار «اعراض»، یعنی کیفیات یا حالات استنباط می کنیم. زیرا نمی توانیم تصور کنیم که اینها ایستاده به خود باشند. و گفتن اینکه تصور کلی جوهر تصور اسطقسی ناشناخته است، در حکم آن است که بگوییم یگانه ویژگی تصور جوهر در ذهنمان همان خصوصیت نگاهداشت اعراض است؛ یعنی خصوصیت اسطقسی که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده اند و دارای توان ایجاد تصورات بسیط در ماست. مواد آن نیست که جوهر ساخته صرف متخلیله است.

میان این تصور کلی جوهر، که روش و متمایز نیست، و تصورات متمایزمان از جواهر جزئی باید تمیز نهاد. «جواهر جزئی فقط ترکیبات چندی از تصورات بسیط اند... بهیاری همچو ترکیباتی

112. substratum

113. substance

. ۱۱۴. جستار، ۲، ۲۳، ۱:۱، ص ۱-۳۹۰.

115. accidents

. ۱۱۶. جستار، ۲، ۲۳، ۱:۲، ص ۳۹۱-۳۹۲. ۱۱۷. همان، ص ۳۹۲.

118. Bishop Stillingfleet of Worcester

از تصورات بسیط و نه چیز دیگر است که ما انواع جزئی جواهر را برخود باز می‌نماییم.^{۱۱۹} بمثل. ما شماری تصور بسیط (از سرخ، از بوی معین، از شکل یا پیکری معین و جزان) داریم که در تجربه هماهنگ‌اند، و ترکیشان را بهنام واحد «گل سرخ» می‌خوانیم. به همان‌سان «تصور خورشید چیست جز مجموعه‌ای از چندین تصور بسیط درخشان، داغ، گرد، دارای حرکت منظم مداوم، در فاصله‌ای معین از ما، و شاید برخی تصورات دیگر؟»^{۱۲۰} خلاصه، «همه تصوراتمان از جواهر گونه‌گون تنها عبارت‌اند از مجموعه‌های تصورات بسیط، با فرض چیزی که به آن تعلق می‌گیرند و در آن برپا‌یند، هرچند که از این چیز مفروض هیچ تصور روشن و متمایزی نداریم.»^{۱۲۱}

تصورات بسیطی که بهم می‌پیوندیم تا تصور مرکب یک جواهر جزئی را سازیم، از راه احساس یا مراقبه بهدست می‌آیند. بدین‌سان تصور جوهر روحانی نفس^{۱۲۲} این گونه دست می‌دهد که تصورات بسیط اندیشیدن، شک ورزیدن و مانند آن را که پدیدآورده مراقبه‌اند، به‌مفهوم مبهم و تاریک اسطوچسی که این کنشهای روانی^{۱۲۳} با آن ملازمه دارند می‌پیوندیم.

سزاوار است که بی‌درنگ خاطرنشان سازیم که لاک از لفظ «جوهر روحانی» در این زمینه همانا جواهری اندیشنه را می‌خواهد. در کتاب چهارم جستار، هنگام بحث در گستره شناخت، می‌گوید که «ما تصورات ماده و اندیشیدن را داریم، ولی احتمالاً هرگز نخواهیم توانست بدانیم که آیا موجود مادی محض می‌اندیشد یا نه.»^{۱۲۴} همین اندازه می‌دانیم که همه‌توانی^{۱۲۵} خدا ممکن است بتواند قوه اندیشیدن را به چیز مادی بینخد. دکتر استیلینگ فلیت اسقف ووستر اشکال می‌کرد که در این صورت اثبات وجود جواهر روحانی در ما ناممکن است. لاک به این اشکال چنین پاسخ داد که مفهوم جواهر، مبهم و نامتعین^{۱۲۶} است، و افزودن اندیشیدن آن را به جوهری روحانی مبدل می‌گرداند. بدین‌گونه می‌توان باز نمود که جوهری روحانی درما هست. اما اگر دکتر استیلینگ فلیت از «جوهر روحانی معنای جواهری نامادی یا مجرد^{۱۲۷} می‌خواهد، وجود همچو جوهری در ما پذیرای اثبات عقلی دقیق نیست. لاک نمی‌گوید که خدا می‌تواند قوه اندیشیدن را به یک چیز مادی بینخد، بلکه می‌گوید که او تصور ناپذیر نمی‌داند که خدا چنین کند. و اما درباره دلالتهای تضمی^{۱۲۸} به لحظ نامیرنده نفس^{۱۲۹} که اسقف توجه را به آن جلب می‌کند، باید گفت که یقین ما در این باب بیشتر ناشی از ایمان به وحی و الهام^{۱۳۰} است تا پدیدآمده از برهان فلسفی دقیق.

افزون براین، «اگر ما تصویرمان را از وجود ببریم^{۱۳۱} فهم ناپذیر برسیم، پی می‌بریم که به همان

۱۱۹. جستار، ۲: ۶۰۲۳، ۰۲، ۱: ۳۹۷، ۰۲، ۱: ۳۷۰، ۰۲، ۱: ۴۲۲.

۱۲۰. همان، ص ۳۹۷.

۱۲۱. جستار، ۲: ۱، ۰۱، ص ۳۹۶.

۱۲۲. spiritual substance of the soul

۱۲۳. psychical

۱۲۴. جستار، ۴: ۳، ۰۶، ۰۲، ص ۱۹۲.

۱۲۵. omnipotence

۱۲۶. indeterminate

۱۲۷. immaterial

۱۲۸. implications

۱۲۹. immortality

۱۳۰. revelation

۱۳۱. Supreme Being

شیوه برآن دست می‌یابیم، و تصورات مرکبمان از خدا و ارواح جداگانه برساخته از تصورات بسیط‌اند که از مراقبه می‌گیریم.»^{۱۳۲} هنگامی که تصور خدا را می‌سازیم، تصورات آن کیفیاتی را که «داشتنشان بهتر از نداشتنشان است»^{۱۳۳} تا بینهاست می‌گسترانیم و با ترکیشان تصور مرکب یگانه‌ای را حاصل می‌کیم. خدا در ذات خویش بسیط است نه مرکب؛ ولی تصور ما از او مرکب است.

تصورات متمایز ما از جوهرهای جسمانی^{۱۳۴} برساخته شده‌اند از تصورات کیفیات نخستین، تصورات کیفیات دومین (توانهای موجود در چیزها به فرآوردن تصورات مختلف در ما از طریق حواس)، و تصورات توانهای چیزها به ایجاد چنان دگرگونیهای کیفیات نخستین در اجسام دیگر یا پذیرفتن چنان دگرگونیهای کیفیات نخستین در خودشان که از تصورات پیشتر فرآمده تصورات گوناگونی در ما فرامی‌آورند. براستی، «بیشتر تصورات بسیطی که تصورات مرکب جواهر را بر می‌سازند، چنانچه بحقیقت نگریسته شوند همانا فقط توانهایند، هرقدر هم که متمایل باشیم آنها را کیفیات مثبت تلقی کیم».»^{۱۳۵} مثلاً، بخش بیشتر تصور طلا برساخته از تصورات کیفیات است (مانند زردی، قابلیت ذوب و قابلیت انحلال در تیزاب سلطانی) که چون در خود طلا وجود دارند، فقط توانهای کارگر یا کاربزیرند.

تا آنجایی که تصورات مرکب متمایز ما از جواهر جزئی صرفاً آمیزه‌هایی از تصورات بسیط‌اند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، تشكیلشان را می‌توان بر حسب مقدمات^{۱۳۶} تجربه باورانه لائق تبیین کرد. زیرا او تشكل تصورات مرکب را به یاری ترکیب تصورات بسیط صریحاً منظور می‌داشت. ولی ظاهرآ محل شک است که آیا مقدماتش روا می‌دارند که او تشكل تصور کلی جواهر را به استطعی پوشیده تبیین کند. دکتر استیلینگ فلیت ابتدا می‌اندیشید که مقصود لاک آن است که جواهر جز ترکیبی از کیفیات نیست. و لاک در پاسخ، تصورات مرکب جوهرهای جزئی را از تصور کلی جواهر بازشناخت. تصورات اول با ترکیب تصورات بسیط دست می‌دهند، ولی تصور دوم نه. پس حصول آن چگونه است؟ لاک می‌گوید با «تجزید». اما پیش از این در توصیف فراغرد تجزید گفته بود: «جدا کردن تصورات از همه تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهاست».»^{۱۳۷} و در تشكل تصور کلی جواهر، مسئله برسر عطف توجه به جزء واحدی از دسته

۱۳۲. جستار، ۲، ۲۳، ۲۳، ۱، ص ۴۱۸. ۱۳۳. همانجا.

۱۳۴. جستار، ۲، ۲۳، ۲۳، ۱، ص ۴۲۲.

134. corporeal substances

135. premisses

۱۳۶. جستار، ۲، ۱، ۱۰۲، ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴.

تصورات و حذف یا تجربید^{۱۳۸} از باقی نیست، بلکه بر سر استنباط یک اسطقس است. و در این مورد چنان می‌نماید که تصویری نو پدید می‌آید که به توسط احساس یا مراقبه، یا به توسط آمیختن تصورات بسیط، یا به میانجی تجربید در معنای بالا دست یافتنی نیست. براستی لاك از تصویر کلی جوهر همچون تصویری که نه روشن است نه متمایز سخن می‌گوید. ولی با این‌همه، از این «تصور» سخن می‌گوید. و اگر آن اصلاً تصویری باشد، مشکل می‌توان بنابر مقدمات لاك توضیح داد که چگونه پدید می‌آید. او بیقین توانی کارگر به ذهن نسبت می‌داد. ولی مشکل توضیح منشاء تصویر کلی جوهر همچنان بر جاست، مگر آنکه لاك بخواهد در مقدماتش تجدیدنظر کند یا آنها را به تقریر جدید درآورد.

تصویر لاك از جوهر، آشکارا برگرفته از فلسفه مدرسی است. ولی، آنچنان که گاهی می‌انکارند، با تصور آکویناس یکسان نیست. تمایز صریح میان جوهر و عرض نزد آکویناس، همچنان که نزد لاك، کار ذهن مراقب و اندیشه‌گر^{۱۳۹} است؛ ولی این تمایز به دیده آکویناس درون تمام داده^{۱۴۰} تجربه، یعنی چیز یا جوهر متبدل به حالت یا به عرض^{۱۴۱}، برقرار می‌گشت در حالی که به دیده لاك جوهر و رای تجربه، و اسطقسی ناشناخته است. باز، در نظر آکویناس جوهر اسطقسی نامتفیر نیست، ولو بتوانیم میان تغییر عرضی^{۱۴۲} و جوهری^{۱۴۳} تمیز بگذاریم. اما لاك چنان سخن می‌گوید که گویی جوهر اسطقسی نامتفیر و زیر پدیده‌های متغیر پنهان است. به عبارت دیگر، پنداشت آکویناس از جوهر بیشتر از پنداشت لاك به دیدگاه عقل سليم نزدیک است.

تمایز لاك میان تصویر کلی جوهر و تصورات جواهر جزئی، با تمایزش میان ماهیات واقعی^{۱۴۴} و ماهیات اسمی^{۱۴۵} پیوستگی دارد. ولی درباره این موضوع بیش از کتاب سوم جستار بحث نمی‌کند، و من اینکه آن را کثار می‌گذارم تا تبیین او را از منشاء تصویر علیت بررسی کنم.

۶. نسبتها

پیش از این یادآور شدم که لاك در مسوده اول جستار نسبتها را همراه جواهر و حالات زیر عنوان کلی تصورات مركب رده‌بندی کرد. اما هر چند این رده‌بندی در طبع چهارم جستار از نو پیدا می‌آید، لاك رده‌بندی دیگری نیز به دست می‌دهد که در آن نسبتها به خودی خود در یک رده قرار می‌گیرند. پہلوی هم نهادن دو روش رده‌بندی آشکارا رضایت‌بخش نیست. به هرروی، لاك می‌گوید که نسبتها از عمل مقایسه^{۱۴۶} یک چیز با چیزی دیگر پدید می‌آیند. اگر من بهرام را به عنوان بهرام و تنها به خودی خودش به دیده گیرم، او را با چیز دیگری مقایسه نمی‌کنم. و هنگامی که می‌گوییم بهرام

138. abstracting 139. reflective mind 140. datum 141. modified or accidentified 142. accidental 143. substantial 144. real essences
145. nominal essences 146. comparing

سفید است، همین سخن راست می‌آید. «ولی آن گاه که نام شوهر به بهرام می‌دهم، از شخص دیگری خبر می‌دهم؛ و چون نام سفیدتر به او می‌دهم، از چیزی دیگر خبر می‌دهم: در هردو مورد، اندیشه من به چیزی فراتر از بهرام می‌کشد، و دو چیز به لحاظ می‌آیند.»^{۱۴۷} الفاظی مانند «شوهر»، «پدر»، «فرزنده» و جزان، آشکارا الفاظی نسبی^{۱۴۸} هستند. ولی الفاظ دیگری هستند که به دلیله نخست مطلق^{۱۴۹} می‌نمایند اما «نسبتی ضمنی ولو کمتر مشهود را در خود نهان دارند.»^{۱۵۰} از این قبیل الفاظ، مثلاً لفظ «ناقص» است.

هر تصوری، خواه بسیط خواه مرکب، پذیرای مقایسه، با تصور دیگر است و بدین سان مایه پیدایی تصور نسبت می‌شود. اما همه تصوراتمان از نسبتها می‌توانند بفرجام به تصورات بسیط تحويل یابند. این یکی از نکاتی است که لاک سخت دلمشغول آن است. زیرا اگر بخواهد نشان دهد که توضیح تجربه باورانه‌اش درباره متشابه تصورات برحق است، باید نشان دهد که همه تصورات نسبتها در نهایت از تصوراتی ساخته شده‌اند که از راه احساس یا مراقبه به دست می‌آیند. و او سپس با تطبیق نظریه‌اش بر نسبتها گزیده معینی مانند علیت، حجت می‌انگیزد که قولش صادق است.

ولی بیش از آنکه تحلیل لاک را از علیت بازجوییم، سزاوار است که توجه را به شیوه ایهام‌آمیز لاک در بیان نسبتها جلب کنیم. در وهله نخست پروای او بازنمودن آن است که ذهن چگونه تصوراتش را از نسبتها کسب می‌کند؛ یعنی نخست دلمشغول مسئله‌ای روانشناختی است نه مسئله‌ای هستی‌شناختی^{۱۵۱}؛ طبع نسبتها چیست؟ لیکن، از آنجا که در توصیف تصور گفته است که هر آنچه موضوع ذهن بهنگام اندیشیدن قرار می‌گیرد، چنین بر می‌آید که نسبتها، چون موضوع اندیشه واقع گردند، تصورات‌اند. و بعضی گفته‌هایش را دشوار می‌توان به معنای دیگری جز این فهمید که نسبتها ذهنی^{۱۵۲} هستند. مثلاً می‌گوید که «طبع نسبت عبارت است از ارجاع دو چیز به یکدیگر یا مقایسه دو چیز با همدیگر.»^{۱۵۳} باز، «نسبت عبارت است از شیوه‌ای برای مقایسه یا ملاحظه دو چیز با همدیگر، و دادن نامی از روی این مقایسه به یکی یا به هردو آنها؛ و گاهی حتی دادن نامی به خود نسبت.»^{۱۵۴} بعلاوه، لاک به تصریح می‌گوید که نسبت «در وجود واقعی چیزها گنجیده نیست، بلکه چیزی بیرونی و برآفوده است.»^{۱۵۵} و سپس‌تر هنگام پرداختن به سوءاستعمال کلمات، می‌گوید که ما نمی‌توانیم تصوراتی از نسبتها حاصل کنیم که با خود چیزها ناسازگار

۱۴۷. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۱، ص ۴۲۷.

148. relative 149. absolute

۱۵۰. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۱، ص ۴۲۸.

151. ontological 152. mental

۱۵۳. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۵، ص ۴۲۸.

۱۵۴. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۷، ص ۴۲۹-۳۰.

۱۵۵. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۷، ص ۴۲۸.

۱۵۶. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۷، ص ۴۲۹-۳۰.

۱۵۷. جستار، ۲، ۲۵، ۱: ۸، ص ۴۲۸.

درمی‌آیند، زیرا نسبت فقط نحوه‌ای است برای ملاحظه یا مقایسهٔ دو چیز باهم و لذا «تصوری ساخته خود من است.»^{۱۵۶} در عین حال، لاک دربارهٔ تصورات نسبتها آزادانه سخن می‌گوید؛ و روشن نمی‌کند که با این کار چه چیزی را می‌خواهد برساند. گیریم که من بهرام را تنها به خودی خود ملاحظه نکنم بلکه او را با فرزندش سه راب «مقایسه کنم». سپس می‌توانم به بهرام از حیث پدر بینهایشم، که لفظی نسبی است. خوب، چنانکه دیدیم، لاک می‌گوید که نسبت مقایسهٔ یک چیز با چیز دیگر است. خویشاوندی درحال مورد بحث باید عبارت از عمل «مقایسهٔ» بهرام با سه راب باشد. و تصور نسبت باید عبارت از تصور عمل مقایسه باشد. ولی سخنی غریب است که بگوییم خویشاوندی پدری عبارت است از عمل مقایسهٔ یک مرد با مرد دیگر؛ و غریبتر آنکه بگوییم تصور خویشاوندی پدری عبارت است از تصور عمل مقایسه. و انگهی، هنگامی که لاک در کتاب چهارم جستار سخن دربارهٔ شناخت وجود خدا می‌گوید، بروشنی می‌رساند که همهٔ متألهات از حیث علتشان به خدا وابسته‌اند، یعنی یک نسبت واقعی وابستگی^{۱۵۷} با خدا دارند. حق مطلب بظاهر این است که لاک نظریه‌اش را دریاب نسبتها به شیوه‌ای روشن و دقیق نبرداخت. هنگامی که از نسبتها به وجه عام سخن می‌گوید، گویا می‌خواهد بگوید که نسبتها همهٔ ذهنی‌اند؛ ولی این گفته او را از آن باز نمی‌دارد که دربارهٔ برخی نسبتها خاص چنان سخن بگوید که پنداری آنها ذهنی محض نیستند. این حال را به گمانم می‌توان در بحث او دربارهٔ علیت دریافت.

۷. علیت

به رأی لاک، «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فرامی‌آورد، به نام کلی علت^{۱۵۸} می‌خوانیم و آنچه را فراآورده شده است، معلول^{۱۵۹}.»^{۱۶۰} بنابراین، تصورات علت و معلول را از این مشاهده می‌گیریم که چیزهای جزئی، یعنی کیفیات یا جواهر، آغاز به بودش می‌گذارند. مثلاً چون مشاهده می‌کنیم که آبگونگی^{۱۶۱}، یعنی «تصوری بسیط»، با به کار بستن درجهٔ معنی از گرمی به موم در آن فرامی‌آید، «تصور بسیط گرمی را به نسبت با آبگونگی در موم، علت آن، و آبگونگی را معلولش می‌خوانیم.»^{۱۶۲} به همان سان، چون مشاهده می‌کنیم که چوب، یعنی «تصوری مرکب»، براثر آتش به خاکستر، یعنی «تصور مرکب» دیگری، مبدل می‌شود، آتش را به نسبت با خاکستر علت و خاکستر را معلول می‌خوانیم. پس مفاهیم علت و معلول از تصورات گرفته از راه احساس یا مراقبه

۱۵۶. جستار، ۳، ۱۰، ۲؛ ۳۳، ص ۱۴۵.

۱۵۷. dependence

۱۵۸. cause

۱۵۹. effect

۱۶۰. جستار، ۳، ۱۰، ۲، ص ۴۳۳.

۱۶۱. fluidity

۱۶۲. همان، ص ۴۳۴.

برمی‌خیزند. و «برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هر تصور بسیط، یا جوهری را ملاحظه کنیم که به توسط تصور بسیط یا جوهر دیگر، بدون آنکه نحوه این عمل را بدانیم، آغاز به وجود می‌گذارد.»^{۱۶۳} می‌توان میان سه گونه فرآمدن فرق گذاشت. هنگامی که جوهری نو از ماده پیشتر موجود فرامی‌آید، از «تکوین»^{۱۶۴} سخن می‌گوییم. چون «تصور بسیط» (کیفیت) جدیدی در چیزی پیشتر موجود فرامی‌آید، از «تغییر»^{۱۶۵} سخن می‌گوییم. وقتی چیزی آغاز به بودش می‌گذارد بی‌آنکه ماده پیشتر موجودی در میان باشد تا از آن ساخته شود، از «خلق»^{۱۶۶} سخن می‌گوییم. ولی لاک می‌گوید که تصورات همهٔ صور گوناگون فرآمدن، ناشی از تصوراتی هستند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، هرچند او هیچ گونه تبیینی به دست نمی‌دهد که چگونه این گزاره کلی برمورد تصور خلق شمول می‌باشد.

تا جایی که علیت نسبتی میان تصورات است، ساختهٔ ذهن است. ولی شالوده‌ای واقعی دارد که همان توان است؛ یعنی توانهایی که جواهر دارند و بدان برجواهر دیگر اثر می‌گذارند و تصورات را در ما فرامی‌آورند. لاک تصور توان را در ردهٔ تصورات بسیط می‌گذارد، هرچند «اقرار می‌کنم که توان گونه‌ای نسبت دربر دارد، نسبتی با عمل یا تغییر.»^{۱۶۷} و همچنان که پیشتر دیدیم، توانها به فعل و منفعل قسمت می‌شوند. لذا می‌توان پرسید که تصور توان فعل و تأثیر علی از کجا نشأت می‌گیرند. جوابش، بمعزل لاک، آن است که روشنترین تصور ما از توان فعل از مراقبه یا درون‌نگری سرچشمه می‌گیرد. اگر گویی متحرکی را مشاهده کنیم که به گویی ساكتی می‌خورد و آن را به حرکت درمی‌آورد، هیچ توان فعلی را در گویی نخستین مشاهده نمی‌کنیم؛ زیرا «آن گویی فقط حرکتی را که از دیگری گرفته بود منتقل می‌کند و همان قدر که دیگری می‌گیرد در خود ازدست می‌دهد. این مشاهده فقط تصور بسیار مبهمی از توانی فعل که در جسم می‌جند به ما می‌دهد، در حالی که مشاهده می‌کنیم که فقط حرکتی را انتقال می‌دهد نه آنکه حرکتی را فرآورد.»^{۱۶۸} ولی تصوری بسیار مبهم از توانی است که نه به فرآوردن فعل بلکه به تداوم انفعال می‌رسد. اگر به درون‌نگری روی‌آوریم، «در خویشتن توانی می‌یابیم برای آغازیدن یا بازداشتن، ادامه دادن یا به پایان آوردن چندین فعل ذهنمان و چندین حرکت بدنمان، صرفاً به یاری اندیشه یا گزینندگی ذهن که کردن یا نکردن چنین و چنان فعل ویژه‌ای را انگاری فرمان می‌دهد.»^{۱۶۹} بنابراین، اعمال اراده است که روشنترین تصور توان و تأثیر علی را به ما می‌دهد.

بدینسان لاک با دلی خرسند شالوده‌های تجربی تصورات آدمی را از علت و معلول و از تأثیر علی

۱۶۳. جستار، ۲، ۲۰، ۲۶، ۲؛ ۱، ص ۴۳۵.

۱۶۴. generation

۱۶۵. alteration

۱۶۶. creation

۱۶۷. جستار، ۲، ۲۱، ۱؛ ۳۰، ۲۱، ۱، ص ۳۱۲.

۱۶۸. جستار، ۲، ۲۱، ۲، ۱؛ ۴، ۲۱، ۱، ص ۳۱۰.

۱۶۹. جستار، ۲، ۲۱، ۲، ۱، ص ۳۱۳.

یا کار کرد توان فعال می‌نهد. ولی هیچ تحلیل واقعی از نسبت علی به دست نمی‌دهد. به هرروی، هم در حجتهاش بر وجود خدا هم هنگام نوشتند به استیلینگ فلیت، صراحت دارد که او بی‌گمان است که گزاره «هرچیز که آغازی دارد ناگزیر دارای علی است» گزاره‌ای شباهنای پذیر است. بر لام خرد گرفته‌اند که توضیح نمی‌دهد چگونه این گزاره به تجربه مسجل می‌گردد. اما، همچنان که کتاب چهارم جستار به وضوح فراوان بیان می‌کند، لام باور داشت که چیزی به نام یقین شهودی^{۱۷۰} هست و ذهن بر درک رابطه‌ای ضروری میان تصورات توواناست. در مورد گزاره محل بحث، لام بی‌گمان می‌گفت که ما تصوراتمان را از چیزی که آغاز به هستی می‌گذارد و از علت به میانجی تجربه تحصیل می‌کنیم، و سپس رابطه ضروری میان تصورات را ادراک می‌کنیم که تقریرش در چنین گزاره‌ای است که هرچیز که آغاز به بودن می‌نمهد علتی دارد: احتمالاً اولی اندیشید که چنین تبیینی از موضوع، مقتضیات نظریه تجربه‌باورانه او را درباره مبانی همه تصورات و شناخت بر می‌آورد. اینکه آیا این تبیین با گفته‌هایش درباره نسبتها به منزله ساخته‌های ذهنی می‌سازد یا نه مسئله دیگری است.

۸. اینهمانی به نسبت با اجسام بی‌جان و جاندار و با انسان

لام در زمینه نسبتها، فصلی را به تصورات «اینه‌مانی» (هوهیوت)^{۱۷۱} و «این نهانی»^{۱۷۲} اختصاص می‌دهد. هنگامی که می‌بینیم چیزی در مکانی معین و در لحظه‌ای معین از زمان وجود دارد، اطمینان داریم که آن چیز خودش است و نه چیزی دیگر که در همان گاه در جای دیگر وجود دارد، ولو این دو چیز بسا که از باره‌های دیگر مشابه هم باشند. زیرا یقین داریم که چیزی واحد و یکسان نمی‌تواند همزمان در بیشتر از یک جا وجود داشته باشد. اشاره لام اینجا به کاربرد متداول زبانی^{۱۷۳} است. اگر مشاهده می‌کنیم که جسم A در زمان t در مکان x وجود دارد و اگر مشاهده می‌کنیم که جسم B در زمان t در مکان y وجود دارد، از آنها به عنوان دو جسم مختلف سخن می‌گوییم، هر اندازه هم که به یکدیگر بمانند. ولی اگر A و B هردو در زمان t در مکان x وجود داشته باشند، از یکدیگر تمیز ناپذیرند؛ و ما از جسمی واحد و یکسان سخن می‌گوییم نه از دو جسم. مرادم آن نیست که لام می‌اندیشید که این نظر «امری صرفاً مربوط به کلمات» است. مقصودم این است که او نظرگاه عقل سلیم را اختیار می‌کند که در کاربرد متداول زبانی صورت بیان می‌یابد. لام می‌گوید از آنجا که خدا جاویدان، دگرگونی ناپذیر و همه‌جا حاضر است، شکی درباره خود-سانی^{۱۷۴} ثابت او نتواند بود. ولی چیزهای متناهی در زمان و مکان آغاز به وجود یافتن می‌کنند؛ و

170. intuitive certainty

171. identity

172. diversity

173. linguistic

174. self-identity

اینهمانی هرجیز، مادام که موجود است، به مدد نسبتش با زمان و مکانی که در آن آغاز به وجود یافتن می‌کند تعین می‌یابد. و بنابراین می‌توانیم مسئله تفرد^{۱۷۵} را این‌گونه بگشاییم که بگوییم مداء تفرد «خود وجود است که هر نوع هستی را به زمان و مکان ویژه‌ای که قابل انتقال به دو چیز همگونه نیستند تعین می‌کند».^{۱۷۶} و اپسین جزء این تعریف از آن رو گنجانده شده است که دو جوهر دیگر‌گونه امکان دارد که در زمانی یکسان مکانی یکسان را بگیرند. احتمالاً رُك نخست در اندیشه جاودانگی و حضور همه‌جایی^{۱۷۷} خداد است.

اما اگرچه لاک اینهمانی را در وجه عام به نسبت با مختصات^{۱۷۸} زمانی^{۱۷۹} و مکانی^{۱۸۰} وجود یک چیز تعریف می‌کند، خودش آگاه است که موضوع فروپیچیده‌تر از آن است که این تقریر منظور می‌دارد. اگر دو اتم به هم بپیوندند تا یک «مقدار ماده»^{۱۸۱} را تشکیل دهند، مادام که همان دو اتم به هم پیوسته باشند از این مقدار همچون همان مقدار سخن می‌گوییم. اما اگر یک اتم را بردارند و اتم دیگری را بیفزایند، نتیجه‌اش مقدار یا جسمی دیگرسان است. ولیکن در چیزهای جاندار^{۱۸۲} خو گرفتهایم که از موجود جاندار^{۱۸۳} به عنوان همان جسم جاندار یکسان سخن بگوییم، ولو که دگرگونیهای آشکاری در ماده روی نموده باشند. یک گیاه همچنان همان گیاه است «مادام که از همان حیات بهره‌مند است، هرچند آن حیات به ذرات جدید ماده انتقال یابد که درون سازمان مستمر همسانی که با آن گیاه سازگار است با گیاه زنده یگانگی حیاتی می‌یابند». درمورد جانوران نیز حال همین است. اینهمانی مستمر جانور از بعضی جهات به اینهمانی ماشین می‌ماند. زیرا از ماشین به منزله چیزی یکسان سخن می‌گوییم، هرچند بخشهای از آن را مرمت یا نو گردانده باشند، چرا که ماشین را سازمانی مستمر از همه اجزائی می‌دانیم که ناظر به حصول غایت یا غرضی معین‌اند. ولی جانور از این لحاظ با ماشین فرق دارد که درمورد ماشین حرکت از بیرون می‌آید و حال آنکه درمورد جانور حرکت از درون می‌آید.

بنابراین، اینهمانی یک چیز بی‌جان^{۱۸۴} «بسیط» را می‌توان بر حسب زمان و مکان تعریف کرد (هرچند لاک استمرار تاریخ مکانی-زمانی^{۱۸۵} چیز را به منزله یکی از ملاک‌های خودسانی پایدار ذکر نمی‌کند). اینهمانی مستمر یک چیز بی‌جان مرکب، مقتضی اینهمانی مستمر (به نسبت با مکان و زمان) اجزایی بر سازنده آن است. لیکن اینهمانی مستمر یک جسم جاندار به نسبت با سازمان اجزائی که از حیاتی

175. individuation

۱۷۶. جستار، ۲، ۲۷، ۴: ۱، ص ۴۴۱-۲

177. omnipresence

178. co-ordinates

179. temporal

180. spatial

181. mass of matter

182. organic

183. organism

۱۸۴. جستار، ۲، ۲۷، ۵: ۱، ص ۴۴۳

185. inorganic

186. spatio-temporal

مشترک شکل و جان می‌گیرند تعریف می‌شود نه به نسبت با اینهمانی مستمر خود اجزا. باقع، «در این دو مورد، یعنی مورد مقداری از ماده و مورد جسمی جاندار، اینهمانی بر چیزی یکسان به کار بسته نمی‌شود.»^{۱۸۷} اجسام بی‌جان و جاندار بر گونهٔ متفاوت‌اند، و ملاک‌های اینهمانی در دو مورد تفاوت می‌کنند، هرچند در هردو باید وجودی مستمر باشد که نسبتی با مختصات مکانی‌زمانی دارد.

ملاک‌های اینهمانی را که بر اجسام جاندار دیگر انتطبق می‌پذیرند تا کجا می‌توان بر انسان منطبق کرد؟ لاک پاسخ می‌دهد که خودسانی مستمر انسان «در این است که ذرات مدام گنرندۀ ماده که با جسم سازمان یافته‌^{۱۸۸} یکسان پیوند حیاتی دارند، به‌طور پیاپی از حیات مستمر یکسان بهره‌مندند.»^{۱۸۹} او معنای درست این قول را به کلام دقیق توضیح نمی‌دهد، ولی روشن می‌کند که به عقیده‌اش ما عادت داریم، و بحق عادت داریم، که وقتی استمرار جسمانی درمیان است از «همان انسان» سخن گوییم. هر گونه تغییرات روانشناختی که در انسانی رخ نمایند، همچنان او را همان انسان می‌خواهیم، به‌شرطی که وجود جسمانیش مستمر باشد. اما اگر اینهمانی نفس را یگانه ملاک یکسانی یا همانی^{۱۹۰} بدانیم، نتایجی غریب برمی‌آیند. بمثلاً، اگر محض احتجاج فرضیهٔ تناسخ^{۱۹۱} را بپذیریم، باید بگوییم که X که در یونان باستان می‌زیست همان ۷ است که در اروپای قرون وسطی می‌زیست، صرفاً از آن رو که نفس همان نفس بود. اما این طرز سخن بسیار غریب است. «من برآنم که هیچ کس، اگر هم بتواند مطمئن باشد که نفس هلیوگابالوس^{۱۹۲} در یکی از خوکهایش حلول کرده است، باز نمی‌گوید که خوک، انسان یا هلیوگابالوس است.»^{۱۹۳} به‌سخن دیگر، لاک اینجا به کاربرد متداول زبانی توسل می‌جوید. ما در بارهٔ یک انسان می‌گوییم که همان انسان است هنگامی که استمرار جسمانی درمیان باشد. و اینجا ما ملاکی تجربی برای همانی یا یکسانی داریم. ولی به‌عقیدهٔ لاک، اگر بگوییم که اینهمانی نفس است که انسانی را همان انسان می‌گرداند، اختیار کاربرد کلمهٔ «همان»^{۱۹۴} از دست می‌رود.

اما اگرچه معمولاً عادت داریم که دربارهٔ یک انسان هنگامی که استمرار جسمانی هست همچون همان انسان سخن بگوییم، باز می‌توان این سؤال را پیش کشید که اینهمانی شخصی^{۱۹۵} در چیست، و مرادمان از «شخص»^{۱۹۶} «موجودی اندیشه‌گر و عاقل است که عقا، و قوهٔ مراقبهٔ نفسانی دارد و می‌تواند خودش را به حیث خودش لاحظ کند، یعنی همان چیز اندیشه‌گر یکسان در زمانها و

.۱۸۷ جستار، ۲، ۲۷، ۱؛ ۴، ۱، ص ۴۴۲.

.۱۸۹ جستار، ۲، ۲۷، ۱، ص ۴۴۴.

188. organized body

190. sameness

191. reincarnation

.۱۹۲ Heliogabalus: امپراتور روم از ۲۱۸ تا ۲۲۲ م. همان، ص ۴۴۵.

194. same

195. personal identity

196. person

مکانهای مختلف». ^{۱۹۷} جواب این سؤال شعور یا آگاهی ^{۱۹۸} است، که به گفته لارک از اندیشیدن جدایی ناپذیر و ذاتی آن است «چرا که امکان ندارد که کسی ادراک کند بی‌آنکه ادراک کند که ادراک می‌کند». ^{۱۹۹} «تا آنجا که این آگاهی را می‌توان بر هر کشن یا اندیشه‌ای گذشته‌ای واپس گسترد، اینهمانی آن شخص به همان جا می‌رسد.» ^{۲۰۰}

لارک این نتیجه منطقی را می‌گیرد که اگر برای همان انسان (یعنی، انسانی که همان انسان است به معنایی که استمرار جسمانی در میان است) امکان دارد که در زمان ^۱ یک آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر و در زمان ^۲ آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر دیگری داشته باشد، نمی‌توان گفت که آن انسان در زمان ^۲ همان «شخص» است که در زمان ^۱ بود. این «عقل سليم نوع آدمی در رسمی ترین اعلام عقایدشان است که قوانین بشری دیوانه را برای افعال عاقل و عاقل را برای کرده‌های دیوانه کیفر نمی‌دهند و بدین سان از آنان دو شخص می‌سازند. توضیح این حال در زبانمان می‌آید آن گاه که می‌گوییم فلان کس از خود بی‌خود شده است. این گفته به کنایه می‌رساند که آنان که اکنون آن را بر زبان می‌آورند یا دست کم ابتدا آن را بر زبان آوردن می‌اندیشیدند که خود دگر گون گشته است و دیگر همان شخص در آن انسان نیست.» ^{۲۰۱}

۹. زبان

لارک در پایان کتاب دوم جستار می‌گوید که پس از آنکه تبیینی از سرچشمه و انواع تصورات را داد، نخست سر آن داشت که بی‌درنگ بپردازد به بررسی کاربرد ذهن از این تصورات و شناختی که به میانجیشان کسب می‌کنیم. ولی تأمل او را برای نظر و ادراست که پیش از بحث در شناخت، ضروری است که به زبان بپردازد، زیرا تصورات و کلمات ^{۲۰۲} آشکارا سخت بهم پیوسته‌اند، و شناخت ما، به گفته او، عبارت از گزاره‌هاست. بنابراین سومین کتاب را به موضوع کلمات یا زبان ^{۲۰۳} مصروف داشت.

خدا انسان را بطبع موجودی اجتماعی آفرید. زبان بنا بود که «ابزار بزرگ و پیوند مشترک جامعه» ^{۲۰۴}. زبان از کلمات فراهم می‌آید، و کلمات عالیم ^{۲۰۵} تصورات‌اند. «استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصورات باشد؛ و تصوراتی که کلمات نمودار آئند مدلول ^{۲۰۶} خاص و

۱۹۷. جستار، ۲، ۲۷، ۱:۱۱، ص ۴۴۸.

۱۹۸. consciousness

۱۹۹. همان، ص ۴۴۹.

۲۰۰. همان جا.

۲۰۱. words

۲۰۳. language

۲۰۴. جستار، ۳، ۲:۱، ص ۳.

۲۰۵. signs

۲۰۶. signification

بی میانجی کلمات‌اند.^{۲۰۷} راست است که ما کلمات را علایم تصورات ذهن خودمان و نیز علایم تصورات ذهن دیگران تلقی می‌کنیم، یعنی هنگامی که ما و آنان به زبانی مشترک سخن می‌گوییم. و غالباً می‌انگاریم که کلمات نمودار چیزهایند. با این حال، همه کلمات یک انسان در وهله نخست و بلاfaciale برتصورات درون ذهن خودش دلالت دارند. البته کلمات را می‌توان بدون معنی به کار برد. کوکد می‌تواند کلمه‌ای را طوطی‌وار بیاموزد و به کار برد، بی‌آنکه برایش متصرور باشد که مدلول^{۲۰۸} متدالوں آن کدام است. ولی دراین مورد، کلمه جز صدایی بی‌معنی^{۲۰۹} نیست.

اگرچه لاک سرسختانه پای می‌فرشد که کلمات علایم تصورات‌اند، هیچ‌گونه توضیح تمامی از معنای این گزاره بدست نمی‌دهد. باری، دیدگاه کلیش، چنانچه در آن باریک‌بین نشویم، به اندازه کافی روشن است. بنابر نظریه بازنمایی لاک، تصورات عبارت از موضوعات بی‌واسطه فکرند؛ و تصورات، یا بهتر بگوییم برخی تصورات، نمودار چیزها یا علایم چیزهایند. ولی تصورات، خصوصی‌اند. و برای ابلاغ^{۲۱۰} تصورات‌مان به دیگران و آگاه شدن از تصورات دیگران، به علایم «محسوس»^{۲۱۱} و همگانی نیازمندیم. این نیاز را کلمات برمی‌آورند. ولی میان تصورات، که علایم چیزهایند، و کلمات این تفاوت هست. آن تصوراتی که دال^{۲۱۲} بر چیزهایند یا بازنمای^{۲۱۳} چیزهایند، علایم طبیعی‌اند. یعنی دست کم بعضی از آنها را چیزها فرامی‌آورند، هرچند برخی دیگر ساخته‌های ذهنی‌اند. لیکن همه کلمات علایم قراردادی^{۲۱۴} هستند؛ دلالت^{۲۱۵} آنها به گزینش یا قرارداد^{۲۱۶} معین می‌گردد. بدین‌گونه درحالی که تصویر «انسان» در ذهن‌های یک فرانسوی و یک انگلیسی یکسان است، علامت این تصویر در زبان فرانسه *homme* و در زبان انگلیسی *man* است. روشن است که لاک فرض می‌گرفت که فکر بمخدودی خود واقعاً متمایز از استعمال کلمات و نمادها^{۲۱۷} است، و امکان بیان فکر یکسان در صورتهای زبانی گوناگون و زبانهای متفاوت دلیل بر این تمایز است.

لیکن به این گزاره که کلمات علایم تصورات‌اند، باید وصف و قیدی افزود. «علاوه بر کلماتی که نامهای^{۲۱۸} تصورات ذهن‌اند، شماره بسیاری از کلمات دیگر هست برای دلالت بر رابطه‌ای که ذهن میان تصورات یا گزاره‌ها برقرار می‌دارد.»^{۲۱۹} ذهن فقط به علایم تصورات «پیش رویش» نیاز ندارد، بلکه همچنین محتاج علایمی است که عملی از آن خودش را به نسبت با این تصورات بنمایند یا خبر دهند. مثلاً، «است» و «نیست» افعال ذهن را در تصدیق و تکذیب می‌نمایند یا خبر می‌دهند

.۲۰۷. جستار، ۱، ۲، ۳، ص. ۹.

208. signified 209. non-significant 210. communication 211. sensible

212. signify 213. represent 214. conventional 215. signification

216. convention 217. symbols 218. names

.۲۱۹. جستار، ۱، ۲، ۳، ص. ۹۸.

یا بیان می‌کنند. لاک این کلمات را «حروف»^{۲۰} می‌نامد، و زیر این عنوان نه همان رابطه^{۲۱} در گزاره‌ها بلکه همچنین حروف اضافه^{۲۲} و حروف ربط^{۲۳} را می‌آورد. اینها همه نشانگر یا مین‌گونه‌ای فعل ذهن بهنسبت با تصوراتش هستند.

اگرچه لاک هیچ‌گونه توضیح تمامی از نظریه‌اش در باب دلالت نمی‌دهد، بدروشنی دریافت که گفتن اینکه کلمات عالیم تصورات‌اند و زبان، که از عالیم قراردادی فراهم می‌آید، وسیله‌ای ابلاغ و انتقال تصورات است، سخنی ناشی از ساده‌انگاری گزافه‌آمیز است. «برای آنکه کلمات را به قصد ابلاغ در کار آوریم، بایسته است که کلمات در شنونده دقیقاً همان تصویری را برانگیزند که در ذهن گوینده نمودار آئند.»^{۲۴} ولی این غایت همیشه دست‌یافتنی نیست. مثلاً، کلمه‌ای ممکن است نمودار تصویر بسیار مرکبی باشد؛ و در این مورد احراز اطمینان بسیار دشوار است که آیا کلمه همواره نمودار دقیقاً همان تصویر در استعمال متداول است. «از این رو چنین پیش می‌آید که نامگذاری‌های آدمیان برای تصورات بسیار مرکب، که بیشترینه کلمات معنوی^{۲۵} هستند، بهندرت در دو کس مختلف مدلول دقیق یکسان دارند؛ زیرا تصویر مرکب یک کس با تصویر مرکب کس دیگر بهندرت موافق است، و بسا که با تصویر مرکب خودش، یعنی با تصویری که دیروز داشت یا فردا خواهد داشت، مغایرت دارد.»^{۲۶} باز، چون حالات مختلط ساخته‌های ذهنی‌اند، یعنی مجموعه‌هایی از تصورات‌اند که ذهن آنها را برهم می‌نهد، مشکل بتوان معیار ثابتی برای معنی^{۲۷} یافتن. معنای کلمه‌ای مانند «آدمکشی» صرفاً وابسته به انتخاب است. و اگرچه «عرف عام معنای کلمات را برای گفتگوی متداول بخوبی تنظیم می‌کند،»^{۲۸} هیچ مرجع جیبی^{۲۹} مسجلی درمیان نیست که بتواند معنای دقیق همچو کلماتی را معین بدارد. از این رو گفتن اینکه نامها نمودار تصورات‌اند یک چیز است، و گفتن آنکه نامها دقیقاً نمودار کدام تصورات‌اند چیزی دیگر است.

این «نقصان»^{۳۰} زبان به هیچ‌رو پرهیز جستنی نیست. لیکن «سوء استعمال»^{۲۱} کلمات پرهیز‌بیزیر است. نخست آنکه انسانها بسا کلماتی جعل می‌کنند که نمودار تصورات روشن و متمایزی نیستند. «اینجا نیازی به اوردن نمونه‌های فراوان ندارم؛ مطالمه و گفتگوی هر کس نمونه‌های کافی به دستش می‌دهند؛ یا اگر نمونه‌های بهتری می‌خواهد، جاعلان بزرگ این‌گونه

220. particles

221. copula

222. prepositions

223. conjunctions

۲۲۴. جستار، ۳، ۹، ۶، ۲، ص ۱۰۶.

225. moral

۲۲۶. همان، ص ۱۰۷.

227. meaning

۲۲۸. جستار، ۳، ۹، ۸، ۲، ص ۱۰۸.

229. authority

230. imperfection

231. abuse

الفاظ نمونه‌های فراوانی در اختیار دارند که بدان خرسندش گردانند: مردم از جاعلان بزرگ همان فیلسوفان مدرسی^{۲۳۲} و فیلسوفان مابعدالطبیعی^{۲۳۳} هستند که فلاسفه سیزنشه طبیعتیات و اخلاقیات در روزگاران متاخر را به گمانم می‌توان در شمارشان آورد.»^{۲۳۴} دو دیگر، کلمات بسا در مناقشه بد به کار می‌روند، این گونه که ادمی واحد آنها را به معانی مختلف بدکار می‌برد. سوءاستعمال دیگر در این است که کلمه را چیز پیendarیم و بینگاریم که ساخت واقعیت باید با شیوه‌های سخنمن درباره آن مطابق درآید. لاک همچنین کلام مجازی^{۲۳۵} را به عنوان نوعی سوءاستعمال زبان نام می‌برد. شاید بهتر می‌بود که از کلام مجازی به عنوان منبع یا سبب سوءاستعمال زبان نام می‌برد. براستی، او خود تا اندازه‌ای چنین می‌اندیشد. زیرا می‌گوید که «بلاغت»^{۲۳۶}، مانند جنس لطیف، زیبایی‌هایی چندان غالب دارد که برنمی‌تابد سخنی خلافش بگویند.^{۲۳۷} ولی نکتهٔ منظورش این است که «بلاغت» و صناعت خطابه به کار آن می‌آیند که انفعالات را برانگیزند و داوری را به گمراهی بکشانند، همچنان که براستی بسا که به همین کار می‌آیند؛ او عقل‌باورتر از آن است که بکوشید تا میان استعمال شایسته و ناشایستهٔ زبان عاطفی^{۲۳۸} و برانگیزند^{۲۳۹} بروشنی فرق بگذارد.

سوءاستعمال^{۲۴۰} کلمات بدین‌سان سرچشمهٔ خطاهای فراوان است، و لاک آشکارا این را موضوعی دارای اهمیت بسیار می‌دانست. زیرا در پایان جستار بر نیاز به پژوهش علم عالیم اصرار می‌ورزد. «پس ملاحظهٔ تصورات و کلمات، بهمنزلهٔ ابزارهای ارزشمند شناخت، بخش پرارجی از تأمل کسانی است که شناخت آدمی را در سراسر گستره‌اش می‌نگرند. و شاید اگر تصورات و کلمات بروشنی سنجیده شوند و چنانکه می‌سزد به لحاظ آیند، گونهٔ دیگری از منطق و نقادی^{۲۴۱} به جز آنچه تاکتون می‌شناخته‌ایم به دست خواهند داد.»^{۲۴۲} ولی تنها در زمانهای بسیار اخیر است که پیشنهاد لاک را سخت به جد گرفته‌اند.

۱۰. تصورات کلی

از آنجا که الفاظ عام^{۲۴۳} جایی بر جسته در کلام دارند، ضروری است که توجه ویژه‌ای به منشا و معنی و استعمالشان نمود. ما از داشتن الفاظ عام ناگزیریم؛ چرا که زبانی سراسر بر ساخته از

232. Schoolmen

233. metaphysicians

۲۳۴. جستار، ۳، ۱۰، ۲: ۲، ص ۱۲۳

235. figurative speech

236. eloquence

۲۳۷. جستار، ۳، ۱۰، ۳: ۳۴، ۲، ص ۱۴۷

238. emotive

239. evocative

240. misuse

241. critic

۲۴۲. جستار، ۴، ۲۱، ۴: ۴، ۲، ص ۴۶۲

243. general terms

نامهای خاص^{۲۴۴} به ضبط حافظه درنمی‌آمد، و حتی اگر درمی‌آمد، برای اغراض ابلاغ بی‌فایده بود. مثلاً اگر کسی نتواند به گاوه‌ها در وجه عام اشاره کند و ناچار باشد که نام خاصی بر هر گاو جزئی^{۲۴۵} که دیده است داشته باشد، نامها برای کس دیگری که با این جانوران جزئی ناآشناست مفید هیچ معنایی نیست. اما هرچند وجود نامهای عام ضرورت آشکار دارد، این پرسش برمی‌خیزد که ماجگونه برآنها دست می‌یابیم. «زیرا چون همه چیزهای موجود فقط جزئیات^{۲۴۶} هستند، الفاظ عام را چگونه حاصل می‌کنیم یا آن طبایع عامی را که الفاظ عام مفروضاً نمودارشان اند از کجا می‌یابیم؟»^{۲۴۷} لاک پاسخ می‌دهد که کلمات هنگامی عام می‌گردند که آنها را به علایم تصورات عام مبدل گردانند، و تصورات عام از راه تجربید حاصل می‌آیند. «تصورات هنگامی عام می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و از هرگونه تصوراتی که ممکن است آنها را به این یا آن وجود جزئی معین کنند جدا سازیم. این نحوه تجربید تواناییشان می‌بخشد تا افرادی بیشتر از یک فرد را بازنمایند که هر کدامشان چون درون خود با آن تصور مجرد همسازی دارد (چنانکه می‌خوانیمش) از آن نوع است.»^{۲۴۸} گیریم که کودکی نخست با یک انسان آشناست. سپس با انسانهای دیگر آشنا می‌شود. و تصوری از ممیزات مشترک در ذهن می‌بندد و ممیزات ویژه این یا آن فرد را کنار می‌گذارد. بدین منوال کم کم تصوری عام حاصل می‌کند که خودش مدلول لفظ عام «انسان» است. و کودک همراه با رشد تجربه‌اش می‌تواند پیش رود و تصورات دیگری دارای تجربید و گستردگی بیشتر حاصل کند که هر کدامشان مدلول یک لفظ عام خواهد بود.

چنین برمی‌آید که کلیت^{۲۴۹} و عموم^{۲۵۰} نه صفات چیزها که همه فردی^{۲۵۱} یا جزئی اند بلکه صفات تصورات و کلمات‌اند: کلیت و عموم «مبدعات و آفریده‌های فهم‌اند. آنها را فهم برای استفاده خودش ساخته است و تنها به علایم، خواه کلمات خواه تصورات، راجع‌اند.»^{۲۵۲} البته هرتصوری یا هر کلمه‌ای نیز جزئی است؛ یعنی این تصور جزئی یا این کلمه جزئی است. ولی آنچه کلمات و تصورات عام یا کلی^{۲۵۳} می‌نامیم، در دلالتشان کلی‌اند. یعنی، تصوری کلی یا عام دال بر یک گونه^{۲۵۴} چیز است، مانند گاو یا گوسفند یا انسان؛ و لفظ عام، نمودار تصور دال بر یک گونه چیز است. «پس آنچه کلمات عام دال بر آنند، یک گونه چیزهایست؛ و دلالت هر کدامشان چنین امکان می‌پذیرد که علامت تصور مجردی در ذهن قرار می‌گیرد و موجودات چنانچه با این تصور سازگار

244. proper names

245. particular

246. particulars

. ۲۴۷. جستار، ۳، ۳، ۲؛ ۶، ۳، ۲، ص ۱۶-۱۷ . ۲۴۸. همان، ص ۱۷-۱۶

249. universality

250. generality

251. individual

. ۲۵۲. جستار، ۳، ۳، ۲؛ ۱۱، ۳، ۲، ص ۲۱

253. universal

254. sort

در آیند زیر آن نام می‌افتد یا از آن گونه به شمار می‌آیند، که هردو حال یکی است.»^{۲۵۵}
 لیکن این سخن که کلیت تها به کلمات و تصورات تعلق می‌گیرد بدان معنی نیست که تصویر
 کلی شالوده عینی^{۲۵۶} ندارد. «خوش ندارم که در اینجا گمان رود از یاد برده‌ام، چه رسد به آنکه
 منکرم، که طبیعت هنگام فراوردن چیزها، چندین تایشان را همانند هم می‌سازد؛ از این آشکارتر
 چیزی نیست، بویژه در تزادهای جانوران و همه چیزهایی که با تخم تکثیر می‌یابند.»^{۲۵۷}
 است که این همانندیها را میان جزئیات مشاهده می‌کند و آنها را همچون سبب حصول تصورات عام
 به کار می‌برد. و هنگامی که تصوری عام، مثلاً تصویر طلا، حاصل می‌آید، می‌گوییم که یک چیز
 جزئی طلا است یا طلا نیست تا جایی که با این تصویر تطبیق کند یا نکند.

گفتار لاک گاه به شیوه‌ای است که برای یارکلی القاگر این معنی بود که تصویر عام عبارت از
 صورت مخلی مرکبی است فراهم آمده از عناصر ناسازگار. مثلاً، از تصویر عام مثلث سخن می‌گوید
 که «باید نه غیر قائم الزاویه باشد نه قائم الزاویه، نه متساوی الاضلاع باشد نه متساوی الساقین نه
 مختلف الاضلاع؛ بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد...». تصویری است که در
 آن برخی اجزای چند تصور گوناگون و ناهمساز به هم آمده‌اند.^{۲۵۸} ولی این قول را باید در پرتو
 آنجه لاک جای دیگر درباره «تجزید» می‌گوید فهمید. او نمی‌گوید که تصویر عام مثلث صورتی
 مخلی است؛ و همچنین نمی‌گوید که از تصورات ناهمساز و ناهمانگ فراهم آمده است. بلکه
 می‌گوید که از «اجزای» تصورات گوناگون و ناهمساز مرکب گشته است. یعنی، ذهن خصایص
 ویژه این یا آن نوع مثلث را حذف می‌کند و خصایص مشترک انواع مختلف مثلث را به هم می‌آورد تا
 تصویر عام مثلثیت^{۲۵۹} را حاصل کند. بدین گونه تجزید به فراگرد حذف یا کنار گذاشتن، و به هم
 اوردن مانده‌ها یا ویژگیهای مشترک توصیف می‌شود. سخن لاک براستی ممکن است به طرز
 ناشاینده‌ای مفهم باشد؛ ولی لازم نیست که او را به مهمل گویی محض واداریم، یعنی این نظر را به
 او نسبت دهیم که تصورات عام از عناصر متقابلاً ناسازگار فراهم می‌آیند.

۱۱. ماهیات واقعی و اسمی

همیت دارد که واژه «تجزید» را در سیاق کتونی به معنای تجزید ماهیت واقعی یک چیز تلقی نکنیم.
 لاک از لفظ «ماهیت واقعی» دو معنی را از هم باز می‌شناسد. «یک معنی مرادِ کسانی است که کلمه
 ماهیت را برای چیزی که مجھولشان است به کار می‌برند و تعداد معینی ماهیات را مفروض می‌گیرند

۲۵۵. جستار، ۳، ۱۲، ۳، ۲، ص ۲۲.

256. objective

۲۵۷. جستار، ۳، ۱۳، ۳، ۲، ص ۲۳.

259. triangularity

۲۵۸. جستار، ۴، ۷، ۲، ۹، ۲، ص ۲۷۴.

که بر حسب آنها همه چیزهای طبیعی ساخته شده‌اند و دقیقاً هر کدامشان از آنها بهره‌مندند، و بدین نحو از این یا آن نوع می‌گردند.^{۲۶۰} لاک می‌گوید که این نظریه فرضیه‌ای قابل دفاع نیست، همان‌طور که پدید آمدن موجودات عجیب‌الخلقه [که جزو هیچ نوع مشخصی نیستند] معلوم می‌دارد. زیرا این نظریه ماهیات خاص و ثابتی را پیش‌بایش فرض می‌گیرد، و نمی‌تواند واقعیت موارد میانگین و دگرگونیهای حادث در نوع را تبیین کند. به عبارت دیگر، با داده‌های تجربی در دسترس سازگار درنمی‌آید. افزون بر این، فرضیه ماهیات خاص ثابت ولی ناشناخته چندان بی‌فایده است که حتی اگر داده‌های تجربی نقضش نمی‌کردند می‌توانستیم کارش بگذاریم. «عقیده عقلانیتر دیگر (درباره ماهیات واقعی) از آن کسانی است که می‌انگارند همه چیزهای طبیعی، قوامی^{۲۶۱} واقعی ولی ناشناخته فراهم از اجزای نامحسوسشان دارند. از این قوام کیفیات محسوسی ساری می‌شوند که بدان چیزهای طبیعی را از یکدیگر بازمی‌شناسیم، بحسب اینکه آنها را تحت نامهای مشترک در گونه‌هایی رده‌بندی کنیم.^{۲۶۲} ولی اگرچه این عقیده «عقلانیتر» است، تجرید ماهیات ناشناخته آشکارا هیچ امکان ندارد. هر مجموعه تصورات بسیط به نوعی «قوام واقعی» یک چیز بازبسته است؛ اما این قوام واقعی نزد ما ناشناخته است. از این‌رو پذیرای تجرید نیست.

لاک ماهیات اسمی را از ماهیات واقعی بازمی‌شناسد. ما خو گرفته‌ایم که حکم کنیم آیا شیء معینی طلاست یا نه، این گونه که مشاهده می‌کنیم که آیا دارای آن ویژگیهای مشترک است که داشتنشان لازم و کافی می‌اید تا چیزی را در رده طلا بگذاریم. و تصور مرکب این ویژگیها، ماهیت اسمی طلاست. از این‌روست که لاک می‌تواند بگوید که «تصور مجرد که نام‌عام نمودار آن است و ماهیت نوع، هردو یک چیزند»،^{۲۶۳} و «هرتصور مجرد متمایز، یک ماهیت متمایز است».^{۲۶۴} پس این ماهیت اسمی است که متنزع می‌شود، از این طریق که خصایص ویژه چیزهای فردی را به حیث افراد یکسو می‌نهیم و خصایص مشترکشان را نگاه می‌داریم.

لاک می‌افزاید که درمورد تصورات و حالات بسیط، ماهیات واقعی و اسمی یکسان‌اند. «بدین‌سان شکلی که مکانی میان سه خط را دربر دارد، ماهیت واقعی و نیز ماهیت اسمی یک مثلث است.^{۲۶۵} ولی ماهیات درمورد جواهر برتفاوت‌اند. ماهیت اسمی طلا عبارت است از تصور مجرد ویژگیهای مشهود و مشترک در چیزهایی که در رده طلا جای می‌گیرند؛ ولی ماهیت واقعی یا جوهر آن عبارت است از «قوام واقعی اجزای نامحسوسش که همه خواص رنگ، وزن، قابلیت ذوب، ثبات و غیره قائم به آنند و در آن یافته می‌شوند».^{۲۶۶} و این ماهیت واقعی، یا جوهر خاص

۲۶۰. جستار، ۳، ۲: ۱۷، ص ۲۷.

261. constitution

۲۶۴. جستار، ۳، ۲: ۱۴، ص ۲۵.

۲۶۲. همان، ص ۲۷-۸. ۲۶۳. جستار، ۳، ۲: ۱۲، ص ۲۲.

۲۶۵. جستار، ۳، ۲: ۱۸، ص ۲۹. ۲۶۶. همان، ص ۲۹.

طلا، برای ما ناشناخته است. نحوه بیان لاک بی‌گفتگو محل انتقاد است. زیرا درمورد تصور کلی مثلثیت، هیچ شایسته نیست که درباره «ماهیت واقعی» سخن گوییم، چنانچه ماهیت واقعی بهمنزله قوام واقعی ولی ناشناخته اجزای نامحسوس یک جوهر مادی تعریف شود. اما مراد کلی لاک به اندازه کافی روشن است، یعنی درمورد جواهر مادی، عقلانی است که از ماهیت واقعی به تمایز از ماهیت اسمی یا تصور مجرد سخن گفت، و حال آنکه درمورد مثلثیت خلاف عقل است.

فصل ۶

لاک

(۳)

۱. شناخت در وجه کلی

لاک در مسوده جستار می‌گوید: «اکنون می‌ماندتا بازجوییم که چه گونه شناختی از این تصورات یا به یاریشان داریم، به لحاظ آنکه حقیقت موضوع خاص شناخت است که یکسره عبارت است از تصدیق یا انکار، یا گزاره‌هایی خواه ذهنی خواه لفظی؛ یعنی دریافتمن چیزها چنانکه بواقع هستند و وجود دارند، یا بیان کردن دریافته‌هایمان بهمدم کلمات مناسبی که دیگران را چنانکه ما درمی‌باییم به بازنمایی آغاز می‌کند: «از آنجا که می‌بینیم ذهن در افکار و تعقیل‌هایش موضوع بی‌واسطه دیگری جز تصورات خودش ندارد که تنها خود ذهن تأمیشان می‌کند یا می‌تواند چنین کند، بدیهی است که شناخت ما فقط با آنها سروکار دارد.»^۱ و سپس می‌گوید که شناخت سراسر عبارت است از ادراک رابطه و سازگاری^۲ یا ناسازگاری^۳ و ناهمسازی تصورات. هنگامی که می‌بینیم سه زاویه یک مثلث مساوی با دو زاویه قائم‌هاند، رابطه‌ای ضروری میان تصورات ادراک می‌کنیم. ولذا بحق می‌توان گفت که می‌دانیم سه زاویه یک مثلث مساوی با دو زاویه قائم‌هاند.

ولی مراد از «سازگاری» و «ناسازگاری» تصورات چیست؟ نخستین صورت سازگاری یا ناسازگاری همان است که لاک «اینهمانی یا این نهانی» می‌نامد. مثلاً ذهن یکباره و بی‌خطا می‌داند که تصورات سفید و مدور (گفتن ندارد که هنگامی که آنها را از راه تجربه حسی گرفته باشد) همان‌اند که هستند و نه تصورات دیگرند که سرخ و مربع می‌خوانیم. البته ممکن است کسی درباره

۱. نسخه ویراسته رند، ص ۸۵. ۲. جستار، ۴، ۱، ۲؛ ص ۱۶۷.

الفاظ صحیح برای این تصورات برخطا باشد؛ ولی نمی‌تواند آنها را حاصل کند بی‌آنکه ببیند که هر کدام با خودش سازگار است و با تصورات دیگر و متفاوت، ناسازگار. دومین صورتی که لام نام می‌برد، «نسبی»^۵ نامیده می‌شود. او اینجا به ادراک نسبتها میان تصورات نظر دارد که ممکن است نسبتها سازگاری یا ناسازگاری باشند. گزاره‌های ریاضی نمونه‌اصلی، هرچندنه یگانه نمونه‌شناخت نسبی را بدست می‌دهند. سه دیگر، سازگاری یا ناسازگاری همبودی^۶ هست. بدین گونه شناخت ما از حقیقت آنکه ماده‌ای به آتش نمی‌سوزد، شناخت این است که توان نسختنگی به آتش، همبود یا همواره ملازم با خصایص دیگری است که روی هم تصور مرکب ماده منظور را تشکیل می‌دهند. سرانجام، سازگاری یا ناسازگاری «وجود واقعی»^۷ هست. لام گزاره «خدنا هست» را مثال می‌آورد. یعنی، ما می‌دانیم که تصور خدا «سازگار» یا مطابق با هستی واقعاً موجودی است.

در رده‌بندی صورتهای شناخت، دو نکته بی‌درنگ آشکار می‌گردند. اول آنکه شناخت اینهمانی و شناخت همبودی هردو نسبی‌اند. براستی لام این نکته را به تصریح تصدیق می‌دارد. «اینهمانی و همبودی بواقع جز نسبتها نیستند».^۸ ولی آن گاه ادعا می‌کند که اینهمانی و همبودی ویژگی‌هایی از آن خود دارند که مدلل می‌دارند که چرا تحت عنوانهای جداگانه به لحاظ گرفته می‌شوند، هرچند توضیح نمی‌دهد که این ویژگیها کدام‌اند. نکته دوم آن است که شناخت وجود واقعی آشکارا باید دشواری زیادی برای لام پیش آورد. زیرا اگر تصور تعریف شود به هرچه موضوع ذهن به هنگام اندیشیدن است، فهمیدنش آسان نیست که چگونه می‌توان دانست که تصور اتمان با موجودات^۹ واقعی تا جایی که اینها تصور اتمان نیستند مطابق درمی‌آیند. به هرروی، اگر فعلًاً این نکتمرا اکثار گذاریم، می‌توانیم بگوییم که نزد لام شناخت عبارت است از ادراک سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات یا ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات با چیزهایی که خودشان تصور نیستند.

۳. درجات شناخت

لام سپس به بازجست درجات^{۱۰} شناخت می‌پردازد. و اینجا نگرش او رویه‌ای بی‌گمان عقل‌باورانه به خود می‌گیرد. زیرا شهود^{۱۱} و برهان^{۱۲} را می‌ستایید که مختص، هرچند نه منحصر، به شناخت ریاضی‌اند، و آن هم به بهای فوت آنچه او «شناخت حسی»^{۱۳} می‌خواند. او البته از نظریه تجربه‌باورانه کلیش دست نمی‌کشد که می‌گوید همه تصورات از تجربه، یعنی از احساس یا مراقبه در نفس، پدید می‌آیند. اما با فرض پیشاپیش این نظریه، آن گاه شناخت ریاضی را بروشنی نمونه

5. relative, relational

6. coexistence

7. real existence

۸. جستار، ۴، ۱:۷، ص ۱۷۱

9. existents

10. degrees

11. intuition

12. demonstration

13. sensitive knowledge

اعلای شناخت می‌انگارد. و دست کم از این باره نشان می‌دهد که قرابتی با دکارت دارد.
اگر در شیوه‌های اندیشیدن‌مان مراقبه کنیم، بی می‌بریم که گاهی ذهن سازگاری یا ناسازگاری دو تصور را به خودی خودشان بدون ملاحظه تصورات دیگر، بی‌واسطه ادراک می‌کند؛ و این ادراک را به‌گمانم می‌توان شناخت شهودی^{۱۴} نامید.^{۱۵} بدین‌سان ذهن به یاری شهود، بی‌واسطه ادراک می‌کند که سفید سیاه نیست و سه بیشتر از دو است.^{۱۶} این روشنترین و یقینی‌ترین نوع شناختی است که ذهن آدمی می‌تواند به آن نایل آید. جایی برای شک نیست، و «تمام یقین و بداهت^{۱۷} همه شناختمن بازبسته بر این شهود است.»^{۱۸}

شناخت برهانی^{۱۹} درجه دوم شناخت است، یعنی هنگامی که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بی‌واسطه درنمی‌باید، بلکه به تصورات میانگین نیاز دارد تا بتواند چنان کند. لاک در وهله نخست در اندیشه تعلق یا استدلال^{۲۰} ریاضی است، جایی که گزاره‌ای را مبرهن یا مستدل می‌دارند. می‌گوید که ما شناخت شهودی بی‌واسطه نداریم که سه زاویه یک مثلث مساوی با دو زاویه قائم‌هاند؛ به «تصورات میانگینی» نیازمندیم که به یاریشان سازگاری مورد نظر به ثبوت می‌رسد. به‌گفته لاک، شناخت برهانی از این گونه فاقد سهولت و وضوح شهود است. در عین حال، هر گاهی که در استدلال برمی‌داریم دارای یقین شهودی است. ولی اگر لاک توجه بیشتری به استدلال قیاسی^{۲۱} می‌نمود، امکان داشت درباره راستی واپسین گفتگوش قدری شک ورزد. زیرا ممکن است برهان قیاسی معتبری باشد که حاوی گزاره‌ای محتمل^{۲۲} باشد. و صدق گزاره محتمل به آنچه لاک یقین شهودی می‌خواهد نمی‌شود. میان حدایق قیاس^{۲۳} هیچ رابطه ضروری نیست؛ لذا نمی‌توان آن را بی‌واسطه ادراک کرد. به سخن دیگر، همچنان که مفسران یادآور شده‌اند، تصویر لاک از برهان ناگزیر گستره شناخت برهانی را به عرصه بسیار تنگ مقید می‌کند.

هر آنچه به پایه شهود و برهان نرسد، شناخت نیست «بلکه ایمان^{۲۴} یا ظن^{۲۵} است، دست کم در زمینه همه حقایق کلی.»^{۲۶} لیکن شناخت حسی وجود جزئی هست. لاک می‌گوید برخی مردم ممکن است شک ورزند که آیا چیزهای موجودی مطابق با تصوراتمن هستند یا نه؛ «ولی با این همه اینجا، به‌گمانم، شهادتی در دست داریم که ما را از شک آوردن بمدرمی آورد.»^{۲۷} هنگامی که کسی در روز خورشید را می‌بیند، اثراکش با اندیشه‌اش درباره خورشید به هنگام شب فرق می‌کند؛ و فرقی

14. intuitive knowledge

۱۵. جستار، ۴، ۲، ۰۲:۱. ۱۶. همان، ص ۱۷۶. ۱۷. همان، ص ۱۷۷.

17. evidence

۱۸. همان جا.

19. demonstrative knowledge

20. reasoning

21. syllogistic

22. contingent

23. terms

24. faith

25. opinion

۲۶. جستار، ۴، ۲، ۰۲:۱۴. ۲۷. همان، ص ۱۸۵. ۱۸۶. همان، ص ۱۸۶.

اشتباه نکردنی هست میان بویلین بوی گل سرخ و به یادآوردن بوی گل سرخ. اگر او بگوید بسا که همه چیز رؤیا باشد، باز باید اذعان کند که فرق زیادی هست میان رؤیای درون آتش بودن و بالفعل درون آن بودن.

۳. گستره و واقعیت شناخت

بنابراین، سه درجه شناخت هست: شهودی، برهانی و حسی. ولی شناخت ما تا کجا پذیرای گسترن است؟ اگر شناخت در ادراک سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات باشد، چنین برمی‌آید که «شناختی فراتر از تصوراتمان نمی‌توانیم داشت». ^{۲۸} اما به‌گفته لاك، «گستره^{۲۹} شناخت ما نه همان به حد واقعیت چیزها بلکه حتی به حد تصورات خودمان نمی‌رسد». ^{۳۰} و بایسته است که بازجوییم مراد لاك از این سخن چیست. ما او را در یکایک چهارصورت شناختی که ذکر شان در قسمت اول آمد دنبال می‌کنیم تا بینیم شناختمان در هر کدام از شیوه‌های ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات تا کجا می‌گسترد یا تواند گسترد.

نخست، شناخت «اینهمانی و این‌نهانی» تا جایی می‌گسترد که تصوراتمان می‌گسترند. یعنی، نمی‌توانیم تصوری حاصل کنیم می‌آنکه به شهود دریابیم که آن تصور، خودش است و متفاوت از هرتصور دیگری است.

ولی شناخت «همبودی» حال دیگر دارد. «در این حال شناختمان بسیار کوتاه است، هرچند بزرگترین و مهمترین بخش شناختمان درباره جواهر در همین حال است.» ^{۳۱} تصورمان از نوع جزئی جوهر، مجموعه‌ای از تصورات بسیط همبود است. بمثلاً، «تصورمان از شعله آتش جسمی است داغ، فروزان و بالارونده؛ تصورمان از طلا جسمی است تا اندازه‌ای سنگین، زرد، چکش خوار و قابل ذوب.» ^{۳۲} ولی آنچه ادراک می‌کنیم، همبودی یا تلازم واقعی تصورات بسیط است: هیچ رابطه‌ای ضروری میانشان ادراک نمی‌کنیم. تصورات مرکبمان از جواهر، بر ساخته از تصورات کیفیات دومین آنهاست، و کیفیات دومین به «کیفیات نخستین اجزای خرد و نامحسوسشان وابسته‌اند؛ یا اگر نه به آنها، به چیزی باز هم دورتر از در کمان وابسته‌اند.» ^{۳۴} و اگر ریشه اشتقاچشان را ندانیم، نمی‌توانیم بدانیم که چه کیفیاتی بضرورت از قوام نامحسوس جوهر منتج می‌شوند یا بضرورت با این قوام ناهمسانند. از این رو نمی‌توانیم بدانیم کدام کیفیات دومین باید همیشه همبود

۲۸. جستار، ۴، ۰۳، ۰۲:۱، ص ۱۹۰.

29. extent

۳۰. جستار، ۴، ۰۳، ۰۲:۶، ص ۱۹۱.

32. coexisting

۳۳. همان جا.

۳۴. جستار، ۴، ۰۳، ۰۲:۱۱، ص ۲۰۰.

با تصور مرکبی باشند که ما از جوهر موردنظر داریم، یا کدام کیفیات با این تصور مرکب ناهمسانند. «شناخت ما در همه این پژوهشها چندان فراتر از تجربه‌مان نمی‌رسد.»^{۳۵} باز، ما نمی‌توانیم هیچ رابطه‌ای ضروری دریابیم میان توانهای یک‌جوهر برای ایجاد دگرگونیهای محسوس در اجسام دیگر و هر کدام از تصوراتی که روی هم مفهوم ما را از جوهر منظور شکل می‌دهند. «تجربه چیزی است که در این زمینه باید به آن اتکا کنیم. و دلخواه آن است که تجربه، اصلاح شده‌تر باشد.»^{۳۶} و اگر از اجسام به ارواح روی آوریم، خود را حتی بیشتر در بی‌خبری می‌یابیم.

دلیلی که لاک براین قول می‌آورد که شناخت ما از «همبودی» چندان دور نمی‌گسترد، در خور اعتنای بسیار است. روشن است که او به معیاری آرمانی برای شناخت می‌اندیشد. داشتن «شناخت واقعی» از همبودی تصوراتی که روی هم ماهیت اسمی چیزی را پیدید می‌آورند، معناش دریافتی روابط ضروری‌شان با یکدیگر است، به طرزی مشابه با طرزی که بدان روابط ضروری میان تصورات را در گزاره‌های ریاضی ادراک می‌کنیم. اما ما این روابط ضروری را ادراک نمی‌کنیم. می‌بینیم که تصور مرکب طلا، تصور زردی را همچون امری واقعی دربردارد؛ ولی رابطه‌ای ضروری میان زردی و کیفیات دیگری که روی هم تصور مرکب طلا را می‌سازند درنمی‌یابیم. از این رو شناخت ما ناقص شمرده می‌شود؛ این شناخت شناختی صرفاً بنیان گرفته بر تجربه، یا بر روابط بالفعل^{۳۷} است. ما نمی‌توانیم گزاره‌ها را در علوم طبیعی یا «فلسفه تجربی» میرهن داریم. «یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه‌ها دعوی دارشان باشیم.»^{۳۸} ما نمی‌توانیم به «حقایق کلی، آموزنده، و بی‌چون و چرا» درباره اجسام نایل آییم.^{۳۹} چنان می‌نماید که نگرش لاک در همه این سخنان بیشتر نگرش «عقل‌باوران» است که شناخت ریاضی را معیار آرمانی می‌انگارند تا نگرش «تجربه‌باوران». درعنی حال من فکر نمی‌کنم که براین دیدگاه باید زیاده‌تاکیدنهاشد. مقصود لاک براستی آن است که علوم طبیعی درست از آن رو که تجربی‌اند ناقص‌اند؛ ولی او همچنین کاستیهای علوم طبیعی را به نادانی اهل زمانه‌اش حمل می‌کند. «هرچند ما بدون تصوراتی از این کیفیات نخستین اجسام بهوجه کلی نیستیم، با این‌همه چون نمی‌دانیم که حجم، شکل و حرکت جزئی و خاص بیشترین بخش اجسام گیتی چیست، از توانها و تاثیرها و شیوه‌های کارکرد گوناگونی بی‌خبریم که بدان آثار و معلوم‌هایی که روزانه می‌بینیم فرامی‌آیند.»^{۴۰} اینجا مسئله صرفاً برسر بی‌خبری و نادانی است. حواس ما آن اندازه تیز نیستند که «ذرات خُرد» اجسام را ادراک کنند و کارکردهای‌شان را کشف کنند. آزمایشها و پژوهش‌هایمان ما را تا بسیار دور نمی‌برند، هرچند «نمی‌توان یقین داشت که آیا به

.۳۵. جستار، ۴، ۳، ۲؛ ۱۴، ص ۲۰۳. .۳۶. جستار، ۴، ۳، ۱۶، ۲، ص ۲۰۶.

37. de facto

.۳۷. جستار، ۴، ۳، ۲؛ ۲۶، ص ۲۱۸. .۳۸. جستار، ۴، ۳، ۲؛ ۲۴، ص ۲۱۵. .۳۹. همانجا.

هنگام دیگر باز هم موقیت آمیز خواهند بود یا نه. این امر مانع نیل به شناخت یقینی حقایق کلی درباره اجسام طبیعی می شود؛ و عقلمن از این باره ما را چندان فراتر از واقعیت جزئی نمی برد.^{۴۱} لاک براستی لحنی بدینانه دارد زیرا «براین شک می گرایم که هراندازه هم که مجاهده آدمی فلسفه سودمند و آزمایشی را در مادیات پیش ببرد، شناخت علمی^{۴۲} باز هم بیرون از دسترس ماست.»^{۴۳} و جزم می کند که اگر چه تصورات ما از اجسام به کار اغراض عملی معمول می آیند، «توانای شناخت علمی نیستیم؛ و هرگز قادر نخواهیم بود که حقایق کلی، آموزنده و بی چون و چرا درباره اجسام کشف کنیم. یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه ها دعوی دارشان باشیم.»^{۴۴} همچنان که در بند آخر آمد، اینجا می بینیم که لاک علوم طبیعی را کم ارج می شمرد زیرا این علوم به منزلت شناخت آرمانی نمی رسانند: گزاره روشی داریم براین معنی که علوم طبیعی هرگز «علم»^{۴۵} نمی گردند. ولی در عین حال، سخنان بدینانه لاک درباره علوم طبیعی بیشترش معلول نادانی اهل زمانه و فقدان تجهیزات فنی لازم برای پیشرفتها و کشفیات حیرت انگیز بود. از این رو، درحالی که ضرورت دارد که به نگرش عقل باورانه ای توجه نماییم که در کتاب چهارم جستار پیداست، به گمان باید مراقب باشیم که در این زمینه خاص زیاده برآن تکیه نکنیم.

و اما سومین نوع شناخت یا شناخت نسبی: گفتش دشوار است که این شناخت تا کجا توانایی گسترش دارد، «زیرا چون پیشرفت هایی که در این بخش از شناخت رخ داده اند، وابسته به فراستمان در یافتن تصورات میانگین اند که نسبتها و خصایص تصوراتی را که همبودی شان به لحاظ نمی آید نشان می دهند، مشکل می توان گفت که چه هنگام در پایان همچو کشفیاتی هستیم.»^{۴۶} لاک در وهله نخست به ریاضیات می اندیشد. می گوید آنان که جبر نمی دانند، از تخلی امکاناتش عاجزند، و ما نمی توانیم منابع و فایده بیشتر ریاضیات را پیشاپیش تعیین کنیم. ولی او تنها در اندیشه ریاضیات نیست، و برآن است که از اخلاق نیز می توان یک علم برهانی ساخت. باری، آرای لاک را درباره اخلاق به فصل بعد وامی گذاریم.

سرنچجام، شناخت وجود بالفعل^{۴۷} چیزها هست. نظرگاه لاک در اینجا به آسانی خلاصه می شود. «ما شناختی شهودی از وجود خودمان، و شناختی برهانی از وجود خدا داریم؛ از وجود هر چیز دیگر، شناختی سوای شناخت حسی نداریم که فراتر از اشیا و اعیان حاضر بر حواسمان نمی گسترد.»^{۴۸} اما

۴۱. جستار، ۴، ۳، ۲؛ ۲۵، ص ۲۱۷.

42. scientific knowledge

۴۲. همانجا. ۴۴. جستار، ۴، ۳؛ ۲۶، ص ۱۸-۱۱۷. ۴۳.

45. science

۴۶. جستار، ۴، ۳؛ ۱۸، ص ۲۰۷.

47. actual existence

۴۸. جستار، ۴، ۳؛ ۲۱، ص ۲۱۲.

شناخت وجود خودمان: ما وجود خودمان را چنان واضح و با چنان یقینی ادراک می‌کیم که نه نیازی به برهان دارد نه پذیرای برهان است. «اگر من در همهٔ چیزهای دیگر شک بورزم، همین شک و ادراک می‌کند که وجود خودم را ادراک کنم و نمی‌گذارد به آن شک اورم.»^۴ چنانکه در فصل آخر دیدیم، لاك مرادش این نیست که من از وجود نفسی نامادی در خودم یقین شهودی دارم. بلکه من بروشنی ادراک می‌کنم که من خودی اندیشند^۵ هستم، هرچند لاك توضیح نمی‌دهد که آنچه به شهود دریافته می‌شود دقیقاً چیست. شناخت ما از خدا و از چیزهای جز خدا و خودمان در قسمتهای بعدی این فصل بررسی خواهد شد. در این میان پرسشی را پیش می‌کشم که لاك تحت عنوان «واقعیت شناخت ما»^۶ در آن بحث می‌کند.

هم اینک دیدیم که به دیده لاك ما می‌توانیم بدانیم که چیزها وجود دارند. و می‌توانیم چیزی درباره‌شان بدانیم. ولی این دانستن چگونه دست می‌دهد چنانچه موضوع بی‌میانجی شناخت، تصور است؟ «بدیهی است که ذهن چیزها را نه بی‌میانجی بلکه فقط به میانجی تصوراتی که از آنها دارد می‌شناسد. پس شناخت ما تنها تا جایی واقعی است که میان تصوراتمان و واقعیت چیزها همسازی باشد. ولی اینجا ملاک چیست؟ چگونه ذهن هنگامی که جز تصورات خودش را ادراک نمی‌کند، می‌داند که تصورات با خود چیزها سازگار درمی‌آیند؟»^۷ پرسش به قدر کافی روشن است. پاسخ لاك چیست؟

می‌توان شناخت ریاضی و اخلاقی را یکسو نهاد. ریاضیات ناب مفید شناخت یقینی و واقعی است، ولی «فقط شناخت تصورات خودمان است.»^۸ یعنی ریاضیات ناب صوری^۹ است: گزاره‌هایی می‌دهد در بارهٔ خواص «تصورات»، مانند تصور مثلث یا دایره، و دربارهٔ نسبتهای میان تصورات، ولی نه دربارهٔ جهان چیزها. و صدق گزاره‌های ریاضی از حضور یا غیبت چیزهای مطابق با تصوراتی که ریاضیدان در استدلال خود به کار می‌گیرد بی‌تأثیر می‌ماند. اگر او گزاره‌ای دربارهٔ مثلث یا دایره می‌دهد، وجود و عدم مثلث یا دایره‌ای مطابق با آنها درجهان، یکسره بی‌ربط به صدق گزاره اöst. اگر گزاره صادق باشد، همچنان صادق می‌ماند و لو آنکه هیچ مثلث یا دایره‌ای مطابق با تصورات ریاضیدان از مثلثها یا دایره‌ها موجود نباشد. زیرا راستی گزاره او صرفاً از تعاریف^{۱۰} و بدیهیات^{۱۱} او برمی‌آید. «به همان سان، راستی و یقین گفتارهای اخلاقی، زندگی آدمیان و وجود آن فضایل در جهان را که موضوع بحث چنان گفتارهایند تادیده می‌گیرد. راستی رسالهٔ تکالیف^{۱۲}

۴۹. جستار، ۰۴:۳۰۹، ص ۳۰۵.

50. a thinking self 51. the reality of our knowledge

۵۲. جستار، ۰۴:۳، ص ۲۲۸. ۵۳. جستار، ۰۶:۲، ص ۲۳۱.

54. formal 55. definitions 56. axioms 57. De officiis

سیسرون^{۵۸} از آن رو نمی‌کاهد که هیچ کس درجهان نیست که دستورهای او را درست به کاربندد و برمقتضای سرمشق انسان فضیلتمندی بزید که سیسرون به دست داده است و هنگام نوشتن آن هیچ کجا، جز در اندیشه، وجود نداشت.»^{۵۹}

لیکن درمورد تصورات بسیط، حال دیگر است. زیرا تصورات بسیط، همانند تصور دایره کامل، ساخته ذهن نیستند؛ بلکه بر ذهن عارض شده‌اند. از این‌رو باید فراورده چیزهای کارگر بر ذهن و دارای همسازی با چیزها باشند. نظر به اینکه رنگها، مثلاً، به توانهای درون اشیا که تصورات بسیط مربوط را در ما فرامی‌آورند همانندی اندکی دارند، می‌توان از لاک چشم داشت که طبع این «همسازی» را دقیقت‌تر توضیح دهد. اما او به گفتن همین سخن قناعت می‌کند که «تصور سفیدی، یا تلخی، آنچنان که در ذهن است و با آن توانی دقیقاً تطبیق می‌کند که درون هرجسمی برای فرآوردنش هست، دارای همه آن همسازی واقعی است که می‌تواند یا باید با چیزهای بیرون ما داشته باشد. و این همسازی میان تصورات بسیط وجود چیزها، برای شناخت واقعی بس است.»^{۶۰} شاید بس باشد؛ ولی سخن برسر این نکته نیست. سؤال این است که بنابر مقدمات لاک، چگونه می‌دانیم یا می‌توانیم بدانیم که اصلاً همسازی در کار است؟

بنابراین، لاک می‌گوید که تصورات بسیط با اعیان بیرونی همسازی دارند. پس تصورات مرکب چه؟ این پرسش راجع به تصورات ما از جواهر است. زیرا از آنجا که تصورات مرکب دیگر «نمونه‌های آغازین»^{۶۱} ساخته‌نود ذهن اند نه نسخه‌های چیزی دیگر،^{۶۲} مسئله همسازی‌شان چنان مبرم نیست. آنها می‌توانند، همچنان که در ریاضیات، شناخت «واقعی» افاده کنند، ولوانکه هیچ چیزی بیرون ذهن مطابق با آنها نباشد. ولی تصورات جواهر، به زبان لاک، به نمونه‌های والای بیرون ما برگشت دارند؛ یعنی، مطابق با واقعیت بیرونی انگاشته می‌شوند. و این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توانیم تطبیق‌شان را بدانیم برفرض اینکه درواقع امر بهنحوی با واقعیت بیرونی مطابق باشند؟ این پرسش البته به ماهیات اسمی راجع است؛ زیرا بهزعم لاک، ما ماهیات واقعی چیزها را نمی‌دانیم. پاسخ او آن است که تصورات مرکب جواهر، متشکل از تصورات بسیط‌اند، و تصورات بسیطی را که در هرجوهری همبود یافته‌ایم دگرباره با اطمینان بهم می‌بیوندیم، و بدین نحو تصورات مجرد جواهر را می‌سازیم. زیرا همه چیزهایی که زمانی در طبیعت دارای وحدت بوده‌اند، ممکن است دوباره بهم یگانه گردند.^{۶۳}

البته اگر کیفیات، تصورات بسیط‌اند، و اگر ما فقط تصورات را می‌میانجی می‌شناسیم، هرگز

۵۸. Cicero (Cicero ۱۰۶ ق.م - ۴۳ ق.م)، فیلسوف، سیاستمدار، و بزرگترین خطیب رومی. - م. ۴، ۴، ۸؛

۵۹. جستار، ۴، ۴، ۲؛ م. ۲۳۰، ص ۲۴؛ ۴، ۴، ۲؛ م. ۲۳۳.

61. archetypes

۶۲. جستار، ۴، ۴، ۵؛ م. ۲۵۰، ص ۲۳۷.

۶۳. جستار، ۴، ۴، ۲؛ م. ۲۳۰، ص ۲۴؛ ۴، ۴، ۲؛ م. ۲۳۳.

نمی‌توانیم مجموعه‌های کیفیات درون ذهنمان را با دسته‌های کیفیات بیرون ذهنمان مقایسه کنیم. و جواب لاک بیقین این مشکل را رفع نمی‌کند. ولی اگرچه او درباره «تصورات بسیط» سخن می‌گوید، همچنین درباره تصورات کیفیات و تصورات جواهر سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، او میان نظر بازنمایی تصورات که بر حسب آن تصورات موضوع شناخت‌اند و نظر اینکه تصورات صرفاً حالات^{۶۴} روانی‌اند که به دستیاری‌شان چیزها را مستقیماً می‌شناسیم، در نوسان است. یا به سخن دقیقتر، نوسان او نه بین دو «نظر» است (زیرا نظر اعلام شده‌اش آن است که تصورات موضوع شناخت‌اند) بلکه میان دو نحوه بیان است: او گاه چنان سخن می‌گوید که انگار تصور واسطه عینی^{۶۵} شناخت است (نظر اعلام شده‌اش) و گاه گویی تصور واسطه ذهنی^{۶۶} شناخت است. و این ایهام ممکن است پاره‌ای باعث ناکامیش در پرداخت جدی به مشکل برخیزندۀ از نظریه بازنمایی او باشد.

باری، گیریم که می‌توانیم تطابق میان تصورات مرکب جواهر و دسته‌های موجودی از کیفیات باهم حاضر را بشناسیم. چنانکه دیدیم، لاک تصدیق نمی‌کند که هیچ رابطه ضروری بین این کیفیات ادراک می‌شود. از این‌رو شناخت ما، ولو واقعی، فراتر از تجربه بالفعلی که داشته‌ایم نمی‌گسترد، و اگر این شناخت را به صورت گزاره‌های عام یا کلی بیان کنیم، بحق نمی‌توانیم ادعا کنیم که چنان گزاره‌ها بیشتر از حد احتمال راست‌اند.

۴. شناخت وجود خدا

در قسمت پیشین ذکری رفت از نظر لاک براین معنی که ما دارای شناخت برهانی درباره وجود خداییم، یا بهتر بگوییم، می‌توانیم دارای چنین شناختی باشیم. مراد او از این گفته آن است که ما می‌توانیم وجود خدا را «از روی بخشی از شناخت شهودی‌مان» استنتاج کنیم.^{۶۷} و حقیقت شهودی‌ی که او از آن ابتدا می‌کند، شناخت وجود خودمان است. شاید دقیق‌تر باشد که بگوییم شناخت برهانی فرد از وجود خدا بنیادش برپایه شناخت شهودی‌ش از وجود خویش است. اما شناخت وجود خویش، به‌تهاای وجود خدا را مبرهن نمی‌دارد. ما به حقایق شهودی دیگر محتاجیم که نخستینشان این گزاره است: «هیچ مخصوص نه می‌تواند وجودی واقعی فراآورد نه می‌تواند مساوی با دو زاویه قائمه باشد.»^{۶۸} شناخت شهودی وجود خودم به من می‌نماید که دست کم یک چیز وجود دارد. اکنون گوییم که من می‌دانم که از ازل موجود نبودم بلکه آغازی داشتم. اما آن که آغازی داشت می‌بایست به توسط چیز دیگری فراآمده باشد؛ نمی‌توانسته است خودش را فراآورد. لاک می‌گوید که بنابراین

64. modifications

65. medium quod

66. medium quo

۶۷. جستار، ۴، ۱۰، ۲، ص ۳۰۶. ۶۸. جستار، ۴، ۱۰، ۲، ص ۳۰۷.

ناچار باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته است. او گامهای احتجاج را چندان روشن برنمی‌دارد. ولی مرادش آشکارا آن است که برای اینکه چیزی اصلًا در زمانی وجود داشته باشد، باید موجودی باشد که خودش آغاز نداشته باشد؛ زیرا اگر حال چنین نبود، موجودی می‌باشد که خودش را فرآورده باشد یا «بسادگی روی داده» باشد، و این تصور ناپذیر است. لاک این گزاره را که هستی آغاز کردن چیزی از راه تأثیر یک علت بیرونی پیشتر موجود شدنی است، آشکارا گزاره‌ای خودپیدا^{۶۹} تلقی می‌کند. ولی او توضیح نمی‌دهد که آیا قصد دارد که تسلسلی^{۷۰} را در سامان زمانی (تسلسل یعنی برگشتن به گذشته) متفقی بداند یا تسلسلی را در سامان قیام وجودی^{۷۱} اینجا و اکنون، بدون ارجاع به گذشته. باری، از گفته‌های گوناگونش گویا چنین برمی‌آید که او به تسلسلی که به گذشته برمی‌گردد می‌اندیشد. اگر حال چنین است، رشتۀ احتجاجش با رشتۀ احتجاج مثلاً آکویناس فرق دارد. آکویناس می‌کوشید تا دلیلی بر وجود خدا بپرورد که مستقل باشد از این سؤال که آیا رشتۀ ای از رویدادهای زمانی هست که تا بی‌نهایت به درون گذشته پس یازد یا نه. حجت لاک درواقع نسبجیده ساخته شده و فاقد دقت است. بعضی آن را یکسره محال می‌دانند به دلیل آنکه آنچه لاک حقایق خودپیدا می‌شمرد، صدق خودپیدا ندارند. اما حتی اگر آماده محال دانستن حجت لاک نباشیم، مشکل می‌توان مطلب زیادی درباره‌اش گفت، زیرا لاک بروشنا بیانش نمی‌کند.

ولیکن اگر فرض گیریم که موجودی از ازل وجود داشته است، با این پرسش روبروییم که طبعش چیست؟ اینجا لاک از این مبدأ سود می‌جوید که «آن که وجود و آغازش را از دیگری داشته است، ناچار باید همه محتوى و متعلقات هستیش را نیز از دیگری داشته باشد.»^{۷۲} بنابراین چون آدمی در خود توانهایی می‌باید، و چون همچنین از ادراک و شناخت برخوردار است، هستی ازلی که او قائم بدان است باید همچنین توانا و عاقل باشد. زیرا چیزی که خودش عاری از شناخت است نمی‌تواند موجود شناسنده‌ای^{۷۳} را فرآورد. و لاک از اینجا نتیجه می‌گیرد که «هستی ازلی همه‌توان و همدانی هست، خواه کسی بخواهد برآن نام خدا بنهد خواه نه. این هستی بدیهی است، و از تصور چنین هستی، چنانچه درست به لحاظ آید، به‌آسانی همه آن دیگر صفاتی استنتاج می‌شود که ما باید به این هستی ازلی اسناد کنیم.»^{۷۴}

۵. شناخت چیزهای دیگر

انسان وجود خودش را به شهود، وجود خدا را به برهان می‌شناسد. «شناخت وجود هرچیز دیگر را

69. self-evident

70. infinite regress

71. existential dependence

۷۲. جستار، ۴، ۱۰، ۲۴، ص ۳۰۸.

73. a knowing being

۷۴. جستار، ۴، ۱۰، ۲۶، ص ۳۰۹.

تنها به احساس می‌توانیم حاصل کنیم.»^{۷۵} زیرا رابطه‌ای ضروری میان تصوری که انسان از چیزی سوای خدا دارد و وجود آن چیز نیست. اینکه ما تصوری از چیزی داریم، مبرهن نمی‌دارد که آن چیز موجود است. فقط هنگامی که بمروری ما عمل می‌کند می‌دانیم که وجود دارد. «لذا همان گرفتن بالفعل تصورات از بیرون است که ما را از وجود چیزهای دیگر خبر می‌دهد و ما را به این شناخت راه می‌برد که البته چیزی در آن زمان بیرون ما وجود دارد.»^{۷۶} گرفتن تصورات از بیرون همان احساس است، و ما وجود چیزهای مؤثر در اندامهای حسیمان را فقط هنگامی که بر ما اثر می‌گذارند می‌شناسیم. وقتی که چشمانم را می‌گشایم، به اختیار من نیست که چه می‌بینم؛ من فعل پذیرم. بعلاوه، اگر دستم را نزدیک آتش برم احساس رنج می‌کنم، درحالی که وقتی تصور صرف نزدیک بردن دستم را به آتش دارم، رنج نمی‌کشم. چنین ملاحظاتی به ما می‌نمایند که اطمینانمن به وجود چیزهای دیگر بی‌پایه نیست. براستی، شناخت ما از وجود چیزهای بیرونی فقط تا گواهی حاضر حواسمن می‌گسترد؛ ولی محتمل است که میزی که لحظه‌ای پیش دیدم هنوز موجود باشد؛ و بی‌خبردی است که پیش از آنکه برای تصدیق يك گزاره وجودی آماده باشیم، دری شناخت برهانی بگردیم. «آن کس که در امور معمول زندگی جز برهان واضح مستقیم چیزی را تصدیق نمی‌دارد، از هیچ چیزی در این جهان مطمئن نیست مگر از فنای تند آهنگ خویش. سالم بودن این خوراک یا آشامیدنی دلیلی برای خوردن یا نوشیدن آنها به او نمی‌دهد؛ و من دلم می‌خواهد بدانم که او بربایه چنان دلایلی که پذیرای هیچ شک و ایرادی نیست چه می‌تواند بکند.»^{۷۷}

۶. حکم و احتمال

لاك می‌گويد که «شناستندگی» ذهن «هنگامی است که سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بیقین ادراک می‌کند و درباره آنها بی‌گمان است.»^{۷۸} ما هنگامی می‌دانیم که $X \neq Y$ است که رابطه‌ای ضروری میانشان بروشنى ادراک کنیم. ولی ذهن دارای چیزی است که لاك «قوه»^{۷۹} دیگر می‌نامد، یعنی تصدیق یا حکم^{۸۰}، که عبارت است از «برهم نهادن تصورات یا جدا ساختن آنها از هم در ذهن آن گاه که سازگاری یا سازگاری یقینی شان نه به ادراک بلکه بنابرفرض است.... و اگر حکم، تصورات را چنان به هم یگانه یا از هم جدا گرداند که چیزها درواقع هستند، حکم درست است.»^{۸۱}

.۷۵. جستار، ۴، ۲۰، ۱۱، ص. ۳۲۵. ۷۶. جستار، ۴، ۲۰، ۱۱، ص. ۳۲۶.

.۷۷. جستار، ۴، ۲۰، ۱۰، ۱۱، ص. ۳۳۵-۶. ۷۸. جستار، ۴، ۲۰، ۱۴، ۱۵، ص. ۳۶۲.

پس حکم با احتمال^{۸۲} سروکار دارد و مفید «ظن» است.

لاک احتمال را به «نمود سازگاری بنابر برآهین خطابنیر» تعریف می‌کند.^{۸۳} یعنی، هنگامی که حکم می‌کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است، آنچه ما را وامی دارد تا تصدیق کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است صفت خود پیدایش نیست (زیرا در این حال آن را بیقین راست می‌دانستیم)، بلکه مبانی یا دلایل بیرونی است که برای اثبات راستیش بس نمی‌آیند. دو دلیل عمدۀ بیرونی هست برای باور داشتن آنکه گزاره‌ای راست است هرچند که راستیش خودبیدا نیاشد. دلیل اول عبارت است از «همسازی چیزی با شناخت خودمان، یعنی مشاهده و تجربه ما».^{۸۴} مثلاً، تاجیکی که تجربه من می‌گسترد، آهن در آب فرو می‌رود. اگر من بارها و همواره دیده باشم که این حال رخ می‌دهد، احتمال آنکه در موقع آینده رخ خواهد داد به تناسب بیشتر است از اینکه وقوعش را فقط یک بار دیده باشم. درواقع، هنگامی که تجربه‌های هماهنگ مایه پیدایی حکم می‌شود و این حکم در تجربه آینده ما تحقیق می‌پذیرد، احتمال چندان فزوئی می‌گیرد که برچشمداشتها و کردهایمان تقریباً به همان شیوه‌ای تاثیر می‌گذارد که گواهی برهان برآنها مؤثر است. دلیل دوم برآنکه صدق محتمل^{۸۵} گزاره‌ای را باور بداریم، گواهی است. و اینجا باز هم درجات احتمال درمیان تواند بود. اگر، مثلاً، شماره بسیاری از گواهان موثق بر برخی رویدادها شهادت بدنهن، و اگر گواهیها یشان باهم سازگار درآیند، درجه بسیار بیشتری از احتمال هست تا وقتی که گواهان کم‌شماره و بی‌کفایت باشند یا چنانچه گزارشها یشان باهم ناسازگار درآیند.

لاک «گزاره‌هایی را که به اقنان احتمال می‌پذیریم»^{۸۶} به دو رده بخش می‌کند. رده اول مشتمل است بر گزاره‌هایی راجع به «امور واقع»^{۸۷} که به مشاهده درمی‌آیند و موضوع گواهی آدمی قرار توانند گرفت. نمونه چنین گزاره‌ای آن است که پارسال زمستان در انگلستان یخ‌بندان شد. رده دوم دربردارنده گزاره‌هایی است راجع به اموری که موضوع گواهی آدمی قرار نتوانند گرفت چرا که پذیرای پژوهش تجربی نیستند. «فرشتگان وجود دارند» یک نمونه همچو گزاره‌هایی است، و نمونه دیگرش: «گرمی عبارت است از تکان تند اجزای خرد نامحسوس ماده سوزان». در چنین مواردی، دلایل احتمال را از قیاس تمثیل^{۸۹} بیرون می‌کشیم. چون مراحل مختلف را در سلسله‌مراتب موجودات پایین‌تر از انسان مشاهده می‌کنیم (جانوران، گیاهان، چیزهای بی‌جان)،

82. probability

.۸۳. جستار، ۴، ۱۰، ۱۵، ۲؛ ۸۴. جستار، ۴، ۱۵، ۲؛ ۴، ۲؛ ۳۶۳.

85. probable

.۸۶. جستار، ۴، ۱۶، ۲؛ ۵، ۲، ص ۳۷۴.

87. matters of fact

.۸۸. جستار، ۴، ۱۶، ۲؛ ۱۲، ۲، ص ۳۸۰.

89. analogy

می‌توانیم محتمل گیریم که میان انسان و خدا روحهای نامادی متناهی هستند. باز، چون مشاهده می‌کنیم که مالیین دو جسم بر یکدیگر فرااورنده گرمی است، به قیاس تمثیل می‌توانیم حجت بیاوریم که گرمی احتمالاً در جنبش تند ذرات نامحسوسِ ماده نهفته است.

بنابراین روشن است که نزد لاک، گزاره‌های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجهٔ سیار زیادی از احتمال بهره‌ورنند. این نظر البته پیوند نزدیکی دارد با این اعتقاد که ما تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم نه «ماهیات واقعی» شان را، به معنایی که توضیحش در فصل واپسین آمد. گزاره‌های تاریخی نیز که به گواهی آدمی متکی‌اند، فقط از درجات متغیر احتمال بهره‌ور توانند بود. و لاک به خوانندگانش یادآور می‌شود که درجهٔ احتمال یک گزارهٔ تاریخی به ارزش گواهی مربوط به آن باز بسته است نه به شمارهٔ کسانی که ممکن است گزاره را تکرار کرده باشند.

۷. عقل و ایمان

شاید بتوان توقع داشت که لاک می‌باشد همهٔ گزاره‌های پذیرفتهٔ ایمان را در ردهٔ گزاره‌های محتمل بگنجاند. ولی او چنین نکرد. زیرا او الهامی الهی را تصدیق داشت که به ما دربارهٔ صدق عقاید ملهم یقین می‌بخشد، زیرا گواهی خدا پذیرای هیچ شکی نیست. «ما همان اندازه امکان دارد که به وجود خودمان شک اوریم که به صدق وحی و الهام صادر از سوی خدا. چندان که ایمان، مبدائی محجز و استوار از تصدیق و اطمینان است و هیچ‌گونه جایی برای شک یا تردید نمی‌گذارد.»^{۹۰} این گفتهٔ البته به معنای آن نیست که همهٔ حقایق دربارهٔ خدا بنابرایمان پذیرفته می‌شوند. زیرا لاک، همچنان که دیدیم، به خصیصهٔ برهانی شناخت خدا قائل بود. حقایق ملهم آن حقایقی هستند که ورای عقل اند هرچند نه مقایر با عقل، و راستیشان را بنابر گواهی خدا می‌دانیم. به سخن دیگر، لاک ادامده‌هندهٔ تمایز اهل قرون وسطی بود میان حقایق دربارهٔ خدا که با عقل انسان، بی‌آنکه چیزی آن را یاری دهد، مکشوف‌اند و حقایقی دربارهٔ خدا که به شناخت درنمی‌آیند. مگر آنکه خدا به الهام مکشوفشان گرداند.

لاک در عنی حال از آنچه «وجد و حال»^{۹۱} می‌نامید سخت بدش می‌آمد. او در اندیشهٔ کسانی بود که گرایش دارند به اینکه برخی تصوراتی را که به سرشان می‌زنند، یک وحی الهی خصوصی یا فراورده الهام الهی بینگارند. آنان پروایی از دلایل عینی در تأیید چنین ادعایی ندارند که تصوراتشان ملهم از خداست: نزد ایشان، احساسات تند مقنعت‌از هر دلیلی است. «آنان مطمئن‌اند زیرا مطمئن‌اند؛ و معتقدات جزئیشان حق‌اند زیرا غیورانه برآنها ایستاده‌اند.»^{۹۲} می‌گویند که «می‌بینند» و «احساس

۹۰. جستار، ۴، ۱۶، ۱۴، ۲، ص ۳۸۳.

91. enthusiasm

۹۲. جستار، ۴، ۱۹، ۰۲:۹، ص ۴۳۴.

می‌کنند؟ ولی آنچه «می‌بینند» چیست؟ اینکه گزاره‌ای بدهاً صادق است یا ملهم از خداست؟ این دو سؤال را باید از هم بازنداشت. و اگر گزاره بدهاً صادق نیست یا اگر برپایه گونه‌ای مبنای عینی برای اعتقاد به منزله گزاره‌ای احتمالاً صادق مطرح نشده است، باید براین پنداشت آورد که گزاره باعث مکشوف و ملهم از سوی خداست. اما نزد مبتلایان به «وجود و حال»، گزاره‌ای «بدان جهت الهام است که آنان اعتقاد راسخ به آن دارند، و به آن معتقدند چرا که الهام است». ۹۳ بنابراین لآک پای می‌فشد که حتی اگر خدا بیقین بتواند حقایقی را به الهام مکشوف گرداند که فراتر از عقل می‌روند، بدین معنی که عقل به تهایی نمی‌تواند صدقشان را مسلم بدارد، باید پیش از آنکه از ما چشم بدارند که به ایمان قبولشان کنیم به عقل بازنمایند که درواقع به الهام مکشوف‌اند. «اگر نیروی اعتقاد جزی چراغ راهنمایمان باشد، می‌برسم چگونه کسی القاتات شیطان و الهامات روح القدس را از هم تمیز خواهد داد؟» ۹۴ با این همه، «خدا هنگامی که پیامبر را ایجاد می‌کند، بشر را اعدام نمی‌کند. او همه قوای بشر را در وضع طبیعی باز می‌نهد تا یاریش دهد درباره الهامات خود ارزیابی کند که آیا منشاء الهی دارند یا نه.» ۹۵ «وجود و حال» با کنارگذاشتن عقل و جا گشودن برای الهام هردو را از میان بر می‌دارد. عقل سلیم نیرومند لآک در پرداختش به وجود و حال سخت هویداست. بنابراین، لآک در امکان وحی و الهام الهی تردید روا نمی‌داشت. او در واقع به عقایدی چون نامیرندگی نفس و رستاخیز تن بنابرگواهی کلام خدا باور داشت. ولی اصرار می‌ورزید که امکان ندارد گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند مکشوف و ملهم از سوی خدا باشند. و من فکر می‌کنم که وقتی او بدین نحو سخن می‌گوید پیداست که بیشترینه به عقاید کاتولیکها مانند تبدیل نان و شراب آیین عشای ربانی به خون و تن عیسی مسیح می‌اندیشد که در فصلی درباره تصدیق کاذب یا خطأ صریحاً بدان اشاره می‌کند. ۹۶ آشکارا می‌توان پاسخ داد که اگر دلیل استواری براین اندیشه هست که گزاره‌ای مکشوف از جانب خداست، مغایر عقل نتواند بود هرچند ورای عقل باشد. اما لآک چون برآن نظر می‌رفت که بعضی عقاید مذهبی مغایر عقل‌اند، نتیجه می‌گرفت که پس مکشوف و ملهم نتوانند بود و امکان ندارد که دلیلی کافی براین اندیشه باشد که مکشوف و ملهم شده‌اند. بحث در چنین مسائل مناقشه‌آمیزی در گفتار ما بیجاست. ولی سزاوار است که توجه را به این نکته جلب کنم که لآک دیدگاه افلاطونیان کیمپریج یا «بلندنظران» را ادامه داد. درحالی که از یک سو چیزی را باطل می‌شمرد که آن را وجود و حال گمراه پیامبران و واعظان خود گماشته می‌پنداشت، همچنین چیزی را

۹۳. جستار، ۱۹، ۰۴، ۲؛ ۱۰، ۰۱، ۲؛ ۱۳، ۱۹، ۰۴، ص ۴۳۶.

۹۴. جستار، ۱۹۹۴، ۰۲، ۱۴، ۰۱، ۲؛ ۱۰، ۰۲، ۰۲، ص ۴۳۸.

۹۵. حکیمان لاهوتی کاتولیک منکر نیستند که عقل علی‌الاصول توانایی آن را دارد که فرق بگذارد میان گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند و گزاره‌هایی که صدق یا کذیشان به توسط عقل و بدون باری وحی و الهام محجز نتوانند گشت. ولی در موارد خاصی، چون به اختیار خود واگذاشته شویم، ممکن است گزاره‌های دوم را با گزاره‌های اول مشتبه بکیم.

مردود می‌دانست که تالیهای منطقی^{۹۸} اعتقاد به امکان وحی و الهام الهی می‌نمود، یعنی اگر دلیل استواری براین فکر هست که خدا حقیقت را از طریق سخنگوی معینی مکشوف و ملهم کرده است، هرگزارهای که مرجع معتبری آن را بیاموزد مغایر عقل نتواند بود. لاتک بی‌گمان جواب می‌داد که یگانه ملاک آنکه عقیده‌ای مغایر عقل است یا صرفاً «ورای عقل»، خود عقل است. ولی او دفاع از دیدگاهش را این چنین آسانتر می‌کند که امکان وحی و الهام الهی را صادقانه اذعان می‌دارد بی‌آنکه بپرسد این وحی و الهام را کجا باید جست و تحقیقش از طریق کدام واسطه یا واسطه‌های ویژه بوده است.

اعتدال مشرب کلی لاتک و ناخوشامدش از افراط و تفریط، افزوده براعتقادش به ایسَه رسایی یقین بسیار محدود است و حال آنکه عرصه احتمال در درجات گوناگونش بسیار فراخ است، او را واداشت تا در حدودی به آرمان تساهل دل بینند. می‌گوییم «در حدودی» زیرا در نامه درباره تساهل می‌گوید که تساهل در حق ملحدان، کسانی که دینشان مستلزم بیعت با قرتی بیگانه است، و کسانی که ایمان دینشان به آنان اجازه نمی‌دهد تا تساهلی را که برای خود ادعای می‌کنند شامل حال دیگران کنند، نباید شمول یابد. به دیده او العاد بضرورت موجب فقدان مبادی اخلاقی و بی‌اعتنایی به الزام سوگندها، پیمانها و عده‌هast. و اما درباره دو دسته دیگر: او آشکارا در وهله نخست به کاتولیکها می‌اندیشد، هرچند مسلمانان را نام می‌برد. لاتک از این باره در نگرش مشترک هم‌میهناش در آن روزگار به کاتولیکها شریک بود، اگرچه دانستشن جالب است که اگر او اعتنایی واقعی به احوال می‌نمود، درباره روش‌هایی که قاضی القضاة لرد اسکراگز^{۹۹} در محاکمات ناشی از «توطئه پایی»^{۱۰۰} در دادگاه‌ها به کار می‌برد واقعاً چه می‌اندیشد. احتمالاً او با مقاصد سیاسی پنهان شافتسبری و دسته او همدلی داشت. ولیکن، اگر کسی نگرش اهل زمانه را هم در کشور خودش هم در جای دیگر به دیده گیرد، نکتهٔ شایان اعتنای آن است که به هزروی به هواداری از تساهل و مدارا برخیزد. پیداست که او نیک براین معنی آگاه بود، زیرا نوشه‌هایش را در این باب بدون نام و نشان منتشر کرد.

98. logical consequences

99. Scroggs

۱۰۰. «در ۱۶۷۸ تایپس اوتس (Titus Oates)، کشیش توطئه‌گر انگلیسی، برای جاسوسی به مذهب کاتولیک رومی گروید، و در ۱۶۷۸ اعلام کرد که توطئه‌ای («توطئه پایی»، Popish Plot) برای قتل چارلز دوم و بازگردانیدن مذهب کاتولیک کشف کرده است. در خشم و هیجانی که بدنبال این امر پیش آمد، بسیاری از کاتولیکها آزار و شکنجه دیدند و کشته شدند. بعدها دروغ بودن ادعای اوتس مکشوف شد.» (دایرةالمعارف فارسی)

فصل ۷

لاک

(۴)

۱. نظریه اخلاقی لاک

در نخستین فصل درباره فلسفه لاک دیدیم که او با ابطال نظریه تصورات فطری، هم مبادی نظری فطری را انکار کرد هم مبادی عملی یا اخلاقی^۱ فطری را. بنابراین تصورات اخلاقی ما باید از تجربه نشات گیرند، بدین معنی که باید، به قول لاک، «به تصورات بسیط بینجامند»؛ یعنی، دست کم عناصر پدیدآورنده‌شان باید ناشی از احساس ظاهر یا مراقبه نفسانی باشند. ولی لاک نمی‌پندشت که تبیین تجربه‌باورانه منشاء تصورات اخلاقی، ما را از این باز می‌دارد که مبادی اخلاقی متیقن را تصدیق کنیم. زیرا همینکه تصوراتمان را کسب کردیم، می‌توانیم بازجویی و مقایسه‌شان کنیم و نسبتها را سازگاری و ناسازگاری را دریابیم. این کار ما را به تحریر قواعد اخلاقی توانا می‌سازد، و اگر قواعد اخلاقی نسبتها ضروری سازگاری یا ناسازگاری را میان تصورات بیان کنند، یقینی و متیقن‌اند. باید بین تصورات یا الفاظی که در گزاره‌ای اخلاقی^۲ می‌آیند و نسبت حکم شده در گزاره تمیز نهاد. دریک قاعدة اخلاقی، تصورات باید، دست کم بفرجام، جداگانه از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ اما صدق یا اعتبار قاعدة اخلاقی مستقل از رعایت آن است. مثلاً، اگر می‌گوییم که راستگویی اخلاقاً نیک است، تصورات راست گفتن و نیکی اخلاقی باید بفرجام از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ ولی نسبت حکم شده میان این تصورات، حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند، صادق است.

اگر این دیدگاه را به خاطر بسپریم، چندان در شگفت نمی‌مانیم که لاک در کتابهای سوم و چهارم جستار آرمانی «عقل‌باورانه» برای علم اخلاق^۳ پیش می‌نهاد. آنجا می‌گوید که «اخلاق^۴ همانند

ریاضیات پذیرای برهان و استدلال است.^۵ دلیلش آن است که اخلاق با تصوراتی سروکار دارد که ماهیات واقعی‌اند. در علوم طبیعی ما نه ماهیات واقعی بلکه تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم. لیکن این تمايز میان ماهیت اسمی و ماهیت واقعی در ریاضیات زایل می‌شود؛ و درباره اخلاق نیز حال همین است. تصور عدل بفرجام مشتق از تجربه است، از این حیث که عناصر پیداوارنده عدل از تجربه مشتق‌اند، ولی هیچ‌هستی قائم به ذاتی به نام عدل در بیرون نیست که ماهیت واقعیش بر ما ناشناخته باشد. پس دلیلی ندارد که از اخلاق، علمی برهانی نساخت، «زیرا از آنجا که یقین جز ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات نیست، و برهان جز ادراک چنان سازگاری با وساطت تصورات یا واسطه‌های دیگر نیست، و چون تصورات اخلاقی مانند تصورات ریاضی خودشان نمونه‌های والا و لذا تصورات کافی و کامل‌اند، هرگونه سازگاری یا ناسازگاری که در آنها می‌یابیم مانند شکل ریاضی فرآورنده شناخت واقعی‌اند.»^۶ لاک از گفتن آنکه تصورات اخلاقی خودشان نمونه‌های والا و لذا تصورات کافی و کامل‌اند، مرادش این است که مثلاً تصور عدل خودش معیاری است که بر محک آن، افعال عادلانه را از افعال ظالمانه بازمی‌شناسیم؛ عدل هستی به خود باینده‌ای نیست که تصور عدل برای اینکه تصوری صادق باشد باید با آن سازگار درآید. بنابراین اگر بکوشیم تا الفاظ و مصطلحات اخلاقی را بدروشنی و دقت تعریف کنیم، «شناخت اخلاقی را می‌توان به چنان پایه‌ای از روشنی و یقین رساند»^۷ که شناخت ریاضی از آن برخوردار است.

پیشنهادهای لاک شاید بظاهر چنین برسانند که نزد او علم اخلاق فقط عبارت است از تحلیل تصورات بدنان معنی که هیچ دسته قواعد اخلاقی وجود ندارد که آدمیان ملزم به اطاعت از آن باشند. اگر این دسته تصورات را بسازیم، این قواعد را تقریر خواهیم کرد؛ اگر آن دسته تصورات را بسازیم، آن قواعد را تقریر خواهیم کرد. و اینکه کدام دسته اختیار شود، امری مربوط به گزینش است. اما چنین رائی به هیچ‌رو منظور لاک نبود. دست کم، یقین این آن نظری نیست که در کتاب دوم جستار صورت بیان می‌یابد، جایی که لاک درباره خیر و شر اخلاقی و درباره قواعد یا قوانین اخلاقی سخن می‌گوید.

پیشتر ذکری رفت از اینکه لاک نیک و بد را به نسبت بالنت و رنج تعریف می‌کرد. نیک آن است که به ایجاد یا افزودن لنت در ذهن یا تن، یا به کاستن رنج می‌گراید درحالی که بد آن است که به ایجاد یا افزودن رنج یا به کاستن لنت می‌دارد.^۸ ولیکن خیر اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، خیر (یعنی «لنت») بنابراراده قانون گذار حاصل ما می‌شود؛ و شر اخلاقی عبارت است از ناهمسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که بروفق آن، شر (یعنی

۵. جستار، ۴، ۱۲، ۸؛ ۲، ص ۳۴۷.

۶. جستار، ۴، ۴، ۲؛ ۷، ص ۲۲۲.

۷. جستار، ۴، ۱۱، ۱۷، ۲؛ ۳.

۸. جستار، ۲، ۲۰، ۲؛ ۱، ص ۳۰۳.

۹. جستار، ۲، ۲۰، ۱، ص ۳۰۳.

(رنج) «از اراده و قدرت قانون گذار نصیب مامی شود.»^۹ لاکنمی گوید که نیک و بد اخلاقی، لذت و رنج اند. او همچنین منطقاً متعهد به این قول نیست. زیرا او نیک و بد را به لذت و رنج تعریف نمی‌کرد (هرچند گاهی از سر بیقیدی به این شیوه سخن می‌گوید)، بلکه نیک و بد را به آنچه لذت می‌بخشد و رنج می‌انگیزد تعریف می‌کرد. نیکی اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی با قانونی که متکی به جزا^{۱۰} است؛ نمی‌گوید که نیکی اخلاقی با پاداش همسازی یکسان است.

لاک چه نوع قانونی را درنظر دارد؟ او سه نوع قانون را از هم بازمی‌شناسد: قانون الهی^{۱۱}، قانون مدنی^{۱۲}، و «قانون عرف». ^{۱۳} از نوع سوم قانون مرادش پسند^{۱۵} یا ناپسند^{۱۶}، ستایش^{۱۷} یا نکوهش^{۱۸} است «که به تصدیق نهانی و ضمنی در جوامع، قبایل و انجمنهای گوناگون آدمیان در جهان مستقر می‌شود، و بر حسب آن افعال گوناگون بنابرداوریها، قواعد اخلاقی یا رسم چنان جا ارج می‌یابند یا ننگین به شمار می‌آیند.»^{۱۹} افعال نسبت به قانون الهی تکالیف^{۲۰} یا معاصی^{۲۱}، نسبت به قانون مدنی معصومانه^{۲۲} یا مجرمانه^{۲۳}، و نسبت به قانون عرف فضایل^{۲۴} یا رذایل^{۲۵} محسوب‌اند. آشکار است که این قوانین چه باهم ناساز درآیند. همچنان که لاک بی‌برده است، در یک جامعه معین آدمیان ممکن است افعالی را پیشنهاد که مغایر قانون الهی باشد. و او بی‌گمان برآن نبود که قانون مدنی ملاک فرجامین حق^{۲۶} و باطل^{۲۷} است. پس چنین برمی‌آید که قانون الهی ملاک فرجامین است که افعال ارادی به نسبت با آن اخلاقاً نیک یا بد خوانده می‌شوند. «فکر نمی‌کنم کسی چندان بیخبرد باشد که انکار کند خدا دستوری برای ارشاد انسانها نهاده است. او حق وضع چنین دستوری را دارد، چرا که ما آفریدگان اوییم؛ از نیکی و خرد او می‌سزد که کردار ما را به سوی آنچه بهترین است راه نماید؛ و در توانایی اوست که دستورش را به پاداش و پادافراهی باشد و مدت نامتناهی در آخرت روان گرداند؛ زیرا هیچ کس را نمی‌رسد که ما را از دست او بهد آورد. این یکانه محک حقیقی درستی اخلاقی است.»^{۲۸}

اگر از سخن لاک چنین معنایی را فهم کنیم که ملاک خیر و شر اخلاقی و اعمال حق و باطل، قانون تحکمی^{۲۹} خداست، تناقضی فاحش پیدا می‌آمد میان گفته‌هایش در کتاب دوم و گفته‌هایش

۹. جستار، ۰۲، ۰۵؛ ۱، ص ۴۷۴.

10. sanction 11. divine law 12. civil law 13. law of opinion or reputation

14. جستار، ۰۲، ۰۷؛ ۱، ص ۴۷۵.

15. approval 16. disapproval 17. praise 18. blame

19. جستار، ۰۲، ۰۸؛ ۱۰، ۱، ص ۴۷۷.

20. duties 21. sins 22. innocent 23. criminal 24. virtues 25. vices

26. right 27. wrong

28. جستار، ۰۲، ۰۸؛ ۱، ص ۴۷۵.

29. arbitrary

در کتاب چهارم جستار، زیرا اگر قانون الهی را خدا تحکماً گذاشته بود، فقط به وحی و الهام می‌توانستیم آن را بشناسیم. و در این حال مقایسه اخلاق با ریاضیات، که در کتاب چهارم می‌باییم، مقایسه‌ای یکسره بیجاست. اما هنگامی که لاک در کتاب دوم از قانون الهی سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که «مرادم قانونی است که خدا برای اعمال آدمیان مقرر داشته است، خواه با نور طبیعت بر ایشان اعلام شود خواه با ندای وحی و الهام.»^{۳۰} او از نور طبیعت، عقل را می‌خواهد؛ و آشکارا می‌اندیشید که ما می‌توانیم تنها به عقل چیزی از قانون خدا را کشف کنیم، ولو که وحی و الهام مسیحی نور بیشتری به ما می‌دهد. وقتی به کتاب چهارم برمی‌گردیم، می‌بینیم که می‌گوید: «تصور وجودی بربین با قدرت و خیر و عقل نامتناهی که ما مصنوع اوییم و قائم به اوییم، و تصور خودمان بهمنزله موجودات عاقل فهمی بمچنان وضوحی در ماهست که به گمانم اگر درست ملاحظه و دنبال شوند چنان شالوده‌هایی برای تکلیف و قواعد کردار بدست می‌دهند که می‌توان اخلاق را در زمرة علومی که پذیرای برهان اندنهاد؛ در این باره شکنی ندارم که از روی مبادی خودپیدا و بنابرنتایج ضروری، که همانند مبادی و نتایج ریاضیات بی‌چون و چرا بیند، ملاک‌های صواب^{۳۱} و خطأ^{۳۲} را می‌توان بر هر کسی عرضه داشت که با بی‌اعتنایی و اعتنایی یکسان به این هردو علم می‌پردازد.»^{۳۳} لاک آشکارا می‌بیند اشت که با ملاحظه طبع خدا و طبع انسان و نسبت میانشان، می‌توان به مبادی اخلاقی خودپیدا رسید که از آنها قواعد و دستورهای اخلاقی جزئی‌تر استنتاج شدنی هستند. و دستگاه قواعد استنتاج پذیر، قانون خدا را به گونه‌ای که به نور طبیعت شناخته می‌شود برمی‌سازد. لاک روشن نمی‌کند که آیا قانون اخلاقی ملهم را متمم یا بخشی از مقدمات می‌انگاشت. همچنین خودش هیچ کوششی نوزیزد تا دستگاهی اخلاقی را بر بنیان خطوط پیش نهاده میرهن دارد. مثالهایی که از گزاره‌های خودپیدا می‌زند چنان روشنگر نیستند: «جایی که دارایی نباشد، ظلمی نیست» و «هیچ حکومتی آزادی مطلق را جایز نمی‌شمرد.»^{۳۴} (گزاره دوم بهمنزله گزاره اخباری^{۳۵} داده شده است، ولی تبیین لاک می‌نماید که او نمی‌خواست به این نحو تلقی شود.)

بنابراین من گرایشی به قبول رأی مورخانی ندارم که می‌گویند لاک دو نظریه اخلاقی ارائه می‌کند که سعی در سازش دادن میانشان ندارد. زیرا به نظرم می‌آید که او البته می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه رشته‌های فکری ارائه شده در کتابهای دوم و چهارم جستار باهم می‌سازند. در عین حال دشوار می‌شود انکار کرد که گفتارش نارسا و آشفته است و آمیزه‌ای از عناصر مختلف را عرضه می‌دارد. هر چند، چنانکه دیدیم، نمی‌توان بهطور ساده لقب لنت باور^{۳۶} بر او نهاد، حتی در کتاب دوم،

۳۰. همان جا.

31. right 32. wrong

33. جستار، ۴، ۱، ۳، ۲: ۲۰۸. همان جا.

35. factual statement

36. hedonist

عنصری از فایده باوری لذت باورانه^{۳۷} هست که شاید پاره‌ای ملهم از آرای گاساندی باشد. باز، عنصری از قول به اعتبار مرجع حجت^{۳۸} هست که برپایه تصور حقوق آفریدگار بنیاد دارد. سرانجام، تمایز لاک میان نور طبیعت و وحی و الهام، یادآور تمایز آکویناس است میان قانون طبیعی که معلوم عقل است و قانون وضعی الهی؛ و این تمایز بی‌گمان تا اندازه بسیاری ملهم از هوکر^{۳۹} بود که میراث زیادی از فلسفه قرون وسطی را در اندیشه خود داشت.^{۴۰} تأثیر هوکر، و تأثیر نظریه قرون وسطی از طریق هوکر در اندیشه لاک، در پنداشت او درباره حقوق طبیعی^{۴۱} پیداست که هم اینک آن را در پیوند با نظریه سیاسیش بررسی خواهیم کرد.

۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی

لاک در پیشگفتار دو رساله درباره حکومت مدنی^{۴۲} ابراز امیدواری می‌کند که نوشتہ‌اش کافی باشد «برای استقرار پادشاهی بازگرداننده بزرگ و شاه کتونیمان ویلیام و اثبات حقانیت حق او در نظر مردم.» هیوم، چنانکه سپیتر خواهیم دید، برآن بود که نظریه سیاسی لاک از برآوردن این وظیفه عاجز ماند. ولی به هرجوی خطاست بیندیشیم که لاک نظریه سیاسیش را به نیت تسجيل حق شهریاری ویلیام پرداخت و بس؛ زیرا او دیرگاهی پیش از سال ۱۶۸۸ به مبادی نظریه‌اش رسیده بود. وانگهی، نظریه او به حیث بیان دستگاه‌مندی^{۴۳} از اندیشه آزادی‌خواهانه^{۴۴} زمانه دارای اهمیت تاریخی ماندگار است، و رسالاتش بسی بیشتر از جزوه‌ای مباحثه‌آمیز تصنیف یکی از هواداران حزب ویگ^{۴۵} بهشمار می‌آمد.

بررسی نخستین رساله درباره حکومت مدنی چندان وقت گیر نیست. لاک در این رساله در رد نظریه حق الهی پادشاهان بهسانی که سر رایرت فیلمر^{۴۶} در بطریر^{۴۷} (۱۶۸۰) از آن دفاع کرده بود حجت می‌آورد. نظریه پدرسالاری (بطریر کی)^{۴۸} دریاب انتقال اقتدار سلطنتی به استهزا گرفته شده است. هیچ شهادتی در دست نیست که آدم ابوالبشر دارای اقتدار شاهی موضوع ازسوی خدا بود. اگر بود، هیچ شهادتی در کار نیست که وارثانش دارای چنین اقتداری بودند. اگر بودند، حق جانشینی معین نبود، و حتی اگر خدا ترتیبی برای جانشینی معین داشته بود، هرگونه وقوفی برآن از دیربارا از میان رفته است. در واقع امر، فیلمر چنان آدم ابله‌ی که لاک جلوه‌اش می‌دهد نبود؛ زیرا بیشتر

37. hedonistic utilitarianism

38. authoritarianism

39. Hooker

۴۰. برای آشنایی با آرای هوکر، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۱۳۵-۸.

41. natural rights

۴۲. در ارجاعات ما، رساله دلالت بر دومین رساله دارد مگر در جاهایی که خلاف این حال معین شود.

43. systematic

44. liberal

45. Whig

46. Sir Robert Filmer

47. Patriarcha

48. patriarchal

مصنفات ارزشمندتری از بطریزک منتشر کرده بود. اما بطریزک تازه درآمده و مباحثه‌ای در انداخته بود، و کاملاً فهمیدنی است که لآک آن را برای تاختن در رساله اولش برگزید.
لآک در نخستین رساله^{۵۰}، براین نظر می‌رود که «دیدگاه عمدۀ سر را برت فیلم آن است که آدمیان بطبع آزاد نیستند»، این همان مبنای رأی او در باب سلطنت مطلقه^{۵۱} است. «لآک نظریه انتقاد طبیعی انسانها را فاش مردود می‌داند و در رساله دوم می‌گوید که آدمیان در وضع طبیعی بطبع آزاد و برابرند. «این برابری طبیعی آدمیان را هوکر خردمند چندان بدیهی و بی‌چون و چرا می‌انگارد که آن را شالوده‌الزام به مهر متقابل میان آدمیان می‌نهاد و تکالیفی را که در قبال یکدیگر بر ذمه داریم برپایه آن می‌سازد و مبادی پر ارج عدل و نیکخواهی را از آن بیرون می‌کشد.»^{۵۲}
بنابراین، لآک مانند هابز سخشن را با تصور وضع طبیعی می‌آغازد، و به دیده‌اش «همه آدمیان بطبع در چنان وضع هستند و در همین حال می‌مانند تا هنگامی که به رضای خود، به عضویت گونه‌ای جامعه سیاسی درمی‌آیند.»^{۵۳} ولی تصورات لآک و هابز از وضع طبیعی فرق بسیار با هم دارند. براستی، هابز آشکارا حریف عمدۀ‌ای است که لآک در رساله دوم پیش چشم می‌دارد، هرچند به تصریح نمی‌گوید. به گفته لآک، تفاوتی بین ادین هست میان وضع طبیعی و وضع جنگ. «وضعی که در آن انسانها بر مقتضای عقل کثار هم می‌زیند بی‌آنکه سالار مشترکی با اختیار داوری میان ایشان بر زمین باشد، به تعییر درست وضع طبیعی است.»^{۵۴} زور که بدون حق اعمال شود، وضع جنگ را پدید می‌آورد؛ ولی نباید وضع جنگ را با وضع طبیعی یکسان شمرد، چرا که وضع جنگ ناقض وضع طبیعی است، یعنی ناقض آنچه باید باشد.

لآک می‌تواند از آنچه وضع طبیعی باید باشد سخن بگوید، زیرا یک قانون اخلاقی طبیعی^{۵۵} را تصدیق دارد که به عقل مکشوف است. وضع طبیعی، وضع آزادی^{۵۶} است اما نه وضع بی‌بندوباری. «وضع طبیعی دارای قانونی طبیعی است که حاکم بر آن است و همگان را ملزم می‌گردد؛ و عقل که همان قانون است، به همه انسانهایی که از عقل رای می‌جویند و بس می‌آموزد که چون همه‌شان برابر و مستقل‌اند، هیچ کس نباید گزندی به جان، سلامت، آزادی یا مال کسی بزند.»^{۵۷} زیرا انسانها همه آفریدگان خدایند. و اگرچه آدمی مجاز است که در برابر حمله دیگران به دفاع از خود برخیزد و به ابتکار شخصیش مت加وزان را کیفر دهد، از آنجا که بنابرفرض هیچ حاکم یا قاضی دنیوی^{۵۸} مشترکی در میان نیست، وجود این محدود به قانون اخلاقی طبیعی است که همگان را به

.۶۰۲-۴۹

50. absolute monarchy

.۵۱. رساله، .۰۲. رساله، .۰۵. رساله، .۰۳. رساله، .۱۹. رساله، .۰۳. رساله، .۱۵. رساله، .۰۲. رساله، .۰۵

54. natural moral law

55. state of liberty

.۵۶. رساله، .۰۲. رساله، .۰۶

57. temporal

استقلال از جامعه مدنی و مقررات قضایی آن ملزم می‌گردداند. بنابراین، قانون طبیعی نزد لاک مفید معنایی است یکسره متفاوت از معنایی که هابز از آن اراده می‌کرد. به دیده هابز، قانون طبیعی به معنای قانون قدرت و زور و نیز نگ بود، و حال آنکه در چشم لاک به معنای قانونی اخلاقی با الزامی فraigir و صادر از عقل آدمی بود، بهسانی که این عقل درباره خدا و حقوق او، درباره نسبت انسان با خدا و درباره برابری بینادی همه انسانها بهمنزله آفریدگان عاقل می‌اندیشد. پیش از این، از هوکر به عنوان یکی از منابع نظریه لاک درباب قانون اخلاقی طبیعی نام بردهم. همچنین می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج در انگلستان و، در بُر اروپا، از نویسنده‌گانی همچون گروتیوس^{۵۸} و پُوفنثورف^{۵۹} نام ببریم.

لاک چون به یک قانون اخلاقی طبیعی باور داشت که به استقلال از دولت و قانون‌گذاری آن وجودان الزام‌آور است، همچنین به حقوق طبیعی معتقد بود. مثلاً، هر کس حق دارد که خودش را پاس دارد و از جانش دفاع کند، و حقی بر آزادیش دارد. همچنین البته تکالیف بهم وابسته^{۶۰} هست. درواقع، از آنجا که آدمی مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است، محق است که چنین کند. و از آنجا که اخلاقاً ملزم است که وسائل در اختیارش را برای صیانت جانش به کار گیرد، حق ندارد که یا خودش جان خویش را بگیرد یا، با کشیدن خودش به بردنگی در کاملترین معنای کلمه، به دیگری اختیار گرفتن جانش را بدهد.

۳. حق دارایی خصوصی

باری، آن حق طبیعی که لاک بیشترین اعتنا را بدان می‌نمود، حق دارایی^{۶۱} بود. همان‌سان که آدمی مکلف و محق به پاسداشت خویش است، برآن چیزهایی که مقتضی این غرض اند حق دارد. خدا زمین و همه چیزهای آن را برای نگاهداشت و بهروزی آدمیان به آنان داده است. ولی اگرچه خدا زمین و چیزهای رویش را بخش نکرده است، عقل می‌نماید که ضرورت وجود دارایی خصوصی^{۶۲} بر وفق مشیت خداست، نه همان به لحاظ ثمرات زمین و چیزهای روی آن و درون آن، بلکه همچنین از لحاظ خود زمین.

چه چیز در آغاز حق دارایی خصوصی را برقرار می‌دارد؟ به نظر لاک، کار^{۶۳}. در وضع طبیعی کار انسان از آن خود است، و هر آنچه او با آمیختن کار خود به آن از حال اصلیش می‌گردداند، به او تعلق می‌گیرد. «هر چند آب روان در چشم مال همه کس است، که می‌تواند شک کند که آب درون

۵۸. برای آگاهی از آرای گروتیوس (Grotius)، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۱۴۳-۹.
۵۹. Pufendorf ۶۰. correlative ۶۱. right of property ۶۲. private property
63. labour

کوزه فقط از آن کسی است که آب را از چشمہ برداشته است؟ کار او آب را از دستهای طبیعت گرفته است و برای خود تصاحب کرده است: در طبیعت آب مشترک بود و به همه فرزندانش تعلق داشت.^{۶۴} گیریم کسی در جنگل از درختی سیب برای خوراکش می‌چیند. هیچ کس در مالکیت^{۶۵} او بر سیبها و حقش بر خوردن آنها چون و چرا نمی‌کند. ولی تعلق سیبها به او از کی آغاز شد؟ از هنگامی که هضمشان کرده بود؟ از هنگامی که می‌خوردشان؟ از هنگامی که می‌پختشان؟ از هنگامی که به خانه می‌برداشان؟ روشن است که سیبها هنگامی که می‌چیدشان از آن او گردید؛ یعنی هنگامی که او «کارش را با آنها آمیخت» و بدین نحو آنها را از وضعی که دارای مشترک بود درآورد. و دارای ارضی^{۶۶} به همین شیوه حاصل می‌اید. اگر آدمی درختهای بیشه‌ای را بیندازد و پاره زمین سترده از درختی فراهم کند، شخمش بزند و بنر در آن بیفشداند، زمین و محصولش از آن اویند؛ زیرا ثمرة کار اویند. زمین چنانچه او برای غله بارآوردن آماده‌اش نمی‌ساخت، غله به بار نمی‌آورد.

نظریه لاک درباره کار به منزله حق آغازین بر دارایی، سرانجام در نظریه ارزش کار^{۶۷} مدغم گشت و به طریقی به کار بسته شد که هرگز در تصور و اوضاع نمی‌گنجید. ولی بحث دراین تحولات اینجا ربطی به سخن ما ندارد. بجا تر آن است که به قول مکرری توجه نماییم حاکی از اینکه لاک در چندان تاکیدش بر حق دارایی خصوصی، ذهنیت زمینداران ویگ را بیان می‌کرد که حامیانش بودند. بی‌گمان دراین قول قدری حقیقت هست. دست کم اندیشه‌ای خلاف عقل نیست که پروای لاک از دارایی خصوصی پاره‌ای متأثر از نگرش بخشی از جامعه بود که او در آن می‌زیست. در عین حال باید به یاد داشت که عقیده به وجود حقی بر دارایی خصوصی به استقلال از قوانین جوامع مدنی، ابداع لاک نبود. همچنین باید توجه نمود که لاک نمی‌گفت که هر انسانی حق دارد که بی‌حد و حصر و به زیان دیگران مال بیندوزد. خود او اشکال می‌کند که اگر گردآوری ثمرات زمین بخشندۀ حق برآنهاست، هر کسی ممکن است هرچه دلش خواست بیندوزد، و باخس می‌دهد: «چنین نیست. همان قانون طبیعی که بدین وسیله به ما دارایی می‌دهد، همچنین آن دارایی را نیز محدود می‌کند.»^{۶۸} ثمرات زمین از بهر استفاده و برخورداری داده شده‌اند؛ و «آن اندازه که کسی بتواند آنها را پیش از تباش شدن به کار استفاده زندگیش بیاورد، همان اندازه را با کارش دارایی خود می‌گردد؛ فراتر از این اندازه، بیشتر از نصیب اوست و به دیگران تعلق دارد.»^{۶۹} و اما درباره زمین: عقیده بر اینکه کار بخشندۀ حق دارایی است، بر دارایی حدی می‌نهد. زیرا «آن اندازه زمین که انسان شخم می‌زند،

۶۴. رساله، ۵، ۲۰.

65. ownership

66. landed property

67. labour theory of value

۶۹. همانجا. ۳۱. رساله، ۵، ۲۱.

می‌کارد، اصلاح می‌کند، می‌پرورد و می‌تواند از فراورده آن استفاده ببرد، همین اندازه دارایی اوست.»^{۷۰} روشن است که لاک وضعی را پیشاپیش مفروض می‌گیرد که در آن زمین برای همه کس فراوان است، مانند امریکای روزگار او. «در آغاز سراسر جهان بهسان امریکا بود، و آن هم بیشتر از آنچه اکنون است؛ زیرا چیزی همچون پول در هیچ‌جا شناخته نبود.»^{۷۱}

روشن است که لاک فرض می‌گیرد که حقی طبیعی بر میراث بردن دارایی هست. درواقع به صراحت می‌گوید که «هر انسانی با حقی مضاعف زاده می‌شود؛ نخست، حق آزادی نسبت به شخص خودش... دوم، حق اینکه، پیش از هر کس دیگر، اموال پدرش را همراه برادرانش به میراث برد.»^{۷۲} خانواده جامعه‌ای طبیعی است، و پدران مکلف‌اند که تیمار معاش فرزندانشان را بدارند. با این‌همه، لاک توجه بیشتری به تبیین چگونگی تحصیل دارایی بذل می‌کند تا به توجیه حق وراثت، یعنی نکته‌ای که مبهم می‌گذارد.

۴. منشاء جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی

اگرچه وضع طبیعی چنان حالی است که در آن آدمیان هیچ اختیاردار مشترکی ندارند، خدا «آدمی را تحت الزامهای نیرومند ضرورت، آسودگی و گرایش نهاد تا او را به دون جامعه سوق دهن.»^{۷۳} پس نمی‌توان گفت که جامعه برای انسان غیرطبیعی است. خانواده، یا صورت آغازین جامعه انسانی، طبیعی. انسان است، و جامعه مدنی یا سیاسی بدین لحاظ طبیعی است که نیازهای انسان را بر می‌آورد. زیرا هرچند انسانها، به حال زیست در وضع طبیعی مستقل از یکدیگرند، برایشان دشوار است که آزادیها و حقوقشان را در عمل پاس دارند. زیرا از این واقعیت که در وضع طبیعی همه وجدانًا ملزم‌اند که سر به فرمان قانون اخلاقی مشترکی بگذارند، چنین برنمی‌آید که همه در عمل از این قانون اطاعت می‌کنند. و از این واقعیت که همه از حقوق برابر برخوردارند و اخلاقاً مقیدند که به حقوق دیگران احترام بگذارند، چنین برنمی‌آید که همه عاملًا و واقعًا به حقوق دیگران احترام می‌گذارند. از این‌رو به مصلحت انسانهاست که برای حفظ مؤثرتر آزادیها و حقوقشان، جامعه سازمان یافته^{۷۴} تشکیل دهند.

بنابر این، اگرچه تصویری که لاک از وضع طبیعی کشید با تصور هایز تفاوت داشت، این وضع را حال آرمانی نمی‌انگاشت. نخست آنکه «اگرچه قانون طبیعی برای همه آفریدگان عاقل واضح و فهم پذیر است، باز آدمیان به سبب تعصب ناشی از مصلحتشان و نیز به دلیل نادانی حاصل از بررسی

.۷۷. رساله، ۷، ۷۳.

.۷۲. رساله، ۱۶، ۱۹۰.

.۷۱. رساله، ۵، ۴۹.

.۳۲. رساله، ۵، ۷۰.

نکردن این مصلحت، رغبتی ندارند که قانون طبیعی را قانونی بشمرند که در شمول دادنش بر یکایک ایشان برایشان الزام آور است.^{۷۵} پس مطلوب آن است که قانون نوشهای در کار باشد که قانون طبیعی را تعریف کند و در مناقشات حکم دهد. دوم آنکه هر چند آدمی در وضع طبیعی از حق مجازات متتجاوزان بهره‌مند است، آدمیان سخت براین می‌گرایند که زیاده پاس خاطر خود را بدارند و در حق دیگران زیاده بی‌پروا باشند. پس مطلوب چنان است که یک نظام قضایی^{۷۶} مستقر و مقبول همگان به وجود آید. سوم آنکه در وضع طبیعی انسانها بسا کمتر ای قدرت مجازات جرایم نیستند ولاینکه حکم‌شان عادلانه باشد. «بدین سان آدمیزادگان چون به رغم همهٔ مزایای وضع طبیعی مادام که در

این وضع می‌مانند ناخوش و ناآسوده‌اند، بسرعت به درون جامعه سوق داده می‌شوند.»^{۷۷}

بهزعم لاك، «غايت بزرگ و عمدهٔ انسانها درainکه درون حکومتها باهم متحدد می‌گردند و خويشتمن را تحت حکومت می‌نهند، حفظ دارایشان است.»^{۷۸} ولی اگر کلمهٔ «دارایی» را به معنای محدود متداولش بگيريم، در تفسير قول لاك به خطرا رفته‌ایم. زيرا لاك پيشتر توضيح داده است که کلمهٔ «دارایی» را در معنای گسترده‌تری استعمال می‌کند. آدمیان «برای پاسداری مقابل از جان و مال و آزادیشان که من به نام کلی دارایی می‌نامم در جامعه بهم می‌پيونددند.»^{۷۹}

پرواي لاك نمودن اين نكته است که جامعهٔ سياسی و حکومت بر مبنای عقلی استوارند. و يگانه راهی که برای نمودن چنین نکته‌ای به نظرش می‌رسد آن است که بگويد جامعهٔ سياسی و حکومت اتکایشان به رضاست. بس نیست که زیانهای وضع طبیعی و سود جامعهٔ سياسی را تبیین کنیم، ولو این تبیین بازنماید که چنین جامعه‌ای عقلانی است به جهت آنکه غرض مفیدی را برمی‌آورد. زيرا آزادی تمام وضع طبیعی ناگزیر تا اندازه‌ای بهموجب تأسیس جامعهٔ سياسی و حکومت کاسته می‌شود، و این کاهش تنها هنگامی موجه است که ناشی از رضای کسانی باشد که بهم می‌پيونددند، يا بهتر بگويم، ناشی از رضای کسانی باشد که در جامعهٔ سياسی بهم می‌پيونددند و به تبعیت حکومت درمی‌آیند. جامعهٔ سياسی «جایي پديد می‌آيد که شماري از آدمیان ساكن در وضع طبیعی به هيئت جامعه درمی‌آيند تا قوم یا اجتماعی سياسی^{۸۰} تحت يك حکومت عالي تشکيل دهنند؛ يا هنگامی که کسی به حکومت قبلًا تشکيل يافته‌ای می‌پيوندد و در آن ادغام می‌شود....»^{۸۱} «از آنجا که انسانها، چنانکه گفتیم، همه بطبع آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضای خودش از این وضع درآورد و تابع قدرت سياسی کس دیگر گرداند. تنها راهی که بدان کسی خود را از آزادی

۷۵. رساله، ۹، ۱۲۴.

76. judicial system

۷۶. رساله، ۹، ۱۲۳. ۷۷. رساله، ۹، ۱۲۴.

80. body politic

۷۷. رساله، ۹، ۱۲۷.

۷۸. رساله، ۹، ۱۲۹.

طبعیعش محروم می‌کند و قیدوبند جامعهٔ مدنی را بر خود می‌نهاد آن است که با دیگران اتفاق کند در جامعه‌ای بهم بیرونند و یگانه گردند تا زندگی را به‌آسودگی و ایمنی و صلح بگذرانند، بی‌دغدغه از دارای‌هایشان برخوردار شوند و از گزند ییگانگان در امان بمانند.»^{۸۲}

پس انسانها از چه چیز دست می‌کشند آن گاه که برای تشکیل اجتماعی سیاسی بهم می‌بیوندند؟ و به چه چیز رضا می‌دهند؟ نخست آنکه انسانها از آزادی‌شان دست نمی‌کشند تا به بردگی راه بینند. براستی هر کدامشان از اختیارات قانون گذاری و اجرائی خودش بهصورتی که در وضع طبیعی به او تعلق دارند دست می‌کشد. زیرا او به جامعه، یا بهتر بگوییم، به قوهٔ قانون گذاری اختیار می‌دهد تا قوانینی لازم برای خیر همگانی^{۸۳} وضع کند، و اختیار اجرای این قوانین و تحمل کیفر برای سریچی از آنها را به جامعه و امی گذارد. و تا این اندازه، آزادی وضع طبیعی کاسته می‌شود. ولیکن آدمیان این اختیارات را وامی گذارند تا با ایمنی بیشتر از آزادی‌هایشان برخوردار شوند. «زیرا هیچ آفریده عاقلی را نمی‌توان فرض کرد که حال خود را به نیت بدتر شدن دگرگون کند.»^{۸۴} دو دیگر، «باید داشت همهٔ کسانی که بیرون از وضع طبیعی درون اجتماع متعدد می‌شوند باید تمام اختیار لازم برای غایاتی که محض آنها درون جامعه متعدد می‌شوند به اکثریت اجتماع و اگذارند، مگر آنکه در هر شماره‌ای بیشتر از اکثریت صریحاً اتفاق کنند.»^{۸۵} پس به دیده لاك، «قرارداد آغازین»^{۸۶} متن‌ضمن رضای فرد به تسلیم به اراده اکثریت است. «بایسته است که آدمی راهی را بیسمايد که نیروی بیشتر او را در آن جهت پیش می‌برد، که همان رضای اکثریت است.»^{۸۷} یا مقرر داشتن هر قانونی مقتضی رضای تام و صریح هرفردی است، و این حال دربیشتر موارد غیرعملی است؛ یا اراده اکثریت باید غالب باشد. لاک آشکارا می‌پندشت که حق اکثریت برای نمایندگی اجتماع تقریباً خودبیداست؛ ولی ظاهراً پی نبرد که اکثریت ممکن است بر اقلیت ستم روا دارد. به هرروی، پروای اعمده‌اش نمودن این معنی بود که سلطنت مطلقه مغایر با قرارداد اجتماعی^{۸۸} آغازین است، و بی‌گمان می‌اندیشید خطیری که از سوی فرمانروایی اکثریت آزادی را تهدید می‌کند بسیار کمتر از خطیری است که از ناحیهٔ سلطنت مطلقه عارض آزادی می‌شود. او پس از گنجاندن رضا به فرمانروایی اکثریت در «قرارداد آغازین» خود، می‌توانست بگوید که «سلطنت مطلقه که عده‌ای آن را یگانه حکومت جهان می‌شمارند براستی با جامعهٔ مدنی ناسازگار درمی‌آید و لذا هرگز نمی‌تواند

.۹۵. رساله، ۸.

83. common good

.۹۹. رساله، ۸. ۸۵. رساله، ۹.

86. original compact

.۱۳۱. رساله، ۹.

88. social compact

.۹۶. رساله، ۸.

صورتی از حکومت مدنی باشد.»^{۸۹}

ایراد آشکاری که می‌توان به نظریه قرارداد یا پیمان اجتماعی گرفت، مشکل یافتن مصاديق تاریخی آن است. پس این سوال پیش می‌آید که آیا لاک قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌پنداشت. او خودش ایراد می‌گیرد که مصاديق از انسان در وضع طبیعی نیست که انجمن کند و برای تأسیس جامعه سیاسی پیمان صریح بینند. سپس حجت می‌آورد که درواقع چند مورد را می‌توان یافت، از قبیل سرآغاز حکومتها رم و ونیز و برخی جوامع سیاسی در امریکا. و حتی اگر مدرکی از همچو مصاديق نداشتم، بی‌نام و نشانی دلیل بر رد فرضیه قرارداد اجتماعی نمی‌شود. زیرا «حکومت همچو متقدم بر مدارک است، و ادبیات بندرت میان قومی پدید می‌آید مگر دیرگاهی پس از آنکه جامعه مدنی به یاری هنرها و صناعات ضروریتر دیگر، اینمی و راحت و تعم قوم را تأمین کرده باشد.»^{۹۰} این همه گویای آن است که لاک البته قرارداد اجتماعی را رویدادی تاریخی می‌انگاشت. ولی در عین حال اصرار می‌ورزد که حتی اگر بتوان باز نمود که جامعه مدنی از درون خانواده و قبیله باید و حکومت مدنی حاصل تحول فرمانروایی پدرسالاری (بطریرکی)^{۹۱} است، این واقعیت تغییر نمی‌یابد که شالوده عقلی جامعه مدنی و حکومت بر رضاست.

ولی ایراد دیگری برمی‌خیزد. حتی اگر بتوان باز نمود که سرچشمۀ جوامع سیاسی از قرارداد اجتماعی است، یعنی از رضای کسانی که به اختیار خود این جوامع را بنیاد نهاده‌اند، این حال چگونه جامعه سیاسی را بهسانی که آن را می‌شناشیم توجیه می‌کند؟ زیرا آشکار است که شهروندان بریتانیای کبیر، مثلاً، هیچ رضای صریحی نمی‌دهند که اعضای جامعه سیاسی خویش و اتباع حکومتش باشند، به رغم هرچه نیاکان دورشان ممکن است کرده باشند. براستی خود لاک که بر این مشکل نیک آگاه است، با این سخن تأکیدش می‌کند که پدر «نمی‌تواند با هیچ گونه قراردادی فرزندان یا اخلاقش را ملزم گرداند.»^{۹۲} امکان دارد کسی شروطی در وصیت‌نامه‌اش براین معنی بگذارد که پرسش نمی‌تواند دارایی او را به میراث برد و از آن برخوردار شود مگر اینکه عضو همان جامعه سیاسی پدرسش باشد و بماند. ولی پدر نمی‌تواند پرسش را ملزم کند که دارایی مورد بحث را بپذیرد. اگر پرسش شروط را نپرسنند، می‌تواند از میراثش دست بکشد.

لاک برای رفع این ایراد ناچار به تمایزی میان رضای صریح و ضمنی توسل می‌جويد. اگر کسی در جامعه سیاسی معینی می‌بالد، بروفق قوانین کشور دارایی به ارث می‌برد و از مزایای یک شهروند برخوردار است، باید فرض شمرد که او دست‌کم بهطور ضمنی به عضویت در آن جامعه رضا داده

.۸۹. رساله، ۷، ۶۰. رساله، ۸، ۱۰۱. .۹۰. رساله، ۷، ۷۰.

91. patriarchal rule

.۹۲. رساله، ۸، ۱۱۶.

است. زیرا یکسره خلاف عقل است که از مزیت شهروندی برخوردار و همان‌گاه قائل باشیم که هنوز در وضع طبیعی بهتر می‌بریم. به سخن دیگر، کسی که از حقوق و مزایای شهروندی در یک کشور معین بهره می‌گیرد، باید فرض کرد که تکالیف شهروندی آن کشور را ولو بهطور ضمنی به اختیار بر عهده گرفته است. و در پاسخ به این اشکال که کسی که انگلیسی یا فرانسوی زاده شده است چاره‌ای جز تسلیم به الزامهای شهروندی ندارد، لاتک می‌گوید که آن کس می‌تواند از کشور کنار بکشد، این گونه که یا به کشور دیگر برود یا به جای دورافتاده‌ای در دنیا کناره گیرد و آنجا در وضع طبیعی بزید.

البته این پاسخ را باید در پرتو اوضاع و احوال غالب در زمانه لاتک فهمید، یعنی هنگامی که مقررات گذرنامه، قوانین مهاجرت، خدمت وظیفه عمومی و جزان ناشناخته بودند، و دست کم جسمآ برای آدمی ممکن بود که اگر دلش خواست برود و در دامن طبیعت امریکا یا افریقا زندگی کند. ولی بهه رروی، آرای لاتک خصلت صناعی و غیرواقعی نظریه قرارداد اجتماعی را نشان می‌دهد. در تبیین لاتک از منشاء جامعه سیاسی، آمیزه‌های از دو عنصر می‌پاییم: یکی تصور قرون وسطی و فرآمده از فلسفه یونانی درباره خصیصه «طبیعی» جامعه سیاسی، و دیگری سمعی عقلانی در یافتن توجیهی برای محدودیتهای آزادی در جامعه سازمان یافته هنگامی که وضعی طبیعی از پیش مفروض است که در آن انسانها از آزادی نامحدود (درمورد لاتک، به استثنای الزام اخلاقی به اطاعت از قانون اخلاقی طبیعی) بهره‌ورند.

۵. حکومت مدنی

چنانکه دیدیم، هابز به وجود قراردادی باور داشت که بهموجب آن شماری از آدمیان «حقوق»‌ی را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند به حاکم^{۹۳} وامی گذارند. بدین منوال جامعه سیاسی و حکومت در زمان واحد و به موجب رضای واحد به وجود می‌آیند. ولی استدلال کرده‌اند که نظریه سیاسی لاتک دو پیمان یا قرارداد یا میثاق را منظور می‌دارد: یکی آن که بدان جامعه سیاسی شکل می‌گیرد، و دیگری آن که بدان دولت بربا می‌گردد. براستی، ذکر صریحی از دو قرارداد نمی‌رود؛ اما استدلال شده است که لاتک وجود دو قرارداد را خستاً فرض می‌کند. بهموجب قرارداد اول آدمی به عضویت یک جامعه سیاسی معین درمی‌آید و خود را به قبول احکام اکثریت ملزم می‌سازد، در حالی که بر حسب قرارداد دوم اکثریت (یا همه) اعضای جامعه نوساخته اتفاق می‌کنند که یا خودشان حکومت را راه ببرند یا حکومتی چندنفره (الیگارشی)^{۹۴} یا حکومتی یکنفره (مونارشی)^{۹۵} خواه موروثی خواه انتخابی بهپا دارند. پس در حالی که بنابرنظریه هابز براندازی حاکم منطقاً مستلزم انحلال جامعه

سیاسی موردنظر است، بر حسب نظریه لاک حال چنین نیست، زیرا جامعه سیاسی بهموجب قراردادی متمایز پدید آمد و فقط به اتفاق اعضایش منحل تواند شد.
بی‌گمان سخن به سود این تفسیر بسیار است. ولی در عین حال چنین می‌نماید که لاک درباره نسبت میان شهروند و حکومت بیشتر بر حسب تصویر امانتداری^{۹۶} می‌اندیشد تا بر حسب قرارداد. مردم حکومت را به پا می‌دارند و وظیفه معینی را به امانت به آن می‌سپرند؛ و حکومت ملزم است که این امانت را برآورد. «قانون موضوعه نخستین و اساسی همه حکومتها عبارت از تأسیس قوه قانون گذاری^{۹۷} است.»^{۹۸} و «جامعه قوه قانون گذاری را در کف کسانی می‌سپرد که آنان را شایسته چنین امانتی می‌پندارد، و بر جامعه باید بهموجب قوانین اعلام شده حکم رانده شود، و گرنه صلح و آرامش و دارایی آحادش برهمنام تامعلومی وضع طبیعی خواهد بود.»^{۹۹}

لاک از قوه قانون گذاری به عنوان «قوه عالی»^{۱۰۰} در حکومت سخن می‌گوید.^{۱۰۱} و «همه قوای دیگر، در هر عضو یا بخشی از جامعه، باید ناشی از این قوه و تابع آن باشند.»^{۱۰۲} هنگامی که شهریاری^{۱۰۳} هست که دارای قوه اجرائی^{۱۰۴} عالی است، می‌توان در قاموس متداول او را قوه عالی خواند، بویژه اگر احکام برای تبدل به قانون محتاج به رضای او باشند و قوه قانون گذاری همیشه منعقد نشود؛ ولی این بدان معنی نیست که او تمام قوه قانون گذاری را در خود جمع دارد، و قوه عالی به تعییر خاص بر ساخته از تمام قوه قانون گذاری است. لاک بر مطلب بودن تفکیک قوه^{۱۰۵} در حکومت تأکید می‌ورزد. بمثل، بسیار نامطلوب است که قانون گذاران خودشان مجری قوانین باشند. زیرا «ممکن است خودشان را از اطاعت از قوانینی که می‌گذارند معاف دارند، و قانون را هم در وضع هم در اجرای آن فراخور سود شخصیشان گردانند و از این راه مصلحتی ممتاز از مصلحت باقی جامعه به دست آورند.»^{۱۰۶} بنابراین، قوه اجرائی باید ممتاز از قوه قانون گذاری باشد. و از آن رو که لاک بر مطلبی تفکیک قوا در حکومت چندان تکیه می‌کرد، حجت آورده‌اند که او چیزی مطابق با حاکم هابز ندارد. این گفته البته راست است چنانچه به کلمه «حاکم» تمام معنای را که هابز برآن حمل می‌کرد بار کنیم؛ اما، همچنان که دیدیم، لاک به یک قوه عالی، یعنی قوه قانون گذاری، تصدیق دارد. و تا جایی که این قوه، قوه عالی در حکومت است تا همین اندازه شاید بتوان گفت که با حاکم هابز مطابقت دارد.

96. trusteeship

97. legislative power (the legislative)

۹۸. رساله، ۱۱، ۱۳۴. ۹۹. رساله، ۱۱، ۱۳۶.

100. supreme power

۱۰۱. رساله، ۱۱، ۱۳۴. ۱۰۲. رساله، ۱۳، ۱۰۲.

103. monarch

104. executive power

105. division of powers

۱۰۶. رساله، ۱۲، ۱۴۳.

لیکن اگرچه « فقط یک قوهٔ عالی وجود تواند داشت که همان قوهٔ قانون‌گذاری است و همهٔ قوای دیگر تابع آن هستند و باید باشند، با این همهٔ چون قوهٔ قانون‌گذاری فقط قوهٔ ای مبتنی بر امانتداری ^{۱۰۷} است که برای نیل به غایات معینی کار می‌کند، قوهٔ ای عالی برای عزل یا تغییر قوهٔ قانون‌گذاری همچنان در مردم باز می‌ماند در آن گاه که بی ببرند کار قوهٔ قانون‌گذاری مفاخر با امانتی است که به آن سپرده‌اند.» ^{۱۰۸} بدین‌سان اختیار قوهٔ قانون‌گذاری بیقین مطلق نیست: امانتی دارد که باید برآورد. و البته مشمول قانون اخلاقی است لاک از این‌رو «حدود امانتی» را مقرر می‌دارد که ازسوی جامعه به آنان (اعضای قوهٔ قانون‌گذاری) سپرده شده است و قوانین خدا و طبیعت برقوهٔ قانون‌گذاری هر حکومتی در همهٔ صور حکومت نهاده‌اند.» ^{۱۰۹} نخست آنکه قوهٔ قانون‌گذاری باید به‌موجب قوانین اعلام شده حکم برآند که برای همهٔ یکسان‌اند و در موارد جزئی گونه‌گون نیستند. دوم آنکه این قوانین نباید برای غایتی جز خیر مردم وضع شده باشند. سوم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری نباید بدون رضای مردم که به توسط خودشان یا نمایندگانشان داده شده است مالیات بگیرد. زیرا غرض اصلی از برپایی جامعه، ارائه و پاسداشت دارایی است. چهارم آنکه قوهٔ قانون‌گذاری حق ندارد اختیار قانون‌گذاری را به شخصی یا مجلسی انتقال دهد که مردم این اختیار را به آنان نسپرده باشند، و نیز چنین انتقال اختیار بی‌اعتبار است.

هنجامی که از جدایی قوا سخن می‌گوییم، معمولاً به تمایز سه‌گانهٔ قوای قانون‌گذاری، اجرائی و قضایی ^{۱۱۰} اشاره داریم. اما تمایز سه‌گانهٔ لاک فرق می‌کند و مشتمل است بر قوهٔ قانون‌گذاری، قوهٔ اجرائی و آنچه او «قوهٔ فراتریو» ^{۱۱۱} می‌خواند. این قوهٔ فراتریو عبارت است از اختیار اعلان جنگ و صلح، عقد اتحادها و پیمانها «و همهٔ معاملات با اشخاص و جوامع بیرون حکومت.» ^{۱۱۲} لاک قوهٔ فراتریو را قوه‌ای متمایز می‌دانست، هرچند می‌گوید که دشوار می‌توان آن را از قوهٔ اجرائی منفك کرد بدین معنی که آن را به شخصی متفاوت یا اشخاصی متفاوت سپرد، زیرا امکان دارد که «نابسامانی و فروریزی» ببار آید. ^{۱۱۳} و اما در باب قوهٔ قضایی، لاک ظاهراً آن را بخشی از قوهٔ اجرائی می‌شمرد. به هرروی دو نکتهٔ مورد اصرار او آن است که قوهٔ قانون‌گذاری باید عالی باشد و هرقوه‌ای، از جمله قوهٔ قانون‌گذاری، امانتی بر عهده دارد که باید بجا آورد.

۶. انحلال حکومت

«هرگاه جامعه منحل شود، مسلم است که حکومت آن جامعه نمی‌تواند بر جا بماند.» ^{۱۱۴} اگر فاتحی

107. fiduciary power

.۱۰۸. رساله، ۱۳، ۰۱۳. .۱۰۹. رساله، ۱۱، ۰۱۴۲.

110. judicial power

111. federative power

.۱۱۲. رساله، ۱۲، ۰۱۴۶. .۱۱۳. رساله، ۱۲، ۰۱۱۳. .۱۱۴. رساله، ۱۹، ۰۱۴۸.

«شیرازه جوامع را از هر بگسلد»،^{۱۱۵} پیداست که حکومتها یشان منحل می‌شوند. این انحلال^{۱۱۶} قهی را لاك «براندازی از بیرون» می‌خواند. ولی همچنین انحلالی «از درون» روی تواند داد، و لاك بیشتر وابسین فصل رساله دوم را به همین مضمون مصروف می‌دارد.

حکومت ممکن است با تغییر قوه قانون گذاری از درون انحلال یابد. لاك که آشکارا در اندیشه سازمان حکومت بریتانیا است می‌گوید: گیریم که قوه قانون گذاری مقرر شده است در مجلسی از نمایندگان برگزیده مردم، در مجلسی از اعیان و اشراف موروثی، و در يك شخص موروثی يگانه، يعني شهریاری که دارای قوه اجرائی عالی و نیز صاحب حق فراخوانی و انحلال دو مجلس است. اگر شهریار اراده خودسرانه‌اش را جایگزین قوانین گرداند، يا اگر قوه قانون گذاری (يعنى مجالس، بویژه مجلس نمایندگان) را از برباداشتن انجمن در وقت مناسب يا از آزادی عمل بازدارد، يا اگر روش انتخاب نمایندگان را بدون رضای مردم و برخلاف مصلحت خودسرانه تغییر دهد، در همه چنان مواردی قوه قانون گذاری تغییر می‌یابد. باز، چنانچه دارنده قوه اجرائی عالی وظیفه‌اش را وانهد یا فروگذارد چنان که قوانین مجری نشوند، حکومت به طور قطع منحل می‌گردد. افزون براینها، انحلال حکومتها به هنگامی است که شهریار يا قوه قانون گذاری به شیوه‌ای خلاف امانتشان عمل کنند، چون هنگامی که يکی از آن دو به دارایی شهروندان دستداری کند يا بکوشد تا بر جان و مال و آزادیشان خودسرانه سیطره یابد.

هرگاه حکومت به هر کدام از این راه‌ها «منحل» شد، سورش موجه است. گفتن آنکه این آین مشوق شورشهای مکرر است، حتی استوار نیست. زیرا اگر شهروندان به انتقاد به هوسي خودسرانه قرت جبار درآیند، فرصت شوریدن نگاه‌می‌دارند، هر قدرهم که قداست فرمانروایان ستوده باشد. به علاوه، درواقع سورش «بمفرد هر سو مديريت ناجيزی در امور اجتماعی» رخ نمی‌دهد.^{۱۱۷} و با آنکه ما هنگام سخن گفتن از اتباع و اعمالشان از «سورش» و «سورش گران» سخن می‌گوییم، درست‌تر آن است که فرمانروایان را سورش گر بنامیم آن‌گاه که ایشان جباری پیش می‌گیرند و کردارشان منافی با اراده و مصلحت مردم است. براستی امکان وقوع طغیانها و شورشهای ناموجه هست، و اینها در شمار بزه‌اند؛ ولی امکان سوءاستفاده از سورش، حق شوریدن را سلب نمی‌کند. و اگر بپرسند که چه کسی باید داوری کند که اوضاع و احوال کی سورش را حقانیت می‌بخشند، «پاسخ می‌دهم که مردم باید داوری کنند». ^{۱۱۸} زیرا فقط آنان‌اند که، زیر سایه خدا، می‌توانند حکم کنند که آیا امین در امانتش خیانت کرده است یا نه.

۱۱۵. همانجا

۷. نقد

نظریه سیاسی لاک آشکارا از چند جهت محل انتقاد است. این نظریه، همراه با نظریه‌های سیاسی دیگری که بیش از تغیر مبادی بسیار کلی‌اند، چندان کلی که می‌توان آنها را «ماندگار» خواند، در این عیب سهیم است که با اوضاع و احوال تاریخی معاصر وابستگی زیاده نزدیک دارد. همچو عیبی آنکه درمورد نظریه‌ای که کمایش وارد در تفصیل می‌شود پرهیزناپذیر است. و هیچ شگفت‌انگیز نیست که رساله درباره حکومت مدنی لاک تا اندازه‌ای اوضاع و احوال تاریخی معاصر و باورهای سیاسی خصوصی نویسنده‌اش را بهمنزله یک ویگ و بهمثابه معارض استوارتها بازمی‌تاباند. زیرا فیلسوف سیاسی اگر نخواهد که تنها به تغیر چنین گزاره‌هایی بسته کند که «حکومت باید با هدف خیر همگانی راه برده شود»، چاره‌ای جز این ندارد که داده‌های سیاسی زمانه‌اش را مایه تأمل خویش بندهد. در نظریه‌های سیاسی، بیشن و روح و جنبش معینی از زندگی سیاسی را می‌بینیم که به بیان تأمل امیز درمی‌آیند؛ و نظریه‌های سیاسی به درجات گوناگون هر آینه به زمان و تاریخ معینی وابسته‌اند. این امر آشکارا درباره نظریه سیاسی افلاطون راست می‌آید. درباره نظریه سیاسی مارکسیستی نیز صادق است. و طبیعی است که در باب نظریه لاک نیز راست درآید.

شاید بگویند که نهادن نام «عیب» برآنچه درواقع پرهیزناپذیر است سزاوار نیست. اما اگر فیلسوفی سیاسی نظریه خودش را به حیث نظریه در وجه کلی عرضه بدارد، به گمانه خرد گرفتن از کاربرد این کلمه بیهوده است. به هرروی، نظریه سیاسی لاک به عیبهای دیگری نیز مبتلاست. پیشتر توجه را به صناعی بودن نظریه قرارداد اجتماعی جلب کردیم. و همچنین می‌توان به ناکامی لاک در دادن تحلیلی تمام از مفهوم خیر همگانی اعتنا نمود. او بدون دغدغه براین فرض می‌گراید که پاسداری از دارایی خصوصی و تحقق بخشیدن به خیر همگانی از هرباره متراffاند. می‌توان گفت که این انتقاد از دیدگاه کسی انجام می‌گیرد که به تحولی در زمینه زندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بازپس می‌نگرد که بیش‌بینیش برای لاک میسر نبود، تحولی که تجدیدنظر در آزادیخواهی^{۱۱۹} زمانه‌اش را ایجاد می‌کرد. و این سخن تا اندازه‌ای راست است. ولی چنین برنمی‌آید که لاک حتی در چهارچوب اوضاع و احوال تاریخی خودش نمی‌توانسته است که تبیین کافی‌تری از کارکرد جامعه سیاسی و حکومت بدمست دهد. در تبیین او چیزی غائب است که در اندیشه سیاسی یونانی و قرون وسطایی ولو بهصورتی ابتدائی حاضر بود.

ولیکن، گفتن اینکه نظریه سیاسی لاک محل انتقاد است بدان معنی نیست که ارزش پایندهای ندارد. و گفتن اینکه مبادی که می‌توان آنها را دارای اعتبار ماندگار شمرد مبادی هستند که از محدودیت و انحصار به زمانه یا دسته اوضاع و احوال خاصی درست به دلیل کلیتشان اعتلا

می‌جویند، با این گفته یکسان نیست که چنان مبادی بی‌ارزش‌اند. یک مبدأ بی‌ارزش نمی‌گردد از آن رو که باید به شیوه‌های گوناگون در زمانهای گوناگون به کارش بست. مباده لآک مبنی بر آنکه حکومت (به معنای فراخ سازمان کشور و نه صرفاً به معنای تنگی که لفظ «حکومت» امروزه عموماً به کار می‌رود) امانتی دارد که باید برآورد و وجودش از بهر تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، اکنون همان اندازه صادق است که هنگامی که او تصریش می‌کرد. این مبدأ البته بدیع نبود. آکویناس همین معنی را گفته است. لیکن نکته اینجاست که مبدأ به تکرار مذاوم نیازمند است. مبدأ برای آنکه کارگر باشد، باید به شیوه‌های مختلف در زمانهای مختلف به کار بسته شود؛ و لآک کوشید تا بازنماید که چگونه، به دیده او، باید آن را در اوضاع و احوال روزگارش، که با اوضاع و احوال قرون وسطی فرق داشت، به کار بست.

مسئولیت حکومت دربرابر مردم و کارکردن در راه تحقق خیر همگانی، مورد تصدیق عام است. ولی من مایلم نظری را بهمنزله نظری با اعتبار پایدار بیفزایم که خود لآک همواره اختیار می‌کرد ولی در محل سوال آمده است. اشاره‌ام به عقیده‌ای است براین معنی که برخی حقوق طبیعی و یک قانون اخلاقی طبیعی وجود دارند که هم فرمانروایان و هم فرمانبرداران را وجدان‌ا ملزم می‌کند. این عقیده با نظریه‌های وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی آن اندازه پیوند نخورده است که نتوان جدایش ساخت، و هرگاه صادقانه پذیرفته شود این دارنده‌ای ماندگار از گزند خودکامگی است.

باری، نظریه سیاسی لآک جدا از شایستگیها و ناشایستگیها ذایش، دارای اهمیت تاریخی سترگی است. بد رغم بعضی انتقادها، در کشور خودش در قرن هجدهم قبول عام یافت. و حتی وقتی نویسنده‌گانی مانند هیوم به نظریه قرارداد اجتماعی تاختند، باز آرای کلی لآک درباره حکومت پذیرفته شد. البته بعدها رشته‌های فکری دیگری پیدا آمدند: بتامیسم^{۱۲۰} از یک سو و نظریه‌های پژک^{۱۲۱} از سوی دیگر. ولی بسیاری از گفته‌های لآک به صورت دارایی مشترک باقی ماند. در این میان نظریه سیاسی او در بر اروپا شناخته شد، البته در هلند، جایی که در آن روزگاری را به تبعید گذرانده بود، و همچنین در فرانسه، جایی که در نویسنده‌گان جنبش روشنگری^{۱۲۲} همچون مونتسکیو^{۱۲۳} تأثیر نهاد. افزون براین، درباره تأثیر عظیم لآک در امریکا هیچ شکی نیست، ولو آنکه دشوار می‌شود درجه دقیق تأثیرش را در یکاییک رهبران انقلاب چونان جفرسن ارزیابی کرد. کوتاه سخن آنکه آثار گسترده و ماندگار رساله درباره حکومت ملنی لآک برهانی است پایر جا در رد این پنداشت که فیلسوفان کسانی بیهوده‌اند. بی‌گفتگو راست است که لآک خودش نهضت فکری پیشتر

۱۲۰. Benthamism: این فایدمبaurی بتام (Bentham) و پیروان او. — م.

121. Burke

122. the Enlightenment

123. Montesquieu

موجودی را در قالب بیان گویا ریخت؛ ولی خود این بیان گویا عامل مؤثری بود در تقویت و ترویج جنبش فکری و تحول زندگی سیاسی که میینشان بود.

۸. تأثیر لاک

به گفته دالامبر^{۱۲۴}، از اصحاب دایرة المعارف فرانسه، شیوه لاک در آفریدن متافیزیک بسیار همانند طریق نیوتون در خلق فیزیک است. دالامبر از متافیزیک در این باره مرادش نظریه شناخت بود بهسانی که لاک آن را به منزله تعیین گستره، توانشها و محدودیتهای فهم آدمی تصور می‌کرد. و نیروی رانشی که لاک به پرورش نظریه شناخت و به پرداخت متافیزیک در کار کرد تحلیلی از فهم آدمی داد، براستی یکی از راههای اصلی بود که بدان تأثیر نیرومندی بر اندیشه فلسفه گذاشت. ولی تأثیر او همچنین در علم اخلاق به واسطه عناصر لذتباورانه در نظریه اخلاقیش^{۱۲۵}، همچنان که در واپسین قسمت دیدیم، در نظریه سیاسی نیرومند بود. می‌توان افزود که آزادیخواهی اقتصادی از سنخ «ازادی عمل» (لیسیدفر)^{۱۲۶}، به وجهی که در نوشته‌های «فیزیوکراتهای»^{۱۲۷} فرانسوی (مثلآ فرانسوا کیه^{۱۲۸}، ۱۶۹۴-۱۷۷۴) و در ثروت ملل^{۱۲۹} (۱۷۷۶) آدام اسمیت^{۱۳۰} پیدا می‌شود، دست کم پیوند دوری با نظریه‌های اقتصادی و سیاسی لاک دارد.

تأثیر تجربه‌باوری لاک به بهترین وجه در فلسفه‌های بارکلی و هیوم نمایان است که بعداً بدانها خواهیم پرداخت. در جریان این تحول فکری، مبدأ تجربه‌باورانه^{۱۳۱} او به شیوه‌هایی به کار بسته شد که برای خودش متصور نبود. ولی در این جای شگفتی نیست. لاک اندیشمندی متعدل و معادل بود. پس امکان داشت که خوشایند کسی چون سمیوئل کلارک^{۱۳۱} افتد که آشکارا حرمت زیادی به او می‌گذاشت. پس طبیعی است که رویه‌های گوناگون اندیشه لاک را دیگران به شیوه‌ای پروردۀ باشند که خودش بی‌گمان گزافه‌آمیز می‌پنداشت. مثلًا گفتارش دربارۀ عقل به مثابه داور وحی و الهام در دیسته‌ها تأثیر نهاد که اندیشه‌هایشان را سپس بررسی خواهیم کرد، و بالینگرولوک^{۱۳۲} را می‌بینیم که لاک را می‌ستاید و او را یگانه فیلسوف برجسته‌ای می‌داند که برایش حرمتی قائل است. باز، کاوش‌های لاک در جستار دربارۀ تداعی تصورات^{۱۳۳} بعدها در روانشناسی تداعی‌باورانه^{۱۳۴} دیوید هارتلی^{۱۳۵} (۱۷۰۵-۱۷۵۷) و جوزف پریستلی^{۱۳۶} (۱۷۳۳-۱۸۰۴) ثمر بخشید. این هردو تن بر پیوستگی میان رویدادهای جسمانی و روانی تأکید می‌ورزیدند، و دومی به هرروی دیدگاهی

124. d'Alembert

125. economic liberalism

126. laissez-faire

127. physiocrats

128. François Quesnay

129. Wealth of Nations

130. Adam Smith

131. Samuel Clarke

132. Bolingbroke

133. association of ideas

134. associationist psychology

135. David Hartley

136. Joseph Priestley

ماده باورانه اختیار کرد. خود لاک البته ماده باور نبود؛ و افکار و تصویرات را صرفاً احساسات متبدل نمی‌پنداشت. او در عین حال آرایی اورد که می‌توانست همچون بنیادی برای احساس باوری^{۱۳۷} به کار آید. مثلاً می‌گفت تا جایی که ما می‌دانیم، خدا ممکن است توان اندیشیدن را به چیزی صرفاً مادی بدهد. و این عناصر احساس باوری برای نمونه بر پیتر براون^{۱۳۸} (درگذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف کورک^{۱۳۹}، و گُوندیاک^{۱۴۰} فلسفه فرانسوی (۸۰-۱۷۱۵) اثر گذاشت. براستی، عناصر احساس باوری در فلسفه لاک تأثیر چشمگیری، مستقیم یا نامستقیم، در اندیشه‌گران جنبش روشنگری فرانسه، نظیر اصحاب دایرة المعارف، گذاشت.

سخن کوتاه، لاک یکی از چهره‌های برجسته دوره روشنگری به وجه عام بود، و روح پژوهش آزادانه، تکیه بر عقل و بیزاری از هرچه اعتقداد به مرجع حجیت را که ویژه روزگارش بود در وجود خودش و مصنفاتش باز می‌نمود. ولیکن باید افزود که او دارای خصایل اعتدال، مشرب، تقوی و حس جدی مسئولیت بود که در متفکران بر اروپا که از او تأثیر برگرفتند گاهی دیده نمی‌شد. ولی اگر لاک یکی از اندیشمندان گرانعایه زمانه‌اش بود، نیوتن نیز در شمارشان می‌آمد. و دلامبر برخطا نبود که هردو را یاهم نام برد. از این‌رو، اگرچه قصد این کتاب بیقین پرداختن تاریخی درباره علوم فیزیکی نیست، دست کم باید در احوال ریاضیدان و فیزیکدان بلندپایه‌ای که نفوذی چندان ژرف در اندیشه آدمیان نهاد، به اجمال سخنی گفت.

137. sensationalism

138. Peter Browne

139. Cork

140. Condillac

فصل ۸

نیوتن

۱. رابرت بویل

رابرت بویل^۱ (۹۱-۱۶۲۷) در محفل یاران لاک بود. بویل در مقام شیمیدانی و فیزیکدانی، بیشتر دلبسته تحلیلهای جزئی داده‌های محسوس بود تا ساختن فرضیه‌های^۲ شامل و دوررس درباره عالم طبیعت؛ و در پنداشتنش درباره روش علمی^۳، بر پژوهش آزمایشی^۴ تأکید می‌ورزید و از این باره راه کسانی چون گیلبرت^۵ و هاروی را پیش گرفت. در تأکیدش بر آزمایش^۶، البته با فرانسیس بیکن همانندی دارد؛ اما در آغازین سالهای اشتغال علمیش، بعد از مطالعه جدی تصانیف کسانی پرهیز می‌جست که سپس به منزله اسلاف عمدۀ خویش قبولشان کرده، یعنی بیکن، دکارت و گاساندی، چرا که می‌خواست از تلقین پیشرس تظریه‌ها^۷ و فرضیه‌های آنان در ذهن خود بگریزد. او بحق در شمار یکی از پیش‌برندگان طراز اول علوم آزمایشی می‌آید؛ و نیز از زمرة کسانی بود که با کارشان روش‌ن گردانند که نظریه‌پردازی^۸ بدون همراهی تحقیق‌پذیری^۹ یا تایید^{۱۰} آزمایشی تحت نظارت، نابسته است. بدین‌سان آزمایشها یش در زمینه هوا و خلا^{۱۱} به یاری تلمبه بادی، که شرخش در آزمایش‌های نوین فیزیکی - مکانیکی^{۱۲} (۱۶۶۰) او آمده است، نظریه‌پردازی پیشینی^{۱۳} هابز را طرد کرد و ضریبهای کشنه بز معارضان روش آزمایشی زد. باز، در شیمیدان شکاک^{۱۴} (۱۶۶۱) نه همان از عقیده به عناصر چهارگانه بلکه همچنین از نظریه رایج در باب ملح، گوگرد و جیوه همچون سه مبدأ و مقوم چیزهای مادی، به وجهی اثربخش انتقاد کرد. (برحسب تعریف بویل، عنصر شیمیابی ماده‌ای

-
- | | | | | |
|------------------------------|---|----------------------|-----------------|-----------------|
| 1. Robert Boyle | 2. hypotheses | 3. scientific method | 4. experimental | |
| 5. Gilbert | 6. experiment | 7. theories | 8. theorizing | 9. verification |
| 10. confirmation | 11. <i>New Experiments Physico-Mechanical</i> | 12. a priori | | |
| 13. <i>Sceptical Chymist</i> | | | | |

است که به عناصر سازای ساده‌تر تجزیه نمی‌پذیرد، هرچند او خودش نتوانست فهرستی از این عناصر فراهم آورد). در ۱۶۶۲ به اصلی کلی دست یافت که به «قانون بویل»^{۱۴} مشهور است، یعنی این گزاره^{۱۵} که فشار و حجم گاز تناسب معکوس باهم دارند. او خود به کیمیا باور داشت، اما پافشاری خودش در کاربرد روش آزمایشی، وسیله‌بسیار مؤثری برای پایان دادن به کیمی‌گری پدید آورد.

گفتن اینکه بویل بر روش آزمایشی در فیزیک و شیمی پای می‌فرشد و به کارش می‌پردازد، البته به معنای آن نیست که او «آزمایشگر»^{۱۶} صرف بود و از هرگونه فرضیه روی می‌گرداند. اگر چنین کرده بود، به مقام والاپس در علم نمی‌رسید. ایراد او به ساختن فرضیه از حیث فرضیه نبود، بلکه به تقریر شتابزده نظریه بدون کاربرد مهارکننده روش آزمایشی و قول جازم براستی نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که فقط از درجات متغیر احتمال برخوردارند خوده می‌گرفت. برتر آن است که دانشی اندک با بنیادی استوار برآزمایش گرداوریم تا اینکه دستگاه‌های فلسفی جامعی بنا کنیم که تحقیق نمی‌پذیرند. ولی این بدان معنی نیست که فرضیه باید ساخت. زیرا دانشمند^{۱۷} می‌کوشد تا امور واقعی را که مسلم داشته است، تفسیر و تبیین کند. در عین حال، حتی هنگامی که امکان اثباتش هست که یک فرضیه تبیین گر^{۱۸} ممکن است از هر فرضیه دیگری است که دعوی تبیین همان امور واقع را دارد، تضمینی در دست نداریم که چنان فرضیه‌ای در آینده جایگزینی نیابد. باید توجه نمود که بویل فرضیه اتر (اثیر)^{۱۹}، یعنی فرضیه ماده اثيری^{۲۰} لطیفی را که برآنکه در سراسر فضاست، قبول داشت. فرضیه اتر را از آن رو بنا نهاده بودند تا از مفهوم خلا بپرهیزند و انتقال حرکت بدون هیچ‌گونه واسطه آشکار را تبیین کنند. ولی همچنین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی^{۲۱} بودند که برایشان هیچ تبیین رضایت‌بخشی برحسب تصور مکانیکی از جهان داده نشده بود. بنابراین بویل گفت که اتر ممکن است مرکب از دو نوع ذرات^{۲۲} یا اجسام خُرد^{۲۳} باشد که به یاری یکی از آنها می‌توانیم پدیده‌هایی چون خاصیت مغناطیسی را تبیین کنیم. او بدین‌گونه می‌توانست از نظریه هنری مور درباب یک روح طبیعت^{۲۴} یا نفس جهان^{۲۵} بپرهیزد که افلاطونیان کیمربیج آن را به عنوان تبیین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی و گرانی^{۲۶} عرضه می‌داشتند.^{۲۷} بمعبارت دیگر، بویل فرضیه طبیعت‌باورانه‌تر و «علمی» تری را پیش نهاد. اما نیک آگاه بود که فرضیه خودش از حد احتمال فراتر نمی‌رود و امکان کثار گذاشتنش هست. او حقیقتی فرجامین را که برای نظریه‌های

14. Boyle's Law

15. statement

16. experimenter

17. scientist

18. explanatory

19. hypothesis of ether

20. ethereal

21. magnetism

22. particles

23. corpuscles

24. spirit of Nature

25. soul of the world

26. gravity

۲۷. دکارت برای تبیین مکانیکی گرانی، فرض براین گرفته بود که واسطه اتری پدیدآورنده گردیده‌ها (vortices) است.

دیگران روا نمی‌داشت، برای نظریه‌های علمی خودش ادعا نمی‌کرد. او بر محدودیتهای شناخت آدمی بهطور اعم و بر خصلت فرضی^{۲۸} و وقت تبیین علمی بهطور اخص آگاهی ژرف داشت. افزون براین، اگر می‌گوییم که بویل بر روش آزمایشی در علم اصرار می‌ورزید، مرادم این نیست که از دخالت ریاضیات در فیزیک غافل بود. اگرچه او خودش ریاضیدان بزرگی نبود، با گالیله و دکارت در آرایشان درباره ساخت ریاضی طبیعت همچون دستگاهی فراهم از اجسام متحرک، همدلی تام داشت؛ و حتی مبادی ریاضی را حقایقی متعالی می‌انگاشت که شالوده و ابزار همه شناخت انسان اند. و با یک قید و وصف که ذکر شده هم اینک خواهد آمد، تفسیر مکانیکی طبیعت را پذیرفت. او نظریه‌ای در باب اتمهایی که دارای کیفیات نخستین اندازه و شکل‌اند فرض کرد، و حجت اورد که پدیده‌های طبیعی جهان مادی را می‌توان به شیوه مکانیکی تبیین کرد چنانچه حرکت را نیز مفروض گیریم. حرکت کیفیت ذاتی ماده نیست و به ماهیت ماده تعلق ندارد؛ از این‌رو باید آن را علاوه بر ماده فرض کیم. حرکت را انگاری خدا برافزووده است، و قوانین حرکت را خدا تعین می‌کند. بویل برهان مابعدالطبیعی دکارت را بربقای مجموع واحد حرکت یا انرژی، یعنی برهان از روی تغییرنایذری خدا را نمی‌پذیرفت. این مجاجه مابعدالطبیعی مفید برهان نیست، و ما نمی‌دانیم که مجموع حرکت همواره باید ثابت بماند. لیکن، با فرض ماده و حرکت، دستگاه طبیعت عبارت از یک مکانیسم کیهانی^{۲۹} است، هرچند باید نظر هابز را براین معنی مطربود بدانیم که انتقال حرکت به یک جسم باید بضرورت به توسط جسم همیله‌لوی^{۳۰} دیگری انجام گیرد. زیرا اگر این نظر را پذیریم، به تسلسل گرفتار می‌آییم و فعالیت علی^{۳۱} خدایی روحانی را رد می‌کیم.

با آنکه بویل تا اندازه زیادی در تفسیر دکارتی بر دستگاه مکانیکی طبیعت شریک بود، می‌پنداشت که این تفسیر اغراق‌آمیز است و نیاز به وصف و قید دارد. براستی، او بی‌برد و به تصریح بیان کرد که تبیین رویدادها بر حسب علیت غایی، پاسخی به این پرسش نیست که چگونه این رویدادها پیش می‌آیند؛ و هرگونه تبیین غایت‌انگارانه‌ای^{۳۲} که بخواهند رندانه جایگزین پاسخی به مسئله علیت فاعلی^{۳۳} بکنند، همان اندازه برای ذهن او بیگانه بود که برای ذهن دکارت. بویل در عین حال براعتبار مفهوم علیت غایی و بر امکان تبیین غایت‌انگارانه پای می‌فشد، ولو کار فیزیکدان یا شیمیدان به چنین عنوان این نیست که به همچو اموری پردازد. راست است که دکارت هنگامی که تبیین‌های غایت‌انگارانه را از فیزیک یا فلسفه آزمایشی طرد کرد، منکر وجود علل غایی نشد. و پافشاری بویل را براینکه علیت غایی به مابعدالطبیعه ربط می‌باید، نباید به مقابله با دکارت حمل کرد. ولی گفتارش در این موضوع نمودار ناخرسنده او از تفسیر مکانیکی جهان براین دکارت و هابز

28. hypothetical
32. teleological

29. cosmic mechanism
33. efficient causality

30. contiguous

31. causal activity

است، یعنی آن گاه که تفسیری بسته انگاشته شود. این ممکن است برای اغراض معینی یا در زمینه محدودی بس آید؛ ولی بهمنزله فلسفه‌ای کلی درباره جهان ناکافی است. بویل برآن بود که هیچ تفسیر کافی یا تبیین کلی درباره عالم خلق نمی‌توان بدست داد مگر آنکه صانع^{۳۴} و مقترن^{۳۵} حکیم را به دیده گیریم که وسائل را با غایات سازگار می‌گرداند.

بویل با ماده‌باوری هابز سخت مخالف بود. ولی او همچنین با آنچه گرایش گالیله و دکارت به کم ارج نهادن اهمیت ادمی در جهان و فروکشاندنش به پایه تماشاگر می‌شمرد مخالفت می‌ورزید. در چشم او آشکارا تناقض آمیز می‌نمود که پدیدآورندگان فلسفه طبیعی نوین و جهان‌بینی نوین برآن گرایند که همان موجودی را که این فلسفه نوین را تحول بخشیده است، انگاری از صحنه حوادث بیرون رانند. اگر روا باشد که به شیوه متاخران سخن گوییم، بویل شگفت می‌دانست که شناسنده^{۳۶} بخواهد از ارج اهمیت خودش به سود شناخته^{۳۷} بگاهد آن گاه که همان پندارهای نو درباره شناخته از شناسنده فراز آمدند.

تعییری از دیدگاه بویل، در اصرارش براین نکته پیداست که هرچند ادراک کیفیات دومین را می‌توان به وجه مکانیکی تبیین کرد، جهت کافی براین قول نیست که کیفیات دومین ناواقعی‌اند. چنین گفته‌ای در حکم فراموش کردن حضور واقعی انسان در جهان است. زیرا برفرض این حضور واقعی، کیفیات دومین به همان واقعیت کیفیات نخستین‌اند.

ولیکن، اگرچه بویل بدهمیت پایگاه انسان در گیتی تکیه می‌کرد، تفسیرش بر طبیعت ادمی آن اندازه ویژگی دکارتی داشت که او را به جلب اعتنا به دشواری بزرگ در سر راه حل مسئله همکنشی^{۳۸} میان نفس و جسم وادرد. زیرا او می‌پندشت که نفس روحانی به گونه‌ای مرموز در غله صنوبری^{۳۹} جای دارد و گویی درون مغز محصور است و همان جا پیامهای را از سوی اندامهای حس انتظار می‌کشد. افزون براین، او از جایگاه نفس چنین استباط می‌کرد که توانایی ذهن بضرورت بسیار محدود و تنگ است. و این استباط رابطه نزدیکی دارد با آرای بویل درباره خصیصه فرضی و موقت نظریه‌ها، و نیز درباره نیاز به تحقیق پذیری آزمایشی، ولو تحقیق پذیری آزمایشی هرگز نتواند صدق مطلق فرضیه‌ای را ثابت کند.

نتیجه ویژه‌ای که بویل از رسایی محدود ذهن می‌گرفت آن است که ما باید ارزشی هرچه بیشتر بر دین مسیحی که گسترنده شناخت ماست بنهیم. براستی او مردی بسیار دیندار بود. کار آزمایشی خود را در علم، خدمتی به خدا می‌شمرد و سلسله «ترس‌های بویل» را به این نیت بنیاد گذاشت تا برای دشواریهایی که امکان دارد از تحولات علمی و فلسفی زمانه درباره مسیحیت برخیزند پاسخ

34. Author

35. Disposer

36. subject

37. object

38. interaction

39. conarium (pineal body)

فراهم آورد. در مصنفاتش براین رای ایستاده بود که ملاحظه دستگاه کیهانی^{۴۰} به وجه عام و ملاحظه قوا و اعمال نفس آدمی بهوجه خاص، گواهی مسلمی به دست می‌دهند بروجود آفریدگاری بغايت توانا و دانا و نیک که همچنین خویشن را در کتاب مقدس متجلی گردانده است. این سخن بدان معنی نیست که بویل خدا را صرفاً مبدع گیتی و حرکت فرض می‌گرفت. او بارها در باب نگاهداری الهی از جهان و از «تقارن»^{۴۱} خدا با همه کارهای جهان سخن می‌گفت. او ممکن است که به هماهنگ‌سازی دستگاه‌مند^{۴۲} این آیین با نظرش درباره طبیعت همچون دستگاهی مکانیکی نکوشیده باشد؛ ولی شاید چنین کاری واجب می‌آمد اگر، همان‌طور که می‌دانیم، براین باور بود که قوانین طبیعی ضرورت ذاتی ندارند. بعلاوه، او مُصر بود که خدا به هیچ‌رو مقید و محدود به تقارن معمول و کلیش نیست؛ یعنی به پاسداری از دستگاه طبیعت درست بهسانی که ما آن را در تجربه معمول خود می‌شناسیم. معجزات ممکن‌اند و رخ داده‌اند.

بنابراین، نزد بویل آمیزه جالبی می‌بینیم از پافشاری بر روش آزمایشی در علم و برخصیصه فرضی نظریه‌های علمی با بینشی دکارتی به رابطه میان نفس و جسم و بااورهای لاهوتی^{۴۳} که نامستقیم از فلسفه مدرسی قرون وسطی و رنسانس سرچشمه می‌گرفتند. نظریه‌اش درباره تقارن الهی و نظریه‌اش درباره اینکه خدا بینای همه چیزهایی است که به شهود در خویش می‌شناشد، از همان عنصر فلسفه مدرسی در اندیشه او نشان دارند.

۲. سر آیزک نیوتن

یکی دیگر از دوستان لاك، سر آیزک نیوتن^{۴۴} (۱۶۴۲-۱۷۲۷) بود که پیشتر در جلد سوم این تاریخ از او نام برдیم.^{۴۵} لزومی ندارد بیفزاییم که اینجا با شخصی نامادرتر از بویل روپهرویم. زیرا نبوغ نیوتن بود که جهان‌بینی فراهم آورده کسانی چون کوبرنیک^{۴۶}، گالیله و کپلر^{۴۷} را به کمال رساند، و نام او تا روزگار اخیر در عرصه علم غالب بود. ما هنوز عادت داریم که از فیزیک نوین تا هنگام پیدایی مکانیک کوانتم^{۴۸} به عنوان فیزیک نیوتنی سخن بگوییم.

نیوتن در *ولزتوپ*^{۴۹} واقع در لینکلن‌شر^{۵۰} زاده شد. در زوئن ۱۶۶۱ به دانشکده ترینیتی^{۵۱} در کیمبریج رفت و در ژانویه ۱۶۶۵ دانشنامه‌اش را گرفت. چندی در وولزتوپ گذراند، جایی که

40. cosmic system

41. concurrence

42. systematic harmonization

43. theological

44. Sir Isaac Newton

.۹۵ ص۴۵

46. Copernicus

47. Kepler: برای آگاهی بر احوال و آرای این دانشمندان عصر رنسانس، نگاه کنید به فصل ۱۸ در جلد سوم این تاریخ.

48. quantum mechanics

49. Woolsthorpe

50. Lincolnshire

51. Trinity

خاطرش را به مسئله گرانش^{۵۲} مشغول داشت و همچنین به کشف حساب انتگرال^{۵۳} و قضیه دوچمله‌ای^{۵۴} نایل آمد. سپس در ۱۶۶۷ به مدرسی دانشکده تربیتی برگزیده شد، و در ۱۶۶۹ استاد ریاضیات گردید. در ۱۶۸۷ مبادی ریاضی فلسفه طبیعی^{۵۵} خود را منتشر کرد که به مبادی^{۵۶} نیوتن مشهور است. هزینه چاپ را دوستش هنلی^{۵۷} منجم پرداخت. دوبار نماینده دانشگاه کیمبریج در پارلمان شد، از ۱۶۸۹ تا ۱۶۹۰ و از ۱۷۰۱ تا ۱۷۰۵ در ۱۷۰۳ به ریاست انجمن سلطنتی^{۵۸} برگزیده شد که در ۱۶۷۲ به عضویت آن درآمده بود. در ۱۷۰۵ ملکه آن^{۵۹} مقام شوالیه به او بخشید. چاپهای دوم و سوم مبادی در ۱۷۱۳ و ۱۷۲۶ درآمد. نیوتن در وستمینستر آبی^{۶۰} به خاک سپرده شد.

نیوتن بمنزله فیزیکدان ریاضی و قدرتش در خلق هماهنگی، وحدت و سادگی البته بی‌چون و چراست. مثلاً با به کار گرفتن قوانین کلر، توانست مبرهن دارد که حرکت سیارات^{۶۱} به دور خورشید را می‌توان تبیین کرد چنانچه فرض کنیم که خورشید نیرویی بر هرسیاره وارد می‌کند که با مجنور فاصله آن سیاره از خورشید نسبت معکوس دارد. او سپس پرسید اگر فرض کنیم که جاذبه^{۶۲} زمین تا ماه می‌گسترد، آیا ماندن ماه را در مدارش می‌توان به نحوی سازگار با این مبنای تبیین کرد. و سرانجام توانست قانون گرانش عمومی^{۶۳} را تقریر کند و جاذبه متقابل اجرام^{۶۴} را معین دارد. هرجسمی با جرم M و هر جسمی با جرم m یکدیگر را در امتداد خط واصل بین آنها با نیروی F جنب می‌کنند و این نیرو مساوی است با GMm/d^2 ، که در آن d فاصله میان اجسام و G ثابت گرانش است. نیوتن بدین‌سان توانست چنان پدیده‌های عمده‌ای مانند حرکات سیارات، دنبال‌داران^{۶۵}، ماه و دریا را تحت قانون ریاضی واحدی بیاورد. او توانست ثابت کند که حرکات اجسام زمینی^{۶۶} و آسمانی^{۶۷} از قوانین حرکت یکسان تبعیت می‌کنند؛ و بدین‌گونه بطalan نظریه ارسطوی را کامل کرد که می‌گفت اجسام زمینی و آسمانی از قوانینی ذاتاً متفاوت پیروی می‌کنند.

بطور کلی نیوتن می‌گفت که همه پدیده‌های حرکت در طبیعت را همچنین می‌توان از راه ریاضی از مبادی مکانیکی بیرون کشید. بمثلاً، در تعنیفشن به نام نورشناصی^{۶۸} (۱۷۰۴) قائل بود که برفرض قضایای مربوط به انکسار و ترکیب نور، پدیده‌های رنگها را می‌توان برحسب ریاضی-مکانیکی تبیین کرد. به سخن دیگر، او امیدوار بود که بفرجام همه پدیده‌های طبیعی،

52. gravitation

53. integral calculus

54. binomial theorem

55. *Philosophiae naturalis principia mathematica*56. *Principia*

57. Halley

۵۸. فرهنگستان علوم انگلستان که در سال ۱۶۶۲ بنیان یافت. — م.

59. Queen Anne

60. Westminster Abbey

61. planets

62. attraction

63. universal law of gravitation

64. masses

65. comets

66. terrestrial

67. celestial

68. *Opticks*

برحسب مکانیک ریاضی تبیین پذیر از کار درآیند. و کامیابی شگرف خودش در حل مسائل خاص، اشکارا به حجت نظر کلی او انجامید. دستاورده او، انگیزش نیرومندی به تفسیر مکانیکی جهان بخشید. در عین حال باید توجه نمود که همگان می‌پنداشتند که نظریه او مایه سستی مکانیسم افراطی دکارت است، چرا که «نیروی گرانشی»^{۶۰} او تحویل پذیر به صرف حرکت ذرات مادی نمی‌نمود. برخی از مدافعان مسیحیت در قرن هجدهم وجود گرانی را همچون چیزی تبیین ناپذیر بر بنیاد نظریه ماشین وارانگارانه (مکانیستی)^{۶۱} محض، حجتی بروجود خدا می‌گرفتند.

درخور اعتناست که به دیده نیوتون، فلسفه طبیعی به پژوهش پدیده‌های حرکات می‌پردازد. موضوع آن عبارت است از «پژوهیین نیروهای طبیعت از روی پدیده‌های حرکات، و سپس مبرهن داشتن پدیده‌های دیگر از روی این نیروها».^{۶۲} این «نیروهای طبیعت» چیستند؟ آنها به علل دگرگونیهای حرکت تعریف می‌شوند. ولی باید هوشیار باشیم که در فهم معنای کلمه «علت» در این زمینه به خطأ نزولیم. گفتن ندارد که مقصود نیوتون علت فاعلی یا متأثیزیکی پدیده‌ها، یعنی خدا، نیست. به علل فرضی فیزیکی نیز اشاره ندارد که یا برای تبیین آن پدیده‌هایی که به وجهی موقیت‌آمیز به کنش قوانین مکانیکی تحويل نیافته‌اند یا برای تبیین همسازی واقعی حرکات بالفعل با این قوانین مفروض گرفته شده‌اند. اشاره او به خود قوانین مکانیکی است. این قوانین توصیفی^{۶۳} البته فاعلان^{۶۴} فیزیکی نیستند؛ یعنی علت فاعلی از آنها سرنمی‌پذیر نمی‌شوند. آنها «مبادی مکانیکی» هستند. عبارتی که از مبادی ریاضی نقل کردیم حکایت از پنداشت نیوتون درباره روش علمی دارد، و فraigیرنده دو عنصر اصلی است: یکی کشف استقرایی^{۶۵} قوانین مکانیکی از روی بررسی پدیده‌های حرکات، و دیگری تبیین قیاسی یا استنتاجی^{۶۶} پدیده‌ها در پرتو این قوانین. به سخن دیگر، روش او مشتمل بر تحلیل^{۶۷} و ترکیب^{۶۸} است. تحلیل عبارت است از پرداختن به آزمایش و مشاهده^{۶۹}، و گرفتن نتایج کلی از اینها بهمداد استقرار.^{۷۰} ترکیب عبارت است از مفروض گرفتن قوانین یا مبادی یا «علل» مسلم، و تبیین پدیده‌ها به یاری قیاس یا استنتاج^{۷۱} نتایج از این قوانین. ریاضیات افزار یا اللت ذهن در سراسر همچو فرآگردی است. به ریاضیات از آغاز نیاز هست، بدین لحاظ که حرکات مورد پژوهش را باید اندازه گرفت و به تقریر یا فرمول‌بندی^{۷۲} ریاضی تحويل کرد. و به همین جهت، گستره روش و دامنه فلسفه طبیعی محدود به مرزهای معین می‌گردد. اما نیوتون ریاضیات را افزار یا آلتی می‌شمرد که ذهن از کاربردش ناگزیر است نه آنکه، همچنان که نزد گالیله، کلیدی

69. gravitational force

70. mechanistic

۷۱. مبادی ریاضی، پیشگفتار چلب اول.

72. descriptive

73. agents

74. inductive

75. deductive

76. analysis

77. synthesis (composition)

78. observation

79. induction

80. deduction

81. formulation

خطا ناپذیر برای گشودن راز واقعیت باشد.

این نکته‌ای مهم است. اینکه نیوتن وظیفه‌ای واجب به ریاضیات در زمینه فلسفه طبیعی نسبت داد از روی همان عنوان تصنیف ستر گشن، مبادی ریاضی فلسفه طبیعی، نهایان است. ریاضیات افزار بزرگ در برآهین فلسفه طبیعی است. و این نکته شاید برساند که نزد نیوتن فیزیک ریاضی که به شیوه استنتاجی محض پیش می‌رود کلید واقعیت را بدست می‌دهد، و اینکه او به گالیله و دکارت نزدیکتر است تا به دانشمندان انگلیسی نظریه گیلبرت، هاروی و بویل. لیکن این پنداشت برخطاست. بی‌گمان تأکید اهمیتی که نیوتن برای ریاضیات قائل می‌شد، حق است؛ ولی همچنین باید بر رویه تجربه‌باورانه اندیشه او تأکید ورزید. گالیله و دکارت براین باور بودند که ساخت کیهان ریاضی است، بدان معنی که ما با کاربرد روش ریاضی می‌توانیم رازهایش را بگشاییم. ولی نیوتن رغبتی به قبول این پیش‌فرض^{۸۲} نمی‌نمود. بحق نمی‌توان پیشاپیش فرض کرد که ریاضیات کلید واقعیت را به ما می‌دهد. اگر کارمان را با مبادی ریاضی مجرد بیاغازیم و استنتاج نتایج کنیم، نمی‌دانیم که این نتایج اطلاعی درباره جهان می‌دهند تا هنگامی که آنها را به تحقیق برسانیم. از پدیده‌ها آغاز می‌کنیم و قوانین یا «علل» را به میانجی استنتاج کشف می‌کنیم. آن‌گاه می‌توانیم از این قوانین نتایجی بیرون بکشیم. اما نتایج استنتاجهایمان تا جایی که بشود محتاج به تحقیق پذیری است. کاربرد ریاضیات ضروری است، ولی به تنهایی شناخت علمی جهان را تضمین نمی‌کند.

براستی، خود نیوتن فرضهایی می‌سازد. در کتاب سوم مبادی ریاضی قواعدی برای فلسفیدن^{۸۳} یا قواعدی برای استدلال در فلسفه طبیعی وضع می‌کند. نخستین قاعدة، مبدأ سادگی است که می‌گوید ما نباید برای چیزهای طبیعی علتها بیشتر از چنان علتها باید برای معلومهای طبیعی برای تبیین نمودهایشان بسته‌اند. قاعدة دوم می‌گوید که تا بشود باید برای معلومهای طبیعی یکسان، علتها بیکسان معین داریم. و قاعدة سوم می‌گوید که آن کیفیات اجسام که پذیرای شدت و ضعف درجات نیستند و مشاهده کرده‌ایم که به همه اجسام مشمول آزمایش تعلق دارند، باید در شمار کیفیات کلی همه اجسام آیند. لذا این سؤال پیش می‌آید که آیا نیوتن دو قاعدة اول را که گویای سادگی و همگونگی^{۸۴} طبیعت‌اند حقایقی پیشینی می‌انگاشت یا مفروضات روشی^{۸۵} که پیش نهاده تجربه‌اند. نیوتن هیچ جواب روشنی به این سؤال نمی‌دهد. او البته از تشابه اجزای^{۸۶} طبیعت سخن می‌گوید که گرایش بمسادگی و همگونگی دارد. و گویا می‌پنداشته است که طبیعت از آن رو سادگی و همگونگی را رعایت می‌کند که خدا چنان افریده است، و از این سخن شاید چنین برآید که به دیده او دو قاعدة اول شالوده‌ای مابعدالطبیعی دارند. لیکن از قاعدة چهارم برمی‌آید که دو

82. presupposition

83. philosophizing

84. uniformity

85. methodological assumptions

86. analogy

قاعده اول را باید مسلمات یا مفروضات روشن شمرد. می‌گوید که در فلسفه آزمایشی ما باید گزاره‌های منتج از استقرا از روی پدیده‌ها را دقیقاً یا به تقریب بسیار صادق بدانیم، به رغم هرگونه فرقه‌ی نقضی که امکان تخیلش برود، تا زمانی که پدیده‌های دیگری رخ نمایند که گزاره‌ها را یا دقیقت را پذیرای استشنا گردانند. و مفهوم ضمنی این سخن آن است که ملاک فرجامین در فلسفه طبیعی همانا تحقیق پذیری آزمایشی است و دو قاعدةٔ نخستین عبارت از مسلمات روشن‌اند، ولو نیوتن خود چنین نگوید.

نیوتن درباره این قاعدةٔ چهارم می‌گوید که ما باید از آن پیروی کنیم «تا به یاری فرضیه از برهان استقرا طفره نرویم.» و در نورشناصی فاش می‌گوید که «فرضیه را نباید در فلسفه آزمایشی به دیده گرفت.^{۸۷} باز، در مبادی ریاضی می‌گوید که نتوانسته است علل خواص گرانی را از روی پدیده‌ها کشف کند؛ و می‌افزاید: «هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازم.^{۸۸} و این گفته‌ها اشکارا حاجت به شرح دارند. نیوتن هنگامی که فرضیه را در فلسفهٔ طبیعی مردود می‌شمرد، البته در وهلهٔ نخست به پژوهش‌های نظری^{۸۹} تحقیق‌پذیر^{۹۰} می‌اندیشید. هنگامی که می‌گوید از قاعدةٔ چهارم باید تبعیت کرد تا به یاری فرضیه از حجت‌های برآمده از استقرا طفره نرویم، در اندیشهٔ نظریه‌هایی بود که برایشان هیچ گواهی^{۹۱} آزمایشی ارائه نمی‌شود. گزاره‌هایی را که از راه استقرا به آنها رسیده‌ایم باید پذیرفت تا وقتی که آزمایش نشان دهد که دقیق نیستند، و از نظریه‌های نقض و تحقیق‌پذیر باید چشم پوشید. هنگامی که نیوتن می‌گوید که نتوانسته است علل خواص گرانی را به استقرا کشف کند و اینکه هیچ فرضیه‌ای نمی‌سازد، مرادش آن است که تنها جوابی قوانین توصیفی است که بیان می‌دارند که گرانی چگونه عمل می‌کند نه جوابی طبع یا ماهیت گرانی. این معنی را گزاره‌ای در مبادی ریاضی، خواه متافیزیکی خواه فیزیکی، چه دربارهٔ کیفیات پوشیده چه در باب کیفیات مکانیکی، هیچ جایی در فلسفه آزمایشی ندارند. در این فلسفه گزاره‌های جزئی از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، و سپس به‌مدد استقرا کلی می‌گردند. به این‌گونه بود که تداخل‌نایزدیری^{۹۲}، جنبندگی^{۹۳}، و نیروی تکانه‌ای^{۹۴} اجسام، و قوانین حرکت و گرانش کشف شدند.^{۹۵}

البته اگر ما واژه «فرضیه» را به معنایی که امروزه در علوم فیزیکی به کار می‌رود بفهمیم، باید بگوییم که کار نیوتن در طرد فرضیه مبالغه‌آمیز است. وانگهی، روشن است که نیوتن خودش

.۸۷. چاپ سوم، ۱۷۲۱. ص ۳۸۰-۳۸۱. ۸۸. ص ۳۱۴، ترجمه‌ای. موت (A. Motte).

.۸۹. speculations ۹۰. unverifiable ۹۱. evidence .۹۲. impenetrability .۹۳. mobility .۹۴. impulsive force .۹۵. همانجا.

فرضیه می‌ساخت. مثلاً، نظریه اتمیستی^{۹۶} او براین معنی که ذرات ممتد، سخت، تداخل ناپذیر، فناناپذیر^{۹۷}، جنبنده^{۹۸} و دارای نیروی جبر یا لختی^{۹۹} وجود دارند، فرضیه بهشمار می‌آمد. همچنین بود نظریه اش درباره یک واسطه اتری^{۱۰۰}. هیچ کدام از این فرضیه‌ها ناموجه نبود. نظریه اتر در بنیاد برای تعلیل انتقال نور مفروض گرفته شد. و نظریه ذرات اصولاً تحقیق ناپذیر نبود. خود نیوتن می‌گفت که اگر ما میکروسکوپهای نیرومندتری می‌داشتیم، چه بسا می‌توانستیم که بزرگترین این ذرات یا اتمها را ادراک کنیم. ولی نظریه‌هایش به هرروی فرضیه بودند.

ولیکن باید این نکته را منظور بداریم که نیوتن میان قوانین آزمایشی و فرضیه‌های نظری^{۱۰۱} تمیز می‌نهاد که، چنانکه او بی برد، صرفاً راستنمای محتملاً راست بودند. و از آغاز ابا داشت که فرضیه‌های نظری را مفروضاتی پیشینی بیندارد که جزو لاینفک تبیین علمی پدیده‌های طبیعی را تشکیل می‌دهند. اما از آنجا که واداشتن مردم به درک این تمیز به چشمتش دشوار می‌آمد، سرانجام به ضرورت طرد همه «فرضیه‌ها» از فیزیک یا فلسفه آزمایشی حکم داد، خواه فرضیه‌های متافیزیکی خواه فیزیکی. می‌گوید که کیفیات پوشیده‌ای^{۱۰۲} که ارسطویان به آنها باور دارند، بازدارنده پیشرفت ما در علم‌اند؛ و گفتن اینکه نوع خاصی از شیء دارای کیفیت پوشیده خاصی است که شیء بهموجب آن عمل می‌کند و معلومها و آثار مشهودش را فرامی‌آورد، برابر هیچ نگفتن است. «ولی اشتراق دو یا سه مبداء کلی حرکت از پدیده‌ها و سپس گفتن اینکه خواص و افعال همه اشیای جسمانی چگونه از آن مبادی هویدا بر می‌آیند، گام بسیار بلندی در فلسفه است، هرچند علل آن مبادی هنوز کشف نشده باشند.»^{۱۰۳} نیوتن بسا که گاهی سخن به مبالغه گفته و حق دخالت فرضیه‌های نظری را در پرورش علم نگزارده باشد. اما نیت بنیادیش به قدر کافی روشن است: می‌خواهد فرضیه‌های بیهوده و تحقیق ناپذیر را کنار بگذارد و مردم را بر حذر دارد تا به نام «فرضیه» بهمعنای مفروضات نظری تحقیق نپذیرفته، در نتایج یا قوانینی که به استقرار محزز گشته‌اند چون و چرا نکنند. ما نباید هیچ ایرادی به «نتایج» محزز گشته از طریق استقرار روا داریم بجز آن ایرادهایی که بر پایه آزمایش یا حقایق یقینی استوارند. همین مراد نیوتن است آنجا که می‌گوید فرضیه را نباید در فلسفه آزمایشی به دیده گرفت.

بنابراین، اندیشه نیوتن برآن می‌گرایید که به پالایش علوم فیزیکی از متافیزیک همچنان ادامه دهد و جستجوی «علل» را از علوم بیرون براند، خواه علل فاعلی فرجامین^{۱۰۴} خواه آنچه فیلسوفان مدرسی «علل صوری»^{۱۰۵} بهمعنای طبایع یا ماهیات می‌خوانند. نزد نیوتن، علم عبارت بود از

96. atomistic theory 97. indestructible 98. mobile 99. vis inertiae (force of inertia) 100. ethereal medium 101. speculative 102. occult qualities

۱۰۳. نورشناختی، چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۳۷۷

104. ultimate efficient cause 105. formal causes

قوانین، که هرگاه ممکن باشد به تقریر ریاضی درمی‌آیند. قوانین از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، میان چگونگی کار و کنش چیزهایند، و از روی نتایج مشتق از آنها به وجهی تجربی تحقیق پذیرند. ولی معنی این گفته آن نیست که او در عمل از هرگونه نظرپردازی^{۱۰۶} احتراز می‌جست. پیش از این، از نظریه‌ای اتر او نام بردیم که برای تبیین انتقال نور مفروض گرفت. او همچنین معتقد بود که اتر، چنانکه باید، به کار بقا و افزایش حرکت تباہ شونده درجهان می‌آید. او آشکارا برآن بود که بقای انرژی^{۱۰۷} را نمی‌توان بدون وارد کردن این عامل اضافی که دربردارنده مبادی فعال است تبیین کرد. اتر برخلاف پندار دکارت، گونه‌ای سیال^{۱۰۸} چگال^{۱۰۹} و پخشنده^{۱۱۰} نیست؛ قدری به هوا می‌ماند، هرچند از هوا راقیتر است، و نیوتن گاه از اتر به «روح» تغییر می‌کرد. ولی او بواقع نکوشید تا طبع آن را به شیوه‌ای دقیق وصف کند. بهنظر نمی‌رسد که او درباره وجود یک واسطه اتری شکی به دل راه داده باشد؛ ولی دریافت که نظرپردازیهای درباره خصیصه آن فقط فرضیه‌های موقت‌اند، و شیوه کلیش در خودداری از توصیف هستیهای مشاهده‌نشده او را از صدور احکام جزئی درباره طبع دقیق اتر بازداشت.

نظریه‌های نیوتن در باب مکان و زمان مطلق، نمونه‌های بیشتری از فرضیه‌های نظری به دست می‌دهند. می‌گوید که زمان مطلق، بهتمایز از زمان نسبی و پیدا و متعارف، بدون ارجاع به چیزی بیرونی به طور یکنواخت جریان دارد، و «نام دیگرش دیرند است».«^{۱۱۱} مکان مطلق، به تمایز از مکان نسبی، «همواره همسان و جنبش ناپذیر می‌ماند».«^{۱۱۲} نیوتن براستی کوشید تا فرض مکان و زمان مطلق را توجیه کند، نه البته با قول به اینکه آنها هستیهای مشاهده‌شدنی‌اند، بلکه با انگیختن حجت برآنکه حرکت اندازه گرفتی از راه آزمایش، مستلزم مکان و زمان مطلق است. اما تا جایی که او براین می‌گراید که از مکان و زمان مطلق بهمنزله هستیهایی سخن بگوید که چیزها در آنها در جنبش‌اند، بیقین از قلمرو آن فلسفه آزمایشی که فرضیه را از آن بیرون رانده است فراتر می‌رود. وانگهی، تصور نیوتن از^{۱۱۳} سه پایه^{۱۱۴} حرکت مطلق، مکان مطلق و زمان مطلق دربردارنده دشواریهای درونی است. مثلاً، حرکت نسبی عبارت است از تغییر در فاصله یک جسم از جسمی دیگر یا حرکت انتقالی^{۱۱۵} جسمی از یک جای نسبی به جای نسبی دیگر. بنابراین، حرکت مطلق عبارت است از حرکت انتقالی جسمی از یک جای مطلق به جای مطلق دیگر. و حرکت مطلق بظاهر مقتضی مکان مطلق است تا نقاط ارتباط^{۱۱۶} مطلق را فراهم آورد نه نقاط ارتباط نسبی را. ولی دریافتنش مشکل است که چگونه مکان مطلق، نامتناهی و همگن^{۱۱۷} می‌تواند چنین نقاط ارتباطی

106. speculation

107. conservation of energy

108. fluid

109. dense^c

110. pervasive

111. مبادی ریاضی، ۱، ص ۶.

113. triad

114. translation

115. points of reference

116. homogeneous

را فراهم آورد.

تا اینجا توصیفی مکانیکی از جهان داریم، آن هم با طرح فرضیه‌هایی معین مانند فرضیه اتر برای توضیح پدیده‌ها هنگامی که پدیده‌ها را بظاهر نتوان تنها به شیوه مکانیکی تبیین کرد. نیوتن اجسام را به اجرام تعریف می‌کرد. مرادش این بود که هر جسم، افزون برخواص هندسی، دارای نیروی جبر یا لختی است که به وسیله شتاب^{۱۱۷} قابل اندازه‌گیری است و شتاب را یک نیروی بیرونی معین به جسم می‌دهد. بنابراین تصور اجرام را داریم که بر حسب قوانین مکانیکی حرکت، در مکان و زمان مطلق حرکت می‌کنند. و در این دنیای دانشمندان، فقط کیفیات نخستین هستند. مثلاً، رنگها در اشیا فقط عبارت‌اند از «گرایش به بازتاباندن این یا آن گونه اشعه بیشتر از اشعة دیگر، در حالی که رنگها در اشعة چیزی نیستند مگر گرایشهای آنها به انتقال چنین یا چنان حرکت به مرکز حواس، و رنگها در مرکز حواس احساسات آن حرکات به صورت رنگها هستند». ^{۱۱۸} بنابراین، اگر از انسان و احساساتش عزل توجه کنیم، دستگاهی از اجرام باز می‌ماند که دارای کیفیات نخستین‌اند، در مکان و زمان مطلق می‌جنند، و واسطه اتری در آنها پخش است.

با اینهمه، این تصویر، تصوری سخت ناکافی از جهان بینی تام نیوتن را می‌رساند. زیرا او مردی دیندار بود و به خدا اعتقاد استوار داشت. او چند رساله^{۱۱۹} لاهوتی نوشته، و اگرچه این رسائل خاصه در باب موضوع ثالوث اقدس قدری خلاف عرف مذهبی‌اند، او بی‌گمان خود را مسیحی مخلص می‌انگاشت. به علاوه، هرچند می‌توان میان باورهای علمی و دینی او تمیز گذاشت، او برآن نبود که علم به هیچ‌روز به دین ربط ندارد. او معتقد بود که سامان کیهانی^{۱۲۰} گواه بر وجود خداست، و «از روی پدیده‌ها پیداست که موجودی ناجسمانی، زنده، حکیم و همه‌جا حاضر هست.» ^{۱۲۱} براستی چنین می‌نماید که نیوتن می‌پندشت که حرکت سیارات به دور خورشید برهانی بر وجود خداست. افزون براین، خدا ستارگان را در فاصله‌های مناسبشان از یکدیگر نگاه‌می‌دارد به نحوی که ستارگان به هم نمی‌خورند، و بی‌نظمیهای گیتی را «اصلاح می‌کند». پس به گمان نیوتن کار خدا نه همان حفظ عالم خلق خویش به معنای عام کلمه است، بلکه او همچنین فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کائنات را در جنبش نگذارد.

وانگهی، نیوتن تفسیری لاهوتی برنظریه مکان و زمان مطلق خود عرضه داشت. در حاشیه کلی^{۱۲۲} بر طبع دوم مبادی ریاضی می‌گوید که خدا چون همه‌گاه و همه‌جا وجود دارد، مقوم دیرند و

117. acceleration

۱۱۸. نورشناسی، ص ۱۰۸ به بعد.

119. cosmic order

۱۲۰. همان، ص ۳۴۴.

121. General Scholium

مکان است. براستی، مکان نامتناهی به مرکز حواس^{۱۲۲} الهی وصف می‌شود که در آن خدا همه چیز را ادراک و فهم می‌کند. چیزها «درون مرکز حواس بیکران و همگونه او» می‌جنبد و شناخته می‌شوند.^{۱۲۳} این سخن بسا که به دیده نخست چنان بنماید که به مذهب وحدت وجودی راه می‌برد، ولی نیوتن قائل نبود به اینکه خدا را باید با مکان و زمان مطلق یکسان و همگوهر گرفت. بلکه خدا مقوم مکان و زمان مطلق به میانجی حضور هممجایی و جاودانگی خویش است؛ او چیزهای موجود در مکان نامتناهی را چنان می‌شناسد که گویی مکان نامتناهی مرکز حواس اوست، زیرا به واسطهٔ حضور هممجاییش همه چیز بی‌واسطه نزد او حاضر است.

روشن است که نیوتن علاوه بر فیزیکدان و ریاضیدان، فیلسفه‌بود. ولی روشن نیست که متافیزیک او چگونه با آرائش دربارهٔ طبیعت و کارکرد علوم فیزیکی سازگار درمی‌آید. راست است که او در نورشناسی می‌گوید که «کار عمدهٔ فلسفهٔ طبیعی آن است که بدون جعل فرضیات از روی پدیده‌ها، احتجاج کند، و علت‌ها را از معلوله‌ها استنتاج کند، تا اینکه به علت اول برسیم که بیقین مکانیکی نیست». ^{۱۲۴} و سپس برهان می‌آورد که تأمل در پدیده‌ها بازمی‌نماید که وجود روحانی و عاقلی هست که همه چیزها را در مکان نامتناهی می‌بیند، انگاری که مکان نامتناهی در مرکز حواس اوست. نیوتن آشکارا براین اندیشه می‌رفت که الهیات^{۱۲۵} فلسفیش از تصورات علمی او برمی‌آید. ولی به گمان من دشوار بتوان قائل بود که میان مابعدالطبیعه نیوتن و آرای «پوزیتیویستی» تر او دربارهٔ سرشت علم، هماهنگی کاملی هست. همچنین نیوتن گویا چندان روشن نساخته است که اتر و خدا هر کدام چه کارکردهایی دارند. به علاوه، الهیات فلسفی نیوتن، چنانکه بارکلی بی‌برد و خاطرنشان کرد، از دیدگاه خداپرستان^{۱۲۶} به عینی نمایان دچار است. مثلاً، اگر از روی «بی‌نظمیهای» طبیعت و از روی نیاز به تنظیم گاهگاهی ماشین، برهان بر وجود خدا بیاوریم، قاطعیت همچو براهینی یکسره از میان می‌رود چنانچه بی‌نظمیهای مفروض به وجهی تجربی تبیین پذیر از کار درآیند و پدیده‌هایی که زمانی پذیرای تبیین مکانیکی نمی‌نمودند بفرجام درون توضیح مکانیکی طبیعت به آسانی بگنجند. باز، مفاهیم مکان و زمان مطلق شالوده‌هایی سست برای برهان بر وجود خدا به دست می‌دهند. بی‌دلیل نبود که بارکلی از این بیم داشت که مبادا نحوه استدلال نیوتن برای اثبات وجود خدا، آبروی خداپرستی^{۱۲۷} فلسفی را ببرد. به هرروی، البته براهین مبتنی بر فرضیه‌های فیزیکی نمی‌توانند اعتباری بیشتر از خود فرضیه‌ها داشته باشند. برهان

122. sensorium (sensory)

۱۲۳. همان، ص ۳۷۹.

124. pantheism

۱۲۵. ص ۳۴۴.

126. theology

127. theists

128. theism

پسینی^{۱۲۹} یقینی بر وجود خدا وجود نتواند داشت مگر آنکه بربایه گزاره‌هایی استوار باشد که راستیشان به استقلال از تحولات علمی یقینی است، چندان که از تأثیر پیشرفت علم بر کتاب بماند. باری، دلیل عمدہ‌ای که چرا نام نیوتن باید در هر تاریخ فلسفهٔ نوین باید، الهیات فلسفی او نیست. دلیش حتی فلسفهٔ علم او، یعنی تبیینی که از روش علمی و سرشت فلسفهٔ طبیعی یا آزمایشی بدست می‌دهد نیست، تبیینی که روی هم رفته به کلامی روش و همساز و دقیق پرداخته نشد. دلیل عمدہ، اهمیت سترگ او به منزلهٔ یکی از سازندگان بر جستهٔ ذهن نوین یا تصویر علمی از جهان است. او کاری را پیش برد که کسانی مانند گالیله و دکارت آن را پروردۀ بودند؛ و با دادن بنیان علمی جامعی به تفسیر مکانیکی کیهان مادی، تأثیری گسترده در نسلهای آینده نهاد. نیازی نیست که برای شناختن قدر او آرای کسانی را پذیریم که اندیشه‌های لاهوتی نیوتن را باطل می‌دانستند و جهان را مکانیسمی قائم به ذات می‌انگاشتند. نیوتن در عرصهٔ علمی، نیروی انگیزندۀ پرتوانی به تحول علم تجربی به تمایز از نظریه‌پردازی پیشینی بخشید؛ و با پروردۀ تفسیر علمی جهان، به تهیۀ یکی از مهمترین داده‌ها برای تأمل اندیشه‌گران فلسفی سپسین یاری داد.

فصل ۹

مسائل دینی

۱. سمیوئل کلارک

سمیوئل کلارک^۱ (۱۶۷۵-۱۷۲۹) در شمار ستایندگان پرشور نیوتون بود. او در ۱۶۹۷ ترجمه لاتین رساله فیزیک^۲ ژاک رُوُٹ^۳ را منتشر کرد و یادداشت‌هایی بر آن افزود تا گذار به دستگاه نیوتون را سهل گرداند. پس از آنکه به سلک کشیشان انگلیکان درآمد، چند شرح بر کتاب مقدس و چند تصویف لاهوتی انتشار داد، و به تدریس دو رشته از «درسه‌های بویل» پرداخت، اولی در ۱۷۰۴ درباره هستی و صفات خدا، و دومی در ۱۷۰۵ درباره گواهیهای دین طبیعی و وحیانی. در ۱۷۰۶ ردی نوشت بر نظر هنری دانلول^۴ براین معنی که نفس بطبع میرنده است ولی خدا به نیت کیفر یا پاداش آنجهانی، نفس را به لطف خوبیش نامیرنده ارزانی می‌دارد. کلارک همچنین ترجمه نورشناسی نیوتون را منتشر کرد. در سالهای ۱۷۱۵ و ۱۷۱۶ با لاپینیتس در گیر مناظره‌ای درباره مبادی دین و فلسفه طبیعی شد. هنگام مرگ مدیر کلیسای سینت جیمز^۵ در وست‌مینستر بود، عطیه‌ای که ملکه آن در ۱۷۰۹ به او بخشیده بود.

کلارک در «درسه‌های بویل»^۶ که در رد آقای هابز، اسپینوزا، نویسنده هاتقهای عقل^۷، و دیگر

-
1. Samuel Clarke 2. *Traité de physique* 3. Jacques Rohault 4. Henry Dodwell
5. St. James

۶. دو رشته درسه‌های بویل که ذکر شان آمد بعدها برروی هم در یک جلد با عنوان زیر درآمد: گفتار درباره هستی و صفات خدا، الزامهای دین طبیعی، و راستی و یقین وحی و الهام مسیحی.

(*A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*)

مرجع ارجاعات ما، نسخه سال ۱۷۱۹ این تصویف است.

7. *Oracles of Reason*

منکران دین طبیعی و وحیانی «افاضه کرد، برهانی پسینی بر وجود خدا بتفصیل می‌پرورد. می‌گوید مقصودش ارائه «چنان گزاره‌هایی است که انکارشان ممکن نیست مگر با انحراف جستن از همان عقلی که همه محدثان دعوی می‌دارند که بنیاد بی‌اعتقادیشان است.»^۸ او سپس به تقریر و اثبات شماری از گزاره‌ها می‌پردازد که غرض از آنها باز نمودن خصلت عقلانی اعتقاد به خدا به شیوه‌ای منطقی و دستگاه‌مند است.

گزاره‌ها از قرار زیرند: نخست، «یقینی مطلق و انکارناپذیر است که چیزی از ازل وجود داشته است.»^۹ زیرا چیزهایی هستند که اکنون وجود دارند؛ و اینها امکان ندارد که از هیچ پدید آمده باشند. اگر چیزی اکنون وجود دارد، چیزی از ازل وجود داشت. دوم، «موجودی یکتا، تغییرناپذیر و مستقل^{۱۰} از ازل بوده است.»^{۱۱} موجودات وابسته^{۱۲} هستند، و لذا ناگزیر موجودی نوابسته^{۱۳} هست و گزنه هیچ علت کافی بر وجود هیچ چیز وابسته نیست. سوم، «آن موجود تغییرناپذیر و مستقل که بدون هیچ علت بیرونی بر وجودش از ازل بوده است باید قائم به ذات^{۱۴}، یعنی واجب‌الوجود^{۱۵} باشد.»^{۱۶} کلا رک سپس حجت می‌انگیزد که این موجود واجب باید بسیط و نامتناهی باشد، و نمی‌تواند جهان یا چیزی مادی باشد. زیرا لازم می‌آید که واجب‌الوجود تمام همان چیزی باشد که هست و بدین‌سان دگرگونی ناپذیر است. اما اگرچه ما می‌توانیم بدانیم که این موجود چه چیز نیست، از درک جوهرش ناتوانیم. از این‌رو گزاره چهارم می‌گوید که «ما هیچ تصوری از چیستی جوهر یا ماهیت آن موجود قائم به ذات یا واجب‌الوجود نداریم، و همچنین فهمش برایمان هیچ ممکن نیست.»^{۱۷} ما ماهیت یا جوهر هیچ چیزی را نمی‌فهمیم چه رسد به ماهیت یا جوهر خدا. گزاره پنجم می‌گوید: با این‌همه، «هرچند جوهر یا ماهیت خود موجود قائم به ذات برای ما براطلاق فهم‌ناپذیر است، باز بسیاری از صفات^{۱۸} ماهوی^{۱۹} طبع و نیز وجود او پذیرای برهان دقیق‌اند. نخست آنکه موجود قائم به ذات باید بضرورت جاویدان باشد.»^{۲۰} گزاره ششم^{۲۱} می‌گوید که موجود قائم به ذات باید نامتناهی و همه‌جا حاضر باشد. گزاره هفتم^{۲۲} می‌گوید که این موجود باید واحد باشد و بس. گزاره هشتم^{۲۳} می‌گوید که خدا باید عاقل باشد. گزاره نهم^{۲۴} می‌گوید که او باید مختار باشد. گزاره

۸. گفتار، ۱، ص. ۹. ۹. همان جا

10. independent

۱۱. همان، ص. ۱۲.

12. dependent

13. non-dependent

14. self-existing

15. necessarily-existing

۱۶. همان، ص. ۱۵.

18. attributes

19. essential

۲۱. همان، ص. ۴۱-۲.

۲۲. همان، ص. ۴۴. ۲۳. همان، ص. ۴۸.

۲۴. همان، ص. ۴۸.

۲۰. همان، ص. ۴۱-۲.

۲۴. همان، ص. ۶۴.

دهم^{۲۵} می‌گوید که او باید بین نهایت قدری باشد. گزاره یازدهم^{۲۶} می‌گوید که علت برین^{۲۷} باید بین نهایت حکیم باشد. و گزاره دوازدهم می‌گوید که علت برین باید موجودی «دارنده خیر و عدل و حقیقت بیکران و همهٔ چنان کمالات اخلاقی دیگر باشد که فرمانروا و داور برین جهان را می‌پرازند.»^{۲۸}

کلارک در طی تأملات و برآهین خود، فیلسوفان مدرسی را به رسم کماپیش معهود به نقد می‌کشد؛ مثلاً، آنان الفاظی بی‌معنی به کار می‌برند. لیکن گذشته از آنکه او با استعمال الفاظ فنی خودش را در معرض همان گونه نقادی می‌آورد، برهرخواننده‌ای که چیزی از نحلهٔ فلسفهٔ مدرسی می‌داند پیداست که کلارک از همین نحله سود فراوان می‌جوید. باری، این سخن چنین معنی نمی‌دهد که در آرای کلارک جز آنچه از فیلسوفان مدرسی می‌آید چیزی نیست. مثلاً، هنگامی که او می‌کوشد تا از گزاره ششم (موجود قائم به ذات پسرورت نامتناهی و هم‌جا حاضر است) دربرابر این اشکال دفاع کند که حضور هم‌جایی و همه‌گاهی پسرورت به مفهوم موجودی قائم به ذات تعلق ندارد، دلیل می‌آورد که مکان و دیرند (یعنی، مکان و دیرند مطلق و نامتناهی) خواص خدایند.^{۲۹} «مکان، خاصیت جوهر قائم به ذات است نه خاصیت جوهری دیگر. جوهرهای دیگر همه درون مکان هستند و رسخ یافته از مکان‌اند، اما جوهر قائم به ذات درون مکان و رسخ یافته از مکان نیست، بلکه خودش (اگر روا باشد چنین بگوییم) اسطقس مکان یا مبنای خود وجود مکان و دیرند است. این مکان و دیرند از آنجا که بداهتاً واجب و با این حال خودشان نه جواهر بلکه خواص‌اند، بداهتاً منمایند جوهری که بدون آن قیام این خواص ممتنع است، خودش (اگر ممکن بود) بسیار واجب‌تر است.»^{۳۰} کلارک در پاسخ به اشکالهای دیگر، اذعان دارد که «گفتن این که جوهر قائم به ذات اسطقس مکان است، یا مکان خاصیت جوهر قائم به ذات است، شاید تعبیرهای چندان شایسته‌ای نباشند.»^{۳۱} ولی او سپس می‌گوید که مکان و دیرند نامتناهی را به لحاظی واقعیتهایی می‌شمرد که مستقل از متناهیات‌اند. ولیکن جواهر نیستند. کلارک ابتدا وجود خدا را از روی مکان و دیرند مبرهن نمی‌دارد. همچنان که دیدیم، او پیش از رسیدن به گزاره ششم وجود یک جوهر قائم به ذات را به ثبوت می‌رساند. ولی پس از اثبات وجود خدا، استدلال می‌کند که مکان و دیرند نامتناهی باید خواص خدا باشند. ولی در گزارش او گویا اینهم مهمی هست که او درین روشن کردنش برنمی‌آید. زیرا گفتن اینکه مکان و دیرند خواص خدایند و گفتن آنکه خدا به لحاظی مبنای مکان و زمان است، چیز یکسان نیستند. شاید بتوان گفت که به دینهٔ کلارک مکان نامتناهی و دیرند

۲۵. همان، ص ۷۶. ۲۶. همان، ص ۱۱۳.

27. supreme

۲۸. همان، ص ۱۱۹. ۲۹. بستجید با نامه‌های پایان گفتار، ص ۱۶.

۳۰. همان، ص ۲۱-۲.

۳۱. همان، ص ۲۷.

نامتناهی عبارت‌اند از حضور هم‌جایی و جاویدان خدا. اما اگر حال چنین است، تبیینی لازم می‌آید درباره اینکه ما چگونه می‌توانیم آنها را بشناسیم بی‌آنکه پیشتر خدا را شناخته باشیم.

آرای کلارک در این باره چنان همانندی چشمگیری با آرای نیوتن دارند که گاه گفته‌اند که آنها را از نوشتمنای نیوتن اخذ کرده است. ولی مورخان بحق یادآور شده‌اند که کلارک اندیشه‌هایش را ابتدا نزدیک به نه سال پیش از آنکه نیوتن حاشیه کلی برچاپ دوم مبادی را منتشر کند پیش نهاده بود. اما حتی اگر کلارک اندیشه‌هایش را از نیوتن اقتباس نکرده باشد، کاملاً فهمیدنی است که او در مکاتبه‌اش با لایبنیتس به دفاع از نظریه نیوتن در مقابل انتقاد لایبنیتس برخاست که آشکارا نظریه نیوتن را مهمل می‌پنداشت. او همچنین فرصت را برای پروردن افکار خودش مفتتم شمرد. بدین گونه «مکان وجود نیست، وجودی ابدی و نامتناهی، بلکه خاصیت یا نتیجه وجودی نامتناهی خدا ابدی است. مکان نامتناهی، بیکرانی است؛ اما بیکرانی، خدا نیست؛ ولذا مکان نامتناهی خدا نیست.»^{۳۲} لایبنیتس خوده می‌گرفت که مکان مطلق یا محض، مخلی یا ساخته متخلله است؛ ولی کلارک پاسخ گفت که «مکان فراجهانی»^{۳۳} (اگر جهان مادی در ابعادش متناهی باشد) نه مخلی بلکه واقعی است.^{۳۴} ولیکن نسبت دقیق این مکان با خدا روش نشده است. گفتن اینکه چنین مکان نه خدا بلکه خاصیت خداست چندان روشنگر نیست، و آشفتگی هنگامی فزوونی می‌گیرد که همچنین بگویند که «نتیجه» خداست. بدزعم کلارک، «اگر آفریدگان هم وجود نمی‌داشتد، باز حضور هم‌جایی و همه‌گاهی خدا و تداوم وجود او، مکان و زمان را دقیقاً به همان حالی می‌گردانند که اکنون هستند.»^{۳۵} ولی لایبنیتس اشکال می‌کرد که «اگر آفریدگان وجود نمی‌داشتد، مکان و زمان فقط در علم خدا بودند.»^{۳۶}

از نظریه کمایش تاریک کلارک درباره مکان و زمان که بگزیریم، بمطور کلی می‌توان گفت که به دیده او، نزد هر کس که در دلالتهای تضیینی وجود هرچیز متناهی ژرف بنگرد، وجود خدا هویاست یا باید باشد. او همچنین می‌پندارد که هر کس می‌تواند تمایزهای عینی بین حق و باطل را بی‌دشواری دریابد. «تفاوت‌های ضروری و ابدی معینی در چیزها هیستند، و شایستگیها یا ناشایستگیها معینی از به کار بستن چیزهای متفاوت یا نسبتهاي متفاوت به یکدیگر برمی‌آیند؛ اینها به هیچ سازمان حکومت وضعی باز بسته نیستند، بلکه به وجهی تغییرناپذیر در سرشت و دلیل چیزها بنیان گرفته‌اند، و ناگزیر از تفاوت‌های خود چیزها برمی‌خیزند.»^{۳۷} بمثیل، نسبت انسان با خدا همواره موجب این شایندگی است که انسان آفریدگارش را بپرسد و فرمانش را گردد نهاد. «به همان‌سان، در معاملات و مناسبات آدمیان با همدیگر، بی‌گمان براطلاق و به حکم طبع نفس کار شایسته‌تر آن

۳۲. مجموعه نامه‌های میان دانشور قید آقای لایبنیتس و دکتر کلارک، ۱۷۱۷، ص ۷۷.

33. extramundane

۳۴. همان، ص ۱۲۵. ۳۵. همان، ص ۱۴۹. ۳۶. همان، ص ۱۱۳. ۳۷. گفتار، ۲، ص ۴۷.

است که همه آدمیان در تحقق بخشیدن به خیر همگانی و بهروزی همه بکوشند تا اینکه مدام در تدبیر تباہی و ویرانی همه باشند.»^{۳۸}

کلارک در رد قول هابز پای می‌فرشد که این نسبتهای شایستگی و ناشایستگی مستقل از هرگونه قرارداد و پیمان اجتماعی‌اند، و الزامهایی پدید می‌آورند که از قوانین و مقررات قضایی و از شمول احکام جزا در زمان حال و آینده یکسره‌جداشوند. درواقع، مبادی اخلاقی چندان «بدیهی» و خودپیدایند که شاید تنها بیخردی مفرط، تباہی آداب یا کژنهادی، کسی را به کمترین شک درباره آنها بیندازد.^{۳۹} این «الزامهای اخلاقی جاویدان براستی به خودی خود بر ذمہ همه موجودات عاقل‌اند، حتی مقدم بر لحاظشان به حیث مشیت و فرمان قاطع خدا.»^{۴۰} ولی بواقع اجرای آنها به قطع خواست خداست، و او انسانها را بر حسب اینکه قانون اخلاقی را اجرا یا نقض کنند پاداش و کیفر می‌دهد. ما بدین سان می‌توانیم از «الزامی ثانوی و اضافی» سخن بگوییم، ولی «الزام اصلی همگان... دلیل ابدی چیزهای است.»^{۴۱} به سخن دیگر، یک قانون اخلاقی طبیعی هست که دست کم مبادی عملهایش را اذهان همه کسانی که نه ابلهند نه یکسره فاسد درمی‌بایند. و «آن وضعی که آقای هابز وضع طبیعی می‌خواند به هیچ لحاظی وضع طبیعی نیست بلکه وضع عظیمترین، غیرطبیعی‌ترین، و تحمل ناپذیرترین فسادی است که به تخیل درمی‌آید.»^{۴۲}

ولی با آنکه مبادی بنیادین قانون اخلاقی در تزد نهن غبار نگرفته و تباہی‌نیافته خودپیدایند، و اگر چه قواعد جزئی‌تری را می‌توان از این مبادی استنتاج کرد، موقع واقعی انسان چنان است که آموزش حقیقت اخلاقی برایش واجب است. این سخن در نهایت یعنی وحی و الهام اخلاقاً واجب است؛ و وحی و الهام الهی راستین، دین مسیحی است. مسیحیت نه همان فراگیرنده حقایقی است که عقل علی‌الاصول می‌تواند برای خود کشف کند بلکه همچین حقایقی را دربر دارد که از عقل اعتلا می‌جویند، هرچند که مفایر عقل نیستند. ولی «هر کدام از آیین‌های دینی گرایش طبیعی و تأثیر مستقیم و نیرومندی دارد برای اصلاح زندگانی انسانها و تهذیب آداب آنان. این غایت بزرگ و قصد غایی همه دینهای راستین است.»^{۴۳} و راستی دین مسیحی مؤید به معجزه و نبوت^{۴۴} است.

۲. دئیستها

کلارک مانند افلاطونیان کیمبریج یا «بلندنظران» «عقل باور» بود، بدآن معنی که به عقل توسل می‌جست و براین رای می‌رفت که مسیحیت دارای بنیادی عقلانی است. او کسی نبود که بلون

۳۸. همان، ص ۳۸. ۳۹. همان، ص ۳۹. ۴۰. همان، ص ۵. ۴۱. همان، ص ۵۴. ۴۲. همان، ص ۱۰۷. ۴۳. همان، ص ۲۸۴.

ارجاع به مبانی عقلانی اعتقاد، به ایمان متوصل شود. و ماحتی در نوشتۀ هایش گرایشی می‌باشد به عقلانی گرداندن مسیحیت و کم ارج نهادن بر مفهوم «سر». او در عین حال خود را از دئیستها^{۴۵} ممتاز می‌ساخت. در دو مین رشته از درس‌های بولیل، نامبرداران به دئیست را به چهار نوع یا گروه بخش می‌کند. گروه اول مشتمل بر کسانی است که تصدیق می‌دارند که خدا جهان را آفرید ولی منکرند که خدا در اداره جهان دخیل است. گروه دوم به این باور گرویده‌اند که رویدادهای طبیعی همه وابسته به فعالیت خداست اما همان گاه می‌گویند که خدا هیچ پروایی از رفتار اخلاقی انسان ندارد، به دلیل آنکه تمایزهای اخلاقی^{۴۶} به قانون وضعی ادمی بازیسته‌اند. گروه سوم از کسانی فراهم می‌آید که براستی می‌اندیشنند که خدا از آفریدگان عاقل چشم رفتار اخلاقی دارد، ولی جاودانگی نفس را باور ندارند. گروه چهارم براین اعتقادند که حیاتی آنجهانی هست که در آن خدا پاداش و کیفر می‌دهد، ولی فقط چنان حقایقی را می‌پذیرند که تنها به عقل کشف شدنی است. و اینان به گمانی یگانه دئیستهای راستین‌اند.^{۴۷} بمعقیده کلارک، این «یگانه دئیستهای راستین» را تنها باید میان آن فیلسوفانی سراغ گرفت که بدون هیچ گونه شناختی از وحی و الهام الهی می‌زیستند ولی مبادی و الزامهای دین طبیعی و فضیلت طبیعی را تصدیق داشتند و کردارشان برونق آنها بود. به عبارت دیگر، کلارک دئیستهای «راستین» — اگر هم بودند — آن فیلسوفان روزگار شرک^{۴۸} را می‌داند که شرایط لازم را بر می‌آوردند، و نه دئیستهای معاصر را.

گفتار کلارک درباره دئیستها لحنی بسیار مشاجره‌آمیز دارد؛ ولی ردبهندی او، برغم ترتیب زیاده منظم آن، از این حیث سودمند است که توجه را هم به زمینه مشترک و هم به اختلافها جلب می‌کند. واژه «دئیسم»^{۴۹} نخستین بار در قرن شانزدهم به کار رفت، و در مورد عله نویسنده‌گانی به کار می‌رود که بیشترشان به واپسین بخش قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم تعلق دارند. اینان تصور وحی و الهام فراتطبیعی و اسرار وحیانی و ملهم را باطل می‌شمرند. لاک خوش تصور وحی را رد نکرد، بلکه، چنانکه دیدیم، اصرار می‌ورزید که عقل داور وحی است، و کتابش درباره معقولی مسیحیت (۱۶۹۵) انگیزش نیرومندی درجهٔ عقلانی گرداندن دین مسیحی بود. دئیستها تصورات او را به شیوه‌ای افراطیتر به کار می‌بستند و برآن می‌گراییدند که مسیحیت را به یک دین صرفاً طبیعی تحويل کنند، اینسان که تصور یک وحی یگانه را یکسو نهند و بکوشند تا ماهیت عقلی را در دل دینهای تاریخی گوناگون بیابند. وجه مشترک انان اعتقاد به خدا بود که از ملحدان تمایزشان می‌ساخت، افزون بر بی‌اعتقادی به وحی یگانه و طرح فراتطبیعی رستگاری که مایهً امتیازشان از مسیحیان کهن‌آین^{۵۰} بود. به سخن دیگر، آنان عقل‌باورانی معتقد به خدا بودند. آنان در عین حال

45. deists

46. moral distinctions

48. pagan

49. deism

50. orthodox

۴۷. همان، ص ۱۹

میان خودشان اختلافهای بسیاری داشتند، و چیزی همچو یک مکتب دئیسم وجود ندارد. دئیستها برخی با مسیحیت دشمنی می‌ورزیدند و برخی نه، هرچند برآن می‌گراییدند که دین مسیحی را به دینی طبیعی تحویل کنند. پاره‌ای به نامیرندگی نفس باور داشتند و پاره‌ای نه. بعضی چنان سخن می‌گفتند که انگاری خدا جهان را آفرید و سپس آن را وانهداد تا برحسب قوانین طبیعی راهش را بیسماید. اینان آشکارا از پنداشت مکانیکی نوین درباره دستگاه کیهانی سخت متأثر بودند. بعضی دیگر دست کم اعتقادی به عنایت الهی^{۵۱} داشتند. سرانجام، عده‌ای براین می‌گراییدند که خدا و طبیعت را یکی گیزند، درحالیکه عده‌ای دیگر به خدایی مشخص کردن طایفه دوم به تمایز از وحدت وجودیان «تئیست»^{۵۲} (خداپرست) در کار آمد برای مشخص کردن طایفه دوم به تمایز از وحدت وجودیان طبیعت باور^{۵۳} و از کسانی که هرگونه تمثیلت عنایت آمیز^{۵۴} خدا را انکار می‌کردند. خلاصه کلام، دئیسم قرن هجدهم برآن می‌رفت که عنصر فراتطبیعی^{۵۵} را از دین بزداید و از قبول احکام دینی بنابر مرجع حجیت رو می‌تافت. نزد دئیستها عقل، و تنها عقل، مانند هرجای دیگر داور حقیقت در دین بود. بنابراین، آنان را «آزاداندیشان»^{۵۶} نیز می‌نامیدند. دلالت کلمه «آزاداندیشان» این بود که به دیده ایشان فعالیت عقل نباید در قید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد، خواه از آن کتاب مقدس خواه از آن کلیسا.

این توسل به عقل از حیث یگانه داور حقیقت دینی در چنین کتابهایی باز نموده شده است: مسیحیت غیرمرموز^{۵۷} (۱۶۹۶) نوشته جان تولند^{۵۸} (۱۷۲۲-۱۶۷۰) و مسیحیت به دیرینگی آفرینش؛ یا انجیل، انتشار مجلد دین طبیعی است^{۵۹} (۱۷۳۰). تصنیف متیو تیندل^{۶۰} (۱۷۳۳-۱۶۵۶). این نوشته آخری گونه‌ای کتاب مقدس دئیستی به شمار می‌آمد و پاسخهایی برانگیخت چون دفاع از دین وحیانی^{۶۱} (۱۷۳۲) تصنیف جان کانپیر^{۶۲}. تشابه دین^{۶۳} باتلر نیز تا اندازه زیادی رد بر تصنیف تیندل بود. دیگر مصنفات دئیستی از همان دست عبارت‌اند از وصف دین طبیعی^{۶۴} (۱۷۲۲) تألیف ویلیام وولستن^{۶۵} (۱۶۵۹-۱۷۲۴) و انجیل راستین عیسی مسیح^{۶۶} (۱۷۳۹) نوشته تامس چاب^{۶۷} (۱۶۷۹-۱۷۴۷). حقوق «آزاداندیشی» را آنونی کالینز^{۶۸}

- | | | |
|--|-------------------------------------|---------------------------------------|
| 51. divine providence | 52. personal God | 53. theist |
| 54. naturalistic pantheists | 55. providential government | 56. supernatural |
| 57. free-thinkers | 58. Christianity Not Mysterious | 59. John Toland |
| 60. Christianity as Old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Religion of Nature | 61. Matthew Tindal | 62. Defence of Revealed Religion |
| 63. John Conybeare | 64. Analogy of Religion | 65. The Religion of Nature Delineated |
| 66. William Wollaston | 67. The True Gospel of Jesus Christ | |
| 68. Thomas Chubb | 69. Anthony Collins | |

(۱۷۲۹-۱۶۷۶) در نوشته‌اش به نام گفتار درباره آزاداندیشی، که پیدایی و رشد فرقه‌ای به نام آزاداندیشان سبب تالیف آن شد^{۷۰} (۱۷۱۳) اعلام کرد.

برخی دئیستها، مانند تیندل، بی‌گمان تنها جویای شرح چیزی بودند که آن را ماهیت عام دین طبیعی راستین می‌انگاشتند. و ماهیت مسیحیت به دیده آنان بیشتر در آموزش اخلاقیش بود. آنان با مباحثات فرقه‌های گوناگون مسیحی برسر آینه‌های خود هیچ همدلی نداشتند، اما دشمنی مفترطی به مسیحیت نمی‌ورزیدند. لیکن دیگر دئیستها اندیشندگان افراطیتری بودند. جان تولند مدت کوتاهی به کیش کاتولیک گروید، سپس به کیش پروتستان بازگشت، و سرانجام وحدت وجودی گردید. این مرحله از اندیشه‌اش را پانثیستیکوں^{۷۱} (۱۷۲۰) او باز می‌نماید. تولند اسپینوزا را می‌نکوهید که چرا پی نبرده است حرکت صفت ماهوی جسم است، ولی با این تصریح به دیدگاه اسپینوزا تزدیک آمد که او ماده‌یاورتر از اسپینوزا است. بهنظر تولند، ذهن همان کارکرد یا پدیده ثانوی^{۷۲} مغز است. باز، انتونی کالینز در پژوهش درباره اختیار انسان^{۷۳} (۱۷۱۵) نظریه‌ای صریحاً برپایه موجوبیت^{۷۴} پیش نهاد. و تامس وولستن (۱۷۳۳-۱۶۶۹) به دستاویز پرداخت تمثیلی^{۷۵} از کتاب مقدس، واقعیت تاریخی معجزات مسیح و رستاخیز او را محل سؤال نهاد. محکمه گواهان رستاخیز عیسی^{۷۶} (۱۷۲۹) نوشته تامس شیرلاک^{۷۷} پاسخی بود به گفتارها^{۷۸} و وولستن تا جایی که این گفتارها با رستاخیز عیسی سروکار داشتند.

فرد سرشناس دئیستها به دلیل برجستگیش در زندگی سیاسی، هنری سینیت جان، و اینکاوت^{۷۹} بالینگبروک^{۸۰} (۱۷۲۸-۱۶۷۸) بود. بالینگبروک لاک را به استادی خود قبول داشت، ولی شیوه تفسیرش بر تجربه‌یاوری لاک با روح لاک سازگار نبود. زیرا گرایش داشت که آن آین را درجه‌تهی پوزیتیویستی پرورش دهد. از افلاطون و «افلاطونیان»، از جمله قدیس او گوستینوس، مالبرانش، بارکلی، افلاطونیان کیمبریج و سیموئل کلارک بیزار بود. مابعدالطبعه در چشمش مخلوق تخیل بود. این همه براستی او را از این اعتقاد باز نمی‌داشت که وجود افریدگاری همتوان و حکیم را می‌توان از روی تأمل و سیر در دستگاه کیهانی مبرهن داشت. ولی برتعالی^{۸۱} خدا تکیه می‌کرد و تصور افلاطونی در باب «بهره‌مندی»^{۸۲} را مطروح می‌شمرد. سخن گفتن از مهر خدا به بشر

70. A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers 71. Pantheisticon 72. epiphenomenon 73. Inquiry concerning Human Liberty 74. deterministic 75. allegorizing 76. The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus 77. Thomas Sherlock 78. Discourses

79. Henry St. John, Viscount Bellingbroke 80. transcendence

۸۱. participation: در آین افلاطونی، بهره‌مندی اعیان یا موجودات ناقص در جهان محسوس، از ذات کامل نشان در جهان معقول. — م.

یاوه‌گویی است. همچو سختی همان آرزوی انسان را به مبالغه اهمیت خود برمی‌آورد. این البته بلان معنی است که بالینگبروک می‌پایست مسیحیت را از عناصر ویژه آن تهی گرداند و به آنچه دین طبیعی می‌انگاشت تحويلش کند. او به تصریح منکر نبود که عیسی همان مسیحا است یا که معجزه می‌کرد؛ براستی او هردو گزاره را تصدیق می‌کند. اما کار پولس حواری^{۸۲} و جانشینانش آماج حمله برکین او بود. غرض از آمنن مسیح و کار او تأیید حقیقت دین طبیعی بود و بس. الهیات «بازخریدگاهان»^{۸۳} و «rstگاری»^{۸۴}، افزوده‌ای بی‌ارج است. بالینگبروک بد رغم حرمتی که به لامگزارد، یکسره فاقد تقوای مسیحی اصیل لام بود، و نگرشش آلوه به گونه‌ای کلی مشربی^{۸۵} بود که آشکارا ذهن پدر تجربه‌باوری انگلستان از آن پیراسته بود. به گمان بالینگبروک، توده‌های مردم را باید وانهداد تا به دین حاکم و غالب بگروند و آزاداندیشان کاری به کارشان نداشته باشدند.

آزاداندیشی باید امتیاز ویژه اشراف و دانش‌امونتگان باشد.

دئیستهای انگلیسی به هیچ‌رو فیلسوفان ژرف‌اندیشی نبودند؛ اما نهضتشان تا اندازه‌ای تاثیری چشمگیر گذاشت. مثلاً، در فرانسه ولتر بالینگبروک را می‌ستود، و دیدرو^{۸۶} دست‌کم یکچند دئیست بود. بنجمین فرانکلین^{۸۷}، دولتمرد امریکایی که زمانی از دیدگاه لامذهبی بر وصف دین طبیعی و ولستان رد نوشته بود، اقرار داشت که دئیست است. ولی البته تفاوت بسیاری میان دئیستهای فرانسوی و امریکایی بود. دئیستهای فرانسوی مسیحیت رسمی^{۸۸} را سخت به تمسخر و حمله می‌گرفتند و حال آنکه دئیستهای امریکایی در دلبستگی استوارشان به دین و اخلاق طبیعی، بیشتر به دئیستهای انگلیسی همانند بودند.

۳. اسقف باتلر

نامدارترین معارض دئیستها، جوزف باتلر^{۸۹} (۱۷۵۲-۱۶۹۲)، اسقف کورم^{۹۰}، بود. در ۱۷۳۶ تصنیف عمله باتلر درآمد: *تشابه دین طبیعی و وحیانی با قوام و گردش طبیعت*^{۹۱}. باتلر در پیشگفتار این کتاب می‌گوید:^{۹۲} «نمی‌دانم چگونه بسیاری کسان فرض مسلم گرفته‌اند که مسیحیت چندان

82. St. Paul

83. مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح به بهای فدا کردن خود، گناهان انسان را بازخریده است. — م.

84. salvation

85. cynicism: کلی مشربی یعنی بی‌اعتقادی به ارزش‌های عموماً پذیرفته انسانی، و به صداقت و نیکخواهی و راستکاری انسان؛ و نیز، پذیرفتن خودخواهی بهمنزله عامل غالب و حاکم در کردار انسان. — م.

86. Diderot

87. Benjamin Franklin

88. orthodox

89. Joseph Butler

90. Durham

91. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*

92. مرجع ارجاعات ما، نسخه مصنفات باتلر در دو جلد ویراسته گلادستن (Gladstone) است (کسفرد، ۱۸۹۶).

موضوع پژوهش نیست، بلکه اکنون سرانجام آشکار شده که موهوم است. و بنابراین به مسیحیت چنان می‌پردازند که گویی در روزگار کنونی همه‌اهل بصیرت در این باره همداستان‌اند، و هیچ چیز نمانده است جز اینکه مسیحیت را موضوع اصلی استهزا و تمسخر بنهند، انگاری چون مسیحیت دیرگاهی جلوی لذات دنیوی را گرفته است دری ی تلافی‌جویی برآمده‌اند.^{۹۲} در زمانی که باتلر می‌نوشت، دیانت رو در افول نهاده بود و پروای عمله او نمودن این معنی بود که اعتقاد به مسیحیت خلاف عقل نیست. تا جایی که سروکار باتلر بویژه با دئیستها بود، آنان را نشانه زوال عمومی دین می‌دانست. ولی اینکه او پروای آنان را داشت از اینجا دانسته می‌شد که وجود خدا را پیش‌اپیش مفروض می‌گیرد و به اثبات آن برنمی‌خیزد.

تشابه دین دری آن نیست که ثابت کند آخرت هست، خدا آدمیان را پس از مرگ ثواب و عقاب می‌بخشد، و مسیحیت حق است. دامنه تصنیف محدودتر است و می‌خواهد نشان دهد که پذیرش چنین حقایقی خلاف عقل نیست مگر آنکه دئیستها آماده باشند بگویند که همه باورهایشان درباره دستگاه و گردش طبیعت خلاف عقل‌اند. شناخت ما از طبیعت شناخت محتمل است. راست است که احتمال پذیرای درجات بسیار متغیری است؛ ولی شناختی که از طبیعت داریم بنیادش بر تجربه است و، حتی هنگامی که به درجه احتمال زیادی می‌رسد، بازهم محتمل است. و چیزهای بسیاری هستند که ما فهمشان نمی‌کنیم. با این‌همه، بد رغم محدودیتهای شناختمان، دئیستها از آن‌رو که چیزهای بسیاری برایمان تاریک و ناشناخته‌اند در معقولی و حقانیت معتقداتمان درباره طبیعت شک نمی‌ورزند. لذا می‌توانیم به قیاس تمثیل^{۹۳} استدلال کنیم که اگر در عرصه حقیقت دینی به دشواریهایی برخیزند که به دشواریهای برخیزند در شناختمان از طبیعت که همانا آفریده خدادست مشابهند، این دشواریها دلیل آن نمی‌شوند که آینهای دینی را بدنگ باطل بشمریم. به عبارت دیگر، دئیستها اشکالهایی بر برخی حقایق دین طبیعی مانند بقای نفس و بر حقایق دین و حیانی می‌گیرند؛ اما وجود همچو اشکالهایی مبطل گزاره‌های موربد بحث نیست چنانچه اشکالهای یادشده مشابه^{۹۴} و دارای همتاهاستی در شناخت ما از قوام و گردش طبیعت باشند که آفریدگارش، به اقرار خود دئیستها، خدادست. باتلر در مدخل نوشته خود قول اوریگنس^{۹۵} را براین معنی کواه می‌گیرد که اگر آدمی باور دارد که کتاب مقدس فراورده آن کسی است که صانع طبیعت است، بنسا که چشم بدارد که همان‌گونه اشکالها را در کتاب مقدس بباید که در طبیعت یافته می‌شود. «و به همان شیوه تأمل، می‌توان افزود که آن کس که به دلیل این اشکالها منکر صدور کتاب مقدس از سوی خدادست،

۹۳. ص ۱-۲، ۹۳

94. analogy

95. analogous

۹۶. Origenes (?) ۱۸۵-؟ ۲۵۴ ب م)، نویسنده و آموزگار مسیحی منصب اسکندرانی. — م.

ممکن است به حکم همین دلیل انکار کند که جهان آفریده اوسنت.^{۹۷} باتلر البته به همین مجاجه بس نمی کند که اشکالهای عرصه حقیقت دینی باطل کننده گزاره‌های دینی نیستند هنگامی که مشابه با اشکالهایی باشند که در شناخت طبیعت به آنها بر می‌خوریم. او همچنین حجت می‌انگیزد که واقعیت‌های طبیعی مبنای استنباط حقیقت محتمل دین طبیعی و وجیانی را فراهم می‌آورند. و از آنجا که سخن بر سر گزاره‌هایی است که از حیث عملی اهمیت حیاتی به حال ما دارند و نه صرفاً بر سر گزاره‌هایی که صدق یا کذب شان توفیری به حالمان نمی‌کنند، باید برونق تعادل احتمال عمل کنیم. مثلاً، هیچ امر واقع طبیعی نیست که ما را به چنین قولی ناگزیر گرداند که بقای نفس ممتنع است؛ و به علاوه، تشابهاتی که از زندگی اینجهانی خود بیرون می‌کشیم، وجود زندگی اینجهانی را به قطع محتمل می‌گردانند. ما می‌بینیم که کرم پروانه سرانجام به پروانه مبدل می‌شود، پرنده‌گان پوست تخم‌شان را می‌شکنند و به زندگی کاملتر با می‌گذارند، ادمیزادگان از حال رویانی به حال بالغ پرورش می‌باشند؛ و «لذا اینکه بناست ما از این پس درحالی وجود داشته باشیم به همان اندازه متفاوت (فرض) از حال کنونیمان که حال کنونیمان با حال پیشینمان تفاوت دارد، فقط بر حسب تشابه طبیعت است.»^{۹۸} براستی، ما تلاشی تن را می‌بینیم، ولی درحالی که مرگ ما را از هر «دلیل محسوسی» براین واقعیت محروم می‌گرداند که قوای انسان باقی می‌مانند، این حال بدان معنی نیست که انسان باقی نمی‌ماند، و وحدت آگاهی در زندگی اینجهانی حکایت از آن دارد که او می‌تواند باقی بماند. باز، حتی در این دنیا افعال ما به پیامدهای طبیعی بر می‌خورند، و نیکبختی و بدبختی به رفتارمان بازبسته‌اند. بنابراین، تشابه طبیعت حاکم از آن است که افعال دنیوی ما به جزای اخروی بر می‌خورند. و اما درباره مسیحیت: سخنی درست نیست که مسیحیت همان «انتشار مجدد» دین طبیعی است. زیرا مسیحیت بسیاری چیزها به ما می‌آموزد که دانستشان به نحو دیگری برایمان دست نمی‌داد. و اگر شناخت طبیعی ما ناقص و محدود است، چنانکه هست، هیچ دلیل پیشینی در دست نیست که چرا از وحی و الهام روشی تازه نگیریم. افزون براین، «تشابه طبیعت بازمی‌نماید که ما نباید هیچ سودی چشم بداریم مگر انکه وسایل مقرر برای تحصیل یا تمتعش را به کار آوریم. عقل از وسایل فوری خاص برای تحصیل سودهای دنیوی یا روحانی هیچ به ما خبر نمی‌دهد. لذا این را باید از تجربه بیاموزیم یا از وحی و الهام. و مورد کنونی پذیرای تجربه نیست.»^{۹۹} بنابراین بیخردی است که وحی و الهام و آموزش مسیحی را اموری کم‌ارج و ناچیز بینگاریم چرا که نمی‌توانیم غایت و جزای را که خدا پیش نهاده

است حاصل کنیم بی‌آنکه وسائل مقرر داشته او را به کار ببریم، وسائلی که از راه وحی و الهام شناخته می‌شوند.

اگر حجتهای باتلر را به برآهینی برحقایق دین طبیعی و وحیانی تفسیر کنیم، چه بسا که بسیار سست‌اند. ولی او خودش بر این نکته آگاه بود. مثلاً می‌گوید که «تصدیق دارم که رساله پیشین به هیچ‌رو مفتع نیست، و برآستی به خلاف این است.»^{۱۰۰} و این ایجاد را به لحاظ می‌گیرد که «کاری بی‌پهاست که بخواهیم مشکلات وحی و الهام را با چنین گفتگویی بگشاییم که همان مشکلات در دین طبیعی هست، هنگامی که باسته آن است که دری رفع مشکلات مشترک و نیز مشکلات جداگانه هردوشان بگوشیم....»^{۱۰۱} باتلر در عین حال یادآور می‌شود که او با ایجاد ویژه‌ای سروکار دارد که بر دین گرفته‌اند، یعنی، دشواریها و نکات مشکوکی در دین هست، و اگر دین حق بود از این دشواریها برکنار بود. ولی این ایجاد از پیش مفروض می‌گیرد که در شناخت طبیعی غیردینی هیچ دشواری و شکی نیست؛ و حال چنین نیست. با این‌همه، مردم در شئون دنیوی خود تردیدی نمی‌ورزند که بنابرگوهی از همان گونه که در امور دینی در دسترسشان هست رفقار کنند. «و چون قوت اقنانی این پاسخ در توازی^{۱۰۲} نهفته که میان گواهی بر دین و گواهی بر کردار دنیوی ما هست، پاسخ به همان اندازه درست و قطعی است، خواه توازی را چنان رسم کنیم که گواهی دین را برتر خواه بدان گونه که گواهی کردار دنیوی را فروتر بنماییم.»^{۱۰۳} مقصود رساله رفع همه دشواریها و توجیه عنایت الهی نیست بلکه نشان دادن آن است که ما چه باید بگوییم. می‌توان گفت که ما باید بدون گواهی عمل کنیم. ولی ما بر راستی مسیحیت، گواهی تاریخی بویژه معجزه و نبوت داریم.

اگر تشابه دین را به چشم فلسفه دین بنگریم، آشکارا بسیار ناقص است. ولی منظور از آن فلسفه دین نبود و نباید به این عنوان درباره‌اش داوری کرد. اگر آن را کتابی در دفاع منظم از مسیحیت بنگریم، باز ناقص است، هرچند درخور اعتنایست که باتلر طرح مفهوم یک حجت افزاینده بر مسیحیت را می‌کشد که معادل برهان است. «ولی حقیقت دین ما را، مانند حقایق امور عادی، باید با مجموع گواهیها داوری کرد. و هنگامی که عقلاباً بتوان فرض کرد که تمام رشته چیزهای اقامه کردنی در این حجت و همه جزئیاتش به تصادف وجود داشته‌اند (زیرا تأکید حجت بر مسیحیت همین‌جا نهفته است) سپس راستی حجت به ثبوت می‌رسد.»^{۱۰۴} این رشته فکر گرانبهایی در دفاع از مسیحیت است. با این‌همه، تشابه دین غرضش دفاع منظم از مسیحیت به معنای نوین نبود.

.۱۰۰. ۸، ۱۷، ۱، ص ۳۶۲-۳. ۱۰۱. ۲، ۸، ۲۰، ۱، ص ۳۵۴.

102. parallel

.۱۰۳. ۱۰۴. ۷، ۲۰، ۲، ۱، ص ۳۵۲. ۱۰۴. ۱، ۶۲، ۷، ۲۰، ۲، ۱، ص ۳۵۹.

غرضش پاسخ گفتن به ایراد دئیستها به دین و حیانی بود، پاسخی بر بنیاد تشابه طبیعت به معنایی که بالا وصفش آمد. به گمان من باید اذعان داشت که برخی از تشابهات باتلر مقنع نیستند. مثلاً اشکالهای نمایانی هست براینکه وابستگی نیکبختی و بدبختی دنیوی به کردار آدمی را در زندگی اینجهانی دلیل بگیریم بر چنین احتمالی که نیکبختی و بدبختی در زندگی انجهانی نیز به رفتار ما در این دنیا بازسته‌اند. در عین حال چنین می‌نماید که قوت عظیم تصنیف مدیون آگاهی باتلر است بر دخالت احتمال در تفسیر طبیعت و در کردار ما در شئون دنیوی، و وامدار به حجت او که در این حال ما باید در امور دینی نیز برحسب تعادل احتمال عمل کنیم بدون آنکه ابتدا خواستار رفع همه دشواریها و ابهامها باشیم. شاید مقصود مجاجه باتلر، اقامه «حجت شخصی»^{۱۰۵} بود، یعنی حجتی بر ضد شخص دئیستها؛ ولی رشتہ مجاجه‌اش در این باره موثر بود. زیرا دئیستهای معاصر برخلاف لرد هربرت آو چربری هودار نظریه تصورات فطری نبودند، بلکه بر سنت تجربه‌باوری می‌رفتند. و باتلر خودش را در همان موضع قرار می‌دهد، هرچند توضیح نمی‌دهد که این چگونه می‌تواند برشناخت ما از وجود خدا تأثیر کند.

نظریه اخلاقی باتلر را در فصل بعد بازمی‌جوییم. ولی ناسزاوار نیست که اینجا شمۀ‌ای از آرای او درباره اینهمانی شخصی بگوییم که در نخستین رساله منضم به تشابه دین می‌آورد. باتلر می‌گوید: نخست آنکه اینهمانی شخصی را نمی‌توان تعریف کرد. اما معنای این سخن آن نیست که ما بر اینهمانی شخصی آگاه نیستیم یا تصویری از آن نداریم. ما نمی‌توانیم همانندی یا برابری را تعریف کنیم، ولی می‌دانیم که چیستند. و این گونه می‌دانیم چیستند که مثلاً همانندی دو مثلث یا برابری میان دو دوتا و چهار را لاحاظ کنیم. به عبارت دیگر، ما تصورات همانندی و برابری را به یاری آشنایی با مصاديق حاصل می‌کنیم. و اینهمانی شخصی نیز بر همین حال است. «با مقایسه آگاهی خود یا وجود خود در دو دم، بی‌درنگ تصویر اینهمانی شخصی بر ذهن عارض می‌شود.»^{۱۰۶}

باتلر نمی‌خواهد بگوید که آگاهی سازنده اینهمانی شخصی است. براستی، او به لام خرد می‌گیرد که اینهمانی شخصی را برحسب آگاهی تعریف می‌کند. «باید امری خود پیدا پنداشته که آگاهی بر اینهمانی شخصی مستلزم اینهمانی شخصی است و لذا نمی‌تواند بر سازنده آن باشد، به همان نحو که شناخت در هر مورد دیگری نمی‌تواند حقیقت را که مستلزم آن است بر سازد.»^{۱۰۷} باتلر تصدیق می‌کند که آگاهی داشتن جدایی‌ناپذیر از تصور یک شخص یا موجود عاقل است. ولی چنین بر نمی‌آید که آگاهی کنونی بر افعال یا احساسهای گذشته ضروری آن است که ما همان اشخاصی باشیم که آن افعال را انجام دادند یا آن احساسها را حس کردند. براستی، آگاهیهای پیاپی که بر

۱۰۵ argumentum ad hominem: حجتی که دران، حجت اورنده به جای پاسخ گفتن به دعواها و مبادی فکری طرف مقابل، به شخص یا شخصیت او می‌تازد. — م. ۱۰۶ ۳۸۸، ۱، ص ۳۸۸. ۱۰۷

وجود خود داریم از هم متمایزند. اما «درمی‌باییم که شخصی که آگاهی بر وجودش اکنون احساس می‌شود و یک ساعت یا یک سال پیش احساس می‌شد دو شخص نیست، بلکه شخص واحد است؛ ولذا یگانه و یکسان است.»^{۱۰۸} سعی در اثبات حقیقت آنچه بدین شیوه ادراک می‌کنیم، عبث است؛ زیرا تنها به میانجی خود ادراکات می‌توانیم چنین کنیم. به همان وجه، نمی‌توانیم توانایی قوایمان را به شناختن حقیقت مبرهن داریم؛ زیرا برای این کار باید به خود همین قوا متکی باشیم. باتلر آشکارا براین اندیشه است که عیب در شخصی که یارای اثبات امر بدیهی را ندارد نیست بلکه در کسی است که خواهان اثبات چیزی است که پذیرای اثبات نیست و نیازی به اثبات ندارد. دلیل بحث او در مسئله اینهمانی شخصی، رابطه‌اش با مسئله نامیرنده‌گی نفس است. و اگرچه به هیچ‌رو نمی‌توان گفت که او به وجهی تام به مسئله پرداخته است، بی‌گمان دعوی قاطعی را علیه لاک مبرهن می‌دارد.

فصل ۱۰

مسائل اخلاقی

۱. شافتسبری

در قرن هفدهم، هایز از تفسیر انسان همچون موجودی ذاتاً خویشنخواه^۱ و از پنداشتی حجیت باورانه^۲ درباره اخلاق دفاع کرده بود، بدین معنی که بمعزل از خصیصه الزام آور^۳ قوانین اخلاقی، بهسانی که ما معمولاً تصورشان می‌کنیم، برآردۀ خدا یا حاکم سیاسی بازبسته است. و از آنجا که حاکم سیاسی مفسر قانون خداست، می‌توان گفت که نزد هایز منبع الزام^۴ در اخلاق اجتماعی همان حجیت و اقتدار^۵ حاکم است.

لاک، چنانکه دیدیم، از جهاتی مهم سخت مخالف هایز بود. او در آرای بدینانه هایز درباره طبیعت ادمی آن گاه که به انتزاع از نفوذ مجبور کننده جامعه و حکومت نگریسته شود شریک نبود؛ همچنین نمی‌پندشت که خصلت الزام آور قوانین اخلاقی به اقتدار و اراده حاکم سیاسی وابسته است. اما از فحواتی برخی از گفته‌هایش درباره اخلاق، بیقین برمی‌آید که الزام اخلاقی به مشیت الهی متکی است. براستی، او گاه چنین معنایی را می‌رساند که تمایزهای اخلاقی متکی براین مشیت‌اند. بدینسان او در بیان این سخن درنگ نمی‌ورزد که خیر و شر اخلاقی عبارت‌اند از سازگاری یا ناسازگاری افعال ارادی ما با قانونی که بهموجب آن خیر یا شر، بنابرآراده و قدرت قانون گذار که همان خداست «نصیب ما می‌شود». باز، می‌گفت که اگر از یک مسیحی ببرستند که چرا ادمی باید به عهدش وفا کند، پاسخ خواهد داد که خدا که اختیاردار زندگی و مرگ ابدی است آن را از ما طلب می‌کند. مسلمان، این عنصر حجیت باورانه تنها نمودار یک بخشش یا یک رویه تاملات لاک در باب اخلاق است. ولی به هرجهت عنصری محسوب می‌شود.

1. egoistic

2. authoritarian

3. obligatory

4. obligation

5. authority

لیکن در نیمه اول قرن هجدهم، گروهی از حکماء اخلاقی^۶ بودند که نه همان با تفسیر هابز بر انسان بهمنزله موجودی ذاتاً خویشنخواه بلکه همچنین با همه پنداشتهای حجیت باورانه درباره قانون اخلاقی و الزام اخلاقی مخالفت می‌ورزیدند. آنان در رده تصور هابز از انسان، بر سرنشت اجتماعی انسان پای می‌فشدند؛ و در مخالفت با حجیت باوری^۷ اخلاقی، براین معنی اصرار داشتند که انسان دارای یک حسن اخلاقی^۸ است که بدان، به استقلال از مشیت صریح خدا و همچنین به استقلال از قانون کشور، ارزشهای اخلاقی و تمایزهای اخلاقی را درمی‌یابد. لذا ایشان برآن می‌گردیدند که انگاری اخلاق را به روی پای خودش بنهند؛ و تنها به همین دلیل در تاریخ نظریه اخلاقی انگلستان از اهمیت بسیار برخوردارند. آنان همچنین تفسیری اجتماعی بر اخلاق به دست دادند که بر حسب غایتی اجتماعی و نه شخصی بود. و در فلسفه اخلاقی قرن هجدهم شاهد سراغاز فایده‌باوری^۹ هستیم که بیش از همه با نام جان استوارت میل^{۱۰} در قرن نوزدهم پیوسته است. در عین حال نباید اجازه دهیم که دلستگی به تحول فایده‌باوری ما را وادارد که از ویژگیهای حکیمان اخلاقی قرن هجدهم مانند شافتسبری و هاجسن غافل بمانیم.

نخستین فیلسوف از گروهی که اینجا آرا و احوالشان را بازمی‌جوییم، شاگرد لاک بود. انتونی آشتلی^{۱۱} (۱۶۷۱-۱۶۲۱)، سومین اول آو شافتسبری^{۱۲} و نوه حامی لاک، سه سال (۱۶۸۶-۹) همنشین لاک بود. ولی هرچند حرمت آموزگارش را پاس می‌داشت، هرگز شاگرد لاک به این معنی نبود که همه آرای لاک را پذیرید. شافتسبری ستاینده آنچه به دیده‌اش آرمان یونانی تعادل^{۱۳} و هماهنگی^{۱۴} می‌نمود بود، و به گمانش لاک اگر اندیشه یونانی را از فتر می‌شناخت و قدر می‌دانست، خدمت بهتری به فلسفه اخلاقی و سیاسی گزارده بود. زیرا در آن حال می‌توانست حقیقت نظر ارسسطو را براین معنی روشنتر دریابد که انسان بطبع موجودی اجتماعی است. درواقع، بدآمدش از آیین ارسسطوی مدرسی^{۱۵} مانع از آن می‌شد تا او ارسسطوی تاریخی و حقایق ارائه شده در اخلاق^{۱۶} و سیاست^{۱۷} ارسسطو را قدر بداند. غایت^{۱۸} آدمی، که معیاری برای تمایز خیر از شر و صواب از خطأ می‌نهد، غایتی اجتماعی است، و انسان به اقتضای طبع خود احساسی طبیعی نسبت به این تمایزها دارد. چنین قولی با ابطال تصورات فطری ازسوی لاک ناسازگار نیست. مسئله آشکار برسر زمانی نیست که تصورات اخلاقی به ذهن راه می‌یابند بلکه برسر آن است که آیا طبیعت انسان برچنان حال است که تصورات اخلاقی یا تصورات ارزشهای اخلاقی بموضع و هر آینه در او پیدید می‌آیند. آنها

-
- | | | | |
|----------------------|---------------------|--------------------------------|-------------------|
| 6. moralists | 7. authoritarianism | 8. moral sense | 9. utilitarianism |
| 10. John Stuart Mill | 11. Anthony Ashley | 12. third earl of Shaftesbury | |
| 13. balance | 14. harmony | 15. Scholastic Aristotelianism | 16. Ethics |
| 17. Politics | 18. end | | |

پدید نمی‌آیند بدان سبب که فطری‌اند به معنایی که لاک تصورات فطری را فهم و رد می‌کرد، بلکه از آن رو که انسان همان چیزی است که هست، یعنی موجودی اجتماعی با غایتی اخلاقی که کیفیت اجتماعی دارد. بهتر است بگوییم که تصورات اخلاقی، طبیعی‌اند نه فطری.

شافتسبیری نمی‌خواست انکار کند که فرد آدمی بطبع جویای خیر خویش است. «می‌دانیم که هر آفریدهای دارای خیر و صلاحی خصوصی از آن خویش است که طبیعت او را ناگزیر از جستشان کرده است.»^{۱۹} ولی انسان جزئی از یک دستگاه است، و «برای آنکه برازنده نام آفریده نیک یا فضیلت‌مند^{۲۰} باشد باید همه امیال و انفعالات و گرایشهای ذهن و خوی خویش را فراخور و سازوار با خیر نوعش یا خیر آن دستگاهی گرداند که در آن گنجیده است و جزئی از آن را برمی‌سازد.»^{۲۱} خیر فردی^{۲۲} یا خصوصی^{۲۳} انسان عبارت است از هماهنگی یا تعادل خواهشها، انفعالات و امیالش زیر نظارت و مهار عقل. ولی از آن رو که انسان جزئی از یک دستگاه است، یعنی از آن رو که بطبع موجودی اجتماعی است، امکان ندارد که امیالش به هماهنگی و تعادل کامل درآیند مگر آنکه ناظر به جامعه هماهنگ باشند. ما ناگزیر نیستیم که میان خودروستی^{۲۴} و غیرخواهی^{۲۵} و بین خیر خود و پروای خیرهمگانی یا عمومی^{۲۶} یکی را برگزینیم چنانکه گویی آنها بضرورت مانعه‌الجمع‌اند. براستی، «اگر در آفریدهای بیشتر از اندازه معمول خودروستی یا پروای خیرخویش بیدا شود که با مصلحت^{۲۷} نوع انسان یا مصلحت همگانی ناسازگار درآید، این خصلت را باید از هرباره میلی‌زنست و رذیلانه^{۲۸} شمرد. و این همان میلی است که همه آن را خودخواهی^{۲۹} می‌نامیم.»^{۳۰} ولی اگر پروای آدمی از خیر خصوصیش نه فقط با خیر عمومی یا همگانی سازگار بلکه در تحقق آن سهیم باشد، به هیچ‌رو درخور نکوهش نیست. مثلاً، هر چند پروای صیانت خود را باید از رذیلانه دانست چنانچه رادمنشی یا نیکوکاری را از آدمی سلب کند، پروای نیک سامان یافته افراد از صیانت خویش به تحقق خیرهمگانی^{۳۱} یاری می‌دهد. بدین‌سان شافتسبیری با محکوم کردن هرگونه «خویشنخواهی»^{۳۲} پاسخ‌های را نمی‌دهد: او قائل است که در انسان اخلاقی، انگیزه‌های خودبینانه^{۳۳} و انگیزه‌های

۱۹. ویزگیها، ۲، من ۱۵. مرجع ارجاعات ما به نوشتهای شافتسبیری بر حسب جلد و صفحه، نسخه ۱۷۷۳ تصنیف او است به نام ویزگیهای انسانها، ادب، عقاید و روزگاران (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*) که مشتمل است بر چند رساله و قطعه دربار مباحث اخلاقی.

20. *virtuous*

۲۱. ویزگیها، ۲، من ۷۷

22. *individual*

23. *private*

24. *self-love*

25. *altruism*

26. *public good*

27. *interest*

28. *vicious*

29. *selfishness*

۳۰. همان، من ۲۳

31. *common good*

32. *egoism*

33. *self-regarding*

غیرخواهانه^{۳۴} یا نیکخواهانه^{۳۵} هماهنگ می‌گردد. نیکخواهی^{۳۶} جزء لاینفک فضیلت یا کردار اخلاقی^{۳۷} است و در سرشت آدمی، به حیث جزئی از یک دستگاه ریشه دارد؛ ولی تمام محتوای فضیلت نیست.

بنابراین، شافتسبری خیر انسان را امری عینی می‌پندارد، بدین معنی که مایه ارضای انسان بهمنزله انسان است و طبع آن را می‌توان با تأمل در طبع آدمی تعیین کرد. «همین است که طبع آدمی را خرسنده می‌بخشد و ناگزیر بگانه خیر است.»^{۳۸} «بدین گونه فلسفه برقرار می‌شود. زیرا هر کس بضرورت باید درباره سعادت خودش استدلال و تعقل کند، یعنی خیر و صلاحش چیست و شر و فسادش چیست. سوال تنها این است که چه کسی بهتر از همه تقل و استدلال می‌کند.»^{۳۹} این خیر، لذت نیست. بدون وصف یا تمیز گفتن که لذت خیر ماست، «همان اندازه کم معنی است که گفتن اینکه 'ما آنچه را شایسته می‌دانیم برمی‌گزینیم' و 'ما از آنچه مایه خوشی و خشنودی ماست خشنودیم'.» پرسش این است که آیا بحق خشنودیم و چنانکه باید برمی‌گزینیم یا نه.»^{۴۰} شافتسبری توصیف دقیقی از طبع خیر نمی‌دهد. از یکسو خیر را به فضیلت^۱ تبییر می‌کند. بدینسان درباره آن خصلتی می‌نویسد «که نام نیکی یا فضیلت به آن می‌دهیم.»^{۴۱} تکیه را به روی امیال^{۴۲} یا افعالات^{۴۳} می‌گذارد. «لذا از آنجا که صرفاً بنابراین امیال است که آفریدهای نیک یا بد، طبیعی یا غیرطبیعی شمرده می‌شود، کار ما آن است که بازجوییم که امیال نیک و طبیعی و امیال بد و غیرطبیعی کدام‌اند.»^{۴۴} هنگامی که امیال و افعالات آدمی به لحاظ خود او و جامعه در وضع درستی از هماهنگی و تعادل هستند، «این حال همان پاکنها دی یا صداقت یا فضیلت است.»^{۴۵} اینجا تکیه بهروی منش^{۴۶} است نه بهروی افعال^{۴۷} یا بهروی غایتی ذاتی که باید به فعل حاصل آید. از سوی دیگر، شافتسبری امیال را معطوف به خیر و خیر را «مصلحت» می‌داند. «بیش از این باز نمودیم که در افعالات و امیال یکایک آفریدگان، نسبتی ثابت با مصلحت یک نوع یا طبیعت مشترک هست.»^{۴۸} و شاید از این گفته برآید که خیر جز فضیلت یا صداقت اخلاقی است. شافتسبری فلسفه فضل فروشانه اهل مدرسه را بی ارج می‌انگاشت، و شاید شگفت‌آور نباشد که او اندیشه‌های

34. altruistic	35. benevolent	36. benevolence	37. morality
			.۴۳۶. همان، ص ۴۳۶.
41. virtue.		.۴۰. همان، ص ۴۴۲.	.۳۹. همان، ص ۲۲۷.
43. affections	44. passions		
47. character	48. actions	.۴۶. همان، ص ۷۷.	.۴۵. همان، ص ۲۲۰.
			.۴۹. همان، ص ۷۸.

اخلاقیش را با کلام بی ایهام بیان نکرد. ولی به هر تقدیر می‌توان گفت که تکیه را همواره بر فضیلت و منش می‌گذارد. مثلاً، انسانی را نباید تنها از آن رو نیک دانست که از قضا کاری سودمند به حال آدمیان می‌کند؛ چرا که ممکن است همچو کرده‌هایی را به ساقه انسانهای خودخواهانه یا به موسطه انجیزه‌های پست انجام دهد. درواقع امر، آدمی به تناسب فضیلتش به تحقق مصلحت یا خیر یا سعادت خویش و به مصلحت یا خیر یا سعادت همگانی یاری می‌رساند. فضیلت و مصلحت بدینسان باهم موافق‌اند؛ و اثبات این معنی یکی از خواستهای عمدۀ شافتسبری است. او به این نحو می‌تواند بگوید که «برای همگان فضیلت، خیر است و رذیلت»^{۵۰}، شر.^{۵۱}

شافتسبری برآن بود که هر انسان دست کم تا اندازه‌ای برادرانک ارزشهای اخلاقی و بازشناختن فضیلت از رذیلت تواناست. زیرا همه انسانها دارای وجودان^{۵۲} یا حس اخلاقی هستند، یعنی قوهای همانند آن قوه که بدان انسانها فرق بین هماهنگی و ناهمانگی، تناسب و بی‌تناسبی را در می‌یابند. «ایا زیبایی طبیعی شکلها هست؟ و آیا به همان وجه زیبایی طبیعی فعلها نیست؟... همینکه افعال را بنگریم، همینکه امیال و انصصالات را دریابیم (و بیشترشان در یک زمان هم دریافته هم احساس می‌شوند)، چشمی باطنی بی‌درنگ زیبا و خوش‌ریخت، دلپذیر و ستودنی را از ناساز، زشت، دلazar و بدآیند بازمی‌شنناسد. بنابراین چگونه می‌شود اقرار نکرد که چون این تعابیزها در طبیعت بنیان دارند، خود دریافت طبیعی است و تنها از طبیعت فرامی‌آید؟»^{۵۳} بیسا هستند اشخاص نابکار و تبه کاری که خطای^{۵۴} را ناخوش نمی‌دارند و صواب^{۵۵} را از بهر خودش دوست نمی‌دارند؛ ولی حتی نابکارترين انسان گونه‌ای حس اخلاقی دارد، دست کم تا اندازه‌ای که می‌توان میان کردار ستوده و کردار مستوجب کیفر تمیز بگذارد.^{۵۶} حس صواب و خطای طبیعی انسان است، هرچند که رسم و تربیت ممکن است مردم را به داشتن تصورات باطل از صواب و خطای راه برد. به سخن دیگر، در همه آدمیان یک حس اخلاقی بنیادی یا وجودان هست، اگرچه امکان دارد که رسوم بد، عقاید دینی غلط و جزان، وجودان را به تیرگی یا تیاهی بکشانند.

بنابراین، نزد شافتسبری همانندسازی^{۵۷} «حس» یا قوۀ^{۵۸} اخلاقی را با «حس» یا قوۀ

50. vice

۵۱. همان، ص ۱۷۶.

52. conscience

۵۳. همان، ص ۱۴-۱۵.

54. wrong

55. right

۵۶. همان، ص ۴۲-۳.

57. assimilation

58. faculty

زیبایی‌شناختی^{۵۹} می‌باییم. ذهن «نرم و خشن، دلپذیر و نادلپذیر را در امیال حس می‌کند، و زشت و زیبا، هماهنگ و ناهماهنگ را در این حال همان اندازه واقعی و حقیقی می‌باید که در الحان موسیقی یا در صورتها یا جلوه‌های بیرونی محسوسات. همچنین ذهن را یارای آن نیست که خود را از تحسین و وجود^{۶۰}، تقبیح و کراحت در هردو زمینه این موضوعات بازدارد.»^{۶۱} این بدان معنی نیست که ما تصویزاتی فطری از ارزش‌های اخلاقی داریم. مثلاً، ما امیال و افعال شفقت و سپاس را به تجربه می‌شناسیم. ولی سپس «نوع دیگری از میل نسبت به خود همان امیال برمی‌خیزد که پیشتر حس شده‌اند و اکنون موضوع خوشامد یا ناخوشامد جدید گردیده‌اند.»^{۶۲} حس اخلاقی فطری است، اما مفاهیم اخلاقی فطری نیستند.

نکته‌ای که شافتسبی برآن پای می‌فشد آن است که فضیلت را باید از برای خود آن جست. پاداش و کیفر را می‌توان براستی به نحوی سودمند در راه اغراض آموزشی به کار برد. ولی هدف این آموزش فرآوردن مهری فارغ از نفع شخصی به فضیلت است. تنها هنگامی که آدمی فضیلت را «از برای خود آن و به حیث خصلتی فی نفسه نیک و دلپذیر» دوست بدارد،^{۶۳} می‌توان به تعییر شایسته او را فضیلت‌مند خواند. وابسته کردن فضیلت به مشیت خدا یا تعریف فضیلت به نسبت با پادشهای خداوندی، در حکم آغازین از راه خطاست. «زیرا چگونه امکان پذیر است که خیر برین^{۶۴} برای آنان که نمی‌دانند خود خیر چیست فهم پذیر باشد؟ یا چگونه می‌توان دانست که فضیلت مستحق پاداش است هنگامی که شایستگی و شرفمن نادانسته است؟ ما مسلماً از راه خطا می‌آغازیم آن‌گاه که می‌خواهیم شایستگی را از روی فضل و فرمان خدا محرز بداریم.»^{۶۵} بمعبارت دیگر، اخلاق دارای استقلال معنی است: ما نباید با تصوراتی از خدا، عنایت الهی، و ثواب و عقاب ابدی و مفاهیم اخلاقی خوارمایه‌ای بربایه این تصورات آغاز کنیم. در عین حال فضیلت به کمال نمی‌رسد مگر آنکه در بردارنده تقوی درحق خدا باشد؛ و تقوی بعروی امیال فضیلت‌مندانه و اکتش دارد و به آنها استواری و دوام می‌بخشد. «و بدین‌گونه کمال و ذروه فضیلت باید به‌سبب اعتقاد به خدا باشد.»^{۶۶}

برفرض این دیدگاه، لزومی ندارد بیفزاییم که شافتسبی الزام را بر حسب فرمابندهای از مشیت و حجیت خداوندی تعریف نمی‌کند. شاید از او چشم بداریم که بگوید حس اخلاقی یا وجودان، الزامها را درمی‌باید و مطلب را به همین جا رها کند. ولی او در ضمن ملاحظه الزامها، در اثبات این معنی می‌کوشد که پروای مصلحت خویشتن و پروای مصلحت همگانی یا خیر عام از هم جدایی‌نایپذیرند و فضیلت، که نیکخواهی لازمه آن است، به سود فرد است. دل نهادن بر

59. aesthetic

60. ecstasy

۶۳. همان، ص ۲۸.

۶۲. همان، ص ۲۹.

۶۱. همان، ص ۲۹.

64. Supreme Goodness

۶۶. همان، ص ۷۶.

۶۵. همان، ص ۲۶۷.

خودخواهی، بدینختی است درحالی که نیل به فضیلت قائم، نیکبختی برین است. پاسخی که شافتسبری به مسئله الزام می‌دهد، متأثر از نحوه‌ای است که پرسش را بیان می‌کند. «همین می‌ماند تا بپژوهیم که چه الزامی نسبت به فضیلت یا کدام دلیل برای قبول آن هست.»^{۶۷} دلیلی که او می‌آورد آن است که فضیلت ضروری نیکبختی است و رذیلت دلالت بر بدینختی دارد. احتمالاً اینجا می‌توان تأثیر اندیشهٔ اخلاقی یونانی را دید.

مصنفات اخلاقی شافتسبری تأثیر چشمگیری در اذهان فیلسوفان دیگر هم در انگلستان هم در خارج داشت. هاچسن، که فلسفهٔ اخلاقیش را کمی بعد بررسی خواهیم کرد، بسیار به شافتسبری و امدادار بود، و شافتسبری از طریق هاچسن در اندیشمندان سپسین مانند هیوم و آدام اسمیت اثر گذاشت. همچنین در فرانسه ولتر و دیدرو و در آلمان ادبیانی چون هرزل^{۶۸} بر او ارج می‌نهادند. ولی قسمت بعدی مصروف به یکی از معتقدان شافتسبری خواهد بود.

۲. مندوبل

پیترارک دو مندوبل^{۶۹} (۱۶۷۰-۱۷۳۳) در تصنیفش به نام افسانهٔ زنبورهای عسل یا رذایل خصوصی، فواید عمومی اند.^{۷۰} (۱۷۱۴؛ چاپ دوم، ۱۷۲۳) که روایت بسط و تفصیل یافته‌ای بود از کنلوی غرغرو یا نابکارانی که درستکار گردیده‌اند^{۷۱} (۱۷۰۵)، نظریهٔ اخلاقی شافتسبری را به انتقاد کشید. مندوبل می‌گوید که شافتسبری هر فعلی را که ناظر به خیر همگانی انجام گیرد فعلی فضیلت‌مندانه می‌خواند و هر گونه خودخواهی را که اعتنای به خیر عام ندارد داغ ننگ رذیلت بران می‌زند. این نظر فرض می‌شمرد که همان خصال نیکوی ادمی است که او را اجتماعی می‌گرداند و انسان بطبع از موهبت گرایش‌های غیرخواهانه برخوردار است. ولی تجربهٔ روزانه خلاف این نظر را به ما می‌آموزد: ما هیچ گواهی مقتني نداریم که انسان بنا به طبع خود موجودی غیرخواه است. همچنین هیچ گواهی مقتني نداریم که جامعهٔ تنها از آنچه شافتسبری افعال فضیلت‌مندانه می‌نامد سود می‌برد. بدعاکس، این رذیلت (یعنی امیال و افعال خودبینانه) است که به جامعهٔ فایده می‌رساند. جامعه‌ای که از موهبت همهٔ «فضایل» بهره‌ور باشد، جامعه‌ای ایستا و راکد است. جامعه هنگامی رو در ترقی و رونق می‌گذارد که افراد که جویای لنت و آسودگی خویشنده، به تدبیر و ساختن و ارتقای اختراعات نوین می‌کوشند و با زندگانی تجمل‌آمیز خود سرمایه را به گردش درمی‌آورند. بدین معنی، رذایل خصوصی، فواید عمومی اند. افزون بر این، پنداشت شافتسبری درباره وجود معیارهای عینی

.۶۷. همان، ص. ۷۷

68. Herder

69. Bernard de Mandeville

70. *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*

71. *The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*

اخلاق و ارزش‌های اخلاقی عینی با گواهی تجربی ناسازگار درمی‌آید. ما نمی‌توانیم تمایزهایی با بنیاد عینی میان فضیلت و رذیلت و میان خوشیهای گرانمایه و خوارمایه بنهیم. پندارهای متعالی درباره فضایل اجتماعی پاره‌ای پدیدآورده خواهش خودخواهانه به صیانت نفس از سوی کسانی است که برای برآوردن این غایت در جامعه بهم می‌بیوندند، و تا اندازه‌های معلوم خواهشی به همان اندازه خودخواهانه به ابراز برتری آدمی بر دادن است، و تا اندازه‌های حاصل کار سیاستمدارانی است که از خودپسندی و غرور انسان بهره برمی‌دارند.

از اندیشه‌های مندوبل، که بارکلی در *السینفرون*^{۷۲} از آنها انتقاد کرد، بطبع چنین برمی‌آید که ثمرة کلیبی‌مشربی اخلاقی تمام‌عيار است. مندوبل تفسیر خویشنخواهانه هابز را برطیعت آدمی ادامه داد، ولی در عین حال مادام که هابز برآن بود که انسان می‌تواند و به لحاظی باید برای طلب فضیلت اجتماعی در اجران نیرویی بیرونی قرار گیرد، مندوبل قادر بود که بهترین خدمت به جامعه از راه رونق رذایل خصوصی است. و این نظر، که چنان به وصف آید، بضرورت مبین کلیبی‌مشربی اخلاقی رذایل بمخاطر داشته باشیم که مندوبل از «رذایل» چه معنایی را می‌خواست. او جستجوی «تجمل»^{۷۳}، یعنی دریبی نعمتهاي مادي، را که از اندازه ضروری بیرون‌اند، به صفت «رذیلانه» خوار می‌شمرد. و چون می‌دید که این جستجو انجیزاندۀ تحول تمدن مادی است، حکم می‌کرد که رذیلت خصوصی می‌تواند فایده‌ای عمومی باشد. ولی آشکارا همه‌کس به هیچ‌رو مایل نیستند که این رذیلت تجمل را «رذیلانه» بخوانند؛ و همچو نامگذاری پاره‌ای مبین‌گونه‌ای سختگیری طهارت‌جویانه است نه کلیبی‌مشربی اخلاقی. لیکن این نظر را که کردار غیرخواهانه وفارغ از مصلحت شخصی با توانایی دولتمردان به بهره‌برداری از خودپسندی و غرور آدمی حاصل می‌آید، بحق کلیبی‌مشربانه وصف توان کرد؛ و همین پندار بود که پستند برخی از همعصران او اقتاد و به چشم برخی دیگر شنیع و نفرت‌انگیز می‌نمود. مندوبل را مسلماً نمی‌توان در شمار فیلسوفان اخلاقی بزرگ آورد؛ ولی فکر کلیش براین معنی که خویشنخواهی خصوصی و خیر عمومی ناسازگار با هم نیستند، قدری اهمیت دارد. فکری است که در نظریه سیاسی و اقتصادی گونه «آزادی عمل» مضمعر است.

۳. هاچسن

اندیشه شافتسبری نه دستگاه‌مند بود نه بویژه روشن و دقیق. آرای او را *فرانسیس هاچسن*^{۷۴} (۱۶۹۴-۱۷۴۶) که مدتی استاد فلسفه اخلاقی در گلاسگو^{۷۵} بود تا اندازه‌ای به سامان درآورد و پرورش داد. می‌گوییم «تا اندازه‌ای» زیرا شافتسبری به هیچ‌رو یگانه عامل مؤثر بر ذهن هاچسن و

سازندگی اندیشه‌هایش نبود. هاچسن در نخستین چاپ نخستین تصنیفش، پژوهش درباره منشاء تصورات ما از زیبایی و فضیلت^{۷۶} (۱۷۲۵) به صراحت به تبیین و دفاع از مبادی شافتسبری در برابر مبادی مندوبل پرداخت. اما تصنیف دیگرش، جستار درباره طبع و شیوه افعالات و امیال، با مثالهای درباره حس اخلاقی^{۷۷} (۱۷۲۸)، نشان از نفوذ باتلر دارد. تصرفات بیشتر، در دستگاه فلسفه اخلاقی^{۷۸} او مشهود است که ویلیام لیخمن^{۷۹} آن را ویراست و پس از مرگش به سال ۱۷۵۵ درآمد، هرچند هاچسن تا سال ۱۷۳۷ تمامش کرده بود. سرانجام، *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (۱۷۴۲) اندکی نمودار تأثیر مارکوس اورلیوس^{۸۰} است که بخش بیشتر تفکرات^{۸۱} را هاچسن هنگامی که تصنیف لاتینش را می‌نوشت ترجمه کرده بود. باری، در شرح مختصراً که در مجال قسمت کنونی است، ذکر همه تصرفات، تعبیرات و بسطهای پیاپی فلسفه اخلاقی او مقدور نیست.

هاچسن مضمون حس اخلاقی را از سر می‌گیرد. او البته آگاه است که واژه «حس» در عرف عام در اشاره به بینایی، بساوایی و جزان به کار می‌رود. اما به عقیده او کاربرد توسعی واژه، موجه است. زیرا ذهن نه همان از موضوعات حس به معنای متعارف لفظ بلکه همچنین از موضوعاتی در رده‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی به حال افعال اثر می‌پذیرد. او بنای این میان حواس ظاهر و باطن فرق می‌گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر، در قاموس لاک، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می‌پذیرد. «آن تصوراتی که با حضور اشیای بیرونی و فعلشان برتهای ما بر می‌خیزند احساسات نام دارند.»^{۸۲} ما به دستیاری حس باطن نسبتهای را ادراک می‌کنیم که حس یا حس‌هایی متفاوت از دیدن یا شنیدن یا بسوند موضوعات منسوب جداگانه‌شان را پدید می‌آورند. و حس درونی به وجهه کلی به حس زیبایی^{۸۳} و حس اخلاقی بخش می‌شود. موضوع حس زیبایی «همگونگی^{۸۴} درون چندگونگی^{۸۵}» است،^{۸۶} اصطلاحی که هاچسن بهمای «هماهنگی» شافتسبری نشاند. ما به یاری حس اخلاقی «در سیر و نظاره کرده‌های نیک دیگران، ادراک لنت می‌کنیم و برآن می‌شویم که کتنده را دوست

76. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*

77. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* 78. *System of Moral Philosophy* 79. William Leechman

.۸۰. Marcus Aurelius، امپراطور روم (۱۶۱-۱۸۰)، و فیلسوف رواقی. — م.

81. *Meditations*

.۸۲. پژوهش، ۱۰۱.

83. sense of beauty 84. uniformity 85. variety

.۸۶. همان، ۱۰۲.

بداریم بی‌آنکه اعتنایی به سود طبیعی فراتر از آنها بنماییم (و ادراک لنت هنگامی بسیار بیشتر است که آگاه باشیم چنان افعال را خودمان کرده‌ایم.)»^{۸۷}

هاچسن در تبیین خود از پذیرش تصورات بسیط، آشکارا تا اندازه زیادی متکی به لات است. البته تصور حس اخلاقی از شافتسری فرامی‌آید نه از لات. فرض یک حس اخلاقی با گفته‌های لات درباره اخلاق دشوار سازگار درآید. ولی کارپذیری حس بیرونی، که در نظریه لات درباب پذیرش تصورات بسیط پیدا می‌شود، در شرح هاچسن از کارپذیری حس اخلاقی بازتاب یافته است. به علاوه، هاچسن چندان متأثر از تجربه باوری لات است که بر تفاوت نظریه حس اخلاقی از نظریه تصورات فطری تأکید ورزد. هنگامی که حس اخلاقی را به کار می‌اندازیم، نه در تصورات فطری تأمل می‌کنیم نه تصورات را از درون خودمان بیرون می‌کشیم. خود حس، طبیعی و فطری است؛ ولی به یاریش کیفیات اخلاقی را ادراک می‌کنیم، به همان سان که به توسط حس ظاهر کیفیات محسوس را در می‌باییم.

آنچه ما به حس اخلاقی ادراک می‌کنیم دقیقاً چیست؟ سخن هاچسن در این باره چندان روشن نیست. گاهی درباره ادراک کیفیات اخلاقی افعال سخن می‌گوید؛ ولی چنین می‌نماید که نظر سنجیده‌اش بیشتر این است که ما کیفیات منش را ادراک می‌کنیم. البته کل مطلب، دست کم در پژوهش، با رنگ لنت‌باورانه‌ای که شیوه توصیفش در بیان فعالیت حس اخلاقی به خود می‌گیرد، فروپیچیده می‌شود. بدین وجه دربندی که بالا نقل کردیم، او از ادراک لنت در نظارت افعال نیک، خواه در خودمان خواه در دیگران، سخن می‌گوید. اما در دستگاه فلسفه اخلاقی، حس اخلاقی را به «قوه ادراک علو^{۸۸} اخلاقی و موضوعات والای آن» وصف می‌کند.^{۸۹} «نخستین موضوعات حس اخلاقی ادراک امیال اراده‌اند.»^{۹۰} کدام امیال؟ در وهله اول آنها یکی که هاچسن «امیال عطوفت‌آمیز» عبارت از امیال اراده‌اند. می‌گوید که ما ادراک تمایزی از زیبایی یا علو در امیال می‌خواند، یعنی امیال نیکخواهی. او می‌گوید که ما ادراک تمایزی از زیبایی یا علو در امیال عطوفت‌آمیز فاعلان عاقل داریم. در پژوهش، از ادراک علو «در هر نمود یا نشانه نیکخواهی» سخن می‌راند.^{۹۱} و تأکید مشابهی بر نیکخواهی در نوشته‌های متاخرش پیداست. ولی دشواری نمایانی در این ادعا هست که نخستین موضوع حس اخلاقی، تا جایی که دست کم به مردم دیگر مربوط می‌شود، عبارت از امیال است. زیرا می‌توان پرسید که ما چگونه امیالی جز مال خودمان را ادراک می‌کنیم. بدعزم هاچسن، «موضوع حس اخلاقی، حرکت یا فعلی بیرونی نیست بلکه امیال و گرایشهای درونی است که به تعقل از افعال مشهود استنتاج می‌کنیم.»^{۹۲} شاید بتوان نتیجه گرفت

.۸۷. همان، ۲، «مدخل».

88. excellence

.۸۹. دستگاه، ۱، ۱، ۱. ۹۰. همان جا. ۹۱. پژوهش، ۲، ۰، ۰. ۹۲. دستگاه، ۱، ۱، ۱.

که نخستین موضوع حسن اخلاقی عبارت از نیکخواهی جلوه‌گر در فعل است. حسن اخلاقی برآن می‌گراید که به توانایی بر هرگونه ویژه‌ای از پسندیدن^{۹۳} گونه ویژه‌ای از فعل (یا به سخن بهتر، از میل یا گرایش در فاعل) مبدل گردد نه به ادراک «لذت». عنصر لذت‌باورانه در نظریه هاچسن، تا جایی که به فعالیت بالفعل حسن اخلاقی ربط می‌باید، پس می‌نشینند، هرچند به هیچ‌رو نایدید نمی‌شود.

برفرض تأکید هاچسن بر نیکخواهی، خوددوستی چه جایی دارد؟ ما آرزوهای خودبینانه جزئی فراوانی را تجربه می‌کنیم، و برآمدن همدشان میسر نیست؛ زیرا بسا هست که برآمدن یک آرزو، معارض یا مانع برآمدن آرزوی دیگر است. ولی می‌توانیم آرزوها را بروفق مبادی خوددوستی آرام هماهنگ گردانیم. به گمان هاچسن، این خوددوستی آرام اخلاقاً نه خوب است نه بد. یعنی، افعال برخاسته از خوددوستی بد نیستند مگر آنکه به دیگران آسیب بزنند و با نیکخواهی ناهمساز درآیند؛ اما در عین حال اخلاقاً خوب نیستند. فقط افعال نیکخواهانه اخلاقاً خوب‌اند. یا، به سخن دقیق‌تر، فقط امیال عطوفت‌آمیز یا نیکخواهانه (که نخستین موضوع حسن اخلاقی‌اند و درمورد اشخاصی جز دارند) حسن اخلاقی، از افعالشان استنتاج می‌شوند) اخلاقاً خوب‌اند. گرایش هاچسن برآن است که فضیلت را با نیکخواهی مرادف بگیرد. در جستار درباره اتفاعات، نیکخواهی آرام و فرآگیر به منزله آرزوی سعادت فرآگیر، به مبدأ مستولی در فضیلت مبدل می‌گردد.

پیش از این، شافتسبری با مشغول داشتن اندیشه‌اش به تصور زیبایی فضیلت و زشتی یا ناسازی ردیلیت، رنگ زیبایی‌شناختی تندی به اخلاق داده بود. و هاچسن این گرایش را ادامه داد و درباره فعالیت حسن اخلاقی بر حسب زیبایی‌شناسی^{۹۴} سخن می‌گفت. ولی به گمان من درست نیست که بگوییم او اخلاق را به زیبایی‌شناسی تحويل می‌کند و بس. او براستی سخن از حسن اخلاقی زیبایی می‌گوید؛ ولی مرادش حسن زیبایی اخلاقی است. حسن زیبایی‌شناختی و حسن اخلاقی کارکردها یا قوه‌های مختلف حسن باطن به وجه کلی هستند؛ و اگرچه ویزگیهای مشترکی دارند، باری از یکدیگر تمیز نذیرند. موضوع درک زیبایی یا حسن زیبایی‌شناختی ممکن است که موضوعی واحد باشد که به لحاظ تناسب^{۹۵} و آرایش^{۹۶} اجزا و کیفیاتش نگریسته شود. سپس آنچه هاچسن «زیبایی مطلق» می‌خواند داریم. یا ممکن است که نسبتی یا نسبتهایی میان موضوعات گوناگون باشد. و سپس «زیبایی نسبی» داریم. درمورد زیبایی نسبی، لازم نیست که هرموضوعی، چون جداگانه به لحاظ اید، زیبا باشد. مثلاً، امکان دارد که بردهای از یک جمع خانوادگی به دلیل نمایاندن «همگونگی در چندگونگی» زیبا باشد، ولو درباره هر کدام از اشخاص منفرد نگاشته در جمع نگوییم که او زیباست. نخستین موضوع حسن اخلاقی، چنانکه دیدیم، امیال نیکخواهانه است که حسن پسندیدن را پدید

می‌آورند. بنابراین، با آنکه هاچسن چون شافترسبری به همانندسازی اخلاق و زیبایی‌شناسی می‌گراید، حس اخلاقی موضوع ویژه‌ای از آن خود دارد؛ و او می‌تواند از دو حس باطن سخن بگوید.^{۹۷}

ولیکن باید افزود که هاچسن درباره تعداد حواس باطن یا درباره تقسیمات حس باطن بسیار دودل است. در جستار درباره انفعالات تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای از حس بمطورو کلی می‌دهد. علاوه بر حس بیرونی و حس درونی زیبایی (حس زیبایی‌شناختی)، حسهای دیگر عبارت‌اند از حس اجتماعی^{۹۸} یا نیکخواهی، حس اخلاقی، و حس شرف^{۹۹} که از پسند یا سپاسگزاری دیگران در حق فعل خیری که کرده‌ایم سرچشمه‌ای ضروری از لذت می‌سازد. در دستگاه فلسفه اخلاقی، تقسیمات فرعی گوناگونی از حس زیبایی یا حس زیبایی‌شناختی می‌یابیم، و همچنین درباره حس همدلی^{۱۰۰}، حس اخلاقی یا قوّه ادراک علو اخلاقی، حس شرف و حس برآزنده‌گی^{۱۰۱} می‌خوانیم. هاچسن در *Compendiaria* که به زبان لاتین نوشته است، دو حس مضمونه^{۱۰۲} و حقیقت^{۱۰۳} را می‌افزاید. اشکارا، همین که ما به تمیز حواس و قوّا بر حسب موضوعات و رویه‌های موضوعات آغاز کنیم، حدی برشماره حواس و قوایی که می‌توانیم فرض کنیم نیست.

در نظریه اخلاقی هاچسن، که در آن فضیلت به منزله علو شبه زیبایی‌شناختی مضمون اصلی است، نباید چشم بداریم که او اعتنای چندانی به موضوع الزام بنماید، بویژه هنگامی که او تقریباً اختیار یا آزادی^{۱۰۴} را به خود انگیختگی^{۱۰۵} تحويل می‌کند. ولی ملاکی برای داوری میان شیوه‌های گوناگون و ممکن فعل ارائه می‌دارد. «هنگامی که کیفیت اخلاقی افعال را می‌ستجیم تا دارای بیشترین علو اخلاقی است، حس اخلاقی فضیلت ما را به چنین داوری راه می‌برد؛ در درجات بر ایشان شمول می‌یابد... چنان که بهترین فعل آن است که بیشترین سعادت را برای بیشترین شماره انسانها حاصل می‌آورد و بدترین فعل آن است که به همان سان شقاوت بهبار می‌آورد.»^{۱۰۶} اینجا بیان پیشین فایده‌باوری را بروشنا می‌بینیم. براستی هاچسن یکی از منابع فلسفه اخلاقی فایده‌باورانه است.

۹۷. درخور اعتنایست که برخی از آرای هاچسن درباره درک زیبایی‌شناختی (مثالاً، درباره خصیصه وارسته از مصلحت‌جویی آن) در گزارش کانت درباره حکم ذوق (judgment of taste) از تو پدیدار می‌شود.

98. public sense 99. sense of honour 100. sense of sympathy 101. sense of decency or decorum 102. sense of the ridiculous 103. sense of veracity
104. liberty 105. spontaneity

تصور حس اخلاقی، چون بهسان ادراک لذت در نظاره و سیر افعال نیک نگریسته شود، گویای احساس کردن است نه فراگردی عقلی از داوری. ولی جمله منقول در واپسین بند که از همان تصنیف متقدمی گرفته شده است که در آن هاچسن درباره حس اخلاقی برحسب لذتباوری سخن می‌گوید، این حس را به صدور داوری درباب پیامدهای^{۱۰۷} افعال توصیف می‌کند. و در تصانیف متاخرش می‌کوشد تا این دو دیدگاه را به طرزی دستگاهمند فرازهم آورد. بدین وجهه، در دستگاه فلسفه اخلاقی، نیکی مادی و صوری افعال را از هم باز می‌شناسد. فعل هنگامی از حیث مادی نیک است که بهسوی مصلحت دستگاه بگراید، یعنی بهسوی مصلحت یا نیکبختی همگانی، حال امیال یا انگیزه‌های فاعل هرچه خواهدن باشدند. فعل آن گاه از حیث صوری نیک است که بهتناسبی درست از امیال نیک سرچشمه گیرد. نیکی مادی و صوری هردو موضوعات حس اخلاقی‌اند. هاچسن کلمه «وجدان» باتлер را اقتباس می‌کند و میان وجدان پیشین^{۱۰۸} و سپسین^{۱۰۹} تمیز می‌گذارد. وجدان پیشین عبارت است از قوه حکم یا داوری اخلاقی و آنچه را که بیش از همه به فضیلت و نیکبختی نوع بشر را هبر می‌نماید، ترجیح می‌دهد. موضوع وجدان سپسین افعال گذشته است به نسبت با انگیزه‌ها یا امیال مصدر آنها.

در پژوهش، در وصف الزام چنین می‌آید: «الزام عبارت است از عزمی^{۱۱۰} فارغ از مصلحت خود ما به پسندیدن افعال و اجرای آنها، عزمی که همچنین اگر آن را خلاف کنیم مایه ناخشنودی و ناآسودگی ما می‌شود.»^{۱۱۱} و هاچسن توضیح می‌دهد که «هیچ آدمیزاده‌ای را یارای تحصیل آرامش، خرسنده و رضای خاطر کامل نیست مگر آنکه گرایش افعالش را به جد بکاود و خیر کلی را بر وفق درستترین مفاهیم آن مدام برسد.»^{۱۱۲} ولی همچو گفته‌هایی ربط چندانی به مسئله الزام پیدا نمی‌کند. از توصیف هاچسن درباره حس اخلاقی چنین برمی‌آید آنچه بی‌واسطه بر ما مکشوف می‌شود، زیبایی اخلاقی فضیلت است نه خصیصه الزام آور افعال. شاید مرادش این بود که شایستگی افعالی که به خیر بیشتر بیشترین شماره ممکن مردم می‌انجامد بر هر کسی که از حس اخلاقی صافی برمی‌خورد بی‌واسطه هویداست. اما در دستگاه فلسفه اخلاقی و در *Compendiaria*، «عقل سالم»^{۱۱۳} به منزله سرچشمه قانونی که دارای حجت و اختیار قضایی است پیدا می‌آید. امیال، ندای طبیعت‌اند و ندای طبیعت پژواک ندای خدا است. ولی این ندا محتاج تفسیر است و عقل سالم، به حیث یکی از کارکردهای وجدان یا قوه اخلاقی، فرمان صادر می‌کند. هاچسن آن را، با استعمال عبارتی ویژه رواقیان^{۱۱۴}، *γεμονικόν*^{۱۱۵} می‌نامد. اینجا حس اخلاقی، که به قوه

107. consequences

108. antecedent

109. subsequent

110. determination

۱۱۱. همان، ۲۰۲.

113. right reason

114. Stoics

اخلاقی مبدل شده است، رنگی عقل باورانه به خود می‌گیرد.

در نظریه اخلاقی هاچسن چندان عناصر گوناگونی هستند که هماهنگ ساختن همه‌شان ممکن نمی‌نماید. اما یکی از ویژگیهای عمدۀ تاملات او در اخلاق که با اندیشه‌های اخلاقی شافتسبری وجه مشترک دارد، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی است. و هنگامی که این نکته را در یاد بسپریم که هر دو تن از «حواله» زیبایی‌شناختی و اخلاقی سخن می‌گویند، بسا چنین بنماید که در نظریه‌های آنان و ای پسین کلام از آن شهود باوری^{۱۱۵} است. هردو نویسنده در بند آن بودند که نظریه‌های بایز را در باب انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن خواه رد کنند. و خاصه نزد هاچسن، نیکخواهی به چنان پایه‌ای برکشیده می‌شود که به غصب سراسر عرصه اخلاق می‌گراید. تصورات نیکخواهی و غیرخواهی بطیع مایه افزایش تمرکز فکر بهروی تصور خیر همگانی و تحقق بخشیدن به خیر یا سعادت بیشتر برای بیشترین شماره ممکن ادمیان می‌شود. بنابراین، گذار آسانی به تفسیر فایده‌باورانه بر اخلاق هست. ولی فایده‌باوری با پرواپش از پیامدهای افعال، مستلزم حکم و استدلال است، چندان که حس اخلاقی ناگزیر چیزی فراتر از یک «حس» باید باشد. و اگر کسی، مانند هاچسن، بخواهد اخلاق را با مابعدالطبیعه و الهیات پیوند دهد، فرمانهای قوه اخلاقی یا بدان معنی که پسندیده‌بودن علو اخلاقی نزد قوه اخلاقی، آینه‌وار پسندیده‌بودن این علو را نزد خدا بازمی‌تاباند. ولیکن این رشتۀ فکری هاچسن که بی‌گمان تا اندازه‌ای متأثر از خواندن مصنفات باتلر بود، رشتۀ فکری نیست که ما بی‌درنگ بدانم او منسوب بداریم. در تاریخ نظریه اخلاقی، هاچسن را در مقام هوادار نظریه حس اخلاقی و پیشگام فایده‌باوری به یاد می‌آورند.

۴. باتلر

شافتسبری و هاچسن هردو به برپاداشتن تعادلی می‌کوشیدند که تفسیر خویشتن خواهانه هایز بر سرشت ادمی واژگونش کرده بود. زیرا چنانکه دیدیم، هردو تن بر نهاد اجتماعی بشر و خصلت طبیعی غیرخواهی اصرار می‌ورزیدند. ولی در حالی که شافتسبری با یافتن ذات فضیلت در هماهنگی امیال خودبینانه و غیرخواهانه، خوددستی را درون حیطه فضیلت تام گنجانده بود، هاچسن براین می‌گرایید که فضیلت را با نیکخواهی همگوهر بشمرد. و با آنکه او «خوددستی آرام» را تنکوهید، آن را از حیث اخلاقی علی السویه می‌پندشت. موضع اسقف باتلر^{۱۱۶} در این باب در کتاب شافتسبری بود نه هاچسن.

115. intuitionism

۱۱۶. مرجع ارجاعات ما به نوشتمنهای باتلر بر حسب جلد و صفحه، نسخه ویراسته گلاسدن از مصنفات او (۱۸۹۶) است.

باتلر در رساله درباره طبع فضیلت^{۱۱۷} که در ۱۷۳۶ به عنوان ضمیمه تشابه دین منتشر شد، می‌گوید: «شایان اعتناست که نیکخواهی و نبود آن، چنانچه جداگانه نگریسته شوند، به هیچ‌رو تمام فضیلت و رذیلت نیستند». ^{۱۱۹} و هرچند او از هاچسن نامی بردا، احتمالاً او را در تنظر داشت آن‌گاه که می‌گوید: «به‌گمانی برخی از گران‌مایگان مقصودشان را به‌نحوی بیان کردند که ممکن است برای خوانندگان ناهمشیار خطر چنین خیالی را پیش آورند که فضیلت تا جایی که از عهدۀ داوری‌شان برمی‌آید سراسر عبارت است از طلب تحقق نیکبختی نوع آدمی در وضع کتونی و رذیلت سراسر عبارت است از اجرای آنچه آنان پیش‌بینی می‌کنند یا ممکن است پیش‌بینی کنند که محتملاً افزونی بدیختی را در وضع کتونی فرامی‌آورد». ^{۱۲۰} این به نظر باتلر خطای فاحش است. زیرا گاه‌به‌گاه چنین می‌نماید که بیدادگریها یا آزارهای وحیم، افزاینده نیکبختی آدمی در آینده‌اند. ما بیقین مکلفیم که «در حدوود حقیقت و عدل» ^{۱۲۱} در تحقق نیکبختی همگانی شریک باشیم. اما سنجیدن ماهیت اخلاقی افعال صرفاً بر حسب توانایی یا ناتوانی ظاهری‌شان بر تحقق خیر بیشتر برای بیشترین شماره ممکن آدمیان، برابر آن است که در را به روی همه‌گونه بیدادی که به نام نیکبختی آینده نوع بشر ارتکاب می‌شود بگشاییم. ما بی‌گفتگو نمی‌توانیم بدانیم که پیامدهای افعالمان چه خواهند بود. وانگهی، موضوع حس اخلاقی، فعل است؛ و هرچند نیت برسانانده بخشی از فعل به لحاظ کلیت فعل است، تمام آن نیست. ما ممکن است پیامدهای خیر و نه شر را نیت کنیم؛ ولی بضرورت چنین برنامی‌آید که بیامدها در واقع امر همان خواهند بود که می‌خواهیم یا چشم داریم که باشند.

بنابراین فضیلت را نمی‌توان به نیکخواهی محضور تحويل کرد. نیکخواهی براستی طبیعی. انسان است؛ ولی خوددوستی نیز بر همین حال است. ولیکن لفظ «خوددوستی» ایهام‌آمیز است و نهادن تمایزهای چندی واجب می‌آید. هر کسی آرزوی کلی نیکبختی خویشن را دارد، و آرزوی نیکبختی «از خوددوستی سرچشمه می‌گیرد یا همان خوددوستی است». ^{۱۲۲} این آرزو «به انسان همچون آفریده‌ای عاقل که در مصلحت یا نیکبختی خود تأمل می‌کند تعلق دارد». ^{۱۲۳} خوددوستی در این معنای کلی وابسته به سرنشست آدمی است، و اگرچه از نیکخواهی ممتاز است، باری مانع نیکخواهی نیست. زیرا آرزوی نیکبختی خوبی، آرزویی کلی است و حال آنکه نیکخواهی میلی جزئی است. «تضاد خاصی میان خوددوستی و نیکخواهی نیست؛ نه رقابتی میان این دو هست نه رقابتی میان

117. Dissertation of the Nature of Virtue

۱۱۸. لذا این رساله پس از انتشار پژوهش و جستار درباره انفعالات هاچسن درآمد. ۱۱۹. ۱۲۰. همان، ۱:۱۵، ص. ۱۰-۹۰. ۱۲۱. همان، ۱:۱۶، ص. ۴۰-۴۱. ۱۲۲. موضع، ۲:۳، ص. ۱۸۷. ۱۲۳. همان‌جا.

هرمیل ویژه دیگر و خوددوستی.^{۱۲۴} حق مطلب آن است که نیکبختی را که موضوع خوددوستی است نمی‌توان با خوددوستی یکسان انگاشت. «نیکبختی یا خشنودی فقط در بهره‌مندی از آن موضوعاتی است که بطبع فرآخور خواهشها، انفعالات و امیال گوناگون و جزئی مایند.»^{۱۲۵} نیکخواهی یک میل جزئی و طبیعی انسان است. و دلیلی ندارد که فعل آن به تحقق نیکبختی ما یاری نرساند. براسی، اگر نیکبختی در اراضی خواهشها، انفعالات و امیال ماست، و اگر نیکخواهی یا مهر به همنوع یکی از این امیال است، البته اراضی این در تحقق نیکبختی ما دخیل است. بنابراین، نیکخواهی با خوددوستی که آرزوی نیکبختی است ناسازگار نتواند بود. لیکن امکان دارد که میان برآوردن خواهش یا انفعال یا میلی خاص، مثلاً مال‌دوستی، و نیکخواهی تعارضی روی دهد؛ و ما همه می‌دانیم که معنای واژه «خودخواه» چیست. هنگامی که مردم می‌گویند خوددوستی و نیکخواهی یا غیرخواهی ناهمسازند، گفتشان بهسب خلط خودخواهی با خوددوستی است. ولی این شیوه سخن گفتن سزاوار نیست. زیرا از این واقعیت چشم می‌پوشد که آنچه ما خودخواهی می‌نامیم پسا که با خوددوستی راستین ناهمساز درآید. «معمولتر از این چیزی نیست که بینینم آدمیان به زیان و گزند معلوم خویش و در تضاد مستقیم با مصلحت آشکار و واقعی و بلندترین نداهای خوددوستی، دل بر انفعالی یا میلی بنهند.»^{۱۲۶}

باتلر گاهی «خوددوستی عقلانی» یا «خوددوستی آرام» را دربرابر «خوددوستی نامعتدل» می‌گذارد.^{۱۲۷} او همچنین خوددوستی عقلانی را دربرابر «خوددوستی مفروض» یا «مصلحت مفروض» می‌نده؛ و این طرز گفتار احتمالاً مرجح است. زیرا او آرزوی غایاتی را که نیل بدانها باقی سعادت‌بخش است دربرابر آرزوی چنان غایاتی می‌گذارد که بهخطا گمان می‌رود که سعادت می‌بخشند. گاهی می‌انگارند که خوشیهای جزئی که برساناند «مجموع کل سعادت ماست»، «از مال و مقاوم و اراضی خواهشها حسی برمی‌خیزند.»^{۱۲۸} ولی اندیشه‌ای باطل است که این خوشیها یگانه برساناند گان سعادت بشرند. و آنان که برچنین بندار می‌روند، تصویری نادرست از مقتضیات خوددوستی راستین دارند.

البته ممکن است خرد بگیرند که نیکبختی چیزی ذهنی است، و هرفرد بهترین داور اسباب نیکبختی خویش است. ولی باتلر می‌تواند به این خرد پاسخ گوید بهشرط آنکه بتواند استوار دارد

۱۲۴. مواعظ، ۲:۲، ص ۱۹۶. ۱۲۵. هاجسن از طریق آشنایی با مواعظ باتلر، از این تمایزها تأثیر برداشت. ولی، چنانکه دیدیم، او

همچنان از هرباره فضیلت را بنيکخواهی یکسان می‌گرفت. و مورد انتقاد باتلر در رساله‌اش همین دیدگاه بود.

۱۲۶. مواعظ، ۲:۱۳، ص ۱۹۹.

که «نیکبختی» معنایی قطعی و عینی دارد که از تصورات گوناگون اشخاص مختلف درباره نیکبختی مستقل است. او برای اثبات این نکته، محتوایی قطعی و عینی به مفهوم طبیعت، یعنی طبیعت آدمی، می‌دهد. او در وهله نخست دو معنای ممکن کلمه «طبیعت» را نام می‌برد تا حذفشان کند. «غالباً از طبیعت مبدایی در انسان که نوع یا درجه‌اش ملاحظه نیست مراد گرفته می‌شود.^{۱۲۹} ولی وقتی می‌گوییم که طبیعت قاعدة اخلاق است، آشکار است که کلمه «طبیعت» را در این معنی به کار نمی‌بریم، یعنی برای دلالت بر هر خواهش یا افعال یا میلی بدون لحاظ خصیصه یا شدت آن. دوم آنکه «طبیعت غالباً عبارت از افعالهایی دانسته می‌شود که نیرومندترین اند و بیش از همه در افعال تأثیر می‌کنند». ^{۱۳۰} ولی این معنای طبیعت را نیز باید حذف کرد. و گرنه ناچاریم بگوییم که انسانی که مثلاً افعال حسی در کردارش عامل غالب است، انسانی فضیلت‌مند است و برمقتضای طبیعت عمل می‌کند. بنابراین باید در بی معنای سومی از کلمه بگردیم. بدزعم باتلر، «مبدای» (آنچنان که وی می‌نامدشان) انسان سلسه‌مراتبی پدید می‌آورند که در آن یک مبدأ دارای برتری و اقتدار است: «در هر انسان یک مبدأ برتر تأمل یا وجودان هست که میان مبادی درونی قلبش و نیز میان افعال بیرونیش تمیز می‌نهد. همین تأمل یا وجودان درباره نفس آدمی و افعالش داوری می‌کند؛ فتوای قاطع می‌دهد که برخی افعال فی نفسه صواب، حق و نیکاند و برخی افعال فی نفسه ناصواب، باطل و بدنده...»^{۱۳۱} لذا تا جایی که وجودان فرمان می‌راند، آدمی برمقتضای طبیعتش عمل می‌کند، و حال آنکه تا جایی که مبدای سوای وجودان فرماینده افعال است، چنین افعال را می‌توان نامتناسب با طبیعتش خواند. و عمل کردن برمقتضای طبیعت در حکم نیل به نیکبختی است.

ولی باتلر از وجودان چه معنایی را می‌خواهد؟ البته نقل قول آخر گویای آن است که به دیده او وجودان داور نیکی و بدی منش، خواه در خود خواه در دیگران، و داور نیکی و بدی، درستی و نادرستی افعال است. اما این به ما نمی‌گوید که سرشت و پایگاه دقیق وجودان چیست. باتلر در رساله درباره طبع فضیلت درباب وجودان همجون «قوه‌ای اخلاقی که می‌پسند و نمی‌پسند» سخن می‌گوید.^{۱۳۲} و در قسمت بعدی، باز از همین «قوه اخلاقی» سخن می‌رود، «چه وجودان بخوانیمش، چه عقل اخلاقی، خواه حس اخلاقی خواه عقل الهی؛ چه به منزله احساس فهم درنظر گرفته شود چه ادراک قلبی چه شامل هردو، که حق همین می‌نماید». ^{۱۳۳} افزون براین، گاه در دیده اول چنین می‌نماید که باتلر به طور ضمنی می‌رساند که وجودان و خوددستی یک چیزند. نخست به نکته آخر می‌پردازیم. باتلر برآن بود که خوددستی مبدایی برتر در انسان است. «اگر افعال بر خوددستی چیرگی یابد، فعل منتج فعلی غیرطبیعی است؛ اما چنانچه خوددستی بر افعال

۱۲۹. مواضع، ۲:۷، ۲، ص ۵۷. ۱۳۰. مواضع، ۲:۸، ۲، ص ۵۷. ۱۳۱. مواضع، ۲:۱۰، ۲، ص ۵۹.

۱۳۲. همان، ۱، ص ۳۹۸. ۱۳۳. همان، ۱، ص ۳۹۹.

چیره آید، فعل متنج فعلی طبیعی است: آشکار است که خوددستی در طبیعت ادمی مبدائی برتر از انفعال است. انفعال را می‌شود انکار کرد بی‌آنکه خالی به طبیعت ادمی برسد ولی خوددستی را نمی‌شود. چندان که اگر بخواهیم موافق با صرفه طبیعت انسان عمل کنیم، خوددستی عقلانی باید فرمان براند.»^{۱۳۴} اما او قائل نبود که خوددستی و وجودان یکسان‌اند. به‌گمان باتلر، این دو عموماً با یکدیگر سازگارند؛ ولی از این گفته برمنی آید که آنها دقیقاً چیز واحد نیستند. «بیداست که در سیر عادی زندگانی بندرت میان تکلیف و آنچه مصلحت می‌خوانند ناسازی روی می‌دهد. نادرتر از این، وقوع ناسازی میان تکلیف است و آنچه باعث مصلحت کنونی ماست؛ و مرادم از مصلحت، نیکبختی و خرسندي است.»^{۱۳۵} «بس، با آنکه خوددستی منحصر به مصلحت اینجهانی است، به‌طور کلی با فضیلت کاملاً سازگار است، و ما را به سیر یکسانی از زندگی راه می‌برد.»^{۱۳۶} باز، «چنانچه سعادت حقیقیمان را فهم کنیم، وجودان و خوددستی همواره ما را در راهی یکسان رهنمون‌اند. تکلیف و مصلحت کاملاً سازگارند، بیشترینه در این جهان؛ ولی به تمامی و از هرباره چنانچه آخرت و کل را به دلیله گیریم. این معنی را تصویر اداره نیک و کامل امور به تضمیں می‌رساند.»^{۱۳۷} امکان دارد وجودان حکم به فعلی بددهد که با مصلحت دنیویمان موافق نباشد یا موافق ننماید؛ اما بفرجام، اگر زندگانی اخروی را به لحاظ گیریم، وجودان همواره حکم به مصلحت حقیقی ما می‌دهد، یعنی به آنچه به تحقق کامل سعادتمن می‌انجامد. ولی از اینجا چنین برمنی آید که وجودان همان خوددستی است؛ زیرا وجودان است که به ما می‌گوید باید به آنچه به تحقق سعادت کامل ما بهمنزله آدمیان یاری می‌رساند عمل کنیم. همچنین از آن بضرورت برمنی آید که ما باید همان کنیم که وجودان از روی انگیزه آگاهانه برآوردن مصلحت حقیقیمان به کردنش حکم می‌دهد. زیرا گفتن آنکه وجودان حکم به مصلحت‌مان می‌دهد یا تکلیف و مصلحت سازگارند و گفتن اینکه ما باید تکلیفمان را به انگیزه برآوردن مصلحت‌مان بجا آوریم، قولی واحد نیست.

باتلر در رساله درباره طبع فضیلت می‌گوید که موضوع قوه وجودان «افعالی است که تحت آن نام مبادی فعل یا عملی را دربر می‌گیرند؛ مبادی که بنابر آنها انسانها، چنانچه موقع و اوضاع تواناییشان دهند، عمل می‌کنند، و چون در شخصی استوار و ملکه گردند، منش او می‌خوانیم.»^{۱۳۸} «فعل یا کردار یا رفتار، صرف نظر از آنچه درواقع پیامد آن است، خودش موضوع طبیعی دریافت اخلاقی است، همچنان که صدق و کنبع نظری موضوع طبیعی عقل نظری است. براستی نیت چنین و چنان پیامدها همیشه مندرج است چرا که جزئی از خود فعل است.»^{۱۳۹} دوم آنکه ادراک ما از نیکی و بدی افعال متنضم «دریافت آنها بهمنزله شایسته و ناشایسته است.»^{۱۴۰} سوم آنکه ادراک

۱۳۴. مواعظ، ۲: ۱۶، ۲، ص ۶۲. ۱۳۵. مواعظ، ۳: ۲، ۲، ص ۷۴. ۱۳۶. مواعظ، ۳: ۱۲، ۳، ص ۷۵. ۱۳۷. مواعظ، ۳: ۱۳، ۲، ص ۷۶. ۱۳۸. همان، ۱: ۴، ص ۴۰۰. ۱۳۹. همان، ۱: ۴، ص ۴۰۰-۱. ۱۴۰. همان، ۱: ۵، ص ۴۰۱.

رذیلت و «ناشایست» از مقایسه افعال با استعدادها یا تواناییهای فاعلان برمی‌خیزد. مثلاً، داوری ما درباره فعل آدم دیوانه همانند داوریمان درباره افعال انسانهای عاقل نیست.

بنابراین وجود افعال سروکار دارد صرفنظر از پیامدهایی که درواقع رخ می‌دهند، هرچند نه قطع نظر از نیت فاعل. زیرا نیت فاعل جزئی از فعل اوست هنگامی که همچون موضوع حس یا قوّه اخلاقی تغیریسته شود. لذا افعال باید دارای خصال اخلاقی عینی و دریافتی باشند. و این براستی نظر باتلر بود. نیکی یا بدی افعال صرفاً از «سرشت افعال برمی‌خیزند؛ یعنی از سرشت آنچه نادرخور آفریدگانی است که ماییم یا از سرشت اقتصای حال و موقع، و از سرشت آنچه نادرخور است.»^{۱۴۱} این نظر ممکن است مایه سوءتفاهم شود. زیرا امکان دارد از گفته باتلر چنین معنای را بگیریم که ما از تحلیل طبیعت آدمی به نیکی یا بدی، درستی یا نادرستی افعال جزئی استدلال می‌کنیم. لیکن مقصود او کاملاً همین نیست. ما براستی می‌توانیم به این طریق استدلال کنیم. ولی چنین کاری بیشتر ممیز فیلسفه اخلاقی است تا فاعل اخلاقی عادی. به عقیده باتلر، ما به طور کلی می‌توانیم درستی یا نادرستی افعال را با بازجویی موقع مفروض دریابیم، بن‌آنکه به قواعد کلی رجوع کنیم یا به کار استنتاج دست بزنیم. «پژوهش‌هایی که اشخاص فارغ بال درباره گونه‌ای قاعدة کلی کرده‌اند که سازگاری یا ناسازگاری با آن بنگزیر نام نیک یا بد بر افعال اuman می‌نهد، از باره‌های بسیار خدمت ارجمندی بهشمار می‌روند. با این‌همه، بگذارید آدم صادق و ساده‌ای بیش از دست زدن به فعلی از خودش بپرسد؛ این که قصد کردنش را دارم درست است یا نادرست؟ نیک است یا بد؟ من یکسره بیگمانم که تقریباً هرانسان منصفی در تقریباً هروضعی به این پرسش موافق با حقیقت و فضیلت پاسخ خواهد داد.»^{۱۴۲}

پس الزام چه؟ بیان باتلر در این باب چندان روشن نیست. ولی نظر غالب او آن است که وجود اهنگامی که چنین فعل را صواب و چنان فعل را خطاب بشمرد، با حجت حکم می‌کند که اولی را باید اجرا کرد و دومی را نباید. باتلر در پیشگفتار مواضع می‌گوید: «حجت طبیعی میداء انعکاس»^{۱۴۳}، نزدیکترین و مانوسترن و یقینی‌ترین و شناخته‌ترین الزام است.»^{۱۴۴} به همان وجه، «پس آن حجت و الزام را در نظر بگیرید که جزو سازنده این پسند انعکاسی^{۱۴۵} است و بی‌چون و چرا چنین برمی‌آید که حتی اگر آدمی در همه چیز شک کند، باز همچنان تحت نزدیکترین و یقینی‌ترین الزام نسبت به فعل فضیلت می‌ماند، الزامی که همان تصور فضیلت یا همان تصور پسند انعکاسی متضمن

۱۴۱. پیشگفتار مواضع، ۳:۳۳، ۲:۲۵. ۱۴۲. مواضع، ۳:۴، ۲:۲۵. ۱۴۳. ص ۷۰.

143. reflection

۱۴۴. ۲:۲۱، ص ۱۵.

145. reflex approbation

آن است.^{۱۴۶} گویا منظورش آن است که فضیلت دربردارنده ادعای خودش برماست، و پسندیدن اخلاقی چیزی یعنی الزام‌آور اعلام کردن آن چیز، بدین معنی که اگر هنگام رودروری با گزینشی بالفعل تشخیص دهیم که یک فعل نیک است و فعل دیگر بد، ناگزیر حکم می‌دهیم که باید فعل نخستین را دریش گیریم و از فعل دوم بپرهیزیم. او بافرض این که طبیعت ما قانونی دارد، می‌پرسد که ما برای تعیت از آن قانون مقید به کدام الزامیم؟ و باسخ می‌دهد: «این سوال جوابش را دربردارد. الزام شما برای اطاعت از این قانون آن است که قانون طبیعت شمامست. اینکه وجوداتتان آن را می‌پسند و بر درستی چنین فعلی گواهی می‌دهد، خودش بهتهابی یک الزام است. تجلی وجودان تنها از آن رو نیست تا راهی را که باید بپیماییم به ما بنماید، بلکه وجودان همچنین مستلزم و دربردارنده حجیت خویش است....»^{۱۴۷} او نمی‌گوید اینکه فعلی به مصلحت ماست به خودی خود برسازنده الزام است، بلکه چنانکه دیدیم می‌گوید که تکلیف و مصلحت موافق‌اند، کمینه بدان معنی که خدا سبی می‌سازد که کردن آنچه تکلیف خودمان می‌دانیم در نهایت به نیکبختی و خرسندي تمام را می‌برد.

بی‌شک باتлер توجه کافی به انواع و تفاوت‌های نگرش و باورهای اخلاقی ننمود. او براستی تصدیق می‌دارد که درباره نکات جزئی و خاص شک تواند بود؛ اما اصرار می‌ورزد که «به‌طور کلی و درواقع فضیلت معیاری دارد که مورد تصدیق همگان است. معیار فضیلت همان است که همه روزگاران و همه سرزمنیها اظهار عقیده علی‌بдан کرده‌اند؛ همان است که هر انسانی را که می‌بینید جلوه‌گرش می‌کند؛ همان است که قوانین آغازین و بنیادین همه نظامهای سیاسی مدنی در سراسر زمین به آن می‌پردازند و می‌کوشند تا اجرایش را فریضه آدمیان گردانند؛ یعنی عدل و حقیقت و پروای خیر همگانی.»^{۱۴۸} اما با آنکه او درباره دشواریهای برخیزندۀ از عنصر نیرومند نسبی انگاری بالفعل در قوانین اخلاقی بشر بحث کافی نمی‌کند، بهنظر من نکته مهم در نظریه اخلاقی او قول به اخلاقی است که نه صرفاً از یکسو حجیت‌باورانه است نه صرفاً از سوی دیگر فایده‌باورانه. وجودان پندراری قانون اخلاقی را اعلام می‌دارد که به انتخاب تحکمی خدا بازسته نیست چه رسد به قانون کشور. در عین حال، او نه فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌بندارد نه خودنوستی را یگانه مبداء متعالی اخلاق می‌نہد. قانون اخلاقی به طبیعت ادمی برگشت دارد و بر بنیاد آن است؛ ولی از وجودان باید تعیت کرد و لو اینکه تکلیف تا جایی که به زندگی اینجهانی مربوط می‌شود با مصلحت سازگار درنیاید. اینکه تکلیف و مصلحت سرانجام ناگزیر باهم سازگار نرمی‌ایند، بهسب عنایت الهی است. ولی معنی این سخن آن نیست که عمل ما صرفاً باید بهنیت کسب ثواب و احتراز از عقاب باشد. وجودان، مرجع حجیت برین است. «وجودان اگر نیرو داشت چنانکه حق دارد، اگر اختیار داشت

۱۴۶. همان، ۲: ۲۲، ص ۱۶. ۱۴۷. موضع، ۳: ۶، ۲: ۶، ص ۷۱. ۱۴۸. رساله درباره طبع فضیلت، ۳: ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰.

چنانکه حجیت آشکار دارد، بر اطلاق برجهان فرمان می‌راند.»^{۱۴۹} نظریه اخلاقی باتلر از هرباره نابستنده است؛ زیرا در مضمون مهمنی اصلًا بحث نشده است. مثلاً، تحلیل دقیقتر الفاظ خیر و شر، صواب و خطأ، و بحث در نسبتهاي دقیق میان این الفاظ را دلمان می‌خواست. باز تحلیل بیشتر الزام و تبیین روشنی از آنچه بواقع درباره این موضوع گفته می‌شود دلخواه است. با این‌همه، نظریه اخلاقی باتلر در همان صورت فلیش کاری درخور اعتنای است، و برای فلسفه اخلاقی ساخته و پرداخته‌تر مایه‌های ارزشمندی فراهم می‌آورد.

۵. هارتلی

در پیوند با نفوذ لاك، نام دیوید هارتلی^{۱۵۰} (۱۷۰۵-۱۷۵۷) را به میان آوردیم. او پس از ترک نیت اصلیش برای درآمدن به سلک کشیشان انگلیکان، به مطالعه طب روی آورد و سپس به طبابت پرداخت. در ۱۷۴۹ ملاحظاتی درباره انسان^{۱۵۱} را منتشر کرد. او در بخش اول این تصنیف به ارتباط بین بدن و ذهن، و در بخش دوم به موضوعات راجع به اخلاق، بیوژه از رویه روانشناسی این، می‌پردازد. دیدگاه کلیش برپایه دیدگاه لاك استوار است. احساس حسی، عنصر مقدم در شناسایی است، و ذهن پیش از احساس تهی یا لوحی ناتوشته است. از اینجاست نیاز به نمودن اینکه چگونه تصورات انسان در تنوع و پیچیدگیشان از داده‌های حواس حاصل می‌آیند. و اینجا هارتلی از نظر لاك درباره تداعی تصورات سود می‌جويد، هرچند که در پیشگفتار ملاحظاتی درباره انسان خود را به رساله درباره مبادی بنیادین فضیلت و اخلاق^{۱۵۲} و امداد می‌داند. این رساله را کشیش جان^{۱۵۳} (۱۶۹۹-۱۷۴۵) نوشته بود و اسقف لاو^{۱۵۴} آن را در آغاز ترجمه‌اش از تصنیف لاتین در باب منشاء بدی^{۱۵۵} (۱۷۳۱) تالیف اسقف اعظم کینگ^{۱۵۶} منضم کرده بود. ولی در حالی که نظریه‌های روانشناسی هارتلی انگیخته رساله^{۱۵۷} کی بود، نظریه فیزیکیش در باب ارتباط بدن و ذهن از بژوهش‌های نظری نیوتون درباره عمل عصبی در مبادی متاثر بود. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه‌های هارتلی از لاك، نیوتون و گی اثر برداشتند. او بهنوبه خود به مطالعه پیوندهای بدن و ذهن و به روانشناسی مبتنی بر اصالت تداعی تصورات انگیزشی داد.

هارتلی مadam که با لاك در این باره موافق بود که ذهن در اصل تهی از محتوی است، بر سر مقام مراقبه نفسانی با او همسخن نیود. مراقبه منع متمایزی از تصورات نیست: احساس تنها منبع است. و احساس نتیجه ارتعاشاتی در نزات اعصاب است که به موسیله اثر منتقل می‌شوند. تصور اثر از

۱۴۹. مواضع، ۲: ۱۹، ص. ۶۴.

150. David Hartley 151. *Observations on Man* 152. *Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality* 153. John Gay 154. Law
155. *Origin of Evil* 156. King

فرضیه اتر نیوتن در توضیح تأثیر نیروهای دور از هم القا شده بود. بعضی ارتعاشات معتدل اند، و اینها لنت را فرامی‌آورند؛ بعضی دیگر تندند، و اینها موج درنج اند. حافظه با فرض ارتعاشات خفیف تبیین می‌یابد، یعنی گرایشهاگی که به توسط ارتعاشات بر ماده نخاعی مغز منطبع می‌شوند. درواقع، همیشه در مغز ارتعاشات هست، هرچند چیستی آنها بر تجربه گذشته انسان و البته بر تأثیرات بیرونی کنونی بازسته است. بدین‌سان می‌توان علت خاطرات و تصورات را توضیح داد، ولو علت آشکاری در احساس کنونی نباشد. ساختمان حیات ذهنی پیچیده انسان را باید برحسب تداعی تصورات تبیین کرد که هارتلی آن را به نفوذ عناصر «همپهلو» تحويل کرد، جایی که «همپهلو» دربردارنده همپهلوی متواالی است. هنگامی که احساسهای مختلف مکرر باهم تداعی می‌شوند، هر کدام از آنها با تصورات فرااوردۀ احساسهای دیگر متداعی می‌گردد؛ و تصورات مطابق با احساسهای متداعی به تداعی متقابل راه می‌یابند.

هارتلی مبدأ تداعی را در تبیین پیدایش تصورات و احساسات اخلاقی انسان به کار برد. ولی ملاحظه اصرارش براین نکته اهمیت دارد که محصول تداعی می‌تواند تصوری جدید باشد، بدین معنی که تداعی چیزی بیشتر از حاصل جمع عناصر برسازنده‌اش است. او همچنین پا می‌فرشد که آنچه در سامان طبیعت متقدم است، کمالی کمتر از آنچه متاخر است دارد. به عبارت دیگر، هارتلی نمی‌کوشید تا زندگی اخلاقی را به عناصر غیراخلاقی تحويل کند، این گونه که بگوید زندگی اخلاقی چیزی بیشتر از عناصر غیراخلاقی نیست. بلکه او می‌کوشید تا با کاربرد تصور تداعی تبیین کند که چگونه عنصر نویبدای برتر از عناصر فروتر، و بفرجام از يك منبع اصلی یعنی احساس فرامی‌اید. او سعی در اثبات آن می‌ورزید که حس اخلاقی و امیال غیرخواهانه، ممیزات اصیل طبیعت ادمی نیستند بلکه به میانجی کنش تداعی از امیال خودبینانه و گرایش به کسب سعادت خصوصی پیدا می‌آینند.

هارتلی بنابر مقتضیات نظریه‌های فیزیولوژیکی و روانشناسی خود، دیدگاهی جبرانگارانه^{۱۵۷} را ولو به نادلخواه پذیرفت. اما اگرچه برخی متقدان برآن بودند که نظریه‌های او معادل با احساس‌باوری^{۱۵۸} مادی است، او خودش برنظر دیگری می‌رفت، و می‌کوشید تا تطور لذتهاي برتر را از لذتهاي فروتر، از لذتهاي حس و مصلحت شخصی، از طریق لذتهاي همدلی و نیکخواهی تا لنت برین مهر ناب به خدا و انکار نفس کامل، پی‌جویی کند.

۶. تاکر

هنگام بررسی نظریه اخلاقی هاجسن، عنصر فایده‌باوری را دیدیم که در آن مندرج است. موارد

روشنتری از پیشی‌جویی بر فایده‌باوری متأخر را در نظریه‌های تاکر و پیلی می‌بینیم (صرف‌نظر از هیوم که جداگانه و به تفصیل به او خواهیم پرداخت).

آبراهام تاکر¹⁵⁹ (۱۷۰۶-۱۷۴)، مصنف در طلب نور طبیعت¹⁶⁰ که سه جلدش در ایام حیاتش درآمد، باور داشت که نظریهٔ حس اخلاقی، بدل اخلاقی نظریهٔ تصورات فطری است که لاک در ابطالش کام یافته بود. تاکر، مانند هارتی، هرچند وامش را به لاک ذکر نمی‌کند، کوشید تا به یاری مبداء تداعی که نام «تبدل»¹⁶¹ برآن نهاد، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را توضیح دهد. تاکر در مدخل در طلب نور طبیعت به خوانندگانش اطلاع می‌دهد که او طبیعت آدمی را بازجسته و بی‌برده است که خرسندي¹⁶²، یعنی خرسندي خصوصی هر کس، سرچشمهٔ فرجامین همهٔ افعال اوست. ولی همچنین به خوانندگانش می‌گوید که او سر آن داشته است که قاعدةٔ احسان فراگیر¹⁶³ یا نیکخواهی را مقرر بدارد که بدون استثنای معطوف به همهٔ انسانهاست، و قاعدةٔ بنیادین کردار عبارت از تلاش در راه خیر یا سعادت همگانی است؛ یعنی افزودن بر سرمایهٔ مشترک خرسندي. بنابراین او باید بازنماید که چگونه کردار غیرخواهانه ممکن است چنانچه هر انسانی به حکم طبیعت ناگزیر از جستن خرسندي خویش است. برای این کار حجت می‌انگیزد که از طریق «تبدل» آنچه دیگران بر می‌انگیزد چرا که خدمتگزاری را دوست داریم. به مرور زمان نیکخواهی یا خدمت در حق دیگران به غایتی در نفس خود مبدل می‌گردد، بدان معنی که کسی در اندیشهٔ برآوردن خرسندي خویش نمی‌افتد. به میانجی فراگردی همسان، فضیلت کم کم از بهر خودش خواسته می‌شود و قواعد کلی کردار شکل می‌گیرند.

اما تاکر در تبیین افعال کاملتری که از فداکاری¹⁶⁴ سرمی‌زنند، به مشکل برخورد. انسان ممکن است با دیگران مهریان باشد زیرا رفتار مهریان را دوست می‌دارد و در نامهریانی هیچ خرسندي نمی‌جوید. و بسا که سپس بدون اعتنا به خرسندي خویش به شیوه‌ای مهریان رفتار کند. ولی، همچنان که تاکر یادآور می‌شود، نیکوکاری و برآمدن در بی افزودن سعادت همگانی مدام که آدمی از گرایش به چنان رفتاری برای افزودن سعادت خودش آگاهی ندارد یک چیز است، و دریافت روشن این معنی که برخاستن در بی خیر همگانی گنجایش خود آدمی را برای خرسندي به پایان می‌آورد چیز دیگر است. آدمی که چنان را در راه کشورش می‌گذارد ممکن است آگاه باشد که فعلش مخایر سعادت خودش است، بدین معنی که گنجایش برخورداری و لذت بیشتر را به پایان می‌آورد. چنان افعال را چگونه می‌توان تبیین و توجیه کرد؟

159. Abraham Tucker

160. *The Light of Nature Pursued*

161. translation

162. satisfaction

163. universal charity

164. self-sacrifice

مسئله، دست کم به رضای تاکر، این گونه گشوده می‌شود که او از طبیعت انسان که آن را فی نفسه همچون چیزی به تجربه مفروض می‌پندارد در می‌گذرد و مفاهیم خدا و آخرت را پیش می‌کشد. او فرض می‌گیرد که یک «بانک دنیا»^{۱۶۵} یا سرمایه مشترکی از سعادت هست که خدا اداره‌اش می‌کند. انسانها بواقع استحقاقی ندارند، و خدا سرمایه مشترک سعادت یا لنت را در سهام مساوی بخش می‌کند. لذا من با کوشش در راه افزایش سعادت همگانی، بناگزیر سعادت خود را می‌افزایم؛ زیرا خدا بیقین سهم را به موقع خواهد داد، اگرنه در دنیا باری در آخرت. چنانچه از خودگذشتگی من در راه خیر همگانی باشد، من سرانجام بازنه نخواهم بود. براستی، من خرسندي فرجامینم را فزونی خواهم بخشید.

این حجت زیر کانه آشکارا مهمترین ویژگی نظریه اخلاقی تاکر از دیدگاه تاریخی نیست. مهمتر از آن، ارزیابی کمی او از لنت است (لذتها در درجه فرق دارند نه در نوع) و نیز اصرارش بر خرسندي خصوصی به عنوان انگیزه غایی کردار، ارزیابی او از قواعد اخلاقی بر حسب رهنمونی به نیکبختی یا خوشی عام، و سعی او در باز نمودن اینکه چگونه خویشن خواهی بینادی انسان را می‌توان با نیکخواهی و کردار غیرخواهانه آشتنی داد. اینجا ما عناصر فایده‌باوری متاخر را پیدا می‌کنیم. دشواریهای مشترک در روایت تاکر و فایده‌باوری بتام، جیمز و جان استوارت میل به بهترین وجه در ارتباط با سه تن دوم قابل بحث است.

۷. پیلی

ویلیام پیلی^{۱۶۶} (۱۷۴۳-۱۸۰۵) مدرس دانشکده کرایست در کیمبریج گردید، جایی که در آن دانش آموخته بود. او سپس مقامهای کلیساخانی گوناگونی یافت، هرچند هرگز مقامی عالی به او ندادند، زیرا می‌گویند که قائل به آرای «بلندنظران» بود.

آوازه پیلی بیش از همه به سبب نوشهایش در دفاع از اعتبار دین طبیعی و مسیحیت است، بویژه از برکت نگاهی به گواهیهای مسیحیت^{۱۶۷} (۱۷۹۴) و الهیات طبیعی، یا گواهیهای وجود و صفات خدا که از نمودهای طبیعت گردآمده‌اند^{۱۶۸} (۱۸۰۲). او در این تصنیف آخر روایت پروردۀ خودش را از برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع) در اثبات خدا^{۱۶۹} عرضه داشت. او برهانش را برایه پدیده‌های اسلامی استوار نمی‌دارد. «عقیدۀ من دربارۀ نجوم همیشه این بوده است که نجوم بهترین وسیله‌ای نیست که بدان فاعلیت آفریدگاری عاقل را مبرهن داریم. بلکه چون این نکته

165. bank of the universe

166. William Paley

167. View of the Evidences of Christianity

168. Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature

169. argument from design

به ثبوت رسید، نجوم فراتر از همه علوم دیگر جلال کارهای او را می‌نماید.^{۱۷۰} در عوض، به گفته خودش، نظرش را بر کالبدشناسی (آناتومی) بنیاد می‌کند؛ یعنی برگواهی طرح و تدبیر در تن زنده جانداران، بویژه در تن زنده انسان. و برهان می‌آورد که داده‌ها بدون ارجاع به ذهنی طراح و مدبر^{۱۷۱} تبیین ناپذیرند. «اگر در جهان صنعت نمونه‌ای جز چشم نبود، همان بهتنهایی برای تأیید چنین نتیجه‌ای که از آن می‌گیریم کفايت می‌کرد که وجود آفریدگاری عاقل واجب می‌آید.»^{۱۷۲} بارها گفته‌اند که برهان پیلی بروجود خدا از روی طرح و تدبیر بمواسطهٔ فرضیهٔ تطور^{۱۷۳} از هرگونه قوتش محروم شده است. اگر معنای این سخن آن است که فرضیهٔ تطور با هرگونه برهان غایت‌انگارانه^{۱۷۴} بر وجود خدا ناهمساز درمی‌آید، عقیده‌ای محل چون وچراست. ولی اگر مراد از آن این است که برهان پیلی بهسانی که او تقریرش می‌کند نابسته است و خاصه که فرضیهٔ تطور و داده‌های مؤیدش را باید در هر تقریر مجلد برهان پیش چشم آورد، به گمانم بیشتر کسان در این باره همداستان‌اند. پیلی پژوهندهٔ چندان مبتکر نبود. مثلاً، قیاس تمثیل^{۱۷۵} معروفش از ساعت در آغاز کار، ابداع خودش نبود. و احتمالاً بسیاری چیزها را فرض مسلم می‌گرفت. ولی در ترتیب مطلب و موضوعش و در پروراندن برهانش، مهارت و توانایی بسیار چشمگیری بروز می‌دهد. و به عقیده من قولی مبالغه‌آمیز است، چنانکه گاه می‌گویند، که رشتهٔ فکری او بی‌ارزش است.

به هر روی، اینجا ما بیشتر با تصنیف پیلی دربارهٔ مبادی فلسفهٔ اخلاقی و سیاسی^{۱۷۶} (۱۷۸۵) سروکار داریم، که روایتی تجدیدنظر شده و بسط‌یافته از درس‌هایش در کیمبریج بود. اینجا باز او چندان مبتکر نیست؛ او دعوی دار ابتکار نبود. و در پیشگفتارش صادقانه دینش را به آبراهام تاکر اقرار می‌کند.

پیلی در تعریف فلسفهٔ اخلاقی می‌گوید: «آن علمی که به آدمیان تکلیف آنان و دلایلش را می‌آموزد.»^{۱۷۷} او براین اندیشه نیست که ما می‌توانیم بر بیان فرضیهٔ حس اخلاقی، به لحاظ گونه‌ای غریزه، نظریه‌ای اخلاقی بسازیم. «به وجهه کلی بمنظر من یا همچو غرایزی که فراهم‌آورندهٔ حس اخلاقی‌اند وجود ندارند یا اکتون نباید آنها را از تعصبات و عادات ممتاز دانست، و به همین دلیل نمی‌توان در استدلال اخلاقی به آنها تکیه کرد.»^{۱۷۸} ما نمی‌توانیم دربارهٔ درستی یا نادرستی افعال نتیجه‌گیری کنیم بی‌آنکه «گرایش» آنها را در نظر آوریم؛ یعنی بدون در نظر آوردن

۱۷۰. مصنفات، ۱۸۲۱، ۴، ص ۲۹۷.

۱۷۱. designing mind

۱۷۲. همان، ۴، ص ۵۹.

۱۷۳. evolutionary hypothesis

۱۷۴. teleological argument

۱۷۵. analogy

۱۷۶. *The Principles of Moral and Political Philosophy*

۱۷۷. مبادی، ۱، ۱؛ ۵، ص ۱.

۱۷۸. مبادی، ۱، ۱؛ ۵، ص ۱.

غاایتشان. این غایت، نیکبختی است. ولی مراد از نیکبختی چیست؟ «به سخن دقیق، هروضی را می‌توان مقرن به نیکبختی نامید که در آن مقدار یا مجموع لذت بر مقدار یا مجموع رنج فزونی می‌گیرد؛ و درجهٔ نیکبختی به کمیت این فزونی بازبسته است. و بیشترین کمیتی از آن که معمولاً در زندگی آدمی دست یافتنی است که ما از نیکبختی مراد می‌گیریم آن گاه که تحقیق یا

حکم می‌کنیم که نیکبختی انسان در چیست.»^{۱۷۹}

پیلی در ضمن تعیین نیکبختی مشخص، نظر تاکر را براین معنی می‌بزیرد که «لذات تنها از حیث استمرار و شدت فرق می‌کنند.»^{۱۸۰} او می‌گوید که ممکن نیست یک آرمان کلی نیکبختی و معتبر برای همه وضع کنیم، زیرا آدمیان بسیار گونه‌گون اند. ولی فرضی بهسود آن اوضاع و احوال زندگی هست که در آن همه آدمیان بیش از همه شادمان و خرسند می‌نمایند. این اوضاع و احوال مشتمل‌اند برفعالیت امیال اجتماعی، فعالیت قوای ذهنی یا بدنی در طلب گونه‌ای «غاایت دلپذیر»

(غاایتی که دلپستگی و امید مستمر فراهم می‌کند)، عادتهای مبتتی بر حزم، و تندرستی.

فضیلت با روحی صریحاً فایده‌باورانه تعریف می‌شود. فضیلت عبارت است از «نیکوکاری در حق بشر، برمقتضای اطاعت از مشیت خدا و به پاس نیکبختی جاویدان.»^{۱۸۱} خیر بشر موضوع فضیلت است؛ مشیت خدا فراهم آورندهٔ قاعده است؛ و نیکبختی جاویدان فراهم آورندهٔ انگیزه. ما بیشتر نه در نتیجهٔ تأمل سنجیده بلکه بروفق عاداتی که پیشاپیش مستقر گشته‌اند عمل می‌کنیم. از اینجاست اهمیت تشکیل عادات فضیلت‌مندانهٔ کردار.

برفرض این تعریف فضیلت، تفسیری فایده‌باورانه بر الزام اخلاقی را چشم می‌داریم. و این درواقع همان چیزی است که می‌بابیم. پیلی در پاسخ به این پرسش که چه معنایی را می‌خواهیم هنگامی که می‌گوییم انسان ملزم به کردن کاری است، می‌گوید: «انسان ملزم است آن گاه که به آنگیزه شدیدی، منتج از فرمان کس دیگر انگیخته می‌شود.»^{۱۸۲} «ما در مقابل هیچ چیز ملزم نیستیم جز آنچه بدان چیزی را به دست می‌آوریم یا از دست می‌دهیم؛ زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند برای ما آنگیزه شدیدی باشد.»^{۱۸۳} اگر چنین سوال دیگری را بپرسند که چرا من به کردن کاری ملزم، این جواب کاملاً بس می‌آید که من به ساقهٔ «انگیزه شدیدی» به کردن این کار انگیخته می‌شوم. پیلی اعتراف می‌کند که وقتی ابتدا خاطرش را به فلسفهٔ اخلاقی مشغول داشت، به‌نظر می‌نمود که چیز مرموزی در آن موضوع هست، بویژه از حیث الزام. ولی به این نتیجهٔ رسید که الزام اخلاقی مانند همه الزامهای دیگر است. «الزام چیزی جز باعثی با نیروی کافی نیست، و بهنحوی از فرمان کس دیگر منتج می‌شود.»^{۱۸۴} اگر بپرسند فرق بین حزم^{۱۸۵} و تکلیف در چیست، جوابش این است

۱۷۹. مبادی، ۱، ۶:۱، ص ۱۶-۱۷. ۱۸۰. همان، ص ۱۸. ۱۸۱. مبادی، ۱، ۲:۱، ص ۳۱.

۱۸۲. مبادی، ۲، ۲:۱، ص ۴۴. ۱۸۳. همان، ص ۴۵. ۱۸۴. مبادی، ۲، ۳:۱، ص ۴۶.

که یگانه فرق چنین است: «در یک مورد ما به لحاظ می‌گیریم که در دنیا چه چیز را به دست خواهیم اورد و چه چیز را از دست خواهیم داد؛ در مرود دیگر، ما همچنین به دیده می‌گیریم که ما در آخرت چه چیزی را بدست خواهیم اورد و چه چیزی را از دست خواهیم داد.»^{۱۸۶} لذا پیلی می‌تواند بگوید که «نیکبختی خصوصی انگیزه ماست، و مشیت خدا قاعدةٰ ما.»^{۱۸۷} مقصودش آن نیست که مشیت خدا صرفاً تحکمی است، بدین معنی که به کردن افعالی فرمان داده می‌شود که نسبتی با نیکبختی ما ندارند. خدا نیکبختی انسانها، و بدین‌سان افعال را هبر به این نیکبختی را اراده می‌کند. ولی خدا با پیوستن جزاهاي ابدی پاداش و کیفر به کردار آدمی، الزام اخلاقی را تحمیل می‌کند، این گونه که باعث یا انگیزه شدیدی فراهم می‌آورد که از انگیزه حزم، تا جایی که حزم صرفاً با این دنیا کار دارد، اعتلا می‌جويد.

پیلی در چهارمین ضمیمهٔ پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق^{۱۸۸} خود یادآور می‌شود که هیوم به کوشش کسانی که می‌خواهند اخلاق و الهیات را پیوندی نزدیک دهند خرد می‌گیرد. پیلی پای می‌نشردد که اما اگر جزاهاي ابدی در کارند، حکیم اخلاقی مسیحی باید آنها را به لحاظ گیرد. آنچه ویژهٔ اخلاق مسیحی است نه چندان محتوای اخلاق که انگیزهٔ اضافی است که شناخت جزاهاي ابدی فراهمش می‌آورد و بهمنزله باعثی برای فعل یا ترك عمل معنی کار می‌کند.

«پس افعالمان را باید بنابرگرایش آنها ارزیابی کرد. آنچه صلاح و مصلحت است، حق است. تنها سودمندی هر قاعدةٰ اخلاقی است که الزام آن را برمی‌سازد.»^{۱۸۹} و ما هنگام ارزیابی پیامدهای افعال، باید بپرسیم که پیامدها چه می‌بودند چنانچه همان‌گونه فعل را همگان روا می‌داشتند. این گزاره را که آنچه مصلحت است حق است باید به معنای مصلحت یا سودمندی دراز مدت تلقی کرد و آثار یا معلولهای نامستقیم و دور را افزون بر آثار یا معلولهای مستقیم و سوری منظور بداریم. بدین‌گونه در حالی که نتیجهٔ جزئی جعل استناد از دست رفتن مبلغی جزئی به سود آدمی جزئی است، پیامد کلیش همان نابودی ارزش هرگونه پول است. و قواعد اخلاقی را می‌توان با ارزیابی پیامدهای افعال به این معنای کلی برقرار داشت.

براستی پیلی به طرزی همساز و هماهنگ بر فایده‌باوری می‌رود. ولی درخور اعتناست که او هنگام پرداختن به قواعد و تکالیف اخلاقی جزئی و به صواب و خطای انواع خاص و جزئی افعال، براین می‌گراید که اصرار اصلیش را برانگیزه سعادت خصوصی از یاد ببرد و نفع همگانی را ملاک بگیرد. وانگهی، او با اصرار بر نیاز به پروردن و حفظ عادتهای نیک، تا اندازه‌ای از همان مشکلات

۱۸۶. همان، ص ۴۷. ۱۸۷. همان، ص ۴۷.

188. *Enquiry concerning the Principles of Morals*

189. *expedient*

۱۹۰. مبادی، ۱:۶۰۲، ص ۵۴.

بزرگی طفره می‌رود که از تصور محاسبه پیامدها به منزله ملاک نیک و بد، درست و نادرست بر می‌خیزند. ولی پیلی متمایل است که مشکلات جدی وارد بر دیدگاهش را مهمل گذارد و از آنها سرسری بگذرد. و مسلماتی که مفروض می‌دارد از اندازه بیرون‌اند. مثلاً، به هیچ‌رو بدبختی نیست که وقتی کسی می‌گوید که او اخلاقاً ملزم است، مرادش آن است که به انگیزه شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیخته می‌شود. می‌توان براین ایراد افزود که به عقیده پیلی همه دستگاه‌های اخلاقی کمایش به نتایج یکسان می‌رسند. آنان که می‌گویند من ملزم هستم که کار X را بکنم چرا که کار X ملايم چیزها است حتماً از ملايم، ملايم به فرآوردن نیکبختی را اراده می‌کنند. به سخن دیگر، پیلی فرض می‌گیرد که همه فیلسوفان اخلاقی به طور مضرم به فایده‌باوری قائل‌اند.

البته پیلی همچنین در نظریه سیاسیش فایده‌باور بود. از دیدگاه تاریخی، «حکومت ابتدای پدرسالار^{۱۹۱} بود یا نظامی^{۱۹۲}؛ حکومت پدر بر خانواده‌اش، یا حکومت فرمانده بر همزمانش». ^{۱۹۳} ولی اگر دلیل الزام اتباع را به اطاعت از حاکم بجوییم، یگانه جواب حق چنین است: «مشیت خدا بهسانی که از مصلحت ناشی می‌شود». ^{۱۹۴} پیلی در توضیح مقصودش می‌گوید که مشیت خدا اقتضا دارد که نیکبختی آدمی تحقق یابد. جامعه مدنی به این غایت رهنمون است. جوامع مدنی بربا توانند بود مگر آنکه نفع و صلاح کل جامعه برای همه اعضاء الزام‌آور باشد. از این‌رو مشیت خدا چنین حکم می‌کند که حکومت مستقر را باید اطاعت کرده شرط آنکه «بدون گزندرسیدن به افراد جامعه‌تونان در برابر شرمندانه و روزیزد یا دگرگوش ساخت». ^{۱۹۵} بدین‌سان پیلی نظریه قرارداد اجتماعی را باطل می‌داند و مفهوم سود همگانی یا «مصلحت همگانی» ^{۱۹۶} را به منزله بنیاد (و نیز البته به منزله نمودار حد) الزام سیاسی جایگزین می‌کند. پیشتر هیوم برهمنین رأی رفته بود.

۸. نقدها

در این فصل در بیان آرای شافتسبری و هاچسن گفتیم که اینان جویای رد نظر هایز درباره انسان بودند، این گونه که باز می‌نمودند که انگیزش‌های نیکخواهانه یا غیرخواهانه به اندازه انگیزش‌های خویشنخواهانه طبیعی انسان‌اند، یا نیکخواهی به همان اندازه خوددوستی طبیعی است. و مندوبل را متقد و معارض شافتسبری و لذا، به تضمن، مدافعان نظرگاه هایز شمردیم. ولی مندوبل دست‌کم از یک حیث متقد هایز بود. زیرا درحالی که هایز می‌پندشت که سرانجام تنها به واسطه بیم و اجراب است که آدمیان به فعل غیرخواهانه و ناظر به خیر جامعه کشیده می‌شوند، مندوبل قائل بود که

191. patriarchal 192. military

193. میادی، ۶، ۱، ص ۳۵۳. 194. میادی، ۶، ۳، ۱، ص ۳۷۵. 195. همان‌جا

196. public expediency

خویشتن خواهی بعنهای خیر همگانی را برمی‌آورد و «رذایل»، «خصوصی»، فواید عمومی‌اند. او بدین وجه دیدگاهی متفاوت از دیدگاه هابز اختیار کرد که خویشتن خواهی طبیعی فرد را جیزی می‌انگاشت که می‌بایست به اجراء‌هایی که جامعه تحمیل کرده‌اند برآن چیره گشت. لیکن آشکارا همچنان راست است که مخالفان اصلی هابز، شافتسبری و هاجسن بودند.

هابز البته منتقدان و مخالفان دیگری نیز داشت. یکی از فصلهای پیشین را به افلاطونیان کیمبریج مصروف داشتیم، و در فصل واپسین شمه‌ای درباره سمیوئل کلارک گفتیم. افلاطونیان کیمبریج و کلارک عقل باور بودند، به این معنی که باور داشتند عقل آدمی به درک مبادی اخلاقی دگرگونی ناپذیر و جاویدان تواناست. و در دفاع از این نظر، با هابز مخالف بودند. ولی شافتسبری و هاجسن که همچنین با هابز مخالف بودند، به عقل باوری آنان اقتدا نکردند. در عوض، به نظریه حس اخلاقی توسل جستند. نمی‌خواهم بگویم که میان عقل باوران و مدافعان نظریه حس اخلاقی هیچ زمینه مشترکی نبود. زیرا در هردو سخن نظریه اخلاقی مثلاً عنصری از شهود باوری بود. ولی تفاوتهاي مهمی نیز میانشان بود. به دیده عقل باور، ذهن مبادی اخلاقی دگرگونی ناپذیر و جاویدانی را درک می‌کند که می‌تواند آنها را راهنمای کردار نهد. به دیده هوادار نظریه حس اخلاقی، انسان نه مبادی مجرد بلکه خصال اخلاقی را در موارد واقعی و مشخص^{۱۹۷} بلاfaciale درک می‌کند.

یعنی مدافعان نظریه حس اخلاقی احتمالاً بیش از عقل باور به شیوه کار ذهن آدمی هنگامی که احکام و داوریهای اخلاقی می‌دهد اعتمتاً می‌نمایند. بمعبارت دیگر، ما شاید توقع داریم بینیم که او اعتمتایی بیشتر به آنچه ما روانشناسی اخلاق می‌خوانیم می‌نماید. و درواقع ما در بالتل بویژه تیزبینی روانشنختی چشمگیری می‌باییم. افزون براین، نظریه حس اخلاقی بهطور کلی بازتابنده درکی است از دخالت «احساس»^{۱۹۸} یا بی‌واسطگی^{۱۹۹} در زندگی اخلاقی. تشابهی که میان تمیز اخلاقی و درک زیبایی‌شناختی^{۲۰۰} نهاده می‌شود در آشکار کردن این نکته یاری می‌دهد.

ولی اگر آگاهی اخلاقی عادی را بازجوییم، می‌بینیم که «احساس» یا بی‌واسطگی تنها یکی از عناصر است. همچنین مثلاً داوری یا حکم اخلاقی و فرمان مبتنی بر حیثیت^{۲۰۱} را باید منظور داشت. اسقف بالتل در تحلیلش از وجودان کوشید تا حق این رویه مطلب را بگزارد. و با این کار نظریه اصلی حس اخلاقی را تا اندازه‌ای دگرگون گرداند و از جمله کسانی بود که اختلافهای تمیز اخلاقی و درک. زیبایی‌شناختی را نشان دادند.

در نظریه اخلاقی بالتل نکته دیگری هست که باید بدان توجه نمود. شافتسبری و هاجسن بر «علو اخلاقی»، بر فضیلت بهمنزله وضعی از منش، و بر «امیال» تأکید ورزیده بودند. همچنان که دیدیم،

197. concrete

198. feeling

199. immediacy

200. aesthetic appreciation

201. authoritative imperative

نzd هاچسن نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از امیال مهربان یا نیکخواهانه بود. ولی وجدان و حکم اخلاقی در وهله اول با افعال سروکار دارند. بنابراین نzd با تلر گراپیشی می‌بینیم به بردن تاکید از امیال به افعال، نه البته افعال به لحاظ افعال پیرونی بلکه افعال بمسانی که خصلتشان را از انگیزه‌ها می‌گیرند و از ادمیزادگان سرمی‌زنند. و هرچه بیشتر تاکید بر افعال گذاشته می‌شود، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی بیشتر پس می‌نشیند.

در نظریه‌های اخلاقی شافتسبری و هاچسن چند عنصر بالقوه بودند. نخست، تصور نیکخواهی فراگیر، هنگامی که با تصور ایجاد نیکبختی بیرونند، بطیع به یک نظریه فایده‌باورانه می‌انجامد. و پیش‌جویی بر فایده‌باوری را در یک رویه فلسفه هاچسن دیدیم. بدین‌سان، از رویه روانشناسی، هارتلی و تاکر با به کار بردن مبدأ تداعی لاک کوشیدند تا باز نمایند چگونه غیرخواهی و نیکخواهی امکان‌پذیرند، ولو آنکه آدمی بطیع جویای خرسندی خویش است. بعلاوه، نzd تاکر، و از او بیشتر نzd پیلی، گونه‌ای فایده‌باوری لاهوتی می‌باییم. اما هنگامی که پیلی براندیشه پاداش‌الهی بمنزله انگیزه‌ای برای فعل غیرخواهانه تکیه می‌نماید، البته دیدگاهی اختیار کرد که با دیدگاه شافتسبری و هاچسن فرق بسیار داشت.

دوم، هم در نzd شافتسبری هم در نzd هاچسن، با تکیه‌شان به روی فضیلت و منش، نقطه‌عزیمتی می‌باییم برای اخلاقی مبتنی بر تصور کمال نفس^{۲۰۲} انسان یا بر پرورش هماهنگ و کامل سرشت آدمی و نه بر بنیاد فایده‌باوری لذت‌باورانه. و تا جایی که با تلر طرح تصور سلسه‌مراتبی از مبادی را در انسان زیر جستی مستولی وجدان کشید، به پروراندن این تصور باری داد. و انگهی، تصور شافتسبری از تطابق میان انسان یا عالم صغير^{۲۰۳}، و تمام آنچه او بخشی از آن را می‌سازد، تا اندازه‌ای به دست هاچسن پرورش یافت که این تصور را به تصور خدا متصل کرد. اینجا انگاری میانی و مایه‌های مابعد‌الطبيعي برای پرورش اخلاق ایدئالیستی بیدا می‌آیند. ولی عنصر فایده‌باورانه نzd آندیشمندانی که در این فصل به آنان پرداختیم^{۲۰۴} بیشترین تأثیر را داشت. نیروی انگیزاندۀ پرورش اخلاق ایدئالیستی در قرن نوزدهم از سرچشمه دیگری آمد.

بدین منوال در نظریه‌های اخلاقی فیلسفه‌ای که در این فصل ذکر شان رفت، شماره چشمگیری از عناصر و امکانات متباین بود. اما تصویر جامعی که می‌بینیم، تصویری است نمایان رشد فلسفه اخلاقی همچون موضوع جداگانه‌ای از پژوهش، که بخش بیشترش از حکمت لاهوتی جداست و روی پای خودش ایستاده است، ولو آنکه کسانی مانند هاچسن و با تلر البته و چنانکه می‌شایست

202. self-perfection

203. microcosm

204. مرادم این معنی نیست که با تلر را می‌توان به تغییر شایسته فایده‌باور خواند. هم از این حیث، خطاست که هاچسن را به این نحو وصف کنیم.

می کوشیدند تا اخلاق را به باورهای لاهوتیشان بیرونند. این دلستگی به فلسفه اخلاقی همواره یکی از ویژگیهای اندیشهٔ انگلیسی بوده است.

فصل ۱۱

بار کلی

(۱)

۹. زندگی

جرج بارکلی^۱ در ۱۲ مارس ۱۶۸۵ در کیلکرین^۲ نزدیک کیلکنی^۳ در ایرلند زاده شد. خانواده اش از تبار انگلیسی بود، او را در یازده سالگی به دیپرستان کیلکنی فرستادند، و در مارس ۱۷۰۰ در پانزده سالگی به دانشکده تربینتی^۴ در دابلین^۵ رفت. پس از تحصیل درس در رشته های ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه، دانشنامه لیسانس خود را در ۱۷۰۴ گرفت. در ۱۷۰۷ حساب^۶ و متفرقات ریاضی^۷ را منتشر کرد، و در ژوئن همان سال مدرس دانشکده گردید. بارکلی از همان هنگام به شک آوردن در وجود ماده آغاز کرده بود. دلستگیش را به این موضوع، مطالعه اندیشه های لاك و مالبرانش برانگیخته بود. در اجرای مقررات قانون، او در ۱۷۰۹ به شماسي و در ۱۷۱۰ به کشيشي در کليسای پروتستان منصوب گشت، و صاحب مناصب دانشگاهی گوناگون بود، نخست به عنوان مدرس و سپس از سال ۱۷۱۷، به عنوان مدرس ارشد. ولی در ۱۷۲۴ مقام ریاست کليسای دری^۸ را بدست آورد و ناگزیر از مدرسيشن استعفا کرد. البته اقامتش در دانشکده بدون گستگی نبود. به لندن سفر کرده بود و آنجا با آديسين^۹، استیل^{۱۰}، پوب^{۱۱} و دیگر نامداران آشنا شده بود.

چندی از استقرار بارکلی در مقام رئيس کليسای دری نگذشته بود که رهسپار لندن شد تا علاقه پادشاه و محافل دولتی را به طرح تاسيس آموزشگاهی در جزیره برمودا^{۱۲} برای تعلیم و تربیت پسران کشاورزان انگلیسی و سرخپوستان بومی جلب کند. گویا نظرش این بود که جوانان انگلیسی

-
1. George Berkeley 2. Kilcrene 3. Kilkenny 4. Trinity 5. Dublin
6. Arithmetic 7. Miscellanea mathematica 8. Derry 9. Addison
10. Steele 11. Pope 12. Bermuda

و سرخپوستان راه درازی را از زمین‌لاد^{۱۳} امریکا برای تحصیل آموزش عمومی و بویژه دینی بیاند و سپس به زمین‌لاد بازگردند. بارکلی به گرفتن امتیاز و تصویب پارلمانی، عطای پیشنهاد توفیق یافت، و در ۱۷۲۸ همراه تنی چند از دوستان به مقصد امریکا به کشتی نشست و رهسپار نیوپورت^{۱۴} در رود آیلنڈ^{۱۵} شد. چون از معمولی طرح پیشیش به شک افتاد، برآن شد که همینکه عطا داده شود، اجازه بگیرد که آموزشگاه پیشنهاده‌اش را در رود آیلنڈ بسازد نه در برמודا. ولی پولی نصیش نشد، و بارکلی رخت بازگشت به انگلستان بربست و در پایان اکتبر ۱۷۳۱ به لندن رسید.

بارکلی پس از بازگشت به انگلستان در لندن به امید ارتقای منصب نشست، و در ۱۷۳۴ به اسقفی کلُوین^{۱۶} برگماشته شد. تبلیغ پرآوازه‌اش به سود محاسن آب قطران^{۱۷} که آن را دوای همه بیماریهای انسان می‌پندشت، به همین دوره زندگانیش متعلق است. درباره این علاج ویژه هرچه بیندیشند، در شور و اشیاق بارکلی به آرام بخشیدن رنج گفتگویی نیست.

در ۱۷۴۵ بارکلی از قبول منصب سودبخش تر اسقفی کلآخر^{۱۸} روی گرداند؛ و در ۱۷۵۲ با همسر و خانواده‌اش در آکسفورد مستقر شد و در خیابان هالیول^{۱۹} خانه گرفت. او روز چهاردهم زانویه ۱۷۵۳ به مرگی آرام درگذشت، و در نمازخانه کرايستچرچ^{۲۰} («کلیسای مسیح») که مقرر روحانی حوزه اسقفی آکسفورد بود به خاک سپرده شد.

۲. مصنفات

مهمترین مصنفات فلسفی بارکلی در دوره آغازین مشی زندگیش، یعنی در ظرف نخستین دو سال مُرئی او در دانشکده ترینیتی نوشته شد. جستار درباره نظریه جدید رویت^{۲۱} به سال ۱۷۰۰ درآمد. بارکلی در این تصنیف به مسائل رویت پرداخت. مثلاً، مبانی احکام آدمی را درباره فاصله، اندازه و موضع تحلیل کرد. ولی اگرچه همان‌گاه به صدق فلسفهٔ نفی ماده^{۲۲} باور آورده بود، آینش را که به پاس آن اووازه‌اش همچا افتاد در جستار بیان نکرد. این آینش را در نخستین بخش رساله درباره مبادی شناخت آدمی^{۲۳} (منتشر به سال ۱۷۱۰)، و در سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلیونوس^{۲۴} (منتشر به سال ۱۷۱۳) پیش نهاد. کار مقدماتی به روی جستار و مبادی در دفتر یادداشت‌های بارکلی

۱۳. main land: «[زمین + لاد = بن، اصل]، پهنه وسیعی از خشکی که شامل جزو اعظم خاک یک کشور است (ممولاً در مقابل جزیره و شبه‌جزیره گفته می‌شود).» (دایره المعارف مصادر).

- | | | | | |
|--|--|--|---------------|-------------|
| 14. Newport | 15. Rhode Island | 16. Cloyne | 17. tar-water | 18. Clogher |
| 19. Holywell | 20. Christ Church | 21. <i>An Essay towards a New Theory of Vision</i> | | |
| 22. immaterialism | 23. <i>A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge</i> | | | |
| 24. <i>Three Dialogues between Hylas and Philonous</i> | | | | |

مندرج بود که در ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸ نوشته شد. این یادداشتها را ای.سی. فریزر^{۲۵} در ۱۸۷۱ به عنوان دفتر یادداشت اندیشه‌های مابعدالطبیعی گاهگاهی^{۲۶} و بروفسور ای.ای. لیوس^{۲۷} در ۱۹۴۴ به عنوان شروح فلسفی^{۲۸} انتشار دادند. بارکلی در ۱۷۱۲ جزوی از درباره اطاعت انفعالی^{۲۹} درآورد که در آن به تأیید آین اطاعت انفعالی پرداخت، هرچند با تصدیق حق شورش در موارد افراطی حکومت جباری، وصف و قیدی برآن نهاد.

رساله لاتین بارکلی به نام درباره حرکت^{۳۰} در ۱۷۲۱ درآمد، و همان سال جستار درباره پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر^{۳۱} را منتشر کرد که مشتمل بود بر دعوت به دیانت، کوشندگی، صرف‌جمویی و روحیه ملت‌خواهی به لحاظ بلاهای ناشی از ماجراهی معروف به «جباب دریای جنوب»^{۳۲}. بارکلی در امریکا که بسرمی‌برد، ال‌سیفرورون یا خردۀ فیلسوف^{۳۳} را نوشت که به سال ۱۷۳۲ در لندن انتشارش داد. این تصنیف که مشتمل بر هفت همپرسه (دیالوگ) است، مفصلترین کتاب او و ذاتاً دربار دفاع از مسیحیت است که روی سخن‌ش با آزاداندیشان است. در ۱۷۳۳، نظریه رویت یا زبان پصری در اثیات و تبیین حضور بی‌واسطه و عنایت خداوند^{۳۴} در پاسخ به نقدي منتشر شده در روزنامه بر جستار درآمد؛ و در ۱۷۳۴، بارکلی تحلیل‌گر، یا گفتاری خطاب به ریاضیدانی کافر^{۳۵} را درآورد که در آن به نظریه فلوکسیونهای^{۳۶} نیوتون می‌تاخت و حجت می‌آورد که اگر در ریاضیات اسرار هست، پس عقلایی است که در دین نیز اسرار را چشم بداریم. دکتر جُورین^{۳۷} نامی پاسخی منتشر کرد، و بارکلی با دفاع از آزاداندیشی در ریاضیات^{۳۸} که در ۱۷۳۵ منتشر شد، به جوابش برخاست.

در ۱۷۴۵ بارکلی دو نامه انتشار داد، یکی خطاب به امت کلیسای خودش، دیگری خطاب به کاتولیکهای ساکن در حوزه اسقفی کلوین. در نامه دوم، بر عدم مشارکت در شورش جگوبانیها^{۳۹} اصرار می‌ورزید. آرای او درباره مسئله یک بانک ایرلندی در سالهای ۱۷۳۵، ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷ در سه بخش به عنوان جوینده^{۴۰} بدون نام و نشان نویسنده در دالبین منتشر شد. بارکلی به امور ایرلند بسیار دلبسته بود، و در ۱۷۴۹ سخنی با خردمندان^{۴۱} را خطاب به روحانیان کاتولیک کشور نوشت و

-
- | | | |
|----------------------|---|---|
| 25. A. C. Fraser | 26. Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts | |
| 27. A. A. Luce | 28. Philosophical Commentaries | 29. Passive Obedience |
| 30. De motu | 31. An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain | |
| 32. South Sea Bubble | 33. Alciphron or the Minute Philosopher | 34. The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained |
| Mathematician | 35. The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel | |
| 36. fluxions | 37. Dr. Jurin | 38. A Defence of Free-thinking in Mathematics |

۳۹.Jacobites: هواداران جیمز دوم پادشاه انگلستان پس از برافتادن او (۱۶۸۸)، و نیز هواداران استوارتها. — م.
40. The Querist

41. A Word to the Wise

به آنان اصرار ورزید که به نهضتی نز راه بپمود اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بپیوندند. او در زمینهٔ تبلیغش به سود محسن آپ قطران، تصنیفی به نام سیریس^{۴۲} را در ۱۷۴۴ درآورد که همچنین در بردارندهٔ مقداری فلسفه بود. و باز پسین تصنیف شناخته‌اش، اندیشه‌های دیگر دربارهٔ آپ قطران^{۴۳} بود که در سرآغاز نوشتۀ‌های پراکنده^{۴۴} او (منتشر به سال ۱۷۵۲) گنجانده شده است.

۳. روح اندیشهٔ بارکلی

فلسفهٔ بارکلی هیجان‌انگیز است بدان معنی که تقریر مختصری از آن (مثلًاً، فقط خدا، ارواح متناهی و تصورات ارواح وجود دارند) فلسفه‌اش را چندان دور از جهان‌بینی انسان متعارف می‌نمایاند که توجه‌مان را به خود می‌کشد. از خود می‌پرسیم چگونه می‌شود که فیلسوف بلندپایه‌ای خودش را در انکار وجود ماده برحق بینگارد؟ براستی، هنگامی که بارکلی مبادی شناخت آدمی را درآورد، چنانکه انتظار می‌رفت آماج انتقاد و حتی تمسخر قرار گرفت. به دیدهٔ بسیار کس چنین می‌نمود که او منکر چیزهایی به آن اشکارگی شده است که هیچ انسان متعارف درستیشان را در محل سؤال نمی‌آورد، و آرایی می‌آورد که راستیشان به هیچ‌رو آشکار نیست. همچو فلسفه‌ای جز او هام گزاره‌آمیز نبود. برخی می‌اندیشیدند که نویسنده‌اش چه‌سا آدمی پریشان روان یا جویندهٔ بدایع خارق اجماع^{۴۵} یا ایرلندي مطابیه‌گویی است که مزاحی ساخته و برداخته است. ولی کسی که باور داشت یا به چنین باوری فرامی‌نمود که خانه‌ها و میزها و درختها و کوه‌ها عبارت از تصورات ارواح یا اذهان‌اند، عقلانه نمی‌توانست از دیگران چشم بدارد که در عقایدش شریک شوند. بعضی تصدیق می‌کردند که برهانهای بارکلی زیر کانه و ظریف‌اند و ابطالشان دشوار است. در عین حال، برهانهای او باید عیی داشته باشند که به چنان نتایج خارق اجماع می‌کشیدند. عده‌ای دیگر برآن بودند که رد نظر بارکلی آسان است. واکتش ایشان دربرابر فلسفه او با رد معروف دکتر سمیوئل جانسون^{۴۶} به خوبی نمایند گشته است. دکتر دانا به سنگ بزرگی لگد زد و سپس بازگ برآورد: « اینچنین نظرش را رد می‌کنم ».»

لیکن خود بارکلی فلسفهٔ خودش را به هیچ‌رو وهمی گزاره‌آمیز، خلاف عقل سلیم^{۴۷}، یا حتی مغایر با باورهای طبیعی مردم متعارف نمی‌شمرد. به عکس، محتقد بود که جانبدار عقل سلیم است، و به تصریح خودش را در طراز عامیان، به تمایز از استادان و، به ظن او، فیلسوفان گمراه مابعدالطبیعه می‌نهاد که آیین‌های غریب و خارق عادت می‌آورند. در دفتر یادداشت‌هایش چنین مطلب پرمحتانی را می‌خوانیم: « یادداشت: باید مابعدالطبیعه و مانند آن را همواره طرد کرد و آدمیان را به عقل سلیم

42. Siris

43. Farther Thoughts on Tar-water

44. Miscellany

45. paradoxical

46. Dr. Samuel Johnson

47. common sense

بازخواند.^{۴۸} براستی نمی‌توانیم براین گراییم که فلسفه بارکلی را روی هیرفته نمونه‌ای از طرد مابعدالطبعه بدانیم؛ ولی انکار او بر نظریه لاک درباب جوهر مادی پوشیده، بیقین در نزد او نمونه‌ای از این کار بود. او نمی‌پندشت که آیینش براین معنی که اجسام یا اشیای محسوس قائم به ذهنهاست مدرک‌اند، با آرای انسان متعارف ناسازگار درمی‌آید. راست است که آدم متعارف می‌گوید که میز وجود دارد و در اطاق حاضر است حتی هنگامی که کسی آنجا نباشد که ادراکش کند. اما بارکلی پاسخ می‌دهد که او خواهان انکار این قول نیست که میز به معنای وجود دارد آنگاه که کسی در اطاق نباشد که ادراکش کند. پرسش برسر آن نیست که آیا چنان گزاره راست است یا دروغ، بلکه برسر این است که گزاره به کدام معنی راست است. از این گفته چه معنایی را می‌خواهیم که میز در اطاق است هنگامی که کسی حضور ندارد که ادراکش کند؟ چه معنایی تواند داد جزانکه اگر کسی وارد اطاق بشود، تجربه‌ای بر او عارض می‌شود که دیدن میز می‌خوانیم؟ آیا آدم متعارف دلیل نخواهد آورد که مراد او همین است هنگامی که می‌گوید میز در اطاق است حتی وقتی که هیچ کس ادراکش نکند؟ من نمی‌خواهم بگویم که مطلب به همان سادگی است که از ظاهر این پرسشها برمی‌آید. همچنین نمی‌خواهم که خودم را به قبول نظر بارکلی متعهد کنم. بلکه می‌خواهم پیشایش به اختصار بگویم که چگونه بارکلی می‌توانست برآن رود که آرایی که همعصرانش وهم آمیز^{۴۹} می‌شمردند، باقی با عقل سليم یکسره همسازند.

هم اینک پرسیدیم که مرادهان از این گفته چیست که جسمی یا چیزی محسوس وجود دارد آنگاه که درواقع ادراک نمی‌شود. بارکلی نه همان یکی از فیلسوفانی بود که می‌توانند زبان خودشان را نیکو بنویسند؛ او همچنین سخت دلمشغول معانی و کاربردهای کلمات بود. این البته یکی از دلایل عمدۀ رغبتی است که امروزه فیلسوفان انگلیسی به مصنفات او می‌نمایند. زیرا آنان در وجود^{۵۰} پایی پیشگام نهضت تحلیل زبانی^{۴۹} را می‌بینند. مثلاً، بارکلی بر تیاز به تحلیل دقیق لفظ «وجود» Esse و دلالت وجود است.^{۵۱} به دیده بارکلی، گزاره «وجود داشتن عبارت از مدرک شدن است» (est percipi)، نتیجه تحلیل دقیق لفظ «وجود» است آنگاه که می‌گوییم چیزهای محسوس یا محسوسات^{۵۲} وجود دارند. باز، بارکلی به معنی و کاربرد الفاظ مجرد^{۵۳}، از آن گونه که در نظریه‌های

۴۸. شروح فلسفی، ۱، ص ۷۵۱. مرجع ارجاعات ما به نوشهای بارکلی برحسب جلد و صفحه، عبارت است از نسخه مصنفات او به ویرایش انتقادی ای. ای. لیوس و تی. ای. جسپ (T. E. Jessop).

49. linguistic analysis

50. existence

۵۱. شروح، ۱، ص ۴۹۱-۲.

52. sensible things

53. abstract terms

علمی نیوتونی می‌آیند، اعتنای خاص می‌نمود. و تحلیلش از کاربرد آنها تواناییش بخشید تا بر آرایی درباره پایگاه نظریه‌های علمی که سپس متدالوگی شده‌اند پیشی جوید. نظریه‌های علمی فرضیات‌اند، و خطاست بیندیشیم که چون فرضیه‌ای علمی «کار می‌کند»، بضرورت باید مبین توانایی طبیعی ذهن آدمی بر رسوخ در ساخت فرجامین واقعیت و نیل به حقیقت غایی باشد. افزون براین، الفاظی مانند «گرانی»، «جادبه» و جز آن، بیقین دارای کاربردهای خوبیش‌اند؛ ولی گفتن اینکه چنان الفاظ ارزش افزارهایی برای برآوردن غایت یا غرضی را دارند، یک مطلب است و گفتن آنکه برهستیها یا کیفیات پوشیده دلالت می‌کنند، مطلب بکلی دیگری است. استعمال کلمات مجرد، اگرچه پرهیزناپذیر است، برای براین می‌گراید که فیزیک و متافیزیک را بیالاید و تصور باطلی از پایگاه و کارکرد نظریه‌های فیزیکی به ما بدهد.

ولی با آنکه بارکلی درباره طرد مابعدالطبیعه و بازخواندن آدمیان به عقل سليم سخن می‌راند، خودش فیلسوف مابعدالطبیعی بود. مثلاً می‌پنداشت که برفرض تبیین او از وجود و طبع چیزهای مادی، چنین نتیجهٔ یقینی بر می‌آید که خدا وجود دارد. هیچ جوهری مادی (اسطقس پوشیده و ناشناخته لاک) در میان نیست تا کیفیاتی را که بارکلی «تصورات»^{۵۴} می‌نامید نگاهدارد. بنابراین، چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحويل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی، به خودی خود وجود داشته باشند. در عین حال پیداست که فرقی هست میان تصوراتی که ما برای خودمان می‌سازیم و آفریده متخیله‌اند (همچون تصور پری دریابی یا اسب شاخدار)، و پدیده‌ها یا «تصوراتی» که آدمی در اوضاع و احوال عادی و هنگام بیداری ادرالک می‌کند. من می‌توانم جهانی متخیل از آن خودم بیافرینم؛ ولی دیده‌هایم آنگاه که چشم از کتاب بر می‌دارم و از پنجره بیرون را می‌نگرم، وابسته به من نیستند. پس این «تصورات» را ناچار ذهنی یا روحی بermen عرضه می‌دارد؛ یعنی خدا. این دقیقاً طرز بیان بارکلی نیست؛ اما همین قدر اشاره‌ای است کوتاه براین که به نظر او پدیده‌باوری^{۵۵} مستلزم خداباوری^{۵۶} است. اینکه چنین استلزم ای واقع است یا نه، البته سؤال دیگری است. ولی بارکلی می‌اندیشید که واقع است؛ و همین، یک دلیل آن است که چرا او می‌پنداشت که اعتقاد به خدا، کار عقل سليم ساده است. اگر ما نگرشی بر پایهٔ عقل سليم^{۵۷} به وجود و طبع مادیات اختیار کنیم، به تصدیق وجود خدا می‌انجامیم. بخلاف، اعتقاد به جوهر مادی، راه به الحاد می‌برد. این موضوعی کمایش مهم است چنانچه بخواهیم روح فلسفیدن بارکلی را برسیم. زیرا او

54. ideas

۵۵. **phenomenalism**: نظریه‌ای براین معنی که شناخت یقینی با علمی، منحصر به شناختن پدیده‌ها (phenomena) است؛ یا نظریه‌ای که می‌گوید ما تنها پدیده‌ها را می‌شناسیم، وجود جز وجود پدیده‌ای (phenomenal existence) نیست. — م.

56. theism

57. common-sense view

صراحت داشت به اینکه نقد خودش را درباره جوهر مادی راهگشای پذیرش خداباوری به وجه عام و مسیحیت به وجه خاص می‌انگارد. چنانکه گفتیم، فلسفه بارکلی را بسیاری از همعصرانش حمل بر اوهام گرافه‌آمیز می‌کردند. و برخی برآن بودند که آمادگی بارکلی در فدا کردن منصب روحانیش در کلیسای پرووتستان ایرلند^{۵۸} برای اجرای طرح برخودا، نشانه دیوانگی است. ولی فلسفه نفی ماده و طرح برخودا اشکار کننده همان منش و گرایش ذهنی اوست که به شیوه‌ای دیگر در غمخواریش برای بینوایان ایرلندی و در تبلیغ پرشور و شوق او برای محاسن آب قطران جلوه‌گرند. هر ارزشی که بر فلسفه‌اش بنهیم، و از عناصر گنجیده در فلسفه‌اش هر کدام را که نسلهای سپسین فیلسوفان بخواهند تأکید کنند، ارزیابی خودش درباره آن به طرزی ستایش‌انگیز در سخنان پایانی مبادی خلاصه شده است: «زیرا به هرروی، آنچه نخستین جای را در پژوهش‌هایمان می‌شاید، به دیده گرفتن خدا و تکلیفمان است؛ و از آنجا که تحقق بخشیدن به این ارمان مسلک و مقصود مجاهدة من بود، کوشش‌هایم را یکسره بیفایده و بیهوده می‌شمرم چنانچه به یاری گفته‌هایم توانسته باشم احساسی پارسایانه از حضور خدا در دل خوانندگانم بنشانم، و پس از اثبات دروغ یا بیهودگی نظرپردازیهای سترونی که کار عمده دانشوران است آنان را بهتر مستعد بزرگداشت و پذیرش حقایق سودبخش آموزش‌های مسیحی نگردانم که علم و عمل به آنها، برترین پایه کمال طبیعت آدمی است.»^{۵۹}

بدین‌سان، بارکلی درباره کارکرد عملی فلسفه‌اش صراحةً تام داشت. عنوان کامل مبادی چنین است: رساله درباره مبادی شناخت آدمی، که در آن علل عمده خطاب و دشواری در علوم، و نیز مبانی شکاکیت، الحاد و بیدینی پژوهیده شده است.^{۶۰} به همان وجه، می‌گوید که هدف سه گفت و شنود «آشکارا آن است که واقعیت و کمال شناخت آدمی، طبع ناجسمانی نفس و عنایت‌بی‌واسطه خدا را در مقابل شکاکان و ملحدان مبرهن بدارد.»^{۶۱} ولی از این سخنان و مانندشان نباید چنین نتیجه گرفت که فلسفه بارکلی چندان به رنگ پیش‌بنداشتها^{۶۲} و دلمنفو لیبهایی برگونه دینی و دفاع از دین آمیخته است که هیچ مایه ارزشمندی به تأمل فلسفی نمی‌دهد. او فیلسوفی جدی بود؛ و خواه کسی

۵۸. براستی بارکلی به ترقیع مقام کلیساپیش بی‌اعتنا نبود. وانگهی، خانواده‌ای را در تمهد خویش داشت. ولی هدفهایش برای گروانین امریکا به مسیحیت، ولو که بی‌فرجام از کار درآمدند، نشان از ارمان‌جویی او دارند و نه البته از جاهطلبیش.

۵۹. مبادی، ۱: ۱۵۶، ۲: ۱۱۳.

60. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion, are inquired into*

۶۱. سه گفت و شنود، عنوان فرعی: ۲، ص ۱۴۷.

62. preconceptions

با حاجتها یا مشکل او همراهی باشد خواه نه، رشته‌های اندیشه‌اش سزاوار بررسی اند، و مسائل انگیخته ای جالب و مهم اند. به طور کلی، بارکلی به منزله فیلسوفی تجربه‌باور که همچنین اهل مابعدالطبعه بود، و به حیث فیلسوفی پدیده‌باور^{۶۳} که پدیده‌باوری را واپسین کلام در فلسفه نمی‌دانست، شایان اعتنای است. البته ممکن است فلسفه‌اش آمیزه‌ای ناهمگن جلوه کند. چنین جلوه‌ای حتمی است اگر آن را صرفاً گذرگاهی در راه از لام به هیوم بنگیریم. ولی به گمان من، فلسفه بارکلی از برای خودش گیرا است.

۴. نظریهٔ رؤیت

پیش از این اشاره کردیم که بارکلی قبل از عرضهٔ فلسفهٔ نفی ماده‌اش برجهانیان، کوشید تا ذهنها را برای پذیرش آن آماده سازد. زیرا اگرچه از صدق نظرهای خود و سازگاریشان با عقل سليم بیگمان بود، آگاه بود که اقوالش در چشم بسیاری از خوانندگان شگفت‌آور و غریب خواهند نمود. بنابراین کوشید تا با انتشار جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت راه را برای مبادی شناخت آدمی هموار سازد. لیکن خطاست پنداریم که جستار صرفاً وسیله‌ای بود برای آماده‌سازی پیشاپیش ذهنها تا به آنچه بارکلی قصد داشت در انتشارات بعدیش بگوید همدلانه گوش فراهند. جستار پژوهشی جدی است در زمینهٔ چند مسئلهٔ مربوط به ادراک، و از برای خودش و سوای کار کرد مقدماتیش جالب است. ساختن ابزارهای بصری^{۶۴}، انگیزندۀ تحول نظریه‌هایی دربارهٔ نورشناسی^{۶۵} بود. پیش از آن چند تصنیف در این باب درآمده بود، مانند درس‌های نورشناسی^{۶۶} (۱۶۶۹) بارو^{۶۷}؛ و بارکلی در جستار، به سهم خود به این مبحث پرداخت. مقصودش، به عبارت خودش، آن بود که «نحوهٔ ادراک فاصله،^{۶۸} اندازه،^{۶۹} و موقع^{۷۰} اشیا را به میانجی حس بینایی^{۷۱} نشان دهیم. و همچنین تفاوت میان تصویرات بینایی و بساوایی^{۷۲} را بررسی کنیم و بینیم آیا تصور مشترکی برای دو حس هست یا نه.»^{۷۳}

بارکلی فرض می‌گیرد که در این باره اتفاق هست که ما فاصله را به خودی خود بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم. «پس می‌ماند که فاصله به میانجی تصور دیگری که خودش بی‌واسطه در فعل رؤیت^{۷۴} ادراک می‌شود به دیده آید.»^{۷۵} اما بارکلی تبیین هندسی رایج به وسیلهٔ خطوط و زوایا را مردود می‌شمرد. یک دلیلش آنکه تجربه مؤید این مفهوم نیست که ما فاصله را با محاسبهٔ هندسی حساب

63. phenomenalist

64. optical

65. optics

66. Optical Lectures

67. Barrow

68. distance

69. magnitude

70. situation

71. sight

72. touch

74. vision

۷۳. جستار، ۲:۱، ص ۱۷۱.

۷۵. جستار، ۲:۱۱، ص ۱۷۵.

می‌کنیم یا تشخیص می‌دهیم. دلیل دیگر کش آنکه خطوط و زوایای مورد ارجاع، فرضیه‌هایی هستند که ریاضیدانان آنها را به نتیت پرداخت هندسی به نورشناسی ساخته‌اند. هنگامی که من با دو چشم به شیء نزدیکی می‌نگرم، فاصله بین مردمکهایم بر حسب نزدیک آمدن یا پس رفتن شیء، کاسته یا افزوده می‌شود. و این دگرگونی حادث در چشمها همراه احساسات است. نتیجه‌اش آن می‌شود که میان احساسات مختلف و فواصل مختلف گونه‌ای تداعی برقرار می‌گردد. بدین‌سان احساسات همچون «تصورات» میانگین^{۷۶} در ادراک فاصله عمل می‌کنند. باز، اگر شیء در فاصله معینی از چشم قرار گیرد و سپس نزدیک آید، محوت‌تر دیده می‌شود. و به این منوال «رابطه‌ای میان درجات مختلف محیوی^{۷۷} و فاصله بر حسب عادت در ذهن بر می‌خیزد؛ محیوی بیشتر، فاصله کمتر و محیوی کمتر، فاصله بیشتر شیء را می‌رسانند». ^{۷۸} ولی هنگامی که شیء واقع در فاصله معینی از چشم نزدیکتر می‌آید، می‌توانیم دست کم تا چندی با فشار آوردن به چشم جلوی محو شدنش را بگیریم. و احساس همراه سعی در فشار، به ما یاری می‌دهد که فاصله شیء را تشخیص بدهیم. هرچه سعی در فضردن چشم بیشتر باشد، شیء نزدیکتر است.

و اما در باب ادراک اندازه اشیای محسوس: نخست باید دو گونه شیء را که به دریافت بینایی می‌آیند از یکدیگر بازشناسیم. بعضی اشیا به‌وجه اخص و بی‌واسطه دیدنی یا مرئی^{۷۹} هستند؛ بعضی دیگر بی‌واسطه زیر حس بینایی نمی‌افتد بلکه به‌تعبیر درست اشیای بسودنی یا ملموس^{۸۰} هستند. این اشیا فقط بواسطه و به میانجی آنچه مستقیماً دیدنی است دیده می‌شوند. هرگونه شیء، اندازه یا امتداد متمایز خودش را داراست. مثلاً، وقتی به ماه نگاه می‌کنم، قرص رنگینی را مستقیماً می‌بینم. ماه، همچون شیء دیدنی، هنگامی که بر افق قرار گرفته بزرگ‌تر است از زمانی که بر مدار نصف‌النهار جای گرفته است. ولی ما نمی‌بیناریم که اندازه ماه، هنگامی که چونان شیء بسودنی به لحاظ می‌آید، بدین شیوه تغییر یابد. «اندازه شیء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بریک حال می‌ماند. اما شیء دیدنی که با نزدیک شدن به شیء بسودنی و پس رفتن از آن دائم دگرگون می‌گردد، بزرگی ثابت و متعینی ندارد. بنابراین، هرگاه که از اندازه چیزی مثلاً درختی یا خانه‌ای سخن می‌گوییم ناگزیر مرادمان اندازه بسودنی است، و گرنه هیچ چیزی ثابت و فارغ از ایهام درباره‌اش نتوان گفت». ^{۸۱} «هرگاه که می‌گوییم شیء بزرگ یا خُرد، دارای این یا آن اندازه معین است، باید مرادمان امتداد بسودنی باشد نه دیدنی که هرچند بی‌واسطه به ادراک در می‌آید، باز کمتر به آن توجه می‌شود». ^{۸۲} لیکن اندازه اشیای بسودنی به ادراک مستقیم

76. intermediate

77. confusion

۷۸. جستار، ۲: ۲۱، ص ۱۷۵.

79. visible

80. tangible

۸۱. جستار، ۲: ۵۵، ص ۱۹۱.

۸۲. جستار، ۲: ۶۱، ص ۱۹۴.

درنمی‌آید؛ بلکه بنابر اندازه دیدنی، بر حسب محوی یا وضوح^{۸۳}، تیرگی یا روشنی نمودهای دیدنی تشخیص داده می‌شود. بر استی، میان اندازه دیدنی و اندازه بسودنی هیچ رابطه ضروری نیست. مثلاً، یک برج و یک انسان، چون در فواصل مناسبی قرار گیرند، ممکن است که به اندازه دیدنی کماپیش یکسان باشند. ولی ما از این حیث حکم نمی‌کنیم که اندازه بسودنی یکسان دارند. حکم و تشخیص ما متأثر از چندین گونه عامل آزمایشی است. ولی این امر تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که پیش از بسودن شیء، اندازه بسودنیش را اندازه دیدنی آن به ذهن القا می‌کند، هر چند اندازه دیدنی هیچ رابطه ضروری با اندازه بسودنی ندارد. «همان‌طور که فاصله را می‌بینیم، به همان وجه اندازه را می‌بینیم. و هردو را به همان نحوی می‌بینیم که شرم یا خشم را در نگاه کسی می‌بینیم. خود این انفعالات نادیدنی‌اند، با این‌همه همراه رنگها و دگرگوئیهای چهره به دیده می‌آیند که موضوع بی‌واسطه رویت قرار می‌گیرند و صرفاً به این دلیل بر انفعالات دلالت می‌کنند که مشاهده کرده‌ایم با آنها تلازم دارند. بدون تجربه نمی‌توانستیم سرخ شدن رخسار را نشانه خواه شرم خواه شademani بگیریم.»^{۸۴}

اندیشه‌های بارکلی درباره ادراک بصری^{۸۵} به هیچ‌رو اصول نبودند. ولی او اندیشه‌های اقتباس شده را در ساختن نظریه دقیقاً پرداخته‌انی به کار گرفت که، سوای نکات ویژه ارزشمند، این حسن بزرگ را دارد که نتیجه تأملی به یاری مصادیق جزئی است درباره شیوه‌هایی که بدان ما درواقع فاصله و اندازه و موقع را ادراک می‌کنیم. او البته هیچ‌نمی‌خواست که در سودمندی نظریه ریاضی نورشناسی چون و چرا کند؛ ولی برایش روشن بود که در ادراک بصری عادی، ما فاصله و اندازه را با محاسبات ریاضی تشخیص نمی‌دهیم. ما براستی می‌توانیم ریاضیات را برای تعیین فواصل به کار گیریم؛ ولی این فراگرد آشکارا مستلزم ادراک بصری عادی است که بارکلی درباره‌اش سخن می‌گوید.

اینجا ضرورتی ندارد که به تفصیل شرح بارکلی از ادراک پیردازیم. نکته سزاوار اعتمت، تمیزی است که او میان بینایی و بساوایی و میان موضوعات هر کدام می‌نهد. پیشتر دیدیم که او بین موضوعات ادراک بصری قرار می‌گیرند فرق می‌گذارد. اندازه یا امتداد بصری تمایز از امتداد ملموس است. اما می‌توان فراتر رفت و به طور کلی گفت که «هیچ تصور مشترکی برای هردو حس نیست.»^{۸۶} اثبات این معنی آسان است. موضوعات بی‌واسطه بینایی عبارت‌اند از نور و رنگها و موضوع بی‌واسطه دیگری وجود ندارد.^{۸۷} ولی نور و رنگها به ادراک بساوایی درنمی‌آیند. از این رو

83. distinctness

۸۴. جستار، ۲: ۶۵، ص ۱۹۵.

85. visual

۸۶. جستار، ۲: ۱۲۹، ص ۲۲۳.

۸۷. همان‌جا.

هیچ موضوع بی‌واسطه‌ای مشترک برای دو حس نیست. شاید به‌نظر آید که بارکلی تناقض‌گویی می‌کند آنجا که می‌گوید نور و رنگها یگانه موضوعات بی‌واسطه بینایی‌اند، هرچند در عین حال از امتداد دیدنی سخن می‌گوید. اما آنچه مأ می‌بینیم پاره‌های رنگ است، انگاری که رنگهای ممتدند. و بارکلی اصرار می‌ورزد که امتداد دیدنی، دیدنی مانند پاره رنگها، یکسره متمایز از امتداد بسودنی است.

شاید بگویند که قول به ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی قول به حقیقتی پیش‌با افتاده است. هر کس می‌داند که مثلاً، ما رنگها را به بینایی ادراک می‌کنیم نه به بساوایی. مثلاً می‌گوییم که چیزی سبز می‌نماید نه آنکه سبز بسوده می‌شود. همهٔ ما همان اندازهٔ آگاهیم که نور و رنگها موضوعات خاص بینایی‌اند که آگاهیم اصوات را می‌شنویم نه اینکه می‌بوییم. ولی بارکلی از اصرار بر ناهمگنی موضوعات بینایی و بساوایی مقصود فراتری را می‌جوید. زیرا می‌خواهد حکم کند که اشیای دیدنی یا «تصورات بینایی». نمادها یا سلاحیم^{۸۸} دال بر تصورات بسودنی‌اند. میان آن دو رابطه‌ای ضروری نیست؛ ولی «این علایم ثابت و کلی‌اند، و ما از رابطه‌شان با تصورات بسودنی در نخستین دم ورودمان به جهان اطلاع یافته‌ایم».^{۸۹} «به‌طور کلی من برآنم که می‌توانیم بحق نتیجه بگیریم که موضوعات خاص رؤیت، زبان کلی صانع طبیعت را بر می‌سازند که به‌وسیله‌اش ما می‌آموزیم که چگونه افعالمان را به سامان درآوریم تا برآن چیزهایی که باستهٔ صیانت و آسایش تنها‌یمان اند دست یابیم و همچنین از هرچه مایهٔ گزند و نابودیشان است بپرهیزیم.... و نحوه‌ای که بدان، موضوعات رؤیت دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند همان نحوهٔ زبانها و علایم معهود انسانهاست، که چیزهای مدلول را نه به‌مدد همانندی یا اینهمانی طبع بلکه فقط به میانجی رابطه‌ای عادی می‌رسانند که تجربه ما را به مشاهده‌اش میان آنها واداشته است.»^{۹۰}

به کلمات «دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند» باید اعتنا نمود. مفهوم ضمنیش آن است که موضوعات بینایی یا رؤیت در فاصله فرار نگرفته‌اند. یعنی آنها به لحاظی درون ذهن‌اند، نه آنجا در بیرون». بارکلی پیشتر این معنی را با چنین سخنی که «اندازهٔ شیء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بریک حال می‌ماند»^{۹۱}، و با نهادن این شیء بیرونی و بسودنی دربرابر شیء دیدنی، رسانده است. موضوعات بینایی به لحاظی درون ذهن‌اند، و به‌منزلهٔ علایم یا نمادهای اشیا یا اعیان بیرون ذهن یا اشیا یا اعیان بسودنی عمل می‌کنند. این تمايز بین موضوعات دیدنی و بسودنی با نظری که سپس در مبادی آمده است سازگار نیست که می‌گوید همهٔ اشیای محسوس عبارت از «تصورات»‌اند که به لحاظی درون ذهن وجود دارند. ولی این بدان معنی نیست که بارکلی در فاصلهٔ میان نوشتن جستار و نوشتن مبادی نظرش را تغییر

داد. بلکه بدین معنی است که او در جستار می‌خواهد که فقط روایتی ناتمام از نظریهٔ کلیش بدهد. بنابراین چنان سخن می‌گوید که گویی اشیای دیدنی درون ذهن هستند و اشیای بسودنی بیرون ذهن. لیکن در مبادی همهٔ اشیای محسوس به درون ذهن آورده می‌شوند، و آنچه بررسازندهٔ زبانی معین ازسوی خداست دیگر تنها موضوعات بینایی نیست. به عبارت دیگر، در جستار، یعنی جایی که او در وهلهٔ نخست دربارهٔ شماری از مسائل ویژهٔ مربوط به ادراک بحث می‌کند، خواننده را فقط با بخشی از نظریهٔ کلیش، وانگهی به طور ضمنی و گذرا آشنا می‌سازد، درحالی که در مبادی او نظریهٔ کلی را پیش می‌کشد. باید افزود که حتی بنابر نظریهٔ کلی بارکلی، مسائل پیوسته به ادراک فاصله و اندازه و موقع را هنوز می‌توان پیش آورد؛ ولی فاصله و موقع البته نسبی توانند بود نه مطلق، چنانچه مادیاتی مستقل از ذهن موجود نباشند.

فصل ۱۲

بارکلی

(۲)

۱. کلمات و معانی آنها

در واپسین فصل، توجه را به دلستگی بارکلی به زبان و به معانی کلمات جلب کردیم. او در شروح فلسفی، یعنی در دفترهای یادداشتش، یادآور می‌شود که، رياضيات اين مزيت را بر مابعدالطبيعه و اخلاق دارد که تعاريف رياضي تعاريف کلماتي هستند که تاکنون برآموزنده شناخته نشده‌اند، چندان که معنايشان مورد چون و چرا نیست، درحالی که الفاظ تعریف شده در مابعدالطبيعه و اخلاق غالباًشان پیشتر شناخته‌اند. درنتیجه هرکوششی در تعریف آنها بسا که به تصورات پیش‌بنداشته و پیشداوری درباره معنايشان بربخورد.^۱ افزون براین، در بسیاری موارد ممکن است که مدلول یک لفظ بکار رفته در فلسفه را بفهمیم و با این‌همه نتوانیم توضیح روشنی از معنايش را بهدست دهیم یا تعریفش کنیم. «امکان دارد که من نفسم، و امتدادم و جزآن را بهروشنی و تمامی بفهمم و نتوانم تعریفشان کنم.»^۲ او مشکل تعریف و گفتار روشن درباره چیزها را همان اندازه به «عیب و نقص زبان» منتبه می‌دارد که به آشتفتگی اندیشه.^۳

بنابراین، تحلیل زبانی در فلسفه مهم است. «بسا هست که ما در حصول معانی روشن و متعین کلمات متدالو سرگشته و درمانده‌ایم.»^۴ آنچه مایه بروز اشتباهات می‌شود نه چندان کلماتی مانند «چیز» یا «جوهر» که «تأمل نکردن در معنايشان است. من همچنان خواهان حفظ کلماتم، فقط ای کاش آدمیان پیش از سخن گفتن بیندیشند و معنای کلماتشان را واضح و معین گردازند.»^۵ «کار عمدت‌های که من می‌کنم یا آهنگ کردنش را دارم تنها آن است که تیرگی یا حجاب کلمات را بزدایم.

۱. شروح، ۱۶۲، ۱، ص ۲۲.

۲. شروح، ۱۷۸، ۱، ص ۲۴.

۳. همانجا.

۴. شروح، ۵۹۱، ۱، ص ۱.

۵. شروح، ۵۵۳، ۱، ص ۶۹.

این ابهام پدیدآورنده نادانی و آشتفتگی بوده است. مایهٔ تباهی فیلسوفان مدرسی، ریاضیدانان، حقوقدانان و عالمن ربانی بوده است.^۶ بعضی کلمات مبین هیچ معنایی نیستند، یعنی معنای مفروضشان را چنانچه به محک تحیلی بنزینم زایل می‌شود، و بی می‌بریم که دلالت بر چیزی ندارند. «از آقای لاك آموخته‌ایم که بسا هستند گفتارهای با ضبط و ربط و روشنمند و بلیغی که معادل هیچ‌اند».^۷ نمونه‌ای از معنای منظور بارکلی را یادداشت کوتاهی به دست می‌دهد که مبین تصویری بود که آشکارا بر خاطرشن گذشت، هرچند آن را نپرورد و براستی دیدگاهی را که بدان اشاره دارد رد می‌کرد. «می‌گویید که ذهن، مدرکات نیست بلکه آن چیزی است که ادراک می‌کند. پاسخ می‌دهم که شما را کلمات «آن» و «چیز» فریفته‌اند؛ اینها کلماتی می‌هم، میان‌تهی و بدون معنایند».^۸ بنابراین ما به تحلیل نیازمندیم تا معنای را هنگامی که روشن نیستند تعین بخشیم و بی معنایی الفاظ بی معنی را آشکار سازیم.

بارکلی این رشته‌اندیشه را درباره آین جوهر مادی لاك به کار بست. می‌توان گفت که تاختش برنظریه لاك شکل تحلیلی از جمله‌های جاوی شیء مادی^۹ را بمخدود گرفت. او حجت انتگیخت که تحلیل معنای جمله‌های دربردارنده نامهای اشیای محسوس یا اجسام، مؤید این نظر نیست که جوهربی مادی درمعنای مراد لاك، یعنی استقطقی پوشیده و ناشناختنی، وجود دارد. چیزها صرفاً همان‌اند که ادراک می‌کنیم هستند، و هیچ جوهر یا استقطقی را بدان گونه که خواسته لاك است ادراک نمی‌کنیم. گزاره‌های رایج به چیزهای محسوس را می‌توان بر حسب پدیده‌ها تحلیل کرد یا به گزاره‌هایی درباره پدیده‌ها برگرداند. می‌توان درباره جواهر سخن گفت چنانچه مقصدمان چیزها بهسانی است که ادراکشان می‌کنیم، ولی لفظ «جوهر مادی» بر چیزی متمایز از پدیده‌ها و بر چیزی که شالوده پدیده‌ها را بسازد دلالت نمی‌کند.

همه مطلب را البته آین بارکلی براین معنی که محسوسات، تصورات‌اند، پیچیده و درهم می‌کند. ولی این آین را می‌توان اکتون کنار گذاشت. و اگر ما تنها از یک دیدگاه به روند کار او بنگریم، می‌توانیم بگوییم که به پندار بارکلی، آنان که به جوهر مادی باور دارند گمراه گشته کلمات‌اند. از آن‌رو که ما کیفیاتی را مثلًا بر گل سرخ حمل کنیم، فیلسوفانی براین اندیشه گراییده‌اند که گونه‌ای جواهر نادیدنی باید در کار باشد که کیفیات مذرک را نگاه می‌دارد. ولی بارکلی، چنانکه سپس خواهیم دید، دلیل می‌آورد که هیچ معنای روشی را نمی‌توان به کلمه «نگاه‌می‌دارد» در این زمینه بار کرد. او نمی‌خواهد انکار کند که جواهری به هر معنای کلمه وجود دارند؛ بلکه او فقط منکر جواهر به معنای فلسفی آن است. «من جواهر را از میان برننمی‌دارم. نباید اتهام حذف جواهر از جهان معقول را به من

۶. شروح، ۶۴۲: ۱، ص ۷۲. ۷. شروح، ۴۹۲: ۱، ص ۶۲. ۸. شروح، ۵۸۱: ۱، ص ۷۸.

9. material-object sentences

بست. من فقط معنای فلسفی کلمه «جوهر» را (که در واقع معنایی نیست) طرد می‌کنم....»^{۱۰} باز، همچنان که در فصل گذشته دیدیم، بارکلی بر نیاز به تحلیل روش‌شناخت از کلمه «وجود» پای می‌پشود. هنگامی که او درباره محسوسات می‌گوید که وجودطان عبارت از مدرّک شدن است است که معنای این گزاره را به دست دهد که چیزهای محسوس وجود دارند؛ بلکه جویان آن است که نگویند که من وجود را سلب می‌کنم.

فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»^{۱۱}

چنین گفته‌های بارکلی در شروح فلسفی درباره زبان، البته در مبادی شناخت آدمی بژواک می‌باشد؛ زیرا نخستین تصنیف، مواد و مصالح مقدماتی دومین تصنیف و همچنین جستار درباره نظریه جدید رویت را دربر داشت. بارکلی در مدخل مبادی می‌گوید که برای آماده ساختن ذهن خواننده برای فهم ایشان درباره نخستین مبادی شناخت، سزاوار است که ابتدا شمهای «درباب طبع و سوءاستعمال زبان» بگوییم.^{۱۲} و او آرای جالبی درباره کارکرد زبان می‌آورد. می‌گوید همگان فرض می‌گیرند که کارکرد عمدۀ، و براستی یکانه کارکرد زبان، ابلاغ تصورات به دلالت کلمات است. ولی بیقین حال چنین نیست. «زبان غایتها دیگری نیز دارد، مانند برانگیختن گونهای انفعال، واداشتن به فعلی یا بازداشتن از آن فعل؛ و نهادن ذهن درحالی خاص. غایت اول (یعنی ابلاغ تصورات) در بسیاری موارد صرفاً به کار تحقق غایات دوم می‌آید و گاهی یکسره نادیده گرفته می‌شود، یعنی هنگامی که غایات دوم بدون غایت اول حاصل توانند آمد، همچنان که به گمان من هردو حال بارها در کاربرد رایج زبان روی می‌دهند.»^{۱۳} اینجا بارکلی توجه را به کاربرد یا کاربردهای عاطفی^{۱۴} زبان جلب می‌کند. او واجب می‌داند که ما کارکردها یا غرضهای گوناگون زبان و انواع ویژه کلمات را از هم بازشناسیم و میان مناقشات صرفاً لفظی و مناقشات نالفظی تمیز بگذاریم چنانچه بناست که از «تحمیل کلمات بر خودمان» بپرهیزیم.^{۱۵} این دستور آشکارا پندی شریف است.

۲. تصورات کلی مجرد

در زمینه همین سخنان کلی درباره زبان است که بارکلی در تصورات کلی مجرد بحث می‌کند. دعویش آن است که همچو چیزهایی وجود ندارند، هرچند آماده است که تصورات کلی را به لحاظی تصدیق کند. «باید توجه نمود که من بر اطلاق منکر وجود تصورات کلی نیستم، بلکه فقط تصورات کلی مجرد را انکار می‌کنم.»^{۱۶} ولی این دعوای حاجت به توضیح دارد.

۱۰. شروح، ۵۱۷: ۱، ص ۷۲. ۱۱. شروح، ۵۹۳: ۱، ص ۷۴. ۱۲. مبادی، «مدخل»، ۶: ص ۲۷.

۱۳. همان، ۲: ۲۰، ص ۳۷.

نخست آنکه تصورات کلی مجرد وجود ندارند، و تأکید به روی کلمه «مجرد» است. بارکلی در وهله اول جویای ابطال نظریه لاک درباره تصورات مجرد است. از اصحاب فلسفه مدرسی نیز نام می‌برد؛ ولی سخنان لاک را نقل می‌کند. و انگهی، درکش از مراد لاک چنین است که ما می‌توانیم صور مخيل^{۱۷} کلی و مجرد حاصل کنیم، و او البته در رد دیدگاه لاک چنانچه بدین گونه فهم شود مشکلی ندارد. «تصور انسان را که برای خودم حاصل می‌کنم باید تصویر انسانی سفیدپوست یا سیاهپوست یا گندم‌گون، راست اندام یا خمیده اندام، بلندبالا یا کوتاه قد یا میانه قامت باشد. به هر کوشش، اندیشه نمی‌توانم تصویر مجردی را که بالا و صفحش رفت حاصل کنم.»^{۱۸} یعنی نمی‌توانم صورتی از انسان را در خیال بیندم که هم مانع هم جامع همه ویژگیهای جزئی آدمیان منفرد واقعی است. به همان‌سان، «برای هر کس آسانتر از این چیست. که اندکی اندیشه‌های خودش را بکاود و بیازماید که آیا تصویری دارد یا می‌تواند برتصویری دست باید که با توصیفی که اینجا از تصویر کلی مثلث داده شده است تطبیق کند، همچو مثلى که باید نه غیر قائم الزاویه باشد نه قائم الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد؟»^{۱۹} من نمی‌توانم تصویری (یعنی صورتی مخيل) از مثلى داشته باشم که همه ویژگیهای گونه‌های مختلف‌مثليها را فراگیرد و در عین حال خودش بهمنزله صورت مخيل گونه ویژه‌ای مثلث رده‌بندی پذیر نباشد.

این مثال واپسین یکراست از لاک گرفته شده است، هموکه درباره حصول تصویر کلی مثلي سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم الزاویه باشد نه قائم الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.»^{۲۰} ولی تبیین‌های لاک از تحرید و فراوردهای آن همیشه همساز نیستند. او جای دیگر می‌گوید که «تصورات هنگامی کلی می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و هرگونه تصورات دیگری که به این یا آن وجود خاص متعینشان می‌گردانند جدا نکنیم. تصورات بمدد این شیوه تحرید توانایی می‌بایند تا افرادی بیشتر از یک را بازنمایند....»^{۲۱} و او می‌گوید که در تصویر کلی انسان ویژگیهای انسانهای منفرد بهمیث افراد حذف می‌شود، و تنها آن ویژگیهایی باز می‌مانند که همه انسانها به اشتراک دارند. برعلاوه، با آنکه از سخن لاک گاهی چنین برمی‌آید که تصورات کلی مجرد صورتهای مخيل‌اند، به هیچ‌رو همه‌گاه چنان مرادی را نمی‌رساند. لیکن بارکلی که خودش همه‌جا از تصورات اشیای عرضه‌شده در ادراک حسی سخن می‌گوید، اصرار می‌ورزد که بیان لاک را چنان تفسیر کند که انگاری لاک از صور مخيل کلی و مجرد سخن می‌گوید. و برای بارکلی اثبات این

17. images

۱۸. همان، ۲:۱۰، ص ۲۹. ۱۹. همان، ۲:۱۳، ص ۳۳. ۲۰. جستار درباره فهم آدمی، ۴، ۷، ۹. ۲۱. همان، ۳:۳، ص ۶.

معنی آسان است که همچو چیزهای وجود ندارند. براستی، چنین می‌نماید که او فرض می‌کند که صورت‌های مخیل مرکب باید روشنتر از آنکه هستند باشند؛ ولی این امر در این نکته تغییری نمی‌دهد که مثلاً صورت مخیل کلی و مجردی از مثلثی که همه شرط‌های بالا را برآورد وجود نتواند داشت. بارکلی در مثالی دیگر می‌گوید که همچنین نمی‌توان بدون یک جسم متحرک و بدون جهت یا سرعتی معین، تصویری (صورتی مخیل) از حرکت حاصل کرد.^{۲۲} اما اگر آن بخش از نظریه بارکلی را که شرح آرای لاک است بازجوییم، به گمانه باید بگوییم که او در حق لاک هرآینه بی‌انصافی روا داشته است، هراندازه هم که برخی ستایندگان اسقف نیکوسرشت در رفع این اتهام کوشیده باشند. چنانکه دیدیم، بارکلی به درون نگری توسل می‌جوید. و بطیع باید گفت که او چون درون ذهنش در پی تصورات کلی مجرد می‌کاود، تنها صور مخیل را می‌بیند و سپس صورت مخیل را با تصویر یکسان می‌گیرد. و از آنجا که حتی صورت مخیل مرکب باز صورت مخیل جزئی است هرچند که می‌توان آن را نمودار شماری از چیزهای جزئی نهاد، او وجود تصورات کلی مجرد را انکار می‌کند. البته این تا اندازه زیادی راست تواند بود؛ ولی بارکلی اذعان نداشت که ما تصورات کلی داریم، اگر منظور از این گفته آن است که می‌توانیم تصوراتی با محتوای کلی مثبت داشته باشیم از کیفیات حسی که فقط در ابرراک داده نمی‌شوند(مانند حرکت بدون جسم متحرک) یا از کیفیات حسی صرفاً کلی مانند رنگ. اگر بارکلی را متهمن می‌کردند به اینکه صور مخیل را با تصورات خلط می‌کند، امکان داشت این گونه پاسخ دهد که از منتقدش بخواهد تا وجود تصورات کلی مجرد را به ثبوت رسانند. باید به یاد آورد که در فلسفه بارکلی «ماهیات» کنار گذاشته می‌شوند.

پس بارکلی چگونه می‌تواند بگوید که اگرچه او منکر تصورات کلی مجرد است، سر آن ندارد که تصورات کلی را بر اطلاق انکار کند؟ نظرش این است که «یک تصور که اگر در نفس خود نگیریسته شود جزئی است، هنگامی که باز نمایا نمودار همه دیگر تصورات جزئی از یک گونه نهاده شود به کلی مبدل می‌گردد». ^{۲۳} بدینسان کلیت در «طبع یا تصور مطلق و مثبت چیزی نیست بلکه در نسبتی است که با جزئیات مدلول یا بازنموده اش دارد.» ^{۲۴} من می‌توانم به این یا آن رویه چیزی توجه نمایم؛ و اگر مراد از تحرید همین است، تحرید آشکارا ممکن است. «باید تصدیق کرد که امکان دارد کسی شکلی را صرفاً به متزله مثلث به لحاظ گیرد، بی‌آنکه به کیفیات جزئی یا خاص زوایا یا نسبتهای اصلاح اعتقد نماید.... به همان شیوه می‌توان بهرام را به حیث انسان یا به حیث جاندار به دیده گرفت....» ^{۲۵} اگر بهرام را فقط به نسبت با ویژگیهای مشترکش با جانداران به دیده گیرم یا از ویژگیهایی که با دیگر انسانها ولی نه با جانداران به اشتراک داراست صرف نظر کنم، تصویر از

۲۲. میادی، «مدخل»، ۱۱:۲، ص ۳۱-۳۲.

۲۳. همان، ۱۲:۲، ص ۳۲.

۲۴. همان، ۱۵:۲، ص ۳۱.

۲۵. همان، ۱۶:۲، ص ۳۵.

بهرام را می‌توان بازنمای نمودار همهٔ جانداران نهاد. به این معنی، تصویری کلی می‌گردد؛ ولی کلیت تنها در کارکرد بازنمایی یا نموداریش به این تصویر تعلق می‌گیرد. تصویر در نفس خود و به لحاظ محتوای مثبتش، تصویری جزئی است.

اگر تصویرات کلی مجرد وجود ندارند، چنین برمی‌آید که تعقل یا استدلال ناچار دربارهٔ جزئیات است. تعقل دربارهٔ تصویرات کلی مجرد معلوم، آشکارا امکان ندارد. هندسه‌دان مثلثی جزئی را نمودار یا بازنمای همهٔ مثلثها می‌نهد، این‌سان که بیشتر مثلثیت آن را پیش چشم می‌دارد تا ویژگیهای جزئیش را. و در این مورد، خواصی را که دربارهٔ این مثلث جزئی مبرهن می‌دارند، دربارهٔ همهٔ مثلثها مبرهن می‌شوند. ولی هندسه‌دان خواص تصویر کلی مجرد مثلثیت را مبرهن نمی‌دارد؛ زیرا همچو چیزی وجود ندارد. استدلال او راجع به جزئیات است، و گسترهٔ کلی استدلال به مدد توانش ما بر کلی گرداندن تصویر جزئی امکان می‌پذیرد؛ نه به توسط محتوای مثبت تصویر جزئی، بلکه بهموجب کارکرد بازنمایندگی آن.

بارکلی البته منکر وجود کلمات کلی نیست. ولی نظریهٔ لاک را براین معنی مردود می‌داند که کلمات کلی، بمقول او، دال بر تصویرات کلی‌اند، چنانچه مرادمان تصویراتی دارای محتوای کلی مثبت باشد. نامی خاص، مانند سهراب، بر چیزی جزئی دلالت می‌کند، درحالی که کلمهٔ کلی به وجه یکسان بر گروه کثیری از چیزهای همگونه دلالت دارد. کلیتش امری مربوط به کاربرد یا کارکرد است. اگر یک بار این نکته را فهم کنیم، از جستجوی هستیهای رازناک که با کلمات کلی مطابق درآیند بازخواهیم رست. می‌توان لفظ «جوهر مادی» را ادا کرد، ولی این دال بر هیچ تصویر کلی مجرد نیست؛ و اگر بینگاریم که چون می‌توانیم لفظ را بسازیم پس لفظ باید بر موجودی جدا از موضوعات ادراک دلالت کند، کلمات گمراهمان کرده‌اند. نام‌انگاری بارکلی در حمله‌اش به نظریهٔ جوهر مادی لاک دارای اهمیت است. «ماده» به نحوی که سهراب نام است نام نیست، هرچند پاره‌ای فیلسوفان گویا به خطأ اندیشیده‌اند که هست.

۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرّک شدن است

بارکلی از همان آغاز می‌بادی، دربارهٔ موضوعات حسی شناخت^{۲۶} به عنوان «تصویرات» سخن می‌گوید. اما شاید بهتر باشد که این مضمون پیچیده را اکتون یکسو نهیم و گفتارمان را با رهیافتی به این نظریه آغاز کنیم که اعیان یا اشیای حسی^{۲۷} جدا از مدرّک بودنشان هیچ وجود مطلقی از آن خود ندارند، که بضرورت متضمن آن نیست که از این اعیان یا اشیا همچون «تصویرات» سخن گوییم. بدزعم بارکلی، هر کس که به معنای لفظ «وجود داشتن»^{۲۸} بهنگام اطلاقش بر محسوسات

توجه نماید، بر شناخت این واقعیت نایل تواند آمد که محسوسات به استقلال از مذرک شدن شان وجود ندارند و وجود توانند داشت. «می‌گوییم میزی که رویش می‌نویسم وجود دارد، یعنی آن را می‌بینم و لمسش می‌کنم؛ و اگر از اطاق مطالعه‌ام بیرون باشم می‌گوییم که میز وجود دارد و مرادم این است که اگر در اطاق مطالعه‌ام بودم می‌توانستم ادراکش کنم، یا آنکه روح دیگری در واقع ادراکش می‌کند.»^{۳۹} بدین سان بارکلی از خواننده در می‌خواهد که اگر می‌تواند برای گزاره «میز وجود دارد» معنایی جز «میز مذرک است یا ادراک شدنی است» بیابد. کاملاً راست است که بگوییم، همچنانکه هر آدم متعارفی آماده است بگوید، که میز آن گاه که کسی در اطاق نیست وجود دارد. بارکلی می‌پرسد: ولی معنای این گفته چه تواند بود جز آنکه اگر بنا بود من وارد اطاق شوم میز را ادراک می‌کرم یا اگر شخص دیگری قرار بود داخل اطاق شود میز را ادراک می‌کرد یا می‌توانست ادراک کند؟ حتی اگر من بکوشم تا وجود میز را بیرون از هرگونه نسبتی با ادراک تخیل کنم، بضرورت خودم یا کس دیگری را تخیل می‌کنم که آن را ادراک می‌کند؛ یعنی پای ذهن مذرکی^{۴۰} را نهانی پیش می‌کشم، هرچند ممکن است به این واقعیت اعتنا نمایم که چنین می‌کنم. بنابراین، بارکلی می‌تواند بگوید که «وجود مطلق چیزهای ناندیشنهای^{۳۱} بدون هیچ نسبتی با مذرک بودنشان، یکسره فهم‌نایذیر می‌نماید. وجود (esse) آنها عبارت است از مذرک شدن (percipi)؛ و نیز امکان ندارد که آنها بیرون از ذهنها^{۳۲} یا چیزهای اندیشنهای^{۳۳} که ادراکشان می‌کنند وجودی داشته باشند.»^{۴۴}

بنابراین، دعوی بارکلی این است که گفتن آنکه چیز یا جسم محسوسی وجود دارد، برابر گفتن این است که چیز یا جسم محسوس به ادراک در می‌آید یا ادراک نایذیر است: به طلن او، آن گفته هیچ معنای دیگری نمی‌تواند بدهد. بارکلی باور دارد که این تحلیل اثربر واقعیت چیزها نمی‌گذارد. «وجود عبارت است از مذرک شدن (percipi) یا ادراک کردن (percipere). اسب در آخرور هست، کتابها مانند پیش در اطاق مطالعه هستند.»^{۳۵} بمعیارت دیگر، حکم بارکلی این نیست که دروغ است بگوییم که اسب در آخرور هست هنگامی که کسی آنجا نیست: او با معنای گزاره سروکار دارد. یادداشت زیر را پیشتر نقل کردیم، ولی نقل دوباره‌اش می‌ازدد. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»^{۳۶} افزون براین، بارکلی می‌پندارد که تحلیلش از گزاره‌های وجودی^{۳۷} درباره محسوسات، برونق نگرش انسان متعارف است که ذهنش را انتزاعیات مابعدالطبیعی به گمراهی نکشانده‌اند.

۲۹. ملدونی، ۱، ۲:۳، ص ۴۲.

30. percipient subject 31. unthinking things 32. minds 33. thinking things
 ۳۴. همانجا. ۳۵. ترسوچ، ۱:۴۲۹، ص ۵۹۳. ۳۶. شروع، ۱:۵۹۳، ص ۵۳. ۳۷. existential statements

البته می‌توان بحق خرد گرفت که هرچند انسان متعارف بیقین قبول دارد که گفتن اینکه اسب در آخر هست هنگامی که هیچ کس آنجا نیست، بدان معنی است که اگر کسی وارد آخر شود تجربه‌ای را خواهد یا تواند داشت که دیدن اسب می‌خوانیم، باری از این گزاره یکه می‌خورد که وجود اسب عبارت است از مدرک شدن. زیرا هنگامی که او تصدیق دارد که گفتن اینکه اسب در آخر هست چنین «معنی می‌دهد» که اگر کسی وارد آخر بشود اسبی را ادراک خواهد یا تواند کرد، او بواقع فقط می‌خواهد بگوید که گزاره دوم نتیجه گزاره اول است. اگر اسب در آخر هست، پس هرکسی با بینایی بهنجار که وارد آخر می‌شود بفرض حضور سایر شرایط لازم برای ادراک، می‌تواند اسب را ادراک کند. ولی چنین برنمی‌آید که وجود اسب عبارت از مدرک شدن است. ولیکن دیدگاه بارکلی به دیدگاه برخی نتوپوزیتیویستهای روزگار تو بسیار نزدیک می‌نماید هنگامی که آنان قائل بودند که معنای یک گزاره تجربی با شیوه تحقیق پذیری آن یکسان است. ورود به آخر و ادراک اسب، نحوه‌ای است برای محقق داشتن این گزاره که اسبی در آخر هست. و آن گاه که بارکلی می‌گوید گزاره دوم تنها چنین معنی تواند داد که اگر ذهن مدرکی وارد آخر شود، تجربه‌های حسی معنی خواهد یا تواند داشت، این گویا نحوه دیگری است برای گفتن آنکه معنای گزاره اسبی در آخر هست با شیوه تحقیق پذیری آن یکسان است. این البته گزارشی کافی از نظر او نیست. زیرا هم نظریه او را براینکه محسوسات تصورات‌اند فروگذاشته است و هم گفتار بعدیش را درباره خدا به منزله مدرکی کلی و همچنان حاضر. ولی تا جایی که سخن برسر رُویه تحلیل زبانی آیینش است، البته چنین می‌نماید که میان دیدگاه او و دیدگاه عده‌ای از نتوپوزیتیویستهای طراز نوین گونه‌ای همسانی هست. و دیدگاه بارکلی در معرض همان نوع انتقادی است که می‌توان برنظر نتوپوزیتیویستهای مورد بحث گرفت.^{۳۸}

پیش از آنکه فراتر رویم، سزاست که توجه را به دو نکته زیر جلب کنم. نخست، هنگامی که بارکلی می‌گوید وجود عبارت از مدرک شدن است، سخشن فقط درباره چیزها یا اشیای محسوس است. دوم، تقریر کامل نظر او چنین است: وجود عبارت است از یا مدرک شدن یا ادراک کردن وجودشان عبارت از مدرک شدن است، ذهنها یا شناسنده‌گان مدرکی^{۳۹} هستند که فعل اند و وجودشان در ادراک کردن است نه مدرک شدن.

۳۸. مثلاً بسنجید با فصلهای سوم و چهارم تصنیف من به نام فلسفه معاصر (*Contemporary Philosophy*) (لندن، برنز و اوتس [Burns and Oates]، ۱۹۵۶).

۴. چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند

پیش از این در شروح فلسفی تقریری از نظریه بارکلی را می‌باییم درباره آنکه چیزهای محسوس عبارت از تصورات یا مجموعه‌های از تصورات‌اند و نیز درباره تیجه‌ای که او می‌گیرد، یعنی تصورات نمی‌توانند به استقلال از ذهنها وجود داشته باشند. «همه کلمات معنی دار»^{۴۰} نمودار تصورات‌اند. شناخت سراسر درباره تصورات‌امان است. همه تصورات از بیرون یا از درون می‌آیند.^{۱۱} تصورات درمورد اول، احساسات^{۱۲} نامیده می‌شوند و درمورد دوم، افکار^{۱۳}. ادراک کردن عبارت از حصول تصور است. بنابراین، وقتی مثلاً رنگها را ادراک می‌کنیم، تصورات را به ادراک درمی‌آوریم. و چون این تصورات از بیرون می‌آیند، احساسات‌اند. ولی «هیچ احساسی نمی‌تواند در چیزی بی‌حس باشد».«^{۱۴} بنابراین تصوراتی مانند رنگها نمی‌توانند با جوهر مادی یا اسطقسی بی‌جنیش ملازمه داشته باشند. از این‌رو فرض چنین جوهری یکسره نابایسته است. «امکان ندارد که تصور در چیزی نامدرک^{۱۵} باشد».«^{۱۶} مدرک شدن متصمن وابستگی به یک موجود مدرک^{۱۷} است. وجود داشتن یا به معنای ادراک کردن است یا مدرک شدن. «به تعبیر درست، جز اشخاص، یعنی چیزهای آگاه»^{۱۸} چیزی وجود ندارد؛ همه چیزهای دیگر نه چندان وجود بلکه اتحای وجود اشخاص‌اند.^{۱۹} پس اثبات آنکه اشیای محسوس تصورات‌اند، یکی از راههای اصلی، ولونه راه اصلی، بارکلی است برای اثبات صدق این گزاره که وجود این اشیا عبارت از مدرک شدن است و طرد نظریه جوهر مادی لایک.

بارکلی در مبادی از محسوسات به عنوان مجموعه‌ها یا آمیزه‌هایی از «احساسات یا تصورات» سخن می‌گوید و تیجه می‌گیرد که آنها «نمی‌توانند به نحو دیگری جز در ذهنی که ادراکشان می‌کند وجود داشته باشند».«^{۲۰} ولی هرچند می‌گوید که بدیهی است که موضوعات شناخت ما تصورات‌اند،^{۲۱} می‌داند که این آئین یکسره برونق باور اکثر مردم نیست. زیرا می‌گوید که «براستی عقیده‌ای بسیار غالب نزد مردمان آن است که خانه‌ها و کوه‌ها و رودها، و به یک سخن همه اشیای محسوس وجودی طبیعی یا واقعی به تمایز از مدرک شدن‌شان به توسط فهم دارند».«^{۲۲} ولی این عقیده بسیار

40. significant

۴۱. شروح، ۳۷۸: ۱، ص ۴۵.

42. sensations

43. thoughts

۴۴. همانجا.

45. unperceiving thing

۴۶. همانجا.

47. perceiver

48. conscious things

۴۹. شروح، ۲۴: ۱، ص ۱۰. ۵۰. مبادی، ۱، ۲: ۳، ص ۴۲. ۵۱. مبادی، ۱، ۲: ۱، ص ۴۱.

۵۲. مبادی، ۱، ۲: ۴، ص ۴۲.

غالب به هر حال تناقضی هویداست. «زیرا مگر اشیای پیشگفته چیستند جز چیزهایی که به حس ادراک می‌کنیم، و سوای تصورات یا احساسات خودمان چه ادراک می‌کنیم، و آیا بروشنی تناقض آمیز نیست که هر کدام از اینها یا هر آمیزهای از آنها به حال نامدرک وجود داشته باشد.»^{۵۳} شاید بی بیریم که پنداشت آنکه این چیزها به خودی خود و بدون نسبت با ادراک وجود توانند داشت، «در بنیاد به آین تصورات مجرد بازبسته است. زیرا آیا تجربیدی باریکتر از این هست که وجود اشیای محسوس را از مدرک شدنشان بازشناسیم، چنان که تصورشان کنیم که به حال نامدرک وجود دارند؟»^{۵۴} البته اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات به معنای متعارف کلمه‌اند، بدیهی است که جدا از ذهن کسی وجود توانند داشت. ولی چه محمل عقلانی هست که آنها را تصورات بخوانیم؟ یک رشته محاجه بارکلی بمقرار زیر است. بعضی مردم میان کیفیات دومین چون رنگ و صوت و مزه، و کیفیات نخستین مانند امتداد و شکل تمیز می‌گذارند. آنان تصدیق می‌کنند که کیفیات دومین، بهسانی که در ادراک می‌آیند، همانندهای چیزی موجود در بیرون ذهن نیستند. بهسخن دیگر، خصلت ذهنی^{۵۵} آنها را تصدیق می‌کنند، یعنی آنکه تصورات‌اند. «اما قائل‌اند که تصورات کیفیات نخستین عبارت‌اند از نقشه‌ها»^{۵۶} یا صورت‌های مخيل چیزهایی که بیرون ذهن در جوهری ناندیشنه که ماده می‌نامند وجود دارند. بنابراین، از ماده باید جوهر بی‌حس و بی‌جنبی را فهم کنیم که امتداد و شکل و حرکت، بالفعل پاینته به آن‌اند.»^{۵۷} ولی این تمیز کافی نیست. «امتداد و شکل و حرکت متزع از همه کیفیات دیگر، تصورناپذیرند.»^{۵۸} وانگهی، اگر، همچنان که لاک می‌پنداشت، نسبیت کیفیات دومین برهان معتبری بر ذهنی بودن^{۵۹} آنها بمدست دهد، همان‌گونه برهان را می‌توان درباره کیفیات نخستین به کار گرفت. مثلاً شکل یا پیکر به موضع شخص مدرک وابسته است، درحالی که حرکت یا تند است یا گند، و تند و گند الفاظی نسی‌اند. امتداد به وجه عام و حرکت به وجه عام الفاظی بی‌معنی‌اند، «و به آن آینین غریب تصورات مجرد وابسته‌اند.»^{۶۰} خلاصه، نه کیفیات نخستین مستقل از ادراک‌اند نه کیفیات دومین. کیفیات نخستین و دومین هردو تصورات‌اند. و اگر تصورات‌اند، امکان ندارد که در جوهر یا استطعمسی ناندیشنه وجود یا با آن ملازمه داشته باشند. بنابراین می‌توانیم از شر جوهر مادی لاک رهایی یابیم؛ و محسوسات به دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از تصورات مبدل می‌گردند.

۵۳. همانجا. ۵۴. میادی، ۱:۵، ۲:۲، ص. ۴۲.

55. subjective 56. patterns

۵۷. میادی، ۱:۹، ۲:۵، ص. ۴۴-۴۵. ۵۸. میادی، ۱:۱۰، ۲:۲، ص. ۴۵.

59. subjectivity

۶۰. میادی، ۱:۱۱، ۲:۲، ص. ۴۶.

چنانکه پیشتر دیدیم، لاک درواقع امر نگفت که کیفیات دومین ذهنی‌اند. زیرا در قاموس مصطلحات فنی او، کیفیات دومین عبارت‌اند از توانهای در چیزها که تصورات معنی را در ما فرامی‌آورند؛ و این توانها عینی^{۶۱} هستند، یعنی برای وجود داشتن وابسته به ذهن‌های ما نیستند. لیکن، اگر از کیفیات دومین کیفیاتی را به وجهی که به ادراک درمی‌آیند اراده کیم، مثل رنگها، می‌توانیم بگوییم که به دیده لاک آنها ذهنی‌اند چرا که تصورات درون ذهن‌اند. و از همین نقطه است که بارکلی در برهان پیشگفته آغاز می‌کند. ولی اعتبار برهانش بیقین محل سؤال است. گویا بارکلی می‌اندیشید که «نسیبت» کیفیات باز می‌نماید که آنها درون ذهن‌اند. کیفیاتی کلی سوای کیفیات جزئی مدرّک، وجود ندارند. و هر کیفیت جزئی مدرّک، به توسط ذهن جزئی ادراک می‌شود و منسوب به آن ذهن است. ولی بلاfaciale بدیهی نیست که چون چمن درنظر من گاه سبز گاه زرد یا طلایی می‌نماید، سبزی یا زردی تصورات‌اند بدان معنی که درون ذهن من هستند. همچنین بلاfaciale بدیهی نیست که چون چیزی جزئی دراین احوال، بزرگ و در آن احوال، خرد یا در یک زمان بربیک شکل و در زمان دیگر برشکل دیگر در نظرم می‌نماید، امتداد و شکل تصورات‌اند. البته اگر برفرض عینیت^{۶۲} کیفیات بینگاریم که چیزها باید بضرورت برهمنگان یا بربیک شخص در همه‌گاه و در همه احوال یکسان بنمایند، چنین برمی‌آید که اگر یکسان ننمایند عینی نیستند. ولی ظاهراً دلیلی قاطع براین فرض نیست.

۵. جوهر مادی لفظی بی‌معنی است

ولیکن اگر مفروض بداریم که چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، بدیهی است که نظریه لاک درباب اسطقسی مادی فرضیه‌ای ناضروری است. اما بمعذم بارکلی، من توان فراتر از این رفت و گفت که چنان فرضیه‌ای نه همان ناضروری بلکه فهم‌ناپذیر است. اگر بگوشیم تا معنای این لفظ را تحلیل کنیم، درمی‌باییم که مشتمل است بر «تصور هستی به وجه عام، به علاوه مفهوم نسبی اعراض نگاهدارش. تصور عام در چشم من مجردترين و فهم‌ناپذيرترین همه دیگر تصورات می‌نماید؛ و اما در باب اعراض نگاهدار آن: این را، همچنان که هم‌اینک دیدیم، نمی‌توان به معنای متعارف آن کلمات فهمید؛ پس باید به معنای دیگر فهمش کرد، ولی آنها توضیح نمی‌دهند به کدام معنی». ^{۶۳} عبارت «اعراض نگاهدار»^{۶۴} را نمی‌توان به معنای متعارف‌ش گرفت، «چون هنگامی که می‌گوییم ستونها بنایی را نگاه می‌دارند.» زیرا جوهر مادی بنا بفرض بر امتداد که عرض بشمار

61. objective 62. objectivity

۶۳. مبدای، ۱: ۱۷، ۲: ۴۷-۸. ۶۴. واژه «نگاهدار» (supporting) را البته باید به معنای فعال فهم کرد. یعنی گفته می‌شود که جوهر مادی، اعراض را نگاهمن دارد.

می‌رود تقدم منطقی دارد و نگاهدار آن است. «پس به کدام معنی باید آن را گرفت؟»^{۶۵} بمعقیده بارکلی هیچ معنای محصلی نمی‌توان به آن عبارت داد.

همین رشته اندیشه به تفصیل بیشتر در گفت و شنود اول بیان شده است. فیلوونوس، هیلاس را به تصدیق این قول و امی دارد که تمایز بین احساس و موضوع یا عین، میان فعل ذهن و موضوع، آن گاه که درباره ارالک سخن می‌گوییم، تمایزی قابل دفاع نیست. چیزهای محسوس به احساسات تحويل پذیرند؛ و تصویر نکردنی است که احساسات در جوهري نامدري موجود باشند. «ولی ازسوی دیگر، هنگامی که از دیدی دیگر به چیزهای محسوس می‌نگرم و آنها را همچون حالات و کیفیات بسیار به لحاظ می‌آورم، فرض اسطقسی مادی را ضروری می‌بینم که بدون آن، تصور وجود محسوسات امکان ندارد.»^{۶۶} آن گاه فیلوونوس از هیلاس می‌خواهد که توضیح دهد که از اسطقسی مادی چه معنایی را مراد می‌گیرد. اگر مرادش این است که اسطقسی مادی زیر کیفیات یا اعراض محسوس گسترده است، باید زیر امتداد گسترده باشد. در این حال خودش باید ممتد باشد. و سپس ما به تسلیل گرفتار می‌آییم. بمعلاوه، همین نتیجه بر می‌آید چنانچه تصور ایستادن در زیر یا نگاهداری را بهجای تصور اسطقسی بودن یا در زیر گسترده بودن بنشانیم.

هیلاس اعتراض می‌کند که گفته‌هایش بمعنای زیاده حقیقی گرفته شده است. اما فیلوونوس تند پاسخ می‌گوید: «من سرآن ندارم که هیچ معنای را بر کلمات شما بار کنم. شما مختارید که به هرگونه که دلتان خواست توضیحشان دهید. فقط از شما در می‌خواهم که بگذارید من چیزی از آنها بفهمم.... لطفاً هر معنایی، خواه حقیقی خواه مجازی، که از آن می‌فهمید برایم معلوم کنید.»^{۶۷} در پایان، هیلاس می‌بیند که از این اقرار چاره ندارد که نمی‌تواند معنای محصلی به عبارتهایی چون «اعراض نگاهدار» و «استقسی مادی» بدهد.^{۶۸} بنابراین، نتیجه حاصل از بحث آن است که گزاره چیزهای مادی بر اطلاق و بدون قیام به ذهن وجود دارند، گزاره‌ای بی‌معنی است. «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده کلماتی بدون معنایند، یا آنکه در بردارنده تناقض‌اند. این همان نکته‌ای است که من تکرار و القا می‌کنم و آن را بر اندیشهٔ هوشیار خوانده به جد توصیه می‌کنم.»^{۶۹}

۶. واقعیت چیزهای محسوس

بارکلی در تلاش اثبات این نکته است که گزاره چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند با گزاره

۶۵. میادنی، ۱۶۰۱، ۲:۲، ص ۴۷. ۶۶. سه گفت و شنود، ۱:۲، ص ۱۹۷. ۶۷. همان، ص ۱۹۹.

۶۸. شاید ممکن بود که هیلاس در پاسخ بگوید که دلیل آنکه چرا نمی‌تواند درخواست فیلوونوس را برای ارائه معنایی روشن و محصل برآورد آن است که فیلوونوس از او می‌خواهد تا نسبت میان جوهر و اعراض را بر حسب نسبتی غیر از خودش توصیف کند. ولی فیلوونوس (بارکلی) البته برآن بود که پدیده‌ها عبارت از تصورات‌اند. و در این حال، ملازمشان با جوهر نااندیشنده بی‌حسن محل است. ۶۹. میادنی، ۱۶۰۱، ۲:۲۴، ص ۵۱.

چیزهای محسوس واقعیتی ندارند، معادل نیست. «شما می‌گویید که در این حال همه چیز جز تصور یا وهم محض نیست. من پاسخ می‌دهم که هر چیز مانند پیش واقعی است. امیدوارم که 'تصور' نامی‌نیان یک چیز از واقعیتش نکاهد. براستی شاید می‌باشد که بر کلمه 'چیز' می‌جسیبیدم و کلمه 'تصور' را ذکر نمی‌کردم، اگر به پاس دلیلی، و به‌گمانه دلیل استواری، نبود که در کتاب دوم به دست خواهیم داد.»^{۷۰} باز، «بنابر مبادی من واقعیتی هست، چیزها هستند، طبیعت چیزها»^{۷۱} هست.^{۷۲} بارکلی در مبادی این ایراد را پیش می‌کشد که بنابرنظریه او «هرآنچه در طبیعت واقعی و جوهري است از جهان طرد می‌شود و بهجايش سامانی موهوم از تصورات می‌نشيند.... بنابراین برسر خورشید، ماه و ستارگان چه می‌آید؟ نه همان درباره خانه‌ها، رودها، کوهها، درختها، سنگها بلکه حتی درباره تنهای خودمان چه باید بینديشيم؟ آیا اينها هم جز انبوهی از اوهام و خيالهای واهی واهمه نیست؟»^{۷۳} به این ایراد پاسخ می‌دهد که «بنابر مبادی که مفروض گرفتیم، از هیچ چیز در طبیعت محروم نمی‌شویم. هرآنچه می‌بینیم، می‌ساویم، می‌شنویم، یا به هر نحوی تصور یا فهم می‌کنیم، چون پیش استوار می‌ماند و همچنان واقعی است. طبیعت چیزها پایدار است، و تمایز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پابرجاست.»^{۷۴}

اما اگر چیزهای محسوس تصورات‌اند، چنین بر می‌آید که ما تصور می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌پوشیم. و این طرز سخن «بسیار ناهنجار» می‌نماید. بارکلی جواب می‌دهد که البته می‌نماید؛ ولی دلیل آنکه چرا ناهنجار و غریب می‌نماید بهطور ساده این است که در گفتار متداول کلمه «تصور» معمولاً درباره چیزهایی که می‌بینیم و می‌ساویم به کار نمی‌رود. لازمه اصلی، آن است که ما باید بفهمیم که کلمه در زمینه کنونی به کدام معنی به کار رفته است. «من خواهان مناظره نه درباره درخوری بلکه درباره راستی بیان هستم. لذا اگر شما با من یکسانخواهی که ما موضوعات بی‌میانجی حس را می‌خوریم و می‌نوشیم و می‌پوشیم که به حال نامرئی یا بدون ذهن وجود نتوانند داشت، در دم تصدیق خواهیم کرد که درخورتر یا سازوارتر با تداول آن است که آنها را چیز بنامیم نه تصور.»^{۷۵}

پس چه محمل عقلی داریم برای آنکه لفظ «تصور» را به معنایی که مسلمانًا موافق عرف عام نیست به کار ببریم؟ «پاسخ می‌دهم به دلیل چنین می‌کنم: نخست، زیرا لفظ چیز به تمایز متضاد با تصور عموماً به دلالت بر چیزی بیرون ذهن مفروض گرفته می‌شود. دوم، زیرا چیز دلالت شاملتری از تصور دارد و روحها یا چیزهای اندیشه‌نده را افزون بر تصورات دربرمی‌گیرد. پس از آنجا که

۷۰. شروح، ۸۰۷: ۱، ص ۹۷.

۷۱. rerum natura

۷۲. شروح، ۱۰۵: ۱، ص ۷۳. مبادی، ۱: ۳۴، ۲: ۳۸. مبادی، ۱: ۳۸، ۲: ۷۳. همانجا. ۷۴. همانجا. ۷۵. مبادی، ۱: ۵۵، ۲: ۵۷.

موضوعات حس فقط در ذهن وجود دارند، و بمعلاوهٔ بی‌اندیشه و نافعماً اند، ترجیح دادم که آنها را با کلمهٔ تصویر نشان کنم که متنضم چنان خواص است.^{۷۶}

بنابراین، از آنرو که بارکلی کلمهٔ «تصورات» را برای رجوع به موضوعات بی‌میانجی حس به کار می‌برد، و چون موضوعات ادراک حسی را انکار نمی‌کند، می‌تواند قائل باشد که نظریهٔ تصویرات او توفیری بحال واقعیت جهان محسوس نمی‌کند. همهٔ آنچه او خود را از شرش می‌برهاند، جوهر مادی لاک است که موضوع حس نیست و لذا بودش تاثیری در حال انسان متعارف نمی‌گذارد. «من بر رذ وجود هرچیزی که می‌توانیم خواه به حس خواه به مراقبهٔ ذهنی دریابیم برهان نمی‌آورم. من در وجود واقعی چیزهایی که با چشممان می‌بینم و با دستانم می‌بساوم که وجود دارند، کمترین چون و چرا نمی‌ورزم. یگانه چیزی که وجودش را منکریم، همان است که فیلسوفان ماده یا جوهر مادی می‌خواهند. و با چنین کارم هیچ آسیبی به بقیهٔ انسانها نمی‌رسانم که به گمان از فقدان آن درین نخواهند خورد. براستی ملحد می‌خواهد که از اسمی بی‌مسمی ذلیلی راستنما بر کفر خود بجوید؛ و ممکن است فیلسوفان بی‌پرزند که دستاویز بزرگی را برای یاوه‌گویی و مناظره از دست داده‌اند.^{۷۷}

می‌توان حجت آورد که در کاربرد بارکلی از لفظ «تصویر»، گونه‌ای آشفتگی یا ناهمسازی هست. نخست آنکه او به اعتراض می‌گوید که او این لفظ را صرفاً برای دلالت بر آنچه ادراک می‌کنیم، یعنی اشیا و اعیان محسوس، به کار می‌برد. و هرچند این شیوه کاربرد لفظ ممکن است خلاف عرف باشد، کاربردش در واقعیت موضوعات ادراک حسی تاثیری نمی‌کند. تلقی خواننده از این گفته آن است که لفظ «تصویر» نزد بارکلی لفظی صرفاً فنی است. محسوسات را به این معنای صرفاً فنی تصویرات خواندن، سبب نمی‌شود که محسوسات به تصویرات در معنای متداول تحويل یابند. همان‌گاه بارکلی، چنانکه دیدیم، از «احساسات یا تصویرات» چنان سخن می‌گوید که گویی این الفاظ مترادف‌اند. و این، گذشته از ناشایستگی کلی معادل گرفتن تصویرات با احساسات، بدناچار کنایه از آن دارد که محسوسات عبارت از حالات ذهنی صرف‌اند. زیرا کلمهٔ «احساس» به چیزی ذهنی و، براستی، به چیزی خصوصی یا شخصی اشاره دارد. کنایه از آن دارد که جهان محسوس همگانی وجود ندارد، بلکه به شمارهٔ ذهن‌های مردگان جهان‌های محسوس خصوصی هستند. سپس جهان محسوس به چیزی سخت ماننده جهانی رویایی دگرگون می‌گردد.

لیکن در این نقطه بجاست که تمایز بارکلی را میان تصویرات و صورتهای مخلل اشیا پیش بکشیم، ولو گفتارمان دراین باب به پاره‌ای از رویه‌های فلسفه ا او که در فصل بعد بررسیش خواهیم کرد ربط یابد. بارکلی می‌گوید که تصویرات، یعنی چیزهای محسوس، «بموسیلهٔ صانع طبیعت بر حواس منطبع می‌شوند»؛ آنها «چیزهای واقعی» خوانده می‌شوند.^{۷۸} مثلاً، هنگامی که من چشمانم

۷۶. میادی، ۱، ۲؛ ۳۹، ۱، ص ۵۷. ۷۷. میادی، ۱، ۱؛ ۴۵، ۱، ص ۵۵. ۷۸. میادی، ۱، ۲؛ ۳۳، ۱، ص ۵۴.

را می‌گشاییم و تکه کاغذ سفیدی را می‌بینیم، به گزینش من بازبسته نیست که تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، مگر بدان معنی که می‌توانم برگزینم که به جهت دیگری بنگرم. نمی‌توانم به جهت کاغذ بنگرم و در عوض تکه پنیر سبزی را ببینم. در قاموس بارکلی، تصورات یا کیفیاتی که تکه کاغذ سفید را بهم فراز می‌آورند، برخواص من منطبع می‌گردند. ولی می‌توانم صورتهایی مخلی از چیزهایی که دیده‌ام حاصل کنم، و می‌توانم صورتهایی مخلی را به خواست خودم بهم آمیزم و، مثلاً، صورت مخلی اسب شاخدار را بسازم. در زبان متداول، تکه کاغذ سفیدی را که روی میزم می‌بینم تصور نمی‌خوانند، و حال آنکه ما البته درباره حصول تصور اسب شاخدار سخن می‌گوییم. ولی اگرچه در قاموس مصطلحات بارکلی از تکه کاغذ سفید به عنوان مجموعه یا دسته‌ای تصورات سخن می‌رود، این تصورات به همان شیوه‌ای قائم به ذهن متاهی نیستند که صورت مخلی اسب شاخدار وابسته به آن است. و بدین‌سان در نظریه بارکلی برای تمایز میان حوزه واقعیت محسوس و حیطهٔ صورتهای مخلی جا هست. این تمایز مهم است؛ زیرا، همچنان که در فصل بعد خواهیم گفت، بارکلی پایی می‌فرشد که یک «سامان طبیعت» هست، یعنی نقشی سامانمند از تصورات که قیامشان به گزینش آدمی نیست. در عین حال، با آنکه چیزهای واقعی، یعنی چیزهای محسوس، صرفاً به انسان مدرك وابسته نیستند، با این‌همه تصورات به شمارند، و امکان ندارد که در استقلال مطلق از ذهن وجود داشته باشند. بنابراین نزد بارکلی این دو گزاره هم راست‌اند هم مهم، یعنی این که تصورات (در معنایی که او از لفظ می‌خواهد) یکسره وابسته به ذهن آدمی نیستند و با این وصف تصورات‌اند و لذا به ذهنی وابسته‌اند.

من نمی‌خواهم بگویم که این تمایز همه دشواریها را از پیش بر می‌دارد و به همه خردگیریهای ممکن پاسخ می‌دهد. زیرا چنین می‌نماید که تمایز بارکلی باز از نظریه او براین معنی بر می‌آید که به شماره جهانهای خصوصی، ذهن‌های مدرك هستند و هیچ جهان عمومی وجود ندارد. بارکلی البته خودباور^{۷۹} نبود. ولی گفتن اینکه او خودباور نبود با چنین گفته‌ای یکسان نیست که خودباوری را نمی‌توان از مقدمات برهانی او بیرون کشید. او برآستنی به شماره کثیری از ذهنها یا روحهای متاهی باور داشت. ولی دریافتنش بسیار دشوار است که او چگونه بنابر مقدماتش می‌تواند خود را درباره اعتبار این باور مطمئن گردداند. لیکن تمایزی که در واپسین بند وصفش رفت، دست‌کم در فهم این نکته یاریمان می‌دهد که چگونه بارکلی می‌توانست خود را در این قول بحق بداند که بنابر نظریه‌اش باز یک سامان طبیعت هست و چیزهای محسوس به پایهٔ موهومات تحويل نمی‌یابند، ولو آنکه گونه‌ای ناسازگاری باشد میان رویهٔ عقل سليم این نظریه (چیزهای محسوس صرف‌فهمان اند که

۷۹. solipsist، قائل به خودباوری (solipsism)، نظریه‌ای شناخت شناسانه براین معنی که «خود» جز حالات خودش، چیز دیگری را نمی‌تواند بشناسد. — م.

ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم) و رویهٔ تصور باور آن^{۸۰} آن (چیزهای محسوس، تصورات اند و معادل احساسات). ناسازگاری را می‌توان بدین راه بیان کرد. بارکلی براین آهنگ است که جهان انسان متعارف را توصیف کند و افزوده‌های نابایسته و براستی بی‌معنای فیلسوفان مابعدالطبیعه را طرد کند؛ ولی نتیجهٔ تحلیلش گزاره‌ای است که، چنانکه بارکلی خودش واقف بود، انسان متعارف آمادهٔ پذیرفتنش نیست.

۷. بارکلی و نظریهٔ بازنمایی ادراک

از باب سخن پایانی این فصل، می‌توان این پرسش را پیش کشید که آیا کاربرد بارکلی از لفظ «تصور» متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک^{۸۱} است. لاک بارها، هرچند نه همیشه، از ادراک تصورات و نه ادراک چیزها سخن می‌گوید. از آنجا که به دیده او تصورات بازنمای چیزهایند، این شیوهٔ گفتار متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک است. این البته یک دلیل است برآنکه چرا لاک شناخت حسی و فیزیک را در مقایسه با ریاضیات کم ارج می‌شمرد. بنابراین، پرسشن آن است که آیا بارکلی درگیر همان نظریه و همان دشواریهایست.

پاسخ سزاوار به این پرسش به قدر کافی روشن می‌نماید، بهشرط آنکه به فلسفهٔ خود بارکلی اعتنا کنیم نه به این امر که لاک برای او نقطهٔ عزیمتی فراهم آورد. اگر تنها همین نکتهٔ واپسین را بازجوییم، به آسانی براین می‌گراییم که بارکلی را پدیدآورندهٔ نظریهٔ بازنمایی ادراک بدانیم. ولی اگر به فلسفهٔ خود او نیک توجه نماییم، درمی‌باییم که او درگیر این نظریه نبود.

آنچه بارکلی تصورات می‌نامد، تصورات چیزها نیستند: خود چیزها هستند. آنها هستیهایی فراسوی خودشان را بازنمی‌نمایند: خودشان هستیهایند. ما هنگام ادراک تصورات، نه صورتهای مخلی چیزهای محسوس بلکه خود چیزهای محسوس را ادراک می‌کنیم. بارکلی در شروح فلسفی به تصریح می‌گوید: «فرض آنکه چیزها از تصورات متمایزند تمام حقیقت واقعی را برمی‌چیند و درنتیجهٔ شکاکیتی شامل را می‌چیند، چرا که تمام شناخت و تأمل ما منحصر و مقيد به تصوراتمان اند.»^{۸۲} باز، «ارجاع تصورات به چیزهایی که تصور نیستند، کاربرد لفظ "تصوری از" یک علت بزرگ اشتباه و خلط است....»^{۸۳} این سخن بی‌گمان گویای نظریهٔ بازنمایی ادراک نیست که براستی با فلسفهٔ بارکلی ناهمساز درمی‌آید. زیرا بنابر مقدمات او، هیچ چیزی نیست که تصورات بازش نمایند. و چنانکه می‌توان از روی نخستین دو قولی که هم‌اکنون نقل کردیم دریافت، او براین نظریهٔ خوده می‌گیرد که به شکاکیت می‌انجامد. زیرا اگر موضوعات بی‌واسطهٔ شناخت حسی

تصوراتی هستند که بنابرفرض چیزهایی بهجز خودشان را بازمی‌نمایند، هرگز نمی‌توان دانست که درواقع امر بازنمای چیزهایند. بارکلی بی‌شک کاربرد لفظ «تصور» را برای موضوع بی‌واسطه ادراک از لام اقتباس کرد؛ ولی این بدان معنی نیست که تصورات در فلسفه بارکلی کننده همان کارکرد یا دارنده همان پایگاه‌اند که در فلسفه لام. نزد لام، دست‌کم بنابر Shi'ah غالباً در گفتارش، تصورات میانجیان میان ذهن و چیزهایند، بدان معنی که هرچند موضوعات بی‌واسطه شناخت‌اند، چیزهای بیرونی را که ایستاده به ذهن‌های ما نیستند بازمی‌نمایند. نزد بارکلی، تصورات، میانجی نیستند؛ خودشان محسوسات‌اند.

فصل ۱۳

بارکلی

(۳)

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان

اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، تنها در ذهنها یا روحها موجود توانند بود. و ارواح بدین‌سان یکانه جواهرند. تصورات، کارپذیر و بی‌جنبش‌اند: ارواح، که تصورات را ادراک می‌کنند، کارگرند. «چیز یا هستی عامترین نام است، و دو گونه را فرامی‌گیرد که یکسره متمایز و ناهمگن‌اند و هیچ وجه همانند جز نام ندارند. این دو گونه عبارت‌اند از ارواح و تصورات. ارواح، جواهر فعال و قسمت‌ناپذیرند. تصورات، هستیهایی بی‌جنبش و گذرنده و وابسته‌اند که قیامشان به ذات خویش نیست بلکه نگاهداشته^۱ اذهان یا جواهر روحانی‌اند یا در اذهان یا جواهر روحانی وجود دارند.»^۲ بنابراین، ارواح ممکن نیست که تصورات باشند یا به تصورات بمانند. «لذا برای جلوگیری از ایهام و درشوریدن طبایعی بكلی ناسازگار و ناهمانند، ضروری است که روح را از تصور بازشناسیم.»^۳ «سخنی آشکارا محال است که این جوهر که نگاهدار یا دریابنده تصورات است، خودش تصور یا مانند تصور باشد.»^۴ افزون براین، به تعییر درست نمی‌توان تصوری از روح داشت. براستی، «وجود همچو تصوری آشکارا ممتنع است.»^۵ «روح عبارت است از یک هستی بسیط، قسمت نیافته و فعال. ازانجا که دریابنده تصورات است، فهم خوانده می‌شود؛ و ازانجا که هست‌کننده و پدیدآورنده تصورات است، اراده می‌نامندش. از این‌رو هیچ تصوری از نفس یا روح

۱. شاید چنین بنماید که بارکلی راًی پیشین خود را نقض می‌کند. ولی، هنگامی که من گفت – چنانکه ذکر شد و این‌پسین فصل امد – لفظ «اعراض نگاهدار» بی‌معنی است، اشاره‌اش به نسبت ادعایی میان جوهر مادی و تصورات بود. اینجا سخشن بر سر نسبت میان جوهر روحانی یا ذهن و تصورات است. ۲. میادی، ۱، ۲؛ ۸۹-۸۰، ص ۳. ۳. میادی، ۱. ۴. همان‌جا. ۵. میادی، ۱، ۲؛ ۱۳۵، ۱، ۲، ص ۱۰۳. ۶. همان‌جا.

حاصل شدنی نیست. زیرا همه تصورات از آنجا که منفصل و بی جنبش‌اند، نمی‌توانند به منزله عکس یا شبیه، آنچه را که فعالیت دارد برمایند.^۶

هنگامی که بارکلی می‌گوید که ما تصوری از روح نتوانیم داشت، لفظ «تصور» را به معنای فنی شخص خودش به کار می‌برد. مرادش این نیست که ما شناختی از مدلول کلمه «روح» نداریم. باید اذعان داشت که «ما مفهومی از نفس، روح، و کنشهای ذهن مانند اراده کردن، مهر و کین ورزیدن داریم، زیرا که معنای آن کلمات را می‌دانیم یا می‌فهمیم». ^۷ بدین وجه بارکلی فرقی می‌گذارد میان «مفهوم» (notion)، یعنی امر ذهنی یا روحانی بهمنزله موضوع شناسایی، و «تصور» (idea)، یعنی امر محسوس یا جسمانی به حیث موضوع شناسایی. می‌توان مفهومی از روح داشت ولی نه تصوری بهمعنای فنی. «البته می‌توان گفت که ما تصوری بهمعنای فراخ کلمه، یا به سخن بهتر، مفهومی از روح داریم، یعنی که ما معنای کلمه را درک می‌کنیم؛ و گرنه امکان ندارد که سخن به ایجاب یا به سلب درباره اش بگوییم». ^۸ روح را می‌توان چنین وصف کرد: «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است». ^۹ باید به یاد داشت که یکی از یادداشت‌های بارکلی ^{۱۰} حکایت دارد از امکانی که به خاطرش رسید تا همان‌گونه تحلیل پدیده باورانه را که درباره اجسام به کار می‌بست، درباره ذهن به کار بندد. ولی از این خیال درگذشت. به دیده او بدیهی می‌نمود که اگر محسوسات به تصورات تحويل یابند، باید ارواح یا جواهری روحانی باشند که این تصورات را حاصل یا ادراک می‌کنند.

این پرسش بر می‌خizد که ما چگونه بر وجود ارواح، یعنی بر وجود شماره کثیری از ارواح یا «خودهای» ^{۱۱} متاهی اگاهی می‌باییم؟ «ما وجود خودمان را به حس باطن یا مراقبه، وجود روحهای دیگر را به عقل می‌فهمیم». ^{۱۲} به هر روی، اینکه من وجود دارم، بدیهی است؛ زیرا من تصورات را ادراک می‌کنم، و اگاهم که من از تصوراتی که ادراک می‌کنم ممتازم. ولی وجود روحها یا خودهای متاهی را فقط به دستیاری عقل، یعنی به استبیاط ^{۱۳} می‌شناسم. «پیداست که شناخت روحهای دیگر برایمان دست نمی‌دهد مگر از روی کنشهایشان یا از روی تصوراتی که آنها در ما می‌انگیزند. من جنبشها، دگرگونیها، و امیزه‌هایی از تصورات گوناگون را درمی‌بایم که مرا بروجود فاعلانی جزئی مانند خودم می‌آگاهانند و همراه آن فاعلان می‌آیند و در پدیدآوردنشان همکارند. از

۶. مبادی، ۱، ۲:۳۷۰، ص ۵۲. ۷. مبادی، ۱، ۲:۱۴۰، ص ۱۰۵. ۸. همان‌جا. ۹. مبادی، ۱، ۲:۱۳۸، ص ۱۰۴. ۱۰. شروح، ۱، ۵۸۱، ص ۷۲.

11. selves

۱۲. مبادی، ۱، ۲:۸۹، ص ۸۰.

13. inference

این رو شناختی که من از دیگر ارواح دارم مانند شناختم از تصورات خوبش بی واسطه نیست؛ بلکه به وساطت تصوراتی بازبسته است که من آنها را به منزلهٔ معلولها یا عالیم ملازم، به فاعلان یا ارواح متمایز از خودم راجع می‌دانم.^{۱۴} بارکلی در آلسیفرون به این موضوع بازمی‌گردد. «من آلسیفرون را به معنای دقیق نمی‌بینم، یعنی آن موجود متفکر منفرد را، بلکه فقط چنان عالیم و نشانه‌های دیدنی را می‌بینم که برهستی آن مبدأ یا نفس متفکر نادیدنی دلیل اند و استنباطش می‌کنند.^{۱۵} و او شناخت بواسطهٔ از روحهای متناهی و شناخت بواسطهٔ از خدا را به وجهی تمثیلی باهم قیاس می‌کند. در هر مورد، به میانجی عالیم محسوس است که به شناخت وجود یک فاعل کارگر می‌رسیم. سوای هر ملاک ممکن دیگر برای انتقاد، این تبیین بارکلی از شناخت وجود روحها یا خودهای متناهی دیگر گویا به دشواری زیر دچار است. بهزعم بارکلی، «هنگامی که ما رنگ و اندازه و شکل و حرکات انسانی را می‌بینیم، فقط احساسات یا تصورات معینی را ادراک می‌کنیم که در ذهنها یمان انگیخته شده‌اند؛ و اینها چون در مجموعه‌های متمایز گوناگون به دیده‌مان جلوه‌گر می‌شوند، وجود ارواح متناهی و آفریدهای چونان ارواح خودمان را برمایند».^{۱۶} «ما انسانی را نمی‌بینیم، اگر از انسان آن را می‌خواهیم که مانند ما می‌زید، می‌جنبد، در می‌یابد، و می‌اندیشد؛ بلکه فقط چنان مجموعهٔ معینی از تصورات را می‌بینیم که ما را به این اندیشه راه می‌نماید که مبدأ اندیشه و جنبش ممتازی مانند خود ما هست که همراه آن تصورات می‌آید و به میانجی آنها بازنموده می‌شود.»^{۱۷} اما حتی اگر من به این شیوه می‌اندیشم، آیا می‌توانم بیقین باشم که تصورات فراآورده در من که به دیگر ارواح متناهی استنادشان می‌کنم بواقع آثار یا معلولهای خدا نیستند؟ اگر خدا بدون آنکه جوهری مادی موجود باشد در من تصوراتی را فرامی‌آورد که بنابر نظریهٔ جوهر-عرض، به حیث اعراض جوهر مادی یا جسمانی نگریسته می‌شوند، من چگونه می‌توانم بیقین داشته باشم که او، بدون آنکه خودهای متناهی دیگری در میان باشند، در من تصوراتی را فرانمی‌آورد که من آنها را نشانه‌های حضور چنان خودها، یعنی جواهری روحانی غیر از خودم تلقی می‌کنم؟

شاید به دیده نخست چنین بنماید که بارکلی به این دشواری پی برده است. زیرا می‌گوید که وجود خدا بدیهیتر از وجود آدمیزادگان است. ولی دلیلش براین گفته آن است که شمارهٔ نشانه‌های وجود خدا بیشتر از شمارهٔ نشانه‌های وجود هر انسان مفروض است. بدین سان آلسیفرون می‌پرسد: «چه! آیا برآنید که به هستی خدا همان اندازه یقین دارید که به هستی من، منی که بواقع می‌بینید که بر ابرتان ایستاده‌ام و با شما سخن می‌گوییم؟»^{۱۸} و ائوفرانور^{۱۹} پاسخ می‌دهد: «درست همان اندازه،

۱۴. مبادی، ۱: ۱۴۵، ۲: ۱۰۷. ۱۵. آلسیفرون، ۴: ۵، ۳: ۱۴۸، ۲: ۱۴۷، ص ۱۰۹. ۱۶. مبادی، ۱: ۱۴۷. ۱۷. همانجا. ۱۸. آلسیفرون، ۴: ۵، ۳: ۱۴۷، ص ۱۰۹.

اگر نه بیشتر.» او آنگاه می‌گوید درحالی که تنها از روی چند نشانه درباره وجود «خود» متاهی دیگری بیقین است، «همه‌گاه و همچنانه‌های محسوسی را درمی‌یابم که وجود خدا را هویدا می‌کنند.» به همان گونه، بارکلی در مبادی می‌گوید که «ما حتی ممکن است حکم کنیم که وجود خدا با بداهت بسیار بیشتری از وجود آدمیان دریافتی می‌شود؛ زیرا آثار و معلولهای طبیعت بی‌نهایت پرشماره‌تر و چشمگیرتر از آثار و معلولهایی است که به انسانهای فاعل منسوب می‌داریم.»^{۲۰} ولی او نمی‌گوید که ما چگونه می‌توانیم یقین کنیم که تصوراتی که نشانه‌های حضور جواهر روحانی متاهی تلقی می‌کنیم بواقع همان اند که می‌اندیشیم باشند. لیکن شاید او پاسخ می‌داد که ما البته تمیز می‌گذاریم میان معلولهای جزئی که به فاعلان متاهی منسوب می‌داریم و سامان کلی طبیعت که این معلولها مستلزم آن اند؛ و نظریه او دلایلی بیشتر از آنهاست که ما داریم و به کار می‌بریم برای تمیز اقتضا نمی‌کند. از تصورات یا معلولهای مشاهده‌پذیری که مشابهند با آنهاست که ما بر پدیدآمدنشان آگاهیم، وجود خودهای دیگر را استباط می‌کنیم؛ و این گواهی بسنده است. ولی اگر کسی از چنین پاسخی مجبوب نشود و بخواهد بداند که بنابر مقدمات بارکلی این استباط چه مبنای عقلانی دارد، از نوشته‌های بارکلی چندان دستگیری نخواهد جست.

پارهای از توصیفات بارکلی را درباره طبع روح پیش از این آوردیم. ولی به گمان من دشوار می‌توان در این ادعا کام یافت که توصیفاتش همیشه سازوارند. در شروح فلسفی کتابیه از این می‌رود که ذهن «مجموعه‌ای از تصورات» است. «اگر ادراکات را بردارید، ذهن را برداشته‌اید؛ اگر ادراکات را بگذارید، ذهن را گذاشته‌اید.»^{۲۱} چنانکه خاطرنشان ساختیم، بارکلی این تحلیل پدیده باورانه از ذهن را دنبال نکرد. ولی حتی سپس‌تر می‌گوید که وجود (esse) ارواح عبارت از ادراک کردن (percipere) است که خصمناً می‌رساند که روح در ذات خود عبارت از فعل ادراک است. لیکن او همچنین می‌گوید که کلمه «روح» یعنی «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»^{۲۲} از این‌رو می‌توان بهطور کلی گفت که بارکلی این پندار را مردود می‌شمرد که درباره ذهن همان‌گونه تحلیل پدیده باورانه را به کار بندد که درباره اجسام به کار می‌بست، و او نظریه لاک را در باب جوهر نامادی یا روحانی پذیرفت.^{۲۳} و البته بر همین بنیاد است که او به نامیرندگی نفس یا روح آدمی باور دارد.

۲۰. مبادی، ۱، ۱۴۷، ۲؛ ۵۸۰، ۱، ص ۱۰۸. ۲۱. شروح، ۱، ۷۷. ۲۲. مبادی، ۱، ۱۳۸، ۲، ص ۱۰۴. ۲۳. اگر وجود اجسام به «درکشدن» (percipi) تعریف می‌شود، پس طبیعی است که وجود روحها یا ذهنها را به «ادراک کردن» (percipere) تعریف کنیم. زیرا این دو همیسته‌اند. ولی از آنجا که گفته می‌شود اجسام عبارت از تصورات منطبع بر ذهنها و مدرک ذهنها هستند، طبیعی است قائل باشیم که ذهنها جوهرهایی هستند که تصورات را «نگاه می‌دارند» و شناسنده‌گانی هستند که تصورات را ادراک می‌کنند. بارکلی آشتفتگی ناشی از شیوه‌های مختلف سخن‌گفتش را سامان نمی‌دهد.^{۲۴}

اگر، همچنان که گروهی معتقد بودند، نفس انسان شعلهٔ حیاتی لطیف یا منظمه‌ای از ارواح حیوانی باشد، پس مانند بدن پذیرای فساد است و نمی‌تواند پس از ویرانی آرام جای خود باقی بماند.^{۲۴} ولی «ما باز نموده‌ایم که نفس، بخش ناپذیر و ناجسمانی و ناممتد و درنتیجه فسادنپذیر است».^{۲۵} معنی این سخن آن نیست که نفس آدمی حتی به نیروی بیکران خدا پذیرای فنا نیست؛ «بلکه تنها بدین معنی است که نفس آدمی پذیرای تباہی یا پاشیدگی براثر قوانین معمول طبیعت یا حرکت نیست».^{۲۶} همین معنی مراد است آنجا که گفته می‌شود نفس انسان بطبع نامیرنده است؛ یعنی جنبشها، دگرگوئیها و زوالی «که هردم می‌بینم بر اجسام طبیعی می‌افتد» اثری در حالش نمی‌گذارند.^{۲۷} این پندار را که نفس انسان جسمانی و فسادپذیر است، «بدترین طایفهٔ آدمیان به عنوان مؤثرترین جلوگیر همهٔ انطباعات فضیلت و دین مشتاقانه پذیرفته‌اند».^{۲۸} ولی نفس، به منزلهٔ جوهر روحانی، بطبع نامیرنده است؛ و این حقیقت برای دین و اخلاق اهمیت بسیار دارد.

۲. سامان طبیعت

از ارواح به اجسام بازمی‌گردیم. دیدیم که بهزعم بارکلی، تحلیل او از اجسام، حال سامان طبیعی را نمی‌گرداند. «یک سامان طبیعت هست، و تمیز میان واقعیات و موهمات بر نیروی خود پایدار است».^{۲۹} بنابراین، سخن گفتن از قوانین طبیعت، درخور و درست است. «قوانينی کلی هستند که در سراسر زنجیرهٔ آثار و معلوم‌های طبیعی روان‌اند، و ما به مشاهده و پژوهش طبیعت از وجود آنها اطلاع می‌باییم....»^{۳۰} بدین‌سان بارکلی آمده است که دربارهٔ «سراسر دستگاه عظیم و زیبا و شکوهمند که وصفش در بیان نمی‌گنجد و فراتر از اندیشه می‌رود» سخن بگوید.^{۳۱} باید به یاد بیاوریم که نزد او چیزها یا اجسام مادی درست همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند، و او بر این پدیده‌ها نام «تصورات» می‌نهاد. این تصورات پدیدآورنده نقشی سامان‌مندند: می‌توانیم تسلسلهای^{۳۲} کمایش منظمی را دریابیم. تسلسلها یا رشته‌های منظم را می‌توان به صورت «قوانين» بیان کرد، یعنی گزاره‌هایی دربارهٔ رفتار منظم محسوسات. ولی روابط درون طبیعت، روابط ضروری نیستند: آنها ممکن است کمایش منظم باشند، ولی همیشه محتمل‌اند. تصورات را صانع طبیعت یا خدا در رشته‌هایی کمایش منظم بر ذهن‌های ما می‌نگارد. و

۲۴. میادی، ۱، ۱۴۱، ۲: ص ۱۰۵. ۲۵. همان، ص ۱۰۵. ۲۶. همان، ص ۱۰۶. ۲۷. همان، ص ۱۰۶. ۲۸. همان، ص ۱۰۵. ۲۹. میادی، ۱، ۳۴: ۲، ص ۵۵. ۳۰. میادی، ۱، ۶۲: ۲، ص ۷۷. ۳۱. گفت‌وشود، ۲: ۲، ص ۲۱۱.

گفتن اینکه \mathbb{Z} به وجهی منظم در پی X می‌آید بدان معنی است که خدا تصورات را بر این سامان در ما می‌نگارد. و چون همه رشته‌های منظم جزئی و تمام سامان طبیعت بهطور کلی وابسته به فعالیت و مشیت واناپستاندنی خدادست، آنچه ما طبیعت می‌نامیم پنداری سراسر آمیخته به رنگ احتمال است. بنابراین، بارکلی منکر فیزیک یا فلسفه طبیعت نیست. اما قوانین فیزیکی که مثلاً می‌گویند انواع معینی از اجسام یکدیگر را جنب می‌کنند، میان روابطی هستند که صرفاً بالفعل اند نه ضروری. رفتار اجسام معین به شیوه معین، وابسته به خدادست؛ وهر چند ما چشم می‌داریم که فعل خدا بیشترینه همگونه است، نمی‌توانیم بدانیم که رفتارش همواره بر همان شیوه خواهد بود. به عبارت کلی، اگر \mathbb{Z} همیشه بدبناial X می‌آید، و اگر در يك موقع معین چنین نکند، باید سخن از معجزه بگوییم. ولی اگر خدا معجزه‌سان عمل کند، یعنی بهطرزی بكلی متفاوت از طریقی که معمولاً عمل می‌کند، يك قانون سفت و سخت طبیعت را نشکسته است. زیرا قانون طبیعی میان شیوه‌های است که بدان چیزها، تاحدی که در شمول تجربه می‌آیند، بهطور کلی در واقع عمل می‌کنند نه گویای شیوه‌های که باید بدان رفتار کنند. «با مشاهده ساعیانه پدیده‌هایی که در دیلرس ما هستند می‌توانیم قوانین کلی طبیعت را کشف کنیم و از آنها پدیده‌های دیگر را استنتاج کنیم. نمی‌گوییم مبرهن داریم؛ زیرا این گونه استنتاجها همه بر این فرض بازسته‌اند که صانع طبیعت همیشه بهروال همگونه کار می‌کند، و در کارش همواره قواعدی را مراعات می‌کند که ما آنها را مبادی تلقی می‌کنیم و آشکارا نمی‌توانیم بشناسیم‌شان.»^{۳۳} در زبان تصورات، مرسوم خدا آن است که تصورات را به سامانی معین یا در تسلسلهایی منظم برما منطبع کند. و این بهما توانایی می‌دهد تا «قوانین طبیعی» را تقریر کنیم. ولی خدا به هیچ رو مقید به آن نیست که تصورات را همیشه به سامانی یکسان برما منطبع کند. بنابراین، معجزات ممکن‌اند. معجزات مستلزم منع روابط ضروری میان تصورات تمایز نیستند. زیرا همچو روابط ضروری وجود ندارند. براستی يك سامان طبیعت هست، ولی این سامان ضروری نیست.

۳. تفسیر تجربه باورانه بارکلی بر فیزیک، بویژه به گونه‌ای که در درباره حرکت پیداست

در قسمت پیشین، وجود خدا و نظر بارکلی را درباره شیوه عمل خدا مفروض گرفتم. زیرا می‌خواستم این معنی را ظاهر کنم که به دیده او سامان طبیعت سامانی ضروری نیست. در قسمت کنونی می‌خواهم تفسیر آشکارا تجربه باورانه، حتی پوزیتیویستی بارکلی را بر فیزیک بازنمایم، بویژه آنچنان که در درباره حرکت دیده می‌شود.

۳۳. ملادی، ۱، ۱۰۷، ص. ۸۸

حمله بارکلی به تصورات کلی مجرد بطبع پژواکهاش را در تفسیرش بر فیزیک بازمی‌باید. او نمی‌گوید که کاربرد الفاظ مجرد وجه عقلی ندارد و به کار هیچ غرض سودمندی نمی‌آید؛ بلکه می‌گوید که کاربرد چنان الفاظ ممکن است مردم را به این خیال بکشاند که آنان شناختی بیشتر از اندازه واقعی دارند، چرا که می‌توانند کلمه‌ای را برای پوشاندن نادانیشان به کار بزنند. «مبداء مکانیکی بلندپایه‌ای که اکنون رواج دارد، جاذبه است. برخی می‌بینند که افتادن سنگ به زمین یا برخاستن امواج دریا به ماه را می‌توان بهاری جاذبه تبیین کرد. ولی گفتن آنکه این کارها به توسط جاذبه انجام می‌گیرند ما را به کدام آگاهی راه می‌برد؟»^{۳۴} فیزیکدان (بارکلی غالباً از «ریاضیدانان» سخن می‌گوید) یا فیلسوف طبیعی بسا در این اندیشه افتاد که لفظی چون «جادبه» دلالت دارد بر کیفیتی ماهوی که با اجسام ملازمه دارد و به منزله علتی واقعی کار می‌کند. ولی «جادبه» همچو چیزی نیست. به لحاظ واقعیت تجربی محض، نسبتهای مشهود میان بعضی اجسام بر چنان گونه‌اند که ما آنها را به مصادیقی از جاذبه متقابل توصیف می‌کنیم؛ ولی کلمه «جادبه» دال بر یک هستی قائم به ذات نیست، و فرضی بیهوده است که رفتار اجسام با کاربرد همچو لفظی تبیین می‌پذیرد. فیزیکدان جویای توصیف و گروه‌بندی همانندیها در زیر «قوانین» کلی است و در این راه به پیشگویی و سودمندی عملی نظر دارد. ولی او پرواپی از تبیین علی ندارد، چنانچه از «علت» مقصودمان علت فاعلی کارگر است. و خطای فاحش است که بینگاریم پدیده‌های a, b و c چنین تبیین می‌باشد که بگوییم آنها را P پدید آورده است، جایی که P لفظی مجرد به شمار می‌رود. زیرا چنین انگاشتی در حکم بدفهمیدن کاربرد لفظ است. لفظ دلالت بر هستی مستقلی نمی‌کند که بتواند علت فاعلی کارگر باشد.

بارکلی در درباره حرکت این دیدگاه را می‌پرورد. او رساله را با این سخن می‌آغازد که «در طلب حقیقت باید هشیار باشیم که الفاظی که درست فهمشان نمی‌کنیم ما را به گمراهی نکشاند. تقریباً همه فیلسوفان چنین هشداری را ابراز می‌کنند؛ اما شمار اندکی از ایشان رعایتش می‌کنند.»^{۳۵} الفاظی مانند «کوشش» و «خواست» را درنظر گیرید. چنان الفاظ به تعبیر درست درباره جانداران قابل انطباق‌اند و بس. هنگامی که آنها را بر چیزهای بی‌جان تطبیق کنند، به طرز استعاری و در معنایی مبهم به کارشان بردۀ‌اند. باز، فیلسوفان طبیعی به کاربرد الفاظ کلی مجرد خوگرفته‌اند، و یهوسوسه این اندیشه گرفتار می‌آیند که الفاظ مجرد بر هستیهای پوشیده واقعی دلالت دارند. پاره‌ای نوبسندگان بمثیل از مکان مطلق سخن می‌گویند، گویی که مکان مطلق چیزی یا هستی متمایزی است. ولی چون به تحلیل روی اوریم، پی‌می‌بریم که «جز سلب یا نفی محض، یعنی هیچ محض، چیز دیگری مدلول این کلمات نیست.»^{۳۶}

۳۴. میادی، ۱، ۲؛ ۱۰۳، ص ۸۶. ۳۵. درباره حرکت، ۱؛ ۴، ص ۱۱. ۳۶. درباره حرکت، ۱؛ ۵۳، ص ۲۴.

بهدیده بارکلی، باید «فرضیه‌های ریاضی را از طبایع چیزها بازشناسیم». ^{۳۷} الفاظی مانند «نیرو»، «گرانی» و «جادبه» دلیل بر هستیهای طبیعی (فیزیکی) یا مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نمی‌کنند؛ آنها «فرضیه‌های ریاضی‌اند». «مثالاً جاذبه رله نیوتن بیقین ندهمچون کیفیت طبیعی یا جسمانی حقیقی بلکه به منزله فرضیه‌های ریاضی به کار می‌برد. براستی لا یپنیتس هنگامی که کوشش یا انگیزش عصری را از نیروی رانش ^{۳۸} بازمی‌شناسد، تصدیق دارد که این هستیها بواقع در طبیعت پیدا نمی‌شوند، بلکه باید به یاری تجربید حاصلشان اورد.» ^{۳۹} بدون کاربرد مجرّدات و فرضیه‌های ریاضی، برای مکانیک پیشرفتی دست نمی‌دهد، و کاربرد آنها را توفیقشان، یعنی سودمندی عملیشان توجیه می‌کند. ولی سودمندی عملی یک تجربید ریاضی، ثابت نمی‌کند که این تجربید دال بر هستی طبیعی یا مابعدالطبیعی است. «مکانیک دان چون نیرو و فعل و جاذبه را در اجسام تخیل می‌کند، الفاظی مجرّد و کلی را به کار می‌برد که برای نظریه‌ها و تقریرها و نیز برای محاسبات حرکت بسیار سودمندند، ولو اینکه جستجوی آنها در حقیقت چیزها و در اجسام واقعاً موجود جستجویی عبث است، درست مانند موهوماتی که هندسه‌دانان از راه تجربید ریاضی می‌سازند.» ^{۴۰} یک دلیل عمدۀ اینکه چرا مردم گرایش دارند که الفاظی مجرّد بکاررفته در فیزیک آنان را گمراه کند آن است که می‌اندیشند فیزیکدان جویای علل فاعلی حقیقی پدیده‌هاست. بنابراین، آنان براین اندیشه می‌گرایند که کلمه‌ای مانند «گرانی» بر مبازا یا کیفیتی موجود دلالت دارد که علت فاعلی حقیقی برخی حرکات است و آنها را تبیین می‌کند. ولی «کار فیزیک یا مکانیک دادن علل فاعلی نیست....» ^{۴۱} یک دلیل گفته بارکلی البته آن است که به نظر او یگانه علل حقیقی، فاعلان ناجسمانی‌اند. این معنی در سخن زیر پیداست: «در فلسفه طبیعی (فیزیکی) ما باید علت‌ها و راه‌های حل پدیده‌ها را از روی مبادی مکانیکی بجوبیم. بنابراین، از حیث فیزیکی تبیین یک چیز از راه تخصیص علت براستی کارگر و ناجسمانی آن انجام نمی‌گیرد بلکه بهوسیله اثبات رابطه‌اش با مبادی مکانیکی روی می‌دهد، مانند کشش و واکنش همیشه متصاد و برابرند....» ^{۴۲} مراد از مبادی مکانیکی چیست؟ نخستین قوانین حرکت، «که به تجربه مدلل گردند، به استدلال و تعقل پرورد و کلی شوند... به تعبیر شایسته مبادی نام دارند، زیرا از آنها هم قضایای کلی مکانیکی هم تبیینهای جزئی پدیده‌ها سرچشمه می‌گیرند.» ^{۴۳} لذا دادن تبیین فیزیکی یک رویداد یعنی اینکه بازنماییم که چگونه می‌توان آن را از فرضیه‌ای بلندپایه استنتاج کرد. و تبیینهایی از این‌گونه با رفتار سروکار دارند

۳۷. درباره حرکت، ۴:۶۶، ص ۲۸.

38. impetus

۴۰. درباره حرکت، ۴:۱۷، ص ۱۵.	۴۱. درباره حرکت، ۴:۳۹، ص ۲۰.	۴۲. درباره حرکت، ۴:۶۹، ص ۲۹.
۴۳. درباره حرکت، ۴:۳۶، ص ۲۰.	۴۴. درباره حرکت، ۴:۳۵، ص ۲۰.	

نه با وجود، در فلسفه متأفیزیکی، تبیین وجود پدیده‌ها از این راه دست می‌دهد که آن را از علت فاعلی حقیقی که ناجسمانی است استنتاج می‌کنند. فیزیکدان تا این اندازه با «علل» سروکار دارد که هر گاه می‌بیند که پدیده B همواره در بی پدیده A می‌آید و تا A از پیش نیامده است هرگز روی نمی‌دهد، از A بهمتله علت و از B بهمتله معلول سخن می‌گوید. ولی پدیده‌ها تصورات‌اند، و تصورات امکان ندارد که علل فاعلی کارگر باشند؛ و اگر از علل مقصود همین است، فیزیکدان دلمشغول آنها نیست.

پس دعوی بارکلی آن است که نظریه تصورات و متأفیزیک او آسیبی به علم نمی‌رساند، به شرط اینکه طبع علم فهم شود. متأفیزیک را باید از فیزیک زدود، و این دو را نباید با هم مشتبه کرد. این زدودن، فیزیک را از غواص و لفاظی مبهم می‌پالاید و ما را از گمراهی بدست کلمات و امیرهاند که هرچند سودمند باشند باری بر هستیها یا کیفیات واقعی هستیها دلالت ندارند. بارکلی در عین حال متأفیزیک را بدين سبب از فیزیک نزدود تا متأفیزیک را نابود کند. خواستش بیشتر آن بود که راه را سوی متأفیزیک بنمایاند. زیرا همینکه بفهمیم علوم فیزیکی جویای علل فاعلی کارگر حقیقی پدیده‌ها نیستند، نه همان از تفسیر باطل کارکرد و معنای کلماتی چون گرانی و جاذبه بازخواهیم رست بلکه همچنین در بی آن بر می‌آییم که علت وجود پدیده‌ها را در جای دیگر بجوییم. بارکلی به شوهای پوزیتیویستی درباره فیزیک سخن می‌گفت؛ ولی در تبدل آرزو داشت که مردم را از این پنداشت ناراست درآورد که تبیین علی بسنده‌ای از پدیده‌ها را می‌توان بر حسب گرانی، جاذبه و جز آن بدست داد که دلالت بر هستیها یا کیفیات موجود نمی‌کنند بلکه از پهر سهولت در فرضیه‌هایی به کار می‌روند که توفیقشان در گروه‌بندی پدیده‌ها و استنتاج پدیده‌ها از مبادی معینی که رفتار اجسام را توصیف می‌کنند مایه اعتیار آنهاست. و او دلش می‌خواست که مردم را از تفسیر باطل کارکرد علوم فیزیکی وارهاند زیرا می‌خواست برایشان بازنماید که تبیین‌های علی حقیقی پدیده‌ها را تنها می‌توان در متأفیزیک یافت که نسبت پدیده‌ها را با خدا محرز می‌دارد، همان خدایی که علت فاعلی حقیقی، ناجسمانی و فرجامین است. «تنها به یاری تأمل و تعقل می‌توان علل براستی کارگر را از تاریکی فروگیرنده‌شان بیرون آورد و تا اندازه‌ای آنها را شناخت. پرداختن به این علتها در مجال فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه است.»^{۴۴}

در این قسمت به فیزیک یا علم فیزیکی اشاره رفت که بارکلی آن را در برگیرنده مکانیک می‌شمرد. ولی بارکلی در درباره حرکت فرق عجیبی میان فیزیک و مکانیک می‌گذارد. «در فیزیک، حس و تجربه که فقط بمحد اثار یا معلولهای ظاهر می‌رسند فرمان می‌رانند؛ در مکانیک، مفاهیم مجرد ریاضیدانان در محل تصدیق‌اند.»^{۴۵} به سخن دیگر، فیزیک با توصیف پدیده‌ها و رفتارشان

۴۴. درباره حرکت، ۷۲؛ ۴، ص ۳۰. ۴۵. درباره حرکت، ۷۱؛ ۴، ص ۳۰.

سروکار دارد، در حالیکه مکانیک دربرگیرنده نظریهپردازی و فرضیههای تبیین گر است که ریاضیات را به کار می‌گیرند. دلیل آنکه چرا بارکلی قائل به این فرق می‌شود آن است که می‌خواهد امور واقع مشهود را از نظریههایی که برای فهم یا تبیین این امور واقع ساخته می‌شوند بازناسد. زیرا اگر این دو را از هم بازنناسیم، بر آن می‌گراییم که هستیهای پوشیده‌ای را مطابق با الفاظ مجرد «ریاضیدانان» مفروض گیریم. کلماتی نظیر «گرانی» یا «تیرو» بر هستیهای مشاهده شدنی دلالت نمی‌کنند. لذا ما به این اندیشه می‌گراییم که ناچار باید هستیها یا کیفیات پوشیده‌ای مطابق با این الفاظ باشند. «اما اینکه کیفیت پوشیده چیست یا چگونه کیفیتی می‌تواند عمل کند یا کاری بکند، ما هیچ تصویری نداریم — براستی در تصویرمان نمی‌گنجد.... آنچه خودش پوشیده است، تبیین گر هیچ چیز نیست.»^{۴۶} و اگر بدقت تمیز بگذاریم میان اثار یا معلولهای مشهود و فرضیههایی که برای تبیین آنها ساخته می‌شوند، بهتر می‌توانیم کار کرد الفاظ مجرد در این فرضیهها را بفهمیم. «الفاظ را تا اندازه‌ای عادت معمول برای تخلیص کلام ابداع کرده است و تا اندازه آنها را به نیت اموختن تغییر کرده‌اند.»^{۴۷} ما هنگام استدلال درباره چیزهای محسوس، درباره اجسام جزئی استدلال می‌کنیم. ولی برای گزاره‌های کلی درباره اجسام جزئی به الفاظ مجرد نیازمندیم.

۴. وجود و ذات خدا

پس نزد بارکلی یک سامان طبیعت، یعنی دستگاهی از پدیده‌ها یا تصورات هست که ساختن علوم طبیعی را ممکن می‌گرداند. ولی، چنانکه هم‌اینک دیدیم، چشمداشت شناخت علت یا علل وجود پدیده‌ها از داشتمند، کار بیهوده‌ای است. و این سخن در دم می‌رساند که حجت بارکلی بر وجود خدا، حجتی پسینی و بدیلی از برهان علی است. هنگامی که او در شرح فلسفی می‌گوید که «حجت اوردن بر وجود خدا از روی تصور او محال است و امکان ندارد که ما تصویری از خدا داشته باشیم»،^{۴۸} بی‌گمان در وهله نخست به کاربرد فنی خودش از کلمه «تصور» می‌اندیشد. زیرا هویداست که تصویری از خدا تواند بود، چنانچه «خدا» بمعنای وجودی روحانی باشد و «تصور» برای موضوع ادراک حسی به کار رود. و هنگامی که آسیفرون از گفتن این معنی ناگزیر می‌شود که براهین مایعدالطبیعی او را مجبوب تحواهند کرد، «مثلاً از آن گونه براهین که از تصور وجودی دارای کمال مطلق بیرون می‌کشند»،^{۴۹} باید بیاد آوریم که آسیفرون «خرده‌فیلسوف» و مدافعان الحاد است. با این‌همه بادلی اسوده می‌توان گفت که بارکلی برهان معروف به برهان هستی شناختی^{۵۰} را

50. ontological argument

۴۶. درباره حرکت، ۴ و ۶؛ ۴، ص ۳۲. ۴۷. درباره حرکت، ۷؛ ۴، ص ۱۲. ۴۸. شرح، ۷۸۲؛ ۱، ص ۹۴. ۴۹. آسیفرون، ۴، ۳؛ ۲، ص ۱۴۲.

بمسانی که قدیس آنسلم^{۵۱} و دکارت به شیوه‌های مختلف به کارش می‌برند نمی‌پذیرفت. دلیلی که او می‌آورد برهان علی است و بر وجود محسوسات بنیاد دارد. و ویژگی برهان بارکلی بر وجود خدا کاربرد او از نظریه‌اش در باب «تصورات» است. اگر محسوسات تصورات‌اند، و اگر این تصورات به ذهن‌های ما وابسته نیستند، ناچار باید به ذهنی جز ذهن خودمان ارجاع‌شان داد. «بر همگان بدیهی است که آن چیزهایی که کارهای طبیعت نامیده می‌شوند، یعنی بخش بیشتر تصورات یا احساسات مدرّک ما، نه فراآورده اراده‌ای دمیان و نه بازبسته به آن است. بنابراین، روح دیگری علت پیدایی آنهاست، چرا که قیامشان بهذات خویش تناقض‌آمیز است.»^{۵۲}

در سه گفت و شنود دلیل بر وجود خدا در این صورت موجز می‌آید: «چیزهای محسوس بواقع وجود ندارند؛ و اگر وجود داشته باشند، بضرورت مدرّک بدنه نامتناهی‌اند: بنابراین ذهنی نامتناهی یا خدا هست. این برای شما برهانی مستقیم و بی‌واسطه از روی مبدائی بسیار بدیهی بر هستی خدا بدست می‌دهد.»^{۵۳} بارکلی در مسئله‌ی همتای خدا به تفصیل وارد نمی‌شود؛ چنان می‌نماید که او کمابیش یکراست از گزاره «چیزهای محسوس یا تصورات بدنه‌های ما وابسته نیستند» پیش می‌رود و نتیجه‌ی می‌گیرد که آنها به‌یک ذهن نامتناهی وابسته‌اند. او تقریباً فرض مسلم می‌انگارد که دستگاه و هماهنگی و زیبایی طبیعت نمودگار آنند که طبیعت پدیدآورده یک روح بی‌نهایت عالم و کامل یعنی خداست که همچیز را بقدرت خود بربا نگاه می‌دارد. ما البته خدا را نمی‌بینیم. ولی تا جایی که سخن بر سر دیدن است، ارواح متناهی را نیز نمی‌بینیم. ما وجود روحی متناهی را از «یک مجموعه متناهی و محدود تصورات» استببلط می‌کنیم، در حالی که «همه گاه و همه‌جا شانه‌های هویدای خدا را ادراک می‌کنیم.»^{۵۴}

عیبه‌ها و نقصانهای طبیعت، حتی معتبر در رد این استبباط بهشمار نمی‌روند. ضایع شلن ظاهری تحملها و رویانها، و تباہی عرضی و اتفاقی گیاهان و جانوران نبایله، چنانچه آنها را بنابر معیارهای امنی داوری کنیم، چمیسا از اداره و سازماندهی میوب و اهمال کارانه حکایت کنند. اما «فراوانی پرشکوه چیزهای طبیعی را نباید بر سرستی یا اسرافکاری فاعل فراآوردنده‌شان حمل کرد، بلکه باید آنها را همچون برهانی بر سرشاری قدرتش پنداشت.»^{۵۵} و بسیاری چیزها را که به‌سبب تأثیر رنج آورشان بدیده‌مان بد می‌نایند می‌توان خوب دید چنانچه به چشم جزئی از کل دستگاه چیزها بر آنها نگریست. در السیفرون گوینده‌ای با این نام می‌گوید در حالی که ممکن است با چنین برهان راست‌نمایی دعوی داشت که شری‌اندک در آفرینش، خیر را نمایانتر جلوه‌گر می‌سازد، این مبدأ

۵۱ St. Anselm (۱۱۰۹-۱۱۳۴): استف اعظم کتربری، مجتهد مسیحی، و از بنیادگذاران فلسفه مدرسی. س. ۳-۴.

۵۲ مبادی، ۱: ۱۴۶، ۱: ۱۰۷-۸، ص ۲: ۱۴۶، ۱: ۱۰۷-۸، ص ۲: ۲۱۲، ص ۲: ۵۴.

۵۳ مبادی، ۱: ۱۵۲، ۱: ۱۱۱، ص ۲: ۱۰۹.

نمی‌تواند «الایشیهای چندان بزرگ و چندان سیاه را تعطیل کند.... این معنی که بر زمین رذیلت چندان بسیار و فضیلت چندان کم است و قوانین مُلک خدا را رعایاییش رعایت نمی‌کنند، جیزی است که هرگز با خرد و نیکی پرتر خداوند بین سازگار در نتواند آمد.»^{۵۶} پاسخ بارکلی بر این ایراد آن است که آلایشیهای اخلاقی نتیجهٔ گزینش انسان‌اند، و همچنین نباید دربارهٔ مقام ادمیزادگان در گیتی غلو کنیم. «چنین می‌نماید که ما نه همان بهوختی و الهام بلکه به عقل سالم و مشاهده و استبطاط از تشابه دینیها به این نتیجهٔ می‌رسیم که رسته‌های بی‌شماری از موجودات عاقل هستند که نیکبختی و کمالشان فراتر از بشر است.»^{۵۷}

خطاست که از شرح مختصر بارکلی دربارهٔ دلیل بر وجود خدا نتیجهٔ بگیریم که فیلسوفی که آن همهٔ آماده بود تا تحلیل انتقادی را بر الفاظی مانند «جوهر مادی» به کار بند نسبت به دشواریهای نایین باشد که می‌توان هنگام تحلیل معنای الفاظ محمول بر خدا بدانها برخورد. بدین‌سان او لوسیکلس^{۵۸} را به چنین گفتاری وامی دارد: «پس باید بدانید که در بنیاد، هستی خدا نکته‌ای در نفس خود کم‌اهمیت است و آدمی ممکن است این معنی را تصدیق بدارد بدون آنکه چیز چندانی را واسپرده باشد. نکتهٔ مهم آن است که کلمهٔ خدا را به کدام معنی باید فهمید.»^{۵۹} لوسیکلس می‌گوید کسانی بر این عقیده رفته‌اند که الفاظی چون فرزانگی و نیکی چون محمول خدا قرار گیرند «باید در معنایی بكلی متفاوت از آنچه در عرف عام دلالت می‌کنند یا متفاوت از هرجه که می‌توانیم از آن مفهومی یا تصوری حاصل کنیم فهمیده شوند.»^{۶۰} بدین‌وجه آنان می‌توانستند به ایرادهای گرفته بر حمل همچو صفاتی به خدا چنین پاسخ گویند که اسناد آن صفات را در هر معنای شناخته‌شان انکار می‌کردند. ولی این انکار همچند آن انکار بود که صفات اصلاً تعلق به خدا داشتند. «و بدین‌سان با انکار صفات خدا در واقع منکر وجودش می‌شوند، هرچند شاید خودشان آگاه نبودند.»^{۶۱} به عبارت دیگر، حکم به آنکه الفاظ محمول به خدا را باید به معنایی صرفاً مبهم و ایهام‌آمیز فهمید، مانند قول به لاادری گری^{۶۲} است. آن کسان معنای کلمهٔ «خدا» را چندان با وصف و قید می‌کاستند که «چیزی جز نامی بدون معنایی پیوسته به آن بازنمی‌ماند.»^{۶۳}

لوسیکلس می‌پندارد که عده‌ای از آیای کلیسا و فیلسوفان مدرسی به این دیدگاه لاادری^{۶۴} قائل بودند. ولی کریتو^{۶۵} با پوزش خواهی از اینکه نویسنده‌گان نایبراسته و ناپسندی چون فیلسوفان

۵۶. السیفرون، ۴، ۳؛ ۲۳، ص ۱۷۲. ۵۷. همان‌جا.

58. Lysis

۵۹. السیفرون، ۴، ۳؛ ۱۶، ص ۱۶۳. ۶۰. السیفرون، ۴، ۳؛ ۱۷، ص ۱۶۴. ۶۱. همان‌جا.

62. agnosticism

۶۳. همان‌جا.

64. agnostic

65. Crito

مدرسی را به انجمن نیکان آورده است، شرح تاریخی مجلملی از آین حمل قیاسی^{۶۶} می‌دهد و در آن نشان می‌دهد که دیدگاه مدرسیانی مانند قدیس توماس آکویناس و سواروس^{۶۷} با دیدگاه دیونوسيوس دروغین^{۶۸} یکسان نبود. این مدرسیان منکر نبودند که مثلاً شناخت را می‌توان بمعنای درست و شایسته به خدا حمل کرد، بلکه فقط منکر نبودند که ما می‌توانیم نقصهای شناخت را چنانکه در آفریدگان می‌بینیم به وجه درست و شایسته به خدا حمل کنیم. مثلاً هنگامی که سواروس می‌گوید که «می‌گویند شناخت به تعییر درست در خدا نیست، باید شناخت را بمعنای که حاوی نقص است فهمید، مانند شناخت تعقلی»^{۶۹}.... ولی او به تصریح تصدیق می‌کند که شناختی که بهطور کلی فهم بدیهی و روشن همه حقیقت بهشمار آید در خدا هست، و این نکته را هیچ فیلسوف باوردار نده به خدا هرگز انکار نکرده است.»^{۷۰} بهمانسان، هنگامی که مدرسیان می‌گفتند که باید فرض کرد که خدا بهمان معنای وجود دارد که آفریدگان وجود دارند، مرادشان آن بود که خدا «بطرزی والتر و کاملتر» وجود دارد.^{۷۱}

این سخنان دیدگاه خود بارکلی را بازمی‌نمایند. از یک سو، الفاظی که نخست محمول آفریدگان و سپس محمول خدا قرار می‌گیرند، باید «بمعنای شایسته و درست،... یا در تداول حقیقی و صوری کلمات بدوا حمل شوند. و گزنه بدیهی است که بی می‌بریم که هر قیاس صوری که برای اثبات آن صفات یا (که توفیری نمی‌کند) اثبات هستی خدا می‌آوریم مشتمل بر چهار حد است، و لذا به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم.»^{۷۲} از سوی دیگر، الفاظ متحمل به خدا را نمی‌توان به همان طرز یا درجه ناقصی حمل کرد که بدان محمول آفریدگان قرار می‌گیرند. بارکلی حجت می‌انگیخت که مفهوم من از خدا به این گونه حاصل می‌آید که به مراقبه در نفس می‌پردازم، «توانهایش را فزونی می‌بخشم و نقصانهایش را از میان برمی‌دارم.»^{۷۳} من خدا را بر وفق مفهوم روح که به مدد مراقبه نفسانی حاصل می‌آورم تصور می‌کنم. مفهوم در ذات خود بر یک حال می‌ماند، هرچند هنگام تصور کردن خدا محدودیتها و نقصانهای پیوسته به مفهوم روح متاها بدان حال را از میان برمی‌دارم.

نمی‌توان گفت که بارکلی تحلیل معنای الفاظ محمول به خدا را فراتر از حدی برد که فیلسوفان

66. analogical predication

۶۷. Francisco Suárez (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، حکیم لاهوتی و فیلسوف مدرسی اسپانیایی...م.

۶۸. Pseudo-Dionysius، نویسنده‌ای ناشناس (حوالي ۵۰۰ بهم)، که در قرون وسطی او را با دیونوسيوس آریوپاگوسی Dionysius the Areopagite دانشمندی که به موسیله بولس حواری به مسیحیت گرویده بود) یکسان می‌شمردند. تصانیف دیونوسيوس دروغین در باب عرفان و الهیات نظری تأثیر بسیار در متفکران قرون وسطی نهاد...م.

69. discursive knowledge

۷۰. آسیفرون، ۴، ۲۰، ۳:۲۰، ص ۱۶۳-۹. ۷۱. همانجا. ۷۲. آسیفرون، ۴، ۲۲، ۳:۲۲، ص ۱۷۱. ۷۳. همانجا. ۷۴. گفتگوشنود، ۲:۳، ۲:۳۱-۲، ص ۲۳۱-۰.

مدرسی بودند. او همچنین این اشکال ممکن را چندان یا هیچ بعدیه نگرفت که در فراغت حذف نقصانها، ما محتوای توصیف‌پذیر و مشتب لفظ موردنظر را نیز حذف می‌کنیم. لیکن او البته می‌فهمید که مسئله‌ای در پیوند با معنای الفاظ محمول به خدا هست. و در زمرة فیلسوفان بلندبایه نوینی که بیرون سنت مدرسی جای می‌گرفتند، او از اندک کسانی بود که اعتنای جدی به مسئله نمود. قیاس تمثیل در این زمینه را فیلسوفان غیرمدرسی هیچ به لحاظ نمی‌آوردند. و این یک دلیل آن است که چرا امروزه بحث در مسئله از سوی فیلسوفان تحلیلی غالباً در دیده مؤمنان یکسره ویرانگر می‌نماید. البته گاهی ویرانگر بوده است. اما همچنین باید فهمید که این بحث بازنمای احیای مسئله‌ای است که مدرسیان و نیز بارکلی دلمشغولش بودند، ولی اکثر فیلسوفان نامدارتر نوین هیچ به آن نپرداختند.

۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا

بارکلی بسا از چیزهای محسوس چنان سخن می‌گوید که انگاری آنها درون ذهن‌های ما هستند. بدین سان می‌خواهیم که خدا «این تصورات را در ذهن‌های ما برمی‌انگیزد»^{۷۴} و اینکه تصورات «بر حواس منطبع‌اند».^{۷۵} این سخنان می‌رسانند که جهان مدام در حال نوگشتگی یا بهتر بگوییم در حال بازآفریدگی است. «ذهنی هست که هردم با همه انبطاعات محسوسی که ادراک می‌کنیم بر من اثر می‌نهد.»^{۷۶} باز، اگرچه فرضیه مابعدالطبیعی دیدن همه‌چیز در خدا را باید مطرود شمرد، «این زبان بصری معادل آفرینش مداومی است که بر فعل بی‌واسطه قدرت و عنایت دلالت می‌کند.»^{۷۷} و سخن بارکلی را می‌شنویم درباره «فراآمدن و باز فراآمدن آنی علایم بسیار، که بهم می‌آمیزند، از هم می‌پاشند، از حال خود می‌گردند، گونه‌گون می‌شوند، و بر عرضهای گوناگون بی‌پایانی انباطی می‌پذیرند....»^{۷۸} همچنین، بهطوری که پیشتر آوردم، به کنایه می‌گوید به شماره ذهن‌های دریابانده، جهان‌های خصوصی هستند. و براستی بارکلی تصدق دارد که مدام که در تداول عامیانه کلمه «همان» می‌توان گفت که ما همان اشیا را ادراک می‌کنیم، به سخن دقیق چنین نمی‌کنیم، همان‌طور که فردی همان شیئی را که لمس می‌کند نمی‌بیند یا همان شیئی را که با میکروسکپ ادراک می‌کند با چشم غیرمسلح ادراک نمی‌کند.^{۷۹}

ولی بارکلی همچنین از محسوسات یا تصورات چنان سخن می‌گوید که پنداری در ذهن خدا موجودند. چیزهای طبیعی به همان نحوی به من وابسته نیستند که صورت مخل اسب شاخدار

۷۴. میادی، ۱:۲؛ ۵۷:۲، ص ۶۵. ۷۵. میادی، ۱، ۲؛ ۹۰:۲، ص ۸۰: بستجید با میادی، ۱، ۱؛ ص ۴۱.

۷۶. سه گفتتوشنود، ۲:۲، ص ۲۱۵. ۷۷. السیفرون، ۴:۱۴، ۳:۱۴، ص ۱۵۹. ۷۸. همان، ص ۱۱-۱۵۹.

۷۹. سه گفتتوشنود، ۳:۲، ص ۲۴۵-۷.

وابسته به من است. اما از آنجا که تصورات‌اند، ممکن نیست که قیامشان به ذات خویش باشد. بنابراین، «ناچار ذهن دیگری هست که در آن وجود داردند.»^{۸۰} باز، «آدمیان معمولاً باور دارند که همه‌چیز معلوم یا مدرّک خداست زیرا هستی خدا را باور می‌دارند، در حالی که من از سوی دیگر هستی خدا را بی‌واسطه و به حکم ضرورت استنتاج می‌کنم، زیرا همهٔ محسوسات باید به ادراک او درآیند.»^{۸۱} بارکلی نمی‌خواست که هرگونه بیرون بودگی (خارجیت)^{۸۲} محسوسات را انکار کند؛ و می‌خواست معنایی به این گزاره بدهد که چیزها هنگامی که روحی متناهی ادراکشان نمی‌کند وجود دارند. یعنی، می‌خواست به گزاره «اسب هنگامی که کسی ادراکش نمی‌کند در آخر هست» معنایی فراتر از این معنی بدهد که عبارت است از گفتن آنکه این گزاره همچند چنان گزاره است که هرکسی که وارد آخر شود تجربه‌ای را که دیدن اسب می‌نمایم خواهد یا تواند داشت. و او می‌تواند این معنای فراتر را تنها با این قول بدهد که خدا همیشه اسب را ادراک می‌کند، حتی هنگامی که روحی متناهی چنین نکند. «هنگامی که من وجودی بیرون از ذهن را بر محسوسات انکار می‌کنم، مرادم نه ذهن خودم به وجه خاص بلکه همهٔ ذهنهاست. واضح است که محسوسات وجودی بیرون ذهن من دارند چرا که به تجربه می‌بینم که مستقل از آن‌اند. بنابراین در فواصل بین زمانی که من محسوسات را ادراک می‌کنم، ذهن دیگری هست که محسوسات در آن وجود دارند.... و چون همین سخن درباره همهٔ دیگر ارواح آفریدهٔ متناهی راست می‌آید، بنچار چنین برمی‌آید که ذهن همه‌جا حاضر و جاویدانی هست که همهٔ چیزها را می‌شناسد و می‌فهمد، و آنها را به چنان شیوه و بنابر چنان قواعدی به دیدهٔ ما جلوه‌گر می‌سازد که خود مقرر داشته است و ما از آنها به لفظ قوانین طبیعی تغییر می‌کنیم.»^{۸۳}

در نگاه اول، ما دست کم با دو نظر متباین رو برویم که در آنها گزاره وجود داشتن عبارت است از ادراک کردن یا مدرّک شدن، معانی مختلف به خود می‌گیرد. بنابر نظر نخستین، ادراک کردن به ذهن شناسندهٔ متناهی اشاره دارد، و مدرّک شدن یعنی به ادراک این ذهن شناسنده درآمدن. بنابر نظر دوم، ادراک کردن به خدا راجع است و مدرّک شدن یعنی به ادراک خدا درآمدن. ولی بارکلی می‌کوشد تا به میانجی تمایزی میان وجود جاویدان و نسبی، این دو نظر را با هم سازش دهد. «همهٔ اشیا جاویدانه شناخته‌خدا اند، یا وجودی جاویدان در ذهن او دارند که هردو معنی یکی است. ولی هنگامی که چیزهای پیشتر ادراک‌نایابی بر آفریدگان، به فرمان خدا بر آنان ادراک‌پذیر می‌گردند سپس می‌گوییم چیزها بملحاظ ذهن‌های افریده آغاز به وجودی نسبی می‌نهند.»^{۸۴} بنابراین، چیزهای محسوس در ذهن خدا

۸۰. سه گفتارشود، ۲: ۲، ص ۲۱۲. ۸۱. همان جا.

82. exteriority

۸۳. سه گفتارشود، ۳: ۲، ص ۱-۲۳۰. ۸۴. همان، ص ۲۵۲.

وجودشان «جاویدان و مانند نمونه‌های آغازین»^{۸۵} است و در ذهن‌های آفریده وجودشان «طبیعی یا به منزله نسخه‌ها یا نمودگارهای آغازین»^{۸۶} از نمونه‌های آغازین است.^{۸۷} آفرینش هنگامی روی می‌دهد که تصورات، وجودی «نمودگاری»^{۸۸} بپذیرند.

این تمایز، بارکلی را در این گفته موجه می‌سازد که او نظریه مالبرانش درباره رؤیت تصورات در خدا^{۸۹} را باور ندارد. زیرا آنچه ادراک می‌کنیم تصوراتی دارای وجودی نسبی یا نمودگاری هستند. این تصورات هنگامی هست می‌شوند که خدا آنها را در ذهن ما منطبع کند. و بدین منوال آنها از تصوراتی که حضور جاویدان در ذهن خدا دارند ممتازند. ولی سپس گویا چنین برمی‌آید که ما می‌توانیم از تصورات مدرکمان به منزله تصوراتی موجود در ذهن خدا سخن گوییم آن‌گاه که ادراکشان نمی‌کنیم. زیرا آنها با تصوراتی که در ذهن خدا حاضرند یکسان نیستند. اگر یکسان بودند، برای بارکلی گریختن از قبول نظریه رؤیت چیزها در خدا بسیار دشوار بود، یعنی نظریه‌ای که او به تأکید رذش می‌کند.

می‌توان گفت که این تمیز را نباید تا حد چنین فرضی کشاند که بارکلی دسته‌های انبوهی از تصورات را مسلم می‌انگاشت؛ یک دسته برای هر انسان مدرک، و همه این دسته‌ها دارای وجود نمودگاری‌اند، و یک دسته در ذهن الهی و دارای وجود مثالی.^{۹۰} می‌توان گفت که مراد بارکلی صرفاً آن است که همان چیزهای محسوس که چون به ادراک ذهنی متناهی درآیند وجودی نمودگاری یا طبیعی دارند، هنگامی که به ادراک خدا درآیند دارای وجود مثالی‌اند. به هر تقدیر، بارکلی درباره اشیائی که جاودانه شناخته خدایند وجودی جاویدان در ذهن او دارند به تصریح می‌گوید که بر آفریدگان ادراک‌پذیر می‌گردند و بدین‌گونه به وجود نسبی آغاز می‌کنند.^{۹۱}

راستی که بارکلی البته به این شیوه سخن می‌گوید و من نمی‌خواهم در این امر چون و چرا کنم. ولی به نظرم محل سوال می‌آید که آیا این شیوه با دیگر شیوه‌های سخشن سازوار است. اگر ما اشیائی موجود در ذهن خدا را ادراک کنیم، دارای چنان رؤیت چیزها در خداییم که بدعزم بارکلی از آن بهره‌مند نیستیم. لیکن اگر محسوسات، احساسات مایندی یا اگر تصوراتی هستند که خدا در ما منطبعشان کرده است، احتمالاً باید از تصورات موجود در خدا متمایز باشند.

البته هدف بنیادی بارکلی بازنمودن این نکته است که محسوسات وجودی مطلق به استقلال از ذهن ندارند، و بدین‌وجه می‌خواهد زمین را از زیر پای ماده‌باوران و ملحدان خالی کند. و این کار برای او مستلزم آن است که از دست اسطقطس مادی لایک همچون فرضیه‌ای بیهوده و براستی

85. archetypes 86. ectypes

.۸۷. همان، ص ۲۵۴

88. ectypal 89. vision of ideas in God 90. archetypal

.۹۱. همان، ص ۲۵۲

فهم ناپذیر وارهد و مبرهن بدارد که محسوسات، تصورات‌اند. سپس دو دیدگاه پیدا می‌آیند. اول اینکه محسوسات تصوراتی بر ذهن‌های متناهی‌اند، نه به آن معنی که ذهن‌های متناهی آنها را خودسرانه ساخته باشند بلکه به این معنی که فعالیت در نگناپذیر خدا آنها را بر ذهن‌های متناهی منطبع یا عرضه کرده است. بنابراین، گفتن آنکه اسب در آخر هست آنگاه که کسی آنجا برای ادراک کردنش نیاشد، صرفاً برایر گفتن این است که اگر، بر فرض شرایط لازم، کسی بنا بود وارد آخر بشد خدا تصورات معینی را بر ذهن‌ش منطبع می‌کرد. و این نحوه‌ای مابعدالطبیعی است برای گفتن آنکه گزاره اسب در آخر هست هنگامی که کسی آنجا برای ادراکش نیست، چنین معنی می‌دهد که اگر کسی بنا بود وارد آخر بشد، آنگاه، برفرض شرایط لازم، دارای تجربه‌ای خواهد بود که ما دیدن اسب می‌خوایم. ولی این دیدگاه گویا دشواریهای را به لحاظ وجود جهان محسوس قبل از پیدایش انسان پیش می‌آورد. از این‌رو بارکلی دیدگاه دومی را ارائه می‌دهد که بنابر آن، تصورات (محسوسات) همیشه به ادراک خدا درمی‌آیند. ولی این گفته بدان معنی نتواند بود که محسوسات از آن جهت به ادراک خدا درمی‌آیند که وجود دارتند. زیرا آنگاه از ذهن استقلال می‌یافتد. آنها باید وجود داشته باشند زیرا خدا ادراکشان می‌کند. و این یعنی آنها باید تصوراتی در ذهن خدا باشند. اما بارکلی نمی‌خواهد بگوید که ما از رویت چیزها در خدا برخورداریم. لذا تمیز میان وجود نمودگاری یا طبیعی و وجود مثالی را پیش می‌کشد و به نظریه دیرین «تصورات الهی» توسل می‌جویید. ولی در این مورد محسوسات، به منزله تصورات ماء، تمایز از تصوراتی هستند که در ذهن الهی وجود مثالی دارند. پس درست‌نیست که بگوییم اسب‌هنگامی که مدرک‌یروحی متناهی نیست در آخر هست زیرا خدا ادراکش می‌کند. زیرا خدا تصورات مرا هنگامی که من آنها را ندارم ندارد. من بروایی ندارم که به قطع و جزم بگویم که این شیوه‌های گوناگون گفتار را نمی‌توان به هم سازش داد. بلکه به نظرم چنین می‌نماید که سازش دادنشان بسیار دشوار است.

گاه می‌گویند که ابطال نظر بارکلی از آن‌رو دشوار است که مشکل می‌توان باز نمود که خدا به‌نحوی که او وصف می‌کند عمل نمی‌کند، یعنی منطبع کردن تصورات بر ذهن‌های ما یا عرضه‌کردن‌شان بر ما. ولی کسانی که چنین می‌گویند ازیاد می‌برند که آنان وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرند، در حالی که بارکلی از «وجود عبارت است از مدرک‌شدن» به وجود خدا استدلال می‌کند. او خداباوری را پیشاپیش مفروض نمی‌گیرد و آن را برای اثبات پدیده باوری به کاز نمی‌برد؛ او از راه معکوس پیش می‌رود و قائل است که پدیده‌باوری، خداباوری را ایجاد می‌کند. این دیدگاهی است که فیلسوفانی که در تجربه‌باوری بارکلی به او اقتدا جستند و پرورشش دادند، در آن شریک نبودند. ولی از این مسئله که بگذریم، خود پدیده‌باوری بارکلی گویا در بردارندهٔ دو عنصر است. نخست این نظر که می‌گوید چیزهای محسوس صرفاً همان‌اند که ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند. این همان است که می‌توان عنصر عقل سلیم بخوانیم تا جایی

که انسان متعارف هرگز به اسطقس مادی بی‌جنبش، نامتنبیر و ناشناختی لاک نیندیشد. (طرد اسطقس مادی لاک البته طرد جوهر را به هر معنی واجب نمی‌آورد.) دوم این نظر که محسوسات، تصورات‌اند، و تا جایی که این نظر را نتوان به این تصمیم به استعمال کلمه به نحو نامتدالوں تحويل کرد، نمی‌توان گفت که بازنمای نظر انسان متعارف است، حال بارکلی هرچه خواهد بگوید. محل سؤال است که آیا این دو عنصر همچنان که بارکلی می‌اندیشید جدایی ناپذیرند.

سرانجام، موضوعی هست که باید در این قسمت به اختصار بیاورم. گاهی گفته‌اند که بارکلی به این مرحله رسید که «وجود داشتن عبارت است از مفهوم شدن» (*esse est concipi*) را به جای «وجود داشتن عبارت است از مدرک شدن» (*esse est percipi*) نشاند و بین سان از تجربه‌بیاوری به سوی عقل‌بیاوری راه سپرد. و مبنای عده این دعوی را چند گفته‌امده در سیریس می‌سازند، آنچا که بارکلی حواس را در مقایسه با عقل کم ارج جلوه می‌دهد. می‌گوید: «ما هنگامی چیزی را می‌شناسیم که آن را بفهمیم؛ و هنگامی آن را می‌فهمیم که بتوانیم تفسیر کنیم یا بگوییم که مدلولش چیست. به سخن دقیق، حس چیزی را نمی‌شناسد. ما براستی اصوات را به شنوایی و حروف را به بینایی ادراک می‌کنیم؛ ولی بنابر آن نمی‌توان گفت که آنها را فهم می‌کنیم.»^{۹۲} و او «فیلسوفان دکارتی مشرب و اصحابشان را که احساس را حالتی از تفکر می‌شمرند» می‌نکوهد.^{۹۳}

البته راست می‌نماید که در سیریس می‌توان تأثیری افلاطونی را در کار دید که بارها به سخنانی خوار شمرنده درباره ارزش شناختی^{۹۴} احساس تنها راه می‌برد. و همچنین راست می‌نماید که بارکلی مشکلی در این گفته که خدا چیزها را «ادراک می‌کند» می‌دید. او در اشاره به تصور نیوتن از مکان به حیث مرکز حواس الهی، می‌گوید که «هیچ حس یا مرکز حواس، یا چیزی مانند حس یا مرکز حواس در خدا نیست. حس متنضم انتطباعی از سوی موجودی دیگر است، و بر واپستگی در نفس دارندگان دلالت می‌کند. حس، انفعال است؛ و انفعالات متنضم‌نقصان‌اند. خدا همه‌چیز را در مقام ذهن یا عقل محض می‌شناسد؛ ولی چیزی را به حس نمی‌شناسد، نه در یک مرکز حواس نه به میانجی آن. بنابراین فرض هرگونه مرکز حواس — خواه مکانی خواه جز آن — در خدا فرضی سخت ناصواب است و به پنداشتهایی باطل درباره ذات او می‌انجامد.»^{۹۵} اما با آنکه بخش‌های فلسفی سیریس (بیشتر این تصنیف غریب با محاسن آب قطزان سروکار دارد) نشانگر حال و هوایی متفاوت از حال و هوای مصنفات پیشتر بارکلی است، محل تردید است که نمودار تغییر نظری چندان بنیادی که برخی گفته‌اند باشد. ممکن است بر تمایز بین احساس و فکر در سیریس تکه

۹۲. سیریس، ۲۵۳: ۵، ص ۱۲۰. ۹۳. سیریس، ۲۶۶: ۵، ص ۱۲۵.

شده باشد، ولی این تمایز در ضمن نوشه‌های پیشتر بارکلی مضموم بود. چنانکه دیدیم، او بر تمايز میان مشاهده‌پدیده‌ها و استدلال یا نظریه‌پردازی درباره‌پدیده‌ها اصرار می‌ورزید. باز، بارکلی پیش از این در سه گفت و شنود به عبارت صریح گفته بود که «خدا که متأثر از هیچ موجود بیرونی نیست و مانند ما چیزی را به حس ادراک نمی‌کند... امکان ندارد که از هیچ احساسی تأثیر پذیرد.»^{۹۶} خدا همه چیز را می‌شناسد یا می‌فهمد، ولی نه به حس. از این‌رو من فکر نمی‌کنم که سخنی درست باشد که سیریس دگرگونی بنیادینی را در فلسفه بارکلی باز می‌نماید. بیشینه آنکه اگر او رشته‌های فکری معینی را دنبال کرده و پرورده بود، یعنی رشته‌های فکری که در مصنفات پیشتر مضموم بودند، روایت متفاوتی از فلسفه‌اش ممکن بود فرا آید که در آن، مثلاً، دشواریهای برخیزندۀ از سخن درباره ادراک چیزها به توسط خدا و «تصورات» موجود در ذهن خدا هنگامی که ما آنها را ادراک نمی‌کنیم، از میان بر می‌خاستند.

۶. علیت

دیدیم که بارکلی تا جایی که سخن بر سر فعالیت چیزهای محسوس است، تحلیلی تجربه‌باورانه یا پدیده‌باورانه از نسبت علیّی بددست می‌دهد. بواقع هر گز نمی‌توان درباره چیزهای محسوس بهوجه درست به منزله علل فعال سخن گفت. اگر B بهطور منظم چنان در پی A بباید که، برفرض حضور A در پی بباید و در غیاب A، B روی ندهد، می‌گوییم A علت است و B معلول. ولی این بدان معنی نیست که A بهطور فاعلی در فراآوردن B عمل می‌کند. B بروفق تقدير و تدبیر^{۹۷} خدا بهمنبال A می‌آید. تصورات از آن‌رو که تصورات‌اند منفعل‌اند و نمی‌توانند به‌تعییر درست علیت فاعلی را اعمال کنند. رخدادن A نشانه رخدادن آینده B است. «رابطه تصورات متضمن نسبت علت و معلول نیست، بلکه فقط متضمن نسبت نشانه یا دلیل با چیز مدلول است. آتشی که می‌بینم علت رنجی که بازدیدک‌رفتن به آن می‌کشم نیست، بلکه نشانه‌ای است که پیش‌اپیش مرا بر آن می‌آگاهاند.»^{۹۸}

پس، همچنان که می‌توان چشم داشت، تا جایی که سخن بر سر محسوسات است، دو عنصر در تحلیل بارکلی از نسبت علیّی هستند. نخست عنصر تجربه‌باورانه هست. همه آنچه ما مشاهده می‌کنیم توالی منظم است. دوم عنصر مابعدالطبیعی هست. A علامت پیشگوی^{۹۹} خداداد B است؛

۹۶. سه گفت و شنود، ۳: ۲، ص ۲۴۱.

97. disposition

۹۸. مبادی، ۱، ۲: ۶۵، ص ۶۹.

99. prophetic sign

و دستگاه طبیعت سراسر دستگاه علامیم است، زبان بصری الهی است که با ذهن‌های ما سخن از خدا می‌راند. افزاون بر این، چنان نیست که خدا در آغاز دستگاهی را بدپا داشت و سپس آن را وانهداد، مانند صنعتگری که ساعتی را وامی نهد، تا از آن پس بمخدودی خود تا مدتی کار کند. ولی این زبان بصری تنها به کار اثبات آفریدگار نمی‌آید بلکه هستی فرمانروایی با عنایت را مبرهن می‌دارد....»^{۱۰۰} خدا پیدا آورنده یکایک علامیم است: او همواره به میانجی علامیم با ارواح متناهی سخن می‌گوید. شاید پی‌بردنش چندان آسان نباشد که خدا چرا باید به این شیوه عمل کند. زیرا علامیم بصری فقط به کار ارواح دارای جسم توانند آمد؛ و خود اجسام، بنابر مبادی بارکلی، عبارت‌اند از مجموعه‌ای تصورات و لذای علامیم بصری. ولی این مشکل از میان برنمی‌خیزد.

در گفت‌وشنود سوم هیلاس خوده می‌گیرد که اگر خدا صانع بی‌واسطه همه رویدادهای طبیعت است، پس صانع گناه و بزه است. ولی فیلونوس به این اشکال پاسخ می‌دهد که: «من هیچ‌جا نگفته‌ام که خدا یگانه فاعلی است که حرکات اجسام را فرامی‌آورد.»^{۱۰۱} ارواح آدمی، علل فاعلی براستی کارگردند. وانگهی، گناه در فعل جسمانی نیست «بلکه در انحراف درونی اراده از قوانین عقل و دین است.»^{۱۰۲} فعل جسمانی ارتکاب قتل ممکن است به فعل جسمانی اعدام بزه‌کار مانند باشد؛ ولی از دیدگاه اخلاقی، این دو فعل ناهمانندند. جایی که گناه یا تباہی اخلاقی هست، اراده از قانون اخلاقی روی گردانده است و مسئول این کار را باید فاعل انسانی دانست.

بارکلی نمی‌گوید که علیت جز توالی منظم نیست. آنچه می‌گوید این است که تنها ارواح علل فاعلی براستی کارگردند. همچنین نمی‌گوید که خدا یگانه علت راستین است، آنچه می‌گوید آن است که یگانه علل براستی کارگر، ارواح‌اند. چنانکه بارها نزد بارکلی می‌بینیم، تجربه‌باوری و مابعدالطبیعه بهم آمیخته‌اند.

۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر

میان فیلسوفان آغاز روزگار نو در بُر اروپا، کسی که بطبع چشم می‌داریم که بارکلی بیش از همه به او همدلی بنماید مالبرانش است. ولی اگرچه بارکلی آرای مالبرانش را مطالعه کرده و باید فرض کرد که، از او درس آموخته بود، سخت می‌کوشید تا میان فلسفه خودش و فلسفه اوراتواری^{۱۰۳} فرانسوی خط ممیز و اضحت بکشد. او چندین بار در یادداشت‌هایش مخالفت خود را با مالبرانش بیان می‌کند. برای نمونه، «او (مالبرانش) بوجود اجسام شک دارد. من در این باب هیچ شک ندارم.»^{۱۰۴}

۱۰۰. اسپیرون، ۴، ۱۴؛ ۳، ص ۱۶۰. ۱۰۱. سه گفت‌وشنود، ۳، ۲، ص ۲۳۷. ۱۰۲. همان جا.

۱۰۳. Oratoren، عضو انجمن دینی و فرهنگی Oratoire که بسال ۱۶۱۱ در پاریس بنیاد گرفت و دانشوران نامداری از جمله مالبرانش را در دامن خود بپرورد. ۱۰۴. شروح، ۱، ۸۰۰، ص ۹۶.

باز، درباره او کازیونالیسم^{۱۰۰} مالبرانش می‌گوید: «ما خودمان پاها بیمان را می‌جنبانیم. ماییم که جنبش آنها را اراده می‌کنیم. اختلاف من با مالبرانش در همین جاست.»^{۱۰۱} و در سه گفتگو شنود به تفصیل درباره دوری فلسفه خودش از « وجود و حال » فیلسوف فرانسوی سخن می‌گوید. « او فلسفه اش را به روی مجردترین تصورات کلی که من یکسره مردودشان می‌دانم بنا می‌سازد. او قائل به جهان جاویدان مطلقی است که من انکارش می‌کنم. او بر این عقیده است که ما را حواسمن می‌فریبد و ما طبایع واقعی یا صورتها و شکلهای حقیقی هستی ممتد را نمی‌شناسیم و من به خلاف عقیده او باور دارم. چندان که روی هم رفته هیچ مبادی در بنیاد مخالفت از مبادی من و او نیست.»^{۱۰۲} بارکلی البته از مقایسه‌هایی که میان نوشته‌های او و نوشته‌های مالبرانش، بویژه به لحاظ نظریه مالبرانش درباره رؤیت همه‌چیز در خدا^{۱۰۳}، گاهی انجام می‌گرفت و سیش فهم پذیر بود، نیک مطلع بود. و این مقایسه‌ها مایه رنجش او می‌شد. در این فاصله زمانی، فهم این رنجش کمی دشوار است، حتی اگر این واقعیت را منظور بداریم که بارکلی در ذهن خودش خویشتن را از آغاز از مالبرانش گستته بود. اما او اشکارا مالبرانش را کسی اهل وجود و حال می‌شمرد که به احتجاج فلسفی دقیق کم توجه می‌نمود. بدین سان هنگام بحث در وجود ماده می‌گوید که « نزد مالبرانش کتاب مقدس و امکان، یگانه برآهین اند. به اینها چیزی را بیفزایید که او گراش شدید به چنین شیوه اندیشیدن می‌نامد.»^{۱۰۴} به گمان بارکلی، مالبرانش در بند آن نبود که ادمیان را از مابعد الطیعه به عقل سليم بازخواند؛ و تصورات مجرد و کلی ادعایی را زیاده به کار می‌گرفت. لیکن هر چند نگرش انتقادی بارکلی به فیلسوف اوراتواری بی‌گمان صادقانه و مبنی عقیده صافیش بود، پروایش به گسترن خودش از مالبرانش حکایت از آن دارد که او می‌دید مقایسه بین او و مالبرانش یکسره بی‌دلیل نیست.

بارکلی فلسفه دکارت را با مذاق خود سازگار نمی‌یافتد، و مکرر از آن انتقاد می‌کرد. با اشاره به نظر دکارت بر اینکه ما به وجود اجسام یقین بی‌واسطه نداریم، بانگ برمی‌آورد: « چه مزاحی که

۱۰۰ occasionalism یا نظریه کسب؛ آینی پیش نهاده مالبرانش که می‌کوشد تا شکاف موجود در تفکر کارترزین درباره مستلة ذهن بین را بر کند. چگونه ذهن و بدن، که بنابر فرض دو جوهر بکلی متمایزند، می‌توانند به وجهی علی در هم تاثیر منتقال داشته باشند؟ او کازیونالیستها منکر امکان چنین تأثیر متقابل اند. بس چگونه بازوی من انگاه که اراده من کنم بلند می‌شود؟ به دعوی او کازیونالیستها، علت حقیقی عبارت از دخالت خداست و اراده من صرفاً موقع یا سبب (occurrence) این دخالت است. « ما علل طبیعی حرکت بازیمان هستیم؛ ولی علل طبیعی به هیچ رو علل حقیقی نیستند، بلکه فقط علل موقعی یا سببی (occasional causes) هستند که از طریق قدرت و تأثیر اراده خدا عمل می‌کنند.» (اقتباس از:

(A Dictionary of Philosophy, edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979.

۱۰۱. شروح، ۱: ۵۴۸، ص. ۶۹. ۱۰۲. سه گفتگو شنود، ۲: ۲، ص. ۲۱۴.

108. vision of all things in God

۱۰۳. شروح، ۱: ۶۸۶، ص. ۸۳.

فیلسوفی به وجود محسوسات شک آورد تا زمانی که آن را از روی حقیقت خدا برای خودش ثابت کند.... من همان طور می‌توانم به هستی خودم شک کنم که به هستی آن چیزهایی که بواقع می‌بینم و لمس می‌کنم.»^{۱۱۰} هم‌دلیش با اسپینوزا و هابز کم یا هیچ بود. در سه گفت‌وشنود آن دو را به عنوان ملحد و «معاونان کفر» همتراز وانینی^{۱۱۱} می‌نهد،^{۱۱۲} در حالی که در یادداشت‌هایش اعلام می‌دارد که اگر آئین‌های خود او را درست بفهمند، «تمام فلسفه ایپکوروس، هابز، اسپینوزا، و جز آنان، که دشمن آشکار دین بوده است، فرو می‌ریزد.»^{۱۱۳} «هابز و اسپینوزا به خدا امتداد می‌دهند.»^{۱۱۴} و «یخ‌دانه بود که هابز از اراده چنان سخن بگوید که پنداری حرکت است، که هیچ مانندگی به آن ندارد.»^{۱۱۵} اگر بارکلی دکارت را نمی‌پستنید، مانه‌باوری هابز را بسی ناپستنیده‌تر می‌داشت. از دئیستها هم چندان خوش نمی‌آمد، چنانکه از نص اثبات و تبیین نظریه رؤیت پیداست.^{۱۱۶}

تأثیر عده در بارکلی از حیث فیلسوف، بطبع مصنفات لاک بود. بارکلی لاک را ارج بسیار می‌نهاد. او را «روشن‌بین‌ترین نویسنده‌ای که دیده‌ام» می‌خواند، و سپس می‌گوید که «گشاده نظریش چندان بود که اگر زنده بود از اختلاف من با خودش نمی‌رنجید چرا که می‌دید من در این اختلاف پند او را می‌نیوشم، یعنی داوری خودم را به کار گیرم و با چشمان خود بینم نه با چشمان دیگری.»^{۱۱۷} باز، پس از اشاره به کوششهای مکرر و بیهوده‌اش در درک تصور کلی مثلث می‌گوید: «مسلمًا اگر کسی می‌توانست آن تصور را بر ذهن من عرضه کند، این شخص مصنف جستار درباره فهم آدمی بود که خودش را اندازه‌ای با روشنی و معنی‌داری گفته‌ایش از اکثر مصنفات ممیز گردانده است.»^{۱۱۸} ولی هرچند بارکلی لاک را ارجی زرف می‌نهاد، و اگرچه لاک تا اندازه زیادی نقطهٔ عزیمت بارکلی را در فلسفه فراهم آورده بود، احترام بارکلی البته همراه انتقاد مدام بود. در یادداشت‌هایش می‌گوید که لاک بهتر بود جستار خودش را با کتاب سوم آغاز می‌کرد.^{۱۱۹} به عبارت دیگر، اگر لاک کارش را بازجست و سنجش زیان آغاز کرده بود، امکان نداشت بنظریهٔ تصورات کلی مجرد گرفتار آید، نظریه‌ای که به‌زعم بارکلی بیش از هر چیز موجب پیدایی آئین جوهر مادی بود. به‌طور کلی می‌توان گفت که بارکلی بران بود که لاک، تجربه‌باور ناپستنده‌ای بوده و به‌اندازهٔ کافی مراعات مبادی اعلام داشتهٔ خودش را نمی‌کرده است.

۱۱۰. سه گفت‌وشنود، ۲؛۳، ص ۲۳۰. ۱۱۱. Lucilio Vanini (۱۶۱۹-۱۶۸۵)؛ فیلسوف ایتالیایی. بعیلک کشیشان درآمد. هوادار فلسفه ماشین‌وار انگاری (مکانیسم) بود. از سوی کلیسا به الحاد متهم شد، و پس از کلن زبانش او را زنده سوزاندن‌نم. ۱۱۲. سه گفت‌وشنود، ۲؛۲، ص ۲۱۳. ۱۱۳. شروح، ۸۲۴. ۱۱۴. شروح، ۸۲۵، ص ۹۸. ۱۱۵. شروح، ۸۲۲، ص ۹۸. ۱۱۶. شروح، ۸۲۴، ص ۹۸. ۱۱۷. شروح، ۸۲۸، ص ۸۴. ۱۱۸. جستار، ۱؛۱۲۵، ص ۲۲۱. ۱۱۹. شروح، ۷۱۷، ص ۱، ص ۸۷.

۸. سخنانی چند درباره اندیشه‌های اخلاقی بارکلی

شایان گفتن است که بارکلی از این پنداشت لاتر برداشت که اخلاق را می‌توان مانند ریاضیات به عالمی برهانی مبدل گرداند. او یادداشتی نوشت برای کاوش در مراد لاتک از گفتن اینکه جبر «تصورات میانگین را فراهم می‌آورد. و نیز اندیشیدن به روشی که مفیده‌مان فایده‌ای به اخلاق و جز آن باشد که به ریاضیات می‌بخشد.»^{۱۲۰} تصور آنکه روش ریاضی را می‌توان درباره اخلاق به کار بست و آن را علمی برهانی گرداند، البته تصور رایج زمانه بود، پاره‌ای به سبب ارج و منزلتی که ریاضیات به پاس کاربست توفيق آمیزش در علوم فیزیکی یافته بود و پاره‌ای از آن رو که بسیاری می‌اندیشیدند که اخلاق پیش از این وابسته به مرجع حجیت بوده است و اکنون به شالوده عقلی نوینی نیاز دارد. بارکلی براستی دریافت که به هرروی امکان ندارد که اخلاق شاخه‌ای از ریاضیات ناب باشد؛ ولی دست کم زمانی در این امید شریک بود که اخلاق را به شاخه‌ای از ریاضیات کاربستی^{۱۲۱} یا، به سخن خودش، «ریاضیات مختلط»^{۱۲۲} همانند گرداند.^{۱۲۳} او هرگز نکوشید تا این رویا را به سانی دستگاه‌مند تحقق بخشد؛ ولی از گفته‌هایش در این باب بر می‌آید که در نظر خویش درباره چگونگی صورت برهان اخلاقی با لاتک همداستان نبود. بدیده لاتک، ریاضیات نسبتها میان تصورات مجرد را بر می‌رسد و می‌تواند برهان را به باری «تصورات میانگین» دنبال کند؛ اما بدیده بارکلی، ریاضیات نه نسبتها میان تصورات مجرد بلکه نسبتها میان عالیم یا نمادها^{۱۲۴} را می‌پژوهد. اخلاق، چنانچه بموجه ریاضی به آن پردازیم، نسبتها میان تصورات مجرد را مبرهن نمی‌دارد؛ بلکه درباره کلمات خواهد بود. می‌گوید چنین می‌نماید که با استه تبدیل اخلاق به علم برهانی تنها آن است که فرهنگی از کلمات فراهم اوریم و بینیم که کدام کلمه کدام کلمه را در بر می‌گیرد.^{۱۲۵} پس نخستین کار مهم، تعریف کلمات است.^{۱۲۶} لیکن از پاره‌ای گفته‌های دفتر یادداشتن پیداست که بارکلی حتی در آن گاه پی برد که نیل به همراهی همگان درباره معنای الفاظ و مصطلحات اخلاقی بسیار دشوارتر از اتفاق در باب معنای نمادها جبری است. هنگامی که آدمی ریاضیات می‌آموزد همان گاه معنای نمادها را می‌آموزد، بی‌آنکه پیش از پنداشتهایی درباره معنایشان داشته باشد؛ اما درباره الفاظ و مصطلحاتی که در اخلاق به کار می‌روند، حال چنین نیست. این احتمالاً یکی از دلایلی بود که چرا بارکلی بخشی از مبادی را که می‌بایست به اخلاق بپردازد هرگز نتوشت.

۱۲۰. شروح، ۶۹۷: ۱، ص ۸۵.

۱۲۳. شروح، ۷۵۵: ۱، ص ۹۲.

۱۲۴. شروح، ۶۹۰: ۱، ص ۸۴.

122. mixt Mathematics

۱۲۶. شروح، ۸۵۳: ۱، ص ۱۰۱.

121. applied mathematics

124. symbols

چنانکه می‌بینیم، فلسفه اخلاقی بارکلی ناتمام و ناپروردگار است. در یادداشت‌هایش چنین قول شگفت‌انگیز را می‌باییم که «لنت حسی^{۱۲۷}، خیر برین^{۱۲۸} است. این مبدأ بزرگ اخلاق است.»^{۱۲۹} این گفته در نگاه نخست مبنی‌لنتیابوری ناپیراسته می‌نماید. ولی کلماتی که در همان مطلع بی‌درنگ می‌آیند نشان می‌دهند که همچو نتیجه‌ای شتابزده است: «همینکه این نکته درست فهم شود، همه آیین‌ها حتی سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها را می‌توان بروشنی مبرهن داشت.» زیرا اگر این قول که لنت حسی خیربرین است با سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها همساز گردد، اشکاراً نمی‌توان آن را به معنای ظاهریش تلقی کرد. بمعلاوه، بارکلی در مطلعهای دیگر، میان انواع مختلف لنت فرق می‌گذارد. «لنت حسی به منزله لنت، خوب و دلخواه خردمندان است. ولی اگر خوارمايه باشد، نه به منزله لنت بلکه به منزله رنج یا علت رنج یا (بی‌هیچ تفاوتی) علت فوت لنت پر ارجح‌تر است.»^{۱۳۰} باز، می‌گوید «آن کس که عملش به نیت کسب نیکبختی جاویدان نیست، ناجار کافر است؛ دست‌کم او به داوری آنجهانی یقین ندارد.»^{۱۳۱} چه بسا این مطلعهای باهم ناسازگار بنمایند؛ ولی بارکلی از «لنت حسی» بظاهر لذتی را می‌خواهد که به حس یا به ادراک درمی‌آید (لنت مشخص و ملموس) نه ارضای شهوت حسی به معنای منحصر. اگر نیکبختی غایت زندگانی ادمی است، باید چیزی مشخص باشد نه مفهومی مجرد. «همگان می‌اندیشند که می‌دانند چه چیز ادمی را نیکبخت و چه چیز شیئی را نیک می‌گرداند. ولی ساختن تصوری مجرد از نیکبختی، منزع از همه لذتهاي جزئی، یا ساختن تصوری مجرد از نیکی، جدا از آنچه نیک است، این چیزی است که کمتر کسی می‌تواند دعویش را بدارد.... و در واقع، سودمندترین بخشهاي شناخت را آیین تجرید کم به تباهی نکشیده است.»^{۱۳۲}

سپس بارکلی فرقی گذاشت میان لذتهاي «طبيعي» که انسان را به حیث موجودی عاقل و نیز حساس می‌شایند، و لذتهاي «وهمی» که مایه آرزویند بی‌آنکه آرزو را برآورند. او می‌انگاشت که خوددوستی، به منزله آرزوی نیکبختی، انگیزه فرمانروای کردار ادمی است؛ ولی بر خوددوستی عقلانی تأکید می‌ورزید و لذتهاي حس را در مقایسه با لذتهاي عقل خوار می‌شمرد، درست همچنان که در نوشته‌های سپسین خود، بویژه در سیریس، احساس حسی را در مقایسه با شناخت عقلی خوار می‌دادشت.

برخی سخنان بارکلی گویا بازنمای فایده‌بavorی و این نظراند کم خیر عمومی و نه سعادت خصوصی، مقصود خاص کوشش بشر است. بدین‌سان او از «حقایق اخلاقی یا عملی» سخن می‌گوید که «همواره به سود همگان پیوسته‌اند.»^{۱۳۳} و در رساله درباره اطاعت اتفاقاً می‌خوانیم: «خدا

127. sensual pleasure 128. sumnum bonum (supreme good)

۱۲۹. شروح، ۷۶۹، ۱: ص ۹۳. ۱۳۰. شروح، ۷۷۳، ۱: ص ۹۳. ۱۳۱. شروح، ۷۷۶، ۱: ص ۹۳.

۱۳۲. مبادی، ۱: ۱۰۰، ۲: ص ۵-۴. ۱۳۳. السیفون، ۵، ۴: ص ۸۴-۸۳.

می خواهد که بهروزی عام همه آدمیان، همه ملتها و همه روزگاران جهان با افعال یکرویه و هماهنگ هر فرد حاصل آید.^{۱۳۴} ولی بمعقیده بارکلی، پاقشاری بر خیر همگانی با اصرار بر اولویت خوددوستی عقلانی ناسازگار نیست. زیرا خوددوستی عقلانی در حکم خویشتن خواهی نیست، و در بردارنده چیزی است که غیرخواهی می گوییم. خدا چیزها را چنان تدبیر کرده است که جستن نیکبختی بر مقتضای عقل، به خیر و بهروزی همگان راه می برد.

وانگهی، بارکلی چون بر آن بود که اخلاق مقتضی قوانین اخلاقی عقلانی است، قائل بود که عقل می تواند یک قانون اخلاقی طبیعی را مسلم بدارد که متصمن آزادی و تکلیف آدمی است. ولی قول به اعتبار معیارها و قواعد کلی با قول به اینکه هر کس مصلحت خویش را می جوید ناسازگار درنمی آید. قانون اخلاقی اقتضا می کند که ما مصلحت راستین خود را بر وفق عقل بجوییم، و ما را توانایی می بخشد تا مسلم داریم که مصلحت راستینمان در چیست. بدین گونه، چنانکه بارکلی در آسیفرون می گوید، «مصلحت راستین هر کس با تکلیفش درهم آمیخته است» و «فرزانگی و فضیلت یک چیزند».^{۱۳۵}

از آنجا که بارکلی باور داشت که خوددوستی عقلانی فراگیرنده غیرخواهی است، پس می توان چشم داشت که بر آنچه خویشتن خواهی تنگ دامنه هایز می شمرد بتازد. در آسیفرون او همچنین بر مندوبل و شافتسبری تاخت، بر اولی در همپرسدوم، و بر دومی در همپرسه سوم. بارکلی نظریه حس اخلاقی را نمی پذیرفت، و به دیده اش این فیلسوفان هیچ کدام نه کار کرد عقل را در زندگی اخلاقی فهمیدند نه انگیزه مؤثری بر کردار غیرخواهانه بدست دادند. عیبهای مشترک این دو تن و عیبهای ویژه هر کدامشان، از نارسایی های اخلاقی آزاداندیشان نشان دارند. بارکلی دست کم در حق شافتسبری سخت بی انصاف بود، و دیدگاه او را نادرست فرامی نمود. ولی انتقادش از آزاداندیشان از آن رو جالب است که اعتقادش را بر این نشان می دهد که اخلاق، مستقل نیست و باید آن را به دین پیوست. «و جدان همیشه هستی خدا را مفروض می دارد». ^{۱۳۶} امکان دارد زمانی که بارکلی آسیفرون را می نوشت از مواضع اسقف باتلر تأثیر برداشته باشد؛ ولی چنین نمی نماید که بتوان این نکته را ثابت کرد. بهر روی، او مانند باتلر باور آورد که قواعد عقلانی و کلی اخلاق اهمیتی واقعی در زندگی اخلاقی دارند و اخلاق و دین بیشتر از آنچه برخی نویسندها می انگاشتند بهم پیوسته اند.

از این گفته ها بر می آید که بارکلی آرایی چند درباره اخلاق و فضیلت اخلاقی آورد، و او نکوشید تا آرائش را هماهنگی تام بخشد، چه رسد به آنکه به شیوه ای دستگاه مند پرورش شان دهد. و البته

^{۱۳۴} اطاعت اتفاعی، ۶:۷

^{۱۳۵} آسیفرون، ۳:۱۰، ص ۱۲۹

^{۱۳۶} آسیفرون، ۱:۲۱

۳، ۵۲

راست است که در مصنفاتش چیزی نمی‌باییم که بتوان بموجه درست دستگاه اخلاقی پروردهای خواند. در عین حال در رساله درباره اطاعت افعالی چیزی می‌باییم که شاید بشود آن را مقدمه‌ای بر دستگاه اخلاقی بارکلی نامید. و شاید سزاوار باشد که در پایان این قسمت توجه را به عبارتهای مربوط به گفتارمان جلب کنیم.

خوددوستی، همچون یک مبدأ عمل، برترین پایه را دارد. «از آنجا که خوددوستی کلی‌ترین مبادی و از همه ژرفتر در دلمان جای گرفته است، طبیعی است که ما چیزها را چنان بنگریم که فراخور افزودن یا آسیبرساندن به نیکختی خود ماست؛ و بنابراین، آنها را نیک یا بد نام می‌نهیم.»^{۱۳۷} در اغاز، ادمی را انتباخات حس راه می‌نمایند، ولذت و رنج حسی و بیزگیهای مسلم نیک و بد بهشمار می‌روند. ولی همچنان که ادمی می‌بالد، تجربه بهاؤ می‌نماید که گاهی دری لذت کنونی رنجی بزرگ‌تر فرامی‌آید، و رنج کنونی بسا که سبب ساز کسب خیر بزرگ‌تر آینده شود. افزون بر این، هنگامی که ملکات شریفتر نفس به جلوه درمی‌آیند، نیکیهای را درمی‌باییم که از نیکیهای حواس برترند. «از این رو داوریهایمان دگرگون می‌گردند؛ دیگر به نخستین انگیزش‌های حس تن در نمی‌دهیم، بلکه پیامدهای دور فعل را می‌ستنجیم و می‌بینیم که بنابر سیر معمول چیزها به کدام خیر فعل می‌توان امید بست یا از کدام شرش باید بیمناک بود.»^{۱۳۸}

ولی این تنها نخستین گام است. ملاحظه ابدیت در مقایسه با زمان، برما می‌نماید که هر انسان خردمندی باید چنان عمل کند که به مؤثرترین وجه به مصلحت ابدیش بینجامد. وانگهی، عقل نشان می‌دهد که خدایی هست که می‌تواند انسان را به نیکختی ابدی یا بدختی ابدی دچار گرداند. و از اینجا برمی‌آید که انسان عاقل افعالش را با مشیت صریح خدا تطبیق می‌دهد. ولی بارکلی فقط بر این فایده‌باوری لاهوتی نمی‌ایستد. می‌گوید اگر نسبت خدا را با آفریدگان بدیده گیریم، ناچار همان نتیجه را می‌گیریم. زیرا خدا، بهمنزله سازنده و پاسدار همه‌چیز، قانون‌گذار بین است. «و بشر به موجب همه علقوهای تکلیف که کمتر از علقوه‌های مصلحت نیست، ملزم به اطاعت از قوانین اوست.»^{۱۳۹} تکلیف و مصلحت به جهتی یکسان اشاره دارند.

ولی ما چگونه باید این قوانین را جز از روی وحی و الهام بشناسیم؟ «از آنجا که قوانین عبارت‌اند از قواعدی برای راهنمایی افعال ما به‌غاایت مقصود قانون‌گذار، ما برای نیل به‌شناخت قوانین خدا باید نخست بازجوییم که او می‌خواهد افعال ادمی کدام‌ین غایت را تحقق بخشدند.»^{۱۴۰} غایت باید نیک باشد، زیرا خدا بی‌نهایت نیک است. ولی این غایت به خیر و صلاح خدا تواند بود؛ چون خدا هم‌اکنون کامل است. پس غایت باید به خیر و صلاح انسان باشد. آنچه سبب می‌شود که یک کس

۱۳۷. اطاعت افعالی، ۵:۶، ص. ۱۹. ۱۳۸. همان جا. ۱۴۰. همان، ۶:۶، ص. ۲۰. ۱۴۰. همان، ۶:۷، ص. ۲۰.

نزد خدا پذیرفتی تر از کس دیگر باشد، نیکی اخلاقی است. نیکی اخلاقی مستلزم اطاعت از قانون است. از این‌رو غایت منظور قانون گذار باید منطقاً متقدم بر همه تمایزهای میان افراد باشد. و این بدان معنی است که غایت باید به خیر و صلاح نه این یا آن انسان یا ملت جزئی بلکه به خیر و صلاح انسان بوجه کلی باشد، یعنی همه انسانها.

از اینجا برمی‌آید که «هرگونه گزاره عملی را که در نزد عقل سليم آشکارا دربردارنده رابطه‌ای ضروری با بهروزی فraigیر باشد، باید فرموده مشیت خدا دانست.»^{۱۴۱} این گزاره‌ها، «قوانين طبیعی» نام دارند زیرا کلی و فraigirند و الزامشان را از خدا می‌گیرند نه از احکام جزای مدنی. بارکلی می‌گوید که آنها بر ذهن منقوش‌اند زیرا بخوبی شناخته انسان‌اند و وجдан القاءشان کرده است. آنها «قواعد جاویدان عقل» نام می‌گیرند چرا که «بضرورت از طبیعت چیزها نتیجه می‌شوند و ممکن است که آنها را با استنتاجهای مسلم عقل مبرهن داشت.»^{۱۴۲}

این طرح اجمالي یک دستگاه اخلاقی، تا اندازه‌ای جالب است زیرا بهم‌آمیزندۀ ملاحظه مسامین معاصر است، چون مقام خوددوستی در زندگی اخلاقی، نسبت تکلیف با مصلحت و خیر همگانی به منزله غایت، با عناصر سنتی مانند تصور قانون اخلاقی طبیعی که نه به مشیت تحکمی خدا بلکه به غایتی عینی تعین‌یافته است. همچنین جالب است در اینکه پافشاری بارکلی را بر کارکرد عقل در اخلاق نشان می‌دهد. بارکلی از این حیث امکان دارد که دست کم تا اندازه‌اندکی از افلاطونیان کیمیریج تأثیر گرفته باشد. چنانکه دیدیم، او از «قواعد جاویدان عقل» سخن می‌گوید، و قائل است که «در اخلاق، قواعد جاویدان عمل دارای همان حقیقت کلی تغییرناپذیرند که گزاره‌های هندسه دارند. هیچ کدامشان به اوضاع و احوال یا اعراض بازبسته نیستند، زیرا بدون حصر و استثنای در همه گاه و در همه‌جا هستند.»^{۱۴۳} ولی هرچند طرح اجمالي بارکلی جالب است، او در مقام فیلسوف اخلاقی همایه باتلر نیست.

۹. سخنی درباره تأثیر بارکلی

برای درک نگرش خود بارکلی به فلسفه‌اش، باید دلیستگی او را به اثبات وجود و فعالیت عنایت‌آمیز خدا و روحانیت و نامیرندگی نفس به مخاطر بسپریم. او بر آن بود که به دستیاری انتقادش از نظریه جوهر مادی، ماده‌باوری را از پشتیبان عتمه آن محروم گرداند است. «گفتن ندارد که جوهر مادی چه دوست گرانقیزی برای ملحدان همه زمانها بوده است. همه دستگاه‌های فکری پلیدشان وابستگی چنان نمایان و باسته‌ای به جوهر مادی دارند که همینکه این شوالوه را برداریم تمام ساختمان ناگزیر فرومی‌بیزد.»^{۱۴۴} برای دیدن فلسفه بارکلی بهسانی که خود آنرا می‌دید، لازم است

۱۴۱. همان، ۶:۲، ص. ۲۲. ۱۴۲. همان، ۶:۱۲، ص. ۲۳. ۱۴۳. همان، ۶:۵۳، ص. ۴۵.

که دلستگی‌هاش را به دین، دفاع از دین، و اخلاق بیداد بسپریم. ولی نمی‌توان دعوی داشت که عناصر مابعدالطبيعي فلسفه بارکلی تأثیر چندانی داشته‌اند. عنصر تجربه‌باورانه فلسفه او پرنفوذتر از همه بوده است. چنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید، هیوم تحلیل پدیده‌باورانه او را پرورش داد. و در قرن نوزدهم جان استوارت میل «سه کشف طراز اول» او را ستود، «که هر کدام برای پدیداردن انقلابی در روانشناسی بس می‌آید، و آمیخته بهم سراسر سیر پژوهش‌های نظری را در فلسفه سپسین تعیین کرده‌اند». ^{۱۴۵} این سه کشف بهزعم میل عبارت بودند از نظریه ادراک بصری بارکلی (یعنی نظریه پیش‌نهاده در جستار درباره نظریه جدید رویت)، و آیینش در این‌باره که استدلال و تعقل همواره در باب جزئیات‌اند، و نظرش بر این معنی که واقیت از مجموعه‌ها یا گروه‌هایی از احساسات برساخته شده است. (خود میل چیز جسمانی را به امکان همیشگی احساسات ^{۱۴۶} تعریف می‌کرد).

میل در سخن گفتن از اهمیت بارکلی یکسره برق بود. بارکلی تا به امروز همچنان یکی از سه تجربه‌باور طراز کهن و بر جسته انگلستان بهشمار می‌آید، و اندیشه‌اش در رویه تجربه‌باورانه آن بر تحول سپسین فلسفه انگلیسی در این سنت تأثیر مستقیم یا نامستقیم نهاده است. امروزه، هنگامی که جنبش تحلیل زبانی در اندیشه انگلیسی چندان نیرومند است، به فضل تقدم او در نظر و عمل این تحلیل اعتنای خاص می‌نمایند. و مهم است که این عنصر اندیشه‌اش را باید آشکار گرداند. اما خود بارکلی بی‌گمان درین می‌خورد اگر می‌دانست که عناصر بیشتر مابعدالطبيعي فلسفه‌اش بدیده همه کسانی که او را به جهات دیگر بزرگ می‌دارند نپذیرفتند است.

۱۴۴. مبادی، ۱، ۲: ۹۲، ص ۸۱. ۱۴۵. رسائل و بحثها، ۴، ۱۵۵.

۱46. permanent possibility of sensations

فصل ۱۴

هیوم

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

همچنان که دیدیم، لاک تصدیق این مبدأ را که همه تصورات بفرجام از تجربه بر می خیزند با گونهای مابعدالطبیعه معتدل بهم آمیخت. بار کلی اگرچه با رد تصویر لاک از جوهر مادی، تجربه باوری را فراتر از مرزی کشاند که لاک آن را برد بود، باز تجربه باوری را در خدمت گونهای فلسفه مابعدالطبیعی روح باورانه به کار گرفت. برای دیوید هیوم^۱ این کار ماند که آزمایش تجربه باورانه را به کمال رساند و آینی متضاد و نرمش ناپذیر در برابر عقل باوری بر اروپا بیاورد. از این روست که تجربه باوران نوین هیوم را به چشم پیدا آورنده فلسفه‌ای که پذیرفته ایشان است می‌نگرند. مردم این نیست که تجربه باوران نوین همه آرای هیوم را می‌پذیرند یا به همه شیوه‌های او در بیان نظریه‌ها و تحلیلهای تجربه باورانه اقتدا می‌جویند. بلکه بدیده آنان هیوم تا پایان قرن هجدهم همچنان یگانه فیلسوف بر جسته‌ای است که تجربه باوری را به جد گرفت و کوشید تا فلسفه تجربه باورانه هماهنگی را بپرورد.

دیوید هیوم بسال ۱۷۱۱ در اینبیور (Edinburgh)^۲ زاده شد. خانواده اش می‌خواستند که او قاضی شود، ولی شور ادبیات بر او چیره بود و «از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بودم». به هر روی، پدر هیوم چندان توانگر نبود که فرزندش از پی گرایش‌هایش برود، و هیوم به بریستول رفت و سوداگری پیشه کرد. در آزمایش سوداگری کام نیافت، و پس از چند ماه کار دلازار به فرانسه رفت، بر آهنگ انکه یکسره دل به اشتغالهای ادبی بنهد و بی‌پساعتیش را با صرف‌جمویی پایدار جبران کند. در ظرف سالهایی که در فرانسه گذراند، ۱۷۳۴-۷، تصنیف بلندآوازه‌اش یعنی

رساله درباره طبیعت آدمی^۳ را نوشت. این نوشته در سه جلد منتشر شد (۱۷۳۸-۴۰) و بنا به گفته مصنفوش «از طبع مرده به دنیا آمد»، بدون آنکه حتی «زمزمای را میان متعصبان» برانگیزد. هیوم پس از آنکه در ۱۷۳۷ از فرانسه بازگشت، با مادر و برادرش در اسکاتلند زیست. در ۱۷۴۱-۲ جستارهای اخلاقی و سیاسی^۴ را منتشر کرد؛ و توفیق این تصنیف او را برانگیخت تا به بازنویسی رساله پردازد به امید آنکه شاید در صورت تازه‌اش نزد مردم اقبال بیشتری یابد. هیوم در ۱۷۴۵ کرسی تدریس اخلاق و فلسفه روحی را در دانشگاه ادنبروگ درخواست کرد، ولی شهرتش به شکاکیت و الحاد سبب نامردیش درخواست شد. پس از یک‌سال تدریس خصوصی، به سمت منشی ژنرال سینت کلیر^۵ به خارج رفت، و تا ۱۷۴۹ به میهن برنگشت. در این میان، بازبینی‌اش در نجاستین بخش رساله به عنوان جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی^۶ در ۱۷۴۸ انتشار یافته بود. طبع دومی در ۱۷۵۱ منتشر شد، و هیوم عنوانی را که اکنون دارد به کتاب داد: پژوهشن درباره فهم آدمی^۷. همان سال، پژوهش درباره مبادی اخلاق^۸ را درآورد که کمابیش قالبریزی تازه‌ای از بخش سوم رساله بود و نویسنده‌اش آن را بهترین کارش می‌شمرد. در ۱۷۵۲ گفتارهای سیاسی^۹ را انتشار داد که نامی بلند برایش اورد.

همان سال، ۱۷۵۲، هیوم کتابدار «دانشکده و کلای مدافع» در ادنبروگ شد و باخواهرش در شهر نشیمن گزید، چونکه برادرش سال پیش زن گرفته بود. هیوم به یاری استفاده از کتابخانه‌اش، اکنون به نوشتن تاریخ انگلستان روی آورد. در ۱۷۵۶، تاریخ بریتانیای کبیر را از جلوس جیمز اول تا مرگ چارلز اول منتشر کرد و درین این، جلد دومی در ۱۷۵۶ درآمد که تاریخ بریتانیای کبیر را تا انقلاب سال ۱۶۸۸ دربر داشت. تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان تیبورن^{۱۰} در ۱۷۵۹ انتشار یافت و در ۱۷۶۱، تاریخ انگلستان از حمله یولیوس قیصر تا جلوس هنری هفتم^{۱۱} درآمد. هیوم در زمینه فلسفه کار چندانی در این هنگام منتشر نکرد، هرچند چهار رساله^{۱۲} که مشتمل بر یک رساله درباره تاریخ طبیعی دین بود، در ۱۷۵۷ درآمد.

هیوم در ۱۷۶۳ همراه ارل او هرتفورد^{۱۳}، سفیر بریتانیا در فرانسه، به پاریس رفت، و چندگاهی دیگر سفارت بود. در پاریس با جمعی از فیلسوفان فرانسوی وابسته به دایرة المعارف^{۱۴} همنشین شد،

3. A Treatise of Human Nature

4. Essays, Moral and Political

5. St. Clair

6. Philosophical Essays concerning Human Understanding

7. An Enquiry concerning Human Understanding

8. An Enquiry concerning the

Principles of Morals

9. Political Discourses

10. History of England under the

House of Tudor

11. History of England from the Invasion of Julius Caesar to the

Accession of Henry VII

12. Four Dissertations

13. earl of Hertford

14. Encyclopédie

و هنگام بازگشت به لندن در ۱۷۱۶، زان ژاک روسو^{۱۰} را همراه خود آورد، هرچند منش بدگمان روسو بزودی به گسیختگی مناسباتشان انجامید. هیوم نو سال معاون وزیر بود، ولی در ۱۷۶۹ به ادنیورگ برگشت و همانجا در ۱۷۷۶ مرد. همپرسنهای درباره دین طبیعی^{۱۱} که پیش از ۱۷۵۲ نوشته شد، پس از مرگش در ۱۷۷۹ درآمد. جستارهایش درباره خودگشی و نامیرندگی نفس بلون نام و نشان نویسنده در ۱۷۷۷ و با نام هیوم در ۱۷۸۳ منتشر شد.

شرح احوال زندگی هیوم به قلم خودش و به ویرایش دوستش ادام اسمیت در ۱۷۷۸ درآمد. او در این شرح احوال در عبارتی که مکرر نقل شده است در وصف خودش می‌گوید: «من مردی ارامسرشت و خویشتن دار و گشاده باز و معاشرجوی و زنمدل و مهرپذیر ولی گریزان از دشمنی و در همه افعالهای خویش بسیار معتمد هستم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که عشق فرمانروای زندگی من بوده است، با همه ناکامیهایم هرگز خویم را تلغی نکرد.»^{۱۲} اگر از روی خاطرات اول او شارلمان^{۱۳} داوری کنیم، هیئت ظاهر هیوم دور از هر چیزی می‌نماید که خواننده نوشتارهایش احتمالاً به صرافت طبع به او حمل می‌کند. زیرا به گفته شارلمان، هیوم بسی بیشتر به «یک کلانتر لاکپشتخور می‌مانست تا به یک فیلسوف مهندب.» همچنین به ما می‌گویند که او زبان انگلیسی را با لهجه غلیظ اسکاتلندي حرف می‌زد و زبان فرانسه‌اش چندان تعریفی نداشت. لیکن هیئت شخصی و لهجه هیوم اگرچه برای کسانی که دلشان می‌خواهد چنین جزئیات مشاهیر را بدانند جالب است، آشکارا ربطی به اهمیت و تأثیر او بهمنزله فیلسوف ندارند.^{۱۴}

۲. علم طبیعت ادمی

هیوم در «دخل»، رساله درباره طبیعت ادمی می‌گوید که همه علمها^{۱۵} نسبتی با طبیعت ادمی دارند. می‌گوید که این حال در مورد منطق^{۱۶}، اخلاق^{۱۷}، انتقاد^{۱۸}، و سیاست^{۱۹} نمایان است. منطق با مبادی و کنشهای قوّه تعقل یا استدلال^{۲۰} انسان و با طبع تصورات سروکار دارد؛ اخلاق و انتقاد

15. Jean-Jacques Rousseau

16. Dialogues concerning Natural Religion.

۱۷. «زندگی خودم»، در تاریخ طبیعی دین، نوشتۀ دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸).

18. earl of Charlemont

۱۹. مراجع ارجاعات ما به رساله و پژوهش‌های هیوم بر حسب شماره صفحه، عبارت‌اند از نسخه ویراسته‌ال. ای. سلی‌بی‌بی (L. A. Selby-Bigge) (اسکفرد، تجدیدچاپ ۱۹۵۱ از روی نسخه ۱۸۸۸ رساله، و طبع ۱۹۵۱ از روی نسخه ۱۹۰۲ پژوهشها). در ارجاعات ما، پژوهش درباره فهم بهصورت پژوهش و پژوهش درباره مبادی اخلاق بهصورت پژوهش اخلاق اورده شده‌اند. مرجع ارجاعات ما به همپرسنهای درباره دین طبیعی بر حسب صفحه، عبارت است از نسخه ویراسته نورمن کمب اسمیت (Norman Kemp Smith) (ادنیورگ، طبع دوم، ۱۹۴۷).

20. sciences

21. logic

22. morals

23. criticism

24. politics

25. faculty

of reasoning

(زیبایی شناختی) به ذوقها و عاطفه‌ها می‌پردازند؛ سیاست، پیوستگی و اتحاد انسانها را در جامعه به دیده می‌گیرد. ریاضیات و فلسفه طبیعی و دین طبیعی براستی چنان می‌نمایند که با موضوعاتی جز انسان سروکار دارند. ولی اینها شناخته انسان‌اند، و انسان است که داوری می‌کند راست و دروغ در این شاخه‌های شناخت کدام‌اند. بعلاوه، دین طبیعی نه همان به طبع الوهیت^{۲۶} بلکه همچنین به تقدیر و تدبیر خدا در حق ما و به الزامهای ما در برابر او می‌پردازد. بدین‌سان طبیعت آدمی «پایتخت یا مرکز» علوم است، و درخور منتهای اهمیت است که ما علمی درباره انسان بسازیم و بپروریم. این کار چگونه شدنی است؟ با کاربستن روش آزمایشی^{۲۷}. «از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علمهای دیگر است، پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه^{۲۸} و مشاهده^{۲۹} نهاده شود.»^{۳۰}

بدین‌گونه رساله هیوم از ارزویی بلند الهام می‌گیرد. «بنابراین، در اهنگمان به تبیین مبادی طبیعت آدمی، ما براستی دستگاه کاملی از علوم را پیش می‌نهیم که بر شالوده‌ای تقریباً یکسره نو ساخته شده است و یگانه شالوده‌ای است که علوم می‌توانند اینم به روشن قرار گیرند.»^{۳۱} مقصودش آن است که روش آزمایشی را که با چندان کامیابی در علوم به کار بسته شده است، باید همچنین در بررسی انسان به کار بست. یعنی باید کارمان را با مشاهده دقیق فراگرددهای روان‌شناختی انسان و رفتار اخلاقیش بیاغازیم و بکوشیم تا مبادی و علل آنها را مسلم بداریم. براستی، آزمایشگری در این عرضه درست به همان شیوه‌ای نیست که مثلاً در شیعی شدنی است. ما باید به داده‌ها بهسانی که در درون‌نگری و در مشاهده زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شوند قناعت کنیم. ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی^{۳۲} آغاز کنیم نه با هرگونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش ما باید استقرایی^{۳۳} باشد نه قیاسی یا استنتاجی^{۳۴} و «چنانچه این‌گونه آزمایشها را از روی خردمندی و تمیز گردآوری و مقایسه کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایه‌شان علمی را بنیاد گذاریم که از هیچ‌یک از دانش‌های انسان از هیچ‌یک بقین فروتر نخواهد بود و از لحاظ سودمندی بسیار برتر از همه‌شان خواهد بود.»^{۳۵}

هیوم سر آن دارد که روش‌های علم نیوتی را تاحد ممکن بر خود طبیعت آدمی شمول دهد، و کاری را که لاک، شافتسبی، هاچسن و باتلر آغاز نهاده بودند فراتر ببرد. او البته آگاه است که علم طبیعت آدمی به لحاظی با علوم فیزیکی^{۳۶} فرق دارد. بمثیل، روش درون‌نگری را به کار می‌گیرد، و

26. the divine

27. experimental method

28. experience

29. observation

۳۰. رساله، «مدخل»، ص ۲۰. همانجا.

32. empirical data

33. inductive

34. deductive

۳۵. همان، ص ۲۳.

36. physical sciences

آشکارا آگاه است که این روش بیرون از حوزه روانشناسی انطباق ناپذیر است. او در عین حال در فهم نابسته تفاوت‌های علوم فیزیکی و علوم ذهن یا «روح»، با دیگر فیلسوفان عصر روشنگری پیش از کانت شریک است. لیکن، فهم بهتر تا اندازه‌ای نتیجه از مایش شمول مقاوم است که «فلسفه طبیعی» به علم انسان بود. و نظر به پیشرفت بزرگ در علوم طبیعی از رنسانس به این سو، جای شگفتی نیست که از مایش انجام گرفت.

هیوم در پژوهش درباره فهم آدمی می‌گوید به دو راه می‌توان به علم طبیعت آدمی پرداخت. فیلسوف ممکن است انسان را بیشتر به منزله موجودی که برای فعالیت زاده شده است به دیده گیرد و خودش را به بازنمودن زیبایی فضیلت مشغول بدارد با این نظر که انسانها را به کردار فضیلت‌مندانه برانگیزد. یا امکان دارد انسان را بیشتر به مثابه موجودی متعقل^{۳۷} به لحاظ آورد تا موجود فعال^{۳۸}، و خود را به رونش گردانن فهم انسان مشغول دارد نه به یهودی‌خشیدن به کردار او. فیلسوفان گونه‌دوم، «طبیعت آدمی را موضوع کاوش نظری می‌انگارند و بدقت آن را بازمی‌جویند تا چنان مبادی را بیابند که فهممان را به سامان می‌اورند، عواطف‌منان را می‌انگیزند و ما را و امی‌دارند تا شنی، فعل یا رفتار ویژه‌ای را بستاییم یا بنکوهیم». ^{۳۹} نخستین گونه فلسفه، «آسان و آشکار» است و دومین گونه، «دقیق و غامض». اکثر آدمیان بطبع گونه اول را ترجیح می‌نهند؛ ولی برای آنکه گونه اول بنیادی استوار داشته باشد، گونه دوم واجب می‌آید. براستی، نظر پردازی مجرد و غامض. مابعدالطبیعی راه به جایی نمی‌برد. «اما یگانه روش رهاندن بی‌درنگ دانش از این مسائل غامض آن است که طبع فهم آدمی را به جد پژوهیم، و از روی تحلیل دقیق توانشها و گنجایه‌های فهم بازنماییم که به هیچ‌رو فراخور پرداختن به چنان مضماین دور و غامض نیست. ما باید به این رنچ تن دهیم تا سپس در آسایش زندگی کنیم؛ و باید مابعدالطبیعه راست را هشیارانه پروریم تا مابعدالطبیعه دروغ و ناسره را ویران کنیم». ^{۴۰} زمانی منجمان به تعیین حرکات و اندازه اجسام آسمانی خرسند بودند. ولی سرانجام آنان در تعیین قوانین و نیروهای حاکم بر حرکات سیارات کام یافتدند. «مانندش درباره دیگر بخش‌های طبیعت انجام گرفته است، و دلیلی نیست که در پژوهش‌هایمان درباره توانها و سازوکار ذهن به کامیابی برابر امید نبندیم، چنانچه پژوهش‌هایمان را با همان اندازه توانایی و حزم انجام دهیم». ^{۴۱} «مابعدالطبیعه راست»، مابعدالطبیعه دروغ را بیرون خواهد راند؛ ولی همچنین علم انسان را بر بنیادی استوار خواهد گذاشت. و برای نیل به این غایت می‌ارزد که رنچ بیریم و تحلیلی دقیق و حتی بالنسبه غامض را پیش گیریم.

هیوم در پژوهش اول تا اندازه‌ای جویای آن است که خوانندگانش را بر ارزش رشته‌های فکری

37. reasoning being

38. active being.

۳۹. پژوهش، ۱، ۲۰، ص ۶. ۴۰. پژوهش، ۱، ۷، ص ۱۲. ۴۱. پژوهش، ۱، ۹، ص ۱۴.

پروردۀ در نخستین بخش رساله بیاگاهاند، تصنیفی که چون انتشار یافت به ظن او به سبب سبک انتزاعیش در جلب اقبال سزاوار نامرد ماند. از این روست دفاعش از سبکی از فلسفیدن که از تهذیب اخلاقی درمی‌گذرد. ولی او همچنین روشن می‌گرداند که می‌خواهد نیت اصلی لاک را برای تعیین گستره شناخت آدمی از سر گیرد. او براستی نشان می‌دهد که غرضی در اندیشه دارد که به اخلاق پیوسته است، یعنی بر آن است که مبادی و نیروهای حاکم بر داوریهای اخلاقیمان را کشف کند. ولی او همچنین جویای کشف مبادی است که «فهممان را به سامان می‌آورند». تأکید پایگاه هیوم به منزله فلسفی اخلاقی، حق است؛ ولی اگر مقامش را به منزله شناخت‌شناس^{۴۲} پس براند، تأکید بر نخستین رویه اندیشه هیوم گزاره‌آمیز است.

۳. انطباعات و تصورات

هیوم مانند لاک همه محتوای ذهن را از سرچشمۀ تجربه بیرون می‌کشد. ولی مصطلحات او قدری با مصطلحات لاک فرق دارند. او کلمۀ «ادراکات»^{۴۳} را برای شمول بر محتوای ذهن بهوجه عام به کار می‌برد، و ادراکات را به انطباعات^{۴۴} و تصورات^{۴۵} بخش می‌کند. انطباعات داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساسات‌اند. هیوم تصورات را به نسخه‌ها^{۴۶} یا صورتهای ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند. اگر به اطاقم بنگرم، انطباعی از آن می‌پذیرم. «هنگامی که چشم‌انداز را می‌بنم و به اطاقم می‌اندیشم، تصوراتی که حاصل می‌کنم عبارت از بازنمودهای^{۴۷} دقیق انطباعات من‌اند؛ هیچ حالی نیست که در یکی باشد و در دیگری یافته نشود... تصورات و انطباعات همیشه مطابق یکدیگر می‌نمایند.»^{۴۸} کلمۀ idea (=تصور) در اینجا آشکارا برای دلالت بر image (=صورت محیل، صورت ذهنی) به کار می‌رود. ولی از این که بگذریم، بی‌درنگ می‌توانیم به جهت کلی اندیشه هیوم پی‌پیریم. همچنان که لاک همه شناخت را بفرجام از سرچشمۀ «تصورات بسیط» بیرون کشید، هیوم نیز می‌خواهد همه شناخت را بفرجام از سرچشمۀ انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه بیرون بکشد. ولی هرچند این اشارات مقدماتی جهت کلی اندیشه هیوم را می‌نمایند، باری گزارشی بسیار نابستنده از آن می‌دهند و توضیح بیشتری می‌باید.

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصورات را بر حسب «روشنی»^{۴۹} توصیف می‌کند. «تفاوت میان این دو در درجات قوت و روشنی است که بدان بر ذهن می‌خورند و به درون اندیشه‌ها یا آگاهیمان راه

42. epistemologist

43. perceptions

44. impressions

45. ideas

46. copies

47. representations

49. vividness, liveliness

۴۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ص. ۳.

می‌یابند. آن ادراکاتی را که با بیشترین قوت و شدت داخل می‌شوند، انطباعات می‌نامیم؛ و این نام را فراگیرنده همه احساسات، انفعالات و عواطف بهسانی که نخست در نفس پیدا می‌آیند می‌نهم. از تصورات، صور ذهنی خفیف اینها را در اندیشیدن و تقلیل می‌خواهیم؛ مثلاً از این گونه‌اند همه ادراکاتی که انگیخته گفتار حاضرند، به استثنای فقط آنهایی که از بینایی و بساوایی بر می‌خیزند، و به استثنای لذت یا رنج بی‌واسطه‌ای که ممکن است این گفتار پدیدش آورد.^{۵۰} هیوم این گفته را وصف می‌کند و می‌افزاید: «در خواب، در تب، در دیوانگی، یا در هر عاطفه بسیار تند نفس، امکان دارد که تصورات به انطباعات نزدیک آیند؛ همچنان که، از سوی دیگر، گاه پیش می‌آید که انطباعاتمان به قدری خفیف و ضعیف‌اند که نمی‌توان آنها را از تصوراتمان بازشناخت.»^{۵۱} ولی او پای می‌فرشد که به طور کلی این تمیز معتبر است؛ و در پژوهش می‌گوید که «روشن^{۵۲} ترین فکر، باز از محورترین احساس فروتنر است.»^{۵۳} لیکن این تمیز میان انطباعات و تصورات بر حسب روشنی و قوت قدری گمراه‌کننده است. دست کم می‌تواند گمراه‌کننده باشد چنانچه توجهمان را از این نکته بگرداند که هیوم در وهله نخست جویای تمیز نهادن میان داده‌های بی‌واسطه تجربه و اندیشه‌های ما درباره این داده‌های است. او در عین حال تصورات را نسخه‌های انطباعات یا صورت‌های مخيل یا ذهنی آنها می‌شمرد، و شاید طبیعی باشد که او بر تفاوت روشنی میان اصل و صورت ذهنی تأکید ورزد. چنانکه دیدیم، هیوم می‌گوید که «تصورات و انطباعات همیشه مطابق با یکدیگر می‌نمایند.» ولی او سپس به وصف و اصلاح این «انطباع نخستین» می‌پردازد. او میان ادراکات بسیط^{۵۴} و مرکب^{۵۵} تمیز می‌گذارد، تمیزی که درباره هر دو گونه ادراکات به کار می‌بنند، یعنی هم درباره انطباعات هم درباره تصورات. ادراک یک پاره رنگ سرخ انطباعی بسیط است، و اندیشه (یا صورت مخيل) پاره‌رنگ سرخ تصویری بسیط است. ولی اگر من روی تپه مونمارتر^{۵۶} بایستم و به شهر پاریس بنگرم، انطباعی مرکب از شهر می‌پذیرم؛ از بامها، دودکشها، برجها، و خیابانها. و هنگامی که سپس به پاریس می‌اندیشم و این انطباع مرکب را به یاد می‌آورم، تصور مرکبی دارم. در این مورد، تصور مرکب تا اندازه‌ای با انطباع مرکب مطابق است؛ هر چند تطابقش دقیق و کافی نیست. ولی مورد دیگری را بیاوریم. «من می‌توانم شهری همچون اورشلیم نو^{۵۷} را پیش خودم تخیل کنم که سنگفرشش از طلا و دیوارهایش از یاقوت‌اند، و لو هیچ گاه همچو جایی را ندیده باشم.»^{۵۸} در این مورد، تصور مرکب من با انطباعی مرکب تطابق ندارد.

۵۰. همان، ص ۱. ۵۱. همان، ص ۲.

52. lively

۵۲. پژوهش، ۱۱، ۲۰، ص ۱۷.

54. simple

55. complex

56. Montmartre

57. New Jerusalem

۵۸. رساله، ۱، ۱۰، ص ۳.

بنابراین بحق می‌توان گفت که در برابر هر تصور، انبطاعی دقیقاً مطابق هست. ولی باید توجه نمود که تصور مرکب اورشلیم نو را می‌توان به تصورات بسیط تجزیه کرد. و می‌توان پرسید که آیا هر تصور بسیط دارای یک انبطاع بسیط مطابق و هر انبطاع بسیط دارای یک تصور بسیط مطابق است. هیوم پاسخ می‌دهد: «به جرئت تصدیق می‌کنم که قاعده بدون هیچ استثنای در اینجا صادق است، و هر تصور بسیط دارای انبطاعی بسیط است که به آن می‌ماند، و هر انبطاع بسیط تصوری مطابق دارد.»^{۵۹} این حال را نمی‌توان با بررسی همهٔ موارد ممکن ثابت کرد؛ اما از هر کس که این گزاره را انکار می‌کند درخواسته می‌شود که اگر می‌تواند استثنایی بر آن نام ببرد.

ایا انبطاعات مشتق از تصورات اند یا تصورات مشتق از انبطاعات؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش تنها لازم می‌آید که ترتیب پیدایشان را بازجوییم. روشن است که انبطاعات بر تصورات پیشی دارند. «برای آنکه تصوری از نفس یا نارنجی، از شیرین یا تلخ به کودکی بدهم، اعیان را بر او عرضه می‌دارم، یا بهتر بگویم، این انبطاعات را به او می‌رسانم؛ ولی به این شیوه محال نمی‌کوشم تا انبطاعات را با انگیختن تصورات فراآورم.»^{۶۰} لیکن هیوم بر این قاعدة کلی که تصورات از انبطاعات مطابق خود سرچشمه می‌گیرند، استثنایی را نام می‌برد. گیریم که آدمی با همهٔ سایمنگهای آبی جز یکی آشناست. اگر یک رشتهٔ درج از رنگهای آبی را بر او عرضه کنند که آغازش سیرترین و انجامش روشنترین آبی است، و اگر سایمنگ آبی خاصی که او هرگز ندیده است غایب باشد، او به جایی تهی در رشتهٔ پوسته متوجه خواهد شد. آیا امکان دارد که او این کاستی را با کاربرد متخلیه جبران کند و «تصور» این سایمنگ آبی خاصی که او هرگز ندیده انبطاع مطابقش را حاصل نکرده باشد؟ «به گمانم کم‌اند کسانی که بر این عقیده نباشند که می‌توانند.»^{۶۱} افزون بر این، آشکارا امکان پذیر است که تصوراتی از تصورات حاصل کنیم. زیرا می‌توانیم دربارهٔ تصوراتی تعقل کنیم و سخن گوییم که خودشان تصورات برآمده از انبطاعات اند. در این حال، «تصورات دومین»^{۶۲} را می‌سازیم که از تصورات پیشین فراز می‌ایند نه بی‌واسطه از انبطاعات. ولی این قید و وصف^{۶۳} دوم به تعبیر دقیق متنضم استثنایی بر آن قاعدة کلی نیست که انبطاعات بر تصورات پیشی می‌جویند. و اگر استثنای نامبرده در قید و وصف اول را منظور بداریم، با دلی آسوده می‌توانیم این گزاره کلی را تقریر کنیم که انبطاعات بسیط بر تصورات مطابقشان مقدم‌اند.

لیکن نکتهٔ زیر را باید افزود. انبطاعات را می‌توان به انبطاعات احساس^{۶۴} و انبطاعات بازتابی^{۶۵}

۵۹. همان جا. ۶۰. همان، ص. ۵. ۶۱. همان، ص. ۶.

62. secondary ideas 63. qualification 64. impressions of sensation

65. impressions of reflection

بخش کرد. «گونه اول در اصل از علل ناشناخته، در نفس برمی خیزد.»^{۶۶} پس انطباعات بازتابی چه؟ اینها «تا اندازه زیادی» از تصورات نشأت می‌گیرند. گیریم که من انطباعی از سردی دارم که رنج همراه می‌آورد. «نسخه» ای از این انطباع پس از آنکه انطباع واایستاد در ذهن می‌ماند. این «نسخه» یک «تصور» نامیده می‌شود، و می‌تواند مثلاً انطباعات جدید بیزاری را فرا آورد که عبارت از انطباعات بازتابی‌اند. امکان دارد که از اینها دوباره حافظه و متخلص نسخه بردارند و به تصورات مبدل گردد؛ و جز آن. ولی حتی اگر در همچو موردی انطباعات بازتابی مؤخر بر تصورات احساس‌اند، باری مقدم بر تصورات بازتابی مطابق با خویش‌اند، و بفرجام از انطباعات احساس سرچشم می‌گیرند. بنابراین، انطباعات در نهایت مقدم بر تصورات‌اند.

شاید چنین بنماید که تحلیل نسبت انطباعات و تصورات، سازنده نظریه‌ای است بالارزش مدرسی صرف و اهمیتی اندک، الا به منزله تقریری مجدد از تجربه‌باوری که فرضیه تصورات فطری را طرد می‌کند. ولی اهمیت این تحلیل هنگامی آشکار می‌شود که شیوه هیوم را در کاربست آن در خاطر بسپریم. همچنان که سپس خواهیم دید، او مثلاً می‌پرسد که تصور جوهر از کدامین انطباعات نشأت می‌یابد. و نتیجه می‌گیرد که ما تصویری از جوهر سوای مجموعه‌ای از کیفیات خاص و جزئی نداریم. باز، نظریه کلیش درباره انطباعات و تصورات اهمیت زیادی در تحلیلش از علیت دارد. وانگهی، این نظریه را می‌توان برای وارهیدن از چیزی به کار برد که هیوم چنین می‌خواند: «همه آن قاموس غریب و نامفهومی که از دیرباز استدلال‌های مابعدالطبیعی را در تصرف خود گرفته و مایه بی‌آبروی آنها شده است». ^{۶۷} فیلسوفان بسا الفاظی را به کار می‌برند که میان‌تهی‌اند، بدین لحاظ که دلالت بر تصوراتی متعین نمی‌کنند و هیچ معنای قطعی و محصل ندارند. «بنابراین، هنگامی که گمان می‌بریم که لفظی فلسفی بدون معنای یا تصویری به کار رفته است (که مکرر پیش می‌آید)، همین بس که بپرسیم که آن تصور مفروض از چه انطباعی ناشی گشته است؟ و اگر امکان نپذیرد که انطباعی ویژه برای تصوری بنهیم، گمانمان به یقین می‌کشد.»^{۶۸}

دیدگاه هیوم را می‌توان بهنحوی اندک متفاوت از آنچه بواقع بیانش می‌کند تقریر کرد. اگر کودکی به کلمه «آسمان‌خراش» بrixور، ممکن است معنایش را از پدرش بپرسد. پدر می‌تواند معنای کلمه را با تعریف (حد)^{۶۹} یا توصیف (رسم)^{۷۰} توضیح دهد. یعنی می‌تواند با کاربرد کلماتی چون «خانه»، «بلند»، «آشکوب» و جز آن معنای کلمه «آسمان‌خرash» را برای کودک توضیح دهد. ولی کودک نمی‌تواند معنای توصیف را بفهمد مگر آنکه معنای الفاظ بکار رفته در توصیف را فهم کند. بعضی از این الفاظ خودشان بهیاری تعریف یا توصیف پذیرای توضیح‌اند. ولی بفرجام به

۶۶. رساله، ۱، ۲۰، ص. ۷. ۶۷. پژوهش، ۱۷۰۲، ص. ۲۱. ۶۸. همان، ص. ۲۲.

69. definition 70. description

کلماتی می‌رسیم که معنایشان را باید از راه نموداری^{۷۱} آموخت. یعنی باید نمونه‌هایی از شیوه کاربرد این کلمات یا مصادیقی از اطلاق^{۷۲} آنها را به کودک نشان داد. در اصطلاح هیوم، به کودک باید «انطباعات» داد. بنابراین، امکان پذیر است که مقصود هیوم را با به کاربردن تمایزی تبیین کرد: تمایزی میان الفاظی که معنایشان از راه نموداری آموخته می‌شود، و الفاظی که معنایشان به تعریف یا به توصیف آموخته می‌شود. به سخن دیگر، امکان دارد که تمایزی زبانی^{۷۳} میان الفاظ را به جای تمایز روانشناختی^{۷۴} هیوم میان انطباعات و تصورات بنشانیم. ولی نکته اصلی، یعنی تقدم تجربه یا داده‌های بی‌میانجی، بر همان حال می‌ماند.

در خور اعتناست که هیوم فرض می‌گیرد که «تجربه» را می‌توان به سازاها بسیط^{۷۵}، یعنی انطباعات یا داده‌های حسی^{۷۶} تجزیه کرد. ولی هرچند این تجزیه اگر همچون تحلیلی صرفاً مجرد نگریسته شود ممکن تواند بود، محل سؤال است که «تجربه» را بشود به شیوه‌ای سودبخش برحسب این سازاها بسیط توصیف کرد. همچنین شایان توجه است که هیوم کلمه «تصور» را به طرزی ایهام آمیز به کار می‌برد. گاهی او آشکارا اشاره به صورت ذهنی دارد؛ و بر فرض این معنای تصویر، خلاف عقل نیست که از تصورات به نسخه‌های انطباعات تعبیر کنیم. ولی گاهی دیگر هیوم به مفهوم^{۷۷} اشاره دارد نه به صورت ذهنی، و دریافتنش دشوار است که چگونه نسبت مفهوم با مصدقای مابازای مفهوم را می‌توان به وجهی معقول به همان حیثی توصیف کرد که نسبت صورت ذهنی را با مصدقای مابازای صورت ذهنی. هیوم در پژوهش نخستین^{۷۸} الفاظ «افکار و تصورات» را مرادف به کار می‌برد. و به گمانی روشن است که تمایز اصلی او میان داده‌های بی‌واسطه یعنی انطباعات است و مشتقاتشان که او اسم کلی «تصورات» را به آنها می‌دهد.

گفته‌اند که نظریه هیوم در باب انطباعات و تصورات، مانع فرضیه تصورات فطری است. ولی این قول نظر به نحوه هیوم در کاربرد لفظ «تصور فطری» نیازمند وصف و قید است. اگر فطری را معادل طبیعی بگیریم، «پس باید تصدیق داشت که همه ادراکات و تصورات ذهن فطری یا طبیعی‌اند.»^{۷۹} اگر از فطری مراد همزمان با زایش است، گفتگو بر سر بود یا نبود تصورات فطری گفتگویی که بهاست؛ «همچنین نمی‌ارزد که ببررسیم اندیشیدن کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به‌هنگام، یا پس از زایش ما.»^{۸۰} ولی اگر از فطری مقصودمان نسخه برداشته از هیچ‌گونه ادراک متقدم است، «پس می‌توان قائل بود که همه انطباعاتمان فطری‌اند، و تصوراتمان فطری نیستند.»^{۸۱} پیداست که هیوم بر آن نبود که تصورات فطری وجود دارند به معنایی که لاک

71. ostensively

72. application

73. linguistic

74. psychological

75. atomic constituents

76. sense-data

77. concept

۸۱. همان.

۸۰. همان.

۷۹. پژوهش، ۲، ۱۷، حاشیه صفحه ۲۲.

۷۸. ۱۲، ۲، ۱۸، ص ۱۸.

می خواست انکار کند که همچو چیزهایی هستند. گفتن اینکه انطباعات فطری اند به این معنی است و بس که انطباعات خودشان نسخه‌های انطباعات نیستند؛ یعنی آنها تصورات به معنای مراد هیوم از کلمه نیستند.

۴. تداعی تصورات

به گفته هیوم، انطباعاتی که ذهن پذیرفته است به دوراه از نو پدیدار می‌شوند. نخست، با درجه‌ای از روشی که میانگین روشی انطباع و محبوی تصور است باز پیدا می‌آیند. و قوهای که بدان انطباعاتمان را به این نحو تکرار می‌کنیم، حافظه^{۸۲} است. دوم، امکان دارد انطباعات همچون تصورات صرف، یعنی همچون نسخه‌های محبو یا صور ذهنی یا مخيل انطباعات باز پیدا آیند. و قوهای که بدان انطباعاتمان را به این نحو دوم تکرار می‌کنیم، متخلیه^{۸۳} است.

بدین‌سان، همان‌طور که هیوم اختلاف میان انطباعات و تصورات را بر حسب درجات روشی توصیف کرد، اکنون نیز تفاوت میان تصورات حافظه و تصورات متخلیه را به شیوه‌ای همانند توصیف می‌کند. ولی او سپس تبیین دیگری از این تفاوت می‌دهد که قدری مقنعت‌تر است. می‌گوید که حافظه نه همان تصورات بسیط بلکه همچنین سامان و ترتیشان را حفظ می‌کند. به سخن دیگر، هنگامی که مثلاً می‌گوییم شخصی خاطره^{۸۴} واضحی از یک مسابقه کریکت دارد، مردمان آن است که او نه فقط رویدادهای گوناگون را یکان یکان بلکه همچنین سامان رخدادنشان را به‌یاد می‌آورد. لیکن فعالیت متخلیه به این نحو مقید نیست. متخلیه می‌تواند مثلاً تصورات بسیط را خودسرانه ترکیب کند یا تصورات مرکب را به تصورات بسیط تجزیه کند و سپس سامانی نو به آنها بدهد. این کار در شعر و داستان مکرر رخ می‌دهد. «طبیعت در اینجا یکسره در اشوب می‌افتد، و جز اسیهای بالدار، اژدهایان-آتشین‌دم، و دیوان سخن از چیزی نمی‌رود.»^{۸۵}

ولی با آنکه متخلیه می‌تواند تصورات را آزادانه به‌هم آمیزد، کارش معمولاً بنابر برخی مبادی کلی تداعی^{۸۶} است. در حافظه رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست. این رابطه جدایی‌ناپذیر در متخلیه نیست؛ ولی با این‌همه یک «مبادع پیونددهنده»^{۸۷} میان تصورات هست، یا «گونه‌ای کیفیت تداعی‌کننده که به دستیاری آن یک تصویر بطبع تصویر دیگر را پیش می‌آورد.»^{۸۸} هیوم آن را به

82. memory

83. imagination

84. memory

۸۵. رساله، ۱، ۳، ص ۱۰.

86. association

87. uniting principle

۸۸. رساله، ۱، ۴، ص ۱۰.

«نیرویی ملایم» وصف می‌کند که «معمولًاً برقرار است.» علتها یا اش «بیشترینه ناشناخته‌اند و باید به کیفیات اصلی طبیعت آدمی که من سر تبیینشان را ندارم منحل شوند.»^{۸۹} به عبارت دیگر، در انسان نیرو یا انگیزه‌های فطری هست که او را وامی دارد، هرچند بدون ضرورت، تا بخوبی گونه‌های تصورات را بهم فراز آورد. هیوم در پی توضیح برنمی‌آید که این «نیرویی ملایم» در ذات خود چیست: آن را همچون چیزی مفروض و داده می‌پنداشد. در عین حال ما می‌توانیم کیفیاتی را مسلم بداریم که این نیرویی ملایم را در کار می‌آورند. «کیفیاتی که این تداعی را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آنها به این شیوه از یک تصور به تصور دیگر راه می‌جوید، سه تا هستند: «همانندی»^{۹۰}، همپهلوی^{۹۱} در زمان یا مکان، و علت^{۹۲} و معلول^{۹۳} و معلول^{۹۴} متخیله به آسانی از یک تصور به تصور دیگری که همانند آن است می‌رود. به همان سان، ذهن بمحسب عادت طولانی خو می‌گیرد که تصورات بی‌واسطه یا بواسطه همپهلو^{۹۵} را در مکان و زمان باهم تداعی کند. «و اما درباره رابطه‌ای که پدیدآورده نسبت علت و معلول است، بعدها مجال خواهیم یافت تا آن را به تمامی بررسیم، و از این رو اینک کاری به آن نداریم.»^{۹۶}

۵. جوهر و نسبتها

در رساله، بدنبال قسمت در باب تداعی تصورات، قسمتهای درباره نسبتها^{۹۷} و حالات^{۹۸} و جواهر^{۹۹} می‌آیند. اینها تصوراتی مرکب‌اند و معلومهای تداعی پیشگفته به شمارند. هیوم در رده‌بندی تصورات مرکب به این شیوه، یکی از رده‌بندیهای لاک را اختیار می‌کند. نخست به تصور جوهر می‌پردازیم. چنانکه چشم می‌داریم، هیوم می‌برسد که تصور جوهر، برفرض اینکه همچو تصویر وجود داشته باشد، از کدام انطباعی یا انطباعاتی مشتق می‌شود. تصور جوهر مشتق از انطباعات احساس تواند بود. اگر دریافتة چشم است، باید رنگ باشد؛ اگر دریافتة گوش است، باید صوت باشد؛ اگر دریافتة چشایی است، باید مزه باشد. ولی هیچ‌کس تصدیق ندارد که جوهر عبارت از رنگ یا صوت یا مزه است. پس اگر تصوری از جوهر هست، ناچار مشتق از انطباعات بازتابی است. ولی اینها را می‌توان به انفعالات و عواطف تجزیه کرد. و کسانی که سخن از جواهر می‌گویند، از این کلمه انفعالات یا عواطف را نمی‌خواهند. بنابراین، تصور جوهر نه از انطباعات احساس ناشی می‌شود نه از

۸۹. همان، ص ۱۳.

90. resemblance

91. contiguity

92. cause

93. effect

۹۴. همان، ص ۱۱.

95. contiguous

۹۶. همان جا.

97. relations

98. modes

99. substances

انطباعات بازتابی. پس چنین برمی‌آید که به تعبیر درست تصویر جوهر هرگز وجود ندارد. کلمه «جوهر» رساننده مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» است. به‌گفتهٔ هیوم، «تصویر جوهر... چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از تصورات بسیط که متخیلهٔ یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که به‌یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.»^{۱۰۰} گاهی کیفیات جزئی سازندهٔ جوهر را به چیزی ناشناخته ارجاع می‌دهند و می‌بندارند که کیفیات جزئی با چنان چیز ناشناخته ملازمde دارند؛ اما حتی هنگامی که از این «چیز موهم» می‌پرهیزنند، دست‌کم می‌انگارند که کیفیات به‌توسط «همپهلوی و علیت» منسوب به یکدیگرند. بدین‌موال تداعی تصورات در ذهن پا می‌گیرد، و هنگامی که فعالیتی را انجام می‌دهیم که آن را به کشف کیفیت‌جدیدی از جوهری معین توصیف می‌کنیم، تصویر جدید به دستهٔ تصورات متداعی راه می‌یابد.

هیوم مبحث جوهر را زود کنار می‌گذارد. روشن است که او خط کلی انتقاد بارکلی را از مفهوم جوهر مادی للاک می‌پذیرد، و نظریهٔ اسطقس ناشناخته را محتاج به ابطال بیشتر نمی‌داند. ویزگی هیوم آن است که او نظریهٔ جوهر روحی بارکلی را نیز مردود می‌شمرد. یعنی تفسیر پدیده‌باورانه^{۱۰۱} چیزها را از بدنها به نفسها یا ذهنها شمول می‌دهد. براستی پیداست که او چندان خشنود نیست که ذهن را به رویدادهای روانی که به مدد مبداء تداعی بهم پیوسته‌اند تجزیه کند. اما دیدگاه تجربه‌باورانه^{۱۰۲} کلیش آشکارا بهسوی پدیده‌باوری همساز و هماهنگ، یعنی بهسوی تحلیل همه تصورات مرکب به انطباعات اشاره دارد، و او دست‌انفرکار این سعی است که به جوهر روحی بهمان شیوه‌ای پیردازد که به جوهر مادی. اگر می‌بیند که تحلیل چیزی را فرومی‌گذارد و گمان می‌برد که تبیین دربارهٔ ذهن نمونه‌ای از تبیین رفع و رجوع^{۱۰۳} است، شکهایش یا از نابستگی پدیده‌باوری بهوجه کلی حکایت می‌کنند یا دست‌کم از نابستگی تقریر او در باب پدیده‌باوری. لیکن هیوم در قسمتی سپسین از رسالهٔ بهذهن یا نفس زیر عنوان «اینهمانی شخصی»^{۱۰۴} می‌پردازد، و ما این مسئله را اکنون کنار می‌گذاریم، هرچند سودمند است که همین دم خاطرنشان سازیم که او مانند بارکلی به تحلیل پدیده‌باورانهٔ تصویر جوهر مادی اکتفا نمی‌کند.

هیوم هنگام بحث دربارهٔ نسبتها در رساله، دو معنای کلمه «نسبت» را از هم بازمی‌شناسد. نخست، کلمه «نسبت» را می‌توان برای دلالت بر کیفیت یا کیفیاتی به کار برد «که بدان دو تصویر در متخیلهٔ بهم می‌بیوندند، و یکی بطبع دیگری را بهشیوهٔ پنهانگفته پیش می‌آورد.»^{۱۰۵} این «کیفیات»

۱۰۰. رساله، ۱، ۶۰۱، ص ۱۶.

101. phenomenalistic

102. explaining away

103. personal identity

۱۰۴. رساله، ۱، ۵۰۱، ص ۱۳.

عبارت‌اند از همانندی، همپهلویی و نسبت علی، و هیوم آنها را کیفیات طبیعی نام می‌نهد. بنابراین، در مورد نسبتهای طبیعی تصورات به میانجی نیروی طبیعی تداعی به همدیگر می‌بینندند، چندان که یکی بر این می‌گراید که بطبع یا بمحاسب عادت دیگری را فراخواند. دوم، نسبتهایی هستند که هیوم آنها را نسبتهای فلسفی می‌خواند. ما می‌توانیم همه اشیا را به خواست خود با هم مقایسه کنیم، به شرط آنکه دست کم گونه‌ای مانندگی کیفی میانشان باشد. ذهن در چنین مقایسه ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست تا از یک تصور به تصور دیگر بگذرد؛ این کار را صرفاً از آن رو می‌کند که برقراری مقایسه معینی را گزیده است.

هیوم هفت گونه نسبت فلسفی برمی‌شمرد: همانندی، اینهمانی^{۱۰۵}، نسبتهای زمان و مکان^{۱۰۶}، تناسبهای کمیت یا عدد^{۱۰۷}، درجات کیفیت^{۱۰۸}، تعارض^{۱۰۹} و علیت^{۱۱۰}^{۱۱۱} در دم پی می‌بریم که میان نسبتهای طبیعی و فلسفی شرکت معینی هست. در واقع، همه سه نسبت طبیعی در فهرست نسبتهای فلسفی می‌آیند، هرچند البته نه به منزله نسبتهای طبیعی. ولی این شرکت نسبتها به سبب سهوی از سوی هیوم نیست. او مثلاً توضیح می‌دهد که هیچ اشیائی را نمی‌توان مقایسه کرد مگر آنکه گونه‌ای همانندی میانشان باشد. بنابراین همانندی نسبتی است که بدون آن هیچ نسبت فلسفی وجود نتواند داشت. ولی چنین برنمی‌آید که هر همانندی فراآورنده تداعی تصورات است. اگر کیفیتی بسیار عام باشد و در شماره بسیار زیادی از اشیا یا در همه اشیا پیدا شود، ذهن را از یک عضو جزئی رده به عضو جزئی دیگری راه نمی‌برد. مثلاً همه چیزهای مادی از حیث مادیت به یکدیگر می‌مانند، و ما می‌توانیم هرچیز مادی را با هرچیز مادی دیگر مقایسه کنیم. ولی تصور چیز مادی به‌مان عنوان ذهن را به نیروی تداعی به هیچ چیز مادی جزئی و خاص دیگری راه نمی‌برد. باز، سبزی نزد شماره بسیار زیادی از چیزها مشترک است. و ما می‌توانیم دو یا چند چیز سبز را آزادانه با هم مقایسه کنیم یا در گروهی فراز هم آوریم. اما تخيله ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست که از تصور چیز سبز X به تصور چیز سبز Z درگذرد. باز، می‌توان هردو چیزی را بر وفق نسبتهای مکانی-زمانی^{۱۱۲} مقایسه کرد، ولی بضرورت پرنمی‌آید که ذهن به نیروی تداعی ناگزیر از کردن این کار است. ذهن در پاره‌ای موارد ناگزیر است (بمثل، هنگامی که ما همیشه آزموده‌ایم که دو چیز به حیث مکانی و بی‌واسطه همپهلویند یا همیشه بی‌واسطه به‌دبای هم می‌آیند)؛ ولی در موارد بسیار زیادی هیچ نیروی تداعی در کار نیست. امکان دارد که من بطبع، اگر نه به‌طور پرهیزاندیز، ناگزیر

105. identity 106. relations of time and place 107. proportions in quantity or number 108. degrees in quality 109. contrariety 110. causation

۱۱۱. همان، ص ۱۴-۱۵؛ بسنجدید با رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۶۹.

112. spatio-temporal

که چون به کاخ و اتیکان می‌اندیشم به کلیساي سن پیر بینديشم؛ ولی تصور نیویورک تصور کانتون را بطبع فرامنی خواند، هرچند که البته می‌توانم این دو شهر را از دیدگاه مکانی مقایسه کنم، و مثلاً حکم کنم که یکی بسیار دور از دیگری است.

و اما در باب علیت، هیوم دوباره بحث در آن را به پس می‌افکند. ولی اینجا سزاوار گفتن است که به دیده او علیت، از حیث نسبتی فلسفی، به نسبتهاي مکان و زمان چون همپهلوی، توالي زمانی^{۱۱۳} و بهم پيوستگي ثابت^{۱۱۴} يا همبودی^{۱۱۵} تحويل پذير است. اينجا هیچ رابطه ضروري ميان تصورات نیست؛ فقط نسبتهاي مکانی-زمانی واقعی^{۱۱۶} در ميان هستند. از اين رو علیت بهمنزله نسبتی فلسفی هیچ دليلی بدست نمی‌دهد که با استبطاط علل فراتجری^{۱۱۷} از معلومهای مشهود، بهورای تجربه برویم. در علیت به لحاظ نسبتی طبیعی، براستی رابطهای جدایی ناپذیر میان تصورات هست؛ ولی این عنصر را باید به وجهی ذهنی^{۱۱۸} و بهياری مبادی تداعی تبیین کرد.

۶. تصورات کلی مجرد

هیوم در نخستین بخش رساله در پیوند نزدیک با تحلیلش از تصورات و انصبلاءات، به تصورات مجرد کلی می‌پردازد. او با این سخن آغاز می‌کند که «فیلسوف بزرگی»، یعنی بارکلی، گفته است که همه تصورات کلی «چیزی نیستند مگر تصورات جزئی که به لفظی معین ملحق شده‌اند، و این لفظ به تصورات جزئی مدلولی شاملتر می‌بخشد و سبب می‌شود که به اقضا افراد دیگری همانند خود را فرا بخوانند.»^{۱۱۹} این شاید تقریر چندان سزاواری از دیدگاه بارکلی نباشد؛ اما به هر روز هیوم آن را یکی از بزرگترین و ارزشمندترین کشفیات اخیر می‌انگارد و بر آن می‌رود که با حجتهاي بيشتر تأييدش کند.

نخست آنکه تصورات مجرد در ذات خود فردی یا جزوی آن. مقصود هیوم بهياری حجتهاي که بر این گزاره می‌آورد روشن می‌شود. اول، «ذهن نمی‌تواند مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند بدون آينکه مفهومی دقیق از درجات هر کدام حاصل کند.»^{۱۲۰} مثلاً، درازای دقیق یک پاره خط تمیز پذیر از خود پاره خط نیست. نمی‌توان تصوری کلی از خطی بدون درازای ای کرد. همچنین نمی‌توان تصوری کلی از خطی دارای همه درازاهای ممکن حاصل کرد. دوم، هر انصبلاءی، متین و محدود است. بنابراین چون هر تصوری صورت ذهنی یا نسخه یک انصبلاء است، ناچار خودش متین و محدود است، ولو محوت از انصبلاء باشد که از آن ناشی شده است. سوم، هر چیزی که وجود دارد،

113. temporal succession

114. constant conjunction

115. togetherness

116. factual

117. transcendent

118. subjectively

119. همان، ص ۱۸۰.

۱۲۰. رساله، ۱، ۲۰۱، ص ۱۷.

باید فردی باشد. مثلاً، هیچ مثلثی وجود نتواند داشت که مثلثی جزئی با خواص جزئی خود نباشد. فرض مثلثی موجود که در آن واحد بر همه یا هیچ‌گونه و اندازه ممکن باشد و نباشد، فرضی محال است. ولی آنچه در واقعیت محال است، در تصور نیز محال است.

روشن است که نظر هیوم از پنداشتش درباره تصورات و نسبتشان با انبطاعات برمی‌آید. اگر تصور عبارت از صورت ذهنی یا نسخه است، باید جزئی باشد. او بدین سان با بارگذاری در نبود تصورات کلی مجرد همدادستان است. همان‌گاه تصدیق می‌کند که آنچه تصورات مجرد نامیده می‌شوند، اگرچه در ذات خود صورتهای ذهنی جزئی‌اند، «ممکن است در بازنمودشان کلی گرددند.»^{۱۲۱} و کوشش او همان تعریف راهی است که بدان، این شمول دلالت روی می‌دهد.

هنگامی که میان چیزهایی که اغلب مشاهده می‌کنیم همانندی یافته‌ایم، براین عادتیم که نامی یکسان بر همه‌شان بارگذاریم، حال تفاوتهاشان هرچه خواهد گویاش. مثلاً، چون چیزهایی را که درخت می‌خوانیم مکرر مشاهده کرده‌ایم و چون همانندهایی میانشان دیده‌ایم، کلمه یکسان «درخت» را بر همه‌شان اطلاق می‌کنیم، بر رغم تفاوتها که میان بلوط، نارون، کاج، درخت بلند، درخت کوتاه، درخت برگ‌ریز، درخت همیشه‌سبز، و جز آن هست. و پس از آنکه خو گرفتیم که کلمه‌ای یکسان را بر این اشیا اطلاق کنیم، شنیدن کلمه، تصور یکی از این اشیا را از نو جان می‌دهد و متخلیه را به حصول تصور آن وامی‌دارد. شنیدن کلمه یا نام نمی‌تواند تصورات همه اشیائی را که نام بر آنها افتاده است فراخواند: یکی از آنها را فرامی‌خواند. اما همان‌گاه «عادت معینی» را در کار می‌آورد، یعنی آمادگی فراآوردن هر فرد دیگری را که به این تصور می‌ماند چنانچه مقتضی باشد. مثلاً گیریم که من کلمه «مثلث» را می‌شنوم و این کلمه در ذهن من تصور یک مثلث متساوی الساقین جزئی را فرامی‌خواند. اگر من سپس حکم کنم که سه زاویه یک مثلث برابر یکدیگرند، «عادت» یا «تداعی» تصور مثلث دیگری را فرامی‌خواند که بطلاً این گزاره کلی را بازمی‌نماید. این عادت هر آینه زانناک است؛ و «تبیین علل فرجامین کنشهای ذهنی ما ناممکن است.»^{۱۲۲} ولی موارد مشابه را می‌توان بر تأیید وجود همچو عادتی گواه آورد. مثلاً، اگر شعر بلندی را از بر کرده‌ایم، همه‌اش را یکباره بمخاطر نمی‌آوریم؛ بلکه همانندی یا شنیدن بیت اول، احتمالاً کلمه اول، ذهن را آماده می‌گرداند تا همه دنباله را به‌اعتراض، یعنی به ترتیب درخور به‌یاد آورد. ممکن است نتوانیم تبیین کنیم که این تداعی چگونه کار می‌کند، ولی درباره امور واقعی تجربی هیچ شکی نیست. باز، هنگامی که الفاظی چون حکومت یا کلیسا را به کار می‌بریم، کم پیش می‌آید که در ذهنمان همه تصورات بسیطی را که فراز آورنده این تصورات مرکب‌اند به‌روشنی و تمایز حاصل کنیم. ولی بخوبی می‌توانیم از یاوه‌گویی درباره این تصورات مرکب بپرهیزیم، و اگر کسی گزاره‌ای

۱۲۱. همان، ص ۲۰. ۱۲۲. همان، ص ۲۲.

بدهد که با عنصری از تمام محتوای همچو تصوری ناسازگار درآید، بی‌درنگ محالی گزاره‌اش را درمی‌یابیم. زیرا «عادت»، تصور بر سازنده واضح را به اقتضا فرامی‌خواند. باز، امکان دارد ما نتوانیم تبیین علیٰ کافی از این فرآگرد بدھیم؛ ولی با این همه روی می‌دهد.

۷. نسبتهای تصورات؛ ریاضیات

هیوم در نخستین پژوهش می‌گوید که «همه م موضوعات عقل یا پژوهش آدمی را می‌توان بطبع به دوگونه بخش کرد: نسبتهای تصورات و امور واقع^{۱۲۳}. از گونه نخستین اند علوم هندسه، جبر و حساب، و خلاصه‌هار تصدیقی که به شهود یا به برخان یقینی است... امور واقع، کمدومن م موضوعات عقل آدمی اند، به همان شیوه مسلم داشتنی نیستند؛ و نیز گواهی ما بر راستیشان هر اندازه هم که زیاد باشد، بر همان طبع گواهی پیشگفته نیست.^{۱۲۴} مراد هیوم آن است که همه تعقل یا استدلال ما درباره نسبتهای میان چیزهاست. این نسبتها، همچنان که لاک می‌گفت، بر دوگونه‌اند: نسبتهای تصورات یا امور واقع. گزاره حسابی نمونه‌ای از اولی است؛ و چنین گزاره‌ای که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، نمونه‌ای از دومی است. در این قسمت با نسبتهای تصورات سروکار داریم. هیوم می‌گوید که از هفت نسبت فلسفی تنها چهار نسبت صرفاً بر تصورات وابسته‌اند، یعنی همانندی، تعارض، درجات کیفیت و تناسبهای کمیت یا عدد. نخستین سه‌تای اینها «در نگاه نخست کشف‌شدنی اند و به طور اخص در حوزه شهود می‌افتدند نه برخان.^{۱۲۵} از آنجا که با استدلال برخانی سروکار داریم، پس با تناسبهای کمیت یا عدد، یعنی با ریاضیات روبرویم. گزاره‌های ریاضی به نسبتهای تصورات و فقط تصورات حکم می‌کنند. مثلاً در جبر به حال یقین برخانها و صدق گزاره‌ها توفیری نمی‌کند که آیا اعیانی مطابق و ماباذا نمادهای بکار رفته وجود دارند یا نه. صدق گزاره ریاضی مستقل از پرسش‌های راجع به وجود است.

بنابراین، تبیین هیوم از ریاضیات عقل باورانه و غیرتجربه‌باورانه است، بدین معنی که می‌گوید نسبتهای حکم‌شده ضروری‌اند. صدق گزاره ریاضی صرفاً و منحصرأ به نسبتهای میان تصورات وابسته است، یا، چنانکه می‌توان گفت، به معانی نمادهای معین؛ و به تأیید تجربه نیازمند نیست. البته نباید از سخن هیوم چنین معنای را فهم کرد که تصورات ریاضی، فطری به معنای لاک از این کلمه‌اند. او از راه‌هایی که بدان ما به شناخت معانی نمادهای حسابی و جبری می‌رسیم نیک آگاه بود. مقصودش این است که راستی گزاره‌ها بكلی مستقل از شیوه‌های شناسایی معانی نمادهای است. ابطال راستی آنها به تجربه ممکن نیست؛ زیرا هیچ چیزی درباره امور واقع گفته نمی‌شود. آنها

123. matters of fact

۱۲۴. پژوهش، ۴، ۱، ۲۰-۱، ۲۵ ص. ۷۰ . ۱۲۵. رساله، ۱، ۳، ۱، ۱، ۲۵ ص.

گزاره‌های صوری اند نه فرضیه‌های تجربی. و اگرچه البته می‌توان ریاضیات را به کار بست، راستی گزاره‌ها مستقل از این کاربست^{۱۲۶} است. به این لحاظ می‌توان آنها را گزاره‌های پیشینی نام نهاد، هرچند هیوم چنین لفظ را به کار نمی‌برد.

در سده نوزدهم، جان استوارت میل در اثبات این نکته می‌کوشید که گزاره‌های ریاضی عبارت از فرضیه‌هایی تجربی‌اند. ولی در تجربه باوری ویژه سده بیستم، نظر هیوم را می‌پذیرند نه نظر میل را. مثلاً نشوپوزیتیویستها گزاره‌های ریاضی را به گزاره‌های پیشینی و تحلیلی تفسیر می‌کنند. در عین حال، بی‌آنکه البته کاربست پذیری^{۱۲۷} گزاره‌های ریاضی را در علم منکر شوند، اصرار می‌ورزند که آنها به خودی خود تهی از محتوای واقعی و تجربی‌اند. گفتن اینکه چهار به علاوه سه برابر هفت است، به خودی خود در حکم گفتن چیزی درباره چیزهای موجود نیست: راستی گزاره صرفاً به معانی الفاظ وابسته است. و این همان رأی هیوم است.

به نکته دیگری باید توجه نمود. هیوم در رساله می‌گوید که «هنفسه به پای دقت و یقین کاملی که ویژه حساب و جبراند نمی‌رسد. و با این‌همه از احکام ناقص حواس و متخلله ما برتر است.»^{۱۲۸} دلیلی که می‌آورد آن است که مبادی نخستین هنفسه از نمودهای کلی چیزها گرفته شده‌اند؛ و آن نمودها نمی‌توانند مفید یقین باشند. «چنین می‌نماید که تصوراتمان اطمینان کامل به ما می‌دهند که هیچ دو خط موازی نمی‌توانند پاره مشترکی داشته باشند؛ ولی اگر این تصورات را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها همیشه انحراف محسوس دو خط را فرض می‌گیرند، و جایی که زاویه‌ای که تشکیل می‌دهند بغايت کوچک است، ما ملاکی از خط راستی به چنان دقت نداریم که از صدق این گزاره به ما اطمینان دهد.»^{۱۲۹} و تتجهه‌ای که هیوم می‌گیرد آن است که «بنابراین جبر و حساب به منزله یگانه علومی بازمی‌مانند که در آنها می‌توانیم زنجیره‌ای از استدلال را به هر درجه از پیچیدگی پیش ببریم و باز دقت و یقین کامل را نگاه داریم.»^{۱۳۰} ولی بظاهر دلیلی کافی در میان نیست برای اینکه هنفسه را استثنای بر تفسیر کلی بر ریاضیات بشماریم. اگر صدق گزاره‌های جبری و حسابی منحصرًا وابسته به «تصورات» یا به تعاریف است، سخن درباره هنفسه نیز همین است، و «نمودها»ی محسوس ربطی به آن پیدا نمی‌کنند. هیوم گویا خودش بی به این نکته بردۀ است؛ زیرا در نخستین پژوهش، هنفسه را همپای جبر و حساب می‌گذارد. و می‌گوید که «هرچند هرگز دایره‌ای یا مثلثی در طبیعت نیست، حقایق میرهن داشته اقلیدس همواره یقین و بداهتشان را نگاه خواهند داشت.»^{۱۳۱}

126. application

127. applicability

۲۵

۱۲۹. همان جا.

۱۲۸. همان، ص ۷۱.

۱۳۰. همان جا.

۱۳۱. همان جا.

٨. امور واقع

هیوم نسبتهای فلسفی را به نسبتهای نامتفیر 1^{st} و متفیر 2^{nd} قسمت می‌کند. نسبتهای نامتفیر تغییر نمی‌پذیرند بی‌آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یاد رتصور اتشان روی دهد. بر عکس، اگر موضوعات یا تصورات بی‌تغییر بمانند، نسبت میانشان بی‌تغییر می‌ماند. نسبتهای ریاضی بر این گونه‌اند. بر فرض تصورات یا نمادهای معنی‌دار معین، نسبتهای میان آنها نامتفیرند. برای انکه گزاره‌های حسابی یا جبری را کانب گردانیم، واجب می‌آید که معانی نمادها را تغییر دهیم؛ اگر چنین نکنیم، گزاره‌ها بضرورت صادق‌اند، یعنی نسبتهای میان تصورات نامتفیرند. لیکن نسبتهای متفیر تغییر می‌پذیرند بدون آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یا در تصورات اتشان واجب آید. مثلاً، نسبت مکانی فاصله دو جسم تغییر تواند کرد، هرچند اجسام و تصورات ما از آنها بر یک حال می‌مانند.

پس چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم شناخت یقینی از نسبتها متفیر را بهیاری تعقل ممحض حاصل کنیم؛ یعنی صرفاً با تحلیل تصورات و برهان پیشینی: بلکه به تجربه و مشاهده با آنها آشنا می‌شویم، یا بهتر بگوییم، حتی در مواردی که متضمن استنباط است، به تجربه و مشاهده بازبسته‌ایم. اینجا ما با امور واقع سروکار داریم نه با نسبتها تصویری^{۱۳۴} محض. و، چنانکه دیدیم، ما همان درجه از بداهت را که درباره نسبتها تصورات بدست می‌آوریم درباره امور واقع بدست تنوانیم آورد. گزاره‌ای که میین نسبتی از تصورات به معنای هیوم از لفظ است، انکارش بدون تناقض ممکن نیست. مثلاً، بر فرض معانی نمادهای ۲ و ۴، نمی‌توانیم انکار کنیم که $2+2=4$ بدون آنکه به تناقض گرفتار آییم: خودش تصویرناپذیر است. ولی «نقیض هر امر واقع باز ممکن است، زیرا هرگز متضمن تناقض نتواند بود.... اینکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد گزاره‌ای مراشدش این است که بر قول به آنکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد هیچ تناقض منطقی گنجیده نیست. اهنگ این انکار را هم ندارد که ما ممکن است یقین داشته باشیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. لیکن قائل است که ما همان دلایل اطمینانی را که درباره صدق گزاره‌ای در ریاضیات ناب داریم، درباره اینکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد نداریم و تنوانیم داشت. بسیار محتمل است که خورشید فردا طلوع کند، ولی یقینی نیست چنانچه از گزاره یقینی گزاره‌ای را می‌خواهیم که ضرورت منطقی دارد و خودش تناقض‌آمیز و ممتنع است.

132. *invariable*

133. variable

134. ideal relations

می‌خواند، اکنون همگان آنها را گزاره‌های تحلیلی^{۱۳۶} می‌نامند. و گزاره‌های گویای امور واقع، نامشان گزاره‌های ترکیبی^{۱۳۷} است. بدعوى تجربه باوران روزگار نو، همه گزاره‌های پیشینی^{۱۳۸} که راستیشان به استقلال از تجربه و مشاهده دانسته است و ضدہایشان با خود در تناقض می‌آیند، گزاره‌های تحلیلی به شمار می‌روند و راستیشان صرفاً به معانی نمادها وابسته است. بنابراین، هیچ گزاره‌تکیبی، گزاره پیشینی نیست؛ فرضیه‌ای تجربی است که از درجه‌ای کمایش از احتمال برخوردار است. وجود گزاره‌های پیشینی ترکیبی^{۱۳۹}، یعنی گزاره‌ای که گویای امور واقع اند اما همان‌گاه براطلاق یقینی‌اند، طرد می‌شود. این دیدگاه کلی، بازنمای تحول آرای هیوم است.

نکته‌ای دیگر: می‌توان میان انواع گوناگون نسبتهاي متغير يا «ناهمساز»^{۱۴۰} تميز زير را نهاد. بهزعم هیوم، «ما نباید هیچ کدام از مشاهداتمان را درباره اينهمانی و نسبتهاي زمان و مكان به منزله تقل پذيريم؛ زيرا در هیچ کدامشان ذهن را نمي‌رسد که از آنچه بي واسطه بر حواس حاضر است فراتر رود، خواه برای کشف وجود واقعي خواه برای کشف نسبتهاي اشيا.»^{۱۴۱} بدین سان من بي واسطه می‌بینم که این تکه کاغذ با سطح ميز همپهلو است. اينجا با موردی از ادراك روبيه رویم نه تقل. و من بهياری استبساط وجود يا فعالیت چيزی که فراتر از ادراك بالفعل می‌رود، از ادراك بالفعل درنمی‌گذرم. البته می‌توانم چنین کنم؛ و در این حال استبساط علی را پيش می‌کشم. پس بهديده هیوم، «هر استنتاجي (درباره امور واقع) فراتر از انطباعات حواس، تنها بر رابطه علت و معلول بنیاد تواند داشت.»^{۱۴۲} «چنین می‌نماید که هرگونه تعقل درباره امر واقع بر پایه نسبت علت و معلول استوار است. تنها به ميانجي همين نسبت می‌توانيم فراتر از گواهی حافظه و حواسمن برويم.»^{۱۴۳} بهسخن دیگر، هرگونه تعقل در امور واقع، به تضاد با نسبتهاي تصورات، استبساط علی است. يا، به تغيير شخصت، ما در رياضيات، برهان^{۱۴۵} داريم و در علوم تجربی، استبساط علی. پس نظر به دخالت مهم استبساط علی در شاخت آدمی، باید طبع نسبت علی و دلایل خودمان را بر آنکه به توسط استبساط علی از گواهی بي واسطه حواس فرا می‌گذاريم بازجويم.

۹. تحلیل علیت

هیوم به بازجستش از نسبت علی با چنین پرسشی راه می‌باید که تصویر علیت از کدام انطباع يا انطباعاتي مشتق است. نخست آنکه هیچ كيفيتی از آن چيزهایی که «علل» می‌نامیم نمی‌تواند

-
- | | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|----------------------------|
| 136. analytic propositions | 137. synthetic propositions | 138. a priori propositions |
| 139. synthetic a priori propositions | 140. inconsistent | |
| | ۱۴۲. همان، ص ۷۴. | ۱۴۱. رساله، ۱، ۰۳، ص ۷۳. |
| ۱۴۳. پژوهش، ۴، ۰۱، ۲۲، ص ۲۶. | | |
| 144. causal inference | 145. demonstration | |

منشاءٰ تصور علیت باشد. زیرا نمی‌توانیم کیفیتی را کشف کنیم که نزد همه‌شان مشترک باشد. «پس تصور علیت باید از نسبتی میان اشیا ناشی باشد؛ و این نسبت را اکتون باید بکوشیم تا کشف کنیم.»^{۱۴۶}

نخستین نسبتی که هیوم نام می‌برد همپهلوی است. «من در وهلهٔ اول می‌بینم که همهٔ اشیائی که علت یا معلول به‌شمار می‌آیند همپهلویند.»^{۱۴۷} البته مرادش این نیست که چیزهایی که علت و معلول می‌شمریم همیشه بی‌واسطه همپهلویند؛ زیرا ممکن است که زنجیره‌ای یا رشته‌ای از علت‌ها باشد میان چیز A که آن را علت می‌نامیم و چیز Z که آن را معلول می‌نامیم. ولی خواهیم دید که A و B، C و جز آن همپهلویند، ولو A و Z خودشان بی‌واسطه همپهلو نباشند. آنچه هیوم متفقی می‌داند، تأثیر از دور^{۱۴۸} به معنای خاص لفظ است. لیکن باید افروز که او دربارهٔ تصور عامیانهٔ علیت سخن می‌گوید. او می‌اندیشد که عوام باور دارند علت و معلول همیشه همپهلویند، خواه بی‌واسطه خواه بواسطه. ولی او در بخش سوم رساله خود را بقطع متعهد به این قول نمی‌کند که نسبت همپهلوی لازمهٔ نسبت علی است. می‌گوید می‌توان فرض کرد که حال چنین است «تا هنگامی که مجال مناسبتری برای روشن کردن این مطلب بیاییم، و بررسی کنیم که چه اشیائی پذیرا یا ناذیرای همنهادگی^{۱۴۹} و بهم‌بیوستگی^{۱۵۰} هستند.»^{۱۵۱} و سپس‌تر روشن می‌سازد که همپهلوی مکانی را لازمهٔ تصور علیت نمی‌انگارد. زیرا قائل است که شیئی امکان دارد وجود داشته باشد و با این حال در جایی نباشد. «یک اندیشهٔ اخلاقی را نمی‌توان سوی راست یا سوی چپ یک انفعال نهاد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این چیزها و ادراک‌ها نه همان مکان خاصی را لازم ندارند بلکه براطلاع با مکان ناسازگارند، و حتی متخلیه نمی‌تواند مکانی بر آنها حمل کند.»^{۱۵۲} ما بیقین می‌اندیشیم که مثلاً انفعالات به نسبت‌های علی راه می‌یابند؛ ولی نمی‌توان گفت که آنها با چیزهای دیگر همپهلوی دارند. بنابراین، هیوم همپهلوی مکانی را عنصری لازم در نسبت علی نمی‌داند.

دومین نسبتی که هیوم در آن بحث می‌کند، تقدم زمانی^{۱۵۳} است. او حجت می‌انگیزد که علت باید از حیث زمانی متقدم بر معلول باشد. تجربه مؤید این رأی است. وانگهی، اگر در هر موردی معلومی بتواند کاملاً با علتش همزمان باشد، این حال در همهٔ موارد علیت حقیقی چنین خواهد بود. زیرا در هر موردی که حال چنین نباشد، آنچه به اصطلاح علت نامیده می‌شود مدتی نافعال خواهد

۱۴۶. رساله، ۱، ۲، ۳، ص ۷۵. ۱۴۷. همانجا.

148. action at a distance

149. juxtaposition

150. conjunction

۱۵۱. همانجا. ۱۵۲. رساله، ۱، ۴، ۵، ص ۲۳۶.

153. temporal priority

ماند و عامل دیگری نیاز دارد تا آن را به فعالیت براند. در این حال، علت، حقیقی یا سزاوار به شمار نیست. ولی اگر همه معلولها کاملاً با علتها یاشان همزمان بودند، «روشن است که چیزی همچون توالی در میان نخواهد بود، و همه اشیا ناچار همبودند».^{۱۵۴} لیکن این سخن آشکارا محال است. بنابراین می‌توان فرض گرفت که معلولی نمی‌تواند با علتش کاملاً همزمان باشد، و علت باید از حیث مکانی بر معلولش متقدم باشد.

ولی پیداست که هیوم از قاطعیت این برهان یکسره مطمئن نیست. زیرا سپس می‌گوید: «اگر این برهان مقنع می‌نماید، بسیار خوب. اگرنه، از خواننده درمی‌خواهم که مانند مورد پیش به من از ادای چنین فرض شمردنش را روا دارد. زیرا بی خواهد برد که امر چندان مهمی نیست.»^{۱۵۵} بدین گونه دروغ است که بگوییم هیوم تأکید بسیار بر همپهلوی و توالی زمانی به منزله عناصر ماهوی نسبت علی می‌گذارد. براستی او برآن شد که آنها را چنان بیندارد که گویی عناصر ماهوی اند، ولی عنصر بس مهمتر دیگری هست. «پس آیا به این دو نسبت همپهلوی و توالی بسنده کنیم و بینگاریم که تصویری تمام از علیت بدست می‌دهند؟ بهچیز رو. چه بسا شبیش با شیء دیگر همپهلو و متقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به شمار برسد. باید یک رابطه ضروری^{۱۵۶} را به دیده گرفت؛ و آن نسبت، اهمیتش بسیار بیشتر از اهمیت دو نسبت پیشگفته است.»^{۱۵۷}

لذا این پرسش برمی‌خیزد که تصویر رابطه ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می‌گیرد. ولی هیوم در رساله درمی‌باید که باید نامستقیم به این پرسش راه باید، این گونه که، به سخن خودش، همه دشتهای پیرامون را بگردد به امید آنکه بر شکارش دست یابد. یعنی لازم می‌بیند که نخست در دو پرسش مهم بحث کند. «اول، به چه دلیل ضروری می‌گوییم که هرچیزی که وجودش اغزاری دارد، باید همچنین علی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علتهای خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند؛ و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می‌کشیم و طبع باوری که به آن می‌آوریم چیست؟»^{۱۵۸}

هیوم می‌گوید این مبدأ که هرچه اغزار بوجود داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه مبرهن داشتنی. او درباره نکته نخستین مطلب چندانی نمی‌گوید و از هرباره به همین بس می‌کند که از هر کسی که می‌اندیشد آن مبدأ به شهود یقینی است می‌خواهد که مدعایش را ثابت کند. و اما در باب برهان ناپذیری این مبدأ، هیوم ابتدا حجت می‌آورد که ما شبیش را در یک لحظه معلوم و در لحظه دیگر موجود تصور می‌کیم بی‌آنکه تصویر متمایزی از علی داشت.

۱۵۴. رساله، ۱، ۲، ۳، ص ۷۶. ۱۵۵. همانجا.

۱۵۶. necessary connection

۱۵۷. همان، ص ۷۷. ۱۵۸. همان، ص ۷۸.

مبدایی فراآورنده داشته باشیم. و اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برایمان متصور باشد، «جدایی بالفعل این موضوعات چندان ممکن است که مستلزم تناقض و محالی نیست؛ و بنابر این پذیرای ابطال به میانجی هیچ استدلالی از روی تصورات صرف نیست که بدون آنها مبرهن داشتن ضرورت یک علت ممتنع است.»^{۱۵۹} پس از این حجت که پیوسته است به نظریه‌اش درباره تصورات به‌مثابه نسخه‌ها یا صورتهای ذهنی انبطاعات و به نام انگاری او، آنگاه می‌پردازد به ابطال برخی تقریرهای برهان ادعایی بر این مبدأ که هر چیزی که آغاز به بودن می‌گذارد، به‌توسط فاعلیت فراآورنده^{۱۶۰} علتی چنین می‌کند. مثلاً کلارک و دیگران حجت می‌انگیختند که اگر چیزی بدون علتی آغاز به وجود بگذارد، خودش علت خویش است؛ و این آشکارا ممتنع است، زیرا برای آنکه حال چنین باشد واجب می‌آید که پیش از خودش موجود باشد. باز، لاک حجت می‌آورد چیزی که بدون علتی هست می‌شود، معلول هیچ چیزی نیست؛ و «هیچ‌چیز» نمی‌تواند علت «چیزی» باشد. نقد عدمه هیوم بر حجتها ای از این‌گونه آن است که همه‌شان مصادره به مطلوب می‌کنند؛ بدین معنی که اعتبار همان مبدایی را بیشابیش مفروض می‌گیرند که بناسرت اثباتش کنند، یعنی هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی داشته باشد.

اگر این مبدأ نه به شهود یقینی است نه اثبات‌پذیر، باور ما به آن ناچار از تجربه و مشاهده برمی‌خیزد. ولی در این نقطه هیوم موضوع را رها می‌کند و می‌گوید که می‌خواهد به سراغ پرسش دومش برود که چرا ما باور داریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد. شاید پی‌بیریم که پاسخ به پرسش دوم، به پرسش اول نیز پاسخ می‌دهد.

نخست آنکه باید دانست که استباط علیٰ ثمرة شناخت شهودی ماهیات نیست. «هیچ شیئی نیست که متضمن وجود شیئی دیگر باشد چنان‌چه این اشیا را در نفس خود لحاظ کنیم و هرگز فراتر از تصوراتی که از آنها حاصل می‌کنیم ننگریم. چنین استباطی برابر شناخت است و متضمن تناقض و امتناع مطلق تصور هرچیز مخالف آن است. ولی از آنجا که همه تصورات متمایز جدایی‌پذیرند، بدیهی است که امتناعی از آن‌گونه در میان نتواند بود.»^{۱۶۱} مثلاً، ما بهزعم هیوم نمی‌توانیم ماهیت شعله‌آتش را به شهود دریابیم و معلول یا معلولهایش را تالیهای منطبقاً ضروری بشمریم.

«پس تنها به تجربه است که می‌توانیم وجود یک شیء را از وجود شیء دیگر استباط کنیم.»^{۱۶۲} معنای مشخص این سخن چیست؟ معنایش این است که ما بهم پیوستگی دو شیء، مثلاً شعله و احساسی که گرمی می‌نامیم، را بارها مشاهده می‌کنیم، و بهیاد می‌آوریم که این اشیا بر سامان بازگردانه منظمی از همپهلوی و توالی پیدا آمده‌اند. سپس، «بی‌درنگ یکی را علت و دیگری را

۱۵۹. رساله، ۱، ۳، ص ۸۰.

160. productive agency

۱۶۱. رساله، ۱، ۳، ۱، ۶، ص ۸۶-۷. ۱۶۲. همان، ص ۸۷.

معلوم می‌خوانیم و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.^{۱۶۳} واپسین گفته نشان می‌دهد که هیوم به تصور آدم متعارف از علیت می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علیت. آدم متعارف «بهم پیوستگی ثابت» A و B را در موارد مکرر مشاهده می‌کند، جایی که A با B همیهلو و مقدم بر B است، و A را علت و B را معلوم می‌خواند. «هنگامی که یک نوع خاص از رویدادها همیشه و در همه موارد به نوع خاص دیگری از رویدادها پیوسته است، دیگر تردیدی نمی‌ورزیم که یکی را با پیدایی دیگری پیشگویی کنیم، و آن استدلال (استنباط علی) را که تنها می‌تواند ما را درباره هر امر واقع یا وجودی مطمئن سازد به کار گیریم. پس یک شیء را علت و شیء دیگر را معلوم نام می‌نہیم.^{۱۶۴}» بنابراین، فراخور این تجربه می‌توانیم علت را چنین تعریف کنیم: «شیئی که در پی آن شیء دیگری می‌آید، هرگاه که در پی همه اشیای مانند شیء اول اشیائی مانند شیء دوم می‌آیند. یا به تعبیر دیگر، هرگاه که اگر شیء اول نبود، شیء عدم هرگز وجود نمی‌داشت.^{۱۶۵}

هیوم در گفتن اینکه ما موارد گذشته را «به بیاد می‌آوریم»، آشکارا فراتر از چیزی می‌رود که تجربه متعارف گفتش را توجیه می‌کند. زیرا بحق می‌توان علت را از معلوم یا معلوم را از علت استنباط کرد بی‌آنکه موارد گذشته را فراخواند. اما هیوم در دم این خطرا به مدت میداء تداعی اصلاح می‌کند.

اگر باور ما به روابط علی خاص و منظم وابسته به خاطره موارد گذشته بهم پیوستگی ثابت است، چنین می‌نماید که ما مبدأ را فرض می‌کنیم یا دست کم چنان عمل می‌کنیم که گویی این مبدأ را فرض می‌کنیم که «مواردی که از آنها تجربه‌ای نداشته‌ایم باید همانند مواردی باشند که از آنها تجربه داشته‌ایم، و سیر طبیعت همواره برحال همگونه می‌مانند.»^{۱۶۶} ولی این مبدأ نه یقینی به شهود است نه مبرهن داشتی. زیرا تصور دگرگونی در سیر طبیعت در خود تناقضی ندارد. همچنین نمی‌توان این مبدأ را با استدلال محتمل از روی تجربه مسجّل داشت. زیرا در بنیاد استدلال محتمل ما نهفته است. ما همیشه همگونگی را به طور ضمنی از پیش مفروض می‌داریم. مراد هیوم این نیست که ما این مبدأ را نباید فرض گیریم. این کار در حکم پذیرفتن شکاکیتی است که او آن را عملی نمی‌دانست. او صرفاً می‌خواهد بگوید که ما به وسیله مبدأی که خودش اثبات شدنی نیست و به شهود یقینی نیست، نمی‌توانیم اعتبار باورمن را به استنباط علی ثابت کنیم. در عین حال ما البته در واقع این مبدأ را پیش‌سایش مفروض گیریم. این «فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ‌گونه حجتی استوار نیست، بلکه یکسره ناشی از عادتی است که بدان معین می‌شویم تا برای آینده

۱۶۳. همان جا. ۱۶۴. پژوهش، ۷، ۲، ۵۹، ۱۶۵. پژوهش، ۷، ۲، ۶۰، ۷۴-۵، ص ۷۶.

۱۶۶. رساله، ۱، ۳، ۶، ص ۸۹.

همان رشته اشیا را چشم بداریم که به آن خو گرفته‌ایم.»^{۱۶۷} باز، «بنابراین، راهنمای زندگی عقل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همه موارد متعین می‌کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هر قدر هم آسان بنماید، عقل را هرگز، تا جاودان، توان آن نیست که این گام را بردارد.»^{۱۶۸} تصور عادت یا خو گرفتگی دخالت زیادی در تحلیل نهایی هیوم از علیت دارد. برگردیدم به تصور بهم پیوستگی ثابت. این گزاره که راهبر ما به تصدیق روابط علی جزئی همان بهم پیوستگی ثابت است، پاسخگوی این سوال هیوم نیست که تصور رابطه ضروری از کدام انبساط یا انبساطاتی نشأت می‌گیرد. زیرا تصور بهم پیوستگی ثابت عبارت است از تصور بازگشت منظم دوگونه رویداد همسان بنابر الگویی ثابت از همپهلوی و توالی، و این تصور در برگیرنده تصور رابطه ضروری نیست. «از صرف تکرار هر انبساط گذشته، حتی تا بی‌نهایت، هرگز تصور اصلی جدیدی همچو تصور رابطه‌ای ضروری برخواهد خاست؛ و شماره انبساطات در این مورد همان قدر بی‌حاصل است که اگر خودمان را به تنها یک انبساط منحصر می‌کردیم.»^{۱۶۹} ولی، به عقیده هیوم، نمی‌توان تصور رابطه ضروری را از مشاهده تسلسلهای منظم یا روابط علی بیرون کشید. بنابراین یا باید گفت که چنین تصوری وجود ندارد یا آنکه باید از گونه‌ای سرچشمه‌ذهنی فراز آید. هیوم نمی‌تواند نخستین شق را اختیار کند؛ زیرا پیشتر بر اهمیت تصور رابطه ضروری تاکید ورزیده است.

پس باید شق دوم را برگزیند؛ و باعث همین کار را می‌کند.

گفتن اینکه تصور رابطه ضروری مشتق از سرچشمه‌ای ذهنی است، در چهارچوب فلسفه هیوم برابر گفتن آن است که از گونه‌ای انبساط بازتابی اشتراق می‌باید. ولی چنین برنمی‌آید که این تصور از نسبت اراده با معلوم‌هایش نشأت گیرد و سپس همچون نادانسته‌ای از دانسته گرفته شود. «اراده، که در اینجا به منزله علت نگریسته می‌شود، همان اندازه با معلوم‌هایش رابطه‌ای کشف‌شدنی ندارد که هرچیز مادی با معلوم خاصش.... خلاصه، افعال ذهن از این‌باره با افعال ماده یکسان‌اند. ما فقط بهم پیوستگی ثابت‌شان را ادراک می‌کیم....»^{۱۷۰} بنابراین باید به جستجوی راه حل دیگری برآییم. گیریم که چندین مورد از بهم پیوستگی ثابت را مشاهده می‌کیم. این تکرار نمی‌تواند به تنها‌ی خود پدیدآورنده تصور رابطه ضروری باشد. این معنی پیشتر تصدیق شده است. برای پدیدآوردن این تصور، تکرار موارد همسان بهم پیوستگی ثابت «باید چیزی جدید را کشف یا تولید کند که منشاء آن تصور است.»^{۱۷۱} ولی تکرار سبب نمی‌شود که ما چیز جدیدی را در اشیای بهم پیوسته کشف کنیم؛ همچنین کیفیت جدیدی را در خود اشیا فرانمی‌آوردم. لیکن مشاهده تکرار، فرآآورنده انبساط جدیدی در ذهن است. «زیرا پس از آنکه همانندی را در تعدادی کافی از موارد مشاهده کردیم، بی‌درنگ

۱۶۷. رساله، ۱۲، ۳، ۱، ص ۱۳۴. ۱۶۸. «خلاصه»، ۱۶. ۱۶۹. رساله، ۶، ۳، ۱، ص ۸۸.

۱۷۰. رساله، ۱۴، ۳، ۱، ص ۶۳۲-۳. ۱۷۱. همان، ص ۱۶۳.

تعین ذهن را به گذشتن از یک شیء به ملازم معمول آن احساس می‌کنیم.... پس، ضرورت معلوم این مشاهده است، و چیزی نیست مگر یک انطباع درونی ذهن، یا تعینی برای بردن اندیشه‌هایمان از یک شیء به شیء دیگر.... هیچ انطباع درونی نیست که نسبتی با امر فعلی داشته باشد مگر آن گرایش فراآورده عادت به گذشتن از یک شیء به ملازم معمولش.»^{۱۷۲} بنابراین، گرایش معلوم عادت یا تداعی به گذشتن از یکی از چیزهایی که بهم پیوستگی ثابت‌شان را مشاهده کرده‌ایم به چیز دیگر، عبارت است از انطباعی که تصور رابطهٔ ضروری از آن نشات می‌باید. یعنی، گرایش فراآورده عادت، یک داده یا یک انطباع است و تصور رابطهٔ ضروری عبارت از بازتاب یا صورت ذهنی آن در آگاهی است. این تبیین تصور رابطهٔ ضروری هم بر نسبتهای علیٰ بیرونی انطباق می‌پذیرد هم بر نسبتهای علیٰ درونی، مانند نسبت میان اراده و معلولهایش.

اکنون ما در وضعی هستیم که مفهوم علت را با دقت بیشتر تعریف کنیم. چنانکه بالا دیدیم، علیت را می‌توان یا به منزلهٔ نسبتی فلسفی بهدیده گرفت یا همچون نسبتی طبیعی. به لحاظ نسبتی فلسفی، چنین به تعریف در تواند آمد. یک علت عبارت است از «شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، هرگاه که همهٔ اشیای همانند شیء اول در نسبتهای مشابهی از تقدم و همپهلوی با آن اشیائی که با شیء دوم همانند نهاده می‌شوند.»^{۱۷۳} به لحاظ نسبتی طبیعی، «علت عبارت است از شیئی متقدم بر، و همپهلو با شیئی دیگر، و چنان به‌آن پیوسته است که تصور یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصور دیگری را حاصل کند، و انطباع یکی ذهن را تعین می‌بخشد تا تصوری روشنتر از دیگری حاصل کند.»^{۱۷۴} باید توجه نمود که «هرچند علیت ممکن است نسبتی فلسفی باشد که متضمن همپهلوی و توالی و بهم پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرامی‌آورد تواناییم که بر مبنای آن استدلال کنیم یا نتیجه‌ای از آن بگیریم.»^{۱۷۵}

بدین‌سان هیوم پاسخی به این پرسش خود داده است که «چرا ما نتیجه می‌گیریم که چنان علتهاي خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند، و چرا ما استباطی از یکی به دیگری حاصل می‌کنیم.»^{۱۷۶} پاسخ با الفاظ روانشناختی بیان شده است و اشاره دارد به اثر روانشناختی مشاهده موارد بهم پیوستگی ثابت. این مشاهده فراآورندهٔ عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به‌یاری آن ذهن بطبع از، مثلاً، تصور شعله به تصور گرمی یا از انطباع شعله به تصور روشن گرمی می‌گزند. این حال تواناییمان می‌دهد تا از تجربه یا مشاهده درگذریم. از مشاهده دود بطبع آتش را استباط می‌کنیم، ولو اینکه آتش مشاهده نشود. اگر پرسند

۱۷۲. همان، ص ۱۶۵. ۱۷۳. همان، ص ۱۷۰. ۱۷۴. همان، ص ۹۴. ۱۷۵. رساله، ۱، ۳، ۱، ۶، ۳، ۱. ۱۷۶. رساله، ۱، ۳، ۱، ۸۲.

که ضامن اعتبار عینی چنان استنباط چیست، یگانه پاسخ فرجامینی که هیوم می‌تواند بدهد همان تحقیق‌پذیری تجربی^{۱۷۷} است. و در یک فلسفهٔ تجربه‌باورانه، این یگانه پاسخی است که بواقع لازم می‌آید.

ایا هیوم پاسخ این پرسش را نیز داده است که چگونه تجربهٔ چنین مبدأ را پدید می‌آورد که هر چیز که آغاز به وجود می‌گزارد باید علتی بر وجودش داشته باشد؟ از پاسخ او به این پرسش که چرا ما نتیجهٔ می‌گیریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد برمی‌آید که عادت سبب می‌شود که چشم بداریم هر رویدادی علتی دارد و ما را از این قول بازمی‌دارد که رویدادهای بر اطلاق نامعلول، وجود توانند داشت. و این به گمانم همان است که هیوم بر فرض مقدماتش باید بگوید. او پس از دادن تحلیلش از علیت می‌گوید که نظر به تعاریف برآمده از علت، «به‌آسانی متصور است که هیچ ضرورت مطلق یا مابعدالطبيعي نیست بر اینکه هر گونه آغاز وجود باید ملازم با چنان شیئی باشد.»^{۱۷۸} نمی‌توان صدق مبداء مورگفتگو را مبرهن داشت. با این‌همه در تختستین پژوهش می‌گوید: «همگان این معنی را تصدیق می‌کنند که هیچ چیزی وجود ندارد بدون آنکه علتی بر وجودش باشد.»^{۱۷۹} پس باور ما به‌این مبدأ باید به‌سبب عادت باشد. لیکن در خور اعتناست که جمله‌ای که هم‌اینک از پژوهش نقل کردیم به این نحو ادامه می‌یابد: «و تصادف^{۱۸۰}، چنانچه بدقت بازجسته شود، کلمهٔ سلبی صرف است، و به معنای هیچ توان واقعی نیست که جایی وجودی در طبیعت دارد.»^{۱۸۱} نزد هیوم «تصادف» به معنای رویدادی تصادفی^{۱۸۲} یا نامعلول^{۱۸۳} است. و باور نداشتن به تصادف برابر باور داشتن به این است که هر رویدادی علتی دارد. و به‌دیدهٔ هیوم، باور داشتن به این برابر باور داشتن به آن است که هر علتی، یک علت ضروری یا تعین‌بخش است. براستی، رویدادهای ممکن است به‌خلاف چشمداشت پیش‌ایند. و این امکان دارد که عامیان را سوی باور به‌تصادف راه ببرد. ولی «فیلسوفان» (البته از جملهٔ دانشمندان) چون در چندین مورد با بازجویی دقیق بی‌برده‌اند که رویداد نایوسان به‌سبب تأثیر معارض علتی تاکنون ناشناخته بوده است، «این مبدأ را می‌سازند که رابطهٔ میان همهٔ علتها و معلولها بیکسان ضروری است، و عدم بقین ظاهری در برخی موارد از تضاد^{۱۸۴} نهانی علتهاي نقیض^{۱۸۵} ناشی می‌شود.»^{۱۸۶} اینجا مبداء آنکه هر رویدادی علتی دارد، به مبداء «ساخته» فیلسوفان توصیف می‌شود. ولی باور ما به‌چنان مبدأ گویا نتیجهٔ عادت است.

177. empirical verification

۱۷۸. رساله، ۱، ۱۴، ۳، ۱، ص ۱۷۲. ۱۷۹. پژوهش، ۸، ۱، ۷۴، ۱، ص ۹۵.

180. chance

۱۸۱. همان جا.

182. fortuitous

183. uncaused

184. opposition

185. contrary

۱۸۶. رساله، ۱۲، ۳، ۱، ص ۱۳۲.

هیوم می‌گوید که تنها یک گونه علت وجود تواند داشت. «زیرا چون تصور ما از فاعلیت^{۱۸۷} از بهم پیوستگی ثابت دو شیء مشق است، هرجا این امر مشاهده شد علت، فاعلی^{۱۸۸} است؛ و هرجا مشاهده نشد هرگز هیچ گونه علت وجود نتواند داشت.»^{۱۸۹} تمایزی که فیلسوفان مدرسی میان علتها^{۱۹۰} صوری^{۱۹۱}، مادی^{۱۹۲}، فاعلی و غایبی^{۱۹۳} می‌گذشتند تمایزی مردود است. برهمین حال است تمایز میان علت و سبب^{۱۹۴}، تا جایی که این الفاظ به معانی مختلف به کار می‌روند. افزون براین، همچنان که تنها یک گونه علت هست، پس تنها یک گونه ضرورت هست. تمایز میان ضرورت مادی و معنوی دارای شالوده واقعی نیست. آنچه ضرورت مادی را برمی‌سازد، بهم پیوستگی ثابت اشیا است بعلاوه تعین ذهن: برداشتن اینها با تصادف یکسان است.^{۱۹۵}

امیدوارم که شرح محمل بالا درباره تحلیل هیوم از علیت گویای این واقعیت باشد که او توجه بسیاری بذل موضوع علیت کرد. مقامی که تحلیل علیت در رساله می‌باید بسیار برجسته‌تر از پایه‌ای است که پرداختش به جوهر دارد. بی‌گمان او برآن بود که نظریه جوهر مادی را پیشتر بارکلی رد کرده است. ولی دلیل عدمه بذل چندان توجه به علیت همان درک اوست از دخالت بسیار مهم نفوذ علی در علوم و در زندگی انسان بهوجه عام. و گرانمایگی تحلیل او که خواه با آن موافق باشیم خواه مخالف باری می‌توانیم قدرش را بشناسیم، عبارت است از کوشش او در آمیختن یک تجربه باوری هماهنگ و سازوار با بازنگیرنده معنایی که ما معمولاً بر علیت حمل می‌کنیم. بدینسان او بازمی‌شناشد که وقتی می‌گوییم X علت Z بود، مرادمان چیزی بیشتر است از آنکه X بر Z تقدم زمانی داشت و از حیث مکانی با آن همیهلو بود. او رویارویی مشکل می‌رود و می‌کوشد تا آن را برپایه مبانی تجربه باورانه بگشاید. چنین کوششی در راه پروردن یک فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگ و سازوار، حق عدمه هیوم بر ناموری است. سخن او چندان بدیغ نبود که گاهی انگاشته‌اند. نمونه‌ای بیاوریم: نیکلای اوترکورنی^{۱۹۶} در قرن چهاردهم بر این قول می‌رفت که از وجود یک چیز نمی‌توان وجود چیز دیگر را با یقین استنباط کرد. زیرا در مورد دوچیز تمایز، همواره بدون گرفتار آمدن بهتناقض منطقی ممکن است که وجود یکی را تصدیق و وجود دیگری را انکار کنیم. فقط گزاره‌های تحلیلی که به مبداء عدم تناقض^{۱۹۷} «تحویل پذیرند»، گزاره‌های یقینی هستند. وانگهی، چنین می‌نماید که نیکلا باور ما را به روابط علی منظم برحسب تجربه‌مان از تسلسلهای مکرر تبیین

187. efficiency

188. efficient

189. رساله، ۱، ۱۴، ۳، ص ۱۷۱.

190. formal

191. material

192. final

193. occasion

194. همان جا. ۱۹۵. Nicholas of Autrecourt. برای آگاهی از آرای نیکلای اوترکورنی، نگاه کنید به جلد

سوم این تاریخ (ص ۱۴۷ به بعد).

196. principle of non-contradiction

کرده است. تجربهٔ تسلسلهای مکرر مایهٔ پیدایی چنین چشمداشتی می‌شود که اگر B در گذشته در پی A آمده است، در آینده نیز چنین خواهد کرد. من البته نمی‌خواهم به کنایه بگوییم که هیوم دربارهٔ نیکلای اوترکوری یا اندیشمندان همسان او در قرن چهاردهم چیزی می‌دانست. فقط توجه را به این واقعیت تاریخی جلب می‌کنم که در قرن چهاردهم، از شماری از آرای هیوم پیشی جسته بودند، ولی هیوم اطلاعی از این امر نداشت. با این همه همچنان راست است که هیوم است و نه پیشینیان آغازین او که حامی و پدر تجربه‌باوری طراز نوین بهشمار می‌رود. مصطلحات از قرن هجدهم به این سو تغییر کرده‌اند، و تجربه‌باور امروزین می‌کوشد تا از گرایش هیوم به خلط منطق و روانشناسی بپرهیزد. ولی دربارهٔ وام مستقیم یا نامستقیم تجربه‌باور امروزین به هیوم هیچ شکی نمی‌توان ورزید.

تاكيد مهمت تاریخی هیوم بضرورت در حکم پذیرفتن تحلیل او از علیت نیست. از یك رشته ممکن انتقاد، نمونه‌ای می‌آوریم. بهدیده من به رغم گفتهٔ هیوم در این موضوع، ما از گونه‌ای فرأیی علی درونی^{۱۹۷} آگاهیم که صرفاً بر حسب تحلیل او پذیرای تبیین نیست. گویا او می‌انگارد که مشکل مشهور در تبیین اینکه اراده‌های ما چگونه بر حرکتهای جسمانیمان تأثیر می‌گذارند، یا حتی چگونه ما برخی اعمال درونی را به خواست خود انجام می‌دهیم، نشان می‌دهد که حتی اینجا علیت، از رویه عینی، صرفاً عبارت از بهم پیوستگی ثابت است، یا کمینه آنکه ما تنها بهم پیوستگی ثابت را ادراک می‌کنیم. ولی این شیوه احتجاج بظاهر اعتبار این قول او کازیونالیستها (طرفداران نظریه کسب) را از پیش مفروض می‌گیرد که تأثیر^{۱۹۸} یا توان علی فرآورندهای وجود ندارد مگر اینکه بدانیم ما نه همان بهوجه علی عمل می‌کنیم بلکه همچنین چگونه چنین می‌کنیم. و اعتبار این دعوای محل سؤال است. باز، اهمیت دارد که تمیز بگذاریم میان این پرسش که آیا دانشمند می‌تواند با تصور هیوم از علیت همداستان باشد و این پرسش که آیا این تصور بازنمای تحلیلی است که از دیدگاه فلسفی کفایت می‌کند. فیزیکدان مثلاً کاری به مسئلهٔ پایگاه منطقی وجود شناختی این مبدأ ندارد که هرچیزی که آغاز به وجود می‌گذارد به میانجی فاعلیت علی بیرونی^{۱۹۹} چنین می‌کند. برای او ضروری نیست که دل به همچو مسئله‌ای مشغول دارد. ولی فیلسوف البته این پرسش را می‌برسد. و پرداخت هیوم به آن محل انتقاد است. برای نمونه، حتی اگر بتوان توگویی نخست خلشی را تحلیل کرد و سپس X را که وجود دارد، به هیچ‌رو بضرورت برنمی‌آید که X می‌تواند بدون علی بیرونی آغاز به وجود گذارد. و همچنین از این واقعیت که تناقضی لفظی نیست میان گزاره‌های « X آغاز به وجود گذشت» و « X علی نداشت»، بضرورت برنمی‌آید که این گزاره‌ها چون از دیدگاه «تحلیل مابعدالطبیعی» بررسی شوند باهم سازگاراند. ما از یك سو گزاره‌های تحلیلی و «صوری» داریم و از

سوی دیگر فرضیه‌های تجربی: در دستگاه هیوم، جایی برای گزاره‌های پیشینی ترکیبی نیست. و براستی مسئله این است که آیا گزاره‌هایی یقینی و مع‌هذا اخباری^{۲۰۰} دربارهٔ واقعیت وجود دارند یا نه. ولی بحث کافی در این موضوع به‌معنای بحث در طبع و مقام مابعدالطیعه است. برفرض مقدمات هیوم و تصور او از «دلیل»، چیزی همانند تحلیلش از علیت ناچار برمی‌آید. نمی‌توانیم مقدماتش را بپذیریم و آنگاه آینهٔ مابعدالطیعی در باب علیت برآن بیفزاییم.

لیکن درنقد آرای هیوم به‌یادآوردن این نکته اهمیت دارد که او منکر وجود نسبتهاهای علی نیست. یعنی او صدق این گزاره را انکار نمی‌کند که شعله علت گرمی است. همچنین حتی منکر صدق این گزاره نیست که شعله بضرورت علت گرمی است. کار او کاوش در معنای این گزاره‌هاست. و در بحث نزد هیوم پرسش این نیست که آیا نسبتهاهای علی هستند یا نه، بلکه آن است که مراد از گفتن اینکه «نسبتهاهای علی هستند» چیست. باز، پرسش این نیست که آیا روابط ضروری هستند یا نه، بلکه آن است که مقصود از گفتن «روابط ضروری هستند» چیست.

۱۰. طبع باور

همچنان که دیدیم، همگونگی طبیعت به‌دستیاری عقل مبرهن داشتی نیست. همگونگی طبیعت موضوع باور^{۲۰۱} است نه شهود یا برهان. در واقع ما می‌توانیم مانند انسان متعارف بگوییم که آن را می‌شناسیم، اگر کلمهٔ شناختن با گسترهٔ فراخ معنایی که در گفتار متداول دارد به کار رود. ولی اگر کلمه به معنایی تنگ به کار رود بهدلالت بر دریافت چنان گزاره‌هایی که مانع همهٔ شقهاهی دیگرند، نمی‌توان گفت که ما از همگونگی طبیعت شناخت داریم. به‌دیدهٔ هیوم، از یک‌سو گزاره‌های تحلیلی داریم که میان نسبتهاهای میان تصورات‌اند، و از سوی دیگر گزاره‌های ترکیبی که بمنحوی بر تجربه بنیاد دارند. اما تجربه به‌خودی خود تنها مفید داده‌های واقعی است: تجربه را توانایی آن نیست که دربارهٔ آینده به‌ما بگوید. به‌یاری عقل نیز نمی‌توان اثبات کرد که باورها و چشمداشتهاهیمان درباره آینده موجهند. با این‌همه، باور در زندگی آدمی دخالت بسیار مهمی دارد. اگر ما از یک‌سو به گزاره‌های تحلیلی و از سوی دیگر به داده‌های تجربی بی‌واسطهٔ کنونی یا بیادآورده محدود بودیم، زندگی آدمی امکان‌نایذر می‌گشت. ما هر روز کارهایی می‌کنیم که بنیادشان بر باور است. بنابراین، واجب می‌آید که طبع باور را بازجوییم.

گزارش هیوم دربارهٔ باور نشانگر گرایش او به خلط منطق و روانشناسی است. زیرا او به پرسش منطقی دربارهٔ مبانی آن اطمینانی که باور می‌نامد پاسخی روانشناختی می‌دهد. ولی شاید او از این کار چاره ندارد. زیرا بنابر مقدماتش، بر باورهای ما دربارهٔ سیر آیندهٔ رویدادها هیچ دلیل منطقی وجود

ندارد. پس باید به همین بسته کند که بناید ما چگونه به داشتن این باورها می‌رسیم. بهزعم هیوم، باورداشتن به یک گزاره را نمی‌توان بر حسب اعمال بهم پیوستن تصورات تبیین کرد. یکی از مثالهایش را می‌آوریم: اگر کسی بهمن بگوید که یولیوس قیصر در رختخوابش مرد^{۲۰۲} من این گزاره را فهم می‌کنم و همان تصوراتی را بهم می‌پیوندم که آن کس می‌پیوند، ولی گزاره را تصدیق نمی‌کنم. باید جایی دیگر سراغ تفاوت بین باور و ناباوری را گرفت. در نظر هیوم «باور کاری نمی‌کند مگر آنکه شیوهٔ تصور شیئی را دیگرگون سازد؛ تنها می‌تواند تصوراتمان را روشنی و قوتی افزوده بخشد. پس ظن یا باور به درست‌ترین وجه چنین تعریف می‌شود: تصوری روشن که با انبطاعی کنونی منسوب و متداعی است».^{۲۰۳} مثلاً، هنگامی که وجود یکچیز را از وجود چیزی دیگر استباط می‌کنیم (یعنی هنگامی که در نتیجهٔ استباط باور می‌آوریم که چیزی وجود دارد)، از انبطاع یک شیء به تصور «روشن» شیء دیگر می‌گذریم؛ و وزگی باور همین روشنی یا قوت تصور است. ما در گذار از انبطاع به تصور، «نه به عقل بلکه به عادت یا به مبداءٔ تداعی متین هستیم. ولی باور چیزی بیشتر از تصوری بسیط است. شیوهٔ خاصی از حصول تصور است؛ و چون همان تصور فقط با تغییر درجات قوت و روشنیش دیگرگون می‌گردد، روی هم رفته برمی‌آید که باور تصوری روشن است که نسبتی با انبطاع کنونی، بر حسب تعریف پیشگفته، آن را فرااورده است».^{۲۰۴} بنابراین، می‌توان باور و اوهام را به توسط رجوع به شیوهٔ حصول تصورات مربوط به آنها از هم بازشناخت. «تصور مورد تصدیق از تصوری موہوم که تنها قوهٔ واهمه برما عرضه‌اش می‌دارد، متفاوت احساس می‌شود؛ و این احساس^{۲۰۵} متفاوت را من می‌کوشم که با نامیدنش به نیرویی برتر، یا روشنی، یا صلابت، یا استواری، یا ثبات تبیین کنم».^{۲۰۶} باور «لفظی است که در زندگی عادی همگان آن را به قدر کافی می‌فهمند»؛^{۲۰۷} ولی در فلسفه می‌توان آن را بر حسب احساس کردن توصیف کرد.

لیکن، حتی اگر کلماتی چون «قوت» و «روشنی» برای بازشناختن گزاره‌های باورداشتهٔ ما از اوهام معلوم بس می‌آیند، آیا راست نیست که باورهای بسیاری داریم که درباره‌شان هیچ احساسی نیرومند نداریم؟ ما باور داریم که زمین مسطح نیست، و ماه از اقمار زمین است، ولی اکثر ما احساساتی نیرومند در این باره‌ها نداریم. چنین می‌نماید که هیوم در پاسخ باید به محمولات ثبات و استواری رجوع کند نه به محمولات قوت و روشنی. بدینهٔ هیوم، تصدیق یک گزاره باید مشروط به

۲۰۲. یولیوس قیصر (Julius Caesar) را در مجلس سنای رم کشتند.—م. ۲۰۳. رساله، ۱، ۳، ۷، ص ۹۶.

۲۰۴. همان، ص ۹۷.

طرد شقهای دیگر باشد. در مورد یک گزاره تحلیلی، هر گزاره نتیجه این مطرود است زیرا می بینیم که انکار گزاره ای تحلیلی با خود در تناقض می آید. در مورد گزاره ترکیبی، طرد شقهای دیگر به تناسب ترتیبی انجام می گیرد که بنابر آن، موقع تصدیق داشته در گزاره، در گذشته رخ داده است و مشاهده این تکرار عادتی را برقرار داشته و مبادی تداعی را در کار آورده است. در مورد گزاره «ماه از اقمار زمین است»، همیشه به ما گفته اند که گزاره ای راست است، هیچ چیزی روی نداده است که ما را درباره راستی این گزاره به شک اندازد، و همه مشاهداتی که امکان داشته انجام دهیم با راستیش همساز در می آیند. بنابراین، براستی گزاره باوری استوار و ثابت داریم، ولو آنکه بسا احساسمان درباره اش چندان نیرومند نباشد که احساسمان، مثلاً درباره صداقت دوست جانی خودمان آنگاه که بداندیشان تکذیب شن می کنند.

گفتم که همیشه به ما گفته شده که ماه از اقمار زمین است. این سخن بدان معنی است که باور را می توان به میاری آموزش و لذا به میاری تصورات ایجاد کرد. هیوم این نکته را تصدیق می کند. «همه ظنها و مقاہیمان درباره چیزها که از کودکی به آنها خوگرفته ایم، چنان ریشه ژرفی می دوانتند که ممکن نیست با همه تواناییهای عقل و تجربه آنها را از بین برکنیم؛ این عادت نه فقط از حیث تأثیرش بمعادت برخیزند از اتحاد مدام و جدایی ناپذیر علتها و معلولها نزدیک می آید، بلکه همچنین در بسیاری مواقع برآن چیرگی می یابد. اینجا ما نباید به این سخن بس کنیم که روشنی تصویر فرآورنده باور است. باید بگوییم که آنها به طرزی جدایی ناپذیر یکسان اند.... من برآن که اگر باز جوییم، پی می بریم که بیش از نیمی از عقاید یا ظنهای رایج میان آدمیان پدیدآورده آموزش اند، و مبادی که بدین گونه به طور مضمر پذیرفته می شوند برآن مبادی می چربند که یا پدیدآورده تعقل مجرد یا تجربه اند.... آموزش یک علت صناعی است نه طبیعی.»^{۲۰۸}

پس به گفته هیوم، «هنگامی که من به مبدائی معتقدم، این فقط تصویری است که با نیروی بیشتر به من می خورد. هنگامی که من یک دسته حجت را بر دسته دیگر می گزینم، کاری جز این نمی کنم که از روی احساسم درباره برتری نفوذشان تصمیم می گیرم.»^{۲۰۹} باز، «همه استدلالهایمان درباره علتها و معلولها از چیزی جز عادت نشأت نمی یابند، و باور به وجه اخص فعلی است که از بخش حساس^{۲۱۰} طبایع ما بر می آید نه از بخش اندیشنبه^{۲۱۱} آنها.»^{۲۱۲} پس چگونه می توان میان باورهای معقول و نامعقول حکم کرد؟ هیوم بظاهر پاسخ چندان روشن و صریحی به این سؤال نمی دهد؛ و هنگامی که به باورهای نامعقول می پردازد، براین می گراید که بازنماید به عقیده او ذهن

. ۲۰۸. رساله، ۱، ۳، ۹، ص ۱۷-۱۶. ۲۰۹. رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۱۰۳.

210. sensitive

211. cogitative

. ۲۱۲. رساله، ۱، ۴، ۱، ص ۱۸۳.

چگونه کار می‌کند نه آنکه روشن سازد که چگونه ما باورهای معقول را از باورهای نامعقول بازمی‌شناسیم. ولی پاسخ کلیش به مسئله گویا کما بیش چنین است: بسیاری باورها نتیجه «آموزش»‌اند، و پاره‌ای از آنها نامعقول‌اند. راه علاج باورهای نامعقول آن است که به تجربه توسل جوییم، یا بهتر بگوییم، آن باورها را به محک تجربه بیازماییم. آیا باوری که حصولش نتیجه‌آن است که دائم بهما گفته‌اند راست است، با باورهایی که بنیادشان بر تجربه نسبتهاي علی است همساز درمی‌آید؟ اگر اولی با دومی ناهمسان یا ناهمانگ درمی‌آید، باید از آن دست کشید. آموزش یک «علت صناعی»^{۲۱۳} است، و ما باید علت «طبیعی» باورها را ترجیح نهیم، یا نسبتهاي علی را به معنای فلسفی، یعنی بهم پیوستگیهای ثابت یا نامتغیر. البته می‌توان باورهای نامعقول بر بنیاد تجربه حاصل کرد. مثال هیوم عبارت است از داوریهای تعمیم‌یافته درباره اعضای ملتی بیگانه که نتیجه‌یکی دو برخورد با بیگانگان است. ولی راه علاج تعصبهایی از این گونه آشکار است: راهش راهی است که بدان همچو تعصبهای در واقع علاج می‌شوند، اگر علاج بشوند. بعلاوه، باورهای نامعقول را می‌توان با تجربه همگونگیها یا تجربه بهم پیوستگیهای ثابت پدید آورد. اما با تأمل در پرتو تجربه گسترده‌تر که موارد خلاف را آشکار می‌کند یا عوامل دیگر را به شناخت درمی‌آورد، اینها را می‌توان چاره کرد. تولstoi از این باور برخی دهقانان سخن می‌گوید که جوانه‌زدن درختهای بلوط در بهاران به‌سبب بادی معین است. و اگر باد با درختها همپهلو و مقلم بر جوانه‌زنشان بود، باور دهقانان را می‌توان تبیین کرد. ولی اگر تجربه مواردی را آشکار کند که در آن درختهای بلوط حتی هنگامی که این باد ویژه نوزد جوانه‌می‌دهند، باور دهقانان رانمی‌پذیریم. باز، حتی اگر در همه موارد درختهای بلوط تنها هنگامی که باد ویژه می‌وزید جوانه می‌دادند، این باور که جوانه‌زدن معلوم باد بود با تجربه و مشاهده‌مان از دیگر موارد جوانه‌زدن همچنان ناساز گار درمی‌آمد. در این حال، ذهن عادتی را تشکیل نمی‌داد تا گویی عنصر رابطه ضروری را فراهم آورد؛ و ما باور نمی‌کردیم که باد علت جوانه‌زدن درختهای بلوط است.

اگر این سخنان نظر هیوم را بازنمایند، مشکل دیگری پیش می‌آید. هیوم بسا چنان سخن می‌گوید که انگاری عادت نه همان در زندگی انسان غالب است بلکه باید غالب باشد. در عین حال او همچنین چنان سخن می‌گوید که گویی تجربه باید راهنمای ما باشد. می‌گوید که «رشته رویدادهای تجربه شده معیار بزرگی است که بر وفق آن ما همه کردارمان را به سامان می‌آوریم. بهیچ چیز دیگری در صحرا یا در سنا نمی‌توان توسل جست. هیچ چیز دیگری را نباید هرگز در مدرسه یا در

خلوتگاه شنید.»^{۲۱۴} ولی شاید بتوان به این مشکل تا اندازه‌ای بدین نحو پاسخ داد. بذعهم هیوم، باورهای عادتی و بنیادی معینی هستند که لازمه زندگی بشرند؛ باور به وجود مستمر و مستقل اجسام، و باور به اینکه هرچیز که آغاز به بودن می‌گذارد علتی دارد. این باورهای عادتی بنیادی، غالباًند و باید غالب باشند، چنانچه بناست که زندگی انسان امکان‌پذیر باشد. و آنها باورهای خاکستر ما را مشروط می‌گردانند. ولی باورهای دوم پرهیزناپذیر و ضروری نیستند: ما بر آزمودن و تصرف در آنها تواناییم. این آزمودن عبارت است از سیر رویدادهای تجربه‌شده، و همسازی با باورهایی که خودشان با سیر رویدادهای تجربه‌شده سازگارند.

۲۱۴. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. (عبارت نقل شده به قسمت یازدهم پژوهش درباره فهم آدمی تعلق دارد. این قسمت مشتمل است بر یك نطق تخیلی که سخنرانی اپیکوری مشرب [خود هیوم] خطاب به آتنیان عصر باستان ایراد می‌کند. نگاه کنید به قسمت سوم از فصل ۱۵...).

فصل ۱۵

هیوم

(۲)

۱. باور ما به وجود اجسام

در پایان فصل واپسین دیدیم که باور به وجود مستمر اجسام به استقلال از ذهن یا ادراک، نزد هیوم باور طبیعی بنیادینی است. اما باید گفتارش را در این باب بادقت بیشتر بررسیم. هیوم می‌گوید مشکل عده‌ای که در زمینه پنداشت ما درباره جهانی از اشیای همواره موجود و مستقل از ادراک ما بر می‌خizد آن است که ما محدود به جهان ادراکاتیم و از دسترس به جهانی از اشیا که مستقل از این ادراکات موجود است برخوردار نیستیم. «از آنجا که هرگز هیچ‌چیز جز ادراکات بر ذهن حاضر نیست، و چون همه تصورات از چیزی سرچشمه می‌گیرند که بیشتر بر ذهن حاضر بود، چنین بر می‌آید که ما را توانایی آن نیست که از چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات تصوری حاصل کنیم. بایام تاحد ممکن توجهمان را بهیرون خودمان معطوف کنیم؛ بایام متخلیهمان را تا اسما، یا تا دورترین کرانهای گیتی دنبال کنیم؛ باقع هرگز گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم، و هیچ‌گونه وجودی برایمان متصور نیست مگر چنان ادراکاتی که در این عرصه تنگ پیدا آمده‌اند. این گیتی متخلیه است، و ما جز آنچه اینجا فرا آورده می‌شود تصوری نداریم.»^۱ تصورات بفرجام به انطباعات تحويلی‌بذریند، و انطباعات ذهنی^۲ هستند، یعنی به ذهن مذرک^۳ تعلق دارند. بنابراین، هرگز برایمان تصویرپذیر نیست که اشیا، جدا از ادراکاتمان، احتمالاً یا واقعاً بدچه می‌مانند.

فهم این نکته مهم است که هیوم بر سر آن نیست تا وجود جسم یا اجسام مستقل از ادراکاتمان

۱. رساله، ۱، ۶، ۲، ص ۶۷-۸.

2. subjective

3. percipient subject

را انکار کند. او براستی قائل است که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که جسم وجود دارد؛ ولی او در عین حال پای می‌فرشد که ما از تصدیق آن گزاره چاره نداریم. «طبیعت این را به انتخاب او (آدم شکاک) وانگذاشته است، و بی‌گمان آن را کاری خطیفتر از این شمرده است که به استدلالها و نظرپردازیهای نایقینی ما واسپرد. بحق می‌توان پرسید که چه علی‌ما را وامی‌دارند تا به وجود جسم باور داشته باشیم؟، اما بیهوده است که بپرسیم آیا جسم هست یا نه. این نکته‌ای است که باید در همه استدلالهایمان آن را فرض مسلم گیریم.»^۴ شکاک نیز مانند ناشکاک همواره چنان عمل می‌کند که انگاری جسم باقع موجود است؛ او به جلوه فروشی هرگونه شک عالمانه هم که در پژوهشگاهش بپردازد، باری از اعتقاد بهاین معنی چاره ندارد. پس ما تهای می‌توانیم علت یا علل‌هایی را بازجوییم که ما را به باور داشتن به وجود مستمر اجسام به تمایز از ذهنها و ادراک‌هایمان وامی‌دارند. نخست آنکه حواس سرچشمی این پنداشت نتواند بود که چیزها هنگامی که به ادراک درنیابند به وجودشان ادامه می‌دهند. زیرا برای آنکه حال چنین باشد، حواس باید هنگامی که از کار بازیستاده‌اند کار کنند. و این تناظری را لازم می‌آورد. همچنین حواس اجسامی را که تمایز از ادراک‌اتمان‌اند، یعنی تمایز از نمودهای محسوس اجسام‌اند، برما آشکار نمی‌کنند. آنها هم نسخه هم اصل را بر ما آشکار نمی‌کنند. براستی بسا به دیده‌ام بنماید که من بدن خودم را ادراک می‌کنم. ولی «به تعییر درست، ما هنگامی که اندامها و اعضایمان را می‌نگریم آنچه ادراک می‌کنیم بدنمان نیست بلکه انطباعات معینی است که به میانجی حواس وارد می‌شوند؛ به نحوی که استناد وجودی واقعی و جسمانی به این انطباعات یا به موضوعات‌شان، فعل ذهن است که تبیینش به اندازه آنچه اکنون بررسیش می‌کنیم دشوار است.»^۵ راست است که میان رده‌های انطباعات، ما وجودی تمایز و مستمر به بعضی حمل می‌کنیم و به بعضی نه. هیچ‌کس وجودی تمایز و مستمر به دردها و لذتها حمل نمی‌کند. «عامیان»، هرچند نه «فیلسوفان»، می‌انگارند که رنگها، مزه‌ها، صداها، و بهطور کلی، کیفیات به‌اصطلاح دومنی همچو وجودی را دارایند. فیلسوفان و عامیان هردو بیکسان می‌انگارند که شکل، حجم، حرکت و درشتی به‌استمرار و به استقلال از ادراک وجود دارند. ولی این خود حواس نتواند بود که ما را به نهادن این تمایزها راه می‌برند؛ زیرا تا جایی که سخن برسر حواس است، همه این انطباعات همسنگ‌اند.

دوم آنکه این عقل نیست که ما را به باور داشتن به وجود مستمر و تمایز اجسام وامی‌دارد. «هرگونه برهان مقنعی هم که فیلسوفان بینارند می‌توانند بر مسجل داشتن باور به اشیای مستقل از ذهن بیاورند، پیداست که این برهانها بر اندک کسبانی شناخته‌اند؛ و به دستیاری چنان برهانها نیست که کودکان، دهقانان و بیشترین بخش آدمیان واداشته می‌شوند که موضوعات یا اعیان بر

بعضی انبطاعات حمل کنند و بر بعضی انکار کنند.»^۶ همچنین ما نمی‌توانیم باور مان را همینکه دارایش شدیم به وجهی عقلی توجیه کنیم. «فلسفه ما را می‌آگاهاند که هرچیزی که برذهن پدید آمی‌آید چیزی جز ادراک نیست، و گستاخی و قیامش بهذهن است.»^۷ و ما نمی‌توانیم وجود اشیا را از ادراکات استباط کنیم. چنین استباطی در حکم استباط علی است. و برای آنکه معتبر باشد واجب می‌آید که بتوانیم بهم پیوستگی ثابت آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کنیم. ولی این کار را نمی‌توانیم بکنیم. زیرا نمی‌توانیم از رشتۀ ادراکاتمان بیرون برویم تا آنها را با چیزی جدا از خودشان مقایسه کنیم.

باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام، و عادت ما به فرض آنکه مابازا یا همتاهای عینی و مستقل انبطاعات وجود دارند، باید بتایر این نه به سبب حواس یا عقل یا فهم بلکه پدیدآورده متخلیه باشند. بدین‌سان این پرسش برمی‌خیزد که کدامند ویژگی‌های برخی انبطاعات که در متخلیه تأثیر می‌گذارند و اعتقاد ما را به وجود مستمر و تمایز اجسام فرامی‌آورند؟ بیهوده است که این باور یا اعتقاد را بر حسب نیروی برتر یا شدت برخی انبطاعات در مقایسه با انبطاعات دیگر تبیین کنیم. زیرا هویداست که اکثر مردم می‌انگارند که گرمی آتش، که در فاصله مناسبی نهاده شده باشد، در خود آتش است، در حالی که نمی‌انگارند که رنج شدیدی که بهعلت نزدیکی زیاد به آتش عارض می‌شود جای دیگری جز در انبطاعات ذهن مدرک باشد. از این‌رو ویژگی‌های انبطاعات معینی را که در متخلیه تأثیر می‌کنند باید در جای دیگر بجوبیم.

هیوم از دو همچو ویژگی نام می‌برد، یعنی ثبات^۸ و همسازی^۹. «آن کوه‌ها و خانه‌ها و درختهایی که اکنون برابر دیدگانم آرمیده‌اند همیشه بهمان سامان برمن پدیدار بوده‌اند؛ و هنگامی که من چشم‌هایم را می‌بندم یا سرم را می‌گردانم و آنها از دیدگانم نهان می‌شوند، چیزی نمی‌گذرد که می‌بینم بدون کمترین دگرگونی پیش من بازمی‌گرددن.»^{۱۰} اینجا ما انبطاعات همانندی داریم که دائم بازمی‌گرددن. ولی، آشکارا اجسام غالباً نه همان اوضاع بلکه همچنین کیفیاتشان را تغییر می‌دهند. لیکن حتی در تغییرهایشان یک همسازی هست. «هنگامی که پس از ساعتی غیبت به اطاقم برمی‌گردم، بخاریم را برهمان وضعی که ترکش گفتم نمی‌یابم؛ ولی از سوی دیگر در سایر موارد من خوگرفتگام که بیینم دگرگونی همسانی در زمان همسانی فرامی‌آید، خواه حاضر باشم خواه غایب، نزدیک باشم یا دور. لذا این همسازی در تغییرات اشیای بیرونی و نیز ثبات آنها، از ویژگی‌های اشیای بیرونی است.»^{۱۱} به‌گمانم مراد هیوم بدقترا کافی روشن است. انبطاعات من از کوهی که از

۶. همان، ص ۱۹۳. ۷. همان جا.

8. constancy 9. coherence

۱۰. همان، ص ۱۹۴. ۱۱. همان، ص ۱۹۵.

بنجره می‌توانم بینم ثابت‌اند، بدین معنی که برفرض شرایط لازم، همسان‌اند. از دیدگاه ادراک، کوه کمایش بریک حال می‌ماند. ولی انطباعاتی که من از بخاری اطاقم در ساعت ۹ شب می‌پذیرم برهمان حال انطباعاتی نیست که چون در ساعت ۱۰ شب به اطاقم برミ‌گردم می‌پذیرم. آتش بخاری، چنانکه می‌گوییم، در این میان فروکشیده است. از سوی دیگر، این دو انطباع جداگانه با دو انطباع جداگانه‌ای که در طی همان مدت در شی دیگر می‌پذیرم سازووارند. و اگر بخاری را مدنی در دو یا چند هنگام تماشا کنم، طرح منظمی از همسازی میان رشته‌های مختلف انطباعات هست. لیکن هیوم از تبیین باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام که صرفًا و منحصرًا بر سیر بالفعل انطباعات متکی است خرسند نیست. از یک سو انطباعات در واقع از هم می‌گسلند، در حالی که از سوی دیگر ما بنا به عادت به وجود مستمر اجسام باور داریم. و صرف تکرار گستته، ولو همسان، به‌نهایی نمی‌تواند این باور را فرآورد. باید آنچه دنبال «مبادی دیگری» بگردیم، و هیوم، چنانکه چشم می‌داریم، به ملاحظات روانشناختی توسل می‌جوید. «متخلیه چون درون تسلسل اندیشه‌یدن قرار گیرد، به پیشروی می‌گراید، حتی هنگامی که موضوعش از میان برخیزد، و مانند کشتی که پاروها به حرکتش انداخته باشند، در سیر خود بدون نیروی رانش تازه پیش می‌رود.»^{۱۲} همینکه ذهن به مشاهده همگونگی یا همسازی میان انطباعات آغاز کند، برآن می‌گراید که این همگونگی را تاحد ممکن تمام گردد. فرض وجود مستمر اجسام برای این غرض بسته است و مفهومی از انتظام و همسازی بیشتر از آنچه حواس فراهم می‌آورند بهما می‌دهد. اما اگرچه همسازی ممکن است مایه پیدایی فرض وجود مستمر اشیا باشد، تصور ثبات برای تبیین فرض وجود تمایزشان، یعنی استقلالشان از ادراکات ما، لازم می‌آید. هنگامی که خوگرفته‌ایم که مثلاً بینیم خورشید مدام در همان صورت پیدایی نخستین باز می‌گردد، گرایش بدان داریم که این ادراکات مختلف و گستته را یکسان بشمریم. لیکن تأمل بهما می‌نماید که ادراکات یکسان نیستند. بنابراین، برای رهانیدن خودمان از این تناقض، گستگی را می‌پوشانیم یا از میان برミ‌داریم، «این گونه که فرض می‌کنیم که ادراکات گستته به‌توسط وجودی واقعی که ما از آن ناگاهیم به‌هم بیوسته‌اند.»^{۱۳}

راست است که این ملاحظات چندان روشنگر نیستند. و هیوم می‌کوشد تا دیدگاهش را دقیقتر و روشنتر سازد. برای این کار، میان ظن «عامیان» و آنچه «دستگاه فلسفی» می‌نماید تمیز می‌نهد. عامیان عبارت‌اند از «همه بخش ناالدیشه‌ده و نافلسفی نوع آدمی، یعنی همه ما در زمانی.»^{۱۴} هیوم می‌گوید این مردم می‌انگارند که ادراک‌ها یک‌گانه اعیان‌اند. «همان صورت مخیلی که بر حواس حاضر است، نزد ما جسم واقعی است؛ و ما به‌این صورتهای مخیل گستته اینهمانی کامل استناد

۱۲. همان، ص ۱۹۸. ۱۳. همان، ص ۱۹۹. ۱۴. رساله، ۱، ۴، ۱، ص ۲۰۵.

می‌کنیم.»^{۱۵} به سخن دیگر، عامیان چیزی از جوهر مادی لاک نمی‌دانند؛ اشیای مادی به دیده آنان صرفاً همان اند که ادراک می‌کنند. و نزد هیوم، گفتن این سخن به آن معنی است که به دیده عامیان اعیان و ادراکات یکسان اند. و چون این را پیشاپیش مفروض گرفتیم، سپس با مشکلی رو برو می‌شویم. از یک سو، «گذار هموار متخلیله در امتداد تصورات مدرکات همانند، ما را وامی دارد تا اینهمانی کامل به آنها حمل کنیم.»^{۱۶} از سوی دیگر، شیوه گسیخته رخدادشان، یا چنانکه هیوم می‌گوید، نمودشان، ما را به این راه می‌برد که آنها را همچون هستیهای تمایز بنگزیریم. ولی این تناقض تشویش‌انگیز است، و باید آن را از میان برداشت. از آنجا که ما نمی‌توانیم به فدایکردن گرایش پدیدآمده از گذار هموار متخلیله تن دهیم، مبداء دوم را فدا می‌کنیم. راست است که در نمود ادراکات همانند، گسیختگیها بسا چندان طولانی و مکررند که نمی‌توانیم از آنها چشم ببیوشیم؛ اما در عین حال «نمودی گسیخته بر حواس، بضرورت متضمن گسیختگی در وجود نیست.»^{۱۷} از این رو می‌توانیم وجود مستمر اشیا را «توهم کنیم». با این‌همه، ما نه همان وجود مستمر اشیا را توهم می‌کنیم، بلکه بهان باور داریم. و، بهزعم هیوم، این باور را می‌توان با ارجاع به حافظه تبیین کرد. حافظه شماره بسیاری از موارد ادراکات همانند را بر معاشره می‌دارد که در زمانهای مختلف پس از گسیختگیهای فراوان بازمی‌گردند. و این همانندی گرایشی را فرامی‌آورد که چنین ادراکهای گسیخته را یکسان بشمریم. در عین حال همچنین گرایشی فرامی‌آورد که ادراکات را به‌یاری فرضیه وجود مستمر به‌هم پیوندیم تا حمل اینهمانی به آنها را توجیه کنیم و از تناقضی پرهیزیم که خصلت گسیخته ادراکاتمان گویا ما را به آن گرفتار می‌آورد. بنابراین، ما گرایش داریم که وجود مستمر اقسام را توهم کنیم. و انگه‌ی، چون این گرایش از اطباعات روشن حافظه بر می‌خیزد، به‌این وهم روشنی می‌بخشد، «یا، به سخن دیگر، ما را به باور داشتن وجود مستمر جسم وامی دارد.»^{۱۸} زیرا باور عبارت از روشنی یک تصور است.

اما هر چند از این راه به‌باور داشتن وجود مستمر «محسوسات یا مدرکات» کشانده می‌شویم، فلسفه‌دیدگان ما را بر بطاطان این فرض می‌گشاید. زیرا عقل بهما می‌نماید که مدرکاتمان وجودی مستقل از ادراکمان ندارند. و آنها همان‌اندازه بدون وجودی مستمرند که وجودی مستقل ندارند. بنابراین، فیلسوفان میان ادراکات و اشیا فرق نهاده‌اند. ادراکات گسیخته‌اند و به‌ذهن مدرک بازسته‌اند؛ اشیا وجودشان بردوام و ایستاده بخویش است. ولی چنین نظریه‌ای این‌گونه حاصل می‌شود که نخست ظن عامی را بپذیریم و سپس کثارش بگذاریم، و نه همان دشواریهای لاحق به‌چنان ظن بلکه همچنین دشواریهای ویژه خود را دربر دارد. مثلاً، این نظریه متضمن فرض دسته جدیدی از ادراکات است. چنانکه پیشتر دیدیم، ما نمی‌توانیم جز بر حسب ادراکاتمان اشیا را به تصور

۱۵. همان جا.

۱۶. همان، ص ۲۰۷-۸.

۱۷. همان، ص ۲۰۹.

درآوریم. از این‌رو، اگر اشیا را علاوه بر ادراکات فرض کنیم، صرفاً ادراکات را مکرر می‌کنیم و همان‌گاه صفاتی چون ناگستگی و استقلال به‌آنها حمل می‌کنیم که به ادراکات تعلق ندارند.

بنابراین، نتیجهٔ نهایی بررسی هیوم دربارهٔ باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام آن است که محمولی عقلانی برای چنان باور نیست. در عین حال نمی‌توانیم بیخ این باور را بکنیم. می‌توانیم فرض مسلم بگیریم که «عقیدهٔ خواننده در لحظهٔ کونی هرچه باشد، تا یکساعت دیگر معتقد خواهد شد که جهانی هم بیرونی هم درونی هست».۱۹ تنها در سیر فعلی تأمل فلسفی است که شکاکیت در این باب ممکن است، و حتی آنجا هم شکاکیت فقط نظری است. باید توجه نمود که هیوم این نظریه را توصیه نمی‌کند که برخی کیفیات (کیفیات به‌اصطلاح دومین) ذهنی‌اند، درحالی که برخی دیگر (کیفیات نخستین) عینی‌اند. به‌خلاف، او می‌گوید که «اگر رنگها، اصوات، مزه‌ها و بوها صرفاً ادراکات‌اند، آنچه می‌توان تصور کرد دارای وجود مستمر و مستقل واقعی نیست؛ نه حتی حرکت و امتداد و درشتی، یعنی کیفیات نخستینی که مورد بیشترین تأکیدند».۲۰ راست است که او تصدیق می‌کند «هنگامی که ما از علت به معلول استدلال می‌کنیم، نتیجهٔ می‌گیریم که رنگ و صوت و مزه و بو هیچ‌کدام وجودی مستمر و مستقل ندارند».۲۱ و «هنگامی که این کیفیات محسوس را طرد می‌کنیم، در گیتی هیچ‌چیز نمی‌ماند که همچو وجودی داشته باشد».۲۲ هیوم بیقین رشته‌های اصلی انتقاد بارکلی بر لاک را می‌پذیرفت، ولی فراتر از این دنبال او نمی‌رفت. زیرا هرچند بارکلی دربی ابطال آرای شکاکان و نیز ملحدان و ماده‌باوران بود، برای‌ینش به‌زعم هیوم به شکاکیت می‌انجامند، از این‌حیث که «پذیرای پاسخ نیستند و ایقانی را فرانمی‌آورند. یگانه اثرباران ایجاد آن حیرت و دودلی و پریشانی دمادم است که از شکاکیت حاصل می‌اید».۲۳ البته می‌توان چنین پاسخ داد که دیدگاه هیوم شکاکانه‌تر از دیدگاه بارکلی است، چرا که او بر تناقضی بین این و سازش‌نای‌پذیر میان نتایج استدلال فلسفی و باور طبیعی، آگاهانه تأکید می‌ورزد. همچنین محل گفتگوست که او بر این می‌گراید که آرای بارکلی را نادرست فرانماید تا جایی که او را چنین نقش می‌کند که می‌خواسته است ظنهای «عامیان» را اصلاح کند. ولی هرچند این‌همه بسا که راست باشد، باید به‌یاد داشت که هیوم بفرجام جانب عامیان را می‌گیرد. مقصودش این است که ما گرایشی پرهیز‌نای‌پذیر و ریشه‌کن‌نشدنی داریم بر اینکه به وجود مستمر و مستقل اجسام باور داشته باشیم. این گرایش فرآورندهٔ باور است، و این باور در عامی و فیلسوف بر یکسان کار می‌کند. هرگونه کوشش در راه دادن محملی عقلی برای این باور ناکام می‌ماند. امکان دارد چیزی جدا از ادراکاتمان وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم که حال چنین است. در عین حال هیچ‌کس زندگی‌ش را بپایهٔ

۱۹. هیوم، ص ۲۱۸.

۲۰. رسالهٔ ۱، ۴، ۴، ص ۲۳۱.

۲۱. هیوم، ص ۲۲۸.

۲۲. هیوم جا.
۲۳. پژوهش، ۱، ۱۲، ۱۲۲، ص ۱۵۵، حاشیهٔ ص ۱۵۵.

میادی شکاکانه نمی‌گزارند یا نمی‌تواند بگزارند. باور طبیعی هر آینه و بحق چیره است. به گمان روش است که مقدار زیادی از قوت اقناعی برای همین هیوم براین مقدمه بازسته است که آنچه با آن بی‌واسطه آشناییم، ادراکاتمان است. افزون براین، چنان می‌نماید که او کلمه perception را بهدو معنای فعل ادراک و عین مدرّک به کار می‌برد. آشکار است که ادراکات ما گسیخته و جدایند. ولی انسان متعارف براین امر آگاه است، و، مثلاً، دو ادراک گسیخته خورشید را یکسان نمی‌گیرد. اگر بتوان گفت که او perception های خود را یکسان می‌گیرد، آنها را به معنای دوم کلمه perception [یعنی عین یا شیء مدرّک] یکسان می‌گیرد. هیوم البته ممکن بود پاسخ بدده که نهادن این تمیز، یکسره عبارت از مصادره به مطلوب است؛ زیرا خود همین تمیز موضوع گفتگوست. در عین حال بحث را نمی‌توان بهوجه سودبخش پیش برد مگر آنکه تمایزهای زبانی را بدقت مرتب کرد. و بحث هیوم درباره مسئله بنظر من گرفتار همان عیبی است که وجه مشترک perception «شیوه تصورات» لاک و مشتقات آن است، یعنی لفظی چون idea [=تصور] یا [ادراک، مدرّک] به معنایی نامرسم به کار می‌رود بی‌آنکه برای تمیز میان معانی نامرسم و مرسوم توجه کافی بذل شود. و این نکته دارای اهمیت بسیار است. زیرا اگر این کلمات به معنای نامرسم گرفته شود، نتایج فلسفی خطیری بر می‌آیند. براستی محل بحث است که این خود تجربه باوران اند که یکسره مصادره به مطلوب می‌کنند، و اینکه نتایج شکاکانه هیوم از کاربرد زبانی او بر می‌آیند. در عین حال دیدگاه کلی هیوم براین معنی که باور طبیعی که مشابه «باور» حیوانی است در زندگی آدمی غالب است یا باید باشد و عقل از توجیه این باورها ناتوان است – چنانچه «توجیه»^{۲۴} را به معنای چیزی بیشتر از دادن تبیینی روانشناختی درباره پیدایش باورها بگیریم –، دارای اهمیت تاریخی زیادی است. محتملاً همین دیدگاه وجه ممیز هیوم است و او را از لاک و بارکلی هردو ممتاز می‌گرددند. البته لاک تا اندازه‌ای براین دیدگاه پیشی جسته بود؛ اما چنانکه دیدیم، فلسفه لاک دارای عنصر عقل باورانه بارزی بود. هیوم است که بر پایه‌ای بالاتر از همه دیگر تجربه باوران طراز کهن، جریان ضدعقل باورانه اندیشه را تجسم می‌بخشد. و خطاست که اعتنایمان چندان به شکاکیتمن منحصر باشد که تأکید زیاد او را بر دخالت باور طبیعی نادیده بگیریم یا ناچیز بشمریم.

۲. ذهن و مسئله اینهمانی شخصی

بدیده هیوم، مسئله ذهن به پیچیدگی و دشواری مسئله جسم نیست. «جهان عقلی»^{۲۵}، هرچند گرفتار به غواضت بی‌نهایت است، مبتلا به چنان تناقض‌هایی که در جهان طبیعی کشف کرده‌ایم نیست. آنچه درباره آن دانسته است، با خودش سازگار درمی‌آید؛ و آنچه نادانسته است، باید رضا

دهیم که به همان حال بگذاریم.»^{۲۶} چنانکه خواهیم دید، تأمل بیشتر هیوم را به نتیجه کمتر خوشنینانه‌ای راه برد؛ ولی آغاز سخنش چنین است.

هیوم نخست به موضوع غیرمادیت (تجزد) ^{۲۷} نفس می‌پردازد و می‌گوید پرسش اینکه آیا ادراکات با جوهری مادی یا نامادی ملازمه دارند^{۲۸}، پرسشی بی‌معنی است، به آن حیث که ما نمی‌توانیم معنای روشنی به‌آن بار کنیم و بنابراین نمی‌توانیم به‌آن پاسخ دهیم. نخست آنکه آیا ما تصویری از جوهر داریم؟ اگر داریم، انطباع فراورنده این تصور چیست؟ امکان دارد بگویند که ما از آن رو تصویری از جوهر داریم که می‌توانیم آن را به «چیزی که ممکن است به خودی خود وجود داشته باشد» تعریف کنیم. ولی این تعریف درخور هرچیز تصور پذیر است. زیرا هرچیز که به روشنی و تمایز تصور پذیر است، می‌تواند تا جایی که سخن برسر امکان است موجود باشد. از این‌رو تعریف نمی‌تواند برای بازشناسخن جوهر از عرض یا نفس از ادراکات به‌کار آید. دوم آنکه مراد از «ملازمه»^{۲۹} چیست؟ «ملازمه داشتن با چیزی، برای نگاهداری وجود ادراکات ملازم فرض می‌شود. برای نگاهداری وجود یک ادراک هیچ‌چیز لازم نمی‌نماید. بنابراین، ما هیچ تصوری از ملازمه نداریم.»^{۳۰} ادراکات نمی‌توانند با جسمی ملازمه داشته باشند. زیرا برای این کار می‌باید در مکان حاضر باشند. ولی سخنی محال است که مثلاً بگوییم افعالی به نسبت با تأملی اخلاقی مکان‌گیر است، چنانکه بالا یا پایین آن، در سوی راست یا چپ آن، ایستاده است. لیکن چنین برنمی‌آید که ادراکات با جوهری نامادی ملازمه توانند داشت. «آن میزی که هم‌اکنون به‌دیده من می‌نماید، فقط یک مدرّک است و همهٔ کیفیاتش یک مدرّک‌اند. آشکارترین همهٔ کیفیاتش امتداد است. مدرّک فراهم آمده از اجزاست.»^{۳۱} ولی مقصود از این گفته چیست که مدرّک‌کی ممتد با جوهری نامادی ملازمه دارد؟ نسبت مفروض، تبیین‌ناپذیر است. گفتن اینکه ادراکات باید با چیزی ملازمه داشته باشند، مصادره به مطلوب است. براستی شیئی ممکن است وجود داشته باشد و با این همه هیچ کجا وجود نداشته باشد. «و من قائم که این حال نه همان ممکن است بلکه بخش بیشتر هستیها به این شیوه وجود دارند و باید وجود داشته باشند.»^{۳۲}

سخنان هیوم دربارهٔ میز آشکارا از پیش مفروض می‌گیرند که آنچه من می‌شناسم، آنگاه که میز را می‌شناسم، عبارت از یک مدرّک است. امکان دارد که چیزهایی سوای مدرّکات باشند؛ ولی در چنین حال، نمی‌توان دانست که چیستند. ما محدود به مدرّکاتیم. به‌گمانیم این پیش‌فرض همچنین در برهانی حاضر است که او می‌آورد برای بازنمودن آنکه نظریهٔ نفس به منزلهٔ جوهری نامادی از

۲۶. رساله، ۱، ۴، ۵، ص. ۲۳۲.

27. immateriality

28. inhere

29. inhesion

.۳۱. همان، ص. ۲۳۵

.۳۲. همان، ص. ۲۳۹

.۳۰. همان، ص. ۲۳۴

آنچه او، شاید به طنز، «فرضیه قبیح» اسپینوزا می‌خواند بفرجام تمیز ناپذیر است. نخست جهان اشیای اقسام هست. همه آینها به‌زعم اسپینوزا حالات^{۳۳} یک جوهر یا یک موضوع^{۳۴} هستند. دوم، جهان اندیشه هست، یا جهان انبطاعات و تصورات من. «حکیمان لاهوتی» به‌ما می‌گویند که آینها حالات جوهری بسیط و ناممتد، یعنی نفس، هستند. ولی ما نمی‌توانیم میان مدرکات و اشیا تمیز بگذاریم، و نمی‌توانیم نسبتی بیابیم، خواه نسبت بیوند خواه نسبت ناسازی، که بریکی مؤثر باشد و بر دیگری نه. بنابراین، اگر به اسپینوزا خوده بگیریم که جوهرش باید با حالات آن یکسان^{۳۵} باشد، وانگهی جوهرش باید با حالات ناهمساز یکسان باشد، درست همان ایده را می‌توان در رد فرضیه حکماء لاهوتی پیش کشید. نفس نامادی باید مثلاً با میزها و صندلیها یکسان باشد. و اگر تصوری از نفس داریم، این تصویر خودش یک مدرک و یک حالت خواهد بود. بدین گونه کارمان به نظریه اسپینوزا در باب جوهر یگانه^{۳۶} خواهد انجامید. خلاصه، هر برهانی بر محالی این گفته که همه به اصطلاح اشیای طبیعی عبارت از حالات یک جوهرند، همچنین به کار نمودن محالی این گفته می‌آید که همه انبطاعات و تصورات، یعنی همه ادراکات، عبارت اند از حالات جوهری نامادی یا نفس. و همه براهین انگیخته برائیات آنکه ادراکات حالات نفس‌اند، همچنین به اثبات فرضیه اسپینوزا می‌گرایند. زیرا ما نمی‌توانیم میان ادراکات و اشیا تمیز بگذاریم و درباره یکی گزاره‌هایی بدھیم که درباره دیگری انبطاق نپذیرند.

البته قصد هیوم آن نیست که به‌سود یگانه‌انگاری^{۳۷} اسپینوزا برهان آورد. او به «برهان شخصی»^{۳۸} مشغول است و می‌کوشد تا بازنماید که نگرشی لاهوتی به نفس مانند نظریه اسپینوزا در معرض انتقاد است. نتیجه‌ای که می‌گیرد آن است که «مسئله راجع به جوهر نفس براطلاق فهم ناپذیر است. همه ادراکات ما پذیرای اتحاد مکانی^{۳۹} نیستند، خواه با آنچه ممتد است خواه با آنچه ناممتد است؛ زیرا بعضی‌شان بریک گونه‌اند و بعضی بر گونه دیگر.»^{۴۰} پس بهتر است که مسئله راجع به جوهر نفس را یکسو نهاد. زیرا هیچ معنایی نمی‌توانیم از آن دریابیم.

ولی اگر جوهری خواه ممتد خواه ناممتد نیست که بتوان «نفس» نامش نهاد، اینهمانی شخصی^{۴۱} چه می‌شود؟ هیوم آشکارا ناگزیر از انکار این است که ما تصویری از «خود»^{۴۲} به تمایز از ادراکاتمان داریم. می‌گوید برخی فیلسوفان خیال می‌کنند که ما همیشه از «خود» همچون چیزی که در وضع پایداری از خودسانی^{۴۳} است آگاهیم. ولی اگر ما تصویر واضح و فهم پذیری از «خود»

33. modifications

34. subject

35. identical

36. one substance

37. monism

38. argumentum ad hominem

39. local union

۴۰. همان، ص ۲۵۰.

41. personal identity

42. self

43. self-identity

داشته باشیم، باید مشتق از انطباعی باشد. با این‌همه، «خود یا شخص عبارت از انطباعی یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانه‌ما بنا بر فرض به‌آن برگشت دارند. اگر انطباعی تصویر خود را پدید می‌آورد، این انطباع باید در تمام سیر زندگانی‌ما همواره بربیک حال بماند، چرا که فرض می‌کنند که خود به این شیوه وجود دارد. ولی هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد... و در نتیجه همچو تصویری وجود ندارد.»^{۴۴} همه ادراکات ما تمیزبینر و جدایی پذیرند، و نمی‌توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آنها کشف کرد. «من که هرگاه به کنه درون آنچه خودم می‌نامم می‌روم، همیشه به‌گونه‌ای ادراک خاص و جزئی برمی‌خورم: ادراک گرمی یا سردی، روشی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت. من هرگز هیچ‌گاه خودم را بدون ادراک نمی‌یابم، و هرگز نمی‌توانم جز ادراک چیزی را مشاهده کنم.... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب می‌اندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم که مرا یارای استدلال با او نمی‌ماند. آنچه می‌توانم بر او روا دارم تنها آن است که او نیز ممکن است مانند من برقق باشد، و میان ما در این باب اختلاف ماهوی هست. شاید او چیزی بسیط و مستمر را که خودش می‌خواند ادراک کند، هرچند من بیقینم که هیچ همچو مبدائی درمن نیست.»^{۴۵} پس نتیجه هیوم آن است که «ذهن گونه‌ای تئاتر است که در آن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می‌آیند، می‌گذرند، باز می‌گذرند، ارام‌آرام می‌روند و در تنویری بی‌نهایت از احوال و موقع بدهم می‌آمیزند. به‌تعییر درست، نه در یک گاه بساطتی^{۴۶} در آن هست نه اینهمانی در گاه دیگر؛ حال، گایش طبیعی ما به توهم آن بساطت و اینهمانی هرچه خواهد، باشد. تشییه تئاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی‌اند که ذهن را بر می‌سازند؛ ما کمترین مفهومی نه از مکانی داریم که جلوه‌گاه این صحنه‌ها است نه از مصالحی که چنین مکانی را فراهم می‌آورند.»^{۴۷}

پس علت گرایش ما به حمل اینهمانی و بساطت به ذهن چیست؟ به‌زعم هیوم، ما براین می‌گراییم که دو تصور اینهمانی و رشته‌ای از اعیان منسوبرا باهم مشتبه‌گیریم. مثلاً بدن جانداران عبارت از یک مجموعه است، و اجزای سازنده‌اش مدام درحال دگرگونی‌اند؛ بدن جانداران به معنای دقیق با خود یکسان نمی‌ماند. ولی دگر گونیها به‌طور عادی ترجیح‌اند و دمادم به ادراک درنمی‌آیند. وانگهی، اجزا به یکدیگر منسوب‌اند و با یکدیگر وابستگی و پیوستگی متقابل دارند. بدین‌سان ذهن بر این می‌گراید که گویی گستگی‌ها را نادیده گیرد و خودسانی پایدار به مجموعه‌استناد کند. در مورد ذهن آدمی، رشته‌ای متواالی از ادراکات منسوب به‌هم هست. حافظه با برانگیختن صورت‌های مخیل

۴۴. رساله، ۱، ۴، ۶، ص ۲۵۱-۲. ۴۵. همان، ص ۲۵۲.

46. simplicity

۴۷. همان، ص ۲۵۳.

ادراکات گذشته، نسبتی از همانندی میان ادراکات فراهم می‌آورد؛ و متخلصه بدین وجه نرمتر و آسانتر زنگیره را می‌پیماید، چنان که زنگیره همچون شیئی مستمر و پاینده می‌نماید. افزون براین، ادراکات ما به میانجی نسبت علی، نسبت متقابل با همیگر دارند. «انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند؛ و این تصورات بهنوبه خود انطباعات دیگری را فرامی‌آورند. یک اندیشه، اندیشه دیگر را بیرون می‌راند و اندیشه سومی را بدنیال خود می‌کشد و به واسطه همین اندیشه، خودش بهنوبه بیرون رانده می‌شود.»^{۴۸} اینجا باز حافظه دارای اهمیت اصلی است. زیرا تنها به دستیاری حافظه است که می‌توانیم از نسبتهای علی میان ادراکاتمان آگاهی یابیم. از این‌رو، حافظه را باید سرچشمه اصلی تصور اینهمانی شخصی شمرد. برفرض حافظه، ادراکاتمان به‌یاری تداعی در متخلصه به‌هم می‌بیوندند، و ما اینهمانی را به چیزی استناد می‌کنیم که در واقع رشتۀ گسسته‌ای از ادراکات منسوب است. براستی اگر فلسفه کار ما را تصحیح نکند، ما مبدائی یگانه‌ساز یا «خود»^{۴۹} را پایدار به تمایز از ادراکاتمان «توهم می‌کنیم». اگر این «وهم» را کثار بگذاریم، همه پرسش‌های راجع به اینهمانی شخصی را «باید دشواریهای نحوی»^{۵۰} شمرد نه فلسفی.»^{۵۱} یعنی، پرسش اینکه آیا در موردی مفروض درست است که درباره چیزی اینهمان یا یکسان^{۵۲} سخن گفت یا نه، مسئله‌ای زبانی است.

برفرض تحلیل پدیده‌باورانه هیوم از «خود»، بحث در اینکه آیا او به نامیرندگی نفس باور داشت یا نه، بحثی ناسزاست. راست است که او امکان بقا را به تصریح انکار نمی‌کرد. جیمز بازو^{۵۳} گزارش می‌دهد که در واپسین گفتگویش با هیوم، در هفتم ژوئیه ۱۷۷۶، از فیلسوف پرسید که آیا ممکن نمی‌پندارد که آخرتی باشد. هیوم پاسخ داد که تکه زغال‌سنگی را که بر آتش نهاده‌اند ممکن است نسوزد. به سخن دیگر، اگر هیوم قصدش آن بود که گفته‌اش را به جد بگیرند، بقا یک امکان منطقی است. لیکن افزود که توهی سخت خلاف عقل است که او وجود جاویدان داشته باشد. و از سخنانش درباب این مضمون در جای دیگر، بهقیر کافی روشن است که او نه همان نمی‌اندیشید که جاودانگی نفس را می‌توان میرهن داشت، خواه به برهانهای مابعدالطبیعی خواه به برهانهای اخلاقی، بلکه همچنین او خودش به آن باور نداشت. و این ناباوری بهدیده من همان چیزی است که

اگر بیان او را درباره «خود» به‌یاد بسپریم می‌توان چشم داشت.

لیکن افزودن این نکته مهم است که هیوم پی برد که بیان او درباره «خود» دشواریهایی را پیش می‌آورد. در «ضمیمه» رساله، اقرار می‌کند که چون کار به تبیین این معنی می‌رسد که چه چیز

۴۸. همان، ص ۲۶۱.

49. grammatical

۵۰. همان، ص ۲۶۲.

51. identical

52. James Boswell

ادراکات متمایز ما را بهم پیوند می‌دهد و ما را امامی دارد تا بساطت و اینهمانی واقعی به آنها حمل کنیم، «آگاهیم که شرح من بسیار نارساست، و جز گواهی ظاهری استدلالهای پیشین چیزی نمی‌توانسته است که ما را به پذیرفتشن وادارد. اگر ادراکات عبارت از وجودهای متمایز باشند، تنها هنگامی تشکیل یک کل می‌دهند که بهم پیوندند.... ولی همهٔ امیدهایم بریاد می‌روند آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهیمان بهم یگانه می‌سازند. من از کشف نظریه‌ای که مراد این باب خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم باهم سازگارشان کنم؛ و مرا نمی‌رسد که هیچ کدامشان را وانهم. این دو مبدأ عبارت اند از: همهٔ ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند، و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز ادراک نمی‌کند.... من به سهتم خودم باید شکایت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید.»^{۵۳} هیوم حق داشت که به بیانش دربارهٔ «خود» و اینهمانی شخصی احساس شک کند. گذشته از خرده‌هایی که امکان دارد مثلاً بر کاربرد ایهام‌آمیزش از کلمهٔ identity [=اینه‌مانی، هویت] گرفت،^{۵۴} او تبیینی واقعی از کارکرد حافظه بدست نمی‌دهد، هرچند بر اهمیتش تأکید می‌ورزد. و به توضیحی حاجت هست. زیرا دریافتنش آسان نیست که حافظه بنابر نظریهٔ او چگونه ممکن است. وانگهی، چنانکه او تصدیق دارد، اگر بتوان به لحاظی گفت که ذهن مجموعه را گرد می‌آورد، چگونه می‌تواند این کار را بکند هنگامی که با مجموعه‌ای که هر عضوش چیزی متمایز است یکسان گرفته شده است؟ آیا یک ادراک، از آگاهی بر ادراکهای دیگر برخوردار است؟ اگر آری، چگونه؟ بهنظر من دشواریها به هیچ روکاهش نمی‌باشد چنانچه ما چاره‌گری تجربه‌باوران نوین را در وصف ذهن به منزلهٔ یک «ساختمان منطقی» بنا یافته از رویدادهای روانی^{۵۵} اختیار کنیم. در واقع، درست همان دشواریها بازمی‌گردند؛ و در هر تبیین پدیده‌باورانه دربارهٔ «خود» بهناچار بازمی‌گردند.

۳. وجود و ذات خدا

پیش از آنکه به شرح مجمل آرای هیوم دربارهٔ وجود خدا پیردادیم، سزاوار است که شسمه‌ای در باب نگرش کلی شخص خودش به دین بگوییم. او کالونی کیش بار آمد، ولی در آغاز حوانی از عقایدی که در کودکی به او آموخته بودند دست کشید. لیکن بر رغم بیزاری مسلمش از کیش کالونی، خطاست که نگرش او را به دین چیزی فراتر از بیان واکنشی دشمنانه به الهیات و انضباطی دینی که

۵۳. رساله، ص ۶-۶۳۵. ۵۴. مراد ضمی او، دست کم در لفظ، گویا این است که ما به ادراکاتمان اینهمانی استند

می‌کنیم. ولی ما آشکارا چنین نمی‌کنیم، حتی اگر ادراکاتمان را افعال یک ذهن پاینده بینگاریم.

55. psychic events

بر سالهای نوجوانیش سایه افکنده بودند بینداریم. حق چنین می‌نماید که او همینکه کیش کالونی آغازینش را یکسو نهاد، دین نزد او عبارت شد از یک پدیده صرفاً بیرونی که پاسخی کم یا هیچ درون خود او بر می‌انگیخت. از این حیث، او آدمی «بی‌دین» بود. هیوم با آگاهی بر دخالت دین در زندگانی آدمی، به سرشت و توانایی دین علاقه می‌نمود. ولی علاقه‌اش گویا از بیرون بود. به علاوه، او به این نتیجه رسید که تأثیر دین به هیچ رو سودبخش نیست. مثلاً، می‌اندیشید که دین چون مردم را تشویق می‌کند که برای انگیزه‌هایی سوای دوستی فضیلت از بهر خودش عمل کنند، به اخلاق آسیب می‌زند. در رساله‌اش درباره تاریخ طبیعی دین، تحول از شرک^{۵۶} تا توحید^{۵۷} را پی‌می‌جوید. به ایزدان^{۵۸} و ایزدبانوان^{۵۹} چندگانه شرک که همان آدمیزادگانی با ابعاد بزرگتر بودند، همواره صفات گوناگون و افزاینده کمال استناد می‌شد، مثلاً با گونه‌ای مداهنه، تا اینکه سرانجام هستی یزدانی^{۶۰} به عدم تناهی^{۶۱} موصوف گشت و عدم تناهی متضمن توحید بود. اما با آنکه در سیر تحول دین کاهش اندیشه‌های خرافه‌آمیز مشهود بوده است، گذار از شرک به توحید نیز با رشد تعصب‌ورزی، شیفتگی عقیدتی و غیرت بی‌اعتدال همراه بوده است، همچنان که رفتار مسلمانان عثمانی و مسیحیان این معنی را بازمی‌نماید. باز، تصور عظمت و جلال خدای نامتناهی، مشوق تأکید بر خوارداری نفس و زهد و نفس‌کشی بوده است که برای ذهنیت روزگار شرک بیگانه بود. وانگهی، در حالی که مثلاً در یونان باستان عقیده‌دانی بهسانی که مسیحیان تلقیش می‌کنند وجود نداشت، و فلسفه از قید و بندالهیات عقیدتی و جزئی رها بود، در جهان مسیحی از فلسفه در خدمت آموزه‌های لاهوتی سوءاستفاده شده است. هیوم البته دین را به بیانی صریح و فاش سراسر رد نمی‌کند: او میان دین راستین از یکسو و خرافه‌اندیشی و تعصب‌ورزی از سوی دیگر تمیز می‌گذارد. ولی هنگامی که در نوشته‌هایش به جستجوی شرحی در باب مرادش از دین راستین بر می‌آییم، می‌بینیم که محتوای آن بغایت کم‌مایه است.

در پژوهش درباره فهم آدمی، قسمت یازدهم بر حسب عنوانش به موضوع گونه‌ای عنایت و آخرت پرداخته است. هیوم برای آنکه دست خودش را آزاد بگذارد، گفته‌های خودش را در دهن دوستی اپیکوری مشرب^{۶۲} می‌گذارد که، به درخواست هیوم، نطقی تخلیه. برای انتیان ایراد می‌کند. سخنران می‌گوید که فیلسفه دینی بهجای قناعت کردن به سنت، «نسنجیده دل بر این کوشش می‌نهند که تا کجا می‌توانند دین را بر پایه مبادی عقل استوار دارند؛ و به این وسیله بهجای رفع شکهایی که بطبع از پژوهشی ساعیانه و دقیق بر می‌خیزند آنها را بر می‌انگیزند». ^{۶۳} او سپس می‌گوید

56. polytheism

57. monotheism

58. gods

59. goddesses

60. the divine

61. infinity

62. Epicurean

که «برهان عمدہ یا یگانه بر وجودی الہی، ناشی از سامان طبیعت است.... شما تصدیق می کنید که این برهانی برگرفته از معلومها به علتهاست. از سامان کار استنتاج می کنید که ناگزیر تدبیر و اندیشه‌ای پیشین در کارگر بوده است. اگر نتوانید که این نکته را مسجل بدارید، تصدیق می کنید که استنتاجاتان فرومی‌ماند؛ و شما برآنید که استنتاج را در گسترهٔ فراختری از آنچه پدیده‌های طبیعت توجیه می کنند برقرار نکنید. اینها تصدیقات شمایند. من می خواهم که نتایج را معلوم بدارم.»^{۶۴} این «نتایج» کدام‌اند؟ نخست، هنگام استباط علتی خاص از یک معلوم، روانیست که به علت کیفیاتی حمل کنیم جز آنها بی که واجباند و برای پدیدآوردن معلوم سس می‌آیند. دوم، روانیست که با علت استباط شده آغاز کنیم و معلومهای سوای معلومهای هم‌اکنون دانسته استباط کنیم. در مورد مصنوع یا کار هنری ساختهٔ انسان، می‌توان براستی حجت آورد که صانع دارای صفات معینی است بهجز صفاتی که بالا فاصله در معلوم آشکارند. ولی این احتجاج تنها از آن رو شدنی است که ما پیشاپیش با آدمیان و صفات و توانشها و شیوه‌های معمول کردارشان آشناییم. لیکن در مورد خدا، این شرط برقرار نیست. اگر من می‌اندیشم که جهان بهسانی که آن را می‌شناسم مستلزم علتی عاقل است، می‌توانم وجود چنین علتی را استباط کنم. اما نمی‌توانم بحق استباط کنم که چنان علت دارای صفات دیگری است، مثلاً خصال اخلاقی، یا معلومهای دیگری سوای آنها بی که هم‌اکنون برden شناخته‌اند پدید تواند یا خواهد آورد. البته امکان دارد که صفات دیگری داشته باشد؛ ولی من این را نمی‌دانم. و هرچند حدس روا باشد، باید تصدیق کرد که صرف حدس است، یعنی حکمی نه دربارهٔ امر واقعی شناخته بلکه دربارهٔ امکان محض. «دوست» هیوم نمی‌گوید که او استباط از نظام طبیعت به طراح و علتی عاقل را استباطی معتبر و یقینی می‌انگارد. به خلاف، «نایقینی است؛ چرا که موضوع یکسره بیرون از دسترس تجربه‌آدمی قرار گرفته است.»^{۶۵} ما می‌توانیم نسبت علیٰ را تنها هنگامی برقرار داریم که بهم پیوستگی ثابت را مشاهده کنیم، و تا جایی که مشاهده می‌کنیم. ولی خدا را بهیچ رو نمی‌توانیم مشاهده کنیم، و پدیده‌های طبیعی به رغم هرگونه فرضیهٔ تبیین‌گری که اختیار کنیم، بر همان حال خود می‌مانند. «من سخت در شکم که آیا امکان دارد که علتی را تنها به معلوم شناخت.»^{۶۶} براستی، فرضیهٔ دینی یک راه تعیل پدیده‌های دیدنی جهان است؛ و ممکن است فرضیه‌ای صادق باشد و لو صدقش نایقینی است. در عین حال فرضیه‌ای نیست که از آن بتوانیم امور واقعی جز آنها بی که هم‌اکنون می‌شناسیم استنتاج کنیم. همچنین نمی‌توانیم مبادی و حقایق کلی برای کردار از آن بیرون بکشیم. از این حیث، فرضیه‌ای «بی‌فایده» است. «بی‌فایده است زیرا که شناخت ما از این علت چون ناشی از گردش طبیعت است،

۶۴. پژوهش، ۱۱، ۱۰۵، ص ۱۱۴. ۶۵. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۳۵-۶. ۶۶. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲.

ص ۱۴۸

هرگز نمی‌توانیم بنابر قواعد استدلال درست با استنباطی جدید از علت بازگردیم، و یا با بخشیدن افزوده‌هایی به گردنش معمول و تجربه‌شده طبیعت، مبادی نوینی درباره کردار و رفتار برقرار داریم.^{۶۷}

نگرشی با همین ماهیت منتها با تفصیل بیشتر در همپرسه‌هایی درباره دین طبیعی بیان می‌شود که به خواست هیوم پس از مرگش منتشر شد. نام کسانی که در همپرسه‌ها شرکت جسته‌اند، کلئانثس^{۶۸} و فیلو^{۶۹} و دمئا^{۷۰} است، و گفت و شنودشان را پامفیلوس^{۷۱} به هرمیپوس^{۷۲} گزارش می‌دهد. هیوم به تن خویش نمایان نمی‌شود؛ و نیز نمی‌گوید که از آرای بیان شده کدام از آن‌را اوست. پامفیلوس به «ذوق فلسفی دقیق کلئانتس»، «شکاکیت‌بی‌قیدانه فیلو» و «دینداری خشک و نرم‌شناپذیر دمئا» اشاره می‌کند.^{۷۳} بنابراین، بارها گفته‌اند که هیوم خود را با کلئانتس یکی می‌گیرد. هوداران این نظر می‌توانند به سخنان پایانی همپرسه‌ها توسل جویند، انگاه که پامفیلوس می‌گوید: «با بازبینی جدی در کل سخنان، ناچار می‌اندیشیم که مبادی فیلو محتملتر از مبادی دمئا هستند، ولی مبادی کلئانتس باز نزدیکتر به حقیقت می‌آیند.»^{۷۴} افزون براین، هیوم در نامه‌ای به سر گیلبرت الیوت^{۷۵} در ۱۷۵۱، می‌گوید که کلئانتس «قهرمان همپرسه» است و هر چیزی که الیوت بتواند برای نیرودادن به دیدگاه کلئانتس بیندیشد، برای او «بسیار مقبول» است. اما اگر بناست که هیوم را با کلئانتس یکی بگیریم، باید اعتقادی استوار به برهان انقان صنع یا برهان از روی طرح و تدبیر^{۷۶} به او نسبت دهیم. «بهیاری این برهان پسینی و تنها به یاری همین برهان است که ما وجود یک خدا و همسانی او را با ذهن و عقل آدمی در عین حال اثبات می‌کنیم.»^{۷۷} ولی هرچند هیوم بی‌گمان با رد کلئانتس بر آنچه او براهین پیشینی می‌نامد همداستان بود، و با این دعوا کلئانتس همراهی بود که «كلمات واجب الوجود هیچ معنایی ندارند، یا، به‌تعییر دیگر، معنایی همساز ندارند»^{۷۸}، به‌دیده من بسیار نامحتمل می‌نماید که او برهان از روی طرح و تدبیر را برهانی قاطع می‌دانست. زیرا این با مبادی فلسفی کلی او همساز در نمی‌آمد. همچنین با آن قسمتی از پژوهش نخستین نمی‌سازد که بالا بهان اشاره رفت. زیرا اگرچه هیوم در این قسمت دوستی خیالی را سخنگوی خود می‌نهد، در شخص خویشن است که می‌گوید: «من بسیار شک دارم که ممکن باشد علتی را تنها به معلوم شناخت، چنانکه شما از آغاز فرض گرفته‌اید.»^{۷۹} بنتظر من در همپرسه‌ها آن کسی که هیوم را بازمی‌نماید فیلو است نه کلئانتس، تا جایی که بتوان گفت که شرکت جوینده ویژه‌ای در

۶۷. پژوهش، ۱۱۰، ۱۱، ص ۱۴۲.

68. Cleanthes 69. Philo 70. Demea 71. Pamphilus 72. Hermippus 73. همپرسه‌ها، «پیشگفتار»، ص ۱۲۸.

74. همپرسه‌ها، ۹، ص ۲۲۸. ۷۵. Sir Gilbert Elliot 76. argument from design ۷۸. همپرسه‌ها، ۲، ص ۱۴۳.

۷۹. همپرسه‌ها، ۹، ص ۱۹۰. ۷۹. پژوهش، ۱۱۵، ۱۱، ص ۱۴۸.

گفت و شنود باز نمای اوست. هیوم به پروردن بحثی در باب مسائل شناخت ما از وجود و ذات خدا روی آورد، و این فرض ضرورتی ندارد که او می‌خواست خودش را منحصراً خواه با فیلو خواه با کلثانتس یکی بگیرد. ولی تا آنجا که آرای آنان ضد همیگرند، به گمان من وجه عاقلانه همین می‌نماید که هیوم را با آرای فیلو پیوسته بدانیم نه با آرای کلثانتس. چنین پیداست که کلثانتس برای پامفیلوس قهرمان همپرسه‌ها است نه برای هیوم؛ و هرچند هیوم هنگام نشان‌دادن روایت ناتمامی از تصنیف به الیوت دوستانه از او دعوت کرد که اندیشه‌هایی برای تقویت دیدگاه کلثانتس ارائه کند تا جاذبۀ درامی همپرسه را نگاه دارد، این حال در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که گرایش بخش هفتم، قسمت نهایی تصنیف، بر رغم سخنان پایانی پامفیلوس، براین است که دیدگاه فیلو را نیرو بخشد نه دیدگاه کلثانتس را.

پس اگر آنجا که فیلو و کلثانتس بواقع معارض همیگرند فرض کنیم که اونی نزدیکتر از دومی مبین رأی هیوم است، درباره نگرش هیوم به شناخت ما از وجود و ذات خدا به کدام نتیجه می‌رسیم؟ پسخ را می‌توان در عبارت مکرر منقول فیلو داد: «اگر تمام الهیات طبیعی، چنانکه برخی مردم گویا قائل‌اند، به یک گزارۀ ساده، ولو قدri ایهام‌آمیز، دست‌کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد: اگر این گزاره پذیرای مصدق، تغییر یا تبیین جزئیتر نباشد: اگر مفید استابتاطی نباشد که بر زندگی انسان تأثیر گذارد یا بتواند منشاء گونه‌ای فعل یا ترک باشد: و اگر تشابه را، بهسانی که ناقص است، فراتر از عقل آدمی نتوان برد و ممکن نباشد که آن را با هیچ‌وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد: اگر حال بواقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره قائل باشد، همچنان که اغلب چنین پیش می‌آید، و باور بدارد که برآهین مبنای آن از خردۀایی که برآن می‌گیرند بیشترند؟»^{۸۰} اینجا ما از توسل به این گزارۀ ساده چاره نداریم که علت یا علل سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد. سخن بیشتری نمی‌توان گفت. هیچ‌گونه حکم ایجابی درباره کیفیات اخلاقی «علت یا علل» داده نمی‌شود. به علاوه، این گزاره صرفاً نظری است، بدان معنی که هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان بحق از آن گرفت که در کردار دینی یا اخلاقی انسان تأثیر بگذارد. بنابر این، «دین راستین» به تصدیق گزاره‌ای صرفاً نظری راجع به احتمال تحويل می‌یابد. این دیدگاهی است که با قسمت یازدهم پژوهش نخستین می‌سازد، و حدی است که تا آنجا هیوم آمده است برود.

بازول قول هیوم را در پایان عمر او چنین ثبت می‌کند که او از وقتی که آغاز به خواندن مصنفات لات و کلارک گذاشت، هرگز اعتقادی به دین پیدا نکرد. احتمالاً مقصودش آن بود که چون به

بررسی دفاع عقلانی از الهیات طبیعی و دین در مصنفات این فیلسوفان آغازید، حجتهاشان را چندان سست یافت که از باورداشتن به نتایج آنها دست برداشت. نظر هیوم این بود که دین از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بیهود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، آنگاه که این انفعالات به قدرتی نادیدنی و عاقل معطوف‌اند. به مرور زمان آدمیان کوشیدند تا وجهی عقلایی به دین بپخشند و حجتها را بر اعتقاد بیابند؛ اما بیشتر این حجتها تاب تحلیل انتقادی را نمی‌آورند. هیوم می‌اندیشید که این سخن درباره حجتها ای انگیخته لاک و کلاک و دیگر فیلسوفان مابعدالطبیعی راست می‌آید. لیکن گرایشی شبه خودانگیخته^{۸۱} هست براینکه جهان را چنان بشمرند که انگاری نشانگر گواه بر طرح و تدبیر است؛ و بهشرط آنکه سخنی بیشتر نگوییم، خلاف عقل نیست که بگوییم محتمل است که علت یا علل پدیده‌ها، این علل هرچه باشند، گونه‌ای تشابه با آنچه عقل می‌نماییم دارند. ولی در نهایت، جهان رازی پوشیده و ناکاویدنی است، و ما شناختی یقینی از علتهای فرجامین نتوانیم داشت.

بسا که خواننده پاسخی سرراست به این پرسشن را چشم بدارد که آیا هیوم را باید ملحّد دانست یا لاذری یا خداپرست. ولی دادن «پاسخی سرراست» به این پرسشن آسان نیست. چنانکه پیش از این اشاره رفت، او از تصدیق اعتبار برای همین مابعدالطبیعی بر وجود خدا روی می‌گرداند؛ یعنی، از تصدیق این نکته که وجود خدا مبرهن داشتنی است روی می‌گردد. کار او بازجست برهان از روی طرح و تدبیر است که آن را راهبر به «فرضیه دینی» می‌داند. از روی همپرسه‌ها پیداست که او هیچ صورتی از برهانی را که بیشترینه بر پایه قیاس تشبیه میان ساخته‌های صناعی آدمی و جهان استوار است خوش نمی‌داشت. لیکن اقرار می‌کرد که برخی مبادی در جهان در کارند، چون «هستی انداموار»^{۸۲} یا زندگی حیوانی و نباتی، غریزه و عقل. این مبادی فرآورنده سامان و نقش‌اند، و ما معلوم‌ها و آثارشان را به تجربه می‌شناسم. ولی خود مبادی و شیوه‌های کنش آنها، رازنک و ناکاویدنی‌اند. لیکن اگر از روی معلوم‌ها و آثارشان داوری کنیم، وجود تشابه‌ی میانشان هست. و اگر با تصدیق وجود خدا مرادمان تصدیق همین معنی است که علت فرجامین سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل دارد، هیوم آماده همداستانی با این نکته است. این، الحاد به معنای انکار قطعی آن نیست که سوای پدیده‌ها چیزی هست؛ و هیوم اظهار ملحّدی نمی‌کرد. ولی دشوار بتوان آن را خداپرستی نامید، نه دست‌کم مگر آنکه به تصدیقات هیوم بسی بیشتر از آنچه او خود می‌خواست برساند بیفزاییم. رأی هیوم را شاید بتوان لاذری گری نام نهاد؛ ولی باید به بیاد داشت که هیوم درباره وجود خدایی متشخص با صفات اخلاقی، بمسانی که بویژه مسیحیان توصیف‌شده می‌کنند، در حالت لاذری گری نبود. واقع امر چنان می‌نماید که هیوم همچون مشاهده‌گری بیطرف به کار آغاز کرد تا

اعتبارهای عقلی خدابرستی را بازجوید، و در این میان برآن نظر بود که دین متنکی به وحی و الهام است، وحی و الهامی که او به شخص خویش به آن باور نداشت. نتیجهٔ پژوهش او چنانکه دیدیم آن بود که «فرضیهٔ دینی» را به محتوای چندان ناچیز تحویل کند که دانستش دشوار است که چه نامی برآن بنهیم. پسمندهای بود که، همچنان که هیوم نیک خبر داشت، ممکن بود از سوی هر کسی که ملحدی جزئی نبود قبول یابد. محتوایش ایهام‌آمیز است، و هیوم می‌خواست که ایهام‌آمیز باشد. گاهی بر این نکته تکیه می‌کنند که هیوم بیشترین توجهش را به براهین خدابرستانه به‌گونه‌ای که نزد نویسنده‌گان انگلیسی مانند کلارک و بالتر می‌باییم بدل کرد. این سخن کاملاً راست است؛ و اگر این مفهوم ضمنی مراد باشد که اگر هیوم با تقریرهای مقتصری از براهین وجود خدا آشنا شده بود، مسلمان نظرش را تغییر می‌داد، باید به یاد آورد که برفرض مبادی فلسفی هیوم، بویژه تحلیلش از علیت، او نمی‌توانست هیچ کدام از دلایل قاطع خدابرستی را به معنایی بازشناسختی تصدیق بدارد. سرانجام، می‌توان یادآور شد که تحلیل هیوم از برهان از روی طرح و تدبیر در پرداخت نهایی کانت به این موضوع اثر گذاشت، هرچند نگرش کانت به خدابرستی البته بسیار مثبت‌تر از نگرشی بود که هیوم اختیار کرد. اندیشهٔ هیوم ویرانگر برهان و دفاع لاهوتی معاصر بود، در حالی که کانت کوشید تا اعتقاد به خدا را بربایهٔ نوینی بنهد.

۴. شکاکیت

سخنی چند دربارهٔ نگرش هیوم به شکاکیت شاید پایان شایسته‌ای براین فصل باشد. و من با شرحی اجمالی از تمایزی که هیوم در پژوهش دربارهٔ فهم آدمی میان شکاکیت «مقدم»^{۸۳} و شکاکیت «تالی»^{۸۴} می‌گذارد گفتارم را آغاز می‌کنم.

هیوم از شکاکیت مقدم شکاکیتی را می‌خواهد که «مقدم بر هرجهٔ پژوهش و فلسفه» است.^{۸۵} او شک‌دکارتی را نمونه می‌آورد و آن را متصمن شک‌آوردن نه همان به همهٔ باورها و آرای پیشین خاصمان بلکه همچنین به توانایی قوای ذهنیمان برای تحصیل حقیقت می‌شمرد. تعریف شکاکیت مقدم شاید رسانندهٔ نگرش شکاکانه‌ای باشد که ممکن است در اذهان نافلسفه‌فان برخیزد نه گویای شک‌دکارتی که بخشی است از روش فلسفه‌فانه‌ای که آن را سنجیده گزیده باشند. لیکن براستی مقدم بر برساخت تدریجی و مثبت دستگاه فکری دکارتی است؛ و به هر روی نمونهٔ دست‌چین هیوم است. می‌گوید که به‌زعم دکارت، ما باید شکی کلی بورزیم تا هنگامی که به میانجی زنجیره‌ای از استدلال استنتاج یافته از گونه‌ای مبداءٰ آغازین که خودش پذیرای شک و خطأ نیست خاطرمان را

83. antecedent scepticism

84. consequent scepticism

۸۵. پژوهش، ۱۱۶، ۱۲، ص. ۱۴۹.

مطمئن گردانیم. ولی چنین مبدأ آغازین وجود ندارد. و حتی اگر وجود داشت، نمی‌توانستیم از آن درگذریم مگر با کاربرد همان قوای ذهنی که اعتمادپذیریشان را در محل شک اورده‌ایم. این گونه شکاکیت باقع ممکن نیست؛ و تو گویی، علاج‌ناپذیر است. ولی صورت معتدلتر و عقلانیت‌تری از شکاکیت مقدم هست. یعنی، قبل از طلب پژوهش فلسفی باید تا می‌شود خودمان را از پیش‌داوری بازرهایم و به حال بی‌تعصی و بیطری درآییم. باید با مبادی روشن و بدیهی بی‌آغازیم، هوشیارانه پیش برویم و، هنگام پیشروی، همهٔ گامهای را که در تعقل و استدلال‌مان برمی‌داریم بازجوییم. ولی این امری مربوط به عقل سلیم است. بدون همچو هوشیاری و دقت، نمی‌توان امیدوار بود که پیشرفت مسلمی در شناخت دست دهد.

شکاکیت تالی شکاکیتی است «تالی بر علم و پژوهش». ^{۸۶} به سخن دیگر، شکاکیت تالی در نتیجهٔ کشف یا کشف مفروض فیلسوفان است دربارهٔ خصلت اعتمادناپذیر قوای ذهنی یا دست کم، دربارهٔ ناشایستگی قوای ذهنی برای رسیدن به نتیجه‌های اعتمادکردنی «در زمینهٔ همهٔ موضوعات باریک پژوهش نظری که قوای ذهنیمان را بر آنها می‌گماریم». ^{۸۷} و شکاکیت تالی را می‌توان به شکاکیت دربارهٔ حواس و شکاکیت در باب عقل بخش کرد. هیوم در رسالهٔ ^{۸۸} نخست دربارهٔ شکاکیت در حواس بحث کرد، ولی در نخستین پژوهش ترتیب پرداختنش وارونه است.

آنچه هیوم «حجتهای فرسوده» ای می‌نامد که شکاکان همهٔ روزگاران بر اعتمادناپذیری حواس گواه می‌آورند، زود طرد می‌شوند. او به نمونهٔ مأتوس پارو اشاره می‌کند که چون تائیمه در آب فرو رفته باشد خمیده یا کچ بدیله می‌نماید، و به تصویرهای دوگانه‌ای که نتیجهٔ فشار‌آوردن بر یک چشم است. لیکن تمام آنچه این مثالها می‌نمایند آن است که به تصحیح گواهی بی‌واسطهٔ حواس بهیاری عقل و ملاحظات مبنی بر طبع احوال، فاصله‌شیء، موقع نسبی اندام حسی و جز آن نیاز داریم. همین کار را در عمل می‌کنیم، و کاملاً کافی است. «برهانهای ژرفتری بر خطای حواس هست که پذیرای راه حل چندان آسانی نیست». ^{۸۹}

انگیزشی طبیعی آدمیان را وامی‌دارد تا به حواسشان اعتماد کنند، و از آغاز می‌انگاریم که جهانی بیرونی وجود دارد که مستقل از حواس است. بمعلاوه، آدمیان به هدایت این «غیرزده کور و نیرومند طبیعی»، ^{۹۰} به طور غریزی می‌پندارند که صورتهای عرضه‌داشتهٔ حواس همان اعیان بیرونی‌اند. «ولی چندی برنمی‌آید که این ظن کلی و آغازین همهٔ انسانها به توسط کمترین فلسفه نابود می‌شود. و هیچ انسان اندیشه‌ای هرگز در این حقیقت شک نورزیده است که وجودهایی که ما هنگام گفتن این خانه و آن درخت پیش چشم می‌داریم، چیزی نیستند مگر مدرکات ذهن و نسخه‌ها یا

۸۶. پژوهش، ۱۱۷، ۱، ۱۲، ص ۱۵۰. ۸۷. همانجا. ۸۸. رساله، ۱، ۴، ۱-۲، ص ۲۱۸-۲۱۸.

۸۹. پژوهش، ۱۱۷، ۱، ۱۲، ص ۱۵۱. ۹۰. پژوهش، ۱۱۸، ۱، ۱۲، ص ۱۵۱.

بازنمودهای گذرنده وجودهای دیگری که بر حال همگونه و مستقل می‌مانند». ^{۹۱} بنابراین، تا این اندازه فلسفه ما را به خلاف کردن غرایز طبیعیمان یا دورافتادن از آنها راه می‌برد. در عین حال فلسفه هنگامی که از آن می‌خواهند که دفاعی عقلی از دیدگاه‌هش ارائه دهد در می‌ماند. زیرا چگونه می‌توان اثبات کرد که صور ذهنی یا ادراکات عبارت‌اند از بازنمودهای اشیائی که خودشان صور ذهنی یا ادراکات نیستند؟ «ذهن هرگز چیزی جز مدرکات حاضر بر خود ندارد و ممکن نیست که به تجربه رابطه مدرکاتش با اشیا ناپل آید. بنابراین، فرض چنان رابطه‌ای هیچ شالوده‌ای در تعقل ندارد.» ^{۹۲} سودی ندارد که همراه دکارت به صداقت الهی ^{۹۳} تسلیم جوییم. اگر صداقت الهی بواقع در کار بود، حواسمن همیشه و یکسره خطان‌پذیر بودند. افزون براین، اگر ما یک بار وجود جهانی بیرونی را در معرض شک و سؤال آوریم، چگونه می‌توانیم وجود خدا یا هر کدام از صفاتش را به ثبت برسانیم؟ بنابر این با دو شق به یکسان نامطلوب ^{۹۴} روبروییم. اگر از پی گرایش طبیعت برویم، باور می‌آوریم که ادراکات یا صورتهای ذهنی، خود اشیای بیرونی‌اند؛ و این باور را عقل مردود می‌شمرد. لیکن اگر بگوییم که ادراکات یا صورتهای ذهنی معلوم اشیا و بازنمای آنها‌یند، نمی‌توانیم برهانی مقنع و استوار بر تجربه بیاوریم تا ثابت کنیم که ادراکات یا صورتهای ذهنی بواقع پیوسته به اشیای بیرونی‌اند. «لذا این محاجهه‌ای است که در آن شکاکان ژرف‌بین‌تر و فلسفی‌تر همیشه پیروز می‌شوند آنگاه که می‌کوشند تا شکی کلی را در همه زمینه‌های شناخت و پژوهش آدمی پیش بکشند.» ^{۹۵}

شکاکیت درباره عقل ممکن است یا به تعقل و استدلال مجرد راجع باشد یا به امور واقع. به گفته هیوم در پژوهش، ایراد شکاکانه عمدۀ به اعتیار تعقل مجرد، از بازجُست تصورات مکان و زمان سرچشمه می‌گیرد. انگاریم که امتداد بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. کمیت مفروض X کمیت Z را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از X است. به همان سان، Z کمیت Z را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از Z است. و همین طور تا بی‌پایان. چنین گونه فرضی «روشنترین و طبیعی‌ترین مبادی عقل را بر می‌آشوبد.» ^{۹۶} باز، «شماره‌ای نامتناهی از اجزای واقعی زمان که پیاپی می‌گذرند و یکی پس از دیگری سپری می‌شوند، چنان تناقض آشکاری می‌نماید که برآئیم هیچ کسی که قوّه تمیزش به جای آنکه به توسط علوم بهبود یابد تباہ نگشته است، هرگز یارای تصدیقش را نخواهد داشت.» ^{۹۷}

۹۱. همان، ص. ۱۰۲. ۹۲. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۱۰، ص. ۱۵۳. ۹۳. divine veracity ؛ مراد دکارت از «صداقت الهی» آن است که خدا روانی دارد که آدمیان در ادراکات حسی خود به خطأ و فریتفگی دچار شوند.—م.

۹۴. dilemma

۹۵. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۱، ص. ۱۵۳. ۹۶. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۴، ص. ۱۵۶. ۹۷. پژوهش، ۱۲، ۱۲۱، ص. ۱۵۷.

و اما دربارهٔ ایرادهای شکاکانه به «گواهی احتمالی» یا به استدلالهای راجع به امور واقع، این ایرادها ممکن است یا عامیانه باشند یا فلسفی. در ردهٔ اول می‌توان ایرادهای را آورد که مشتق‌اند از آرای متقابلاً ناهمساز گوناگونی که آدمیان مختلف به‌آنها قائل‌اند، آرای مختلفی که آدمی‌واحد در زمانهای مختلف به‌آنها قائل‌است، باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف، و جز آن. لیکن به‌زعم هیوم، این‌گونه ایرادهای عامیانه نامؤثرند. «ویرانگر بزرگ پورهونیسم^{۹۸} یا مبدأ شکاکیت مفرط عبارت است از فعل و استعمال و اشتغالهای زندگانی متداول». ^{۹۹} شاید ممکن نباشد که این ایرادها را در درسگاه رد کرد، ولی در زندگی عادی «چونان دود ناپدید و گم می‌شوند و جازمترين شکاك را در همان حال آدميزادگان ديگر بازمي‌نهند». ^{۱۰۰} مهمتر از اينها، ایرادهای فلسفی‌اند. و ميان ايرادهای فلسفی، عمده‌شان ايرادي است که از تحليل خود هیوم از علیت ناشی می‌شود؛ زيرا، برفرض اين تحليل، برهانی نداريم تا ثابت کنيم که چون *a* و *b* همیشه در تجربهٔ گذشتهٔ ما بهم بيوسته‌اند به‌همان سان در آينده بهم بيوسته خواهند بود.

اکنون گویيم که برفرض نظر هیوم دربارهٔ رياضيات و تعقل یا استدلال مجرد که به نسبتهاي ميان تصورات مربوطند، او نمي‌توانست ميانی واقعی شکاکیت در اين زمينه را تصدق بدارد. از اين رو می‌بینيم که می‌گويد: «چگونگي آنکه تصوري روشن و تمایز بتواند احوالی متناقض با خودش یا با تصوري روشن و تمایز دیگر دربر داشته باشد، براطلاقي فهم‌ناپذير است؛ و شاید به محالی هر گزاره‌ای باشد که بتوان از آن حاصل کرد. چندان که چيزی شکاکانه‌تر، یا آنکه‌تر از شک و تردید از خود اين شکاکیت نتواند بود که از برخی نتایج خارق اجماع هندسه یا علم کمیت برミ خizد.» ^{۱۰۱} او می‌کوشيد تا از نقایضی ^{۱۰۲} که به دیده‌اش شکاکیت را پدید می‌آورند پيرهيزد، اين‌گونه که منکر شد که مكان و زمان به معنای ادعایی قسمت‌پذيرند. ^{۱۰۳} ولی در حالی که خود را ملزم می‌دید که به شکاکیت دربارهٔ استدلال مجرد پاسخی نظری بدهد، روشن دیگری را به لاحظ شکاکیت تمام عیار دربارهٔ حواس و دربارهٔ استدلال راجع به امور واقع دربيش گرفت. چنانکه هنگام بررسی مسئله وجود اجسام ديديم، هیوم می‌گفت که به شکاکیت در اين باب نمي‌توان در زندگی متداول قائل بود. «تنها بي‌پرواي و بي‌توجهی می‌توانند درمانی بهما بدهن. به همين دليل من يکسره به آنها اتكا می‌کنم.» ^{۱۰۴} گفتارش را دربارهٔ آنکه فعل و استعمال و اشتغالهای زندگی متداول

.۹۸ Pyrrhonism، يا پيرونيسم، از روی نام پورهون (Pyrrhon)، فيلسوف شکاک‌يونانی(؟-۳۶۵-۲۷۵ ق.م).
۹۹ پژوهش، ۱۲، ۲۰۱۲، ۱۲۶، ص۹-۱۰۰. ۱۰۰ همان، ص۱۵۹. ۱۰۱ پژوهش، ۲، ۱۲۵، ص۱۲۵. ۱۰۲ ۱۵۷-۸.

102. antinomies

.۱۰۳. بستجديد با پژوهش، ۱۲، ۲۰۱۲، ۱۲۵، حاشية ص۱۵۸، و رساله، ۱، ۲، ۴، ص۱۰۴. .۱۰۴. رساله، ۱، ۲، ۱، ص۱۵۹. .۱۰۵. پژوهش، ۲۰۱۲، ۱۲۵، ص۱۲۵. .۱۰۶. رساله، ۱، ۲، ۱، ص۱۰۴.

ویرانگر بزرگ پورهونیسم‌اند، بالا در پیوند با ایرادهای عامیانه بر استدلالهای مربوط به امور واقع نقل کردیم. به همان سان، پس از سخن گفتن در پژوهش درباره ایراد فلسفی اصلی بر استدلال مربوط به امور واقع، می‌گوید که «برآشوبنده‌ترین ایراد عمدۀ به شکاکیت مفرط این است که مادام که چنین شکاکیت در قوت و صلابت تمام خود باقی است هیچ سود ماندنی از آن حاصل نتواند آمد. همین بس که از چنین شکاکی بپرسیم: مرادش چیست؟ و از همه این پژوهش‌های عجیب چه می‌جویید؟ او یکباره سراسیمه می‌شود و نمی‌داند چه جواب بدهد. پیرو کوپرنیک یا بطلمیوس که هر کدام از دستگاه نجومی خودش هواداری می‌کند، بسا امیدوار است که دلیل مقنعی بیاورد که نزد مخاطبانش ثابت و ماندگار باشد. رواقی مشرب^{۱۰۵} یا اپیکوری مشرب مبادی را عرضه می‌دارد که ممکن است ماندگار نباشد بلکه اثری بر کردار و رفتار بگذارد. ولی پورهونی مشرب^{۱۰۶} نمی‌تواند چشم بدارد که فلسفه‌اش تأثیر ثابتی بر ذهن می‌نهد؛ یا اگر بنهد، تأثیرش سودمند به حال جامعه باشد. به خلاف، او باید اذعان کند، چنانچه چیزی را اذعان کند، که اگر بنا بود مبادی او هم‌جا و مدام غالباً باشند، زندگی آدمی ناگزیر یکسره به تباہی و نیستی می‌کشید. هرگونه کلام و هرگونه فعل، بی‌درنگ و امی‌ایستاد؛ و آدمیان در حال فتور محض می‌مانندند تا آنکه نیازهای برنیامده طبیعت به وجود سپهروزانه‌شان پایان بدهند. راست است که هم‌جو رویداد مرگباری چندان جای ترس ندارد. نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد.^{۱۰۷} در رساله، هیوم پس از سخن گفتن از درک عمیق نقایص چندگانه‌ای که عقل آدمی گرفتار آنهاست، می‌گوید: «از بخت نیک، حال چنین است که چون عقل را نمی‌رسد که این ابرها را بپراکند، خود طبیعت برای این غرض بس است.... با دوستانم شام می‌خورم، تخته‌نرد بازی می‌کنم، گفتگو می‌دارم و خوش می‌گذرانم؛ و هنگامی که پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی به این کاوش‌های نظری بازمی‌گردم، به دیده‌ام چندان سرد و پرتکلف و مضحک می‌نمایند که رغبت نمی‌کنم آنها را از سر گیرم. پس اینجا من خودم را بر اطلاق و بضرورت معین بر این می‌یابم که مانند دیگر مردم در امور عادی زندگی، زندگی کنم، سخن بگویم و عمل کنم.^{۱۰۸}

می‌توان گفت که هرچند هیوم آنچه را که شکاکیت «مفرط» می‌نامد مردود می‌داند، شکاکیتی «معتل» یا «دانشورانه»^{۱۰۹} را که «هم ماندگار هم سودمند» است تصدیق می‌کند که امکان دارد تا اندازه‌ای نتیجهٔ پورهونیسم (یا شکاکیت مفرط) باشد آنگاه که پورهونیسم «به‌وسیلهٔ عقل سليم و تأمل» اصلاح شده باشد.^{۱۱۰} این شکاکیت معتل مثلاً متضمن آن است که پژوهش‌هایمان را

105. Stoic

106. Pyrrhonian

۱۰۷. پژوهش، ۱۲، ۰۲، ۱۲۸، ۰۱، رساله، ۰۴، ۰۷، ص ۲۶۹.

109. academical

۱۰۸. رساله، ۰۱، ۰۲، ۱۲۸، ۰۱، ص ۱۵۹-۶۰.

۱۱۰. پژوهش، ۱۲، ۰۳، ۱۲۹، ص ۱۶۱.

محدود به موضوعاتی بکنیم که توانشهای ذهنیمان فراخور بررسیشان هستند. «بمدیله من یگانه موضوعات علم مجرد یا موضوعات برهان عبارت اند از کمیت و عدد، و همه کوششهای که برای گستردن این نوع شناخت کاملتر بهورای این حدود انجام می‌گیرند، سفسطه و توهم محض اند.»^{۱۱۱} و اما درباره پژوهشهايمان راجع به امور واقع وجود باید گفت که اينجا ما بپرون حوزه برهان قرار داريم. «هر آنچه هست ممکن است نباشد. نفی يك امر واقع متضمن تناقض نتواند بود.... بنابراین، هستی هر موجودی را می‌توان تنها به ياری حجتهايی از روی علتمن با معلوم ثابت کرد؛ و این حجتها سراسر بر شالوده تجربه استوارند. اگر به شیوه پيشينی استدلال کنیم، هرچيزی امكان دارد توانا بر فراآوردن هرچيزی بنماید.»^{۱۱۲}

الهیات یا حکمت لاهوتی تا جایی که متکی به تجربه است، بنیادی عقلی دارد. «ولی بهترین و استوارترین بنیادش ايمان و الهام الهی است.»^{۱۱۳} اينکه ما درباره وابسين گفته هیوم چه باید بینديشيم، به گمانم همپرسهها به اندازه کافی روشن می‌سازند. و اما اخلاق و زیبایی‌شناسی (که هیوم آن را «انتقاد» می‌خواند)؛ اينها بيشتر موضوعات ذوق و احساس‌اند تا فهم. «(زیبایی، چه اخلاقی چه طبیعی، به تغییر درستتر احساس می‌شود تا که ادراك).»^{۱۱۴} البته ممکن است که ما به تعیین معیاری بکوشيم، ولی از سوی دیگر باید واقعیتی تجربی را بهدیده گيريم، مانند ذوقهای عام آدمیان.

نتیجه مشهور هیوم اينجا درخور نقل است: «هنگامی که قانع از این مبادی، کتابخانه هارا بازرسی می‌کنیم، چه ویرانی باید بهبار آوریم؟ اگر کتابی مثلاً درباب الهیات یا مابعد الطبيعه مدرسه را بهدست گيريم، باید بپرسیم: آیا استدلالی مجرد مربوط به کمیت یا عدد دربر دارد؟ نه. آیا استدلالی آزمایشی مربوط به امر واقع وجود دربر دارد؟ نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپرید: زیرا جز سفسطه و توهم چیزی دربر نتواند داشت.»^{۱۱۵}

سخنان هیوم را درباره شکاکیت، از جمله «پورهونیسم»، و درباره بی‌پرواپی و بی‌توجهی به منزله درمان شکاکیت، نباید به معنای صرفاً طنزآمیز فهمید یا گویای آنکه فیلسوف سخن به هزل می‌گفت. شکاکیت درنظر او امر مهمی بود، پاره‌ای از آن رو که موضوع زنده زمانه بود، هرچند بيشتر در فرانسه تا در انگلستان، و پاره‌ای از آن جهت که او بر نتایج شکاکانهای که از کاربرد مبادی خودش بر می‌آمد نیک آگاه بود. زیرا می‌اندیشید که شکاکیت پادزهای سلامت‌بخش برای جزئی اندیشی^{۱۱۶} و تعصّب‌ورزی^{۱۱۷} است. براستی «شکاک حقیقی هم به شکلهای فلسفیش تردید می‌ورزد هم به

۱۱۱. پژوهش، ۱۲، ۰۳، ۱۳۱، ص ۱۶۳. ۱۱۲. پژوهش، ۱۲، ۰۳، ۱۳۲، ص ۱۶۴. ۱۱۳. همان، ص ۱۶۴. ۱۱۴. همان جا. ۱۱۵. همان جا.

116. dogmatism

117. fanaticism

اعتقاد فلسفیش.»^{۱۱۸} شکاک حقیقی از نمودن جزمی‌اندیشی و تعصّب‌ورزی در شکاکیش خود را بازمی‌دارد. و در عین حال شکاکیت تمام‌عیار در عمل غیرقابل دفاع است. این واقیت بطلانش را اثبات نمی‌کند؛ ولی نشان می‌دهد که در زندگی متداول ما ناجاریم که بر وفق باور طبیعی یا گرایشهای سرشت انسانیمان عمل کنیم. و چیزها بر همین حال باید باشند. عقل ویرانگر است؛ دست کم اندک چیزی را تزلزل نیافته و تردیدناپذیر می‌گذارد. و روح فلسفی همان روح پژوهش آزادانه است. ولی طبیعت آدمی به هیچ‌رو فرمان‌گزار و راهنموده عقل تنها نیست. مثلاً، اخلاق بنیادش بیشتر بر احساس است تا فهم تحلیلی. و اگرچه فیلسوف در پژوهشگاهش بسا که به تابع شکاکانه برسد، بدان معنی که در باید عقل چه مایه اندک را می‌تواند مبرهن بدارد، او همان‌گاه یک انسان است؛ و در زندگی متداولش فرمان‌گزار باورهایی طبیعی است که طبیعت عادی آدمی براو و دیگران تحمیل می‌کند، و اگر بخواهد بزید، باید چنین فرمان‌گزاری را بر خوبیشن روای بدارد. به سخن دیگر، هیوم با هرگونه کوششی برای تبدیل فلسفه به یک عقیده^{۱۱۹} یا ملاکی جزمی برای باور و کردار، همدلی چندانی نداشت. اگر دلتان بخواهد، فلسفه عبارت از یک بازی است؛ بازی که هیوم از آن خوشش می‌آمد، و کاربردهایی از آن خوددارد. ولی بفرجام «نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چرخد.»^{۱۲۰} «فیلسوف باش؛ اما میان همهٔ فلسفه‌ات، همچنان انسان باش.»^{۱۲۱}

۱۱۸. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۷۳.

۱۱۹. creed

۱۲۰. پژوهش، ۱۲، ۱۲۸، ۲۰، ص ۹۰. ۱۲۱. پژوهش، ۱، ۴، ۱۶۰، ص ۹.

فصل ۱۶

هیوم

(۳)

۱. مدخل

آوازه بلند هیوم بیشتر به پاس تحلیلهای شناخت شناسانه^۱ او و به پاس بازجستهایش درباره علیت و مفاهیم «خود» و اینهمانی شخصی است؛ به عبارت دیگر، به پاس محتوای نخستین کتاب رساله، ولی هیوم رساله درباره طبیعت آدمی را به کوششی برای ارائه روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی وصف کرد. او در «مدخل» رساله می‌گوید که در چهار علم منطق، اخلاق، انتقاد و سیاست، «تقریباً هر آن چیزی گنجیده شده است که می‌تواند به نحوی ما را به آشنایی با ذهن آدمی راه ببرد یا می‌تواند خواه به بیهود خواه به پیراستن ذهن آدمی بگراید.»^۲ و روشن می‌گردد که او امیدوار است که شالوده علم اخلاقی^۳ را بریزد. نزدیک پایان کتاب نخستین، می‌گوید که به چندین موضوع کشیده شده است که «راه را برای آرای سپسین ما هموار می‌سازند»^۴، و اشاره دارد به «آن ژرفناهای بیکران فلسفه که پیش روی من آرمیده‌اند.»^۵ در آغاز کتاب سوم اعلام می‌کند که «اخلاق موضوعی است که دلستگیمان به آن بیش از همه است.»^۶ راست است که هیوم لفظ «فلسفه اخلاقی» را به معنای علم طبیعت آدمی به کار می‌برد، و این علم را به بررسی انسان به منزله «موجودی عاقل نه فاعل» و بررسی انسان «بیشترینه به منزله موجودی که برای فعالیت زاده شده است»^۷ بخش می‌کند. ولی درباره اهمیتی که هیوم برای فلسفه اخلاقی به معنای عادی قائل بود

1. epistemological

.۲۰ ص.

3. moral science

۴. رساله، ۱، ۴، ۶، ص ۲۶۳. ۵. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۶۳. ۶. رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۴۵۵.

۷. پژوهش، ۱، ۱-۲، ص ۶-۵.

شکی نتوان داشت. او خود را پیشبرنده کار شافتسری، هاچسن، بالتر و جز آنان می‌بینداشت و بر آن بود که برای اخلاق و سیاست همان می‌کند که دیگران، مانند گالیله و نیوتن، برای علم طبیعی کرده بودند. «فلسفه اخلاقی همان حال فلسفه طبیعی را به لحاظ نجوم پیش از روزگار کوپنیک دارد.»^۸ منجمان باستان دستگاه‌های فکری پیچیده‌ای را اختراع کردند که انباشته از فرضیه‌های ناضروری بودند. ولی این دستگاه‌ها سرانجام به «چیزی ساده‌تر و طبیعت‌تر» جای سپرده‌اند.^۹ پس، هیوم خواهان کشف مبادی عنصری یا بنیادینی است که در زندگی اخلاقی انسان در کارند.

دیدیم که بهزعم هیوم مفروضات بنیادینی که بنابر آنها عمل می‌کنیم، یعنی باورهای بنیادینی که باسته زندگی عملی‌اند، نتایجی نیستند که فهم از احتجاج عقلی گرفته باشد. این سخن البته بدان معنی نیست که مردم درباره امور عملی‌شان تعقل نمی‌کنند؛ بلکه بدین معنی است که تأملات و تعقل آدم عادی باورهایی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند که خودشان ثمرة تعقل نیستند. بنابراین، شگفت‌آور نیست که هیوم دخالت عقل را در اخلاق نیز به کمترین اندازه برساند. او البته بخوبی آگاه است که ما بواقع درباره مسائل و احکام اخلاقی تأمل و تعقل و احتجاج می‌کنیم؛ ولی بر آن است که تمایزهای اخلاقی بفرجام نه از تعقل بلکه از احساس^{۱۰} یا از احساس اخلاقی^{۱۱} سرچشمه می‌گیرند. عقل به تنها نمی‌تواند یگانه علت بی‌واسطه افعال ما باشد. براستی، هیوم تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «عقل برده افعال است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۱۲}

من بعداً به موضوع احساس اخلاقی و بهنظر هیوم درباره دخالت عقل در اخلاق بازمی‌گردم. ولی اگر این واقعیت کلی را درخاطر بسپریم که هیوم بر دخالت رویه عاطفی^{۱۳} طبیعت آدمی در زندگی اخلاقی بشر تکیه می‌کند، آسانتر می‌فهمیم که چرا او پیش از رسیدن به بحث در اخلاق خاص در کتاب سوم رساله، کتاب دوم طولانی را صرف بحث درباره افعالات می‌کند. من سر آن ندارم که پرداخت او را به موضوع بشرح بگوییم؛ ولی دست کم شمه‌ای باید درباره‌اش گفت. لیکن پیش از این کار، سزاست بگوییم که هیوم کلمه passion [= افعال، شهوت، هوی، شور، عشق، خشم، عاطفة] را صرفاً به دلالت بر غایلانی از عاطفة آشوبناک به کار نمی‌برد.^{۱۴} او مانند دیگر فیلسوفان زمانه، این کلمه را فراغیرنده عواطف^{۱۵} و افعالات^{۱۶} بهوجه عام به کار می‌گیرد. او جویای تحلیل

۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۲. ۹. همانجا.

10. feeling 11. moral sentiment

12. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۵.

13. emotional

۱۴. نویسنده بعدنال این جمله، از یک اصطلاح انگلیسی حاوی کلمه passion، یعنی میزند که معادل فارسی آن می‌شود «خشمگین‌شدن» یا «از کوره درفتون»...م.

15. emotions

16. affects

رویهٔ عاطفی طبیعت آدمی به لحاظ منبعی از فعل^{۱۷} است، نه آنکه بخواهد دربارهٔ انفعالهای نامعتل و نابسامان به تأمل اخلاقی بپردازد.

۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم

چنانکه در فصل ۱۴ دیدیم، هیوم میان انطباعات احساس حسی و انطباعات بازتابی تمیز گذاشت. این تمیز با تمیز میان انطباعات نخستین و دومین یکسان است. «انطباعات نخستین یا انطباعات احساس چنان‌اند که از قوام تن، از روح حیوانی، یا از گماردن اشیا بر اندامهای بیرونی و بدون هیچ ادراک پیشین، در نفس پدید می‌آیند. انطباعات دومین یا بازتابی چنان‌اند که از یکی از انطباعات نخستین نشأت می‌گیرند، خواه بی‌میانجی خواه به میانجی تصورش. همهٔ انطباعات حواس و همهٔ دردها و لذت‌های جسمانی از گونهٔ نخست‌اند، و انفعالات و دیگر عواطف همانندشان از گونهٔ دوم.»^{۱۸} بدین‌سان یک درد جسمانی، مانند درد نقرس، می‌تواند انفعالاتی چون اندوه، امید و بیم را فرا آورد. پس ما انفعالات یا انطباعات دومین داریم که از انطباعی نخستین، یعنی درد جسمانی معینی ناشی می‌شوند.

گفتم که هیوم کلمهٔ *passion* را برای فراگرفتن همهٔ عواطف و انفعالات به کار می‌برد بی‌آنکه آن را به غلیانهای آشوبناک عواطف منحصر کند. ولی قید و وصفی بایسته است. زیرا او انطباعات بازتابی یا دومین آرام را از تند بازمی‌شناسد. حس زیبایی و زشتی در افعال، در کارهای هنری و در اشیای طبیعی بهردهٔ اول تعلق دارند، در حالی که مهر و کین، شادی و غم، بهردهٔ دوم متعلق‌اند. هیوم براستی تصدیق می‌کند که «این تقسیم‌بندی به هیچ‌رو و دقیق نیست»^{۱۹}، چرا که جذبه‌های شعر و موسیقی بسا که بسیار شدید باشند و حال آنکه «آن دیگر انطباعات که به‌وجه خاص انفعالات نام دارند ممکن است به چنان عاطفةٔ ملایمی زوال یابند که به‌نحوی ادراک‌ناپذیر گردند.»^{۲۰} اما مقصودم این است که اینجا او گویا کلمهٔ *passion* را به‌آنچه انطباعات بازتابی تند می‌نامد محدود می‌سازد. و این یک دلیل آن است که گفتم سخن پیشینم به قید و وصف حاجت دارد. در عین حال این عاطفهٔ «تند» یا انفعالات به‌معنای محدود، بضرورت نابسامان نیستند. هیوم در اندیشهٔ شدت است: داوری اخلاقی صادر نمی‌کند.

هیوم انفعالات را به انفعالات مستقیم^{۲۱} و نامستقیم^{۲۲} بخش می‌کند. انفعالات مستقیم انفعالاتی هستند که بی‌واسطه از تجربهٔ لنت یا درد بر می‌خیزند؛ و هیوم از خواهش، بیزاری، اندوه، شادی، امید، بیم، نامیدی و ایمنی نام می‌برد. بمثیل، درد نقرس فرآورندهٔ انفعالات مستقیم است. هیوم

17. action

۲۰. همان جا.

۱۹. همان، ص ۲۷۶.

۱۸. رساله، ۲، ۱، ۱، ص ۲۷۵.

21. direct

22. indirect

همچنین از انفعالات مستقیمی نام می‌برد که «از انگیزشی طبیعی یا غریزه که یکسره توضیح ناپذیر است برمی‌خیزند. از این گونه‌اند ارزوی کیفر در حق دشمنانمان و ارزوی نیکبختی در حق دوستانمان؛ گرسنگی، شهوت، و چند خواهش جسمانی دیگر.»^{۲۳} این انفعالات فرااورنده خیر و شرند (یعنی لنت و درد) نه آنکه مانند دیگر انفعالات مستقیم از خیر و شر نشأت یابند. انفعالات نامستقیم صرفاً از احساسات لنت یا درد برمنی خیزند؛ بلکه از آنچه هیوم «نسبت دوگانه انبطاعات و تصورات» می‌نامد برمی‌خیزند.^{۲۴} مرادش را با آوردن مثالهایی چون غرور و فروتنی، مهر و کین به بهترین وجه می‌توان توضیح داد.

ابتدا باید میان موضوع^{۲۵} و علت انفعال فرق گذاشت. موضوع غرور و فروتنی «خود» است، یعنی «توالی تصورات و انبطاعاتی که از آنها خاطره و آگاهی نزدیک داریم.»^{۲۶} موضوعات دیگری که هنگام احساس کردن غرور یا فروتنی در ذهن داریم همیشه به نسبت با «خود» به لحاظ می‌آیند. وقتی که «خود» به لحاظ نیاید، نه غرور در میان است نه فروتنی. ولی اگرچه «خود» موضوع این دو انفعال است، علت کافیشان نتواند بود. اگر بود، اندازه معنی از غرور می‌باشد همیشه همراه اندازه مطابقی از فروتنی بیاید، و برعکس. باز، موضوع مهر و کین، شخصی غیر از «خود» است. بهزعم هیوم، «هنگامی که از خوددوستی سخن می‌گوییم، به معنایی شایسته نیست، و نیز احساس که خوددوستی فرامی‌آورد با عاطفه لطیفی که دوست یا دلداری انگیزندۀ آن است وجه مشترک ندارد.»^{۲۷} اما شخص دیگر دلیل یگانه و کافی این انفعالات نیست. اگر بود، فرا‌آمدن یک انفعال متضمن فرا‌آمدن انفعال دیگر می‌بود.

دوم، باید درون علت انفعال میان کیفیت کارگر و زمینه مکانی کیفیت تمیز گذاشت. مثال هیوم را می‌زنیم. هنگامی که کسی به خانه زیبایی که متعلق به اوست می‌نازد، می‌توانیم زیبایی را از خانه بازشناسیم. هر دو، سازهای بایسته علت انفعال نازش‌اند، ولی به‌هر روی از یکدیگر تمیز می‌پذیرند.

سوم، باید تمیز زیر را گذاشت. انفعالات غرور و فروتنی «برای آنکه موضوع شان خود باشد، نه همان به خاصیتی طبیعی بلکه همچنین به خاصیتی اصلی تعین می‌باشد.»^{۲۸} ثبات و تداوم تعین، خصلت «طبیعی» آن را می‌نمایند. جهت خودنگرانه^{۲۹} غرور و فروتنی، «اصلی» است بدان معنی که نخستین است و نمی‌توان آن را باز هم به عناصر دیگر منحل کرد. به همان‌وجه تعین غیرنگرانه^{۳۰} انفعالات مهر و کین، هم طبیعی است هم اصلی. ولی هنگامی که از «موضوع» به «علت» در

۲۳. رساله، ۲، ۳، ۹، ص ۴۳۹. ۲۴. همانجا.

25. object

۲۶. رساله، ۲، ۲۰۱، ص ۲۷۷. ۲۷. رساله، ۱، ۲، ۲۰۱، ص ۳۲۹. ۲۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۰.

29. self-regarding 30. other-regarding

معنای بالا روی می‌آوریم، حالی اندک متفاوت می‌باشیم. علل این انفعالات بدیده هیوم طبیعی‌اند بدان معنی که گونهٔ یکسانی از اشیا به پدیدآوردن انفعالات می‌گرایند. بمثلاً، دارایی مادی و کیفیات جسمانی در هر روزگاری که آدمیان بزینند، به پدیدآوردن غرور و نازش می‌گرایند. اما علل غرور و فروتنی بین معنی اصلی نیستند که «به‌توسط تدارک خاص و قوام نخستین طبیعت، با این انفعالات انبساط یافته‌اند.»^{۳۱} شمارهٔ بسیاری از علل هست، و بسیارشان به صناعت و اختراع آدمی بازبسته‌اند (برای نمونه خانه و اثاث و پوشاش)؛ و فرضی محال است که طبیعت هر علت ممکن انفعالي را پیش‌بینی و تدارک کرد. از این‌رو، هرچند از روی مبادی طبیعی است که شمارهٔ بسیاری از علل گوناگون برانگیزندۀ غرور و فروتنی‌اند، راست نیست که هر علت متفاوت به‌یاری مبدائی متفاوت با انفعالش منطبق است. بنابراین، مسئله آن است که میان علل گوناگون، عنصر مشترکی کشف کنیم که تأثیرشان بازبسته به آن است.

هیوم برای گشودن این مسئله، به مبادی تداعی تصورات و تداعی انطباعات توسل می‌جوید. هنگامی که یک تصور بر متخیله حاضر است، هر تصور دیگری که بنابر همانندی، همپهلوی یا علیت به آن منسوب است گرایش دارد که به دنبالش بیاید. باز، «همۀ انطباعات همانند بهم پیوسته‌اند، و همینکه یکی بر می‌خیزد بقیه بی‌درنگ درپی می‌آیند.»^{۳۲} (انطباعات، بهخلاف تصورات، تداعی‌شان تنها به همانندی است). این دو گونه تداعی به یکدیگر یاری می‌دهند و، «چون هر دو در یک فعل بهم یگانه گشتند، انگیزشی دوگانه به ذهن می‌دهند.»^{۳۳} علت انفعال، فرااورنده احساسی در ماست. در مورد غرور، احساس لذت است و در مورد «فروتنی» یا کمینه‌سازی، احساس درد است. و این احساس یا انطباع، به «خود» به منزلهٔ موضوع یا به تصور «خود» ارجاعی طبیعی و اصلی دارد. بنابراین، نسبتی طبیعی میان انطباع و تصور هست. و همین نسبت، همکاری دو گونه تداعی – تداعی انطباعات و تداعی تصورات – را روا می‌دارد. هنگامی که انفعالي برانگیخته شود، بر این می‌گراید که رشته‌ای پیاپی از انفعالات همانند را به نیروی مبداء تداعی انطباعات همانند فرا خواند. باز، به نیروی مبداء تداعی تصورات، ذهن از یک تصور (چون تصور یک رویهٔ علل و موضوع غرور) به تصور دیگر به‌آسانی می‌گذرد. و این دو جنبش یکدیگر را نیرو می‌بخشند، و ذهن به حکم همبستگی میان دو دسته، از یک دسته به دستهٔ دیگر می‌گذرد. گیریم که کسی از کس دیگر آسیب خورده و این آسیب انفعالي در او فرا آورده است. این انفعال (یک انطباع) بر آن می‌گراید که انفعالهای همانند را در او فرا خواند. و این جنبش از انجا اسان می‌گردد که تصور آن کس از علل و موضوعات انفعال به فراخوانی تصورات دیگر می‌گراید که بهنوبهٔ خود با انطباعات همبسته‌اند. «هنگامی که تصوری انطباعی منسوب به انطباعی را فرا می‌آورد که پیوسته به تصوری منسوب به

.۳۱. همان، ص ۲۸۱. ۳۲. رساله، ۱، ۴، ص ۲۸۳. ۳۳. همان، ص ۲۸۱.

.۳۴. همان، ص ۲۸۲.

تصور نخستین است، این دو انطباع ناگزیر به نحوی جدا ای ناپذیرند، و هیچ کدام در هیچ موردی بی همراهی دیگری نیست.^{۳۴}

غرض هیوم آشکارا آن است که حیات عاطفی فرویجده بشر را بهیاری مبادی تا حد ممکن انداز تبیین کند. او در پرداخت به انفعالات نامستقیم و گذار از یک انفعال به انفعال دیگر، مبادی تداعی را به کار می گیرد. می گوییم «مبادی» و نه «مبدأ»، زیرا بدیده او تداعی تصورات به خودی خود برای پدیدآوردن انفعال بسته نیست. او بنابراین می گوید که انفعالات نامستقیم از «نسبت دو گانهٔ انطباعات و تصورات» بر می خیزند، و گذار از یک چنان انفعال به انفعال دیگر را به منزلهٔ معلول همکاری تصورات و انطباعات متداعی تبیین می کند. ولی او همچنین بر تأثیر همدلی^{۳۵} در حیات عاطفی ما تأکید می ورزد؛ و شمهای باید دربارهٔ این مضمون گفت.

۳. همدلی

شناخت ما از انفعالات دیگران؛ با مشاهده آثار یا معلولهای این انفعالات حاصل می آید. «هنگامی که انفعالی آکنده از همدلی است، نخست تنها به میانجی آثارش و آن نشانه‌های بیرونی در چهره و گفتگویی که تصوorsch را می رسانند شناختی است.»^{۳۶} پیش از این، تفاوت میان تصورات و انطباعات بر حسب قوت و روشنی تعریف شده است. بنابراین، تصووری روشن به انطباع تبدل می پذیرد. و این همان حالی است که در مورد همدلی روی می دهد. تصور یک انفعال که با مشاهده آثار انفعال فرامی آید «در دم به یک انطباع مبدل می گردد و چنان درجه‌ای از قوت و روشنی می باید که به همان انفعال مبدل می شود.»^{۳۷} این تبدل چگونه رخ می دهد؟ هیوم پیش‌اپیش فرض می گیرد که «طبیعت همانندی زیادی میان همهٔ آفریدگان آدمی برقرار داشته است، و ما هرگز انفالی یا مبدایی را در دیگران مشاهده نمی کنیم که همتایش را تا اندازه‌ای در خودمان نیاییم.»^{۳۸} گذشته از این نسبت عام همانندی، پیوندهای خاستر دیگری هست، مانند پیوند خونی، عضویت مشترک در یک ملت، کاربرد زبان یکسان، و جز آن. و «همهٔ این نسبتها چون بهم یگانه گردند، انطباع یا آگاهی از شخص خودمان را به تصور احساسات یا انفعالات دیگران انتقال می دهند و سبب می شوند که آنها را به قویترین و روشنترین نحوی در تصور اوریم.»^{۳۹} بر هر کدام از ما «خود» او گویی صمیمانه و همیشه حاضر است. و هنگامی که آثار انفعالات دیگران را مشاهده می کنیم و بدین گونه تصورات این انفعالات را حاصل می کنیم، این تصورات بر آن می گرایند که به انطباعات مبدل

۳۴. رساله، ۱، ۲، ۵، ص ۲۸۹.

35. sympathy

۳۶. رساله، ۲، ۱، ۱۱، ص ۳۱۷. ۳۷. همان جا. ۳۸. همان جا. ۳۹. همان جا.

گردنده؛ یعنی به انفعالات همسان، چندان که ما خودمان را به حکم پیوند یا پیوندهایی با آنها مرتبط و متداعی می‌کنیم. «در همدلی تبدل آشکاری از یک تصور به یک انتباع هست. این تبدل از نسبت اعیان با خودمان برمی‌خیزد. «خودمان» همیشه صمیمانه بر ما حاضر است.»^{۴۰}

باز، ممکن است علل انفعال یا عاطفه‌ای را ادراک کنیم. هیوم دیدن تدارک عمل جراحی «هراس‌انگیزی» را (البته بدون داروی بیهوشی) نمونه می‌آورد. چنین حالی امکان دارد که در ذهن بیننده، ولو خودش بیمار نباشد، عاطفه‌تندی از هراس را برانگیزد. «انفعال کس دیگر خودش را بی‌واسطه بر ذهن ما مکشوف نمی‌دارد. ما فقط بر علل یا معلومهایش آگاهیم. از اینها انفعال را استباط می‌کنیم؛ و در نتیجه، اینها همدلیمان را پدید می‌آورند.»^{۴۱}

اینکه این همه با پدیده باوری هیوم سازگار درمی‌آید، محل گفتگوست. زیرا چنین می‌نماید که مفروضات او بیشتر از آن است که تحلیل پدیده باورانهای از ذهن موجه می‌دارد. اما دست‌کم روشن است که او از علقمهای نزدیک میان آدمیان نیک آگاه بود. و می‌کوشد تا خصلت واگیردار انفعالات و عواطف را تبیین کند. در واقع امر، جهان هیوم جهان ذرات از هم گسیخته‌آدمی نیست، بلکه جهان تجربه‌عادی است که در آن آدمیزادگان به درجات گوناگونی از مناسبات متقابل برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. این فرض مسلم هیوم است. او دلمشغول سازوکار روانشناختی همدلی است. و اطمینان دارد که ارتباط همدلانه^{۴۲}، یک علت مهم در ایجاد انفعالات است.

۴. اراده و آزادی

پس از آنکه شمه‌ای دربارهٔ علتها و سازوکار انفعالات گفته‌یم، اکنون به ملاحظهٔ نسبتهای میان اراده^{۴۳}، انفعالات و عقل روی می‌أوریم. و نخست می‌برسیم که هیوم از اراده چه می‌خواهد، و آیا اراده آزاد یا اختیار^{۴۴} را تصدیق می‌کند؟

هیوم از اراده بهمنزله^{۴۵} یکی از آثار یا معلوتهای بی‌واسطهٔ لنت و درد سخن می‌گوید. لیکن اراده، به تعبیر درست، انفعال نیست. هیوم آن را چنین وصف می‌کند: «انطباعی درونی که احساسش می‌کنیم و بر آن آگاهیم هنگامی که جنبش جدیدی در تمان یا ادراک جدیدی سر ذهنمان را دانسته پدید می‌آوریم.»^{۴۶} اراده را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا پذیرای تحلیل بیشتر نیست، و نیازی نیست که سخنی بیشتر در توصیف آن گفت. پس می‌توان بی‌درنگ به مسئلهٔ آزادی^{۴۷} روی آوریم.

۴۰. همان، ص ۳۲۰. ۴۱. رساله، ۳، ۳، ۱، ص ۵۷۶.

42. sympathetic communication

43. will

44. free-will

۴۵. رساله، ۲، ۳، ۱، ص ۳۹۹.

46. freedom

بهزعم هیوم، اتحاد میان انگیزه و فعل دارای همان ثباتی است که میان علت و معلول در کنشهای مادی مشاهده می‌کنیم. بعلاوه، این ثبات به همان نحوی در فهم تأثیر می‌گذارد که بهم پیوستگی ثابت در کنشهای مادی بر فهم مؤثر است، یعنی «با معین گرداندن ما به استباط وجود یکی از وجود دیگری.»^{۴۷} در واقع، هیچ احوال شناخته‌ای وارد در فراوردن کنشهای صرفاً مادی نیست که همچنین در خواست^{۴۸} پیدا نشود. از این‌رو، دلیل استواری در دست نداریم که ضرورت^{۴۹} را به‌اولی اسناد و از دومی سلب کنیم. راست است که فعل آدمی بسا نایقینی می‌نماید. با این‌همه هرچه شناخت ما فزونی گیرد، پیوستگی‌های میان منش، انگیزه و گزینش روشنتر می‌گردد. به‌هر روی، ما دلیل کافی بر این فرض نداریم که حیطهٔ ممتازی از آزادی هست که رابطهٔ ضروری به‌آن راه ندارد.

اعتا به این نکته مهم است که نزد هیوم، همچنان که نزد برخی تجربه‌باوران نوین، غیاب ضرورت یعنی تصادف^{۵۰}، چندان که قول به آزادی فعل و ترك فعل^{۵۱} بدان معنی است که گزینشهای آدمی بدون علت‌اند و صرفاً به‌سبب تصادف‌اند. «برحسب تعاریف من، ضرورت برسازندهٔ جزء ماهوی علیت است؛ و در نتیجه، آزادی با برداشتن ضرورت، همچنین علتها را برمی‌دارد، و درست با تصادف یکسان است. از آنجا که معمولاً می‌پندازند که تصادف مستلزم تناقض است، و دست‌کم مستقیماً متصاد تجربه است، در رد اختیار یا آزادی اراده همیشه برآهینی یکسان وجود دارند.»^{۵۲} به‌یاد می‌آوریم که هیوم تنها یک گونه نسبت علی را بازمی‌شناخت که در آن بهم پیوستگی ثابت، عنصر عینی را تشکیل می‌دهد و رابطهٔ ضروری، عنصر ذهنی را. بر فرض این نظر محدود دربارهٔ علیت، البته چنین برمی‌آید که فعل آزادانه^{۵۳} ناگزیر فعل بی‌علت^{۵۴} است؛ یعنی اگر تصدیق آزادی متضمن انکار ضرورت باشد. لیکن هیوم اذعان دارد که مسئلهٔ آزادی تا اندازه‌ای یک مسئلهٔ زبانی است، بدین معنی که هرچند آزادی را باید انکار کرد اگر به چنان نحوی تعریف شود که مانع ضرورت باشد، می‌توان تصدیقش داشت چنانچه بمنحو دیگری تعریف شود. بمثل، اگر آزادی با خودانگیختگی^{۵۵} یکسان گرفته شود، آزادی هست. زیرا روشن است که شمارهٔ زیادی از افعال از انسان به منزلهٔ فاعلی عاقل^{۵۶} سرمی‌زنند بدون آنکه اجبار بیرونی در کار باشد. براستی، خودانگیختگی یگانه صورت آزادی است که باید به تصدیقش دل بنديم. زیرا، به‌رأی هیوم، اگر افعال به‌اصطلاح آزادانه به‌سبب تصادف‌اند و معلول فاعلی نیستند، ندادگرانه است که خدا یا انسان آدمیان را مسئول افعال بد و ردیلانه بداند و حکم محکومیت اخلاقی فاعلان را صادر کند. زیرا فاعلان در واقع به معنای درست

۴۷. همان، ص ۴۰۴.

۴۸. volition

۴۹. necessity

۵۰. chance

۵۱. liberty of indifference

۵۲. همان، ص ۴۰۷.

۵۳. free action

۵۴. uncaused action

۵۵. spontaneity

۵۶. rational agent

به هیچ رو فاعل به شمار نمی‌آیند. آشکار است که اعتبار دیدگاه هیوم در این باب به اعتبار مفهومش از علیت بازبسته است.

۵. انفعالات و عقل

هیوم پس از کنار گذاشتن آزادی، جز در هنگامی به خودانگیختگی تحويل می‌باید، می‌کوشد تا صدق دو گزاره را اثبات کند. نخستین گزاره آن است که «عقل به تهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد»، و گزاره دوم می‌گوید که عقل «هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده خصیت ورزد». ^{۵۷} دفاع او از این دو گزاره از آنجا بر می‌خizد که «در فلسفه، و حتی در زندگی عادی، هیچ‌چیز رایج‌تر از این نیست که در باره سنتیزه انفعال و عقل سخن بگویند، عقل را برتر شمرند، و حکم کنند که آدمیان فقط تا جایی فضیلت‌مندند که خودشان را با فرموده‌های عقل سازگار گردانند». ^{۵۸}

نخست آنکه عقل به معنای فهم مجرد که با نسبتهای میان تصورات یا با امور برهانی و استدلالی سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست. «براستی ریاضیات در همه کارهای ماشینی، و حساب تقریباً در هر صناعت و پیشه‌ای سودمندند: ولی بمخدودی خود تأثیری ندارند.» ^{۵۹} آنها بر فعل تأثیر نمی‌گذارند مگر آنکه غرضی یا غایتی داشته باشیم که فرموده یا متعین گشته ریاضیات نیست. دومین کار فهم مربوط به احتمال است، یعنی نه حوزه تصورات مجرد بلکه عرصه چیزهایی که از حيث علی بدهم منسوب‌اند، یعنی امور واقع. اینجا آشکار است که هرگاه شیئی علت لنت یا درد است، ما عاطفه‌ای بی‌آیند ^{۶۰} از کشش یا گریز نسبت به آن احساس می‌کنیم و ناگزیریم که شیء منظور را بپذیریم یا از آن بپرهیزیم. ولی همچنین به میانجی عاطفه یا انفعال ناگزیر می‌گردیم که در باره اشیائی به تعقل بپردازیم که از حيث علی با شیء نخستین منسوب‌اند یا امکان دارد باشند. و «برحسب دگرگونی تعقل ما، افعالمان دگرگونی بی‌آیندی را می‌پذیرند.» ^{۶۱} ولی انگیزشی که بر کرده‌هایمان فرمان می‌راند تنها راهنموده عقل است؛ بrixzند از عقل نیست. «از چشم‌انداز درد یا لنت است که بیزاری یا گرایش نسبت به شیئی بر می‌خizد.» ^{۶۲}

پس عقل به تهایی هرگز نمی‌تواند فرآورنده فعل باشد. و هیوم از این قول راستی دومین گزاره‌اش را استنتاج می‌کند. «از آنجا که عقل به تهایی هرگز نمی‌تواند فعل را فرآورد یا مایه پیدایی خواست شود، نتیجه می‌گیرم که همین قوه عقل از بازداشتن خواست یا از سنتیزیدن با

۵۷. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۳. ۵۸. همانجا.

60. consequent

۶۱. همان، ص ۴۱۴. ۶۲. همانجا.

موضوع برگزیده افعال یا عاطفه ناتوان است. این نتیجه، ضروری است.»^{۶۳} عقل تنها به این شیوه می‌تواند اراده را بازدارد که انگیزشی در جهت مخالف بدهد؛ ولی این حال را گفتار پیشین طرد می‌کند. و اگر عقل تأثیری مستقیم از خودش نداشته باشد، نمی‌تواند در برابر مبدایی چون افعال تاب آورد که دارای نیروی اثربخشی است. از این‌رو «هنگامی که درباره سنتیزه افعال و عقل سخن می‌گوییم، سخنمان دقیق و فلسفی نیست. عقل برده افعال است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۶۴}

باری، این دیدگاهی خارق اجماع و غریب می‌نماید. زیرا، چنانکه هیوم اقرار می‌کند، تنها فیلسوفان نیستند که از سنتیزه عقل و افعال سخن می‌گویند. ولی به کلمات منقول در بالا، «سخنمان دقیق و فلسفی نیست»، باید توجه نمود. هیوم انکار نمی‌کند که چیزی نامبردار به سنتیزه میان عقل و افعال هست: رأی او آن است که وقتی چنین نام گیرد، بدقت وصف نشده است. و تحلیل او را از این حال باید به اختصار توضیح داد.

هیوم می‌گوید که عقل خود را به کار می‌اندازد بدون آنکه عاطفه محسوسی را فراآورد. می‌دانیم که همچنین «خواهشها و گرایش‌های آرامی هستند که، هرچند افعال واقعی‌اند، عاطفه اندکی^{۶۵} را در ذهن فرامی‌آورند و بیشتر به آثارشان شناخته‌اند تا به احساس بی‌واسطه‌شان.»^{۶۶} اینها بر دو گونه‌اند. به‌زعم هیوم، برخی غرایز هستند مانند نیکخواهی و کینه، مهر به زندگی و مهربانی با کودکان، که در اصل در طبیعت ما سرنشته‌اند. همچنین آرزوی نیکی و بیزاری از بدی هستند که صرفاً به آن عنوان نگریسته می‌شوند. هنگامی که این افعالات آرام‌اند، آنها را به آسانی بمجای کنشهای عقل می‌گیرند، «و فرض می‌کنند که ناشی از همان قوه‌ای هستند که درباره راست و دروغ حکم می‌دهد.»^{۶۷} درست است که افعالات آرام در همه‌کس غالب نیستند. غلبه افعالات آرام و تند به منش کلی آدمی و مشرب کنوی او بازبسته است. لیکن «آنچه ما نیروی ذهن می‌خوانیم گویای غلبه افعالات آرام بر افعالات تند است.»^{۶۸}

هیوم در قول به تبعیت عقل از افعالات، آشکارا دیدگاهی ضدعقل باورانه اختیار کرد. انگیزه‌های بنیادین کردار آدمی، عقل نیست بلکه گرایش و بیزاری است که دربی تجربه‌های لذت و درد می‌آیند. عقل در زندگی فعالانه انسان دخیل است، ولی بهمنزله ابزار افعال نه همچون یگانه علت فاعلی. البته اگر صرفاً این نظریه را به لحاظ گیریم که گرایش‌های طبیعی و نه نتایج عقل مجرد عامل مؤثر در کردار آدمی‌اند، نمی‌توان آن را نظریه‌ای انقلابی یا گرافه‌آمیز خواند. متضاد

۶۳. همان، ص ۱۵-۱۶. ۶۴. همان، ص ۴۵. ۶۵. اینجا هیوم کلمه emotion را در معنای حقیقی آن به کار می‌برد و مرادش جنبشی احساس شده یا ظاهری است. ۶۶. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۷. ۶۷. همان جا. ۶۸. همان، ص ۴۱۸.

عقل باوری^{۶۹} سقراطی است، ولی همین عقل باوری است که گزافه‌آمیز است و همیشه مخالفانش بدلیل تضادش باتجربه بر آن تاخته‌اند. هیوم بهروشنی بسیار دریافت که نه همان انسان گونه‌ای ماشین حسابگر نیست بلکه همچنین بدون روبه‌های خواهشی و عاطفی طبیعتش انسان بهشمار نمی‌آید. در عین حال محل بحث است که انکارش بر ازای فعل و ترک فعل و قولش به موجبیت^{۷۰} روانشناختی تشویقش می‌کردد تا دخالت عقل عملی را در کردار آدمی به وجهی مبالغه‌آمیز به کمترین اندازه برساند.

۶. تمایزهای اخلاقی و حس اخلاقی

قول بهنودن هرگونه تمایز اخلاقی قولی نیست که با تجربه و عقل سليم و عقل همساز باشد. «بیخبردی کسی هر اندازه زیاد باشد، باز بسا که ناگزیر از تصورات صواب و خطأ متاثر است؛ و تعصبهایش هراندازه لجاج آمیز باشند، باز ناگزیر مشاهده می‌کند که دیگران نیز مستعد انبطاعات همانندند».^{۷۱} ولی هرچند همگان تمایزهای اخلاقی می‌نهند، بنیاد چنان تمایزها محل گفتگوست. آیا تمایزهای اخلاقی چنانکه برخی مدعی‌اند بر پایه عقل استوارند چندان که نزد هر موجود عاقلی یکسان‌اند؟ یا آنکه بهادعای برخی دیگر بنیادشان بر حس یا احساس اخلاقی است و «به ساخت و سرشت نوع آدمی وابسته‌اند»^{۷۲} بر هر نظریه می‌توان برهان انگیخت. از یک سو می‌توان گفت که هم در زندگی عادی هم در فلسفه، مباحثه درباره نیک و بد، صواب و خطأ، مکرر می‌افتد. و مباحثان دلایلی بر آرای مختلفشان می‌آورند. و چگونه امکان دارد که چنین بحثهایی پیش آیند و بهمنزله روندی پهنچار و عقلایی قبول یابند مگر آنکه تمایزهای اخلاقی ناشی از عقل باشند؟ از سوی دیگر می‌توان حجت اورد که ماهیت فضیلت در دوستکامی است و ماهیت رذیلت در دشمنکامی. و حمل چنین اوصاف باید مبین امیال یا احساساتی باشد که خودشان شالوده در سرشت اصلی انسان دارند. افزون بر این، غایت یا غرض تعقل اخلاقی، فعل است، یعنی بجائی اوردن تکلیف. ولی عقل بهتهایی نمی‌تواند جنباند به فعل باشد. انگیزه‌های کردار را افعالات یا امیال فراهم می‌آورند. در قسمت پیشین دیدیم که بدیده هیوم، عقل بهتهایی نمی‌تواند در کردار اثر بنهد و انگیزه‌های بنیادین فعل عبارت از افعالات و امیال‌اند. پس او، تا این اندازه، متعهد به نظریه دوم است؛ یعنی به نظریه حس یا احساس اخلاقی. لیکن در عین حال او آهنگ انکار آن را ندارد که عقل در اخلاق دخیل است. از این‌رو میل دارد که بگوید «عقل و احساس در تقریباً همه تصمیمها و استنتاجهای اخلاقی همکارند. محتمل است که حکم فرجامینی که منشها و کرده‌ها را دلپذیر یا دلاzar، ستودنی

69. intellectualism

70. determinism

71. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۳، ص ۱۷۰. ۷۲. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۴، ص ۱۷۰.

یا نکوهیدنی، می‌شمرد، حکمی که نشان نام یا ننگ، پسندیدگی یا ناپسندیدگی بر آنها می‌گذارد؛ حکمی که اخلاق را مبدایی فعال می‌گرداند و فضیلت را نیکبختی ما و رذیلت را بدبختی ما می‌نهاد؛ می‌گوییم که محتمل است که این حکم نهایی به حس یا احساسی درونی باز بسته باشد که طبیعت آن را در تمام نوع انسان فراگیر گردانده باشد. زیرا کدام‌چیز دیگری می‌تواند تأثیری با این طبع داشته باشد؟ ولی برای آنکه راه را برای چنین احساسی هموار کنیم، و موضوعش را چنانکه شاید دریابیم، می‌بینیم که اغلب واجب می‌آید که تعقل بسیار پیشاپیش به کار آوریم، تمایزهای باریک بنهمیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعيد حاصل کنیم، نسبتها را فروپیچیده را باز جوییم، و واقعیات کلی را معین و مسلم بداریم.^{۷۳} مثلاً، فعلی را در رویه‌های گوناگونش و به نسبت با احوال گوناگون برمی‌رسیم، و آن را با افعالی مقایسه می‌کنیم که با آنها همانندی ظاهری دارد. ولی هنگامی که گویی دیدی روشن از فعل حاصل می‌کنیم، آنچه بفرجام بر کردار ما کارگر است همانا احساسی است که نسبت به افعال داریم.

با اندکی باریک‌بینی در مطلب، پی می‌بریم که هیوم هم در رساله هم در نخستین ضمیمه^{۷۴} پژوهش درباره مبادی اخلاق، برهانهای مفصلی می‌آورد بر این قول که تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند. «داوری عقل یا درباره امر واقع است یا درباره نسبتها». ^{۷۵} «از آنجا که کنشهای فهم آدمی بر دو گونه مقایسه تصورات و استبطاط امر واقع بخش می‌شوند، اگر فضیلت مکشفوف فهم بود، می‌بایستی موضوع یکی از این کنشها باشد؛ و نیز فهم کشن سومی ندارد که بتواند فضیلت را کشف کند».^{۷۶}

نخست آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل بهسانی که با امور واقع سر و کار دارد نشأت نگرفته‌اند. «فلی را انگاریم که رذیلانه‌اش می‌شمرند: برای نمونه قتل عمدى. در همه رویه‌ها وارسیش کنید، و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که رذیلت می‌نماید بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها اتفاعلات، انگیزه‌ها، خواستها و اندیشه‌هایی معین می‌باید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست.... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجویید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا یک امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شیء موضوع». ^{۷۷} مقصود هیوم آن است که عمل جسمانی کشتن در مورد قتل نفس همان است که در مورد آدمکشی، موچه یا اعدام پس از حکم دادگاه.

دوم آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل بهسانی که با نسبتها سروکار دارد ناشی نمی‌شوند. «بعضی

۷۳. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۷، ص ۳-۲۷۷. ۷۴. پژوهش اخلاق، «ضمیمه»، ۱، ۲۳۷، ص ۲۸۷.

۷۵. رساله، ۳، ۱، ص ۴۶۳. ۷۶. همان، ص ۴۶۸-۹.

فیلسوفان در ترویج این رأی سخت کوشیده‌اند که اخلاق پذیرای برهان است.»^{۷۷} در این مورد رذیلت و فضیلت باید عبارت از نسبتهایی باشند. اگر باشند، ناگزیر عبارت‌اند از همانندی، تعارض، درجات کیفیت یا تناسبهای کمیت و عدد. ولی این نسبتها را همان‌اندازه در مادیات می‌باییم که در افعال و انفعالات و خواستهایمان. چرا همخوابی با محارم میان آدمیزادگان فعلی بزه کارانه بهشمار می‌آید در حالی که اگر جانوران انجامش دهنده آن را اخلاقاً خطآنمی دانیم؟ به هر حال، نسبتها در هر دو مورد یکسان‌اند. ممکن است پاسخ گویند که همخوابی با محارم چنانچه جانوران انجامش دهنده از آن رو اخلاقاً خطآنمی شود که جانوران فاقد عقلی هستند که به تمیز خطای آن تواناست، در حالی که انسان می‌تواند چنین کند. بمعزل هیوم این پاسخ آشکارا لغو است. زیرا پیش از آنکه عقل بتواند خطرا دریابد، خط باشد که به دریافت آید. فقدان قوهٔ تعلق ممکن است جانوران را از ادراک تکاليف و الزامات بازدارد، ولی مانع وجود تکاليف و الزامات تواند شد، «زیرا اینها باید پیش‌پیش وجود داشته باشند تا به ادراک درآیند. عقل باید بیابدشان، و هرگز نمی‌تواند فرایشان آورد. این برهان سزاوار سنجش است زیرا به عقیده‌من یکسره قاطع است.»^{۷۸} همین گونه برهان در دو مین پژوهش می‌آید. «می‌گویید که اخلاق عبارت است از نسبت افعال با قاعدهٔ صواب، و افعال برحسب سازگاری یا ناسازگاریشان با قاعدهٔ صواب نیک یا بد نام می‌گیرند. پس این قاعدهٔ صواب چیست؟ عبارت از چیست؟ چگونه تعیین می‌شود؟ می‌گویید به دستیاری عقل که نسبتهای اخلاقی افعال را برمی‌رسد. به نحوی که نسبتهای اخلاقی به‌یاری مقایسهٔ فعل با قاعدهٔ تعیین می‌شود. و آن قاعده به‌یاری ملاحظهٔ نسبتهای اخلاقی اشیا تعیین می‌شود. آفرین به این استدلال.»^{۷۹}

اگر ما تمایزهای اخلاقی می‌نهیم، و اگر تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند، پس باید فراز امده از احساس یا بیان گرفته بر آن باشند. «بنابراین اخلاق به تغییر درستتر احساس می‌شود نه آنکه به محل داوری آید.»^{۸۰} فضیلت انطباعی «دلپذیر» برمی‌انگیزد، و رذیلت انطباعی «نادلپذیر». «فعلی یا احساسی یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است؛ چرا؟ زیرا دیدارش پدیدآورندهٔ لنت یا ناخوشی ویژه‌ای است.»^{۸۱} هیوم اصرار می‌ورزد که اما لنت پدیدآوردهٔ فضیلت، و الٰم حاصل از رذیلت، لنت و الٰم از گونهٔ ویژه‌ای هستند. لفظ «لنت» انواع گوناگون بسیاری از احساس را فرامی‌گیرد. «یک سرودهٔ خوب موسیقی و یک بطربی شراب خوب به‌یکسان فراآورندهٔ لنت‌اند؛ وانگهی، خوبیشان صرفاً به لنت تعین می‌باید. ولی آیا بدان سبب می‌گوییم که شراب هماهنگ است یا موسیقی خوش‌گوار است؟... همهٔ احساسهای لنت یا درد که از منشها و کردها برمی‌خیزند بر آن گونهٔ خاصی نیستند که ما را به ستایش یا نکوهش وادارند.»^{۸۲} احساس اخلاقی عبارت است از

۷۷. همان، ص ۴۶۳. ۷۸. همان، ص ۴۶۸. ۷۹. پژوهش اخلاق، «ضميمة»، ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۸-۹.

۸۰. رساله، ۱، ۲۰۱، ص ۴۷۰. ۸۱. همان، ص ۴۷۱. ۸۲. همان، ص ۴۷۲.

احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منشها، و فارغ از نفع شخصی است. «تنهای هنگامی که منشی را بهوجه عام و بدون ارجاع بهنفع خاصمان بمدیده گیریم، چنان احساسی را پدید می‌آورد که آن را بهاخلاقاً خوب یا بد نامبردار می‌گرداند.»^{۸۳} راست است که لذت زیبایی شناختی نیز فارغ از نفع شخصی است. ولی هرچند زیبایی اخلاقی و طبیعی بسیار به هم می‌مانند، آنچه ما در پرایر، مثلاً، بنای زیبا یا پیکری زیبا احساس می‌کنیم دقیقاً پسند اخلاقی نیست.

بنابراین، «فرضیه» هیوم در تعریف فضیلت می‌گوید: «هرگونه فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لنت‌بخشی از پسندیدن می‌دهد؛ و رذیلت وارونهٔ این حال است.»^{۸۴} آیا این نظر متضمن نسبی انگاری^{۸۵} محض است، بر پایهٔ چنین مبدائی که دربارهٔ ذوق و سلیقه‌ها چون و چرا نباید کرد؟ پیداست که بسا اختلافهای میان داوریهای اخلاقی مردم مختلف هست. ولی گویا هیوم می‌اندیشه‌یده است که احساسهای عام اخلاقی نزد همهٔ آدمیان مشترک است، نه همان بدین معنی که همهٔ آدمیزادگان بهنجار دارای احساس اخلاقی‌اند بلکه همچنین بدان معنی که دربارهٔ کشن این احساسها اتفاق بینیادی معنی هست. هیوم هنگام بحث در حقانیت شورش بر فرمانروای جبار، می‌گوید که تنها سخت‌ترین تباہی عقل سلیم می‌تواند ما را به نکوهیدن مقاومت باستمگری واکارد. سپس می‌افزاید: «رأى عام آدميان در همهٔ موارد داراي حجيتي است؛ ولی در مورد اخلاق، به تمامي خطاناپذير است. خطاناپذيريش از آن رو كمتر نمي شود که آدميان نمي‌توانند مبادى بنیادگذارش را بروشنی تبيين کنند.»^{۸۶} اگر احساسهای اخلاقی به‌سبب سرشت اصولی اذهان آدمیان‌اند، پس طبیعی است که اتفاق بنیادینی در کار باشد. و اگر تمایزهای اخلاقی بنیادشان بر احساس است نه بر عقل، نمی‌توانیم فراتر از اتفاق در احساس برویم و به ملاک دیگری توسل جوییم.

هیوم در رساله این پرسش را پیش می‌کشد: «چرا فعلی یا احساسی بنا بر نظر یا دید عام خرسنده یا ناخوشی می‌بخشد؟»^{۸۷} ولی باسخ به این پرسش به بحث در فضایل مختلف جای می‌سپرد. زیرا امکان دارد که دلیل آنکه یک گونه فعل احساس اخلاقی را می‌انگیزد، دقیقاً همان دلیلی نباشد که چرا گونه دیگری از فعل چنین می‌کند. بهر روی، همچنان که هیوم در پژوهش دوم می‌گوید، «ما تنها با پیش‌گرفتن روش آزمایشی و استنتاج مبادی کلی از مقایسه موارد جزئی می‌توانیم کامیابی را چشم بداریم.»^{۸۸} چنانکه دیدیم، او بر این باور است که آنچه ما داوری اخلاقی می‌خوانیم صرفاً میین احساس پسند یا ناپسندی است که داور نسبت به فعل پا خصلت یا منش

^{۸۴} همانجا. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۹.

85. relativism

۱۷۴. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۲. ۸۶. رساله، ۳، ۱، ۲، ۹، ص ۴۷۵. ۸۷. رساله، ۳، ۱، ۲، ۱۳۸، ص ۴۷۵. ۸۸. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۸، ص ۱۰.

موردنظر دارد. و بدین معنی او به نظریه‌ای عاطفی در باب اخلاق قائل است. ولی همچنان معقول است که بپرسیم علت احساسی که در داوری بیان می‌شود چیست، ولو که داوری عبارت از چنین گزاره‌ای نباشد که فعلی یا خصلتی یا منشی علت احساس است. زیرا اگرچه داوری مبنی احساس است و گزاره‌ای درباره علت احساس نمی‌گوید، بحق می‌توانیم چنین گزاره‌هایی را بدھیم، هرچند که گزاره‌هایی تجربی باشند نه اخلاقی.

لیکن ممکن نیست که تبیین عقلانی درباره غایتهای فرجامین فعل آدمی بدھیم، چنانچه از تبیین عقلانی مرادمان تبیینی برحسب مبادی برتر یا دورتر است. اگر از کسی بپرسیم که چرا ورزش می‌کند، ممکن است پاسخ دهد که خواهان حفظ تندرستی خویش است. و اگر از او بپرسیم که چرا خواهان تندرستی است، ممکن است پاسخ دهد که بیماری، دردناک است. ولی اگر از او بپرسیم که چرا درد را ناخوش می‌دارد، پاسخی نمی‌توان داد. «این غایتی فرجامین است، و هرگز به چیز دیگری ارجاع نمی‌یابد.»^{۸۹} به همان سان، اگر پاسخی به پرسشی برحسب لنت داده شود، بی‌فائده است که بپرسیم چرا لذت خواسته می‌شود. «پیشروی تابی‌نهایت محال است؛ و یک چیز همیشه می‌تواند دلیل آن باشد که چرا شیء دیگر خواسته می‌شود. چیزی باید از بهر خودش و بهسبب اتفاق یا سازگاری بی‌واسطه‌اش با احساس و میل آدمی خواستنی باشد.»^{۹۰} سخن درباره فضیلت نیز همین است. «از آنجا که فضیلت غایتی است و از بهر خودش خواستنی است، بدون مزد یا پاداش، صرفاً به‌پاس خرسنده بی‌واسطه‌ای که می‌بخشد، لازم است که احساسی را برانگیزد که نیکی و بدی اخلاقی را از هم تمیز می‌دهد....»^{۹۱} ولی می‌توان برسید که چرا این یا آن فعل خاص پدیدآورنده خرسنده اخلاقی است و لذا فعل فضیلت‌مندانه بهشمار می‌آید. هیوم بر اهمیت فایده تأکید می‌ورزد، و از این‌باره آر پیشگامان فایده‌بادران است. ولی فایده رایگانه سرچشمه‌پسند اخلاقی نمی‌نهد. لیکن معنایی که به‌فائده بار می‌کند و اندازه‌آهامتی که به آن استناد می‌کند هنگامی به بهترین وجه روش می‌شوند که چند فضیلت خاص را بپرسیم.

۷. نیکخواهی و فایده

نخست به فضیلت نیکخواهی می‌پردازیم. نیکخواهی و رادمنشی همچجا پسند و خرسنده انسان را بر می‌انگیزند. اوصاف مردم‌آمیز، نیک‌سرشست، مردم‌خو، دلسوز، سپاسگزار، مهربان، رادمنش، نیکوکار، و معادله‌ایشان در همهٔ زبانها شناخته‌اند و همچجا گویای برترین ارزش معنوی هستند که طبیعت آدمی توانایی نیل به آن را دارد.»^{۹۲} افزون بر این، هنگامی که مردمان انسان نیکخواه و

.۸۹. پژوهش اخلاق، «ضمیمه»، ۱، ۲۴۴، ص ۲۹۳. ۹۰. همان جا. ۹۱. همان، ۲۴۵، ص ۲۹۳-۴. ۹۲. پژوهش اخلاق، ۲، ۱۳۹، ص ۱۷۶.

مردمی خواهی استاینده، «همواره بر یک نکته سخت پای می‌فرستند، و آن نیکبختی و خرسندي است که از همنشيني و کارهای نیک او نصیب جامعه می‌شود.»^{۹۳} این سخن می‌رساند که فایده‌فضایل اجتماعی «دست کم بخشی از ارجمندیشان را می‌سازد، و یک منبع آن تحسین و حرمتی است که همگان بدانها می‌گزارند... بهطور کلی، چه ستایشی در صفت ساده‌مفید و چه نکوهشی در صفت خلافش نهفته است!»^{۹۴}

باید توجه نمود که هیوم نمی‌گوید که نیکخواهی صرفاً به‌سبب فایده‌اش فضیلت شمرده می‌شود. برخی خصلتها، مانند ادب، بی‌واسطه دلپذیرند، بدون رجوع به فایده (که نزد هیوم یعنی گرایش به فرااوردن خیری بیشتر یا فراتر)؛ و نیکخواهی خودش بی‌واسطه خوشایند و دلپذیر است. ولی پسند اخلاقی که نیکخواهی می‌انگیزد، تا اندازه‌ای معلوم سودمندی آن است.

پیش از آنکه در موضوع فایده جلوتر رویم، باید توجه نماییم که هیوم ضمیمه‌ای بر دومین پژوهش می‌نهاد تا نشان دهد که چیزی همچون نیکخواهی هست یا، به سخن بهتر، آنچه نیکخواهی می‌نمایند صرفاً صورتی متبدل از خوددستی نیست. این نظر که نیکخواهی باقع صورتی از خوددستی است، دامنه‌اش از کلیه مشربی^{۹۵} خوارماهیه تا چنین کوشش فلسفی گسترده است که واقعیتهای زندگی اخلاقی را نگاه دارد و همان‌گاه تحلیلی از شیوه‌ای فراهم آورد که بدان خوددستی چنان صورت خاصی را که نیکخواهی می‌خوانیم به‌خود می‌گیرد. ولی هیوم این نظر را در همهٔ شکل‌هایش مردود می‌داند. یک دلیلش آن است که «ساده‌ترین و آشکارترین علتی که می‌توان به پدیده‌ای مخصوص دانست، احتمالاً علت راستین است.»^{۹۶} و بیقین مواردی هست که در آنها بسیار ساده‌تر است که باور بداریم که انسانی به نیکخواهی و مردمی‌خوبی فارغ از نفع شخصی انجیخته می‌شود تا آنکه باعث او در کردار نیکخواهانه ملاحظات ناراست نفع شخصی است. دلیل دیگرشن آن است که حتی جانوران گاهی که هیچ نشانه‌ای از پرده‌پوشی یا فربیکاری در کار نیست، از خود مهربانی بروز می‌دهند. و «اگر ما نیکخواهی فارغ از نفع شخصی را در نوع فروتن تصدیق می‌داریم، به کدامیں قاعدة قیاس تشییه می‌توانیم آن را در نوع برتر انکار کنیم؟»^{۹۷} افزون بر این، در سپاس و دوستی و محبت مادری بسا نشانه‌های احساسات و افعال فارغ از نفع شخصی می‌یابیم. بهطور کلی «فرضیه‌ای که پذیرای نیکخواهی فارغ از نفع شخصی و ممتاز از خوددستی است، بواقع سادگی بیشتری دارد، و با تشابه طبیعت سازگارتر است از فرضیه‌ای که می‌خواهد هرگونه دوستی و مردمی‌خوبی را به مبدأ خوددستی تحويل کند.»^{۹۸}

۹۳. پژوهش اخلاق، ۱۴۱، ۲، ۲، ص ۱۷۸. ۹۴. همان، ص ۱۷۹.

۹۵. cynicism

۹۶. پژوهش اخلاق، «ضمیمه»، ۲۵۱، ۲، ص ۲۹۹. ۹۷. همان، ۲۵۲، ۲، ص ۳۰۰.

۹۸. همان، ۲۵۳، ۲، ص ۴۰۱.

از آنجا که چیزی همچون نیکخواهی فارغ از نفع شخصی هست، آشکار است هنگامی که هیوم فایده یا سودمندی را تا اندازه‌ای علت پسند اخلاقی نیکخواهی می‌داند، منحصرأ در اندیشه سودمندی بهحال خود ادمی نیست. شاید هنگامی که نیکخواهی به شخص ما فایده می‌رساند در ستودنش شوق بیشتری می‌نماییم؛ ولی اگر به شخص ما فایده نرساند، بیقین بسا که آن را می‌ستاییم. مثلاً، از افعال نیکخواهانه‌ای که شخصیت‌های تاریخی در سرزمینهای دیگر انجام داده‌اند احساس. پسند اخلاقی می‌کنیم. و «طفره‌ای سست» است چنین حجتی که هنگام این احساس، خود را در عالم خیال به آن دیگر سرزمن و زمانه می‌بریم و خویشن را همعصرانی خیال می‌کنیم که از افعال مورد بحث سود می‌جوییم. «سودمندی دلپذیر است و پسندمان را می‌انگیزد. این امری واقع است که مشاهده روزانه تاییدش می‌کند. ولی مفید برای چه؟ مسلمًا برای مصلحت کسی. پس مصلحت کی؟ نه تنها مصلحت خود ما؛ زیرا بسا هست که پسند ما فراتر از این حد می‌رود. بنابراین باید برای مصلحت کسانی باشد که منش یا فعل پسندیده به ایشان سود می‌بخشد؛ و می‌توان نتیجه گرفت که چنان منش یا فعل پسندیده، هر قدر هم که از ما دور باشند باری یکسره بدون تفاوت به حال ما نیستند». ^{۹۹} باز، «بنا براین، اگر سودمندی سرچشممه‌ای از احساس اخلاقی باشد، و اگر این سودمندی همیشه به لحاظ ارجاع به خود خویش نگریسته نشود، چنین برمی‌آید که هرچه به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست. این مبدائی است که تا اندازه زیادی منش اخلاق را توضیح می‌دهد». ^{۱۰۰} حاجت به پرسیدن نیست که چرا با دیگران احساس مردمی یا همحسی داریم. «کافی است تجربه کنیم که این حال مبدائی در طبیعت ادمی است. ما باید جایی در بازجست علتها واایستیم». ^{۱۰۱}

هیوم در قول به آنکه سودمندی برای دیگران مستقیماً برای ما دلپذیر تواند بود، و براستی «هرچه که به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست»، گویا در نظری که در رساله پیش نهاد تصرف کرده، یا بهتر بگوییم، تغییر داده است. زیرا آنجا گفت که «انفعالی چون مهر به نوع بشر، صرفاً بدان عنوان، در ذهن‌های ادمی نیست که مستقل از خصال شخصی، از سودمندی، یا از رابطه با خویشن باشد». ^{۱۰۲} براستی نیکبختی یا بدبختی کس دیگر بر ما اثر می‌گذارد آنگاه که زیاد دور نباشد و در رنگهای روشن جلوه‌گر شود؛ «ولی این صرفاً ناشی از همدلی است». ^{۱۰۳} و چنانکه در فصل واپسین دیدیم، همدلی به یاری مبادی تداعی تبیین می‌پذیرد. اما در پژوهش دوم، تصور تداعی تصورات واپس می‌نشیند، و هیوم بر این نظر می‌رود که اندیشه‌های دلتها و دردهای مردمان دیگر احساسهای مردمی و نیکخواهی را مستقیماً در ما برمی‌انگیزد. به

۹۹. پژوهش اخلاق، ۵، ۱، ۱۷۷، ص ۲۱۸. ۱۰۰. پژوهش اخلاق، ۵، ۲، ۱۷۸، ص ۲۱۹. ۱۰۱: پژوهش اخلاق، ۵، ۲، ۱۷۸، حاشیه، ص ۲۱۹-۲۰. ۱۰۲. رساله، ۳، ۱، ۴۸۱. ۱۰۳. همانجا.

دیگر سخن، لذت‌های دیگران و آنچه برایشان «سودمند» است و در آنان لذت فرامی‌آورد، مستقیماً برای ما دلپذیر است یا تواند بود. و ضرورتی ندارد که برای تبیین احساسهای غیرخواهانه، به سازوکار پرداخته تداعی تصورات توسل جوییم. به طور کلی هیوم در پژوهش دوم بر این می‌گزارد که گرایشهای طبیعی را تأکید کند، و گرایش به نیکخواهی یکی از آنهاست. احتمالاً مشتقی از خودروستی نیست.

۸. عدل

دیدیم که بمعزم هیوم فایده نیکخواهی یکی از دلایل پسند اخلاقی نیکخواهی است. ولی یگانه دلیل نیست. لیکن او باور دارد که «فایده همگانی یگانه منشاء عدل است، و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آن است.»^{۱۰۴}

جامعه بطبع بهحال انسان مفید است. فرد چنانچه بهم خود و انهاده باشد، نمی‌تواند نیازهای خویشن را به منزله موجودی آدمی به قدر کافی براورد. لذا مصلحت شخصی آدمیان را به درون جامعه می‌راند. ولی این بهتهایی بس نیست. و اگر قراردادهایی برای تأسیس و تنظیم حقوق دارایی در میان نباشد، ناگزیر آشوب برخواهد خاست. نیاز به «قراردادی منعقد از سوی همه اعضای جامعه هست که به تملک اموال بیرونی ثبات بخشد و سبب شود که هر کس از آنچه می‌تواند با اختیاری و کوشایی خویش به دست اورد در آسودگی برخوردار گردد... بدین وسیله جامعه را به پناگاه می‌داریم که برای بهروزی و بقای آنان و خودمان بسیار ضروری است.»^{۱۰۵} این قرارداد را نباید وعده‌ای پنداشت. «زیرا حتی وعده‌ها... از قراردادهای آدمی برمی‌خیزند. قرارداد همان حس عام مصلحت مشترک است، حسی که همه اعضای جامعه برای یکدیگر بیانش می‌کنند، و ادارشان می‌سازد تا کردارشان را بنا بر قواعدی معین به سامان آورند.»^{۱۰۶} همینکه این قرارداد راجع به خویشن داری از اموال بیرونی دیگران بسته شد، «تصورات عدل و ظلم بی‌درنگ برمی‌خیزند.»^{۱۰۷} لیکن مراد هیوم آن نیست که یک حق دارایی هست که مقدم بر تصور عدل است. او به تصریح این را انکار می‌کند. «حس عام مصلحت مشترک» در مبادی عام عدل و انصاف یا در قوانین بنیادی عدل صورت بیان می‌باید؛ و «دارایی ما چیزی نیست مگر آن اموالی که تملک دائمشان بنا بر قوانین جامعه مسجل گشته است؛ یعنی، بنا بر قوانین عدل.... منشاء عدل منشاء دارایی را تبیین می‌کند. صناعتی واحد، هر دو را پدید می‌آورد.»^{۱۰۸} بنابراین، عدل بر پایه مصلحت شخصی یا حس فایده بنیاد یافته است. و هم مصلحت شخصی

۱۰۴. پژوهش اخلاق، ۳، ۱، ۱۴۵، ص ۱۸۳. ۱۰۵. رساله، ۲، ۲، ۳، ص ۴۸۹. ۱۰۶. همان، ص ۴۹۰. ۱۰۷. همان جا. ۱۰۸. همان، ص ۴۹۱.

مایهٔ پیدایی چیزی است که هیوم «الزام طبیعی» عدل می‌خواند. ولی مایهٔ پیدایی «الزام اخلاقی» یا احساس صواب و خطا^{۱۰۹} چیست؟^{۱۱۰} یا چرا ما «تصور فضیلت را به عدل و تصور رذیلترا به ظلم ملحق می‌کیم؟»^{۱۱۱} تبیشن را باید در هم‌دلی جست. حتی هنگامی که ما به تن خویش قربانیان ظلم نباشیم، باز ظلم دلمان را می‌آزارد، زیرا آن را بمحال جامعه زیانکار می‌شمریم. ما به میانجی همدلی در «ناخوشی» دیگران شریکیم. و چون آنچه در افعال آدمی ناخوشی فرامی‌آورد انگیزندۀ ناپسندداشتن است و رذیلت نام دارد، در حالی که آنچه خرسندی فرامی‌آورد فضیلت نامیده می‌شود، ما عدل را فضیلتی اخلاقی و ظلم را رذیلتی اخلاقی می‌شمریم. «بدین سان مصلحت شخصی انگیزۀ اصلی برقراری عدل است: اما همدلی با مصلحت همگانی سرچشمۀ پسند اخلاقی است که همراه آن فضیلت می‌آید.»^{۱۱۲} آموزش و سخن دولتمردان و سیاستمداران به استوار گرداندن این پسند اخلاقی یاری می‌دهد؛ ولی همدلی، بنیاد است.

هیوم نه تعریف روشی از عدل می‌دهد نه حتی، بدیده من، قرینهٔ باقوع روشی که از لفظ «عدل» چه مراد می‌گیرد. در پژوهش دوم می‌گوید که «صلاح و نظم همگانی ملازمان عدل یا خویشن‌داری همگانی از دارایی دیگران اند»^{۱۱۳} و در رساله، زیر عنوان کلی عدل و ظلم، نخست مطالب مربوط به دارایی را بر می‌رسد. می‌گوید که سه «قانون طبیعی» بنیادین عبارت‌اند از قوانین مربوط به تملک ثابت دارایی، انتقال دارایی به رضا، و وفای به عهد. ^{۱۱۴} لیکن مطلب روش آن است که به رأی او همهٔ قوانین عدل، کلی و جزئی، بر بنیاد فایدهٔ همگانی استوارند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود هیوم از اینکه عدل را فضیلتی «صناعی»^{۱۱۵} می‌نامد چیست. عدل مستلزم قرارداد آدمی و بنیاد گرفته بر مصلحت شخصی است. عدل «به میانجی صناعت یا تدبیری که از اوضاع و احوال و ضرورت آدمیان بر می‌خیزد» فراورندهٔ لنت و پسند است.^{۱۱۶} حسن عدل از قراردادی بر می‌خیزد که درمانی برای «ناراحتیهای» معینی در زندگی آدمی است. «پس درمان نه از طبیعت بلکه از صناعت می‌گیرد؛ یا به سخن درست‌تر، طبیعت برای آنچه‌در امیال بی‌قاعده و رنج‌آور است درمانی در داوری و فهم فراهم می‌آورد.»^{۱۱۷} هیوم با کاربردن کلمهٔ «صناعت» مقصودش آن نیست که، بر فرض آدمیزادگان بهسانی که هستند، امری صرفاً مربوط به سلیقه یا گزینش خودسرانه است که آیا ما عدل را فضیلتی بشمریم و قوانین عدل را برقرار کنیم یا

۱۰۹. همان، ص ۴۹۸. ۱۱۰. همان، جا. ۱۱۱. همان، ص ۴۹۹-۵۰۰. ۱۱۲. پژوهش اخلاق، «ضمیمهٔ ۳، ۲۵۶، ص ۲۰۴. ۱۱۳. رساله، ۳، ۲، ۶، ص ۵۲۶.

۱۱۴. artificial

۱۱۵. رساله، ۳، ۲، ۱، ص ۴۷۷.

۱۱۶. artifice

۱۱۷. رساله، ۳، ۲، ۳، ص ۴۸۹.

نه. «حس عدل و ظالم از طبیعت‌ناشی نیست، بلکه به‌طور صناعی، هرچند به‌ضرورت (تأکید کلمات از من است) از آموزش و قراردادهای آدمی بر می‌خیزد.»^{۱۱۸} عدل «صناعی» است بدان معنی که ابداع انسان است. غرض از این ابداع درمانی است برای خودخواهی و ازمندی آدمی، در اینخته با تدارک ناچیز طبیعت برای برآوردن خواسته‌های او. اگر این شرایط برقرار نبودند، فضیلت عدل در میان نبود. «اگر عدل را یکسره بی‌فایده گردانید، ماهیتش را یکسره نابود می‌کنید و الزامش را بر بشر بازمی‌دارید.»^{۱۱۹} ولی شرایط البته برقرارند، و «ابداع» مقتضی سود انسان است. و «جایی که ابداعی اشکار و براطلاع ضروری است، به‌تعبیر شایسته می‌توان گفت که مانند هرجیزی که از مبادی اصلی و بدون مداخله فکر یا تأمل بی‌واسطه فراز می‌آید، طبیعی است. هرچند قواعد عدل صناعی‌اند، باری خودسرانه نیستند. عبارتی ناسزا نیست که آنها را قوانین طبیعی بنامیم، چنانچه از طبیعی چیزی را مراد می‌گیریم که در نزد هر نوع مشترک است، یا حتی اگر معنایش را به آنچه از نوع جدایی‌ناپذیر است محدود سازیم.»^{۱۲۰}

قوانین جزئی عدل و انصاف البته امکان دارد که بمسود همکانی گزند برسانند، چنانچه توجه‌مان را به‌دیگر مورد جزئی معطوف کنیم. بمثیل، فرزندی نالائق از پدری توانگر ثروتی به میراث می‌برد و آن را در راههای بد به کار می‌گیرد. ولی آنچه فایده همکانی را دربر دارد، نظام یا دستگاه کلی عدل است. و اینجا تفاوتی می‌باشیم میان فضیلتی چون نیکخواهی و فضیلتی چون عدل. «فضایل اجتماعی مردمی و نیکخواهی بی‌واسطه و بهیاری گرایش یا غریزه‌ای مستقیم تأثیر می‌گذارد که بیشترینه ناظر به موضوع بسیطی است که امیال را می‌انگیزد، و در برگیرنده نظام یا دستگاه یا نتایجی نیست که از اتفاق، تقلید یا سرمشق دیگران بر می‌آیند.... چنین حالی درباره فضایل اجتماعی عدل و وفاداری راست در نمی‌آید. این فضایل برای بهروزی بشر بسیار مفیدند، یا بر استی ضرورت مطلق دارند: اما سود حاصل از آنها نتیجه هر فعل یگانهً منفرد نیست، بلکه از کل نظام یا دستگاهی بر می‌خیزد که همه، یا بخش بیشتر جامعه درباره آن اتفاق کرده‌اند.»^{۱۲۱}

بنابر این، هیوم وجود قوانین ابدی عدل را که مستقل از اوضاع و احوال انسان و فایده همکانی باشد تصدیق ندارد. عدل عبارت است از یک صناعت، یک ابداع. در عین حال به قرارداد اجتماعی یا عده بازبسته نیست. زیرا خود عدل است که قراردادها و وعده‌های الزام‌آور را پیدید می‌آورد. عدل به فایده احساس شده بازبسته است، و این فایده واقعی است. آدمیان قوانین عدل را به پروای مصلحت خویش و مصلحت همکانی برقرار می‌دارند. اما این پروا نه از تعقل درباره نسبتهای ابدی و ضروری تصورات بلکه از انطباعات و احساسات‌مان ناشی می‌شود. «بنابر این، حس عدل نه بر تصورات بلکه

۱۱۸. رساله، ۱، ۲، ۳، ص ۴۸۳.

۱۱۹. پژوهش اخلاق، ۱۴۹، ۱، ۳، ص ۱۸۸.

۱۲۰. رساله، ۱، ۲، ۳، ص ۴۸۴.

۱۲۱. پژوهش اخلاق، «ضمیمه»، ۶-۷، ۲۵۵-۶، ص ۳۰۳-۴.

بر انطباعات بینان دارد.»^{۱۲۲} آدمیان مصلحتشان را در تأسیس نظامی از عدل احساس می‌کنند، و نسبت به قراردادهای مرسومی که «ناراحتیهای» ملازم زندگی آدمی را درمان می‌کنند احساس پستد دارند. ولی در ساختن و پرداختن قواعد جزئی، عقل البته به کار گرفته می‌شود. هیوم بدین منوال فضیلت عدل را درون طرح کلی نظریه اخلاقیش می‌گنجاند. احساس، بنیادین است؛ ولی این بدان معنی نیست که عقل هیچ دخالتی در اخلاق ندارد.

۹. نقد

هیوم با بررسی داده‌های تجربی به فهمیدن زندگی اخلاقی بشر روی آورد. اینکه آدمیان احکام اخلاقی صادر می‌کنند روشن است: واقعیتی تجربی است که حاجت بدليل ندارد. أما بالافاصله بدیهی نیست که آدمیان هنگام صدور احکام اخلاقی چه می‌کنند و بنیاد فرجامین چنان احکام چیست. برخی فیلسوفان داوریهای ارزشی را به منزله نتیجه تعلق یا تابع فراگردی منطقی فرا نموده‌اند. آنان کوشیده‌اند تا دستگاه اخلاق را به منزله دستگاهی عقلانی و مشابه ریاضیات بازسازند. ولی تفسیری از این‌گونه، همانندی چندانی با واقعیات ندارد. جایی که درباره مبادی اخلاقی و ارزشها اتفاق عام هست، می‌توان حجت آورد که آیا، به مثل، موردي جزئی و خاص زیر یکی از مبادی مفروض می‌افتد یا نه. و پس از آنکه حکم اخلاقی دادیم، می‌توانیم دلایلی برای تاییدش بجوییم. أما این نظر که داوریهای اخلاقی در وهله نخست نتیجه عقل یا نتیجه فراگردی استنتاجی مشابه ریاضیات‌اند، با داده‌های در دسترس نمی‌سازد. البته در عمل داوریهای اخلاقی آدمیان از آموزش و دیگر عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرند. ولی اگر این پرسش را کنار بگذاریم که کدام عوامل بر آدمی تأثیر می‌گذارد که داوری اخلاقی خاصی را صادر کند، چنانچه تجربه اخلاقی مشخص را پیش چشم بداریم پرسش است که وقتی آدمی داوری اخلاقی صادر می‌کند، عنصری از بی‌واسطگی هست که بنا بر تفسیر عقل باورانه بر اخلاق تعیل نمی‌پذیرد. اخلاق بیشتر به زیبایی‌شناسی می‌ماند تا به ریاضیات. راست‌تر آن است که بگوییم ما ارزشها را «احساس می‌کنیم» تا بگوییم ارزشها را استنتاج می‌کنیم یا به‌توسط فراگرد تعلق منطقی از مبادی مجرد، به داوریهای اخلاقیمان می‌رسیم. هیوم هنگام جلب‌توجه به عنصر بی‌واسطگی در داوری اخلاقی، بر نکته‌ای ارزشمند تأکید می‌ورزد. ولی چون به گزارش فراتر موضوع می‌پرداخت، روانشناسی کلیش دستو پای او را می‌بینست. از آنجا که او منکر آن بود که تمایزهای اخلاقی از هر کدام از دو کشن عقل که او تصدیق می‌داشت سرچشمه می‌گیرند، می‌بایست بگویید که اخلاق به تغییر درست‌تر امری احساسی است نه امری مربوط به داوری، و داوری را به بیان احساس تحويل کند. ولی الفاظی چون «احساس

۱۲۲. رساله، ۲، ۳، ۴۹۶.

کردن» و «حس اخلاقی»، هنگامی که در این زمینه به کار روند، الفاظی قیاسی یا تشبیه^{۱۲۳} هستند که امکان دارد برای جلب توجه به رویدای از زندگی اخلاقی آدمی که عقل باوران از آن غافل ماندند مفید باشند، ولی به بررسی بیشتری از آنچه هیوم صرفشان کرد نیاز دارند. به دینه من، عناصر فایده‌باوری در نظریه هیوم اقتضا دارند که پنداشت او را درباره «عقل» اصلاح کنیم و نه آنکه به الفاظی مانند «احساس کردن» بستنده کنیم. به سخن دیگر، فلسفه هیوم مفهومی از عقل عملی و شیوه کنش آن را کم دارد.

به گمان من، نظریه نسبتهاي هیوم نیز دستويای او را می‌بست. او منکر بود که عقل می‌تواند نسبتی میان افعال آدمی و قاعده‌ای برای اخلاق صادر از سوی عقل دریابد. او بواقع می‌اندیشید که همچو نظری به موضوع، متضمن استدلال دوری^{۱۲۴} است. ولی پافشاری خود او بر قوام یا ساخت اصلی طبیعت آدمی، حاکی از آن است که این طبیعت به لحاظی شالوده اخلاق است؛ یا، به عبارت دیگر، قانونی طبیعی هست که صادر از سوی عقل است و طبیعت آدمی را در رویه غایت‌انگارانه^{۱۲۵} و پویایش درمی‌بادد. و تفسیری از اخلاق بر پایه این مبانی می‌توان پرورد بدون چنین دلالت تضمنی که آدمیان بهوجه عام بهمذکور «تعقل» آگاهانه بر قواعد اخلاقی کلی نایل می‌آیند. البته هیوم می‌اندیشید که اگر بگویند عقل نسبتهاي بدیدآورنده داوری اخلاقی را درمی‌باید، باید همچنین گفت که مثلًا اشیای بی‌جان مستعد اخلاقیات‌اند. ولی پی‌بردنش دشوار است که چگونه این تیجه بر می‌آید. زیرا بههر روی افعال آدمی افعال آدمی‌اند؛ و سخن ماتنها بر سر همین افعال است. راست است که هیوم بر این گفته می‌گرایید که افعال فقط تا حدی که حکایت از انگیزه و منش دارند بدداولی اخلاقی مربوطند. ولی این گویا نحوه‌ای برای گفتن آن باشد که فقط افعال آدمی، افعالی که عمدی‌اند، به داوری اخلاقی ربط دارند. و نسبت چنین افعال با قانونی اخلاقی در ردای ویژه و بی‌همتا جای می‌گیرد.

شاید طبیعی بود که هیوم بر فرض تفسیرش برآزادی، بیش از همه بر منش و خصال منش تأکید می‌ورزید. زیرا اگر آزادی بمخود انگیختگی تحويل یابد، یک فعل یا به منزله افشاء منش یا به سبب «فایده» اش دارای ارزش است. ما خوکرفته‌ایم که منشها و خصال شخصی را همچون ستودنی یا خلاف آن بنگریم نه به مثابه صواب‌یا خطا، یعنی کلماتی که برای افعال نگاه‌می‌داریم. از این‌رو اگر تأکیدمان بر خصال شخصی باشد نه بر افعال، احتمالاً بر این می‌گراییم که داوری اخلاقی یا داوری ارزشی را با داوری زیبایی‌شناختی همانند سازیم. و در واقع می‌بینیم که هیوم از تفاوت میان خصال یا فضایل اخلاقی و موهبتها و استعدادهای طبیعی سرسراً می‌گذرد. لیکن اگر

افعال را بهسب مفیدبودنشان دارای ارزش بدانیم، به پروردن یک نظریه فایدهباورانه می‌گراییم. و هر دو رشته اندیشه را در تحلیل هیوم از اخلاق می‌باییم.

بنابراین، بدیله من چنان می‌نمایید که علم اخلاق هیوم تا اندازه بسیار زیادی مشروط به دیدگاههایی است که پیشتر اختیار کرده است، و رشته‌های فکری مختلفی را برابر دارد. عنصر فایدهباورانه را بعدها بتات و میل پدر و میل پسر پروردند، در حالی که پاششاری بر احساس در تجربهباوری نوین جانی تازه در حیطه نظریه‌های عاطفی در باب اخلاق یافته است.

فصل ۱۷

هیوم

(۴)

۱. سیاست به منزله علم

هیوم سیاست را به معنایی از کلمه، علم می‌شمرد. چنانکه پیش از این دیدیم، سیاست که بنا به توصیف هیوم آدمیان را در وجه بهم پیوسته در جامعه و واپسیه به یکدیگر بددیه می‌گیرد، در رده منطق، اخلاق و انتقاد همچون بخشی از علم انسان می‌آید.^۱ هیوم در جستاری بنام امکان تحويل سیاست به علم^۲ می‌گوید که «نیروی قوانین و صورتهای خاص حکومت چندان زیاد است، و واپسیگی آنها به خلق و خوی آدمیان چندان کم است که گاهی می‌توان نتایجی تقریباً به کلیت و یقین نتایجی که علوم ریاضی بددست می‌دهند از آنها بیرون کشید.» در پایان تحسین پژوهش، سیاست از اخلاق و انتقاد جدا می‌شود. «استدلالهای اخلاقی یا درباره امور واقع جزئی‌اند یا امور واقع کلی؛» و «علومی که به امور واقع کلی می‌پردازند عبارت‌اند از سیاست، فلسفه طبیعی، فیزیک، شیمی، و جز آن، جایی که کیفیات و علتها و معلولهای یک نوع تمام از اشیا پژوهیده می‌شود.»^۳ لیکن «اخلاق و انتقاد به تغییر شایسته نمچندان موضوع فهم که موضوع ذوق و احساس‌اند.»^۴ پس اینجا گروه‌بندی متفاوتی از گروه‌بندی گنجیده در مدخل رساله داریم. رأی هیوم درباره اخلاق هرچه باشد، باری می‌کوشد تا سیاست را به منزله علم نگاه دارد، و آن را با فلسفه طبیعی و شیمی در یک گروه می‌آورد. لیکن در همپرسه‌هایی درباره دین طبیعی، سیاست را همراه اخلاق و انتقاد نام می‌برد. «مادام که پژوهش‌های نظریمان را به اقتصاد، یا اخلاق، یا سیاست، یا انتقاد منحصر

۱. رساله، «مدخل»، ص ۱۹-۲۰.

2. *That Politics may be reduced to a Science*

۳. پژوهش، ۱۲، ۱۰، ۳، ۱۳۲، ص ۵-۶.

۴. همان، ص ۱۶۵.

می‌کنیم، دماد به عقل سليم و تجربه توسل می‌جوییم که نتایج فلسفیمان را نیرو می‌بخشد، و (دست کم تا اندازه‌ای) بدگمانی را رفع می‌کنند که بحق درباره هرگونه استدلال بسیار ظرفی و دقیق در دل می‌پروریم.^۶ اینجا اقتصاد، اخلاق، سیاست و انتقاد یا زیبایی‌شناسی در مقابل «استدلالهای لاهوتی» می‌آیند که در زمینه آن، بنا به گفته گوینده، یعنی فیلوی شکاک شرتب، ما نمی‌توانیم بهاری توسل به عقل سليم و تجربه نتایج فلسفی را تأیید کنیم حتی اگر آرای هیوم درباره نسبت سیاست با اخلاق در موقع مختلف بر اختلاف‌اند، باری روشن است که سیاست را علم یا پذیرای تشکیل علم می‌داند. می‌توان مبادی کلی و فرضیه‌های تبیین گر ساخت، و ممکن است که تا حدودی پیشگویی کرد. ولی وقوع پیشامد نایبیوسان امکان دارد، ولو پس از پیشامد بتوان آن را بر پایه مبادی پیشتر دانسته تبیین کرد. بدین‌سان هیوم در جستارش بهنام درباره چند عادت قابل ملاحظه^۷ می‌گوید که «همه مبادی کلی را در سیاست باید با احتیاط بسیار برقرار داشت،» و «نمودهای نامنظم و خارق عادت را مکرر هم در عالم اخلاقی هم در عالم طبیعی می‌بینیم. نمودهای اول را پس از وقوع شاید بهتر بتوان از روی انگیزه‌ها و مبادی که هر کس درون خویش دارد، یا از روی مشاهده که استوارترین اطمینان و ایقان است توضیح داد؛ ولی بسا که هیچ امکان ندارد که چاره‌گری ادمی پیشاپیش آنها را پیش‌بینی و پیش‌گوینی کند.» ما نمی‌توانیم در عالم سیاست به همان یقینی دست یابیم که در ریاضیات دست‌یافتنی است؛ زیرا سروکار ما پیشتر با امور واقع است. بی‌گمان از سر همین نظر است که وقتی هیوم در بند منقول در آغاز این قسمت سیاست را با ریاضیات همانند می‌سازد، کلمه نجات‌دهنده «تقریباً» را می‌گنجاند.

۲. منشاء جامعه

چنانکه هنگام بررسی فضیلت عدل دیدیم، جامعه سازمان یافته به سبب فایده‌اش به حال انسان بوجود آمد، و چاره ناراحتیهای زندگی بدون جامعه است. «جامعه برای این سه ناراحتی چاره‌ای می‌جوید. نیروی ما با بهم پیوستن نیروها فزونی می‌یابد؛ توانایی ما با تقسیم کار افزایش می‌گیرد؛ و ما با همیاری کمتر در معرض قضا و سوانح می‌اییم. جامعه به میانجی این نیرو، توانایی و این می‌اضافی، سودمند می‌گردد.»^۸

لیکن فهم این نکته اهمیت دارد که هیوم نمی‌بندارد که انسانهای نخستین به تأمل در زیانهای سرنوشت‌شان بدون جامعه سازمان یافته می‌نشینند، چاره‌ای می‌اندیشند و قرارداد یا پیمان صریح اجتماعی می‌بندند. گذشته از اینکه هیوم اذعان نمی‌دارد که وعده‌ها و قراردادها قدرتی الزام‌آور جدا

۶. همیرسه‌ها، ۱، ص ۱۳۵.

6. Of some Remarkable Customs

۷. رساله، ۲، ۳، ص ۴۸۵.

از جامعه و قواعد عدل دارند، پای می‌فرشد که فایده جامعه در اصل احساس می‌شود و موضوع داوری تأمل آمیز قرار نمی‌گیرد. عقد پیمان یا موافقت میان مردم امکان دارد، هرچند هیچ گونه وعده صریحی داده نمی‌شود. هیوم هنگام بحث درباره پیمانی که سرچشمۀ تصورات عدل، دارایی و حق است، مثال مشهوری می‌آورد برای روشن کردن آنچه او «حس مشترک مصلحت» می‌نامد که در کردار مجال بیان می‌باید نه در گفتار. «دو نفر که پاروهای قایقی را می‌کشند، کارشناس را بنا به موافقت یا پیمان می‌کنند، هرچند که هرگز به هم وعده نداده‌اند... به همان سان، زبان به ترتیج بنا بر پیمانهای ادمی و بدون هیچ وعده‌ای برقرار می‌شود».^۸

هیوم می‌گوید برازی آنکه جامعه شکل گیرد، بایسته است که نه همان در واقع بمحال آدمیان مفید باشد بلکه همچنین آنان باید «بر این فایده‌ها آگاه باشند». و اگر نباید پینداریم که انسانهای نخستین با تأمل و بررسی به این شناخت نایل آمده‌اند، پس چگونه بر آن دست یافتد. پاسخ آن است که جامعه از طریق خانواده پدید آمد. خواهش طبیعی، اعضاي دو جنس را به هم فراز می‌آورد و اتحادشان را پاس می‌دارد تا آنکه علقة جدیدی بر می‌خیزد که همان پروای مشترکشان از زادگانشان است. «چندی برعیمی آید که رسم و عادت در ذهنها لطیف کودکان تأثیر می‌کند و آنان را از سودهایی که ممکن است از جامعه برگیرند می‌آگاهند و نیز کم کم آنان را با جامعه تطبیق می‌دهد، بدین گونه که آن زوایای ناهموار و انفعالات نامناسبی را که جلوی ائتلافشان را می‌گیرد می‌زداید».^۹ بنابراین، خانواده (یا به سخن دقیقتر، خواهش طبیعی میان دو جنس) «مبادئ نخستین و آغازین جامعه بشر است».^{۱۰} گذار به جامعه گستردگر بیشترینه به توسط نیاز احساس شده به تثیت تملک اموال بیرونی دست می‌دهد.

از آنجا که سخن بر سر احساس کردن یک نیاز است نه بر سر بررسی آگاهانه موقع انسان و رسیدن به داوری مشترک و تأمل آمیز درباره شیوه شایسته برآوردن نیاز، و چون این نیاز تقریباً از آغاز زندگی ادمی بر کره زمین حاضر است، فهمیدنی است که هیوم با نظریه وضع طبیعی بیشتر از نظریه قرارداد اجتماعی همدلی نداشت. او نتیجه می‌گیرد که «برای بشر امکان ندارد که در توحش مقدم بر جامعه دیر بماند، بلکه همان نخستین وضع و موقع او را می‌توان بحق اجتماعی شمرد. لیکن این حال فیلسفه‌ان را بازنمی‌دارد تا، اگر دلشان بخواهد، استدلالشان را به وضع طبیعی مفروض بگسترند، بهشرط آنکه تصدق بدارند که چنین فرضی، وهم فلسفی محض است که هیچ‌گاه واقعیتی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد.... پس این وضع طبیعی را باید وهم محض شمرد».^{۱۱} هیوم همین نکته را در پژوهش دوم می‌گوید. آنچا نیز وضع طبیعی را وهم فلسفی می‌داند و می‌گوید: «اینکه آیا چنان حالی از طبیعت ادمی می‌توانسته وجود داشته باشد یا اگر وجود

۸. همان، ص ۴۹۰. ۹. همان، ص ۴۸۶. ۱۰. همان جا. ۱۱. همان، ص ۴۹۳.

داشته می‌توانسته چندان دیر بپاید که نام وضع را بشاید، بحق محل تردید است. ادمیان بضرورت دست کم در یک خانواده-جامعه زاده می‌شوند.»^{۱۲}

۳. منشاء حکومت

سخنان همسانی را می‌توان درباره منشاء حکومت گفت. اگر عدل طبیعی برای حکمراندن بر کردار آدمی بسته بود، اگر هیچ نابسامانی یا نابکاری برنمی‌خاست، نیازی پیش نمی‌آمد که با تأسیس حکومتهایی که به آنها بیعت مدوینیم آزادی فردی را بکاهیم. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز امکان نداشت پیدا آید، و یگانه شالوده تکلیف بیعت عبارت از سودی است که با حفظ صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۱۳} پس سودمندیش شالوده نهاد حکومت است: و سود عمده‌ای که برای بشر بهبار می‌آورد، برقراری و پاسداشت عدل است. بدین منوال هیوم در جستارش بهنام درباره منشاء حکومت^{۱۴} سخشن را چنین آغاز می‌کند: «انسان که در خانواده می‌زاید، به‌اقضای ضرورت و گرایش طبیعی و عادت ناگزیر از نگاه‌داشتن جامعه است. همین آفریده، هنگام پیشروی فراتر خویش، به پی‌افکنن جامعه سیاسی می‌پردازد تا عدل را بگسترد، عدلی که بدون آن میان آدمیان نه صلحی برقرار تواند بود، نه اینکه، نه آمیزش. بنابراین باید دستگاه پهناور حکومت را سراسر چنین بنگریم که بفرجام مقصود یا غرضی جز گستردن عدل ندارد.» لیکن در رساله، جایی که هیوم دقیقت سخن می‌گوید، بر آن است که اگرچه عدل گستردی و فیصل‌دادن به مناقشه‌های مربوط به امور عدل و انصاف سودهای عدنه حاصل از حکومت‌اند، برای یگانه سودها نیستند. آدمیان بدون حکومت برایشان بسیار دشوار است که درباره طرح‌ها و برنامه‌های در راه خیر همگانی همراه شوند و چنان برنامه‌ها را بموجهی هماهنگ اجرا کنند. جامعه سازمان یافته چاره‌ساز این ناراحتیهای است. «بدین سان همه‌جا به همت حکومت پلها ساخته می‌شود، پندرگاه‌ها گشایش می‌یابد، باروها به پا می‌خیزد، ابراهها ساخته می‌شود، ناوگانها مجهز می‌شود، و ارتشها نظام می‌یابند.»^{۱۵}

بنابر این، حکومت «ابداع»ی است که سود بسیار به انسانها می‌رساند. ولی حکومت چگونه پیدا می‌آید؟ آیا حکومت چندان لازمه جامعه است که جامعه‌ای بدون حکومت وجود نتواند داشت؟ هیوم در رساله صراحة دارد که او با آن فیلسفه‌نگاری مخالف است که می‌گویند انسانها بدون حکومت پذیرای یگانگی اجتماعی نیستند. «وضع جامعه بدون حکومت یکی از طبیعت‌ترین اوضاع آدمیان

۱۲. پژوهشن اخلاق، ۱۵۱، ۳، ۱۹۰، ص. ۲۰۵. ۱۳. پژوهشن اخلاق، ۴، ۱۶۴، ص. ۲۰۵.

14. Of the Origin of Government

۱۵. رساله، ۳، ۲، ۷، ص. ۵۳۹.

است، و بقایش ناچار با پیوستگی خانواده‌های بسیار، و دیرگاهی پس از نخستین نسل امکان می‌پذیرد. هیچ چیز مگر فزونی ثروت و مال نمی‌توانست آدمیان را به ترک آن ناگزیر گرداند.^{۱۶} بعزم هیوم، وجود جوامع بدون حکومت بسامان، در قبایل امریکایی تحقیق تجربی می‌پذیرد. و دست کم در دیله نخست چنان می‌نماید که هیوم مرادش این معنای ضمنی است که آدمیان نخستین چون پس از زمانی ضرورت حکومت را دریافتند، انجمن کردن تا زمامدارانی برگزینند، اختیارشان را معین بدارند و به ایشان وعده اطاعت بدهند. این حال از آن روست که «قوانين طبیعی» (مبادی بنیادین عدل) و خصلت الزام‌آور وعده‌ها، پیشایش مفروض گرفته شده است. آنها بر تأسیس حکومت مقدم‌اند، هرچند بر تأسیس انسانها که در بُن جامعه نهفته است تقدیم ندارند.

اگر بواقع نظر هیوم این باشد که حکومت سرچشم‌هاش را به قرارداد یا موافقی صریح‌وام‌دارد، با نگرش کلیش ناسازگار درمی‌آید. زیرا چنانکه در پیوند با منشاء جامعه دیدیم، او بر فایده «احساس شده» تکیه می‌گذارد و به نظریه عقل‌باورانه درباره قراردادهای اجتماعی بذگمان است. طرز بیان هیوم بهر وجهی که جای جای باشد، من فکر نمی‌کنم که می‌خواهد بگوید حکومت از راه پیمانهای صریح منشأ گرفت. در نظر او منشاء حکومت احتمالاً بمواسطه تحول و گستردگی ساده اقتدار پدری یا حکومت پدرسالار^{۱۷} نبود، بلکه به توسط جنگهای میان جوامع مختلف بود. جنگ خارجی، جنگ داخلی را در مورد جوامع بی‌حکومت ناگزیر فرامی‌آورد. پس، همچنان که میان قبایل امریکایی پیداست، سرآغاز حکومت اقتدار یا حاجیتی^{۱۸} است که سرکرده یا رئیس قبیله هنگام کارزار از آن برخوردار است. «من برآنم که سرآغاز حکومت از ستیزه‌هایی نه میان آدمیان جامعه واحد بلکه میان آدمیان جوامع مختلف پیدا می‌آید.»^{۱۹} بدین گونه هیوم در جستارش بهنام درباره قرارداد آغازین^{۲۰} می‌گوید: «رئیس قبیله که احتمالاً نفوذش را در طی جنگ بدست آورد، بیشتر به اقتاع حکم می‌داند تا به فرمان؛ و تا زمانی که نمی‌توانسته است که برای انتیاد سرکشان و نافرمانان زور به کار برد، دشوار می‌شود گفت که بموضع حکومت مدنی نایل آمده باشد. بدیهی است که هیچ پیمانی یا موافقی برای فرمان‌گزاری همگانی به صراحت بسته نشد، یعنی تصویری که ورای فهم وحشیان بود: هرگونه قدرت‌ورزی از سوی سرکرده ناگزیر جزئی بوده و برحسب مقتضیات مورد حاضر پیش می‌آمده است: فایده احساس شده و برآمده از مداخله او، این قدرت‌ورزی‌ها را روزبه روز متواترتر گرداند؛ و تواترشن سبب شد که حالتی از تسليم خوگرفته و — اگر دلتان خواست چنینش بنامید — ارادی و لذا وابسته به اوضاع و احوال به تدریج در مردم پدید آید.» بنابر این از انجا که

۱۶. رساله، ۸، ۲۰۳، ص ۵۴۱.

17. patriarchal

18. authority

۱۹. همان، ص ۴۰-۵۳۹.

20. Of the Original Contract

حکومت احتمالاً نخست از طریق فراگردی تدریجی برخاست و متضمن تحقق مستمر فایده‌اش بود، می‌توان گفت که مبتنی بر «قرارداد» بوده است. ولی اگر از «قرارداد» موافق‌صریحی مراد است که «بدان حکومت مدنی یکباره بهصورتی برقرار گشته که ما بی‌درنگ آن را بهمنزله حکومت مدنی بازمی‌شناسیم، گواهی قاطعی در دست نیست که پیمان یا قرارداد صریحی از این گونه هرگز بسته شد. به گمانم این شرح، نظر هیوم را درباره موضوع بازمی‌نماید، یعنی فرضیه‌ای که پیش می‌نهد، هرچند نه بهطور جزمه.

اما اگرچه چنان می‌نماید که هیوم مایل به این تصدیق است که در روزگاران پیش از تاریخ حکومت احتمالاً به لحاظی از طریق رضا منشاً گرفت، و اگر چه اظهار عقیده می‌کند که مشاهده قبایل امریکایی قدری تأیید تجربی بر این فرضیه بدست می‌دهد، باری به نظریه قرارداد آغازین دعویه‌ای آن از این تصدیقات معتمد فراتر روند هیچ رغبتی ندارد. در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید برخی فیلسوفان به این گفته قناعت نمی‌کنند که حکومت در سرآغازش «از رضا، یا بهتر بگوییم، از تسلیم ارادی مردم برخاست»؛ آنان همچنین قائل‌اند که حکومت همیشه بر پایه رضا، بر وعده‌ها، بر یک قرارداد متکی است. «ولی اگر این استدلالیان به سراسر جهان بنگرند، به هیچ چیزی برخواهند خورد که به کمترین اندازه با تصویر اتشان مطابق درآید و دستگاهی چنین پرداخته و فلسفی را توجیه کند.» براستی، «تقریباً همه حکومتها که اکنون وجود دارند یا از آنها پیشینه‌ای در تاریخ مانده است، در اصل یا بر غصب^{۲۱} یا فتح^{۲۲} یا هر دو بنیاد یافته‌اند، بدون هیچ گونه فرانمایی به رضای آشکار یا تبعیت ارادی مردم.... چهره زمین همواره در دگرگونی است: با افزایش پادشاهیهای خُرد و تبدلشان به امپراطوریهای بزرگ، با پاشیدگی امپراطوریهای بزرگ و تبدلشان به پادشاهیهای خُردتر، با تأسیس مهاجرنشینها، با کوچ قبایل. آیا در همه این رویدادها چیزی جز قهر و زور ورزی پیدا شدنی است؟ همداستانی یا آمیزش ارادی که این همه از آن سخن می‌رود کجاست؟» حتی هنگامی که انتخابات جای قهر را می‌گیرد، حاصلش چیست؟ ممکن است کسانی به پایمردی تنی چند از صاحبان زور و نفوذ انتخاب شوند. یا امکان دارد که انتخابات شکل هنگام‌جویی عوام به خود گیرد، یعنی مردم از سرdestه تیهکاران پیروی کنند که ترقیش را به گستاخی خودش یا به بلهوسی آنی جماعت مردم مدیون است که بیشترشان شناختی اندک یا هیچ از او و توانشها یش دارند. در هیچ‌کدام از دو مورد، همداستانی عقلانی واقعی در میان مردم نیست.

پس در مورد اقتدار رئیسان و سرکردگان قبایل واقعاً بدوى در جنگ حال هرچه باشد، یعنی همان کسانی که می‌توان گفت مردم به اختیار تبعیتشان کرده‌اند، نظریه قرارداد در باب منشاء حکومت تأیید تجربی بسیار اندکی از داده‌های موجود در روزگاران تاریخی کسب می‌کند. این نظریه وهم

صرفی است که واقعیتها آن را از اعتبار می‌اندازند. پس حال که چنین است، می‌باید که شالوده‌های تکلیف بیعت سیاسی را بپژوهیم.

۴. طبع و حدود بیعت

بر فرض وجود تکلیف بیعت سیاسی، آشکارا بیهوده است که شالوده آن را در رضا و عدمهای مردم سراغ گیریم چنانچه گواهی بر اینکه رضای مردم هرگز درخواسته یا داده شد، اندک یا هیچ است. و اما در باب تصور لاک از رضای ضمنی، «می‌توان پاسخ داد که چنین رضای ضمنی تنها در جایی ممکن است پیش آمده باشد که انسان می‌یندارد که امر، به گزینش او وابسته است.»^{۲۳} اما هر کس که تحت حکومتی مستقر زاده می‌شود می‌اندیشد که درست بمحکم آنکه او به زاد شهروند جامعه منظور است، به حاکم بیعت وام دارد. همسخن شدن بالاک در این معنی که هر کس آزاد به ترک جامعه‌ای است که به زاد بدان تعلق دارد، غیرواقعی است. «ایا به جد می‌توان گفت که دهقان یا پیشهوری تهیدست برای ترک کشورش دارای گزینش از ادانه است هنگامی که از زبان و رسوم بیگانگان هیچ نمی‌داند و با مزد اندکی که می‌گیرد دست به دهن زندگی می‌گذراند؟»^{۲۴}

بنابراین الزام بیعت با حکومت مدنی «ناشی از هیچ وعده اتباع نیست». ^{۲۵} حتی اگر وعده‌ها در زمانی در گذشته دوردست داده شده بود، تکلیف کنوی بیعت نمی‌تواند متکی به آنها باشد. «از آنجا که وجود الزام اخلاقی به تسلیم به حکومت یقینی است، چرا که همگان چنین می‌اندیشنند، پس باید به همان اندازه یقینی باشد که این الزام از وعده برنمی‌خizد؛ زیرا هیچ کسی که قوه داوریش با دلیستگی زیاده سخت به یک دستگاه فلسفی گمراه نگردیده، هرگز در دلش نگذشته است که الزام را به آن منشا استناد کند.»^{۲۶} شالوده واقعی تکلیف بیعت، فایده یا مصلحت است. «این مصلحت را من در اینمی و حمایتی می‌بینم که از آنها در جامعه سیاسی برخورداریم، و هنگامی که کاملاً آزاد و مستقل هستیم هرگز نمی‌توانیم بر آنها نایل آییم.»^{۲۷} این سخن درباره الزام طبیعی و اخلاقی هر دو معتبر است. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز نمی‌توانست پدید آمده باشد، و یگانه شالوده تکلیف بیعت عبارت است از سودی که به میانجی پاسداشت صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۲۸} به همان سان هیوم در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «اگر پرسند که چرا ما ملزم به اطاعت از حکومتیم، بی‌درنگ پاسخ می‌گوییم: زیرا جامعه در غیر این حال نمی‌تواند بپاید؛ و این پاسخ برای همه انسانها روشن و فهم پذیر است.»

۲۳. درباره قرارداد آغازین. ۲۴. همانجا. ۲۵. رساله، ۸، ۲، ۳، ص ۵۴۶. ۲۶. همان، ص ۵۴۷. ۲۷. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۱-۵۰۰. ۲۸. پژوهش اخلاق، ۴، ۱۶۴، ص ۲۰۵.

نتیجه آشکاری که باید از این نظر گرفت آن است که چون سود برخیزد، الزام به بیعت نیز بر می خیزد. «پس از آنجا که مصلحت مایه روایی فوری حکومت است، یکی بدون دیگری وجود نتواند داشت؛ و هرگاه زمامدار مدنی ستمگریش را به حدی برساند که اقتدارش بكلی تحمل ناپذیر گردد، ما دیگر ملزم به تبعیت از آن نیستیم. علت بر می خیزد؛ معلول نیز ناچار بر می خیزد.»^{۳۹} لیکن آشکار است که آفتها و خطرهای ملازم با شورش چنان اند که دست یازیدن به آن تنها در موارد جباری و ستمگری واقعی روا و مشروع است و هنگامی که حکم بر آن می رود که سودهای این شیوه عمل بر زیانهایش می چربند.

ولی بیعت را به چه کسانی وام داریم؟ به سخن دیگر، چه کسانی را باید فرمانروایان مشروع بینگاریم؟ هیوم می اندیشید یا بر این اندیشه می گردید که حکومت در اصل بنابر پیمان ارادی برقرار گردید. «پس همان وعده ای که اتباع را به اطاعت ملزم می سازد، آنان را به شخص خاصی وامی بند و او را موضوع بیعتشان می گرداند.»^{۴۰} اما همینکه حکومت برقرار گشت و بیعت دیگر نه بر وعله که بر سودمندی متکی بود، نمی توانیم به عنده آغازین توسل جوییم تا تعیین کنیم که حاکم مشروع کیست. این واقعیت که قبیله ای در گذشته های دیرین خودش را از روی اراده به تبعیت رهبری درآورد، راهنمایی برای تعیین آن نیست که آیا ویلیام اورانز یا جیمز دوم شهریاری مشروع است یا نه.

یک بنیاد اقتدار مشروع، تملک طولانی قدرت حاکمیت است: «مرادم تملک طولانی در هریک صورت حکومت، یا پیاپی آمدن شهریاران به جانشینی همدیگر است.»^{۴۱} به سخن کلی، حکومتی یا خاندان شاهی نیست که قدرتش از غصب یا شورش سرچشمه نگرفته باشد و حق آغازینش بر اقتدار «بدتر از مشکوک و نایقینی» نباشد.^{۴۲} در این حال «تهها زمان است که حق ایشان را استوار می دارد و با تأثیر تدریجی در ذهن های ادمیان، آنان را با هر اقتداری اشتبه و سازش می دهد و آن را حقانی و معقول می نمایاند.»^{۴۳} دومین منع اقتدار عام، تملک کنونی است که می تواند تملک قدرت را مشروعیت بخشد ولو سخن بر سر این نباشد که قدرت دیرگاهی پیش کسب شده است. «حق اقتدار چیزی نیست مگر تملک مدام اقتدار که قوانین جامعه و مصالح ادمیان آن را نگاه داشته اند.»^{۴۴} سومین منع اقتدار سیاسی مشروع، عبارت از حق فتح است. به عنوان منابع چهارم و پنجم می توان حق جانشینی و قوانین وضعی را افزود، آنگاه که قوه قانون گذاری صورت معینی از حکومت را برقرار می دارد. هنگامی که چنین حقهایی بر اقتدار همه با هم باشند، مسلمترین نشانه حاکمیت مشروع را داریم، مگر آنکه خیر همگانی آشکارا تغییری را اقتضا کند. هیوم می گوید ولی اگر سیر واقعی تاریخ

۳۹. رساله، ۲، ۳، ۹، ۰، ص ۵۵۶. ۴۰. رساله، ۲، ۳، ۱۰، ۰، ص ۵۵۴. ۴۱. همان، ص ۵۵۶.

۴۲. همان جا. ۴۳. همان جا. ۴۴. همان، ص ۵۵۷.

را بنگریم، بزودی می‌آموزیم که همه مباحثات راجع به حقوق شهرباران را کما رج بشمریم. ما نمی‌توانیم بر حسب قواعد ثابت کلی درباره همه مباحثات حکم دهیم. هیوم هنگام بحث در این باب در درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «هرچند توسل به رأی عام ممکن است در علوم نظری مابعدالطیبعه، فلسفه طبیعی یا نجوم بحق ناشایسته و بی‌نتیجه به شمار آید، در همه مسائل مربوط به اخلاق و نیز انتقاد، باقی ملاک دیگری نیست که بدان بتوان مناقشه‌ای را فیصل داد.» مثلاً همسخنی بالاک در این که حکومت مطلق باقی حکومت مدنی نیست لغو است چنانچه حکومت مطلق در واقع امر به منزله یک نهاد سیاسی شناخته شده پذیرفته شود. باز، مباحثه‌ای بیهوده است که آیا جلوس امیر اورانز بر اورنگ شهرباری بمحض حق جانشینی، مشروع بود یا نه. ممکن است که در آن زمان مشروع نبوده باشد. و لاک که دلش می‌خواست که انقلاب ۱۶۸۸ را توجیه کند امکان نداشت که بنابر نظریه‌اش که دولت مشروع را مبتنی بر رضای اتباع می‌دانست چنین کند. زیرا رأی مردم انگلستان را نپرسیدند. ولی در واقع امر، ویلیام اورانز پذیرفته شد، و هرگونه شکی در مشروعیت جلوس او به سبب پذیرفتنی جانشینانش لغو و باطل می‌شود. شاید این اندیشه‌ای نابخردانه به نظر اید، ولی «بسیار چنین می‌نماید که شهرباران علاوه بر حقی که از نیاکانشان به آنان می‌رسد، حقی نیز از جانشینانشان بدست می‌آورند.»^{۳۰}

۵. قوانین ملتها

از آنجا که به مصلحت جوامع سیاسی گوناگون است که با هم دیگر به دادوستد و بازرگانی پردازند و، بهطور کلی، مناسبات متقابل برقرار دارند، قواعدی پدید می‌آیند که هیوم آنها را «قوانين ملتها»^{۳۱} می‌نامد. «زیرا این عنوان می‌توان حرمت شخص سفیران، اعلان جنگ، خودداری از کاربرد سلاح‌های سیی را همراه با تکالیف دیگری از آن گونه گنجاند که آشکارا برای بازرگانی ویژه جوامع مختلف تمهد می‌شوند.»^{۳۲}

«قوانين ملتها» همان بنیاد «قوانين طبیعی» را دارند، یعنی سودمندی یا فایده، و قوانین دوم را فسخ نمی‌کنند. شهرباران بر استی ملزم به قواعد اخلاقی‌اند. «همان الزام طبیعی مصلحت میان ممالک مستقل پیش می‌آید، و همان اخلاق را پدید می‌آورد؛ چندان که هیچ کسی، هر اندازه هم که اخلاقش به تباہی کشیده شده باشد، شهرباری را نمی‌بینند که از روی اراده و بمذکوه خود خلف وعده یا پیمان شکنی می‌کند.»^{۳۳} در عین حال، هرچند الزام اخلاقی شهرباران همان گستره الزام

۳۵. همان، ص ۵۶۶.

۳۷. رساله، ۱۱، ۲، ۳، ص ۵۶۷.

۳۸. همان، ص ۵۶۸-۹.

اخلاقی اشخاص خصوصی را دارد، دارای همان نیرو نیست. زیرا مراوده میان کشورهای مختلف به آن ضرورت یا سودمندی مراوده میان افراد نیست. بدون گونه‌ای جامعه، امکان بقای زندگی ادمی نیست؛ ولی مراوده میان کشورها دارای همان اندازه ضرورت نیست. بنابراین، الزام طبیعی به عدل از لحاظ رفتار یک جامعه سیاسی با جامعه سیاسی دیگر به نیرومندی الزام طبیعی به عدل از لحاظ مناسبات متقابل دو عضو خصوصی جامعه واحد نیست. و از اینجا اختلاف نیروی همسانی در الزام اخلاقی بر می‌آید. از این‌رو، «در حق شهریار یا وزیری که شهریار یا وزیر دیگری را می‌فریبد باید بضرورت اغماض بیشتری روا داشت تا در حق نجیبزاده‌ای خصوصی که قول شرفش را می‌شکند.»^{۳۹} ولی اگر از کسی بخواهند که تناسب دقیق میان اخلاق شهریاران و اخلاق اشخاص خصوصی را بیان کند، پاسخ دقیقی نتواند داد. «ادمی می‌تواند با دلی اسوده تصدیق بدارد که این تناسب، بدون هیچ‌گونه دانش یا پژوهش ادمیان، به خودی خود پیدا می‌شود، همچنان که در بسیاری مواقع دیگر مشاهده می‌کنیم.»^{۴۰} هیوم بدین‌سان آمده است که قدری حقیقت در مبادی سیاست ماکیاولی مات^۱ بیابد؛ ولی آمده نیست که بگوید یک اخلاق برای شهریاران هست و یک اخلاق دیگر برای اشخاص خصوصی.

۶. نقد

یک ویژگی برجسته نظریه سیاسی هیوم اعتمای اوست به داده‌های تجربی و تن‌زنی از پذیرفتن فرضیاتی فلسفی که با واقیعیات دانسته تایید نمی‌باشد. این حال خاصه درباره نگرش او به نظریه‌یا نظریه‌های قرارداد راست می‌آید. او البته این را تا جایی که سخن بر سرمنشاء نخستین حکومت است تا اندازه‌ای می‌پذیرد. ولی آنچا او در اندیشه قرارداد یا وعده‌ای رسمی نیست بلکه به قبیله‌ای می‌اندیشد که به خواست خویش در کارزاری میان قبایل، دور رهبری گرد می‌آیند. و سوای این تصدیق، رغبتی به نظریه‌های قرارداد نمی‌نماید. بمحاجای همچو نظریه‌های عقل باورانه، تصور مصلحت یا سود «احساس‌شده» را می‌نشاند.

عنصر نیرومندی از آنچه می‌توان «پوزیتیویسم» نامید در فلسفه سیاسی هیوم هست. توسل او به چیزی است که بالفعل روی می‌دهد یا به چیزی که همگان ملاکش می‌پنداشند، نه به استدلالهای پیشینی. مثلاً، اقتدار سیاسی چه بسا که نتیجه غصب، شورش یا فتح است، و اگر اقتدار ثابت باشد و نه آشکارا جبارانه و ستمگرانه، اکثریت عظیم فرمانبرداران در عمل آنرا مشروع می‌دانند و می‌پذیرند. این برای هیوم کافی است. بحثهای باریک درباره مشرووعیت چنان اقتدار، و سعی در

۳۹. همان، ص ۵۶۹. ۴۰. همان جا.

اثبات مشروعیتش به میانجی «اوہام فلسفی»، هنردادن وقت است. سودمندتر آن است که بیژوهیم که حقوق بر اقتدار که بالفعل به حیث حقوق پذیرفته می‌شوند چیستند. باز، هیوم میل ندارد که وقتی را بر سر بحث در صورتهای آرمانی حکومت بگذارند. براستی در جستارش درباره مثال حکومت کامل^{۴۲} البته می‌گوید که دانستنش مفید است که کاملترين چیز در نوع خود چیست، و اینکه بتوانیم صورتهای موجود نظام سیاسی و حکومت را «بهاری چنان دگرگوینها و نوآوریهای ملایمی بپهود بخشمیم که جامعه را به آشوب ساخت نکشانیم.» و او خودش پیشنهادهایی در این باب می‌دهد. ولی همچنین می‌گوید که «آن طرح‌های حکومتی که اصلاح عظیمی را در راه و رسم بشر فرض می‌گیرند، آشکارا همه تخیلی‌اند. بر این سرشت‌اند جمهوری افلاطون و یوتوبیا^{۴۳} سر تامس مور^{۴۴}.» ولی از جستار مورد گفتگو که بگذریم، هیوم بیشتر جوابی فهم بوده‌ها و هستهای است تا پیشنهاد آنچه باید باشد. و حتی هنگامی که پیشنهادهایی برای بپهود نظام سیاسی می‌دهد، فایده و سودمندی را پیش چشم دارد نه نتایج برگرفته از مبادی انتزاعی جاویدان.

هیوم در جستار درباره قرارداد آغازین، از دیدگاه کسانی سخن بهمیان می‌آورد که بر آن اند از آنجا که خدا منشاء تمام اقتدار است، اقتدار حاکم در همه اوضاع و احوال مقدس و رعایتش واجب است. سپس نظر خود را چنین شرح می‌دهد: «اینکه خدا صانع غایی هرگونه حکومت است، هرگز در محل انکار کسانی نمی‌آید که عنایتی کلی را تصدیق می‌دارند و اذعان می‌کنند که همه رویدادهای عالم را تدبیر و طرحی همگونه و معطوف به اعراض خردمندانه هدایت می‌کند.... ولی چون او (خدا) اقتدار را نه به مداخله‌ای ویژه یا معجزه‌سان بلکه بنا به کارایی پوشیده و کلی خویش پدید آورد، نمی‌توان به تعییر درست حاکم را جز بدان معنی نایب خدا نامید که هر قدرت یا نیرویی از آنجا که ناشی از اوست می‌توان گفت که بعفرمان او عمل می‌کند.» به سخن دیگر، حتی اگر اعتبار مقلمه را فرض گیریم، نتیجه‌ای که قائلان به حق الهی شهریاران می‌گیرند بربنمی‌آید. و بهطور کلی روشن است که هیوم نمی‌اندیشید که کمک عملی چندانی از فراگرد استنتاج از روی مبادی مابعدالطبعی حاصل می‌آید. خدا انسان را چنان ساخته است که حکومت برایش بسیار سودبخش و حتی ضروری است؛ و بدین لحاظ خدا را می‌توان صانع اقتدار سیاسی خواند. ولی در حکم کردن درباره آنکه چه صورتی از حکومت را اختیار کنیم یا چه کسی دارای اقتدار مشروع است، باید به ملاکهای سوای خلق و صیانت و عنایت الهی توسل جوییم.

اما هر چند عقل سليم واقع‌بینانه و ستایش‌انگیزی را در نگرش هیوم آشکار می‌بینیم، نظریه سیاسیش بدینه من دچار ضعفی است که نظریه اخلاقیش نیز بدان ابتلا دارد. توسل به فایده و سودمندی و نفع همگانی بسیار نیکوست؛ ولی بهمیچر و بدیهی نیست که این الفاظ بهطور مشخص

چه معنی می‌دهند. و دشوار می‌شود به آنها معنایی داد که به کار ملاک آید بتوان آنکه فراتر از آنچه هیوم آماده بود، بتدرون نسان‌شناسی^۴ فلسفی، و لذا بتدرون مابعدالطبیعه رویم.

فصل ۱۸

موافقان و مخالفان هیوم

۱. مدخل

عنوان این فصل شاید قدری گمراه کننده باشد. زیرا چنین می‌رساند که به هر روی بی‌درنگ پس از مرگ هیوم، اگرنه در ایام حیاتش، غوغای مناقشه درباره اعتبار نظریه‌های فلسفی او درگرفت. ولی این تصور دقیقی از وضع نیست. در فرانسه هیوم را بهمنزله سرآمد ادبیان انگلیسی می‌ستودند و هنگام دیدارهایش از آن کشور، در سالونهای ادبی پاریس ارج بسیار بر او می‌نهادند. ولی در زمان حیاتش در کشور خود او هرچند قدر مصنفات تاریخی و جستارهایش شناخته بود، فلسفه‌اش اقبالی نیافت. و سوای بدئامی حاصل از شهرت سنت عقیدگی مذهبی^۱ او، اعتنای چندان زیادی به فلسفه‌اش ننمودند. اگر همگان هیوم را اکنون بهمنزله فیلسوف طراز اول انگلستان، و بیشین سرآمد اندیشمندان انگلیسی دوره‌اش می‌شمارند، بیشتر از آن روست که نظریه‌هایش در تجربه‌باوری نوین حق و اعتبار سزاوارشان را کسب کرده‌اند. او بی‌گمان تأثیری ژرف بر اندیشه‌فلسفی نهاده است؛ ولی اگر تأثیر تجربه‌باوری هیوم را بر ذهن کانت استثنا کنیم، جلوه‌های مهمترش در دوره‌ای سپستر پیدا آمدند.

لیکن در زمان حیات هیوم در کشور خودش اندیشمندان چندی بودند که کمابیش به آراء فلسفی او اقبال ننمودند. و ارجمندترین و قدرشناس‌ترین اینان دوست شخصیش آدام اسمیت بود. باز، در زمرة منتقدان هیوم برخی البته میانه رو و بالدب بودند؛ و از این جمله فیلسوف اخلاقی ریچارد پرایس^۲ بود. بعلاوه، پاسخی شاملتر به هیوم را تامس رید^۳، بنیان‌گذار فلسفه اسکاتلندي در باب عقل‌سلیم پیش نهاد. بنابراین می‌سزد که بخش کوتني مجلد پنجم این تاریخ را با فصلی مختص درباره اسمیت، پرایس، رید و پیروان رید بهبایان بیریم.

1. unorthodoxy

2. Richard Price

3. Thomas Reid

۲. آدام اسمیت

آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) در ۱۷۳۷ به دانشگاه گلاسگو رفت و آنجا در محضر هاچسن درس خواند. سه سال بعد به دانشکده پلیول^۶ در اکسفورد رفت. گویا پیرامون سال ۱۷۴۰ در ادنیورگ با هیوم آشنا شد، و به مرور زمان دوست جانی فیلسوف گردید و دوستیشن تا مرگ هیوم پایید. در ۱۷۵۱ اسمیت به استادی کرسی منطق در گلاسگو برگزیده شد، ولی سال بعد به فلسفه اخلاقی تغییر کرسی داد که بهسبب مرگ جانشین هاچسن خالی شده بود. او در ۱۷۵۹ نظریه احساسات اخلاقی^۷ را منتشر کرد.

اسمیت در ۱۷۶۴ پس از کناره گیری از کرسی دانشگاهیش، در سمت اموزگار - همنشین دیوک او باکلیو^۸ به فرانسه رفت. در پاریس با کیه و دیگر «فیزیوکراتها» و نیز فیلسوفانی چون دالامبر و هلسویوس^۹ همدم شد. فیزیوکراتها در قرن هجدهم مکتبی از اقتصاددانان فرانسوی بودند که بر این نکته پای می‌فرشند که مداخله دولت در آزادی فرد باید به حداقل ناگزیر کاهش یابد. دلیل این پافشاری باورشان به قوانین اقتصادی طبیعی بود که چنانچه آنها را به آزادی عمل وابهند فرآورند رونق و ثروت آوردند. از همین جاست کلمه phisiocratie یا حکومت طبیعت. اسمیت تا اندازه‌ای از ایشان تأثیر برداشت؛ ولی بر سر این تأثیر مبالغه نباید کرد. او اندیشه‌های اصلیش را از آنان اقتباس نکرد.

اسمیت پس از بازگشت به انگلستان در ۱۷۶۶، در اسکاتلند کناره گرفت و به سال ۱۷۷۶ کار سترگش به نام پژوهش درباره طبع و علل ثروت ملل^{۱۰} انتشار یافت. از هیوم نامه تبریک گرمی برایش رسید. در این تصنیف اقتصادی گرانمایه، اسمیت با تکیه بر کار سالانه یک ملت به متزله منبع برآوردن نیازمندیها و تهیه وسایل راحت‌بخش زندگی آن ملت سخشن را می‌آغازد. و سپس به بحث در علل بهبود فرآورده کار و توزیع فرآورده کار روی می‌آورد. کتاب دوم به طبع انباشت و کاربست ذخیره، کتاب سوم به پیشرفت مختلف ثروت در ملل مختلف، کتاب چهارم به نظامهای اقتصاد سیاسی، و کتاب پنجم به درآمد حاکم یا حکومت می‌پردازد. و شماره زیادی از تعلیقات و رسائل متمم هست.

در ۱۷۷۸ اسمیت به سمت یکی از کمیسرهای گمرک در اسکاتلند گماشته شد. در ۱۷۸۷ به ریاست دانشگاه گلاسگو برگزیده شد. او در هفدهم زوئیه ۱۷۹۰ درگذشت. اینجا ما جویای نظریه‌های اقتصادی اسمیت نیستیم بلکه سروکارمان با فلسفه اخلاقی اوست. لیکن شایان ذکر است که او هنگام تدریس در گلاسگو درسشن به چهار بخش تقسیم می‌شد: الهیات

4. Balliol College

5. Theory of Moral Sentiments

6. duke of Buccleuch

7. Helvétius

8. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations

طبيعي، علم اخلاق، بخشی از اخلاق مربوط به عدل، و آن نهادهای سیاسی از جمله نهادهای مربوط به مالیه و بازرگانی که بنیادشان بر «مصلحت» است نه بر مبدأ عدل و به افزودن ثروت و قدرت کشور می‌گرایند. بنابراین، اقتصاد بدیدهه اسمیت عضوی از کل پیکر شناخت بود که اخلاق عضو دیگرشن بهشمار می‌آمد.

یک ویژگی برجسته نظریه اخلاقی آدام اسمیت آن است که به همدلی مقام اصلی می‌دهد. حمل اهمیت اخلاقی به همدلی البته دیدگاهی نو در فلسفه اخلاقی انگلیسی نبود. هاچسن برایش اهمیت قائل شده بود و هیوم، چنانکه دیدیم، مفهوم همدلی را بسیار به کار گرفت. ولی کاربرد اسمیت از همدلی از این جهت نمایانتر است که نظریه احساسات اخلاقی^۹ خود را با این تصور می‌آغازد و بدین منوال از همان آغاز خصلتی اجتماعی به آینین اخلاقیش می‌دهد. «اینکه ما چه بسا اندوه را از اندوه دیگران می‌گیریم واقعیتی آشکارتر از آن است که برای اثباتش به شاهد محتاج باشیم.»^{۱۰} احساس همدلی به انسانهای فضیلتمند و مردمی خو منحصر نیست؛ بلکه تا اندازه‌ای در همه ادمیان پیدا می‌شود.

اسمیت همدلی را بر حسب متخلیه تبیین می‌کند. «از آنجا که ما تجربه بی‌واسطه‌ای از احساس دیگران نداریم، از شیوه تاثیرشان جز این راه تصوری حاصل نتوانیم کرد که خودمان آنچه را که در موقعی همسان ناگزیر احساس می‌کنیم به تصور درآوریم.»^{۱۱} هنگامی که با رنج عمیق کسی همدلی می‌نماییم، «به میانجی متخلیه خودمان را در موقع او می‌گذاریم....»^{۱۲} بدین سان همدلی که «هم احساسی^{۱۳} ما با هرگونه انفعالی»^{۱۴} معنی می‌دهد یا بدان معنی به کار تواند رفت، «نه چندان از نگریستن به انفعال که «از نگریستن به موقع انگیزندگی اش برمی‌خیزد.»^{۱۵} مثلاً، هنگامی که با دیوانه‌ای احساس همدلی می‌کنیم، یعنی هنگامی که نسبت به حال و روزش احساس شفقت و رحم می‌کنیم، در وهله نخست محرومی او از کاربرد پهنچار عقل است که همدلیمان را می‌انگیزد. زیرا ممکن است که دیوانه خودش هیچ احساس غم نکند. حتی ممکن است بخندند و آواز بخوانند و بکلی غافل از وضع رحمت‌انگیزش باشد. باز، «ما حتی با مردگان همدلی داریم.»^{۱۶}

لیکن، اگر علل همدلی را، هرچه باشند، فرض گیریم، می‌توان گفت که همدلی یک احساس اصلی طبیعت ادمی است. اغلب چنان مستقیم و بی‌واسطه انگیخته می‌شود که عقلاً امکان ندارد از انفعال معطوف به نفع شخصی، یعنی از خوددوستی نشأت یابد. و نیازی به فرض یک «حس

۹. ما در مراجع خود، از این تصنیف به عنوان نظریه احساسات نام می‌بریم.
۱۰. نظریه احساسات، ۱، ۱، ۱، ص ۲؛
نسخه سال ۱۸۱۲. ۱۱. همانجا. ۱۲. همانجا.

13. fellow-feeling

۱۴. همان، ص ۵. ۱۵. همان، ص ۷. ۱۶. همان، ص ۸.

اخلاقی» متمایز نیست که در پسند یا ناپسند اخلاقی جلوه گر است. زیرا «پسندیدن افعالات انسان دیگر بدان جهت که مناسب با موضوعاتشان هستند، همچنان است که مشاهده کنیم که ما با آنها یکسره همدلی داریم؛ و ناپسند داشتن آنها بدان جهت همچنان است که مشاهده کنیم با آنها یکسره همدلی نداریم.»^{۱۷} بنابراین، پسند و ناپسند اخلاقی را می‌توان بفرجام به کنش همدلی ارجاع داد. براستی مواردی هست که در آنها چنان می‌نماید که پسندیدن بدون همدلی یا تطابق احساسات است. ولی حتی در این موارد با بررسی درمی‌یابیم که پسندمان بفرجام بر بنیاد همدلی است. اسمیت مثالی می‌آورد که به گفته خودش بسیار سبک است. امکان دارد که من مزاحی و خنده پی‌آیندش را پسندم ولو بدليلی خودم نختم. ولی من به تجربه دریافتgam که چه مطابیه‌ای بیش از همه برایم فرح بخش و خنده‌اور است، و مشاهده می‌کنم که مزاح مورد گفتگو یکی از این گونه است. و با انکه اکنون در حال و هوای خنده‌یدن نیستم، مزاح و سرخوشی یاران انجمن را می‌پسندم چرا که این پسند میین «همدلی مشروط» است. می‌دانم که اگر محض حال و هوای کتونی یا شاید بیماریم نبود، بیقین همراه یاران می‌خنديم. باز، اگر بیگانه گذرنده‌ای را بیینم که نشانه‌های اندوه و افسردگی در او پیداست و به من خبر دهنده که او پدرش یا مادرش یا همسرش را تازه از دست داده است، احساساتش را می‌پسندم هرچند که ممکن است در واقع امر در غمش شریک نباشم. زیرا به تجربه می‌دانم که داغدله از این گونه بطبع چنان احساساتی را می‌انگیزد، و اگر فرصت می‌یافتم تا حال و روزش را واپسین و به آن راه جویم، بی‌گمان صادقانه احساس همدلی می‌کرم.

اسمیت حس برازنده‌گی^{۱۸} را عنصری گوهرین در داویه‌ای اخلاقیمان می‌نند. و مکرر از شایستگی^{۱۹} یا ناشایستگی^{۲۰}، برازنده‌گی یا نابرازنده‌گی^{۲۱} احساسها و افعالها سخن می‌گوید. بدینسان می‌گوید که «در شایستگی یا ناشایستگی و در تناسب^{۲۲} یا بی‌تناسبی^{۲۳} که افعال با علت یا موضوع انگیزنه‌اش دارد، برازنده‌گی یا نابرازنده‌گی، زیندگی^{۲۴} یا نازیندگی^{۲۵} فعل بی‌آیند نهفته است.»^{۲۶} افزون بر این، «در طبع سودمند یا زیانکار معلوم‌هایی که میل، بهسویشان می‌یازد یا به فرآوردنشان می‌گراید، ارجمندی^{۲۷} یا بی‌ارجی^{۲۸} فعل نهفته است، یعنی کیفیاتی که بدانها فعل مستحق پاداش یا مستوجب کیفر است.»^{۲۹} اما هنگامی که کینه کسی را بهس^{۳۰} بی‌تناسبیش با علت انگیزنه‌اش نمی‌پسندم، از آن رو احساسات او را نمی‌پسندم که با احساسات خودم یا با آنجه

.۱۷. نظریه احساسات، ۱، ۳، ص ۱۶.

18. propriety 19. suitableness 20. unsuitableness 21. impropriety

22. proportion 23. disproportion 24. decency 25. ungracefulness

.۲۶. همان، ص ۲۰.

27. merit 28. demerit

.۲۹. همانجا.

می‌اندیشم که در موقعی همسان احساساتم خواهد بود ناساز درمی‌آیند. همدلی من به درجهٔ کینهٔ آن آدم نمی‌رسد، ولذا کینه‌اش را به سبب افراط آن نمی‌پسندم. باز، هنگامی که فعل آدمی را بدان رو که ارجمند^{۳۰} و مستحق پاداش است می‌پسندم، با امتنانی همدلی دارم که آن فعل به طبع و به میل در پهله گیرندهٔ فعل می‌انگیزد. یا، به سخن دقیقت، حسی که از ارجمندی فعل دارم، مرکب است از همدلیم با انگیزهٔ فاعل و نیز همدلیم با امتنان شخص پهله گیرنده.

اسمیت می‌گوید ممکن است چنان نماید که آنچه نخست خصال را خوش‌آیندمان می‌گرداند فایده‌شان باشد. و ملاحظهٔ فایدهٔ آن گاه که براستی ملاحظه‌اش می‌کنیم، بی‌گمان بر ارزش خصال در دیده‌مان می‌افزاید. «لیکن در اصل، ما داوری انسان دیگر را نه از آن رو که چیز مفیدی است بلکه بدان جهت که درست، دقیق، موافق حقیقت و واقعیت است می‌پسندیم، و بدیهی است که ما چنان صفات را صرفاً بدان دلیل بر آن حمل می‌کنیم که می‌بینیم با داوری خود ما موافق است. به همان نحو، پسندیدن خوش‌ذوق^{۳۱} در اصل نه به سبب سودمندی آن بلکه به دلیل درستی، ظرافت و موافقت دقیقش با موضوع خود است. تصور فایدهٔ همهٔ این گونه خصال، آشکارا اندیشه‌ای سپسین است، و نه آنچه ابتدا آنها را مقبول پسندمان می‌گرداند.»^{۳۲} اگر اسمیت تصور یک حس اخلاقی اصلی و متمایز را در می‌کرد، همچنین فایده‌باوری را مردود می‌دانست. مفهوم همدلی برترین غلبهٔ را دارد. اسمیت البته با «نویسنده‌ای هوشمند و دلپذیر» (هیوم) در این نکته همداستان است که «هیچ خصلت ذهن را به منزلهٔ خصلتی فضیلت‌مندانه نمی‌پسندیم مگر آن را که یا به حال خود شخص یا به حال دیگران مفید و ملایم است؛ و هیچ خصلتی را به منزلهٔ خصلتی رذیلانه ناپسند نمی‌داریم مگر آن را که میلی به خلاف دارد.»^{۳۳} براستی، «گوییا طبیعت احساسات پسند یا ناپسند ما را با راحت فرد و جامعه چنان بسزا سازگار گردانده است که به اعتقاد من پس از بازجستی دقیق درمی‌باییم که حال واقع همواره چنین است.»^{۳۴} ولی این فایده سرچشمهٔ نخستین یا اصلی پسند یا ناپسند اخلاقی نیست. «بندیله محل می‌نماید که پسندیدن فضیلت احساسی باشد از گونهٔ همان احساسی که بدان عمارتی راحت‌بخش و نیک‌ساخته را می‌پسندیم؛ یا که ما باید برای تحسین یک انسان دلیل دیگری نداشته باشیم جز همان دلیلی که بدان گنجه‌ای را می‌ستاییم.»^{۳۵} «احساس پسندیدن همیشه متضمن حس برازندگی است که از ادراک فایدهٔ بکلی ممتاز است.»^{۳۶}

واردشدن در تحلیلهای اسمیت از فضایل و انفعالات، لازمه‌اش صرف مجال بسیار زیاد به اخلاق اوست. ولی ضروری است بپرسیم که اگر پسند اخلاقی میان همدلی است، او چگونه داوری

30. meritorious

31. taste

۳۴. همان‌جا.

۳۳. نظریهٔ احساسات، ۱، ۱، ۴، ص ۲۴۵.

۳۲. نظریهٔ احساسات، ۱، ۱، ۴، ص ۲۴.

۳۵. همان‌جا، ص ۲۲۶.

۳۶. همان‌جا.

اخلاقی درباره خودمان را تفسیر می‌کند. و پاسخ آن است که به عقیده او ما نمی‌توانیم احساسات، انگیزه‌ها یا کردار خودمان را پیستدیم یا نپیستدیم مگر اینکه خودمان را در موقع آدم دیگری بگذاریم و گویی که از بیرون به کردارمان بینگیریم. اگر کسی در جزیره‌ای متروک بار می‌آمد و هرگز از همنشینی آدمیان بهره‌مند نمی‌شد، بهممان اندازه نمی‌توانست به «برازندگی یا بی‌ارجی احساسات و کردار خودش بیندیشد که به زیبایی یا زشتی چهره خودش.»^{۳۷} نخستین داوریهای اخلاقی ما، درباره منش و کردار دیگران اند. ولی بزودی بی می‌بریم که آنان درباره ما داوری می‌کنند. از این‌رو اشتیاق می‌باشیم که بدانیم تا چه اندازه درخور ستایش یا نکوهش آنانیم؛ و اوسی کردار خودمان را این‌گونه می‌آغازیم که خویشن را در موقع دیگران تخلیل می‌کنیم و خودمان را تماشاگر کردار خودمان می‌انگاریم. از این‌رو، «من گویی که خودم را به دو شخص تقسیم می‌کنم.... شخص اول تماشاگر است.... شخص دوم کننده است، یعنی شخصی که بموقعه درست خودم می‌نامم، و در قالب منش تماشاگر می‌کوشیدم تا عقیده‌ای درباره کردارش حاصل کنم.»^{۳۸} بدین‌سان می‌توانم با خصال، انگیزه‌ها، احساسها و کرده‌های خودم همدلی یا ناهمدلی داشته باشم.

یکی از ایرادهای آشکار به نظریه اخلاقی اسمیت در باب همدلی آن است که گویا برای معیار عینی صواب و خطأ، خیر و شر هیچ جایی نمی‌گذارد. اسمیت در پاسخ به ایرادی از این‌گونه، بر تصور «تماشاگر بی‌طرف» تأکید می‌ورزد. بمثلاً، می‌گوید که «نادرستنمایی^{۳۹} طبیعت خوددوستی^{۴۰} را می‌توان تنها با چشم این تماشاگر بی‌طرف اصلاح کرد.»^{۴۱} در عین حال «جور و بیداد انفعالات خودخواهانه خودمان گاهی بس‌اند که انسان درون سینه را وادارند تا گزارشی بسیار متفاوت از آنچه احوال واقعی می‌توانند روا بدارند بدهد.»^{۴۲} لیکن طبیعت ما را به فربیکاریهای خوددوستی وانهاده است. ما به تدریج و ناگاه قواعدی کلی درباره امر صواب و امر خطأ حاصل می‌کنیم. این قواعد بر تجربه افعال جزئی پستند و ناپسند اخلاقی بنیاد گرفته‌اند. و چنین قواعد کلی کردار «هنگامی که بهیاری تأمل عادت شده در ذهنمان ثابت گردند فایده بسیار می‌بخشند در اصلاح نادرستنمایی‌های خوددوستی درباره کار سزاوار و شایسته‌ای که باید در موقع خاصمان کرد.»^{۴۳} براستی، این قواعد «یگانه مبدائی است که بدان بخش بیشتر آدمیان بر ارشاد کرده‌هاشان توانایند.»^{۴۴} افزون بر آن، طبیعت ظنی را در نهاد ما می‌نشاند که «سپس به تعقل و فلسفه تایید می‌یابد. این ظن گویای آن است که چنین قواعد مهم اخلاق فرمانها و قوانین خداوندند، همو که

۳۷. نظریه احساسات، ۳، ۱، ص ۱۹۰. ۳۸. همان، ص ۱۹۳.

39. misrepresentation

۴۰. یعنی خوددوستی طبیعی در نهاد آدمی، حقایق را نادرست جلوه می‌دهد. - م. ۴۱. نظریه احساسات، ۳، ۸، ص ۸. ۴۲. نظریه احساسات، ۳، ۴، ص ۲۶۶. ۴۳. همان، ص ۲۷۳. ۴۴. نظریه احساسات، ۵، ۳، ص ۲۷۲.

بفرجام کسانی را که تکلیفشان را بجای می‌ورند پاداش می‌دهد و کسانی را که از تکلیفشان سرپیچیده‌اند به کیفر می‌رسانند.^{۴۰} و «اینکه نظر ما به اراده خداوند باید قاعده عالی کردارمان باشد، نکته‌ای است که هر کس که بموجود او باور دارد در آن شک نتواند آورد.»^{۴۱} وجدان بدین گونه «نایب»^{۴۲} خداست. لیکن اسمیت مدعی خطاپذیری داوری اخلاقی نیست. او با قدری تفصیل درباره تأثیر رسوم در احساسات اخلاقی سخن می‌گوید.^{۴۳} و انگهی، می‌گوید که «قواعد کلی تقریباً همه فضایل... از باره‌های بسیار سست و نادقيق اند، استثنای بسیار می‌پذیرند و مقتضی چندان تصرفات‌اند که هیچ امکان ندارد که کردارمان را یکسره با ملاحظه آنها به سامان درآوریم.»^{۴۴} البته یک استثنای هست. «قواعد عدل به منتها درجه دقیق‌اند.»^{۴۵}

همچنان که مورخان یاداور شده‌اند، آشتی‌دادن ارای گوناگون آدام اسمیت، همیشه آسان نیست. از یلکسو تماشاگر بی‌طرف، همان انسان درون سینه، اگر با هوشیاری و احترام به او گوش دهیم ما را فریب نخواهد داد. از سوی دیگر دگر گونیهای در پسند اخلاقی از جایی به جایی و از زمانهای به زمانهای هست، و رسمهای بد می‌توانند داوری اخلاقی را به انحراف یا تیرگی بکشانند. از یک‌سو، بیشتر مردم تنها بنابر قواعد کلی قادرند که کردارشان را ارشاد کنند. از سوی دیگر، چون این قواعد، به استثنای قواعد عدل، سست و نادقيق و نامتعین‌اند، کردار ما بیشتر باید بهیاری حس برآزندگی، یا بهیاری ذوق معینی به شیوه‌ای خاص از عمل کردن ارشاد یابد تا با رعایت چنان قواعد. براستی ممکن است که این گفته‌های گوناگون را با یکدیگر آشتی داد. مثلاً، می‌توان گفت که هرچند تماشاگر بی‌طرف اگر هوشیارانه به او گوش دهیم هرگز فریبمان نمی‌دهد، انفعال و رسم بد (شاید برخیزنده از اوضاع و احوال بیرونی که گویا رسم را مقرون به مصلحت می‌گردانند) امکان دارد که جلوی انتیاب لازم به او را بگیرند. باری، حق آن است که همسخن با متقدان اسمیت بگوییم که او در رساله اخلاقیش کارایی خود را به منزله تحلیل گری روانشناختی بسیار سودبخش‌تر جلوه می‌دهد تا بدمثابه فیلسوفی اخلاقی.

۳. پرایس

بیشتر گفته‌یم که فیلسوفان نظریه حسن اخلاقی برآن می‌گراییدند که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند سازند، و این گرایش به‌گمانیم به تمرکز اندیشه‌شان بر خصال منش پیوسته بود نه به افعال. و تا اندازه‌ای که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند می‌ساختند، بر این می‌گراییدند که خصایص بویژه

۴۴. همان، ص ۲۷۹. ۴۶. همان، ص ۲۹۱.

47. vicegerent

۴۸. نظریه احساسات، ۵، ۲؛ ۴۹. نظریه احساسات، ۳، ۶، ص ۲۹۹. ۵۰. همان، ص ۳۰۱.

اخلاقی داوری اخلاقی را نادیده گیرند. من کلمه «می‌گراییدند» را به عنوان به کار می‌برم؛ زیرا نمی‌خواهم به جزم بگویم که آنان اخلاق و زیبایی‌شناسی را یکسان می‌شمرند یا با مجذب‌ساختن خصیصه یا خصایص ممیز داوری اخلاقی، سعی در تمیز میان اخلاق و زیبایی‌شناسی نمی‌ورزی‌ند. آدام اسمیت را نمی‌توان به تعبیر شایسته فیلسوف نظریه حس اخلاقی خواند. زیرا به رغم ستایشش از هاجسن و قدرشناشی از دستاوردهای او در مقام حکمی اخلاقی، به تصریح «هرگونه تبیینی را از مبداء پسند که آن را قائم به احساس ویژه‌ای متمایز از احساسهای دیگر گرداند» مردود می‌دانست.^{۵۱} در عین حال اسمیت در گرایشش به انحلال اخلاق در روانشناسی (باز به عمد کلمه «گرایش» را به کار می‌برم)، به فیلسوفان نظریه حس اخلاقی می‌ماند. این گرایش در شیوه نیز هویدا است، هرچند در فلسفه اخلاقی او، چنانکه دیدیم، عنصر آشکاری از فایده‌باوری حضور داشت.

نخستین فایده‌باوران (و همین سخن درباره فایده‌باوری به وجهه عام راست می‌آید) بر این می‌گراییدند که داوری اخلاقی را به گزاره‌ای درباره پیامدها^{۵۲} تحويل کنند. یعنی، بر این می‌گراییدند که داوری بویژه اخلاقی را همچون گزاره‌ای یا فرضیه‌ای تجربی تفسیر کنند.

بنابراین، از یک سو مكتب حس اخلاقی را پیش رو داریم، با گرایش‌هایش به تفسیر و تبیین روانشناسی و گرایشش به همانند ساختن اخلاق با زیبایی‌شناسی؛ در حالی که از سوی دیگر فایده‌باوری را داریم، که به شیوه خودش بر آن می‌گرایید تا داوری اخلاقی را از خصلت ویژه‌اش بزداید. پس طبیعی بود که دست‌کم چند اندیشه‌مند در برابر این گرایشها واکنش نمایند، این گونه که بر دخالت عقل در اخلاق و بر سرشت ذاتی صواب و خطای پاره‌ای افعال و یکسره جدا از اندیشه پاداش و کیفر و دیگر ملاحظات فایده‌باورانه پای بفشرند. یک همچو اندیشه‌مندی ریچارد پرایس بود که در برخی باره‌ها از دیدگاه کانت پیشی جست.

ریچارد پرایس (۹۱-۱۷۲۳) فرزند کشیشی از گروه ناسازگاران با کلیسا رسمی انگلستان^{۵۳} بود. او علاوه بر انتشاردادن چند موعظه، همچنین مطالبی درباره امور مالی و سیاسی نوشته. افزون بر این، مناقشه‌ای با پریستلی داشت که در آن از اراده ازاد (اختیار) و غیرمادیت یا تجرد نفس دفاع می‌کرد. لیکن اینجا ما جویای اندیشه‌های اخلاقی اوییم بهمنی که در بازبینی مسائل اصلی اخلاق^{۵۴} (۱۷۵۷) بیان شده است. این تصنیف، دین او را از یک سو به کادرت و کلارک و از سوی دیگر به باتلر، که پرایس سخت می‌ستودش، بازمی‌نماید.

پرایس نظریه حس اخلاقی را، خاصه به گونه‌ای که پرورده هیوم بود، خوش نمی‌داشت چرا که

.۵۱. نظریه احساسات ۷، ۳، ص ۵۷۹.

52. consequences

53. Nonconformists

54. Review of the Principal Questions in Morals

مساعد به حال ذهن باوری^{۵۵} است و هدایت کردار آدمی را به غریزه و احساس و امنی نهد. آنچه در اخلاق حجیت دارد، عقل است نه عاطفه. و حق این حجیت از آن عقل است بدان لحاظ که عقل تمایزهای اخلاقی عینی را درمی‌باید. هستند افعالی که ذاتاً صواب‌اند و افعالی که ذاتاً خطایند. مقصود پرایس آن نیست که در اخلاق باید افعال را بدون نظر به قصد فاعل و غایت طبیعی فعل بدینه گیریم. بلکه اگر افعال آدمی را در تماشان به لحاظ اوریم، صواب یا خطایشان را به عقل درمی‌باییم که مستقل از پیامدهایی مانند پاداش یا کیفر به چنان افعال تعلق دارند. دست کم پاره‌ای افعال هستند که در نفس خود صواب‌اند و به توجیه بیشتر بر حسب عوامل بیرونی نیاز ندارند، درست همچنان که پاره‌ای غایات فرجامین هستند. «بی شک افعالی هستند که بفرجام پستینده‌اند و برای توجیهشان هیچ دلیلی نمی‌توان مخصوص گرداند؛ همچنان که غایاتی هستند که بفرجام مطلوب‌اند و برای گزینشان هیچ دلیلی نمی‌توان اورد.»^{۵۶} پرایس می‌گوید اگر حال چنین نبود، تسلسل^{۵۷} پیش می‌آمد.

پرایس با ارائه تصوری از شهود عقلی^{۵۸} نسبت به تمایزهای اخلاقی عینی، دست اندر کار آن بود که آرای نویسنده‌گان پیشین چون کادرت و کلارک را احیا کند. پرایس سرچشمه تاریخی غفلت از این کشن عقلی را از سوی نظریه پردازان حس اخلاقی، و ذهن باوری و تجربه باوری بی‌ایند هیوم را در نظریه تصورات لاك و مفهوم او از فهم بی‌گرفت. لاک همه تصورات بسیط را از احساس و مراقبه ذهنی ناشی می‌دانست. اما تصوراتی بسیط و خودپیدا هستند که به ادراک بی‌واسطه یا به دریافت شهودی فهم درمی‌آیند. تصورات صواب و خطا در این زمرة‌اند. اگر فهم را با متخلیله مشتبه کنیم، ناگزیر بر این می‌گراییم که گستره فهم را به ناسزا تنگ گردانیم. «توانهای متخلیله بسیار تنگ‌اند؛ و اگر فهم محدود به همان حلوود بود، امکان شناخت هیچ‌چیزی نبود و همان قوه فهم نیست می‌شد. از این آشکارتر چیزی نیست که یکی از اینها بسا جایی ادراک می‌کند که دیگری ناییناست.... و در موارد بی‌شمار وجود چیزهای را می‌شناسد که دیگری هیچ تصوری از آنها حاصل نتواند گرد.»^{۵۹} تعقل، بدلحاظ کنش عقلی تمایز، نسبتهای میان تصوراتی را که از پیش داریم برمی‌رسد؛ ولی فهم، تصورات خودپیدایی را به شهود درمی‌باید که ممکن نیست به عناصر مشق از تجربه حسی منحل گرددند.

پرایس در دفاع از این قول که فهم دارای تصورات اصلی و خودپیداست، به «عقل سليم» توسل می‌جوید. اگر کسی منکر چنین تصوراتی است، «دیگر نباید با او محاجه کرد، زیرا موضوع پذیرای

55. subjectivism

۵۶. بازیین، ۳۰۱.

57. infinite regress

58. intellectual intuition

۵۹. بازیین، ۲۰۱.

حجه نیست و از نکته موربد بحث چیزی روشنتر نیست که بر تایید آن بیاوریم.^{۶۰} پرایس در توسل به عقل سليم و مبادی خود پیدا، تا اندازه‌های بر دیدگاه فلسفه اسکاتلندری در باب عقل سليم پیشی می‌جوید. ولی اصرارش در اینکه تصورات صواب و خطای عبارت اند از تصوراتی بسیط یا «واحد» که پذیرای تحلیل فراتر نیستند، شهود باوری اخلاقی^{۶۱} پسین را بهیاد می‌آورد.

پرایس با رد نظریه حس اخلاقی، خود را به رد عنصر عاطفی در اخلاق متوجه نمی‌کند. صواب و خطای محمولات عینی افعال آدمی‌اند، و این محمولات به ادراک ذهن درمی‌آیند؛ ولی ما بیقین احساساتی نسبت به افعال و خصال آدمی داریم، و این احساسات در تصورات ذهنی زیبایی و زشتی اخلاقی صورت بیان می‌یابند. بنابراین، کاری که پرایس می‌کند آن است که مقام اصلی را از احساس سلب کند و آن را ملزم شهود عقلی بینگارد. ملازم دیگر ادراک عقلی صواب و خطای در افعال، ادراک ارجمندی و بی‌ارجی در فاعلان است. ادراک ارجمندی در فاعل عبارت است از ادراک انکه فعل او صواب است و او باید پاداش یابد. در این باب پرایس پیرو باتلر است. او همچنین پای می‌فشد که ارجمندی به نیت فاعل یازبسته است. فعل تنها هنگامی ارجمند است که دارای «صواب صوری» باشد، یعنی آن گاه که با نیت خیر انجام گیرد.

چنان می‌نماید که نزد پرایس «صواب» و «الزام‌آور» مراد فاند. خصیصه الزام‌آور یک فعل، ذاتاً صواب، صرفاً بر صواب بودن آن بنیاد گرفته است، صرف نظر از پاداش یا کیفر. نیکخواهی بیقین یک فضیلت است، هرچند که یکانه فضیلت نیست؛ و چیزی همچون خودبودستی عقلانی هست. ولی انسان، به حیث موجودی عاقل، باید، دست کم علی‌الاصول، تنها از سر احترام به فرموده‌های عقل عمل کند و نه از روی غریزه، افعال یا عاطفه. «طبیعت عقلی، قانون خوبی است. درون خود انگیزه و راهنمایی برای عمل دارد که نمی‌تواند سرکوب یا طردش کند. پاکنهادی خودش غایتی است، غایتی فرامین، غایتی برتر از همهٔ غایتهاست دیگر، که فرمانرو، هادی و محنودکننده آنهاست، وجودوتائیرش به هیچ چیز خودسرانه بازیسته نیست.... از روی مهرو و دلیستگی به آن عمل کردن برابر عمل کردن با روشنی، و ایقان و شناخت است. ولی عمل کردن از روی غریزه، تا اندازه‌های عمل کردن در تاریکی و پیروی از راهنمایی نابیناست. غریزه می‌راند و پرت می‌کند؛ اما عقل فرمان می‌دهد.»^{۶۲} از این رو فاعلی را نمی‌توان بموجه درست فضیلت‌مند خواند «مگر آنکه از روی آگاهی بر پاکنهادی و ناظر به پاکنهادی به منزلهٔ قاعده و غایت خود عمل کند.»^{۶۳} به هر روی، فضیلت فاعل همیشه تناسبش کمتر است آن گاه که از روی میل و گرایش طبیعی یا از روی غریزه

۶۰. همانجا.

61. ethical intuitionism

۶۲. بازبینی، ۸. ۶۳. همانجا.

عمل می‌کند نه بر حسب مبادی صرفاً عقلانی.^{۶۴} پرایس البته ملاحظه پاداش و کیفر را تا آن اندازه پیش می‌کشد که شگفتی می‌نماید که کسی فراموش کند که با عمل فضیلت‌مندانه ممکن است پاداش بسیار بهره ببرد در حالی که با عمل خلاف آن امکان دارد زیان بسیار ببرد. و اصرار می‌ورزد که فضیلت خودش «مایهٔ برترین خشنودی هر انسان فضیلت‌مند است؛ ورزیدن فضیلت، برترین شادمانی را برایش بمعارف می‌آورد؛ و آگاهی بر فضیلت، خوشی بین بهاو می‌بخشد.»^{۶۵} ولی اصرارش بر عمل بر حسب مبادی صرفاً عقلانی و بدپاس درستی افعال درست که فاعل را ملزم می‌سازند، و نظرش بر اینکه فضیلت انسان به تناسب درجه‌ای که او از روی غریزه یا گرایش طبیعی عمل می‌کند کمتر است، اشکاراً نزدیک به دیدگاهی کانتی می‌اید. و خود کانت هرگونه اندیشهٔ پاداش را از اخلاق حذف نکرد. زیرا هرچند او بر آن نبود که ما نباید کار صواب و افعال الزام‌آور را تنها به‌امید پاداش بگتیم، بیقین می‌اندیشید که فضیلت باید بفرجام خوشبختی فرآورده یا با خوشبختی یگانه گردد. لذا نزد پرایس ما باید خوشبختی را غایتی منظور مشیت الهی تصور کنیم. و فضیلت فرآورندهٔ خوشبختی است. ولی این خوشبختی به «پاکنهادی» بازبسته است، و براستی فضیلت‌مند توانیم بود مگر آنکه افعال صواب را از آن رو که صواب‌اند بجای آوریم.

۴. رید

تمام رید (۱۷۱۰-۹۶)، فرزند کشیشی اسکاتلندی بود و در آبردین^{۶۶} درس خواند. پس از آنکه چندسال در منطقهٔ روحانی نیو مخار^{۶۷} کشیش بود، به مقامی در دانشکدهٔ کینگ^{۶۸} در آبردین برگزیده شد، و به سال ۱۷۶۴ پژوهش دربارهٔ ذهن آدمی بنابر مبادی عقل سلیم^{۶۹} را منتشر کرد. بدین‌سان اگرچه رید یک سال از هیوم بزرگتر بود، نخستین تصنیفش (سوای جستاری در باب کیت) بسیار دیرتر از رساله، و پژوهش‌های هیوم درآمد. اندکی از انتشار این کار نگذشت که رید به جانشینی آدام اسمیت به استادی فلسفهٔ اخلاقی در گلاسکو برگزیده شد. در ۱۷۸۵ کتابی به نام جستارهایی دربارهٔ توانهای عقلی انسان^{۷۰} منتشر کرد و به دنبالش در ۱۷۸۸ جستارهایی دربارهٔ توانهای فعال انسان^{۷۱} درآمد. این دو دسته جستار چندین بار با هم به نام جستارهایی دربارهٔ توانهای ذهن آدمی^{۷۲} بمطبع رسیده‌اند.

هیوم پس از آنکه بخشی از دستتوشت پژوهش رید را که دکتر بلر^{۷۳} نامی بهاو سپرده بود خواند،

۶۴. همان جا. ۶۵. بازبینی، ۹.

66. Aberdeen 67. New Machar 68. King's College 69. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* 70. *Essays on the Intellectual Powers of Man* 71. *Essays on the Active Powers of Man* 72. *Essays on the Powers of the Human Mind* 73. Dr. Blair

نامه‌ای به مصنف نوشت که در بردارنده چند نظر انتقادی نایرخورنله بود. رید در ضمن پاسخ‌شن می‌گوید: «دستگاه فلسفی شما بمدیله من نه همان در همه بخشها یا دارای خبیث و ربط است، بلکه همچنین بدترستی از مبادی عموماً مقبول نزد فیلسوفان استنتاج شده است: مبادی که من هرگز در اندیشه‌اش نبودم که در محل شک آورم، تا آنکه نتایجی که از آنها در رساله درباره طبیعت آدمی می‌گیرید مرا به آنها بدگمان کرد.» دعوی رید آن بود که فلسفه هیوم عبارت است از «دستگاهی از شکاکیت که مبنای برای باورداشتن هیچ چیزی جز خلاف آن باقی نمی‌گذارد.»^{۷۴} بدزعم رید، فلسفه هیوم به‌واقع برهان خلف^{۷۵} شکاکیت بود. در عین حال نتیجه پروش هماهنگ دلالتهای تضمینی مبادی یا مبدأ معینی بود که نویسنده‌گانی مانند لاتک و بارکلی و حتی دکارت در قول به آنها شریک بودند ولی مانند هیوم در گرفتن نتایج مناسب از مقدمات خویش کارشان دارای همسازی و صلاحت منطقی نبود. از این‌رو ضروری بود که سرآغاز فراگرد آن استدلالی بازجسته شود که سرانجام به نقض باورهایی که همه آدمهای دارای عقل سليم ناگزیر در زندگی عادی بنابر آنها عمل می‌کنند راه پرده بود.

رید ریشه تمام گرفتاری را در آنچه «نظریه تصورات» می‌خواند سراغ می‌گیرد. در نخستین جستارش^{۷۶}، همچنان که بر استی همچای دیگر، رید میان معانی چندگانه کلمه idea [= تصویر] تمیز می‌نمهد. این کلمه در زبان عامیانه به معنای تصویر یا دریافت است. مقصود رید فعل تصویر کردن یا دریافتن است. «تصویری از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن چیز. تصویری متمایز از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن بطور متمایز. هیچ تصویری از آن نداشتن یعنی هیچ تصویرش نکردن.... هنگامی که کلمه تصویر را به این معنای عامیانه می‌گیرند، هیچ کسی امکان ندارد شک ورزد که او دارای تصوراتی است.»^{۷۷} ولی به این کلمه همچنین معنایی «فلسفی» داده می‌شود؛ و در این حال «دلالت‌ش نه بر آن فعل ذهن است که فکر یا تصور می‌خوانیم بلکه بر گونه‌ای موضوع فکر است.»^{۷۸} بدین‌سان بدعزم لاک، تصورات جز موضوعات بی‌واسطه ذهن بهنگام اندیشیدن نیستند. «اسقف بارکلی که بر این بنیاد پیش می‌رفت، به آسانی می‌برهن داشت که جهان مادی وجود ندارد.... ولی اسقف، چنانکه مقام روحانیش را می‌شایست، از وانهادن جهان ارواح تن می‌زد.... آقای هیوم هیچ رغبتی به جهان ارواح نشان نمی‌دهد. او نظریه تصورات را در گستره تماش اختبار می‌کند؛ و در نتیجه نشان می‌دهد که در گیتی نه ماده هست نه ذهن؛ هیچ چیز جز انبطاعات و

۷۴. «اعطاناً» پژوهش.

75. *reductio ad absurdum*

^{۷۶} مرجع ارجاعات ما به جستارهای درباره توانهای ذهن آدمی بر حسب نسخه سه جلدی سال ۱۸۱۹، و مرجع ارجاعات ما به نیزه‌وشن نیز بر حسب نسخه سال ۱۸۱۹ است. ^{۷۷} جستاره‌ها، ۱۰۰:۱۰۱، ص. ۳۸. ^{۷۸} همان، ص. ۳۹.

تصورات نیست.^{۷۹} بواقع، «دستگاه اقای هیوم حتی خودی برایش نمی‌گذارد تا دارایی انطباعات و تصوراتش را ادعا کند.^{۸۰} بنابراین، تصورات که «ابتدا در هیئت ساده» صورتها یا بازnamهای ذهنی اشیا به فلسفه راه یافتد»، به ترتیج جایگزین سازاهاشان شده‌اند و در بنیاد وجود همچیز مگر خودشان رخنه انداخته‌اند. «پیروزی تصورات» را رساله هیوم به کمال رسانید که «تصورات و

انطباعات را همچون موجود یگانه در عالم باقی می‌گذارد.^{۸۱}

رید در تاختن به نظریه تصورات، دو شیوه رهیافت به موضوع به کار می‌برد که ویژه اوست. یک شیوه عبارت است از توسل جستن به عقل سليم، یعنی به باور و ایقان همگانی مردم عادی. آدم عادی بر آن باور است که آنچه او ادراک می‌کند خود خورشید است و نه تصورات و انطباعات. ولی رید به توسل به باورهای «عامیان» بسغنه نمی‌کند. مثلاً برهان می‌آورد که چیزهایی همچون تصورات به معنای «فلسفی» کلمه وجود ندارند؛ آنها اوهام فیلسوفان، یا برخی فیلسوفان‌اند، و فرض کردنشان به هیچ رو ضرورت ندارد. پس چرا فیلسوفان این وهم را اختراع کردن؟ بدزعم رید، یک خطای بنیادی عبارت بود از فرض لاک بر اینکه «تصورات بسیط» داده‌های عنصری شناخته‌اند. «دستگاه تصوری»^{۸۲} «به ما می‌آموزد که نخستین کنش ذهن درباره تصوراتش، دریافت^{۸۳} بسیط است؛ یعنی، تصور محض یک چیز بدون هیچ باوری درباره‌اش؛ و پس از آنکه دریافته‌ای بسیط را حاصل کردیم، سازگاریها یا ناسازگاریهای میان آنها را بممتد مقایسه‌شان با همدیگر ادراک می‌کنیم؛ و این ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات، تمام چیزی است که باور، حکم یا شناخت می‌نامیم. این در دلیله من سراسر وهم است و هیچ گونه شالوده‌ای در طبیعت ندارد.... به جای آنکه بگوییم که باور یا شناخت با پیهمنهادن و مقایسه دریافته‌ای بسیط حاصل می‌شود، باید بگوییم که دریافت بسیط بهاری اتحلال یا تحلیل یک حکم طبیعی و اصلی انجام می‌گیرد.^{۸۴} لاک و هیوم کارشان را با عناصر مفروض شناخت آغازی‌زند که در مورد لاک تصورات بسیط بود و در مورد هیوم انطباعات، و سپس شناخت را چنین نقش کردند که ذاتاً عبارت است از تیجهٔ ترکیب این داده‌های عنصری و ادراک سازگاری یا ناسازگاری‌شان. ولی داده‌های به‌اصطلاح عنصری تیجهٔ تحلیل‌اند؛ ما نخست احکام بنیادی و اصلی داریم. «هر کشن حواس، در همان طبعش، سوای دریافتنی بسیط متضمن حکم یا اعتقاد است.... هنگامی که درختی را پیش رویم ادراک می‌کنم، قوهٔ بیناییم نه همان تصور یا دریافت بسیط درخت بلکه اعتقاد به وجودش، شکلش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد؛ و این حکم یا باور از مقایسه تصورات حاصل نمی‌آید، در همان طبع ادراک مندرج است.^{۸۵}

۷۹. جستارها، ۲، ۱۰، ۱۲: ص ۷-۶. ۸۰. همان، ص ۲۶۷. ۸۱. پژوهش، ۲، ۶، ص ۱-۶۰.

82. ideal system 83. apprehension

۸۴. پژوهش، ۲، ۴، ص ۳-۲۵. ۸۵. پژوهش، ۷، ۴، ص ۴۹-۳۹.

پس این «احکام اصلی و طبیعی بخشی از لوازمی هستند که طبیعت به فهم آدمی داده است. آنها همان اندازه که تصورات یا دریاقهای بسیط‌مایند، الهام‌خدای تعالی‌اند.... بخشی از سرشناسی، و همه کشفیات عقلمان بر آنها بینان گرفته‌اند. آنها آنچه را که عقل سلیم بشر نامیده می‌شود برمی‌سازند؛ و آنچه آشکارا نقیض هر کدام از این مبادی نخستین است، همان است که محال می‌خوانیم.»^{۸۶} اگر فیلسوفان قائل‌اند که تصورات موضوعات بی‌واسطه فکرند، بفرجام از این استنتاج چاره ندارند که تصورات یگانه موضوعات ذهن‌اند. لاک این نتیجه را نگرفت. او کلمه «تصور» را به چندین معنی به کار برد، و در مصنفات او عناصر مختلف، و براستی ناهمساز، هست. ولی هیوم در نهایت نتایج منطقی را از مقدمات لاک (که می‌توان به دکارت ارجاع داد) گرفت. و در این کار ناچار است که مبادی عقل سلیم، یعنی احکام اصلی و طبیعی بشر را انکار کند. بنابراین، نتایجش محال بود: راه علاج آن است که مبادی عقل سلیم یا احکام اصلی بشر را بازشناسیم و اذعان اوریم که «نظریهٔ تصورات» وهمی بی‌فایده و زیانکار است.

رید از احکام طبیعی و مبادی عقل سلیم، مبادی خودپیدا را مراد می‌گیرد. «ما به عقل دو وظیفه یا دو کار اسناد می‌کنیم. اولی حکم درباره چیزهای خودپیداست؛ دومی گرفتن نتایج ناخودپیدا از نتایج خودپیدا. نخستین اینها عرصه، و یگانه عرصه عقل سلیم است.»^{۸۷} اسم «عقل سلیم» برازنه است زیرا «در بیشترین بخش آدمیان، مرتبهٔ دیگری از عقل پیدا نمی‌شود.»^{۸۸} توانایی استنتاج نتایج از مبادی خودپیدا به شیوه‌ای بسامان و دستگاهمند، در همه‌کس یافته نمی‌شود، هرچند کسان بسیاری می‌توانند این کار را بیاموزند. ولی توانایی دیدن حقایق خودپیدا در همه موجوداتی یافته می‌شود که گرفتن نام عاقل را می‌شایند. و این «جزدهش خداوند نیست»:^{۸۹} اگر کسی دارایش نباشد تحصیل کردنی نیست.

عقل سلیم در این معنای خاص لفظ، چه نسبتی دارد با عقل سلیم در معنای «عامیانه» لفظ؟ پاسخ رید آن است که «همان درجه از فهم که انسانی را توانایی می‌بخشد تا در راهبرد زندگی با حزم متعارف^{۹۰} عمل کند، توانایش می‌گرداند تا در اموری که خودپیداًند و او آنها را تمایز درمی‌یابد، راست و دروغ را کشف کند.»^{۹۱}

بنابراین بدعزم رید، «مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمام استدلال و تمام علم‌اند. چنین مبادی متعارف بنظر پذیرای برهان مستقیم‌اند و نیازی نیز به آن ندارند. نیازی نیست که آنها را به آدمیان

۸۶. همان، ص ۳۹۴-۵. ۸۷. جستارها، ۲: ۶، ص ۴-۲. ۸۸. همان، ص ۲۳۳-۴. ۸۹. همان، ص ۲۳۴. ۹۰. باید توجه داشت که اصطلاح «عقل سلیم» که در متن فارسی گذاشته شده، معادل اصطلاح انگلیسی common sense است که بطوط لفظی بمعنایی عقل یا شور متعارف است. صفت «متعارف» (common) که رید در جای جای گفتار خود به کار می‌برد، بهنحوی با کلمه اول در اصطلاح common sense پیوسته است... . ۹۱. همان، ص ۲۲۳.

آموخت؛ زیرا چنان‌اند که همه آدمیان دارای فهم متعارف می‌دانندشان؛ یا دست‌کم چنان‌اند که همینکه پیشنهاده و فهم شوند، آدمیان یکباره تصدیقشان می‌کنند.^{۹۲} ولی این مبادی کدام‌اند؟ رید میان حقایق ضروری که خشنان ممتنع است و حقایق محتمل که ضلشان ممکن است، فرق می‌گذارد. هر رده در بردارنده «مبادی نخستین» است. میان مبادی نخستین متعلق به رده اول، چنین هستند بدیهیات^{۹۳} منطقی (مثلًا هر گزاره‌ای یا راست است یا دروغ)، بدیهیات ریاضی، و مبادی نخستین اخلاق و مابعدالطبيعه. یکی از مثالهایی که رید برای مبادی نخستین اخلاقی می‌آورد آن است که «هیچ انسانی را باید از برای کاری که توانایی جلوگیریش را نداشت نکوهید». ^{۹۴} این بدیهیات اخلاقی «بداهتشان بدبده من کمتر از بدیهیات ریاضی نیست». ^{۹۵} رید زیر عنوان مبادی نخستین مابعدالطبيعه، سه مبدأ را به لحاظ می‌گیرد، «زیرا آقای هیوم آنها را محل سؤال آورده است». ^{۹۶} مبدأ اول آن است که «کیفیاتی که به حواسمن ادراک می‌کنیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که بلن می‌نامیم، و اندیشه‌هایی که بر آنها آگاهیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که ذهن می‌نامیم». ^{۹۷} راستی این مبدأ را همه آدمیان عادی تصدیق دارند و این تصدیق در زبان متداول بیان شده است. دومن مبدأ مابعدالطبيعی آن است که «هرچه آغاز به هستی می‌گذارد باید علتی داشته باشد که آن را فرآوردد». ^{۹۸} و مبدأ سوم آن است که «تدبیر و عقل موجود در علت را می‌توان از قراین و علایم آن در مغلول استیباط کرد». ^{۹۹}

میان مبادی نخستین حقایق محتمل، می‌باییم «که آن چیزهایی که من متمایز بدبیاد می‌آورم بواقع رخ دادند»^{۱۰۰} «که آن چیزهایی که ما به میانجی حواسمن متمایز ادراک می‌کنیم بواقع موجودند، و همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم»^{۱۰۱} «که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبنده نیستند»^{۱۰۲} و «که در پدیده‌های طبیعت آنچه بناست در آینده باشد، احتمالاً ماننده چیزی خواهد بود که در اوضاع و احوال همسان بوده است». ^{۱۰۳} اینکه ما درجه‌ای از اختیار بر افعالمان و بر عزم‌های اراده‌مان داریم، و اینکه در همنوع‌انمان که با ایشان مراوده داریم جان و عقل هست، همچنین در زمرة مبادی نخستینی هستند که رید نام می‌برد.

به گمانم پیداست که این مبادی نخستین بر گونه‌های مختلف‌اند. رید میان بدیهیات منطقی از این گزاره نام می‌برد که آنچه بحق بتوان درباره یک جنس^{۱۰۴} تصدیق کرد بحق می‌توان درباره

۹۲. جستارها، ۰۱:۰۲، ص ۵۷.

93. axioms-

- | | | | | |
|-----------------------------|------------------------------|------------------------------|------------------------------|------------------------------|
| ۹۴. جستارها، ۸، ۳:۵، ص ۳۳۸. | ۹۵. همان‌جا. | ۹۶. جستارها، ۸، ۳:۶، ص ۳۳۹. | ۹۷. همان‌جا. | ۹۸. همان، ص ۳۴۲. |
| ۹۹. همان، ص ۳۵۲. | ۱۰۰. جستارها، ۶، ۵:۳، ص ۳۰۴. | ۱۰۱. جستارها، ۶، ۵:۵، ص ۳۰۸. | ۱۰۲. جستارها، ۶، ۵:۷، ص ۳۱۴. | ۱۰۳. جستارها، ۶، ۵:۶، ص ۳۲۸. |

104. genus

نوع ^{۱۰۰} تصدیق کرد. اینجا ما گزاره‌ای تحلیلی داریم. تنها باید معانی الفاظ «جنس» و «نوع» را بیاموزیم تا پی بیریم که گزاره، صادق است. ولی آیا می‌توان همین سخن را درباره اعتبار حافظه یا وجود جهان بیرونی گفت؟ احتمال چندانی نمی‌رود که رید بر این اندیشه بوده است؛ زیرا او چنین گزاره‌هایی را در رده مبادی نخستین حقایق محتمل می‌آورد. پس آنها به کدام معنی خودپیدایند؟ آشکارا مراد رید دست کم آن است که گرایشی طبیعی به باورداشتشان هست. هنگام سخن گفتن از این گزاره که چیزهایی که ما به حواس ادراک می‌کنیم بواقع وجود دارند و همانهایی هستند که ادراک می‌کنیم، چنین اظهارنظر می‌کند: «این واقعیت بدیهی تر از آن است که محتاج به برهان باشد که همه آدمیان دیرگاهی قبل از آنکه به توسط پیش‌داوریهای آموزش یا فلسفه پذیرای تعصب شوند، بنا به طبع گرایش دارند که به گواهی واضح حواسشان باور مضمور آورند.» ^{۱۰۶} باز، هنگام بحث در مبدأ راجع به همگونگی ^{۱۰۷}، یا همگونگی محتمل، طبیعت، می‌گوید که چنان همگونگی نمی‌تواند صرفاً نتیجه تجربه باشد، هرچند مؤید به تجربه است. زیرا «مبدأ برای ما ضروری است پیش از آنکه بتوانیم به استدلال کشفش کنیم، و لذا بخشی از سرشت ما می‌گردد و آثار و معلولهایش را پیش از کاربرد عقل فرامی‌آورد.» ^{۱۰۸} به سخن دیگر، ما گرایشی طبیعی داریم به اینکه چشم بداریم سیر طبیعی احتمالاً همگونه ^{۱۰۹} از کار درخواهد آمد.

گزاره‌هایی که آشکارا همان گویانه ^{۱۱۰} هستند مشکلی پیش نمی‌آورند. بر فرض معانی الفاظ، نمی‌توان بدون ایجاب محل انکارشان کرد. و هرچند وجود گزاره‌های ضروری، اخباری محل مناقشه است، رید کاملاً محق به این رأی است که همچو گزاره‌هایی وجود دارند. مرادم آن است نکته مورد نزاع بین رید و هیوم در این باب را می‌توان بروشنی بیان کرد. ولی نکته به هیچ‌رو چندان روشن نیست آنگاه که به باور طبیعی به آنچه رید مبادی نخستین حقایق محتمل می‌رسیم؛ و همچنین رید آن را روشن نگردانده است. هیوم هرگز منکر وجود باورهای طبیعی نبود؛ و نیک آگاه بود که این باورهای طبیعی سازنده شالوده یا چهارچوبی برای زندگانی عملی اند. البته او گاهی قائل به تقریرهای هستی‌شناختی است، چون هنگامی که می‌گوید مردم چیزی نیستند مگر دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از ادراکهای مختلف؛ ولی بهطور کلی او خواهان انکار یک گزاره معین نیست، بلکه می‌خواهد که مبانی ما را برای تقریر آن گزاره بازجوید. مثلاً هیوم نمی‌گوید که جهان بیرونی وجود ندارد، یا که سیر طبیعت چنان یکسره نایوسان خواهد بود که نمی‌توانیم به هیچ‌گونه همگونگی اتکا

105. species

۱۰۶. جستارها، ۶، ۵:۵، ص ۳۰۸

107. uniformity

۱۰۸. جستارها، ۶، ۵:۱۲، ص ۳۲۹

109. uniform

110. tautological

کنیم؛ او به بررسی مبانی عقلاً حمل پذیر برای باورهایی که در داشتنشان با دیگر مردم شرکت دارد دلشغول است. از این‌رو، تا جایی که رید به باور طبیعی، به گرایش‌های طبیعی و به تصدیق متعارف بشر توسل می‌جوید، سخنانش ربط چندانی به رد بر هیوم ندارند. رید البته تصدیق می‌کند که هیوم از باورهای طبیعی سخن می‌گوید؛ ولی بر این می‌گراید که هیوم را منکر چیزی فرانماید که او در واقع انکارش نمی‌کند. اگر رید گفته بود که آنچه او مبادی نخستین می‌نامد پذیرای برهان است، نکتهٔ مورد نزاع با هیوم به قدر کافی واضح بود. مثلاً، آیا می‌توان اعتبار حافظه را اثبات کرد یا نه؟ ولی رید بر آن نبود که مبادی نخستین پذیرای برهان‌اند. هنگام سخن‌گفتن از اعتبار (علی‌الاصول) حافظه می‌گوید که این مبدأ دارای یکی از یقینی‌ترین نشانه‌های یک مبدأ نخستین است، یعنی هیچ‌کس سر اثباتش را نداشته است، هرچند هیچ‌آدم عاقلی آن را در معرض شک نمی‌آورد. اما هیوم بخوبی آگاه بود که مردم بطیع بر این باور می‌گرایند که حافظهٔ علی‌الاصول اعتماد کردنی است. رید به پذیرش گواهی در دادگاه‌های حقوقی ارجاع می‌کند و می‌گوید: «آنچه در دادگاه محل است (که هیچ اعتبرایی به گواهی نموده نشود) ذر کرسی فیلسوف چنین است.»^{۱۱۱} ولی هیوم البته هرگز این اندیشه از دلش نگذشت که گواهی دربارهٔ واقعیات به‌یاد آورده هرگز نباید پذیرفته شود، و هیچ‌کس نباید به حافظه‌اش اطمینان کند. براستی رید سپس تصدیق می‌کند که «تا جایی که من به‌یاد دارم آقای هیوم گواهی حافظه را مستقیماً محل سؤال نهاده است».^{۱۱۲} هرچند بی‌درنگ می‌افزاید که هیوم مقدماتی چیده است که بدان حجت حافظه بر می‌افتد، و به‌عهده خواننده‌اش و امی‌گذارد تا نتیجهٔ منطقی را بگیرد. ولی فرضی خطاست که هیوم می‌خواست، حتی به تضمن، آن درجه از اطمینان به حافظه را که عقل سلیم هوشیار به آن می‌دهد ناید کند. او به‌همین اندازه قصد نداشت که وجود نسبتی‌ای علی‌را انکار کند و بگوید که در عمل هیچ‌اطمینانی نباید به قوانین علی داشت. پس به‌طور کلی می‌توان گفت که انتقاد رید از هیوم گاهی به‌سبب بدفهمیش از مقصود هیوم سست می‌گردد.

البته عرضهٔ منصفانه‌ای از دیدگاه رید نیست اگر او را چنان نقش کنیم که انگاری صرفاً به ایقان یا رأی غیرفیلسوفان توسل می‌جوید و آن را دلیل بر صدق مبادی نخستین می‌گیرد. کار او آن است که اجماع را، هنگامی که به ناتوانی در شک‌آوردن — الا شاید در کرسی فیلسوف شکاک — بیرونند، قرینه‌ای می‌داند بر اینکه گزارهٔ معینی عبارت از یک مبدأ نخستین است. مبادی نخستین را نمی‌توان مبرهن داشت؛ و گرنه مبادی نخستین نمی‌بودند. آنها به شهود شناخته‌اند. ولی چنانکه بدیلهٔ من می‌نماید، رید دربارهٔ راه یا راههایی که بدان به‌شناخت انواع گوناگون مبادی نخستین می‌رسیم، تبیین چندان روشی و همسازی بدلست نمی‌دهد. براستی در برخی موارد البته نظرش را

۱۱۱. جستاره‌ها، ۶، ۵، ۳، ص ۳۰۵. ۱۱۲. همان‌جا.

تبیین می‌کند. مثلاً، «گواهی بدیهیات ریاضی تا وقتی آدمیان به درجهٔ معینی از بالیدگی فهم نرسند دریافته نمی‌شود. یک پسریچه باید مفاهیم کلی کیفیت، بیشتر و کمتر و برابر، حاصل جمع و اختلاف را حاصل کرده باشد؛ و باید به حکم دادن دربارهٔ این نسبتها در امور زندگی متعارف خو گرفته باشد تا سپس بتواند بداهت این بدیهیه^{۱۱۳} ریاضی را ادراک کند که هرگاه کمیات برابر به کمیات برابر افزوده شوند، حاصل جمع‌های برابر می‌سازند. بهمان‌سان، داوری اخلاقی یا وجودانمان از بنر نامدرکی که آفریدگارمان کاشته است می‌روید و می‌بالد.»^{۱۱۴} اینجا تبیین روشن و صریح داریم که موافق عقل است. آدمی در سیر تجربه بر مفاهیم معینی دست می‌یابد یا معنای الفاظ معینی را یاد می‌گیرد، و سپس می‌تواند راستی خودپذای گزاره‌های معینی را که حاوی یا مستلزم آن الفاظ‌اند دریابد. اگر بگویند که مبادی به سرشت طبیعت آدمی تعلق دارند، این سخن یعنی ما توانی طبیعی برای دریافت راستی بدیهی این مبادی داریم؛ نه آنکه چنین مبادی مقدم بر تجربه شناخته می‌شوند. ولی هنگام بحث دربارهٔ این گزاره که کیفیات محسوس مذرک و افکاری که بر آنها آگاهیم باید شناسندگانی داشته باشند که همان بدن و ذهن‌اند، رید از «مبادی باور به طبیعت آدمی» سخن می‌گوید «که از آنها تبیینی جز این نمی‌توانیم بدهیم که بضرورت از سرشت قوای ما نتیجهٔ می‌شوند.»^{۱۱۵} و این مبدأ، مانند بدیهیات ریاضی، در ردّ مبادی نخستین حقایق ضروری می‌آید. و هنگامی که به مبادی نخستین حقایق محتمل رومی‌آوریم، می‌بینیم که رید به لحاظ مبداء همگونگی طبیعت می‌گوید که «آن بخشی از سرشت ماست و معلوم‌هایش را پیش از به کار افتادن عقل فرامی‌آورد.»^{۱۱۶} مبدأ، مقدم بر تجربه است «زیرا هرگونه تجربه براین باور بنیاد دارد که ایندۀ مانند گذشته خواهد بود.»^{۱۱۷} طبیعتمان ما را به این چشمداشت معین می‌سازد که ایندۀ مانند گذشته خواهد بود. گونه‌ای چشمداشت طبیعی مقاومت‌ناپذیر هست.

شاید این شیوه‌های سخن را بتوان با هم سازگار گرداند. رید هنگام بحث در این مبدأ که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبینde نیستند، می‌گوید: «ما ناچاریم که به توانهای تعقل و حکم کردن خویش اعتماد کنیم،» و شک‌آوردن در این باب امکان ندارد «زیرا نقض سرشت ماست.»^{۱۱۸} او همچنین قائل است که «هیچ‌کس هرگز به این مبدأ نمی‌اندیشد. مگر هنگامی که مبانی شکایت را به لحاظ می‌گیرد؛ با این‌همه، آن مبدأ همواره بر آرائش فرمان می‌راند.»^{۱۱۹} بنابراین، رید گویا نخست می‌گوید که گرایشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به اطمینان کردن به توانهای عقلیمان هست، و دوم آنکه این گزاره از آغاز صریحاً صادق شمرده نمی‌شود. و امکان دارد که او

113. axiom

۱۱۴. جستارها، ۵، ۳:۱، ص ۴۵۱.
۱۱۵. جستارها، ۶، ۲:۶، ص ۳۴۱.
۱۱۶. جستارها، ۶، ۲:۶، ص ۳۴۱.
۱۱۷. همان‌جا.
۱۱۸. جستارها، ۵، ۰:۶، ص ۲۴۷.
۱۱۹. همان، ص ۳۱۷.۱۱۴. جستارها، ۵، ۳:۱، ص ۴۵۱.
۱۱۵. جستارها، ۶، ۲:۶، ص ۳۴۱.
۱۱۶. جستارها، ۶، ۲:۶، ص ۳۴۱.
۱۱۷. همان‌جا.
۱۱۸. جستارها، ۵، ۰:۶، ص ۲۴۷.
۱۱۹. همان، ص ۳۱۷.

گزاره‌های مشابهی بددهد نه فقط دربارهٔ مبداء همگونگی طبیعت بلکه همچنین دربارهٔ مبداء علیت، که آن را مبدائی مابعدالطبیعی و ضروری می‌انگارد. اما به گمانم او براین می‌گراید که خوانندگانش را با این فکر بازگزارد که مبادی چون اعتبار حافظه و وجود جهان بیرونی خودپیدایند بدین معنی که ما انگیزشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به باور داشتنشان داریم، در حالیکه مثلاً بدیهیات ریاضی خودپیدایند بدان معنی که همینکه ما معانی الفاظ معنی را داشته باشیم، نسبتهاي ضروری را می‌انشان درمی‌یابیم. پس به گمان من رید به وجود شمارهٔ بسیاری از مبادی نخستین گونه‌گون قائل است بی‌آنکه تبیین بی‌ایهامی از معنی یا معانی دقیقی بددست دهد که بدان، چنان مبادی عبارت‌اند از مبادی نخستین خودپیدا، و بخشی از سرشت طبیعت ما را تشکیل می‌دهند. شاید امکان‌پذیر باشد که شیوه‌های گوناگون سخشن را بهم سازش داد و توضیحی فراهم آورد که همهٔ مبادی نخستین او را فرا بگیرد؛ ولی فکر نمی‌کنم که رید این توضیح را فراهم آورد. و اگر می‌خواست که توضیحات مختلفی از دسته‌های مختلف مبادی مختلف بددهد، امکان داشت که نکته را روشنتر از آنچه در واقع ساخت، بسازد.

رید گاهی بر آن می‌گراید که با توصل بهذوق عوام برای خود وجاهتی کسب کند، این گونه که بعضی فیلسوفان (مثلاً بارکلی) را تقریباً مسخره می‌کند و اعلام می‌دارد که طرف «عوام» را می‌گیرد. اما فلسفه او در باب عقل سليم بهیچ رو پذیرش صرف آرای جماعت مردم و طرد فلسفهٔ فرهنگستانی نیست. به‌نظر او فلسفه باید بنیادیافته بر تجربهٔ متعارف باشد و اگر به نتایج خارق اجماع برسد که نقیض تجربهٔ متعارف‌اند و با باورهایی در معارضه می‌آیند که همگان، حتی فیلسوفان شکاک، به‌اقتضای ضرورت زندگی‌شان را در عمل بر پایهٔ آنها می‌گذارند، باید عیین در کارش باشد. و چنین نظری دربارهٔ فلسفه کاملاً معتبر است، و غلطهای تاریخی رید و نادرست نمایی‌هایش از دیدگاه‌های دیگران آن را از اعتبار نمی‌اندازد.

باید ازفود که رید همواره و بی‌خلاف هوداری از عقل سليم نمی‌نمود، چنانچه از عقل سليم باور برآمده از صرافت طبع^{۱۲۰} آدم متعارف را مراد می‌گیریم. بمثل در باب رنگ، نخست می‌گوید که «همهٔ کسانی که فلسفهٔ نوین را نیاموخته‌اند تلقیشان از رنگ چنان احساس ذهن نیست که هرگاه به ارک درنیاید وجود نتواند داشت، بلکه کیفیت یا وجهی از اجسام را می‌خواهد که خواه دیده شود خواه نه، بر یک حال می‌ماند.»^{۱۲۱} او سپس به نهادن تمیز میان «نمود رنگ» و خود رنگ همچون کیفیتی از جسم می‌پردازد. دومی علت اولی است، و در نفس خود ناشناخته است. ولی نمود مثلاً رنگ بدنش و علتش چنان در متخلیله بهم سخت پیوسته‌اند که «امکان دارد بهمای یکدیگر مشتبه

گرفته شوند، اگرچه این دو در واقع چنان مختلف و بی‌شباهت‌اند که یکی تصوری در ذهن است و دیگری کیفیتی از جسم. پس نتیجه می‌گیرم که رنگ... توان یا قوه معینی در اجسام است که در آفتاب نمودی را بر چشم می‌نمایاند....»^{۱۲۲} براستی رید در این گفته درنگ نمی‌ورزد که «هیچ‌کدام از احساسات حسی ما همانند هیچ‌کدام از کیفیات اجسام نیست.»^{۱۲۳} شاید قدری شگفت‌اور باشد که همچو سخنانی را از دهن هوادار «عامیان» بشنویم. اما حقیقت البته آن است که هرچند رید قادر بود که در «کشمکش نابرابر عقل سليم و فلسفه، فلسفه همواره بی‌آیرو و بازنده بیرون می‌اید»،^{۱۲۴} او به هیچ‌رو کارش را به تکرار آرای مردم بی‌خبر از هرچه فلسفه و علم منحصر نکرد.

۵. کمبیل

جرج کمبیل^{۱۲۵} (۱۷۱۹-۹۶) در زمرة دوستان رید بود. او در ۱۷۵۹ مدیر دانشکده مارشال^{۱۲۶} در ابردین، و در ۱۷۷۱ استاد الهیات در این دانشکده گردید. کمبیل در فلسفه خطابه خود، زیر عنوان کلی گزاره‌هایی که صدقشان بهشهود دانسته می‌شود، بدیهیات ریاضی، حقایق آگاهی^{۱۲۷} و مبادی نخستین عقل سليم را می‌گنجاند. او خاطرنشان می‌سازد که برخی بدیهیات ریاضی صرفاً معانی الفاظ را نشان می‌دهند، هرچند که بهزعم او این حال درباره همه مبادی ریاضی راست درنمی‌آید. حقایق آگاهی مثلاً دربردارنده اطمینان از وجود خودمان است. و اما آنچه مبادی عقل سليم دربردارند عبارت‌اند از مبدأ علیت، مبدأ همگونگی طبیعت، وجود جسم، و اعتبار حافظه هنگامی که «روشن» است. بدین‌سان معنایی که او به عقل سليم داد تنگتر از معنایی است که رید بهآن می‌دهد.

۶. بیتی

بنامتر از کمبیل، یکی جیمز آزوالد^{۱۲۹} (در گذشته به سال ۱۷۹۳) است که توسل به عقل سليم به سود دین^{۱۳۰} را نوشت و دیگری جیمز بیتی^{۱۳۱} (۱۷۳۵-۱۸۰۳). بیتی در ۱۷۶۰ به استادی فلسفه اخلاقی و منطق در دانشکده مارشال در ابردین برگزیده شد؛ و در ۱۷۷۰ جستار درباره حقیقت را منتشر کرد. او در این جستار نه همان به انتقاد از آرای هیوم پرداخت بلکه همچنین در بندهایی از آن به سخن‌پردازی و دشنام‌گویی روی آورد که بی‌گمان مبین غیض صادقانه‌اش بود ولی در تصنیف

۱۲۲ همان، ص ۱۵۶-۷. ۱۲۳. ۱۲۴. پژوهش، ۶، ۶، ص ۱۶۳. ۱۲۴. پژوهش، ۱، ۴، ص ۳۲.

125. George Campbell 126. Marischal College 127. *Philosophy of Rhetoric*
128. consciousness 129. James Oswald 130. *An Appeal to Common Sense in behalf
of Religion* 131. James Beattie 132. *Essay on Truth*

فلسفی بیجا می‌نماید. هیوم به خشم آمد؛ و برخی از نظرهایش را گزارش کرده‌اند. در باب جستار درباره حقیقت گفت: «حقیقت؟ عجب! حقیقتی در آن نیست؛ تمامش دروغ بزرگ نفرت‌انگیزی است.» و درباره مصنفس گفت: «بیتی، این مردک ابله و متغیر.» ولی کتاب از اقبال زیادی برخورد. شاه جرج سوم خوشش آمد و به نویسنده‌اش وظیفه سالانه پاداش داد. دانشگاه آکسفورد دکترای حقوق مدنی به بیتی اعطای کرد.

بیتی در نخستین بخش جستار درباره حقیقت به کاوش در معیار حقیقت می‌پردازد. او میان عقل سلیم، که حقیقت خودبیدا را ادراک می‌کند، و عقل (تعقل یا استدلال) تمیز می‌گذارد. مبادی نخستین حقیقت، که شماره زیادی از آنها هست، «به بداهت خودشان بازبسته‌اند و به طور شهودی به ادراک فهم درمی‌آیند.»^{۱۳۳} ولی چگونه باید مبادی نخستین عقل سلیم را از پیش‌داوریهای صرف بازشناخت؟ به این سؤال در بخش دوم پرداخته می‌شود. تأمل در ریاضیات نشان می‌دهد که ملاک حقیقت آن مبدایی است که باورمان را بنابر بداهت ذاتی خودش ناگزیر می‌کند.^{۱۳۴} در فلسفه طبیعی، این مبدأ عبارت است از «حس نیک‌آگاه».^{۱۳۵} حس کی نیک آگاه است؟ نخست آنکه من باید به دلخواه خودم متمایل باشم که بی‌درنگ به آن اعتماد کنم. دوم آنکه احساسات گرفته‌شده باید «در اوضاع و احوال همسان به طور همگونه همسان باشند.»^{۱۳۶} سوم آنکه باید از خودم برسم «که عمل کردن بنابر فرض اینکه قوهٔ مورد گفتوگو نیک آگاه است آیا هیچ به آسیب و ناراحتی من منجر شده است.»^{۱۳۷} چهارم آنکه احساسات منتقل شده باید با یکدیگر و با ادراکات قوای دیگرم سازگار درآیند. پنجم آنکه احساساتم باید با احساسات ادمیان دیگر بسازند. سومین بخش جستار آشکارا به جواب ایرادهایی بر نظریه‌های بیتی اختصاص یافته است. اما بیتی فرصلت را غنیمت می‌شمرد تا آرائش را درباره عده زیادی از فیلسوفان اظهار کند، و در بیشتر موارد این رأی بسیار نامساعد است. به ارسسطو احترامی نمایان می‌گزارد؛ و رید بطیع از حمله‌اش مصون است. ولی مدرسیان را به صورت سیزه‌گران لفظی صرف نقش می‌کند، و اکثر دستگاه‌های فلسفی نوین را رهمنمون به دستگاه‌های شکاکانه یا نمونه‌هایی از آن دستگاه‌ها جلوه می‌دهد، یعنی «همان فراورده‌های غیرطبیعی، تراوشهای پلید یک قلب سخت.»^{۱۳۸} بیتی به القای این فکر می‌گراید که او به فلسفه، مگر به منزله وسیله‌ای برای تاختن به فلسفه‌ها و فیلسوفان، رغبت چندانی ندارد.

۱۳۳. جستار، ۱، ۲، ۰، ۹، ص ۹۳؛ نسخه سال ۱۸۲۰. ۱۳۴. جستار، ۲، ۰، ۱؛ ص ۱۱۷.

135. well-informed sense

۱۳۶. جستار، ۲، ۰، ۱؛ ص ۱۴۰. ۱۳۷. همان، ص ۱۴۱. ۱۳۸. جستار، ۳، ۰، ۳؛ ص ۳۸۵.

۷. استوارت

از شمندر از بیتی، دوگلد استوارت^{۱۳۹} (۱۷۵۳-۱۸۲۸) بود. او پس از درس‌خواندن در دانشگاه ادبورگ به تعلیم ریاضیات در آنجا پرداخت، و در ۱۷۷۸ در غیاب استاد آدام فرگوسن^{۱۴۰}، تدریس فلسفه اخلاقی را به عهده گرفت. هنگامی که فرگوسن در ۱۷۸۵ از کرسیش کناره گرفت، استوارت به جانشینیش گماشته شد. در ۱۷۹۲ او نخستین مجلد عناصر فلسفه ذهن‌آدمی^{۱۴۱} را منتشر کرد که مجلداتی دوم و سومش به ترتیب تا سالهای ۱۸۱۴ و ۱۸۲۷ در نیامد. رئوس فلسفه اخلاقی^{۱۴۲} در ۱۷۹۳، و جستارهای فلسفی^{۱۴۳} در ۱۸۱۰ انتشار یافت. در سالهای ۱۸۱۵ و ۱۸۲۱ دو بخش از رساله درباره نمودن پیشرفت فلسفه مابعدالطبیعی، اخلاقی و سیاسی از زمان احیای ادب در اروپا^{۱۴۴} درآمد که برای متمم دایرة المعارف بریتانیکا نوشته بود. سرانجام، فلسفه توانهای فعال و اخلاقی^{۱۴۵} چند هفته پیش از مرگش در ۱۸۲۸ منتشر شد. استوارت مُدرسی شیواسخن و پرنفوذ بود و شاگردان را حتی از خارج به‌سوی محضر درسش می‌کشید. و پس از مرگش بنایی به یادبودش در ادبورگ برپا داشتند. او متفکری بویژه اصیل نبود؛ ولی فرهنگی گسترده داشت و از موهبت قدرت بیان برخوردار بود.

استوارت در مدخل رئوس فلسفه اخلاقی می‌گوید که «شناخت ما از قوانین طبیعت سراسر تیجه مشاهده و تجربه است؛ زیرا هیچ موردی نیست که در آن چنان رابطه‌ای ضروری میان دو رویداد پیاپی ادراک کنیم. که ما را بر استنباط یکی از دیگری به‌یاری استدلال پیشینی توانا گرداند. ما از روی تجربه پی می‌بریم که پاره‌ای رویدادها همواره بهم پیوسته‌اند، چنان که هرگاه یکی از می‌بینیم دیگری را چشم می‌داریم، ولی شناخت ما در همچو موارد فراتر از امر واقع نمی‌رود.»^{۱۴۶}

139. Dugald Stewart

۱۴۰. آدام فرگوسن نویسنده مصنفات زیر است:

(Essay on the History of Civil Society) (۱۷۶۷)
 (Institutes of Moral Philosophy) (۱۷۶۹)
 تاریخ ترقی و خاتمه جمهوری روم (۱۷۸۳)

(History of the Progress and Termination of the Roman Republic)

مبادی علم اخلاقی و سیاسی (۱۷۸۳) (Principles of Moral and Political Science)
 هیوم ارج بسیار بر فرگوسن می‌نهاد و در وصیت‌نامه‌اش میراثی برای او گذاشت.

۱41. Elements of the Philosophy of the Human Mind ۱42. Outlines of Moral Philosophy

143. Philosophical Essays ۱44. Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe

145. Philosophy of the Active and Moral Powers

۱۴۶. رئوس، «مدخل»، ۱، ۲:۳، ص. ۶. مرجع ارجاعات ما بر حسب صفحه عبارت است از مجموع مصنفات Works) استوارت، ویراسته سر ویلیام همیلتون (Sir William Hamilton)، (۱۸۵۴-۸).

باید مشاهده و تجربه تحت نظارت درآمده را به کار گیریم تا به طور استقرائی به قوانین کلی برسیم که از آنها می‌توانیم به طور قیاسی یا استنتاجی («ترکیبی») به معلولها استدلال کنیم.

این دیدگاه بسا که با دید رید بسیار ناهمانگ بنماید. ولی هرچند رید قائل بود که راستی این گزاره که هرچیز که آغاز به هستی می‌گذارد علتی دارد به شهود شناخته است، قائل نبود که تجربه فقط می‌تواند ما را درباره روابط ضروری جزئی در طبیعت بیاگاهاند. «مبادی کلی مبتنی بر تجربه، فقط درجه‌ای از احتمال متناسب با گستره تجربه‌ما دارند، و همیشه باید چنان فهم شوند که جا برای استثنایهای بگذارند چنانچه تجربه‌ایnde همچو استثنایی را کشف کند.»^{۱۴۷} بهزعم رید، می‌توان وجود خدا را به منزله علت چیزهای محتمل و متغیر با یقین مطلق استنباط کرد. ولی سوای این حقیقت، سوای مبادی نخستین خودپیدا و سوای آنچه می‌توان بدقت از اینها استنتاج کرد، برایمان تجربه و احتمال بازمی‌مانند. او قانون گرانش را نمونهٔ یک قانون محتمل می‌آورد، بدان معنی که استثنایهای علی‌الاصول ممکن‌اند. از این‌رو، نظر استوارت درباره فلسفهٔ طبیعی چنان با نگرش رید بیگانه نیست که در نگاه نخست می‌نماید.

استوارت یاداور می‌شود که «اصلاح»ی که طی دوران گذشته در فیزیک رخ داده است، بهمان اندازه به شاخه‌های دیگر شناخت، بویژه به شناخت ذهن، گسترش نیافته است. «از آنجا که تمام شناخت ما از جهان مادی بفرجام بر پایهٔ اموری واقع استوار است که به مشاهده مسلم گردیده‌اند، بهمان‌سان تمام شناخت ما از ذهن آدمی بفرجام بر اموری واقع ممکن است که آگاهی خودمان بر درستیشان گواهی می‌دهد. بررسی هوشیارانهٔ چنان امور واقع سرانجام به مبادی کلی سرنشت آدمی راه خواهد برد، و به تدریج علمی درباره ذهن تشکیل می‌دهد که از حیث یقین فرودتر از علم بدن نیست، مصنفات دکتر رید نمونه‌های ارزشمند بسیاری از این گونه پژوهش بمدست می‌دهند.»^{۱۴۸}

بنابر این، هدف کلی پیشنهاده استوارت برای پژوهش در روانشناسی آن است که خصیصهٔ یک علم را به این شاخهٔ کاوش بدهیم. و این متضمن آن است که روش‌های را که در فیزیک چنان موفق از کار درآمده‌اند، درباره روانشناسی به کار بندیم. البته داده‌های بررسیده در روانشناسی با داده‌های بررسیده از سوی فیزیکدانان فرق می‌کند. ولی روش علمی مشابهی را باید به کار برد. و اگر بناست که روانشناسی خصیصهٔ یک علم را بیابد، اهمیت بسیار دارد که با مابعدالطبیعه مشتبه نشود. فیلسوفان طبیعی یا فیزیکدانان «در روزگار نو همهٔ نظرپردازی درباره طبع جوهر پدیدآورند جهان مادی، درباره امکان یا امتناع حدوث آن، و حتی درباره واقعیت وجود آن به استقلال از وجود موجودات مدرك را خردمندانه به حکمای مابعدالطبیعه و انها دهند، و کارخود را به حیطهٔ متواضع‌انه تر مشاهده پدیده‌های جهان مادی و مسلم داشتن قوانین کلیشان منحصر کرده‌اند.... اکنون کسی

۱۴۷. جستارها، ۲: ۶۰۶، ۲: ۱۱۰، ۲: ۳۴۵، ص. ۳۴۵. ۱۴۸. رؤوس، «مدخل»، ص. ۱۱۰، ۲: ۶۰۶، ۲: ۱۱۰.

دستخوش آن خطر نیست که این فلسفه آزمایشی را با نظرپردازیهای مابعدالطبیعی پیشگفته خلط کند.... تمایز همسانی میان پرسشها یکی که ممکن است راجع به ذهن آدمی بیان شوند روی می دهد.... هنگامی که یک بار امر واقع کلی را مسلم داشتیم، مانند قوانین گوناگونی که تداعی تصورات را تنظیم می کنند، یا وابستگی حافظه به آن کوشش ذهن که توجه می خوانیم، این تمام چیزی است که ما باید در این شاخه علم جویایش باشیم. اگر از امور واقعی که آگاهی خودمان گواه بر آنهاست فراتر نرویم، تایجمان کمتر از نتایج فیزیک یقینی نیست....^{۱۴۹}

استوارت حوزه روانشناسی را به ناسزا تنگ می گرداند و برخی پژوهشها را «مابعدالطبیعی» می شمرد که معمولاً به این شیوه رده بندی نمی شوند.^{۱۵۰} ولی نکته جالب بحث در علم ذهن، رهیافت استقرائی اوست و پافشاریش بر خلط نکردن علم با نظرپردازی. و با آنکه او گاهی بر این می گراید که حوزه و گستره پژوهش روانشنختی را به ناسزا تنگ گرداند، این بدان معنی نیست که او در برابر نیاز به فرضیات سازنده نایین است. برعکس، او آن دسته از پیروان یکن را می نکوهد که فرضیات را طرد می کنند و به «فرضیه نمی سازم» مشهور نیوتون به معنای لفظی عبارت توسل می جویند. ما باید میان فرضیات «ناموجه» و فرضیاتی که به مفروضات پیشنهاده قیاس تمثیل اتکا دارند تمیز بگذاریم. سودمندی یک فرضیه هنگامی بیدا است که نتایج مشتق از آن تحقیق می بذرند یا تایید می بانند. ولی حتی فرضیه ای که سپس بطلانش بازنموده می شود ممکن است معلوم شود که بسیار سودمند بوده است. استوارت قول هارتی را در ملاحظاتی درباره انسان^{۱۵۱} نقل می کند:

«هر فرضیه ای که دارای درجه ای کافی از حق نمایی برای توضیح شماره ای از امور واقع باشد، باریمان می دهد که این امور واقع را در سامانی شایسته در ذهنمان مرتب کنیم، امور واقع جدیدی را معلوم گردانیم، و آزمایشها خامی از بهر پژوهشها آینده انجام دهیم.»

بنابراین استوارت در رهیافتمنش به روانشناسی، چیزی را اختیار کرد که می توان آن را رهیافتی صریحاً تجربه باور آنها خواند. اما معنای این سخن آن نیست که او نظریه های رید را در باب مبادی نخستین یا مبادی عقل سليم رد می کند. راست است که او اصطلاح common sense [= عقل سليم] را زیاده مبهم می شمرد که احتمالاً مایه بروز بدفهمی و نادرستنمایی است. ولی تصور مبادی را می بذرد که صدقشان به شهود دریاقه می شود. اینها را او زیر سه عنوان رده بندی می کند. اول، بدبیهات ریاضیات و فیزیک هستند. دوم، مبادی نخستین راجع به آگاهی، ادراک و حافظه هستند. سوم، «آن قوانین بنیادین باور آدمی هستند که بخشی ماهوی از نهادمان را می سازند و تمام اعتقاد ما به آنها نه فقط در هر گونه نظرپردازی بلکه در همه کردارمان به منزله موجودات فاعل

۱۴۹. عناصر، «مدخل»، ۱: ۲، ص ۴۸. ۱۵۰. به لحاظ دیگر، روانشناسی در نزد استوارت گستره بسیار پهناوری دارد.

۱۵۱. عناصر، ۱، ۲، ۴، ص ۳۰۱. ۱۵۲. عناصر، ۱، ۲، ۴، ص ۳۰۱.

گنجیده است.^{۱۵۳} در زمرة «قوانين» این ردۀ اول، حقایق وجود جهان مادی و همگونگی طبیعت می‌آیند. «از اندیشه هیچ کس نمی‌گذرد که همچو حقایق را به صورت گزاره برای خودش تقریر کند؛ بلکه همه کردار و همه استدلالهایمان بر پایه فرض تصدیق آنها پیش می‌روند. باورداشتمندان برای حفظ وجود حیوانیمان ضرورت دارد، ولذا با نخستین کنشهای عقل همزمان است.»^{۱۵۴} بنابراین، استوارت فرق می‌گذارد میان احکامی که «حصولشان به محض فهمیدن حدّهای گزاره دست می‌دهد» و احکامی که «با چنان ضرورتی از سرشت آغازین ذهن منتج می‌شوند که ما از آغاز کودکی بنا بر آنها عمل می‌کنیم بی‌آنکه هرگز آنها را موضوع تأمل قرار دهیم.»^{۱۵۵} بعلاوه، احکامی هستند که با استدلال به آنها می‌رسیم.

استوارت احکامی را که از سرشت آغازین ذهن بر می‌آیند به «قوانين بنیادین باور آدمی» می‌نامد. کلمه «مبدأ» به رای او گمراه کننده است. زیرا نمی‌توان برای گستردن شناخت آدمی از آنها استنباط‌هایی بیرون کشید. «اگر آنها را از داده‌های دیگر انتزاع کنیم، در نفس خود یکسره سترون می‌مانند.»^{۱۵۶} آنها را باید با «مبادی تعلق» مشتبه گرفت. آنها در ضمن کاربرد توانهای عقلی ما می‌مانند. و اما درباره ملاکی که بدان قوانین بنیادین باور را بتوان از هم بازشناخت، باید گفت که فراگیری^{۱۵۷} باور، یگانه ملاک نیست. استوارت دو ملاک پیشنهاده بوفیه^{۱۵۸} را می‌پسندد. نخست آنکه حقایق منظور باید چنان باشند که حمله به آنها یا دفاع از آنها ممکن باشد مگر به میانجی گزاره‌هایی که بدیهی تر و یقینی تر از خود آنها نباشند. دوم آنکه تأثیر عملی حقایق باید حتی به کسانی فرا رسد که نظرآ در حجیتان چون و چرا می‌کنند.

روشن است که استوارت در سعی برای بیان دقیق دیدگاهش از رید هشیارتراست. و این هشیارت را می‌توان در پرداختش به نکات جزئی مکرر دید. مثلاً هشیارتانه توضیح می‌دهد که هر چند گواهی بی‌واسطه آگاهی ما را نسبت به وجود حاضر احساسها یا انفعالها، خواهشها و جز آن اطمینان می‌بخشد، ما بی‌واسطه بر خود ذهن آگاه نیستیم بدان معنی که از شهود مستقیم ذهن برخورداریم. براستی، «همان نخستین کاربست آگاهی بضرورت متضمن یک باور است، نه فقط به وجود حاضر آنچه احساس می‌شود بلکه به وجود حاضر آن که احساس و فکر می‌کند.... لیکن از این دو امر واقع

۱۵۳. ریوس، ۹، ۱، ۲؛ ۷۱، ۹، ۱، ۲، ص ۲۸. ۱۵۴. ریوس، ۹، ۱، ۲؛ ۷۰، ۹، ۱، ۲، ص ۲۷.

۱۵۵. همان‌جا. ۱۵۶. عناصر، ۱، ۱، ۲، ۲، ۳؛ ۴، ۳، ص ۴۵.

۱۵۷. universality

۱۵۸. کلود بوفیه (Claude Buffier)، یسوعی فرانسوی، رساله درباره حقایق نخستین (*Traité des vérités premières*) ۱۶۶۱-۱۷۳۷)، را انتشار داد که در آن از مبادی عقل سليم بحث می‌کرد.

تنهای اولی است که به معنای دقیق کلمه می‌توان بهوجه درست گفت که بران آگاهیم.^{۱۵۹} آنکه از «خود» به منزله شناسنده احساس بهتر ترتیب طبیعی، اگرنه به ترتیب زمانی، متأخر بر آنکه از احساس است. به عبارت دیگر، وقوف به وجودمان، «امری ملازم^{۱۶۰} یا ملحق^{۱۶۱} بر کاربست آگاهی است.^{۱۶۲} باز، استوارت هنگام نوشتند درباره باورمان به همگونگی طبیعت، در معنای کلمه «قانون» هنگامی که در باب قوانین طبیعی سخن می‌گوییم، هشیارانه بحث می‌کند. قانون هنگامی که در فلسفه آزمایشی به کار می‌رود، «منطقاً صحیح تر است که آن را صرفًا گزاره‌ای درباره گونه‌ای امر واقع کلی به لحاظ سامان طبیعت بنگیریم – یعنی، امری واقع که دیده‌ایم به طور همگونه در تجربه گذشته‌مان معتبر است و سرشت ذهنمان ما را وامی دارد تا از استمرارش در آینده مطمئن باشیم.^{۱۶۳} باید از این تصور بر حذر باشیم که قوانین به اصطلاح طبیعی در مقام علل فاعلی عمل می‌کنند.

قوه اخلاقی عبارت است از «یک مبداء اصلی سرشت ما که به مبدأ یا مبادی دیگری کلیر از خودش تحويل نمی پذیرد؛ بویژه به خودستی یا به پروایی عاقبت‌اندیشانه از مصلحت خویش انحال نمی پذیرد.»^{۱۶۴} در همه زبانها کلماتی معادل تکلیف و مصلحت هستند که آدمیان همواره آنها را به حیث دلالتشان از هم بازشناخته‌اند.^{۱۶۵} به این رای قوه اخلاقی، درستی یا نادرستی افعال را ادراک می‌کنیم. و باید تمیز بنهیم میان این ادراک و عاطفه لنت یا رنج ملازمی که بر حسب درجهٔ حساسیت اخلاقی شخص تغییر می‌کند. همچنین باید ادراک ارجمندی یا بی‌ارجی فاعل را تمیز داد. هاچسن برخطاً رفت آنجا که میان درستی فعل بهسانی که پسندیدهٔ عقل است و استعداد فعل به انجیختن عواطف اخلاقی آدمی تمیز نگذاشت. باز، شافتسبری و هاچسن به غفلت از این نکته می‌گراییدند که موضوعات پسند اخلاقی نه انفعالات بلکه افعال اند. به سخن دیگر، استوارت این گرایش نظریه‌پردازان حس اخلاقی را خوش نمی‌داشت که اخلاق را به زیبایی‌شناسی مبدل گردانند، هرچند او همچنین می‌اندیشید که برخی نویسنده‌گان مانند کلارک اعتنای بسیار اندکی به احساسات اخلاقی نموده بودند. استوارت اشکالی نمی‌بیند که اصطلاح «حس اخلاقی»، اگر به‌خودی خود نگریسته شود، بمناند. چنانکه می‌گوید، ما بنابر عادت از «حس تکلیف» سخن می‌گوییم و اشکال کردن به «حس اخلاقی» در حکم فضل فروشی است. او در عین حال اصرار می‌ورزد که هنگامی که کسی حکم می‌کند که فعلی صواب است می‌خواهد چیزی را بگوید که صادق،

١٥٩ . عناصر، ٣: ١، ٢، ١، ٢، ص ٤١.

160. concomitant 161. accessory

۱۶۳. عناصر، ۲، ۱، ۴، ۲، ۰؛ ۳: ۲، ۰؛ ص ۶۰-۶۹. ۱۶۴. توانهای فعال و اخلاقی، ۲، ۳: ۰، ۶.

۱۶۵. همان، ۲، ۰؛ ۵، ۰؛ ص ۰-۲۲. ۱۶۶. همان‌جا.

است. نهادن تمیز اخلاقی، کنشی عقلانی است درست به اندازه ادراک آنکه سه زاویه یک مثلث دو زاویه قائمه می‌سازند. «کاربست عقل در دو مورد بر اختلاف بسیار است؛ ولی در هر دو مورد ادراک حقیقت را داریم، و این ایقان برما نگاشته می‌شود که حقیقت دگرگونی ناپذیر و مستقل از اراده هر موجودی است.»^{۱۶۶}

استوارت ایراد اشکار بر این نظریه را به دیده می‌گیرد که صواب و خطأ، کیفیات افعال اند که به ادراک ذهن درمی‌آیند؛ یعنی چنین ایراد که تصورات مردم درباره صواب و خطأ از کشوری به کشوری و از زمانهای بزمانهای دگرگون بوده‌اند. و او می‌اندیشد که این دگرگونی را می‌توان به شیوه‌ای تبیین کرد که به نظریه او درباب کیفیات اخلاقی عینی گزندی نزند. مثلاً، اوضاع طبیعی ممکن است بر داوری اخلاقی تأثیر بگذارد. جایی که طبیعت بایستهای زندگی را به فراوانی فرامی‌آورد، تنها باید چشم داشت که انسانها درباره حقوق دارایی تصوراتی سستتر از تصورات غالب در جاهای دیگر داشته باشند. باز، آرا یا اعتقادهای نظری مختلف می‌توانند بر دریافتهای صواب و خطأ مردم تأثیر گذارند.

استوارت در باب الزام اخلاقی با پافشاری باتلر بر حجیت برین وجدان موافق است. و گفته دکتر آدامز^{۱۶۷} نامی را براین معنی می‌ستاید که «حق در تصوراتی که از آن داریم متنضم تکلیف است.» مقصود استوارت آن است که «پرسشی محال است که چرا ما به وزیرین فضیلت ملزمیم. همان مفهوم فضیلت متنضم مفهوم الزام است.»^{۱۶۸} الزام را نمی‌توان صرفاً برحسب مفاهیم پاداش و کیفر تفسیر کرد. زیرا پاداش و کیفر مستلزم وجود الزام‌اند. بهرأی استوارت، چنانچه الزام را برحسب مشیت و امر الهی تفسیر کنیم، خود را گرفتار دور فاسد^{۱۶۹} خواهیم یافت.

در پایان، می‌توان رشته حجت استوارت را بر وجود خدا به اختصار بسیار ملاحظه کرد. می‌گوید فراگرد استدلال «تنها شامل یک گام واحد است، و مقدمات^{۱۷۰} به آن ردهای از مبادی نخستین تعلق دارند که بخشی ماهوی از سرشت آدمی را می‌سازند. این مقدمات دو تا است. یکی آن است که هرچیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد. دیگری آن است که مجموع وسائلی که در راه تحقق غایتی ویژه همگام‌اند، متنضم عقل^{۱۷۱} است.»^{۱۷۲}

استوارت این دعوای هیوم را می‌پذیرد که هر کوششی برای اثبات صدق مقدمه اول، متنضم فرض چیزی است که باید به ثبوت برسد. او همچنین تحلیل هیوم را از علیت تا جایی که سخن

۱۶۶. همان، ۲، ۵، ۱؛ ص ۲۹۹.

167. Adams

۱۶۸. همان، ۲، ۶، ۶؛ ص ۳۱۹.

169. vicious circle

170. premises

171. intelligence

۱۷۲. همان، ۳، ۷؛ ص ۱۱.

برسر فلسفه طبیعی است می‌پذیرد. «در فلسفه طبیعی، هنگامی که می‌گوییم یکچیز علت چیز دیگر است، مرادمان تنها آن است که این دو چیز همواره بهم پیوسته‌اند، چندان که وقتی یکی را می‌بینیم دیگری را چشم توانیم داشت. اطلاع ما از این بهم‌بیوستگی‌ها تنها از روی تجربه دست می‌دهد....»^{۱۷۳} علتهاي بدين معنى را می‌توان «علتهاي طبیعی (فیزیکی)» نامید. ولی علیت معنایي مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نیز دارد که بدان، کلمه علیت متضمن رابطه ضروری است، و علتهاي بدين معنى را می‌توان «علتهاي مابعدالطبیعی یا فاعلي» خواند. و اما درباره اين پرسش که اين تصور علیت، توان یا تاثير چگونه حاصل می‌آيد، استوارت می‌گويد: «محتمل‌ترین تبیین این موضوع بدیده من آن است که تصور علیت یا توان بضرورت همراه ادراک تغییر می‌آيد به شیوه‌ای قدری مشابه با شیوه‌ای که بدان احساس متضمن موجود حساس است و اندیشه متضمن موجودی اندیشه‌گر». ^{۱۷۴} بهر روى، راستى اين گزاره که هرچيز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علت داشته باشد، بهشهود ادراک می‌شود. و استوارت در به کاربستان اين مبدأ آماده چنین تصدیقی است که همه رویدادهایی که همواره در عالم مادي پيش می‌آيند، معلومها یا آثار بی‌واسطه علیت و توان الهی‌اند و خدا همواره علت فاعلی کارگر در جهان مادي است. استوارت در اين نظر با گلارک همسخن است که سير طبیعت، به سخن دقیق، چجزی نیست مگر اراده خدا که معلومها یا آثار معینی را به شیوه‌ای مستمر و منظم و همگونه فرامی‌آورد. به عبارت دیگر، می‌توان طبیعت را از دیدگاه فیزیکدان یا فیلسوف مابعدالطبیعه نگریست. در مورد اول آنچه مقتضی است، تحلیل تجربه‌باورانه از علیت است. در مورد دوم (یعنی اگر واقعیت توان فعال را در جهان مادي مفروض بگیریم)، باید رویدادهای طبیعی را بهمنزله معلومهای فاعلیت الهی بینیم. ولی برای آنکه این برهان قاطع باشد، آشکارا ضروری است فرض کنیم که ما نمی‌توانیم توان فعال و علل فاعلی را (در معنای استوارت از لفظ) در طبیعت دریابیم. افزون بر این، چنانکه خود استوارت خاطرنشان می‌سازد، این رشته استدلال بهخودی خود بی‌همتایی^{۱۷۵} خدا را نشان نمی‌دهد.

استوارت سپس به بررسی دریافت ما از عقل یا طرح و تدبیری^{۱۷۶} که در «همکاری» وسائل مختلف در حصول غایتی ویژه نمایان است، روی می‌آورد. او نخست حجت می‌انگیزد که ما از رابطه بین گواهی مشهود طرح و طراح^{۱۷۷} یا طراحان، شناخت شهودی داریم. اینکه آمیزه چند گونه وسیله برای فرآوردن معلولی خاص متضمن طرح است، مبدائی تعیین یافته از روی تجربه نیست؛ مبرهن داشتنی نیز نیست. حقیقتش را به شهود در می‌باییم. دوم، استوارت برهان می‌آورد که در گیتی گواهی بر طرح و تدبیر هست. به مثل، شیوه‌ای را نمونه می‌آورد که بدان طبیعت در موارد بسیار

۱۷۳. همان، ۱، ۲، ۳، ۷؛ ۱۷۴. همان، ص ۱۸.

اسیبهای خورده به تن آدمی را ترمیم می‌کند. سوم آنکه او برهان می‌آورد که یک طرح همگونه هست که بی‌همتایی خدا را اثبات می‌کند. او سپس به ملاحظهٔ صفات اخلاقی خدا می‌پردازد. مصنفات استوارت نمودار مطالعهٔ گسترده‌ای اوست و توانایی او را به کاربرد مصالح برگرفته از شماره بس‌گونه‌گونی از فیلسوفان برای پروردن دستگاه‌مندساختن و پروردن اندیشه‌های ماهوی دستگاه‌شناختی‌اش کار اودستگاه‌مندساختن و پروردن اندیشه‌های رید است، ولو گاه‌گاه او را بهنقد می‌کشد. استوارت، همچنان که خودش اظهار می‌کند، دربارهٔ کانت بالتبه کم می‌دانست. او براستی قدری ارج فیلسوف آلمانی را می‌شناسد، و تصدیق دارد که کانت نگاهی به حقیقت انداخته است. اما چنین پی‌داشت که از سبک کانت بیزار و متغير بود، و در جستارهای فلسفی خود^{۱۷۸} از «بربریت مدرسی»^{۱۷۹} کانت سخن می‌گوید و از «آن مه مدرسی که از پیشنهاد، او شادمانه هرجیزی را که توجهش را بدان معطوف می‌دارد می‌نگرد». رید اگر از عهده‌اش برمی‌آمد، ممکن بود چیزی از کانت بیاموزد؛ ولی هویدا است که رید، به‌رأی استوارت، متفکر فلسفی برتری بود.

۸. براون

دیدیم که استوارت، و براستی رید پیش از او، تحلیل هیوم را از علیت، تا جایی که به فلسفهٔ طبیعی ربط می‌باید، پذیرفتند. تامس براون^{۱۸۰} (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، شاگرد استوارت و جانشین او در کرسی فلسفهٔ اخلاقی در ادنبورگ، در جهت تجربه‌باوری پیشتر رفت. براستی می‌توان او را حلقه‌ای بین فلسفهٔ عقل سلیم اسکاتلندی و تجربه‌باوری قرن بیستمی جان استوارت میل و الگزاندر بین^{۱۸۱} شمرد.

براون در پژوهش دربارهٔ نسبت علت و معلول^{۱۸۲} (۱۸۰۴)، که سپس تجدیدنظر و گسترش یافت) علت را چنین تعریف می‌کند: «آن که بی‌واسطه مقدم بر هر تغییری می‌آید و چنانچه در هر زمانی در اوضاع و احوال همسان موجود باشد، همواره در گذشته و آینده تغییری همسان را دریی داشته است و خواهد داشت.»^{۱۸۳} عناصر، و تنها عناصر ترکیب‌یافته در تصور علت عبارت‌اند از اولویت‌در تسلسل مشاهده شده و تقدم دگرگونی‌ناپذیر. توان فقط کلمهٔ دیگری است برای بیان «خود مقدم، و دگرگونی‌ناپذیری نسبت.»^{۱۸۴} بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «A علت B است،

۱۷۸. بستجید با مصنفات، ۵، ص ۱۱۷-۱۱۸، حاشیه، و ص ۴۲۲.

۱۷۹. scholastic barbarism

180. Thomas Brown

181. Alexander Bain

182. *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*

۱۸۴. همان، ص ۱۴

۱۸۳. ۱، ۱؛ نسخه سال ۱۸۳۵، ص ۱۳

می‌توان تصدیق داشت که مرادمان فقط آن است که A، B را درپی دارد، همیشه B را درپی داشته است، و به باور ما، همیشه B را درپی خواهد داشت.^{۱۸۵} به همان منوال، «هنگامی که می‌گوییم من از حیث ذهنی توان جنباندن دستم را دارم، مردم جز این نیست که هرگاه بدنم سالم باشد و هیچ نیروی بیرونی برمن تحمیل نشود، جنبش دستم همیشه بدنبال خواهشم به جنباندن خواهد آمد.»^{۱۸۶} بدین‌سان در پدیده‌های ذهنی، همچنان که در پدیده‌های مادی، علیت را باید به شیوه یکسان تحلیل کرد.

برآون تمایز استوارت را میان علیت مادی و فاعلی مردود می‌داند. «علت مادی که دگرگونی معینی را درپی داشته است، دارد، و همواره خواهد داشت، علت فاعلی آن دگرگونی است؛ یا اگر علت فاعلی آن نباشد، ضرورت دارد که تعریفی از فاعلیت^{۱۸۷} داده شود که دربردارنده چیزی بیشتر از یقین یک دگرگونی خاص بهمنزلهٔ تالی در یک توالی فوری باشد. علیت همان فاعلیت است؛ و علتنی که فاعل نباشد، براستی هیچ علت نیست.»^{۱۸۸} مدافعان تمایز میان علل فاعلی و مادی صرفاً قائل بوده‌اند که تمایزی هست بدون آنکه طبعش را تبیین کنند. راست است که خدا علت فرجامین همه چیزهاست؛ ولی این دلیل گفتن آن نیست که علل فاعلی دیگری وجود ندارند.

برفرض این تحلیل علیت، بحق می‌توان پرسید که به چه دلیل برآون را در ردهٔ فیلسوفان «عقل سلیم» می‌گذاریم نه در زمرةٔ بیرونی هیوم. پاسخش آن است که هرچند برآون تحلیل هیوم را از نسبتهاي علی بر حسب تسلسل دگرگونی‌ناپذیر یا همگونه می‌پذیرد، تبیین هیوم را از منشاءٔ باورمان به رابطهٔ ضروری و به علیت به‌وجه عام رد می‌کند. بهزعم برآون، باوری اصلی به علیت هست که بر همهٔ معلوم‌های عادت و تداعی مقدم است. «باورداشتن انتظام تسلسل، چندان نتیجهٔ یک مبداء اصلی ذهن است که مدام بر اثر مشاهدهٔ تغییر بر می‌خیزد، مقدمه‌ها و تالیهای مشهود هرچه خواهند باشند، و تمام تأثیر خشی‌کنندهٔ شناخت گذشته‌مان را اقتضا می‌کند تا ما را از اشتباهاتی که بدین‌گونه هردم در خطر افتادن در آنها ییم برهاند.»^{۱۸۹} وانگهی، «همگونگی سیر طبیعت در برگشتهای همسان رویدادهای آینده، استنتاجی برآمده از عقل نیست... بلکه عبارت از حکم شهودی واحدی است که در اوضاع و لحوال معین به‌طور اجتناب‌ناپذیر و بالعتقد مقاومت‌ناپذیر در ذهن بر می‌خیزد. خواه راست باشد خواه دروغ، باور در این موارد احساس می‌شود، و بدون حتی امکان یک بهم پیوستگی معمول ادراک شده بین مقدم خاص و تالی خاص احساس می‌شود.»^{۱۹۰} باور به همگونگی طبیعت نتیجهٔ عادت و تداعی نیست؛ مقدم بر تسلسلهای مشهود است. کار تجربهٔ توالي آن است که ما را بر

۱۸۵. همان، ۱، ۳۰، ص ۳۲. ۱۸۶. همان، ص ۳۸.

۱۸۷. efficiency

۱۸۸. همان، ۱، ۵، ص ۸۹. ۱۸۹. همان، ۴، ۲، ص ۲۸۶-۷. ۱۹۰. همان، ص ۲۹۰.

تعیین مقدمهای خاص و تالیهای خاچشان توانا می‌گرداند. مشکل هیوم عزم اوست به اشتقاد همه تصورات از اطباعات که او را ناگزیر می‌سازد تا باور به رابطه ضروری و بهمگونگی طبیعت را برحسب مشاهده تسلسلهای واحد تبیین کند. ولی این باور مقدم بر چنان مشاهدهای است، و خصیصه‌ای شهودی دارد. «پس با استناد باورداشتن فاعلیت به چنان مبدائی، آنرا بر شالوهای می‌نہیم به استواری شالوهای که فرض می‌کنیم باورمان به جهانی بیرونی و حتی به هویت خودمان برآن متکی است.»^{۱۹۱} برآون در پذیرفتن تحلیل هیوم از علیت فراتر از رید یا استوارت می‌رود، و آمده است که این تحلیل را به قلمرو ذهنی و حتی به قدرت الهی بگسترد. ولی می‌کوشد تا این پذیرش را با پذیرش آین باورهای شهودی بهم آمیزد که ویژگی فلسفه اسکاتلندي عقل سليم بود. او با این کار رنگ تازه‌ای به مبادی نخستین رید می‌دهد. مثلاً می‌گوید: «این گزاره که هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، خودش اصل بدیهی مستقلى نیست، بلکه به این قانون کلیتر اندیشه تحويل پذیر است که هر تغییری در حالی یا در ترکیبی از احوال علتی بر وجودش داشته است که بی‌واسطه برآن مقام است.»^{۱۹۲}

برآون در درسها درباره فلسفه ذهن آدمی^{۱۹۳} که پس از مرگش انتشار یافت، بررسی پدیده‌های ذهنی را با بررسی پدیده‌های مادی همانند می‌سازد. «همان موضوعات بزرگ را باید به دیده گرفت و نه چیز دیگر – تحلیل آنچه پیچیده است، و مشاهده و آراستن تسلسلهای پدیده‌ها به ترتیب مقدم و تالی.»^{۱۹۴} در هر دو مورد، شناخت ما محدود به پدیده‌هاست. «فلسفه ذهن و فلسفه ماده از این‌باره با هم می‌سازند که شناخت ما در هر دو محدود به پدیده‌های محض است.»^{۱۹۵} برآون وجود ماده یا وجود ذهن را محل سؤال نمی‌آورد؛ پای می‌فشد که ولی ما این کلمات را برای دلالت بر علل ناشناخته دسته‌های جداگانه پدیده‌ها به کار می‌بریم. شناخت ما از ذهن و ماده نسبی است. ما ماده را بهسانی که در ما تأثیر می‌گذارد می‌شناسیم و ذهن را در پدیده‌های ذهنی متغیری که بر آنها آگاهی داریم. بنابراین، علم ذهن تا جایی که ذهن بر ما گشوده است، عبارت است از تحلیل پدیده‌های ذهنی و مشاهده و آرایش دستگاه‌مند تسلسلهای علی، یعنی تسلسلهای منظم، در این پدیده‌ها.

لیکن اعلام این برنامه به معنای آن نیست که برآون از باور به حقایق نخستین یا مبادی دریافته به شهود دست کشیده است. او براستی می‌گوید که تقریر چنان مبادی را می‌توان «به حدی گزافه‌آمیز و مضحك کشاند – همچنان که براستی به دیده من کارهای دکتر رید و بربخی دیگر از فیلسوفان اسکاتلندي، همعصران و دوستانش، بر این حال بوده‌اند.»^{۱۹۶} اگر به این عادت تن داده

۱۹۱. همان، ۴، ۷، ص ۳۷۷-۸. ۱۹۲. همان، حاشیه H، ص ۴۳۵.

193. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*

۱۹۴. درسها، «درس» ۹؛ جلد ۱، ص ۱۷۸، نسخه سال ۱۸۲۴. ۱۹۵. همان، «درس» ۱۰؛ ۱، ص ۱۹۴.

۱۹۶. همان، «درس» ۱۳؛ ۱، ص ۲۶۵.

شود، فقط مشوق کاهله ذهنی است. در عین حال «همان اندازه یقینی است که چنین مبادی براستی بخشنی از طبع ذهنیمان اند.»^{۱۹۷} براون نمی‌کوشد تا فهرستی از آن مبادی بدهد، اما در زمرة مبادی نخستین باور، آن مبادی را نام می‌برد «که می‌پندارم بر پایه‌اش اعتقاد به اینهمانی‌مان بنیاد گرفته است.»^{۱۹۸} باورمان به اینهمانی‌ها یمان بهمنزله موجودات پایینه، باوری کلی و مقاومت‌ناپذیر و بی‌واسطه است؛ و مقدم بر تعقل و مفروض پیش‌بایش تعقل است. بنابراین، باوری شهودی است. این باور به گمان براون «صورت دیگر ایمانی است که بمحافظه می‌اویرم»^{۱۹۹}: «بنیدش بر یک مبداء ماهوی سرشت ماست که در نتیجه‌اش ملاحظه احساسات ۲۰۰ پی‌آیمان امکان ندارد بی‌آنکه آنها را براستی احساسات، احوال، یا انفعالات جوهر اندیشنه‌مان بشمریم.»^{۲۰۱}

براون در همان درسها از کار رید در ابطال «نظریه تصورات» سخت انتقاد می‌کند. بهرأی او، رید نظری را به اکثر فیلسفه اسناد می‌کند که آنها باواقع بر آن نمی‌رفتند، یعنی اینکه تصورات هستیهایی هستند که مقامی میانگین میان ادراکات و چیزهای مدرّک اشغال می‌کند. در واقع براون بر آن است که این فیلسفه از تصورات، خود ادراکات را مراد می‌گرفتند. افزون بر این، او خود را با نظر این فیلسفه از آن معنی همداستان می‌باید که احساسات و ادراکات است که ما بی‌واسطه بر آنها آگاهیم نه جهانی مادی و مستقل. احساسات هنگامی که به‌علتی بیرونی راجع باشند، ادراکات نامیده می‌شوند. لذا این پرسش برمی‌خیزد که این رجوع دال بر شیء ممتد مقاومی است که پیشتر دیده‌ایم احساسات داده می‌شود؟ نزد براون، «این رجوع دال بر شیء ممتد مقاومی است که در نتیجه‌اش نامی جدید به حضورش همراه چنان احساس خاصی است که اکنون دوباره به آن رجوع می‌باید.»^{۲۰۲} به‌سخن دیگر، شناخت آغازین ما از مادیات به‌سبب لمس کردن است. بهعبارت دقیق‌تر، به‌سبب احساسات عضلانی است. کودک به مقاومت برمی‌خورد و، به راهنمایی مبداء علیت، علت این مقاومت را در چیزی جز خود آن می‌باید. براون میان احساسات عضلانی و احساسات دیگری که معمولاً به حس بساوای اسناد می‌کنند تمیز گذاشت. «به‌گمان من، احساس مقاومت را باید نه به اندام بساوایی بلکه به کالبد عضلانی اسناد کرد که پیش از این پیشتر از یک بار توجهتان را به آن جلب کرده‌ام و گفته‌ام که اندام حسی متمایزی را تشکیل می‌دهد.»^{۲۰۳} مفهوم ما از امتداد در اصل به سبب احساسات عضلانی است بسانی که دیر یا زود شناخته می‌شوند. اگر کودکی به تدریج بازی‌ش را بکشد یا دستش را بینند، رشته‌ای پیاپی از احساس دارد، و این مفهوم درازا را به‌او می‌دهد. مفاهیم پهنا و ژرف را می‌توان بهشیوه‌ای مشابه تبیین کرد. ولی برای رسیلن به باور به یک واقعیت مادی

۱۹۷. همان، ص ۲۶۸. ۱۹۸. همان، ص ۱۹۹. ۱۹۹. همان، ص ۲۷۳. ۲۰۰. براون به کلمه «احساس» (feeling) گستره معنای وسیعی می‌دهد.

۲۰۱. همان، ص ۲۰۱. ۲۰۲. همان، «درس» ۲۵؛ ۱، ص ۲۷۵.

۲۰۳. همان، «درس» ۲۲؛ ۱، ص ۴۶۰. ۵۴۶.

مستقل، باید احساس عضلانی مقاومت را بهمفهوم امتداد افزود. «امتداد، مقاومت – آمیختن این مقاومیم بسیط به چیزی که خود مانیست، و داشتن مفهوم ماده، درست یک چیزند.»^{۲۰۴} احساسات امتداد و مقاومت، به جهانی مادی و بیرونی راجع‌اند؛ ولی این جهان مستقل در نفس خود برما ناشناخته است.

از آنجه تاکنون گفتایم روشن است که براون بهمیزو و صرفاً دیدگاه‌های رید و استوارت را پیش نبرد. براستی او بارها نگرشی انتقادی به آرای ایشان اختیار می‌کرد. پس می‌شود از او چشم بداریم که استقلال پرینیروی همسانی در اندیشه‌های اخلاقی‌شی از خود بنماید. به رأی براون، فلسفه اخلاقی از تمایزهایی گزندخورده است که بدیدله گذارند گاشان نتیجه تحلیل دقیق بودند، ولی فقط تمایزهای لفظی بودند. مثلاً، برخی اندیشه‌های مانند: چه چیز فعلی را فضیلت‌مندانه می‌گرداند، برساناندۀ الزام اخلاقی به گزاردن افعال معین چیست، و برساناندۀ ارجمندی فاعل چنان افعال چیست، پرسش‌هایی متمایزاند. ولی «گفتن اینکه فعل مورد لحاظ ما صواب است یا خطأ، و گفتن اینکه کننده‌اش دارای ارجمندی یا بی‌ارجی اخلاقی است، دقیقاً گفتن یک چیز است.»^{۲۰۵} «ارجمندی‌بودن، فضیلت‌مند بودن، گزاردن تکلیف، عمل کردن بر وفق الزام – همه بهیک احساس واحد ذهن راجع‌اند، یعنی احساس پسندی که با ملاحظه افعال فضیلت‌مندانه همراه است. چنانکه گفتم، آنها صرفاً وجه مختلف بیان یک حقیقت ساده‌اند: اینکه نگریستن به کسی که چنان عمل می‌کند که ما در موردی خاص کرده‌ایم، برانگیزندۀ احساس پسند اخلاقی است.»^{۲۰۶} البته می‌توان پرسید که چرا عمل کردن به چنین یا چنین راه به دیده‌مان فضیلت‌مندانه می‌نماید. چرا احساس الزام می‌کنیم؟ و جز آن. ولی «تنها پاسخی که می‌توان به این پرسشها داد برای همه‌شان یکسان است، اینکه غیرممکن است که فعل را ملاحظه کنیم یی‌انکه احساس کنیم که با چنین شیوه عمل، نگریستمان بخدمدمان و نگریستن دیگران بهما با نگاهی پسندنده‌است؛ و اگر بناید که بهشیوه‌ای دیگر عمل می‌کردیم، نگریستمان به خودمان و نگریستن دیگران به ما آینخته به بیزاری یا دست کم به ناپسند بود.»^{۲۰۷} اگر بگوییم که فعلی را از آن رو فضیلت‌مندانه می‌شمریم که به خیر همگانی می‌گراید یا بدان سبب که اراده خدا را بازمی‌نماید، پرسش‌هایی همسان باز می‌گردد، و پاسخی همانند باید داد. ما هر آینه افعال را در نفشنان و جدا از فاعلی خاص لحاظ توانیم کرد و می‌کنیم، و خصال یا امیال فضیلت‌مندانه را در نفشنان لحاظ توانیم کرد و می‌کنیم؛ اما اینجا با مجردات روبروییم، که بی‌گمان سودمندند ولی باز مجردات‌اند.

لیکن براون اصرار می‌ورزد که وقتی می‌گوید پرسشی بیهوده است که چرا الزام به کردن افعال

۲۰۴. همان، «درس» ۲۴؛ ۱، ص ۵۰۸.

۲۰۵. همان، «درس» ۷۳؛ ۳، ص ۵۲۹.

۲۰۶. همان، ص ۵۰۸.

۲۰۷. همان، ص ۵۳۳.

معینی را احساس می‌کیم، سخشن بر سر کاوش در طبع ذهن است. اگر به ورای خود ذهن بنگریم، پاسخ را می‌یابیم. حال باور ما به همگونگی طبیعت، حال مشابهی برایمان پیش می‌آورد. اگر تنها ذهن را بعدیده گیریم، نمی‌توانیم بگوییم که چرا چشم می‌داریم که رویدادهای آینده به رویدادهای گذشته بمانند: فقط می‌توانیم بگوییم که ذهن چنین سرشته شده است. ولی دلایل آشکار هست بر اینکه چرا ذهن چنین سرشته شده است. مثلاً، اگر با چشمداشت متضاد سرشته شده بودیم، قادر به زیستن نبودیم؛ نه می‌توانستیم تدارک آینده را بینیم و نه می‌توانستیم با آموختن از تجربه گذشته، برای پرهیز از خطر گامی برداریم. به همان سان، اگر احساسی از پسند و ناپسند اخلاقی نداشتم، اگر فضیلتی یا رذیلتی، مهری به خدا یا انسان در میان نبود، زندگانی آدمی در غایت سیهروزی می‌گذشت. «پس به این لحاظ می‌دانیم چرا ذهنمان چنان سرشته شده است که دارای این عواطف باشد؛ و پژوهش ما، مانند پژوهش‌های دیگر در حد فرجامیشن، ما را به خیر عنایت‌آمیز آن کسی راه می‌نماید که آفریده اویم.»^{۲۰۸}

برفرض این نظر درباره پسند اخلاقی، برآون تفسیر فاینه باورانه هیوم را بر اخلاق بطبع مردود می‌شمرد. «اینکه همه افعال فضیلت‌مندانه کمایش بهسود جهان می‌گرایند، البته واقیتی است که به آن شک توان آورد.»^{۲۰۹} اما پسندیدن افعال به حیث فضیلت‌مندانه بودنشان، خواه خودمان فاعل باشیم خواه افعال دیگران را بنگریم، صرفاً از آن رو نیست که چنان افعال مفیدند. فایده، در هر دو مورد، معیار پسند اخلاقی نیست....»^{۲۱۰} از این حیث، راهبری به خیر همگانی خودش موضوع پسند اخلاقی است. دلیل اینکه اندیشمندانی چون هیوم در افتادن به تفسیری فاینه باورانه بر اخلاق را آسان می‌یابند، آن است که «نسبت مستقلی از فضیلت و فایده هست که از پیش نهاده شده است،»^{۲۱۱} یعنی نسبتی که به دست خدا نهاده شده است.

آیا این گفته بدان معنی است که برآون نظریهٔ حس اخلاقی را می‌پذیرد؟ اگر از کلمه «حس» صرفاً پذیرندگی^{۲۱۲} مراد بود، پس تا جایی که ما بی‌تردید دارای پذیرندگی برای احساسات اخلاقی هستیم، می‌توان سخن از حس اخلاقی گفت. لیکن در این مورد باید از همان شماره «حس» سخن گفت که گونه‌های تمیز پذیر احساس هست. ولی نظریه پردازان حس اخلاقی از «حس» چیزی بیشتر از پذیرندگی صرف می‌خواستند. آنان به حس اخلاقی ویژه‌ای می‌اندیشیدند که مشابه حواس گوناگون چون بینایی و بساوایی است. و برآون می‌گوید: «من نمی‌توانم تشابه ویژه‌ای با ادرادات یا احساسات، به معنای فلسفی این کلمات، کشف کنم، و بنابراین به نظرم عبارت «حس اخلاقی» به‌سبب تشابهات کاذبی که ناگزیر القا می‌کند تأثیر بسیار ناشایسته‌ای بر مناقشه درباره تفاوت‌های

۲۰۸. همان، ص ۵۴۳. ۲۰۹. همان، «درس» ۷۷، ۴، ص ۲۹. ۲۱۰. همان، ص ۵۱. ۲۱۱. همان، ص ۵۴.

اخلاقی اصلی میان افعال گذاشته است.»^{۲۱۳} اشتباه فاحش هاچسن در این باور بود که کیفیات اخلاقی معنی در افعال هست که تصورات آن کیفیات را به همان نحوی در ما می‌انگیزند که چیزهای بیرونی، تصورات رنگ و شکل و سختی را بهما می‌دهند. اما صواب و خطا، کیفیات چیزها نیستند. «آنها کلماتی گویای نسبت‌اندوبس، و نسبتها اجزای موجود اشیای چیزها نیستند.... هیچ صوابی، خطایی، فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجمندی به استقلال از فاعلانی که فضیلت‌مند یا رذیل‌اند وجود ندارند؛ به همان سان، اگر عواطفی اخلاقی با نظاره برخی افعال برنمی‌خاستند، هیچ فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجمندی که تنها نسبتهاي با اين عواطف را بيان می‌کنند وجود نداشتند.»^{۲۱۴}

اشتباه دیگری هست که پاره‌ای فیلسوفان به آن مستعد بوده‌اند. آنان هنگام بررسی عواطف زیبایی‌شناختی، وجود زیبایی کلی را فرض می‌گیرند که تو گویی در همه چیزهای زیبا پراکنده است. به همان‌گونه، خیال کرده‌اند که باید فضیلت کلی واحدی وجود داشته باشد که در همه افعال فضیلت‌مندانه پراکنده است. از این‌رو، برخی کسان از نیکخواهی فضیلتی کلی ساخته‌اند. «همچنان که بارها گفته‌ام، هیچ فضیلتی وجود ندارد؛ فقط افعال فضیلت‌مندانه وجود دارند؛ یا به سخن باز هم درست‌تر، فقط فاعلان فضیلت‌مند. و آنچه عاطفة اخلاقی احترام را در ما می‌انگیزد فقط یك فاعل فضیلت‌مند یا عده‌ای فاعلان فضیلت‌مند نیست که به یك شیوه همگونه عمل می‌کنند؛ بلکه انگیزنه عاطفة اخلاقی احترام، فاعلانی هستند که به راه‌های مختلف بسیاری عمل می‌کنند – به راه‌ایی که سادگی واقعی یا مفروض تعمیم‌ها و رده‌بندی‌هایی که ما برقرار داشته‌ایم از اختلاف ذاتی‌شان نمی‌کاهد.»^{۲۱۵} براون البته انکار نمی‌کند که ما توانایی تعمیم و رده‌بندی را داریم. ولی هر کوششی را براي تحويل همه افعال فضیلت‌مندانه به یك رده مردود می‌داند.

گرایش «تجربه باورانه» براون در گفته‌هایش درباره گواهی بر وجود خدا پیداست. چندین بار می‌گوید که همه استدلالهای پیشینی، و براستی همه برآهین مابعدالطبيعي (متافیزیکی) را در این باب رد می‌کند، مگر تا جایی که بتوان آنها را به آنچه او برهان طبیعی (فیزیکی) می‌نامد تحويل کرد. «برهانهایی که عموماً به مابعدالطبيعي می‌نامند، من آنها را همیشه بر اطلاق عاری از نیروی اقتصاعی شمرده‌ام، مگر تا جایی که بر پایه فرض ضمنی برهان طبیعی پیش بروند.»^{۲۱۶} براون از برهان طبیعی مرادش برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع)^{۲۱۷} است. «جهان نشانگر نشانه‌ای بی‌جون و چرا از طرح و تدبیر است. و بنابراین قائم بد ذات تیست بلکه کار یك ذهن طراح و مدبر»^{۲۱۸}

.۲۱۳. همان، «درس»، ۸۲: ۴، ص ۱۶۹.

.۲۱۴. همان، ص ۲-۱۶۱.

.۲۱۵. همان، ص ۵۰-۱۴۹.

.۲۱۶. همان، «درس»، ۹۳: ۴، ص ۳۸۷.

است. پس یک ذهن بزرگ طراح و مدبر وجود دارد.^{۲۱۹} براون حجت می‌آورد که جهان نشانگر هماهنگی سبتهاست، و ادراک این هماهنگی همان ادراک طرح و تبییر است. «یعنی امکان ندارد که آن را ادراک کنیم بی‌آنکه بی‌درنگ احساس کنیم که هماهنگی اجزا با اجزا، و هماهنگی تنازعشان با یکدیگر، باید اصل و سرچشمهاش در گونه‌ای ذهن طراح و مدبر باشد.»^{۲۲۰} ولی گویا براون فرض مسلم می‌گیرد که این برهان همچنین وجود خدا را به متزله صانع یا آفریدگار عالم بازمی‌نماید. ظاهراً او در نمی‌باید که برهان از روی طرح و تبییر، چنانچه بمخدودی خود نگریسته شود، تنها وجود طراح و مدبر را به ثبوت می‌رساند نه آنکه، به معنای دقیق، آفریدگاری هست.

براون هنگام سخن‌گفتن از وحدت الهی^{۲۲۱}، دوباره همهٔ حجتهاي مابعدالطبيعي را رد می‌کند و بدیده‌اش آنها به بهترین وجه عبارت‌اند از «بازی مشقت‌بار با چنان کلماتی که یا دلالت بر هیچ‌چیز ندارند یا هیچ‌چیزی را اثبات نمی‌کنند». ^{۲۲۲} از این‌رو، تنها وحدت الهی که می‌توانیم میرهن داریم «مریبوط به آن طرح و تدبیر یگانه‌ای است که می‌توانیم آن را در کالبد گیتی بی‌جوییم». ^{۲۲۳} و این نگرش ضد مابعدالطبيعي دگربار در پرداختش به خیر الهی نمایان می‌شود. بدخواه‌نبودن خدا را، «تناسب بسی بیشتر نشانه‌های قصد نیکخواهانه به قدر کافی بازمی‌نماید.»^{۲۲۴} به سخن دیگر، براون استدلال می‌کند که اگر تناسب نیکی با بدی را در جهان بستجیم، بی‌می‌بریم که نیکی بیشتر از بدی است. درباره نیکی اخلاقی خدا می‌گوید که ماهیت خدا در موهبت احساسات اخلاقی که به بشر ارزانی داشته هویداست. و ما از سوی خویش به‌اقضای طبعمان چیزهایی را که بدیده پسند یا ناپسند اخلاقی می‌نگریم، «نه موضوعات پسند و ناپسند در میان تنها همهٔ انسانها بلکه در نزد هر موجودی می‌شمریم که می‌پنداریم افعال را نظاره می‌کند، بویژه در نزد آن کس که چون بیشترین چالاکی را در دریافت و شناخت دارد باید، چنانکه چشم می‌داریم، به‌حکم همان برتری دریافت‌ش، همچنین در ستودن و نکوهیدن از همهٔ چالاکتر باشد.»^{۲۲۵}

آنکارا، اگر کسی گونهٔ حجتهاي مابعدالطبيعي مردود براون را بینید، الهیات طبیعی او را یکی از سست‌ترین، یا به احتمال بیشتر سست‌ترین، بخش‌های فلسفی‌اش خواهد شمرد. لیکن اگر می‌اندیشد که گزاره‌های راجع به خدا به‌بهترین وجه عبارت از فرضیه‌های تجربی‌اند، احتمالاً با نگرش کلی براون همدلی خواهد نمود، ولو که برهانهایش را قاطع نداند.

۲۱۹. همان، «درس»: ۹۲، ۴، ص ۳۶۹. ۲۲۰. همان، «درس»: ۹۳، ۴، ص ۳۸۷-۸.

۲۲۱. divine unity

۲۲۲. همان، ص ۳۹۱. ۲۲۳. همان، «درس»: ۹۵، ۴، ص ۴۰۷. ۲۲۴. همان، ص ۴۰۷. ۲۲۵. همان، «درس»: ۹۵، ۴، ص ۴۰۷.

۹. پایان گفتار

کانت درباره فیلسفه اسکاتلندي عقل سليم نظر خوشی نداشت. سخناتش را درباره آنان در مدخل مقدمه بر هر مابعد الطبيعه آينده^{۲۲۶} مكرر نقل کردند. کانت می گويد که منازعان هیوم چون ريد، آزو والد و بیتی از دریافتمن مقصود هیوم یکسره فرومانندند. زیرا آنان آنچه را که او محل شک آوردند مفروض گرفتند و به اثبات چیزی برخاستند که او هرگز به چون و چرا کردن در آن نیندیشید. وانگهی، آنان چنان به عقل سليم توسل جستند که انگاری هاتف غیب است؛ و هنگامی که محملی عقلایي برای آرایشان نداشتند، عقل سليم را به کار ملاک حقیقت گرفتند. به هر روی، «من برآنم که هیوم بحق می توانسته است به همان اندازه بیتی دعوی عقل سليم بدارد، به علاوه دعوی چنان فهم انتقادی که بیتی دارایش نبود....»

این داوری بی گمان انگیخته کار بیتی بود؛ او بمیهیز و بهترین نماینده مکتب اسکاتلندي نبود. لیکن آشکارا گونه ای دلیل موجه بر سخنان کانت هست. به هر روی، براون که خودش فیلسوف اسکاتلندي است، توجه را به این نکته جلب کرد که تقریر شمار کثیری از مبادی نخستین تخلف ناپذیر درباره عقل سليم نامطلوب است. ما نمی توانیم به این شیوه جزئی حدودی بر تحلیل انتقادی بنهیم. افزون بر این، استوارت و براون هردو خاطرنشان ساختند که آرای هیوم را

فیلسفه اسکاتلندي عقل سليم با رها بد فهمیده بودند. و آنان در این داوری برق بودند.

به علاوه، چنین می نماید که پرورش فلسفه عقل سليم اسکاتلندي فراهم آورنده گواهی تجربی بر استواری انتقاد کانت است. زیرا، چنانکه دیدیم، این جنبش که دست کم بیشترش به منزله واکنش تندی دربرابر نظریه های هیوم آغاز شد، به تدریج در چند نکته مهم به فلسفه هیوم نزدیکتر آمد. افزون بر این، از پاره ای دیدگاه های براون تا دیدگاه جان استوارت میل راه چندان درازی نبود. مثلاً، هر چند براون وجود یک جهان مادی مستقل را تصدیق می کرد، بر آن بود که ماده در نفس خود برای ما ناشناخته است. ما احساسات را می شناسیم، و باور به جهان مادی مستقل از طریق آمیزه ای از مفهوم مكتسب امتداد و مفهوم ارجاع بیرونی که به یاری تجربه عضلانی مقاومت کسب می شود برمی خیزد. فاصله از این دیدگاه تا بینش میل به جهان به منزله امکان همیشگی احساسات، فاصله چندان زیادی نماید. بدین سان محل گفتگوست که به تناسبی که کاربرد تحلیل انتقادی در چهار چوب مکتب عقل سليم پیش می رفت، این فلسفه هرچه بیشتر به تجربه باوری نزدیک می آمد، و این حال نشانگر خصلت غیرقابل دفاع آن در صورتهای بیشتر است که کانت بر آنها تاخت. با این همه، فلسفه عقل سليم آشکارا سختی در توجیه خود داشت. حمله رید به «نظریه تصورات»

226. *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomena to any Future Metaphysics)*

یکسره بی‌وجه نبود. چنانکه برآون می‌گوید، راست است که رید گرایش داشت که فیلسوفانی را که سخن از ادراک تصورات می‌گفتند چنان بنگرد که انگاری که آنان همه به نظریه تقریباً واحد قائل بودند، یعنی تصوراتی که ما ادراک می‌کنیم هستیهایی میانگین میان ذهن و چیزها هستند. و این تفسیر مثلاً در خور حال بارکلی نیست که محسوسات را «تصورات» می‌نامید. ولی درباره لاک صادق است، چنانکه توجهمان را بر یکی از شیوه‌های سخن‌گفتن او متمرکز گردانیم. بهره جهت، محل بحث است که زبان تصورات ناشایسته بود، که فیلسوفانی که این زبان را به کار می‌برند قربانی نحوه سخن‌گفتن خودشان شدند، و که آنچه رید می‌کرد آن بود که فیلسوفان را به موضع عقل سليم فراخواند و بر این نیاز تأکید می‌ورزید که باید بدقت حدود معانی الفاظی چون «تصور» و «ادراک» را معین داشت. باز، هنگامی که رید به اتمیسم شناخت‌شناسانه لاک و هیوم خرده می‌گرفت و توجه را به دخالت بنیادی حکم جلب می‌کرد و قائل بود که عناصر مفروض شناخت از راه تجزیه و تحلیلی از کلی بزرگتر به دست می‌آیند، دیدگاهی را پیش می‌نهاد که بیقین شایان اعتنا بود.

و اما در باب فراخوانی همگان به عقل سليم، به گمان من باید به چند تمایز قائل بود. تا آنجایی که فیلسوفان اسکاتلندي پیشنهاد می‌کردند که باید نظریه‌هایی را که با تجربه متعارف ناهمسانزند یا آشکارا با باورها و پیش فرضهای ضروری زندگی مغایرند با قدری بدگمانی نگریست، دیدگاهشان درست بود. در عین حال بمنظر نمی‌آید که کسانی مانند بیتی فهمیده‌اند که دیوید هیوم جویای طرد باورهای طبیعی یا انکار دیدگاه عقل سليم نبود. او درپی بازجستن دلایل نظری بود که می‌توان بر تأیید این باورها اقامه کرد. و حتی هنگامی که او می‌اندیشید که هیچ‌گونه دلیل یا برهان نظری معتبر نمی‌توان انجیخت، پیشنهاد نمی‌کرد که ما باید از این باورها دست بکشیم. براستی، دیدگاهش این بود که باور در عمل باید بر اثرهای ویرانگر عقل انتقادی چیرگی یابد. از این‌رو انتقاد فیلسوفان اسکاتلندي از هیوم بسا که یکسره به ناکامی می‌کشید. ارائه شماره بزرگی از مبادی عقل سليم کافی نبود، بویژه هنگامی که گرایش براین بود که این مبادی را بازنمای کششهای پرهیزناپذیر ذهن آدمی ترسیم کنند. اگر آنان ابطال آرای هیوم را می‌جستند، می‌بایستی نشان می‌دادند که اعتبار باورهای طبیعی هیوم را که او به بیاری تداعی توضیحشان می‌داد می‌توان نظرآ مبرهن داشت یا آنکه مبادی عقل سليم در واقع عبارت بودند از مبادی عقلی و خودپیدای بهشود دریافتنه. یا، به سخن دقیقت، آنان می‌بایستی اعتنایشان را بر شق دوم متمرکز می‌کرند، زیرا به دیده‌شان مبادی نخستین عقل سليم پذیرای برهان نبودند. تغیر صرف این مبادی بس نبود. زیرا جا برای پاسخ هیوم بازمی‌ماند که دست کم در برخی موارد آنچه مبادی عقل سليم نامیده می‌شدند صرفاً میین باورهایی طبیعی بودند که از حیث روانشناسی امکان توضیحشان بود ولی از حیث فلسفی اثباتشان امکان نداشت، هر اندازه هم که برای زندگی عملی ضروری بودند. بواقع چندان مایه شگفتی نبود که در قرن نوزدهم تجربه باوری از یکسو و ایدئالیسم از سوی دیگر فلسفه عقل سليم

اسکاتلندي را در سایه افکندند. و هنگامی که چيزی مانندۀ فلسفه عقل سليم دیگر بار در اندیشهٔ معاصر انگلیسی جلوه‌گر شد، صورت دیگری به خود گرفت، یعنی صورت تحلیل زبانی.

در برآوروبا نهضت اسکاتلندي بدون توفيق نبود، و بویژه از طریق وبکتور گُوزن^{۲۲۷} (۱۸۶۷-۱۷۹۲) بر آنچه چندگاهی فلسفه رسمی فرانسه بود تأثیر بسیار چشمگیری نهاد. فیلسوفان فرانسوی که از نهضت اسکاتلندي تأثیر برداشتند فراتر از خصوصیاتی را دیدند که داوری انتقادی کانت را انگیخت. مثلاً، آنان پویش ذهن را به سوی پرسش‌های اخلاقی و عملی، کاربرد روش آزمایشی، و گرایش به تمرکز فکر بر داده‌های واقعی موجود و نه بر پژوهش‌های نظری مجرد دیدند و پسندیدند. و به لحاظی راست است که فلسفه نزد متفکران اسکاتلندي کمتر از هم می‌ینه بلندپایه‌شان هیوم خصلت یک بازی را داشت. براستی گفته‌ای گمراه‌کننده است که نزد هیوم فلسفه چیزی بیشتر از یک بازی نبود. او مثلاً می‌اندیشید که فلسفه‌ای تحلیلی و انتقادی، افزار بسیار نیرومندی برای کاستن تعصب و عدم تساهل تواند بود. و از رویهٔ مثبت، او پیدایش علمی درباره انسان را که تشابهش با علم فیزیکی گالیله و نیوتون امکان‌پذیر باشد، پیش چشم داشت. او در عین حال البته گاهی از فلسفه‌اش – خاصه در چیزی که بدیده رید رویه‌های ویرانگرترش بود – همچون موضوعی برای مطالعه، یا همچون چیزی که رابطهٔ اندکی با زندگی عملی دارد سخن می‌گفت. لیکن رید و استوارت آشکارا فلسفه را به محل زندگی اخلاقی و سیاسی انسان مهم می‌دانستند؛ و آنان صرفاً خواهان پژوهیدن این نبودند که چرا مردم آنچنان که معمولشان است می‌اندیشند و سخن می‌گویند، بلکه درین نیروبخشیدن به معتقداتی بودند که ارزشمندشان می‌انگاشتند. و ستایندگان فرانسوی ایشان که خو گرفته بودند که در فلسفه راهنمایی برای زندگی بیستند، این عنصر اندیشه‌شان را با مذاق خود خواهایند می‌یافند.

دعوى بزرگ رید، تا جایی که به تاختش بر هیوم ربط می‌یافتد، این بود که هیوم به شیوه‌ای روشن و سامانمند نتایجی را می‌گرفت که از مقدمات نهاده پیشینیانش برمی‌آمدند. و او بدین‌سان تا اندازه‌های مسیب تفسیری متعارف و پرنفوذ بر تحول تجربه‌باوری طراز کهن انگلیسی بود. تا حدی کانت در این نظر شریک بود، دست کم تا حد ملاحظهٔ اینکه فرضیهٔ تازه‌های را باید آماده ساخت، و حیاتِ شناختی^{۲۲۸} انسان و داویه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی او نیاز به تبیینی تازه دارند. ولی هر چند هیوم تا اندازه‌های نقطهٔ عزیمتی نه فقط برای رید بلکه همچنین برای کانت فراهم کرد، در تاریخ فلسفه اهمیت کانت به مراتب عظیمتر از آن فیلسوف عقل سليم است. و در جلد سپسین، به تفصیل بدستگاه فلسفی او خواهیم پرداخت.

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

۱

demonstrable	اثبات‌پذیر	future state	آخر
effect	اثر	disposition	آرایش
efficacy	اثربخشی	desire	اززو
coercion	اجبار	free	ازاد
body politic	اجتماع سیاسی	freedom, liberty	ازادی
universal consent	اجماع	ازادی فعل و ترك فعل	
probability, contingency	احتمال	liberty of indifference	
feeling, sentiment	احساس	experiment	آزمایش
sensation	احساس (حسی)	experimenter	آزمایشگر
moral sentiment	احساس اخلاقی	experimental	آزمایشی
sensationalism	احساس باوری	conscious	آگاه، آگاهانه
sensation	احساس ظاهر	consciousness	آگاهی
charity	احسان	doctrine	آیین
moral decisions	احکام اخلاقی	doctrinal, dogmatic	آیینی
astrology	اختنگویی		
power	اختیار		
	اختیار (در برابر «جبه»)	eternal	ابدی
freedom, free-will, liberty		refutation	ابطال
ethics, morals, morality	اخلاق	communication	ابلاغ
ethical, moral	اخلاقی	subjects	اتباع
perception	ادراك	agreement	اتفاق

application	اطلاق	perceptible	ادراک پذیر
validity	اعتبار	sense-perception	ادراک حسی
belief	اعتقاد	perceivable	ادراک شدنی
objects of sense	اعیان حس	to perceive	ادراک کردن
authority	اقتناء	imperceptible	ادراک ناپذیر
persuasion	اقناع	will	اراده
atheism	الحاد	free-will	ارادة آزاد
atheistic	الحادی	willing	اراده کردن
obligation	الزام		ارتباط هم‌دلانه
obligatory	الزام‌آور	sympathetic communication	
pain	الم	merit	ارج
the divine	الوهیت	meritorious	ارجمند
revelation	الهایم	merit	ارجمدی
theology, divinity	الهیات	eternal	ازلی
extension	امتداد	reasoning	استدلال
the imaginable	امر متخیل	circular reasoning	استدلال دوری
the conceivable	امر متصور	syllogistic reasoning	استدلال قیاسی
fiction	امر موهوم	aptitude	استعداد
fact, matter of fact	امر واقع	transcendent	استعلایی
impossibility	امتناع	induction	استقرا
possibility	امکان	inductive	استقرایی
abstract	انتزاعی	independence	استقلال
abstractions	انتزاعیات	inference	استنباط
critical	انتقادی	causal inference	استنباط علی
inalienable	انتقال ناپذیر	deduction, conclusion	استنتاج
resolution	انحلال	deductive	استنتاجی
magnitude	اندازه	substrate, substratum	اسطقطس
cogitative	اندیشندہ	attribution	اسبناڈ
thought	اندیشه	term	اصطلاح
thinking	اندیشیدن	original	اصل
humanism	انسان‌مداری (اومنیسم)	original	اصلی
equity	انصاف	postulates	اصول موضوعه
impression	انطباع	relation	اصفافه

برهان از روی طرح و تدبیر	impressions of senses	انطباعات حواس
argument from design	ser.se-impression	انطباع حسی
برهان انتقان صنع ← برهان از روی طرح و تدبیر	application	انطباق
demonstrability	affection, affect, passion	انفعال
برهان پذیری	denial	انکار
demonstrable	revelation	انکشاف
برهان پذیر	impulse	انگیزش
reductio ad absurdum	motive, impulse	انگیزه
برهان خلف	subsistence by oneself	ایستادگی به خود
teleological argument	subsisting by oneself, independent, self-existing	ایستاده به خود
برهان غایت‌انگارانه	conviction, persuasion	ایقان
non-demonstrability	faith	ایمان
برهان ناپذیری	diversity	این‌نه‌آنی
برهان هستی‌شناختی	identity	اینهمانی (هوهیت)
ontological argument	personal identity	اینهمانی شخصی
demonstrative	ambiguous	ایهام‌آمیز
برهانی		
supreme		
برین		
simplicity		
بساطت		
tangible		
بسودنی		
simple		
بسیط		
insight		
بصیرت		
by implication		
به تضمن		
بقا		
subsistence, survival, immortality		
immortality of the soul	باقی نفس	
well-being	بهروزی	
participation	بهره‌مندی	
constant conjunction	بهم‌پیوستگی ثابت	
mediate, meditately	به میانجی	
mediate, meditately	به واسطه	
demerit	بی‌ارجی	
disproportion	بی‌تناسبی	
inert	بی‌جنبش	
exeriority, externality	بیرون‌بودگی	
aversion	بیزاری	
allegiance	بیعت	
uncaused	بی‌علت	
infinite	بی‌کران	
	redemption	بازخرید گناهان
	representation	بازنمود
	wrong, untrue	باطل
	de facto, actual	بالفعل
	belief	باور
	evil	بد، بدی
	evidence	بداهت
	unhappiness, misery	بدیختی
	evident	بدیهی
	axioms	بدیهیات
	propriety	برازندگی
	manipulation	برزیدن، ورزیدن
	demonstration, argument	برهان

ب

prejudice	پیش‌داوری	non-significant	بی‌معنی
presupposition	پیش‌فرض	immediate, immediately	بی‌میانجی
priority	پیشی	outlook	بینش
a priori	پیشینی	immediacy	بی‌واسطگی
ت		immediate, immediately	بی‌واسطه
		unity	بی‌همتایی
consequence, consequent	تالی		
efficacy	تأثیر		پ
composition	تألیف	reward	پاداش
reflection, contemplation	تأمل	punishment	پادافراه
confirmation	تأیید	rectitude	پاکهادی
decay	تباهی	subsistence by oneself	پایاندگی به خود
explanation, account	تبیین	production	پدیدآوردن
explicable	تبیین‌پذیر	phenomenon	پدیده
explaining away	تبیین رفع و رجوع	phenomenal	پدیده‌ای
experience	تجربه	phenomenalist	پدیده‌باور
empiricist	تجربه‌باور، تجربه‌باورانه	phenomenalistic	پدیده‌باورانه
emiricism	تجربه‌باوری	phenomenalism	پدیده‌باوری
sense-experience	تجربهٔ حسی	epiphenomenon	پدیدهٔ ثانوی
empirical	تجربی	susceptible	پذیرا، پذیرندۀ
immateriality of the soul	تجرد نفس	susceptibility	پذیرندگی
abstraction	تجزید	speculation	پژوهش نظری
abstract	تجزیدی	approval, approbation	پسند، پسندیدن
resolution	تجزیه	a posteriori	پسینی
verification	تحقیق‌پذیری	notion	پندار
arbitrary	تحکمی	notion, conception, concept	پنداشت
analysis	تحلیل	dynamic	پویا
linguistic analysis	تحلیل زبانی	dynamics	پویایی
analytic	تحلیلی	consequence	پیامد
reducible	تحویل‌پذیر	consequent	بی‌ایند
imagination	تخیل	generation	پیدایش
association	تداعی	appearance	پیدایی
association of ideas	تداعی تصورات	preconception	پیش‌پنداشت

determinable	تعین‌پذیر	synthesis, composition	ترکیب
determination	تعیین	synthetic	ترکیبی
individuation	تفرد	toleration	تساهل
interpretation	تفسیر	sequence	تسسلسل
cogitation, thinking	تفکر	infinite regress	تسسلسل
division of powers	تفکیک قوا	analogy	تشابه
concurrence	تقارن	analogical	تشابهی
priority, antecedence	تقدم	chance	تصادف
temporal priority	تقدم زمانی	assent, affirmation, judgment, consent, concession	تصدیق
disposition	تقدیر و تدبیر (الهی) تقریر	universal consent	تصدیق عام
assertion, expression, statement, formulation		idea, representation, conception	تصور
assertoric	تقریری	idealist	تصور‌باور، تصویر‌باورانه
duty	تكلیف	idealism	تصور‌باوری
perfection	تکمیل	simple idea	تصور بسیط
distinction	تمایز	clear and distinct idea	تصور روشن و متمایز
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی تمشیت عنایت‌آمیز	innate idea	تصور فطری
providential government		to conceive	تصور کردن
proportion	تناسب	complex idea	تصور مرکب
contradiction	تناقض	opposition, contrariety	تضاد
contradictory	تناقض‌آمیز	implication	تضمن
parallel	توازی	correspondence	تطابق
succession	توالی	balance	تعادل
temporal succession	توالی زمانی	contrariety	تعارض
power	توان	definition	تعریف
mental capacity	توانش ذهنی	fanaticism	تعصی‌بورزی
justification	تجویه	ratiocination, reasoning	تعقل
monotheism	توحید	discursive	تعقلی
description	توصیف	deliberation	تعمد
explanation, account	توضیح	determination	تعین
edification	تهذیب	determining	تعین‌بخش

eternal-now	حال ابدی	Trinity	ث
mode, modification	حالت		ثالوث اقدس
simple mode	حالت بسیط		
mixed mode	حالت مختلط		
authority	حجت	organized society	جامعة سازمان یافته
argument	حجت	civil society	جامعه مدنی
	حجت شخصی	eternal	جاویدان
argumentum ad hominem		determinist	جبرانگارانه
authority	حجیت	part	جزء
generation	حدوث	particular	جزئی
motion	حرکت	dogmatic	جزمی
voluntary motion	حرکت ارادی	dogmatism	جزمی‌اندیشی
vital motion	حرکت حیاتی	body	جسم
animal motion	حرکت حیوانی	corporeal	جسمانی
local motion	حرکت مکانی	corporeality	جسمانیت
sense	حس	collective	جماعی
moral sense	حس اخلاقی	mobility	جبندگی
sensitive	حس احساسی	mobile	جبنده
internal sense	حس باطن	genus	جنس (در منطق)
	حس برآزندگی	substance	جوهر
sense of decency or decorum		substantial	جوهری
external sense	حس بیرونی	one substance	جوهر یگانه
sense of veracity	حس حقیقت	world-view	جهان‌بینی
internal sense	حس درونی		
sense of beauty	حس زیبایی		ج
sense of honour	حس شرف	variety	چندگونگی
external sense	حس ظاهر	unperceiving thing	چیز نامدیرک
sense of utility	حس فایده	sensible things	چیزهای محسوس
	حس مشترک مصلحت		
common sense of interest			ح
sense of the ridiculous	حس مضحك	memory	حافظه
sense of sympathy	حس همدلی	sovereign	حاکم
sensitive	حسی	sovereignty	حاکمیت

volition	خواست	omnipresence	حضور همه‌جانی
appetite	خواهش	right	حق
self	خود	natural right	حق طبیعی
spontaneity	خودانگیختگی	truth	حقیقت
solipsist	خودبایور	true	حقیقی
solipsism	خودباوری		حکم
self-regarding	خودبین، خودبینانه	judgment, sentence, statement, assertion	
self-evident	خودپیدا		حکم اختیاطی
selfishness	خودخواهی	hypothetical imperative	حکم ایجابی
self-love	خوددوستی	affirmation	حکم مطلق
self-identity	خودسانی	categorical imperative	حکومت
arbitrary	خودسرانه	government, commonwealth	حکومت اکتسابی
self-regarding	خودنگرانه		حکومت تأسیسی
taste	خوشذوقی	commonwealth by acquisition	
egoist	خویشنخواه		commonwealth by institution
egoistic	خویشنخواهانه	civil government	حکومت مدنی
egoism	خویشنخواهی	theologian	حکیم لاهوتی
good, goodness	خیر	attribution, predication	حمل
	خیر برین		
summum bonum, supreme good,			
supreme goodness			
common good	خیر همگانی	externality, exteriority	خارجیت
د			
data	داده‌ها	paradoxical	خارق اجماع
	داده‌های بی‌میانجی	property	خاصیت
the immediately given			
empirical data	داده‌های تجربی	memory	حافظه
	داده‌های حسی	theism	خداباوری، خدابرستی
sense-presentations, sense-data			
property	دارایی	Supreme Monarch	خداآوند برین
private property	دارایی خصوصی	the Almighty	خدای تعالی
judgment	داوری	personal God	خدای متشخص
		satisfaction	خرستندی
		goodwill, complacency	خشنوعدی
		quality	خصلت
		wrong	خطا

percipient subject	ذهن مدرك	moral judgment	داوری اخلاقی
subjectivism	ذهبیاری	judgment of value	داوری ارزشی
mental, subjective	ذهنی	pain	درد
subjectivity	ذهبیت	solidity	ذرشتی
	و	aesthetic appreciation	درک زیبایی شناختی
necessary connection	رابطه ضروری	false, falsity	پیغام
generous	رادمنش	introspection	برون نگری
generosity	رادمنشی	apprehension, perception	دربیافت، دریافت، دریافته
mysticism	رازوری	system	دستگاه (فکری یا فلسفی)
true, truth	راست	systematic	دستگاه‌مند
truth	راستی	contention	دعوى
assertion, view, opinion	رأی	signification	دلات
class	رده	implication	دلالت تفصیلی
classification	رده‌بندی	connotation	دلالت مفهومی
vicious	ردیل، ردیلانه	arbitrary	دلخواهانه
vice	ردیل	reason	دلیل
salvation	رسانگاری	vicious circle	دور فاسد
behaviour	رفتار	dualism	دوگانه‌انگاری
communication	رساندن (= ابالغ)	State	دولت
pain	رنج	view	دید، دیده
psychic	روانی	visible	دیدنی
spirit	روح	duration	دیرند
spiritual	روحانی	natural religion	دین طبیعی
spiritualist	روح باور، روح باورانه		ذ
spiritualism	روح باوری	nature, essence	ذات
animal spirit	روح حیوانی		ذاتی
spiritual	روحی	intrinsic, virtual, inherent, essential	
method	روش	human atom	ذرة انسانی
methodological	روش‌مندانه	taste	ذوق
Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عصر)	mind	ذهن
aspect	رویه	percipient subject	ذهن دریابنده
approach	رهیافت	subject	ذهن شناسنده

ش	ز
universal	شامل
pseudo-science	شبہ علم
evil	شر
conditional	شرطی
evil	شریر، شریرانه
Polytheism	شرک
consciousness	شعور
misery	شقاقوت
sceptic	شكاک
sceptical	شكاکانه
scepticism	شكاکیت
consequent scepticism	شكاکیت تالی
antecedent scepticism	شكاکیت مقدم
figure	شكل
extension	شمول
knowledge	شناخت
demonstrative knowledge	شناخت برهانی
sensitive knowledge	شناخت حسی
epistemologist	شناخت‌شناس
epistemological	شناخت‌شناسانه
epistemology	شناخت‌شناسی
intuitive knowledge	شناخت شهودی
rational knowledge	شناخت عقلی
scientific knowledge	شناخت علمی
object	شناخته (در برابر «شناسته»)
cognitive	شناختی
subject	شناسته (در برابر «شناخته»)
percipient subject	شناسته مدرك
intuition	شهود
intuitionism	شهودبازوی
intuitive	شهودی
	س
	سازا
	سازهای بسیط
	سازگاری
	سازمان حکومت
	سازوار
	سازوکار
	سامان
	سامان طبیعت
	rerum natura, order of nature
	سامان کیهانی
	سبب
	ستودنی
	سرشت
	سعادت
	سفسطه
	سکون
	سلب
	سلی
	سیاست

naturalism	طبیعت باوری	object	شیء
natural	طبیعی	perception	شیء مذرک
design	طرح و تدبیر		
			ص
	ظ	true	صادق
injustice	ظلم	Author	صانع
opinion	ظن	Author of Nature	صانع طبیعت
		divine veracity	صدقت الهی
	ع	truth	صدق
emotion	عاطفہ	explicit	صریح
emotional, emotive	عاطفی	attribute	صفت
intelligent, rational	عاقل	artifice	صناعت
general, common	عام	artificial	صناعی
justice	عدل	right	صواب
infinity	عدم تناهی	form	صورت
accident	عرض	phantasm, image	صورت ذهنی
accidental	عرضی	image	صورت متخیل
mysticism	عرفان	phantasm	صورت منصور
determination	عزم	species	صورت محسوس
intellect, intelligence, reason	عقل	image	صورت مخیل
rational	عقلانی	notion	صورت معقول
rationalist	عقل باور، عقل باورانہ	fiction	صورت وهمی
rationalism, intellectualism	عقل باوری	formal	صوری
common sense	عقل سليم		
active intellect	عقل فعال		ض
rational, intellectual	عقلی	opposite	ضد
dogmatic, doctrinal	عقیدتی	necessity	ضرورت
doctrine, dogma	عقیدہ	necessary	ضروری
image	عکس		
sign	علامت		ط
sign	علامت دال، علامت دلالات	nature	طبع
cause	علت	nature	طبیعت
occasional cause	علت سببی	Plastic Nature	طبیعت افرینشده

rational agent	فاعل عاقل	formal cause	علت صوری
active agent	فاعل کارگر	final cause	علت غایبی
free agent	فاعل مختار	efficient cause	علت فاعلی
agency, efficiency	فاعلیت	material cause	علت مادی
utility	فایده	science	علم
utilitarian	فایدہباور، فایدہباورانه	ethics	علم اخلاق
utilitarianism	فایدہباوری	excellence	علو
self-sacrifice	فداکاری	applied sciences	علوم کاربری
production	فرآوردن	scientific	علمی
transcendent	فراتجری	causal	علی
extramundane	فراجهانی	causality, causation	علیت
supersensible	فراحسی	action	عمل
supernatural	فراطبیعی	pragmatist	عمل باور
process	فراگرد	pragmatism	عمل باوری
generative process	فراگرد هست کننده	practical	عملی
universal	فراگیر	generality	عموم
universality	فراگیری	providence	عنایت
ultimate, final	فرجامین	object	عن
individual	فرد	perception	عن مذرک
individualism	فردباوری	object	عن موضوع
atomic individualism	فردباوری ذرهوار	objective	عنی
individual	فردی	objectivity	عنیت
wisdom	فرزانگی		غ
hypothetical	فرضی	end	غایت
hypothesis	فرضیه	teleological	غایت انگارانه
	فرضیه‌های تبیین‌گر	teleology	غایت انگاری
explanatory hypotheses		altruistic	غیرخواهانه
dictate	فرمان، فرموده	altruism	غیرخواهی
corruption	فساد	other-regarding	غیرنگرانه
corruptible	فسادپذیر		ف
incorruptible	فسادناپذیر		
virtue	فضیلت		
virtuous	فضیلتمند، فضیلتمندانه	agent	فاعل

constitution	قوام	innate	فطری
laws of nature	قوانين طبیعی	active	فعال
force	قوت اقتصاعی	activity	فعالیت
assertion	قول	action	فعل
faculty	قوه	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
executive power	قوه اجرائی	actual	فعلی
vitality	قوه حیاتی	thought	فکر
legislative power	قوه قانون‌گذاری	first philosophy	فلسفه اولی
judicial power	قوه قضایی	moral philosophy	فلسفه اخلاقی
force	قهر	immaterialism	فلسفه نفی ماده
deduction	قياس	annihilation	فنا
analogy	قياس تمثیل	immortal	فناپذیر
syllogism	قياس صوری	understanding	فهم
deductive	قياسی	incomprehensible	فهم‌نایاب
analogical	قياسی	incomprehensibility	فهم‌نایاب
	قیام به ذات	intelligible	فهمیدنی
subsistence by oneself, independence			ق
qualification	قيد و وصف	conclusive, cogent	قاطع (برهان)
	ك	rule	قاعده
false, untrue	کاذب	law	قانون
application	کاربست	positive law	قانون وضعی
applicability	کاربست پذیری	legality	قانونیت
applied	کاربستی		قایم به ذات
passive, patient	کاربذیر	self-existing, subsisting by oneself	
function	کارکرد	power	قدرت
active, agent	کارگر	common power	قدرت مشترک
Calvinist	کالوینی کیش		قرارداد اجتماعی
perfect	کامل	social covenant, social contract,	
speculation	کاوش نظری	social compact	
falsity	کذب	intention	قصد
conduct	کردار	theorem	قضیه
action	کرده	definite	قطعی

a priori proposition	گزاره پیشینی	revelation	کشف
	گزاره پیشینی ترکیبی	State	کشور
synthetic a priori proposition		whole	کل
analytic proposition	گزاره تحلیلی	speech	کلام
synthetic proposition	گزاره ترکیبی	theological	کلامی
choice	گزینش	cynicism	کلبی مشربی
free choice	گزینش آزادانه	word	کلمه
interruption	گستنگی، گسیختگی	universal, general	کلی
capacity	گنجایش، گنجایی	universality	کلیت
evidence	گواهی	perfection	کمال
universe	گیتی	self-perfection	کمال نفس

ل

agnostic	لادری	operation, action	کنش
agnosticism	لادری گری	conatus	کوشش حیاتی
theological	لاهوتی	Calvinism	کیش کالونی
pleasure	لذت	punishment	کیفر
hedonist	لذتباور	occult qualities	کیفیات پوشیده
hedonistic	لذتباورانه	secondary qualities	کیفیات دومین
hedonism	لذتباوری	tertiary qualities	کیفیات سومین
term	لفظ	primary qualities	کیفیات نخستین
verbal	لفظی	quality	کیفیت
tabula rasa	لوح نانوشه	hate	کین
		cosmic	کیهانی

م

counterpart	مابازا	گرایش	
metaphysics	مابعدالطبیعه		
metaphysical	مابعدالطبیعی	inclination, tendency, propensity	
materialist	ماده باور، ماده باورانه	گرایشهای جدلی جویانه	
materialistic	ماده باورانه	centrifugal tendencies	گزاره
materialism	ماده باوری	proposition, statement	گزاره اخباری
first matter	مادة نخستین		
material	مادی	informative proposition, factual	
mechanistic	ماشین وار انگارانه	statement	

pure	محض	mechanism	ماشین وار انگاری
attribute, predicate	محمول	mechanical	ماشینی
free	مختار	ownership	مالکیت
toleration	مدارا	essential	ماهوي
tolerant	مداراگر	essence	ماهیت
perception	مذرک	nominal essence	ماهیت اسمی
	مدلول	real essence	ماهیت واقعی
signified, signification, significance		first principles	مبادی نخستین
civil	مدنی	principle	مبدأ
مراقبہ (مراقبہ در نفس، مراقبہ ذهنی، مراقبة نفسانی)			مبدأ عدم تناقض
reflection		principle of non-contradiction	
visible	مرئی	productive principle	مبدأ فرآورنده
authority	مرجع اقدار	demonstrable	میرهن داشتنی
authority	مرجع حجیبت	metaphysics	متافیزیک
humanity	مردمی	theologian	متاله
humane	مردمی خو	imagination	متخيله
humanity	مردمی خوبی	opposed, contrary	متضاد
complex	مرکب	transcendental	متعالی
susceptible, capable	مستعد	determinate	متعین
independent	مستقل	prior, precedent	متقدم
to establish	مسجل داشتن	distinct	متمايز
postulates	مسلمات	contradictory	متناقض
analogous	مشابه	finite	متناهی
observation	مشاهده	archetypal	مثالی
common	مشترک	abstract	مجرد
disposition	مشرب	immaterial	مجرد (نامادی)
legitimacy	مشروعیت	abstractions	مجردات
instance, extension	مصدق	absurd	محال
	مصلحت	absurdity	محالی
interest, expedient, expediency		probable, contingent	محتمل
self-interest	مصلحت شخصی	definite	محدود
implicit	مضموم	sensible	محسوس
		sensible things	محسوسات

individual	منفرد	corresponding	مطابق
passive	منفعل	absolute	مطلق
negative	منفی	absolutism	مطلق‌انگاری
determinism	وجیت	non-existent	معدوم
being, existent	موجود	intelligible, rational	معقول
sensitive being	موجود حساس	effect	معلوم
rational being	موجود عاقل	meaning, sense, significance	معنى
active being	موجود فعال	significant, meaningful	معنی‌دار
reasoning being	موجود متعقل	conception, concept, notion	مفهوم
perceiver	موجود مدرك	second intention	مفهوم دومین
posterior	مؤخر	implication	مفهوم ضمنی
subject	موضوع (در برابر «محمول»)	first intention	مفهوم نخستین
object	موضوع شناسایی	comparison	مقایسه
objects of sense	موضوعات حس	Disposer	متقد (از صفات خدا)
fictitious	موهوم	prior, antecedent	مقدم
love	مهر	convincing	متقن
intermediate	میانگین	space	مکان
affection	میل	spatial	مکانی
	ن	spatio-temporal	مکانی-زمانی
pure	ناب	concomitant	ملازم
impropriety	نابرازندگی	inherence, inhesion	ملازمه
incredulity	ناباوری	to inhere	ملازم‌دادشتن
disapproval, disapprobation	نپسند	criterion	ملاک
incorporeal	ناجسمانی	atheist	ملحد
misrepresentation	نادرستنمایی	tangible	ملموس
invisible	نادیدنی	revealed	ملهم
ungracefulness	نازیبندگی	extended	ممتد
disagreement	ناسازگاری	impossible	ممتنع
irrational	ناعقلانی	possible	ممکن
unintelligible	نافهمیدنی	controversy	مناقشه
uninterruptedness	ناگستگی، ناگسیختگی	character	منتشر
name	نام	logic	منطق
		logical	منطقی

theorist	نظریه پرداز	nominalist	نام انگار، نام انگارانه
theorizing	نظریه پردازی	nominalistic	نام انگارانه
soul	نفس	nominalism	نام انگاری
world-soul	نفس جهانی	immaterial	نامادی
sensitive soul	نفس حسی	indeterminate	نامتعین
mortification	نفس کشی	infinite	نامتناهی
negation	نفی	insensible	نامحسوس
antinomies	تضاییض	irrational	نامعقول
imperfection	نقص، نقصان	uncaused	نامعلوم
contradiction	تضض	unextended	ناممتد
contrary	تضیض	impossible	ناممکن
blameable	نکوهیدنی	gratuitous	ناموجه، بی موجب
attitude, outlook	نگرش	immortality of the soul	نامیرندگی نفس
symbol	نماد	immortal	نامیرنده
appearance	نمود	result, conclusion,	نتیجه
ostensive	نموداری	consequence	
ectype	نمودگار	relation	نسبت
ectypal	نمودگاری	ideal relations	نسبتهای تصویری
instance	نمونه	causal relations	نسبتهای علی
archetype	نمونه آغازین	relative, relational	نسبی
species	نوع (در منطق)	relativism	نسبی انگاری
nature, constitution	نهاد	copy, ectype	نسخه
institution	نهاد (اجتماعی)	mark	نشانه
impetus	نیروی رانش	discourse	نطق
intention	نیت	view	نظر
good, goodness	نیک، نیکی	speculation	نظریه پردازی
happiness	نیکبختی	theoretical, speculative	نظری
benevolent	نیکخواه، نیکخواهانه	theory	نظریه
benevolence	نیکخواهی	نظریه بازنمایی ادراک	
		representative theory of perception	
	و	نظریه بازنمایی شناخت	
dependence	وابستگی	representationist view of knowledge,	
dependent	وابسته	representationalism, representation-	
necessarily-existing	واجب الوجود	ism	

resemblance	همانندی	realism	واقعگرایی
harmony	هماهنگی	real, factual	واقعی
coexisting, coexistent	همبود	reality	واقعیت
coexistence, togetherness	همبودی	reaction	واکش
contiguous	همپهلو	conscience	وچان
contiguity	همپهلوی	enthusiasm	وجود و حال
counterpart	همتا	existence, being	وجود
fellow-feeling	همحسی	actual existence	وجود بالفعل
sympathy	همدلی	Supreme Being	وجود برین
consistent	همساز	ontological	وجودشناسی
coextensive	همسو	ontology	وجودشناسی
interaction	همکنشی	justification	وجه عقلی
public, common	همگانی	unity	وحدت
coextended	همگسترده	revelation	وحی
uniformity	همگونگی	revealed	وحیانی
uniform	همگونه	state of war	وضع جنگ
coextensive	هم مصدق	natural state of war	وضع طبیعی جنگ
juxtaposition	همنهادگی	fiction	وهم
omnipotent	همه توان		
omnipotence	همه توانی		
materia prima	هیولای اول	generation	هستشدن، هستگردن
	ی	ingenerable	هستنشدنی
		being	هستی
endeavour	یازش	organization	هستی انداموار
endeavour outwards	یازش برون کرا	the divine	هستی بزدانی
endeavour inwards	یازش درون کرا	ontological	هستی شناختی
certainty	یقین	ontology	هستی شناسی
certain	یقینی	fellow-feeling	هم احساسی
monism	یگانه انگاری	assimilation	همانندسازی

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

A

absolute	مطلق	aesthetics	زیبایی‌شناسی
absolutism	مطلق‌انگاری	affect	انفعال
abstract	مجرد، تجربیدی، انتزاعی	affection	ان情， میل
abstraction	تجربید، انتزاع	affirmation	تصدیق، حکم ایجابی
abstractions	مجردات، انتزاعیات	agency	فاعلیت
absurd	محال	agent	فعال، کارگر
absurdity	محالی	agnostic	لا‌ادری
accident	عرض	agnosticism	لا‌ادری‌گری
accidental	عرضی	agreement	سازگاری، اتفاق
account	تبیین، توضیح، گزارش	allegiance	بیعت
action	فعل، عمل، کش، کرده	Almighty, the	خدای تعالی
active	کارگر، فعل	altruism	غیرخواهی
active agent	فاعل، کارگر	altruistic	غیرخواهانه
active being	موجود فعل	ambiguous	طایهام‌آمیز
active intellect	عقل فعل	analogical	قیاسی، تشابه
activity	فعالیت	analogous	مشابه
act of willing	فعل اراده‌کردن	analogy	تشابه، قیاس تمثیل
actual	فعلی، بالفعل	analysis	تحلیل
actual existence	وجود بالفعل	analytic	تحلیلی
aesthetic	زیبایی‌شناختی	analytic proposition	گزاره تحلیلی
aesthetic appreciation	درک زیبایی‌شناختی	animal spirit	روح حیوانی

annihilation	فنا	assent	تصدیق
antecedence	تقدم	assertion	تغیر، قول، رای، حکم
antecedent	مقدم	assertoric	تغیری
antecedent scepticism	شکاکیت مقدم	assimilation	همانندسازی
antinomies	نقایض	association	تداعی
a posteriori	پساتجری	association of ideas	تداعی تصورات
a posteriori proof	حجت پساتجری	astrology	اخترگویی
appearance	نمود، پیدایی	atheism	الحاد
appetite	خواهش، شوق	atheist	ملحد
appetitive	خواهشی، شوقی	atheistic	الحادی
applicability	کاربرت پذیری	atomic constituents	سازهای بسیط
application	کاربرت، انتباخ، اطلاق	atomic individualism	فردباوری ذرهوار
applied	کاربرتی	attitude	نگرش
applied sciences	علوم کاربرتی	attribute	محمول، صفت
apprehension	دریافت، دریافته	attribution	حمل، اسناد
approach	رهیافت	Author	صانع
probation	پستند، پستندیدن	authority	
approval	پستند، پستندیدن		حجیت، حجت، اقتدار، مرجع حجیت، مرجع اقتدار
a priori	پیشاتجری	Author of Nature	صانع طبیعت
a priori proposition	گزاره پیشاتجری	aversion	بیزاری
aptitude	استعداد	axioms	بدیهیات
arbitrary	خودسرانه، تحکمی، دلخواهانه		
archetypal	مثالی	B	
archetype	نمونه آغازین، مثال	balance	تعادل
argument	حجت، برهان	behaviour	رفتار
argument from design		being	هستی، موجود
	برهان از روی طرح و تدبیر، برهان اتقان صنع	belief	باور، اعتقاد
argumentum ad hominem	حجت شخصی	beneficent	نیکوکار
		benevolence	نیکخواهی
artifice	صناعت	benevolent	نیکخواهانه
artificial	صناعی	blameable	نکوهیدنی
asceticism	زهد	body	جسم
aspect	رویه	body politic	اجتماع سیاسی

bulk		حجم	coercion	اجبار
C			coexistence	همبودی
Calvinism	کیش کالونی		coexistent	همبود
Calvinist	کالونی، کالونی کیش		coexisting	همبود
capable	توان، مستعد، پذیرا		coextended	هم مصدق، همسو
capacity	گنجایش، گنجایی، توانی، توانش		coextensive	قاطیعت
categorical imperative	حکم مطلق		cogency	برهان یا حجت قاطع
causal	علی		cogent argument	تکر، قوه تفکر، اندیشیدن
causal efficacy	تأثیر علی		cogitation	اندیشیدن
causal inference	استبطاع علی		cogitative	شناختی
causality	علیت		cognitive	همگاه
causal relations	نسبهای علی		coincident	جمعی
causation	علیت		collective	مشترک، عام، همگانی، عمومی
cause	علت		common good	خیر همگانی، خیر عمومی
cause, efficient	علت فاعلی		common power	قدرت مشترک
cause, final	علت غایی		common sense	عقل سليم
cause, formal	علت صوری		common sense of interest	حس مشترک مصلحت
cause, material	علت مادی		commonwealth	حکومت
centrifugal tendencies	گرایش‌های جدایی‌جویانه		commonwealth by acquisition	حکومت اکتسابی
certain	یقینی		commonwealth by institution	حکومت تأسیسی
certainty	یقین		communication	ابلاغ، رساندن، انتقال
chance	تصادف		comparison	مقایسه
character	مش		complacency	خشوندی
charity	احسان		complex	مرکب
choice	گزینش		composition	ترکیب، تالیف
circular reasoning	استدلال دوری		conatus	کوشش حیاتی
civil	مدنی		conceivable, the	امر متصور
civil government	حکومت مدنی		conceive, to	تصور کردن
civil society	جامعه مدنی		concept	مفهوم، پنداشت
class	رده			
classification	رده‌بندی			

conception	مفهوم، پنداشت، تصور	conviction	ابقان
concession	تصدیق	convincing	مقنع
conclusion	استنتاج، نتیجه	copy	نسخه
conclusive	قاطع، قطعی	corporeal	جسمانی
concomitant	ملازم	corporeality	جسمانیت
concrete	مشخص، عینی، واقعی	correspondence	تطابق
concurrence	تقارن	corresponding	مطابق
conditional	شرطی	corruptible	فسادپذیر
conduct	کردار	cosmic	کیهانی
confirmation	تایید	cosmic order	سامان کیهانی
connotation	دلات مفهومی	counterpart	همتا، مایاژ
conscience	وجدان	criterion	ملاک
conscious	آگاه، آگاهانه	critical	انتقادی
consciousness	آگاهی، شعور	cynicism	کلیه مشربی
consequence	نتیجه، پیامد، عاقبت، تالی	D	
consequent	بی‌آیند، تالی	data	داده‌ها
consequent scepticism	شکاکیت تالی	decay	زوال، تباہی
constancy	ثبات	decency	زیبندگی، برازندگی
constant conjunction	بینیوستگی ثابت	deduction	قياس، استنتاج
constituent	سازا	deductive	قياسی، استنتاجی
constitution	سرشت، قوام، نهاد-سازمان حکومت	de facto	بالفعل
contemplation	تأمل، تفکر، سیر و نظر	definite	قطعی، محصل، محدود
contention	دعوی	definition	تعریف، حد
contiguity	همپیلویی	deliberation	تمدد
contiguous	همپیلو	demerit	بی‌ارجی
contingency	احتمال	demonstrability	برهان پذیری
contingent	محتمل	demonstrable	میرهن داشتنی، برهان پذیر، اثبات پذیر
contradiction	تناقض، نقض	demonstration	برهان
contradictory	تناقض‌آمیز، متناقض	demonstrative	برهانی
contrariety	تضاد	denial	انکار
contrary	متضاد، نقیض	dependence	وابستگی، اتکا
controversy	مناقشه		

dependent	وابسته	duration	دیرند
description	توصیف، رسم	duty	تكلف
design	طرح و تدبیر	dynamic	بویا
desire	ارزو	dynamics	بویانی
determinable	تعین پذیر		
determinate	متعین	E	
determination	تعیین، تعین - عزم	ectypal	نمودگاری
determining	تعین بخش	ectype	نمودگار
determinism	موجیت	edification	نهذیب
determinist	چرانگارانه	effect	مطلوب، اثر
dictate	فرمان، فرموده	efficacy	تأثیر، اثر بخشی
disagreement	ناسازگاری	efficiency	فاعلیت
disapprobation	نایسن	egoism	خوبیشنخوانی
disapproval	نایسن	egoist	خوبیشنخواه
discourse	نطق	egoistic	خوبیشنخواهانه
discursive	تعقیلی	emotion	عاطفه
Disposer	مقدار (از صفات خدا)	emotional	عاطفی
disposition		emotive	عاطفی
	تقدیر و تدبیر (الهی) - مشرب - آرایش	empirical	تجربی
disproportion	بی تناسبی	empirical data	داده های تجربی
distinct	متمايز	empirical verification	
distinction	تمایز		تحقیق پذیری تجربی
diversity	این نهادی		تجربه باوری
divine, the	هستی بیزدانی، الوهیت	empiricist	تجربه باور، تجربه باورانه
divine providence	عنایت الهی	end	غایت
divine veracity	صدقات الهی	endeavour	پارش
divinity	الهیات	endeavour inwards	پارش درون گرا
division of powers	تفکیک قوا	endeavour outwards	پارش برون گرا
doctrinal	آیینی، عقیدتی	Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عصر)
doctrine	آیین، عقیده	enthusiasm	وجد و حال
dogmatic	جزئی، آیینی، عقیدتی	epiphenomenon	پدیده ثانوی
dogmatism	جزئی اندیشه	epistemological	شناخت شناسانه
dualism	دو گانه اندکاری	epistemologist	شناخت شناس

epistemology	شناخت‌شناسی	exteriority	بیرون‌بودگی، خارجیت
equity	انصاف	externality	بیرون‌بودگی، خارجیت
essence	ماهیت، ذات	external sense	حس بیرونی، حس ظاهر
essential	ماهی، ذاتی، گوهرین	extramundane	فراجهانی
establish, to			
مسجل داشتن، استوار داشتن، اثبات کردن			
eternal	جاویدان، ابدی، ازلی	fact	امر واقع
eternal-now	حال ابدی	factual	واقعی
eternity	جاویدانی، جاودانگی، ابدیت، ازلیت	factual statement	گزاره اخباری
ethical	اخلاقی	faculty	قوه
ethics	اخلاق، علم اخلاق	faint	محظوظ، خفیف (تصور)
evidence	بداهت، گواهی، شهادت	faith	ایمان
evident	بدیهی، آشکار	false	دروغ، کاذب (گزاره)
evil	بد، بدی، شر، شریر، شریرانه	falsity	دروغ، کذب
excellence	علو	fanaticism	تعصیبورزی
executive power	قوه اجرائی	fancy	وهم
existence	وجود	feeling	احساس
existent	موجود	fellow-feeling	هم احساسی، هم‌حسی
expediency	مصلحت	fiction	وهم، چیز یا امر موهم، صورت وهمی
expedient	صلاح، مصلحت	fictitious	موهم
experience	تجربه	figure	شكل
experiment	آزمایش	final	فرجامین، غایی، نهایی
experimental	آزمایشی	finite	متناهی
experimenter	آزمایشگر	first matter	مادة نخستین
explaining away	تبیین رفع و رجوع	first philosophy	فلسفه اولی
explanation	تبیین، توضیح	force	قهر - قوت اقتاعی
explanatory hypotheses	فرضیه‌های تبیین گر	form	صورت
		formal	صوری
explicable	تبیین بذیر	formulation	تقریر، فرمول بندی
explicit	صریح	free	ازاد، مختار
expression	تقریر، بیان	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
extended	متد	free agent	فاعل مختار
extension	امتداد، شمول، مصداق	free choice	گزینش آزادانه

F

fact			
factual			
factual statement			
faculty			
faint			
faith			
false			
falsity			
fanaticism			
fancy			
feeling			
fellow-feeling			
fiction			
fictitious			
figure			
final			
finite			
first matter			
first philosophy			
force			
form			
formal			
formulation			
free			
free action			
free agent			
free choice			

freedom	آزادی، اختیار	hypothetical imperative	حکم احتیاطی
free-will	اراده آزاد، اختیار		
function	کارکرد	I	
future state	آخرت	idea	تصور
		idea, clear and distinct	
G			
general	کلی، عام	idea, complex	تصور مرکب
generality	عموم	idea, innate	تصور فطری
generation		idea, simple	تصور بسیط
generative process	هرستشدن، هست کردن، تکوین، پیدایش، حدوث فراگرد هست کننده	ideal	تصوری - آرمان
generosity	رادمنشی	idealism	تصور باوری، ایدئالیسم
generous	رادمنش	idealist	تصور باورانه، ایدئالیستی
genus	جنس (در منطق)	ideal relations	نسبتهای تصویری
good	نیک، نیکی، خوب	identity	اینهمانی، هو هویت
good-natured	نیک سرشن	image	صورت متخیل، صورت مخلل، عکس، صورت ذهنی،
goodwill	خشونودی	imaginable, the	امر متخیل
government	حکومت	imagination	متخيله، تخیل
gratuitous	ناموجه، بی موجب	immaterial	نامادی، مجرد
		immaterialism	فلسفه نفی ماده
H			
happiness	نیکبختی، خوشبختی، سعادت	immateriality	تجدد، غیر مادیت
harmony	هماهنگی	immediacy	بی واسطگی
hate	کین	immediate	بی میانجی، بی واسطه
hedonism	لذت باوری	immediately given, the	داده های بی میانجی
hedonist	لذت باور	immortal	نامیرنده، فنا ناپذیر، باقی
hedonistic	لذت باورانه	immortality of the soul	نامیرنگی نفس، بقای نفس، جاودانگی نفس
human atom	ذره انسانی	imperceptible	ادرائک ناپذیر
humane	مردمی خو	imperfection	نقسان، نقص
humanity	مردمی، مردمی خویی	impetus	نیروی رانش
humanism	انسان مداری، اومانیسم	implication	تضمن، دلالت تضمنی، مفهوم ضمنی
hypothesis	فرضیه		به تضمن
hypothetical	فرضی	implication, by	

implicit	مضمر	inhesion	ملازمه
impossibility	امتناع	injustice	ظلم
impossible	تاممکن، ممتنع	innate	فطری
impression	انطباع	insensible	نامحسوس
impressions of senses	انطباعات حواس	insight	بصیرت
impropriety	نابرازندگی	instance	نمونه، مثال، مصدق
impulse	انگیزش، انگیزه	institution	نهاد (اجتماعی)
inalienable	انتقال ناپذیر	intellect	عقل
inclination	گرایش	intellectual	عقلی
incomprehensibility	فهم ناپذیری	intellectualism	عقل باروی
incomprehensible	فهم ناپذیر	intelligence	عقل
incorporeal	ناجسمانی	intelligent	عقل
incorruptible	فسادناپذیر	intelligible	فهمیدنی، معقول
incredulity	تاباواری	intention	قصد، نیت
independence	استقلال، قیام به ذات	intention, first	مفهوم نخستین
independent	مستقل، قایم به ذات، ایستاده به خود	intention, second	مفهوم دومین
indeterminate	نامتعین	interaction	همکنشی
individual	فردی، منفرد، فرد	interest	نفع، صلاح، مصلحت
individualism	فردباری	intermediate	میانگین
individuation	تفرد	internal sense	حس درونی، حس باطن
induction	استقرا	interpretation	تفسیر
inductive	استقرائی	interruption	گسیختگی، گستاخی
inert	بی جنبش	intrinsic	ذاتی
inference	استنباط	introspection	درون نگری
infinite	نامتناهی، بی کران	intuition	شهود
infinite regress	تسلسل	intuitionism	شهودباری
infinity	غدم تناهی	intuitive	شهودی
informative proposition	گزاره اخباری	invisible	نادیدنی
ingenerable	هستنشدنی	irrational	نامعمول، ناعقلانی
inhere, to	ملازمه داشتن	J	
inherence	ملازمه	judgment	حکم، تصدیق، داوری
inherent	ذاتی	judgment of value	داوری ارزشی

judicial power	قوة قضائية	mark	نشانه
justice	عدل	material	مادی
juxtaposition	همنهاگی	materialism	ماده باوری
justification	توجیه، محمل، وجه عقلی	materialist	ماده باور، ماده باورانه
		materialistic	ماده باورانه
		materia prima	هیولای اول، ماده نخستین
		matter of fact	امر واقع
knowledge	شناخت، دانش	meaning	معنی
knowledge, demonstrative	شناخت برهانی	meaningful	معنی دار
knowledge, intuitive	شناخت شهودی	mechanical	ماشین وار، ماشینی، مکانیکی
knowledge, rational	شناخت عقل	mechanism	ماشین وار انگاری - سازوکار
knowledge, scientific	شناخت علمی	mechanistic	ماشین وار انگارانه، مکانیستی
knowledge, sensitive	شناخت حس	mediate	به میانجی، به واسطه
		memory	حافظه، خاطره
L		mental	ذهنی
law	قانون	mental capacity	توانش ذهنی
laws of nature	قوانين طبیعی	merit	ارج، ارجمندی
legality	قانونیت	meritorious	ارجمند
legislative power	قوة قانون گذاری	metaphysical	مابعدالطبیعی، متافیزیکی
legitimacy	مشروعیت	metaphysician	متافیزیک
liberty	ازادی، اختیار		
liberty of indifference	ازادی فعل و ترك فعل		فیلسوف مابعدالطبیعی، فیلسوف مابعدالطبیعه
likeness	شبیه	metaphysics	مابعدالطبیعه، متافیزیک
linguistic analysis	تحلیل زبانی	method	روش
liveliness	روشنی (تصور)	methodological	روشنی، روشن مندانه،
lively	روشن (تصور)	mind	ذهن
logic	منطق	misery	بدیغشتی، شقاوت
logical	منطقی	misrepresentation	نادرستنمایی
love	مهر، حوصله، عشق	mobile	جنینه
		mobility	جنینه گی
M		mode	حالت
magnitude	اندازه	mode, mixed	حالت مختلط
manipulation	برزیدن	mode, simple	حالت بسیط

modification	حالت، وجه	necessary connection	رابطه ضروری
monism	یگانه‌انگاری	necessity	ضرورت، وجوب، بایستگی
monotheism	توحید	negation	نفی
moral	اخلاقی	negative	منفی، سلبی
moral decisions	احکام اخلاقی	nominal	اسمعی
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی	nominal essence	ماهیت اسمی
morality	اخلاق	nominalism	نام‌انگاری
moral judgment	داوری اخلاقی	nominalist	نام‌انگار، نام‌انگارانه
moral philosophy	فلسفه اخلاقی	nominalistic	نام‌انگارانه
moral sense	حس اخلاقی	non-contradiction, principle of	
morals	اخلاق، اخلاقیات		مبدأ عدم تناقض
moral sentiment	احساس اخلاقی	non-demonstrability	برهان ناپذیری
mortification	نفس کشی	non-existent	معلوم
motion	حرکت، جنبش	non-significant	بی معنی
motion, animal	حرکت حیوان	notion	مفهوم، پندار، پنداشت، صورت معقول
motion, local	حرکت مکانی		
motion, vital	حرکت حیاتی	O	
motion, voluntary	حرکت ارادی	object	
motive	انگیزه		شی، عین، موضوع، موضوع شناسایی، عین
mysticism	رازوری، عرفان		موضوع، شناخته (در برابر subject: شناسنده)
		objective	عینی
		objectivity	عینیت
N			
name	نام، اسم	objects of sense	موضوعات حس، ابیان حس
natural	طبیعی	obligation	الزام
naturalism	طبیعت‌باوری	obligatory	الزام‌آور
naturalist	طبیعت‌باور، طبیعت‌باورانه	observable	مشاهده‌پذیر، مشاهده‌شدنی
naturalistic	طبیعت‌باورانه	observation	مشاهده
natural religion	دین طبیعی	occasion	سبب، موقع
natural right	حق طبیعی	occasional cause	علت سببی، علت موقعی
natural state of war	وضع طبیعی جنگ	occult qualities	کیفیات پوشیده
nature	طبیعت، طبع، سرشت، نهاد، ذات	omnipotence	همه‌توانی
necessarily-existing	واجب‌الوجود	omnipotent	همه‌توان
necessary	ضروری، واجب، بایسته	omnipresence	حضور همه‌جانی

one substance	جوهر یگانه، جوهر واحد	perceptible	ادراک پذیر
ontological	هستی‌شناختی، وجود‌شناختی	perception	ادراک، دریافت، مدرک، شئ، مدرک
ontological argument	برهان هستی‌شناختی	percipient	مدرک، دریابنده
ontology	هستی‌شناسی، وجود‌شناسی	percipient subject	ذهن مدرک، ذهن دریابنده، شناسنده مدرک
operation	کش		
opinion	ظن، رأی، عقیده	perfect	کامل
opposed	متضاد	perfection	کمال، تکمیل
opposite	ضد	personal God	خدای مشخص
opposition	تضاد	personal identity	اینه‌مانی شخصی
order	سامان، نظام	persuasion	ایقان، اقناع
order of nature	سامان طبیعت	phantasm	
organization	هستی انداموار		صورت ذهنی، صورت متصور، تصویر
organized society	جامعه سازمان یافته	phenomenal	پدیده‌ای
original	اصلی، اصل	phenomenalism	پدیده‌باوری
ostensive	نموداری	phenomenalist	پدیده‌باور، پدیده‌باورانه
other-regarding	غیرنگرانه	phenomenalistic	پدیده‌باورانه
outlook	بینش، نگرش	phenomenon	پدیده
ownership	مالکیت	Plastic Nature	طبیعت آفریننده
P		pleasure	لذت، خوشی
pain	درد، رنج،الم	politics	سیاست
paradoxical	خارج اجماع	polytheism	شرک
parallel	توازی	position	دیدگاه، نظر - ترتیب، وضع
part	جزء	positive law	قانون وضعي، قانون موضوعه
participation	بهره‌مندی	possibility	امکان
particular	جزئی	possible	ممکن
passion	انفعال	posterior	مؤخر، پس
passive	کارپذیر، منفعل	postulates	مسلمات، اصول موضوعه
patient	کارپذیر	power	توان، قدرت، اختیار
perceivable	ادراک‌شدنی	practical	عملی
perceive, to	ادراک‌کردن، دریافت	pragmatism	عمل باوری
perceiver	موجود مدرک	pragmatist	عمل باور، عمل باورانه
		praiseworthy	ستودنی

precedent	متقدم	Q	قيد و وصف
preconception	پیش‌بنداشت	qualification	کیفیات نخستین
predicate	محمول	qualities, primary	کیفیات دومین
predication	حمل	qualities, secondary	کیفیات سومین
prejudice	پیش‌داوری	qualities, tertiary	کیفیت، خصلت
presupposition	پیش‌فرض	quality	کمیت
principle	مبدأ	quantity	
principles, first	مبادی نخستین، اولیات		
prior	مقدم، متقدم، پیش	R	
priority	تقدم، پیشی	ratiocination	تعقل
private property	دارایی خصوصی	rational	عقلانی، عقلی، معقول
privation	سلب	rational agent	فاعل عاقل
probability	احتمال	rational being	موجود عاقل
probable	محتمل	rationalism	عقل‌باوری
process	فرآگرد	rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه
production	فرآوردن، پدیدآوردن	reaction	واعنش
productive principle	مباده فرآورنده	real	واقعی
propensity	گرایش	real essence	ماهیت واقعی
property	دارایی - خاصیت	realism	واقع گرایی
proportion	تناسب	reality	واقعیت
proposition	گزاره	reason	عقل، دلیل
propriety	برازندگی	reasoning	تعقل، استدلال
providence	عنایت	rectitude	پاکنهادی
providential government	تمشیت عنایت‌آمیز	redemption	بازخرید گناهان
pseudo-science	شبه علم	reducible	تحویل‌پذیر
psychic	روانی	reductio ad absurdum	برهان خلف
public	همگانی، عمومی، اجتماعی	reflection	
punishment	کیفر، پادافراه		مراقبه، مراقبه در نفس، مراقبه ذهنی، مراقبه نفسانی، تأمل
pure	ناب، محض	refutation	ابطال
		relation	نسبت، اضافه
		relational	نسیبی
		relative	نسیبی

relativism	نسبی انتگاری	self-interest	مصلحت شخصی
representation	پازنود، تصور	selfishness	خودخواهی
representationalism	نظریه بازنمایی شناخت	self-love	خوددوستی
representationism	نظریه بازنمایی شناخت	self-perfection	کمال نفس
representationist view of knowledge	نظریه بازنمایی شناخت	self-regarding	خودبینانه، خودنگرانه
representative theory of perception	نظریه بازنمایی ادراک	self-sacrifice	فداکاری
rerum natura	سامان طبیعت	sensation	احساس، احساس حسی، احساس ظاهر
resemblance	همانندی	sensationalism	احساس‌پاوری
resolution	تجزیه، انحلال	sense	حس - معنی - لحاظ
rest	سکون	sense-data	داده‌های حسی
revealed	ملهم، وحیانی، مکشوف	sense-experience	تجربه حسی
revelation	الهام، وحی، کشف، اکشاف	sense-impression	اطلاع حسی
reward	پاداش	sense of beauty	حس زیبایی
right	درست، حق، صواب - حق	sense of decency or decorum	حس بروانندگی
rule	قاعده	sense of honour	حس شرف
S			
salvation	روستگاری	sense of sympathy	حس همدلی
satisfaction	خوبندي، اورضا	sense of the ridiculous	حس مضحك
sceptic	شکاک	sense of utility	حس فایده
sceptical	شکاکانه	sense of veracity	حس حقیقت
scepticism	شکاکیت	sense-perception	ادراک حسی
science	علم	sense-presentations	داده‌های حسی
scientific	علمی	sensible	محسوس
self	خود	sensible things	چیزهای محسوس، محسوسات
self-depreciation	کمیتی‌سازی	sensitive	حس، حساس
self-evident	خودبیدا	Sensitive being	موجود حساس
self-existing	قائم به ذات	sensitive life	زندگی حسی
self-identity	خودسانی	sensitive soul	نفس حسی
		sentence	حکم
		sequence	تسلسل

sign	علامت، علامت دلالت، علامتِ دال	spontaneity	خودانگیختگی
significance	معنی، مدلول	State	دولت، کشور
significant	معنی‌دار	statement	گزاره، تقریر، حکم
signification	دلالت، مدلول	state of war	وضع جنگ
signified	مدلول	subject	ذهن شناسنده، شناسنده - موضوع
simple	بسیط	subjective	ذهبی
simplicity	بساطت	subjectivism	ذهبی‌باوری
sociable	مردم‌آمیز	subjectivity	ذهبیت
social compact	قرارداد اجتماعی (مصطلح لات)	subsistence	بقاء
social contract	قرارداد اجتماعی (مصطلح هیوم)	subsistence by oneself	قیام به ذات، ایستادگی به خود، پایندگی به خود
social covenant	قرارداد اجتماعی (مصطلح هابز)	substance	جوهر
solidity	درشتی	substantial	جوهری
solipsism	خوب‌باوری	substrate	اسطقس
solipsist	خوب‌باور، خوب‌باورانه	substratum	اسطقس
sophistry	سفسطه	succession	رشته پیاپی، توالی
soul	نفس	summum bonum	خبر برین
sovereign	حاکم	supernatural	فراطبیعی
sovereignty	حاکمیت	supersensible	فراحسی
space	مکان، فضا	supreme	برین
spatial	مکانی	Supreme Being	وجود برین
spatio-temporal	مکانی - زمانی	supreme good	خبر برین
species	صورت محسوس - نوع (در منطق)	supreme goodness	خبر برین
speculation		Supreme Monarch	خداآوند برین
	پژوهش نظری، کاوش نظری، نظرپردازی	susceptible	پذیرا، پذیرنده، مستعد
speculative	نظری	susceptibility	پذیرنده‌گی، استعداد
speech	کلام	syllogism	قیاس صوری
spirit	روح	syllogistic	قیاسی
spiritual	روحانی، روحی	syllogistic reasoning	استدلال قیاسی
spiritualism	روح‌باوری	symbol	نماد
spiritualist	روح‌باور، روح‌باورانه	sympathetic communication	ارتباط هم‌دانه
		sympathy	همدلی

synthesis	ترکیب	thinking	اندیشیدن، تفکر
synthetic	ترکیبی	thought	اندیشه، فکر
synthétic a priori proposition	گزاره پیشینی ترکیبی	time	زمان
synthetic proposition	گزاره ترکیبی	togetherness	همبودی
system	دستگاه، دستگاه فکری، دستگاه فلسفی	tolerant	مداراگر
systematic	دستگاه‌مند	toleration	مدارا، تسامل
		transcendent	فراتجریبی، استعلایی
		transcendental	متعالی
		Trinity	ثالوث اقدس
T		true	راست، صادق (گزاره)، حقیقی، راستین
tabula rasa	لوح نانوشتہ	truth	راستی، صدق، حقیقت
tangible	بسودنی، ملموس		
taste	ذوق، خوش‌ذوقی	U	
teleological	غایت‌انگارانه	ultimate	فرجامین
teleological argument	برهان غایت‌انگارانه	uncaused	بی‌علت، نامعلوم
		understanding	فهم
teleology	غایت‌انگاری	uneasiness	ناخوشی
temporal	زمانی	unextended	ناممتد
temporal priority	تقدیم زمانی	ungracefulness	نازبیندگی
temporal succession	توالی زمانی	unhappiness	بدبختی
tendency	گرایش	unity	بی‌همتایی
term	لفظ، اصطلاح	uniform	همگونه
theism	خداباوری، خدابرستی	uniformity	همگونگی
theist	خداباور، خدابرست	unintelligible	نافهمیدنی
theistic	خدابوارانه، خدابرستانه	uninterruptedness	ناگسستگی، ناگسیختگی
theologian	حکیم لاهوتی، متاله	unity	وحدت
theological	لاهوتی، کلامی	universal	کلی، شامل، فراگیر
theology	حکمت لاهوتی، الہیات	universal consent	اجماع، تصدیق عام
theorem	قضیه	universality	کلیت، فراگیری
theoretical	نظری	universe	گیتی، عالم
theorist	نظریه‌پرداز	unperceiving thing	چیز نامدرک
theorizing	نظریه‌پردازی	untrue	کاذب
theory	نظریه	utilitarian	فایده‌باور، فایده‌باورانه

V			
validity	اعتبار		
variety	چندگونگی		
verbal	لغظی	W	
verification	تحقیق پذیری	well-being	بهروزی
vice	رذیلت	whole	کل
vicious	رذیل، رذیلانه	will	اراده، مشیت
vicious circle	دور فاسد	willing	اراده کردن
view	نظر، رأی، دید	wisdom	فرزانگی
violence	зорوری	word	کلمه، واژه
virtual	ذاتی	world-soul	نفس جهانی
virtue	فضیلت	world-view	جهان‌بینی
virtuous	فضیلتمند، فضیلتمندانه	wrong	نادرست، باطل، خطا

کتابخانه

فصلنامه ۱ تا ۲ : هابز

Texts

- Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit.* Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1839-45.
- The English Works of Thomas Hobbes.* Edited by W. Molesworth, 11 vols. London, 1839-45.
- The Metaphysical System of Hobbes.* Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.
- Hobbes: Selections.* Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930.
- The Elements of Law, Natural and Politic* (together with *A Short Treatise on First Principles* and parts of the *Tractatus opticus*), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2nd edition).
- De Cive or the The Citizen.* Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.
- Leviathan.* Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.
- Leviathan.* With an introduction by A. D. Lindsay. London (E L.).
- Of Liberty and Necessity,* edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Studies

- Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florence, 1904.
- Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* London, 1951.
- Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* London, 1928.
- Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.
- Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes.* Kiel, 1934.

- Gooch, G.P. *Hobbes*, London, 1940.
- Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (revised edition, 1956).
- Hönigswald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Munich, 1924.
- Laird, J. *Hobbes*. London, 1934.
- Landry, B. *Hobbes*. Paris, 1930.
- Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes*. Milan, 1929.
- Lyon, G. *La philosophie de Hobbes*. Paris, 1893.
- Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.
- Robertson, G. C. *Hobbes*. Edinburgh and London, 1886.
- Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. 1, Le origini del deismo. 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Florence, 1942.
- Stephen, L. *Hobbes*. London, 1904.
- Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Translated by E.M. Sinclair. Oxford, 1936.
- Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. London, 1908.
- Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3rd edition).
- Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris, 1935.

فصل ۳: هربرت آو چربی و افلاطونیان کیمبریج

1. Lord Herbert of Cherbury

Texts

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.

Tractatus de veritate. London, 1633.

De veritate. Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.

Dæ causis errorum. London, 1645.

De religione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.

De religione laici. Translated with a critical discussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A.) and London, 1944.

A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

Studies

De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1853.

Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.

Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlin, 1917.

2. Cudworth

Texts

The True Intellectual System of the Universe. London, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

A Treatise of Free Will. Edited by J. Allen. London, 1838.

Studies

Aspelin, G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth.* Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth.* New York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation.* Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *An Introduction to Cudworth's Treatise.* London, 1891.

3. Henry More

Texts

Opera omnia. 3 vols. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Selected by F. I. Mackinnon
New York, 1925.

Study

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für
Wirken und Freiheit des Geistes.* Basel, 1941.

4. Cumberland

Text

De legibus naturae disquisitio philosophica. London, 1672. English transla-
tion by J. Maxwell. London, 1727.

Studies

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland.* London,
1720.

Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik.*
Leipzig, 1894.

5. Other Works

Text

The Cambridge Platonists. Selections from Whichcote, Smith and Culver-
wel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

Studies

Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England,* Translated by J. P.
Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge*

- Platonists.* New York, 1937.
- De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings.* Cambridge, 1934.
- Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris.* New York, 1910
- Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* London, 1920.
- Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study.* London, 1926.
- Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists.* Edinburgh and London, 1872.

فصلهای ۴ تا ۷: لک

Texts

- The Works of John Locke.* 9 vols. London, 1853.
- The Philosophical Works of John Locke(On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading).* Edited J.A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.
- Locke: Selections.* Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1928.
- An Essay concerning Human Understanding.* Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.
- An Essay concerning Human Understanding.* Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.
- An Essay concerning Human Understanding.* Abridged and edited by R. Wilburn. London (E.L.).
- An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal.* Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
- An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent.* Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's *Essay* According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree....' See *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection* by W. von Leyden in *The Philosophical Quarterly*, January 1952, pp. 63-9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library).
- Two Treatises of Government* (containing also Filmer's *Patriarcha*, edited by T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E.L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Edited by J. W. Gough. Oxford. 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1954.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Edited by T. Forster. London, 1847 (2nd edition).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in parentheses)

Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Edited by H. Ollion. The Hague, 1912.

(R. Filmer's *Patriarcha and other Political Works*, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).

Studies

Aaron, R. I. *John Locke.* Oxford, 1955 (2nd edition). (This study can be highly recommended.)

Great Thinkers: X. Locke (in *Philosophy for 1937*).

Alexander, S. *Locke.* London, 1908.

Aspelin, G. *John Locke.* Lund, 1950.

Bastide, C. *John Locke.* Paris, 1907.

Bianchi, G. F. *Locke.* Brescia, 1943.

Carlini, A. *La filosofia di G. Locke*, 2 vols. Florence, 1920. *Locke.* Milan. 1949.

Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke.* Oslo, 1930.

Cousin, V. *La philosophie de Locke.* Paris, 1873 (6th edition).

Fowler, T. *Locke.* London, 1892 (2nd edition).

Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke.* 2 vols. London, 1876.

Fraser, A. C. *Locke.* London, 1890.

Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations.* Cambridge, 1917.

Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, 1950.

The Social Contract (See Hobbes).

Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism.* Chicago, 1918.

Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge.* Freiburg i. B., 1892.

Hofstadter, A. *Locke and Scepticism.* New York, 1936.

Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule.* Illinois, 1941.

King, Lord. *The Life and Letters of John Locke.* 2 vols. London, 1858 (3rd

- edition). (This work includes some extracts from Locke's journals and an abstract of the *Essay*).
- Klemmt, A. *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim, 1952.
- Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*. Paris, 1915.
- Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York, 1918.
- MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (U.S.A.), 1936.
- Marion, H. *John Locke, sa vie et son oeuvre*. Paris, 1893 (2nd edition).
- O'Connor, D. J. *John Locke*. Penguin Books, 1952.
- Ollion, H. *La philosophie générale de Locke*. Paris, 1909.
- Petzäll, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding*. Göteborg, 1937.
- Tellkamp, A. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.
- Thompson, S.M. *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (U.S.A.), 1934.
- Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*. Milan, 1938.
- Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

فصل ٨: بویل و نیوتن

1. Boyle.

Text

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2nd edition).

Studies

- Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.
- Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century*. Philadelphia, 1945.
- Masson, F. *Robert Boyle*. Edinburgh, 1914.
- Meier, J. *Robert Boyle's Naturphilosophie*. Munich, 1907.
- Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph*. Würzburg, 1902.
- More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford, 1945.

2. Newton

Texts

Opera quae existunt omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779-85.

Philosophiae naturalis principia mathematica. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. London, 1730 (4th edition); reprint New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

Studies

Andrade, E. N. da C. *Sir Isaac Newton.* London, 1954.

Bloch, L. *La Philosophie de Newton.* Paris, 1908.

Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton.* Oxford, 1949 (2nd edition).

De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newton.* Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.

Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons.* Zürich, 1945.

McLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton.* Manchester, 1941.

More, L. T. *Isaac Newton, A Biography.* New York, 1934.

Randall, J. H., Jr. *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (in *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335-57).

Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien.* Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G. *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit.* Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton, 1642-1727.* London, 1938.

Volkmann, P. *Ueber Newtons Philosophia Naturalis.* Königsberg, 1898.

Whittaker, E. T. *Aristotle, Newton, Einstein.* London, 1942.

3. General Works

Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay.* London, 1925; revised edition, 1932.

Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* 3 vols. Berlin, 1906-20; later edition, 1922-3.

Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion.* Cambridge, 1949 (4th edition).

Mach, E. *The Science of Mechanics*. Translated by T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5th edition).

Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berkeley, U.S.A., 1936.

فصل ۹: مسائل دینی

1. Clarke

Texts

Works. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.

Oeuvres philosophiques Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. London, 1705.

A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. London, 1706.

One hundred and Twenty Three Sermons. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.

A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. London, 1717.

Studies

Le Rossignol, J.E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig, 1892.

Zimmermann, R. *Clarkes Leben und Lehre*. Vienna, 1870.

2. Toland

Texts

Christianity not Mysterious. London, 1696.

Pantheisticon. London, 1720.

3. Tindal

Text

Christianity as Old as the Creation. London, 1730.

4. Collins

Texts

A Discourse of Free-thinking. London, 1713.

Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

5. Dodwell

Text

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

6. Bolingbroke

Texts

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Philadelphia (4 vols.), 1849

Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

Studies

Brosch, M. *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.

Hassall, A. *Life of Viscount Bolingbroke.* London, 1915 (2nd edition).

James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* London, 1949.

Merrill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* New York, 1949.

Sichel, W. *Bolingbroke and His Times.* London, 1902.

7. Deism in General

Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* Paris, 1888.

Farrar, A. S. A. *Critical History of Free Thought.* London, 1862.

Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus.* 2 vols. Stuttgart, 1841.

Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers.* 2 vols. London, 1837.

Noack, L. *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker.* Berne, 1853-5.

Sayous, A. *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste.* Paris, 1882.

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.* 2 vols. London, 1876.

8. Butler

Texts

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2nd edition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E.L.).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews. London, 1949.

Studies

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83.) London, 1930.

Collins, W. L. *Butler*. Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy*. Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York, 1936.

Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralist and Divine*. New Brunswick and London, 1940.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

1. Shaftesbury

Text

Characteristics. Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

Studies

Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth-Century Literary Theory*. London, 1951.

Elson, C. *Wieland and Shaftesbury*. New York, 1913.

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.

Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen*. Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony*. New York, 1909.

Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*. Berlin, 1934.

Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff*. Berlin, 1939.

Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regiment of Anthony*.

- Earl of Shaftesbury.* London, 1900.
Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury.* Freiburg i. B., 1871.
Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury.* Milan, 1954.

2. Mandeville

Texts

- The Grumbling Hive or Knaves turned Honest.* London, 1705.
The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1714, and subsequent editions.
The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

Studies

- Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung* (in *Grundformen der englischen Geistesgeschichte*. Edited by P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).

Stammle, R. *Mandevilles Bienenfabel.* Berlin, 1918.

3. Hutcheson

Text

Works. 5 vols. Glasgow, 1772.

Studies

- Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson.* London, 1882.
Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons.* Leipzig, 1892.
Scott, W.R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy.* London, 1900.
Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson.* Milan, 1954.

4. Butler

For *Texts* and *Studies* see Bibliography under Chapter Nine.

5. Hartley.

Text

Observations on Man, His Frame His Duty and Edited by J. B. Priestley.
3 vols. London, 1934. (3rd edition).

Studies

Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.

Heider, M. *Studien über David Hartley*. Bonn, 1913.

Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit*. Paris, 1872.

Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England*. Halle, 1882.

6. *Tucker*

Text

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

Study

Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker*. Philadelphia, 1942.

7. *Paley*

Texts

Paley's Works, first published in 8 vols., 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent editions.

Study

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405 f., and II, pp. 121 f.).

8. *General Works*

Texts (Selections)

Rand, B. *The Classical Moralists. Selections*. London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. *British Moralists*. 2 vols. Oxford, 1897.

Studies

Bonar, J. *Moral Sense*. London, 1930.

- Mackintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).
- Martineau, J. *Types of Ethical Theory*. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).
- Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill*. Erlangen, 1906.
- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)
- Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London, 1931 (6th edition).

فصلهای ۱۱ تا ۱۳ : بارگلی

Texts

- The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop 9 vols. London, 1948 (critical edition).
- The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. 4 vols. Oxford, 1901 (2nd edition).
- Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. An editio diplomatica* edited with introduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.
(The *Philosophical Commentaries* are also contained in the critical edition of the *Works*, vol. 1.).
- A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues)*, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E. L.).
- Berkeley: Selections*. Edited by M. W. Calkins. New York, 1929.
- Berkeley: Philosophical Writings*. Selected and edited by T. E. Jessop. London, 1952.
- Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu*. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

Studies

- Baladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*. Cairo, 1945.
- Bender, F. *George Berkeley's Philosophy re-examined*. Amsterdam, 1946.
- Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance*. London, 1942.
- Cassirer, E. *Berkeley's System*. Giessen, 1914.
- Del Bocca, S. *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*. Florence, 1937.

- Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh and London, 1881.
- Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.
- Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. London, 1932.
- Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (in *Philosophy for 1937*).
- Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London, 1923.
- Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.
- Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.
- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's thought*. New York, 1934.
- Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. London, 1945.
- The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. London, 1949.
- Metz, R. G. *Berkeleys Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.
- Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.
- Olgati, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*. Milan, 1926.
- Penjon, A. *Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.
- Ritchie, A. D. *George Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). London, 1955.
- Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence* London, 1957.
- Stäbler, E. *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Dresden, 1935.
- Stammler, G. *Berkeleys Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.
- Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.
- Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.
- Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. London, 1936.
- Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. London, 1953.
- See also *Hommage to George Berkeley*. A commemorative issue of *Hermathena*. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the *British Journal for the Philosophy of Science*. Edinburgh, 1953.

فصلهای ۱۴ تا ۱۷: هیوم

Texts

- The Philosophical Works of David Hume*. Edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. London, 1874-5.
- A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).
- A Treatise of Human Nature*. With an introduction by A. D. Lindsay. 2 vols. London (E.L.).
- An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740*. Edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.
- Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).
- Dialogues concerning Natural Religion*. Edited with an introduction by N. K. Smith. London, 1947 (2nd edition).
- The Natural History of Religion*. Edited by H. Chadwick and with an introduction by H.E. Root. London, 1956.
- Political Essays*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1953.
- Hume: Theory of Knowledge*, (Selections) Edited by D. C. Yalden-Thomson. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Theory of Politics*. (Selections.) Edited by E. Watkins. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Selections*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1927.
- The Letters of David Hume*. Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols. Oxford, 1932.
- New Letters of David Hume*. Edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Studies

- Bagolini, L. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*. Siena, 1947.
- Brunius, T. *David Hume on Criticism*. Stockholm, 1952.
- Church, R. W. *Hume's Theory of the Understanding*. London, 1935.
- Corsi, M. *Natura e società in David Hume*. Florence, 1954.
- Dal Pra, M. *Hume*. Milan, 1949.
- Della Volpe, G. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*. Florence, 1939.
- Didier, J. *Hume*. Paris, 1912.
- Elkin, W. B. *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry*. New York, 1904.
- Glatke, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals*. Berkeley,

- U.S.A., 1950.
- Greig, J.V.T. *David Hume*. (Biography) Oxford, 1931.
- Hedenius, L. *Studies in Hume's Aesthetics*. Uppsala, 1937
- Hendel, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, U.S.A., 1925.
- Huxley, T. *David Hume*. London, 1879.
- Jessop, T.E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London, 1938.
- Kruse, V. *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature*. Translated by P.E. Federspiel. London, 1939.
- Kuypers, M. S. *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*. Minneapolis, U.S.A., 1930.
- Kydd, R. M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Oxford, 1946.
- Laing, B. M. *David Hume*. London, 1932.
- Great Thinkers: XII, Hume* (in *Philosophy for 1937*).
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932.
- Leroy, A-L. *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930.
- MacNabb, D. G. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951.
- Magnino, B. *Il pensiero filosofico di David Hume*. Naples, 1935.
- Maund, C. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*. London, 1937.
- Metz, R. *David Hume, Leben und Philosophie*. Stuttgart, 1929.
- Mossner, E. C. *The Forgotten Hume: Le bon David*. New York, 1943.
The Life of David Hume. London, 1954. (The fullest biography to date).
- Passmore, J. A. *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952.
- Price, H.H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.
- Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, 1941.

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم

1. Adam Smith

Texts

Collected Works. 5vols. Edinburgh, 1811-12

The Theory of Moral Sentiments. London, 1759, and subsequent editions.

The Wealth of Nations. 2 vols. London, 1776, and subsequent editions.

The Wealth of Nations. With an introduction by E. R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L.).

Studies

- Bagolini, L. *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith.* Bologna, 1952.
- Chevalier, M. *Etude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique.* Paris, 1874.
- Hasbach, W. *Untersuchungen über Adam Smith.* Leipzig, 1891.
- Leiserson, A. *Adam Smith y su teoría sobre el salario.* Buenos Aires, 1939.
- Limentani, L. *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese.* Genoa, 1914.
- Paszchowsky, W. *Adam Smith als Moralphilosoph.* Halle, 1890.
- Rae, J. *Life of Adam Smith.* London, 1895.
- Schubert, J. *Adam Smiths Moralphilosophie.* Leipzig, 1890.
- Scott, W. R. *Adam Smith as Student and Professor.* Glasgow, 1937.
- Small, A. W. *Adam Smith and Modern Sociology.* London, 1909.

2. Price

Text

- A Review of the Principal Questions in Morals.* Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Study

- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense.* Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

3. Reid

Texts

- Works.* Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804.
- Works.* Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846 (6th edition, with additions by H. L. Mansel, 1863.)
- Oeuvres complètes de Thomas Reid.* Translated by T. S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828-36.
- Essays on the Intellectual Powers of Man* (Abridges.) Edited by A. D. Woozley. London, 1941.
- Philosophical Orations of Thomas Reid.* (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Studies

- Bahne-Jensen, A. *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids.* Glückstadt, 1941.
- Dauriac, L. *Le réalisme de Reid.* Paris, 1889.

Fraser, A. C. *Thomas Reid*. Edinburgh and London, 1898.

Latimer, J. F. *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume*. Leipzig, 1880.

Peters, R. *Reid als Kritiker von Hume*. Leipzig, 1909.

Sciacca, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini*. Naples, 1936.

4. Beattie

Texts

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.

Dissertations Moral and Critical. London, 1783.

Elements of Moral Science. 2 vols. Edinburgh, 1790-3.

Study

Forbes, W. *An Account of the Life and Writings of James Beattie*. 2 vols. Edinburgh, 1806 (2nd edition, 3 vols, 1807).

5. Stewart

Texts

Collected Works. Edited by W. Hamilton. 11 vols. Edinburgh, 1854-8.

Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols. Edinburgh, 1792-1827, and subsequent editions.

Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh 1793 (with notes by J. McCosh, London, 1863).

Philosophical Essays. Edinburgh, 1810.

Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

Study

A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewart's Works.

The latter's eldest son, M. Stewart, published a Memoir in *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Texts

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. London, 1818.

Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. Edinburgh, 1820, and subsequent editions.

Lectures on Ethics. London, 1856.

Study

Welsh, D. *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*. Edinburgh,

1825.

7. General Works.

Text

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Studies

Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.

Laurie, H. *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* London, 1875.

Pringle-Pattison, A. S. *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume.* Edinburgh and London, 1885 and subsequent editions.

فهرست نام کسان

ووستر، ۱۱۴، ۱۰۷-۹
 اسمیت، آدام (۹۰-۱۷۲۳)، ۱۵۸، ۱۹۴، ۱۰۷-۹
 ۲۷۸، ۳۶۹-۳۷۶
 ۳۷۹، ۳۶۹-۳۷۶
 اسمیت، جان (۵۲-۱۶۱۶)، ۶۸
 افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م)، ۷۱، ۶۹، ۷۴
 اسلام، قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، ۲۵۸
 اورینکس (۲۵۴؟ - ۱۸۵؟)، ۱۸۳
 باتلر، جوزف (۱۷۵۲-۱۶۹۲)، اسقف دورم،
 ۲۱۶-۷، ۲۰۰-۸، ۱۹۶، ۱۸۲-۷، ۱۸۰
 ۳۷۶، ۳۳۵، ۳۲۲، ۲۷۹، ۲۷۴، ۲۷۷
 ۳۷۸
 بارکلی، جرج (۱۷۵۳-۱۶۸۵)، ۱۰۵، ۱۲۲
 ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۲، ۱۹۵، ۱۸۱
 ۲۸۸، ۲۱۹-۲۷۶، ۱۹۵-۱۸۱
 ۳۸۷، ۳۸۰، ۳۱۵-۶، ۳۰۳، ۲۹۰-۱
 ۲۲۶، ۱۶۳۰ (۷۷-۱۶۳۰)
 بازول، جیمز (۹۵-۱۷۴۰)، ۳۲۵، ۳۲۰
 باکلیو، دیوک او، ۳۷۰
 بالینگبروک، هنری سینتجان، وایکاونت

ازوالد، جیمز (در گذشته به سال ۱۷۹۳)، ۳۸۸
 ۴۰۵
 آکمن، ویلیام (در گذشته به سال ۱۳۴۹)، ۲۰-۱
 ۹۳، ۲۹
 اوگوستینوس، قدیس (۴۳۰-۳۵۴)، ۸۶، ۶۳
 ۱۸۱

الف

ایکوروس (۲۷۱-۳۴۱ ق م)، ۲۶۹
 ادیسن، جوزف (۱۷۱۹-۱۶۷۲)، ۲۱۹
 اراستوس، توماس (۸۳-۱۵۲۴)، ۵۷
 ارسطو (۲۲-۳۸۴ ق م)، ۷۵، ۹۳، ۸۶، ۸۱
 ۱۶۹
 اسپینوزا، باروخ (۷۷-۱۶۳۲)، ۱۸۱، ۱۷۴
 ۳۱۸، ۲۶۹
 استری، پیتر (۷۲-۱۶۱۳)، ۶۸
 استوارت، دوگلد (۱۸۲۸-۱۷۵۳)، ۷، ۳۹۰-۷
 ۴۰۷، ۴۰۵، ۴۰۱، ۳۹۹
 استیل، ریچارد (۱۷۲۹-۱۶۷۲)، ۲۱۹
 استیلینگفلیت، ادوارد (۹۹-۱۶۳۵) اسقف

- تونیز، اف.، ۱۴
تیندل، متیو (د) ۱۷۳۳-۱۶۵۶، ۱۸۰-۱

ج

جانسن، سمیوئل (۱۷۰۹-۱۷۸۴)، ۲۲۲
جفرسن، تامس (۱۷۴۳-۱۸۲۶)، ۱۵۷
جیمز دوم، پادشاه انگلستان، ۸۲

ه

چاب، تامس (۱۶۷۹-۱۷۴۷)، ۱۸۰
چارلز دوم، پادشاه انگلستان، ۱۴، ۱۵، ۸۲

د

دادول، هنری (۱۷۱۱-۱۶۴۱)، ۱۷۴
دالامبر، زان لو رون (۱۷۱۷-۸۳)، ۱۵۸-۹

ذ

دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، ۱۳-۴
۹۸، ۹۱-۳، ۷۳-۴
۱۶۶-۷، ۱۰۴
۳۲۷، ۲۶۸-۹، ۲۶۵، ۲۵۸، ۱۷۳، ۱۷۰
۳۸۲، ۳۲۹

دمکریتوس (د) ۴۶۰-۴۶۰ ق.م.، ۱۰۴
دیدرو، دنی (۱۷۱۳-۱۸۴۸)، ۱۹۴، ۱۸۲
دیونو سیپیوس دروغین، ۲۶۰

ه

رونو، زاک (۷۵-۱۶۲۰)، ۱۷۴
روسو، زان زاک (۷۸-۱۷۱۲)، ۲۷۸

ر

رید، تامس (۱۷۱۰-۹۷)، ۳۷۹-۸۸
۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵
۴۰۷

ب

براون، پیتر (در گذشته به سال ۱۷۳۵)، استف
کورک، ۱۵۹

براون، تامس (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، ۳۹۷-۴۰۶
برک، ادمون (۹۷-۱۷۲۹)، ۱۰۷

پ

برمهال، جان (۱۵۹۴-۱۶۶۳)، استف دری،
۲۱، ۱۰

بنتام، جرمی (۱۷۴۸-۱۸۳۲)، ۲۱۱، ۱۵۷
۳۵۶

بوفیه، کلود (۱۶۶۱-۱۷۳۷)، ۳۹۳
بوناونتوره، قدیس (۷۴-۱۲۲۱)، ۹۳

ت

بویل، سر رابرت (۹۱-۱۶۲۷)، ۸۲، ۱۶۰-۴
۱۶۷

بیتی، جیمز (۱۷۳۵-۱۸۰۳)، ۴۰۵، ۳۸۸-۹
بیکن، فرانسیس (۱۶۲۶-۱۵۶۱)، ۲۴، ۱۳، ۱۳۰

پ

پرایس، ریچارد (۹۱-۱۷۲۲)، ۳۷۶-۹، ۳۶۹
پریستلی، جوزف (۱۷۳۳-۱۸۰۴)، ۳۷۶، ۱۰۸
پلوتینوس (۶۹-۲۰۳)، ۶۹

ب

پوب، الگزاندر (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، ۲۱۹
پوفندورف، زاموئل (۹۴-۱۶۳۲)، ۱۴۶

ت

تاکر، آبراهام (۷۴-۱۷۰۶)، ۲۱۷، ۲۰۹-۱۳
ترتولیانوس (؟-۱۶۰۷)، ۲۱، ۲۳۰-۲۳۰

ت

تولند، جان (۱۷۲۲-۱۶۷۰)، ۱۸۰-۱
توماس آکویناس، قدیس (۷۴-۱۲۲۵)، ۲۰، ۱۵۷
۱۴۴، ۱۲۴، ۱۱۰، ۹۳، ۶۳-۴

من

- کرامول، آلیور (۱۵۹۹-۱۶۵۸)، ۶۲-۳
 کلارک، سمنیوئل (۱۶۷۵-۱۷۲۹)، ۱۰۸
 کلارک، سمنیوئل (۱۷۴-۹)، ۱۷۴-۹
 کلارک، سمنیوئل (۱۷۶-۷)، ۳۲۵-۷
 کلارک، سمنیوئل (۱۷۶-۷)، ۳۷۶-۷

ش

- کلیفتون، سر جروس، ۱۳
 کمبل، جرج (۱۷۱۹-۹۶)، ۳۸۸
 کننه، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۸۴)، ۱۵۸
 کوبینیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، ۳۳۵
 کوزن، ویکتور (۱۷۹۲-۱۸۶۷)، ۴۰۷
 کوندیاک، اتین بونو دو (۱۷۱۵-۸۰)، ۱۵۹
 کونتیش، خانواده، ۱۳-۴
 کینگ، ویلیام (۱۶۵۰-۱۷۲۹)، اسقف اعظم
 دابلین، ۲۰۸

گ

- کاساندی، پیر (۱۵۹۲-۱۶۵۰)، ۸۲، ۱۴۴
 گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، ۱۰۴، ۳۶
 گروتویوس، هوخو (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، ۱۴۶
 گی، جان (۱۶۹۹-۱۷۴۵)، ۲۰۸
 گیلبرت، ویلیام (۱۵۴۰-۱۶۰۳)، ۱۶۷، ۱۶۰

ل

- لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، ۶۶، ۶۰، ۸۱-۱۶۰
 ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۱-۲، ۱۸۶-۸
 ۱۹۷، ۲۲۶، ۲۲۳-۴، ۲۱۹، ۰۲۱۷، ۰۲۱۰، ۰۲۰۸
 ۰۲۵۱، ۰۲۴۵-۶، ۰۲۴۳، ۰۲۴۰-۱
 ۰۲۳۶، ۰۲۲۶، ۰۲۲۰، ۰۲۲۵
 ۰۲۸۱، ۰۲۷۹، ۰۲۷۶، ۰۲۷۰، ۰۲۶۵
 ۰۳۱۴-۶، ۰۲۹۲، ۰۲۸۸، ۰۲۸۵
 ۰۴۰۶، ۰۳۸۰-۲، ۰۳۲۵-۷

- لاو، ادمند (۱۷۰۳-۸۷)، اسقف کارلایل، ۲۰۸
 لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۷۱۶-۱۶۴۶)، ۱۷۱۶

ف

- فرانکلین، بنجمین (۹۰-۱۷۰۶)، ۱۸۲
 فرگوسن، آدام (۱۸۱۶-۱۷۲۳)، ۳۹۰
 فریزر، ای. سی.، ۸۳، ۲۲۱
 فیلمر، سر رایرت (۱۶۰۳-۱۵۹۰)، ۸۳، ۱۴۴-۵

ک

- کادورت، والف (۱۶۱۷-۸۸)، ۶۷-۹، ۷۱-۶
 ۳۷۶-۷، ۷۸-۹
 کاسپیرر، ارنست، ۷۱
 کالوروول، ناتانیل (۱۶۱۸-۲۱۶۱)، ۶۸-۹
 کالینز، انتونی (۱۷۲۹-۱۶۷۶)، ۱۸۰-۱
 کامبرلند، ریچارد (۱۷۱۸-۱۶۳۲)، ۸۰، ۷۹
 کانت، ایمانوئل (۱۸۰۴-۱۷۲۰)، ۹۱، ۸۶، ۶۷
 ۴۰۷، ۳۲۷، ۳۶۹، ۳۷۹، ۴۰۵، ۳۹۷
 کانپیر، جان (۱۶۹۲-۱۷۵۵)، ۱۸۰
 کپلر، یوهانس (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، ۱۶۴-۵

وولستن، تامس (۱۶۶۹-۱۷۳۳)، ۱۸۱
وولستن، ویلیام (۱۶۵۹-۱۷۲۴)، ۱۸۰
ویچکت، بنجمین (۱۶۰۹-۱۸۳)، ۷۸، ۶۸-۶، ۶۸-۶

۲۰۵، ۹۳، ۹۱، ۱۷۶-۷، ۱۷۴، ۹۳
لیوس، آی. ای. ۲۲۱

م

مارکوس اورلیوس (۸۰-۱۲۱)، ۱۹۶
ماکیاولی، نیکولا (۱۴۶۷-۱۵۲۷)، ۳۶۵، ۶۴
مالبرانش، نیکولا (۱۷۱۵-۱۷۳۸)، ۱۸۱
۲۶۷-۸، ۲۶۳، ۲۱۹
مرسن، مارن (۱۶۴۸-۱۵۸۸)، ۱۴
مسم، خانواده، ۸۲
مندوبل، برتر دو (۱۶۷۰-۱۷۳۳)، ۱۹۴-۶
۲۲۲، ۲۱۵-۶
موئرهد، جی. اج. ۸۰
مور، سر تامس (۱۵۳۵-۱۴۷۸)، ۳۶۷
مور، هنری (۱۶۱۴-۸۷)، ۷۴-۸، ۶۸
موتسکیو، شارل دو (۱۷۵۰-۱۶۸۹)، ۱۵۷
میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۷۳)، ۲۱۱، ۱۸۹
۴۰۵، ۳۹۷، ۳۵۶، ۲۷۵
میل، جیمز (۱۷۷۳-۱۸۳۶)، ۳۵۶، ۲۱۱

ن

نیتون، سر آیزک (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، ۱۵۸، ۷۸
۱۷۲، ۲۰۸-۹، ۱۷۷، ۱۷۴، ۲۲۱
۳۹۲، ۳۳۵، ۲۶۵، ۲۰۵، ۲۲۴

و

والیس، جان (۱۶۱۶-۱۷۰۳)، ۶۲، ۱۵، ۱۹۴
وانسی، لوچیلو (۱۶۱۹-۱۵۸۵)، ۲۶۹
ولتر (۱۷۸۷-۱۶۹۴)، ۱۹۴، ۱۸۲

هابز، تامس (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، ۶۹، ۱۳-۶۶
۱۴۸، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۷۶، ۸۶، ۷۹، ۷۶
۱۷۸، ۱۷۴، ۱۶۰، ۱۶۲-۳، ۱۰۵-۲-۳
۲۶۹، ۲۱۵-۶، ۲۰۱، ۱۹۵، ۱۹۰، ۱۸۸
۲۷۲

هاحسن، فرانسیس (۱۶۹۴-۱۷۴۶)، ۱۸۹
۳۳۵، ۲۱۵-۷، ۲۰۹، ۱۹۵-۲۰۲
۴۰۳، ۳۹۴، ۳۷۰

هارتلی، دیوید (۱۷۰۵-۵۷)، ۲۰۸-۱۰، ۱۰۸
۳۹۲، ۲۱۷

هاروی، ویلیام (۱۶۵۷-۱۵۷۸)، ۴۱، ۱۶۰
۱۶۷

هربرت او چربی، لرد (۱۶۴۸-۱۵۸۳)، ۱۳
۱۸۶، ۸۸، ۷۷، ۶۷-۸
۲۷۷

هرتفرد، ارل آو، ۲۷۷

هردر، یوهان گوتفرید (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، ۱۹۴

ھلوسیوس، کلود آدرین (۱۷۱۵-۷۱)، ۳۷۰

ھلی، ادموند (۱۶۵۶-۱۷۴۲)، ۱۶۵

ھوکر، ریچارد (۱۵۵۳-۱۶۰۰)، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۴-۱۷۱۱، ۱۴۴، ۱۵۷-۸

ھیوم، دیوید (۱۷۱۱-۷۶)، ۲۲۶، ۲۱۴-۵، ۱۹۴
۲۷۶-۳۷۱، ۰۲۷۵، ۰۲۷۵، ۳۷۷
۳۹۵، ۳۸۳-۵، ۳۷۹-۸۱، ۳۷۷
۴۰۵-۷، ۴۰۲، ۳۹۷-۹۹

FREDERICK CHARLES COPLESTON
A HISTORY OF PHILOSOPHY
VOLUME 5

دوره تجلدی تاریخ فلسفه، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عدهای از مترجمان زیبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خواننده تحصیل کرده معمولی بیان کند.

THE BRITISH PHILOSOPHERS
HOBBS TO HUME
TRANSLATED INTO PERSIAN BY
AMIR J. A' LAM

جلد پنجم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌های فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم) مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح شده در این جلد بدین قرارند: هابز؛ افلاطونیان کیمبریج؛ لاک؛ نیوتون؛ مسائل دینی؛ مسائل اخلاقی؛ بارکلی؛ هیوم؛ موافقان و مخالفان هیوم.

Elmi Farhangi Publishing company
T E H R A N 2 0 1 0

ISBN:978-964-445-707-4
ISBN:978-964-445-800-2



قیمت شومبر: ۹۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰ ریال
قیمت دوره شومبر: ۸۸۰۰۰ ریال

9 789644 458002