

## تحقیق در باب فاهمه بشری

### چکیده

دیوید هیوم انگلیسی یکی از فیلسوفان مهم قرن هیجدهم میلادی است. که افکار و آراء او موجب تحولات و تأثیرات مهمی در فیلسوفان بعد از او شده است. او یک فیلسوف تجربه گرای محض است که با تألیف مقالات و کتب متعدد توانست نظریات فلسفی خود را برای آیندگان به ثبت رسانده و در سیر تکاملی فکر فلسفی غربی نقش آفرینی کند. آثار او گرچه طبق گفته خودش در زمان حیات او با واکنش چندان مثبتی روبه رونشد، لکن در عصر حاضر و خصوصاً در محافل دانشگاهی از اهمیت بسزایی برخوردار است. از مهمترین آراء معرفتی او می توان رساله کنونی "تحقیق در باب فاهمه بشری *An Enquiry Concerning Human Understanding*" را نام برد که در سالهای ۱۷۴۶ و ۱۷۴۷ در شهر تورن منتشر ساخت.

نگارنده تلاش کرده است متن این مقاله را با دقت مورد بررسی قرار داده و ترجمه کند. در برخی موارد که متن دارای ابهام و یا نارسایی بوده است در پاورقی به توضیح و ترمیم آن پرداخته تا خواننده بهتر بتواند به معانی و اصطلاحات مورد نظر هیوم آشنا شده و مفاهیم آن را به خوبی دریابد؛ همچنین برای آنکه خواننده به هنگام مراجعه به متن بتواند آن را به طور مستقیم مورد مطالعه قرار دهد و احیاناً در مواردی بدان استناد کند در پایان ترجمه برخی از کلمات مهم و مشکل را به طور اصطلاحی و به ترتیب حروف الفبای انگلیسی ترجمه نموده ام. این کار علاوه بر ویژگی فوق می تواند قضاوت درباره ترجمه را نیز مناسب تر سازد. در ترجمه برخی لغات تخصصی متن به کتب فلسفی مهمی مانند جلد پنجم از کتاب "تاریخ فلسفه" اثر فردریک کاپلستون با ترجمه امیر جلال الدین اعلم و کتاب "کلیات فلسفه رجوع نموده" و سعی کرده ام تا ترجمه مناسبی برای لغات اختصاصی فلسفه هیوم و سبک نوشتاری او ارائه دهم.

قبل از پرداختن به ترجمه متن، مقدمه ای در سه فصل بیان شده که در آن بعد از معرفی شخصیت و زندگی هیوم به بررسی و نقد برخی آراء مهم او پرداخته ام. مقاله

---

۱- خلاصه ای از زندگینامه او در مقدمه رساله ذکر شده است.

حاضر دارای ۱۲ فصل است که در هر کدام مطلب اصلی متن به طور تخصصی تر و تحت عناوین و موضوعات ریزتر مورد بررسی قرار گرفته است.

اینک به مطالب اساسی هر فصل اشاره می کنم:

فصل اول تحت عنوان انواع مختلف فلسفه از جمله فلسفه اخلاق یا علم طبیعت انسان بحث می کند و طرق مطالعه علم اخلاق را بیان می دارد. روش اول به عمل انسان و به فضائل و رذائل اخلاقی توجه دارد و روش دوم به روش عقلی برخی فلاسفه اشاره می کند. پس از فلسفه اخلاق در باب دو نوع فلسفه تحت عنوان فلسفه ساده و روان و نیز فلسفه پیچیده و دشوار بحث می کند. منظور او از فلسفه آسان فلسفه ای است که براساس حس و تجربه بوده و برای عموم قابل فهم باشد. و مقصودش از فلسفه پیچیده و انتزاعی فلسفه مابعدالطبیعه است که به هیچ وجه پایه و اساس تجربی و حسی ندارد، بنابراین از قوه درک بشر خارج

است؛ و به همین دلیل مابعدالطبیعه از نظر هیوم فراتر از علم بشری بوده و صرفاً موهوم است. در نتیجه هیوم لفظ "علم" را تنها به فلسفه ساده اطلاق می‌کند.

در فصل دوم، مطلب در باب منشاء پیدایش تصورات است. دیوید هیوم این بحث را که تا اندازه‌ای علمی و تخصصی است با ظرافت تمام و بادقت نظری که در خوریک فیلسوف است مورد بررسی قرار می‌دهد. او با مثالهایی واضح ثابت می‌کند که منشاء تصورات بسیط به دریافت انسان از شیء و در واقع ادراک حسی برمی‌گردد. قوه تصور انسان از ادراکات حواس تقلید یا نسخه برداری نموده و برای خود تصویری درست می‌کند. با یادآوری این تصورات، احساس اصلی انسان با انرژی بیشتری مجدداً زنده می‌شود. در این فصل ادراکات به دو دسته تقسیم شده اند که تفاوت آنها در شدت و ضعف آنهاست. هیوم از ادراکات قویتر به "انطباعات" و از ادراکات ضعیف تر به عنوان "تصورات" نام برده است. او مفاهیم و تصورات انتزاعی و مبهم را از جمله تأثرات می‌داند زیرا مرز مشخصی در بین آنها وجود ندارد تا آنها را از هم متمایز کند.

فصل سوم به نوعی دنباله مبحث فصل قبل است. هیوم می‌گوید برخی تصورات با یکدیگر مرتبند و ارتباط آنها از سه اصل تشابه، مجاورت و علیت تبعیت می‌کند. بین دو شیء یا دو امر، یا رابطه علی و معلولی برقرار است یا اینکه آن دو تصور ناشی از دو شیء مجاور یکدیگرند و یا از جهت یا جهاتی بین آنها تشابهاتی دیده می‌شود.

فصل چهارم متشکل از دو بخش است در این دو بخش مبحث اصلی پیرامون رابطه بین علت و معلول است. نویسنده به شبهات شکاکون پیرامون عملکرد فاهمه پرداخته و به آنها پاسخ می‌دهد. او در صدد است تا ثابت کند استدلالات پیش تجربی قادر به کشف رابطه بین علت و معلول نمی‌باشند. بخش دوم از این فصل شامل شبهه‌ای است که در فصل پنجم به پاسخ آن می‌پردازد و بیان می‌دارد که نه ادراک حسی، نه تجربه و نه استدلال هیچ کدام قادر به کشف این رابطه نیستند. او به روش تشکیک ثابت می‌کند که آن عامل اصلی که انسان را وامی‌دارد تا از ظهور یک شیء پی به ظهور شیء یا امر ملازم آن ببرد همانا عامل "عادت" است. لذا عادت را به عنوان تنها راهنمای بزرگ بشر معرفی می‌کند. زیرا تنها عادت است که تجارب بشر را سودمند می‌سازد. در بخش دیگر از این فصل به توضیح در باب "باور" می‌پردازد و با روانکاوی دقیق این ویژگی آدمی را به عنوان وجه تمایز رؤیاهای فاهمه و تصورات ذهنی معرفی می‌نماید. تصورات توأم با باور است که می‌تواند به حکم عادت از مشاهده امری به امر ملازم آن پی برد. تأثیر تشابه در تقویت تصورات بسیار مهم است دو نسبت مجاورت و علیت نیز به همان نسبت در تصورات ایجاد شدت و ضعف می‌کند و آنچه قوای ما را بر طبق جریان منظم طبیعت به پیش می‌برد و در سرشت هر بشر نهفته است عامل "غریزه" است.

در آن روزگار ساختار فکری مردم به گونه‌ای بود که اختلال در ایجاد معلول را اختلال در نظم طبیعت به شمار می‌آوردند، لذا نویسنده در فصل ششم به این بحث می‌پردازد که اختلال در ایجاد معلول از علت همیشگی آن از نظر فلاسفه هیچ ربطی به نظم طبیعت ندارد، بلکه وجود علل دیگری غیر از علت اصلی، در ساختار ویژه شیء است که مانع از بروز معلول همیشگی می‌گردد.

فصل هفتم توضیح مفهوم واژه های نیرو، قدرت، انرژی و مفهوم رابطه ضروری همراه با مقایسه‌ای بسیار دقیق بین مفاهیم ریاضی و علم هندسه با مفاهیم مابعدالطبیعه می‌باشد و این مطلب را بر ما روشن می‌کند که مفاهیم علم ریاضی و هندسه به خاطر بسیط بودن قابل درکند، اما مفاهیم مابعدالطبیعه مفهیمی پیچیده اند و پیوسته در ابهام به سر می‌برد. هیچ گاه نیرویی که

علت و معلول را به هم پیوند می دهد قابل شناسایی نیست؛ چون تجربه در آن راه ندارد. پس ذهن انسان قادر به درک رابطه ضروری بین علت و معلول نیست. آنچه برای ما معلوم است تلازم بلاواسطه اشیاء است که صرفاً به کمک تجربه می آموزیم اما قادر به درک رابطه ضروری بین علت و معلول نیستیم. فصل هشتم درباره دو واژه ضرورت و آزادی است. منظور نویسنده از آزادی و اختیار قدرت انجام عمل و عدم انجام آن است بر حسب آنچه که اراده تعیین می کند. چه بسا دو واژه ضرورت و آزادی گاه به گاه به جای دو واژه جبر و اختیار به اشتباه استعمال شوند؛ لکن در اینجا بحث صرفاً در مورد اعمال ارادی و بهتر بگوییم افعال انسان نیست و دایره آن وسیع تر می باشد یعنی شامل تمام اعمال ارادی و غیر ارادی و ویژگیهای ماده نیز می شود. فصل نهم راجع به تعقل در حیوانات است. اینکه حیوانات نیز مانند انسان به کمک تجربه استنتاج می کنند و معلولات مشابه را از علل مشابه انتظار دارند بسیار بعید است و نمی توان گفت که این نتیجه گیری در حیوانات بر پایه پیشرفت تدریجی برهان و استدلال باشد تا بدان وسیله دریابد که حوادث مشابه باید از امور مشابه ناشی می شود. تنها عامل عادت است که حیوان را وادار می کند تا از برخورد هر شیء با حواس ملازم همیشگی آن را استنتاج کند. نکته دیگری که در این فصل نهفته است این است که بخش مهمی از معلومات حیوانات غریزی است.

در فصل دهم می بینیم همان طور که هیوم فلسفه مابعدالطبیعه را به عنوان یک علم نمی پذیرد، معجزه را نیز به باد تمسخر گرفته و با استناد به تلازم علل مشابه با معلولات مشابه بیان می دارد که چون معجزه نقض قوانین طبیعت است و تجربه پذیر هم نمی باشد پس مبتنی بر استدلال نبوده و بنابراین دارای شاهدان محدودی است که نمی توان به صدق گفتار آنها اطمینان حاصل نمود پس معجزه امری نامعقول بوده و به هیچ عنوان قابل اثبات نمی باشد. لکن در نهاد هر انسان نسبت به معجزه گرایشی وجود دارد. این گرایش در هیچ زمانی از بین نرفته و پیوسته با سرشت بشر عجین است.

فصل یازدهم در باب عنایت خاصه (الهی) و آخرت بحث شده این مبحث شامل یک مباحثه فلسفی بین هیوم و یکی از دوستان وی می باشد. در این مباحثه هیوم به عنوان نماینده مردم شهر آتن مورد خطاب دوستش که از زبان اپیکورس سخن می گوید و در واقع به عنوان نماینده فلاسفه است قرار می گیرد.

فصل دوازدهم راجع به فلسفه آکادمیک یا شکاکانه است. این فصل که متشکل از سه بخش می باشد در مورد اثبات وجود خدا و شبهات مطرح شده در این باب نکاتی را بیان می دارد. هیوم در فصل آخر دیدگاه شکاکانه فلاسفه آن زمان را که دیدگاه جدیدی است و به خوبی در محافل دانشگاهی مشهود است مورد بررسی قرار داده و شبهاتی چند از آن فلاسفه را مطرح نموده و به پاسخ آنها می پردازد.

نگارنده تلاش کرده است همه این فصول را با دقت نظر فلسفی ترجمه کرده و در عین امانت داری و خارج نشدن از چارچوب متن انگلیسی، ساختار کلی جملات آن را حفظ نموده و مطلب را به گونه ای بیان کند که برای خواننده قابل فهم باشد. در عین حال شاید هیچ کاری خالی از نقص و اشکال نباشد. امید است که صاحب نظران و استادان فن از نظرات اصلاحی و اکمالی خویش اینجانب را محروم نفرموده و با ارشاد و تذکرات شایسته خویش نگارنده را در ارائه هر چه بهتر این اثر فلسفی یاری نمایند.

سیده فاطمه موسوی

زمستان ۱۳۸۱

دیوید هیوم در روز بیست و ششم آوریل ۱۷۱۱ در روستای ناین ولز<sup>۱</sup> شهر ادنبرگ<sup>۲</sup> اسکاتلند به دنیا آمد. برخی او را فیلسوف حسی مذهب یا فیلسوف شکاک اسکاتلندی می نامند که مؤثرترین فیلسوف دوره جدید (قرن ۱۸) غرب محسوب می شود. او چنان در تاریخ زندگی خویش سرگرم نوشتن بود که به گفته خود او<sup>۳</sup> "تاریخ زندگیش چیزی جز تاریخ آثارش را دربرنخواهد داشت"<sup>۴</sup>. او در خانواده ای اصیل اما با بضاعت مالی اندک به دنیا آمد. پدر خویش را در اوان کودکی از دست داد و به همراه خواهر و برادر بزرگترش تحت تربیت مادر که زنی بسیار شایسته بود قرار گرفت. خانواده هیوم طبع وی را مناسب قضاوت می دانستند ولی او از همان ابتدا دل بسته ادبیات و آثار ادبی بود و آثار سیسرو<sup>۴</sup> و ویرژیل<sup>۵</sup> را با ولع تمام مطالعه می کرد. سال ۱۷۳۴ به بریتول رفت. دیری نپایید که موقعیت را برای دانش اندوزی نامناسب یافت و به همین سبب به فرانسه عزیمت نمود و در مکانی روستایی به مطالعه مشغول گشت و با بضاعت اندک وقت خود را صرف شکوفایی استعداد ادبی خود نمود. با عنوان اولین اثر او می توان از "رساله ای در طبیعت آدمی"<sup>۶</sup> نام برد که "مدعی تحقیق در عالم روانی با روش علمی نیوتن در حل مسائل فیزیک است"<sup>۷</sup>. او این اثر را در شهر لافلش فرانسه نگاشت. پس از گذشت سه سال در سال ۱۷۳۷ به لندن رفت و در

[ترجمه زندگینامه هیوم به قلم حمید عنایت صفحه ۱۵. ترجمه تاریخ طبیعی دین] 3- My Own Life. D.H  
 4- سخنور رومی وفات در سال ۴۳ (ق.م)  
 5- شاعر رومی وفات در سال ۱۹ (ق.م)  
 6- کتاب کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، صفحه ۳۱۱.

اواخر سال ۱۷۳۸ رساله خود را منتشر ساخت اما با استقبال چندانی روبرو نشد. در سال ۱۷۴۲ اولین بخش مقالات خود را منتشر ساخت و نسبت به اثر قبلی در میان خوانندگان واکنشی مثبت یافت. سپس در روستا نزد مادر و برادرش به فراگیری زبان یونانی پرداخت. سال ۱۷۴۶ و ۱۷۴۷ را در دو مأموریت نظامی شرکت داشت و این تنها وقفه مطالعاتی در زندگی هیوم بود ولی ظرف این دو سال توانست ثروتی گرد آورده و به فکر انتشار مجدد "رساله در طبیعت آدمی" افتاد لذا بخش اول آن اثر را تحت عنوان "تحقیق در باب فاهمه بشری"<sup>۱</sup> در شهر تورن منتشر یافت؛ اما با استقبال چندانی روبرو نشد. اولین بخش از مقالات سیاسی و اخلاقی وی نیز در لندن انتشار یافت. او دومین بخش از مقالات سیاسی و اخلاقی خود را به نام "گفتارهای سیاسی"<sup>۲</sup> و نیز "پژوهش در اصول اخلاق"<sup>۳</sup> نوشت. در این زمان به او خبر رسید که آثار گذشته او از محبوبیتی در بین اهل علم برخوردار شده. سال ۱۷۵۲ در ادنبرگ به سر می برد، در آن هنگام "گفتارهای سیاسی" وی منتشر شد و بدنبال آن کتاب "پژوهش در اصول اخلاق" انتشار یافت سال ۱۷۵۲ به کتابداری در کتابخانه دانشکده وکلای مدافع مشغول گشت و در آنجا بود که تصمیم گرفت تاریخ انگلستان را به رشته تحریر درآورد. این اثر او به خلاف انتظار وی مخالفت احزاب مختلفی را در برداشت و اسقف انگلستان دکتر هرینگ<sup>۴</sup> و اسقف ایرلند دکتر استون<sup>۵</sup> تنها کسانی بودند که طی پیامهایی به او دلگرمی می دادند. در همین زمان

”تاریخی طبیعی دین“<sup>۶</sup> را در لندن منتشر یافت که باز هم با بی تفاوتی عامه روبرو گردید. ۱۷۵۶ جلد دوم تاریخ انگلستان را که شامل دوره پس از مرگ چارلز اول و انقلاب بود به چاپ رسانید که نسبت به جلد اول این تاریخ از آوزه بهتری برخوردار شد. وی مجدداً شروع به تصحیح جلد اول نمود تا سال ۱۷۶۱ که موفق به چاپ آن گردید. رفته رفته آثار او نزد مردم از معروفیت و پذیرش بهتری برخوردار شد؛ تا اینکه بابت انتشار آنها از بهره فراوانی برخوردار گردید سپس به زادگاهش اسکاتلند بازگشت. طی این سالها او از هیچ کدام از بزرگان خواهشی ننمود و در پی همنشینی با آنان هم نبود تا سال ۱۷۶۳ که ارل هارتفورد<sup>۷</sup>، وی را در سفارت انگلستان در پاریس دعوت به همکاری نمود او ابتدا دعوی وی را رد کرد و سپس آن را پذیرفت و به پاریس رفت تا منشی سفارت

---

1-An Enquiry Concerning Human Understanding  
2-Political Discourses  
3-Emquiry Concerning the Principles of Morals  
4-Herring  
5- Stone  
6- Natural History of Religion  
7-Earl of Hertford

گردد. پس از مدتی از پذیرفتن این پست خرسند گردید. او خود می گوید ”کنون از پیوند با آن بزرگزاده و نیز بعدها با برادرش ژنرال کانوی<sup>۱</sup> هم به دلیل لذت وهم سودی که از آن به من رسید خود را خوشنود می یابم. آنان که نمایش های شگفت تشریفاتی رانیده اند هرگز تصور نتوانند کرد که در پاریس مردان و زنان از هر مقام و منزلت، چگونه از من پذیرایی می کردند. هرچه از تشریفات مبالغه آمیزشان بیشتر می گریختم بیشتر گرفتار آنها می شدم ولی زیستن در پاریس مایه یک خرسندی واقعی است و آن همنشینی با شمار فراوانی از مردم فرزانه و دانا و با ادب آن شهر است. یک بار در این فکر شدم که همه عمر در آن شهر بمانم.“<sup>۲</sup> هیوم تا سال ۱۷۶۵ کاردار سفارت بود، اما در آغاز سال ۱۷۶۶ پاریس را ترک گفته و به قصد یافتن گوشه ای خلوت به ادنبرگ بازگشت. سال ۱۷۶۷ معاون وزیر شد و به سال ۱۷۶۹ مجدداً به ادنبرگ بازگشت. در بهار ۱۷۷۵ دچار اختلال روده ای گشت و سرانجام در سال ۱۷۷۶ از دنیا رفت. ”همپرسه هایی درباره دین طبیعی“<sup>۳</sup> که قبل از سال ۱۷۵۲ نوشته بود، پس از مرگش در سال ۱۷۷۹ منتشر شد. او در شرح احوال خود مکرر در وصف خلق و خوی خود می گوید: ”من مردی آرام سرشت و خویشن دار و گشاده رو و معاشرجوی و زنده دل و مهرپذیر و گریزان از دشمنی و در همه انفعالی خویشتن بسیار معتدل هستم حتی عشق من به شهرت ادبی که عشق فرمانروای زندگی من بوده است، با همه ناکامی هایم هرگز خویشتن را تلخ نکرد.“<sup>۴</sup>

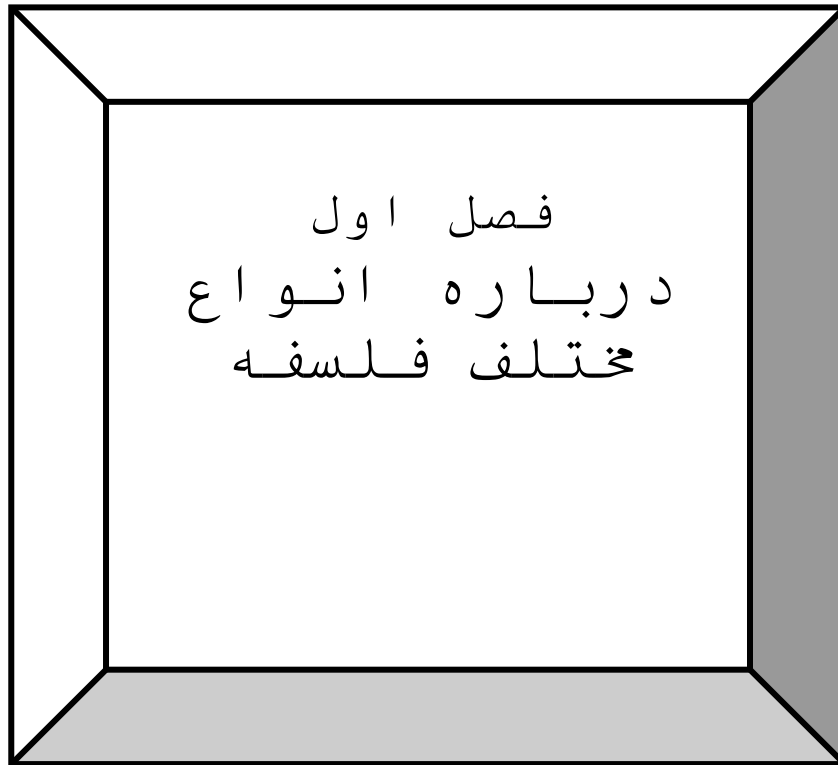
---

1- Conway

۲- تاریخ طبیعی دین، نوشته دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت صفحه ۲۵

3-

۴- ”زندگی خودم“ در تاریخ طبیعی دین، نوشته دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت، صفحات ۱۵ تا ۲۷ و همچنین تاریخ فلسفه تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، صفحات ۲۷۶ و ۲۷۸.



## فصل اول : درباره انواع مختلف فلسفه

۱-فلسفه اخلاق<sup>۱</sup> یا علم طبیعت انسان را می توان به دو روش متفاوت مورد بحث و بررسی قرار داد که هر کدام از این روش ها دارای مزایای خاص خود می باشد و می تواند در سرگرمی،تعلیم و اصلاح نوع بشر سهیم باشد . روش اول به این

نکته توجه دارد که انسان اساساً برای عمل آفریده شده و همانطور که به اندازه خود از ذوق و احساس متأثر می شود، بسته به ارزشی که امور مزبور دارند و بر مبنای ظاهری که خود را در آن نمایان می سازند، به یک امر مبادرت و از امر دیگر اجتناب می ورزد. از آنجا که فضیلت به عنوان پر بهترین امور محسوب می شود، این دسته از فلاسفه آن را بارنگهای دلپذیر رنگ آمیزی کرده و از شعر و فن فصاحت استعانت می جویند و موضوع خویش را با سبکی روان مورد بررسی قرار می دهند تا به گونه ای شایسته رضایت قوه خیال را بر آورده ساخته و عواطف و احساسات را مجذوب خود سازند. آنها برجسته ترین شواهد و موارد را در زندگی عادی انتخاب می کنند و خصوصیات متضاد را به گونه ای مناسب با هم مقایسه می کنند و ما را با ارائه چشم اندازی از جلال، شکوه و سعادت شیفته راه فضیلت و تقوی نموده، گام هایمان را با ارائه سالم ترین احکام و برجسته ترین نمونه ها در مسیر مستقیم قرار می دهند. و حس تشخیص فرق بین فضیلت و رذیلت را در ما ایجاد می کنند و عواطف ما را بر می انگیزند و آنها را متعادل می کنند، بنابراین آنها می توانند دلهای ما را به سمت عشق به نجابت و شرافت واقعی معطوف ساخته و می اندیشند که نتیجه نهائی زحمات خویش را یافته اند.

۲- دسته دیگر فلاسفه انسان را بیشتر موجودی عاقل می دانند تا فاعل، و در شکل

---

## moral philosophy

-۱

دادن به فاهمه او بیشتر تلاش می کنند تا در پرورش رفتارهای او. آنها طبیعت انسان را به عنوان یک موضوع تفکر تلقی می کنند و بایک موشکافی ظریف آن را مورد بررسی قرار می دهند تا اصولی را که قوه فاهمه را نظام می بخشد، عواطف ما را برانگیخته، و باعث می شوند تا شیء یا عمل و یا رفتار معینی را تصدیق یا سرزنش کنیم. آنان این مسئله را انتقادی به همه ادبیات می دانند، چرا که فلسفه هنوز شالوده اخلاقیات و استدلالات و نقادی را، جدای مشاجرات و منازعات، استوار نساخته، و همیشه از اموری مانند صدق و کذب، فضیلت و رذیلت، زیبایی و زشتی سخن می گوید و حال آنکه هنوز نتوانسته منشأ این تمایزات را تعیین کند. آنها در راه این وظیفه خطیر می کوشند و هیچ مشکلی نمی تواند آنها را از این وظیفه بازدارد؛ اما ابتدا از موارد جزئی شروع نموده تا به اصول کلی می رسند و همین طور تحقیقات خود را به سمت اصول کلی تر به پیش می برند و از پای نمی نشینند تا به مبانی و اصولی نائل آیند که در هر علمی همه حس کنجکاوی انسان را ارضاء کند. گرچه تحقیقات آنها برای خواننده عوام انتزاعی و مبهم است، هدف آنها بیشتر جلب رضایت علما و دانشمندان است؛ و اگر بتوانند برخی حقایق پنهان را که برای تعلیم نسل آینده مفید است کشف نمایند به قدر کافی جبران زحماتی را که در سرتاسر عمر خویش متحمل شده اند می بینند.

۳- مسلم است که همیشه فلسفه روان و آشکار<sup>۱</sup> نزد عامه مردم بر فلسفه دقیق و دشوار<sup>۲</sup> برتری دارد و بسیاری این سبک فلسفه را توصیه می کنند نه تنها به خاطر اینکه مورد پسند آنهاست بلکه به این دلیل که مفیدتر از نوع دیگر فلسفه است. این نوع فلسفه با زندگی انسان بیشتر سروکار دارد، عواطف قلبی و احساسات را شکل می بخشد و با لمس اصولی که انسانها را به

جنب و جوش وامی دارد ، رفتار آنها را اصلاح نموده ، به کمال مطلوبی که خود آن را توصیف می کند نزدیکتر می سازد. در مقابل ، فلسفه پیچیده و دشوار مبتنی بر استعداد های درخشان است ، که

---

1-easy and obvious philosophy  
2- accurate and abstruse philosophy

در حوزه معاملات و فعالیتها نمی تواند راه یابد؛ آنگاه که فیلسوف از پرده بیرون می

آید و به روز روشن بر می گردد، آثار آن محو شده و اصول آن به سادگی قادر به تأثیر بر رفتار و کردار انسان نخواهد بود . احساسات قلبی ما هیجانات ناشی از اشتیاق و برآشفتهگی عواطف و علایق ما تمام نتایج آن را نابود می سازد و فیلسوف دانشمند را صرفا در حدیک فرد عامی تنزل می دهد .

۴- باید اعتراف کرد که ماندگارترین و سزاوارترین شهرت از آن فلسفه ساده بوده و به نظری رسد حکمای مباحث نظری که تاکنون به دلیل جهالت مردمان عصر خود و به میل آنها تنها از شهرتی لحظه ای لذت برده اند، لکن نتوانسته اند از شهرت و آوازه خویش برای آیندگان که نسبت به آن مردم معقول ترند، حمایت کنند. یک فیلسوف فرزانه به سادگی در استدلالات ظریف خود دچار اشتباه می شود و هر اشتباه لزوما خطای دیگری را در بر دارد. در حالی که او بر نتایج کار خود اصرار می ورزد و از اینکه هیچ کدام از نتایج بدست آمده وی، به سبب اینکه غیر معمول بوده و یا خلاف عرف است، مورد قبول واقع نمی شود، هراسی ندارد. اما فیلسوفی که هدفش نمایاندن (محتوای) عقل سلیم یا شعور بشر، به شکلی زیبا و جالبتر است ، اگر احیانا دچار خطا شود، از آن فراتر نمی رود . لکن بایاری عقل سلیم به محض گرایش عقاید و نظرات طبیعی ذهن ، به راه راست برمی گردد و خود را از گرفتاری در هر توهم خطرناکی مصون نگه می دارد. شهرت سیسرون<sup>۱</sup> اکنون نیز باقیست اما شهرت ارسطو<sup>۲</sup> دیگر کاملا فروریخته، نام لابرویر<sup>۳</sup> هنوز پر آوازه و باقیست، اما شکوه و جلال مالبرانش<sup>۴</sup> تنها در میان ملت و عصر خودش بود آثار ادیسون<sup>۵</sup> شاید با لذت تمام مورد مطالعه قرار گیرد در حالی که لاک<sup>۶</sup> کاملا به دست فراموشی سپرده شده .

فیلسوف محض شخصی است که معمولا کمتر در دنیا مورد قبول واقع می شود .

---

1- Cicero

2- Aristotle

3- La Bruyere

4- Malebranche

5- Addison

6- Locke

زیرا مردم فکری کنند که وجود او نه سود و نه لذتی، برای جامعه ندارد، در حالی که به دور از ارتباط با دیگران به سر می برد و به همان نسبت که کاملا غرق

در اصول و اندیشه های خویش است از ادراک آنها هم فاصله دارد . از طرف دیگر کسی که جاهل محض باشد از ارزش کمتری برخوردار است و در یک عصر و ملتی که علوم در آن به شکوفایی رسیده هیچ چیز مسلم تر از این نیست که انسان را مطلقا نسبت به اینگونه سرگرمی های اصیل بی ذوق پنداریم و این نشانه کوتاه فکری است . کامل ترین شخص کسی



است که بین حداکثر افراط و نهایت تفریط قرار گرفته . توانمندیهای خود را متعادل نموده، اهل کتاب، معاشرت و معامله باشد، در محاورات آن بصیرت و ظرافتی را که برخاسته از گفتاری مؤدبانه است دارا باشد و در معامله و کسب نیز آن صداقت و دقتی را که ناشی از یک فلسفه درست و صحیح است رعایت کند . برای پرورش و ازدیاد چنین شخصیت‌های فاضلی چیزی مفیدتر از این نیست که یک سبک و منش ساده و روان که چندان هم متأثر از مسائل زندگی نباشد ایجاد کنیم که درک آن مستلزم پشتکار فراوان و یا انزوا گردد و دانش پژوهان را با انبوهی از احساسات عالی و احکام آموزنده که برای هر پیشامدی در زندگی انسان قابل استعمال است، به میان نوع بشر برگرداند. با چنین نظامی تقوی دلپذیرتر، علم پسندیده ، شراکت و همنشینی آموزنده و گوشه نشینی و انزوا موجب سرگرمی می شود. انسان موجودی عاقل است ، پس به همین خاطر تغذیه و خوراک مطبوع روح او علم است . اما مرزهای فاهمه در انسان چنان محدود است که در این مورد به خصوص یا در حوزه تحصیل و فراگیری کمتر انتظار می رود که رضایت چندان حاصل شود . همان اندازه که انسان موجودی عاقل است اجتماعی نیز می باشد اما نه می تواند همیشه از همنشینی های مورد پسند و سرگرم کننده لذت ببرد و نه می تواند میل و رضایت مناسب را نسبت به همنشینی با دیگران حفظ کند . همچنین انسان موجودی پر جنب و جوش است و به سبب دارا بودن چنین خویی و به اقتضای

نیازهای متنوع زندگی خویش ناگزیر به انجام شغل یا حرفه ای است. اما انسان نیاز به مقداری استراحت فکری دارد و پیوسته نمی تواند جسم و روح خود را به کار بندد. پس چنین به نظر می رسد که طبیعت برای نوع بشر یک زندگی درهم آمیخته و مفید را عرضه می کند. و نوعی هدایت تکوینی در نهاد آنها قرار داده تا مجال چیرگی به هیچ کدام از تمایلات داده نشود تا آنها را از سایر مشاغل و تفریحات باز دارد . طبیعت به انسان توصیه می کند اشتیاق خود را صرف علم کند اما علمی که انسانی بوده و برای مثال مستقیماً به فعالیت های اجتماعی و جامعه مربوط باشد. طبیعت ما را از تفکرات پیچیده و دشوار و بررسی های ژرف نهی می کند . و ما را به هنگام ارتباط با دیگران با مایخولای افسردگی که حاصل آن است ، تنبیه می کند و با تردید بی پایانی که دیگران برای ما به ارمغان می آورند و با عدم رغبتی که مردم نسبت به کشفیات ادعایی ما نشان خواهند داد به شدت مجازات می کند . طبیعت به انسان توصیه می کند که فیلسوف باش اما در عین فیلسوف بودن انسان نیز باش.

۵- اگر اکثریت مردم مدعی ترجیح فلسفه ساده به فلسفه دشوار و دقیق بودند بدون اینکه آن را مورد نکوهش یا تحقیر قرار دهند، شاید رعایت رأی اکثریت و آزاد گذاشتن اشخاص برای لذت بردن از میل و احساس خود بدون هیچ مخالفتی کار نادرستی نبود . ولی همان طور که اغلب موضوع از آنچه که هست پا را فراتر می نهد تا جائی که تمام استدلالات دقیق و یا آنچه که اصطلاحاً مابعدالطبیعه نامیده شده، کاملاً مردود شمرده می شود . اینجاست که ما باید اقدام به رسیدگی کنیم و بدین مطلب توجه کنیم که چه چیزی از سوی آنان مورد بهانه قرار گرفته.

ابتدا باید این مسئله را توضیح داد که یک مزیت عمده فلسفه دقیق و پیچیده یا انتزاعی خدمتی است که در حق فلسفه آسان و انسان دوست انجام می دهد. فلسفه آسان بدون فلسفه انتزاعی هرگز به آن درجه کافی از دقت و ظرافت در احساسات، احکام و براهین خود نخواهد رسید. جملات ادبی چیزی نیستند جز

تصاویری از حالات و موقعیت های مختلف زندگی انسان که با احساسات مختلفی مانند ستایش یا نکوهش، مدح یا تمسخر، بر مبنای کیفیات امور الهام بخش ماهستند. هنرمندی در کار هنر شایستگی بهتری برای رسیدن به موفقیت دارد که علاوه بر دارا بودن میلی لطیف و انتقال سریع دارای شناختی دقیق از ساختار درونی، طرز کار فاهمه<sup>1</sup> و کنش هوای نفس باشد و انواع گوناگون عواطف را که فرق بین و نیکی و پلیدی را تشخیص می دهد، بشناسد. هر قدر این تحقیق و کاوش درونی مایه زحمت بشود، برای کسانی که با موفقیت به توصیف ظاهر و آشکار زندگی و شیوه های آن می پردازند واجب و ضروری به نظر می رسد. کالبد شکافی زشت ترین و زننده ترین چیزها را در مقابل چشمان ما قرار می دهد. اما این علم برای نقاش هنگام ترسیم اندام ونوس و یا هلن مفید است. هر چند که نقاش غنی ترین رنگهای هنرش را به کار می برد و به چهره هایش زیباترین و دلپذیرترین حالات را می بخشد اما با وجود این باید توجه خویش را به ساختار درونی بدن انسان، وضعیت ماهیچه ها، ساختار و ترکیب استخوانها و فایده و شکل هر اندام معطوف کند. در هر حال دقت و ظرافت برای زیبایی مفید است و استدلال صحیح هم برای احساس لطیف. چه زشت است که با تحقیر کسی شخص دیگری را بستاییم. به علاوه اگر در هر هنر یا حرفه ای، حتی آن حرفه هایی که ارتباط بیشتری با زندگی و فعالیت ها دارند بنگریم، آن روح دقت، به هر نحوی که بدست آمده باشد، آنها را به حد کمال نزدیکتر می کند و همه را هر چه بیشتر به خدمت خواسته های جامعه درمی آورد؛ اگر چه یک فیلسوف ممکن است بدون غوغای

کسب و کار زندگی کند، اما اگر کسانی نبوغ فلسفی را به دقت پرورش دهند به تدریج این نبوغ در میان همه جامعه سرایت کرده و درستی و دقت مشابهی را در هر هنر و شغلی ارائه می دهد. سیاستمدار دوران دیش جسارت بیشتری را در تقسیم بندی و توازن قدرت کسب خواهد کرد، حقوقدان روش های بیشتر و اصول بهتری در استدلالات خویش بدست خواهد آورد، سردار لشکر در نظام

آموزشی خود نظم بیشتری خواهد یافت و در طرح ها و برنامه های خود و اجرای آنها احتیاط بیشتری خواهد نمود. ثبات حکومت های مدرن بیش از حکومت های باستان و دقت و درستی فلسفه جدید بیش از فلسفه قدیم پیشرفت نموده و احتمالاً باز هم به همین نسبت پیشرفت خواهد کرد.

۶- اگر سودی در تکرار این مباحث نبود جدای از رضایتی که نصیب حس معصوم کنجکاوی می شد باز هم نمی بایست به دلیل اینکه تنها ما حاصل آن لذت های ناچیز، سالم و بی زیانی است که به نوع بشر عرضه شده، مورد تحقیر واقع شود. بی نقص ترین و شیرین ترین راه زندگی طریق علم و یادگیری است و هر کس که بتواند مانعی را از سر راه بردارد یا چشم انداز تازه ای در آن بگشاید باید به عنوان شخصی که بانی خیر برای نوع بشر است ارج نهاده شود. گرچه ممکن است این تحقیقات، سخت و توانفرسا به نظر آید اما این اندیشه ها و اذهان هم مانند جسم برخی از افراد که با تمرینات سخت

---

<sup>1</sup> - understanding

نیرومند و شاداب می شود نیاز به ممارسات متعدد دارد تا عموم مردم از آنچه که ممکن است طاقت فرسا و پرزحمت باشد لذت ببرند. بدون تردید تیرگی برای ذهن نیز مانند چشم رنج آوراست. لکن واضح نمودن ابهامات و به عبارتی روشنی بخشیدن به ظلمت که با مشقت همراه است قطعاً باید نشاط آور و لذت بخش باشد.

اما این تیرگی و ابهام در فلسفه عمیق و پیچیده نه تنها به خاطر پرزحمت بودن و ملال آور بودن آن، بلکه به این خاطر که لاجرم منشأ نادرستی و خطاست مورد اعتراض واقع شده. بدون تردید دقیق ترین و موجه ترین ایراد در اینجا بر بخش مهمی از فلسفه اولی<sup>۱</sup> وارد است، و آن این است که این مباحث را نمی توان به درستی یک علم دانست. بلکه یا برخواسته از تلاشهای بی ثمر و خودخواهی انسان است که در موضوعاتی کاملاً دور از دسترس فاهمه رسوخ نموده و یا ناشی از خرافات عوامانه است که به خاطر ناتوانی در دفاع از خویشتن در میدان، این خاربتهای نامرئی را برای پوشاندن و یا پنهان کردن ضعف خویش سپر قرار

---

## 1- metaphysics

می دهند. این دزدان، از دشت رانده شده و به بیشه گریخته شده اند و در کمین اند تا ناخوانده به هر قسمت بی حفاظی از ذهن وارد شده تا با وحشت و تعصب مذهبی نیروی فکری را از پای در آورند. قوی ترین رقیب اگر لحظه ای درنگ کند مورد ظلم و تعدی واقع می شود و چه بسیار کسان که با بزدلی و حماقت خود دروازه های ذهن خویش را به روی دشمن بازمی کنند و با رضایت و رغبت و کرنش و اطاعت او را همچون فرمانروای مشروطه خود می پذیرند.

۷- اما آیا این دلیل کافی است تا فلاسفه از چنین بررسی ها و تحقیقاتی دست کشیده و این خرافات را در مخفیگاه خود رها سازند؟ آیا شایسته نیست که نتیجه را به عکس کرده و نیاز کشاندن نبرد به مخفیگاه های دشمن را درک کنند؟ اینکه انسان با ناامیدی های پیاپی سرانجام چنین علوم پوچی را رها کرده و قلمرو صحیح عقل انسانی را کشف می کند امیدی بیهوده است. علاوه بر اینکه بسیاری افراد دائماً به احیاء اینگونه موضوعات اشتیاق فراوانی پیدا می کنند، من می گویم یأس و ناامیدی مطلق عقلاً هرگز نمی تواند در علوم جای داشته باشد، گرچه تلاشهای ناموفق پیشینیان ثابت شده، باز هم چشم امیدی هست که با سخت کوشی و یا خوش شانسی و یا به کمک کنجکاوی بیشتر نسل های آینده شاید به کشفیاتی که برای گذشتگان ناشناخته باقی مانده دست یابیم. هر متفکر ماجراجویی با وجود دلسردی هایی که با شکست و ناکامی پیشینیان ایجاد شده باز هم برای دست یابی به این موهبت دست نیافتنی جست و خیز می کند و در آن هنگام امیدوار است که افتخار نائل شدن به چنین امر دشواری فقط نصیب او گردد. تنها راه آزادی از این مسائل پیچیده در مرحله اول این است که با جدیت به بررسی درباره ماهیت فاهمه انسان پردازیم و با تحلیل دقیق توانایی و ظرفیت آن، نشان دهیم که به هیچ وجه گنجایش چنین موضوعات سخت و دور از ذهنی را ندارد. ما باید به این خستگی تن در دهیم تا از این پس در آسایش زندگی کنیم و باید علم مابعدالطبیعه حقیقی را با دقتی چند پرورده سازیم، بگونه ای که

خطاها و زوائد آن را بزدایم. این سستی و کاهلی که در نزدیکی به منزله حفاظی در برابر فلسفه دروغین است نزد برخی دیگر به کمک حس زیرکی نامتعادل شده و ناامیدی که گاهی اوقات غالب می گردد بعدها ممکن است جای خود را به دلگرمی، امید و اشتیاق بدهد. تنها راه رهایی قطعی و حتمی، تعقل دقیق است که با همه افراد و طبایع سازگار است و به تنهایی قادر به براندازی فلسفه دشوار و اصطلاحات متافیزیکی است که با خرافه در آمیخته و فلسفه را برای متفکران کم توجه به یک حالت غیر قابل فهم کشانده و به آن ظاهری علمی و عقلی بخشیده.

۸- پس از بررسی عمیق حدود توانایی و استعداد قوای نفس انسان، علاوه بر رد و ابطال قسمتهایی از علوم که شامل مطالب غیر قابل قبول و متناقض است، فوائد مثبت دیگری هم هست. این بیشتر راجع به کنش ذهن است که با وجود اینکه بدان علم حضوری داریم لکن هرگاه در مورد آن تفکر می کنیم در تیرگی و ابهام می افتیم. چشم نمی تواند حدود و مرزهای آن را به سرعت تشخیص دهد. این امور آنقدر لطیف هستند که مدت طولانی در همان حالت و وضعیت باقی نمی ماندند و باید آنها را آنرا ادراک نمود و آنها را با بصیرتی عالی که از فطرت و ذات آنها نشأت می گیرد و به کمک عادت و تفکر رشد می یابد دریافت. بنابراین تنها شناخت عملکردهای مختلف ذهن، مجزا کردن آنها از یکدیگر، قرار دادن آنها در رده مناسب خود و مرتب کردن تمام بی نظمی هایی که هنگام تفکر و تحقیق در آن گرفتار می آیند، بخش مهمی از علم به شمار می آید. این بحث یعنی بحث تنظیم و تشخیص حدود که عملاً راجع به اجسام بیرونی چندان حائز اهمیت نیست، هنگامی که مستقیماً در مورد کنش ذهن صحبت می کند با توجه به دشواری و زحمتی که عملاً با آن مواجهیم از ارزش بیشتری برخوردار می شود. و اگر نمی توانیم از این جغرافیای ذهنی پا را فراتر نهمیم و یا توضیح بخش های جزئی و توانایی های ذهن برای ما مقدور نیست حداقل همین اندازه مایه خرسندی است؛ و هرچه قدر این علم واضح تر به نظر آید (که به هیچ وجه چنین

نیست) جهل مربوط به آن که هنوز هم ارزشمند شمرده می شود در بین مدعیان

علم و فلسفه بیشتر تحقیر می شود.

تردیدی باقی نمی ماند که این علم نامعلوم و واهی است مگر اینکه چنین شکاکیتی را که ویران کننده تمام تفکرات و حتی تمام اعمال است پذیرا باشیم. شکی نیست که ذهن از توانایی ها و استعدادهای چندی برخوردار است که این قوا از هم مجزا شده اند و آنچه که با دریافت مستقیم تشخیص داده می شود ممکن است با تفکر و تعمق هم قابل تشخیص باشد و در نتیجه صدق و کذبی در تمام قضایای مربوط به این موضوع وجود دارد و این صدق و کذب خارج از مدار فاهمه بشری نیست. تمایزات فراوان و آشکاری از این دست وجود دارد. مانند تمایز بین اراده و فاهمه یا تخیلات و شهوات که در هر فرد بشری وجود دارند. تمایزات ظریف تر و فلسفی تری وجود دارد که گرچه فهم آنها مشکل تر است اما از نظر واقعیت و اهمیت کم ارزش تر از موارد قبل نیست. برخی موارد موفقیت در این تحقیقات خصوصاً در نمونه های اخیر تصویری واقعی تراز صحت و قطعیت این شاخه از علم را ارائه می دهد. آیا می شود به زحمات فلاسفه ای که منظومه سیارات را ارائه دادند و موقعیت و نظام اجرام سماوی دور را تعیین نمودند ارج نهاد اما در مورد آنان که باموفقیت فراوان به تشریح بخش های ذهن، که عمیقاً با آن در ارتباطیم پرداختند، تظاهر به غفلت کرد؟

۹- آیا نمی توان امید داشت که اگر فلسفه با دقت پروده شده و با توجه عموم تشویق گردد در پیشبرد تحقیقات خود موفق شده و حداقل تا اندازه ای اصول و سرچشمه های پنهانی را که ذهن انسان را درکنش خود تحریک می کند کشف نماید؟ ستاره شناسان مدتهای مدیدی خود را با اثبات حرکات، نظام و اندازه حقیقی اجرام فلکی از روی آثار ظاهری آنها ارضاء می نمودند تا سرانجام فیلسوفی ظهور کرد تا به نظر می رسید با قانع کننده ترین استدلال به تعیین قواعد و نیروهایی که چرخش سیارات توسط آنها کنترل و جهت یابی می شود پرداخته است.

نظیر این در مورد دیگر اجزاء طبیعت صورت گرفته و اگر با احتیاط لازم به پیش رویم دلیلی نداریم تا از دستیابی به موفقیتی مشابه در تحقیقات خود که در رابطه با نیروهای ذهنی و نظام آن است مأیوس گردیم. این احتمال وجود دارد که هر کدام از اعمال و اصول فکری منوط به اصل دیگری باشد که ممکن است سرانجام منتهی به یک اصل کلی تر گردد، پس احتمال انجام این تحقیقات و تعیین نتیجه قبل و حتی بعد از انجام آزمایش های دقیق برای ما دشوار خواهد بود. مسلم است که کوشش هایی از این قبیل همه روزه انجام می گیرد، حتی توسط کسانی که با سهل انگاری تمام فلسفه بافی می کنند؛ و حال آنکه هیچ امری ضروریترا از این نیست که با توجه و دقت به این امر خطیر اهتمام ورزیم. و اگر این مطلب در حوزه<sup>۱</sup> فاهمه بشر قرار گرفته باشد جای بسی خوشبختی است که

قابل دسترسی است؛ و اگر نباشد پس ممکن است با اطمینان انکار گردد. لکن مطمئنا این نتیجه اخیر دلسرد کننده نیست و نباید عجولانه و شتابزده آن را پذیرفت. مگر چقدر می توان با این حدس و گمان ها از زیبایی و ارزش ابعاد فلسفه کاست؟ تاکنون مرسوم بوده حکمای اخلاق هنگام بررسی تنوع و تعدد اعمال تحسین برانگیز و تنفر آور، برخی اصول کلی را بیابند که تغییر عواطف و احساسات ما احتمالا بسته به آن است. گرچه گاهی اوقات با تعصب نسبت به برخی اصول کلی افراطی عمل می کنند، اما باید اعتراف کرد که از انتظار خود دریافتن برخی قواعد کلی دربرگیرنده تمام ردایل و فضایل معذورند. منتقدان، منطق دانان و حتی سیاستمداران تلاش هایی از این قبیل انجام داده اند. نمی توان گفت که تمامی کوشش های آنان بی ثمر مانده، گرچه شاید طی مدت زمانی طولانی تر، دقتی بیشتر و پشتکاری مداوم تر، این علوم نیز به کمال خود نزدیکتر شوند. نباید به یکباره تمامی این قبیل ادعاها را شتابزده و عجولانه و متعصبانه بیرون ریخت. زیرا این کار از کاری که جسورانه ترین و مثبت اندیش ترین<sup>۲</sup>

---

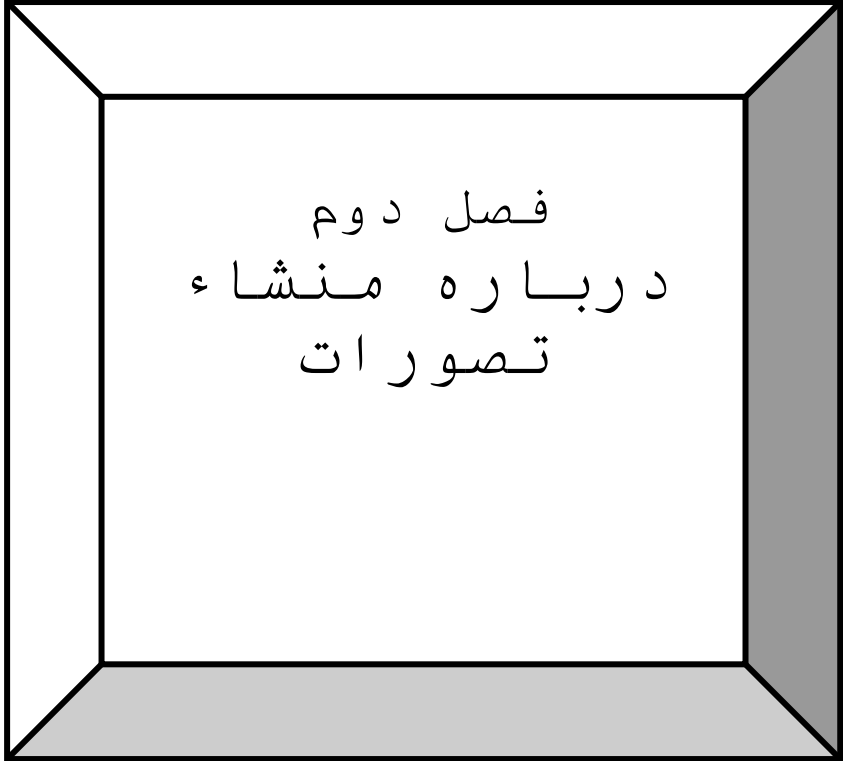
1-compass

2-affirmative

فلسفه می کند تا با جسارت، تلقینات و قواعد ناپخته و خام خود را به نوع بشر تحمیل کند، بدتر است. ۱۰- هر چند استدلالاتی<sup>۱</sup> که در رابطه با ذات انسان است به نظر خشک و بی روح باشند و درک آنها نیز دشوار به نظر آید، اما این مطلب عدم صحت آن را استنباط نمی کند بلکه به عکس غیر ممکن است آنچه که تاکنون اینهمه فلاسفه دانشمند و ریزبین را سرگرم خود نموده چندان واضح و ساده باشد. هر قدر این بررسی ها موجب زحمت گردد اما برای ما ارزشمند

است. و اگر بتوانیم بدین وسیله برذخیره دانش خود در موضوعاتی که دارای اهمیتی وصف ناپذیر است بیافزاییم، هم برایمان سودمند خواهد بود و هم لذت بخش.

اما پس از این همه بحث، به دلیل خشکی و بی روح بودن مطلب به نظریه ای پرداخته نشده بلکه برای آنان ترجیحا مطالبی بی فایده بوده. شاید این دشواری را بتوان با دقت و مهارت برطرف نمود و از جزئیات غیر ضروری آن پرهیز کرد. لکن ما در این تحقیق تلاش نموده ایم موضوعاتی را که تاکنون نامفهوم بودن آنها مانع از توجه علما و پیچیدگی آن مانع از توجه عوام بدان شده، روشن تر بیان کنیم. مایه خرسندی بود اگر می توانستیم مرزهای انواع مختلف فلسفه را با هم عجین سازیم و بین فلسفه غامض و فلسفه ساده و نیز بین حقیقت و تجدد آشتی برقرار کنیم و چه خوشتر بود اگر با استدلال به سادگی می توانستیم شالوده فلسفه پیچیده را که به نظر تاکنون فقط به منزله پناهگاهی برای موهومات و خرافات و سرپوشی برای یاوه گویی ها و خطاها بوده، زیخ برکنیم.



فصل دوم  
درباره منشأ  
تصورات

## فصل دوم: درباره منشأ تصورات

۱۱- هر کس به آسانی تایید می کند که تفاوت قابل توجهی بین ادراکات<sup>۱</sup> ذهن وجود دارد مثلاً وقتی که فرد دردناشی از حرارت سوزان و یا لذت حاصل از گرمای ملایم را احساس می کند آنگاه بعدها این احساس را در حافظه خود به خاطر می آورد و به وسیله قوه تصور خود آن را پیشینی می کند. این قوا ممکن است از ادراکات حواس تقلید یا نسخه برداری کنند، اما هرگز به طور کامل به نیرو و نشاطی که آن احساسات اصلی دارند، دست نخواهند یافت. حداکثر چیزی که می توانیم درباره آنها بیان کنیم حتی زمانی که بیشترین توان را در کنش خود اعمال می کنند این است که احساس اصلی را چنان زنده نمودار می سازند که گویی دوباره برای ما محسوس و قابل رؤیت می شود. اما این قوا بجز در حالت بیماری و جنون که موجب اختلال ذهن می شود هرگز به چنان درجه از سرزندگی و نشاط<sup>۲</sup> نخواهند رسید تا به هنگام بروز احساسات از هم غیر قابل تشخیص باشند. تمام نقش و نگارهای شاعرانه هر قدر هم باشکوه باشند هرگز نمی توانند اشیاء طبیعی را به گونه ای به تصویر بکشند که آن وصف شاعرانه به منزله جانشینی برای منظره ای واقعی باشد. با نشاط ترین اندیشه از سردترین احساس پست تر است. نظیر این تمایز در بین تمام ادراکات ذهن مشاهده می شود. حالت فردی که لبریز از عصبانیت است با کسی که فقط به احساس عصبانیت می اندیشد متفاوت است. اگر به من بگویند که فلان شخص عاشق شده به راحتی منظور شما را می فهمم و مفهومی دقیق از حالت آن شخص برای خود به تصویر می کشم؛ اما هرگز آن مفهوم را با اشتیاق و هیجان واقعی آن عشق اشتباه نمی گیرم. وقتی که به احساسات و انطباعات گذشته فکر می کنیم ذهن ما به منزله آینه ای باوفا عمل می کند و موارد را به درستی نسخه برداری و منعکس می کند. اما در مقایسه با

---

1-perceptions  
2- vivacity

رنگهایی که مفاهیم اصلی ما بدان آراسته اند، رنگهایی سرد و کم رنگ به کار می برد. در تشخیص بین اینها هم نیازی به بصیرت مطلوب یا تفکر مابعدالطبیعی ندارد.

۱۲- پس در اینجا می توانیم ادراکات ذهن را به دو طبقه یادونوع که با اختلاف درجه نیرو و سرزندگی از هم متمایز می شوند تقسیم کنیم. انواعی که از نظر نشاط و نیرومندی در پایین ترین درجه قرار دارند معمولاً «افکار یا تصورات»<sup>۱</sup> نامیده می شوند. انواع دیگر به زبان ما و به سایر زبانها به نامی احتیاج دارند زیرا من فکر می کنم در گذشته دسته بندی آنها تحت عنوان یک نام کلی، شرط لازم در همه موارد نبوده مگر برای اهداف فلسفی. پس بگذارید با کمی مسامحه آنها را «انطباعات»<sup>۲</sup> بنامیم. به نحوی کاربرد این واژه قدری غیر معمول به نظر می رسد. پس منظور من از انطباعات تمام



ادراکات با نشاط و پرنرژی است، هنگامی که می شنویم، می بینیم یا احساس می کنیم، عشق می ورزیم و یا تنفر پیدا می کنیم یا میل به خواسته خویش داریم. و انطباعات از تصورات که از نظر سرزندگی ادراکات در درجه ضعیف تری هستند مجزا می باشند و هرگاه یکی از آن احساسات را یادآوری می کنیم، به آن آگاهی داریم.

۱۳- در نگاه اول چیزی نامحدودتر از فکر بشر نیست که نه تنها خارج از مرز قدرت و توانایی انسان است بلکه حتی در مرزهای طبیعت و واقعیت هم مهار نمی شود. تصویرهیولی و ترکیب اشکال و نمودهای نامتجانس برای قوه خیال به هیچ وجه دشوارتر از ایجاد اشیاء طبیعی و مأنوس نیست. قدرت اندیشه می تواند در یک چشم به هم زدن ما را به دورترین نقاط دنیا برسد و یا حتی ورای عالم، در آشوب نامحدود، آنجا که فرض می شود طبیعت در اغتشاش کامل قرار دارد. آنچه که هرگز نه دیده شده و نه شنیده نیز در آنجا قابل تصور است. هیچ چیز خارج از قدرت فکر نیست مگر اینکه تناقض<sup>۳</sup> مطلق در برداشته باشد.

---

### 1-thoughts or ideas

### 2-impressions

### 3-contradiction

هر چند افکار ما به نظر دارای این آزادی نامتناهی است، اما با یک آزمایش تقریبی در می یابیم که واقعا در تنگنای شدیدی محصور است و نیز در می یابیم که میزان این قدرت خلاقه ذهن نسبت به قوای ترکیب، تغییر، افزایش و یا کاهش، بیشتر در مواردی است که حواس و تجربه در اختیار ما نهاده اند. وقتی که به یک کوه طلایی فکر می کنیم تنها دو معنی مستقل کوه و طلا را با هم ترکیب می کنیم که هر دو قبلا برای ما معلوم بوده اند. ما می توانیم اسبی نجیب را تصور کنیم، زیرا در نفس خود می توانیم نجابت را تصور کنیم و با چهره و شکل یک اسب که با ما مأنوس است متحد سازیم. خلاصه اینکه تمام امورات ذهنی برگرفته از عواطف بیرونی و درونی ماست. فقط اختلاط و ترکیب آنها مبتنی است بر قدرت تفکر و اراده ما. به بیان خود در زبان فلسفی، تمام تصورات یا ادراکات ضعیف تر، نسخه هایی از صور ذهنی یا ادراکات قوی تر هستند.

۱۴- امیدوارم برای اثبات این امر دو دلیل زیر کافی باشد:

ابتدا وقتی افکار یا تصورات خود را تحمیل می کنیم، چه ترکیبی باشند چه عالی، همیشه در می یابیم که خود را به تصوراتی ساده تفکیک می کنند که از احساسی ظاهری یا ذهنی گرفته شده. حتی تصوراتی که در نگاه اول به نظر از این منبع سرچشمه نمی گیرند پس از تحقیقی دقیق تر در می یابیم که از همان منبع گرفته شده اند. برای مثال تصور خدا که مفهوم آن وجودی بی نهایت باهوش، دانا و نیک است ناشی از بازتاب اعمال ذهن ما و افزایش نامحدود آن احوال یعنی هوش، نیکی و دانایی است. این تحقیقات را هر قدر که اراده کنیم می توانیم دنبال نماییم تا آنجا که در یابیم هر تصویری را که می آزمایشیم برگرفته از یک انطباع مشابه است. کسانی که ادعا می کنند صحت این قضیه عمومیت ندارد و استثناء پذیر است برای رد آن فقط یک راه دارند و این روش، روش آسانی است یعنی ارائه موردی که، بر مبنای نظریه آنها، تصورش از این منبع مأخوذ نشده باشد. اگر بخواهیم از نظریه خود حمایت کنیم بر ما لازم است که انطباع ذهنی یا ادراک روشن مطابق آن را بیابیم.

۱۵-ثانیا اگر این اتفاق بیفتد که شخصی در اثر نقص عضو استعداد پذیرش یک یا برخی از حواس را از دست بدهد درمی یابیم که در مورد تصورات مربوط به آن حس هم از حساسیت کمتری برخوردار است. مثلا یک فرد نابینا هیچ تصویری از رنگها و یا یک فرد ناشنوا از صداها نمی تواند داشته باشند. اما به محض بهبودی آن عضو ناقص، درمی تازه به حواس وی باز می شود، در عوض شما هم معبری برای تصورات خود باز خواهید یافت و دیگر هیچ گونه مانعی برای آن شخص در درک اشیاء باقی نمی ماند. اگر شیء قادر به تحریک یکی از حواس باشد اما تا آن زمان هرگز مورد استعمال اندام مربوط به آن حس قرار نگرفته باشد باز هم همان حالت پیش می آید. یک لاپلاندی<sup>۱</sup> یا یک سیاه پوست هیچ گونه تصویری از مزه شراب ندارد و اگرچه نمونه های کمیاب و بلکه نایابی از این گونه کمبودها در ذهن وجود دارد؛ مثل اینکه شخص عواطف یا احساسات هموعان خود را هرگز درک نکرده و یا کاملا از درک آن ناتوان بوده باشد، در اینجا نیز همان مسئله با وجه خفیف تری مشاهده می شود. انسانی که دارای رفتاری ملایم است نمی تواند هیچ نوع تصویری از انتقام جویی یا بی رحمی کینه توزانه داشته باشد. همچنین یک قلب خود خواه نیز نمی تواند به راحتی قله های رفیع دوستی و جوانمردی را درک کند. هر شخصی به سادگی می پذیرد که سایر موجودات ممکن است دارای حواس زیادی باشند که ما قادر به درک آنها نیستیم زیرا تصورات آنها هرگز در ما بوجود نمی آید و این تصور فقط به کمک شیوه ای امکان پذیر است که توسط آن می تواند به درون ذهن راه یابد، یعنی به واسطه احساسات و عواطف فعال.

۱۶- به هر حال تنها یک پدیده متناقض وجود دارد که احتمالا ثابت می کند پدید آمدن تصورات، جدای انطباعات مطابق آنها، مطلقا غیر ممکن نیست. به اعتقاد من می توان به راحتی پذیرفت که چندین تصور مجزا از رنگها که از طریق چشم وارد

---

## 1-Laplander

می شود و یا صوتی که از راه گوش منتقل می شوند اگرچه در عین حال به هم شباهت دارند لکن از یکدیگر متفاوت اند. اگر این مطلب در مورد رنگهای متفاوت صادق باشد پس در مورد طیف های متفاوت یک رنگ هم باید صادق باشد. و هر طیف تصویری جداگانه ایجاد می کند که مستقل از بقیه طیف هاست. زیرا اگر این مطلب را انکار کنیم این احتمال وجود دارد که بوسیله سلسله درجات پیوسته طیف ها به طور نامحسوس به رنگی برخورد کنیم که با رنگ اصلی بسیار متفاوت است؛ اگر این مطلب را که طیف های میانی باهم متفاوتند قبول نداشته باشید می توانید ثابت کنید که طیف های ابتدایی و انتهایی یک رنگ با هم یکی نیستند.

بنابراین فرض کنید فردی تا سی سالگی از قوه بینایی خویش لذت ببرد و کاملا با تمام انواع رنگها آشنایی داشته باشد مگر یک طیف بخصوص؛ مثلا طیفی از رنگ آبی را که هرگز شانس دیدن آن را پیدا نکرده است. اگر تمام طیف های آن رنگ بجز آن طیف مجزا را به تدریج از تیره ترین طیف تا روشن ترین آن در برابرش قرار دهیم واضح است که جای خالی آن را احساس می کند، و فقدان آن برایش محسوس است و متوجه می شود که در آن مکان بین طیف های مجاور

فاصله بیشتری نسبت به دیگر طیف ها ایجاد شده اکنون برای من این سؤال وجود دارد که آیا این شخص می تواند به کمک قوه تخیل این کمبود را جبران کند و جای خالی طیفی را که تاکنون هرگز ندیده در تصور خود پر کند؟ به اعتقاد من کسانی که او را قادر به این کار نمی دانند بسیار کمیابند و این گواهی است بر این مطلب که تصورات ساده همیشه و در هر مورد مطابق انطباعات نیستند اما این مورد به اندازه ای جزئی است، که از بهای چندانی برخوردار نیست تا تنها به خاطر آن یک اصل کلی را تغییر دهیم .

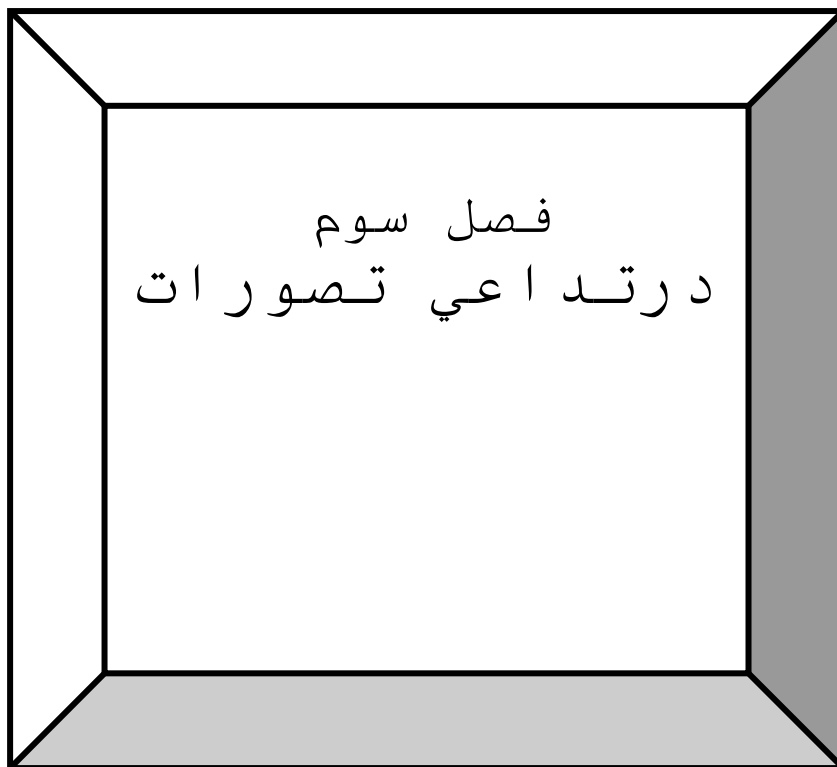
۱۷- بنابراین در اینجا مطلبی هست که خود به خود آسان و قابل فهم بوده و اگر استفاده مناسب از آن به عمل آید تمام مباحث رابه تساوی روشن و قابل فهم می سازد و تمام اصطلاحات بی معنی را که مدتهای مدیدی است استدلالات

متافیزیکی را به تصرف خود درآورده دور می ریزد و رسوایی را از آنها دور می کند . تمامی تصورات، خصوصا تصورات انتزاعی، طبیعتا مبهم و نامفهومند، و ذهن آنها را در خود نگه می دارد اما بسیار ضعیف . این تصورات انتزاعی با دیگر تصورات مشابه اشتباه گرفته می شوند؛ و اغلب وقتی اصطلاحی را به کار می بریم، گرچه دارای معنای متمایزی نیست لکن بهتراست فکر کنیم این واژه دارای تصویری معین است که به آن ضمیمه شده . برعکس تمام انطباعات ذهنی یعنی تمام احساسات درونی یا بیرونی قوی و واضح اند و مرزهای بین آنها کاملا معین شده و اینگونه نیست که به راحتی با مراجعه به آنها دچار خطا یا اشتباه شویم. بنابراین اگر در مورد اینکه یک اصطلاح فلسفی بدون هیچ مفهوم و هیچ تصویری بکار می رود تردید به خود راه دهیم (همانطور که غالبا اینگونه است)، کافی است تنها به بررسی این مسئله پردازیم که آن تصور مورد ظن از کدام انطباعات ذهنی گرفته شده و اگر تعیین منشأ هر کدام از تصورات غیر ممکن باشد پس شک ما مبدل به یقین می شود . با روشن کردن و واضح نمودن تصورات است که می توانیم عقلا امیدوار باشیم که تمام مشاجرات درباره ذات و واقعیت آنها برطرف شود<sup>۱</sup>.

۱- احتمال دارد که منظور کسانی که تصورات غریزی را انکار می کنند بیش از این نباشد که تمام تصورات ما برگرفته از انطباعات ذهنی ماست . اگر چه باید اعتراف کرد واژه هایی که آنان به کار می برند اینچنین محتاتانه انتخاب نمی شود، حتی تعریف دقیقی هم آنها ارادته نمی شود تا از تمام اشتباهات مربوط به روش کاری آنها جلوگیری کند. پس منظور از کلمه غریزی چیست؟ اگر لغت غریزی مترادف واژه طبیعی باشد پس باید پذیرفت که تمام ادراکات و تصورات ذهن، غریزی یا طبیعی باشند؛ و فرقی نمی کند که برداشت و احساس ما لز واژه طبیعی چه باشد، خواه منظور از آن مخالف کلمه غیر عادی یا واژه جعلی باشد و خواه متضاد معجزه آسا. اگر منظور از کاربرد واژه غریزی، واژه مادرزاد یا فطری باشد پس نزاع بر سر آن بی معنی است حتی تحقیق در مورد زمان پیدایش تفکر که آیا قبل یا بعد و یا در زمان تولد ما بوده بی معنی به نظر می رسد. مجددا برمی گردیم به لغت تصور، معمولا اینگونه بوده که لاک (Locke) و دیگران واژه تصور را در معنای عام آن بکار برده اند چنانکه به جای هر یک از ادراکات، عواطف و احساسات و افکار ما بکار رفته. حالکه اینگونه شد میل دارم بدانم اگر خودخواهی، خشم، برخوردها و اشتیاقی که بین دو جنس مخالف وجود دارد غریزی نیست پس منظور آنها از این ادعا چیست؟ اما در صورتی که این اصطلاحات انطباعات ذهنی و تصورات را آنگونه که در بالا توضیح داده شد قبول داشته باشیم و آنها را از منبع غریزه دریافت

کنیم، آن وقت ممکن است در مورد خود منبع چنان ادعا کنیم که تمام انطباعات ذهنی ماغریزی و همه تصورات ما وابسته به محیط خارجند. به عنوان ابتکار عمل باید بگوییم که این مطلب صرفاً نظر من است که لاک در مشکلی که طرفداران مکتب قرون وسطی بوجود آورده بودند گرفتار آمد. آنان با استفاده از عبارات تعریف نشده مباحث خود را تا ساعت های مدید و کسل کننده ای کش می دادند بدون اینکه مسئله اصلی را لمس کنند به نظر می رسد یک نوع ابهام و اطاله کلام مشابهی در استدلالات آنها درباره این مطلب مانند مطالب دیگر به کار رفته .

(دیوید هیوم)



۱۸- روشن است که بین افکار یا تصورات مختلف ذهن یک اصل رابط وجود دارد و نیز واضح است که این افکار و تصورات هنگام پیدایش در حافظه و یا خیال همدیگر را با روش و ترتیب مشخصی شناسایی می کنند. زمانی که خیلی جدی مشغول تفکر یا سخن گفتن هستیم این امر چنان واضح است که، اگر فکر مجزایی حریم رشته منظم افکار را نقض کند فوراً متوجه آن شده و طردش می کنیم؛ حتی در خیالهای سرگردان و واهی جدای رویاهای غیر واقعی، اگر توجه کنیم می توانیم دریابیم که وقتی قوه خیال قدری دستخوش حوادث می شود باز هم بین افکار مختلف که یکی پس از دیگری از ذهن می گذرد ارتباطی وجود دارد که آن را تقویت می کند. اگر بی ربط ترین و هرزترین مکالمات به قلم آیند فوراً چیزهایی مشاهده خواهد شد که این نوشته ها را در تمام حالات به هم متصل می سازد. وقتی از شخصی که رشته کلام را پاره می کند توضیح بخواهید؛ این گونه پاسخ می دهد که در ذهنش سلسله افکاری پنهانی وجود داشته که او را به تدریج از ادامه موضوع مورد بحث منحرف نموده است. در بین زبانهای مختلف حتی هنگامی که کمترین ارتباط یا مکاتبه ای بین آنها صورت نمی گیرد بین کلمات، معانی بسیط و کلمات مرکب تشابه نزدیک یافت می شود. یک مدرک اصلی وجود دارد دال بر اینکه معانی ساده ای که از عبارات مرکب دریافت می شود با اصولی کلی و عمومی به هم وصل می شوند. این اصول تأثیر یکسانی بر تمام افراد بشر دارند.

۱۹- اگر چه این امر واضح می نماید و نیازی به مطالعه این مطلب که: معانی به هم مرتبطند، نیست؛ لکن فیلسوفی یافت نخواهد شد که در تلاش باشد تا اصول قرابت معانی را ولو با ارزش طبقه بندی یا آمارگیری کند. به نظر من فقط سه اصل رابط بین تصورات وجود دارد که آن سه اصل عبارتند از تشابه (همانندی)<sup>۱</sup>، مجاورت<sup>۲</sup> و علیت<sup>۳</sup>.

### 3-Cause and Effect

### 2-Contiguity

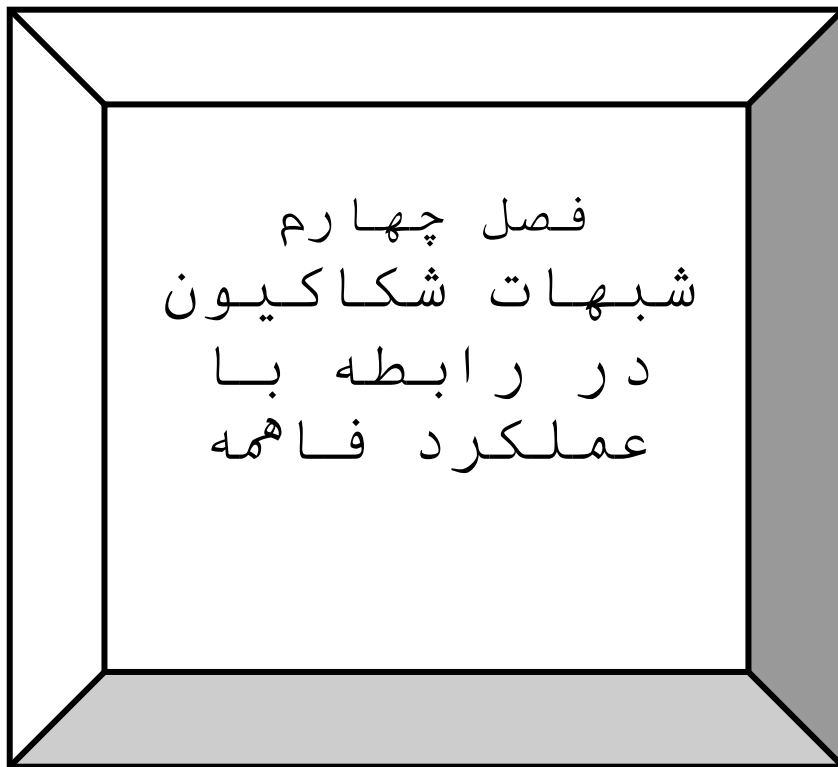
### Resemblance-1

در اینکه این قوانین نقش رابط بین تصورات را بازی می کنند به اعتقاد من شکی نیست. یک عکس طبیعتاً ما را به یاد صاحب اصلی آن می اندازد. خاطره یک آپارتمان در یک ساختمان طبیعتاً بحث و تحقیق را در ارتباط با دیگر واحد ها برمی انگیزد و اگر در مورد زخمی فکر کنیم به ندرت می توانیم از اندیشیدن درباره دردی که در پی آن خواهد آمد اجتناب کنیم، اما اینکه این آمارگیری کامل باشد و اصول دیگر تداعی غیر از این سه اصل در کار نباشد شاید مشکل بتوان ثابت کرد که رضایت خواننده جلب شود یا حتی شخص نویسنده از کار خود راضی باشد. در چنین حالاتی کاری که از دست ما برمی آید این است که نمونه های متعددی را در نظر بگیریم و اصلی که افکار مختلف را به یکدیگر ربط می دهد به دقت مورد آزمایش قرار دهیم و تاجایی که ممکن است از این کار دست نکشیم تا به اصلی که همان اصل کلی است دست یابیم<sup>۱</sup>. هر چه موارد پیش تری را مورد آزمایش قرار دهیم و دقت بیشتری بکاربریم، در کامل بودن و کلی بودن آماری که از همه موارد به عمل آورده ایم، اطمینان بیشتری نسبت به این سه اصل حاصل خواهیم نمود.

---

۱- برای مثال تباین یا تقابل نیز به عنوان رابطی بین تصورات محسوب می شود ، اما شاید به نظر ترکیبی از اصل علیت و تشابه باشد. وقتی که دو چیز در مقابل هم قرار گیرند یکی از آن دود دیگری را مغلوب می سازد یعنی علت از بین رفتن یک چیز و تصور از بین رفتن آن دلالت دارد بر تصور سابق آن.

(دیوید هیوم)



## فصل چهارم : شبهات شکاکيون در رابطه با عملکرد فاهمه

### بخش اول : علیت

۲۰- تمام امور مربوط به تعقل و تحقیق انسان را طبعا می توان به دو نوع تقسیم کرد که عبارتند از: نسبت بین تصورات و امور واقع.<sup>۱</sup> علوم هندسه، جبر و علم حساب و خلاصه هر قضیه ای که صدقش ذاتی است و به کمک استدلال ثابت می شود از نوع اول است. مجذور وتر در مثلث قائم الزاویه برابر است با مجذور دو ضلع دیگر آن. این قضیه<sup>۲</sup>، قضیه ای است که نسبت بین وتر و دو ضلع دیگر را بیان می کند. قضیه سه برابر عدد پنج برابر است با یک دوم عدد سی، از نسبت بین این اعداد صحبت می کند. این نوع قضایا تنها با عمل تفکر، بدون اینکه نیازمند آوردن مصداقی از اشیاء عالم وجود باشند قابل کشفند. قطعیت<sup>۳</sup> و بداهت<sup>۴</sup> حقایقی که توسط اقلیدس<sup>۵</sup> به اثبات رسیده برای همیشه باقی است، گرچه هرگز دایره یا مثلی در طبیعت یافت نمی شود.

۲۱- امور واقع را که مورد دوم از متعلقات عقل بشر است نمی توان به این نحو اثبات نمود و دلایل ما برای اثبات آنها هر قدر هم زیاد باشد ذاتا شباهتی با ادله مذکور قبلی ندارد، عکس هرامر واقعی هم ممکن است زیرا متضمن هیچ گونه تناقضی نیست و ذهن به همان راحتی و وضوح آن را درک می کند که گویی قابل تطبیق با واقعیت است. قضیه فردا خورشید طلوع نمی کند از لحاظ قابل فهم بودن و از لحاظ عدم تضمن تناقض کمتر از قضیه فردا خورشید طلوع می کند نیست. پس کوشش ما برای ابطال آن بیهوده است اگر منطقا بطلان آن ثابت می شد متضمن تناقض بود و برای ذهن هرگز به وضوح قابل تصور نبود. پس بررسی این مطلب که ماهیت شواهد اطمینان دهنده ما نسبت به هر موجود واقعی و هرامر

---

1- matters of fact

4- evidence

2- proposition

5- Euclid

3- certainty

واقع بدون در نظر گرفتن حواس که خود مدر کند و نیز بدون در نظر گرفتن شواهدی که در حافظه ما ضبط شده، موضوعی است که شایسته کنجکاوی است.

ملاحظه می شود که نه قداما و نه فلاسفه جدید به این قسمت از فلسفه نپرداخته اند و در غنی سازی آن کوششی ننموده اند پس بنابراین شبهات و اشکالات ما در پیگیری چنین تحقیق مهمی شاید بیشتر قابل بخشش باشد و حال آنکه در مسیری

چنین دشوار بدون هیچ راهنمایی و هیچ فرمانی به پیش می‌تازیم. حتی شاید این شبهات و خطاها با تحریک حس کنجکاوی و از بین بردن باور و اطمینان بی‌قید و شرطی که آفت استدلال و پژوهش آزادانه است سودمند باشد. من فکر می‌کنم پی‌بردن به کاستی‌ها و نقائص فلسفه کنونی و متداول، البته اگر مواردی باشد، نباید موجب دلسردی شود بلکه به طور معمول بیشتر باید انگیزه‌ای باشد تا موجبات رضایت مردم بیش از پیش فراهم گردد.

۲۲- به نظر می‌رسد تمام استدلال‌ات مربوط به امور واقع بر پایه رابطه بین علت<sup>۱</sup> و معلول<sup>۲</sup> است. تنها بوسیله این رابطه است که می‌توان از مرز تصدیق حافظه و حواس فراتر رفت. اگر بخواهید از کسی پرسید که چرا به امر واقعی اعتقاد دارد که از نظرش غایب است؛ برای مثال: از او سؤال کنید که دوست او در این کشور است یا در فرانسه برای شما دلیلی می‌آورد و این دلیل هم خود یک امر واقع دیگر است. مثلاً این دلیل را می‌آورد که نامه‌ای از دوست خود دریافت کرده و یا از قصد و تصمیم خود قبلاً او را مطلع ساخته است. اگر شخصی در یک جزیره غیر مسکونی ساعت یا وسیله دیگری پیدا کند نتیجه می‌گیرد که روزگاری کسانی در جزیره وجود داشته‌اند. تمام استدلال‌ات ما که به واقعیت مربوط می‌شوند دارای چنین ماهیتی هستند. در اینجا دائماً فرض بر این است که ارتباطی بین امرواقع کنونی و چیزی که از آن استنباط<sup>۳</sup> می‌شود وجود دارد. زیرا اگر چیزی نباشد که آنها را به هم ربط دهد تمام استنباط زیر سؤال می‌رود. اگر

### 1-cause

### 2- effect

### 3-inference

در تاریکی صدای سخن گفتن و یک نوع مباحثه عقلی به گوشمان برسد، نسبت به حضور شخصی مطمئن خواهیم شد. چرا؟ زیرا این نشانه‌ها آثار خلق شده و معلول بشری هستند و با او ارتباط نزدیکی دارند. اگر سایر استدلال‌اتی را که از این قبیلند تجزیه کنیم پی خواهیم برد که بر پایه نسبت علیتند و این نسبت هم می‌تواند نزدیک و یا دور، مستقیم و یا موازی باشد. گر ما نور معلولات متقارن آتش هستند و از یک معلول می‌توان دیگری را استنباط کرد.

۲۳- پس اگر بخواهیم در رابطه با ماهیت ادله که به کمک آنها به امور واقع یقین حاصل نموده ایم خود را قانع کنیم، باید در مورد چگونگی دستیابی به معرفت علت و معلول تحقیق کنیم. به جرأت می‌توانم به عنوان یک قضیه کلی استثنا ناپذیر بیان کنم که علم به این نسبت در هیچ موردی با استدلال‌ات پیش از تجربه (براهین لمی)<sup>۱</sup> قابل دستیابی نیست، بلکه کلاً از تجربه ناشی می‌شود. زیرا در می‌یابیم که تمام اشیاء مجزا پیوسته به یکدیگر متصلند. اگر شیئی را در مقابل شخصی که از نظر تواناییها و قدرت استدلال قوی است قرار دهید و آن شیء کلاً برای او ناشناخته باشد حتی با دقیق‌ترین آزمایشات از خواص محسوس آن شیء قادر به کشف علل و معلولات آن نخواهد بود گرچه تصور می‌شود قوای عقلی آدم (ابوالبشر) از همان ابتدا تمام و کامل باشد. لکن از روان بودن و شفافیت آب نمی‌توانست حدس بزند که، این آب می‌تواند اورا خفه کند، و یا از نور و گرمای آتش دریابد که او را می‌سوزاند. کشف هیچکدام از اشیاء به کمک خواصی که به حواس ما عرضه می‌کنند، یا به کمک عللی که آنها را بوجود آورده و یا آثار و معلولاتی که از آن ناشی می‌شود میسر نمی‌باشد. عقل ما هم نمی‌تواند بدون کمک تجربه در رابطه با وجود واقعی و امور واقع مطلبی را استنباط کند.

۲۴- این قضیه که بوسیله تجربه<sup>۲</sup> می‌توان علل و معلولات را کشف کرد و استدلال



---

## 1-a priori

## 2-experience

هیچ نقشی در آن ندارد، در مورد اموری که زمانی همه آنها برای ما نا شناخته بوده و اکنون معلومند، تصدیق می شود . اکنون باید از آرمیدن در زیر سایبان ناتوانی مطلق نسبت به آن استدلالات و پیشگویی های ناشی از آنها رهایی یافته و آزاد شویم . اگر دو قطعه سنگ مرمر صیقلی را به شخصی که هیچ وقت طعم فلسفه طبیعی<sup>۱</sup> را نچشیده نشان دهید، هرگز نخواهد فهمید که آن دو قطعه با چنان حالتی به هم می چسبند که برای جدا کردن آنها در جهت مستقیم به نیروی زیادی احتیاج است. در حالی که با وارد کردن فشار جانبی مقاومت کمتری از خود نشان می دهند. به سادگی می توان اعتراف کرد چنین حوادثی که کمترین شباهتی با جریان عادی طبیعت<sup>۲</sup> ندارند تنها به کمک تجربه قابل شناسایی اند. هیچ کس تصور نمی کند که انفجار باروت یا جاذبه آهن ربا بوسیله براهین پیش تجربه کشف شده باشند . همین طور وقتی تصور کنیم وجود معلولی منوط به دستگامی پیچیده یا ساختاری مخفی متشکل از چند قسمت است ، به راحتی تمام دانش خود نسبت به این معلول را به تجربه نسبت می دهیم . چه کسی ادعا می کند می تواند علت نهایی<sup>۳</sup> این مطلب را پیدا کند که چرا شیر یا نان خوراکی مناسبی برای انسان است اما برای شیر یا برباینگونه نیست ؟

اما در نگاه اول ارائه همان دلیل در مورد حوادثی که از ابتدای تولد در دنیا با ما مانوس بوده اند و شباهت تنگاتنگی با جریان طبیعت داشته اند و ترکیب اجزای آن مخفی نبوده بلکه بسته به خواص<sup>۴</sup> شیء است، آن حقیقت چندان آشکار نیست. شاید تصور کنیم که می توانستیم این علل را تنها به وسیله عمل عقل و بدون تجربه کشف کنیم . ما خیال می کنیم اگر به طور ناگهانی به عرصه وجود پا می گذاشتیم می توانستیم از همان ابتدا بفهمیم که مثلا توپ بیلبارد حرکت خود را در اثر ضربه به توپ دیگری انتقال می دهد و نیازی نیست تا منتظر حادثه باشیم تا بعد نظر خود را با

---

1- natural philosophy  
3-ultimate reason

2-common course of nature  
4-attribute

اطمینان در مورد آن اعلام کنیم . تأثیر عادت هم این گونه است که هر جا قویتر شد نه تنها جهل طبیعی ما را می پوشاند بلکه حتی خود را مخفی می کند و به نظر می رسد تنها به خاطر شدت و قوت خویش بی تأثیر است. ۲۵- برای اینکه متقاعد شویم که تمام قوانین طبیعت و تمام اعمال بدن انسان بدون استثناء تنها به وسیله تجربه شناخته می شوند شاید نظرات زیر کافی باشد. اگر شیئی را در مقابل ما قرار دهند و لازم باشد که در مورد معلول آن بدون در نظر گرفتن مشاهدات گذشته اظهار نظر کنیم از شما استدعا دارم به من بگویید که ذهن چگونه به این امر اقدام می ورزد؟ ذهن باید چیزی را از پیش خود ابداع و یا تصور کند که آن را به عنوان معلول به آن علت نسبت دهد و واضح است که این

اختراع و ابداع قراردادی است. ذهن به هیچ وجه ممکن نیست بتواند حتی با دقیق ترین موشکافی و آزمایش برای علت مفروض معلولی بیابد. زیرا معلول کاملاً با علت فرق دارد و در نتیجه کشف آن در علت به هیچ وجه میسر نیست. حرکت گوی دوم بیلارد با حرکت گوی اول بسیار متفاوت است؛ دراولی هم کوچکترین نشانه ای نیست تا بر دومی دلالت کند. اگر سنگی یا قطعه فلزی به هوا بلند شود و بدون هیچ محافظی رها شود فوراً سقوط می کند اما اگر موضوع را قبل از تجربه مورد بررسی قرار دهیم آیا می توان به چیزی پی برد که در این حالت این تصور را در ما بوجود آورد که حرکت سنگ یا فلز به جای بالا رفتن و یا به هر جهت دیگر به سمت پایین حرکت کند؟ و همانطور که تصور و یا ابداع اولیه یک معلول بخصوص در تمام اعمال طبیعی بدون در نظر گرفتن تجربه قراردادی است پس ما نیز باید آن ارتباط فرضی بین علت و معلول را که موجب اتصال آنها به یکدیگر است و امکان صدور هر معلول از هر علتی را رد می کند قراردادی بدانیم. برای مثال هرگاه بینیم که گوی بیلارد در یک مسیر مستقیم به سمت دیگری در حرکت است حتی اگر فرض کنیم حرکت در گوی دوم تصادفی است و در اثر برخورد یا تکان ناگهانی

آن دو ایجاد شده آیا می توان پنداشت که صد جور اتفاق مختلف دیگر شبیه آن از همان علت سرزند؟ چرا نباید هر دو توپ در حالت سکون ثابت بمانند؟ چرا نباید توپ اول در یک مسیر مستقیم به نقطه اول برگردد و یا از روی توپ دوم به هر مسیر یا جهت دیگری پرش کند؟ هیچکدام از این حدسیات منتفی نبوده و همه قابل تصورند. پس چرا باید یکی را به دیگری ترجیح داد و حال آنکه تمامی این فرض ها غیرمتنافی و قابل تصورند. تمام استدلالات پیش از تجربه هرگز قادر نخواهند بود وجهی برای این ترجیح ارائه دهند.

بنابراین در یک کلام هر معلولی حادثه ای است مستقل از علت خود. پس نمی توان آن را در علت یافت. تصور یا مفهوم اولیه آن پیش از تجربه کاملاً باید قراردادی باشد و حتی پس از تصور اتصال معلول به علت همواره معلولات متعدد دیگری هستند که برای عقل کاملاً ثابت و طبیعی به نظر می رسند. بنابراین بدون یاری جستن از مشاهده و تجربه ادعای تعیین هر حادثه یا استنتاج هر علت یا معلولی بیهوده خواهد بود.

۲۶- از این رو به علت این مطلب پی می بریم که چرا هیچ کدام از فلاسفه معقول و متعادل هیچ وقت ادعای تعیین علت نهایی امور طبیعی را نداشته اند و در صد نشان دادن اعمال متمایز آن نیرو که هر معلول جداگانه را در جهان خلق می کند بر نیامده اند. باید اقرار کرد که نهایت تلاش عقل انسان این است که اصولی را که مولد پدیده های طبیعی هستند ساده تر کند و معلولات مجزای فراوان را بوسیله استدلالاتی که از تشابه تجربه و مشاهده حاصل می شود در علل کلی معدودی رفع کند. اما سعی در کشف علت های این علل کلی بیهوده بوده و مابه هیچ وجه قادر نخواهیم شد خود را با توضیح خاص آنها راضی سازیم. این منابع و اصول نهایی به کلی از حوصله کنجکاو و تحقیق بشری خارج است. قابلیت ارتجاع، جاذبه، چسبندگی ذرات و انتقال حرکات با برانگیختگی ذرات همه علت های نهایی و نهایت اصولی است که ما تاکنون در طبیعت کشف نموده ایم و اگر با تحقیقات و استدلالات صحیح بتوانیم پدیده های جزئی را به این اصول

کلی برسایم و یا به آنها نزدیک سازیم شاید خود را به قدر کافی راضی و خوشحال ساخته باشیم. هر قدر فلسفه طبیعی کاملتر باشد تنها اندکی از جهل ما را دفع می کند و به همین نسبت هر چقدر فلسفه اخلاق یا مابعدالطبیعه کاملتر باشد تنها در کشف وسعت جهل ما به ما کمک می کند. پس نتیجه فلسفه مشاهده جهل و ضعف انسان است و علی رغم تلاش ما در اجتناب و پرهیز از آن بازهم در مواردی با آن برخورد داریم.

۲۷- وقتی بحث از استمداد فلسفه طبیعی به میان می آید هندسه هم قادر به علاج این کمبود نبوده و با تمام دقتی که در استدلالات خود دارد نمی تواند ما را به سمت شناخت علل نهایی راهنمایی کند؛ استدلالاتی که به خاطر آن به خود می بالد. هر قسمت از ریاضیات پیچیده بر این فرض مبتنی است که قوانین اساسی بوسیله طبیعت و کنشهای آن بنا می شود؛ و کاربرد تأثیر آنها در موارد معینی است؛ یعنی در جایی که نحوه تأثیر مبتنی بر میزان دقیق مسافت و کمیت است. بنابراین یکی از قوانین حرکت که به تجربه کشف شده این است که حرکت یا نیروی هر جسم متحرک متناسب است با جرم آن جسم و سرعت حرکت آن، و در نتیجه اگر بتوانیم سرعت نیروی را با اهرم یا ماشینی افزایش دهیم تا به نیروی مقابل خود غلبه یابد، پس نتیجه می گیریم که مقدار نیروی کمی ممکن است بزرگترین مانع را حرکت دهد یا بیشترین وزنه را بردارد. هندسه ما را در استعمال این قانون با دادن ابعاد دقیق تمام اقسام و اشکال هندسی که در تمام انواع ماشین کاربرد دارند کمک می کند؛ اما کشف خود آن قانون مختص تجربه است والا استدلال نظری در جهان به هیچ وجه قادر نخواهد بود ما را حتی یک قدم به شناخت آن نزدیکتر سازند. وقتی که با دلایل ماتقدم یا پیش از تجربه استدلال می کنیم و صرفاً شی یا علتی را همانطور که به ذهنمان عارض می شود، بدون در نظر گرفتن تجارب گذشته، مورد ملاحظه قرار می دهیم، این شیء یا علت هرگز نمی تواند مفهوم روشنی از هر شیء متمایز دیگر مانند معلول خود را به ذهن ما تلقین کند، چه رسد به اینکه ارتباط ناگسستگی وجدایی

ناپذیر بین آنها (علت و معلول) را. کسی که بتواند بدون داشتن اطلاع قبلی از نحوه عمل این کیفیات، با استدلال ثابت کند بلوری شدن در اثر گرما، و انجماد در اثر سرماست باید فرد بسیار باهوشی باشد.

## بخش دوم: بیان یک شبهه

۲۸- اما هنوز در مورد مسئله ای که ابتدا طرح کردیم به نتیجه مطلوبی نرسیده ایم. هر راه حلی سوال دیگری دربردارد که مانند سوال قبلی مشکل است و ما را به تحقیقات بعدی سوق می دهد وقتی سوال می شود که حقیقت استدلال ما درباره امرواق چیست؟ مناسب ترین پاسخ این است که بگوییم بر مبنای رابطه علت و معلول است. مجدداً وقتی سوال می شود که اساس تمام استدلالات و نتایج مادر باره این رابطه چیست؟ پاسخ در یک کلمه تجربه است. اما اگر پرس و جورا ادامه دهیم و سوال کنیم که شالوده و اساس همه نتایج بدست آمده از تجربه چیست؟ این پرسش مسئله دیگری را دربرمی گیرد که حل و توضیح آن مشکل تر است. و فلاسفه ای که مدعی معرفت بوده و خود را عقل کل و با کفایت می دانند وقتی با مردم کنجکاو و جسور روبرو می شوند که آنها را از هر گوشه کناری طرد کرده و به کنج عزلت می کشانند، وظیفه سنگین تری به عهده دارند زیرا اینگونه افراد اطمینان دارند که سرانجام آنها را به معمای غیر قابل حل و خطرناکی سوق می دهند. برای اجتناب

از چنین سردرگمی مصلحت آن است که در دعاوی خود میانه رو باشیم و قبل از اینکه مورد اعتراض و گله مندی قرار گیریم خود مشکل را دریابیم و بدین وسیله اظهار نادانی ما یک جور شایستگی به حساب خواهد آمد.

در این فصل به یک امر ساده اکتفا می کنیم و سعی داریم که در اینجا به سوال مطرح شده تنها پاسخ منفی بدهیم. پس می گوئیم که حتی پس از اینکه کنشهای علت و معلول را تجربه کردیم نتایج حاصله ما از آن تجربه نمی تواند مبتنی بر استدلال یا مراحل ادراک باشد. باید بکوشیم این پاسخ را توضیح داده و به دفاع از آن پردازیم.

۲۹- باید پذیرفت که طبیعت ما را از تمام اسرار خود دور نگه داشته و تنها شناخت خواص ظاهری انگشت شماری از اشیاء را به ما ارزانی داشته؛ در حالی که او آن نیروها و اصولی را که معلولات این اشیاء تماما منوط و وابسته به آن است از ما پنهان کرده. حواس ما، ما را از رنگ، وزن و جرم نان مطلع می سازد اما نه حواس و نه عقل هیچکدام نمی توانند ما را از آن خواصی که نان را برای تغذیه و حفظ بدن انسان مناسب می کند آگاه سازند. حس بینایی و لامسه تصویری از حرکت واقعی اجسام را به ذهن منتقل می کنند؛ اما درباره آن قدرت و نیروی شگرفی که جسم متحرکی را پیوسته به یک تغییر مکان دائمی وامی دارد و جز با انتقال آن حرکت به اجسام دیگر ساکن نمی شود نمی توانیم تصور بعید دیگری داشته باشیم. اما با وجود جهل نسبت به نیروها<sup>۱</sup> و قواعد طبیعی، وقتی که خواص محسوس شبیه به هم را می بینم همیشه گمان می کنیم که دارای نیروهای نهانی مشابهی هستند و انتظار داریم که آن معلولات با معلولاتی که در اثر تجربه کسب کرده ایم مطابقت کند. اگر جسمی را در معرض دید ما قرار دهند که در رنگ و جرم مشابه با نانی باشد که قبلا خورده ایم، در این که تجربه قبلی برای ما تکرار شده تردید نمی کنیم و قطعاً همان نتیجه یعنی تغذیه و تقویت را از آن پیش بینی خواهیم کرد.

اکنون این یکی از فرایندهای ذهن و فکر انسان است که می خواهیم مبنای آن را بشناسیم. در این امر اتفاق نظر شده که هیچ ارتباطی بین خواص محسوس و نیروهای پنهانی وجود ندارد؛ در نتیجه چنین پیامدی که در رابطه با پیوند مداوم و منظم آنها باشد، حتی با شناخت ماهیت آنها، در دستور کار ذهن نیست. در مورد تجربه قبلی تنها، اطلاعات اصلی و معینی را از اجسام معین و مقاطع زمانی مشخص می توان پذیرفت که در حوزه شناخت آن تجربه قبلی است؛ اما چرا باید

---

۱- لغت نیرو در اینجا در معنای عامیانه و عرفی خود بکار رفته هرچه توضیح دقیق تری از آن ارائه دهیم گواه بیشتری خواهد بود بر این مطلب. رجوع شود به بخش هفت. (دیوید هیوم)

این تجربه تا زمان آینده و در مورد امور دیگر ادامه داشته باشد و تا آنجا که ما می دانیم، ممکن است تنها شباهت ظاهری با تجربه قبلی داشته باشد؟ این مسئله اصلی است که من بر آن پافشاری می کنم. نانی که قبلا خورده ام به من قوت داد یعنی جسمی با چنان خواص محسوس در آن هنگام دارای چنین قوای نهانی شده. ولی آیامی توان از این امر دریافت که تکه نان دیگری نیز می تواند در زمان دیگری ما را تغذیه کند و اینکه خواص محسوس مشابهی می بایست همیشه همراه با نیروهای نهانی مشابه باشد؟ چنین نتیجه ای اصلاً لازم نیست. اقلاً باید اعتراف کرد که در اینجا نتیجه ای توسط ذهن ترسیم می شود که یک قدم اصلی محسوب شده و در حقیقت استنتاج یک فرایند ذهنی است که احتیاج به توضیح دارد. بعید است که این

دو قضیه یکی باشند یعنی این قضیه که من پی برده ام که فلان امر همیشه با معلومات مشابهی ملازم است و این قضیه که از قبل می دانم امور دیگری که در ظاهر شبیه به هم هستند نتایجی شبیه به هم را در بر خواهند داشت. البته در صورت رضایت شما من هم شاید بپذیرم که یکی از قضایا دقیقاً ممکن است از دیگری استنتاج شود. در واقع من می دانم که همیشه این نتیجه بدست آمده است؛ اما اگر شما اصرار دارید که این استنباط با یک سلسله استدلالات ثابت شود پس من از شما می خواهم که براهین خود را ادامه دهید. رابطه بین این قضایا بدیهی نیست. اگر واقعا دستیابی به این نتیجه به کمک برهان و استدلال میسر باشد پس به واسطه ای نیاز است تا ذهن را برای رسیدن به چنین نتیجه ای قادر سازد. باید اعتراف کنم که پی بردن به این واسطه فراتر از درک من است و آنهایی که ادعا می کنند این واسطه وجود دارد و آن را منشأ تمام استنباط های مربوط به امور واقع می دانند باید آن را ثابت کنند.

۳۰- اگر فلاسفه توانمند و با نفوذ، تحقیقات خود را متوجه این موضوع سازند و معلوم شود که هیچ کدام قادر به کشف قضیه رابط یا واسطه ای که فاهمه انسان را در رسیدن به این نتیجه کمک کند نیستند، آنگاه حتماً صحت برهان مادر نفی قضیه، به مرور زمان باید کاملاً آشکار می شد؛ اما همانطور که این مسئله، مسئله

جدیدی است هر خواننده ای بنا به میزان فراست خود به دلیل اینکه مطلبی از دایره تحقیق او خارج است شاید حاضر نباشد به رد آن حکم دهد. به همین دلیل شاید لازم باشد که به کار دشوارتری مبادرت ورزیم و تمام شاخه های علوم انسانی<sup>۱</sup> را بشناسیم و تلاش کنیم تا نشان دهیم که هیچ کدام از آنها نمی تواند از عهد چنین مبحثی برآید. تمام استدلالات به دو قسمت تقسیم می شوند یعنی استدلالات برهانی<sup>۲</sup> که مربوط به رابطه تصورات است و استدلالات اخلاقی<sup>۳</sup> یا استدلالاتی که در مورد امور واقع و عالم وجودند. در آن نوع استدلال در اموری که بدیهی به نظر می رسد استدلالات برهانی راه ندارد زیرا تاکنون چیزی که دلالت بر رد نظم طبیعت کند و یا اینکه در مورد آن شیئی که تجربه نموده ایم آثاری معکوس یا متفاوت با آثار طبیعی آن نشان دهد وجود ندارد. آیا نمی توان به وضوح و تمایز تصور نمود که جسمی که از ابر به پایین می افتد و از سایر جهات شبیه به برف است اکنون مزه نمک داشته باشد و یا مانند آتش بسوزاند؟ چه اشکالی دارد که تصور کنیم درختان در دسامبر و ژانویه شکوفه می دهند و در ماه می و ژون به خواب می روند. پس چیزی که قابل فهم است و به وضوح تصور می شود متضمن تناقض نیست و هرگز نمی توان آن را با هیچ استدلال برهانی و استدلال انتزاعی ابطال نمود.

بنابراین اگر سروکارمان به مباحثی افتاد که لازم شده تجارب گذشته اعتماد کنیم و آنها را مدرکی برای قضاوت بعدی خود قرار دهیم، این دلایل صرفاً باید احتمالی باشد و یا بر مبنای تقسیم بندی ای که در بالا ذکر شد فقط در مورد امور واقع و وجود حقیقی<sup>۴</sup> باشد. اگر توضیح ما در مورد اینگونه دلایل قابل قبول و محکم و رضایت بخش باشد پس چنین دلایلی اصلاً وجود ندارند تا ارائه شوند. زیرا گفتیم

که تمام دلایل مربوط به وجود بر مبنای رابطه بین علت و معلول است و دانش ما نسبت به این رابطه کلا از راه تجربه بدست می آید و نیز گفتیم که تمام نتایج تجربی ما مبتنی بر این فرض است که آینده مطابق با گذشته خواهد بود. بنابراین واضح است کوشش در اثبات این فرض با ادله احتمالی یا دلایل مربوط به وجود، مستلزم دور و مصادره به مطلوب است که همان نقطه اول می باشد.

۳۱- در واقع همه دلایل برگرفته از تجربه مبتنی بر شباهتی است که بین امور طبیعی وجود دارد و به وسیله این شباهت است که نتیجه می گیریم باید منتظر آثاری باشیم مشابه با آثاری که قبلا از نظایر این امور بدست آمده است. گرچه کسی جزیک ابله منکر اعتبار تجربه نخواهد بود و این راهنمای بزرگ زندگی را انکار نخواهد کرد. باید پذیرفت که یک فیلسوف همانطور که این قاعده طبیعت بشری را می آزماید تا این اعتبار را به تجربه دهد و ما را از آن شباهتی که طبیعت در بین اشیاء مختلف قرارداد داده سودمند سازد، اقلابا باید دقت بیشتری به خرج دهد. از علل مشابه معلولات مشابهی انتظار می رود. این چکیده تمام نتایج تجربی ماست. حال بدیهی است که اگر این نتیجه با استدلال شکل گرفته باشد پس باید در آغاز و در مورد یک نمونه هم به همان اندازه کامل باشد که پس از یک تجربه طولانی مدت به دست آمده، اما قضیه چیز دیگری است. هیچ چیز (از لحاظ شباهت ظاهری) یکنواخت تر از تخم مرغ نیست اما نمی توان به صرف این شباهت ظاهری انتظار داشت همه تخم مرغ ها طعم و مزه مشابهی داشته باشند. به هر صورت تنها پس از یک رشته آزمایش های همسان است که به یقین و اعتمادی محکم در مورد امری جزئی دست می یابیم. اکنون باید دید چرا فرایند استدلالی که نتیجه حاصل از یک مورد است باید چنین متفاوت باشد. این سوال همانطور که بیشتر به عنوان یک اشکال مطرح شده، به خاطر کسب اطلاعات نیز می باشد. من نمی توانم دلیلی برای آن بیابم حتی تصور آن هم برایم محال است؛ اما اگر کسی حاضر باشد این دلیل را به من تفهیم کند، هنوز مدخل ذهن خود را برای یادگیری نبسته ام.

۳۲- اگر گفته شود که از چند آزمایش یکسان می توان به رابطه ای میان خواص محسوس<sup>۱</sup> و نیروهای سری<sup>۲</sup> پی برد پس باید اقرار کنم که این مطلب هم همان مشکل قبلی است و تنها با عبارت دیگری بیان شده. مسئله هنوز به قوت خود باقی است و آن این است که این نتیجه گیری بر پایه چه استدلالی استوار است؟ آن واسطه و حد واسطه تصورات که قضایایی چنین پراکنده را به هم متصل می کند کجاست؟ به این مسئله اقرار نمودیم که جرم و دیگر خواص محسوس نان به خودی خود هیچ گونه ارتباطی با قوای نهانی تغذیه و تقویت ندارند زیرا در غیر این صورت به خلاف نظر تمام فلاسفه و بر خلاف امور واقع که واضح اند، می توانستیم به محض مشاهده این خواص محسوس و بدون کمک تجربه به وجود این نیروهای نهانی نان پی ببریم. پس در اینجا است که حالت جهل طبیعی ما درباره قوا و نیروهای تمام اشیاء معلوم می شود. تجربه چگونه این کمبود را جبران می کند؟ فقط به ما نشان می دهد که معلولات یکسان و هم شکل از امور و علل مشابه نتیجه

<sup>1</sup> - sensible qualities

<sup>2</sup> - secret powers

می شود، و به ما می آموزد که این علل و امور بخصوص در فلان زمان بخصوص دارای چنین نیروها و توانایی هایی بوده اند. وقتی یک شیء جدید که دارای کیفیات محسوس مشابهی است به ما ارائه شود توقع داریم که همان نیرو و توانایی را دارا باشد و به دنبال اثری مشابه آثار آن می گردیم. از جسمی که در رنگ و جرم مانند نان است همان قوای تغذیه و تقویت را انتظار داریم اما مطمئنا این صرفا یک گام یا پیشرفت ذهنی است که نیاز به توضیح دارد. وقتی که شخصی می گوید دریافت کرده ام که در تمام موارد گذشته خواص محسوس آمیخته با چنین نیروهای پنهانی است و هنگامی که بیان می کند که خواص محسوس مشابه همیشه با قوای پنهانی مشابه اقتران خواهند داشت، نه می توان او را محکوم به تکرار مکررات کرد و نه می توان این دو قضیه را از هر جهت یکی دانست. و شاید بگویید که یک قضیه از قضیه دیگر استنتاج شده اما باید اعتراف کنیم که این استنتاج نه شهودی<sup>۱</sup> است و نه برهانی<sup>۲</sup>. پس ماهیت آن چیست؟ اگر بگویید ماهیت آن تجربی است باز هم مصادره به مطلوب است زیرا از تمام نتایج بدست آمده از تجربه، همانطور که از اساسان برمی آید درمی یابیم که آینده نیز همانند گذشته خواهد بود و قوا و نیروهای مشابه با خواص محسوس مشابه تقارن دارند. اگر تردید حاصل شود که روند طبیعت ممکن است تغییر کند و یا گذشته هیچ نقشی در آینده نخواهد داشت تمام تجربه ها بیهوده و پوچ می شود و هیچ نتیجه ای از آن به دست نمی آید پس هیچ دلیل تجربی نمی تواند شباهت گذشته را به آینده ثابت کند و این غیر ممکن است، زیرا خود این دلایل مبتنی بر فرض این تشابه هستند. روند طبیعی اشیاء که تاکنون با چنین نظمی ادامه داشته به تنهایی و بدون دلایل و تجربیات جدید دیگر نمی تواند ثابت کند که این روند برای آینده هم به همین شکل ادامه خواهد داشت. بیهوده است که شما ادعا کنید با تجارب گذشته پی به ماهیت اشیاء برده اید. چه بسا ماهیت پنهانی اجسام و در نتیجه تمامی آثار و نتایج آنها بدون هیچ گونه تغییری در خواص ظاهری آنها عوض شوند. این مسئله گاهی در مورد برخی اشیاء اتفاق می افتد چه دلیلی هست تا ثابت کند این اتفاق همیشه و در مورد تمام اشیاء صدق نمی کند؟ چه منطق و استدلالی شما را در مقابل این فرض تضمین خواهد کرد؟ پاسخ می دهید عمل من موجب می شود شک من برطرف شود. اما شاید مضمون سؤال مرا اشتباه متوجه شده اید. من به عنوان یک فرد عادی فی الفور به طور کامل قانع می شوم؛ اما به عنوان یک فیلسوف، که اگر نگوییم شکاک است لکن بهره مند از حس کنجکاوی است، می خواهم از اساس این نتیجه گیری آگاه شوم. نه مطالعه و نه تحقیق هیچکدام هنوز نتوانسته اند مشکل مرا حل کنند و یاد چنین موضوع مهمی مرا خرسند سازند. حتی اگر امید چندانی برای دستیابی به یک راه حل نداشته باشم، آیا بهتر نیست مشکلم را برای عموم مردم مطرح کنم؟ منظور ما از این کار این است که اگر بر دانش ما چیزی نمی افزاید اما اقلاجهله ما را آشکار می سازد.

۳۳- اگر شخصی وجود دلیلی را فقط بدان جهت که و رای حد تحقیقات اوست انکار کند باید اقرار کنم این شخص دچار گناه نخوت و خودبینی شده که گناهی غیر قابل بخشش است. باز هم باید اعتراف کنم که گرچه تمام دانشمندان سالهای متمادی عمر خود را سرگرم تحقیق در برخی موضوعات بی ثمر نموده اند، اما شاید هنوز هم عجولانه باشد که به طور یقین

---

1- intuitive

2- demonstrative

به این نتیجه برسیم که آن موضوعات باید از درک<sup>1</sup> بشر فراتر باشد. حتی اگر تمام منابع دانش خود را امتحان نموده و هیچ کدام را برای چنین موضوعی سودمند نیافته باشیم، باز هم ممکن است در اینکه برآورد ما کامل نبوده و یا آزمایش دقیق انجام نشده تردیدی وجود داشته باشد. اما در مورد موضوع کنونی قرائتی وجود دارد که اتهام خودپسندی و یا شک، نسبت به افتادن در خطا را از بین می برد.

مسلم است که جاهل ترین و احمق ترین روستاییان، نه تنها بچه ها و حتی چهارپایان، به کمک تجربه پیشرفت می کنند و خواص اشیاء طبیعی را با مشاهده آثاری که از آنها بدست می آید فرامی گیرند. اگر کودکی از لمس شعله یک شمع احساس درد نمود، دقت می کند که دیگر دست خود را نزدیک هیچ شمع نبرد؛ بنابراین از عللی که در ظاهر و خواص مشابهند معلولات مشابهی را انتظار دارد. پس اگر ادعا کنید که فاهمه کودک به کمک فرایند استدلال و برهان<sup>2</sup> به این نتیجه رسیده از شما می خواهم بدون هیچ عذری آن برهان را به من اقامه کنید. برای استنکاف از تقاضایی چنین برابر، شما نمی توانید بگویید که آن برهان غیر قابل فهم است، و یا از حدود تحقیق ما خارج است؛ زیرا اقرار کردید که حتی برای استعداد یک کودک هم آشکار است. پس اگر لحظه ای تردید کنید و یا پس از تأمل، براهین پیچیده و دشوار ارائه دهید باید گفت که بگونه ای از پاسخ به سؤال عاجز مانده اید و اعتراف کرده اید به اینکه این دلیل

نیست که ما را وادار می کند آینده را با گذشته تطبیق دهیم و صدور معلولات مشابه را از علل به ظاهر مشابه بدانیم. این بود مطلبی که تصمیم داشتم در این فصل به آن پردازم. اگر درست گفته باشم ادعا نمی کنم که کشف بزرگی نموده ام و اگر اشتباه کرده باشم باید اعتراف کنم که حقیقتاً دانشمند عقب مانده ای هستم زیرا تا کنون نتوانسته ام برهانی را که در زمان کودکی و در گهواره با آن آشنایی کامل داشتم، کشف کنم.

---

<sup>1</sup> - comprehension

<sup>2</sup> - argumnt



## فصل پنجم - راه حل شکاکانه این شبهات

### بخش اول

۳۴- عشق به فلسفه با اینکه هدفش اصلاح رفتار و دفع فساد است مانند عشق به مذهب ممکن است مزاحمت‌هایی به همراه داشته باشد. شاید با لابی‌گری و بی‌احتیاطی تمایلات غالب بر طبیعت انسان را تقویت نموده و با هدفی معین ذهن انسان را به سمتی که به تأثیر امیال کشش بیشتری دارد سوق دهد. مسلم است در آن حال که اشتیاق فراوانی به مناعت طبع و ثبات شخصیتی حکیمانه داریم و سعی می‌کنیم تمام لذایذ خویش را در حیطه عقل خود محدود نماییم، شاید سرانجام فلسفه خود را مانند فلسفه اپیکتتوس و سایر رواقیون عرضه کنیم که تنها خودپرستی در آن کمرنگ تر است و با آن خود را متقاعد می‌سازیم که رعایت فضائل اخلاقی مانند دوری از لذایذ معاشرتی بی‌مورد است. هنگامی که بیهودگی زندگی بشر را با دقت بیشتری بررسی می‌کنیم و تمام افکار خود را به سمت ماهیت پوچ و ناپایدار ثروت و مقام معطوف می‌داریم شاید در تمام مدت حس کاهلی و راحت طلبی خود را که از هیاهوی دنیا و خستگی کسب و کار بی‌زار است و به دنبال دلیلی می‌گردد تا به خود آزادی و بی‌قیدی مطلق بدهد دلخوش نموده ایم. تنها یک نوع از فلسفه است که کمتر دچار این ناهنجاری است، زیرا نه مبتلا به اختلال عواطف و احساسات ذهن انسان است و نه می‌تواند خود را با هر تمایل درونی یا میل باطنی در آمیزد و آن فلسفه آکادمیک<sup>۱</sup> یا شک‌گرایی<sup>۲</sup> است. فلسفه آکادمیک همیشه دم از شبه<sup>۳</sup> و تعلیق<sup>۴</sup> در حکم می‌زند، درباره خطری که در تصمیمات عجولانه است صحبت می‌کند، تحقیقاتی مربوط به فاهمه را محصور در مرزهایی تنگ و باریک می‌داند و اندیشه‌ها و تفکراتی را که خارج از محدوده عمل و زندگی عادی و اعمال متعارف است سرزنش می‌کند. پس بنابراین هیچ فلسفه‌ای بیش از این فلسفه مخالف سستی و

1-academic philosophy  
3- deubt

2- sceptical philosophy  
4- suspense

کاهلی ذهن، گستاخی بیش از حد آن، ادعاهای گزاف و خرافه باوری<sup>۱</sup> آن نیست. هر میلی رامی‌گشود مگر عشق به حقیقت و عشق به حقیقت هم (در انسان) نه در اعلی مرتبه است و نه می‌تواند به اعلی مرتبه صعود کند. عجیب است این فلسفه که تقریباً در هر مورد پاک و بی‌ضرر است باید چنین مورد توییح و سرزنش واقع شود. شاید همان امری که موجب بی‌زیان بودن آن شده، همان چیزی است که عمدتاً آنرا در معرض تنفر و خشم عموم قرار می‌دهد. بدلیل اینکه هیچکدام از عواطف و انفعالات بی‌رویه را ستایش نمی‌کند، طالبان کمتری دارد. بخاطر مقابله با فساد و حماقت به تعداد بی‌شمار دشمنانش افزوده شده، دشمنانی که داغ‌ننگ‌هرزگی، کفر و بی‌دینی را به او می‌زنند.

احتیاجی نیست هراس داشته باشیم در عین حال که این نوع فلسفه تلاش می‌کند تا تحقیقات ما را محدود به زندگی عادی کند، استدلالاتی را که زندگی عادی بر آن استوار است ریشه‌کن سازد و شبهات خود را به جایی برساند که تمام اعمال بشری را مانند افکار و اندیشه‌ها ویران سازد. طبیعت همیشه مدعی حقوق خود است و در پایان هم بر تمام استدلالات

انتزاعی<sup>۳</sup> غالب خواهد شد. هر چند بطور مثال در فصل قبلی به این نتیجه رسیدیم که در تمام براهین تجربی یک پیشرفت ذهنی وجود دارد که نه متکی به استدلال است و نه فرایند فاهمه؛ پس چنین کشفی هیچ خطری برای این استدلال است که تقریباً تمام دانش ما بر پایه آن استوار است ندارد. اگر ذهن برای برداشتن این قدم درگیر استدلال و برهان نشود پس باید با اصلی دیگر که با آن استدلال همسنگ بوده و از اعتبار همسانی برخوردارند تحریک شود و تأثیر آن عامل تا زمانی که ماهیت انسان باقی است به همان شکل باقی می ماند. حال در مورد این که ماهیت این اصل چیست، اگر زحمت تحقیق را تحمل کنیم ارزشمند خواهد بود.

۳۵- فرض کنید شخصی با بیشترین بهره از قوه عقل و تفکر<sup>۴</sup> ناگهان به این جهان

1- speculations

2- passion

3- abstract reasoning

4- faculty of reason

وارد شود. در حقیقت فوراً یکسری امور متوالی را مشاهده می کند که یکی پس از دیگری جریان دارد؛ اما قادر به کشف چیزی یا قانونی فراتر از آن نیست. ابتدا با هیچ گونه استدلالی قادر به تصور اصل علت نخواهد بود زیرا نیروهای مخصوصی که بواسطه آنها چرخه های طبیعی شکل می گیرد، هرگز با حواس ظاهری قابل مشاهده نبوده و نتیجه گیری از آن هم عاقلانه نیست. برای اینکه شاید فلان حادثه بطور اتفاقی مقدم از حادثه دیگر باشد تا از آن نتیجه بگیریم که یکی از این دو علت و دیگری معلول است، پیوستگی آنها ممکن است به دلخواه یا به دلیل خاصی باشد. شاید هیچ دلیلی وجود نداشته باشد تا وجود یکی را از ظهور دیگری استنباط کنیم و خلاصه اینکه چنین شخصی بدون تجربیات بسیار نمی تواند با حدس و دلیل درباره هر امر واقع یقین پیدا کند یا به امری ورای آن چیزی که بلاواسطه<sup>۱</sup> به حواس یا حافظه اش<sup>۲</sup> خطور می کند مطمئن شود. حال فرض کنید که این شخص تجربه بیشتری کسب نماید، و مدتی طولانی هم در این دنیا به سر برد تا مشاهده نماید که امور وقایع مشابه بطور پیوسته به هم متصلند؛ نتیجه این تجربه چیست؟ فوراً نتیجه می گیرد که وجود یک شیء به خاطر ظهور شیء دیگر است، لکن با همه تجربیات خود هیچ گونه علم و یا تصویری از آن نیروی سری که بواسطه آن یک شیء، شیء دیگر را پدید می آورد بدست نیاورده، به کمک فرایند استدلال هم می تواند به این نتیجه برسد اما باز هم خود را مصمم به یافتن آن می داند و حتی اگر خود را قانع کند که فاهمه او در این عمل هیچ نقشی نداشته، با این حال هم به همان روش فکری خود ادامه خواهد داد پس باید عامل دیگری وجود داشته باشد که او را بر آن داشته و تا چنین نتیجه ای برسد.

۳۶- این عامل، عامل «عادت»<sup>۳</sup> است زیرا در هر جا هر عمل یا فعالیت بخصوصی تکرار شود بدون اینکه علت و یا پیشرفت تدریجی فاهمه انسان او را وادارند، تمایلی نسبت به تکرار آن عمل ایجاد می شود. با کاربرد این لغت نمی خواهیم ادعا

### 1-immediately      2- memory      3- custom or habit

کنیم که علت نهایی این میل را دریافته ایم، تنها به اصلی از طبیعت انسان اشاره می کنیم که مورد تأیید عموم بوده و به سبب آثارش برای ما به خوبی شناخته شده است. شاید تحقیقات خود را بیش از این دامنه ندهیم یا ادعا کنیم که علت این علت را یافته ایم. اما باید خیال خود را از بابت این امر راحت کنیم که این اصل یک اصل نهایی است و ما نمی توانیم آن را به تمام نتیجه گیریهای تجربی خود ارجاع دهیم. تا همین جا هم بدون اینکه گله و شکایتی از محدودیت استعداد خود داشته باشیم که ما را از این فراتر نمی برد، راضی هستیم. گاهی ادعا می کنیم که پس از تلازم دائم دو چیز مثل حرارت و شعله یا وزن و جسم جامد، مجبوریم فقط طبق عادت وجودی رامنوط به ظهور دیگری بدانیم. مسلم است که این مطلب اگر صحیح نباشد اما اقلاً مطلب قابل قبولی است. این فرضیه به نظر تنها فرضیه ای است که به توضیح این مسئله می پردازد که چرا ما از یک هزار شاهد مثال به نتیجه ای می رسیم که نمی توانیم از یک مورد که به هیچ وجه با سایر موارد تفاوتی ندارد بدست آوریم. عقل قادر به توجیه چنین تحولی نیست. نتایجی که عقل از مشاهده یک چرخه بدست می آورد همان نتایجی هستند که از بررسی تمام چرخه ها در جهان به دست می آورد. اما هیچکس تنها با یک بار مشاهده به حرکت درآمدن جسمی به وسیله جسم دیگر نمیتواند به این نتیجه برسد که هر جسم دیگری با یک تکان مشابه به حرکت درمی آید. بنابراین تمام نتیجه گیریهای تجربی ما در اثر عادت است نه به کمک تجربه.<sup>۱</sup>

۱- هیچ چیز برای یک نویسنده مفید تر از این نیست که حتی در موضوعات اخلاقی، سیاسی یا مادی بین دلیل و تجربه تمایز قائل شود و فرض کند که این گونه مباحث کلاً با یکدیگر متفاوتند موارد اول تنها محصول قوای عقلایی ما هستند که با مشاهده ماهیت اولیه اشیاء و امتحان کردن آثار آنها که پیامد عملکرد آنهاست عوامل، قوانین و اصول علمی محسوسی را پایه ریزی می کند. موارد بعدی مواردی هستند که احتمالاً تماماً از حواس و مشاهده نتیجه می شوند که بوسیله آن می آموزیم در حقیقت چه چیزی از عملکرد امور معین حاصل شده، و از آن پس هم می شود. اما در آینده نتیجه این عملکرد چه خواهد بود پس برای مثال موانع و فشارهای حکومت داخلی و مؤسسات حقوقی شاید از جانب عقل و از جانب تجربه و تاریخ مورد حمایت قرار گیرند. حمایت آنها از جانب عقل برمی گردد به ضعف اخلاقی و فساد فراوان ناشی از طبیعت سرکش انسان این مطلب به ما می آموزد که نمی توان اعتماد کرد شخصی با قدرت بی حد و حصر بتواند سالم بماند، و حمایت آنها از جانب تجربه و تاریخ که ما را از سوء استفاده های بیشمار آگاه ساخته و مطلع می کند که در هر زمان و هر سرزمین جاه طلبی هایی دیده شده که در اثر اعتماد بی جا ایجاد شده اند.

- همان تمایز بین استدلال و تجربه در تمام بررسی های ما در رابطه با کردار زندگی به چشم می خورد و حال آنکه یک سیاستمدار، ژنرال، پزشک یا تاجر مجرب اعتماد نموده و از او دنباله روی کنیم و یک تازه کار بی تجربه هر چند از استعداد برخوردار باشد ولی مورد بی توجهی قرار گرفته و تحقیر می شود گرچه این مطلب که استدلال مظنون درباره چنین کرداری خاص و در چنین اموری بخصوص ←

پس عادت بزرگترین راهنمای زندگی بشر است و تنها عادت است که تجارب ما را سودمند می سازد و ما را بر آن می دارد که در آینده همان سلسله رویدادهایی را توقع داشته باشیم که در گذشته رخ داده. بدون تأثیر عادت از هر امر واقعی

غیر از آنچه که بلاواسطه در معرض حافظه و حواس است ناآگاه خواهیم بود و هرگز نخواهیم دانست چگونه ابزار و اشیاء را با غایات آنها تطبیق دهیم و یا قوای طبیعی خود را در تولید معلول به کار گیریم. یکدفعه باید بسیاری از فعالیت ها را خاتمه داده و مانند بخش عمده ای از تفکر آنها را تعطیل نمود.

→

قابل قبول است؛ اما باز هم به نظر به تنهایی و بدون کمک تجربه قادر باشد به قواعد کلی برگرفته از مطالعه و تفکر ثبات و قطعیت بدهد ناقص است. اما علی رغم اینکه این تمایز عموماً قابل دریافت است در هر دو جنبه زندگی یعنی جنبه عملی و نظری قابل قبول است. در بیان مطلب که این تمایز اقلاً از نظر ظاهری از اساس غلط است تردیدی نداریم. اگر ما آن استدلال را که در هر شاخه از علوم مذکور بالا است بیازماییم، که به نظر می رسد تنها معلول استدلال و تفکر هستند، حداقل محدود به اصول و نتایج کلی خواهند شد که برای آن هیچ دلیلی جز مشاهده و تجربه نمی توان ذکر کرد. درحقیقت یک استدلال کننده بی تجربه اگر قطعاً بی تجربه نباشد هرگز نمی تواند استدلال کند و هنگامی که ما از این شخص نزد کسی یاد می کنیم منظور ما تنها از باب مقایسه است و فرض بر این است که این شخص دارای تجربه ای ناکافی و بسیار کم باشد.

۳۷- بهتر است توجه داشته باشیم که گرچه نتایج حاصله از تجربه ما را از حوزه تجربه و حواس فراتر می برد و از وقایعی که در مکان های بسیار دور و دراز منتهی گذشته رخ داده مطلع می سازد لکن ، همیشه باید برخی وقایع در معرض حافظه و حواس ما باشند تا برای ما مبنا شده و به کمک آن به نتیجه گیری پردازیم. کسی که در بیابانی بقایای عمارتی را ببیند از آن نتیجه می گیرد که در ایام باستان ساکنان متمدن این سرزمین مشغول کشاورزی بودند اما از این نوع فعالیت هیچ اثری مشاهده نکند، هرگز به چنین نتیجه ای نباید برسد. رویدادهای زمانهای گذشته را از تاریخ فرامی گیریم پس باید کتبی که این اطلاعات را در بر می گیرد با دقت مطالعه نموده و سپس از تک تک مثال ها و روایات نتیجه گیری کنیم تا به مدارک و شواهد عینی این وقایع دور، دست یابیم. خلاصه اینکه اگر پیشرفت کار ما بر مبنای این وقایع ، که در معرض حافظه و حواس ما هستند، نباشد، تمام استدلالها فقط فرضی و مشروط خواهد بود. اگر اجزاء این سلسله به هم متصل باشند باز هم کل زنجیره نتایج نه می تواند متکی به خود باشد و نه اینکه ما می توانیم با استفاده از آحاد این سلسله به فلان وجود واقعی، علم پیدا کنیم. اگر من از شما سوال کنم چرا هر امر واقع خاص را باور میکنید شما باید برای من دلیلی بیاورید و این دلیل هم خود امر واقع دیگری خواهد بود که به اولی مرتبط است. اما چون با این روش نمی توان تابی نهایت پیش رفت پس یا باید سرانجام منتهی به امری شود که نزد حواس و حافظه ما حاضر است یا اینکه باید اقرار کنید که اعتقاد شما کاملاً بی اساس بوده.

۳۸- پس نتیجه همه موضوع چیست؟ نتیجه ساده ای است پس باید اعتراف کرد که با نظریات فلسفی متداول تا حدی فاصله دارد. باور ما از امور واقع یا وجود واقعی تنها از اموری که در حافظه ما است یا نزد حواس ما است و نیز عاداتی است که از معیت بین این امر و امور دیگر استنتاج شده ، به عبارت دیگر وقتی که در موارد زیادی می بینیم که دو چیز مثل شعله و حرارت ، برف و سرما همیشه با هم در معیت بوده اند اگر دوباره شعله و برف در معرض حواس ما قرار گیرند ذهن ما به رسم عادت توقع گرما و سرما را دارد و باور می کند که چنین خاصیتی

وجود دارد. و اگر به آنها نزدیکتر شود خود به این مطلب پی خواهد برد. این عقیده نتیجه لازمه قرار دادن ذهن در چنین رویدادی است. این یکی از عملکردهای ذهن است و وقتی که در موقعیتی مانند احساس شور عشق قرار می گیریم یا به هنگام دریافت سود و منفعت ، به هنگام تنفر، و زمان صدمه دیدن ، وقوع این عملکرد اجتناب ناپذیر است. تمام این اعمال نوعی غریزه طبیعی هستند که هیچ استدلال یا فرایند ذهنی و یا فاهمه ، قادر به ایجاد یا جلوگیری از آنها نمی باشد.

بهرتر است تحقیقات فلسفی خود را در همین نقطه متمرکز سازیم. در اغلب مسائل اصلاً نمیتوانیم یک قدم به جلوتر برداریم و در تمام این مسائل باید سرانجام پس از یکسری تحقیقات پشت سر هم و بی وقفه در این نکته توقف کنیم. لکن این حس کنجکاوی ما قابل بخشش و شاید از جهتی قابل ستایش می بود اگر ما را به تحقیقات بیشتری وامی داشت تا با دقت بیشتری به امتحان ماهیت این اعتقاد و این تلازم یا عادت پرداخته و منشأ آن را بیابیم. بدین وسیله شاید به توضیحات و شباهت هایی برسیم که اقلاً علاقمندان علوم نظری راضی و خشنود سازد و یا بتواند با تفکرات و افکاری که با وجود صحت و درستی تا

حدودی مورد تردید هستند سرگرم کند. راجع به خوانندگانی که سلیقه متفاوتی دارند بخش باقی مانده این فصل خواسته آنها را برآورده نمی کند اما تحقیقات پس از آن هر چند دارای نقص و کمبود است ولی به خوبی قابل فهم است .

## بخش دوم

۳۹- هیچ چیز فارغ البارتر از خیال<sup>۱</sup> انسان نیست. هر چند که یارای آن نیست از تصورات انباشته در خود که با حواس درونی و حواس ظاهری پدید می آیند تجاوز کند لکن در ترکیب، آمیختن، تجزیه و تقسیم بندی این تصورات به موهومات<sup>۲</sup> و رؤیاهای<sup>۳</sup> متنوع، از

### 1- imagination

### 2- fiction

### 3- vision

قدرت نامحدودی برخوردار است . قوه خیال می تواند سلسله وقایعی را با ظاهری حقیقی جعل نموده ، به آنها زمان و مکان معینی نسبت دهد و چنین تصور کند که وجود خارجی دارند و آنها را برای خود به گونه ای در آورد که تمام شرایط و احوال مربوط به یک واقعه تاریخی را داشته و بعد هم با اطمینان فراوان آن را باور کند . پس اختلاف بین این موهومات و باورها در چیست ؟ این اختلاف صرفا محدود به یک تصور معین نیست که با مفهوم قابل قبول ما یعنی باور توأم بوده و موهومات فاقد آن باشند . زیرا ذهن انسان بر تمام تصورات خود تسلط دارد و به اختیار خود می تواند این تصور معین و مجزا را با هر امر موهوم دیگری توأم سازد و در نتیجه قادر است به عکس تجربیات روزمره خود به هر چیزی که می خواهد معتقد باشد . ما در تصور خود می توانیم سر یک انسان را به تن یک اسب پیوند زنیم اما اینکه باور کنیم چنین حیوانی هرگز وجود داشته از قدرت ما خارج است .

این مطلب نشان می دهد که اختلاف بین توهم و باور را باید در درون احساساتی جستجو کرد که با دومی توأم است نه با اولی و امری ارادی نیست که منوط به خواسته و اختیار انسان باشد و دیگر عواطف بشری باید به وسیله طبیعت تحریک شود و با قرار گرفتن ذهن در شرایط و حالات معین برانگیخته شود . هر گاه امری در معرض حافظه و حواس قرار گیرد فوراً به حکم عادت، تصور انسان را به جایی می برد تا امر مقترن با آن را ادراک کند . این مفهوم یا صورت ذهنی توأم با احساسی است که با رؤیاهای و خیالهای سست و هم متفاوت است . ذات باور کلاً عبارت از همین است زیرا هیچ امر واقعی نیست که اعتقاد محکم ما به آن ما را از تصور ضد آن عاجز سازد و اگر به خاطر برخی احساسات نبود که بین این دو فرق بگذارد هیچ تفاوتی بین تصور یا مفهوم پذیرفته شده و مفهوم رد شده وجود نداشت . اگر یک گوی بیلارد را که بر روی یک میز به سمت گوی دیگر در حرکت است ببینیم به راحتی می توانیم تصور کنیم که به محض برخورد از حرکت باز ایستد . این تصور بر وجود هیچ گونه تناقضی دلالت نمی کند اما باز

هم با آن چیزی که من از برخورد و انتقال حرکت از یک گوی به گوی دیگر برای خود تصور می کردم بسیار متفاوت است .

۴۰- تعریف این احساس اگر امر محالی نباشد بسیار دشوار است و مثل این است که سعی کنیم سرما یا هیجان ناشی از خشم را برای کسی که هیچ تجربه ای از این احساسات نداشته توضیح دهیم. نام حقیقی و مناسب این احساس «باور»<sup>۱</sup> است و هیچ کس نیست که حتی در حین گیجی معنای آن را نفهمد زیرا هر شخصی در هر لحظه به احساسات ناشی از آن آگاه است. شاید مناسب تر باشد تا این احساس را توصیف کنیم نه تعریف چه بسا به این وسیله به تشبیهاتی دست یابیم که بتواند توضیح کاملتری از آن به ما ارائه دهد. پس می گوئیم باور چیزی نیست جز یک تصور روشن، زنده، نیرومند، ثابت و استوار از یک شیء یا یک امر، و از هر لحاظ بهتر از آن تصویری است که در قوه خیال تشکیل می شود. ذکر واژه های متنوع غیر فلسفی به نظر صرفاً برای بیان آن عمل ذهنی است که واقعیتهای یا آنچه را که واقعیت می پنداریم عرضه می کند و برای ما از اوام برزتر است و نیز موجب می شود که واقعیات در ذهن از ارزش بیشتری برخوردار شده و تأثیر بسزایی بر عواطف و تخیلات داشته باشند. اگر درباره اصل یک چیز توافق کنیم دیگر نیازی به مشاجره بر سر لفظ نیست. مخیله به تمام تصورات خویش تسلط دارد و می تواند آنها را با همه طرق ممکن به هم متصل نموده یا در هم آمیزد و یا در آنها تنوع ایجاد کند. قوه خیال قادر است موهومات را با تمام شرایط مکانی و زمانی ایجاد کند و چنان در مقابل چشمان ما آنها را با رنگهای حقیقی جلوه دهد که گویی وجود خارجی دارند. اما از آنجا که این قوه ممکن نیست خود به خود به مقام باور نائل آید، بنابراین روشن است که باور نمی تواند مرکب از طبیعت خاص یا نظام تصورات باشد بلکه عبارتست از: نحوه ادراک و احساس آن تصورات در ذهن. باید اعتراف کنم که توضیح کامل این احساس یا این نحوه ادراک غیر ممکن است. شاید بتوان از عبارات یاستفاده کرد که، بینانگر

## 1-belief

عبارتی نزدیک به آن باشند. اما همانطور که قبلاً دیدیم نام مناسب و صحیح آن باور است. زیرا باور واژه ای است که هر کس در زندگی عادی کم و بیش آنرا می فهمد. در فلسفه هم بیش از این نمی توان گفت که باور چیزی است که ذهن انسان تنها قادر به حس آن است و چیزی است که تصورات ناشی از قضاوت را (که امور عقلی هستند) از توهمات قوه خیال متمایز می کند و آنها را ارزشمند تر و مؤثر تر می نماید و موجب می شود تا از اهمیت بیشتری برخوردار باشند، آنها را در ذهن تقویت می کند و اصول حاکم بر اعمال ما قرار می دهد این ادراک حسی ذهن ما فوراً به سمت فلان شخص با تمام اشیاء اطرافش منتقل می کند آنها را چنان برای خود مجسم می کند که گویی اکنون با همان کیفیات و نسبتهایی که قبلاً مربوط به آنها می دانستیم موجودند. این تصورات سریع تر از تصور یک قلعه جادویی در ذهن ما جای می گیرد. احساس آنها با احساس امور دیگر بسیار متفاوت است و هم از جهت ایجاد لذت و درد و هم از جهت ایجاد خوشحالی و اندوه، تأثیر بسزایی دارند، پس بهتر است کلاً حدود این نظریه را بپذیریم و قبول کنیم که این احساس یعنی باور، چیزی نیست جز یک تصور قوی تر و محکم تر از آن تصویری که برگرفته از اوام خیالی محض است و این نحوه ادراک، ناشی از تلازم یا اقترا من معمول شیء با چیزی است که طبق عادت بر حافظه و حواس عارض شده. بنابراین حدسیات به اعتقاد من

کشف دیگر اعمال ذهنی مشابه به این عمل، کار دشواری نخواهد بود و پیگیری این پدیده ها تا دستیابی به اصول کلی تر کار چندان دشواری نیست.

۴۱- قبلا مشاهده کردیم که طبیعت، ارتباط بین تصورات مجزا را برقرار کرده است و دیدیم که به محض اینکه تصویری به ذهن مایاید تصور ملزوم خود را نیز به همراه دارد و توجه ما را بایک حرکت ملایم و نامحسوس به آن جلب می کند. این اصول ارتباطی یا پیوستگی رابه سه اصل یعنی اصل تشابه (همانندی)، مجاورت (هم پهلویی) و علت تقلیل داده ایم که افکار ما را با همدیگر متصل می سازد و آن

سلسله منظم تفکرات یا تعلقات را که کمابیش در میان تمام افراد نوع بشر روی می دهد بوجود می آورد. در اینجا سوالی پیش می آید که راه حل مسئله کنونی بسته به جواب آن است: سوال این است هرگاه در میان روابط اشیاء، یکی به حافظه و یا حواس انسان عارض شود ذهن نه فقط مفهوم همبسته آن را اخذ می کند بلکه ادراک ذهن نسبت به آن قوی تر و پایدارتر از آن می شود که در غیر آن صورت برای آن حاصل می گردد. به نظر می رسد که این مورد درباره اعتقادی است که ناشی از رابطه بین علت و معلول است و اگر این حالت در مورد روابط و اصول دیگر تلازم صادق باشد، می توان آن رابه عنوان یک قانون کلی که تمام اعمال ذهنی را در بر می گیرد، تصدیق نمود.

بنابراین بدین منظور اولین آزمایش را انجام می دهیم. با مشاهده عکس چهره دوستی غایب بدیهی است که تصور ما به واسطه تشابهی که عکس با اصل خود دارد نیرو و نشاط گرفته و مشاهده می کنیم که تمام عواطفی را که این تصور موجب تحریک آن می گردد خواه شادی باشد یا غم، نیرو و توانی تازه می بخشد. این تأثیر در اثر مساعدت دو چیز ایجاد شده، یکی نسبت بین دو چیز و دیگری تأثر ذهنی بالفعل. اگر عکس شباهتی با او نمی داشت ذهن به سراغش نمی رفت. هرگاه عکس وصاحب عکس غایب باشند ذهن از یادآوری یکی از آن دو دیگری را به یاد می آورد، اما این تصور به واسطه این انتقال به جای اینکه تقویت شود بیشتر تضعیف می شود. از دیدن عکس یک دوست تازمانی که پیش روی ماست لذت می بریم اما همین که این عکس از پیش چشم ما برداشته شود ترجیح می دهیم که مستقیما خود او را ببینیم تا اینکه تصویر ذهنی دور و مبهم او را.

آداب و رسوم مذهب کاتولیک رومی شاید مثال دیگری از همین نوع باشد. پیروان این فرقه خرافی معمولا برای توجیه مناسک خود که به واسطه آن مورد ملامت قرار می گیرند ادعا دارند که این حرکات، حالات و اعمال ظاهری تأثیر مثبتی در عبادات آنها دارد. یعنی اینکه بدان روح می بخشد و بر التهاب و اشتیاق

آن می افزاید که در غیر این صورت ذهن آنها به سمت امور مجرد از ماده متوجه می گردید و شور و شوق آنها فروکش می کرد. آنان اظهار می کنند که اعتقاد و باور خود را در اشکال و مجسمه های محسوس تجسم می کنند و به واسطه حضور بی واسطه، این اشکال را بر خود نزدیکتر می سازند. و خود رابه این وسیله بیشتر مقرب می سازند تا از راه تفکر و تعمق



محض امور محسوس همیشه بر قوه خیال نسبت به دیگر قوا تأثیر بیشتری دارند و این تأثیر را بلاواسطه به تصوراتی که با آنها ارتباط و شباهت دارند منتقل می سازند. می خواهیم از این مثال ها و استدلالات نتیجه بگیریم که تأثیر تشابه در تقویت تصورات بسیار مهم است و چون در هر حال تشابهات و انطباع با هم متقارنند از نظر ارائه آزمایشاتی که صحت اصل مذکور را ثابت می کند غنی هستیم.

۴۲- صحت این آزمایشات را برای ملاحظه آثار مجاورت، مانند آثار تشابه با آزمایشهای گوناگون دیگری می توان ثابت نمود. مسلم است که فاصله و مسافت، توان هر تصور را کاهش می دهد و با نزدیک شدن ما به شیء هر چند که حواس ماهنوز آنرا تشخیص نداده باشد، ذهن را تحریک و وادار به کار می کند تا از آن انطباع تقلید کند. تفکر در مورد هر شیء فوراً ذهن را به سراغ اشیاء مجاور آن می برد؛ اما تنها حضور فعال شیء در معرض حواس است که ذهن را با قوت بیشتری به اشیاء مجاور آن انتقال می دهد و صرفاً تفکر در مورد آن هیچ نقشی در این انتقال ندارد. هر گاه فقط چند مایلی از خانه فاصله دارم اشیاء مربوط به خانه برایم ملموس تر است تا زمانی که دو یست لیگ<sup>۱</sup> با آن فاصله دارم. با وجود این حتی در آن فاصله اندیشیدن در مورد امور و اشیای بی که در مجاورت دوستان یافامیل قرار دارد طبعاً تصویری از آنها را در ذهن من پدید می آورد؛ اما چون در این مورد اخیر هر دو امر مربوط به ذهن، تصور محسوب می شود با اینکه انتقال در بین آنها به سادگی صورت می گیرد؛ لکن به دلیل اینکه فاقد انطباع است به تنهایی قادر نیست به این تصورات

۱- یک لیگ تقریباً معادل است یک فرسنگ

قوت و شدت بخشد.<sup>۱</sup>

۴۳- شک نیست که نسبت علیت نیز مانند دو نسبت تشابه و مجاورت دارای همان تأثیر است. افراد خرافاتی به آثار اولیاء و قدیسین علاقمندند. به خاطر اینکه در ورای این الگوها و تصاویر اسباب و مسبباتی را جستجو می کنند تا به واسطه آن به عبادات خود روح بخشند. این مسببات مفاهیمی پر معنا و قوی از سرگذشت نمونه آن قدیسان به آنان ارائه می دهد تا آن سرگذشت را سرمشق خود قرار دهند.

واضح است که از بهترین آثاری که انسان پرهیزگار می تواند از اولیاء بدست آورد اثر ساخته دست آنهاست و اگر لباس و اثاثیه آنها هم مورد علاقه مریدان آنهاست به خاطر این است که یک زمانی در دست آنها بوده و مورد استفاده آنها بوده، بوسیله دستان آنان به حرکت در آمده و متأثر از آنهاست. از این جهت این آثار، آثاری ناقص محسوب می شود. که با سلسله کوتاهتری به آنان منتهی می شود و ما بدان وسیله به واقعیت وجود آنها پی می بریم.

اگر فرزند دوستی را که مدتها پیش از دنیا رفته و یا غایب است ببینیم یقیناً دیدن پسر فوراً تصور امر ملازم خود یعنی پدر را دوباره در خاطر ما زنده می کند؛ و تمام دوستی ها و آشنائی های گذشته را با سرزندگی و نشاطی بیشتر برای مایادآوری می کند و حال آنکه قبل از دیدار پسر اینگونه نبود. این هم پدیده دیگری است که صحت اصل مذکور در بالا را اثبات می کند.

"Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem acceperimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina."

-- Cicero, de finibus, Book V.

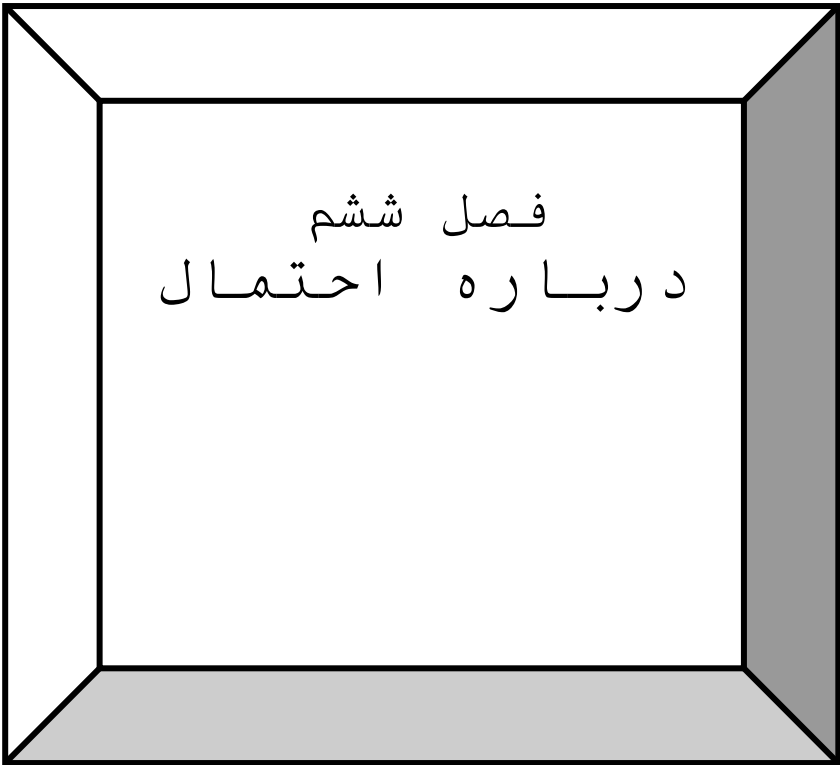
۴۴- باید ملاحظه کرد که در اینگونه پدیده ها اعتقاد نسبت به امر همبسته و مقترن همیشه از قبل مفروض است زیرا بدون آن اعتقاد، ارتباط و نسبت بین آن دو بی تأثیر خواهد بود. اینکه ما اعتقاد داشته باشیم که زمانی دوستان وجود داشته، فرضی است که ملازم با دیدن عکس خواهد بود. تا اعتقاد پیدا نکنیم که خانه واقعا وجود دارد مجاورت با آن هرگز نمی تواند تصورات ما از خانه را برانگیزد در اینجا من اظهار می دارم که این باور وقتی از حوزه حافظه و حواس تجاوز کند، دارای ماهیتی مشابه به انتقال فکری و توان تصور مذکور و برخاسته از علل مشابه به آن خواهد بود. وقتی که تکه چوب خشکی را در آتش بیاندازیم فوراً در ذهنمان این تصور بوجود می آید که چوب آتش را فرو نمی نشاند بلکه آن راشعله و رتر می کند. این انتقال فکر از علت به معلول مبتنی بر استدلال نیست بلکه به طور کلی از عادت و تجربه ناشی می شود و چون ابتدا از یک شیء که در معرض حواس است شروع می شود، تصویبا مفهوم شعله را قویتر و زنده تر از خیالهای واهی و سست قوه خیال جلوه می دهد. این تصور فوراً به وجود می آید، ذهن هم پی درنگ به سمت آن رفته، تمام نیرو و توان تصور را که از انطباق موجود در معرض حواس است بدان منتقل می کند. اگر شمشیری در سینه ام فرو کنند آیا تصور زخم و درد آن برای من شدیدتر و قویتر از این نیست که لیوان شرابی به من دهند؛ ولو بر حسب اتفاق این تصور پس از بروز مورد دوم رخ دهد؟

اما در این مورد چه چیزی موجب شده چنین تصویری قوی در من پدید آید، مگر اینکه تنها یک شیء خارجی و نیز عادتی که ذهن را به تصور شیء دیگر انتقال می دهد موجب بروز آن شده. این کل عملکرد ذهن در مورد تمام نتایج مربوط به امور واقع و هستی است. یافتن مثال هایی که بتوان بوسیله آنها به توضیح این مسئله پرداخت مایه خرسندی است. انتقال از یک شیء خارجی در همه حال قوت و استحکام بیشتری به تصور مربوط به آن می دهد.

در اینجا یک جور هماهنگی بین جریان طبیعت و توالی تصورات ما از پیش بنا شده؛ هر چند هیچکدام از نیروها و قوایی که موجب حاکمیت طبیعت اند برای ما شناخته شده نیستند؛ اما با وجود این پی می بریم که افکار و تصورات ما در راستای اعمال نظم طبیعت در جریان است. اصلی که مؤثر بر این مطابقت و ارتباط است اصل عادت است. این اصل برای بقای نوع

بشر و تنظیم رفتار، وقایع و پیشامدهای زندگی انسان بسیار ضروری است. اگر حضورشیء در معرض حافظه و حواس فوراً تصور آن را که، طبق معمول توأم با آن است، در ذهن بر نمی‌انگیخت، آنگاه تمام دانسته‌های ما محدود به حوزه حافظه و حواس می‌بود و هرگز نمی‌توانستیم ابزار و آلات را با غایات آنها تطبیق دهیم و یا توانمندی‌های طبیعی خود را خواه برای انجام خیر و خواه برای دفع شر بکار گیریم. کسانی که از کشف و تفکر در مورد علل غائی لذت می‌برند برای ابراز شگفتی و تحسین خود موضوعی از این مناسب‌تر نخواهند یافت.

۴۵- در تأیید نظریه مذکور باید اضافه نمود همان‌گونه که عملکرد ذهن که به وسیله آن معلولات مشابه را از علل مشابه و بالعکس استنباط می‌کنیم برای بقای بشر بسیار ضروری است، احتمال اینکه طبیعت به استنتاجات غلط عقل در سالهای اولیه کودکی و نیز در بزرگسالی و در تمام ادوار زندگی انسان که شدیداً در معرض خطا و اشتباه است اعتماد کرده باشد، بسیار ضعیف است. طبیعت دانای‌تر از این است که حفظ و نگهداری چنین عمل ذهنی ضروری را به دست تمایلات ناآگاهانه و غیر ارادی بسپارد زیرا معلوم نیست در عملکرد خود از خطا و اشتباه مصون بوده، در اوان زندگی و ظهور تفکر در انسان پدید آمده و از استنتاجات پر زحمت قوه فاهمه مبری باشد. همانطور که طبیعت طرز استفاده از اعضای بدن را به ما یاد داده، بدون اینکه در مورد ماهیچه‌ها و اعصاب که محرک عضلات هستند اطلاعاتی در اختیار ما نهاده باشد؛ به همان شکل هم غریزه‌ای را در نهاد ما قرار داده که فکر ما را مطابق نظمی که خود در بین اشیاء و اجسام خارجی قرار داده به پیش می‌برد؛ هرچند که ما از آن نیروها و قوا که این جریان منظم و توالی امور بطور کلی وابسته بدان است بی‌خبریم.



## فصل ششم درباره احتمال

## فصل ششم - درباره احتمال<sup>۱</sup>

۴۶- هر چند که پدیده ای مثل شانس در دنیا وجود ندارد؛ اما ناآگاهی ما از علت واقعی هر حادثه همان تأثیر را بر روی فاهمه ما دارد و باورها و عقاید مشابهی را در ما ایجاد می کند.

یقیناً احتمالی<sup>۱</sup> که ناشی از تفوق<sup>۲</sup> شانس<sup>۳</sup> هر یک از جوانب امر باشد وجود دارد و به همان نسبت که این تفوق افزایش می یابد و بر شانس امر مخالف غالب می آید احتمال به نسبت فزونی یافته و اعتقاد و ظن ما را نسبت به جانبی که به برتری آن پی می بریم بیشتر می کند. اگر در چهار طرف طاس یک شکل حک شود و یا نقاط همانندی روی آنها باشد و دو طرف باقیمانده آن شکل دیگری و یا نقاط همانند دیگری حک شده باشد، هنگام انداختن طاس احتمال اینکه روی یکی از چهار سطح اول بیفتد، بیشتر از این است که بر روی یکی از دو سطح باشد. پس اگر این طاس دارای هزار سطح یک شکل و تنها یک سطح متفاوت با آنها می بود احتمال بسیار بالاتر می رفت و باور و انتظار وقوع این حادثه محکم تر و به یقین نزدیکتر می بود. این جریان ذهنی یا استدلال ممکن است بدیهی و بی ارزش به نظر رسد اما برای کسانی که آنرا با ظرافت بیشتری بررسی می کنند شاید موجبات کنجکاوی و تعمق را فراهم سازد.

واضح است که هرگاه ذهن بدنبال کشف حادثه ای باشد که از پرتاب طاس حاصل می گردد آمدن هر کدام از جوانب طاس را احتمالی مساوی جوانب دیگر در نظر می گیرد و این همان ماهیت شانس است که امکان وقوع تمام اتفاقات جداگانه را به تساوی شامل می شود. اما وقتی تعداد جوانبی، که در امکان بروز یک احتمال مساوی هستند بیشتر باشد ذهن غالباً در پیدایش احتمالات و تصادفات متنوع

۱- آقای لاک براهین را به دوبرخش اثباتی و احتمالی تقسیم می کند. از این رو باید گفت که مرگ تمام انسانها احتمالی است و یا اینکه خورشید فردا طلوع می کند صرفاً احتمالی است. اما اگر گفتار خود را مطابق زبان مستعمل عامیانه نمایم آنگاه مجبوریم براهین را به سه بخش اثباتی، استدلالی و احتمالی تقسیم کنیم. منظور ما از براهین استدلالی براهینی است که تجربی بوده و محلی از شک و شبه یا تناقض در آنها دیده نمی شود.

## 1-probability

## 2- superiority

## 3-chance

که نتیجه نهایی مبتنی بر آن است به سمت این اتفاق گرایش پیدا کرده و احتمال بروز آن برایش قوی ترمی شود. توافق چندرأی دربروزیک اتفاق بلافاصله توسط آن احساس باور و ظن قوی را ایجاد می کند و آن اتفاق را بر احتمالات مخالفش که با آراء کمتری حمایت شده و کمتر به ذهن خطور می کند ترجیح می دهد. اگر بپذیریم که باور چیزی نیست جز مفهومی پایدارتر و قویتر از شیء نسبت به مفاهیمی که صرفاً توهمات قوه خیال محسوب می شوند، این عمل شاید تا اندازه ای قابل توجیه باشد. توافق این چند نظر تصور قویتری را درمخيله حک می کند؛ و به آن نیرو و توانی برترمی دهد؛ تأثیر آنرا بر روی عواطف و احساسات محسوس تر نموده و خلاصه آن اعتماد و اطمینانی را در انسان ایجاد می کند که موجب بروز دو عامل رأی و باور در طبیعت می شود.

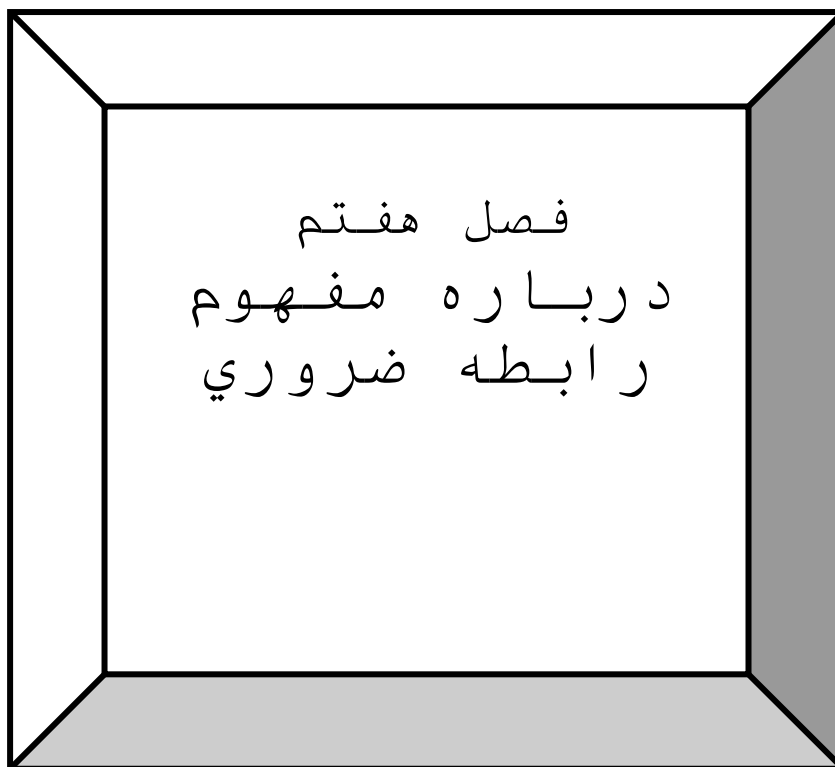
۴۷- درباره احتمال علل، وضع نظیر چیزی است که درشانس اتفاق می افتد. عللی وجود دارد که کلا در ایجاد یک اثر بخصوص ثابت و یکسان است و هنوز هیچ گونه موردی یافت نشده که این مطلب را انکار کند یا در عملکرد آن خللی وارد کند. آتش همیشه خاصیت سوزاندن داشته و آب انسان ها را خفه کرده است، ایجاد حرکت با نیرو محرکه و جاذبه، یک قانون عمومی و کلی است که تاکنون هیچ گونه استثنائی نپذیرفته اما علل دیگری یافت شده که به نسبت نامنظم تر بوده و غیر قابل اعتمادند. ریواس برای کسانی که از این دارو استفاه می کنند همیشه مسهل نیست و یا تریاک همیشه خواب آور نیست. و این درست است که اگر علتی معلول همیشگی خود را ایجاد نکند، فلاسفه آنرا به بی نظمی طبیعت نسبت نمی دهند، بلکه چنین فرض می کنند که برخی علل سری در ساختار ویژه اجزاء شی وجود دارند که مانع از انجام چنین عملی شده اند. به هر حال استدلالات و نتایج ما درباره این وقایع همان است که گفتیم، چنانکه جانی برای این اصل وجود ندارد. به این دلیل که انتقال گذشته به آینده در تمام استنتاجات بر مبنای عادت معین می شود؛ وقتی گذشته منظم و یکنواخت باشد با اطمینان بالایی توقع

داریم که آینده هم بر همین منوال باشد و دیگر فرصتی به فرض مخالف نمی دهیم. اما در جایی که ظهور معلولات مختلفی از علل دقیقاً مشابهی یافت شده تمامی این معلولات متنوع باید در انتقال<sup>۱</sup> گذشته به آینده به ذهن خطور کند و زمانی که احتمال وقوع حادثه را تعیین می نماییم مورد بررسی قرار گیرد. هر چند ترجیح را به معلولی بدهیم که نتیجه معمول و متعارف علت است و باور داشته باشیم که این معلول نتیجه خواهد شد، لکن نباید دیگر آثار را از نظر دور داریم بلکه باید برای هر کدام از آنها به نسبت تعداد مواردی که تکرار شده اهمیت و احتمالی قائل شویم. غالباً در همه کشورهای اروپایی در ماه ژانویه احتمال بارش برف بیش از داشتن هوای مطبوع در تمام این ماه است، گر چه این احتمال با تغییر آب و هوا متغیر می شود و با نزدیک شدن به مناطق شمالی به یقین نزدیکتر می شود. پس واضح است که هرگاه گذشته را به آینده انتقال می دهیم تا اثری را که از یک علت نتیجه می شود روشن سازیم، تمام وقایع متفاوت را به همان شکل که قبلاً ظاهر شده اند منتقل می کنیم. مثلاً تصور می کنیم که یک حادثه صدبار، دیگری ده بار و یکی هم یک بار اتفاق افتاده اند،

چون افراد زیادی درباره یک حادثه با هم متفق القولند، همین امر سبب می شود که این حادثه برای ورود به مخیله، تقویت<sup>۲</sup> و تصدیق<sup>۳</sup> شود تا احساسی را که باور می نامیم ایجاد کند و حادثه مورد نظر را در مقایسه با حادثه دیگر که به همین میزان از حمایت تجربه برخوردار نیست و برای ذهن انتقال آن از گذشته به آینده تکرار نشده ترجیح دهد. اگر کسی بخواهد تلاش کند تا این عملکرد ذهن را بر مبنای نظام های فلسفی موجود تبیین نماید دچار مشکل خواهد شد. به نظر من اگر این اشاره<sup>۴</sup> بتواند کنجکاوی فلاسفه در مورد این اشکالات را برانگیزد و آنها را نسبت به این مورد آگاه نماید که آراء متداول درباره این مباحث عالی و شگفت انگیز تاکنون ناقص بوده، کافی است.

1- transfer  
3-confirm

2-fortify  
4- hint



## فصل هفتم - درباره مفهوم رابطه ضروری

### بخش اول : (تفاوت دو واژه نیرو و قدرت)

۴۸- بزرگترین مزیت علوم ریاضی بر علم اخلاق این است که مفاهیم ریاضی به خاطر محسوس بودن همیشه واضح و معین هستند. کمترین تفاوت در بین آنها به سرعت قابل درک است و هر اصطلاح بدون ابهام و دوگانگی اشاره بر همان مفهوم و تصور دارد. مثلاً بیضی هیچ وقت با دایره و هذلولی و شلجمی اشتباه گرفته نمی شود. فرق بین مثلث متساوی الساقین از مثلث مختلف الاضلاع مشخص تر است تا فرق بین فضیلت یا پرهیزگاری و پلیدی و یا فرق بین صواب و خطا. در علم هندسه هر اصطلاحی تعریف شود، ذهن خود به خود فوراً در تمام حالات تعریف عبارت را به جای خود آن جانشین می کند. حتی هر گاه تعریفی از آن ارائه نشود، آن مورد عارض بر حواس شده و به نحو ثابت و واضح ادراک می شود. اما احساسات لطیف ذهن، اعمال مربوط به فاهمه و هیجانات مختلف قوای نفسانی هر چند در واقع خود به خود متمایز از هم هستند، لذا هنگامی که ذهن آنها را مورد بررسی قرار می دهد به سادگی از نظر می گریزند؛ و ما توان آن را نداریم که هر وقت اراده کنیم دوباره مطلب اصلی را به خاطر آورده در مورد آن به تفکر پردازیم. بدین وسیله به تدریج در استدلالات ما ابهام وارد می شود. امور مشابه با هم یک امر به نظر می رسند و سرانجام، نتیجه از اساس بحث و مقدمات بسیار دور می گردد. به هر حال شاید فردی با اطمینان اظهار کند که اگر این علوم را با چشم بصیرت بنگریم خواهیم دید که فایده ای که در بر دارند زیان آنها را جبران می کند و بالعکس زیان و قبح آنها حسن آنها را تحت الشعاع خود قرار می دهد. لذا بین آنها یک حالت تساوی و برابری برقرار می شود. اگر ذهن مفاهیم واضح و معین هندسه را به سهولت در خود نگه می دارد باید سلسله استدلالات غامض و طولانی تری را ادامه داده و تصوراتی را که نسبت به هم دورند با هم مقایسه کند تا به حقایق پیچیده تری از آن علم دست یابد. و اگر مفاهیم اخلاقی، در صورت عدم توجه، مستعد پذیرش ابهام و اغتشاش باشند در این گونه تحقیقات همیشه نتیجه گیری ها بسیار مختصر است و متن تحقیق که به منزله پله های میانه راه است و ما را (از پله اول یعنی مقدمه) تا پله آخر یعنی نتیجه راهنمایی می کند کوتاهتر از متون تحقیقاتی رشته هایی است که با کمیت و عدد سرو کار دارند. در واقع به ندرت پیش می آید که یک قضیه اقلیدسی چنان ساده باشد که اجزای آن از قسمت های یک استدلال اخلاقی کمتر باشد؛ به این شرط که منجر به استعارات و خیالات واهی نشود. آنجا که اصول و اندیشه انسان را طی چند مرحله دنبال می کنیم با ملاحظه این مطلب که عن قریب طبیعت مانعی در راه تحقیقات مربوط به علل اشیاء قرار داده و

ما را به اقرار جهل خود وادارمی سازد، از پیشرفت خود بسیار خرسند خواهیم شد. بنابراین عامل عمده پیشرفت ما در علوم اخلاق یا علوم مابعدالطبیعی، تیرگی مفاهیم و ابهام اصطلاحات است. مسئله اصلی در ریاضیات طولانی بودن استنتاجات و وسیع بودن حوزه تفکر است که برای رسیدن به هر نتیجه ضروری است. شاید بازماندن ما از پیشرفت در فلسفه طبیعی عمدتاً به خاطر فقدان تجارب و پدیده های مناسب باشد که غالباً کشف آنها بر مبنای تصادف بوده و هنگام لزوم، حتی با تحقیق مداوم و دقیق نمی توان به آن پی برد.

از آنجا که فلسفه اخلاق تاکنون به نظر، پیشرفت کمتری نسبت به هندسه و فیزیک داشته است، پس نتیجه می گیریم که اگر از این جهت میان علوم اختلافی باشد برای غالب شدن بر مشکلاتی که مانع پیشرفت در مورد اول شده نیاز به دقت و توانایی بیشتری داریم.

۴۹-هیچکدام از مفاهیم فلسفه مابعدالطبیعه، مبهم تر و غیر قابل اعتمادتر از مفاهیمی مثل قدرت<sup>۱</sup>، نیرو<sup>۲</sup>، انرژی<sup>۳</sup> یا رابطه ضروری<sup>۴</sup> نیست که همواره بحث در مورد آن در همه تحقیقات برای ما ضروری است. بنابراین ما در این فصل تلاش میکنیم در صورت امکان، معنای دقیق و مختصر این اصطلاحات را تعیین کنیم و بدان وسیله

1-power

2-force

3- energy

4-necessary connexion

قسمتی از ابهام بحث را که در این نوع فلسفه نسبت به آن بسیار اعتراض میشود بر طرف نماییم. این قضیه که تمام تصورات ما جز انطباعات چیزی نیست، قضیه ای است که چندان قابل بحث و مناظره نیست، به عبارتی دیگر برای ما غیر ممکن است در مورد چیزی بیاندیشیم که سابق بر این نه با حواس ظاهری و نه با حواس درونی خود آن را احساس نکرده ایم. من تلاش نموده ام این قضیه را توضیح داده و اثبات کنم و اظهار امیدواری نموده ام که با کاربرد مناسب این قضیه، انسان در استدلالات فلسفی به صراحت<sup>۱</sup> و دقت<sup>۲</sup> بیشتری دست یابد که پیش از این قادر به حصول آن نبوده. شاید بتوان مفاهیم پیچیده را با تعریفی که شامل بر شماری مفاهیم بسیط است بشناسانیم. اما اگر تعاریف را به ساده ترین مفاهیم رساندیم ولی باز هم قدری ابهام<sup>۳</sup> و تیرگی باقی ماند پس با چه وسیله ای می توانیم آن را بر طرف کنیم؟ چه ابتکاری به کار بریم تا این مفاهیم را واضح نموده و همه را با هم در نظر عقل روشن و معلوم سازیم؟ پاسخ این است که باید انطباعات یا عواطف اصلی<sup>۴</sup> را که تصورات از آنها گرفته می شوند ایجاد کنیم. این انطباعات همه قوی و حساس بوده و ابهام پذیر نیستند. آنها نه تنها بسیار روشن و واضح اند بلکه این روشنی و وضوح را به تصورات مطابق<sup>۵</sup> خود نیز که در حاله ای از ابهام هستند سرایت می دهند و بدین وسیله شاید به یک نوع میکروسکوپ یا عینکی جدید دست یافته باشیم تا به کمک آن بتوانیم در علوم اخلاقی جزئی ترین و ساده ترین تصورات را چنان بزرگ جلوه دهیم که به راحتی ادراک شده و با محسوس ترین و عمده ترین مفاهیم چنان برابری کنند که به راحتی بتوانیم آنها را مورد بررسی قرار دهیم.

۵۰- بنابراین برای آشنایی کامل با مفهوم قدرت یا رابطه ضروری ابتدا باید انطباعات آن را مورد آزمایش قرارداد و برای

حصول اطمینان از یافتن آن ابتدا باید تمام منابعی را که بر گرفته از آنند جستجو نماییم. هنگامی که به اشیاء خارجی پیرامون



---

1- clearness

2-precision

3-ambiguity

4-original sentiments

5-correspondent ideas

خودمی نگریم و عملکرد علل را ملاحظه می کنیم هرگز نمی توانیم در یک مورد به

تنهایی آن قدرت یا رابطه ضروری؛ و یا هر کیفیتی که موجب پیوند معلول به علت می شود تا آن را نتیجه قطعی علت گرداند کشف کنیم. در واقع تنها در می یابیم که وقوع یکی بالفعل تابع وقوع دیگری است. حرکت دفعی یک گوی بیلبارد ملازم است با حرکت گوی دوم. دیدن این حرکت تنها چیزی است که بر حواس ظاهری ما آشکار میگردد. ذهن هیچ احساس یا انطباق درونی را از تعاقب امور ادراک نمیکنند، در نتیجه در یک مورد واحد یا یک مثال بخصوص از علت و معلول، چیزی که دال بر مفهوم قدرت یا رابطه ضروری باشد یافت نمیشود.

از بدو پیدایش یک شیء نمی توان حدس زد که چه اثری از آن پدید می آید. اما اگر می توانستیم قدرت یا انرژی هر علت را به وسیله ذهن کشف کنیم، پیش بینی معلول، حتی بدون تجربه برای ما امکان پذیر بود و در همان ابتدا می توانستیم با اطمینان و به اصرار قوه تفکر<sup>۱</sup> و استدلال درباره آن صحبت کنیم.

در واقع هیچ کدام از اجزاء ماده نمی تواند با خواص محسوس<sup>۲</sup> خود قدرت یا انرژی را کشف کند یا زمینه ای را به ما دهد تا تصور کنیم که آن شیء قادر به ایجاد چیزی است یا می تواند نتیجه ای را در پی داشته باشد که ما آن را معلول می نامیم. استحکام<sup>۳</sup>، کشش (امتداد)<sup>۴</sup> و حرکت<sup>۵</sup>، خواصی هستند که همه به خودی خود کامل و بی نقصند و نمی توان چیزی را یافت که از آنها پدید آمده باشد. مناظر عالم پیوسته در تناوب و تغییرند و امور در یک توالی پیوسته، یکی پس از دیگری و به دنبال هم در جریانند. اما قدرت یا توان نیرویی که تمام عالم را به حرکت در می آورد کلاً از نظر ما پنهان است و در هیچ کدام از خواص محسوس شیء، خود را ظاهر نمی سازد. حرارت همیشه با آتش ملازم است اما اینکه چه رابطه ای بین این دو وجود دارد، به هیچ وجه نمی توانیم در مورد آن حدس بزنیم یا آن را تصور کنیم. پس محال است که تصور قدرت صرفاً با تفکر

---

1-dint of thought

2-sensible qualities

3-solidity

4-extension

5-motion

در مواردی مجزا و از عملکرد آن نمونه ها استنباط شده باشد؛ زیرا هیچ جسمی

تاکنون قادر به کشف نیرویی نبوده که منشأ این تصور واقع شود.<sup>۱</sup>

۵۱- پس از آنجا که اشیا خارجی - همانطور که در نظر ما می نمایند- نمی توانند با عملکرد خود در برخی موارد هیچ تصویری از قدرت یا رابطه ضروری به ما ارائه دهند، باید گفت که این تصور از تفکر در مورد اعمال ذهن و نیز انطباعات درونی اخذ می شود. شاید بتوان گفت که ما همواره از قدرت درونی خود آگاهیم؛ در هر حال می فهمیم که با فرمان ساده ای که از اراده صادر میشود می توانیم اعضای بدن خود را حرکت داده و یا استعداد های ذهنی خویش را اداره<sup>۲</sup> نماییم. هر فعل اختیاری

مولد حرکتی است یا صورت تازه ای در مخیله ایجاد میکند. ما این تأثیر اراده را به وسیله آگاهی شناسایی میکنیم. در اینجا است که تصور انرژی یا قدرت را پیدا میکنیم، و مطمئن میشویم که خود ما و تمام موجودات عاقل دارای قدرت هستند. پس این مفهوم از آنجا که برخاسته از تفکر درباره اعمال ذهن ما و درباره فرمانی است که به کمک اراده، هم بر اعضاء بدن و هم بر توانمندیهای روح صادر شده، نتیجه میگیریم که این مفهوم مربوط به قوه تفکر است.

۵۲- ابتدا باید این دعوی را بیازماییم و از توجه به تأثیر اراده بر اعضاء بدن آغاز نماییم. مشاهده می کنیم که این تأثیر واقعی است که مانند سایر حوادث طبیعی تنها بواسطه تجربه شناخته می شود و هرگز با انرژی یا قدرت معلوم موجود در علت که آنرا با معلول مرتبط نموده و یکی را نتیجه حتمی دیگری قرار می دهد قابل پیش بینی نیست. حرکت جسم ما درست پس از فرمان اراده انجام می شود و ما همواره نسبت به آن آگاهی داریم. ابزاری که توسط آن، این تأثیر مؤثر واقع میشود؛ انرژی ای که به کمک آن اراده بشرچنین عمل شکفت انگیزی را

---

۱- آقای لاک در بخشی از کتاب خود به نام «قدرت» می گوید: «از تجربه درمی یابیم که ماده فرآورده های دیگری هم دارد.» نتیجه می گیریم که باید در جایی قدرت باشد که مستعد ایجاد آنها باشد و سرانجام با این استدلال به مفهوم قدرت رسیدیم. اما همانطور که این فیلسوف خودش اعتراف می کند، هیچ استدلالی نمی تواند یک مفهوم جدید، اصلی و بسیط به ما عرضه کند پس این نمی تواند منشأ آن تصور باشد.

## 2-will

انجام می دهد، چنان از آگاهی بلاواسطه ما دور است که تا ابد باید از حوزه دقیق ترین تحقیقات ما خارج باشد.

اول اینکه در سرتاسر طبیعت اصلی اسرار آمیزتر از اتحاد روح و جسم وجود دارد که به بوسیله آن اصل، جوهر معنوی<sup>۱</sup> چنین تأثیری را بر جوهر مادی<sup>۲</sup> بگذارد که پاک ترین افکار را محرک پلیدترین ذات کند؟ اگر انسان این توانایی را دارا می بود که با اراده مرموزی کوهها را حرکت داده و سیارات را در مدارشان کنترل کند؛ وجود این قدرت بزرگ نه چندان غیر عادی بود و نه از دایره فهم ما خارج. اگر به کمک حس آگاهی به وجود قدرت در اراده خود، پی می بردیم پس باید با این قدرت آشنا شده و رابطه آن با معلولش را بشناسیم؛ و نیز باید اتحاد اسرار آمیز روح و جسم و ماهیت این دو جوهر را که به واسطه آن یکی از آن دو در موارد زیادی قادر به تأثیر بر دیگری می شود دریابیم.

دوم اینکه ما نمی توانیم تمام اعضاء بدن خود را با چنین قدرت به حرکت درآوریم؛ هرچند که برای چنین تفاوت عمده ای که بین اعضا وجود دارد هیچ دلیلی جز تجربه نداریم. چرا اراده بر زبان و انگشتان ما مؤثر است اما بر قلب و کبد تأثیر ندارد؟ اگر قدرت موجود در زبان و انگشتان آگاه باشیم، از پرسیدن این سوال هرگز برآشفته نمیشویم. پس ما جدای از تجربه باید بدانیم چرا قدرت اراده نسبت به اعضاء بدن تنها منحصر در اعضاء بخصوصی است؟ اگر در آن حالت قرار بگیریم قوه یا نیرویی را که موجب حرکت آن عضو بخصوص می شود کاملاً خواهیم شناخت. همچنین باید بدانیم چرا تأثیر این نیرو از حدمعینی فراتر نمی رود.

شخصی که ناگهان دچار بیماری فلج درپا یا دست شده و یا به تازگی آن اعضا را از دست داده، در آغاز بارها تلاش میکند آنها را تکان دهد و یا طبق معمول به کار گیرد. در این حالت این فرد به همان اندازه از قدرت اراده آگاه است که انسان

## 1- spiritual substance

## 2-material substance

کاملاً سالم نسبت به آن قدرتی که بر اعضای او فرمان می دهد آگاهی دارد و برای تحریک اعضای سالم که در شرایط و حالت عادی هستند آن را مورد استفاده قرار میدهد، اما آگاهی<sup>1</sup> و شعور انسان هرگز کسی را فریب نمیدهد، پس نتیجه میگیریم که نه در مورد اول و نه در مورد دوم نسبت به هیچ قدرتی آگاه نیستیم بلکه تنها به کمک تجربه است که در مورد تأثیر قدرت اراده خود مطلعیم و تجربه تنها به ما می آموزد که چگونه یک حادثه، پیوسته به دنبال یک حادثه دیگر است؛ بدون اینکه در مورد رابطه مرموزی که آنها را به هم پیوند داده و از هم جدایی ناپذیر می سازد ما را راهنمایی کرده باشد.

و سوم اینکه از علم کالبد شکافی یاد می گیریم که موضوع بلاواسطه قدرت در حرکت ارادی خود عضو متحرک نیست، اما ماهیچه های اصلی و اعصاب و روح حیوانی و شاید چیزهای جزئی تر و ناشناخته تر دیگری هست که حرکت، قبل از اینکه به عضو مورد نظر که حرکتش متأثر از قدرت اراده است برسد، به وسیله آنها به تدریج به عضو سرایت می کند. آیا در مورد این قدرت که عمل توسط آن صورت گرفته و با احساس درونی یا صرفاً با آگاهی انسان به طور کامل و مستقیماً قابل شناسایی است، دلیلی از این مسلم تر است تا ثابت کند این قدرت به شدت مرموز و غیر قابل فهم است؟ ذهن حادثه ای مسلم را اراده می کند، بلافاصله حادثه دیگری که برای ما ناشناخته بوده و کلاً با حادثه مورد نظر ما تفاوت دارد ایجاد می شود. این حادثه نیز حادثه مجهول دیگری ایجاد می کند. تا آنکه سرانجام پس از یک رشته طویل از حوادث، حادثه مطلوب ایجاد می شود. اما اگر قدرت اصلی محسوس بود می بایست شناخته شده و معلوم باشد. اگر این حادثه معلوم می بود، از آنجا که تمام قدرت به اثرش منسوب است، اثر و معلول آن نیز باید شناخته شده و معلوم می گردید و برعکس اگر معلول معلوم نباشد آن قدرت نه معلوم می شود و نه برای ما محسوس. در حقیقت چگونه می توانیم از

## 1-consciousness

قدرت که اعضای ما را حرکت می دهد آگاه باشیم وقتی که فاقد این نیرو هستیم؛ بلکه فقط می توانیم ارواح حیوانی<sup>1</sup> را تحریک کنیم هر چند که سرانجام در اعضای ما ایجاد حرکت می کنند ولی نحوه عمل آنها از حدود فهم<sup>2</sup> ما به کلی خارج است.

پس از کل مطلب بالا نتیجه می گیریم بدون جسارت و با اطمینان، تصور ما از قدرت هنگامی که حرکت حیوانی را ایجاد می کنیم یا اعضای خود را برای انجام وظایف مناسب آنها بکار می گیریم، از احساس یا آگاهی ما نسبت به وجود قدرت در درون ما اخذ نشده. اینکه حرکت اعضا از فرمان اراده پیروی می کند امری است که مربوط به تجربه ای معمولی است

مانند دیگر وقایع طبیعی . اما قدرت یا انرژی که این امر متأثر از آن است مانند سایر حوادث طبیعی مجهول و غیر قابل درک است .<sup>۱</sup>

۵۳- اگر به خواست خود تصور جدیدی را به خاطر آوریم و ذهن را به تفکر در مورد آن واداریم و تمام وجوه را بسنجیم و سرانجام پس از اینکه با دقت کافی آن را بررسی نمودیم به دلایلی از ذهن بیرون کنیم آیا می توان اظهار نمود که در تمام این مراحل نسبت به قدرت یا انرژی در ذهنمان آگاه هستیم؟ عقیده من بر این است که بر مبنای مباحث قبلی نیز ثابت خواهد شد که این فرمان اراده نمی تواند به ما مفهومی واقعی از نیرو یا انرژی را ارائه دهد .

اولا باید پذیرفت که وقتی قدرتی را شناختیم در واقع آن امر موجود در علت را که

## 1- Animal spirits

## 2- comprehension

۱- می توان ادعا کرد مقاومتی که ما در بدن با آن روبرو هستیم غالبا ما را وادار می کند تا نیروی خود را اعمال نموده و تمام قدرت خود را به کار بریم از اینجا معنی و مفهوم نیرو و قدرت را می توان فهمید. این تقلای تلاش زیادی است که ما نسبت به آن آگاهی داریم و می دانیم که این همان انطباق اصلی است که این مفهوم (قدرت) از آن گرفته شده. واژه نیرو را به چیزهای زیادی حمل می کنیم ولی هرگز نمی توانیم این مقاومت مستعمل نیرو را درباره باری تعالی که هیچ مقاومتی نمی تواند در برابر آن ایستادگی کند نسبت دهیم. حمل آن به ذهن آنگاه که به اعضاء و تصورات انسان در افکار و حرکات عادی فرمان می راند یعنی وقتی که معلول بدون احضار و استعمال نیرو بر اساس اراده بلاواسطه متعاقب علت می آید باز هم درست ←

موجب شده علت ، قادر به ایجاد معلول شود شناخته ایم، زیرا این دو، بنا به فرض مترادفند پس ما باید هم علت و هم معلول و هم رابطه بین این دو را بشناسیم . اما آیا می توانیم ادعا کنیم که با ماهیت روح انسان و ماهیت آن مفهوم و یا استعدادی که در علت ، برای ایجاد معلول وجود دارد آشنایی داریم؟ و این واقعا همان خلق کردن است ؛ یعنی ایجاد چیزی از عدم که مستلزم چنین قدرت بزرگی است و در نگاه اول به نظر از دسترس هر موجود متناهی خارج است. حداقل باید اقرار کرد که ذهن، این قدرت را نه احساس می کند، نه می شناسد و نه قادر به تصور آن است. ماتنها وقوع امر یعنی وجود یک تصور را که متعاقب فرمان اراده است احساس می کنیم؛ اما چگونگی انجام این عمل و قدرت که آن را بوجود می آورد کاملا از درک ما خارج است .

ثانیا تسلط ذهن بر خودش مانند تسلط او بر بدن محدود است و این محدودیتها با استدلال یا آگاهی نسبت به ماهیت علت و معلول قابل شناسایی نیست ، مگر با تجربه و مشاهده، مانند مشاهده تجربه ای که در حوادث طبیعی و در عملکرد اشیاء خارجی انجام می شود. و تسلط بر تصورات هم محدود به حوزه های معینی است . پس هیچ کس نمی تواند علت نهایی این حدود را نمایان سازد و یا نشان دهد که چرا این قدرت در یک مورد نقص داشته و در دیگری ندارد .

ثالثا خود فرمانی یا تسلط بر نفس در اوقات مختلف بسیار متفاوت است . انسان سالم از تسلط بیشتر بر خود نسبت به انسان بیمار برخوردار است . ما در وقت صبح نسبت به غروب حاکمیت بیشتری بر افکار خویش داریم . گرسنه بیش از سیر بر افکار خویش مسلط است . آیا می توانیم غیر از تجربه دلیلی برای این

---

→ نیست و نیز نمی توان آن را به ماده بی جان که دارای چنین احساسی نیست نسبت داد. ثانیاً تلاش برای چیره شدن بر این مقاومت هیچ گونه رابطه شناخته شده ای با حوادث ندارد و به کمک تجربه چیزی که به دنبال آن رخ می دهد (معلول) می شناسیم اما پیش از تجربه درمورد آن چیزی نمی دانیم. به هر حال باید اعتراف کرد که تقلاحیوانی که آن را تجربه کردیم هر چند هیچ مفهوم دقیق و جامعی از قدرت به ما نمی دهد ولی وارد الفاظ عامیانه شده و مفهومی نه چندان صحیح را ارائه می دهد.

گوناه گونی ارائه دهیم؟ قدرت که ما تظاهر می کنیم نسبت به آن آگاهی داریم کجاست؟ آیا در اینجا در جوهر مادی، و یا در جوهر معنوی یا در هر دو، می توان یک ساختار پنهانی یا ساختمانی ترکیبی پیدا کرد که منشأ معلول بوده و چون برای ما کاملاً ناشناخته است قدرت اراده رانیز برای ما ناشناخته و نامفهوم می گرداند؟ قطعاً اراده یکی از اعمال ذهن است که ما به اندازه کافی با آن آشنایی داریم و باید در مورد آن تفکر کرده و از تمام جوانب امر مورد بررسی قرار دهیم. آیا می توان در اراده اثری یافت تا این قدرت خلاقه بشر را که می تواند تصوراتی را از عدم بوجود آورد، تقلیدی از حکم قدرت تام و مطلق پروردگاردانست که تمام مناظر متنوع و بدیع طبیعت را پدید آورده؟ ذهن از وجود این انرژی در اراده آگاه نیست، بلکه فاصله بسیار با آن دارد. او تجربیات مهمی را نیاز دارد که مانند تجربیات سابق، ما را نسبت به این مطلب که خلق آثار خارق العاده تنها نتیجه یک عمل ساده است قانع کند.

۵۴- عموم مردم هرگز مشکلی در بیان علت اعمال عادی و مأنوس طبیعت مانند سقوط اجسام سنگین، رشد گیاهان، تولید مثل جانوران یا تغذیه بدن با خوردن غذا ندارند. اما در تمام این امور فرض بر این است که همان نیرو انرژی ای که به واسطه آن علت با معلول در ارتباط است و هرگز در کارش خطا راه ندارد مشاهده و ادراک می شود. آنان این استعداد های ذهنی را طبق عادت مستمر کسب می کنند تا به محض ظهور علت با اطمینان کامل بلافاصله منتظر ملازم آن باشند و امکان بروز حادثه دیگری را از آن محال می دانند. تنها در بروز پدیده های خارق العاده مانند زلزله، طاعون و شگفتی های عجیب و غریب است که در ارجاع دادن معلول به علت مورد نظر و در نحوه بروز معلول عاجز می مانند. مردم معمولاً در این مسائل یک ذات عاقل پنهان را به عنوان علت بلاواسطه آن حادثه می دانند که به نظر آنها نمی توان با قدرت های عادی طبیعت به تبیین آن پرداخت. اما فلاسفه که دقتی بیش از این دارند فوراً درمی یابند که حتی در مأنوس ترین حوادث هم نیروی علت مانند حوادث غیر عادی از چشم

پنهان است و ما تنها «پیوستگی» مکرر اشیاء را تنها به واسطه تجربه می آموزیم؛ بدون اینکه هرگز قادر به درک چیزی مثل «رابطه» بین آن دو باشیم.

۵۵- اینجاست که بسیاری از فلاسفه عقلاً خود را وادار نموده اند که در هر مورد به همان قاعده ای رجوع کنند که عوام جز در مواردی مثل معجزه و اعمال خارق العاده بدان متوسل نمی شوند. آنها ذهن و شعور را نه تنها علت نهایی و اصلی تمام اشیاء می دانند بلکه آن را به عنوان علت بلاواسطه و منحصر به فرد همه حوادث طبیعی قبول دارند. آنان اظهار می کنند

اموری که به عنوان علل معمول اشیاء در نظر گرفته می شوند، در واقع چیزی جز علل ظاهری نیستند و اصل علت حقیقی و مستقیم هر معلول قوای و نیروهای موجود در طبیعت نیستند، بلکه مشیت خدای متعال است که اراده می کند این امور و اشیا منظم، پیوسته با هم در معیت باشند. اینها به جای اینکه بگویند یک گوی بیلارد، گوی دیگر را با نیرویی که از خالق طبیعت نشأت گرفته به حرکت در می آورد، می گویند به وسیله اراده خالص خداوند، گوی دوم به حرکت درآمده. تعیین این عمل به وسیله ضربه اولین توپ در اثر قوانین کلی ای است که پروردگار برای خود در کنترل عالم مقرر داشته. اما فلاسفه در تحقیقات خود باز هم پافراتر نهاده، درمی یابند که همان گونه که ما کلا از قدرتی مبتنی بر عمل متقابل اجسام بی خبریم، جهلمان نسبت به قدرت که مبتنی بر اعمال بر ذهن جسم است و یا بالعکس کمتر نیست؛ حتی به کمک حواس یا شعور خویش قادر نیستیم اصل نهایی را به یکی از موارد بیش از دیگری ارجاع دهیم. بنابراین جهل آنها موجب بروز همان نتیجه می شود. آنان بیان می دارند که علت بلاواسطه اتحاد جسم و روح خداوند است و این دو اعضای حسی نیستند که با تحریک اشیاء خارجی ادراکات حسی در ذهن ایجاد کنند؛ بلکه این خواست<sup>۱</sup> قادر مطلق<sup>۲</sup> ماست که چنین ادراکی را پس از این نوع حرکت ایجاد می کند. در چنین حالتی در اراده نیرویی وجود ندارد تا موجب حرکت موضعی در اعضای بدن ما شود. این

---

## 1-volition

## 2- omnipotent Maker

خداوند است که رضایت او پشتیبان اراده ناتوان ما بوده و حرکتی را که ما به اشتباه به قدرت و تأثیر<sup>۱</sup> خویش نسبت می دهیم اداره می کند. حکما به این نتیجه بسنده نمی کنند. آنان گاهی این استنباط را به خود ذهن و به عملکردهای درونی آن سرایت می دهند. تصویر یا مفهوم ذهنی ما از تصورات، چیزی نیست جز الهاماتی که خالق ما آن را برای ما ایجاد نموده، وقتی که به طور ارادی افکار خویش را به سمت شیء می بریم و تصویر آن را در ذهن به خاطر می آوریم، این اراده ما نیست که آن تصور را خلق میکند بلکه خالق هستی است که آن را برای ذهن مکشوف ساخته و نزد ما حاضر می نماید.

۵۶- بنابراین بنا به نظر این فلاسفه، همه چیز مملو<sup>۲</sup> از خداوند است. و تنها با این اصل که هیچ چیز موجود نیست مگر با اراده او و هیچ موجودی دارای قدرت نیست مگر به اجازه<sup>۳</sup> او، ارضاء نمی شوند. آنان هرگونه قدرتی را از طبیعت و تمام مخلوقات سلب می نمایند تا خود را هر چه محسوس تر و بلاواسطه قائم به ذات پروردگار نشان دهند. و به این نکته بی توجهند که با ارائه این نظریه به جای آنکه شکوه و جلال صفات خداوند را با تظاهر به تجلیل آنها عظیم تر جلوه دهند، به عکس از عظمت آن می کاهند. مطمئناً این مطلب بیشتر بیانگر قدرت و وسعه خداوند است که میزان معلومی از آن را به مخلوقات پست تر، اعطا نموده و کمتر بیانگر مشیت بلاواسطه خداوند بر ایجاد تمام موجودات می باشد. و نیز این مطلب مؤید این نکته است که از حکمت والای پروردگار بر می آید که در ابتدا اساس جهان را با چنان بصیرت کامله ای تدبیر نموده که به تنهایی و با گردش مناسب خود تمام اهداف مشیت الهی را محقق سازد، نه اینکه خالق بزرگ مجبور باشد تا

هر لحظه اجزا آن را تعدیل نموده و با دمیدن نفس خود چرخهای این دستگاه شگفت انگیز را به حرکت در آورد. لکن اگر بخواهیم این نظریه را با براهین فلسفی تکذیب نماییم دو دلیل زیر می تواند کافی باشد.

---

### 1- efficacy

### 2- everything is full of God

### 3- concession

۵۷- اولاً به نظر می رسد که نظریه نیرو و عمل جامع<sup>۱</sup> خداوند متعال<sup>۲</sup> برای کسی که به قدر کافی نسبت به ضعف عقل بشری و تنگنایی که در اعمال ذهنی ایجاد محدودیت می نماید آگاهی دارد، چنان جسورانه عمل می کند که یک نوع اطمینان جزمی در خود به همراه دارد. هر قدر سلسله براهینی که ما را به سمت آن می راند همواره منطقی باشد، ظنی قوی در انسان پدید می آید که وقتی چنین نتایج غیر عادی و بعید از زندگی معمولی و تجارب عملی از آن حاصل می گردد ما را از حدود قوای خود خارج می سازد. قبل از آنکه به مرحله نهایی نظریه خویش برسیم ما را به سرزمینی افسانه ای می برد که در آنجا استدلال وجود ندارد تا به روشهای عادی استدلال خود اعتماد نماییم یا به قیاسات و احتمالات خود که بی اعتبارند بیاندیشیم. ریسمان ما برای اندازه گیری چنین عمق بی پایانی بسیار کوتاه است و هر چه قدر خود را دلخوش نماییم که در هر قدم با یک نوع امر شبیه به واقع و تجربه راهنمایی خواهیم شد، دربی اعتبار بودن این تجربیات خیالی و موهوم، هنگام کاربرد در موضوعاتی کاملاً خارج از فضای تجربه به یقین بیشتری خواهیم رسید اما فرصت پرداختن به این مسئله را در آینده خواهیم داشت.

ثانیاً هیچ نیرویی در این استدلالات نمی بینم تا این نظریه بر پایه آن استوار باشد. این حقیقت دارد که ما از نحوه فعل و انفعالات اجسام نسبت به یکدیگر نا آگاهیم و نیرو یا انرژی آنها کاملاً دور از فهم ماست، اما آیا همگی ما به یک نسبت به کیفیت نیرویی که ذهن یک فرد عادی و یا ذهن شخصی هوشمند به وسیله آن بر خود یا بر بدن اعمال می کند آگاه هستیم؟ از چه رو به تصویری از آن نیازمندیم؟ ماهیچ گونه احساس و یا آگاهی از آن قدرت در خود نداریم. هیچ تصویری از ذات باری تعالی در ذهن ما نیست مگر بازتابها و تصوراتی که در مخیله خود داریم، پس اگر جهل ما دلیل خوبی برای رد امری بود پس می بایست

---

### 1-theory of the universal energy operation

### 2- Supreme Being

همانطور که در ماده پست وجود انرژی را انکار می کنیم در خداوند متعال نیز آن را رد کنیم. یقیناً عملکردهای هر دورا به یک اندازه درک می کنیم. آیا تصور ایجاد حرکت به واسطه ضربه، مشکل تر از تصور ایجاد آن به وسیله اراده است؟ آنچه می دانیم جهل عمیق ما در هر دو مورد است.<sup>۱</sup>

**بخش دوم**

۵۸- اما برای تعجیل در نتیجه گیری از این مبحث که بسیار به درازا کشید باید بگوییم که جستجوی ما در یافتن تصویری از قدرت یا رابطه ضروری در تمام منابعی که احتمال اخذ از آن می رفت بیهوده بود. از ظاهر امر چنین برمی آید که، در موارد تک تک از عمل اجسام، بدون اینکه قادر به درک نیرو یا قدرت باشیم

---

۱- در نتیجه نیازی نمی بینم که در پایان، اصل ماند (اینرسی) را که در فلسفه جدید بسیار از آن سخن به میان آمده و به ماده نسبت داده شده مورد آزمایش قرار دهم. به کمک تجربه در می یابیم که جسم در سکون به حرکت و حالت کنونی خود برای همیشه ادامه می دهد تا اینکه به علل تازه ای از حرکت یا سکون باز ماند و نیز از تجربه دریافتیم که اگر جسم متحرکی به جسم ثابتی برخورد کند جسم در حال سکون با همان اندازه سرعت جسم متحرک به حرکت در می آید و اینها همه واقعیات است. وقتی که ما این نیرو را نیروی سکون می نامیم بدون اینکه هیچ نظری در مورد نیروی ساکن داشته باشیم تنها به این واقعیات توجه داریم و همین طور زمانی که در مورد جاذبه صحبت می کنیم منظورمان آثار عمده آن است بدون آنکه قدرت فعال را احساس کنیم هرگز منظور اسحاق نیوتن این نبوده که علل ثانویه هر نیرو یا انرژی را حذف کند، هر چند برخی از پیروان او کوشیدند تا این نظریه را بر اساس مرجعیت او (نیوتن) تأسیس نمایند. در اصل فلاسفه بزرگ متوسل به یک مایع فعال و رقیق شدند تا جاذبه عمومی را تشریح نماید هر چند که او چنان محتاط و فروتن بود که پذیرفت بدون آزمایش های بیشتر صرفاً فرضیه ای باشد، که بر آن اصرار زیادی هم نمی ورزیم. باید اعتراف کنم که در تقدیر این آراء چیزی بود که کمی غیر عادی بود. دکارت

که علت به واسطه آن عمل می کند و یا رابطه ای بین علت و معلول مفروض آن برای ما قابل فهم باشد، هرگز نمی توانیم با بررسی دقیق چیزی جز توالی دو حادثه بیابیم. همین مسئله هنگام تفکر درباره اعمال ذهن بر بدن رخ می دهد که حرکت بدن را در پی اراده ذهن مشاهده می کنیم؛ اما قادر به مشاهده یا تصور رابطی که حرکت و اراده را به هم گره می زند یا انرژی ای که ذهن با کمک آن چنین اثری را ایجاد می کند نیستیم. قدرت و تسلط اراده بر قوا و تصورات خود نیز به هیچ وجه قابل فهم تر از آن نیست. به گونه ای که در سرتاسر عالم طبیعت حتی در یک مورد رابطه ای یافت نمی شود که برای ذهن ما قابل تصور باشد. کلیه حوادث به نظر از هم جدا و منفصلند. یک حادثه در پی حادثه ای دیگر می آید اما هرگز



نمی توان هیچ گونه بستی<sup>۱</sup> بین آنها مشاهده کرد. دو حادثه با هم معیت دارند اما مرتبط نیستند و همانطور که هیچ تصویری از یک شیء که تاکنون بر حواس ظاهری و یا احساس درونی ما آشکار نشده نداریم پس نتیجه لازمه آن این است که، در اصل هیچ تصویری از آن رابطه یا آن قدرت نداریم و این عبارات و مفاهیم هنگام کاربرد در استدلال فلسفی یا در زندگی عادی مطلقاً بی معنی هستند.

۵۹- اما هنوز یک راه اجتناب از این نتیجه و یک منبع آزموده نشده باقی است. هرگاه یک شیء یا حادثه طبیعی در برابر انسان حاضر می گردد برای ما چنین امکانی وجود ندارد تا با زیرکی و زکاوت و بدون تجربه دریابیم، یا حدس بزنیم که چه اثری از آن، نتیجه خواهد شد و یا دیدگاه خویش را از امری که بلاواسطه، معروض حافظه و حواس است فراتر ببریم. حتی پس از انجام یک مورد یا آزمودن یک تجربه و در صورت مشاهده تعاقب یک حادثه از حادثه ای دیگر نیز حق نداریم که قاعده ای کلی ترتیب دهیم یا پیش گویی کنیم که در

1-tie

امور مشابه چه اتفاقی خواهد افتاد. زیرا هرچند هم آن مورد دقیق و صحیح باشد حق چنین جسارت غیر قابل بخششی را نداریم تا برداشت خود را به عنوان یک قانون کلی که تنها از یک شاهد مثال بدست آمده به تمام جریانات طبیعت نسبت دهیم. اما وقتی که یک نوع حادثه بخصوص همیشه و در تمام موارد با حادثه دیگری در معیت بوده پس با ظهور یکی در پیش گویی نسبت به پیدایش دیگری شک نخواهیم کرد و نیز در کاربرد آن استدلال که به تنهایی می تواند ما را نسبت به هر امر واقع و نسبت به موجودات در عالم وجود مطمئن سازد تردیدی به خود راه نخواهیم داد، پس یک مورد را علت و مورد دیگر را معلول می نامیم. حدس ما بر این است که رابطه ای بین آنها برقرار است یعنی در یکی قدرتی است که به وسیله آن لاجرم دیگری را ایجاد نموده و این عمل را با بالاترین ضریب اطمینان و با ضرورت تام<sup>۱</sup> انجام می دهد.

پس این نشان می دهد که تصور رابطه ضروری بین دو حادثه ناشی از مثالهای مشابهی است که از معیت این حوادث به وقوع می پیوندد. اما هرگز نمی توان تنها با حدس زدن در مورد یک مثال که با وضوح تمام و در بهترین موقعیت ممکن بررسی شده به چنین تصویری رسید. اما بین موارد متعدد چیزی یافت نمی شود که موجب اختلاف تک تک موارد با یکدیگر شود و حال اینکه فرض بر این است که همه موارد با هم

مشابهند؛ جز اینکه پس از تکرار موارد مشابه ذهن انسان بر مبنای عادت با ظهور یک حادثه انتظار وقوع امر واسسته و معمول آن را خواهد داشت و به ظهور آن اعتقاد خواهد داشت. بنابراین این رابطه را که ما در ذهن خویش احساس می

## 1-strongest necessity

کنیم و این انتقال عادی مخیله از امری به امر وابسته و معمول آن، همان احساس یا انطباق است که ما مفهوم قدرت یا رابطه ضروری را از روی آن می سازیم. و جز این چیز دیگری نیست. اگر از هر جهت موضوع را مورد بررسی قرار دهید هرگز منشأ دیگری برای این مفهوم نخواهید یافت. این همان اختلاف بین یک مثال و مثالهای متعدد و مشابه است که هرگز نمی توان مفهوم رابطه را در خصوص آن یک مورد استنباط کرد. اولین باری که انسان انتقال حرکت را به وسیله ضربه یک جسم به جسم دیگر مشاهده نمود-مانند انتقال حرکت از یک گوی بیلیارد به گوی دیگر- نمی توانست این دو حادثه را به هم ربط دهد، تنها می دانست که حرکت اولی ملازم با حرکت دومی است. ولی پس از اینکه چندین مثال از این مورد را مشاهده نمود از وجود رابطه بین آن دو خبر داد. اما چه تغییری باعث ایجاد چنین تصور جدیدی در او شد؟ هیچ تغییری نبود مگر اینکه او اکنون حوادثی را که در مخیله اش به هم مرتبطند احساس می کرد و فوراً از وجود یکی ظهور دیگری را پیش بینی می کرد. پس وقتی می گوئیم امری با امر دیگر مرتبط است منظور تنها این است که آن دو در افکار و در ذهن ما رابطه ای حاصل نموده اند و این نتیجه گیری که به واسطه آن وجود هر یک از آنها ملاک وجود دیگری است از آنها ناشی می شود. این نتیجه، نتیجه ای است که قدری غیر عادی است اما مبتنی بر دلائل کافی می باشد که تردید فاهمه و شبهات شکاکون در رابطه با نتایج آن چیزی از اعتبارش نخواهد کاست. هیچ نتیجه ای برای افراد شکاک بهتر از آن نیست که یافته های مربوط به آن نتیجه، ضعف و محدودیت عقل و استعداد بشری را نشان دهد.

۶۰- چه مصداقی بارزتر از این می توان یافت که جهل و ضعف عجیب فاهمه را چنین آشکار نماید؟ زیرا مطمئناً اگر رابطه ای میان اشیاء یا امور موجود باشد که شناخت کامل آن برای ما حائز اهمیت باشد آن رابطه، رابطه علت و معلول است. تمام استدلالات ما در رابطه با امور واقع و عالم وجود مبتنی بر این اصل است و تنها بدین وسیله است که نسبت به وجود اشیایی که، در معرض حافظه و

حواس ما نیستند اطمینان حاصل می کنیم. تنها فایده مستقیم تمام علوم این است که به ما بیاموزند چگونه حوادث آینده را بوسیله علل آنها کنترل و تنظیم کنیم. بنابراین افکار، اندیشه ها و تحقیقات ما، پیوسته صرف این رابطه می شود و حال آنکه تصورات ما در این رابطه چنان ناقص است که ارائه تعریف صحیحی از علت را غیر ممکن ساخته؛ جز آنچه برگرفته از امور خارج و بیگانه با آن است. امور مشابه همیشه با آثار مشابه در همراه هستند و این امر به تجربه بر ما ثابت گشته. پس به فراخور این تجربه شاید در تعریف علت بیان کنیم که علت امری است، که امر دیگری به دنبال آن واقع می شود و پیوسته امور مشابه امر اول، امور مشابه امر دوم را در پی دارند و یا به عبارت دیگر اگر امر اول موجود نگردد امر دوم هم به وجود نمی آید. و هم به کمک تجربه دانستیم که ظهور علت همیشه ذهن را طبق عادت به سوی تصور معلول انتقال می دهد

بنابراین شاید به تناسب این تجربه تعریفی دیگر از علت را ارائه دهیم و بگوییم علت امری است که امر دیگر متعاقب آن است. و امری است که پیوسته ظهور آن موجب انتقال ذهن به سمت معلول است. گرچه این تعاریف هر دو برگرفته از شرایط و احوال غیر ذاتی علت است اما این مشکل را نمی توان چاره کرد یا به تعریفی کاملتر رسید تا امری را که موجب ارتباط علت با معلول است مکشوف نمود. ما هیچ تصویری از این رابطه نداریم. حتی زمانی که سعی داریم مفهومی از آن حاصل کنیم هیچ تصور متمایزی از آنچه می خواهیم بشناسیم نداریم. برای مثال می گوییم ارتعاش این تار علت این صوت بخصوص است. منظور ما از اظهار این مطلب چیست؟ منظور این است که این ارتعاش این صدا را در پی دارد و تمام ارتعاشات مشابه، صوتها یا صداهاى مشابهی ایجاد می کنند یا اینکه این صدا در پی این ارتعاش بوجود می آید و با ظهور یکی از این دو، ذهن از حواس پیشی گرفته، فوراً دیگری را تصور می کند. ممکن است در قالب این دو تعریف بتوانیم رابطه بین علت و معلول را بیان کنیم. اما خارج از این دو تعریف هیچ گونه تصویری از این

رابطه نداریم.<sup>۱</sup>

۶۱- بنابراین رئوس مطالب و دلایل این بخش را خلاصه می کنیم:

هر تصور یا مفهومی برگرفته از احساس یا انطباق ماقبل خود است و هر جا نتوانیم این انطباق را بیابیم اطمینان حاصل خواهیم نمود که تصویری از آن در ذهن وجود ندارد. در مواردی که عمل جسم یا ذهن، فقط یک بار صورت گرفته، نه چیزی است که انطباق ایجاد کند و نه سر انجام می توان تصویری از قدرت یا رابطه ضروری را مفروض داشت، اما هرگاه موارد متعدد یکسانی پدید آیند و فلان حادثه پیوسته متعاقب فلان امر باشد ذهن ما شروع به پذیرش مفهوم علت و رابطه خواهد نمود. پس احساس یا انطباق جدیدی را ادراک خواهیم کرد، یعنی بر اساس عادت رابطه ای در ذهن یا در مخیله بین شیء و ملازم همیشگی آن ایجاد می شود که سرچشمه و منشأ همان تصویری است که در پی یافتن آن بودیم. زیرا همانطور که این تصور برخاسته از تعدادی موارد مشابه است «و نه از یک مورد واحد» پس باید از حادثه ای ناشی شده باشد که شامل موارد متعدد و متفاوت از آن مورد واحد باشند لکن این رابطه مبتنی بر عادت و یا انتقال در مخیله تنها امری

۱- بر اساس این توجیه و تعریف ها معلوم شد مفهوم قدرت مانند مفهوم علت نسبی است و هر دو آنها به یک معلول یا مانند دیگری پیوسته ملازم حادثه قبل از خود است ارجاع داده می شوند. وقتی امری ناشناخته مربوط به یک شیء مورد بررسی قرار می دهیم که بواسطه آن میزان یا کمیت معلول معین و کامل می شود آن را قدرت علت می نامیم. از این رو تمام فلاسفه پذیرفته اند که معلول بیانگر میزان و اندازه قدرت است اما اگر هیچ تصویری از قدرت نداشته باشند همانطور که به خودی خود نامفهوم است، چرا قادر به اندازه گیری آن نیستند؟ بحث اینکه آیا نیروی یک جسم متحرک همان سرعت آن جسم است یا مربع شتاب آن، به نظر من نیازی نیست با مقایسه آثار آن در زمانهای مساوی یا نامساوی معین شود. بلکه اثبات و قطعی شدن آن باید با اندازه گیری مستقیم و مقایسه صورت گیرد.

درباره استعمال مکرر واژه های نیرو، قدرت، انرژی و کلماتی از این قبیل که در همه جا و در محاورات عامیانه و نیز در فلسفه بکار می رود و دلیل خاصی هم ندارد، ما در مواردی با عوامل ربط دهنده بین علت و معلول آشنا شده ایم و در نتیجه

می توانیم بوجود آمدن یک شیء از شیء دیگر را توجیه کنیم . این کلمات همانطور که استعمال عامیانه دارند دارای معانی ضعیفی بوده و مفاهیم آنها متغیر و مغشوش است . هیچ حیوانی نمی تواند بدون تقلا و تلاش اجسام ظاهری را به حرکت درآورد و ضربه زدن یا تکان دادن هر شیء خارجی در حال حرکت ادراک یا احساسی را در هر حیوانی را بوجود می آورد . ما مایلیم این احساسات را که تنها در جانوران یافت می شود و از طریق استدلالات پیش تجربی نمی توان هیچ نتیجه ای را از آن دریافت کرد ، به اشیاء بی جان صراحت داده و چنین فرض کنیم که هنگام انتقال حرکت به این اشیاء و ایجاد حرکت در آنها از چنین احساساتی هم برخوردار می شوند . با توجه به نیروهایی که مستعمل هستند بدون اینکه تصویری از حرکت مربوط ، به آنها نسبت دهیم ، تنها تلازم ثابت و آزموده شده حوادث را مورد بررسی قرار داده و به دلیل اینکه یک نوع رابطه مبتنی بر عادت را بین مفاهیم احساس می کنیم آن احساسات را به اشیاء انتقال می دهیم . زیرا چیزی عادی تر از این نیست که بر این اشیاء خارجی و بی جان احساسات درونی را که در جانداران موجودند نسبت دهیم .

(دیوید هیوم)

است که مابه الاختلاف آنهاست . و از سایر جهات عینا باهم یکی هستند . اولین مثالی که در مورد انتقال حرکت در مورد برخورد دو گوی بیلیارد بیان کردیم (اگر به این مثال بارز رجوع کنیم خواهیم دید که ) ، دقیقا مشابه مورد کنونی است بجز اینکه در آغاز نمی توانیم وقوع یک حادثه را از حادثه دیگر استنباط کنیم و حال آنکه اکنون پس از یک سلسله تجارب طولانی و یکسان بر این امر توانا هستیم . نمی دانم خوانندگان به راحتی این استدلال را درک می کنند یا نه . بیم آن دارم که اطاله کلام در این باره و تنوع و کثرت عبارات ، تنها بر پیچیدگی و دشواری مطلب بیافزاید . در تمام استدلالات انتزاعی دیدگاهی وجود دارد که اگر بخت یار بود و بدان رسیدیم در توضیح مطلب و پیشرفت بیشتر در این مورد ، عمدتا از مثال استفاده خواهیم نمود تا از فن فصاحت و توضیحات و تفسیرات مفصل . مانیز تلاش می کنیم تا به این دیدگاه رسیده و فنون خطابه را برای موضوعاتی که تناسب بیشتری با آن دارد ذخیره نماییم .

فصل هشتم  
درباره آزادي و  
ضرورت

## فصل هشتم - درباره آزادی و ضرورت

### بخش اول :

۶۲- به جاست انتظار داشته باشیم در مسائلی که از ابتدای پیدایش علم و فلسفه با اشتیاق فراوان گلچین شده و مورد بحث قرار گرفته اند ، اقلا معنای تمام اصطلاحات آن نزد اهل بحث و مباحثه مورد قبول واقع شده و بررسی ها و تحقیقات ما توانسته باشد در عرض دو هزار سال بحث الفاظ را پشت سر گذاشته و به موضوع اصلی و حقیقی مناقشه بپردازد. ارائه تعاریف دقیقی از اصطلاحات بکار رفته در استدلال و ایجاد این تعاریف ، نه به صرف آوا و آهنگ الفاظ بلکه به خاطر اینکه موضوع تحقیقات و بررسی های آینده قرار گیرد چندان مشکل به نظر نمی رسد . اما اگر موضوع را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم ، تمایل ما بیشتر به سمت حصول خلاف این نتیجه است . از این مطلب که بحث و جدل مدت مدیدی است که ادامه داشته و بلا تکلیف مانده در می یابیم که در اصطلاحات مذکور هنوز ابهام دیده می شود و مباحثه کنندگان مفاهیم متفاوتی به اصطلاحات و الفاظ بکار رفته در بحث می افزایند زیرا اگر استعداد های فکری در تمام افراد به طور طبیعی برابر می بود چیزی بی ثمر تر از استدلال و مجادله با یکدیگر نبود؛ اگر انسان همان مفاهیم را به اصطلاحات خود می افزود پس غیر ممکن بود که در این مدت طولانی نسبت به یک موضوع آراء مختلف ابراز شده باشد ، خصوصا اینکه هر دسته از منازعین در بیان دیدگاه و نظر خود همه جانبه در جستجوی مباحثاتی هستند که آنها را بر گروه رقیب پیروز گرداند. البته اگر تلاش انسان در مناظره بر سر مسائلی باشد که کلا از ظرفیت بشر خارج است ، مانند بحث درباره منشأ عالم و درباره نظام عقلی و یا عالم ارواح شاید وقت زیادی بیهوده صرف مباحث بی ثمر شود . لکن هرگز به نتیجه معینی نخواهد رسید. اما اگر مسئله راجع به موضوع زندگی عادی و تجارب آن باشد هیچ چیز جز ابهام در گفتار، که رقا را در مباحثه دفع نموده و از درگیری آنها جلوگیری می کند در بلا تکلیف گذاشتن بحث تا مدت زمانی طولانی مؤثر نیست .

۶۳- در مورد بحث<sup>۱</sup> آزادی<sup>۲</sup> و ضرورت<sup>۳</sup> هم همین مسئله وجود دارد؛ و تا اندازه ای قابل توجه است که اگر اشتباه نکنم تمام افراد نوع بشر هم خردمندان و دانایان وهم جهال و نادانان در خصوص این موضوع همیشه همین نظر را داشته اند و نیز در می یابیم که یکی دو تعریف معقول و منطقی فورا به بحث خاتمه خواهد داد. اما باید اقرار کرد که این بحث چنان از هر طرف غربال شده و فلاسفه رابه پیچ و خم مغالطه ای مبهم<sup>۴</sup> کشانده که جای تعجب ندارد اگر خواننده حساسی طرح چنین مسئله ای را که هیچگونه جنبه تعلیمی یا آموزشی ندارد نشنیده بگیرد. اما شرحی که از این بحث در اینجا مطرح شده به دلیل تازگی ، شاید مجددا توجه او را جلب کند ، حداقل اهداف بحث را برای او توضیح داده و آسایش وی را با استدلال پیچیده و مبهم برهم نزنند.

بنابراین امیدوارم بتوانم این مسئله را آشکار سازم که مردم همه اصول ضرورت و آزادی را همواره به گونه ای معقول پذیرفته اند و علت اطاله مباحث در این باره فقط مغالطه و اشتباه لفظی بوده ، اکنون بحث درباره ضرورت را آغاز می کنیم .

۶۴- رأی همگان بر این است که همه افعال ماده منبعث از یک نیروی ضروری است و هر یک از آثار طبیعی آنچنان با دقت ، مقهور نیروی علت خویش است که هیچ معلول دیگری در این امر بخصوص قادر نیست امکان صدور از علت را داشته

باشد. میزان و جهت هر حرکت به موجب قوانین طبیعت چنان به دقت مقدر گردیده که هر موجود زنده در اثر برخورد ناگهانی دوجسم در حال حرکت به هر میزان و در جهت دیگری غیر از آنچه بالفعل بوسیله آن ایجاد شده برمی خیزد. پس برای اینکه مفهومی دقیق و صحیح از جبر تصور کنیم باید ببینیم این مفهوم هنگام کاربرد، در اعمال و عملکردهای اجسام از کجا ناشی می شود.

---

1-dispente

2-liberty

3- necessity

4-obscure sophistry

بدیهی است اگر مراحل و مناظر طبیعت، پیوسته متغیر می بودند، به گونه ای که هیچگاه دو حادثه<sup>۱</sup> شبیه به هم یافت نمی شد، و هر شیء کاملاً موضوع جدیدی بود و هیچگونه شباهتی با شیء قبلی نداشت، در آن حال هیچگونه تصویری از ضرورت یا از رابطه بین امور برای ما حاصل نمی شد. بنا برچنین فرضی باید گفت که یک امر یا حادثه، متعاقب امر دیگر است، نه اینکه یکی از آن دو دیگری را ایجاد کرده باشد. پس رابطه علت و معلول برای بشر کاملاً ناشناخته باقی می ماند. نتیجه گیری و استدلال در رابطه با اعمال طبیعت از آن لحظه خاتمه می یافت و حافظه و حواس تنها به منزله مجرای می شدند که از آن طریق، ذهن تنها علم به واقعیات را می پذیرفت، پس تصور ما از ضرورت و علت کلاً ناشی از یکنواختی مشهود در اعمال طبیعت است. امور مشابه پیوسته با یکدیگر در تلازم بوده و ذهن بر مبنای عادت، ظهور یکی را از وجود امر دیگر استنباط می کند. این دو امر که ما به ماده نسبت می دهیم مربوط به ضرورت هستند. بدون معیت دائمی دو امر واستتاج مداوم یکی از دیگری هیچ گونه تصویری از ضرورت یا رابطه ضروری نداریم.

پس اگر آشکار شود که همگان این مطلب را که این دو امر در افعال ارادی و اعمال ذهنی انسان مشارکت دارند، پذیرفته اند؛ پس باید چنین نتیجه گرفت که تمام افراد نوع بشر همواره نظریه ضرورت را قبول دارند و مجادلات و اختلافات آنها تنها به دلیل سوء تفاهم بوده است.

۶۵- در مورد اول یعنی وابستگی پیوسته و منظم حوادث و امور مشابه، شاید ملاحظات زیر ما را ارضاء نماید. این مطلب مورد تصدیق عموم است که در تمام اقوام و اعصار یکنواختی زیادی بین اعمال انسان وجود دارد. طبیعت انسان از جهت اصول، قواعد و اعمال تاکنون به همان شکل باقی مانده. انگیزه های مشابه پیوسته افعال مشابهی را ایجاد می کند و حوادث و معلولات مشابه پی آیند علل

---

## 1- event

مشابه است. عواملی مثل جاه طلبی، آزمندی، غرور و خودپسندی، دوستی، جوانمردی، خوش معاشرت بودن، به درجات مختلف با هم مخلوط شده و بین افراد جامعه تقسیم می شوند. این عواطف و احساسات از ابتدای پیدایش جهان تاکنون منشأ تمام فعالیتها و اقدامات مهم بشری بوده و در بین افراد نوع بشر مشاهده شده. اگر بخواهید عواطف و تمایلات و

جریان زندگی یونانیان و رومیان قدیم را بشناسید باید خلق و خو و اعمال فرانسویان و انگلیسی های امروزی را به خوبی مطالعه کنید. و در مقایسه مشاهداتی که از اقوام سابق و ملل کنونی به عمل می آورید چندان دچار خطا نخواهید شد. نوع بشر در همه زمان ها و مکان ها هیچگونه تغییری نکرده و تاریخ در این خصوص از هیچ مورد عجیب و غریب یا جدیدی خبر نمی دهد. عمده ترین فایده تاریخ این است که تنها اصول و قواعد ثابت و کلی طبیعت بشری را به کمک تشریح حالات و وقایع گوناگون زندگی بشر مکشوف می کند. و مواردی را که زمینه ساز مشاهدات ماست برای ما فراهم می آورد و ما را با منابع منظم اعمال و رفتار انسان، به کمک تجارب مربوطه آشنا می سازد. به همین نحو هم وقایع ثبت شده در تاریخ جنگ ها، توطئه ها، نفاق ها و انقلاب ها مجموعه ای از تجربیات به شمار می روند که سیاستمداران و حکما بدان وسیله اصول مربوط به رشته علمی خود را بر پایه آن استوار می سازند. آب و خاک و عناصری که موضوع آزمایشهای ارسطو و بقراط بوده اند همان آب و خاکی هستند که زمینه مشاهدات ما را فراهم نموده اند. همین طور انسانی که توسط پلیبیوس<sup>۱</sup> و تاسیتیوس<sup>۲</sup> تشریح شده همان انسانی است که حاکم بر دنیای کنونی است. اگر مسافری که از کشوری دور برگشته حکایاتی از مردمان آنجا تعریف کند و آن حکایات با آنچه همواره با آن آشنا بوده ایم متفاوت باشد مثلاً بگوید که آنان انسانهایی بودند عاری از طمع<sup>۳</sup>، جاه طلبی<sup>۴</sup> یا حس انتقام جویی<sup>۵</sup> و لذتی جز

1-Polybius

2-Tacitus

3-avarice

4-ambition

5-revenge

دوستی<sup>۱</sup>، جوانمردی<sup>۲</sup> و خوشرویی<sup>۳</sup> نمی شناختند، مانند زمانی که مهملاتی از غول و دیو و اژدها و موجودات عجیب و غریب دیگر می بافد، فوراً به او نسبت دروغ گویی خواهیم داد. اگر در تاریخ وقایع جعلی یافت شد، هیچ استدلالی متقاعد کننده تر از این نیست تا ثابت کند که افعال نسبت داده شده به اشخاص دقیقاً خلاف جریان طبیعت است و انگیزه های انسانی در چنین وقایعی قادر نیست او را به چنین کاری وادارد. مثلاً صحت و رستی روایات کوینتوس کورتیوس<sup>۴</sup> آنگاه که در مورد دلاوری و شجاعت خارق العاده اسکندر<sup>۵</sup> توضیح می دهد که یک تنه به تعداد انبوهی حمله برد و یا اینکه با قدرت و چابکی فوق العاده در مقابل دشمن ایستاد؛ مورد تردید واقع می شود. پس عموماً وجود یک نوع یکنواختی در انگیزه ها و اعمال بشری، همان گونه که در عملکرد جسم نیز مشاهده می شود مورد قبول است.

از این رو تجربه ای سودمند است که به واسطه عمر طولانی و تنوع شغلی و معاشرت حاصل شود. تا اصول و قوانین طبیعت بشری را به ما بیاموزد و طرز رفتار و طرز تفکر ما را نظام بخشد. بوسیله این تجربه سطح علمی ما تا اندازه ای پیشرفت می کند که ما را قادر می سازد از روی حرکات و سکانات و طرز صحبت کردن افراد به تمایلات و انگیزه های آنها پی برده و با علم به اغراض و امیال آنها به تفسیر و تأویل آنها پردازیم. مشاهدات کلی ما که با یک رشته تجارب اندوخته شده، کلید رهیابی به طبیعت بشر را به ما ارزانی داشته و چگونگی حل معضلات را به ما می آموزد. بهانه ها و ظواهر دیگر ما را فریب نخواهد داد، و نفس سخنان فریبنده و به ظاهر سودمند به حال عموم برای ما آشکار خواهد شد. هر چند شرافت و پرهیزگاری به جای خود مورد پسند است، اما این بی اعتنائی کامل که اغلب بدان تظاهر می شود و هرگز از شکل ها و



1-friendship  
4-Quintus Curtius

2-generosity

3- public spirit  
5- Alexander

احزاب انتظار نمی رود، در میان رهبران آنها کمتر دیده و در میان صاحب منسبان به ندرت یافت می شود. اما اگر در افعال انسان یکنواختی وجود نداشت و تجارب کسب شده نامنظم و مغایر با تجربه های قبلی بود جمع آوری مشاهدات کلی مربوط به انسان غیر ممکن بود و هر چقدر از نظر صحت و درستی برای اندیشه بشری قابل هضم می بود لکن هدفی را دنبال نمی کرد. چرا کشاورز سالخورده در حرفه خود ماهرتر از جوان تازه کار است. زیرا در اصل، در عمل خورشید، بارش باران و زمین، در تولید گیاه یکنواختی وجود دارد و تجربه به کشاورز پیر قوانینی را می آموزد که بوسیله آن کار خود را کنترل و هدایت می کند.

۶۶- به هر حال نباید توقع داشته باشیم که این یکنواختی در اعمال انسان به قدری زیاد باشد که همه در شرایط یکسان بدون در نظر گرفتن تنوع اشخاص و اغراض و نظرات آنها همواره درست به یک نحو عمل کنند. چنین شباهت تامی از جهت تمام خصوصیات و جزئیات در طبیعت یافت نمی شود. بلکه برعکس مشاهده تنوع رفتاری در افراد مختلف، ما را قادر می سازد تا قواعد متنوع تری را که دارای درجه ای از یکنواختی<sup>۱</sup> و نظم است به دست آوریم.

آیا رفتار و منش افراد در زمان ها و مکان های مختلف با یکدیگر متفاوت است؟ از این امر به نیروی عظیم عادات مرسوم و آموزش که ذهن انسان را از زمان کودکی قالب می بخشید و به فرد شخصیتی ثابت و راسخ می دهد پی می بریم. آیا رفتار و منش جنس مؤنث با مذکر تفاوت زیادی دارد؟ دیگر اینکه آیا می شود در مورد اشخاص مختلفی که طبیعت در مبنای جنسیت آنها صفات آنها را هر یک مخصوص به خود گردانیده و این تفاوت را ثابت نگه داشته آگاهی حاصل نمود؟ آیا اعمال این افراد در مراحل مختلف زندگی (از کودکی تا بزرگسالی) تغییر خواهد کرد؟ از این طریق می توان به مشاهدات کلی مربوط به

---

## 1-uniformity

تغییرات تدریجی احساسات و تمایلات بشری و اصول گوناگونی که در اوقات مختلف بر انسان غالب می آید دست یافت . حتی ویژگیهای مخصوص هر فرد

در نحوه تأثیر خود، از اصول یکنواختی پیروی می کند؛ در غیر این صورت آشنایی ما با افراد و مشاهده و بررسی های مانسبت به رفتار آنها هرگز نکته ای درباره حالات یا تمایلات آنها برای ما آشکار نمی سازد و یا ما را به سمت آنها متمایل نمی کند.

۶۷- احتمال دارد اعمالی یافت شود که ظاهراً هیچ رابطه منظمی با انگیزه های معلوم نداشته باشند و استثنائی بر تمام معیارهای اخلاقی وضع شده در اداره امور مردم باشند. اگر بخواهیم بدانیم در مورد چنین اعمال بی نظم و خارق العاده چگونه قضاوت کنیم می توانیم نظرات مربوط به آن حوادث نامنظم را که در نظام طبیعت و عملکرد اجسام خارجی مورد

بررسی قرار گرفته ملاحظه کنیم . همه علل با معلولات خود به یک نحو درمعت نیستند . صنعتگری که سر و کارش تنها با ماده بی جان است از دستیابی به هدف به همان اندازه ممکن است مایوس شود که سیاستمدار در کنترل رفتار کارکنان حساس و زیرک خود .

مردم عوام یعنی کسانی که درکشان از اشیاء بر مبنای ظهور اولیه شیء است غیر یقینی بودن حوادث را به نامعلوم بودن ذات علت نسبت می دهند زیرا در اینگونه مواقع علت از تأثیر همیشگی خود عقیم مانده است ، گرچه در عملکرد خود هیچ مانعی برسر راه خویش نداشته است اما فلاسفه مشاهده می کنند که تقریباً در تمام اجزاء طبیعت حجم وسیعی از اصول و قوانین وجود دارد که به دلیل جزئی و ریز بودن از نظرها پنهانند . آنان این امکان را در نظر می گیرند که دگرگونی حوادث ممکن است ناشی از بروز احتمالات در علت نباشد بلکه ناشی از عملکرد پنهانی علل متضاد باشد . این احتمال با مشاهدات بعدی تبدیل به یقین می شود . آنها با بررسی دقیق اظهار می دارند که همیشه تضاد معلولات ، بیانگر تضاد علل بوده و ناشی از تخالف یا تضاد دوجانبه است . یک روستایی دلیل از کار افتادن ساعت را درست کار نکردن آن می داند اما یک ساعت ساز ماهر به راحتی در می یابد

که نیروی فنر یا پاندول همیشه بر روی چرخها اثر یکسانی دارد لکن ممکن است ذرات گرد و غبار مانع از حرکت کل ساعت شده و موجب بازماندن فنر از تأثیر همیشگی خود شوند . فلاسفه با مشاهده موارد مشابه ، اصلی را ترتیب می دهند مبنی بر اینکه رابطه بین تمام علل و معلولات ضروری است و این ضرورت در بین آنها یکسان است و نامعلوم بودن آن در برخی موارد ظاهراً ناشی از تضاد پنهانی علل مخالف است .

برای مثال هنگامی که در بدن انسان علائم طبیعی سلامت یا بیماری برخلاف انتظار ما باشد و داروها اثر معمول خود را اعمال نکنند ؛ و حوادث ناموزون از برخی علل ویژه ناشی شوند ، فلاسفه و پزشکان از موضوع شگفت زده نشده و در انکار ضرورت و یکنواختی اصولی که حاکم بر زندگی حیوانی است تردید به خود راه نمی دهند . آنها می دانند که بدن انسان دستگاهی نیرومند و پیچیده است که نیروهای پنهانی متعددی

دردرون آن در حال تکاپو هستند . این نیروها خارج از درک بشر بوده و در عمل ، در نظر ما بسیار نامعلومند ، بنابراین حوادث نامنظم و به ظاهر آشکار نمی توانند معیار و مدرکی دال بر این باشند که قوانین طبیعت در اعمال درونی و باطنی خود و اداره امور ، دچار بی نظمی هستند . (حوادث نامنظم به ظاهر آشکار ، دلیلی بر بی نظمی قوانین طبیعت نیستند) .

۶۸- فیلسوف اگر بخواهد از تناقض گویی پرهیز کند باید برای افعال و اعمال ارادی افراد هوشمند نیز همان استدلال را به کار برد . تصمیمات و نیت اشخاص هر چند نامنظم و غیره منتظره باشند در نظر کسانی که بر تمام ویژگیها ، خصوصیات اخلاقی و موقعیت فرد واقفند دلیل موجهی به شمار نمی آیند . اگر فردی که دارای خلق و خوی ملایمی است پاسخ تندی دهد شاید در اثر عارضه دندان درد یا گرسنگی باشد . اگر مرد گیج و کودنی چابکی و نشاط غیر معمولی را از خود نجات دهد بیانگر این است که با یک خوش شانسی مواجه شده است .

یا همانطور که گاهی اوقات اتفاق می افتد نه خود شخص و نه دیگران برای توجیه یک عمل نمی توانند دلیلی ارائه دهند. به طور کلی می دانیم که خصوصیات افراد بشر تا اندازه ای ناپایدار و نامنظمند و این به نحوی یکی از خصوصیات ثابت طبع بشر است هرچند کاربرد آن تنها در برخی حالات ویژه و در برخی اشخاص است که احکام ثابتی برای کنترل رفتار خود ندارند لکن دائما به هوسبازی و بی ثباتی شخصیتی می پردازند. ولی نیات و اصول باطنی علی رغم این بی نظمی های ظاهری به طور یکنواخت عمل می کنند، همچنان که باد، باران، ابرها و تنوع آب و هوایی به وسیله اصول ثابتی کنترل می شود گرچه عقل آدمی و نیز تحقیقات بشری به راحتی قادر به کشف آنها نیستند.

۶۹- پس معلوم می شود که نه تنها پیوستگی بین انگیزه ها و اعمال اختیاری مانند رابطه بین علت و معلول در هر یک از اجزاء طبیعت منظم و یکنواخت است بلکه این پیوستگی منظم عموما مورد قبول همه افراد نوع بشر است و چه در فلسفه و چه در زندگی عادی هرگز بحثی بر سر آن نبوده. از آنجا که تمام نتیجه گیریهای مربوط به آینده را از تجربیات گذشته می گیریم و به این نتیجه رسیدیم که امور همان طور که همواره به هم پیوسته بوده اند؛ اثبات اینکه این یکنواختی مأخوذ از تجربه در اعمال انسان منبعی است که ما از آن نتایج مربوطه را بدست می آوریم به نظر امری زائد است. اما برای توضیح بیشتر مطلب در عنوان بعدی مختصری به آن اشاره خواهیم کرد.

وابستگی<sup>۱</sup> دوجانبه انسانها در جوامع چنان زیاد است که کمتر عملی در بین اعمال انسان دیده میشود که به خودی خود کامل و تمام باشد یا بدون رجوع به اعمال دیگران که شرط لازم برای تکمیل مقصود فرد است، انجام شود. فقیرترین پیشه ور که به تنهایی زحمت می کشد حداقل به حمایت حاکم نیازمند است تا اطمینان

---

## 1-dependence

یابد که از ثمره زحمت خویش بهره مند میشود. همچنین انتظار دارد که وقتی کالای خود را به بازار می برد و به بهای معقول عرضه می کند، خریداری پیدا شود تا بتواند بخشی از دست رنج دیگران را که برای امرار معاشش ضروری است به دست آورد. به همان مقدر که انسانها معاملات خود را گسترش می دهند و روابط خود را با دیگران پیچیده تر می سازند، اعمال اختیاری متنوع تری در برنامه زندگی خود فرامی گیرند و انتظار دارند که انگیزه ها و اغراض مناسب موجب تعاون و همکاری بین آنها گردد. در تمام این نتایج آنان به همان نحوی که در رابطه با امور خارج استدلال می کنند معیارهای خود را از تجارب گذشته به دست آورده و اعتقاد راسخ دارند که اعمال آنها نیز مانند اعمال عناصر موجود در عالم باید به همان نحو ادامه یابد. یک پیشکار صنعتگر همانطور که به ابزار کار خود نیازمند است از کارگران و خدمه خود نیز در انجام کارها انتظار سخت کوشی دارد؛ و اگر انتظار او برآورده نشود به همان اندازه شگفت زده خواهد شد. خلاصه این نحوه استنباط و استدلال تجربی درباره اعمال دیگران چنان با زندگی انسان عجین است که در هنگام بیداری کسی نیست که حتی یک لحظه با آن سر و کار نداشته باشد. بنابراین آیا دلیلی نیست تا به واسطه آن ثابت کنیم تمام افراد بشر بر مبنای تعریف و توضیح مذکور همیشه با نظریه و اصل ضرورت موافقت.

۷۰- حکما نیز در این خصوص نظری خلاف نظر عامه ندارند. زیرا نیازی به تذکر نیست که اغلب فعالیت های روزمره آنها مبتنی بر این نظریه است حتی کمتر شاخه علمی است که گرفتار آن نباشد. اگر به صداقت دانشمندان درباره تجربیاتی که از بشر گذشته به دست آمده اطمینان نداشتیم پس تاریخ چه می شد؟ اگر قوانین و انواع حکومت ها تأثیر یکسانی بر جامعه نمی داشت سیاست چگونه تبدیل به علم سیاست می شد؟ اگر ویژگیهای فردی قدرت معین و قطعی برای ایجاد عواطف نداشت و این احساسات هم تأثیر ثابتی بر اعمال انسان نداشت پس شالوده و اساس علم اخلاق چگونه بر قرار می شد؟ اگر نمی توانستیم رفتار و احساسات یا شخصیت طبیعی یا غیر طبیعی قهرمان داستان را درچنین اموری تشریح نماییم نقد آثار شاعر و ادیب به چه بهانه ای صورت می گرفت؟ پس به نظر غیرممکن می نماید که بدون پذیرش اصل ضرورت و استنباط غرض از اعمال ارادی و نیز پی بردن به شخصیت از رفتار فرد بتوانیم خود را مشغول هر نوع علم یا عملی بنماییم. درحقیقت وقتی ملاحظه می کنیم با چه تناسبی یک ملاک طبیعی و یک معیار اخلاقی به هم می پیوندند و سلسله براهین واحدی را تشکیل می دهند، در پذیرش این مطلب تردید نخواهیم کرد که طبیعت هر دوی آنها یکی بوده و برگرفته از یک اصل واحد است مثلاً یک زندانی که نه پولی برایش مانده و نه اشتیاق و علاقه ای، و به سبب خیره سری و لجاجتی که در زندانیان سراغ دارد و نیز قفل ها و دیوارهای زندان فرار را غیر ممکن ساخته، پس از بین تمام راه های فرار و تلاش برای آزادی شکافتن دیوار سنگی و شکستن قفل آهنی را بر نرم کردن دل غیر قابل انعطاف و سخت زندانبان ترجیح می دهد. همان زندانی وقتی به سمت چوبه دار برده می شود در پیشبینی مرگ خود وظیفه شناسی مأمور و عمل چرخ طناب دار یا تبر را یکسان خواهد شمرد. تصورات گوناگونی پشت سر هم به ذهنش خطور می کند: امتناع مأموران از رها کردن وی برای فرار، عمل جلاد، جدا شدن سر از تن، جاری شدن خون، حرکات متشنج هنگام جان کندن و مرگ. در اینجا زنجیره به هم پیوسته ای از علل طبیعی و اعمال ارادی می بینیم اما ذهن هنگام عبور از یکی به دیگری هیچ تفاوتی بین آنها قائل نیست. اگر حادثه آتیه توسط سلسله علل با امور عارض بر حافظه و حواس مرتبط می شد که اتصال آنها با هم توسط چیزی بود که ما ضرورت فیزیکی<sup>۱</sup> می نامیم، اطمینان نسبت به آن حادثه کمتر نبود. اتحاد آزموده<sup>۲</sup> نیز همان تأثیری را بر روی ذهن دارد که اتحادهای آزموده قبلی داشته؛ چه آن امور متحد انگیزه<sup>۳</sup> باشد، چه خواسته<sup>۴</sup> باشد و چه اعمال<sup>۵</sup> یا شکل<sup>۶</sup> و یا حرکت<sup>۷</sup>. نام اشیاء را میتوان تغییر داد اما ذات آنها و عملی را

1-physical necessity  
4- volition

2- experienced union  
5- actions  
6- figure

3- motive  
7-motion

که بر روی فاهمه دارند هرگز.

اگر شخصی که می دانیم امین و توانگر است و با او محرم و صمیمی هستیم به خانه مایاید و ما در میان خدمتکاران خود باشیم و خیالمان راحت باشد که قبل از ترک خانه به خاطر ربودن قلمدان نقره ما را با چاقو نمی زند؛ این سوءضن درباره او درست مثل این است که تردید کنیم مبدا خانه نو و ساختمان محکم ما خودبه خود فرو ریزد. اما ممکن است دوست ما را ناگهان حالت دیوانگی دست دهد همچنین ممکن است خانه در اثر زلزله ناگهانی تکان خورده و بر سرم فرو ریزد پس

فرض و مثال را عوض می کنیم و می گوئیم اطمینان کامل دارم که دوست من دستش را در آتش و حرارت سوزان قرار نمی دهد تا بسوزد، و درباره حادثه دیگر فکر می کنم بتوانم با همان اطمینان پیشگویی کنم که اگر او خود را از پنجره به بیرون پرت کند و با هیچ مانعی برخورد نکند لحظه ای در هوا معلق نخواهد ماند. هیچ تردیدی در رابطه با آن جنون ناشناخته، حتی کمترین احتمالی را برای وقوع حادثه قبلی نخواهد داد که خلاف تمام اصول شناخته شده مربوط به طبیعت بشری است. اگر شخصی کیف پراز جواهرات خود را هنگام ظهر در پیادرو خیابان چارینگ کراس جابگذار دپر کشیدن آن همانقدر احتمال دارد که یک ساعت بعد آن را دست نخورده پیدا کند. بیش از یک دوم استدلالات انسان دارای استنتاجاتی از این قبیل اند و حصول درجه اطمینان نسبت به آنها به تجربیات ما از رفتار انسانها در چنین موقفیت خاصی بستگی دارد.

۷۱- بارها با خود اندیشیده ام چه چیزی ممکن است موجب شده باشد که همه انسانها همیشه اصل ضرورت را در تمام اعمال و استدلالات خود بی درنگ بپذیرند، اما از پذیرش آن شفاها و در قالب کلمات اکراه ورزند و در هر زمان نسبت به بیان نظریه مخالف آن رغبت بیشتری نشان دهند. تصور می کنم باین روش بتوان این موضوع را توجیه کرد. اگر اعمال جسم و ایجاد معلول از علت را مورد آزمایش قرار دهیم درمی یابیم که تمام قوا و استعدادهای ما هرگز نمیتواند

علم را نسبت به این رابطه فراتر از این ببرد تا آشکارا مشاهده کنیم که امور جزئی دائما پیوسته یکدیگرند و ذهن بوسیله انتقالی که بر مبنای عادت صورت می گیرد از پیدایش یکی نسبت به ظهور دیگری یقین پیدا می کند. لکن هر چند نتیجه بدست آمده که مربوط به جهل انسان است ماحصل تحقیق و بررسی دقیق در این باره باشد مردم هنوز تمایل شدیدی نسبت به اعتقاد نسبت به این مطلب نشان می دهند که می توانند به درون نیروهای طبیعی رخنه نموده و چیزی مانند رابطه ضروری بین علت و معلول را درک کنند. وقتی دوباره افکار خویش را به سمت اعمال ذهن خود متمایل می سازند و رابطه بین محرک و عمل را احساس نمی کنند از این رو نتیجه می گیرند که بین آثار حاصله از قوای ما و آثار ناشی از قوه تفکر و عقل تفاوتی وجود دارد. اما وقتی یک بار قانع شدیم که در مورد اقسام علت تنها این را می دانیم که علت عبارتست از پیوستگی ثابت امور و استنتاج نهایی ذهن از یک امر به امر دیگر، و دریافتیم که این دو امر کلا در اعمال ارادی وجود دارند؛ پس راحت تر می پذیریم که این ضرورت بین تمام اقسام علت مشترک است. هر چند این استدلال مخالف نظام فلسفی فلاسفه باشد، لکن با کمی تفکر و تأمل و با نسبت دادن ضرورت به تعیین خواسته درمی یابیم که اختلاف نظر آنها بر سر الفاظ است نه بر سر احساسات واقعی بشری. مفهومی ضرورت بر مبنای مفهومی که در اینجا اخذ نمودیم تاکنون مردود اعلام نشده و فلاسفه نیز هرگز نیز آن را نفی نخواهند کرد. فقط ممکن است بگویند که ذهن می تواند در پیوستگی بین علت و معلول رابطه بیشتری ادراک کند رابطه ای که در اعمال ارادی موجودات ذی شعور وجود ندارد. چنین چیزی درست باشد یانه با آزمایش معلوم می شود؛ و بر این فلاسفه واجب است که با تعریف و توصیف ضرورت و اثبات وجود آن در اعمال علل مادی اظهارات خود را معتبر سازند.

۷۲- درحقیقت به نظر اینگونه است که، انسان هنگام ورود بوسیله آزمایش قوای روحی، تأثیر فاهمه و عملکرد اراده در مورد مسئله ضرورت و آزادی مسیر را اشتباه رفته. ابتدا باید به بحث در مورد مسئله ساده تری پرداخت یعنی عملکرد جسم و ماده غیر ذی شعور و بی استعداد را مورد بررسی قرار داده و ببینند آیا میتوانند تصوری از رابطه علیت و ضرورت جدای پیوستگی دائم<sup>۱</sup> اشیاء و استنتاج ذهن از یکی به دیگری ترتیب دهند؟ و اگر این دو امر در واقع به طور کامل مفهوم ضرورتی را تشکیل داده باشد که ما در ماده فرض کرده باشیم و اگر این دو امر کلاً همان چیزی باشد که در اعمال ذهنی به وقوع می پیوندد پس نزاع رو به پایان است یا اقلاً تنها محدود به بحث الفاظ می شود. اما تا زمانی که عجولانه چنین تصور دور از ذهنی را از ضرورت و علیت در عملکرد اشیاء خارجی داریم و در آن حال نمی توانیم به کشف چیزی بیش از آن در اعمال ارادی ذهن نائل شویم، امکان طرح مسئله در هیچ موضوع مشخصی را نخواهیم یافت و حال آنکه به توضیح چنین فرض نادرستی پرداخته ایم. تنها راه برطرف کردن اینگونه توهمات این است که دیدگاه خود را وسیع تر نماییم و قلمرو محدود علم را که با علل مادی<sup>۲</sup> سر و کار دارد مورد آزمایش قرار دهیم و خود را قانع سازیم که آنچه در این باره می دانیم پیوستگی دائم و استنتاجی است که پیش از این بیان کردیم. شاید اگر دریابیم که این روش با مشکل همراه است آن وقت مجبور می شویم که این محدودیت را به فاهمه نسبت دهیم اما از این پس وقتی این روش در اعمال ارادی به کار می بریم به مشکلی بر نخواهیم خورد. زیرا از آنجا که بدیهی است که اعمال ارادی با محرکات و حالات و ویژگی های شخصیتی به طور منظم پیوستگی دارند، و چون ما همیشه یکی را از دیگری استنباط می کنیم، پس ناچاریم مفهومی را که برای ضرورت تعیین کردیم در همه تعمدات<sup>۳</sup> زندگی و در تمام مراحل کردار و منش خویش بپذیریم.<sup>۴</sup>

### 1-constant conjunction

### 2- material causes

### 3- deliberation

۴- شاید رواج اصل آزادی با اقامه دلیل دیگری قابل توجیه باشد یعنی یک احساس نادرست یا تجربه سطحی باشد که ما نسبت به آزادی یا بی تفاوتی در بسیاری از اعمال خود داریم. ضرورت هر فعل خواه آن فعل مربوط به ماده باشد خواه ذهن، و بهتر بگوییم کیفیتی باشد در فاعل چیزی نیست جز موجودی که می اندیشد یا یک موجود ذی شعور که به فعل و عمل توجه دارد و این ضرورت عموماً مرکب است از تصمیمات و مقاصد افکار وی برای استنباط آن عمل از برخی امور ماقبل آن؛ چون آزادی - زمانی که مخالف واژه ضرورت در نظر گرفته می شود - چیزی نیست جز عدم آن تصمیم یا قصد و نبود آن بی تفاوتی جدی که ذهن در گذر از تصور امری به امر متعاقب آن حس می کند. اکنون می بینیم که هر چند در بازتاب اعمال انسان به ندرت این نقص یا عدم وجود آزادی برای ما محسوس است، اما به طور معمول با بررسی قطعیت محرکات و احوال و تمایلات فاعل قادریم آنها ←

۷۳- اما پرداختن به این موضوع تطبیقی با توجه به مسئله ضرورت و آزادی که پرهیاهو ترین مسئله مابعدالطبیعه و پرغوغاترین مبحث علمی است نیاز به اطاله کلام و استفاده از عبارات بیشتر نخواهد بود تا ثابت شود که در اصل آزادی مانند اصل ضرورت توافق نظر دارند و تمام مشاجرات از این قبیل تاکنون فقط لفظی بوده اند. پس منظور از آزادی در مورد افعال ارادی چیست؟ با اطمینان نمی توان گفت که اعمال ارادی با محرکات، تمایلات و احوال انسان رابطه ای ندارند تا هر یک با نظام معینی و استفاده از اصل یکنواختی در پی دیگری نباشد و از ظهور یکی وجود دیگری را نتوان استنباط کرد. زیرا اینها همه امور واقعد که پذیرفته شده و بدیهی هستند. پس منظور ما از آزادی و اختیار قدرت انجام عمل و عدم انجام عمل است برحسب آنچه که اراده تعیین می کند. یعنی اگر اراده کردیم ساکن باشیم یا متحرک به انجام آن قادر باشیم. عموماً رأی بر این است که این آزادی فرضی به هر کس که مقید به غل و زنجیر نیست تعلق می گیرد پس در اینجا هیچگونه موضوع بحث و نزاع وجود ندارد.

۷۴- هر تعریفی که از اختیار ارائه دهیم باید دو نکته را مدنظر قرار دهیم اول اینکه آن تعریف خلاف امور واقع که امور واضحی هستند نباشد و دوم اینکه متضمن تناقض نشود. اگر این دو نکته را در نظر داشته باشیم و تعریف ما قابل

---

→ را استنباط کنیم. با این حال به اکراه اتفاق می افتد که در انجام خود عمل نسبت به چیزی شبیه آن حساس می شویم. و چون تمام امور مشابه بجای همدیگر پنداشته می شوند، پس به عنوان یک گواهی معین و قابل درک مستقیم از اختیار بشری بکار می آید. ما احساس می کنیم در بشر احوال افعال ما مشروط اراده ما هستند اما خود اراده مشروط چیزی نیست زیرا وقتی ما را از انجام کاری نهی می کند خشمگین می شویم و در می یابیم که به راحتی در هر مسیری به حرکت در آمده و تصویری (یا چیزی که در مکاتب فلسفی از آن به هوا و هوس نام برده شده) از خود در ذهن ما ایجاد می کند. خود را متقاعد می سازیم که این تصور یا حرکت ضعیف در آن زمان می توانست در درون شیء به تکامل برسد

فهم باشد یقیناً همه درباره آن هم رأی خواهند بود. به طور کلی این مطلب توسط همگان پذیرفته شده که هیچ چیز بدون علت وجودی خود موجود نمی شود. اگر به صراحت امتحان کنیم، تفاوت لفظی سلبی است و قدرتی واقعی نیست که در طبیعت وجود داشته باشد. لکن می گویند که برخی علل ضروری است و برخی ضروری نیست در اینجا فایده تعریف مشخص می شود. اگر هر کس بتواند علت را تعریف کند، بدون اینکه به عنوان بخشی از تعریف رابطه ضروری آن را با معلولش درک نکند و بتواند به طور مشخص منشأ تصور را که در تعریف بیان شده ارائه دهد پس من فوراً بحث را در

همین جا خاتمه می دهیم اما بنا بر توضیح قبلی این تعریف مطلقاً غیر عملی است. زیرا اگر پیوستگی منظم<sup>۱</sup> اشیاء باهمدیگر نبود ذهن ما پذیرای هیچگونه تصویری از علت و معلول نبود؛ و این پیوستگی منظم است تا آن استنتاج را در فاهمه ایجاد می کند که تنها رابطه قابل درک بین علت و معلول است. هر کس سعی کند که تعریفی برای علت منحصر در این شروط ارائه دهد، یا ناچار به استفاده از اصطلاحات نامفهوم می شود و یا مجبور است اصطلاحات مترادف آنها را استعمال کند.<sup>۲</sup> و اگر تعریفی که در بالا ذکر شد مورد قبول واقع شود آزادی در مقابل ضرورت نه در مقابل جبر و با تضاد همراه خواهد بود و تضاد هم کلاً امری وجودی نیست.

## بخش دوم

۷۵- در مشاجرات فلسفی هیچ روش استدلالی ای عوامانه تر و قابل نکوهش از این نیست که کسی سعی کند فرضیه ای را به بهانه داشتن عواقب خطرناک برای

### 1-regular conjunction

۲- بنابراین اگر بشود علت ایجاد کننده شیء را تعریف کرد پس به راحتی مشاهده می شود که ایجاد با علت مترادف می شود. اگر بتوان علت را اینگونه تعریف کرد و گفت که هر شیء بدین وسیله موجود می شود این تعریف هم مشمول همان ایراد است. منظور از این لفظ «که بوسیله آن» چیست؟ اگر بتوان گفت که علت چیزی است که دائماً هر شیء متعاقب آن بوجود می آید پس باید معنی اصطلاحات را فهمیده باشیم. زیرا در حقیقت این تمام چیزی است که از ماده می دانیم. و این ثبات همان ماهیت ضرورت را تشکیل می دهد و ما مفهوم دیگری از آن نداریم. (دیوید هیوم)

مذهب و اخلاق را تکذیب کند. هر عقیده ای انسان را به سمت پوچی بکشاند یقیناً عقیده نادرستی است؛ اما نمی توان یقین داشت عقیده ای به خاطر داشتن عواقب خطرناک اشتباه باشد. پس به ناچار باید از چنین عناوینی اجتناب ورزید؛ زیرا هیچ کمکی به کشف حقیقت نمی کند بلکه تنها شخص رقیب را بدنام می کند من کلی به مسئله می نگرم بدون اینکه سودی از آن عاید شود. به صراحت مثالی از این نوع می زنم و به خود جرأت می دهم اظهار کنم که این اصول یعنی اصول مربوط به ضرورت و آزادی همانطور که در بالا توضیح داده شد نه تنها مخالف اخلاقیات نیستند بلکه برای حفظ آن قطعاً نیازند. مطابق با دو تعریف که برای علت ارائه شد ضرورت را که جزئی از علت است به دو روش می توان تعریف نمود، پس یا عبارتند از پیوستگی دائم دو امر مشابه یا استنباط فاهمه از امری به امر دیگر. پس ضرورت در این دو حالت (که در حقیقت از اساس یکی هستند) عموماً، ولو ضمنی در محافل درسی، بر روی منابر، و در زندگی عادی به اراده انسان تعلق دارند و کسی نمی تواند انکار کند که در مورد اعمال انسان امکان استنتاج وجود دارد و آن استنتاجات مبتنی بر اتحاد بین اعمال تجربه شده ای است مشابه با محرکات، تمایلات و احوال شبیه به خود. تنها مورد اختلاف اینجاست که شاید یکی پیدا شود و برای این خاصیت اعمال انسان نام ضرورت را قبول نداشته باشد. اما امیدوارم با درک معنا در مورد



لفظ نزاعی روی ندهد. شاید شخصی ادعا کند که در اعمال ماده امکان کشف چیزی فراتر از این وجود دارد اما باید پذیرفت که این مسئله هیچ پیامدی برای اخلاق یا مذهب ندارد، خواه مربوط به فلسفه طبیعی باشد و خواه مربوط به مابعدالطبیعه. شاید آنگاه که می‌گوییم هیچگونه تصویری از ضرورت یا رابطه بین افعال جسم وجود ندارد دچار اشتباه شده باشیم اما مطمئناً به اعمال ذهن چیزی را نسبت نمی‌دهیم، لکن آنچه که دیگران نسبت می‌دهند باید بپذیریم. ما راجع به اراده بشری سیستمی را که بر پایه عقاید صحیح استوار است عوض نمی‌کنیم، اما در مورد علل و امور مادی

نظرمان متفاوت است. پس هیچ چیز به اندازه این اصل عاری از خطا و اشتباه نمی‌تواند باشد.

۷۶- تمام قوانین عالم وجود بر مبنای پاداش<sup>۱</sup> و عقاب<sup>۲</sup> استوارند، و به عنوان یک اصل بنیادین فرض بر این است که این انگیزه‌ها تأثیر منظم و یکنواختی بر ذهن دارند و موجب بروز اعمال خوب و مانع از اعمال شیطانی می‌شوند باید اسمی را بر این تأثیر بگذاریم که ما را راضی کند اما از آنجا که معمولاً با عمل توأم است پس باید برای ما مثل علت باشد و بدان به عنوان مصداق ضرورتی بنگریم که در اینجا باید اثبات کنیم.

آنچه موضوع مناسب نفرت و کینه است فرد و یا موجودی است که دارای قدرت تفکر و شعور است؛ هرگاه اعمال جنایی مضر احساسات ما را نسبت به آن شخص برانگیزد در واقع تنها به خاطر رابطه‌ای است که آن اعمال با موضوع خود یعنی فرد خطاکار دارد. اعمال بنا به موقعیت خویش زودگذر و فانی هستند و اگر ناشی از علت یا تمایلی که در درون شخص فاعل نباشند نه در صورت نیک بودن موجب افتخار و شرافتمندی او می‌شوند و نه در صورت شر بودن موجب رسوائی و فضاحت او. نفس عمل است ممکن است لایق نکوهش و ملامت باشد و خلاف تمام قوانین اخلاق و مذهب اما شخص فاعل در مقابل آن پاسخگو نخواهد بود و از آنجا که از نهاد ثابت و پایدار شخص فاعل ناشی نشده‌اند و از آن طبیعت و خوی زشت چیزی در شخص باقی نمی‌ماند، پس غیر ممکن است که طبق محاسبه قوانین اخلاقی و مذهب شخص خطاکار مورد کینه و عذاب واقع شود. پس بنا بر اصلی که ضرورت و نتیجتاً علیت را انکار می‌کند، انسان پس از ارتکاب به زشت‌ترین معاصی به همان اندازه پاک و مبری است که در لحظات اولیه تولدش و خصلتش هیچ ربطی به عملش ندارد زیرا این اعمال ناشی از خوی و خصلت او نیستند و پدید آمدن عمل هرگز می‌تواند گواهی بر شرارت<sup>۳</sup>

---

1-reward

2-punishment

3-wickedness

شخص فاعل باشد.

انسانها به خاطر اعمالی که سهوا و یا عمدا مرتکب می‌شوند مورد نکوهش قرار نمی‌گیرند هرچند ممکن است علم آنها نتایجی هم در بر داشته باشد. چرا؟ زیرا آن اعمال اساساً لحظه‌ای بوده و آثار آن پس از ارتکاب به عمل از بین می‌رود. مردم برای اعمالی که با عجله و بدون تدبیر انجام می‌دهند کمتر مورد سرزنش قرار می‌گیرند تا اعمالی که با تأمل و دقت انجام می‌دهند. به چه دلیل؟ زیرا خلق و خوی‌های عجولانه هرچند در واقع یک علت یا اصل ثابت ذهنی هستند ولی گه

گاه عمل می کنند و همه شخصیت انسان را فاسد نمی سازند. توبه هر گناهی را می زداید اگر همراه بادگرگونی و تحول در زندگی و رفتار باشد. چگونه می توان برای این مطلب دلیل اقامه کرد؟ لکن با تأیید آن اعمال تنها به دلیل اینکه به وجود شواهد گناه در ذهن دلالت دارند شخص را گناهکار ساخته و وقتی بوسیله تغییر و تحولی که در این اصول حاصل می شود دلالتشان نسبت به گناهکار بودن شخص متوقف می شود مجرم بودن شخص هم خاتمه می یابد. اما اگر اصل ضرورت را در نظر نگیریم دلالت اعمال منتفی شده و متعاقباً جرمی وجود نخواهد داشت.

۷۷- به تناسب همان دلایل و به همان راحتی ثابت می شود که آزادی مبنی بر تعریف مذکور در بالا مورد توافق همگان بوده و لازمه اصول اخلاقی است و نیز هیچ فعل بشری نیست که مستعد پذیرش خصوصیات اخلاقی نباشد و نتواند مورد تصویب یا تنفر واقع شود. چون همانطور که اعمال ما موضوع احساسات اخلاقی ما هستند بعید است که اعمال ما تنها بر خصوصیات و عواطف و احساسات درونی دلالت کنند؛ اگر ناشی از این اصول نباشند (و مأخوذ از عوامل قهری بیرونی باشند) غیر ممکن است که مستوجب ستایش یا نکوهش باشند.

۷۸- ادعا نمی کنم که تمام ایرادات مربوط به ضرورت و آزادی را برطرف نموده یا مرتفع ساخته ام. شبهاتی را می توانم پیش بینی کنم که ناشی از

موضوعاتی است که مادر اینجا درباره آنها بحث نکرده ایم. برای نمونه می توان گفت اگر اعمال ارادی تابع همان قوانین ضروری مربوط به اعمال ماده باشد یک سلسله ممتد از علل ضروری و از پیش مقرر شده وجود دارد که از علت العلل سرچشمه گرفته به اراده تک تک افراد بشر می رسد. پس نه تصادفی در هیچ جای این عالم وجود دارد؛ نه در آن سهل انگاری شده و نه آزادی هست. در همان حال که فاعلی مفعول نیز هستیم. آفریننده نهایی همه اراده های ما خالق جهان است کسی که از اذل این دستگاه پهناور را به گردش درآورده و تمامی موجودات را در چنان موقعیت خاص خود قرار داده که سلسله حوادث بنابر ضرورتی غیر قابل امتناع تحقق می یابد. بنابراین افعال بشری یا به خاطر اینکه از علت نیکویی سرچشمه می گیرند، کلا عاری از فساد اخلاقی<sup>۱</sup> است و یا اگر دچار فساد است و یا دچار فساد است پس باید خالق هستی نیز به خاطر اینکه آفریننده و علت نهایی آن است در آن گناه شریک جرم محسوب شود. اگر شخصی معدنی را آتش بزند نسبت به طول فتیله بکار رفته برای آتش زدن باروت پاسخگو نخواهد بود و در مسئولیتش تأثیر نخواهد داشت بنابراین هر کجا سلسله پیوسته ای از علل ضروری (جبری) بکار رفته آن وجود منتهای یا نامتناهی که علت اولین را ایجاد کرده موجد سایر علل نیز هست و باید هم تاب و تحمل سرزنش را داشته باشد و هم ستایش مربوط به آن اعمال را بپذیرد. اگر سلسله علل مربوط به اعمال انسانی را دنبال کنیم می بینیم که عقاید واضح و غیر قابل تغییر اخلاقی این قانون را مبتنی بر دلایل و استدلالات غیر قابل اشکال بنا کرده. اما این دلایل باید هنگام بحث از اراده و توانمندیهای یک موجودی نهایت ذی شعور و نیرومند است، محکم تر باشد. وجود جهل و عجز درباره چنین موجود محدودی مثل انسان صادق است اما خداوندباری تعالی از این نقائص مبری است. او تمام افعال مربوط به انسان را که ما عجولانه گناه قلمداد می کنیم از پیش دانسته، وضع کرده و مقدر ساخته. پس ما باید نتیجه بگیریم که یا این اعمال

## 1- moral turpitude

قبیح نیستند و یا اینکه خداوند ضامن آنهاست نه انسان. اما چون هر دو نتیجه باطل و کفر آمیز است پس از این بر می آید که محال است اصولی که آنها استنباط کرده اند صحیح باشد و آن ایرادات همگی بدان واردند. اگر چنین نتیجه محالی ضروری باشد ثابت می کند که اصول اولیه نیز محال است و به همین ترتیب ثابت می شود که اگر رابطه بین آنها ضروری و حتمی باشد پلید بودن و قبیح بودن اعمال بیانگر پلید بودن علت اصلی است.

این ایراد شامل دو بخش است که باید جداگانه به بررسی آنها به پردازیم؛ اول اینکه اگر اعمال انسان به وسیله یک سلسله علل ضروری به خداوند تعالی منتهی گردد به سبب اینکه از ذات کامل او صادر گردیده و مشیت او جز بر هر چه خیر و نیکی و قابل ستایش است تعلق نمی گیرد نمی توان این اعمال را قبیح شمرد. دوم آنکه اگر آن اعمال قبیح باشند باید صفت کمال را از باری تعالی سلب کنیم و باید او را به عنوان موجد نهایی شر و فساد اخلاقی در مخلوقاتش قبول داشته باشیم.

۷۹- پاسخ اولین اشکال واضح و قانع کننده به نظر می رسد. بسیاری از فلاسفه پس از بررسی دقیق تمام پدیده های عالم طبیعت به این نتیجه رسیده اند که عالم به منزله سیستمی است که در هر دوره از ادوار وجود بنا بر حکمت کاملی نظام می یابد و سرانجام نهایت سعادت بدون ابتلا به بیماری و بدبختی محتوم و قطعی نسبی تمام موجودات عالم خواهد شد. آنان می گویند تمام امراض جسمی بخشی ضروری از این نظام کریمه است و نمی توان آن را برطرف کرد حتی خود پروردگار نیز اگر به عنوان یک موجود ذی شعور بدون دخالت اصل شرور و امراض یا منع خیر کثیر که از آن ناشی می شود قادر به مرتفع نمودن آن نیست. برخی فلاسفه و در بین قدما رواقیون<sup>۱</sup> قدیم، از این نظریه استفاده کرده و عنوان می کنند که مصائب و سختی ها به نوعی موجب تسلی بشوند. و به شاگردان

## 1-stoics

خود یاد می دادند که امراضی که موجب رنج و زحمتند در واقع برای کل عالم خلقت موجب خیر و نیکی هستند و برای کسی که از دیدگاه وسیعتری برخوردار است و قادر به درک تمام نظام طبیعت است هر اتفاقی در طبیعت مایه لذت و سرور است. هر چند این نظر زیبا و خوشایند می نماید لکن به زودی معلوم می شود که در عمل ضعیف و بی تأثیر است. اگر شخصی را که از درد کشنده بیماری نفرس رنج می برد بگونه ای که این مرض مزاج جسمی وی را بدخیم نموده و خلط و درد را به درون رگها و اعصاب کشانده و موجب چنین عذاب شدید و حادی شده، موعظه کنید که منشأ رنج او قواعد کلی طبیعی است، به جای اینکه او را تسکین دهید بیشتر موجب آزارش می شوید. داشتن دیدگاه های بزرگ و وسیع ممکن است برای لحظه ای مخیله شخص متفکر را که در حال سلامت و آسایش است آرام کند اما این آرامش ذهنی او زیاد دوام نمی آورد زیرا ضمیر خود را نمی تواند با وجود فراغت از درد قانع سازد چه رسد به وقتی که خود دچار درد شده و با چنین بیماری خطرناکی دست و پنجه نرم می کند. احساسات ما در هر امری جنبه محدود و طبیعی آن را می

نگرد و بنا بر ضعف فطری بشری فقط آنچه را مستقیماً در خودش تأثیر دارد می بیند و به چیزی که مایه خیر و شر اوست توجه ندارد.

۸۰- بیماریهای روحی نیز مانند بیماریهای جسمی است و معقول نیست که تصور کنیم ملاحظات و اظهارات دور از ذهن که در مورد بیماری جسمی از تأثیر چندانی برخوردار نبوده اند در مورد بیماری روانی شدیداً مؤثر باشند. طبیعت ذهن انسان را به گونه ای شکل داده که در مقابل ویژگیها، حالات یا تمایلات و اعمال معین فوراً احساس ستایش یا نکوهش به او دست می دهد و هیچ ویژگی ای مانند این شور و احساس برای جسم و وضع طبیعی او به این اندازه لازم نیست. خصوصیتی که تحسین ما را برمی انگیزد عمدتاً برای صلح و امنیت جامعه بشری سودمند است و خصوصیتی که نکوهش برانگیز است نیز عمدتاً موجب فساد و اختلال در جامعه می شوند. و از اینجا می توان طبق موازین عقلی محتمل

دانست که احساسات روحی و معنوی بشر به واسطه یا بی واسطه ناشی از تأثیر این دو امر مخالفند. پس آنچه که بر مبنای تفکر فلسفی بیان شده که فرضیه ای خلاف این فرضیه است که صحت هر جزئی بسته به «کل» است و صفات یا طبایعی که موجب فساد جامعه هستند در اصل غیر مستقیم مانند صفاتی هستند که در اصلاح جامعه نقش داشته و در راستای اهداف اولیه طبیعتند و مانند صفاتی هستند که به طور مستقیم آسایش و سعادت جامعه را ترقی می بخشند. آیا چنین تفکرات بعید و بی اعتباری قادرند با احساسات ناشی از امور طبیعی و بی واسطه اشیاء برابری کنند؟ آیا یک مالباخته می تواند رنجش خاطری را که به خاطر ربوده شدن مبلغ قابل توجهی از پولش برای او ایجاد شده با این تفکرات عالی کاهش دهد؟ پس چرا باید خشم و غضب وی در مقابل آن جرم با تعالیم عالی ناسازگار باشد؟ چرا نباید قبول تمایز واقعی بین فضیلت و رذیلت مانند فرق بین زشتی و زیبایی فردی با تمام نظام های فکری فلسفی قابل تلفیق باشد؟ این دو تمایز در عواطف طبیعی مربوط به فکر و ذهن بشری یافت می شود. و فرضیه ها و افکار فلسفی به هیچ وجه قادر به کنترل یا تغییر این عواطف نیستند.

۸۱- دومین ایراد را به راحتی نمی توان پاسخ داد؛ و ممکن نیست بتوان به طور واضح توضیح داد که باری تعالی چگونه علت اصلی و با واسطه تمام اعمال انسان است بدون اینکه باعث گناه و یا فساد اخلاقی باشد. اینها اسراری هستند که عقل نارس انسان برای دستیابی بدان کافی نیست و با هر نظامی بخواهد آن را توضیح دهد با هر قدمی که در مورد چنین موضوعاتی بر میدارد به مشکلاتی لاینحل و حتی تناقضاتی برخورد خواهد کرد. تلفیق بی تأثیر بودن یا مؤثر بودن علم اولیه خداوند نسبت به اعمال انسان یا اعتقاد به قضا و قدر الهی و نقش داشتن یا نداشتن خداوند در ایجاد گناه تا کنون از توان فلسفه خارج بوده. اگر فلسفه آنگاه که در اصرار عرشی غور می کند بتواند تهور بیشتری از خود نشان دهد جای بسی شادمانی است؛ اما اگر این مسائل پر از ابهام و سردرگمی را به حال خود وا گذاشته و با فروتنی به سراغ قلمرو حقیقی و مناسب خود رود و به مسائل

زندگی عادی باز گردد؛ در آنجا مسائلی را خواهد یافت که در حد کفایت تحقیقاتش است بدون اینکه به درون اقیانوسی از شک ها و شبهات و تناقضات بی حد و حصر رهسپار شود.

## فصل نهم درباره عقل حیوانات

### فصل نهم - درباره عقل حیوانات

۸۲- تمام استدلالات ما در رابطه با امور واقع بر مبنای انواع قیاس<sup>۱</sup> استوارند و ما را بر آن می‌دارند که از هر علتی همان وقایعی را انتظار داشته باشیم که طبق مشاهدات قبلی از علل مشابه آن ناشی شده وقتی همه علل مشابه باشند قیاس هم کامل خواهد بود و نتیجه ای که از آن حاصل می‌شود مطمئن و قطعی است؛ وقتی فرد پاره آهنی را می‌بیند تردید به خود راه نخواهد داد که هم دارای وزن است و هم جاذبه مولکولی مانند تمام قطعاتی که قبلاً در معرض دید او بوده . اما اگر اشیاء آن تشابه دقیق نداشته باشند نه این قیاس کامل خواهد بود و نه این استنباط نتیجه بخش پس تشابه<sup>۲</sup> و همانندی<sup>۳</sup> پس بازهم نیرویی متناسب<sup>۴</sup> با میزان همانندی و تشابه وجود دارد .

۸۲- مشاهدات کالبدشکافانه که بر روی یک حیوان انجام می شود بوسیله این نوع استدلال به تمام حیوانات نسبت داده می شود برای مثال مسلماً اگر به وضوح ثابت شده که خون در بدن یک موجود زنده مانند قورباغه یا ماهی جریان دارد ظن قوی حاصل می شود که خون در بدن تمام موجودات زنده جریان دارد شاید مشاهدات علم تشریح از این فراتر رود ، حتی ممکن است به علمی برسد که ما امروزه با آن سر و کار داریم و اگر دریابیم نظریاتی که به کمک آن اعمال فاهمه یا منشأ و رابطه عواطف در انسان را شرح می دهیم معتبرتر خواهد شد اگر همان پدیده را در سایر حیوانات هم توضیح دهیم . باید در مورد فرضیاتی که به کمک آن در مبحث قبلی تلاش نموده ایم تمام استدلالات تجربی را توجیه کنیم، آزمایشاتی از این دست انجام دهیم امید است که این دیدگاه جدید در جهت تأیید تمام مشاهدات قبلی ما باشد .

۸۳- اولاً آشکار است که حیوانات هم مانند انسان به کمک تجربه چیزهای زیادی را فرا می گیرند و می توانند استنتاج کنند که همیشه معلولات مشابه به دنبال علل مشابه ظاهر می شوند . با این اصول آنها با خواص ظاهری اشیاء آشنا شده و به تدریج از بدو

1- analogy  
3-resemblance

2-similarity  
4- proportion

تولد درباره طبیعت آتش، آب، زمین، سنگها، بلندی ها و پستی ها و غیره نیز درباره آثاری که از عملکرد آنها ناشی می شود علم می اندوزند . نادانی و بی تجربگی فرد جوان از زیرکی و ذکاوت فرد سالخورده ای که با کسب تجارب طولانی یاد گرفته تا از چیزی که به او آسیب می رساند پرهیز کند و به دنبال چیزی برود که آسایش و سرور برایش دربردارد به وضوح قابل تشخیص است. اسبی که به میدان مسابقه عادت دارد با ارتفاعات مناسب پرش آشناست و هرگز برای ارتفاعی که نیرویی خارج از توانش نیاز دارد تلاش نمی کند .

از آثاری که تعلیم و تربیت بر روی حیوانات جای می گذارد برمی آید که حیواناتی که با بکار گیری تشویق و تنبیه مناسب تحت تعلیم قرار می گیرند ممکن است یک سری فعالیت ها را فراگیرند که کاملاً برخلاف گرایش ها و امیال طبیعی آنهاست. آیا آنگاه که سگی را تهدید می کنید و شلاق خود را برای کتک زدن او بالا می برید این تجربه نیست که در آن حال ترس از درد را به او منتقل می کند؟ آیا این تجربه نیست که او را بر آن می دارد تا بشنیدن نام خود پاسخ گوید و از شنیدن این صداها ی قراردادی به این نتیجه برسد که شما در بین هموعانش او را صدا می کنید ؟ و زمانی که او را می خوانید اگر با سبک خاصی و تن صدای معلوم و آهنگ مشخص خود او را فراخوانید آیا این تجربه و آشنایی قبلی با آن صدا نیست که او را به واکنش وامی دارد؟

در تمام این حالات می بینیم که حیوان برخی حقایق را استنباط می کند که از حقایقی که با حواس او بلاواسطه برخورد دارد خارج است . و نیز می بینیم که این استنتاجات همگی بر مبنای تجارب گذشته است ، درحالی که موجود از شیء کنونی هم انتظار همان نتایجی را دارد که همیشه بر پایه مشاهداتش استوار بوده و از امور مشابه ناشی شده .

۸۲- ثانیاً غیر ممکن است که این نتیجه گیری در حیوان بر پایه پیشرفت تدریجی برهان و استدلال باشد تا به وسیله آن دریابد که حوادث مشابه باید از امور مشابه ناشی

شود و اینکه جریان طبیعت همیشه در عملکرد خود منظم خواهد بود زیرا اگر در واقع برهان و استدلالی درباره این طبیعت در کار باشد، آنها مطمئناً در مشاهدات خود درباره چنین فاهمه ناقصی حتی با بکارگیری حداکثر دقت و توجه ناشی از نبوغ فلسفی ابهام زیادی در کشف و مشاهده عملکردهای طبیعت می بینند. پس حیوانات به کمک استدلال نمی توانند استنتاج نمایند. بچه ها هم قادر به این کار نیستند، حتی عموم بشر هم در اعمال و نتایج معمول و متعارف خود مانند حیوانات عمل می کنند حتی خود فلاسه هم که در تمام مراحل فعال زندگی هم در اعمال و نتایج در اصل مانند عوام عمل می کنند، تحت اداره و کنترل همان قواعد کلی هستند. طبیعت می بایست اصول و قوانین دیگری را فراهم می نمود که از حضور بیشتری برخوردار بوده و استعمال آنها کلی تر باشد و نمی توان بایشرفت تدریجی و غیر قابل اعتماد برهان و استدلال به چنین نتایجی اعتقاد پیدا کرد و حال آنکه این اصول با حصول به نتایج فراوان در زندگی و معلومات مشابه بسیار که از علل مشابه بسیار پدید آمده اند بدست آمده است. حتی اگر در مورد انسان این مسئله مورد تردید باشد اما در مورد خلقت چهارپایان هیچ چون و چرایی پذیرفته نیست. و برای اینکه قطعی بودن نتیجه ثابت شود می توان به کمک قوانین تشابه ظن قوی حاصل نمود که بدون هیچ گونه استثناء یا قید و شرطی کلاً مورد قبول است. این تنها عادت است که حیوان را از برخورد هر شیء با حواس و امی دارد تا همان ملازم همیشگی را استنتاج کند و قوه خیال او را با روش مخصوصی که ما آن را باور می نامیم از ظهور یکی به سمت تصور دیگری سوق می دهد. در تمام رده های جانوران از طبقات بالا (مانند انسان) گرفته تا طبقات پایین تر (حیوانات) که مورد توجه و مشاهده ما هستند هیچ تعبیر دیگری از این عملکرد نمی توان ارائه داد.<sup>۱</sup>

---

۱- از آنجا که تمام استدلالیات مربوط به علل و امور واقع تنها از علل ناشی می شود ممکن است این پرسش پیش آید که چگونه بین تمام جانوران این انسان است که در تعقل چنین نسبت به سایر موجودات برتری دارد و چگونه است که یک فرد بشر در بین سایر هموعانش از قدرت تعقل بیشتری برخوردار است آیا اینگونه نیست که عادت بر تمام موجودات تأثیر یکسانی دارد؟ ماسعی داریم به طور خلاصه به توضیح تفاوت های ←

۸۵- اگر چه حیوانات حجم زیادی از معلومات خود را از مشاهده کسب می کنند، لکن سرچشمه و منشأ بخش قابل توجهی از این علم به طبیعت برمی گردد؛ و این مقدار از ظرفیتی که حیوان در شرایط عادی دارا است بسیار تجاوز می کند، که با تمرینات و تجارب طولانی تریه ندرت حیوان را قادر به پیشرفت می سازد. این معلومات که ما آنها

---

→ فراوانی پردازیم که در بین ادراکات بشری موجود است و پس از بیان این مطلب خواهیم دید که دلیل تفاوت بین انسان و حیوان به راحتی قابل ادراک است:

۲- چون از مدت ها پیش تا کنون در این جهان زندگی کرده ایم و با یکنواختی طبیعت خو گرفته ایم پس عادت معمولی پیدا نموده ایم که به وسیله آن همیشه ناشناخته ها را به کمک شناخته ها معلوم می سازیم. و حادثه جدید را از روی تشابهی که با

حادثه قبلی دارد تفهیم می کنیم . به وسیله این اصل معمول و متداول گاهی یک تجربه را به عنوان اساس استدلال لحاظ می کنیم و با چند درصد اطمینان توقع داریم حادثه ای مشابه رخ دهد و آن جایی است که تجربه ما دقیق بوده و عاری از پیش آمد بیگانه ای باشد . پس اصل تشابه موضوعی است که برای ملاحظه آثار اشیاء از اهمیت زیادی برخوردار است و از آنجا که یک انسان در بین همنوعان خود از دقت و حافظه و مشاهده برتری برخوردار است پس این امر تفاوت شایانی از لحاظ تعقل و استدلال در بین آنها ایجاد می کند .

۳- در صورت پیچیدگی علل در ایجاد معلول ممکن است فردی باشد که دارای ذهنی با ظرفیتی بیش از دیگران بوده و نسبت به دیگر همنوعان خود بهتر بتواند کل مجموعه اشیاء (علل و معلولات) را ادراک کند و نتایج آنها را به درستی استنباط نماید .

۴- یک انسان قادر است سلسله طولانی تری از آثار متعاقب را نسبت به دیگر جانداران دنبال کند .

۵- معدود افرادی می توانند تا مدت زمانی طولانی بیاندیشند بدون اینکه دچار اغتشاش در مفاهیم شده و یکی را به جای دیگری اشتباه گیرند و این در بین افراد مختلف دارای شدت و ضعف است .

۶- شرایط و اوضاعی که معلول وابسته به آن است مکرراً درگیر شرایط دیگری می شود که دارای مبدأ خارجی هستند . تفکیک آن اغلب به توجه ، دقت و زیرکی بسیار نیاز دارد .

۷- تشکیل قواعد و اصول کلی از مشاهدات جزئی کاری بس دلدیر است و ارتکاب به اشتباه در این مشاهدات جزئی که در اثر محدودیت یا کوتاهی ذهن بوده و فقط در برخی ابعاد دیده می شود بسیار متداول و امری عادی است .

۸- هرگاه به کمک شباهت های (بین دو چیز) استدلال می کنیم، انسان یعنی کسی که در بیان شباهت ها دارای بیشترین تجربه و سرعت عمل است ، بهترین استدلال کننده است .

۹- پس از حصول اطمینان نسبت به اظهارات انسان این مطالعه کتب و شرکت در محاورات است که دایره تجارب و افکار فرد را بسی بیش از دیگران توسعه می دهد .

کشف موارد دیگری که تفاوت بین افراد بشر را آشکار می سازد کار چندان دشواری نیست .

(دیوید هیوم)

را «غرایز» می نامیم به دلیل اینکه برای ما شگفت آور بوده و توضیح آن در تحقیقات مبتنی بر ظرفیت فاهمه بسیار دشوار می باشد ، درخور ستایش و تحسین فراوان است . اما اگر ببینیم استدلال تجربی که بین ما و چهارپایان مشترک است و کلا شیوه زندگی مبتنی بر آن است چیزی نیست جز یک جور غریزه و یا یک نیروی مکانیکی فعال و درعین حال ناشناخته در درون ما شاید کمتر دچار شگفتی شویم . با رابطه مفاهیم یا مقایسه آنها با هم نمی توان اعمال مهم غریزه را کنترل نمود زیرا امور مربوط به غریزه اموری مخصوص قوای ذهنی هستند . هر چند غریزه با (معلولات اکتسابی) متفاوت است ، اما با وجود این ، این غریزه است که اجتناب از آتش را به انسان می آموزد و همین طور با همین دقت نظر به پرنده هنر خوابیدن بر روی تخم ها را یاد می دهد و به او می آموزد که کار خود را با نظم حاکم بر محل نگهداری خود تنظیم کند .



## فصل دهم درباره معجزات

### فصل دهم - درباره معجزات

۸۶- در آثار دکتر تیلستون<sup>۱</sup> برهانی وجود دارد بر ضد حضور واقعی این برهان، برهانی است که مانند هر برهان قابل طرح دیگر بر ضد یک نظریه، بسیار مختصر، ظریف، پرمعنا و قوی بوده و کمتر شایسته تکذیب جدی است. این اسخوف فرهیخته می گوید: از هر جهت مورد قبول واقع شده که اعتبار کتاب مقدس<sup>۲</sup> یا روایات و سنت تنها بر مبنای تصدیق و گواهی<sup>۳</sup> حواریون<sup>۴</sup> است. و حواری کسی است که تنها شاهد عینی<sup>۵</sup> معجزات<sup>۶</sup> منجی ما بوده و به وسیله آنها او توانست رسالت الهی<sup>۷</sup> خود را بر دیگران ثابت کند. پس دلیل<sup>۸</sup> ما بر حقانیت مذهب مسیحیت قوی تر از دلیل ما بر صحت و درستی حواس پنجگانه ما نیست. زیرا حتی بانیان مذهب هم تا این اندازه به حقانیت مذهب خود مطمئن نبودند که به حواس خود؛ و به خوبی آشکار است که این دلیل (و اطمینان) نسبت به مذهب به مرور در بین پیروان آنان ضعیف تر شده و هیچکس نمی تواند آنگونه که به امور بلاواسطه معروض به حواسش اعتماد دارد به گواهی آنها تکیه کند. اما آن دلیل (مدرک) ضعیف تر هرگز تهدیدی برای دلیل قویتر به شمار نمی آید؛ پس بنابراین اگر اصل حضور واقعی<sup>۹</sup> همواره با چنین وضوحی در کتاب مقدس واضح می بود مخالفت مستقیمی بود با اصول استدلال صحیح، که باید برای جلب رضایت ما ارائه می شد. اما این مطلب با حواس متناقض است، هر چند هم کتاب

مقدس و هم سنت که فرض بر این است که این نظریه بر پایه آنها بیان شده دارای دلیل یا مدرکی به نام حس نمی باشند — اگر به حواس تنها به عنوان مدارک و دلائل خارجی نگریسته شود — که به واسطه مستقیم حضرت روح القدس<sup>۱</sup> هم نمی تواند فایده ای برای ما به ارمغان آورد.

---

1- Dr. Tillotson	2- scripture	3-testimony	4- apostles
5-eye-witness	6-miracles		7-divine mission
8-evidence	9- real presence		10-Holy Spirit

هیچ چیز مناسب تر از یک برهان قاطع این چینی نیست که عقلا مهر سکوتی بر دهان تعصبات و خرافات گستاخانه بوده و ما را از خواسته های بی ربط آنها آزاد می کند .

من خود را دلخوش می کنم که استدلالی از این سنخ را کشف کرده ام که اگر درست در جهت رأی علما و دانشمندان باشد مقابله ای است جاودانه در برابر انواع گوناگون موهومات خرافی و در نتیجه تا زمانی که جهان دوام دارد این استدلال هم مفید خواهد بود . به گمان من، گزارش های مربوط به معجزات و اعمال خارق العاده در کل تاریخ، چه تاریخ مقدس و چه تاریخ کفر آمیز یافت خواهند شد.

۸۷- در استدلالات مربوط به امور واقع تنها راهنمای ماتجربه است؛ اما باید پذیرفت که تجربه کاملاً نمی تواند مصون از خطا باشد؛ لکن در برخی مواد ما را به اشتباه می اندازد. در این آب و هوا اگر کسی توقع داشته باشد که در یکی از هفته های ماه ژوئن آب و هوا نسبت به ماه دسامبر بهتر باشد با دقت و مطابق با تجربه به بحث در مورد آن می پردازد؛ اما مسلم است که در آن صورت به اشتباه خود پی می برد به هر حال در چنین حالتی می توان مشاهده کرد که این شخص هیچ دلیلی ندارد تا از تجربه گله مند باشد؛ زیرا معمولاً تجربه ما را از قبل به وسیله مغایرت حوادث آگاه می کند و این تغایر را می توانیم به کمک مطالعه ای غنی فراگیریم . اما نمی توان با چنین اطمینانی پذیرفت که همه معلولات و آثار از علت مفروض خود ناشی می شوند . همیشه و همه جا چنین بوده که برخی حوادث دائماً با هم پیوسته بوده و در برخی دیگر تحولات بیشتری مشاهده شده و گاهی اوقات توقع ما با ناامیدی و یاس مواجه شده ، به گونه ای که در استدلالات خود مربوط به امور واقع اعتماد ما به میزان قابل توجهی از بالاترین مرتبه اطمینان به پایین ترین مرتبه یعنی تا مرتبه ادله اخلاقی<sup>۱</sup> سقوط می کند.

بنابراین انسان عاقل به تناسب آن دلیل نسبت به چیزی باور پیدا می کند. در چنین نتایجی چون مبتنی بر تجارب لغزش ناپذیر<sup>۲</sup> هستند ، فرد توقع دارد وقوع حوادث با

- 
- 1-moral evidence
  - 2- infallible

همان درجه اطمینان گذشته باشد و تجربه قبلی را با عنوان دلیلی برای وقوع حادثه بعدی می داند. در سایر موارد اوبا هوشیاری بیشتری اقدام می کند، تجارب (و احتمالات) مخالف را می سنجد یعنی به این نکته توجه می کند که کدام جنبه با تجارب بیشتری حمایت می شود. با تردید به آن سمت متمایل می شود و سرانجام وقتی تصمیم خود را می گیرد، اعتبار صدق دلیل او از احتمال تجاوز نمی کند. پس احتمال کلا فرض مقابل تجربه و مشاهده است، اگر یک طرف بر طرف دیگر ترجیح یافت و در آن جهت درجه صدق بیشتری حاصل شد پس با طرف ترجیح متناسب می شود. یکصد مورد تجربه در یک طرف و پنجاه مورد تجربه دیگر در طرف دیگر ما را نسبت به اینکه انتظار وقوع کدام یک از حوادث را داشته باشیم مردد می کند هر چند یکصد آزمایش (تجربه) یکنواخت و تنها با یک مورد تناقض عقلا تا حد زیادی اطمینان ایجاد می کند. در تمام موارد باید تجارب مخالف و مقابل را بسنجیم که از چه جهت با هم مخالفند سپس تعداد کمتر را از تعداد بیشتر کم کنیم تا توان واقعی و دقیق دلیل مرجح را بشناسیم.

۸۸- برای کاربرد این قواعد و اصول در یک مورد خاص می بینیم که هیچ نوع برهان و استدلالی متداولتر و سودمند تر از اصول مبتنی بر شهادت و تصدیق انسان و مبتنی بر تأیید شاهد و ناظر عینی که مفید به حال زندگی بشر هم باشد هم وجود ندارد. شاید شخصی پیدا شود و انکار کند که این نوع استدلال مبتنی بر رابطه بین علت و معلول است. بحث و مشاجره بر سر یک لفظ نیست. کافی است ببینیم که اطمینان ما نسبت به چنین برهانی از هیچ قاعده و اصل دیگری اخذ نشده مگر از دید ما نسبت به صحت گواهی و تصدیق بشر و نیز نسبت به انطباق واقعیات با گزارش شاهدان عینی. هرگز نمی توان علت و معلولی یافت که رابطه بین آنها قابل کشف باشد همچنین تمام استنتاجاتی که می توان از رابطه بین دو چیز دریافت کرد تنها بر مبنای تجارب ما از پیوستگی ثابت و منظم آنهاست و این یک اصل کلی است. نباید از این اصل توقع داشته باشیم که به نفع بشر بوده و شاهدت او را که به خودی خود رابطه آن با حوادث

دیگر که از سنخ روابط ضروری نیست تأیید کند. اگر خاطرات ما تا حد اطمینان در ذهن ما استوار و پابرجا نمی ماند، و بشر به طور معمول به سمت حقیقت و اصل پایبندی به اصول تمایل نمی داشت هنگامی که دروغش آشکار می شد احساس شرمندگی نمی کرد. و به نظر من اگر این خصوصیات به کمک تجربه به عنوان خصوصیات و صفات ذاتی طبیعت انسان مکشوف نمی شد، هرگز نمی توانستیم کمترین اعتمادی به صداقت و گواهی بشر داشته باشیم. انسانی که به بذله گویی و پرت و پلا گویی شهرت یابد و از او به عنوان دروغگو و شرور یاد شود نزد ما از هیچ نوع اعتباری برخوردار نیست.

همانطور که دلیل (صدق چیزی) مأخوذ از شهادت و گواهی انسان بوده و مبتنی بر تجارب کسب شده در گذشته است پس همراه با تجربه تغییر می پذیرد و بنا بر پیوند بین گزارش های مخصوص و انواع امور ثابت و متغیر به عنوان یک دلیل یا به عنوان احتمال لحاظ می شود. شرایط زیادی وجود دارد تا در اتخاذ اینگونه آراء و احکام مدنظر قرار گیرند؛ و معیار نهایی که تعیین کننده حد و مرز همه مشاجرات مطرح شده در این رابطه است، ناشی از تجربه و مشاهده می باشد. اگر در تجربه به طور کامل و از هر جهت یکنواختی دیده نشود رأی و حکم ما به ناچار با تضاد و مغایرت توأم شده و همین ضدیت موجب فرسایش دو جانبه برهان می شود همانطور که در انواع ادله دیگر هم چنین مشاهده شده. ما غالباً نسبت به گزارشات و اخبار دیگران تردید داریم.

و شرایط مخالف و متضادی را که موجب این تردید و دودلی شده اند می‌سنجیم و هرگاه در یکی از جوانب امر وجه ترجیحی یافتیم، با وجود این تقلید درجه اطمینان خود نسبت به نیروی مخالف آن به همان سمت متمایل می‌شویم.

۸۹- در مورد کنونی شاید مغایرت ادله یا شواهد امر ناشی از علل مختلفی باشد؛ مثلاً از تضاد گواه مخالف؛ از ویژگیهای شخصیتی یا تعدا شهود؛ از طرز بیان آنها؛ یا از همه این موارد باشد. هرگاه شاهدان نظر یکدیگر را نقض کنند، هرگاه همه در رأی موافق باشند الا عده معدودی و حتی یک فرد مشکوک وجود داشته باشد آنگاه که شهود به

اظهارات خود علاقمند اند و مصلحت را بر آن می‌دانند؛ وقتی که اظهارات و اخبار خود را با تردید بیان می‌کنند و بالعکس وقتی شدیداً بر ادعای خود پافشاری می‌ورزند ما را در مورد امور واقع به شبهه می‌اندازند. موارد منحصر به فرد و بسیار دیگری از این دست وجود دارند که اعتبار و صحت بحث را کاهش داده یا از بین می‌برند و منشأ آنها به اظهارات خود انسان برمی‌گردد.

برای مثال فرض کنید امر واقعی که گواهی در تصدیق آن می‌کوشد از اوصافی مثل خارق العاده بودن و یا حیرت آور بودن بهره‌ای برده باشد در آن صورت اعتبار و صحت شاهد و دلیل صدق مطلب که ناشی از گواهی شهادت است کما بیش به نسبت اینکه آن امر واقع تا چه حد به واقعیت نزدیک است کمتر می‌شود. اینکه ما برای شاهدان و مورخان اعتبار قائلیم نه به خاطر رابطه بین گزارش واقعیت و خود واقعیت است که دریافت ما از آن به صورت ماتقدم و پیش تجربی است بلکه به این دلیل است که ما عادت کرده ایم به دنبال یافتن یک همانندی و یکنواختی بین این دو باشیم. اما اگر واقعیتی که صدق آن به اثبات رسیده امری باشد که مانند برخی امور واقع به ندرت مورد مشاهده ما بوده است، در اینجا بین دو تجربه مخالف رقابت وجود دارد بر سر اینکه یکی دیگری را تا آنجا که در توان دارد ضایع کند و تنها تجربه برتر است که می‌تواند با نیرویی که برایش باقی می‌ماند بر ذهن کارگر افتد. همان اصل تجربه نسبت به شهادت شاهد درصد بالایی از اطمینان برای ما ایجاد می‌کند در همان حال عین همان اصل درجه‌ای از اطمینان را به امر متضاد آن امر واقع اختصاص می‌دهد که شاهدان درصد اثبات آن هستند.<sup>۱</sup> و این تناقض موجب بروز یک نیروی متعادل کننده می‌شود؛ همین امر موجب می‌شود باور و اعتماد را در دو طرف قدر از بین ببرد.

کاتو<sup>۲</sup> داستانی برای من تعریف کرد که نباید آن را باور کنیم. این داستان ضرب المثل پند آموزی است در شهر روم حتی در حیات آن میهن پرست اهل فلسفه باید پذیرفت

---

۱- به همان اندازه که به وقوع حادثه مطمئن می‌سازد به همان نسبت بلکه قدر ضعیف تر ما را نسبت به آن مردد می‌کند. (مترجم)

## 2- Plutarch, Marcus Cato

که باور نکردنی بودن یک واقعیت، مرجع موثقی چنین با عظمت را بی‌اعتبار می‌سازد.

شاهزاده هندی که اخبار اولیه مربوط به آثار یخبندان را باور نمی‌کرد و تنها بر اساس استدلال بحث می‌کرد طبعاً به مدرک محکمی نیاز داشت تا او را به پذیرش این واقعیت متمایل سازد که برخاسته از متن طبیعت بوده و او با آنها بیگانه است و

حوادث مشابه آنها را تا کنون کمتر تجربه کرده و نیز حوادثی را که تاکنون نسبت به آن تجربه یکنواخت و ثابتی داشته هیچ شباهتی با حادثه جدید ندارند. گرچه تجارب گذشته با تجربه کنونی وی مخالف نبود اما موافق با آن هم نبود.<sup>۱</sup>

۹۰- اما برای اینکه براحتمال گواهی که مقابل گواهی شاهدان است بیافزاییم، فرض می کنیم امر واقعی که آنان تصدیق می کنند در واقع نه فقط شگفت انگیز که اصلاً معجزه باشد، و نیز فرض کنیم که گزارشی که مقابل و جدای بقیه گزارشات لحاظ شده خود شاهد و مدرکی تمام و کمال و بی نقص است؛ در این صورت (فرض وقوع دو حادثه برابر می شود) و گواهی در مقابل گواهی دیگر قرار می گیرد که در این بین آنکه قویتر است بر دیگری غالب می آید البته به تناسب احتمال وقوع رقیب با احتمالی ضعیف تر.<sup>۲</sup>

معجزه در واقع نقض قانون طبیعت است و به دلیل اینکه اثبات قوانین طبیعت برعهده

۱- واضح است که هیچکدام از هندوان نتوانسته بود این تجربه را کسب کند که آب در اقالیم سرد یخ نمی زند. این امر طبیعت را در شرایطی برای او قرار می دهد که برایش ناشناخته است و غیر ممکن است که پیش از تجربه حکم کند که از جریان طبیعت چه چیزی پدید می آید. نتیجه ای که پیوسته برای او نامعلوم است تجربه جدیدی برایش محسوب می شود. گاهی اوقات فرد نتیجه را (با استفاده) از اصل تشابه حدس می زند؛ با وجود این در این حادثه همانندی و تشابهی در کار نیست. و باید اعتراف کرد که در مورد کنونی یعنی انجماد نتیجه به عکس قوانین تشابه است، و شخصی مثل این فرد منطقی هندی چنین توقعی نداشت. تأثیرات سرما بر روی آب بر مبنای درجه آب دفعی است نه تدریجی؛ لکن هرگاه به نقطه انجماد می رسد آب در یک لحظه از انتها درجه میعان به سختی کامل یعنی انجماد می رسد. بنابراین ممکن است چنین حادثه ای را حادثه خارق العاده بنامیم؛ و در این گیر و دار به مدرکی قوی و مناسب نیاز داریم تا آن را برای مردم معتبر و موثق نمایم اما اکنون این عمل نه عملی معجزه آساست و نه با یکنواختی تجارب کسب شده از جریان طبیعت در اموری که پیوسته دارای شرایط یکسانی بوده اند رابطه عکس دارد. ساکنان سوماترا همیشه آب را در آب و هوای منطقه خود به صورت مایع دیده اند. و یخ زدگی و انجماد رودخانه ها برای آنها حیرت آور بوده. لکن هرگز آب را در مسکو در طول زمستان ندیده اند. پس نمی توانند عقلاً بپذیرند که چیزی که می بینند معلول همان علت است. (دیوید هیوم)

۲- در توضیح این مطلب باید گفت که هیوم در اینجا احتمال وقوع هر امری غیر از امر همیشگی و پدید آمدن معلولی غیر از معلول همیشگی را که مخالف با آن چیزی است که عقلاً انتظار می رود بیش از حد معمول فرض نموده. هدف هیوم از ذکر این مطلب این است که نظر خود در مورد معجزه را در این مثال واضح تر و شفافتر بیان کند. (مترجم)

تجارب ثابت و تغییر ناپذیر است، صدق شاهد و گواهی که در مقابل معجزه قرار دارد، از همان حقیقت و بطن امر واقع به همان اندازه که بتوان استدلالات و براهین ناشی از تجربه را کامل و بی نقص تصور نمود، در حد کمال است. چرا این امر که همه

انسانها باید بمیرند و سرب به خودی خود نمی تواند در هوا معلق بماند و آتش چوب را می سوزاند و با آب خاموش می شود همه و همه اموری یقینی هستند؟ اگر غیر از این باشد که آنها مخالف با قوانین طبیعتند پس لازم می آید که قوانین طبیعت نقض شده و یا به عبارت دیگر معجزه مانع از بروز آنها شود اگر معجزه (طبق قوانین طبیعی) همیشه در مسیر متداول و معمول طبیعت رخ دهد هیچ چیز ارزش و اعتبار آن را نخواهد داشت. اگر انسان به ظاهر سالم دچار مرگ ناگهانی شود هیچ معجزه ای صورت نگرفته؛ زیرا این نوع مرگ، هر چند نسبت به مرگ های دیگر قدری غیر معمول تر است اما مشاهده شده که به کرار اتفاق افتاده. ولی زنده شدن مجدد انسان مرده معجزه محسوب می شود زیرا هرگز چنین چیزی در هیچ زمان و هیچ مکانی دیده نشده. بنابراین در مقابل هر حادثه معجزه آسا تجربه همانندی وجود دارد و گرنه این امر مستحق این نام نبود. و چون هر تجربه یکنواخت با دلیل هم ارز است پس در اینجا یک دلیل کامل و بی واسطه از حقیقت و بطن آن امر واقع وجود دارد که در مقابل و بر خلاف وجود معجزه است. نه می توان چنین دلیلی را از بین برد و نه می توان موثق بودن معجزه را ثابت کرد؛ مگر اینکه دلیل و مدرک مخالفی باشد که نسبت به آن دلیل کامل و بی واسطه فائق آید.<sup>۱</sup>

---

۱- گاهی اوقات حادثه ای به خودی خود در تضاد با قوانین طبیعت به نظر می رسد. اگر این مطلب صحت داشته باشد، به دلیل وجود برخی شرایط و احوال می بایست معجزه نامیده شود؛ زیرا در واقع با قوانین طبیعت در تضاد است. بنابراین اگر شخصی دعوی دارا بودن قدرتی غیبی کند پس باید بتواند فرمان دهد تا یک شخص مریض شفا یابد و یا یک فرد کاملاً سالم ناگهان به کام مرگ رود، به عقل فرمان دهد تا باران بیارد و به باد تا بوزد، و خلاصه باید بتواند بر حوادث طبیعی بسیاری دستور دهد تا فوراً تحت فرمان او درآیند چنین مواردی ارزش معجزه بودن دارد زیرا در این صورت واقعا خلاف قوانین طبیعت است. به این دلیل که اگر این سوء ظن و بدگمانی باقی بماند وقوع حادثه و فرمان وقوع آن بر حسب تصادف باشد پس دیگر معجزه و تخطی از قوانین طبیعت در کار نیست. اگر این ظن برطرف شود، مسلماً اعجاز و سرپیچی از قوانین طبیعت صورت گرفته؛ زیرا هیچ چیز نمی تواند بیش از این خلاف طبیعت محسوب شود که یک انسان بتواند با صوت یا فرمان خود این چنین مؤثر باشد. در تعریف دقیق معجزه می گوئیم تجاوز از قانون طبیعت است که به ←

۹۱- نتیجه واضح مطلب این است (و این نتیجه یک قاعده کلی است که شایسته توجه و دقت است) که: «هیچ گواهی برای ایجاد معجزه کفایت نمی کند، مگر اینکه آن گواه چندان کذب و دروغ باشد که به جای دلالت کردن بر امر واقع که در واقع وظیفه اصلی او است، منجر به بروز معجزه شود؛ و حتی در این حال هم اعتبار هر دو برهان ضایع می شود» هم در ایجاد معجزه و هم در ایجاد امر واقع، مورد غالب تنها برای ایجاد اعتماد و اطمینان نسبت به نیرویی مفید است که پس از غلبه بر نیروی ضعیف تر باقی می ماند. «اگر کسی به من بگوید مرده ای را دیده که دوباره زنده شده فوراً با خودم فکر می کنم که این مطلب دو حالت دارد: یا به حتمال قوی این فرد می خواهد مرا فریب دهد یا خود فریب کسی را خورده و یا آن امر واقعی که نقل می کند واقعا اتفاق افتاده و فرد مرده دوباره زنده شده. در اینجا من باید صدق و کذب معجزه را بررسی کنم؛ درمی یابم که کدام یک بر دیگری رجحان دارد سپس بر مبنای این دریافت تصمیم خود را اتخاذ می کنم و طبیعی است که همیشه ذهن من به مورد

غالب رجوع می کند. اگر گواهی او کذب بوده و اینگونه نباشد که مرده زنده شده یعنی معجزه ای صورت نگرفته پس آن فرد می تواند ادعا کند که عقیده و نظر مرا پذیرفته است.

## بخش دوم

در استدلال مذکور در بالا فرض بر این بود که گواهی که معجزه بر پایه آن استوار است

→ واسطه اراده خاص پروردگار یا به واسطه دخالت عوامل نامرئی (امدادهای غیبی) صورت گرفته. معجزه چیزی است که ممکن است بشر بتواند آن را معلوم سازد یا خیر. اما این مطلب موجب دگرگونی در ماهیت و معجزه نمی شود. به هوا برخاستن یک خانه یا کشتی یک معجزه قابل رؤیت است. بلند شدن یک پر به هوا هنگامی که با دفاقد نیروی لازم برای این منظور است در واقع یک معجزه است، هر چند که برای ما چندان محسوس نیست. (دیوید هیوم)

۱- در توضیح مطلب باید گفت: هیوم معتقد است که: «هیچ چیزی قابل اثبات نیست مگر اینکه ضدش مستلزم تناقض باشد» بنابراین با توجه به متن فوق و استدلالی که هیوم آورده است چون قوانین طبیعت ضد معجزه است و مستلزم تناقض نیست لذا دریافت می کنیم که معجزه قابل اثبات نیست. برای توضیح بیشتر می توانید به کتاب کلیات فلسفه صفحه ۲۳۳ مراجعه کنید.

در حد یک دلیل و مدرک کامل و بی نقص تلقی شود، و نیز فرض بر این بود که کذب معجزه امر غیر عادی و معجزه واقعی باشد. اما به راحتی پیدا است که دست و دلبازی زیادی به خرج داده ایم زیرا اصلا نمی توان معجزه ای یافت که بر پایه چنین دلیل محکمی استوار باشد.

برای اینکه نسبت به صدق گزارش انسان در مورد معجزه اطمینان صد در صد حاصل کنیم تعداد افراد کافی لازم است تا بر صدق آن گواهی داده و نیز از شرایط زیر برخوردار باشند که خوش فکر، آگاه، محقق، تحصیل کرده و با سواد باشند تا ما را از عدم وجود توهمات در درون خود مطمئن سازند؛ امین و قابل اعتماد باشند تا شبهات گمراه کننده در این مورد را برطرف سازند؛ در بین مردم به قدری از شهرت برخوردار باشند تا در صورت آشکار شدن لغزش یا کذب مطلب همه اعتبار خود را از دست ندهند؛ و در عین حال واقعیاتی را که طبق همین سبک کلی و در این بخش باشکوه جهان به وقوع می پیوندد تصدیق نمایند تا بدان وسیله پاسخگوی پرسشهایی باشند که اجتناب از آنها ممکن نیست. پس اولاً در سرتاسر تاریخ معجزه ای یافت نمی شود تا از چنین پشتوانه ای برخوردار باشد.

۹۳- ثانیاً در سرشت بشر اصلی را می توان مشاهده نمود که اگر به دقت مورد آزمایش قرار گیرد معلوم خواهد شد که اعتماد به دست آمده از گواهی بشر را نسبت به انواع اعمال خارق العاده به شدت کاهش می دهد. این اصل کلی که معمولاً استدلالات خود را به وسیله آن کنترل می کنیم عبارتست از سه بخش: اموری که نسبت به آنها تجربه ای نداریم مشابه با اموری هستند که

نسبت به آنها تجربه کسب کرده ایم؛ آن امری که برای ما معمول و متداول است در واقع همیشه یک احتمال قریب الوقوع است (نه یک امر صد درصد یقینی)؛ و اگر احتمالی در مقابل احتمالات ما وجود دارد باید اولویت را به موردی اختصاص دهیم که مبتنی بر مشاهدات و تجارب بیشتری در گذشته است اما هر چند در پیشرفت به وسیله این قاعده کلی فوراً از هر امر واقعی که در حد معمول خلاف عادت و غیر قابل قبول باشد امتناع می‌ورزیم، با وجود این برای

پیشرفت بیشتر، ذهن ما همیشه این اصل را مدنظر قرار نمی‌دهد؛ لکن هر گاه محال بودن و اعجاز آمیز بودن امری ثابت می‌شود، بلافاصله این واقعیت را می‌پذیرید که به دلیل وجود همان امر ناچار است تا تمام اعتبار خود را ضایع کند. احساس تعجب و شگفتی که از دیدن معجزه برمی‌خیزد، احساس قابل قبولی است و انسان را به طرز معقولی به سمت اعتقاد نسبت به آن حوادث که از آن ناشی شده متمایل می‌سازد. حتی کسانی که فوراً از این احساس متلذذ نمی‌شوند و نمی‌توانند آن حوادث معجزه آسا را که نسبت به آن با خبر شده اند باور کنند، کارشان به جایی می‌رسد که از لذتی که در واقع مربوط به خبری کهنه و دسته دوم است بهرمنند شده و خوشی و مباهات را به جایی برسانند تا تحسین و شگفتی دیگران را برانگیزند.

مردم با چه ولعی گزارشهای مربوط به اعمال خارق العاده مسافران را دریافت می‌کنند، توصیفات آنها را از هیولای دریایی و هیولای خشکی، ماجراهای شگفت انگیز، انسانهای عجیب و غریب و رفتارهای ناهنجار آنان را گوش می‌کنند! اما اگر روح مذهب خود را با عشق به شگفتی در هم آمیزد، اینجاست که باید گفت سرانجام عقل سلیم فرا رسیده؛ و گواهی انسان در این موارد تمام اعتبار و قطعیت خود را از دست می‌دهد. یک فرد مذهبی ممکن است به این مسائل علاقه نشان دهد و تصور کند که چیزی را می‌بیند که واقعیت ندارد؛ توضیح اینکه این فرد ممکن است به کذب داستان خود واقف باشد، با وجود این با کمال صداقت و خلوص و به خاطر اینکه چنین سببی را جنبه تقدس بیشتری دهد بر اعتقاد نسبت به آن اصرار ورزد. حتی اگر دیگران به این پندار بیهوده بها ندهند، و سوسه شدیدی غرور او را برمی‌انگیزد و تأثیر آن بر او بیش از دیگر افراد نوع بشر خواهد بود که در شرایط و احوال دیگری به سر می‌برند. حس منفعت شخصی نیز به همان نسبت بر او غالب خواهد شد. شنوندگان وی شاید از قوه تشخیص لازم برخوردار نباشند - و معمولاً هم نیستند - تا شواهد و مدارک وی را به دقت مورد نقد و بررسی قرار دهند، قضاوتی که آنها اصولاً در این موضوعات غیبی و مربوط به عالم بالا دارند بر اساس سرزنش و انتقاد است. یا هر وقت بخواهند بر این اساس قضاوت کنند، به خاطر شور و اشتیاقی که به آنها دست می‌دهد در قضاوت

خود دچار آشفتگی می‌شوند. ساده لوحی و زودباوری آنها برگستاخی او می‌افزاید و خیره سری او بر ساده لوحی آنها غالب می‌آید.

وقتی فصاحت به اوج خود می‌رسد مجال تفکر و استدلال به انسان می‌دهد، اما خود را کاملاً به دست خیالات و عواطف می‌سپارد، شنوندگان مشتاق را شیفته خود نموده و فاهمه آنها را مقهور خود می‌سازد. اما خوشبختانه به ندرت به این نقطه اوج می‌رسد. مگر کسی مَث تولی<sup>۱</sup> و یا دموستنس<sup>۲</sup> باشد که بتواند قدری بر یک شنونده رومی یا آنتنی تأثیر بگذارد، هر راهب کبوشی<sup>۳</sup>، هر معلم سیار یا ثابت می‌تواند تا حد زیادی با لمس چنین احساس ضمحخت و عوامانه ای بر نسل بشر مؤثر واقع شود. همیشه



موارد زیادی معجزات، پیش‌گویی‌ها، غیب‌گویی‌ها، جعلی‌ها و حوادث خارق‌العاده در تمام اعصار وجود داشته که به وسیله گواهی‌های متناقض با آن رسوا شده‌اند و یا خود به واسطه محال‌بودن، جعلی‌بودن خود را معلوم ساخته‌اند، و این به خوبی تمایل بشر به اعمال خارق‌العاده و شگفت‌انگیز را ثابت می‌کند، و می‌بایست قاعدتا یک نوع بدگمانی نسبت به این نوع اعمال و اقوال مربوط به آنها به وجود می‌آمد. روش طبیعی تفکر ما، حتی در مورد معمولی‌ترین و باورکردنی‌ترین حوادث نیز وجود دارد. برای مثال خبرها به همان سادگی که از جایی بلند می‌شود به همان سرعت هم پخش می‌شود، خصوصا در مکان‌های روستایی و شهرهای دور از مرکز؛ مثل اخبار مربوط به ازدواج‌ها زیرا دو جوان که دارای شرایط یکسان هستند هرگز هم همدیگر را دو بار نمی‌بینند، لکن همسایه‌ها فوراً آنها را به هم پیوند می‌دهند. لذت بیان چنین خبر لذت‌بخش‌تری است، و به خوبی لذت‌بخش آن، و لذت دسته‌اول بودن آن موجب کنجکاوی دیگران شده و خبرگیری و جاسوسی شیوع می‌یابد. و به خوبی آشکار است که انسان عاقل هیچ اهمیتی به این اخبار نمی‌دهد مگر اینکه شاهدان بیشتری بر وقوع آن گواهی دهند. آیا آن انفعالات و احساسات قوی‌تر دیگری، عامه مردم را ترغیب نمی‌کند تا اخبار مربوط به معجزات دینی را با آب و تاب و

### 1- Tully

### 2-Demosthenes

### 3- Capuchin

اطمینان بیشتری گزارش کنند؟

۹۴- ثالثا این مطلب که مشاهده می‌شود اخبار مافوق طبیعی و معجزه‌آسا عمدتا محدود به اقوام جاهل و وحشی است موجب بدگمانی شدید نسبت به آن شده، اگر هم اقوام متمدن بشری آنها را بپذیرند درمی‌یابیم که آنها هم از اجداد نادان و بی‌فرهنگ خود آن اخبار را دریافت کرده‌اند آنان در انتقال این اخبار به نسل بعد از خود نسبت به صحت و اعتبار آن سوگند یاد کرده و به آنها جنبه تقدس می‌دادند تا به آن عقاید توجه کنند. وقتی تاریخ اولیه همه اقوام را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهیم بهتر است خود را در آن دنیای جدید تصور کنیم، جایی که تمام قوانین طبیعت از هم گسیخته شده و عوامل طبیعی هر کدام با شیوه‌ای متفاوت با شیوه کنونی به اعمال مربوط به خود می‌پردازند. نبردها، انقلاب‌ها، طاعون، قحطی و مرگ هرگز نمی‌تواند معلول آن علل طبیعی باشد که ماتجربه کرده‌ایم. شگفتی‌ها، پیش‌گویی‌ها، الهامات، پیش‌داوری‌ها که با برخی حوادث طبیعی آمیخته شده‌اند موجب ابهام و تیرگی در آنها گشته‌اند. اما همین که پیش‌تر می‌رویم به نسبت اینکه به صفحات آخر نزدیک می‌شویم به سالهایی می‌رسیم که از ابهام کمتری برخوردار هستند و به زودی درمی‌یابیم که در آن مواقع دیگر از اعمال مافوق طبیعی و اسرار آمیز هیچ اثری یافت نمی‌شود مگر آن اعمالی که ناشی از تمایل انسان به سمت اعمال شگفت‌انگیز است و نیز درمی‌یابیم که هرچند کمابیش از جانب عقل و به واسطه تعلیم و یادگیری موانعی بر سر راه این تمایل فکری بشر قرار گرفته اما هرگز به طور کامل از سرشت بشری ریشه کن نمی‌شود.

خواننده با انصاف با مطالعه آثار عجیب و غریب تاریخ دانان به بیان این مطلب می‌رسد که جای بسی شگفتی است که چنین حوادث حیرت‌آوری هرگز در روزگار ما به وقوع نمی‌پیوندد. اما من امیدوارم این مطلب عجیب نباشد که در تاریخ همیشه انسانهای دروغگو وجود داشته و شما مطمئنا به قدر کافی مواردی از این قبیل نقطه ضعف‌ها سراغ دارید و چنین روایات شگفت‌انگیز به گوشتان خورده و از آغاز و

انجام آن با خرید؛ و مطلع هستید که در آغاز توسط خردمندان و افراد منصف و عاقل مورد بی‌اعتنایی و تمسخر واقع شده اند و سرانجام حتی عوام هم از آنها دست شسته اند. قطعاً این دروغ‌های مشهور و معروف که تا این اندازه رشد کرده و چنان شگفت‌انگیز رفعت یافته‌اند از چنین مبادی‌ای برخاسته‌اند، لکن اگر بذر در بستر نامناسبی افشانده شود سرانجام تبدیل به آثار و اعمال شگفت‌انگیز شده و تقریباً برابر با همان می‌شود که راویان نقل می‌کنند.

پیامبر دروغین – الکساندر – سیاست خردمندان را داشت؛ او هر چند اکنون به دست فراموشی سپرده شده روزگاری از شهرت زیادی برخوردار بود و نخستین صحنه مکر و حيله خود را در پافلاگونیا<sup>۱</sup> برگزار نمود. همانطور که لوسین<sup>۲</sup> برای ما نقل می‌کند پافلاگونیا جایی است که مردم آن بی‌نهایت نادان و کودن بودن و فوراً بزرگترین توهمات را باور می‌کردند. ساکنان آن سرزمینهای دور افتاده که از نظر قدرت تفکر ضعیف هستند و نمی‌توانند در مورد این موضوع بیاندیشند و ارزش تحقیق را نمی‌دانند، هیچ مجال آن را ندارند تا اطلاعات بهتری دریافت کنند. داستان‌های دروغین آن مرد