

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفہ
جنت الدین جیم



فیلسوفان انگلیسی
از ہایر ٹا فہیوم

مترجم: امیر جلال الدین اعلم

فهرست مطالب

۹	سپاسگزاری
۱۱	پیشگفتار
۱۳	فصل ۱: هابز (۱)
	۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. غایت و طبع فلسفه و امتناع آن از هرگونه الهیات؛ ۳. تقسیمات فلسفه؛ ۴. روش فلسفی؛ ۵. نام انگاری هابز؛ ۶. علیت و ماشین‌وار انگاری (مکانیسم)؛ ۷. مکان و زمان؛ ۸. جسم و اعراض؛ ۹. حرکت و تغییر؛ ۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی؛ ۱۱. خیر و شر؛ ۱۲. انفصالات؛ ۱۳. اراده؛ ۱۴. فضیلت‌های عقلی؛ ۱۵. فردباوری نرهور.
۴۶	فصل ۲: هابز (۲)
	۱. وضع طبیعی جنگ؛ ۲. قوانین طبیعی؛ ۳. پیدایش حکومت و نظریه قرارداد؛ ۴. حقوق حاکم؛ ۵. آزادی اتباع؛ ۶. تأملاتی در نظریه سیاسی هابز.
۶۶	فصل ۳: افلاطونیان کیمبریج
	۱. پیشگفتار؛ ۲. لرد هربرت او چربری و نظریه‌اش در باب دین طبیعی؛ ۳. افلاطونیان کیمبریج؛ ۴. ریچارد کامبرلند.
۸۱	فصل ۴: لالک (۱)
	۱. زندگی و مصنفات؛ ۲. اعتدال و عقل سلیم لالک؛ ۳. غرض از جستار؛ ۴. حمله به تصورات فطری؛ ۵. مبداء تجربه‌باورانه.

فصل ۵: لاک (۲)

۹۴

۱. تصورات بسیط و مرکب؛ ۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی؛ ۳. حالات مختلط؛ ۴. کیفیات نخستین و دومین؛ ۵. جوهر؛ ۶. نسبتها؛ ۷. علیت؛ ۸. اینهمانی به نسبت با اجسام بی‌جان و جاندار و با انسان؛ ۹. زبان؛ ۱۰. تصورات کلی؛ ۱۱. ماهیات واقعی و اسمی.

فصل ۶: لاک (۳)

۱۲۵

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

فصل ۷: لاک (۴)

۱۴۰

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

فصل ۸: نیوتن

۱۶۰

۱. رابرت بویل؛ ۲. سر آیزک نیوتن.

فصل ۹: مسائل دینی

۱۷۴

۱. سمیونل کلارک؛ ۲. دئیستها؛ ۳. اسقف باتلر.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

۱۸۸

۱. شافتسبری؛ ۲. مندویل؛ ۳. هاجسن؛ ۴. باتلر؛ ۵. هارتلی؛ ۶. تاگر؛ ۷. پیل؛ ۸. نقد.

فصل ۱۱: بارکلی (۱)

۲۱۹

۱. زندگی؛ ۲. مصنقات؛ ۳. روح اندیشه بارکلی؛ ۴. نظریه رؤیت.

فصل ۱۲: بارکلی (۲)

۲۳۱

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

فصل ۱۳: بار کلی (۳) ۲۴۸

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

فصل ۱۴: هیوم (۱) ۲۷۶

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

فصل ۱۵: هیوم (۲) ۳۱۰

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

فصل ۱۶: هیوم (۳) ۳۳۴

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

فصل ۱۷: هیوم (۴) ۳۵۷

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

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم ۳۶۹

۱. مدخل؛ ۲. ادام اسمیت؛ ۳. پرایس؛ ۴. رید؛ ۵. کمبل؛ ۶. بیٹی؛ ۷. استوارت؛ ۸. براون؛ ۹. پایان گفتار.

۴۰۹ واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

۴۲۶ واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

۴۴۳ کتابنامه

۴۶۳ فهرست نام کسین

سیاسگزاری

از دو کس سیاس فراوان دارم، نخست از دوست گرامی و سرور دانشورم آقای بهاء‌الدین خرمشاهی که دستنوشته این ترجمه را پیش از چاپ از سر بزرگواری خواند و برای بهبود و پیرایش آن پیشنهادهای گرانبهایی به من ارائه کرد. دوم، از دوست والا و فرزانه‌ام دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی که درخواستم را مهربانانه پاسخ داد و برخی واژه‌ها و اصطلاحات لاتینی کتاب را برایم به فارسی برگرداند.

ا. ج. ا.

پیشگفتار

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

فصل ۱

هابز

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

تامس هابز^۱، نویسنده یکی از پرآوازه‌ترین رسایل سیاسی در ادب اروپایی، به‌سال ۱۵۸۸ در وستپورت^۲ نزدیک مالمزبری^۳ زاده شد. پدرش کشیش بود. در ۱۶۰۸، هابز پس از فراغت از تحصیل در دانشگاه آکسفورد به‌خدمت خانواده کوندیش^۴ درآمد و سالهای ۱۶۰۸-۱۶۰۹ را در مقام آموزگار فرزند لرد کوندیش، ایزل او دیونشیر^۵ آینده، به سفر در فرانسه و ایتالیا گذراند. چون به انگلستان برگشت کار ادبی پیش گرفت و تاریخ جنگ پلوپونزی^۶ نوشته توسیدید (توکودیدس)^۷ مورخ یونانی را به انگلیسی ترجمه کرد و ترجمه‌اش در ۱۶۲۸ منتشر شد. با فرانسیس بیکن^۸ (درگذشته به‌سال ۱۶۲۶) و لرد هربرت او چربری^۹ مرآده داشت، ولی هنوز به فلسفه روی نیاورده بود.

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

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

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

هابز در بازگشت به انگلستان دوباره به خدمت خانواده کوندیش درآمد، و از ۱۶۳۴ تا ۱۶۳۷ باردیگر در براروپا زیست. گاليله^{۱۷} را در فلورانس دید، و در پاریس مرسن^{۱۸} پایش را به محافل فلسفی و علمی گشود. بدین سان فلسفه کارتزین^{۱۹} را شناخت، و به دعوت مرسن اشکالهایش را بر تأملات در فلسفه اولی^{۲۰} دکارت به مصنف ارائه کرد. این دوره در پروردن ذهن هابز و در تعیین دبستگیهای فلسفیش اهمیتی بسزا داشت. هنگامی که دل به فلسفه نهاد، پا به میانسالی گذاشته بود؛ ولی اندیشه يك دستگاه (سیستم) فلسفی را در خیال بست و طرح عرضه آن را در سه بخش ریخت. در واقع امر، خاطرش ابتدا سخت به مسائل اجتماعی و سیاسی مشغول بود، و در ۱۶۴۰ عناصر قانون طبیعی و سیاسی^{۲۱} را نوشت که دو بهره اش در ۱۶۵۰ به عنوانهای طبیعت آدمی، یا عناصر بنیادین سیاست^{۲۲} و درباره جسم سیاسی^{۲۳} درآمد. متن تمام تصنیف را اف. تونیز^{۲۴} در ۱۸۸۹ تصحیح و منتشر کرد.

در ۱۶۴۰ هابز از اندیشه آنکه مبدا ایمیش در انگلستان به سبب معتقدات سلطنت طلبانه اش در خطر افتد، به فرانسه پناهید. او در ۱۶۴۲، سومین بخش از دستگاه فلسفی طرح ریزی شده اش را به نام درباره شهروندی^{۲۵} در پاریس انتشار داد؛ و هم در پاریس بود که تصنیف نامی خود، یعنی لویاتان، یا ماده، صورت و قدرت حکومت دینی و مدنی^{۲۶} را نوشت که به سال ۱۶۵۱ در لندن درآمد. در ۱۶۴۹، چارلز اول^{۲۷} پادشاه انگلستان را گردن زدند، و بسا که آدمی چشم می دارد که هابز می بایست در فرانسه مانده باشد، بویژه از آن رو که آموزگار چارلز، امیر ویلز^{۲۸} بود که در پاریس به حال تبعید می زیست. باری، هابز در ۱۶۵۲ با حکومت جمهوری^{۲۹} از در آشتی درآمد و در خانه ارل او دوشنر نشیمن و آرام گرفت. برخی آراییی که بنا بر مشهور در لویاتان پیش کشیده بود با مذاق محافل سلطنت طلب پاریس سازگار در نمی آمد، و به هر تقدیر جنگ داخلی که دلیل عمده بیرون ماندن هابز از کشور به شمار می آمد به پایان رسیده بود. همچنان که سپس خواهیم دید، هابز بروفق

16. secondary qualities

17. Galileo

18. Mersenne

۱۹. cartésien؛ وابسته به دکارت و آیین فلسفی او. - م.

20. *Meditationes de prima philosophia*

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

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

۲۳. *De corpore politico*؛ معنای «جسم سیاسی» بمأ دانسته خواهد شد. - م.

24. F. Tönnies

25. *De cive*

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

27. Charles I

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

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

۱۶۶۰. - م.

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

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

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

هابز مانند بیکن برغرض عملی فلسفه تأکید می‌ورزد. «غایت یا مقصود فلسفه آن است که بتوانیم از اثرها یا معلولهای^{۴۰} که بیشتر دیده‌ایم سود گیریم؛ یا، تا جایی که از عهدهٔ ماده و نیرو و کوشایی برمی‌آید، با گماردن اجسام بر یکدیگر اثرها یا معلولهای همانند آنهايي که در ذهنمان تصور می‌کنیم برای راحت زندگی بشر فرآوریم.... غایت دانش، توانایی است.... و مقصود هرگونه پژوهش

30. Restoration 31. *De corpore* 32. *De homine*

۳۳. Long Parliament؛ در تاریخ انگلستان، پارلمنتی که در ۳ نوامبر ۱۶۴۰ تشکیل یافت. و در دورهٔ جنگ داخلی انگلستان دایر بود. در دسامبر ۱۶۴۸ تصفیه شد، و باقیماندهٔ آن به پارلمنت دنباله مصروف گردید. پارلمنت طویل اختیارات مجلس اعیان را لغو کرد، و بنگ دادگاه عالی برای محاکمهٔ چارلز اول تشکیل داد، که شاه را محکوم به اعدام نمود. بعداً مجلس اعیان و سلطنت را لغو کرد. آلبور کرامول در ۱۶۵۳ آن را منحل نمود، ولی در ۱۶۵۹ دوباره برقرار شد. سرانجام در ۱۶۶۰ انحلال قطعی یافت. «(دایرةالمعارف فارسی)

34. Bramhall 35. Derry 36. determinism 37. Wallis 38. *Elenchus geometriae hobbinae*

۳۹. دابلو. مولزورت (W. Molesworth) دو مجموعه از مصنفات هابز را ویراست: یک مجموعه در پنج مجلد به نام:

Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit (1839-45)

و مجموعهٔ دیگر در یازده مجلد به نام:

The English Works of Thomas Hobbes (1839-45)

40. effects

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

اما هر چند شناخت فلسفی بدین اعتبار توانایی است که کارکردش یاری رساندن به بهروزی مادی انسان و آرامش و امن اجتماعی است، از این گفته چنین بر نمی‌آید که هر گونه شناختی فلسفی است. تاجایی که سخن بر سر بنیاد بعید شناخت فلسفی است، هابز تجربه‌باور^{۴۳} به‌شمار می‌آید. فیلسوف کارش را با داده‌ها^{۴۴}، یعنی با انطباعات حسی^{۴۵} که اجسام بیرونی بر ما می‌گذارند، و با خاطره‌های ما از چنین انطباعات می‌آغازد. کار فیلسوف با داده‌های تجربی^{۴۶} و با آنچه هابز «معلولها» یا «نمودها»^{۴۷} می‌نامد آغاز می‌شود. ولی اگرچه آگاهی بی‌میانجی^{۴۸} ما از نمودها یا پدیده‌ها^{۴۹} و خاطره ما از آنها بر سازنده شناخت‌اند، و هر چند این آگاهی و خاطره شالوده بعید فلسفه را می‌ریزند، خود در حکم شناخت فلسفی نیستند. «با آنکه دریافت حسی و خاطره چیزها که نزد انسان و همه آفریدگان زنده مشترک‌اند در شمار شناخت می‌آیند، باز از آنجا که طبیعت آنها را بی‌میانجی به ما داده است و از تعقل^{۵۰} حاصل نشده‌اند، فلسفه نیستند.»^{۵۱} هر کس می‌داند که خورشید وجود دارد، به این معنی که دارای تجربه‌ای است که «دیدن خورشید» می‌نامیم؛ اما هیچ کس نمی‌گوید که چنین شناختی عبارت از شناخت نجومی علمی است. به همان سان، وقوع افعال آدمی را همه می‌دانیم؛ ولی همه دارای شناخت علمی یا فلسفی از افعال آدمی نیستیم. فلسفه با نسبت‌های علی^{۵۲} سروکار دارد. «فلسفه شناخت معلولها یا نمودهاست بدان گونه که به یاری تعقل راستین از روی شناختی که نخست از علتها^{۵۳} یا هست شدن^{۵۴} آنها داریم تحصیل می‌کنیم. باز، فلسفه شناخت علتها یا هست شدن است به سانی که بتوان ابتدا از روی شناختن معلولهایشان حاصل کرد.»^{۵۵} فیلسوف معلولها را از روی علت‌های شناخته، و علتها را از روی معلولهای شناخته کشف می‌کند. این کشف به مدد «تعقل» دست می‌دهد. دلمشغولی فیلسوف نه همان تقریر امور واقع^{۵۶}

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

43. empiricist 44. data 45. sense-impressions 46. empirical
47. appearances 48. immediate 49. phenomena 50. ratiocination یا reasoning
۵۱. درباره جسم، ۱، ص ۳.
52. causal relations 53. causes 54. generation
۵۵. درباره جسم، ۱، ص ۳.
56. facts

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

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

دیدیم که به دیده هابز فلسفه با تبیین^{۷۱} علی سروکار دارد. و مراد او از تبیین علی، گزارش علمی فراگرد^{۷۲} هست‌کننده^{۷۳} است که به میانجی آن معلولی از نیست به هست می‌آید. از اینجا برمی‌آید که اگر چیزی باشد که از طریق فراگرد هست‌کننده به وجود نیاید، جزئی از موضوع فلسفه نتواند بود. بنابراین، خدا و براستی هرگونه واقعبیت روحانی از فلسفه کنار نهاده می‌شود. «موضوع فلسفه، یا زمینه مورد بحث فلسفه عبارت است از هر جسمی که از آن تصور هست شدن حاصل کنیم، و با مشاهده‌اش بتوانیم با اجسام دیگر قیاسش کنیم، یا آنکه پذیرای ترکیب و تجزیه باشد؛ یعنی هر جسمی که می‌توان شناختی از هست شدن یا خواصش داشت.... از این‌رو فلسفه مانع الهیات

57. propositions

58. observation

59. knowledge of fact

60. knowledge of consequence

۶۱. لویاتان، ۳، ص ۷۱.

62. assertoric

63. natural history

64. civil history

65. conditional

66. hypothetical

۷۰. لویاتان، ۳، ص ۵۲.

۶۹. همان جا.

۶۸. همان جا.

۶۷. همان جا.

71. explanation

72. process

73. generative

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

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

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

۷۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۰.

75. authority

۷۶. همان، ص ۱۱.

77. astrology

۷۹. درباره جسم، ۱، ص ۱۲.

۷۸. درباره جسم، ۱، ص ۶۹-۷۰.

80. principles

81. materialistic

82. materialism

83. methodological

84. coextensive

85. the imaginable

86. the conceivable

87. idea

88. the infinite

89. finite

91. incorporeal substance

۹۰. لویاتان، ۳، ص ۱۷.

تناقض آمیز است که جسم ناجسمانی یا چهار گوشه منور. الفاظی از این گونه «بی معنی» اند.^{۹۲} برآستی، هستند کسانی که می‌پندارند آنها را می‌فهمند؛ ولی کارشان تنها آن است که کلمات را پیش خود تکرار می‌کنند بی آنکه مدلولشان را بواقع فهم کنند. زیرا آن کلمات هیچ مدلولی ندارند. هابز به تصریح می‌گوید که کلماتی چون *اقنومی*^{۹۳}، *استحاله جوهر*^{۹۴}، *حال ابدی*^{۹۵} و مانند آن «دلالت بر هیچ چیز ندارند.»^{۹۶} «کلماتی که از آنها چیزی جز صوتشان برایمان تصورپذیر نیست، کلماتی هستند که آنها را محال، بی معنی و لغو می‌نامیم. و از این رو اگر کسی با من سخن از چهار گوشه منور... یا جواهر نامادی^{۹۷}... یا اتباع آزاد بگوید... نمی‌گویم که او بر خطاست، بلکه می‌گویم که کلماتش عاری از معنی یا محال اند.»^{۹۸} تصریح هابز در باب این نکته بسیار است که الهیات، چنانچه به منزله علم یا مجموعه‌ای سامانمند از گزاره‌های صادق عرضه شود، محال و نامعقول است. و این سخن گویای بسی بیشتر از آن است که کسی قصد داشته باشد توجهش را در فلسفه به قلمرو جسمانیات منحصر کند.

در عین حال، نمی‌توان با دلی آسوده بحق نتیجه گرفت که هابز ملحد^{۹۹} است. برآستی، تحلیل تجربه‌باورانه‌اش از معنای نامها بظاهر می‌رساند که سخن گفتن درباره خدا یکسره باوه‌گویی است و اعتقاد کار عاطفه^{۱۰۰} است و بس، یعنی از نگرشی عاطفی^{۱۰۱} برمی‌خیزد. ولی گفته هابز دقیقاً همین معنی نیست. او در باب دین طبیعی می‌گوید که کنج‌کاوی یا اشتیاق به شناخت علتها، آدمی را بطبع به تصور علتی می‌کشاند که خودش علتی ندارد، «چندان که ژرف‌کاوی در علل طبیعی ممکن نمی‌شود مگر آنکه انسان بر این باور بگراید که خدایی یکتا و جاویدان هست، هر چند نتواند تصویری فراخور ماهیت او در ذهن خویش حاصل کند.»^{۱۰۲} زیرا «ممکن است کسی با دیدن چیزهای دیدنی جهان و سامان ستایش‌انگیزشان علتی برایشان تصور کند که ادعیان نام خدا بر آن می‌گذارند، و با این همه هیچ‌گونه تصویری یا صورتی مخیل^{۱۰۳} از او در ذهنش نداشته باشد.»^{۱۰۴} به سخن دیگر، هابز بر فهم‌ناپذیری^{۱۰۵} خدا تأکید می‌ورزد. واژه‌ای چون «نامتناهی» که به خدا اسناد می‌کنند نمودار هیچ تصور محصلی از خدا نیست، بلکه از ناتوانی ما در تصور کردن او حکایت دارد. «از این رو، نام

۹۲. لویاتان، ۳، ص ۲۷.

93. hypostatical 94. transubstantiate 95. eternal-now

۹۶. لویاتان، ص ۵-۳۴.

97. immaterial substances

۹۸. همان، ص ۳-۳۲.

99. atheist 100. emotion 101. emotive

۱۰۲. لویاتان، ۳، ص ۹۲.

103. image

105. incomprehensibility

۱۰۴. همان، ص ۹۳.

خدا برای آن به کار نمی‌رود که ما را به تصور خدا برساند چرا که خدا فهم‌ناپذیر^{۱۰۶} است و عظمت و قدرتش در تصور نمی‌گنجد، بلکه برای این به کار می‌رود که او را ارج بنهیم.^{۱۰۷} به همان سان الفاضلی چون روح و ناجسمانی در ذات خود فهمیدنی نیست. «و بنابراین کسانی که از راه تأمل به تصدیق خدای یکتا و نامتناهی و همه‌توان و جاویدان می‌رسند، بیشتر ترجیح می‌دهند که فهم‌ناپذیری خدا را اذعان بدارند تا آنکه نخست صفت روح ناجسمانی را در تعریف ماهیتش بیاورند و سپس اقرار کنند که تعریفشان ناقه‌میدنی است. یا اگر خدا را به چنین صفت می‌خوانند، از سر جزمیت و به نیت تفهیم ماهیت خدا نیست، بلکه از روی پارسایی است؛ می‌خواهند به میانجی توصیف خدا به صفات و آیات، او را عزت بخشند و از لوث اجسام دیدنی بپیرایند.»^{۱۰۸} و اما درباره وحی و الهام مورد اعتقاد مسیحیان که بیانش در کتاب مقدس آمده است، باید گفت که هابز منکر وجود وحی و الهام نیست، ولی در تفسیرش بر اصطلاحات متداول در این زمینه، همان مبادی را به کار می‌بندد. کلمه روح یا برجسمی لطیف و سیال دلالت دارد یا کاربردش مجازی است یا یکسره فهم‌نشدنی است. «زیرا ذات خدا فهم‌ناپذیر است؛ یعنی هیچ نمی‌فهمیم که او چیست، بلکه تنها می‌دانیم که او هست، پس صفاتی که به او می‌دهیم برای آن نیست که به یکدیگر بگوییم که / او چیست یا درباره ذاتش اظهار عقیده کنیم. بلکه اسناد صفات به خدا نمودار آرزوی ماست به ارج نهادن او به یاری نامه‌هایی که پیش خودمان بسیار ارجمندشان می‌انگاریم.»^{۱۰۹}

برخی شارحان در این سخنان استمرار و تشدید گرایش را دریافته‌اند که پیشتر نزد اندیشمندان قرن چهاردهم مانند ویلیام آکمی^{۱۱۰} و اصحاب نهضتی که او برجسته‌ترین نماینده‌اش به‌شمار می‌رفت آشکار بود. اینان بر آن می‌گراییدند که میان الهیات و فلسفه تمایزی واضح بگذارند و هرگونه الهیات، از جمله الهیات طبیعی، را به حیطه ایمان واگذارند، به نحوی که گفتار فلسفه درباره خدا کم یا هیچ باشد. و البته گفتنی به سود این تفسیر بسیار است. همچنان که دیدیم، هابز تمایز مشهور و متداول در قرون وسطی را میان شناختن هستی خدا و شناختن چیستی او به تصریح به کار می‌برد. اما حکیمان لاهوتی و فیلسوفان قرون وسطی که بر این تمایز تکیه می‌کردند، باور داشتند که خدا جوهر ناجسمانی و روح نامتناهی است. و این معنی هم درباره نویسنده‌ای چون قدیس توماس آکویناس^{۱۱۱} راست می‌آید که کاربرد چنان تمایزی را با اعتقاد به شناخت فلسفی ولو

106. incomprehensible

۱۰۷. لویاتان، ۳، ص ۱۱۷. ۱۰۸. لویاتان، ۳، ص ۹۷. ۱۰۹. لویاتان، ۳، ص ۳۸۴. ۱۱۰. William of Ockham (۱۳۰۶-۱۳۴۹)، فیلسوف مدرسی انگلیسی، متولد در اکم، م.

۱۱۱. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴): «فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضع دستگاه فلسفی که پاپ لئوی هجدهم فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد.» (دایرةالمعارف، فارسی)

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

۳. تقسیمات فلسفه

بهر روی، اگر بگوییم که فلسفه منحصرأ با اجسام و خواص و علل آنها سروکار دارد، مراد این نیست که فلسفه منحصرأ با اجسام به معنای عادی سروکار دارد و با آنچه علوم طبیعی می‌نامیم

112. analogical 113. corporeality

۱۱۴. Trinity: «در مسیحیت، سه‌گانگی خدا از جهت شخصیت، در همین اینکه طبیعت او واحد است. این سه شخصیت عبارت‌اند از پدر، پسر (که در عیسی تجسد یافت)، و روح‌القدس، و آنها را اقانیم ثلاثه یا اقومهای سه‌گانه خوانند.» (دایرةالمعارف فارسی) ۱۱۵. همان، ۴، ص ۳۰۶. ۱۱۶. همان، ص ۳۰۹. ۱۱۷. همان جا.

118. magnitude

۱۱۹. همان، ص ۳۱۳.

120. extension

۱۲۱. Tertullian (۱۶۰؟-۲۳۰)، حکیم لاهوتی رومی. - م.

122. atheism

هم‌مصدق ۱۲۳ است. «زیرا هنگام کاوش در پی هست شدن و خواص اجسام، دو گونه اصلی و بسیار متفاوت از جسم می‌یابیم.»^{۱۲۴} یکی جسم طبیعی^{۱۲۵} نام دارد، چون که ساخته طبیعت است؛ دیگری حکومت^{۱۲۶} نامیده می‌شود و «ساخته اراده‌ها و همداستانی انسانهاست.»^{۱۲۷} بدین‌سان فلسفه را می‌توان به دو بخش فرعی طبیعی و مدنی^{۱۲۸} قسمت کرد. فلسفه مدنی باز به بخشهای فرعیتر قسمت می‌شود. زیرا برای فهم سرشت و کارکرد^{۱۲۹} و خواص يك حکومت، باید نخست گرایشها و انفعالها^{۱۳۰} و شیوه‌های کردار انسان را فهمید؛ و آن بخش از فلسفه که به این موضوع می‌پردازد اخلاق^{۱۳۱} نام دارد، و بخشی که موضوعش تکالیف مدنی انسان است سیاست^{۱۳۲} نامیده می‌شود یا تنها اصطلاح کلی فلسفه مدنی را به خود می‌گیرد. از این تحلیل موضوع فلسفه، تقسیم عنوانهای برمی‌آید که هابز برای شرح فلسفی دستگاه‌مند^{۱۳۳} خویش برگزید: رسایل درباره جسم به اجسام طبیعی، درباره انسان به گرایشها و انفعالها و شیوه‌های کردار انسان، و درباره شهروندی به حکومت و تکالیف مدنی آدمی می‌پردازد.

باری، این تقسیم کامل نیست. هابز در اهدانامه درباره شهروندی می‌گوید همان‌گونه که دریا‌های بریتانیا و اطلس و هند اقیانوس را برمی‌سازند، هندسه و فیزیک و اخلاق نیز بر سازنده فلسفه‌اند. اگر معلولهای پدیدآورده جسمی متحرك را به دیده گیریم و توجهمان را تنها به حرکت جسم معطوف کنیم، می‌بینیم که حرکت يك نقطه، خط و حرکت يك خط، سطح را بوجود می‌آورد و جز آن. و از این بررسی، «آن بخش از فلسفه که هندسه نام دارد» پدید آمد.^{۱۳۴} سپس، هنگامی که اجسام را همچون کلهایی به لحاظ آوریم، می‌توانیم معلولهای فرآورده يك جسم متحرك را در جسم متحرك دیگر ملاحظه کنیم. و بدین منوال می‌توان علمی^{۱۳۵} درباره حرکت پرورد. همچنین می‌توان معلولهایی را که حرکت اجزای يك جسم فرامی‌آورد ملاحظه کرد. می‌توان، بمثل، به شناسایی طبع کیفیات دومین و پدیده‌هایی چون نور نایل آمد. و این «ملاحظات آن بخش از فلسفه را دربر می‌گیرند که به فیزیک نامبردار است.»^{۱۳۶} سرانجام، می‌توان حرکات ذهن مانند خواهش،

123. coextensive

۱۲۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۱.

125. natural body

126. commonwealth

۱۲۷. همان جا.

128. civil

129. function

130. affections

131. ethics

132. politics

133. systematic

۱۳۴. درباره جسم، ۱، ص ۷۱.

135. science

۱۳۶. همان، ص ۷۲.

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

کاملترین تقسیمی که هابز از موضوع فلسفه به دست می‌دهد، از کاربرد تعریف علم یا شناخت فلسفی به منزله «شناخت نتایج» مشتق می‌شود.^{۱۳۸} دوبه‌ره عمده این تقسیم عبارت‌اند از شناخت نتایج حاصل از اعراض^{۱۳۹} اجسام طبیعی و شناخت نتایج برآمده از اعراض اجسام سیاسی^{۱۴۰}. نام بهره نخستین، فلسفه طبیعی و نام بهره دوم، سیاست یا فلسفه مدنی است. در سیاست، زمینه پژوهش ما چیزهایی است که از تأسیس حکومتها برمی‌آیند، نخست به لحاظ حقوق و تکالیف حاکم، و دوم از حیث تکلیف و حقوق اتباع. فلسفه طبیعی دربرگیرنده شماره چشمگیری از تقسیمات و تقسیمات فرعی فرآثری است. اگر نتایجی را بررسییم که از اعراض مشترك در همه اجسام یعنی کمیت و حرکت برمی‌آیند، یا «فلسفه اولی»^{۱۴۱} حاصل می‌شود، چنانچه کمیت و حرکت را در وجه نامتعیین^{۱۴۲} بنگریم یا ریاضیات، چنانچه نتایج برآینده از کمیت و حرکت به شکل و عدد تعین یابند، یا نجوم یا مکانیک، برحسب انواع خاص اجسامی که به دیده می‌گیریم. اگر نتایج برآمده از کیفیات اجسام را بی‌زوهیم، فیزیک به دست می‌آید. و فیزیک را به نوبه خود می‌توان برحسب انواع گوناگون اجسام مورد لحاظ بخش کرد. بمثل، مطالعه در نتایج حاصل از انفعالات^{۱۴۳} انسانها، علم اخلاق را به بار می‌آورد که بنابر آنچه گفتیم زیر عنوان کلی فلسفه طبیعی رده‌بندی می‌شود، زیرا موجود انسانی جسمی طبیعی است نه جسمی صناعتی^{۱۴۴} به معنایی که حکومت جسمی صناعتی است.^{۱۴۵}

۴. روش فلسفی

توصیف شناخت فلسفی یا علم به «شناخت نتایج تصدیقات»، افزوده بر این قول که همچو شناختی فرضی یا شرطی است، بطبع گویای آن است که هابز اهمیت بسیاری به قیاس یا استنتاج^{۱۴۶}، یعنی به روش ریاضی، می‌داد. و از گفته برخی از مفسران چنین برمی‌آید که به عقیده هابز فلسفه عبارت است، یا به سخن بهتر باید عبارت باشد، از یک دستگاه^{۱۴۷} صرفاً قیاسی یا استنتاجی^{۱۴۸}. تکیه بر اصالت عقل یا تعقل و استدلال^{۱۴۹} که ویژگی ماهوی فلسفه است، برحسب ریاضی توصیف

137. moral philosophy

۱۳۸- بسنجید با لویاتان، ۳، ص ۲۲-۳.

139. accidents 140. political bodies 141. first philosophy 142. indeterminate

143. passions 144. artificial

۱۴۵- مطالعه نتایج برآمده از کیفیات آدمیان به‌طور خاص، علاوه بر اخلاق مشتمل بر مطالعه کارکردهای کلام است. مثلاً مطالعه فن اقناع مفید صناعت خطابه (rhetoric) است درحالی که مطالعه صناعت استدلال و تعقل، منطق (logic) را حاصل می‌آورد.

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

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

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

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

150. computation

۱۵۱. درباره جسم، ۱ ص ۲.

152. experiment

153. experimenters

154. rationalists

155. abstract

156. composition

157. division or resolution

158. analytical

159. synthetical

۱۶۰. درباره جسم، ۱ ص ۶۶.

161. analysis

162. synthesis

163. particular

164. universal

165. first principles

principles

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

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

شاید همین آرمان برهان مداوم انگیزنده این گمان بوده است که هابز آهنگ ساختن يك دستگاه استنتاجی محض را داشت. و اگر بر این دیدگاه پای فشریم، ناچار از گفتن آنیم که او دست‌کم در بخشی از کوشش خود نامراد ماند. ولی در ارزیابی آنچه هابز در طلبش می‌کوشید، شرط عقل آن است که ببینیم او درباره روش یا روشهایی که به کار می‌بندد برآستی چه می‌گوید.

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

۱۶۶. همان جا.

167. inductive 168 deductive 169. explanatory hypotheses 170. physical sciences
171. theories 172. invention 173. demonstration 174. syllogisms

۱۷۵. درباره جسم، ۱، ص ۸۱ - ۱۷۶. درباره شهروندی، اهدنامه، ۲، ص ۴.

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

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

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

177. applied sciences

۱۷۸. همان جا. ۱۷۹. دربارهٔ جسم، ۱ ص ۷۳. ۱۸۰. دربارهٔ جسم، ۱ ص ۸-۳۸۷.

181. implications

۱۸۲. برای نمونه، بر فرض تعریف معینی از حرکت یا تعریف معینی از جسم، حرکت یا جسم بضرورت دارای خواص معینی خواهد بود. ولی بلاواسطه چنین بر نمی‌آید که حرکت یا جسم وجود دارد. آنچه بر می‌آید این است که اگر حرکت هست یا اگر جسم هست، دارای چنین خواصی خواهد بود. ۱۸۳. همان، ص ۳۸۸.

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

۵. نام‌انگاری هابز

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

۱۸۴. درباره جسم، ۰۱ ص ۷۴.

185. rational 186. relative

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

187. names 188. nominalist 189. marks 190. communicate 191. signs

192. speech

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

۱۹۴. درباره جسم، ۱ ص ۱۶.

195. connotation 196. common 197. individual 198. collective

199. concept

۲۰۰. درباره جسم، ۱ ص ۲۰.

201. universality

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

۲۰۲. لویاتان، ۳، ص ۲۱. ۲۰۳. برای گزارش آیین ویلیام آکمی در این باب، رجوع کنید به جلد سوم این تاریخ، ص ۵۶. ۲۰۴. first intention؛ مفهوم چیزی (مانند انسان، سنگ) که با گماردن مستقیم یا نخستین ذهن بر يك شیء منفرد حاصل می‌شود. (فرهنگ ویسنر) ۲۰۵. second intention؛ مفهومی (مانند نوع، جنس، سفیدی) که از روی مفهوم نخستین یا با تأمل در آن، تممیم یا حاصل شده باشد. (فرهنگ ویسنر)

206. genus 207. species

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

210. mental 211. verbal

۲۱۲. لویاتان، ۳، ص ۱۹.

213. fiction 214. reality 215. object

فرامی آورد. منشاء همه‌شان همان است که حس^{۲۱۶} می‌نامیم، زیرا هیچ تضروری در ذهن انسان نیست که نخست کلاً یا جزئاً به میانجی اندامهای حسی پیدا نیامده باشد. مانده نموده از آن منشأ سرچشمه می‌گیرند.»^{۲۱۷} بنابراین، هرچند کلیت به کلمات که دال بر «افکار» اند تعلق دارد و بس، نسبت نامستقیمی هست میان گزاره‌های کلی و واقعیت، حتی اگر «واقعیت» را اینجا ناگزیر به معنای عرصه نموده‌ها یا پدیده‌ها بگیریم. برآستی فرق بسیاری هست میان تجربه، که هابز آن را با خاطره یکسان می‌شمرد، و علم. هابز در این باب گفته مشهوری دارد: «تجربه در بردارنده هیچ چیز به وجه کلی نیست.»^{۲۱۸} ولی علم که «کلیت را دربر می‌گیرد»، بر پایه تجربه حسی^{۲۱۹} بنیان دارد. بنابراین، چنانچه بر رویه تجربه‌باورانه فلسفه هابز تأکید ورزیم، می‌توانیم حجتت آوریم که نام‌انگاری^{۲۲۰} او ضرورتاً به شکاکیت^{۲۲۱}، یعنی به شك درباره دلالت واقعی گزاره‌های علمی، آلوده نیست. برآستی ممکن است چنین برآید که علم با قلمرو پدیده‌ها سروکار دارد. زیرا نموده‌ها فرآورنده صورتهای ذهنی‌اند، و صورتهای ذهنی به واژه‌ها برگردانده می‌شوند که پیوستگی‌شان در کلام، علم را امکان می‌بخشد. می‌توان گفت که نتایج علم در درون قلمرو پدیده‌ها انطباق‌پذیرند، و فیلسوف یا عالم درباره هر قلمرو دیگر هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید. بر بنیادی نام‌انگاران، نظریه‌های ساخته شده و تبیین‌های علمی، همچنان که هابز می‌گوید، فرضی و شرطی‌اند. ولی تحقیق درستی، یا دست کم آزمودن، نتایج علمی در تجربه ممکن است، هرچند هابز که ارج چندانی بر روش آزمایشی^{۲۲۲} در علم نمی‌نهاد، سخنی از تحقیق‌پذیری^{۲۲۳} به میان نمی‌آورد.

با آنکه هابز را نمی‌توان به هیچ‌رو تنها تجربه‌باور شمرد، باری عنصر تجربه‌باوری در اندیشه‌اش بی‌گمان دارای اهمیت است. آنچه او هنگام بحث در فلسفه و علم تأکید می‌کند، استنتاج نتایج از مبادی نخستین است. چنانکه دیدیم، او کاربرد روش تحلیلی یا استقرایی^{۲۲۴} را برای رسیدن به شناخت مبادی به تصریح قبول دارد؛ اما تأکید می‌کند که ویژگی شیوه علمی عبارت از استنتاج نتایج تصدیقات است. و اعتنا به این قول واضح هابز درخور اهمیت است که مبادی که استنتاج از آنها آغاز می‌شود تعاریف‌اند و تعاریف چیزی جز توضیح معانی کلمات نیستند. تعاریف عبارت‌اند از «تعیین دلالتها» یا «دلالت‌های متعین کلمات.»^{۲۲۵} به سخن دقیقتر، تعریف عبارت است از «گزاره‌ای که محمولش^{۲۲۶} اگر ممکن باشد، موضوع^{۲۲۷} را تعیین می‌کند، و اگر ممکن نباشد آن را

216. sense

۲۱۷. لویاتان، ۳، ص ۱. ۲۱۸. طبیعت آدمی، ۴، ص ۱۸.

219. sense-experience

220. nominalism

221. scepticism

222. experimental

223. verification

224. inductive

۲۲۵. لویاتان، ۳، ص ۲۴ و ۳۳.

226. predicate

227. subject

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

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

براستی گاه می‌شود گفته‌های هابز را از دیدگاهی دیگر تفسیر کرد. او بمنظور می‌گوید که «حقایق نخستین را آن کسانی خودسرانه ساختند که اول از همه نامها را بر چیزها باز کردند یا آنها را از بار کردن دیگران گرفتند.»^{۲۳۵} ولی به هرروی، این سخن را می‌توان بدان معنی گرفت که اگر مردم الفاظ را به معنایی سوای آنچه بواقع برای افادهاش ساخته شده‌اند به کار می‌بردند، گزاره‌ها راست در نمی‌آمدند.^{۲۳۶} «زیرا، مثلاً، راست است که انسان آفریده‌ای زنده است، ولی به همین دلیل است که انسانها خوش داشتند که این هردو نام را بر چیزی واحد حمل کنند.»^{۲۳۷} اگر لفظ آفریده زنده برای افاده سنگ ساخته شده بود، امکان نداشت که این قول راست درآید که انسان آفریده‌ای زنده است. و آشکارا حال چنین است. باز، هنگامی که هابز می‌گوید دروغ است که بگوییم «تعریف، ماهیت^{۲۳۸} هر چیزی است.»^{۲۳۹} طرز تعبیری را طرد می‌کند که ارسطو به کار می‌برد. و قولی که

۲۲۸. درباره جسم، ۱، ص ۸۲-۴. ۲۲۹. درباره جسم، ۱، ص ۳۷.

230. determination 231. arbitrary 232. imagination

۲۳۳. ایراد، ۴.

234. subjectivism

۲۳۵. درباره جسم، ۱، ص ۳۶. ۲۳۶. هابز اصرار می‌ورزد که صدق و کذب بر گزاره‌ها حمل‌پذیرند نه بر خود چیزها. صلق، «خاصیت خود چیز نیست بلکه خاصیت گزاره راجع به چیز است.» (درباره جسم، ۱، ص ۳۵). ۲۳۷. همان جا.

238. essence

۲۳۹. درباره جسم، ۱، ص ۶۰.

بی‌درنگ به دنبالش می‌آید، یعنی «تعریف ماهیت چیزی نیست، بلکه کلامی است که بر تصور ما از ماهیت آن چیز دلالت می‌کند»، به خودی خود قولی «شکاگانه»^{۲۴۰} نیست. زیرا می‌توان آن را به این معنی گرفت که ما گونه‌ای تصور از ماهیت داریم،^{۲۴۱} تصویری که مدلول نام تبیین یافته در تعریف است. افزون بر این، می‌توان یادآور شد که وقتی هابز می‌گوید کلمه يك «نام صرف» است، مرادش بضرورت این نیست که تصور مدلول کلمه، فاقد هر گونه نسبتی با واقعیت است. بمثل، هنگامی که هابز اصطلاح ارسطویی «ماده نخستین»^{۲۴۲} را به کار مقصود خویش می‌گیرد، می‌رسد که این ماده نخستین یا «هیولای اول»^{۲۴۳} چیست، و پاسخ می‌دهد که يك «نام صرف» است.^{۲۴۴} ولی بی‌درنگ می‌افزاید: «با این همه نامی که کاربردش بیهوده نیست؛ زیرا دال بر تصویری از جسم است بدون ملاحظه هیچ گونه صورتی^{۲۴۵} یا عرضی مگر اندازه یا امتداد، و استعداد پذیرفتن صورت، و عرض دیگر»^{۲۴۶} «ماده نخستین» و «جسم عام» به دیده هابز اصطلاحات معادل‌اند. و هیچ جسم عام وجود ندارد. «بنابراین هیولای اول هیچ است.»^{۲۴۷} یعنی، چیزی وجود ندارد که با این نام مطابق درآید. آن لفظ به این اعتبار، يك «نام صرف» است. لیکن بر شیوه‌ای از تصور اجسام دلالت می‌کند؛ و اجسام وجود دارند. پس اگرچه نام، نام هیچ چیزی نیست، باری گونه‌ای نسبت با واقعیت دارد.

با آنکه حکم به شکاکیت هابز حکمی مبالغه‌آمیز است، همچنان راست است که خواه از علت به معلول برویم خواه از معلول به علت، شناختی که حاصل می‌کنیم تنها شناخت معلولهای ممکن یا علت‌های ممکن است. یگانه شناخت یقینی که می‌توان به دست آورد، شناخت دلالت‌های تضمینی گزاره‌هاست. اگر A به تضمن بر B دلالت کند، پس اگر A صادق باشد، B نیز صادق است. به گمان من، در تفسیر هابز بر فلسفه یا علم، رشته‌های گوناگونی از اندیشه هست که او از تمیز روشن آنها فروماند. این نکته که نظریه‌های تبیین‌گر در آنچه «علوم طبیعی» می‌نامیم خصیلتی فرضی دارند و ما به بهترین حال فقط می‌توانیم درجه بسیار زیادی از احتمال^{۲۴۸} را حاصل کنیم، شاید يك رشته از اندیشه هابز را باز نماید. این معنی که در ریاضیات ما بنای کارمان را بر تعاریف می‌گذاریم و دلالت‌های تضمینی‌شان را می‌پروریم، چندان که در ریاضیات ناب تنها با دلالت‌های

240. sceptical

۲۴۱. «ماهیت» يك چیز عبارت است از «آن عرضی که به ازایش اسم معینی را به جسمی می‌نهیم، یا عرضی که موضوع آن را مسمی می‌کند... همچنان که امتداد ماهیت جسم است» (در باره جسم، ۰۱ ص ۱۱۷).

242. first matter

243. materia prima

۲۴۴. درباره جسم، ۰۱ ص ۱۱۸.

245. form

۲۴۶. همان جا. ۲۴۷. همان جا.

248. probability

تضمنی صوری^{۲۴۹} سروکار داریم و نه با «جهان واقعی»، رشته دیگری را باز می‌نماید. و این هردو رشته اندیشه در تجربه‌باوری طراز نوین دوباره نمایان می‌گردند. اما هابز همچنین متأثر از آرمان يك دستگاه فلسفی قیاسی یا استنتاجی برابین عقل‌باوران بود. به دینده او، مبادی نخستین ریاضیات «اصول موضوعه»^{۲۵۰} هستند و نه مبادی نخستین حقیقی، زیرا او آنها را اثبات‌پذیر می‌انگاشت. مبادی نخستین فرجامینی، مقدم بر ریاضیات و فیزیک وجود دارند. بنابراین عقل‌باوری بز اروپا، راستی مبادی نخستین را باید به شهود^{۲۵۱} شناخت، و همه گزاره‌هایی که می‌توان از آنها استنتاج کرد بی‌یقین راست خواهند بود. و گاهی گویا از گفتار هابز برمی‌آید که او برچنین اندیشه‌ای است. ولی گاه هست که چنان سخن می‌گوید که انگاری مبادی نخستین یا تعاریف «دلخواهانه» اند، به معنایی که يك تجربه‌باور امروزمین ممکن است بگوید که تعاریف ریاضی دلخواهانه‌اند. و سپس نتیجه می‌گیرد که تمام علم یا فلسفه چیزی نیست مگر نقل درباره «نامها»، درباره نتایج تعاریف یا معانی که دلخواهانه وضع شده‌اند. آن‌گاه با گسیختگی فلسفه از جهان رو به‌رو می‌شویم که برای روح عقل‌باوری بز اروپا بیگانه بود. وانگهی، نزد هابز تصویری یکپارچه از علم می‌توان یافت که بنابراین، سیر پرورش‌یابنده‌ای به شیوه استنتاجی از مبادی نخستین آغاز می‌شود که اگر به وجهی هماهنگ ادامه‌اش دهیم، از اختلافهای مهمی که میان، مثلاً، ریاضیات ناب و علوم تجربی هست چشم خواهیم پوشید. و همان‌گاه می‌بینیم که هابز استقلال نسبی اخلاق و سیاست را به این دلیل تصدیق می‌کند که مبادیشان را می‌توان به آزمایش و بدون برگشت به بخشهایی از فلسفه که تقدم منطقی دارند شناخت.

پس اگر این رایها و رشته‌های فکری گوناگون همه باهم در ذهن هابز حاضرند، شکفت نیست که مورخان مختلف برحسب کمی و بیشی تأکیدی که براین یا آن رویه فلسفه‌اش نهاده‌اند، آیینش را دگرگونه تفسیر کرده‌اند. به لحاظ رای کسانی که هابز را «نام‌انگار شکاک»^{۲۵۲} شمرده‌اند، باید گفت که نام‌انگاری او، چنانکه دیدیم، بروشنی بیان شده است، و در نوشته‌هایش می‌شود تأییدی بر اتهام «شکاکیت» به او سراغ کرد. اما فکر نمی‌کنم که اگر کسی مصنفات هابز را در کلیتشان بنگرد، در دلش بگذرد که «شکاک» سزاوارترین وصفی است که باید به هابز داد. اینکه نام‌انگاری به شکاکیت راه می‌برد یا باید راه بیرد، بی‌گمان محل چون و چراست. ولی هابز خشنودانه نام‌انگاری خود را با دیدگاه‌هایی تلفیق کرد که چندان با آن سازگار در نمی‌آیند. بی‌شک بسیاری از این آشفتگی‌کاری از کوتاهی در نهادن تمیز کافی میان فلسفه و ریاضیات و علوم تجربی برمی‌خاست که گناهِش را نمی‌توان به پای هابز گذاشت. در قرن هفدهم فلسفه و علم بروشنی از هم ممتاز نبودند، و اگر هابز دستش نمی‌رسید که آنها را به اندازه کافی از هم باز شناسد جای شکفتی نیست. ولی البته او با حصر

249. formal

250. postulates

251. intuition

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

۶. علت و ماشین‌وارانگاری (مکانیسم)

چنانکه دیدیم، فلسفه جوهای کشف علت‌هاست. هابز از «علت» چه معنایی را می‌خواهد؟ «علت» عبارت است از مجموع همهٔ آنچه‌ها اعراض موجود در کارگر^{۲۵۲} و کارپذیر^{۲۵۳} که بهم می‌سازند تا معلول مورد نظر را فراآورند؛ یعنی همهٔ آن اعراضی که اگر باهم موجود باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول با آنها وجود دارد، یا اگر یکی از آنها غائب باشد معلول ممکن نیست وجود داشته باشد.^{۲۵۴} برای فهمیدن این تعریف نخست باید فهمید که مراد هابز از «عرض» چیست. او عرض را به «شیوهٔ تصور^{۲۵۵} ما از جسم» تعریف می‌کند.^{۲۵۶} و این به‌قول او همچنان است که بگوییم «عرض آن قوه‌ای^{۲۵۷} از جسم است که در ما تصویری از خودش را پدید می‌آورد.»^{۲۵۸} بنابراین، اگر ترجیح می‌دهیم که اعراض را «پدیده‌ها» یا «نمودها» بخوانیم، می‌توانیم بگوییم که به دیدهٔ هابز، علت هر معلول معین عبارت است از مجموع پدیده‌های موجود در کارگر و کارپذیر که بهم می‌سازند و معلول را به شیوهٔ زیر فرامی‌آورند. چنانچه تمام دستهٔ پدیده‌ها حاضر باشد، غیبت معلول تصورنکردنی است. و اگر پدیده‌ای در دستهٔ پدیده‌ها غائب باشد، نمی‌توان فرآمدن معلول را تصور کرد. بدین‌سان، علت هر چیزی عبارت است از مجموع همهٔ چنان شرایط موجود در کارگر و کارپذیر که برای هستی آن چیز لازم می‌آیند. اگر جسم A حرکت در جسم B را پدید می‌آورد، A کارگر است و B کارپذیر. بدین منوال اگر آتش دست مرا گرم می‌کند، آتش کارگر است و دست کارپذیر. عرض پدیدآمده در کارپذیر، معلول کنش آتش است. و علت (یعنی تمام علت) این معلول، اگر تعریف را اندکی تغییر دهیم، عبارت است از «مجموع همهٔ اعراض کارگر، به هر شماره‌ای که باشند، و همهٔ اعراض کارپذیر بر روی هم، که اگر بنا به فرض همه حاضر باشند، جز این نمی‌توان تصور کرد که معلول در همان دم فرامی‌آید؛ و اگر هر کدامشان در کار نباشد، جز این تصور نتوان کرد که معلول فرانیامده است.»^{۲۵۹}

درون «تمام علت»، بدینحوی که بالا تعریفش آمد، هابز «علت فاعلی»^{۳۰} را از «علت مادی»^{۲۶۱} باز می‌شناسد. علت فاعلی مجموع اعراض درون کارگر یا کارگرهاست که برای فراآوردن معلولی که

252. agent 253. patient

۲۵۴. دربارهٔ جسم، ۱ ص ۷۷.

255. conception

۲۵۶. دربارهٔ جسم، ۱ ص ۱۰۴.

257. faculty

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

260. efficient cause 261. material cause

بالفعل فرامی‌آید لازم‌اند، درحالی که علت مادی مجموع اعراض لازم در کارپذیر است. این هردو علت روی هم تمام علت را برمی‌سازند. برآستی می‌توان درباره‌ی توان^{۲۶۲} کارگر و توان کارپذیر، یا، به عبارت بهتر، درباره‌ی توان فعال^{۲۶۳} کارگر و توان منفعل^{۲۶۴} کارپذیر سخن گفت. ولی این دو به‌طور عینی به ترتیب با علت فاعلی و علت مادی یکسان‌اند، هر چند تعبیر اصطلاحات مختلف از آن جهت است که می‌توان چیزهای یکسان را از دیدگاه‌های مختلف نگریست. مجموع اعراض کارگر چون به نسبت با معلول پیشاپیش فرآمده نگریسته شود، علت فاعلی نام دارد و چون به نسبت با زمان آینده، یعنی به نسبت با معلول فراینده به لحاظ آید، نامش توان فعال کارگر است. به‌همان‌سان، مجموع افعال درون کارپذیر علت مادی نامیده می‌شود آن‌گاه که به نسبت با گذشته، یعنی به نسبت با معلول پیشتر فرآمده ملحوظ باشد، و توان منفعل کارپذیر نام می‌گیرد هنگامی که به نسبت با آینده نگریسته شود. علت‌های به اصطلاح «صوری»^{۲۶۵} و «غایی»^{۲۶۶} هردو به علت‌های فاعلی تحویل می‌پذیرند. «زیرا هنگامی که می‌گویند که ماهیت هر چیزی علت آن است، چنانکه عاقل بودن علت انسان است، سخنشان قابل فهم نیست؛ چرا که هردو یک چیزند، انگاری که بگویند که انسان بودن علت انسان است که سخنی شایسته نیست. و با این همه، شناخت ماهیت چیزی، علت شناخت خود چیز است؛ زیرا اگر نخست بدانم که چیزی عاقل است، از اینجا می‌دانم که همان چیز انسان است؛ ولی این علت غیر از علت فاعلی نیست. علت غایی جایی جز در چیزهای دارای شعور و اراده ندارد؛ و این علت را نیز از این پس ثابت می‌کنم که علتی فاعلی است.»^{۲۶۷} به‌منظر هابز، علت^{۲۶۸} غایی صرفاً شیوه‌ای است که بدان، علت‌های فاعلی از روی عمد در انسان عمل می‌کنند.

در گزارشی که درباره‌ی تحلیل هابز از علت دادیم، می‌بینیم که او چگونه مصطلحات مدرسی^{۲۶۹} را به کار می‌برد و آنها را فراخور فلسفه‌ی خودش تفسیر می‌کند یا معانی خاصی بر آنها بار می‌کند. از هر باره، تنها علت فاعلی برایمان باز می‌ماند. اگر تمام علت فاعلی حاضر باشد، معلول فرامی‌آید. برآستی، این گزاره بنا بر تعریفی که هابز از علت به دست می‌دهد، بضرورت راست است. زیرا اگر معلول فرامی‌آید، علت علتی تمام نمی‌بود. افزون بر این، «در هر دمی که عت تمام باشد، همان دم معلول فرامی‌آید. زیرا اگر فرانیاید، هنوز چیزی کم است که برای فرآوردنش لازم است؛ پس علت، چنانکه فرض می‌شد، تمام نبود.»^{۲۷۰}

هابز از این ملاحظات نتیجه‌ی مهمی می‌گیرد. دیدیم که وقتی علت حاضر است، معلول همواره و در دم به دنبالش می‌آید. بنابراین، همینکه علت در کار باشد، معلول از فرآوردن چاره ندارد. بنابراین،

262. power 263. active 264. passive 265. formal cause 266. final cause
 ۲۶۷. درباره‌ی جسم، ۱ ص ۱۳۱-۲.
 268. causality 269. Scholastic
 ۲۷۰. درباره‌ی جسم، ۱ ص ۱۲۳.

معلول بضرورت از علت برمی آید. از این رو، علت، علتی ضروری^{۲۷۱} است. پس نتیجه از این قرار است که «ضرورت^{۲۷۲} همه معلولهایی که فرآمده‌اند یا فراخواهند آمد، در چیزهای مقدم بر آنهاست.»^{۲۷۳} این قول یکباره هر گونه آزادی یا اختیار^{۲۷۴} را در آدمی محال می‌شمرد، دست‌کم چنانچه اختیار را متضمن غیبت ضرورت بگیریم. برآستی، اگر مختار^{۲۷۵} نامیدن فاعل^{۲۷۶} صرفاً گویای آن باشد که چیزی او را از فعالیت باز نمی‌دارد، این سخن مفید معنایی است؛ ولی اگر کسی مرادش از صفت «مختار» چیزی باشد فراتر از «آزاد از بازدارندگی حال مخالف، نمی‌گویم که او برخاست، بلکه می‌گویم که سخنش بی‌معنی، یعنی مهمل است.»^{۲۷۷} همینکه علت حاضر باشد، معلول بضرورت از پی می‌آید. اگر معلول از پی نیاید، علت (یعنی تمام علت) حاضر نبوده است. در این باره، همه سخن همین است.

بنابراین، فلسفه جویای علیت ضروری است؛ زیرا علیت دیگری وجود نتواند داشت. و فعالیت علی عبارت است از فرآیند حرکت به وسیله یک کارگر در یک کارپذیر، در حالی که کارگر و کارپذیر هر دو جسم باشند. تصوراتی چون آفرینش از هیچ (خلق از عدم)، فعالیت علی نامادی، علت‌های مختار، در فلسفه جایی ندارند. سروکار ما تنها با فعل^{۲۷۸} اجسام متحرک است به‌روی اجسام متحرک همپهلوی^{۲۷۹}، یعنی با قوانین دینامیک که از روی ضرورت و به طرز ماشینی وار^{۲۸۰} کار می‌کنند. و این حکم همان اندازه درباره فعالیت آدمی صادق است که درباره فعالیت اجسام بی‌شعور^{۲۸۱}. راست است که فعالیت عمدی موجودات عاقل با فعالیت اجسام بی‌جان تفاوت دارد؛ و به این لحاظ، کار قوانین بر تفاوت است. اما نزد هابز، باز پسین کلام از آن موجبیت ماشینی‌وار انگارانه (مکانیستی)^{۲۸۲} است، خواه در عرصه انسانی خواه در عرصه جز انسانی. از این حیث می‌توان گفت که فلسفه او تلاشی برای دریافتن این نکته است که دینامیک گالیله را تا کجا می‌شود به منزله یک مبداء تبیین‌گر پیش برد.

۷. مکان و زمان

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

271. necessary 272. necessity

۲۷۳. همان جا.

274. freedom 275. free 276. agent

۲۷۷. لویاتان، ۳، ص ۳۳.

278. action 279. contiguous 280. mechanical 281. unconscious

282. mechanistic determinism

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

گرایش همسانی به ذهن‌باوری^{۲۸۲} (خوش ندارم لفظ تندتری را به کار برم) را می‌توان در تعاریف هابز از مکان^{۲۸۴} و زمان^{۲۸۵} سراغ گرفت. زیرا مکان به «تصور چیزی که بیرون ذهن ما وجود دارد»^{۲۸۶} و زمان به «تصور پیشی و پسی در حرکت»^{۲۸۷} تعریف می‌شود. مراد هابز البته آن نیست که چیز موجود در خارج ذهن، تصور یا صورت ذهنی است؛ او در وجود اجسام شك نداشت. ولی ما می‌توانیم تصور یا صورت ذهنی چیزی را حاصل کنیم «که در آن عرض دیگری جز این را به دیده بگیریم که بیرون ما پدیدار است» (یعنی، واقعیت بیرون‌بودگی^{۲۸۸} چیز)؛ و مکان چنان تعریف می‌شود که عبارت از این صورت ذهنی است. چنین صورت ذهنی برآستی دارای بنیادی عینی^{۲۸۹} است، و هابز آهنگ انکار این معنی را ندارد. ولی این حال تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که او مکان را برحسب يك حالت^{۲۹۰} ذهنی تعریف می‌کند. زمان نیز بنیادی عینی دارد که همانا حرکت اجسام است؛ اما با این‌همه، همچون يك تصور تعریف می‌شود و لذا درباره‌اش گفته می‌شود که «نه در چیزهای بیرون ما بلکه فقط در اندیشه‌های ذهن وجود دارد»^{۲۹۱}

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

283. subjectivism

284. space

285. time

.۲۸۷ همان جا.

۲۸۶. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

288. externality

289. objective

290. modification

۲۹۱. درباره جسم، ۱، ص ۹۴.

292. imagination

293. divisibility

۸. جسم و اعراض

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

جسم دارای اعراض است. تعریف عرض به «شیوهٔ تصور ما از جسم» پیشتر آمد. ولی سزاوار است که اینجا توضیح بیشتری بدهیم. اگر پرسیم «سخت چیست؟»، سراغ تعریف يك اسم ذات^{۳۰۱} را می‌گیریم. «پاسخش چنین است که سخت آن است که هیچ جزئش جاخالی نکند مگر هنگامی که گلش جاخالی کند.»^{۳۰۲} اما اگر پرسیم «سختی چیست؟»، سؤالی دربارهٔ يك اسم معنی^{۳۰۳} می‌پرسیم، یعنی چرا چیزی سخت می‌نماید. بنابراین، «علتی را باید نشان داد که چرا جزئی جاخالی نمی‌کند مگر آنکه کل جا خالی کند.»^{۳۰۴} و پرسیدن این پرسش در حکم پرسیدن آن است که در جسم چه چیز هست که در ما تصور معینی از جسم را پدید می‌آورد. به زعم هابز، که پیشتر بیانش آمد، گفتن اینکه عرض طرز تصور ما از جسم است برابر گفتن آن است که عرض قوه‌ای در جسم است که تصور معینی از خودش را در ما فرامی‌آورد. برهان اقناعی بر این قول را به

۲۹۴. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۰. ۲۹۵. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۲.

296. subject 297. coincident 298. coextended

۲۹۹. همان جا.

300. objectivity 301. concrete name

۳۰۲. دربارهٔ جسم، ۱، ص ۱۰۳.

303. abstract name

۳۰۴. همان جا.

روشنترین وجه در نظریه هابز درباره کیفیات دومین می‌یابیم.

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

امتداد و شکل تنها اعراض گونه اول‌اند. اندازه^{۳۰۹} عرض دیگری نیست، بلکه همان امتداد است. برخی آن را «مکان واقعی» نیز می‌خوانند. اندازه، برخلاف مکان تخیلی، «عرضی از آن ذهن نیست»: عرضی متعلق به جسم است. پس اگر دلمان بخواهد، می‌توانیم بگوییم که مکان واقعی وجود دارد. لیکن این مکان واقعی همان اندازه است که خودش همان امتداد است. آیا اندازه همچنین با مکان یکی است؟ هابز پاسخ می‌دهد که نیست. مکان «تصور هر جسمی یا چنین و چنان کمیت و شکل است» و «چیزی بیرون ذهن نیست.»^{۳۱۰} مکان «امتداد مجازی است»، درحالی که اندازه «امتداد حقیقی است»،^{۳۱۱} که تصور مکان را پدید می‌آورد.

ولیکن، اعراض گونه دوم به‌صورتی که بر شعور یا آگاهی^{۳۱۲} حاضرند در اجسام وجود ندارند. مثلاً، رنگ و صوت، و نیز بو و مزه، در شمار تصورات‌اند؛ آنها به قلمرو نمود تعلق دارند. «تصوری که با شنیدن دست می‌دهد، صوت است؛ با بوییدن، بوست یا چشیدن، مزه است...»^{۳۱۳} «زیرا نور و رنگ، گرمی و صوت و دیگر کیفیاتی که عموماً آنها را محسوس^{۳۱۴} می‌خوانند، نه اعیان^{۳۱۵} بلکه تصوراتی در موجودات حساس‌اند.»^{۳۱۶} «و اعیان موضوع^{۳۱۷} شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی نیز نه صوت، بو، مزه، سختی و جز آن، بلکه خود اجسام‌اند که از آنها صوت، بو، مزه، سختی و جز آن سرچشمه می‌گیرند.»^{۳۱۸} اجسام متحرك در اندامهای حسی حرکت ایجاد می‌کنند، و از آنجا

305. figure

۳۰۶. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۴.

307. hardness 308. softness 309. magnitude

۳۱۰. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۵. همان جا.

312. consciousness

۳۱۳. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

314. sensible 315. objects

۳۱۶. درباره جسم، ۱، ص ۳۹۱-۲.

317. objects

۳۱۸. درباره جسم، ۱، ص ۴۰۵.

تصوراتی برمی‌خیزند که رنگ، صوت، مزه، بو، سختی و نرمی، نور و جز آن می‌نامیم. يك جسم همپهلو و متحرك بر بخش بیرونی اندام حسی اثر می‌نهد، و فشار یا حرکت به بخش درونی اندام انتقال می‌یابد. همان‌گاه، به سبب حرکت درونی طبیعی اندام، واکنشی در برابر این فشار روی می‌دهد، یعنی «یازشی برون‌گرا»^{۳۱۹} که به میانجی «یازش درون‌گرا»^{۳۲۰} انگیخته شده است. و «تصور»، از واکنش فرجامین در برابر «یازش درون‌گرا» برمی‌خیزد. بدین‌وجه می‌توان «حس» را به «تصوری» تعریف کرد «که به میانجی واکنش و یازش برون‌گرا در اندام حسی حاصل می‌آید و معلول یازشی درون‌گرا از سوی شیء یا عین است و مدتی کمابیش به‌جا می‌ماند.»^{۳۲۱} بمثل، رنگ شیوه ادراك^{۳۲۲} ما از يك جسم بیرونی است، یا، به‌طور عینی، رنگ آن چیزی در جسم است که «تصور» ما را از جسم پدید می‌آورد. و این «قوه» موجود در جسم خودش رنگ نیست. به‌عکس، در مورد امتداد، این خود امتداد است که مایه پیدایی تصور ما از آن می‌شود.

جهان رنگ، صوت، بو، مزه، کیفیات بسودنی و نور بدین‌سان جهان نمود است. و فلسفه تا اندازه بسیاری همانا کوشش در پی کشف علل این نمودها، یعنی علل «تصورات» ماست. هابز بر آن است که پشت نمودها، دست‌کم تا جایی که به کار فلسفه ربط می‌یابد، تنها اجسام ممتد^{۳۲۳} و حرکت هستند.

۹. حرکت و تغییر

نزد هابز، حرکت به معنای حرکت مکانی است. «حرکت عبارت است از ترك يك جا و کسب جای دیگر بر دوام.»^{۳۲۴} چیزی را ساکن می‌گوییم که مدتی در يك جا باشد. پس، از این تعاریف برمی‌آید که هر چیزی که در حرکت است به حرکت درآمده است. زیرا اگر به حرکت درنیامده باشد، در همان جایی است که پیشتر بود. و بدین‌گونه از تعریف سکون برمی‌آید که آن چیز، ساکن است. به همین‌سان، آنچه به حرکت درآمده است، همچنان در حرکت خواهد بود. زیرا آنچه در حرکت است، مدام جایش را تغییر می‌دهد. سرانجام، هر آنچه حرکت می‌کند در هیچ زمانی، ولو اندك، در يك جا نیست. وگرنه، بنا بر تعریف، ساکن می‌بود.

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

319. endeavour outwards

320. endeavour inwards

۳۲۱. درباره جسم، ۱، ص ۳۹۱.

322. perceiving

323. extended

۳۲۵. درباره جسم، ۱، ص ۱۱۵.

۳۱۴. درباره جسم، ۱، ص ۱۰۹.

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

اگر حرکت به حرکت مکانی تحویل می‌یابد، تغییر نیز به حرکت مکانی تحویل‌پذیر است. «تبدل چیزی نیست مگر حرکت اجزای آن جسمی که تغییر می‌کند.»^{۳۲۷} نمی‌گوییم که چیزی تغیر یافته است مگر آنکه بر حواس ما جز آنچه پیشتر می‌نمود بنماید. ولی این نمودها معلول‌هایی است که حرکت آنها را در ما فراورده است.

۱۰. حرکات حیاتی و حرکات حیوانی

در جانوران دوگونه حرکت مخصوص به آنها هست. حرکت اول حرکت حیاتی^{۳۲۸} است. این «حرکت خونی است که همواره در سیاهرگها و سرخرگها می‌گردد (همان‌طور که دکتر هاروی^{۳۲۹}، نخستین مشاهده‌گر گردش خون، از روی نشانه‌ها و علایم خطاناپذیر فراوان باز نموده است).»^{۳۳۰} جای دیگر هابز در وصف حرکت حیاتی می‌گوید که «جریان خون، نبض، تنفس، هضم، تغذیه، دفع، و جز آن است که برای حرکاتشان به یاری متخیله نیاز نیست.»^{۳۳۱} به عبارت دیگر، حرکات حیاتی چنان فراگردهای حیاتی در تن جانداران‌اند که بدون تعمد یا سعی آگاهانه روی می‌دهند، مانند گردش خون و هضم و تنفس.

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

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

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

328. vital 329. Harvey

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

332. animal 333. voluntary

۳۳۴. همان جا. ۳۳۵. همان جا.

336. endeavour

۳۳۷. همان جا.

338. conatus

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

۱۱. خیر و شر

خواهشها برخی فطری^{۳۳۹} هستند یا با آدمی می‌زایند، مانند خواهش خوراک. برخی از تجربه سرچشمه می‌گیرند. ولی به‌هرروی «موضوع خواهش یا آرزوی هرکس هرچه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامد؛ و موضوع کین و بیزاریش را شر، و موضوع تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند.»^{۳۴۰}

بنابراین، نیک و بد مفاهیمی نسبی‌اند. نه نیک مطلق هست نه بد مطلق؛ و هیچ ملاک عینی همگانی و برگرفته از خود اعیان یا موضوعات نیست که نیکی و بدی را بر محک آن از هم بازشناسیم. این واژه‌ها «همواره در پیوند با شخصی به‌کار می‌روند که به کارشان می‌برد.»^{۳۴۱} قاعده تمیز نیک از بد به فرد باز بسته است؛ یعنی به «حرکتهای ارادی» او، چنانچه انسان را جدا از حکومت یا دولت به دیدند گیریم. ولی در حکومت، شخص نماینده حکومت که همان حاکم است، معین می‌دارد که نیک کدام است و بد کدام.

۱۲. انفعالات

انفعالات گوناگون، صورتهای گوناگون خواهش و بیزاری‌اند، به‌استثنای خوشی و رنج ناب که «ثمره حتمی خیر یا شرند.»^{۳۴۲} در نتیجه، انفعالات مختلف نیز مانند خواهش و بیزاری در زمره حرکت‌اند. اعیان بیرونی در اندامهای حسی اثر می‌گذارند و «آن حرکت و جنبش مغز که تصور می‌نامیم» برمی‌خیزد.^{۳۴۳} این حرکت مغز راهش را تا قلب ادامه می‌دهد و «انجما انفعال نام می‌گیرد.»^{۳۴۴}

هابز شماری از انفعالات بسیط می‌یابد، چون خواهش، آرزو، مهر، بیزاری، شادی و اندوه.^{۳۴۵} این انفعالات صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ یا دست‌کم به ملاحظات گوناگون، نامهای گوناگون به آنها می‌دهند بدین‌سان، اگر گمان آدمیان را درباره برآمین خواسته‌شان ملاحظه کنیم،

339. innate

۳۴۰. همان، ص ۴. ۳۴۱. همان جا. ۳۴۲. درباره جسم، ۱، ص ۱۰-۴۰۹. ۳۴۳. طبیعت آدمی، ۴، ص ۳۴. ۳۴۴. همان جا. ۳۴۵. هابز خوشیها و ناخوشیهای حس را از خوشیها و ناخوشیهای ذهن باز می‌شناسد. خوشیها و ناخوشیهای ذهن از چشمدانست به گونه‌ای غایت و به عواقب برمی‌خیزند. خوشیهای ذهن شادی نامیده می‌شوند و ناخوشیهای ذهن اندوه (به‌نمایز از ناخوشیهای حس که نامشان درد است).

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

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

۱۳. اراده

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

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

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

350. deliberation

۳۵۱. لویاتان، ۳، ص ۴۸.

352. will

۳۵۳. همان جا.

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

۱۴. فضیلت‌های عقلی

هابز هنگام بحث دربارهٔ «فضیلت‌های عقلی»^{۳۵۵}، میان توانش ذهنی طبیعی و توانش ذهنی مکتسب یا عقل فرق می‌گذارد. انسانها به اقتضای سرشت خویش برخی تندند و برخی کند. و علت اصلی این تفاوتها، «تفاوت در انفعالهای انسانهاست.»^{۳۵۶} بمثل، آنان که لذت حسی را می‌جویند، ناگزیر از «تخیلات»^{۳۵۷} که به تحقق این غایت راه نمی‌برند کمتر حظ می‌برند، و کمتر از دیگران به راه‌های کسب دانش پروا می‌نمایند. اینان به کندذهنی گرفتارند که «از خواهش لذت حسی یا جسمانی برمی‌خیزد. و به حدس می‌توان دریافت که همچو انفعالی از ناهمواری و نشواری حرکت روح در قلب آغاز می‌گیرد.»^{۳۵۸} بنابراین، تفاوت در توانش ذهنی طبیعی، بفرجام پدیدآوردهٔ تفاوت در حرکت است. ولی بروز تفاوت در عقل مکتسب عوامل علی دیگری چون آموزش و پرورش دارد که باید به دیده گرفت.

«انفعالاتی که بیش از همه مایهٔ تفاوت در عقل‌اند، عمده‌شان کمابیش عبارت‌اند از آرزوی قدرت، ثروت، دانش، و سرفرازی. همهٔ اینها را می‌توان به نخستین آرزو، یعنی آرزوی قدرت، تحویل کرد. زیرا ثروت و دانش و سرفرازی جز انواع چندگانهٔ قدرت نیستند.»^{۳۵۹} بدین‌سان آرزوی قدرت در واداشتن آدمی به پروردن توانشهای ذهنیش، عامل بنیادی است.

۱۵. فردباوری فزه‌وار

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

۳۵۴. دربارهٔ جسم، ۱۱ ص ۴۰۹.

355. intellectual virtues

۳۵۶. لویاتان، ۳ ص ۵۷.

357. imaginations

۳۵۸. طبیعت آدمی، ۴ ص ۵۵. ۳۵۹. لویاتان، ۳ ص ۶۱.

هایز (۱)

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

۳۶۰. *atomic individualism*: ذرات (اتمها) اجتماعی، صفت انسانهاست به سانی که آنان را در اجتماعشان یکان یکان و به حال انفراد و استقلال از هم بنگریم. به زعم هایز، افراد انسانی پیش از آنکه به تاسیس حکومت و دولت برای خود برخیزند، همچون ذرات جدا افتاده زیست می کنند و به سبب تعارض مصالح و خویشتن خواهیشان، همواره با هم بر سر ستیزند. — م.

فصل ۲

هابز

(۲)

۱. وضع طبیعی جنگ

ادمیان بنا بر طبیعت خود در تواناییهای بدنی و ذهنی با هم برابرند. معنای این گفته برآستی آن نیست که همگان به يك اندازه از نیروی بدنی و هوشمندی بهره‌مندند، بلکه این است که روی هم‌رفته کاستیهای آدمی از يك باره با دیگر خصلتهایش جبران می‌پذیرند. ضعیف‌تان می‌توانند به نیرنگ یا دسیسه بر قوی‌تان چیره گردند؛ و تجربه، همه انسانها را در کارهایشان یارای چاره‌گری و تدبیر می‌بخشد. این برابری طبیعی، در انسانها امیدی برابر برای نیل به غایت‌هایشان فرامی‌آورد. هر فردی بقای خویش را می‌جوید، و بعضی دل بر خوشی و کامرانی می‌نهند. هیچ کس از آن رو که برابر با دیگران نیست، از طلب غایتی که بطبع بر آن می‌گراید دست بازمی‌دارد.

اکنون گوئیم که تکاپوی فرد در پی بقا و کامجویی خود، به همچشمی و بدگمانی در حق دیگران می‌انجامد. افزون بر این، هر کس خواهان آن است که دیگران چنان ارجی بر او بنهند که او بر خود می‌نهد؛ و چون ببیند که او را فرومایه و خوار می‌دارند، سخت می‌رنجد. «چنانکه در نهاد بشر سه علت اصلی برای ستیزه‌جویی می‌یابیم. نخست، همچشمی؛ دوم، بدگمانی؛ سوم، خودپسندی.»^۱ هابز از اینجا نتیجه می‌گیرد که تا زمانی که ادمیان سر به فرمان قدرت مشترکی^۲ نزنند، در وضع جنگ^۳ به سر می‌برند. «زیرا جنگ نه همان خود نبرد یا فصل جنگیدن، بلکه مدت زمانی است که در طی آن ارادهٔ ستیزیدن از راه نبرد نمایان است؛ و بنابراین، مفهوم زمان را باید در طبع جنگ، همچنان که در طبع هوا، به دیده گرفت. زیرا همان‌طور که طبع هوای طوفانی نه در یکی دو رگبار

۱. لویاتان، ۳، ص ۱۱۲.

2. common power

3. state of war

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

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

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

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

۴. همان، ص ۱۱۳.

5. natural state of war

۶. همان جا.

7. commonwealth 8. objective

۹. همان، ص ۱۱۴. ۱۰. همان، ص ۱۱۵.

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

آیا هابز مرادش آن است که این وضع جنگ واقعیتی تاریخی بود، بدان معنی که همه جا بر سازمان جامعه تقدم داشت؟ یا معنای سخنش آن است که پیشی وضع جنگ بر سازمان جامعه تنها پیشی منطقی است، بدین معنی که اگر از وام انسان به حکومت یا دولت^{۱۲} عزل نظر کنیم، انگاری به تجرید به لایه چنین فردباوری ژرموار می‌رسیم که ریشه در انفعالهای آدمی دارد و اگر محض عوامل دیگری نبود که بطبع آدمیان را از آغاز به تشکیل جوامع و تبعیت از قدرتی مشترك می‌کشاند، غلبه می‌یافت؟ البته مراد هابز دست‌کم شق دوم است. به رأی او، وضع جنگ هرگز «در سراسر جهان» فراگیر نبود؛ ولی تصور این حالت بازنمای حالتی است که اگر محض تأسیس حکومتها نبود غلبه می‌یافت. از استنتاج پیشینی^{۱۳} از تحلیل انفعالات که بگنیریم، گواهی تجربی فراوان بر این حال هست. همین بس که به رفتار شهروندان و فرمانروایان بنگریم. آنان مرزوبوم خویش را در برابر مهاجمان احتمالی مستحکم می‌گردانند، و حتی در زمان صلح جاسوس به قلمرو همسایگان نشان می‌فرستند. سخن کوتاه، همواره در حالت جنگ‌اند. باز، کافی است که به حوادثی بنگریم که پس از فروری حکومت صلح‌آمیز و درگیری جنگ داخلی رخ می‌دهند. به روشنی درمی‌یابیم که «اگر هیبت قدرتی مشترك در میان نبود، زندگی بر چه منوال می‌گذشت.»^{۱۴} در عین حال، وضع طبیعی جنگ به‌زعم هابز در بسیاری جاها از جمله امریکا واقعیتی تاریخی است. در امریکا، به‌استثنای حکومت داخلی خرده خانواده‌هایی که سازگاریشان بر «شوق طبیعی» باز بسته است، وحشیان «امروزه به همان هنجار ددمنشانه زیست می‌کنند.»

۲. قوانین طبیعی

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

۱۱. همان جا.

12. State 13. a priori

۱۴. همان، ص ۱۱۴.

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

بنابر تعریف هابز، قانون طبیعی «فرمان عقل سالم»^{۱۷} است ناظر به فعل یا ترك کارهایی برای بقای مداوم جان و تن تاحدی که مقلورمان باشد.^{۱۸} باز: «قانون طبیعی، یا *lex naturalis*، عبارت است از دستور یا قاعده‌ای عام که عقل کشفش کرده باشد و بر مقتضای آن، آدمی از کردن آنچه زندگی‌اش را تباه کند یا وسایل بقای زندگی‌اش را از او بگیرد، و از نکردن کاری که به دیده او مایه بقای زندگی‌اش به بهترین وجه است نهی می‌شود.»^{۱۹} هنگام تفسیر این تعاریف، البته باید از حمل هرگونه معنی یا مدلول لاهوتی^{۲۰} یا مابعدالطبیعی^{۲۱} به واژه «قانون» بپرهیزیم. نزد هابز، قانون طبیعی در این زمینه عبارت است از فرمان چاره‌گری خویشتن خواهانه^{۲۲}. هر انسانی به غریزه خواهان صیانت نفس و ایمنی است. لیکن انسان نه همان آفریده‌ای سرشته از غریزه و انگیزه کور است؛ صیانت نفس عقلانی نیز در نهاد او هست. قوانینی که هابز به قوانین طبیعی تعبیر می‌کند، مبین شرایط این صیانت نفس عقلانی است. و سپس همچنان که هابز به آوردن این حجت می‌پردازد که طلب عقلانی صیانت نفس آدمیان را به تشکیل حکومتها یا دولتها می‌کشاند، قوانین طبیعی شرایط تأسیس جامعه و حکومت^{۲۳} استوار را به دست می‌دهند. قوانین طبیعی عبارت‌اند از قواعدی که موجود عاقل در طلب صلاح خویش به کار می‌بست چنانچه از مخصه آدمی در وضعی که در آن انگیزه و انفعال فرمانروایان یگانه‌اند آگاه می‌شد و نیز چنانچه خود وی صرفاً محکوم انگیزه‌های آنی و تعصبات پدید آمده از انفعال نمی‌بود. افزون بر این، هابز باور داشت که روی هم رفته انسان، که بذات خویشتن خواه^{۲۴} و خودبین است، در واقع امر بروفق این قواعد عمل می‌کند. زیرا انسانها بواقع در پی تشکیل جوامع سازمان یافته برمی‌آیند و سر به تابعیت حکومت می‌سپرنند. از این رو بواقع احکام خویشتن خواهی^{۲۵} را از روی دل آگاهی رعایت می‌کنند. از آنجا برمی‌آید که این قوانین با قوانین مادی طبیعت تشابه دارند و شیوه رفتار واقعی خویشتن خواهان دل آگاه را بیان می‌کنند، یعنی شیوه‌ای که بدان نهاد روانیشان تعیین کننده رفتارشان است. درست است که هابز بسا چنان سخن می‌گوید که گویی این دستورها، مبادی غایت‌انگارانه^{۲۶} هستند، و

15. laws of nature

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

20. theological 21. metaphysical 22. egoistic 23. government
24. egoistic 25. egoism 26. teleological

گویی همان چیزند که کانت نام «احکام احتیاطی»^{۲۷} بر آنها می‌نهد؛ یعنی احکام احتیاطی تقریری^{۲۸}، چرا که هر فرد به اقتضای ضرورت بقا و ایمنی خود را می‌جوید. برآستی هابز نمی‌توانست از این طرز تعبیر بهره‌برد. اما او به همکنشی میان حرکتها و نیروهایی دلمشغول است که به ایجاد آن جسم صناعی که همانا حکومت است رهنمون می‌شوند؛ و گرایش اندیشه‌اش بر آن است که کنش «قوانین طبیعی» را با کنش علیت فاعلی همانند سازد. خود دولت برآیند همکنشی میان نیروهاست؛ و عقل آدمی، جلوه‌گر در کرداری که این قواعد مبین آن‌اند، یکی از نیروهای تعیین‌کننده است. یا، اگر بخواهیم از دیدگاه استنتاج فلسفی از جامعه و حکومت به موضوع بنگریم، می‌توان گفت که قوانین طبیعی بازنمای بدیهیات^{۲۹} یا مسلماتی^{۳۰} هستند که چنین استنتاجی را ممکن می‌گردانند. آنها پاسخگوی این پرسش‌اند: کدام‌اند احوالی که در آن، گذار از وضع طبیعی جنگ به وضع زیستن آدمیان در جوامع سازمان‌یافته فهم‌پذیر می‌گردد. این احوال در پویایی^{۳۱} خود طبیعت آدمی ریشه دارند. قوانین طبیعی منطومه‌ای از قوانین خداداد نیستند (جز البته به این معنی که خدا انسان و همه چیز درون او را آفرید). و نیز مبین ارزشهای مطلق نیستند؛ زیرا، به‌زعم هابز، هیچ‌گونه ارزش مطلق وجود ندارد.

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

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

۲۷. hypothetical imperatives (به زبان آلمانی: hypothetischer imperativ)؛ حکم یا دستوری برای کردار که بیشتر ناشی از مصلحتجویی یا بایستگی عملی است تا از قانون اخلاقی. مقابل «احکام مطلق» (categorical imperatives، یا به زبان آلمانی: kategorischer imperativ) که عبارت‌اند از قیود یا احکامی اخلاقی که همواره و به وجه نامشروط الزام‌آورند. - م.

28. assertoric 29. axioms 30. postulates 31. dynamics

۳۲. همان، ص ۱۱۲.

33. natural right

۳۴. همان، ص ۱۱۸.

چیز. ولی اگر کسی از حق خودش به این لحاظ چشم می‌پوشد، عملش ناظر به مصلحت خود اوست. و از اینجا برمی‌آید که «برخی حقوق هست که هیچ کس نمی‌تواند به هیچ کلامی یا نشانه‌ای ترك یا منتقلشان کند.»^{۲۵} مثلاً، آدمی نمی‌تواند از حق دفاع از جاننش چشم ببوشد، «زیرا محال است که از این راه جویای خیری برای خویش باشد.»^{۳۱}

هابز آن‌گاه بروفق روش اعلام‌داشته‌اش به وضع چند تعریف می‌پردازد. نخست، معاهده^{۳۷} به «انتقال متقابل حق» تعریف می‌شود.^{۳۸} ولی «یکی از معاهدان باید چیز مورد معاهده را به سهم خود واگذارد و بگذارد که دیگری سهم خود را بعداً در زمانی معین اجرا کند و در این اثنا مورد اعتماد باشد؛ و سپس معاهده از طرف او پیمان^{۳۹} یا قرارداد^{۴۰} نامیده می‌شود.»^{۴۱} این تعریف مهم است زیرا، چنانکه کمی بعد خواهیم دید، هابز حکومت را برپایه قرارداد اجتماعی^{۴۲} بنیاد می‌گذارد.

بموجب سومین قانون طبیعی، «آدمیان باید به قرارداد خود وفا کنند.»^{۴۳} بدون این قانون طبیعی «قراردادها بیهوده و الفاضی پوچ‌اند؛ و چون حق همگان بر همه چیز باقی بماند، همچنان در وضع جنگ به سر می‌بریم.»^{۴۴} به علاوه، این قانون سرچشمه عدالت است. هنگامی که قراردادی در کار نباشد، هیچ فعلی ظالمانه نتواند بود. ولی چون قراردادی بسته شد، نقض آن ظالمانه است. برآستی ظلم را می‌توان به «وفا نکردن به قرارداد» تعریف کرد. «و هرآنچه ظالمانه نیست، عادلانه است.»^{۴۵}

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

هابز در لویاتان روی هم نوزده قانون طبیعی بیان می‌دارد؛ و من از بقیه‌شان می‌گنم. ولی درخور اعتناست که هابز پس از تکمیل فهرست خود می‌گوید که این قوانین و هر قانون دیگری وجداناً

۳۵. همان، ص ۱۲۰. ۳۶. همان جا.

37. contract

۳۸. همان جا.

39. pact 40. covenant

۴۱. همان، ص ۱۲۱.

42. social covenant

۴۳. لویاتان، ۳، ص ۱۳۰. ۴۴. همان جا. ۴۵. همان، ص ۱۳۱.

الزام آورند. و اگر این سخن را به معنایی اخلاقی بگیریم، فقط می‌توانیم نتیجه بگیریم که هابز ناگهان نظرگاهی بسیار متفاوت از نظرگاهی که تاکنون ابراز داشته اختیار کرده است. لیکن در واقع مقصود هابز بظاهر آن است که عقل با ملاحظه آرزوی ایمنی در انسان، حکم می‌کند که او باید (یعنی اگر بناست که عاقلانه عمل کند) آرزو کند که قوانین باید رعایت شوند. هابز می‌گوید که این قوانین بنا بر «قانون» ذم گرفته‌اند؛ «زیرا آنها فقط نتایج یا قضایایی هستند درباره آنچه به بقا و دفاع از خودشان (انسانها) راه می‌برد؛ درحالی که قانون به وجه خاص عبارت است از کلام آن کس که حقاً بر آنان فرمانروایی دارد.»^{۴۶} عقل مراقب است که رعایت این «قضایا» به صیانت نفس و دفاع بشر رهنمون شود؛ و بنابراین شرط عقل است که بشر رعایتشان را آرزو کند. آنها به این معنی، و تنها به این معنی، خصالتی «الزام‌آور» دارند. «قوانین طبیعی از حیث درونی الزام‌آورند، یعنی انسان را به آرزوی تحققشان ملزم می‌کنند، ولی نه همیشه به مجری داشتشان از حیث بیرونی. زیرا کسی که خود را به فروتنی و نرم‌خویی و وفای به همه عهدهایش در چنان زمان و مکانی مکلف می‌گرداند که هیچ کسی زیر بار این تکلیف نمی‌رود، خود را در معرض قهر و بیداد دیگران می‌آورد و بخلاف ذات همه قوانین طبیعی که به صیانت طبیعت می‌گرایند تباهی مسلم خودش را به بار می‌آورد.»^{۴۷} روشن است که سخن بر سر «حکم مطلق» به معنای کانتی نیست. براستی هابز مطالعه قوانین طبیعی را همان «فلسفه اخلاقی راستین» می‌شمرد،^{۴۸} که عبارت از علم خیر و شر است. ولی چنانکه پیشتر دیدیم، «خواهش شخصی مقیاس خیر و شر است.»^{۴۹} و تنها دلیل آنکه چرا باید قوانین طبیعی را خیر، یا به تعبیر هابز «فضایل اخلاقی» نام نهاد، این است که خواهشهای شخصی آدمیان از قضا در آرزوی ایمنی باهم سازگارند. «همه آدمیان درباره خیر بودن صلح و نیز راه یا وسیله کسب صلح همداستان‌اند.»^{۵۰}

۳. پیدایش حکومت و نظریه قرارداد

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

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

۵۰. همان جا.

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

معنای این سخن آن است که گروه کثیری از افراد «باید تمام اختیار و قدرتشان را به يك مرد یا انجمنی از مردان واگذارند تا همه اراده‌های ناشی از کثرت آرائشان را به اراده واحد مبدل گردانند.»^{۵۲} یعنی آنان باید يك مرد یا انجمنی از مردان را بگمارند که نماینده شخص ایشان باشد. با این کار، وحدتی واقعی را درون يك شخص تشکیل می‌دهند، شخصی که تعریفش چنین می‌آید: «آن کس که گفته‌ها و کرده‌هایش گفته‌ها و کرده‌های خود او به‌شمار می‌روند یا گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، و از روی حقیقت یا مجاز به او نسبت داده می‌شوند.»^{۵۳} اگر گفته‌ها و کرده‌ها همان گفته‌ها و کرده‌های خود شخص به لحاظ آیند، با «شخص طبیعی» روبه‌رویم. ولی اگر گفته‌ها و کرده‌های کس یا کسان دیگر را باز می‌نمایند، سروکارمان با «شخص جلی یا صناعی» است. در حال کنونی، البته با شخص صناعی یا با نماینده سروکار داریم. و همین «وحدت شخص نماینده و نه وحدت اشخاص واگذارنده نمایندگی است که شخص را واحد می‌گرداند.»^{۵۴}

این انتقال حقوق چگونه روی می‌دهد؟ این گونه که «هر کس با دیگری چنین پیمان می‌بندد که هر کس باید به دیگری بگوید: من حق حکومت بر خودم را به این مرد یا این انجمن مردان وامی‌گذارم و او یا آن را مجاز می‌گردانم، به شرط اینکه تو حق خودت را به او واگذاری و همه اعمالش را به همین‌سان مجاز بدانی. سپس، گروه کثیر که این چنین در شخص واحد یگانه گشتند، حکومت یا به زبان لاتینی Civitas نام می‌گیرند. این طرز پیدایش آن لویاتان^{۵۵} بزرگ است، یا به سخن محترمانه‌تر، پیدایش آن خدای میرنده که صلح و دفاعمان را زیر سایه خدای نامیرنده به او وامداریم.»^{۵۶}

باید توجه نمود که وقتی هابز از یگانگی گروه کثیر در شخص واحد سخن می‌گوید، مرادش آن نیست که گروه کثیر بر سازنده این شخص اند. بلکه می‌خواهد بگوید که گروه کثیر در شخصی که حقوقشان را به او منتقل می‌کنند یگانه می‌گردند، خواه شخص يك فرد باشد خواه انجمنی از افراد. بنابراین، هابز ماهیت حکومت را به منزله «شخص واحدی» تعریف می‌کند که «گروهی کثیر، به‌موجب قراردادهای متقابل با یکدیگر، همگان خود را عامل اعمالش گردانده‌اند، به این نیت که او توانایی و استطاعت همه آنان را به نحوی که مقتضی بداند در راه تأمین صلح و دفاع مشترکشان

۵۱. لویاتان، ۳، ص ۱۵۴. ۵۲. همان، ص ۱۵۷. ۵۳. لویاتان، ۳، ص ۱۴۷. ۵۴. همان، ص ۱۵۱.
 ۵۵. Leviathan؛ نام هیولایی دریایی که وصفش در «عهد عتیق»، کتاب ایوب، باب چهل و یکم آمده است. هابز «لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار تام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت. - ۶.
 ۵۶. لویاتان، ۳، ص ۱۵۸.

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

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

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

۵۷. همان جا.

58. sovereign 59. subjects

۶۰. لوپاتان، ۳، ص ۱۶۱.

61. authority 62. divine right of kings

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

يك ایراد نمایان به نظریه قرارداد اجتماعی در باب پیدایش دولت آن است که این نظریه نسبت چندانی با واقعیت تاریخی ندارد. اما به هیچ رو نباید انگاشت که هابز بر آن بود که در واقعیت تاریخی، دولتها به میانجی قراردادی صریح نشأت می گیرند. سروکار او با استنتاج منطقی یا فلسفی دولت است نه با پی جویی تحولات تاریخی دولتها. و نظریه قرارداد هابز را توانایی می بخشند تا گذار از وضع فردباوری زرموار به جامعه سازمان یافته را بیمایند. از سخنم نباید چنین استنباط کرد که به دیده هابز آدمیان پس از قرارداد - اگر بشود چنین گفت - کمتر از پیش فردباور^{۶۶} هستند. بهرغم او، مصلحت شخصی شالوده جامعه سازمان یافته را می ریزد؛ و مصلحت شخصی، به معنایی خویشتن خواهانه، همان اندازه بر جامعه سازمان یافته فرمان می راند که بر «وضع جنگ» فرضی حکمروا بود. اما در جامعه سازمان یافته، گرایشهای جدایی جویانه^{۶۷} در افراد و تمایلشان به دشمنی و جنگ با همدیگر که فنایشان را در پی دارد از هیبت قدرت حاکم مهار می شود. نظریه قرارداد، دست کم تا اندازه ای، ابزاری است برای نمودن خصیصه عقلانی تبعیت از حاکم و قدرتورزی او. هابز فایده باور^{۶۸} است از حیث آنکه بنیاد حکومت را فایده^{۶۹} می شمرد؛ و نظریه قرارداد، تصدیق صریح همین فایده است. این نظریه بی گمان در معرض ایرادهای جدی است؛ ولی هر گونه انتقاد بنیادی از هابز باید متوجه به تبیین او از طبیعت آدمی باشد نه به جزئیات نظریه قرارداد.

هابز میان «حکومت تاسیسی»^{۷۰} و «حکومت اکتسابی»^{۷۱} تمیز می گذرد. حکومت تاسیسی هنگامی هست می شود که به شیوه پیشگفته برقرار گردد، یعنی به میانجی قراردادی که هر عضو يك گروه کثیر با عضو دیگر می بندد. پیدایش حکومت اکتسابی به هنگامی است که حاکمیت با زور به چنگ آید؛ یعنی آن گاه که آدمیان «از بیم مرگ یا اسارت، همه افعال آن مرد یا انجمنی که جان و

63. constitution 64. indivisible

۶۵. لوباتان، ۳، ص ۱۷۳.

66. individualistic 67. centrifugal 68. utilitarian 69. utility

70. commonwealth by institution 71. commonwealth by acquisition

آزادیشان را در سرپنجه قدرت خویش دارد روا می‌شمرند.^{۷۲} در حکومت تاسیسی، گروهی از انسانها از ترس یکدیگر خود را به تبعیت حاکمی برگزیده درمی‌آورند. در حکومت اکتسابی، آنان به تبعیت کسی درمی‌آیند که از او بیمناک‌اند. بدین‌سان، «در هردو حال، از ترس تن به تبعیت می‌دهند.»^{۷۳} هابز در بیان این معنی که حاکمیت بر ترس بنیان گرفته است کاملاً صراحت دارد. اشتقاق حکومت و مشروعیت^{۷۴} حاکمیت از مبادی لاهوتی یا مابعدالطبیعی به هیچ‌رو مطرح نیست. البته ترس، خواه ترس آدمیان از یکدیگر خواه ترس اتباع از حاکمشان، عقلانی است، بدین معنی که وجه عقلایی دارد. و حکومت اکتسابی به همین دلایل فایده‌باورانه^{۷۵} همان قدر قابل دفاع است که حکومت تاسیسی. هابز از گفتن آنکه شالوده همه حکومتها بر ترس است، نمی‌خواهد حکومت را خوار بشمرد. برفرض طبیعت انسان به گونه‌ای که هابز وصفش می‌کند، حکومت باید به هر حال بر پایه ترس بنیاد گیرد. نظریه قرارداد تا اندازه‌ای بر این حقیقت پرده می‌پوشاند، و شاید می‌خواهد جلوه‌ای از قانونیت^{۷۶} به نهادی^{۷۷} بدهد که تکیه بر قانونیت ندارد. از این حیث، با بقیه نظریه سیاسی هابز درست سازگار در نمی‌آید. ولی این قدر هست که هابز درباره دخالت ترس در سیاست گفتارش رک و بی‌پرده است.

۴. حقوق حاکم

تمایز دو گونه حکومت از هم، بر حقوق حاکم اثری نمی‌گذارد. «حقوق و نتایج حاکمیت در هردو یکی است.»^{۷۸} از این‌رو هنگام بررسی این حقوق، می‌توان از تمایزشان چشم پوشید. هابز بر این نکته پای می‌فشرد که تفویض حاکمیت مشروط نیست و مشروط نتواند بود. از این جهت، اتباع حاکم نه می‌توانند شکل حکومت را دگرگون کنند و نه از اقتدار حاکم سر باز زنند و به وضع گروه متفرق بگردند؛ حاکمیت، انتقال‌ناپذیر^{۷۹} است. این گفته به معنای آن نیست که بمثل شهاریار نمی‌تواند مشروعاً و حقاً قوه اجرایی^{۸۰} یا حقوق شورایی^{۸۱} را به افراد دیگر یا به انجمنها تفویض کند؛ ولی چنانچه حاکم شهاریار باشد، نمی‌تواند بخشی از حاکمیتش را به دیگری منتقل کند. اگر فرض گیریم که شهاریار حاکم است، انجمنی همچون پارلمان حقوقی مستقل از شهاریار ندارد. بنابراین، از دیدگاه هابز چنان بر نمی‌آید که شهاریار در حکومت بر ملت نمی‌تواند از پارلمان استفاده کند؛ اما البته چنین بر می‌آید که پارلمان از بخشی از حاکمیت برخوردار نیست، و در اعمال اختیاراتی که به آن سپرده شده است بضرورت تابع شهاریار است. به همین‌سان، اگر انجمنی که با

۷۲. لویاتان، ۳، ص ۱۸۵. ۷۳. همان جا.

74. legitimacy 75. utilitarian 76. legality 77. institution

۷۸. همان، ص ۱۸۶.

79. inalienable 80. executive 81. consultative

مردم همسو نیست حاکم باشد، مردم از بخشی از حاکمیت بهره نمی‌برند و بهره نتوانند برد. زیرا باید به دیده گرفت که آنان حاکمیت نامحدود و انتقال‌ناپذیر به آن انجمن تفویض کرده‌اند. از این رو حاکمیت به سبب پیمان شکنی از حاکم ساقط نمی‌شود. «نقض قرارداد از طرف حاکم رخ نتواند داد؛ و در نتیجه هیچ کدام از اتباعش نمی‌تواند به دستاویز پیمان شکنی، حاکمیت را از حاکم ساقط بداند و لذا از تبعیتش وارهد.»^{۸۲}

هر تابعی، به مقتضای همان تاسیس حاکمیت، فاعل همه افعال حاکم می‌گردد؛ و «چنین برمی‌آید که حاکم هر چه بکند، ممکن نیست که کارش آسیبی به هیچ‌یک از اتباعش برساند؛ و نیز حاکم نباید از سوی هیچ‌یک از اتباعش به ستمگری متهم شود.»^{۸۳} منصفانه نیست که حاکم را اتباعش به مرگ سپارند یا به نحوی کیفر دهند. زیرا از آنجا که هر تابعی در حکم فاعل همه افعال حاکم است، به کیفر رساندن حاکم به منزله این است که دیگری را به کیفر افعالی که خودمان انجام داده‌ایم برسانیم.

از جمله حقوق ویژه حاکم که هابز برمی‌شمرد یکی داوری در این امر است که چه عقاید و آیین‌هایی سزاوار آموزش‌اند. «حق دارنده قدرت حاکمیت است که داور یا گمارنده همه داوران عقاید و آیین‌ها باشد چرا که این داوری بایسته صلح است و لذا جلوی ناسازگاری و جنگ داخلی را می‌گیرد.»^{۸۴} هابز در زمره افتخای حکومت چنین عقایدی را می‌آورد که «هر فرد خصوصی داور افعال نیک و بد است»^{۸۵} و «هر کاری که آدمی خلاف وجدانش بکند گناه است.»^{۸۶} راست است که در وضع طبیعی فرد داور نیکی و بدی است، و باید از عقل یا وجدان خودش پیروی کند زیرا قاعده دیگری در دست ندارد. ولی در حکومت حال چنین نیست. زیرا آنجا قانون مدنی، وجدان عمومی و مقیاس نیک و بد است.

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

۸۲. لویاتان، ۳، ص ۱۶۱. ۸۳. همان، ص ۱۶۲. ۸۴. همان، ص ۱۶۵. ۸۵. لویاتان، ۳، ص ۳۱۰.
۸۶. همان، ص ۳۱۱. ۸۷. Erastianism؛ مشتق از نام توماس اراستوس (Erastus)، حکیم لاهوتی، پزشک و فیلسوف طبیعی آلمانی - سوئیس (۱۵۲۴-۱۸۳). اراستیانسیم به معنی اعم به تفوق دولت بر کلیسا اطلاق می‌شود. - ۴.
88. supernatural

۸۹. لویاتان، ۳، ص ۳۵۹.

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

هابز در تعریف کلیسا می‌گوید: «جماعتی که به دین مسیحی اقرار دارند و در شخص حاکمی واحد که به فرمانش باید گردهم آیند یگانه گشته‌اند.»^{۹۲} همچو چیزی به نام کلیسای جهانی وجود ندارد؛ و درون کلیسای ملی، حاکم مسیحی زیر سایه خدا سرچشمه هرگونه حجیت و اختیار قانونی است، و همو به تنهایی داور فرجامین تفسیر کتاب مقدس است. هابز در پاسخ به اسقف برمهال می‌پرسد: «اگر بنا بر حجیت پادشاه نباشد که کتاب مقدس قانون است، کدامین حجیت دیگری آن را قانون می‌گرداند؟»^{۹۳} و می‌گوید: «شکی نیست که کتاب مقدس به توسط همان مرجع حجیتی باید تفسیر شود که نوشته کتاب مقدس یا «نوشته دیگری را به قانون مبدل می‌گرداند و گرنه آن قوانین بیهوده وضع شده‌اند.»^{۹۴} باز، هنگامی که برمهال می‌گوید که بنا بر مبادی اراستوسی^{۹۵} هابز، حجیت همه شوراهاى عام از میان می‌رود، هابز تصدیق می‌کند که حال چنین است. اگر اسقفان انگلیکان^{۹۶} مدعی‌اند که شوراهاى عام حجیتی مستقل از حاکم دارند، در همین حد از حجیت و قدرت انتقال‌ناپذیر حاکم می‌کاهند.

۵. آزادی اتباع

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

90. Papacy

۹۱. لویاتان، ۳، ص ۸-۶۹۷. ۹۲. لویاتان، ۳، ص ۴۵۹. ۹۳. همان، ۴، ص ۳۳۹. ۹۴. همان جا.

95. Erastian

۹۶. Anglican؛ وابسته به کلیسای انگلستان. - م.

97. natural liberty

طبیعی معنای غیبت موانع بیرونی در سر راه حرکت را اراده می‌کند. آزادی طبیعی با ضرورت، یعنی با موجیبت^{۹۸}، کاملاً سازگار نمی‌آید. خواستها، آرزوها، و گرایشهای آدمی به این اعتبار ضروری‌اند که از زنجیره‌ای از علل موجب یا تمین بخش^{۹۹} نتیجه می‌شوند؛ ولی وقتی که او بروفسق این آرزوها و گرایشها عمل می‌کند، از آنجا که مانعی بیرونی برای بازداشتنش از چنین عملی نیست، می‌گوییم که آزادانه عمل می‌کند. بدین سان انسان آزاد یا مختار^{۱۰۰} «کسی است که در کارهایی که به یاری نیرومندی و عقلش به کردنشان تواناست، مانعی در کردن آنچه اراده کردنش را دارد برایش پیش نمی‌آید.»^{۱۰۱} هابز پس از آنکه این پنداشت کلی از آزادی را پیشاپیش فرض گرفت، می‌پرسد که نظر به قید و زنجیر صناعی که آدمیان با عقد قراردادهای متقابل با همدیگر در ضمن واگذاری حقوقشان به حاکم برای خود ساخته‌اند، آزادی اتباع چیست.

چندان نیازی به گفتن نیست که هابز با هیچ‌گونه درخواست آزادی از قید قانون همدلی ندارد. زیرا قانون با پشتیبانی احکام جزا درست همان دست‌افزاری است که آدمی را از بلهوسی و زورورزی دیگران پاس می‌دارد. و درخواست معافی از قانون برابر درخواست بازگشت به وضع طبیعی است. هابز می‌گوید آزادیی که در تاریخها و فلسفه‌های یونان و روم باستان آن را ستوده‌اند، آزادی حکومت است نه آزادی انسانهای منفرد. «آتیان و رومیان آزاد بودند، یعنی حکومتهای آزاد بودند. چنان نبود که انسانهای منفرد آزادی مقاومت با نمایندة خودشان را داشتند، بلکه چنین بود که نماینده‌شان آزادی مقاومت با قوم دیگر یا تاختن به آنان را داشت.»^{۱۰۲} راست است که بسیاری کسان در نوشته‌های قدما دستاویزی برای هواداری از آشوب و «نظارت هرزه‌کارانه بر افعال حاکمانشان جستجو کردند... به گمانم بحق می‌توان گفت که در ازای آن همه خون‌ریزی هرگز هیچ چیزی به گرانی بهایی که سرزمینهای غربی برای آموختن زبانهای یونانی و لاتینی پرداخته‌اند خریده نشده است.»^{۱۰۳} ولی این پندار از کوتاهی در بازشناختن حقوق افراد از حقوق حاکم برمی‌خیزد.

در عین حال روشن است که در هیچ حکومتی همه اعمال را قانون تنظیم نمی‌کند و امکان چنین تنظیمی نیست. از این‌رو، اتباع در این امور از آزادی بهره‌مندند. «آزادی اتباع فقط در اموری است که حاکم هنگام تنظیم اعمال اتباع آنها را فرو گذاشته است، مانند آزادی خرید و فروش و دیگر معاملات با یکدیگر، آزادی گزین مسکن و خوراک و پیشه خود در زندگی، و آزادی آموختن فرزندان به شیوه‌ای که خودشان صلاح می‌بینند، و آزادیهای مانند آن.»^{۱۰۴}

تا آنجا که هابز صرفاً این سخن همان گویانه را بیان نمی‌کند که اعمال تنظیم نیافته با قانون

98. determinism

99. determining

100. free

۱۰۱. همان، ص ۱۰۴

۱۰۲. همان، ص ۳۰۳

۱۰۳. همان، ص ۲۰۱

۱۰۴. لویاتان، ۳، ص ۷-۱۹۶

تنظیم نیافته با قانون‌اند، توجه را به احوال واقعی جلب می‌کند؛ یعنی در حوزه بسیار گسترده‌ای از فعالیت آدمی، تاجایی که به قانون ربط می‌یابد، اتباع می‌توانند به اراده و به کام خویش عمل کنند. و چنین آزادیی به گفته او در همه شکل‌های حکومت پیدا می‌شود. لیکن باز سؤال پیش می‌آید که آیا مواردی هست که در آن تابع به مقاومت در برابر حاکم محق باشد.

جواب این سؤال از اینجا به دست می‌آید که ببینیم غرض از قرارداد اجتماعی چیست و کدام حقوق را نمی‌توان با قرارداد منتقل کرد. عقد قرارداد ناظر به صلح و ایمنی، و یاسداری از جان و تن است. پس چنین برمی‌آید که آدمی حق خویش را برای نجات خودش از مرگ و زخم و حبس منتقل یا واگذار نمی‌کند و نمی‌تواند چنین کند. و از این برمی‌آید که اگر حاکم به کسی فرمان دهد که خودش را بکشد یا زخم زند یا از هوا یا غذا پرهیز جوید، یا با کسانی که به او حمله می‌کنند مقاومت نورزد، «آن کس آزاد است که سر از اطاعت بپسندد»^{۱۰۵} افزون بر این، آدمی مجبور نیست که به بزه‌هایش اعتراف کند. همچنین تابع ناگزیر نیست که به فرمان حاکم انسان دیگری را بکشد یا سلاح بردارد مگر آنکه نافرمانی او غرضی را که از برای آن حاکمیت برپا گردید نقض کند. البته مراد هابز آن نیست که حاکم نباید تابع را به سزای سرپیچی از فرمان کیفر دهد؛ بلکه این است که اتباع چون با هم پیمان بسته و بدین سان حاکمیت را ناظر به صیانت خود برقرار داشته‌اند، روا نیست بپنداریم که آنان خویشتن را با قرارداد متعهد کرده‌اند که به خود یا به دیگران آسیب بزنند صرفاً از آن رو که حاکم چنان فرمان می‌دهد. «گفتن اینکه: اگر دلت می‌خواهد مرا یا ممنوع مرا بکشی يك چیز است و گفتن آنکه: من خودم را یا ممنوعم را خواهم کشت چیزی دیگر»^{۱۰۶}

نکته مهمتر آن است که اگر حاکم ترك حاکمیت کند، و نیز هنگامی که بخواهد قدرتش را نگاه‌دارد ولی در واقع دیگر نتواند اتباعش را پاس دارد، تکلیف اطاعت از حاکم از اتباع ساقط می‌شود. «الزام اتباع در برابر حاکم تا هنگامی می‌باید که توانایی پاس داشتن آنان در او بیاید»^{۱۰۷} حاکمیت بنا بر نیت کسانی که برقرارش داشته‌اند، می‌تواند زوال‌ناپذیر باشد؛ ولی در واقع امر، حاکمیت در ذات خود «بسیاری بنرهای زوال طبیعی را دارد»^{۱۰۸} هرگاه حاکم در جنگ مقهور گردد و تسلیم فاتح شود، اتباعش به تابعیت فاتح درمی‌آیند. اگر کشمکش داخلی شیرازه کشور را از هم بپاشد و حاکم قدرت مؤثر را از کف بدهد، اتباع به وضع طبیعی بازمی‌گردند، و می‌توانند حاکم جدیدی برپا دارند.

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

۶. تاملاتی در نظریه سیاسی هابز

دربارۀ دلالت نظریه سیاسی هابز و اهمیت نسبی نکات گوناگونی که پیش می‌نهد سخن بسیار گفته‌اند، و ارزیابیهای مختلف در این زمینه امکان‌پذیر است.

نکته‌ای که بیش از همه احتمال دارد برای خوانندگان امروزین لویاتان چشمگیر باشد، بی‌گفتگو قدرت و حجیتی است که به حاکم منتسب می‌دارد. در نظریه سیاسی هابز، تأکید بر مقام حاکم تا اندازه‌ای وزنه ضروری برای حفظ تعادل با نظریه‌اش درباره فردباوری ذره‌وار بود. اگر به‌زعم مارکسیستها دولت، دست‌کم دولت کاپیتالیست، وسیله به‌هم پیوستن منافع و طبقات اقتصادی متعارض است، نزد هابز دولت وسیله متحد کردن افراد ستیزنده است؛ و دولت نمی‌تواند این وظیفه را بگذارد مگر آنکه حاکم از اقتدار تام و نامحدود برخوردار باشد. چنانچه آدمیان به اقتضای طبیعتشان خویشان خواهند و همواره بر این حال می‌مانند، یگانه عامل مؤثر برای به‌هم داشتن آنان قدرت متمرکز است که در حاکم مقرر شده باشد.

معنای این سخن آن نیست که یافشاری هابز بر قدرت حاکم صرفاً حاصل استنتاج از نظریه‌ای پیشینی در باب طبیعت آدمی بود. او همچنین بی‌گمان متأثر از رویدادهای زمانه خود بود. او تظاهر منش آدمی و نیروهای جدایی‌جوی دخیل در جامعه بشری را در جنگ داخلی عیان می‌دید. و یگانه چاره این حال را در قدرت نیرومند و متمرکز می‌جست. «اگر از ابتدا این عقیده مورد قبول بیشترین بخش انگلستان به میان نمی‌آمد که قوای قانون‌گذاری، دادگستری، مالیات‌گیری، نظارت بر عقاید و آیین‌ها و جزآن بین پادشاه، لردها، و مجلس عوام^{۱۰۹} قسمت شود، مردم هرگز دچار تفرقه و گرفتار این جنگ داخلی نمی‌شدند؛ نخست بین کسانی که در سیاست به مخالفت باهم برخاستند، و سپس بین ناسازگاران درباره آزادی دین...»^{۱۱۰} مطلق‌انگاری^{۱۱۱} هابز و اراستیانیسم او، از تأملش در کشاکشهای سیاسی و دینی مشخص نیروی بسیار می‌گرفت.

در اینجا به گفتن می‌ارزد که ویژگی نظریه سیاسی هابز در قاموس امروزی، بیشتر «اوتوریتاریسم»^{۱۱۲} است تا «توتالیتراریسم»^{۱۱۳}. بی‌یقین عناصر آشکاری از آنچه توتالیتراریسم

109. House of Commons

۱۱۰. لویاتان، ۳، ص ۱۶۸.

111. absolutism

۱۱۲. autoritarisme (به انگلیسی: authoritarianism)؛ آیینی مبنی بر هواداری از سرسپردگی محض به «مرجع اقتدار و حجیت» (autorité) و مخالفت با آزادی فرد. در عرصه سیاست، نظام اوتوریتار (autoritaire، به انگلیسی: authoritarian) چنان نظامی است که قدرت را در دست یک رهبر یا گروهی از برگزیدگان خودکامه متمرکز می‌کند. — م.

۱۱۳. totalitarisme (به انگلیسی: totalitarianism)؛ توتالیتراریسم عبارت است از آیین یا عقیده یا شیوه رژیم‌های توتالیتر (totalitaire، به انگلیسی: totalitarian)، و «صفت توتالیتر به رژیم‌های سیاسی اطلاق می‌شود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر کلیه شئون فعالیت اقتصادی و اجتماعی؛ انحصار قدرت سیاسی در دست یک حزب حاکم؛

می‌خوانیم در نظریهٔ هابز هست. مثلاً، اینکه دولت، یا به‌سخن دقیقتر، حاکم تعیین‌کنندهٔ خیر و شر است. دولت از این حیث سرچشمهٔ اخلاق است. در ایراد به این تفسیر گفته‌اند که هابز «قوانین طبیعی» را تصدیق می‌کند و همچنین اذعان دارد که حاکم در برابر خدا مسئول است. ولی حتی اگر تصدیق کنیم که هابز مفهوم قانون طبیعی را به هرگونه معنایی مربوط به موضوع مورد بحث می‌پذیرد، باز راست است که به دیدهٔ او تفسیر قانون طبیعی به عهدهٔ حاکم است، درست همان‌طور که حاکم مسیحی تفسیر کتاب مقدس را بر ذمه دارد. از سوی دیگر، هابز حاکم را چنان تصور نمی‌کرد که ناظر بر همهٔ فعالیت‌های آدمی است؛ بلکه می‌پنداشت که قانون‌گذاری و نظارت حاکم به لحاظ حفظ صلح و ایمنی است. او در بند آن نبود که دولت را به این عنوان بستاید و افراد را به تبعیت دولت از آن‌رو که دولت است درآورد؛ او روی هم رفته پروای مصالح افراد را داشت. و اگر از قدرت و اقتدار متمرکز هواداری می‌کرد، سببش آن بود که راه دیگری برای تأمین و حفظ صلح و ایمنی آدمیزادگان که همانا غرض جامعهٔ سازمان‌یافته است نمی‌دید.

ولی هر چند اوتوریتاریسم بی‌گمان رخسارهٔ نمایان فلسفهٔ سیاسی هابز است، باید تأکید کرد که این اوتوریتاریسم یا نظریهٔ حق الهی پادشاهان و با مبداء فرمانروایی بنا بر حق توارث^{۱۱۴} هیچ پیوند ماهوی ندارد. البته هابز چنان سخن می‌گوید که گویی حاکم به لحاظی نمایندهٔ خداست؛ ولی در وهلهٔ نخست حکومت سلطنتی به دیدهٔ او یگانه شکل شایستهٔ حکومت نیست. در مصنفات سیاسی هابز، محق نیستیم که واژهٔ monarch (پادشاه) را جایگزین واژهٔ sovereign (حاکم) کنیم؛ اما مبدائی که او بر آن اصرار می‌ورزد، این است که حاکمیت تفکیک‌ناپذیر است نه آنکه بضرورت باید در يك مرد مقرر گردد. و در وهلهٔ دوم، حاکمیت، چه مقرر در يك مرد چه در انجمنی از مردان، ناشی از قرارداد اجتماعی است نه از نصب الهی. وانگهی، تصور موهوم قرارداد اجتماعی، هرگونه حکومت بالفعل^{۱۱۵} را حقایق می‌شمرد. مثلاً، حقایق حکومت کرامول را کمتر از حقایق حکومت چارلز اول نمی‌انگارد، یعنی مادام که کرامول دارای قدرت فرمانروایی بود. پس فهمیدنش آسان است که چرا هابز در معرض چنین تهمتی آمد که لویاتان را هنگامی نوشت که آهنگ بازگشت به میهن داشت و خواستار جلب عنایت کرامول بود. بدین‌سان دکتر جان والیس^{۱۱۶} اعلام داشت که لویاتان «در دفاع از حق الیور [کرامول] یا حق هر آن کسی نوشته شده است که به هر وسیله‌ای بتواند از دیگران برتری جوید؛ حق حکومت را سراسر در قدرت نهاده است و همهٔ اتباع اعلیحضرت

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

114. principle of legitimacy

115. de facto

116. John Wallis

را اکنون که او توانایی الزام اطاعت آنان را ندارد از تکلیف بیعتشان ساقط کرده است.^{۱۱۷} هابز سخت منکر شد که لویاتان خود را از آن جهت منتشر کرده است «که با خوشامدگویی به آلیور که تا سه یا چهار سال بعد به سرپرستی^{۱۱۸} نرسید راه را برای بازگشت خویش بگشاید.»^{۱۱۹} و افزود: «راست است که آقای هابز به وطن آمد، ولی آمدنش از آن رو بود که به ایمنی خود در نزد کشیشان فرانسوی اطمینان نداشت.»^{۱۲۰} اما اگرچه هابز در این گفته برحق بود که تمسینفش را برای تحیب آلیور کرامول نوشته و برآن نبوده است که از شورش بر پادشاه دفاع کند، همچنان راست است که نظریه سیاسی او نه مساعد فکر حق الهی پادشاهان است نه مساعد مبداء مقبول خاندان استوارت مبنی برحق فرمانروایی بنا بر توارث. و شارحان برحق آند که توجه را به خصیصه «انقلابی» نظریه هابز درباره حاکمیت جلب کنند، یعنی رویه‌ای از اندیشه‌اش که احتمال دارد درست به دلیل تصور اوتوریتر او از حکومت و گرایش شخصیش به نظام پادشاهی از دیده دور بماند.

اگر می‌خواستیم مورد مشابهی با نظریه هابز درباره دولت در فلسفه قرون وسطی بیابیم، شاید بشود گفت که این مورد را قدیس آوگوستینوس^{۱۲۱} بیشتر از قدیس توماس آکویناس فراهم می‌کند.^{۱۲۲} زیرا قدیس آوگوستینوس می‌انگاشت، یا براین انگار می‌گرایید، که دولت پیامد گناه آغازین^{۱۲۳} است؛ یعنی وسیله‌ای ضروری برای بازداشتن انگیزه‌های شریرانه آدمی که نتیجه گناه آغازین است به‌شمار می‌آید. و این نظر به‌هر حال شباهتی دارد با تصور هابز از دولت به‌منزله چاره‌ساز بدیهی برآمده از وضع طبیعی انسان که همان جنگ همه برضد همه است. از سوی دیگر، آکویناس که دلبنته سنت یونانی بود، دولت را نهادی طبیعی می‌پنداشت که کارکرد اصلیش تحقق بخشیدن به خیر همگانی است، و حتی اگر انسان مرتکب گناه نشده بود و دارای انگیزه‌های شریرانه نبود ضرورت می‌یافت.

این تشابه البته جزئی است و نباید برسر آن پافشارد. مثلاً، قدیس آوگوستینوس بی‌گمان باور نداشت که تعیین تمایزهای اخلاقی با حاکم است. اما به‌وجود یک قانون اخلاقی عینی با شالوده‌های استعلایی^{۱۲۴} قائل بود که مستقل از دولت است و همه حکام و اتباع اخلاقاً ملزم‌اند که کردارشان را

۱۱۷. مصنفات انگلیسی تامس هابز، ۴، ص ۴۱۳. ۱۱۸. Protector: «حکومت سرپرستی» (Protectorate). «عنوان حکومت انگلستان در سالهای ۱۶۵۳-۵۹ است. بعد از جنگ داخلی، آلیور کرامول پارلمنت معروف به پارلمنت دنباله را منحل کرد. ارتس او را عنوان لرد سرپرست ممالك مشترك المنافع انگلستان، ایرلند، و اسکاتلند داد....» (دایرةالمصارف فارسی) ۱۱۹. همان، ص ۴۱۵. ۱۲۰. همان جا.

۱۲۱. St. Augustine (۳۵۴-۴۳۰)، حکیم مسیحی و نامدارترین ابای کلیسای لاتینی. م - ۱۲۲. برای آگاهی از نظریه‌های سیاسی قدیس آوگوستینوس و قدیس توماس آکویناس، نگاه کنید به فصلهای ۸ و ۴۰ در جلد دوم این تاریخ. ۱۲۳. original sin: بنابر الهیات مسیحی، گناهی موروث که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و هر شخصی آن را در نتیجه گناه آغازین آدم ابوالبشر به میراث می‌برد. م -

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

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

استنتاج دولت از بررسی انفعالی‌های انسان، به تبیین اوتوریتاریسم هابز و اصرارش بر قدرت حاکم یاری بسیار می‌دهد. ولی دیدیم که اندیشه‌های اوتوریتز او تنها از استنتاج فلسفی برنیامده بود، بلکه از تأملاتش در رخدادهای تاریخی مشخص در کشور خودش و از هراس و بیزاریش از جنگ داخلی نیروی بسیار می‌گرفت. به طور کلی، هابز را می‌توان چنین نگریست که دخالت افزون قدرت را در پویایی زندگی سیاسی و تاریخ به فراسط دریافته است. از این لحاظ می‌توان او را «واقع‌گرا»^{۱۲۷} نامید. و می‌توانیم او را با ماکیاولی، نویسنده دوران رنسانس پیوند دهیم.^{۱۲۸} اما در حالی که ماکیاولی در وهله نخست به شیوه‌های کارکرد سیاسی یا به وسایل کسب و حفظ قدرت دلمشغول بود، هابز نظریه سیاسی عامی فراهم می‌آورد که در آن مفهوم قدرت و کارکردش دخالتی بغایت مهم دارد. بخش بسیاری از محتوای این نظریه منروس و پدیدآورده اوضاع ویژه تاریخی است، به

125. transcendental 126. naturalistic 127. realist

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

همان‌سان که براستی حال محتوم هر آن‌گونه نظریهٔ سیاسی است که از میادیی درمی‌گذرد که «ابدی» به‌شمارند، یعنی دارای شمول ماندگارند، درست بدان جهت که چندان کلی و مجردند که ذاتاً به زمانهٔ معینی ربط نمی‌یابند. ولی پنداشت هابز دربارهٔ دخالت قدرت در امور بشر مفید معنایی پاینده است. این سخن درحکم آن نیست که با نظریهٔ هابز درباب طبیعت آدمی (که در رویه‌های نام‌انگارانه‌اش او را به نام‌انگاری قرن چهاردهم می‌پیوندد) همداستانم یا تبیین او را از کارکرد دولت و حاکمیت بسنده می‌دانم. بلکه تنها گویای این است که هابز عواملی را به‌روشنی بازشناخت که به تعیین سیر تاریخ انسان به‌سانی که تاکنون می‌شناسیم بی‌شک یاری داده‌اند. به‌گمان من، فلسفهٔ سیاسی هابز یکسویینانه و نابسنده است. اما درست به دلیل یکسویینی و ناپسندگیش، رخساره‌هایی از زندگی اجتماعی و سیاسی را برجسته می‌نماید که به دیده گرفتنتشان اهمیت دارد.

فصل ۳

افلاطونیان کیمبریج

۱. پیشگفتار

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

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

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

کاذورت^۸ هابز را دشمن اصلی دین راستین و فلسفه روح باورانه^۹ می‌پنداشت و آگاهانه به ستیز با نفوذش برخاست. لیکن این گفته به معنای آن نیست که افلاطونیان کیمبریج را صرفاً باید برحسب واکنشی که در برابر هابز می‌نمودند ارزیابی کرد. زیرا آنان هر چند هیچ‌یک فیلسوف طراز اول نبودند، باری نماینده جریان فکری مثبت و مستقلى هستند که خالی از گیرایی نیست.

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

۲. لرد هربرت او چربری و نظریه‌اش درباره دین طبیعی

لرد هربرت او چربری (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸) نویسنده مصنفات زیر است: رساله درباره حقیقت^{۱۲} (۱۶۲۴)، علت خطاها^{۱۳} (۱۶۴۵) و *De religione gentilitium* (روایت کامل، ۱۶۶۳). بعدیده‌او، ما افزون بر قوای شناختی^{۱۴} انسان، باید وجود چند «مفهوم عام»^{۱۵} را مسلم فرص کنیم. این «مفاهیم عام» اصطلاحی که لرد هربرت از روایان^{۱۶} اقتباس کرده است دست کم به لحاظی حقایق فطری^{۱۷} هستند که خصایص ممتازشان عبارت‌اند از: پیشینی بودن^{۱۸}، استقلال یا قیام به ذات^{۱۹}، کلیت^{۲۰}، یقین^{۲۱}، ضرورت^{۲۲} (یعنی ضرورت برای زندگی) و بی‌واسطگی^{۲۳}. مفاهیم عام را خدا در روان انسان نهاده و «غریزه طبیعی»^{۲۴} دریا بنده آنهاست، چرا که نه فراورده‌های تجربه بلکه پیش‌فرضهای^{۲۵} تجربه‌مانند ذهن آدمی لوح نانوشته^{۲۶} نیست؛ بیشتر به کتابی بسته می‌ماند که با عرضه تجربه حسی^{۲۷} گشوده می‌شود. و تجربه بدون این «مفاهیم عام» ممکن نیست.

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

-
- | | | | |
|--|------------------------------|------------------------------|---------------------|
| 8. Ralph Cudworth | 9. spiritualist | 10. Lord Herbert of Cherbury | 11. deists |
| 12. <i>Tractatus de veritate</i> | 13. <i>De causis errorum</i> | 14. cognitive faculties | |
| 15. common notions (notitiae communes) | 16. Stoics | 17. innate truths | |
| 18. apriority (همی. تقدم بر تجربه) | 19. independence | 20. universality | 21. certainty |
| 22. necessity | 23. immediacy | 24. natural instinct | 25. presuppositions |
| 26. tabula rasa | 27. sense-experience | 28. a priori | |

را بازشناسند. به عبارت دیگر، گفتن اینکه چنین حقایقی را خدا یا طبیعت در روان آدمی نشانده است بدان معنی نیست که همه‌شان از آغاز آگاهانه و به تأمل دریافته می‌شوند. چون بازشناخته شوند، در محل اجماع می‌آیند؛ به طوری که اجماع نشانده‌ای از يك «مفهوم عام» بازشناخته است. ولی توانایی کشف این تصورات یا حقایق ذاتاً فطری، پذیرای رشد است؛ و بسیاری‌شان فقط در ضمن فراگرد اندیشهٔ تمثلی^{۲۹} از حال پوشیده به حال پیدا درمی‌آیند. از این‌رو دامن فهرستی کامل از آنها به شیوه‌ای پیشینی شدنی نیست. اگر آدمیان از بند تعصب و انفعالات برهند و تنها راه عقل پیش گیرند، هرچه تمامتر به درك تأمل‌آمیز تصورات خداداد می‌رسند.

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

۳. افلاطونیان کیمبریج

دومین واژه در نام «افلاطونیان کیمبریج» از آن‌روست که گروه نامبردار بدان، همه وابسته به دانشگاه کیمبریج بودند. پنجمین ویچکت^{۳۲} (۱۶۰۹-۸۳)، جان اسمیت^{۳۳} (۱۶۱۶-۵۲)، رالف کادورت (۱۶۱۷-۸۸)، ناتانیل کالوزول^{۳۴} (۱۶۱۸-۶-۱۶۵۱)، و پیتراستیری^{۳۵} (۱۶۱۳-۷۲) همه دانش‌آموختگان دانشکدهٔ امانوئل^{۳۶} بودند، در حالی که هنری مور^{۳۷} (۱۶۱۴-۸۷) دانش‌آموختهٔ دانشکدهٔ کرایست^{۳۸} بود. برخی از آنان مدرسان دانشکده‌شان نیز بودند؛ و همه‌شان کشیشان انگلیکان بودند.

29. discursive

30. natural religion

31. supreme Being

32. Benjamin Whichcote

33. John Smith

34. Nathaniel Culverwel

35. Peter

Sterry

36. Emmanuel College

37. Henry More

38. Christ's College

افلاطونیان کیمبریج به چه معنایی «افلاطونی» بودند؟ پاسخش به گمان من این است که آنان از آیین افلاطونی (پلاتونیسم)^{۳۹}، به منزله تفسیری روح باورانه و دینی برحقیقت، متأثر و ملهم بودند. ولی آیین افلاطونی نزد ایشان نه همان دال بر فلسفه شخص تاریخ افلاطون^{۴۰} بود، بلکه بر تمام سنت مابعدالطبیعه (متافیزیک) روح باورانه از افلاطون گرفته تا پلوتینوس (فلوطين)^{۴۱} دلالت داشت. وانگهی، هرچند آنان آیین افلاطونی را به این معنی به کار می گرفتند و به فیلسوفانی چون افلاطون و پلوتینوس استناد می جستند، و هرچند خود را ادامه دهنده سنت افلاطونی در اندیشه معاصر می دانستند، باری بیشتر در بند این بودند که فلسفه ای دینی و مسیحی در مقابل جریانهای فکری ماده باورانه^{۴۲} و الحادی^{۴۳} پیش بنهند تا آنکه به شرح فلسفه افلاطون یا پلوتینوس بپردازند که میانشان در واقع تمایز واضحی نمی گذاشتند. کادورت بویژه معارض بی فتور هابز بود. ولی اگرچه هابز دشمن اصلی به شمار می آمد، افلاطونیان کیمبریج همچنین نظر ماشین وار انگاران^{۴۴} دکارت به طبیعت را مردود می دانستند. آنان شاید به این واقعیت اهمیت کافی نمی دادند که کارتزیانیسم^{۴۵} دارای رویه ای دیگر و متفاوت است؛ اما آرای دکارت درباره طبیعت در چشمشان چنین می نمود که با تفسیر روحی جهان ناسازگار درمی آید و راه را برای فلسفه افراطی تر هابز هموار می سازد.

دانشکده امانوئل در واقع بنیادی از آن «پیرایشگران» (پیوریتن ها)^{۴۶} و دژ کیش کالونی^{۴۷} بود. لیکن افلاطونیان کیمبریج بر ضد این جزمی اندیشی^{۴۸} تنگ بینانه پروتستانها واکنش نمودند. بمثل، ویچکت نظر کالونیها (و نیز هابز) را درباره انسان رد می کرد، زیرا انسان صورت خداست و دارای موهبت عقل است که «شمع خداست، فروغ از خدا می گیرد، و ما را نزدیک خدا راه می نماید»؛ و انسان را نباید خوار شمرد یا نامش را به بدی آلود. باز، کادورت این عقیده را باطل می دانست که برخی انسانها، پیش از آنکه خطایی از ایشان سربرزند، سزاوار دوزخ و عذاب جاویدند. کاوش در اندیشه های فیلسوفان باستان و علم اخلاق، او را از کیش کالونی رها نید، همان کیشی که در دامش پرورش یافته و آن را با خود به دانشگاه آورده بود. برآستی سخنی خطاست که همه افلاطونیان کیمبریج کیش کالونی را رد کردند و از بند نفوذش باز رستند. کالورول بیقین چنین نکرد. او همان گاه که در بزرگ داشتن عقل با ویچکت همداستان بود، به شیوه ای که گویای نفوذ الهیات کالونی است، بر کاستی نور عقل و سستی ذهن آدمی تاکید می ورزید. با این همه، به طسور کلی می توان گفت که افلاطونیان کیمبریج کار کالونیها را در تحقیر طبیعت آدمی و فرمانروا کردن ایمان بر عقل دوست نمی داشتند. آنان در بند هواداری از هیچ دستگاه عقیدتی نبودند، بلکه دریی کشف

39. Platonism 40. Plato 41. Plotinus 42. materialistic 43. atheistic
44. mechanistic

۴۵. Cartesianism؛ فلسفه دکارت و اصحاب او. - م.

46. Puritans 47. Calvinism 48. dogmatism

عناصر گوه‌هرین مسیحیت می‌کوشیدند؛ و بخش بسیاری از محتوای دستگاه‌های پروتستان را چیزی چندان فراتر از اموری مربوط به آرای شخصی نمی‌انگاشتند. بدین‌سان آنان از حیث اختلاف‌های عقیدتی به اتخاذ بینشی مداراگر^{۴۹} و «وسیع» می‌گراییدند و به «بلند نظران»^{۵۰} معروف بودند. مرادم این نیست که آنان تصور حقیقت ملهم را رد می‌کردند یا «اسرار» را قبول نداشتند. آنان به‌معنای امروزی کلمه عقل‌باور (راسیونالیست) نبودند. بلکه به بافشاری بر آیین‌های^{۵۱} نهان و غامض که ربطش به زندگی اخلاقی روشن نبود سخت خرده می‌گرفتند. ماهیت مسیحیت و برآستی ماهیت هردینی را در زندگی اخلاقی می‌جستند. مناقشات آیینی^{۵۲} و مجادله بر سر حکومت و نهاد کلیسایی را فرع بر زندگی صادقانه اخلاقی و مسیحی می‌شمردند. می‌گفتند که حقیقت دین هنگامی ارزشمند است که بر زندگی اثر بگذارد و ثمره عملی بدهد.

غرضم از این گفته آن نیست که افلاطونیان کیمبریج عمل‌باور^{۵۳} بودند. آنان باور داشتند که عقل آدمی توانش آن را دارد که به حقیقت عینی درباره خدا برسد و به ما برای کشف قوانین اخلاقی مطلق و عام بصیرت بخشد. لیکن بر دو نکته پای می‌فشاردند: نخست آنکه کوشش صادقانه در داشتن زندگی اخلاقی شرط لازم کسب بصیرت به حقیقت خداست؛ و دوم آنکه مهمترین حقایق آنهاست که روشترین شالوده را برای زندگی مسیحی می‌نهند. آنان در بیزاریشان از قیل و قال اهل فرقه‌ها و مناقشه خصمانه بر سر مسائل غامض نظری شباهتی دارند با آن نویسندگان قرن چهاردهم که دریغ می‌خوردند که چرا مکتبها باهم در کشمکش‌اند و به بهای فرو گذاشتن «امر واجب»، خاطر به موشکافیهای منطقی می‌دهند.

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

19. tolerant

50. Latitudinarians

51. doctrines

52. doctrinal

53. pragmatist

54. contemplative attitude

55. manipulation

56. rational

57. supersensible

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

بنابراین افلاطونیان کیمبریج خواستار آن بودند که از تفسیر روح‌باورانه گیتی به‌منزله بنیادی برای زندگی اخلاقی مسیحی دفاع کنند. و پرداخته‌ترین دفاع از همچو تفسیر گیتی را رالف کادورت در تصنیفی به‌نام دستگاه عقلی راستین گیتی^{۶۰} (۱۶۷۸) می‌دهد. این تصنیف نوشته‌ای ملال‌آور است، چرا که نویسنده به زیان بیان روشنی از دیدگاه خود، به تفصیل در آرای فیلسوفان گوناگون باستان بحث می‌کند. ولی پشت انبوه آشفته منقولات و شروح فیلسوفان یونانی، چهره‌ها باز به‌روشنی نمایان می‌گردد که به تفسیر کادورت، ملحدی تمام‌عیار است. او در پاسخ به هابز چنین حجت می‌انگیزد که ما البته تصویری از خدا داریم. او ماده‌باوری را به احساس‌باوری^{۶۱} تحویل می‌کند و سپس می‌گوید که ادراک حسی^{۶۲} نه همان شناخت است، و بدین‌گونه نظرگاه افلاطون را در همبرسه (دیالوگ) تیئوس^{۶۳} تأیید می‌کند. افزون بر این، بدیهی است که ما تصور چیزهای بسیاری را حاصل می‌کنیم که به ادراک حواس در نمی‌آیند. بنابراین چنین بر می‌آید که نمی‌توان صرفاً از آن‌رو که موجودی به ادراک حسی در نمی‌آید، بحق منکر وجودش شد؛ همچنین در این قول محق نیستیم که نامی دال بر چیزی ناجسمانی، بضرورت عاری از معنی و مدلول است. «اگر هر وجودی را که تحت حس جسمانی نیفتد عدم بدانیم، پس باید وجود نفس^{۶۴} و ذهن^{۶۵} را درخودمان و دیگران انکار کنیم، زیرا همچو چیزهایی را نه می‌بساویم نه می‌بینیم. حال آنکه ما از وجود نفس‌هایمان بی‌یقینیم، پاره‌ای از روی آگاهی باطن^{۶۶} به افکار خودمان و پاره‌ای بنا بر آن مبدا عقلی که معلوم را توان کش نیست. و وجود نفس‌های دیگر از روی آثار و معلول‌هایشان بر جسم‌های منسوب خود، یعنی حرکت و فعل و نطق‌شان، نزد ما هویداست. از آنجا که ملحدان نمی‌توانند وجود نفس یا ذهن را در انسان انکار کنند، هر چند که چنین چیزی تحت حس ظاهر^{۶۷} نمی‌افتد، پس چرا چندان کم‌عقل‌اند که وجود ذهنی کامل را منکر می‌شوند که برگیتی محیط و فراز آمده است و بدون آن، تصور نکردنی است که ذهن‌های ناقص ما از کجا باید نشأت گیرند. برهان بر وجود خدای نادیده و

58. Ernst Cassirer

۵۹. نوزایی افلاطونی در انگلستان (*The Platonic Renaissance in England*)، ترجمه جیمز پی. پیتگروو (ادنبورگ، نلسون، ۱۹۵۳). [James P. Pettegrove (Edinburgh, Nelson, 1953).]

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

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

66. inward consciousness 67. external sense

نادیدنی را از آثار متجلی او در پدیده‌های دیدنی گیتی و از علم حضوری خودمان می‌جوئیم.^{۶۸} همچنین نمی‌توان از این واقعیت حجت معتبر آورد که حتی خداپرستان^{۶۹} فهم‌ناپذیری خدا را تصدیق می‌دارند و از آن نتیجه می‌گیرند که خدا یکسره تصورناپذیر^{۷۰} است و لفظ «خدا» تهی از هرگونه معنی است. زیرا این گزاره که خدا فهم‌ناپذیر است چنین معنی می‌دهد که ذهن متناهی نمی‌تواند تصویری کافر از او حاصل کند نه آنکه نمی‌تواند هیچ تصویری از او حاصل کند. ما از فهم کمال خدا عاجزیم؛ ولی می‌توانیم تصویری از موجود مطلقاً کامل حاصل کنیم. اثبات این معنی به راههای گوناگون میسر است. مثلاً، «این نکته که ما تصویری یا دریافتی از کمال یا از موجودی کامل داریم، از روی مفهوم بسیار آشنایی که از نقصان داریم پیداست. کمال، ملاک و مقیاس نقصان است نه نقصان، ملاک و مقیاس کمال... چندان که در سامان طبیعت ابتدا کمال متصور است، چون روشنی پیش از تاریکی، ایجاب پیش از سلب یا نقص.»^{۷۱} درباره تصور امر نامتناهی نیز سخن همین است. به‌علاوه، قولی لغو است که تصور خدا ساخته متخیله است، مانند تصور کنتاوریوس^{۷۲}، یا آنکه تصور خدا را قانون‌گذاران و سیاستمداران از بهر غایت خود به ذهن تلقین کرده‌اند. زیرا يك ذهن متناهی و ناقص نمی‌توانسته است که تصور موجود بی‌نهایت کاملی را بسازد. «اگر خدایی نبود، سیاستمداران و شاعران و فیلسوفان یا هر کس دیگری را هرگز نمی‌رسید که تصور موجودی مطلقاً یا بی‌نهایت کامل را جعل یا توهم کنند.»^{۷۳} «اکثر آدمیزادگان در همه روزگاران در ذهنهای خویش دارای شناخت پیشینی و شهودی از وجود واقعی و بالفعل همچو موجودی بوده‌اند.»^{۷۴} و امکان‌پذیر است که تصور خدا را دلیل بر وجود خدا گرفت. مثلاً، «از آنجا که ما تصویری از خدا یا موجودی کامل داریم که متضمن هیچ‌گونه تناقضی در خود نیست، پس این تصور ناچار دارای گونه‌ای مابازای بالفعل یا بالقوه است؛ ولی اگر خدا بالفعل وجود نداشته باشد، بالقوه وجود دارد؛ لذا او بالفعل وجود دارد.»^{۷۵}

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

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

69. theists 70. inconceivable

۷۱. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۱، ۵، ۱؛ ص ۵۳۷-۸.

۷۲. centaur، یا مپتور؛ در اساطیر یونان، نزادی از جانوران که نیمی اسب و نیمی انسان بودند. - م. ۷۳. همان، ص ۶۳۵.

۷۴. همان، ۳، ص ۴۹-۵۰. ۷۶. همان، ص ۵۴.

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

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

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

77. mechanical

۷۸. همان، ۳، ۳۷؛ ۱، ۲۱۷. ۷۹. همان، ۵، ۱؛ ۲، ۱۱۶.

80. sensitive soul

۸۱. همان، ۵، ۴؛ ۳، ۴۴۱.

82. evolutionary continuity

بی‌جان فرآید، و از توضیح مادی‌ها بجز درباره‌ی آگاهی و فکر عیب می‌گرفت. «در جسم یا ماده چیزی نیست مگر اندازه، شکل، محل، حرکت، و سکون. به یقین ریاضی می‌دانیم که اینها به هر گونه که با هم درآمیزند، هرگز نمی‌توانند مقوم حیات یا قوه‌ی تفکر باشند.»^{۸۲} افزون بر این، نفس عاقله^{۸۴} آدمی بنا بر طبع خود باقی و فناپذیر است، و حال آنکه نفس‌های حسی جانوران نه چنین‌اند. بنابراین، تفاوت‌های ماهوی در مدارج طبیعت هست. «سلسله‌ای برشونده از مراتب و مدارج هستیها و کمالات در گیتی هست، و پیدایش چیزها نه به حال عروج از فرود به فراز بلکه ضرورتاً به حال نزول از فراز به فرود روی می‌دهد.»^{۸۵} ولی درست به همان دلیل که این مدارج گوناگون کمال در طبیعت هست، نمی‌توانیم خط تقسیم ساده‌ای میان قلمرو روحی از یکسو و قلمرو مادی زسوی دیگر بکشیم و سپس علیت غائی را از قلمرو مادی بیرون برانیم و پدیده‌های حیاتی را صرفاً بر حسب ماشین‌وارانگاری تفسیر کنیم.

هنری مور دشمنی آشکارتری به دوگانه‌انگاری^{۸۶} دکارتی می‌نماید. او در جوانی دکارت را سخت می‌ستود. در نامه‌ای که در ۱۶۵۵ به کلرسلیه^{۸۷} می‌نویسد، می‌گوید که فلسفه‌ی دکارتی نه همان برای تحقق بخشیدن به برترین غایت تمام فلسفه یعنی دین سودمند است، بلکه همچنین استدلال و روش برهان درباره‌ی خدا و انسان هنگامی به معتبرترین وجه دست می‌دهند که بر مبنای دکارتی بنیاد گرفته باشند. برآستی، شاید به استثنای فلسفه‌ی افلاطون، سوای فلسفه‌ی دکارتی چنانچه درست فهم شود هیچ دستگاه فلسفی دیگری نیست که چنین توانمندانه راه را بر الحاد ببندد.^{۸۸} ولی مور در کتاب راهنمای مابعدالطبیعه^{۸۹} (۱۶۷۱) فلسفه‌ی دکارتی را به صورت دشمن اعتقاد دینی نقش کرد. از آنجا که او به رازوری^{۹۰} و یتوزوفی^{۹۱} گرایش داشت، عقل‌باوری^{۹۲} دکارت برایش دلازار بود. تصور یک جهان مادی متمایز از واقعیت روحانی و برساخته از امتداد که بتوان به قدر کفایت بر حسب ریاضی بدان پرداخت، برای کسی که طبیعت را مملو از قوه‌ی حیاتی^{۹۳} یا جان می‌پنداشت پذیرفتنی نبود. ما در عالم طبیعت نفس جهانی^{۹۴} را در کار آفرینندگی می‌بینیم، یعنی یک مبداء پویای^{۹۵} حیاتی^{۹۶} که نباید

۸۲. همان، ص ۴۴۰.

84. rational soul

۸۵. همان جا.

86. dualism 87. Clerseller

۸۸. مصنفات دکارت (*Oeuvres de Descartes*)، ویراسته شارل ادام و پل تانری (Charles Adam & Paul Tannery)، ۵ ص ۲۴۹ به بعد.

89. *Enchiridion metaphysicum* 90. mysticism

۹۱. theosophy: «هرمذهب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان سساری است، و شر نتیجه برداختن آدمی به هدفهای محدود است.» (دایرةالمعارف فارسی)

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

با خدا یکسانش گرفت بلکه باید آن را ابزار خدا در کارستان طبیعت انگاشت. کادورت نیز سخن از «طبیعت آفریننده»^{۹۷} می‌گوید که، به‌منزله ابزار خدا، فاعلی بی‌میانجی^{۹۸} در فرآوردن آثار و معلولهای طبیعی است. به‌عبارت دیگر، کادورت و مور از تفسیر دکارتی طبیعت و از وجوه بالینه از این تفسیر روی گرداندند و کوشیدند تا فلسفه‌ای درباب طبیعت از آن‌گونه که به هنگام رنسانس متداول بود از نو برقرار دارند.

گفتارمان درباره نظریه کادورت درباره تقدم تصور کمال بر تصور نقصان، به‌روشنی حکایت از ضدیت او با تجربه‌باوری دارد. برآستی، او در اعلام این رأی درنگ نمی‌ورزد که حکم آنکه ذهن آدمی در اصل «لوحی نانوشته یا ورقه کاغذ سفیدی است که رویش هیچ نیست مگر آنچه اعیان یا موضوعات حس^{۹۹} بر آن نگاشته‌اند»^{۱۰۰} دلالت بر این معنی دارد که نفس انسان از ماده به‌وجود آمده یا آنکه «فقط حالت عالمتری از ماده است»^{۱۰۱} او البته حکم یادشده را به این معنی می‌گیرد که ذهن صرفاً پذیرنده منفعل انطباعات حسی است. ولی در نوشته‌هایش صراحت دارد که قصد او ابطال مبدا تجربه‌باورانه است و لوهنگامی که به این معنای تنگ تعبیر نشود. بدین‌سان در رساله درباره اخلاق جاویدان و تغییرناپذیر^{۱۰۲} می‌گوید که دو قسم «مفکره دریابنده»^{۱۰۳} در نفس هست. قسم اول مشتمل است بر ادراکات کارپذیر^{۱۰۴} نفس که خواه احساسات^{۱۰۵} هستند خواه صور مخیل (یا صور ذهنی). قسم دیگر، از «ادراکات کارگر»^{۱۰۶} فراهم می‌آید که از خود ذهن و به استقلال از تن برمی‌خیزند.^{۱۰۷} و نام اینها «دریافتهای ذهن»^{۱۰۸} یا νοήματα است. «دریافتهای ذهن» نه همان تصویری مانند تصورات عدل، حقیقت، شناخت، فضیلت^{۱۰۹} و رذیلت^{۱۱۰} را دربردارند بلکه همچنین بر گزاره‌هایی از این قبیل شمول می‌یابند: «امکان ندارد که چیزی در آن واحد هم باشد هم نباشد» یا «از هیچ، هیچ چیزی فراتواند آمد.» این دریافتهای ذهن به میانجی عقل فعال^{۱۱۱} از صورتهای ذهنی منتزع نمی‌گردند (نظری که به‌زعم کادورت به خطا منتسب به ارسطو است). تصور انتزاع دریافتهای ذهن از صورتهای ذهنی ناشی از آنجاست که «معمولاً برحسب موقع یا سبب»^{۱۱۲}.

97. Plastic Nature

98. immediate

99. objects of sense

۱۰۰. دستگاه عقلی راستین گیتی، ۴۰۵: ۳، ص ۴۳۸. ۱۰۱. همان جا. ۱۰۲. *Treatise concerning eternal and immutable Morality*. این رساله در ضمن جلد سوم دستگاه عقلی راستین گیتی، ویراسته هریسن، مندرج است. و ارجاعاتی که اینجا می‌دهیم برحسب صفحه‌شماری این نسخه است.

103. perceptive cogitation

104. passive perceptions

105. sensations

106. active perceptions

۱۰۷. همان، ۴، ۱، ۷: ۳، ص ۵۸۲.

108. conceptions of the mind

109. virtue

110. vice

111. active intellect

112. occasion

به توسط نزدیکی اشیای بیرونی که بر در حواس ما می‌کوبند انگیزخته و بیدار می‌شوند،^{۱۱۲} و آدمیان در تمیز بین موقع یا سبب بیرونی این دریافتها و علت فاعلی و فرآورنده‌شان فرومانده‌اند. در واقع، «آنها بضرورت از نیرو و کنش فطری خود ذهن برمی‌خیزند،»^{۱۱۴} که صورت مخلوقی از ذهن الهی است. این تصورات ذاتاً فطری از سوی خدا بر ذهن آدمی منطبق می‌شوند، و به یاریشان نه فقط چیزهای نامادی و حقایق ابدی بلکه همچنین چیزهای مادی را می‌شناسیم. این سخن در حکم انکار آن نیست که حس و متخیله در شناسایی چیزهای مادی دخیلند. ولی احساس از افاده شناخت ذات چیزها یا ذات حقیقت علمی ناتوان است. ما جز به مدد فعالیت ذهن که «دریافتها» را از درون خود به نیروی خدادادهاش فرامی‌آورد، قادر به تحصیل شناخت علمی جهان مادی نیستیم. ملاک حقیقت نظری^{۱۱۵} همان «روشنی خود دریافتهاست.»^{۱۱۶} «دریافتهای عقلی روشن، بضرورت حقایق‌اند زیرا هستیهای واقعی‌اند.»^{۱۱۷} بنابراین کادورت ملاک دکارتی حقیقت را که همان روشنی و تمایز تصورات است می‌پذیرد؛ ولی کاربرد فرضیه «جنی شریر»^{۱۱۸} و چاره‌جویی دکارت را برای گریز از امکان خطا و فریفتگی مردود می‌داند. برآستی آدمیان گاه فریفته می‌گردند و می‌پندارند که آنچه را به روشنی نمی‌فهمند به روشنی می‌فهمند. کادورت می‌گوید اما چنین بر نمی‌آید که آنان هرگز نمی‌توانند بیقین باشند که چیزی را به روشنی فهم می‌کنند. به همان وجه، می‌توان استدلال کرد که «از آن رو که در رؤیاهایمان می‌اندیشیم که محسوسات روشنی داریم، پس هنگام بیداری هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چیزهایی را می‌بینیم که بواقع هستند.»^{۱۱۹} کادورت آشکارا برآن بود که بردن گمان رؤیا به زندگی بیداری گمانی محال است. بنابراین، ذهن به ادراک ذوات ابدی و حقایق دگرگونی‌ناپذیر تواناست. و توانایش به این ادراک، همچنان که پیشتر اشاره رفت، از آن روست که نشأت و قیامش از ذهن ابدی است «که دلایل عقلانی ثابت و تغییرناپذیر همه کائنات و حقایقشان را در درون خویش فرامی‌گیرد.»^{۱۲۰} لذا ذهن را توان کشف مبادی و ارزشهای اخلاقی جاویدان است. نیک و بد، روا و ناروا، برخلاف پنداشت‌ها، مفاهیم نسبی نیستند. حتی اگر ممکن باشد که درجات مختلفی از بصیرت به ارزشها و مبادی اخلاقی داشته باشیم، اینها به هر روی مطلق‌اند. پس کادورت این نظر را که به دکارت نسبت می‌دهد هیچ نمی‌پسندید که حقایق اخلاقی و دیگر حقایق جاویدان دستخوش همه‌توانی^{۱۲۱} خدا و

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

115. theoretical

۱۱۶. همان، ۴، ۵، ۳، ۹، ص ۶۳۷. ۱۱۷. همان جا. ۱۱۸. evil genius؛ دکارت در فسرآگرد تشکیک روش‌مندانهاش می‌پرسد: از کجا بدانیم که جنی شریری نیست که شبیه در دل آدمی القا می‌کند و باعث گمراهی و فریفتگی او می‌شود؟ - م. ۱۱۹. همان، ۴، ۵، ۱۲، ۳، ص ۶۳۸-۹. ۱۲۰. همان، ۴، ۶، ۲، ۳، ص ۶۳۸.

121. omnipotence

لذا علی‌الاصول متغیرند. براسستی، او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «اگر کسی می‌خواست جهانیان را قانع کند که دکارت بررغم همه‌دعویهایش بر اثبات خدا، درحقیقت خداپرستی ریاکار یا ملحدی در هیئت و ظاهر خداپرستان است، برای مدعایش دلیلی بهتر از این نکته در همه نوشته‌هایش نمی‌جوید که او با واداشتن يك صفت خدا به فروخوردن صفت دگرش، آشکارا خدا را از میان برمی‌دارد — صفاتی چون اراده و قدرت نامتناهی، و فهم و خرد نامتناهی.»^{۱۲۲}

اعتقاد به قدرت ذهن در کشف حقایق تغییرناپذیر که فی‌نفسه گواه راستی خویش‌اند و به لحاظی منطقی بر ذهن‌اند، مورد قبول سایر افلاطونیان کیمبریج نیز بود. مثلاً ویچکت از «حقایق نخستین نگاشت»^{۱۲۳} سخن می‌گفت که شناخت ما از آنها «با فروغ نخستین انطباع» دست می‌دهد. «زیرا خدا انسان را سرشته به آنها (حقایق اخلاقی نخستین نگاشت) آفرید، و آنها را بردل انسان نوشت، پیش از آنکه بر کوه سینا اعلامشان کند، پیش از آنکه بر الواح سنگی حکشان کند، یا پیش از آنکه در کتابهای مقدس نوشته شوند. خدا انسان را سرشته به آنها آفرید، و قانون خویش را در دل انسان تلقین کرد، انگاری که قانونش را در تارو پود مبادی عقل ما بافت... ما دارای مبادی هستیم که باهم آفریده شده‌اند... دانسته‌های شناخت طبیعی یا دانسته‌های نخستین انطباع که خدا در دل آدمی نشانده است، همینکه عرضه شوند درستیشان بر ما معلوم است...»^{۱۲۴} از آن قبیل‌اند مبادی حرمت در حق آفریدگار و مبادی بنیادین عدل.

به‌همان‌سان، هنری مور در کتاب راهنمای اخلاق^{۱۲۵} (۱۶۶۸) بیست و سه مبداء اخلاقی برمی‌شمرد که بر آنها نام *Noemata moralia* (= دریافتهای اخلاقی) می‌نهد. اینها به‌زعم او «ثمره آن قوه‌ای هستند که به‌تعبیر شایسته *Nous* (= عقل) نامیده می‌شود،»^{۱۲۶} و صدقشان بی‌واسطه بدیهی است. نخستینشان می‌گوید که «نیک آن است که به حال زندگی خردمندانه، یا به حال بخشی از این زندگی، لذتبخش و ملایم و سزاوار باشد، و پیوسته به بقای شخص خردمند است.»^{۱۲۷} مبداء دیگر می‌گوید: «نیک را باید برگزید و از بد باید احتراز جست. نیکی بیشتر را باید بر بدی ترجیح داد، و بدی کمتر را باید تاب آورد تا به بدی بیشتر مبتلا نشویم.»^{۱۲۸} اما مور آشکارا بر آن نبود که فهرست بیست و سه مبداء اخلاقی بنیادی او جامع است، زیرا از «این گزاره‌ها و مانندشان» سخن می‌گوید.^{۱۲۹} مور با وضع شمار بسیاری از مبادی «انکارناپذیر»، به لرد هربرت او چربری

۱۲۲. همان، ۵، ۱: ۲، ص ۵۲۳.

123. truths of first inscription

۱۲۴. مواظظ برگزیده، ۱۷۷۳، ص ۶-۷.

125. *Enchiridion ethicum*

۱۲۶. همان، ۱، ۴، ۲. ۱۲۷. همان جا. ۱۲۸. همان جا. ۱۲۹. همان، ۱، ۴، ۴.

می‌پیوندد و بر شیوه «مکتب اسکاتلند»^{۱۳۰} سپسین پیشی می‌گیرد. چنانکه دیدیم، افلاطونیان کیمبریج به نهضت‌های فلسفی و دینی غالب در کشور و زمانه‌شان چندان دل نمی‌نهادند. هر چند بی‌گفتگو دخالت تجربه را در شناخت بشر انکار نمی‌کردند، با مفهوم مقید و تنگ تجربه که کم‌کم ممیزه تجربه‌باوری می‌گردید همدلی نداشتند. وبانکه هرگز در اندیشه نكوهش علم نبودند، روی چندان موافقی به پرورش و روش فیزیک ریاضی معاصر نمی‌نمودند. آنان بیشتر بر این می‌گراییدند که فلسفه‌های «افلاطونی» طبیعت را در گذشته بازجویند تا آنکه به فرارویشان بنگرند و به ترکیب یا هماهنگ‌سازی فیزیک و متافیزیک دست یازند. وانگهی، دلبستگی‌شان به انسان‌مداری (اومانیزم)^{۱۳۱} افلاطونی و مسیحی باعث شد که از مناقشات کلامی زمانه کناره گیرند و دیدی انتقادی به آن اختیار کنند. بنابراین فهمیدنی است که چرا تأثیرشان بالنسبه اندک بود، بویژه اگر به یاد بسپریم که بیان ادبی اندیشه‌هایشان دلدیر نبود. البته نمی‌خواهم بگویم که آنان هیچ تأثیری نگذاشتند. برای نمونه، هنری مور در کتاب راهنمای مابعدالطبیعه حجت می‌انگیخت که تفسیر هندسی دکارت بر طبیعت ما را به تصور مکان مطلق^{۱۳۲} راه می‌برد که تباهی‌ناپذیر، نامتناهی و جاویدان است. لیکن این صفات نمی‌توانند صفات چیزهای مادی باشند. پس مکان مطلق باید واقعیتی معقول^{۱۳۳} باشد که گونه‌ای سایه یا نماد^{۱۳۴} حضور و عظمت خداست. مور در وهله نخست دلمشغول این احتجاج بود که تفسیر ریاضی طبیعت که جسمانیات را از روحانیات جدا می‌گرداند، باید منطقاً به اتصال یکی به دیگری منتهی شود؛ به‌سخن دیگر، او می‌خواست که در ابطال قول دکارت از روی همان قول برهان اقامه کند.^{۱۳۵} اما چنین می‌نماید که برهانش برپنداشت نیوتی درباره مکان اثر گذاشته است. باز، شافسبری^{۱۳۶}، که آرای او را درباره اخلاق سپس ملاحظه خواهیم کرد، مسلماً از افلاطونیان کیمبریج نظیر کادورت، مور و ویچکت تأثیر برگرفت. یا این‌همه، اگرچه آیین افلاطونیان کیمبریج تا اندازه‌ای اثربخش بود، پر پیداست که از آنچه به اتفاق همگان تحول اصلی در فلسفه انگلیسی زمانه، یعنی تجربه‌باوری به‌شمار می‌آید جداست.

۱۳۰. Scottish School؛ اصحاب «مکتب اسکاتلند» در مخالفت با ایدئالیسم بارکلی و شکاکیت هیوم، آیینی به‌نام «واقع‌گرایی طبیعی» (natural realism) آوردند. — م.

131. humanism 132. absolute space 133. intelligible 134. symbol

۱۳۵. ابطال يك قول به‌وسیله اقامه برهان از روی همان قول، تعبیری است از اصطلاح: argumentum ad hominem. — م.

136. Shaftesbury

۴. ریچارد کامبرلند

ریچارد کامبرلند^{۱۳۷} (۱۶۳۲-۱۷۱۸) که در مقام اسقفی پیتربرو^{۱۳۸} در گذشت، نظریه تصورات و مبادی فطری را به محک نقد زد. در مدخل درباره قوانین طبیعی^{۱۳۹} (۱۶۷۲) به تصریح می‌گوید که به عقیده او، اگر تصورات فطری را صرفاً برای دفاع از نظام اخلاقی فرض گیریم، راه میان‌بر ناموجهی را پیموده‌ایم. ساختن دین و اخلاق طبیعی برشالوده فرضیه‌ای که مطرود اکثر فیلسوفان بوده است و هرگز نمی‌توان آن را مبرهن داشت، به‌زعم کامبرلند شیوه‌ای خلاف عقل است. ولی با آنکه کامبرلند فرضیه افلاطونیان کیمبرج را درباره تصورات فطری رد می‌کرد، با کادورت در شوق ابطال فلسفه هابز همدل بود. قوانین طبیعی به‌معنای اخلاقی در دیده او «گزاره‌هایی با صدق تغییرناپذیرند که اعمال ارادی ما را درباره انتخاب خیر و شر هدایت می‌کنند؛ و حتی بدون قوانین مدنی و صرف‌نظر از پیمانهای برپادارنده حکومت مدنی، اعمال بیرونی را تابع الزام می‌گردانند.»^{۱۴۰} بنابراین، قانون اخلاقی باز بسته به قانون مدنی یا به اراده حاکم نیست. و واژه «خیر» معنایی عینی دارد و دلالت می‌کند بر آنچه پاسدار، پرورنده و به کمال رساننده قوای یک یا چند چیز است. ولی نکته‌ای که کامبرلند بویژه بر آن تکیه می‌کند آن است که خیر فرد از خیر دیگران جدانشدنی است. زیرا انسن برخلاف نقشی که هابز از او می‌کشد یک ذره انسانی نیست که یکسره و به طرزی چاره‌ناپذیر خویشتن‌خواه باشد. بلکه موجودی اجتماعی است و علاوه بر گرایشهای خویشتن‌خواهانه، گرایشهای غیرخواهانه^{۱۴۱} و نیکخواهانه^{۱۴۲} دارد. لذا میان جستن خیر خود و جستن خیر همگانی^{۱۴۳} تناقضی نیست. برآستی، خیر همگانی فراگیرنده خیر فرد است. پس چنین برمی‌آید که «خیر همگانی قانون برین است.»^{۱۴۴} و قوانین طبیعی آن اعمالی را تجویز می‌کنند که خیر همگانی را تحقق می‌بخشند، «و به یاریشان سعادت تام یکایک اشخاص هرچه بیشتر حاصل می‌آید.»^{۱۴۵}

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

137. Richard Cumberland

138. Peterborough

139. *De legibus naturae*

۱۴۰. درباره قوانین طبیعی، ۱.

141. altruistic

142. benevolent

143. common good

۱۴۴. همان جا. ۱۴۵. همان، ۵.

146. utilitarianism

147. benevolence

148. perfection

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

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

149. J. H. Muirhead

150. idealism

فصل ۴

لاك

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

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

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

1. John Locke

2. Wrington

3. Bristol

4. Westminster

5. Christ Church

6. rhetoric

۷. به فرانسه: Scolastique، و به انگلیسی: Scholasticism. - م.

پژوهشهای لاک در آکسفورد منحصر به فلسفه نبود. بر اثر همنشینی با سر رابرت بریل^۸ و محفل او به شیمی و فیزیک دل بست، و همچنین درس طب خواند، هرچند دانشنامه پزشکی و جواز طبابت را مدتها بعد (۱۶۷۴) گرفت. لیکن نه طبابت را پیشه همیشهگی خود ساخت و نه زندگی دانشگاهیش را در آکسفورد ادامه داد. در عوض، در حدی مختصر، گرفتار امور اجتماعی گشت. در ۱۶۶۵ لاک در مقام منشی هیئت نمایندگی دیپلوماتیک، به سرپرستی سر والتر وین^۹، از انگلستان به امیرنشین بَراندنبورگ^{۱۰} رفت. دو سال بعد، پس از بازگشت به انگلستان، به خدمت لرد آشلی^{۱۱}، بعداً نخستین ارل او شافتسبری^{۱۲}، درآمد و مشاور پزشکی حامی خویش و آموزگار پسر او گردید. اما پیداست که شافتسبری اهلیت لاک را برتر از این می‌دانست؛ زیرا هنگامی که در ۱۶۷۲ به رتبه لرد چانسلر^{۱۳} رسید، دوستش را به مقام منشی اعطای اقطاعات کلیسایی برگماشت. در ۱۶۷۳ لاک منشی شورای بازرگانی و کشاورزی شد. ولی بخت سیاسی شافتسبری برگشت، و لاک در آکسفورد کرانه گرفت، جایی که منصب مدرسی دانشکده کرایست چرچ را هنوز در اختیار داشت. باری، علت مزاج او را واداشت که در ۱۶۷۵ به فرانسه برود، و تا سال ۱۶۸۰ آنجا ماند. در طی این مدت به اصحاب و معارضان فلسفه دکارت برخورد و اندیشه گاساندی^{۱۴} بر او تأثیر نهاد. لاک چون به انگلستان برگشت باز به خدمت شافتسبری درآمد. ولی شافتسبری علیه شاه جیمز دوم^{۱۵}، دیوک آو یُوزک^{۱۶} وقت، دست‌اندر کار دسیسه بود، و سرانجام ناگزیر به هلند پناهِید و همان‌جا در ژانویه ۱۶۸۳ مرد. لاک نیز که جانش را در امان نمی‌دید، در پاییز همان سال به هلند گریخت. چارلز دوم در ۱۶۸۵ مرد، و نام لاک را در پیوند با شورش مائمت^{۱۷} به فهرست اشخاص تحت تعقیب دولت جدید درآوردند. بنابراین او با نام مستعار می‌زیست، و حتی وقتی هم که نامش را از فهرست اشخاص تحت تعقیب بیرون آوردند به انگلستان برنگشت. باری، همچنان که لاک خبر داشت، نقشه‌هایی برای نشانیدن ویلیام اورانژ بر تخت پادشاهی انگلستان ترکار بود، و کمی پس از انقلاب ۱۶۸۸ لاک به میهنش بازگشت، و هلندنشین به ایمنی در لندن آرام و قرار گرفت.

8. Sir Robert Boyle 9. Sir Walter Vane 10. Brandenburg 11. Lord Ashley

12. first earl of Shaftesbury

۱۳. Lord Chancellor: «عالیترین مقام قضایی در دولت بریتانیا... مقامش بلافاصله بعد از مقام دیوکهای خاندان سلطنت و اسقف اعظم کنتربری است. رئیس مجلس لردها و معمولاً از اعضای مهم هیئت دولت است... و نیز حافظ مهر بزرگ و مشاور مخصوص مقام سلطنت است.» (دایرةالمعارف فارسی) ۱۴. Pierre Gassendi (۱۶۵۵-۱۵۹۲)، فیلسوف، منجم، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی. — م.

15. King James II 16. Duke of York

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

۱۸. یا «انقلاب باشکوه» (Glorious Revolution): «در تاریخ انگلستان، عنوان حوادث سالهای ۱۶۸۸-۸۹ که منتج به

←

لاک به دلیل علت مزاج از قبول منصب سفیری در دربار امیر براندنبرگ تن زد؛ ولی به کار مختصری در لندن مشغول بود تا آنکه در ۱۶۹۱ از کارش دست کشید و به اوتس^{۱۹} واقع در ایسکس^{۲۰} به مهمانی نزد خانواده مسیم^{۲۱} رفت، هرچند از ۱۶۹۶ تا ۱۷۰۰ وظایفش در سمت کمیسر بازرگانی ناگزیرش می‌کرد که بخشی از سال را در پایتخت بگذراند. لاک در اکتبر ۱۷۰۴، هنگامی که بانو مسیم برایش مزامیر داود می‌خواند، در گذشت. از قضا این بانو دختر رالف کادورت، افلاطونی کیمبرج، بود که لاک با او آشنا شده بود و با برخی عقایدش همدلی داشت.

تصنیف اصلی لاک جستار درباره فهم آدمی^{۲۲} است. او در ۱۶۷۱ با پنج شش نفر از دوستانش سرگرم بحث فلسفی بود که به خاطرش گذشت که پیشرفت بیشتر در بحث برایشان ممکن نیست، مگر آنکه توانشهای ذهن را بازجویند و دریابند که «فهم ما شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد یا ندارد.»^{۲۴} لاک مقاله‌ای در این باب نوشت و همین مقاله هسته دو مسوده آغازین جستار را ساخت. او در طی سالهای بعد کار جستار را ادامه داد، و نخستین طبع در ۱۶۹۰ منتشر شد (پیش از این، در ۱۶۸۸، چکیده‌ای از جستار به زبان فرانسه در کتابخانه جهانی لوکلر^{۲۵} درآمد). سه طبع دیگر از جستار در ایام حیات لاک انتشار یافت.

همچنین در سال ۱۶۹۰ دو رساله درباره حکومت مدنی^{۲۶} تصنیف لاک منتشر شد. او در رساله اول به نظریه حق الهی پادشاهان به سانی که سر رابرت فیلمر^{۲۷} پیش کشیده بود تاخت، و در رساله دوم نظریه سیاسی خودش را پرورد. لاک در پیشگفتار دو رساله می‌گوید که انگیزه نوشتنش آن است که حقانیت انقلاب ۱۶۸۸ را به ثبوت برساند و حق ویلیام اورانژ را بر اورنگ پادشاهی انگلستان مسلم بدارد. ولی این بدان معنی نیست که مبادی سیاسی لاک از سر شتابزدگی و ناظر به برآوردن همچو غرض عملی، ساخته و پرداخته شده بود. وانگهی، آنچه لاک در تقریر نظریه سیاسییش گفته است تا به امروز یکی از مهمترین گفتارها در تاریخ آزاداندیشی به شمار می‌آید درست به همان گونه

برکناری جیمز دوم گردید. این «انقلاب» ناشی از تولد پسر جیمز، نامش جیمز ادوارد، بود، زیرا جیمز دوم آشکارا از کیش کاتولیک پیروی می‌کرد، و با تولد پسرش بیم آن می‌رفت که سلطنت انگلستان به دست یک نفر کاتولیک بیفتد. پس، توریها و ویگها متحد شدند، و هفت تن از اشراف از ویلیام اورانژ (William of Orange) و همسرش مری (Mary)، دختر پروتستان جیمز، دعوت کردند که به کمک انگلستان بشتابند. پس از «انقلاب بیخون»، این دو تن مشترکاً به نام ویلیام سوم و مری دوم سلطنت کردند. پذیرفتن «منشور حقوق» (Bill of Rights) از طرف آنها، سرانجام تفوق حکومت پارلمانی را بر «حق الهی پادشاهان» محقق کرد. «(دایرةالمعارف فارسی)

19. Oates 20. Essex 21. Masham

22. *Essay concerning Human Understanding*

۲۳. ارجاعاتی که به این تصنیف بر حسب جلد و صفحه می‌دهیم، از روی نسخه ویراسته‌ای سی. فریزر (A. C. Fraser) است. ۲۴. جستار، «نامه به خواننده».

25. *Le Clerc's Bibliothèque universelle* 26. *Two Treatises of Civil Government*

27. Sir Robert Filmer

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

۴. اعتدال و عقل سلیم لاک

لاک، همچنان که از روی نوشته‌هایش پیداست، سرشت بسیار معتدلی داشت. او تجربه‌باور بود، یعنی معتقد بود که تمام مادهٔ شناخت ما از ادراک حسی^{۳۲} و درون‌نگری^{۳۳} فراهم می‌آید. ولی بدین معنی تجربه‌باور نبود که بپندارد ما تنها داده‌های حسی را می‌شناسیم. او به شیوهٔ فروتانهٔ خودش اهل مابعدالطبیعه^{۳۴} بود. عقل‌باور بود بدان معنی که باور داشت باید همهٔ آرا و معتقدات را به پیشگاه محکمهٔ عقل آورد و خوش نداشت که تقریرات عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. ولی به معنای کسانی عقل‌باور نبود که واقعیت روحانی یا سامان فراطبیعی با امکان انکشاف الهی حقایق را منکرند، یعنی حقایقی که درعین‌مغایر نبودن با عقل و رای عقل‌اند، به این لحاظ که تنها مکشوف به عقل نیستند و حتی هنگامی که کشف شوند، بسا که یکسره فهم‌پذیر نباشند. لاک استبداد را خواه در عرصهٔ عقلانی خواه در عرصهٔ سیاسی نمی‌پسندید، و در شمار یکی از شارحان متقدم مبداء تساهل و مدارا بود. ولی به هیچ‌رو دوستدار هرج و مرج نبود، و گستره‌ای که می‌خواست مبداء تساهل را در آن به‌کار بندد محدودی داشت. او انسان متدینی بود؛ ما به تعصب یا به غیرت نامعتدل میلی نمی‌نمود. شگرف‌کاریهای درخشان یا فروزندگیهای نبوغ را در لاک چشم نمی‌داریم؛ بلکه آنچه در او نیست افراط‌کاری و آنچه در او هست عقل سلیم^{۳۵} است.

یکی دو تن از مفسران به تأکید زیاد لاک بر «عقل سلیم» خرده گرفته‌اند. و راست است که، مثلاً، نظریهٔ او در باب اسطقس^{۳۶} پوشیده‌ای در چیزهای مادی، نظری بر پایهٔ عقل سلیم نیست چنانچه مرادمان نظری باشد که انسانی بی‌خبر از هرچه فلسفه به خودی‌خود قائل به آن است. ولی هنگامی که از عقل سلیم لاک سخن می‌رود، مقصود این نیست که فلسفهٔ او از بیان آرای آدم

28. *Some Thoughts concerning Education*

29. *The Reasonableness of Christianity*

30. *Letter on Toleration*

31. *The Conduct of the Understanding*

32. sense-perception

33. introspection

34. metaphysician

35. common sense

36. substrate

متعارفی که از پیش خود به آنها قائل باشد در نمی‌گذرد. بلکه مقصود آن است که لاک به تأمل در تجربه متعارف^{۳۷} و تحلیل آن می‌کوشید؛ با ابداع نظریه‌های گزافه‌آمیز و تفسیرهای یکسویانه ولو درخشان درباره واقیعت، در پی اصالت نبود؛ و بر آن بود که نظریه‌های فراآورده او مستلزم تأمل و مراقبه عقلی در تجربه متعارف است. در چشم کسانی که از فیلسوف توقع خوارق اجماع^{۳۸} حیرت‌انگیز و «کشفیات» بدیع دارند، لاک هرآینه بی‌ذوق و ملال‌انگیز می‌نماید. اما درسراسر کارش احساس می‌کنیم که اندیشمندی پاک‌نهاد و امین است. هنگامی که نوشته‌اش را می‌خوانیم، مجبور نیستیم که دایم از خود بپرسیم که آیا ممکن است او به گفته‌هایش اعتقاد داشته باشد. لاک در نوشته‌هایش، بجز چند اصطلاح فنی، زبان انگلیسی متداول به کار می‌برد و تا این اندازه درک اندیشه‌اش آسان است. لیکن تا جایی که به هرروی سخن برسر جستار است، مصطلحات همواره به معنای یکسان به کار نمی‌روند؛ و تا این اندازه درک فکر لاک دشوار است. در «نامه به خواننده»^{۳۹} که در سرآغاز جستار می‌آید، لاک فاش می‌گوید که جستار «در بخشهای گسیخته نوشته شد؛ و هر بار پس از مدتی اِهمال، به اقتضای حال و هوای روحی و هروقت که فرصت دست می‌داد، کار را باز از سر می‌گرفتم.» این سخن نقایص ترتیب جستار و گونه‌ای مکررنویسی را توضیح می‌دهد. «طرز نوشتن آن بریده بریده و به فواصل طولانی فراوان بود و احتمالاً همین باعث برخی مکررات شد.» لاک خودش می‌گوید که چرا در پی رفع نقصهای پیش‌آمده برنیامد. «ولی حقیقت این است که کاهلتر یا گرفتارتر از آنم که کوتاه‌ترش گردانم.» باری، برایش امکان داشت که به‌سود کارش چاره بعضی ناسازیهایی عمده را بجوید و معنای برخی الفاظ و مصطلحات را به وجهی قطعیت تعیین کند. مثلاً، او گاه چنان سخن می‌گوید که گویی آنچه ما می‌دانیم عبارت از تصوراتمان^{۴۰} و نسبتهای^{۴۱} میان تصورات است، و برآستی او تصور را به موضوع^{۴۲} فهم^{۴۳} در آن گاه که آدمی می‌اندیشد تعریف می‌کند. ولی گاه می‌شود که از فحوای گفتارش برمی‌آید که ما دست‌کم بعضی چیزها را مستقیماً می‌شناسیم. به سخن دیگر، او گاهی نظریه بازنمایی شناخت^{۴۴} و گاهی خلافش را می‌رساند. باز، در آنچه درباره تصورات کلی می‌گوید، چندین رشته یا گرایش فکری مختلف هست. گاهی به شیوه‌ای نام‌انگارانه سخن می‌گوید، ولی گاهی مضمون کلامش چیزی است که

37. common experience 38. paradoxes 39. Epistle to the Reader 40. ideas
41. relations 42. object 43. understanding

۴۴. representationist view of knowledge، یا representationism، یا representationism: اینی فلسفی براین مبنی که موضوع بی‌واسطه یا مستقیم شناخت عبارت است از تصویری در ذهن که از عین بیرونی یا مستقل که سبب ادراک می‌شود متمایز است. این آیین گاه قائل است که تصور، همتای ذهنی یا نسخه حقیقی عین بیرونی است و گاه بر آن است که تصور، حالتی از آگاهی است که معین دارنده‌اش پاره‌ای طبع عین مستقل است و پاره‌ای طبع یا حدود ذهن - م.

فیلسوفان مدرسی^{۴۵} «واقع‌گرایی معتدل»^{۴۶} می‌خوانند. و نتیجه این همه آن است که زیرسازگی و روشنی ظاهری نوشته لاک، يك اندازه ایهام و اشفگی هست. چنین نیست که لاک از روشن گرداندن این تاریکیهای اندیشه عاجز بود: او خودش آنچه را که بی‌گمان تبیین حقیقی است به دست داده، یعنی اینکه کاهلتر یا گرفتارتر از آن بود که درصدد چاره‌جویی برآید.

۳. غرض از جستار

دیدیم که لاک به بنیان‌گذاری پژوهشی درباره شناخت آدمی دست‌یازید. البته فیلسوفان دیگری پیش از او درباره شناخت آدمی اندیشیده و نوشته بودند. در جهان یونانی، هم افلاطون هم ارسطو و، از دیدگاهی بس متفاوت، شکاکان^{۴۷} چنین کرده بودند. قدیس اوگوستینوس در این موضوع اندیشیده بود، و فیلسوفان طراز اول قرون وسطی از جهت‌های گوناگون به آن نگریستند. در فلسفه مابعد رنسانس، دکارت به مسئله یقین^{۴۸} پرداخته بود، و در انگلستان فرانسیس بیکن و هابز هر دو در باب شناخت انسان نوشته بودند. اما لاک بواقع نخستین فیلسوفی بود که تصنیف عمده‌اش را به پژوهش در فهم آدمی، گستره و حدود آن وقف کرد. و می‌توان گفت که پایه بلند نظریه شناخت در فلسفه نوین تا اندازه بسیاری پدید آورده لاک است، هرچند نفوذ کانت بود که سپس به این شاخه از کاوش فلسفی راه نمود و فلسفه را سراسر از هرباره به عرصه آن کشانید؛ یعنی، میان آن اندیشه گرانی که کمابیش به دیدگاه خود کانت دل نهادند. بنابراین، مجرد همین امر که لاک رساله‌ای فراع‌دامنه به پژوهش‌فهم و شناخت آدمی صرف کرد، اهمیت ویژه‌ای از آن خود دارد.

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

45. Scholastics

46. moderate realism

47. sceptics

48. problem of certainty

آیا به تلویح حکم نکرده‌ایم که ذهن بر گفتن چیزی درباره موضوع و لذا تا اندازه‌ای بر «پرداختن» به آن تواناست؟

افزون بر این، لاک در تعریف تصور (idea) می‌گوید: «هرآنچه از صورت ذهنی (phantasm)، صورت معقول (notion)، صورت محسوس (species) مراد است، یا هرآنچه ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.»^{۴۹} اینجا او می‌گوید که اعیان یا موضوعات^{۵۰} ذهن، تصورات‌اند. و چنین می‌نماید که ذهن شایستگی پرداختن به همه تصوراتش را دارد. نمی‌توانیم بگوییم که ذهن شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را ندارد. زیرا اگر می‌توانستیم بگوییم، پس تصورات این موضوعات را می‌داشتیم. و در این حال می‌توانستیم به آنها پردازیم، چرا که تصور به چیزی تعریف می‌شود که ذهن را می‌توان در اندیشیدن درباره‌اش به کار گرفت.

لاک در مدخل جستار می‌گوید که غرضش آن است که «منشاء، یقین، و گستره شناخت آدمی، و نیز مبانی و درجات اعتقاد^{۵۱}، ظن^{۵۲} و تصدیق^{۵۳} را پژوهد.»^{۵۴} بدین سان او تمایز روشنی نمی‌گذارد میان مسئله منشاء تصورات از حیث روانشناسی^{۵۵} و مسائل شناخت‌شناسی^{۵۶} مانند طبع شناخت یقینی^{۵۷} و مبانی کافی «ظن». ولی توقع این تمایز برای آن زمان ممکن نیست. لاک پیش از آنکه سخن از روشی به‌میان آورد که می‌خواهد به کار بندد، سزاوار می‌داند که «مرزهای میان ظن و شناخت را بجوییم، و بررسییم که در چیزهایی که هیچ شناخت یقینی از آنها نداریم با چه ملاک‌هایی باید تصدیقمان را به سامان درآوریم و باورهایمان را اعتدال بخشیم.»^{۵۸} اینجا ما کمابیش برنامه‌ای شناخت‌شناسانه^{۵۹} پیش‌رو داریم. اما نخستین مرحله روش پژوهش که لاک سپس به دست می‌دهد، عبارت است از بازجست «منشاء آن تصورات، صور معقول، یا هرچه می‌خواهید آنها را بنامید، که آدمی مشاهده‌شان می‌کند و از حضورشان در ذهن خویش آگاه است، و تفحص شیوه‌هایی که فهم به یاری آنها دارای چنین تصوراتی می‌شود.»^{۶۰} اینجا پژوهشی روانشناختی^{۶۱} پیش‌روی ماست.

پژوهش تصورات دربرگیرنده کتاب‌های اول و دوم جستار است. لاک در کتاب اول بر رد نظریه تصورات فطری^{۶۲} حجت می‌آورد، و در کتاب دوم نظریه‌های خودش را درباره تصورات، منشاء و

۴۹. جستار، مدخل، ۸: ۱، ص ۳۲.

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

۵۴. همان، ۲: ۱، ص ۲۶.

55. psychology 56. epistemology 57. certain

۵۸. همان، ۳: ۱، ص ۲۷.

59. epistemological

۶۰. همان، ص ۲۸.

61. psychological 62. innate ideas

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

کتاب سوم به کلمات می‌پردازد و پیوسته کتاب پیشین است، زیرا «کلمات در دلالت آغازین یا بی‌واسطه‌شان تنها نمودار تصورات ذهنی کسی هستند که آنها را به کار می‌برد.»^{۶۴} تصورات بازنمای چیزهایند و کلمات نمودار تصورات‌اند.

دومین و سومین مراحل روش لاک «برای نمودن آنند که فهم به دستیاری تصورات دارای چه شناختی است و یقین، بداهت^{۶۵}، و گستره چنین شناخت چیستند» و «طبع و مبانی ایمان^{۶۵}، یا ظن را بازجوییم.»^{۶۶} بحث در موضوعات شناخت و ظن در کتاب چهارم می‌آید.

۴. حمله به تصورات فطری

لاک به نیت هموار ساختن زمینه برای ریختن شالوده‌های تجربه‌باورانه^{۶۷} شناخت، نخست به ابطال نظریه تصورات فطری برمی‌خیزد. او از این نظریه چنین عقیده‌ای را استنباط می‌کند که «در فهم، بعضی مبادی فطری یا برخی مفاهیم^{۶۸} آغازین، $\kappa ο ι ν α ι \ \epsilon \nu ν ο ι α ι$ ، هست، حروفی که انگاری بر ذهن آدمی نگاشته شده‌اند و نفس در همان آغاز هستیش آنها را به خود می‌گیرد و با خود به جهان می‌آورد.»^{۶۹} پاره‌ای از این مبادی، نظری^{۷۰} هستند. مثالهایی که لاک می‌زند اینهاست: «هرآنچه هست، هست» و «ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.» بعضی از مبادی فطری خصلت عملی^{۷۱} دارند، یعنی مبادی اخلاقی عام‌اند. لاک در ضمن بحث در این نظریه، از نظریه لرد هربرت او چربری درباب «مفاهیم عام» به تصریح نام می‌برد.^{۷۲} اما می‌گوید که هنگامی به رساله درباره حقایق^{۷۳} نوشته لرد هربرت مراجعه کرد که «این (بخش پیشین بحث) را نوشته بودم.» از این رو آهنگ تاختن به شخص خاص لرد هربرت را نداشت؛ و نمی‌گوید که وقتی به تاختن بر نظریه تصورات فطری آغاز کرد، به کدام فیلسوف یا فیلسوفانی نظر داشت. گفته‌های لاک درباره نظریه تصورات فطری، از این گونه که «عقیده‌ای محرز نزد عده‌ای است» و اینکه «چیزی بیشتر از

۶۴. جستار، ۳، ۲، ۲: ۲، ۲، ۹.

64. evidence 65. faith

۶۶. جستار، مدخل، ۳: ۱، ۲۸.

67. empiricist 68. notions

۶۹. جستار، ۱، ۱، ۱: ۱، ۳۷.

70. speculative 71. practical

۷۲. جستار، ۱، ۲، ۱۵ به بعد: ۱، ۸۰.

73. *Tractatus de veritate*

این نظریه مسلم انگاشته نمی‌شود، شاید چنین برسانند که او صرفاً به وجهی عام رد بر نظریه می‌نوشت بی‌آنکه بخواهد انتقادش را متوجه به فرد خاصی مثلاً دکارت گرداند یا به طایفه ویژه‌ای مانند افلاطونیان کیمبریج. انتقاد لاک از نظریه تصورات فطری همه هواداران این نظریه را به‌طور اعم دربرمی‌گیرد.

به‌گفته لاک، حجت عمده‌ای که بنا به رسم بر نظریه تصورات فطری می‌نگیزند، تصدیق عام یا اجماع^{۷۴} است. چنین دلیل می‌آورند که چون همه آدمیان درباره اعتبار برخی مبادی نظری و عملی همداستان‌اند، پس ناچار این مبادی در اصل بر اذهان آدمیان منطبع‌اند و آدمیان آنها را «به اقتضای همان ضرورت و واقعیت قوای ذاتی^{۷۵} خویش» با خود به جهان می‌آورند.^{۷۶}

لاک در رد این نظریه نخست چنین برهان می‌آورد که حتی اگر راست باشد که همه آدمیان درباره مبادی معینی متفق‌اند، اتفاقشان فطریّت آن مبادی را ثابت نمی‌کند به‌شرط آنکه بتوان این اتفاق عام را به‌گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به‌عبارت دیگر، اگر اتفاق همه آدمیزادگان را درباره راستی این مبادی بتوان بدون توسل به فرضیه تصورات فطری تبیین کرد، فرضیه زاید است و مبداء اقتصاد و اختصار را باید به‌کار بست. لاک البته یقین داشت که منشاء همه تصورات را می‌توان بدون فرض تصورات فطری به‌آسانی تبیین کرد. و او تنها به همین دلیل آهنگ طرد نظریه را داشت.

دوم آنکه لاک استدلال می‌کند که حجت انگیزته بر نظریه تصورات فطری بی‌ارزش است. زیرا درباره صدق هیچ مبدائی اجماع نیست. کودکان و ابلهان دارای ذهن‌اند، ولی هیچ شناختی از همچو مبدائی ندارند که ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد. با این‌همه، اگر این مبدأ بواقع فطری بود، باید شناخته باشد. «امکان ندارد گزاره^{۷۷}‌ای در ذهن باشد که ذهن تاکنون آن را نمی‌شناخته یا بران آگاه نبوده است.»^{۷۸} وانگهی، «بخش بیشتر بیسوادان و وحشیان سالیهای بسیاری حتی از سن عقلی‌شان را می‌گذرانند بی‌آنکه درباره این مبدأ و گزاره‌های کلی همانندش هیچ بیندیشند.»^{۷۹} درباره مبادی کلی از رده نظری «بندرت در کلبه سرخپوستان سخنی به‌میان می‌آید، و کمتر از آن سراغشان را در اندیشه کودکان می‌جویم یا انطباعشان را بر ذهن ابلهان می‌یابیم.»^{۸۰} و اما درباب مبادی عملی یا اخلاقی: «مشکل است که قاعده اخلاقی یگانه‌ای را نمونه بیاوریم که دعوی دار تصدیقی عام و فوری چون 'آنچه هست، هست' باشد یا به آشکارگی چنین حقیقتی که 'ممکن نیست که چیز واحدی هم باشد هم نباشد.'^{۸۱} کجاست آن قاعده اخلاقی که همگان

74. universal consent

75. inherent faculties

۷۶. جستار، ۱، ۱، ۲؛ ۱، ۱، ص ۳۹.

77. proposition

۷۷. جستار، ۱، ۱، ۱۲؛ ۱، ۱، ص ۴۵.

۷۸. جستار، ۱، ۱، ۵؛ ۱، ۱، ص ۴۰.

۸۰. جستار، ۱، ۱، ۲؛ ۱، ۱، ص ۶۴.

۸۰. جستار، ۱، ۱، ۲۷؛ ۱، ۱، ص ۶۲.

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

نظر به اینکه نظریه تصورات فطری نظریه‌ای نیست که در اندیشه معاصر اعتباری داشته باشد و به هرروی نظریه کانتی «پیشینی»^{۹۰} جایگزین نظریه کهنتر تصورات فطری گردید، شاید چنین بنماید که من مجال بسیار زیادی به شرح پرداخت لاک به موضوع داده‌ام. ولی بحث لاک در این نظریه دست کم به کار آن می‌آید که نگرش «عقل سلیم»^{۹۱} لاک و توسل مداوم او را به گواهی تجربی موجود باز نماید. افزون بر این، مقصود تاریخ فلسفه تنها بیان نظریه‌هایی نیست که امروزه نیز اعتباری دارند. و در زمانه لاک نظریه تصورات فطری نظریه‌ای پرنفوذ بود. بسا که او تا اندازه‌ای با دشمنی موهوم می‌جنگید؛ زیرا نمی‌توان پنداشت که کسی باور داشته باشد که کودکان خردسال گزاره‌های فطری را صریحاً درمی‌یابند. ولی، چنانکه دیدیم، لاک همچنین به نظریه تصورات و مبادی مضمراً و بالقوه فطری تاخت که در چنین صورتش، مورد اعتقاد گرانمایگانی همچون دکارت و لایبنیتس بود.

۵. مبداء تجربه‌باورانه

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

88. implicitly

۸۹. جستار، ۱، ۱: ۲۲، ۱: ۵۶.

90. the a priori 91. common-sense attitude

۹۲. جستار، ۱، ۲: ۱، ۱: ۱۲۱-۲.

93. sensation 94. reflection 95. senses 96. sensible objects

97. perceptions

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

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

به هرروی، لاک براین نظر می‌رود که تجربه سرچشمه همه تصورات است. اگر کودکان را مشاهده کنیم، می‌بینیم که چگونه تصوراتشان همراه تجربه‌شان شکل می‌گیرند، پرورش می‌یابند و می‌افزایند. توجه آدمی نخست معطوف به بیرون است، و بدین‌سان احساس سرچشمه اصلی تصورات است. «آدمیان که درحال توجه داریم به احساس بیرونی می‌بالند، بندرت درباره آنچه در درونشان می‌گذرد به مراقبه می‌پردازند تا آن‌گاه که به سن پخته‌تری می‌رسند؛ و برای برخی کسان، مراقبه نفس هرگز دست نمی‌دهد.»^{۱۱۰} ولی هرچند مراقبه ذهنی یا درون‌نگری^{۱۱۱} به‌طور کلی به‌اندازه احساس پرورش نمی‌یابد، ما هیچ تصویری از کنشهای روانی مانند اندیشیدن و اراده کردن جز به مدد تجربه بالفعل این کنشها نداریم. اگر واژه‌ها هنگامی به‌کار روند که هیچ تجربه‌ای از کنشهای مطابقشان نداشته‌ایم، نمی‌دانیم که معنای واژه‌ها چیست. پس لاک چنین نتیجه می‌گیرد

98. objects

۹۹. جستار، ۲، ۱، ۳؛ ۱ ص ۳-۱۲۲.

100. operations

101. thinking

102. doubting

103. willing

104. reflecting(on)

۱۰۵. جستار، ۲، ۱، ۴؛ ۱ ص ۱۲۴.

106. sensible qualities

107. sense-data

108. universal ideas

109. concepts

۱۱۰. جستار، ۲، ۱، ۸؛ ۱ ص ۱۲۷.

111. introspection

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

مبدأ کلی لاک برای معنی که شالوده و قیام تصورات بر تجربه است، مبدائی بنیادین در تجربه‌باوری طراز کهن انگلستان بود. و به لحاظ آنکه فیلسوفان عقل‌باور مانند دکارت و لایبنیتس به تصورات بالقوه فطری باور داشتند، می‌توان مبدأ کلی لاک را «مبدأ تجربه‌باورانه»^{۱۱۴} شمرد. ولی این سخن را نباید حمل بر آن کرد که لاک مبدع مبدأ تجربه‌باورانه است. قدیس توماس آکویناس در قرن سیزدهم قائل بود که همه تصورات و شناخت طبیعی ما بر پایه تجربه استوارند، و تصورات فطری وجود ندارند. به‌علاوه، آکویناس اذعان داشت که ادراک حسی و درون‌نگری یا مراقبه نفسانی - به‌قول لاک - «سرچشمه‌های» تصورات‌اند، هرچند که دومی را تابع اولی می‌گرداند، بدین معنی که توجه ابتدا به اشیای مادی بیرونی معطوف می‌شود. آکویناس البته آنچه عموماً «تجربه‌باور»^{۱۱۵} می‌نامیم نبود. خود لاک هم از این حیث «تجربه‌باور» ناب نبود، چنانچه از تجربه‌باوری ناب فلسفه‌ای را مراد گیریم که هرگونه مابعدالطبیعه (متافیزیک) را حرد می‌کند. ولی من نمی‌خواهم آکویناس و لاک را باهم مقایسه کنم. غرضم از ذکر آکویناس صرفاً یادآور شدن خطای این پنداشت است که لاک مبدع نظریه نشأت تصورات از تجربه بود و چنان سخن گوئیم که انگاری آیین تصورات فطری در قرون وسطی غلبه بی‌چون و چرا داشت. گذشته از فیلسوفان پیرو جریان فکری آکمی^{۱۱۶} در قرن چهاردهم، فیلسوفی مابعدالطبیعی متعلق به قرن سیزدهم مانند آکویناس که بیشتر از فیلسوفانی چون قدیس بوناوتوره^{۱۱۷} دل‌بسته نحوه تفکر ارسطویی بود، هیچ اعتقادی به فرضیه تصورات فطری نداشت. بیان لاک درباره مبدأ تجربه‌باورانه دارای اهمیت تاریخی فراوان بود، اما اندیشه‌ای بدیع نبود بدین معنی که هیچ کس پیش از او به رایی از آن گونه قائل نبوده باشد.

112. speculations

۱۱۳. جستار، ۲، ۱، ۲۴: ۱، ص ۱۴۲.

114. empiricist principle

115. empiricist

116. Ockhamist

۱۱۷. St. Bonaventure (۱۲۲۱-۷۴)، حکیم لاهوتی ایتالیایی. - م.

فصل ۵

لاک

(۲)

۱. تصورات بسیط و مرکب

آنچه در واپسین قسمت فصل گذشته دربارهٔ منشاء تصورات گفتیم، شاید چنین برساند که به دیدهٔ لاک ذهن یکسره منفعل یا کارپذیر^۱ است؛ یعنی تصورات «به درون ذهن منتقل می‌شوند» و آنجا جای می‌گیرند، و ذهن در شکل تصورات هیچ دخالت فعال یا کارگر^۲ ندارد. ولی اگر این گزارش از نظریهٔ لاک را بسنده بدانیم، در تفسیرش به‌خطا رفته‌ایم. زیرا او میان تصورات بسیط^۳ و تصورات مرکب^۴ تمیز می‌نهد. و درحالی که ذهن تصورات بسیط را به حال انفعال^۵ می‌پذیرد، در فراآوردن تصورات مرکب فعال است.

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

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

۱۲. جستار. ۲، ۵؛ ۱، ص ۱۵۸.

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

بنابراین چهار رده تصور بسیط داریم، یکی از خصایص مشترک این تصورات آن است که منفعلانه پذیرفته می‌شوند. «زیرا بسیاری از موضوعات حواسمان تصورات خاصشان را خواه‌ناخواه بر ذهنمان تحمیل می‌کنند؛ و کنشهای ذهنمان نمی‌گذارند که بدون دست‌کم برخی از مفاهیم مبهم آنها باشیم. هیچ‌کس امکان ندارد که یکسره از آنچه هنگام اندیشیدن می‌کند ناآگاه باشد.»^{۲۴} وانگهی، همینکه ذهن دارای این تصورات بسیط شد، نمی‌تواند به خواست خود دگرگون یا نابودشان کند یا تصورات جدیدی را به جایشان بنشانند. «برترین شعور یا فراخترین فهم را توان آن نیست که به هرگونه حدت یا تنوع فکر، حتی يك تصور بسیط جدید را در ذهن ابداع کند یا بسازد که بیشتر از راه‌های پیشگفته گرفته نشده باشد؛ و همچنین هیچ‌گونه نیروی فهم را نمی‌رسد که تصورات درون ذهن را نابود کند.»^{۲۵}

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

13. volition

۱۴. جستار، ۲، ۶: ۱، ص ۱۵۹.

15. pleasure

16. delight

17. pain

18. uneasiness

19. power

20. existence

21. unity

۲۳. جستار، ۲، ۷، ۷: ۱، ص ۱۶۳.

۲۲. جستار، ۲، ۷، ۱: ۱، ص ۱۶۰.

۲۵. جستار، ۲، ۲، ۲: ۱، ص ۱۴۵.

۲۴. جستار، ۲، ۱، ۲۵: ۱، ص ۱۴۲.

26. observation

۲۷. جستار، ۲، ۱۲، ۱: ۱، ص ۲۱۴.

پنداشت کلی لاک از تصور مرکب، مشکل زیادی پیش نمی‌آورد. مثلاً، تصورات بسیط سفیدی، شیرینی و سختی را به هم می‌آمیزیم تا تصور مرکب قدر را حاصل کنیم. اینکه تصورات بسیط را به کدام معنایی می‌توان به وجه شایسته «بسیط» نامید، بی‌گمان محل گفتگوست، درست همان‌طور که محل سؤال است که به کدام معنایی می‌توان به وجه سزاوار لفظ «تصور» بر آنها نهاد. با این همه، پنداشت لاک، مادام که زیاده در آن باریک نشویم، به قدر کافی روشن است. اما لاک با دادن دو رده‌بندی از تصورات مرکب، کار را پیچیده می‌کند. او در مسوده اصلی جستار، تصورات مرکب را به تصورات جواهر^{۲۸} (مثلاً تصور انسان از گل سرخ یا طلا)، تصورات جواهر جمع (مثلاً ارتش)، تصورات حالات^{۲۹} یا وجوه^{۳۰} (مثلاً تصور شکل یا اندیشیدن یا دوییدن) و تصورات نسبتها یا اضافات^{۳۱}، یعنی «ملاحظه یک تصور به نسبت با تصور دیگر» بخش کرد.^{۳۲} و این رده‌بندی در نسخه منتشر شده جستار از نو می‌آید، و محض سهولت تحت سه‌عنوان حالات، جواهر و نسبتها خلاصه می‌شود. این رده‌بندی برحسب اعیان است. ولی رده‌بندی سه‌گانه دیگری را در جستار منتشر شده می‌گنجاند و جای نخستین را به آن می‌دهد. این رده‌بندی برحسب فعالیت‌های ذهن است. ذهن ممکن است که تصورات بسیط را در یک تصور مرکب به هم آورد، «و بدین‌سان همه تصورات مرکب ساخته می‌شوند»^{۳۳}، قوی که در نگاه اول تصورات مرکب را به تصوراتی از این‌گونه منحصر و مقید می‌گرداند. دو دیگر، ذهن می‌تواند دو تصور، خواه بسیط خواه مرکب، را به هم آورد و با یکدیگر مقایسه‌شان کند بی‌آنکه درون یک تصور به هم پیوندشان دهد. و بدین نحو ذهن به تصوراتش از نسبتها نایل می‌آید. سه دیگر، ذهن می‌تواند تصورات را «از همه تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهایند جدا گرداند؛ به این کار تجرید»^{۳۴} می‌گویند؛ و بدین منوال همه تصورات کلی ذهن ساخته می‌شوند.^{۳۵} لاک پس از آوردن این رده‌بندی در طبع چهارم جستار، رده‌بندی اصلیش را به دست می‌دهد. او در فصل‌های بعدی از رده‌بندی دوم پیروی می‌کند و نخست به حالات، سپس به جواهر و آن‌گاه به نسبتها یا اضافات می‌پردازد.

پس از ارائه نظریه عام تصورات بسیط و مرکب، بر لاک واجب است که درستی نظریه‌اش را مبرهن دارد. بر اوست که باز نماید چگونه تصورات مجرد که بغایت دور از داده‌های بی‌میانجی^{۳۶} احساس و مراقبه می‌نمایند، در واقع امر برحسب ترکیب یا مقایسه تصورات بسیط تبیین پذیرند. «من می‌گویم تا این نکته را در تصوراتمان از مکان، زمان^{۳۷} و نامتناهی و چند تصور دیگر که از آن

28. substances

29. modes

30. modifications

31. relations

۳۲. نسخه ویراسته رند (Rand)، ص ۱۲۰. ۳۳. جستار، ۲، ۱۲، ۱، ۱؛ ص ۲۱۳.

34. abstraction

۳۵. همان، ص ۲۱۴.

36. immediate

37. time

سرچشمه‌ها دورتر از همه می‌نمایند نشان دهم.»^{۲۸}

۲. حالات بسیط؛ مکان، دیرند، نامتناهی

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

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

تصور بسیط مکان از راه دو حس بینایی و بساوایی بر ما عارض می‌شود. «این مکان چنانچه تنها از حیث درازای بین دو هستی و با صرف نظر از هر چیز میانگیشان به لحاظ آید، مسافت نامیده

۳۸. جستار، ۲، ۱۲، ۸؛ ۱، ص ۲۱۷. ۳۹. جستار، ۲، ۱۲، ۴؛ ۱، ص ۲۱۵.

40. simple modes 41. mixed modes

۴۲. جستار، ۲، ۱۲، ۵؛ ۱، ص ۲۱۵-۱۶. ۴۳. همان، ص ۲۱۶.

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

۴۷. جستار، ۲، ۱۸، ۲؛ ۱، ص ۲۹۴.

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

بنیاد فرجامین تصور ما از زمان، مشاهده رشته تصوراتی است که پیاپی در ذهنمان می‌آیند. «مراقبه در پیدایی تصورات گوناگونی که در پی هم در ذهنمان می‌آیند همان است که تصور توالی^{۵۵} را برایمان فراهم می‌کند؛ و فاصله بین بخشهای آن توالی، یا بین نموده‌ی دو تصور در ذهنمان را دیرند می‌خوانیم.»^{۵۶} به این ترتیب تصورات توالی و دیرند را به دست می‌آوریم. و با مشاهده پدیده‌های معینی که در فواصل زمانی منظم و بظاهر همچند روی می‌دهند، تصورات طول یا اندازه دیرند، مانند دقیقه، ساعت، روز و سال، را حاصل می‌کنیم. سپس قادریم که تصورات هر طول زمانی را تکرار کنیم، یعنی یکی را بر دیگری بیفزاییم بی‌آنکه هیچ‌گاه به پایان هم‌چسو افسزایشی برسیم؛ و بدین‌گونه تصور ابدیت^{۵۷} را حاصل می‌کنیم. سرانجام، «با ملاحظه هر پاره‌ای از دیرند نامحدود، آنچه‌ان که اندازه‌های ادواری معینش داشته‌اند، به تصور آنچه زمان به‌طور عام می‌نامیم می‌رسیم.»^{۵۸} یعنی، زمان به‌طور عام در یکی از معانی ممکن لفظ عبارت است از «چندان دیرند نامتناهی که باوجود و حرکات اجسام بزرگ گیتی، تا جایی که چیزی درباره‌شان می‌دانیم، همبود^{۵۹} است و اندازه‌اش به توسط آنها سنجیده می‌شود؛ و به این معنی، آغاز و انجام زمان وابسته به کالبد این جهان محسوس است.»^{۶۰}

۴۸. لاك در رد قول دکارت و اصحاب او اصرار می‌ورزد که امتداد و جسم چیز یکسان نیستند. تصور جسم منضم، مثلاً، تصور درشنی (solidity) است، ولی تصور امتداد چنین تضمینی ندارد.

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

51. common space 52. expansion 53. universe 54. extended

55. succession

۵۶. جستار، ۲، ۱۴، ۳، ۱، ص ۲۳۹.

57. eternity

۵۸. جستار، ۲، ۱۴، ۳۱، ۱، ص ۲۵۶.

59. coexistent

۶۰. جستار، ۲، ۱۵، ۶، ۱، ص ۲۶۲.

لاک می‌گوید که متناهی و نامتناهی حالات «کمیت»^{۶۱} می‌نمایند. راست است که خدا نامتناهی است؛ ولی او درعین حال «بی‌نهایت و رای دسترس توانشهای محدود ماست.»^{۶۲} بنابراین، الفاظ «متناهی» و «نامتناهی» برای اغراض کنونی تنها محمول چیزهایی قرار می‌گیرند که با جمع یا تفریق، پذیرای افزایش یا کاهش‌اند؛ «و از این قبیل‌اند تصورات مکان، دیرند و عدد.»^{۶۳} پرسش این است که ذهن چگونه به تصورات متناهی و نامتناهی به‌منزله حالات^{۶۴} مکان، دیرند و عدد دست می‌یابد. یا به سخن بهتر، پرسش این است که چگونه تصور نامتناهی پدید می‌آید، چونکه تصور متناهی برحسب تجربه به‌آسانی تبیین‌پذیر است.

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

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

61. quantity

۶۲. جستار، ۱۷، ۲، ۱: ۱، ص ۲۷۷. ۶۳. همان، ص ۲۷۶.

64. modifications

۶۵. جستار، ۱۷، ۲، ۴: ۱، ص ۲۷۸.

66. positive

۶۷. جستار، ۱۷، ۲، ۸: ۱، ص ۲۸۱-۲. ۶۸. جستار، ۱۷، ۲، ۹: ۱، ص ۲۸۳.

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

مفسران توجه داده‌اند که شرح لاک از ییدایش تصور نامتناهی، خام و نابسنده است و تبیین او دربارهٔ عدد نامتناهی، بی‌گمان ریاضیدانان امروزی را خرسند نمی‌سازد. ولی نارسایی تحلیل لاک هرچه باشد، چه از دیدگاه روانشناسی چه از دیدگاه ریاضی، سعی عمدهٔ او البته نمودن این نکته است که حتی تصوراتی چون تصورات مکان ناسنجیدنی یا بیکران، ابدیت و عدد نامتناهی که بسیار دور از داده‌های بی‌میانجی تجربه می‌نمایند، به هرروی پذیرای آنند که بر پایهٔ مبادی تجربه‌باورانه و بدون توسل به نظریهٔ تصورات فطری تبیین یابند. و از این باره بسیار کس که به دلایل دیگر به تحلیل لاک خرده می‌گیرند، با او همداستان‌اند.

۳. حالات مختلط

لاک می‌گوید که حالات مختلط از آمیزه‌های تصورات بسیط گونه‌گون فراهم می‌آیند. البته این تصورات باید همساز باشند؛ اما از این شرط که بگذریم، هر دسته تصورات بسیط گونه‌گون می‌توانند به هم بیامیزند و تصور مرکب يك حالت مختلط را بسازند. پس این تصور مرکب وحدتش را از فعالیت ذهن در کار ترکیب و مدار است. برآستی چه‌سا چیزی در طبیعت مطابق با تصور باشد، ولی به هیچ‌رو حال بضرورت چنین نیست.

لاک از حالات مختلط برای نمونه الزام، مستی، ریاکاری، بی‌حرمتی به مقدسات، و آدمکشی را مثال می‌زند. اینها هیچ کدامشان جوهر نیستند. و هر کدامشان (یا به سخن دقیقتر، تصور هر کدامشان) ترکیبی از تصورات بسیط گونه‌گون است. آیا می‌توان گفت که آنها وجود دارند، و اگر وجود دارند، در کجا؟ بمثل می‌توان گفت که آدمکشی فقط در فعل آدمکشی وجود بیرونی دارد. از این‌رو وجود بیرونیش گذراست. لیکن به‌منزلهٔ يك تصور، وجودی ماندگارتر در ذهن آدمیان دارد. ولی «انجا نیز حالات مختلط وجودی پاینده‌تر از زمانی که مورد اندیشه‌اند ندارند.»^{۷۰}

چنین می‌نماید که ماندگارترین وجودشان در نامهایشان است؛ یعنی در واژه‌هایی که همچون علایم برای تصورات مربوطشان به‌کار می‌روند. به‌زعم لاک، ما در مورد حالات مختلط برآستی سخت برآن می‌گیریم که نام را به جای خود تصور بگیریم. دخالت نام، مهم است. از آن‌رو که واژهٔ «پدرکشی»^{۷۱} را داریم، متمایلیم که تصور مرکب مطابقی از يك حالت مختلط حاصل کنیم. ولی از آنجا که هیچ نام یگانه‌ای برای کشتن مردی که‌نسال (که پدر قاتل نیست) به تمایز از کشتن مردی

69. negative

۷۰. جسنار، ۲، ۲۲، ۸، ۱: ص ۲۸۵.

71. parricide

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

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

۴. کیفیات نخستین و دومین

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

۷۲. جستار، ۲، ۲۲، ۱۹؛ ۱، ص ۳۸۵. ۷۳. همان جا. ۷۴. همان جا.

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

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

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

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

75. primary qualities	76. secondary qualities	77. immediate	78. power
			۷۹. جستار، ۲، ۸، ۱۸، ۱؛ ص ۱۶۹.
80. solidity			
	۸۳. جستار، ۲، ۸، ۱۰؛ ص ۱۷۰.		۸۱. جستار، ۲، ۸، ۱۹؛ ص ۱۷۰.
83. tertiary qualities	84. bulk	85. texture	
			۸۶. جستار، ۲، ۸، ۲۳؛ ص ۱۷۹.
87. insensible particles	88. imperceptible bodies		

دومین هیچ همانندی با اجسام ندارند. هیچ چیزی شبیه تصوراتمان در خود اجسام وجود ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آنها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان فرآوردن آن احساسات در ما؛ و آنچه در تصور، شیرین یا آبی یا گرم است تنها حجم، شکل و حرکت معینی از اجزای نامحسوس درون خود اجسام است که چنین نامش می‌نهیم.^{۸۹} بدین منوال، مثلاً تصور شکل به خود شیئی که پدیدآورنده تصور در ماست می‌ماند؛ شیء بواقع دارای شکل است. ولی تصور، مثلاً، سرخ به گل سرخ اگر در نفس خود نگریسته شود مانده نیست. در گل سرخ آنچه مطابق با تصور سرخ است، توان گل سرخ است به اینکه تصور سرخ را به میانجی کنش ثرات نامدرک به‌روی چشم در ما فرامی‌آورد. (در اصطلاح امروزی، ما البته از کنش امواج نوری^{۹۰} سخن می‌گوییم.)

اصطلاحاً درست نیست که بگوییم به‌زعم لاک کیفیات دومین «ذهنی»^{۹۱} هستند. زیرا، چنانکه دیدیم، آنچه او کیفیات دومین می‌خواند عبارت‌اند از توانهایی در اشیا برای فرآوردن تصورات بسیط معینی در ما. و این توانها بواقع در خود اشیا هستند. و گرنه معلول البته فرامی‌آید. اما تصورات کیفیات دومین، یعنی تصورات بسیط رنگها، اصوات و جز آن، که در ما فرامی‌آیند انگاری نسخه‌های^{۹۲} رنگها و اصوات در خود اشیا نیستند. آشکارا، می‌توان گفت که تصورات کیفیات دومین ذهنی‌اند؛ ولی آن‌گاه تصورات کیفیات نخستین نیز براین حال‌اند، اگر از «ذهنی» مرادمان موجود در ذهن مدرک^{۹۳} باشد. ولی مقصود لاک آن است که تصورات کیفیات نخستین به آنچه در شیء هست می‌مانند درحالی که تصورات کیفیات دومین نمی‌مانند. «حجم، عدد، شکل و حرکت معین اجزای آتش یا برف واقعاً در آنها هستند، خواه حواس کسی ادراکشان کند خواه نه؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا واقعاً در آن اجسام هستند. اما وجود نور، گرمی، سفیدی یا سردی در اجسام همان اندازه واقعی نیست که وجود تهوع یا درد در من^{۹۴}». «چرا در برف سفیدی و سردی هستند و درد نیست، هنگامی که برف هر دو تصور را در ما فرامی‌آورد، و جز با حجم، شکل، عدد و حرکت اجزای درشت^{۹۵} خود هیچ‌کدام را نمی‌تواند فرآورد؟»^{۹۶} «رنگهای سرخ و سفید را در سنگ سماق^{۹۸} در نظر گیریم: جلوی تابیدن نور را بر آن بگیرید و همان‌دم رنگهایش ناپدید می‌شوند و دیگر همچو تصوراتی را در ما فرامی‌آورند؛ همینکه نور به سنگ سماق برگردد، این نموده‌ها را دوباره در

۸۹. جستار، ۲، ۸، ۱۵؛ ۱، ص ۱۷۳.

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

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

۹۵. جستار، ۲، ۸، ۱۷؛ ص ۱۷۴.

96. solid

۹۷. جستار، ۲، ۸، ۱۶؛ ۱، ص ۱۷۴.

98. porphyry

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

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

اینکه شیوه لاک در بیان مقصودش آشفته و اهمال‌کارانه است، جای انکار نیست. گاهی او از «تصورات» سفید و سیاه سخن می‌گوید. به قدر کافی روشن است که اگر لفظ «تصور» را به معنای متعارف بگیریم، این تصورات فقط در ذهن توانند بود. اگر بشود گفت که يك تصور در جایی هست، جز در ذهن در کجای دیگر می‌توان گفت که هست؟ راست است که لاک می‌گوید آنچه او اینجا «تصورات» می‌خواند، احساسات یا ادراکات‌اند. ولی باز، اینکه احساسات ما احساسات مایند و نه احساسات شیئی که آنها را فرامی‌آورد، حقیقتی آشکارا بدیهی است. و لاک این سؤال را پیش نمی‌کشد که آیا، اگر شیء بنفش یا شیرین نباشد، باید از احساس همچون احساس بنفش یا شیرین سخن گفت. او صرفاً می‌گوید که ما تصور یا احساسی از بنفش یا شیرین داریم. باری، چنانچه این سؤالها را کنار بگذاریم، مشکل عمده‌ای که بنا بر مقدمات مفروض لاک برمی‌خیزد، از اینجا پیش

۹۹. جستار، ۱۹: ۸، ۱۹، ۱۷۶. ۱۰۰. جستار، ۲، ۸، ۲۰: ۱، ۱۷۶. ۱۰۱. نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۹۸. ۱۰۲. Democritus: نگاه کنید به بخش اول در جداول این تاریخ، ص ۶-۱۴۵.

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

لاک از این مشکل بی‌خبر نبود. چنانکه سپس خواهیم دید، او به مفهوم علیت^{۱۰۶} توسل جست تا نشان دهد که چیزهایی مطابق با تصورات هستند. هنگامی که ما مجموعه‌هایی داریم باز گردنده از تصورات بسیط را مشاهده می‌کنیم که بی‌اختیار ما به ما انتقال می‌یابند (البته به استثنای اختیار نبستن چشم و نگرفتن گوش)، دست‌کم بسیار محتمل است که چیزهایی بیرونی وجود دارند که علت این تصورات‌اند، دست‌کم در طی زمانی که ذهنمان تصورات را به حال انفعال می‌پذیرد. و از دیدگاه عقل سلیم این استنباط^{۱۰۷} اعتماد کردنی است. ولی این نظریه گذشته از دشواریهای ذاتیش، برای توجیه تمایز لاک میان کیفیات نخستین و دومین به هیچ‌رو کافی نیست. زیرا چنین برمی‌آید که این تمایز محتاج شناختی بیشتر از شناخت آن است که «چیزی در بیرون» هست. بارکلی، همچنان که سپستر هنگام بحث در فلسفه‌اش باز خواهیم نمود، بر آن بود که حجت‌های لاک را بر اینکه رنگ، مزه، بو و جز آن تصوراتی درون ذهن‌اند و نه کیفیات واقعی اشیا، می‌توان همچنین برای اثبات این معنی به‌کار گرفت که کیفیات به اصطلاح نخستین، تصوراتی درون ذهن‌اند نه کیفیات واقعی اشیا. و آشکارا به‌سود این نظر سخن بسیار می‌توان گفت. به‌زعم لاک، کیفیات نخستین از اجسام جدایی‌ناپذیرند. ولی این قول تنها هنگامی صادق است که او از کیفیات نخستین تعیین‌پذیر^{۱۰۸} و نه از کیفیات نخستین متعین^{۱۰۹} سخن بگوید. یکی از مثالهای خودش را می‌آوریم: دو جزء يك دانه تقسیم شده گندم بی‌یقین دارای امتداد و شکل‌اند؛ اما دارای امتداد و شکل متعین کل دانه گندم نیستند. ولیکن می‌توان همچنین درباره بادام کوبیده گفت که حتی اگر بنا به حکم لاک

۱۰۳. جسنار، ۰۲، ۱۸، ۰۸، ۱، ص ۱۶۹.

104. immediately	105. mediately	106. causality	107. inference
108. determinable	109. determinate		

همان رنگ بادام نکوبیده را ندارد، باز دارای رنگ است. مگر اندازه و شکل مدرك يك عين با موقع ذهن مدرك و با اوضاع مادی دیگر همان اندازه تغییر نمی‌یابند که کیفیات دومین تغییر می‌یابند؟
 غرض از ملاحظات پیشین البته شك آوردن به داده‌های علمی نیست که می‌توان در دفاع از نظرگاه لاک به کار برد. بلکه غرض نمودن برخی دشواریهایی است که از باب نظریه لاک برمی‌خیزند آن‌گاه که به‌منزله نظریه‌ای فلسفی و لذا به‌منزله چیزی فراتر از گزارش داده‌های علمی ارائه می‌شود. نظریه بازنمایی او درباره ادراك بویژه سرچشمه دشواریهاست. باید اذعان داشت که او گاهی این نظریه را از یاد می‌برد و برحسب عقل سلیم سخن می‌گوید، با چنین دلالتی که ما اشیا را بی‌واسطه می‌شناسیم؛ ولی نظرگاه غالب و، گویی، رسمی او آن است که تصورات سبب زبان فیلسوفان مدرسی — media quae یا موضوعات بی‌واسطه شناخت‌اند. و کارها پیچیده‌تر می‌گردد زیرا، چنانکه پیشتر گفتیم، او لفظ «تصور» را در جاهای مختلف به معانی مختلف به کار می‌برد.

۵. جوهر

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

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

110. associated

۱۱۱. در متن انگلیسی blackbird آمده است. مترجم از آن جهت «قناری» را در ترجمه آورد که این پرنده برای ما ایرانیان آشناست. — م.

اسطقیسی^{۱۱۲} خو می‌دهیم که پابندی و نشات تصورات بدان است و لذا همان را جوهر^{۱۱۳} می‌خوانیم.»^{۱۱۴} این تصور جوهر به وجه کلی است، یعنی «فرض نگاهدارِ ناشناخته کیفیاتی که می‌توانند تصورات بسیط را در ما فرآورند؛ و چنان کیفیات در عرف عام اعراض^{۱۱۵} نام می‌گیرند.»^{۱۱۶} ذهن تصور يك اسطقیس یا يك نگاهدار کیفیات را فراهم می‌کند. به سخن دقیقتر، ذهن تصور اسطقیسی یا نگاهداری را فراهم می‌کند که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده‌اند و به میانجی کیفیات نخستین تواناست تا تصورات بسیط کیفیات دومین را در ما فرآورد. تصور کلی جوهر «چیزی نیست مگر نگاهدار مفروض ولی ناشناخته آن کیفیاتی که موجودند و می‌پنداریم که قیامشان بدون چیزی که به هم نگاهشان دارد (sine re substantive) ممکن نیست، و آن نگاهدار را substantia [= جوهر] می‌نامیم که مدلول حقیقیش به زبان ساده 'ایستادن در زیر' یا 'برپا نگاهداشتن' است.»^{۱۱۷}

در کش مهم است که سخن لاک درباره منشأ تصور ما از جوهر است. استیلینگ‌فلیت اسقف ووستر^{۱۱۸} ابتدا مراد لاک را چنین فهمید که جوهر جز ساخته اوهام آدمیان نیست. لاک در پاسخ گفت که او در تصور جوهر بحث می‌کند نه در وجودش. گفتن اینکه تصور جوهر بنیادش در عادت ماست به فرض کردن یا مسلم گرفتن گونه‌ای نگاهدار برای کیفیات، بدان معنی نیست که این فرض یا مقدمه مسلم پنداشته، ناموجه است و همچو چیزی به نام جوهر وجود ندارد. در نظر لاک، استنباط جوهر موجه است؛ ولی این تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که جوهر حاصل استنباط است. ما جواهر را ادراک نمی‌کنیم؛ ما جوهر را همچون نگاهدار «اعراض»، یعنی کیفیات یا حالات استنباط می‌کنیم. زیرا نمی‌توانیم تصور کنیم که اینها ایستاده به خود باشند. و گفتن اینکه تصور کلی جوهر تصور اسطقیسی ناشناخته است، در حکم آن است که بگوییم یگانه ویژگی تصور جوهر در ذهنمان همان خصوصیت نگاهداشتن اعراض است؛ یعنی خصوصیت اسطقیسی که کیفیات نخستین در ذات آن گنجیده‌اند و دارای توان ایجاد تصورات بسیط در ماست. مراد آن نیست که جوهر ساخته صرف متخیله است.

میان این تصور کلی جوهر، که روشن و متمایز نیست، و تصورات متمایزمان از جواهر جزئی باید تمیز نهاد. «جواهر جزئی فقط ترکیبات چندی از تصورات بسیط‌اند... به یاری همچو ترکیباتی

112. substratum 113. substance

۱۱۴. جستار، ۲، ۲۳، ۱۱، ۱، ص ۳۹۰-۱.

115. accidents

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

118. Bishop Stillingfleet of Worcester

از تصورات بسیط و نه چیز دیگر است که ما انواع جزئی جواهر را بر خود باز می‌نماییم.»^{۱۱۹} بعثل، ما شماری تصور بسیط (از سرخ، از بویی معین، از شکل یا پیکری معین و جزآن) داریم که در تجربه هماهنگ‌اند، و ترکیبشان را به نام واحد «گل سرخ» می‌خوانیم. به همان سان «تصور خورشید چیست جز مجموعه‌ای از چندین تصور بسیط درخشان، داغ، گرد، دارای حرکت منظم مداوم، در فاصله‌ای معین از ما، و شاید برخی تصورات دیگر؟»^{۱۲۰} خلاصه، «همه تصوراتمان از جواهر گونه‌گون تنها عبارت‌اند از مجموعه‌های تصورات بسیط، با فرض چیزی که به آن تعلق می‌گیرند و در آن برپایند، هرچند که از این چیز مفروض هیچ تصور روشن و متمایزی نداریم.»^{۱۲۱} تصورات بسیطی که به هم می‌پیوندیم تا تصور مرکب یک جوهر جزئی را بسازیم، از راه احساس یا مراقبه به دست می‌آیند. بدین سان تصور جوهر روحانی نفس^{۱۲۲} این گونه دست می‌دهد که تصورات بسیط اندیشین، شکورزیدن و مانند آن را که پدیدآورده مراقبه‌ند، به مفهوم مبهم و تاریک اسطوقسی که این کنشهای روانی^{۱۲۳} با آن ملازمه دارند می‌پیوندیم.

سزاوار است که بی‌درنگ خاطر نشان سازیم که لاک از لفظ «جوهر روحانی» در این زمینه همانا جوهری اندیشنده را می‌خواهد. در کتاب چهارم جستار، هنگام بحث در گستره شناخت، می‌گوید که «ما تصورات ماده و اندیشین را داریم، ولی احتمالاً هرگز نخواهیم توانست بدانیم که آیا موجود مادی محض می‌اندیشد یا نه.»^{۱۲۴} همین اندازه می‌دانیم که همه‌توانی^{۱۲۵} خدا ممکن است بتواند قوه اندیشین را به چیز مادی ببخشد. دکتر استیلینگ‌فلیت اسقف ووستر اشکال می‌کرد که در این صورت اثبات وجود جوهر روحانی در ما ناممکن است. لاک به این اشکال چنین پاسخ داد که مفهوم جوهر، مبهم و نامتمین^{۱۲۶} است، و افزودن اندیشیدن آن را به جوهری روحانی مبدل می‌گرداند. بدین گونه می‌توان باز نمود که جوهری روحانی در ما هست. اما اگر دکتر استیلینگ‌فلیت از «جوهر روحانی معنای جوهری نامادی یا مجرد^{۱۲۷} می‌خواهد، وجود همچو جوهری در ما پذیرای اثبات عقلی دقیق نیست. لاک نمی‌گوید که خدا می‌تواند قوه اندیشین را به یک چیز مادی ببخشد، بلکه می‌گوید که او تصورناپذیر نمی‌داند که خدا چنین کند. و اما درباره دلالت‌های ضمنی^{۱۲۸} به لحاظ نامیرندگی نفس^{۱۲۹} که اسقف توجه را به آن جلب می‌کند، باید گفت که یقین ما در این باب بیشتر ناشی از ایمان به وحی و الهام^{۱۳۰} است تا پدیدآمده از برهان فلسفی دقیق. افزون بر این، «اگر ما تصورمان را از وجود برین^{۱۳۱} فهم‌ناپذیر برسیم، پی می‌بریم که به همان

۱۱۹. جستار، ۲، ۶، ۲۳، ۱، ص ۳۹۶. ۱۲۰. همان، ص ۳۹۷. ۱۲۱. جستار، ۲، ۲۳، ۳۷، ۱، ص ۴۲۲.

122. spiritual substance of the soul 123. psychical

۱۲۴. جستار، ۴، ۶، ۲، ص ۱۹۲.

125. omnipotence 126. indeterminate 127. immaterial

128. implications 129. immortality 130. revelation 131. Supreme Being

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

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

تا آنجایی که تصورات مرکب متمایز ما از جواهر جزئی صرفاً آمیزه‌هایی از تصورات بسیط‌اند که از راه احساس و مراقبه گرفته می‌شوند، تشکشان را می‌توان برحسب مقدمات^{۱۳۶} تجربه‌باورانه لاک تبیین کرد. زیرا او شکل تصورات مرکب را به یاری ترکیب تصورات بسیط صریحاً منظور می‌داشت. ولی ظاهراً محل شك است که آیا مقدماتش روا می‌دارند که او شکل تصور کلی جوهر را به اسطقی پوشیده تبیین کند. دگر استیلینگ‌فلیت ابتدا می‌اندیشید که مقصود لاک آن است که جوهر جز ترکیبی از کیفیات نیست. و لاک در پاسخ، تصورات مرکب جوهرهای جزئی را از تصور کلی جوهر بازشناخت. تصورات اول با ترکیب تصورات سیط دست می‌دهند، ولی تصور دوم نه. پس حصول آن چگونه است؟ لاک می‌گوید با «تجربید». اما پیش از این در توصیف فراگرد تجربید گفته بود: «جدا کردن تصورات از همه تصورات دیگری که در وجود واقعیشان ملازم آنهایند.»^{۱۳۷} و در شکل تصور کلی جوهر، مسئله بر سر عطف توجه به جزء واحدی از دسته

۱۳۲. حصار، ۲، ۲۳، ۲۳: ۱ ص ۴۱۸. ۱۳۳. همان جا.

134. corporeal substances

۱۳۵. حصار، ۲، ۲۳، ۳۷: ۱ ص ۴۲۲.

136. premisses

۱۳۷. حصار، ۲، ۱۲، ۱: ۱ ص ۲۱۳-۱۴.

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

نصیر لاک از جوهر، آشکارا برگرفته از فلسفه‌مدرسی است. ولی، چنان که گاهی می‌انگارد، با تصور اکویناس یکسان نیست. تمایز صریح میان جوهر و عرض نزد اکویناس، همچنان که نزد لاک، کار ذهن مراقب و اندیشه‌گر^{۱۳۹} است؛ ولی این تمایز به دیده اکویناس درون تمام داده^{۱۴۰} تجربه، یعنی چیز یا جوهر متبدل به حالت یا به عرض^{۱۴۱}، برقرار می‌گشت در حالی که به دیده لاک جوهر و رای تجربه، و اسطقسی ناشناخته است. باز، در نظر اکویناس جوهر اسطقسی نامتغیر نیست، ولو بنوائیم میان تغیر عرضی^{۱۴۲} و جوهری^{۱۴۳} تمیز بگذاریم. اما لاک چنان سخن می‌گوید که گویی جوهر اسطقسی نامتغیر و زیر پدیده‌های متغیر پنهان است. به عبارت دیگر، پنداشت اکویناس از جوهر بیشتر از پنداشت لاک به دیدگاه عقل سلیم نزدیک است.

نمایز لاک میان تصور کلی جوهر و تصورات جواهر جزئی، با تمایزش میان ماهیات واقعی^{۱۴۴} و ماهیات اسمی^{۱۴۵} پیوستگی دارد. ولی درباره این موضوع پیش از کتاب سوم جستار بحث نمی‌کند، و من ابلک آن را کنار می‌گذارم تا تبیین او را از منشاء تصور علیت بررسی کنم.

۶. نسبتها

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

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

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

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

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

۱۴۷. جبار، ۲، ۲۵، ۱: ۱، ص ۴۲۷

148. relative 149. absolute

۱۵۰. جبار، ۲، ۳۵، ۳: ۱، ص ۴۲۸

151. ontological 152. mental

۱۵۳. جبار، ۲، ۳۵

۱۵۴. جبار، ۲، ۲۵، ۷: ۱، ص ۴۲۹-۳۰

۱۵۲. جبار، ۲، ۳۵، ۵: ۱، ص ۴۲۸

۱۵۱. ص ۴۳۰

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

۷. علیت

به رای لاک، «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فرامی‌آورد. به نام کنی علت^{۱۵۸} می‌خوانیم و آنچه را فرآورده شده است، معلول^{۱۵۹}». ^{۱۶۰} بنابراین، تصورات علت و معلول را از این مشاهده می‌گیریم که چیزهای جزئی، یعنی کیفیات یا جواهر، آغاز به بودن می‌گذارند. مثلاً چون مشاهده می‌کنیم که آبگونگی^{۱۶۱}، یعنی «تصوری بسیط»، با نه‌کار بستن درجه معینی از گرمی به موم در آن فرامی‌آید، «تصور بسیط گرمی را به نسبت با آبگونگی در موم، علت آن، و آبگونگی را معلولش می‌خوانیم.»^{۱۶۲} نه همان‌سان، چون مشاهده می‌کنیم که چوب، یعنی «تصوری مرکب»، بر اثر آتش به خاکستر، یعنی «تصور مرکب» دیگری، مبدل می‌شود، آتش را به نسبت با خاکستر علت و خاکستر را معلول می‌خوانیم. پس مفاهیم علت و معلول از تصورات گرفته از راه احساس یا مراقبه

۱۵۶. جستار، ۳، ۱۰، ۳۳، ص ۱۴۵.

157. dependence 158. cause 159. effect

۱۶۰. جستار، ۲، ۱۱، ص ۴۳۳.

161. fluidity

۱۶۲. همان، ص ۴۳۴.

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

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

بدین سان لاک با دلی خرسند شالوده‌های تجربی تصورات آدمی را از علت و معلول و از تاثیر علی

۱۶۳. جستار، ۲، ۲۶، ۲، ۱، ص ۴۳۵.

164. generation 165. alteration 166. creation

۱۶۷. جستار، ۲، ۲۱، ۳، ۱، ص ۳۱۰. ۱۶۸. جستار، ۲، ۲۱، ۴، ۱، ص ۳۱۲. ۱۶۹. جستار، ۲، ۲۱، ۵، ص ۳۱۳.

بناکار کرد توان فعال می‌نهد. ولی هیچ تحلیل واقعی از نسبت علّی به‌دست نمی‌دهد. به هر روی، هم در حجت‌هایش بر وجود خدا هم هنگام نوشتن به استیلائیگ فلیت، صراحت دارد که او بی‌گمان است که گزاره «هر چیز که آغازی دارد ناگزیر دارای علّتی است» گزاره‌ای شبهه‌ناپذیر است. بر لاک خرده گرفته‌اند که توضیح نمی‌دهد چگونه این گزاره به تجربه مسجل می‌گردد. اما، همچنان که کتاب چهارم جستار به وضوح فراوان بیان می‌کند، لاک باور داشت که چیزی به نام یقین شهودی^{۱۷۰} هست و ذهن بر درک رابطه‌ای ضروری میان تصورات تواناست. در مورد گزاره محل بحث، لاک بی‌گمان می‌گفت که ما تصوراتمان را از چیزی که آغاز به هستی می‌گذارد و از علت به میانجی تجربه تحصیل می‌کنیم، و سپس رابطه ضروری میان تصورات را ادراک می‌کنیم که تقریرش در چنین گزاره‌ای است که هر چیز که آغاز به بودن می‌نهد علّتی دارد. احتمالاً اومی‌اندیشید که چنین تبیینی از موضوع، مقتضیات نظریه تجربه‌باورانه او را درباره مبانی همه تصورات و شناخت برمی‌آورد. اینکه آیا این تبیین با گفته‌هایش درباره نسبتها به‌منزله ساخته‌های ذهنی می‌سازد یا نه مسئله دیگری است.

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

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

170. intuitive certainty

171. identity

172. diversity

173. linguistic

174. self-identity

اینهمانی هر چیز، مادام که موجود است، به مدد نسبتش با زمان و مکانی که در آن آغاز به وجود یافتن می‌کند تعیین می‌یابد. و بنابراین می‌توانیم مسئلهٔ تفرد^{۱۷۵} را این‌گونه بگشاییم که بگوییم مبداء تفرد «خود وجود است که هر نوع هستی را به زمان و مکان ویژه‌ای که قابل انتقال به دو چیز همگانه نیستند تعیین می‌کند.»^{۱۷۶} واپسین جزء این تعریف از آن‌رو گنجانده شده است که دو جوهر دیگرگونه امکان دارد که در زمانی یکسان مکانی یکسان را بگیرند. احتمالاً لاک نخست در اندیشهٔ جاودانگی و حضور همه‌جایی^{۱۷۷} خداست.

اما اگرچه لاک اینهمانی را در وجه عام به نسبت با مختصات^{۱۷۸} زمانی^{۱۷۹} و مکانی^{۱۸۰} وجود یک چیز تعریف می‌کند، خودش آگاه است که موضوع فروبیچیده‌تر از آن است که این تقریر منظور می‌دارد. اگر دو اتم به هم بیوندند تا یک «مقدار ماده»^{۱۸۱} را تشکیل دهند، مادام که همان دو اتم به هم پیوسته باشند از این مقدار همچون همان مقدار سخن می‌گوییم. اما اگر یک اتم را بردارند و اتم دیگری را بیفزایند، نتیجه‌اش مقدار یا جرمی دیگرسان است. ولیکن در چیزهای جاندار^{۱۸۲} خو گرفته‌ایم که از موجود جاندار^{۱۸۳} به‌عنوان همان جسم جاندار یکسان سخن بگوییم، ولو که دیگرگونه‌های آشکاری در ماده روی نموده باشند. یک گیاه همچنان همان گیاه است «مادام که از همان حیات بهره‌مند است، هر چند آن حیات به ذرات جدید ماده انتقال یابد که درون سازمان مستمر همسانی که با آن گیاه سازگار است با گیاه زنده یگانگی حیاتی می‌یابند.»^{۱۸۴} در مورد جانوران نیز حال همین است. اینهمانی مستمر جانور از بعضی جهات به اینهمانی ماشین می‌ماند. زیرا از ماشین به‌منزلهٔ چیزی یکسان سخن می‌گوییم، هر چند بخشهایی از آن را مرمت یا نو گردانده باشند، چرا که ماشین را سازمانی مستمر از همهٔ اجزائی می‌دانیم که ناظر به حصول غایت با غرضی معین‌اند. ولی جانور از این لحاظ با ماشین فرق دارد که در مورد ماشین حرکت از بیرون می‌آید و حال آنکه در مورد جانور حرکت از درون می‌آید.

بنابراین، اینهمانی یک چیز بی‌جان^{۱۸۵} «بسیط» را می‌توان برحسب زمان و مکان تعریف کرد (هرچند لاک استمرار تاریخ مکانی-زمانی^{۱۸۶} چیز را به‌منزلهٔ یکی از ملاکهای خودسانی پایدار ذکر نمی‌کند). اینهمانی مستمر یک چیز بی‌جان مرکب، مقتضی اینهمانی مستمر (به نسبت با مکان و زمان) اجزائی برسانندهٔ آن است. لیکن اینهمانی مستمر یک جسم جاندار به نسبت با سازمان اجزائی که از حیاتی

175. individuation

۱۷۶. جستار، ۰۲، ۰۲۷، ۰۴؛ ۰۱، ص ۴۴۱-۲.

177. omnipresence

178. co-ordinates

179. temporal

180. spatial

181. mass of matter

182. organic

183. organism

۱۸۴. جستار، ۰۲، ۰۲۷، ۰۵؛ ۰۱، ص ۴۴۳.

185. inorganic

186. spatio-temporal

مشترك شكل و جان می گیرند تعریف می شود نه به نسبت با اینهمانی مستمر خود اجزا. بواقع، «در این دو مورد، یعنی مورد مقداری از ماده و مورد جسمی جاندار، اینهمانی بر چیزی یکسان به کار بسته نمی شود.»^{۱۸۷} اجسام بی جان و جاندار بر گونه متفاوت اند، و ملاکهای اینهمانی در دو مورد تفاوت می کنند، هر چند در هر دو باید وجودی مستمر باشد که نسبتی با مختصات مکانی-زمانی دارد.

ملاکهای اینهمانی را که بر اجسام جاندار دیگر انطباق می پذیرند تا کجا می توان بر انسان منطبق کرد؟ لاک پاسخ می دهد که خودسانی مستمر انسان «در این است که ذرات مدام گذرنده ماده که با جسم سازمان یافته^{۱۸۸} یکسان پیوند حیاتی دارند، به طور پیاپی از حیات مستمر یکسان بهره مندند.»^{۱۸۹} او معنای درست این قول را به کلام دقیق توضیح نمی دهد، ولی روشن می کند که به عقیده اش ما عادت داریم، و بحق عادت داریم، که وقتی استمرار جسمانی در میان است از «همان انسان» سخن گوئیم. هر گونه تغییرات روانشناختی که در انسانی رخ نمایند، همچنان او را همان انسان می خوانیم، به شرطی که وجود جسمانی اش مستمر باشد. اما اگر اینهمانی نفس را یگانه ملاک یکسانی یا همانی^{۱۹۰} بدانیم، نتایجی غریب بر می آیند. به مثل، اگر محض احتجاج فرضیه تناسخ^{۱۹۱} را بپذیریم، باید بگوئیم که X که در یونان باستان می زیست همان Y است که در اروپای قرون وسطی می زیست، صرفاً از آن رو که نفس همان نفس بود. اما این طرز سخن بسیار غریب است. «من بر آنم که هیچ کس، اگر هم بتواند مطمئن باشد که نفس هلیوگابالوس^{۱۹۲} در یکی از خوکهایش حلول کرده است، باز نمی گوید که خوک، انسان یا هلیوگابالوس است.»^{۱۹۳} به سخن دیگر، لاک اینجا به کاربرد متداول زبانی توسل می جوید. ما در باره يك انسان می گوئیم که همان انسان است هنگامی که استمرار جسمانی در میان باشد، و اینجا ما ملاکی تجربی برای همانی یا یکسانی داریم. ولی به عقیده لاک، اگر بگوئیم که اینهمانی نفس است که انسانی را همان انسان می گرداند، اختیار کاربرد کلمه «همان»^{۱۹۴} از دست می رود.

اما اگرچه معمولاً عادت داریم که درباره يك انسان هنگامی که استمرار جسمانی هست همچون همان انسان سخن بگوئیم، باز می توان این سؤال را پیش کشید که اینهمانی شخصی^{۱۹۵} در چیست، و مرادمان از «شخص»^{۱۹۶} «موجودی اندیشه گر و عاقل است که عقل و قوه مراقبه نفسانی دارد و می تواند خودش را به حیث خودش لحاظ کند، یعنی همان چیز اندیشه گر یکسان در زمانها و

۱۸۷. جستار، ۲، ۲۷، ۴، ۱: ص ۴۴۲.

188. organized body

۱۸۹. جستار، ۲، ۲۷، ۷، ۱: ص ۴۴۴.

190. sameness

191. reincarnation

۱۹۳. همان، ص ۴۴۵.

۱۹۲. Heliogabalus: امپراطور روم از ۲۱۸ تا ۲۲۲. م.

194. same

195. personal identity

196. person

مکانهای مختلف. «۱۹۷ جواب این سؤال شعور یا آگاهی^{۱۹۸} است، که به گفته لاک از اندیشیلین جدایی ناپذیر و ذاتی آن است «چرا که امکان ندارد که کسی ادراك کند بی آنکه ادراك کند که ادراك می کند.»^{۱۹۹} «تا آنجا که این آگاهی را می توان بر هر کنش یا اندیشه گذشته ای واپس گسترده، اینهمانی آن شخص به همان جا می رسد.»^{۲۰۰}

لاك این نتیجه منطقی را می گیرد که اگر برای همان انسان (یعنی، انسانی که همان انسان است به معنایی که استمرار جسمانی در میان است) امکان دارد که در زمان ۱^۱ يك آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر و در زمان ۲^۲ آگاهی متمایز و انتقال ناپذیر دیگری داشته باشد، نمی توان گفت که آن انسان در زمان ۲^۲ همان «شخص» است که در زمان ۱^۱ بود. این «عقل سلیم نوع آدمی در رسمی ترین اعلام عقایدشان است که قوانین بشری دیوانه را برای افعال عاقل و عاقل را برای کرده های دیوانه کیفر نمی دهند و بدین سان از آنان دو شخص می سازند. توضیح این حال در زبانمان می آید آن گاه که می گوئیم فلان کس از خود بی خود شده است. این گفته به کنایه می رساند که آنان که اکنون آن را بر زبان می آورند یا دست کم ابتدا آن را بر زبان آوردند می اندیشیدند که خود دگرگون گشته است و دیگر همان شخص در آن انسان نیست.»^{۲۰۱}

۹. زبان

لاك در پایان کتاب دوم جستار می گوید که پس از آنکه تبیینی از سرچشمه و انواع تصورات را داد، نخست سر آن داشت که بی درنگ پردازد به بررسی کاربرد ذهن از این تصورات و شناختی که به میانجیشان کسب می کنیم. ولی تأمل او را بر این نظر واداشت که پیش از بحث در شناخت، ضروری است که به زبان پردازد. زیرا تصورات و کلمات^{۲۰۲} آشکارا سخت به هم پیوسته اند، و شناخت ما، به گفته او، عبارت از گزاردهاست. بنابراین سومین کتاب را به موضوع کلمات یا زبان^{۲۰۳} مصروف داشت.

خدا انسان را بطبع موجودی اجتماعی آفرید. و زبان بنا بود که «ابزار بزرگ و پیوند مشترک جامعه» گردد.^{۲۰۴} زبان از کلمات فراهم می آید، و کلمات علایم^{۲۰۵} تصورات اند. «استعمال کلمات باید نشانه های محسوس تصورات باشد؛ و تصوراتی که کلمات نمودار آنند مدلول^{۲۰۶} خاص و

۱۹۷. جستار، ۲، ۲۷، ۱۱: ۱، ص ۴۴۸.

198. consciousness

۱۹۹. همان، ص ۴۴۹. ۲۰۰. همان جا. ۲۰۱. جستار، ۳، ۲۷، ۲۰: ۱، ص ۴۶۱.

202. words 203. language

۲۰۴. جستار، ۳، ۱۱، ۱: ۱، ص ۳.

205. signs 206. signification

بی‌میانجی کلمات‌اند.»^{۲۱۲} راست است که ما کلمات را علایم تصورات ذهن خودمان و نیز علایم تصورات ذهن دیگران تلقی می‌کنیم، یعنی هنگامی که ما و آنان به زبانی مشترك سخن می‌گوییم. و غالباً می‌انگاریم که کلمات نمودار چیزهایند. با این حال، همه کلمات يك نسان در وهله نخست و بلافاصله بر تصورات درون ذهن خودش دلالت دارند. البته کلمات را می‌توان بدون معنی به کار برد. كودك می‌تواند کلمه‌ای را طوطی‌وار بیاموزد و به کار برد، بی‌آنکه برایش منصور باشد که مدلول^{۲۰۸} متداول آن کدام است. ولی در این مورد، کلمه جز صدایی بی‌معنی^{۲۰۹} نیست.

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

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

۲۰۷. جستار، ۳، ۲، ۱: ۱۲، ص ۹.

208. signified	209. non-significant	210. communication	211. sensible
212. signify	213. represent	214. conventional	215. signification
216. convention	217. symbols	218. names	

۲۱۹. جستار، ۳، ۷، ۱: ۲، ص ۹۸.

یا بیان می‌کنند. لاک این کلمات را «حروف»^{۲۲۰} می‌نامد، و زیر این عنوان نه همان رابطه^{۲۲۱} در گزاره‌ها بلکه همچنین حروف اضافه^{۲۲۲} و حروف ربط^{۲۲۳} را می‌آورد. اینها همه نشانگر یا مبین گونه‌ای فعل ذهن به نسبت با تصوراتش هستند.

اگرچه لاک هیچ‌گونه توضیح تمامی از نظریه‌اش در باب دلالت نمی‌دهد، به روشنی دریافت که گفتن اینکه کلمات علایم تصورات‌اند و زبان، که از علایم قراردادی فراهم می‌آید، وسیلهٔ ابلاغ و انتقال تصورات است، سخنی ناشی از ساده‌انگاری گزاره‌آمیز است. «برای آنکه کلمات را به قصد ابلاغ در کار آوریم، بایسته است که کلمات در شنونده دقیقاً همان تصویری را برانگیزند که در ذهن گوینده نمودار آند.»^{۲۲۴} ولی این غایت همیشه دست‌یافتنی نیست. مثلاً، کلمه‌ای ممکن است نمودار تصور بسیار مرکبی باشد؛ و در این مورد احراز اطمینان بسیار دشوار است که آیا کلمه همواره نمودار دقیقاً همان تصور در استعمال متداول است. «از این‌رو چنین پیشی می‌آید که نامگذاریهای آدمیان برای تصورات بسیار مرکب، که بیشترین کلمات معنوی^{۲۲۵} هستند، به ندرت در دو کس مختلف مدلول دقیق یکسان دارند؛ زیرا تصور مرکب يك کس با تصور مرکب کس دیگر به ندرت موافق است، و بسا که با تصور مرکب خودش، یعنی با تصویری که دیروز داشت یا فردا خواهد داشت، مغایرت دارد.»^{۲۲۶} باز، چون حالات مختلف ساخته‌های ذهنی‌اند، یعنی مجموعه‌هایی از تصورات‌اند که ذهن آنها را برهم می‌نهد، مشکل بتوان معیار ثابتی برای معنی^{۲۲۷} یافت. معنای کلمه‌ای مانند «آدمکشی» صرفاً وابسته به انتخاب است. و اگرچه «عرف عام معنای کلمات را برای گفتگوی متداول بخوبی تنظیم می‌کند،»^{۲۲۸} هیچ مرجع حجیت^{۲۲۹} مسجلی در میان نیست که بتواند معنای دقیق همچو کلماتی را معین بدارد. از این‌رو گفتن اینکه نامها نمودار تصورات‌اند يك چیز است، و گفتن آنکه نامها دقیقاً نمودار کدام تصورات‌اند چیزی دیگر است.

این «نقصان»^{۲۳۰} زبان به هیچ‌رو پرهیزجستی نیست. لیکن «سوءاستعمال»^{۲۳۱} کلمات پرهیزپذیر است. نخست آنکه انسانها بسا کلماتی جمل می‌کنند که نمودار تصورات روشن و متمایزی نیستند. «اینجا نیازی به آوردن نمونه‌های فراوان ندارم؛ مطالعه و گفتگوی هر کس نمونه‌های کافی به دستش می‌دهند؛ یا اگر نمونه‌های بهتری می‌خواهد، جااعلان بزرگ این‌گونه

220. particles	221. copula	222. prepositions	223. conjunctions
			۲۲۴. جستار، ۳، ۹، ۶: ۲، ص ۱۰۶.
225. moral			۲۲۶. همان، ص ۱۰۷.
227. meaning			۲۲۸. جستار، ۳، ۸، ۹، ۴: ۲، ص ۱۰۸.
229. authority	230. imperfection	231. abuse	

الفاظ نمونه‌های فراوانی در اختیار دارند که بدان خرسندش گردانند: مرادم از جاعلان بزرگ همان فیلسوفان مدرسی^{۲۳۲} و فیلسوفان مابعدالطبیعی^{۲۳۳} هستند که فلاسفه ستیزنده طبیعیات و اخلاقیات در روزگاران متأخر را به‌گمانم می‌توان در شمارشان آورد.^{۲۳۴} دو دیگر، کلمات بسا در مناقشه بد به‌کار می‌روند، این‌گونه که آدمی واحد آنها را به معانی مختلف به‌کار می‌برد. سوءاستعمال دیگر در این است که کلمه را چیز بیندازیم و بینگاریم که ساخت واقعیت باید با شیوه‌های سخنان دربارۀ آن مطابق درآید. لاک همچنین کلام مجازی^{۲۳۵} را به‌عنوان نوعی سوءاستعمال زبان نام می‌برد. شاید بهتر می‌بود که از کلام مجازی به‌عنوان منبع یا سبب سوءاستعمال زبان نام می‌برد. براستی، او خود تا اندازه‌ای چنین می‌اندیشد. زیرا می‌گوید که «بلاغت^{۲۳۶}، مانند جنس لطیف، زیبایی‌هایی چندان غالب دارد که بر نمی‌تابد سخنی خلافش بگویند.»^{۲۳۷} ولی نکته منظورش این است که «بلاغت» و صنعت خطابه به‌کار آن می‌آیند که انفعالات را برانگیزند و داوری را به‌گمراهی بکشانند، همچنان که براستی بسا که به همین کار می‌آیند؛ و او عقل‌پاورتر از آن است که بکوشد تا میان استعمال شایسته و ناشایسته زبان عاطفی^{۲۳۸} و برانگیزنده^{۲۳۹} بروشنی فرق بگذارد.

سوءاستعمال^{۲۴۰} کلمات بدین‌سان سرچشمه خطاهای فراوان است، و لاک آشکارا این را موضوعی دارای اهمیت بسیار می‌داند. زیرا در پایان جستار بر نیاز به پژوهش علم‌علایم اصرار می‌ورزد. «پس ملاحظه تصورات و کلمات، به‌منزله ابزارهای ارزشمند شناخت، بخش پراچی از تأمل کسانی است که شناخت آدمی را در سراسر گستره‌اش می‌نگرند. و شاید اگر تصورات و کلمات بروشنی سنجیده شوند و چنانکه می‌سزد به لحاظ آیند، گونه دیگری از منطق و نقادی^{۲۴۱} به‌جز آنچه تاکنون می‌شناخته‌ایم به دست خواهند داد.»^{۲۴۲} ولی تنها در زمانهای بسیار اخیر است که پیشنهاد لاک را سخت به‌جد گرفته‌اند.

۹۰. تصورات کلی

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

232. Schoolmen 233. metaphysicians

۲۳۴. جستار، ۳، ۱۰، ۲: ۲، ص ۱۲۳.

235. figurative speech 236. eloquence

۲۳۷. جستار، ۳، ۱۰، ۳۴: ۲، ص ۱۴۷.

238. emotive 239. evocative 240. misuse 241. critic

۲۴۲. جستار، ۴، ۲۱، ۴: ۴، ص ۴۶۲.

243. general terms

نامهای خاص^{۲۴۴} به ضبط حافظه در نمی آید، و حتی اگر درمی آید، برای اغراض ابلاغ بی فایده بود. مثلاً اگر کسی نتواند به گاوها در وجه عام اشاره کند و ناچار باشد که نام خاصی بر هر گاو جزئی^{۲۴۵} که دیده است داشته باشد، نامها برای کس دیگری که با این جانوران جزئی ناآشناست مفید هیچ معنایی نیست. اما هر چند وجود نامهای عام ضرورت آشکار دارد، این پرسش برمی خیزد که ما چگونه بر آنها دست می یابیم، «زیرا چون همه چیزهای موجود فقط جزئیات^{۲۴۶} هستند، الفاظ عام را چگونه حاصل می کنیم یا آن طبایع عامی را که الفاظ عام مفروضاً نمودارشان اند ز کجا می یابیم؟»^{۲۴۷} لاک پاسخ می دهد که کلمات هنگامی عام می گردند که آنها را به علایم تصورات عام مبدل گردانند، و تصورات عام از راه تجرید حاصل می آیند. «تصورات هنگامی عام می گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و از هر گونه تصویری که ممکن است آنها را به این یا آن وجود جزئی متعین کنند جدا سازیم. این نحوه تجرید توانایشان می بخشد تا افرادی بیشتر از يك فرد را باز نمایند که هر کدامشان چون درون خود با آن تصور مجرد همسازی دارد (چنانکه می خوانیمش) از آن نوع است.»^{۲۴۸} گیریم که کودکی نخست با يك انسان آشناست. سپس با انسانهای دیگر آشنا می شود. و تصویری از ممیزات مشترك در ذهن می بندد و ممیزات ویژه این یا آن فرد را کنار می گذارد. بدین منوال کم کم تصویری عام حاصل می کند که خودش مدلول لفظ عام «انسان» است. و کودک همراه با رشد تجربه اش می تواند پیش رود و تصورات دیگری دارای تجرید و گستردگی بیشتر حاصل کند که هر کدامشان مدلول يك لفظ عام خواهد بود.

چنین برمی آید که کلیت^{۲۴۹} و عموم^{۲۵۰} نه صفات چیزها که همه فردی^{۲۵۱} یا جزئی اند بلکه صفات تصورات و کلمات اند: کلیت و عموم «مبدعات و آفریده های فهم اند. آنها را فهم برای استفاده خودش ساخته است و تنها به علایم، خواه کلمات خواه تصورات، راجع اند.»^{۲۵۲} البته هر تصویری یا هر کلمه ای نیز جزئی است؛ یعنی این تصور جزئی یا این کلمه جزئی است. ولی آنچه کلمات و تصورات عام یا کلی^{۲۵۳} می نامیم، در دلالتشان کلی اند. یعنی، تصویری کلی یا عام دال بر يك گونه^{۲۵۴} چیز است، مانند گاو یا گوسفند یا انسان؛ و لفظ عام، نمودار تصور دال بر يك گونه چیز است. «پس آنچه کلمات عام دال بر آند، يك گونه چیزهاست؛ و دلالت هر کدامشان چنین امکان می پذیرد که علامت تصور مجردی در ذهن قرار می گیرد و موجودات چنانچه با این تصور سازگار

244. proper names	245. particular	246. particulars
		۲۴۷. جستار، ۳، ۳، ۶، ۲، ص ۱۶
249. universality	250. generality	251. individual
		۲۴۸. همان، ص ۱۷-۱۶
253. universal	254. sort	۲۵۲. جستار، ۳، ۳، ۱۱، ۲، ص ۲۱

درآیند زیر آن نام می‌افتند یا از آن گونه به‌شمار می‌آیند، که هر دو حال یکی است.»^{۲۵۵} لیکن این سخن که کلیت تنها به کلمات و تصورات تعلق می‌گیرد بدان معنی نیست که تصور کلی شالوده‌عینی^{۲۵۶} ندارد. «خوش ندارم که در اینجا گمان رود از یاد برده‌ام، چه رسد به آنکه منکرم، که طبیعت هنگام فرارآوردن چیزها، چندین تایشان را همانند هم می‌سازد: از این آشکارتر چیزی نیست، بویژه در نژادهای جانوران و همه چیزهایی که با تخم تکثیر می‌یابند.»^{۲۵۷} اما ذهن است که این همانندیها را میان جزئیات مشاهده می‌کند و آنها را همچون سبب حصول تصورات عام به‌کار می‌برد. و هنگامی که تصویری عام، مثلاً تصور طلا، حاصل می‌آید، می‌گوییم که يك چیز جزئی طلا است یا طلا نیست تا جایی که با این تصور تطبیق کند یا نکند.

گفتار لاک گاه به شیوه‌ای است که برای بارکلی القاگر این معنی بود که تصور عام عبارت از صورت مخیل مرکبی است فراهم آمده از عناصر ناسازگار. مثلاً، از تصور عام مثلثی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع؛ بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد... تصویری است که در آن برخی اجزای چند تصور گوناگون و ناهم‌ساز به هم آمده‌اند.»^{۲۵۸} ولی این قول را باید در پرتو آنچه لاک جای دیگر درباره «تجربید» می‌گوید فهمید. او نمی‌گوید که تصور عام مثلث صورتی مخیل است؛ و همچنین نمی‌گوید که از تصورات ناهم‌ساز و ناهماهنگ فراهم آمده است. بلکه می‌گوید که از «اجزای» تصورات گوناگون و ناهم‌ساز مرکب گشته است. یعنی، ذهن خصایص ویژه این یا آن نوع مثلث را حذف می‌کند و خصایص مشترك انواع مختلف مثلث را به هم می‌آورد تا تصور عام مثلثیت^{۲۵۹} را حاصل کند. بدین گونه تجربید به فراگرد حذف یا کنار گذاشتن، و به هم آوردن مانده‌ها یا ویژگیهای مشترك توصیف می‌شود. سخن لاک برآستی ممکن است به طرز ناشاینده‌ای مبهم باشد؛ ولی لازم نیست که او را به مهمل‌گویی محض و اناریم، یعنی این نظر را به او نسبت دهیم که تصورات عام از عناصر متقابلاً ناسازگار فراهم می‌آیند.

۱۱. ماهیات واقعی و اسمی

اهمیت دارد که واژه «تجربید» را در سیاق کنونی به معنای تجربید ماهیت واقعی يك چیز تلقی نکنیم. لاک از لفظ «ماهیت واقعی» دو معنی را از هم باز می‌شناسد. «يك معنی مراد کسانی است که کلمه ماهیت را برای چیزی که مجهولشان است به‌کار می‌برند و تعداد معینی ماهیات را مفروض می‌گیرند

۲۵۵. جستار، ۳، ۳، ۱۲: ۲، ص ۲۲.

256. objective

۲۵۷. جستار، ۳، ۳، ۱۲: ۲، ص ۲۳. ۲۵۸. جستار، ۴، ۷، ۹: ۲، ص ۲۷۴.

259. triangularity

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

لاک ماهیات اسمی را از ماهیات واقعی بازمی‌شناسد. ما خو گرفته‌ایم که حکم کنیم آیا شیء معینی طلاست یا نه، این‌گونه که مشاهده می‌کنیم که آیا دارای آن ویژگیهای مشترک است که داشتنتشان لازم و کافی می‌آید تا چیزی را در رده طلا بگذاریم. و تصور مرکب این ویژگیها، ماهیت اسمی طلاست. از این‌روست که لاک می‌تواند بگوید که «تصور مجرد که نام عام نمودار آن است و ماهیت نوع، هر دو یک چیزند، «^{۲۶۳} و «هر تصور مجرد متمایز، یک ماهیت متمایز است. «^{۲۶۴} پس این ماهیت اسمی است که منتزع می‌شود، از این طریق که خصایص ویژه چیزهای فردی را به حیث افراد یکسو می‌نهمیم و خصایص مشترکشان را نگاه می‌داریم.

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

۲۶۰. جستار، ۳، ۱۷: ۲، ص ۲۷.

261. constitution

۲۶۲. همان، ص ۸-۲۷. ۲۶۳. جستار، ۳، ۱۲: ۲، ص ۲۳. ۲۶۴. جستار، ۳، ۱۴: ۲، ص ۲۵. ۲۶۵. جستار، ۳، ۱۸: ۲، ص ۲۹. ۲۶۶. همان، ص ۲۹.

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

فصل ۶

لاک

(۳)

۱. شناخت در وجه کلی

لاک در مسوده جستار می‌گوید: «اکنون می‌ماند تا بازجوییم که چه‌گونه شناختی از این تصورات یا به یاریشان داریم، به لحاظ آنکه حقیقت موضوع خاص شناخت است که یکسره عبارت است از تصدیق یا انکار، یا گزاره‌هایی خواه ذهنی خواه لفظی؛ یعنی دریافتن چیزها چنانکه بواقع هستند و وجود دارند، یا بیان کردن دریافت‌هایمان به‌مدد کلمات مناسبی که دیگران را چنانکه ما درمی‌یابیم به دریافتن وادارند.»^۱ ولی در جستار منتشر شده، کتاب چهارم را با چنین سخن آشکارا مبتنی بر نظریهٔ بازنمایی آغاز می‌کند: «از آنجا که می‌بینیم ذهن در افکار و تعقل‌هایش موضوع بی‌واسطهٔ دیگری جز تصورات خودش ندارد که تنها خود ذهن تأملشان می‌کند یا می‌تواند چنین کند، بدیهی است که شناخت ما فقط با آنها سروکار دارد.»^۲ و سپس می‌گوید که شناخت سراسر عبارت است از ادراک رابطه و سازگاری^۳ یا ناسازگاری^۴ و ناهمسازی تصورات. هنگامی که می‌بینیم سه زاویهٔ يك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند، رابطه‌ای ضروری میان تصورات ادراک می‌کنیم. و لذا بحق می‌توان گفت که می‌دانیم سه زاویهٔ يك مثلث مساوی با دو زاویهٔ قائمه‌اند.

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

۱. نسخهٔ ویراسته رند، ص ۸۵. ۲. جستار، ۴، ۱، ۱: ۲، ص ۱۶۷.

3. agreement 4. disagreement

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

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

۲. درجات شناخت

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

5. relative, relational

6. coexistence

7. real existence

۸. جستار، ۴، ۱، ۱۷، ۲، ص ۱۷۱.

9. existents

10. degrees

11. intuition

12. demonstration

13. sensitive knowledge

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

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

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

14. intuitive knowledge

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

17. evidence

۱۸. همان جا.

19. demonstrative knowledge 20. reasoning 21. syllogistic 22. contingent

23. terms 24. faith 25. opinion

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

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

۳. گستره و واقعیت شناخت

بنابراین، سه درجه شناخت هست: شهودی، برهانی و حسی. ولی شناخت ما تا کجا پذیرای گستردن است؟ اگر شناخت در ادراک سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات باشد، چنین برمی آید که «شناختی فراتر از تصوراتمان نمی توانیم داشت.»^{۲۸} اما به گفته لاک، «گستره^{۲۹} شناخت ما نه همان به حد واقعیت چیزها بلکه حتی به حد تصورات خودمان نمی رسد.»^{۳۰} و بایسته است که بازجوییم مراد لاک از این سخن چیست. ما او را در یکایک چهارصورت شناختی که ذکرشان در قسمت اول آمد دنبال می کنیم تا ببینیم شناختمان در هر کدام از شیوه های ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات تا کجا می گسترند یا تواند گسترند.

نخست، شناخت «اینهمانی و این نه‌انی» تا جایی می گسترند که تصوراتمان می گسترند. یعنی، نمی توانیم تصویری حاصل کنیم بی آنکه به شهود دریابیم که آن تصور، خودش است و متفاوت از هر تصور دیگری است.

ولی شناخت «همبودی» حال دیگر دارد. «در این حال شناختمان بسیار کوتاه است، هرچند بزرگترین و مهمترین بخش شناختمان درباره جواهر در همین حال است.»^{۳۱} تصوراتمان از نوع جزئی جوهر، مجموعه ای از تصورات بسیط همبود^{۳۲} است. بمثل، «تصورتان از شعله آتش جسمی است داغ، فروزان و بلارونده؛ تصوراتمان از طلا جسمی است تا اندازه ای سنگین، زرد، چکش خوار و قابل خوب.»^{۳۳} ولی آنچه ادراک می کنیم، همبودی یا تلازم واقعی تصورات بسیط است؛ هیچ رابطه ای ضروری میانشان ادراک نمی کنیم. تصورات مرکبمان از جواهر، برساخته از تصورات کیفیات دومین آنهاست، و کیفیات دومین به «کیفیات نخستین اجزای خرد و نامحسوسشان وابسته اند؛ یا اگر نه به آنها، به چیزی بازهم دورتر از درکمان وابسته اند.»^{۳۴} و اگر ریشه اشتقاقشان را ندانیم، نمی توانیم بدانیم که چه کیفیاتی بضرورت از قوام نامحسوس جوهر منتج می شوند یا بضرورت با این قوام ناهمسازند. از این رو نمی توانیم بدانیم کدام کیفیات دومین باید همیشه همبود

۲۸. جستار، ۴، ۳، ۱: ۲، ص ۱۹۰.

29. extent

۳۰. جستار، ۴، ۳، ۱: ۲، ص ۱۹۱. ۳۱. جستار، ۴، ۳، ۱: ۲، ص ۱۹۹.

32. coexisting

۳۳. همان جا. ۳۴. جستار، ۴، ۳، ۱: ۲، ص ۲۰۰.

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

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

۳۵. جستار، ۴، ۳، ۱۱۴: ۲، ص ۲۰۳. ۳۶. جستار، ۴، ۳، ۱۱۶: ۲، ص ۲۰۶.

37. de facto

۳۸. جستار، ۴، ۳، ۲۶: ۲، ص ۲۱۸. ۳۹. همان جا. ۴۰. جستار، ۴، ۳، ۲۴: ۲، ص ۲۱۵.

هنگام دیگر باز هم موفقیت‌آمیز خواهند بود یا نه. این امر مانع نیل به شناخت یقینی حقایق کلی درباره اجسام طبیعی می‌شود؛ و عقلمان از این باره ما را چندان فراتر از واقعیت جزئی نمی‌برد.^{۴۱} لاک برآستی لحنی بدبینانه دارد زیرا «براین شك می‌گیریم که هراندازه هم که مجاهده آدمی فلسفه سودمند و آزمایشی را در مادیات پیش‌برد، شناخت علمی^{۴۲} باز هم بیرون ز دسترس ماست.»^{۴۳} و جزم می‌کند که اگر چه تصورات ما از اجسام به کار اغراض عملی معمول می‌آیند، «توانا به شناخت علمی نیستیم؛ و هرگز قادر نخواهیم بود که حقایق کلی، آموزنده و بی‌چون و چرا درباره اجسام کشف کنیم. یقین و برهان چیزهایی است که نباید در این زمینه‌ها دعوی‌دارشان باشیم.»^{۴۴} همچنان که در بند آخر آمد، اینجا می‌بینیم که لاک علوم طبیعی را کم‌ارج می‌شمرد زیرا این علوم به منزلت شناخت آرمانی نمی‌رسند: گزاره روشنی داریم براین معنی که علوم طبیعی هرگز «علم»^{۴۵} نمی‌گردند. ولی در عین حال، سخنان بدبینانه لاک درباره علوم طبیعی بیشترش معلول نادانی اهل زمانه و فقدان تجهیزات فنی لازم برای پیشرفته‌ها و کشفیات حیرت‌انگیز بود. از این‌رو، درحالی که ضرورت دارد که به نگرش عقل‌باورانه‌ای توجه نماییم که در کتاب چهارم جستار پیداست، به گمانم باید مراقب باشیم که در این زمینه خاص زیاده بر آن تکیه نکنیم.

و اما سومین نوع شناخت یا شناخت‌نسی: گفتنش‌دشوار است که این شناخت تا کجا توانایی گسترش دارد، «زیرا چون پیشرفتهایی که در این بخش از شناخت رخ داده‌اند، وابسته به فراستمان در یافتن تصورات میانگین‌اند که نسبتها و خصایص تصوراتی را که همبودیشان به لحاظ نمی‌آید نشان می‌دهند، مشکل می‌توان گفت که چه هنگام در پایان همچو کشفیاتی هستیم.»^{۴۶} لاک در وهله نخست به ریاضیات می‌اندیشد. می‌گوید آنان که جبر نمی‌دانند، از تخیل امکاناتش عاجزند، و ما نمی‌توانیم منابع و فایده بیشتر ریاضیات را پیشاپیش تعیین کنیم. ولی او تنها در اندیشه ریاضیات نیست، و برآن است که از اخلاق نیز می‌توان يك علم برهانی ساخت. باری، آرای لاک را درباره اخلاق به فصل بعد وامی‌گذاریم.

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

۴۱. جستار، ۴، ۳، ۲۵: ۲، ص ۲۱۷.

42. scientific knowledge

۴۳. جستار، ۴، ۳، ۲۶: ۲، ص ۱۸-۲۱۷. ۴۴. همان جا.

45. science

۴۶. جستار، ۴، ۳، ۱۸: ۲، ص ۳۰۷.

47. actual existence

۴۸. جستار، ۴، ۳، ۲۱: ۲، ص ۲۱۲.

شناخت وجود خودمان: ما وجود خودمان را چنان واضح و با چنان یقینی ادراک می‌کنیم که نه نیازی به برهان دارد نه پذیرای برهان است. «اگر من در همه چیزهای دیگر شك بورزم، همین شك وادارم می‌کند که وجود خودم را ادراک کنم و نمی‌گذارد به آن شك آورم.»^{۴۹} چنانکه در فصل آخر دیدیم، لاک مرادش این نیست که من از وجود نفسی نامادی در خودم یقین شهودی دارم. بلکه من بروشنی ادراک می‌کنم که من خودی اندیشنده^{۵۰} هستم، هرچند لاک توضیح نمی‌دهد که آنچه به شهود دریافت می‌شود دقیقاً چیست. شناخت ما از خدا و از چیزهای جز خدا و خودمان در قسمتهای بعدی این فصل بررسی خواهد شد. در این میان پرسشی را پیش می‌کشیم که لاک تحت عنوان «واقعیت شناخت ما»^{۵۱} در آن بحث می‌کند.

هم اینک دیدیم که به دیده لاک ما می‌توانیم بدانیم که چیزها وجود دارند. و می‌توانیم چیزی درباره‌شان بدانیم. ولی این دانستن چگونه دست می‌دهد چنانچه موضوع بی‌میانجی شناخت، تصور است؟ «بدیهی است که ذهن چیزها را نه بی‌میانجی بلکه فقط به میانجی تصوراتی که از آنها دارد می‌شناسد. پس شناخت ما تنها تا جایی واقعی است که میان تصوراتمان و واقعیت چیزها همسازی باشد. ولی اینجا ملاک چیست؟ چگونه ذهن هنگامی که جز تصورات خودش را ادراک نمی‌کند، می‌داند که تصورات با خود چیزها سازگار درمی‌آیند؟»^{۵۲} پرسش به قدر کافی روشن است. پاسخ لاک چیست؟

می‌توان شناخت ریاضی و اخلاقی را یکسو نهاد. ریاضیات ناب مفید شناخت یقینی و واقعی است، ولی «فقط شناخت تصورات خودمان است.»^{۵۳} یعنی ریاضیات ناب صوری^{۵۴} است: گزاره‌هایی می‌دهد در باره خواص «تصورات»، مانند تصور مثلث یا دایره، و درباره نسبت‌های میان تصورات، ولی نه درباره جهان چیزها. و صدق گزاره‌های ریاضی از حضور یا غیبت چیزهای مطابق با تصوراتی که ریاضیدان در استدلال خود به کار می‌گیرد بی‌تاثیر می‌ماند. اگر او گزاره‌ای درباره مثلث یا دایره می‌دهد، وجود و عدم مثلث یا دایره‌ای مطابق با آنها در جهان، بکسره بی‌ربط به صدق گزاره اوست. اگر گزاره صادق باشد، همچنان صادق می‌ماند ولو آنکه هیچ مثلث یا دایره‌ای مطابق با تصورات ریاضیدان از مثلثها یا دایره‌ها موجود نباشد. زیرا راستی گزاره او صرفاً از تعاریف^{۵۵} و بدیهیات^{۵۶} او برمی‌آید. «به همان سان، راستی و یقین گفتارهای اخلاقی، زندگی آدمیان و وجود آن فضایل در جهان را که موضوع بحث چنان گفتارهای نادیده می‌گیرد. راستی رساله تکالیف»^{۵۷}

۴۹. جستار، ۴، ۹، ۳، ۲، ص ۳۰۵.

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

۵۲. جستار، ۴، ۳، ۲، ص ۲۲۸ ۵۳. جستار، ۴، ۶، ۲، ص ۲۳۱

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

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

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

بنابراین، لاک می‌گوید که تصورات بسیط با اعیان بیرونی همسازی دارند. پس تصورات مرکب چه؟ این پرسش راجع به تصورات ما از جواهر است. زیرا از آنجا که تصورات مرکب دیگر «نمونه‌های آغازین^{۶۱} ساخته‌شده خود ذهن‌اند نه نسخه‌های چیزی دیگر»،^{۶۲} مسئله همسازیشان چندان مبرم نیست. آنها می‌توانند، همچنان که در ریاضیات، شناخت «واقعی» افاده کنند، ولو آنکه هیچ چیزی بیرون ذهن مطابق با آنها نباشد. ولی تصورات جواهر، به زبان لاک، به نمونه‌های والای بیرون ما برگشت دارند؛ یعنی، مطابق با واقعیت بیرونی انگاشته می‌شوند. و این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توانیم تطابقتشان را بدانیم بر فرض اینکه در واقع امر به نحوی با واقعیت بیرونی مطابق باشند؟ این پرسش البته به ماهیات اسمی راجع است؛ زیرا به‌زعم لاک، ما ماهیات واقعی چیزها را نمی‌دانیم. پاسخ او آن است که تصورات مرکب جواهر، متشکل از تصورات بسیط‌اند، و «تصورات بسیطی را که در هر جوهری همبود یافته‌ایم دگر باره با اطمینان به هم می‌پیوندیم، و بدین نحو تصورات مجرد جواهر را می‌سازیم. زیرا همه چیزهایی که زمانی در طبیعت دارای وحدت بوده‌اند، ممکن است دوباره به هم یگانه گردند.»^{۶۳}

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

۵۸. Cicero (۱۰۶ ق م - ۴۲ ق م). فیلسوف. سیاستمدار، و بزرگترین خطیب روم. م. ۵۹. جستار، ۴، ۴، ۸؛ ۲، ص ۲۳۳. ۶۰. جستار، ۴، ۴، ۴؛ ۲، ص ۲۳۰.

61. archetypes

۶۲. جستار، ۴، ۴، ۵؛ ۲، ص ۲۵۰. ۶۳. جستار، ۴، ۴، ۱۱۲؛ ۲، ص ۲۳۷.

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

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

۴. شناخت وجود خدا

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

64. modifications

65. medium quod

66. medium quo

.۶۸. جستار، ۴، ۱۰، ۳: ۲، ص ۳۰۷.

.۶۷. جستار، ۴، ۱۰، ۱: ۲، ص ۳۰۶.

ناچار باید چیزی باشد که از ازل وجود داشته است. او گامهای احتجاج را چندان روشن بر نمی‌دارد. ولی مرادش آشکارا آن است که برای اینکه چیزی اصلاً در زمانی وجود داشته باشد، باید موجودی باشد که خودش آغاز نداشته باشد؛ زیرا اگر حال چنین نبود، موجودی می‌بایست که خودش را فرآورده باشد یا «بسادگی روی داده» باشد، و این تصور ناپذیر است. لاک این گزاره را که هستی آغاز کردن چیزی از راه تأثیر يك علت بیرونی بیشتر موجود شدنی است، آشکارا گزاره‌ای خودپیدا^{۶۹} تلقی می‌کند. ولی او توضیح نمی‌دهد که آیا قصد دارد که تسلسلی^{۷۰} را در سامان زمانی (تسلسل یعنی برگشتن به گذشته) منتفی بداند یا تسلسلی را در سامان قیام وجودی^{۷۱} اینجا و اکنون، بدون ارجاع به گذشته. باری، از گفته‌های گوناگونش گویا چنین برمی‌آید که او به تسلسلی که به گذشته برمی‌گردد می‌اندیشد. اگر حال چنین است، رشته احتجاجش با رشته احتجاج مثلاً اکویناس فرق دارد. اکویناس می‌کوشید تا دلیلی بر وجود خدا بپرورد که مستقل باشد از این سؤال که آیا رشته‌ای از رویدادهای زمانی هست که تا بی‌نهایت به درون گذشته پس یازد یا نه. حجت لاک در واقع نسنجیده ساخته شده و فاقد دقت است. بعضی آن را یکسره محال می‌دانند به دلیل آنکه آنچه لاک حقایق خودپیدا می‌شمرد، صدق خودپیدا ندارند. اما حتی اگر آمله محال دانستن حجت لاک نباشیم، مشکل می‌توان مطالب زیادی درباره‌اش گفت، زیرا لاک بروشنی بیانش نمی‌کند. ولیکن اگر فرض گیریم که موجودی از ازل وجود داشته است، با این پرسش روبرویم که طبعش چیست؟ اینجا لاک از این مبدا سود می‌جوید که «آن که وجود و آغازش را از دیگری داشته است، ناچار باید همه محتوی و متعلقات هستیش را نیز از دیگری داشته باشد.»^{۷۲} بنابراین چون آدمی در خود توانهایی می‌یابد، و چون همچنین از ادراک و شناخت برخوردار است، هستی ازلی که او قائم بدان است باید همچنین توانا و عاقل باشد. ریرا چیزی که خودش عاری از شناخت است نمی‌تواند موجود شناسنده‌ای^{۷۳} را فرآورد. و لاک از اینجا نتیجه می‌گیرد که «هستی ازلی همه‌توان و همه‌دانی هست، خواه کسی بخواهد بر آن نام خدا بنهد خواه نه. این هستی بدیهی است، و از تصور چنین هستی، چنانچه درست به لحاظ آید، به آسانی همه آن دیگر صفاتی استنتاج می‌شود که ما باید به این هستی ازلی اسناد کنیم.»^{۷۴}

۵. شناخت چیزهای دیگر

انسان وجود خودش را به شهود، و وجود خدا را به برهان می‌شناسد. «شناخت وجود هر چیز دیگر را

69. self-evident

70. infinite regress

71. existential dependence

۷۲. جسنار، ۴، ۱۱۰، ۴: ۰۲، ص ۳۰۸.

73. a knowing being

۷۴. جسنار، ۴، ۱۱۰، ۶: ۰۲، ص ۳۰۹.

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

۶. حکم و احتمال

لاک می‌گوید که «شناسندگی» ذهن «هنگامی است که سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بیقین
ادراک می‌کند و درباره آنها بی‌گمان است.»^{۷۸} ما هنگامی می‌دانیم که $Y \neq X$ است که رابطه‌ای
ضروری میان نشان بروشنی ادراک کنیم. ولی ذهن دارای چیزی است که لاک «قوة»^{۷۹} دیگر می‌نامد،
یعنی تصدیق یا حکم^{۸۰}، که عبارت است از «برهم نهادن تصورات یا جدا ساختن آنها از هم در ذهن
آن‌گاه که سازگاری یا سازگاری یقینی‌شان نه به ادراک بلکه بنا بر فرض است.... و اگر حکم،
تصورات را چنان به هم یگانه یا از هم جدا گرداند که چیزها در واقع هستند، حکم درست است.»^{۸۱}

۷۵. جستار، ۴، ۱۱، ۱۱، ۲، ص ۳۲۵. ۷۶. جستار، ۴، ۱۱، ۲، ص ۳۲۶.

۷۷. جستار، ۴، ۱۱، ۱۰، ۲، ص ۳۳۵-۶. ۷۸. جستار، ۴، ۱۴، ۰۴، ۲، ص ۳۶۲.

79. faculty 80. judgment

۸۱. همان جا.

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

لاک احتمال را به «نمود سازگاری بنا بر براهین خطاپذیر» تعریف می‌کند.^{۸۳} یعنی، هنگامی که حکم می‌کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است، آنچه ما را وامی‌دارد تا تصدیق کنیم که گزاره‌ای احتمالاً راست است صفت خود پیدایش نیست (زیرا در این حال آن را بی‌یقین راست می‌دانستیم)، بلکه مبانی یا دلایل بیرونی است که برای اثبات راستیش بس نمی‌آیند. دو دلیل عمده بیرونی هست برای باور داشتن آنکه گزاره‌ای راست است هر چند که راستیش خود پیدا نباشد. دلیل اول عبارت است از «همسازی چیزی با شناخت خودمان، یعنی مشاهده و تجربه ما.»^{۸۴} مثلاً، تاجایی که تجربه من می‌گسترده، آهن در آب فرو می‌رود. اگر من بارها و همواره دیده باشم که این حال رخ می‌دهد، احتمال آنکه در مواقع آینده رخ خواهد داد به تناسب بیشتر است از اینکه وقوعش را فقط یک بار دیده باشم. در واقع، هنگامی که تجربه‌های هماهنگ مایه پیدایی حکم می‌شود و این حکم در تجربه آینده ما تحقیق می‌پذیرد، احتمال چندان فزونی می‌گیرد که برچشمداشتها و کرده‌هایمان تقریباً به همان شیوه‌ای تأثیر می‌گذارد که گواهی برهان بر آنها مؤثر است. دلیل دوم بر آنکه صدق محتمل^{۸۵} گزاره‌ای را باور بداریم، گواهی است. و اینجا با هم درجات احتمال در میان تواند بود. اگر، مثلاً، شماره بسیاری از گواهان موثق بر برخی رویدادها شهادت بدهند، و اگر گواهیهایشان با هم سازگار درآیند، درجه بسیار بیشتری از احتمال هست تا وقتی که گواهان کم‌شماره و بی‌کفایت باشند یا چنانچه گزارشهایشان با هم ناسازگار درآیند.

لاک «گزاره‌هایی را که به اقسام احتمال می‌پذیریم»^{۸۶} به دو رده بخش می‌کند. رده اول مشتمل است بر گزاره‌هایی راجع به «امور واقع»^{۸۷} که به مشاهده درمی‌آیند و موضوع گواهی آدمی قرار تواند گرفت. نمونه چنین گزاره‌ای آن است که پارسال زمستان در انگلستان یخبندان شد. رده دوم در بردارنده گزاره‌هایی است راجع به اموری که موضوع گواهی آدمی قرار نتواند گرفت چرا که پذیرای پژوهش تجربی نیستند. «فرشتگان وجود دارند» یک نمونه همچو گزاره‌هایی است، و نمونه دیگرش: «گرمی عبارت است از تکان تند اجزای خرد نامحسوس ماده سوزان.»^{۸۸} در چنین مواردی، دلایل احتمال را از قیاس تمثیل^{۸۹} بیرون می‌کشیم. چون مراحل مختلف را در سلسله مراتب موجودات پایین‌تر از انسان مشاهده می‌کنیم (جانوران، گیاهان، چیزهای بی‌جان)،

82. probability

۸۲- جستار، ۴، ۱۵، ۱۱، ۲، ص ۳۶۳. ۸۴- جستار، ۴، ۱۵، ۱۴، ۲، ص ۳۶۵.

85. probable

۸۶- جستار، ۴، ۱۶، ۱۵، ۲، ص ۳۷۴.

87. matters of fact

۸۸- جستار، ۴، ۱۶، ۱۲، ۲، ص ۳۸۰.

89. analogy

می‌توانیم محتمل گیریم که میان انسان و خدا روحهای نامادی متناهی هستند. باز، چون مشاهده می‌کنیم که مالین دو جسم بر یکدیگر فرآورنده گرمی است، به قیاس تمثیل می‌توانیم حجست بیاوریم که گرمی احتمالاً در جنبش تند ذرات نامحسوس ماده نهفته است. بنابراین روشن است که نزد لاک، گزاره‌های علوم طبیعی در بهترین حال فقط از درجه بسیار زیادی از احتمال بهره‌ورند. این نظر البته پیوند نزدیکی دارد با این اعتقاد که ما تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم نه «ماهیات واقعی» شان را، به معنایی که توضیحش در فصل واپسین آمد. گزاره‌های تاریخی نیز که به گواهی آدمی متکی‌اند، فقط از درجات متخیر احتمال بهره‌ور می‌توانند بود. و لاک به خوانندگان یادآور می‌شود که درجه احتمال يك گزاره تاریخی به ارزش گواهی مربوط به آن باز بسته است نه به شماره کسانی که ممکن است گزاره را تکرار کرده باشند.

۷. عقل و ایمان

شاید بتوان توقع داشت که لاک می‌بایست همه گزاره‌های پذیرفته‌ایمان را در رده گزاره‌های محتمل بگنجانند. ولی او چنین نکرد. زیرا او الهامی الهی را تصدیق داشت که به ما درباره صدق عقاید ملهم یقین می‌بخشد، زیرا گواهی خدا پذیرای هیچ شکی نیست. «ما همان اندازه امکان دارد که به وجود خودمان شك آوریم که به صدق وحی و الهام صادر از سوی خدا، چندان که ایمان، مبدائی محرز و استوار از تصدیق و اطمینان است و هیچ‌گونه جایی برای شك یا تردید نمی‌گذارد.»^{۹۰} این گفته البته به معنای آن نیست که همه حقایق درباره خدا بنا بر ایمان پذیرفته می‌شوند. زیرا لاک، همچنان که دیدیم، به خصیصه برهانی شناخت خدا قائل بود. حقایق ملهم آن حقایقی هستند که ورای عقل‌اند هرچند نه مغایر با عقل، و راستیشان را بنا بر گواهی خدا می‌دانیم. به سخن دیگر، لاک آدام‌دهنده تمایز اهل قرون وسطی بود میان حقایق درباره خدا که با عقل انسان، بی‌آنکه چیزی آن را یاری دهد، مکشوف‌اند و حقایقی درباره خدا که به شناخت در نمی‌آیند مگر آنکه خدا به الهام مکشوفشان گرداند.

لاک در عین حال از آنچه «وجد و حال»^{۹۱} می‌نامید سخت بدش می‌آمد. او در اندیشه کسانی بود که گرایش دارند به اینکه برخی تصوراتی را که به سرشان می‌زند، يك وحی الهی خصوصی یا فرآورده الهام الهی بینگارند. آنان پروایی از دلایل عینی در تأیید چنین ادعایی ندارند که تصوراتشان ملهم از خداست: نزد ایشان، احساسات تند مقننتر از هر دلیلی است. «آنان مطمئن‌اند زیرا مطمئن‌اند؛ و معتقدات جز می‌شان حق‌اند زیرا غیورانه بر آنها ایستاده‌اند.»^{۹۲} می‌گویند که «می‌بینند» و «احساس

۹۰. جستار، ۰۴، ۰۱۶، ۰۱۴، ۰۲، ص ۳۸۳.

91. enthusiasm

۹۲. جستار، ۰۴، ۰۱۹، ۰۹، ۰۲، ص ۴۳۴.

می‌کنند؛ ولی آنچه «می‌بینند» چیست؟ اینکه گزاره‌ای بدهاتماً صادق است یا ملهم از خداست؟ این دو سؤال را باید از هم بازشناخت. و اگر گزاره بدهاتماً صادق نیست یا اگر برپایه گونه‌ای مبنای عینی برای اعتقاد به منزله گزاره‌ای احتمالاً صادق مطرح نشده است، باید براهینی بر این پنداشت آورد که گزاره بواقع مکشوف و ملهم از سوی خداست. اما نزد مبتلایان به «وجد و حال»، گزاره‌ای «بدان جهت الهام است که آنان اعتقاد راسخ به آن دارند، و به آن معتقدند چرا که الهام است.»^{۹۳} بنابراین لاک پای می‌فشرد که حتی اگر خدا بیقین بتواند حقایقی را به الهام مکشوف گرداند که فراتر از عقل می‌روند، بدین معنی که عقل به تنهایی نمی‌تواند مسأله‌شان را مسلم بدارد، باید پیش از آنکه از ما چشم بدارند که به ایمان قبولشان کنیم به عقل بازنمایند که در واقع به الهام مکشوف‌اند. «اگر نیروی اعتقاد جز می‌چراغ راهنمایمان باشد، می‌پرسم چگونه کسی القائات شیطان و الهامات روح القدس را از هم تمیز خواهد داد؟»^{۹۴} با این همه، «خدا هنگامی که پیامبر را ایجاد می‌کند، بشر را اعدام نمی‌کند. او همه قوای بشر را در وضع طبیعی باز می‌نهد تا یاریش دهد درباره الهامات خود ارزیابی کند که آیا منشاء الهی دارند یا نه.»^{۹۵} «وجد و حال» با کنار گذاشتن عقل و جا گشودن برای الهام هر دو را از میان برمی‌دارد. عقل سلیم نیرومند لاک در پرداختن به وجد و حال سخت هویداست. بنابراین، لاک در امکان وحی و الهام الهی تردید روا نمی‌داشت. او در واقع به عقایدی چون نامیرندگی نفس و رستاخیز تن بنا بر گواهی کلام خدا باور داشت. ولی اصرار می‌ورزید که امکان ندارد گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند مکشوف و ملهم از سوی خدا باشند. و من فکر می‌کنم که وقتی او بدین نحو سخن می‌گوید پیداست که بیشترین به عقاید کاتولیکها مانند تبدیل نان و شراب آیین عشاء ربانی به خون و تن عیسی مسیح می‌رسید که در فصلی درباره تصدیق کاذب یا خطا صریحاً بدان اشاره می‌کند.^{۹۶} آشکارا می‌توان پاسخ داد که اگر دلیل استواری بر این اندیشه هست که گزاره‌ای مکشوف از جانب خداست، مغایر عقل نتواند بود هر چند و رای عقل باشد.^{۹۷} اما لاک چون بر آن نظر می‌رفت که بعضی عقاید مذهبی مغایر عقل‌اند، نتیجه می‌گرفت که پس مکشوف و ملهم نتوانند بود و امکان ندارد که دلیلی کافی بر این اندیشه باشد که مکشوف و ملهم شده‌اند. بحث در چنین مسائلی مناقشه‌آمیزی در گفتار ما بیجااست. ولی سزاوار است که توجه را به این نکته جلب کنم که لاک دیدگاه افلاطونیان کیمبریچ یا «بلندنظران» را ادامه داد. در حالی که از يك سو چیزی را باطل می‌شمرد که آن را وجد و حال گمراه پیامبران و واعظان خودگماشته می‌پنداشت، همچنین چیزی را

۹۳. جستار، ۱۹، ۱۰: ۲، ص ۴۳۶. ۹۴. جستار، ۱۹، ۱۴: ۱۳، ص ۴۳۸.

۹۵. جستار، ۱۹، ۱۴: ۲، ص ۴۳۸. ۹۶. جستار، ۲۰، ۱۰: ۲، ص ۴۵۰.

۹۷. حکیمان لاهوتی کاتولیک منکر نیستند که عقل علی‌الاصول توانایی آن را دارد که فرق بگذارد میان گزاره‌هایی که مغایر عقل‌اند و گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان به توسط عقل و بدون یاری وحی و الهام محرز نتواند گشت. ولی در موارد خاصی، چون به اختیار خود و گذاشته شویم، ممکن است گزاره‌های دوم را با گزاره‌های اول مشتبه بکنیم.

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

اعتدال مشرب کلی لاک و ناخوشامدش از افراط و تفریط، افزوده بر اعتقادش به اینکه رسایی یقین بسیار محدود است و حال آنکه عرصه احتمال در درجات گوناگونش بسیار فراخ است، او را واداشت تا در حدودی به آرمان تساهل دل ببندد. می‌گوید «در حدودی» زیرا در نامه درباره تساهل می‌گوید که تساهل در حق ملحدان، کسانی که دینشان مستلزم بیعت با قدرتی بیگانه است، و کسانی که ایمان دینیشان به آنان اجازه نمی‌دهد تا تساهلی را که برای خود ادعا می‌کنند شامل حال دیگران کنند، نباید شمول یابد. به دیده او الحاد بضرورت موجب فقدان مبادی اخلاقی و بی‌اعتنایی به الزام سوگندها، پیمانها و وعده‌هاست. و اما درباره دو دسته دیگر: او آشکارا در وهله نخست به کاتولیکها می‌اندیشد، هر چند مسلمانان را نام می‌برد. لاک از این باره در نگرش مشنرک هم‌میهنانش در آن روزگار به کاتولیکها شریک بود، اگرچه دانستنش جالب است که اگر او اعتنایی واقعی به احوال می‌نمود، درباره روشهایی که قاضی القضاة لرد اسکرانگز^{۹۹} در محاکمات ناشی از «توطئه یابی»^{۱۰۰} در دادگاهها به کار می‌برد واقماً چه می‌اندیشید. احتمالاً او با مقاصد سیاسی پنهان شافتسبری و دسته او همدلی داشت. ولیکن، اگر کسی نگرش اهل زمانه را هم در کشور خودش هم در جای دیگر به دیده گیرد، نکته شایان اعتنا آن است که به هرروی به هواداری از تساهل و مدارا برخیزد. پیداست که او نیک بر این معنی آگاه بود، زیرا نوشته‌هایش را در این باب بدون نام و نشان منتشر کرد.

98. logical consequences 99. Scroggs

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

فصل ۷

لاك

(۴)

۱. نظریه اخلاقی لاک

در نخستین فصل درباره فلسفه لاک دیدیم که او با ابطال نظریه تصورات فطری، هم مبادی نظری فطری را انکار کرد هم مبادی عملی یا اخلاقی^۱ فطری را. بنابراین تصورات اخلاقی ما باید از تجربه نشأت گیرند، بدین معنی که باید، به قول لاک، «به تصورات بسیط بینجامند؛» یعنی، دست کم عناصر پدیدآورنده شان باید ناشی از احساس ظاهر یا مراقبه نفسانی باشند. ولی لاک نمی پنداشت که تبیین تجربه باورانه منشأ تصورات اخلاقی، ما را از این باز می دارد که مبادی اخلاقی متیقن را تصدیق کنیم. زیرا همینکه تصوراتمان را کسب کردیم، می توانیم بازجویی و مقایسه شان کنیم و نسبت های سازگاری و ناسازگاری را دریابیم. این کار ما را به تقریر قواعد اخلاقی توانا می سازد، و اگر قواعد اخلاقی نسبت های ضروری سازگاری یا ناسازگاری را میان تصورات بیان کنند، یقینی و متیقن اند. باید بین تصورات یا الفاظی که در گزاره ای اخلاقی^۲ می آیند و نسبت حکم شده در گزاره تمیز نهاد. در یک قاعده اخلاقی، تصورات باید، دست کم بفرجام، جداگانه از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ اما صدق یا اعتبار قاعده اخلاقی مستقل از رعایت آن است. مثلاً، اگر می گویم که راستگویی اخلاقاً نیک است، تصورات راست گفتن و نیکی اخلاقی باید بفرجام از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ ولی نسبت حکم شده میان این تصورات، حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند، صادق است.

اگر این دیدگاه را به خاطر بسپاریم، چندان در شگفت نمی مانیم که لاک در کتاب های سوم و چهارم جستار آرمانی «عقل باورانه» برای علم اخلاق^۳ پیش می نهد. آنجا می گوید که «اخلاق» همانند

1. moral 2. ethical 3. ethics 4. morality

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

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

پیشتر ذکر رفت از اینکه لاک نیک و بد را به نسبت با لذت و رنج تعریف می‌کرد. نیک آن است که به ایجاد یا افزودن لذت در ذهن یا تن، یا به کاستن رنج می‌گراید درحالی که بد آن است که به ایجاد یا افزودن رنج یا به کاستن لذت میل دارد.^۸ ولیکن خیر اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که برون‌فوق آن، خیر (یعنی «لذت») بنا بر ارادهٔ قانون‌گذار حاصل ما می‌شود؛ و شر اخلاقی عبارت است از ناهمسازی افعال ارادی ما با گونه‌ای قانون که برون‌فوق آن، شر (یعنی

۵. جستار، ۴، ۱۲، ۸؛ ۲ ص ۳۴۷. ۶. جستار، ۴، ۴، ۷؛ ۲ ص ۲۳۲. ۷. جستار، ۳، ۱۱، ۱۷؛ ۲ ص ۱۵۷. ۸. جستار، ۲، ۲۰، ۲؛ ۱ ص ۳۰۳.

«رنج» (از اراده و قدرت قانون گذار نصیب ما می شود.)^۹ لاک نمی گوید که نیک بود اخلاقی، لذت و رنج اند. او همچنین منطقیاً متعهد به این قول نیست. زیرا او نیک و بد را به لذت و رنج تعریف نمی کرد (هرچند گاهی از سر بیقیدی به این شیوه سخن می گوید)، بلکه نیک و بد را به آنچه لذت می بخشد و رنج می انگیزد تعریف می کرد. نیکی اخلاقی عبارت است از همسازی افعال ارادی با قانونی که متکی به جزا^{۱۰} است؛ نمی گوید که نیکی اخلاقی با پاداش همسازی یکسان است.

لاک چه نوع قانونی را در نظر دارد؟ او سه نوع قانون را از هم باز می شناسد: قانون الهی^{۱۱}، قانون مدنی^{۱۲}، و «قانون عرف^{۱۳}». ^{۱۴} از نوع سوم قانون مرادش پسند^{۱۵} یا ناپسند^{۱۶}، ستایش^{۱۷} یا نکوهش^{۱۸} است «که به تصدیق نهانی و ضمنی در جوامع، قبایل و انجمنهای گوناگون آدمیان در جهان مستقر می شود، و برحسب آن افعال گوناگون بنا بر داوریهها، قواعد اخلاقی یا رسم چنان جا ارج می یابند یا تنگین به شمار می آیند». ^{۱۹} افعالی نیکیت به قانون الهی تکالیف^{۲۰} یا معاصی^{۲۱}، نسبت به قانون مدنی معصومانه^{۲۲} یا مجرمانه^{۲۳}، و نسبت به قانون عرف فضایل^{۲۴} یا رذایل^{۲۵} محسوب اند. آشکار است که این قوانین چه بسا باهم ناساز در آیند. همچنان که لاک پی برده است، در یک جامعه معین آدمیان ممکن است افعالی را بپسندند که مغایر قانون الهی باشد. و او بی گمان بر آن نبود که قانون مدنی ملاک فرجامین حق^{۲۶} و باطل^{۲۷} است. پس چنین بر می آید که قانون الهی ملاک فرجامین است که افعال ارادی به نسبت با آن اخلاقاً نیک یا بد خوانده می شوند. «فکر نمی کنم کسی چندان بیخرد باشد که انکار کند خدا دستوری برای ارشاد انسانها نهاده است. او حق وضع چنین دستوری را داراست، چرا که ما آفریدگان اویم؛ از نیکی و خرد او می سزد که کردار ما را به سوی آنچه بهترین است راه نماید؛ و در توالایی او مست که دستورش را به پاداش و پادافراهی باشدت و مدت نامتناهی در آخرت روان گرداند؛ زیرا هیچ کس را نمی رسد که ما را از دست او بهدراورد. این یگانه محک حقیقی درستی اخلاقی است.»^{۲۸}

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

۹. جستار، ۲، ۲۸، ۵؛ ۱۱، ص ۴۷۴.
- | | | | |
|--------------|----------------|---------------|----------------------------------|
| 10. sanction | 11. divine law | 12. civil law | 13. law of opinion or reputation |
|--------------|----------------|---------------|----------------------------------|
۱۴. جستار، ۲، ۲۸، ۷؛ ۱۱، ص ۴۷۵.
- | | | | |
|--------------|-----------------|------------|-----------|
| 15. approval | 16. disapproval | 17. praise | 18. blame |
|--------------|-----------------|------------|-----------|
۱۹. جستار، ۲، ۲۸، ۱۰؛ ۱۱، ص ۴۷۷.
- | | | | | | |
|------------|-----------|--------------|--------------|-------------|-----------|
| 20. duties | 21. sins | 22. innocent | 23. criminal | 24. virtues | 25. vices |
| 26. right | 27. wrong | | | | |
۲۸. جستار، ۲، ۲۸، ۸؛ ۱۱، ص ۴۷۵.
29. arbitrary

در کتاب چهارم جستار. زیرا اگر قانون الهی را خدا تحکماً گذاشته بود، فقط به وحی و الهام می‌توانستیم آن را بشناسیم. و در این حال مقایسه اخلاق با ریاضیات، که در کتاب چهارم می‌یابیم، مقایسه‌ای یکسره بیجااست. اما هنگامی که لاک در کتاب دوم از قانون الهی سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که «مرادم قانونی است که خدا برای اعمال آدمیان مقرر داشته است، خواه با نور طبیعت بر ایشان اعلام شود خواه با ندای وحی و الهام.»^{۲۰} او از نور طبیعت، عقل را می‌خواهد؛ و آشکارا می‌اندیشید که ما می‌توانیم تنها به عقل چیزی از قانون خدا را کشف کنیم، ولو که وحی و الهام مسیحی نور بیشتری به ما می‌دهد. و وقتی به کتاب چهارم برمی‌گردیم، می‌بینیم که می‌گوید: «تصور وجودی برین با قدرت و خیر و عقل نامتناهی که ما مصنوع اویم و قائم به اویم، و تصور خودمان به منزله موجودات عاقل فهمیم همچنان وضوحی در ماهست که به گمانه اگر درست ملاحظه و دنبال شوند چنان شالوده‌هایی برای تکلیف و قواعد کردار به دست می‌دهند که می‌توان اخلاق را در زمره علوم می که پذیرای برهان اند نهاد؛ در این باره شک می‌ندارم که از روی مبادی خسود پیدا و بنا بر نتایج ضروری، که همانند مبادی و نتایج ریاضیات بی‌چون و چرایند، ملاکهای صواب^{۲۱} و خطا^{۲۲} را می‌توان بر هر کس عرضه داشت که با بی‌اعتنایی و اعتنای یکسان به این هر دو علم می‌پردازد.»^{۲۳} لاک آشکارا می‌پنداشت که با ملاحظه طبع خدا و طبع انسان و نسبت میانشان، می‌توان به مبادی اخلاقی خود پیدا رسید که از آنها قواعد و دستورهای اخلاقی جزئی‌تر استنتاج شدنی هستند، و دستگاه قواعد استنتاج‌پذیر، قانون خدا را به گونه‌ای که به نور طبیعت شناخته می‌شود برمی‌سازد. لاک روشن نمی‌کند که آیا قانون اخلاقی ملهم را متمم یا بخشی از مقدمات می‌انگاشت. همچنین خودش هیچ کوششی نورزید تا دستگاهی اخلاقی را بر بنیان خطوط پیش نهاده مبرهن دارد. مثالهایی که از گزاره‌های خود پیدا می‌زند چندان روشنگر نیستند: «جایی که دارایی نباشد، ظلمی نیست» و «هیچ حکومتی لزادی مطلق را جایز نمی‌شمرد.»^{۲۴} (گزاره دوم به منزله گزاره اخباری^{۲۵} داده شده است، ولی تبیین لاک می‌نماید که او نمی‌خواست به این نحو تلقی شود.)

بنابراین من گرایشی به قبول رأی مورخانی ندارم که می‌گویند لاک دو نظریه اخلاقی ارائه می‌کند که سعی در سازش دادن میانشان ندارد. زیرا به نظرم می‌آید که او البته می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه رشته‌های فکری ارائه‌شده در کتابهای دوم و چهارم جستار با هم می‌سازند. در عین حال دشوار می‌شود انکار کرد که گفتارش نارسا و آشفته است و آمیزه‌ای از عناصر مختلف را عرضه می‌دارد. هر چند، چنانکه دیدیم، نمی‌توان به‌طور ساده لقب لنت‌باور^{۲۶} بر او نهاد، حتی در کتاب دوم،

۳۰. همان جا.

31. right 32. wrong

۳۳. جستار، ۰۴، ۰۳، ۰۲ : ص ۲۰۸. ۳۴. همان جا.

35. factual statement 36. hedonist

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

۲. وضع طبیعی و قانون اخلاقی طبیعی

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

بررسی نخستین رساله درباره حکومت مدنی چندان وقت‌گیر نیست. لاک در این رساله در رد نظریه حق الهی پادشاهان به‌سانی که سر رابرت فیلمر^{۴۶} در بطریک^{۴۷} (۱۶۸۰) از آن دفاع کرده بود حجت می‌آورد. نظریه پدرسالاری (بطریکی)^{۴۸} درباب انتقال اقتدار سلطنتی به استهزا گرفته شده است. هیچ شهادتی در دست نیست که آدم ابوالبشر دارای اقتدار شاهی نفوض از سوی خدا بود. اگر بود، هیچ شهادتی در کار نیست که وارثانش دارای چنین اقتداری بودند، اگر بودند، حق جانشینی معین نبود، و حتی اگر خدا ترتیبی برای جانشینی معین داشته بود، هرگونه وقوفی بر آن از دیرباز از میان رفته است. درواقع امر، فیلمر چنان آدم ابله‌سی که لاک جلوه‌اش می‌دهد نبود؛ زیرا بیشتر

37. hedonistic utilitarianism

38. authoritarianism

39. Hooker

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

41. natural rights

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

43. systematic

44. liberal

45. Whig

46. Sir Robert Filmer

47. Patriarcha

48. patriarchal

مصنفات ارزشمندتری از بطریک منتشر کرده بود. اما بطریک تازه درآمد و مباحثه‌ای در انداخته بود، و کاملاً فهمیدنی است که لاک آن را برای تاختن در رساله اولش برگزید.

لاک در نخستین رساله^{۴۹} بر این نظر می‌رود که «دیدگاه عمده سر رابرت فیلمر آن است که آدمیان بطبع آزاد نیستند، این همان مبنای رأی او در باب سلطنت مطلقه^{۵۰} است.» لاک نظریه انقیاد طبیعی انسانها را فاش مردود می‌داند و در رساله دوم می‌گوید که آدمیان در وضع طبیعی بطبع آزاد و برابرند. «این برابری طبیعی آدمیان را هوکر خردمند چندان بدیهی و بی‌چون و چرا می‌انگارد که آن را شالوده الزام به مهر متقابل میان آدمیان می‌نهد و تکالیفی را که در قبال یکدیگر بر ذمه داریم بر پایه آن می‌سازد و مبادی پراج عدل و نیکخواهی را از آن بیرون می‌کشد.»^{۵۱}

بنابراین، لاک مانند هابز سخنش را با تصور وضع طبیعی می‌آغازد، و به دیده‌اش «همه آدمیان بطبع در چنان وضع هستند و در همین حال می‌مانند تا هنگامی که به رضای خود، به عضویت گونه‌ای جامعه سیاسی درمی‌آیند.»^{۵۲} ولی تصورات لاک و هابز از وضع طبیعی فرق بسیار با هم دارند. براسستی، هابز آشکارا حریف عمده‌ای است که لاک در رساله دوم پیش چشم می‌دارد، هر چند به تصریح نمی‌گوید. به گفته لاک، تفاوتی بنیادین هست میان وضع طبیعی و وضع جنگ. «وضع طبیعی که در آن انسانها بر مقتضای عقل کنار هم می‌زیند بی‌آنکه سالار مشترکی با اختیار داوری میان ایشان بر زمین باشد، به تعبیر درست وضع طبیعی است.»^{۵۳} زور که بدون حق اعمال شود، وضع جنگ را پدید می‌آورد؛ ولی نباید وضع جنگ را با وضع طبیعی یکسان شمرد، چرا که وضع جنگ ناقض وضع طبیعی است، یعنی ناقض آنچه باید باشد.

لاک می‌تواند از آنچه وضع طبیعی باید باشد سخن بگوید، زیرا یک قانون اخلاقی طبیعی^{۵۴} را تصدیق دارد که به عقل مکتوف است. وضع طبیعی، وضع آزادی^{۵۵} است اما نه وضع بی‌بندوباری. «وضع طبیعی دلرای قانونی طبیعی است که حاکم بر آن است و همگان را ملزم می‌گرداند؛ و عقل که همان قانون است، به همه انسانهایی که از عقل رای می‌جویند و بس می‌آموزد که چون همه‌شان برابر و مستقل‌اند، هیچ کس نباید گزندگی به جان، سلامت، آزادی یا مال کسی بزند.»^{۵۶} زیرا انسانها همه آفریدگان خدایند. و اگرچه آدمی مجاز است که در برابر حمله دیگران به دفاع از خود برخیزد و به ابتکار شخصیش متجاوزان را کیفر دهد، از آنجا که بنا بر فرض هیچ حاکم یا قاضی دنیوی^{۵۷} مشترکی در میان نیست، وجدانش مقید به قانون اخلاقی طبیعی است که همگان را به

.۶۰۲.۴۹

50. absolute monarchy

.۵۳. رساله، ۳، ۱۹

.۵۲. رساله، ۲، ۱۵

.۵۱. رساله، ۲، ۵

54. natural moral law

55. state of liberty

.۵۶. رساله، ۲، ۶

57. temporal

استقلال از جامعه مدنی و مقررات قضایی آن ملزم می‌گرداند. بنابراین، قانون طبیعی نزد لاک مفید معنایی است یکسره متفاوت از معنایی که هابز از آن اراده می‌کرد. به دینۀ هابز، قانون طبیعی به معنای قانون قدرت و زور و نیرنگ بود، و حال آنکه در چشم لاک به معنای قانونی اخلاقی با الزامی فراگیر و صادر از عقل آدمی بود، به سانی که این عقل درباره خدا و حقوق او، درباره نسبت انسان با خدا و درباره برابری بنیادی همه انسانها به منزله افریدگان عاقل می‌اندیشد. پیش از این، از هوکر به عنوان یکی از منابع نظریه لاک در باب قانون اخلاقی طبیعی نام بردیم. همچنین می‌توانیم از افلاطونیان کیمبریج در انگلستان و، در براروپا، از نویسندگانی همچون گروتیوس^{۵۸} و پوفندورف^{۵۹} نام ببریم.

لاک چون به يك قانون اخلاقی طبیعی باور داشت که به استقلال از دولت و قانون گذاری آن وجداناً الزام آور است، همچنین به حقوق طبیعی معتقد بود. مثلاً، هر کس حق دارد که خودش را پاس دارد و از جانش دفاع کند، و حق بر آزادیش دارد. همچنین البته تکالیف بهم‌وابسته^{۶۰} هست. در واقع، از آنجا که آدمی مکلف به صیانت و دفاع از جان خویش است، محق است که چنین کند. و از آنجا که اخلاقاً ملزم است که وسایل در اختیارش را برای صیانت جانش به کار گیرد، حق ندارد که یا خودش جان خویش را بگیرد یا، با کشیدن خودش به بردگی در کاملترین معنای کلمه، به دیگری اختیار گرفتن جانش را بدهد.

۳. حق دارایی خصوصی

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

چه چیز در آغاز حق دارایی خصوصی را برقرار می‌دارد؟ به نظر لاک، کار^{۶۳}. در وضع طبیعی کار انسان از آن خود اوست، و هرآنچه او با آمیختن کار خود به آن از حال اصلیش می‌گرداند، به او تعلق می‌گیرد. «هرچند آب روان در چشمه مال همه کس است، که می‌تواند شك کند که آب درون

۵۸. برای آگاهی از آرای گروتیوس (Grotius)، نگاه کنید به بخش دوم در جلد سوم این تاریخ، ص ۹-۱۴۳.

59. Pufendorf 60. correlative 61. right of property 62. private property

63. labour

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

نظریهٔ لاک دربارهٔ کار به منزلهٔ حق آغازین بر دارایی، سرانجام در نظریهٔ ارزش کار^{۶۷} مدغم گشت و به طریقی به کار بسته شد که هرگز در تصور واضحش نمی‌گنجید. ولی بحث در این تحولات اینجا ربطی به سخن ما ندارد. بجای آن است که به قول مکرری توجه نمایم حاکی از اینکه لاک در چندان تأکیدش بر حق دارایی خصوصی، ذهنیت زمینداران و بیگ را بیان می‌کرد که حامیانش بودند. بی‌گمان در این قول قدری حقیقت هست. دست‌کم اندیشه‌ای خلاف عقل نیست که پروای لاک از دارایی خصوصی پاره‌ای متأثر از نگرش بخشی از جامعه بود که او در آن می‌زیست. در عین حال باید به یاد داشت که عقیده به وجود حقی بر دارایی خصوصی به استقلال از قوانین جوامع مدنی، ابداع لاک نبود. همچنین باید توجه نمود که لاک نمی‌گفت که هرانسانی حق دارد که بی‌حد و حصر و به زیان دیگران مال بیندوزد. خود او اشکال می‌کند که اگر گردآوری ثمرات زمین بخشندهٔ حق بر آنهاست، هرکسی ممکن است هرچه دلش خواست بیندوزد، و پاسخ می‌دهد: «چنین نیست. همان قانون طبیعی که بدین وسیله به ما دارایی می‌دهد، همچنین آن دارایی را نیز محدود می‌کند.»^{۶۸} ثمرات زمین از بهر استفاده و برخورداري داده شده‌اند؛ و «آن اندازه که کسی بتواند آنها را پیش از تباہ شدن به کار استفادهٔ زندگیش بیاورد، همان اندازه را با کارش دارایی خود می‌گرداند؛ فراتر از این اندازه، بیشتر از نصیب اوست و به دیگران تعلق دارد.»^{۶۹} و اما دربارهٔ زمین: عقیده بر اینکه کار بخشندهٔ حق دارایی است، بر دارایی حدی می‌نهد. زیرا «آن اندازه زمین که انسان شخم می‌زند،

۶۴. رساله، ۵، ۲۰.

65. ownership

66. landed property

67. labour theory of value

۶۸. رساله، ۵، ۳۱. همان جا.

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

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

۴. منشاء جامعه سیاسی؛ قرارداد اجتماعی

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

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

۷۰. رساله، ۳۲، ۵. ۷۱. رساله، ۴۹، ۵. ۷۲. رساله، ۱۶، ۱۹۰. ۷۳. رساله، ۷، ۷۷.

نکردن این مصلحت، رغبتی ندارند که قانون طبیعی را قانونی بشمرند که در شمول دادنش بر یکایک ایشان برایشان الزام آور است.^{۷۵} پس مطلوب آن است که قانون نوشته‌ای در کار باشد که قانون طبیعی را تعریف کند و در مناقشات حکم دهد. دوم آنکه هرچند آدمی در وضع طبیعی از حق مجازات متجاوزان بهره‌مند است، آدمیان سخت بر این می‌گرایند که زیاده پاس خاطر خود را بدارند و در حق دیگران زیاده بی‌پروا باشند. پس مطلوب چنان است که يك نظام قضایی^{۷۶} مستقر و مقبول همگان به وجود آید. سوم آنکه در وضع طبیعی انسانها بسا که دارای قدرت مجازات جسام نیستند و لولوا اینکه حکمشان عادلانه باشد. «بدین سان آدمیزادگان چون به رغم همه مزایای وضع طبیعی مادام که در این وضع می‌مانند ناخوش و ناسوده‌اند، بسرعت به درون جامعه سوق داده می‌شوند.»^{۷۷}

به‌زعم لاک، «غایت بزرگ و عمده انسانها در اینکه درون حکومتها باهم متحد می‌گردند و خویشتر را تحت حکومت می‌نهند، حفظ دارایشان است.»^{۷۸} ولی اگر کلمه «دارایی» را به معنای محدود متداولش بگیریم، در تفسیر قول لاک به خطا رفته‌ایم. زیرا لاک بیشتر توضیح داده است که کلمه «دارایی» را در معنای گسترده‌تری استعمال می‌کند. آدمیان «برای پاسداری متقابل از جان و مال و آزایشان که من به نام کلی دارایی می‌نامم در جامعه به هم می‌پیوندند.»^{۷۹}

پروای لاک نمودن این نکته است که جامعه سیاسی و حکومت بر مبنای عقلی استوارند. و یگانه راهی که برای نمودن چنین نکته‌ای به نظرش می‌رسد آن است که بگوید جامعه سیاسی و حکومت اتکایشان به رضاست. بس نیست که زیانهای وضع طبیعی و سود جامعه سیاسی را تبیین کنیم، ولو این تبیین باز نماید که چنین جامعه‌ای عقلانی است به جهت آنکه غرض مفیدی را برمی‌آورد. زیرا آزادی تام وضع طبیعی ناگزیر تا اندازه‌ای به موجب تاسیس جامعه سیاسی و حکومت کاسته می‌شود، و این کاهش تنها هنگامی موجه است که ناشی از رضای کسانی باشد که به هم می‌پیوندند، یا بهتر بگوییم، ناشی از رضای کسانی باشد که در جامعه سیاسی به هم می‌پیوندند و به تبعیت حکومت درمی‌آیند. جامعه سیاسی «جایی پدید می‌آید که شماری از آدمیان ساکن در وضع طبیعی به هیئت جامعه درمی‌آیند تا قوم یا اجتماعی سیاسی^{۸۰} تحت يك حکومت عالی تشکیل دهند؛ یا هنگامی که کسی به حکومت قبلاً تشکیل یافته‌ای می‌پیوندد و در آن ادغام می‌شود...»^{۸۱} «از آنجا که انسانها، چنانکه گفتیم، همه بطبع آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ‌کس را نمی‌توان بدون رضای خودش از این وضع درآورد و تابع قدرت سیاسی کس دیگر گرداند. تنها راهی که بدان کسی خود را از آزادی

۷۵. رساله، ۹، ۱۲۴.

76. judicial system

۷۷. رساله، ۹، ۱۲۷. ۷۸. رساله، ۹، ۱۲۴. ۷۹. رساله، ۹، ۱۲۳.

80. body politic

۸۱. رساله، ۷، ۸۹.

طبیعی‌ش محروم می‌کند و قیدوبند جامعه مدنی را بر خود می‌نهد آن است که با دیگران اتفاق کند در جامعه‌ای به هم پیوندند و یگانه گردند تا زندگی را به آسودگی و ایمنی و صلح بگنجانند، بی‌دغدغه از دارایی‌هایشان برخوردار شوند و از گزند بیگانگان در امان بمانند.^{۸۲}

پس انسانها از چه چیز دست می‌کشند آن گاه که برای تشکیل اجتماعی سیاسی به هم می‌پیوندند؟ و به چه چیز رضا می‌دهند؟ نخست آنکه انسانها از آزادی‌شان دست نمی‌کشند تا به بردگی راه یابند. برآستی هر کدامشان از اختیارات قانون‌گذاری و اجرائی خودش به صورتی که در وضع طبیعی به او تعلق دارند دست می‌کشد. زیرا او به جامعه، یا بهتر بگوییم، به قوه قانون‌گذاری اختیار می‌دهد تا قوانینی لازم برای خیر همگانی^{۸۳} وضع کند، و اختیار اجرای این قوانین و تحمیل کیفر برای سرپیچی از آنها را به جامعه وامی‌گذارد. و تا این اندازه، آزادی وضع طبیعی کاسته می‌شود. ولیکن آدمیان این اختیارات را وامی‌گذارند تا با ایمنی بیشتر از آزادی‌هایشان برخوردار شوند. «زیرا هیچ آفریده عاقلی را نمی‌توان فرض کرد که حال خود را به نیت بدتر شدن دگرگون کند.»^{۸۴} دو دیگر، «باید دانست همه کسانی که بیرون از وضع طبیعی درون اجتماع متحد می‌شوند باید تمام اختیار لازم برای غایاتی که محض آنها درون جامعه متحد می‌شوند به اکثریت اجتماع واگذارند، مگر آنکه در هر شماره‌ای بیشتر از اکثریت صریحاً اتفاق کنند.»^{۸۵} پس به دیده لاک، «قرارداد آغازین»^{۸۶} متضمن رضای فرد به تسلیم به اراده اکثریت است. «بایسته است که ادمی راهی را بپیماید که نیروی بیشتر او را در آن جهت پیش می‌برد، که همان رضای اکثریت است.»^{۸۷} یا مقرر داشتن هر قانونی مقتضی رضای تام و صریح هر فردی است، و این حال در بیشتر موارد غیرعملی است؛ یا اراده اکثریت باید غالب باشد. لاک آشکارا می‌پنداشت که حق اکثریت برای نمایندگی اجتماع تقریباً خودپیدا است؛ ولی ظاهراً بی‌نبرد که اکثریت ممکن است بر اقلیت ستم روا دارد. به هر روی، پروای عمده‌اش نمودن این معنی بود که سلطنت مطلقه مفایر با قرارداد اجتماعی^{۸۸} آغازین است، و بی‌گمان می‌اندیشید خطری که از سوی فرمانروایی اکثریت آزادی را تهدید می‌کند بسیار کمتر از خطری است که از ناحیه سلطنت مطلقه عارض آزادی می‌شود. او پس از گنجانن رضا به فرمانروایی اکثریت در «قرارداد آغازین» خود، می‌توانست بگوید که «سلطنت مطلقه که عده‌ای آن را یگانه حکومت جهان می‌شمارند برآستی با جامعه مدنی ناسازگار درمی‌آید و لذا هرگز نمی‌تواند

۸۲. رساله، ۰۸، ۰۹۵.

83. common good

۸۴. رساله، ۰۹، ۱۳۱. ۸۵. رساله، ۰۸، ۰۹۹.

86. original compact

۸۷. رساله، ۰۸، ۰۹۶.

88. social compact

صورتی از حکومت مدنی باشد.^{۸۹}

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

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

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

۸۹. رساله، ۷، ۹۰. ۹۰. رساله، ۸، ۱۰۱.

91. patriarchal rule

۹۲. رساله، ۸، ۱۱۶.

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

البته این پاسخ را باید در پرتو اوضاع و احوال غالب در زمانه لاک فهمید، یعنی هنگامی که مقررات گذرنامه، قوانین مهاجرت، خدمت وظیفه عمومی و جزآن ناشناخته بودند، و دست‌کم جسماً برای آدمی ممکن بود که اگر دلش خواست برود و در دامن طبیعت امریکا یا افریقا زندگی کند. ولی به‌رروی، آرای لاک خصلت‌سناعی و غیرواقعی نظریه قرارداد اجتماعی را نشان می‌دهد. در تبیین لاک از منشاء جامعه سیاسی، آمیزه‌ای از دو عنصر می‌یابیم: یکی تصور قرون وسطایی و فرآمده از فلسفه یونانی درباره خصیصه «طبیعی» جامعه سیاسی، و دیگری سعی عقلانی در یافتن توجیهی برای محدودیتهای آزادی در جامعه سازمان‌یافته هنگامی که وضعی طبیعی از پیش مفروض است که در آن انسانها از آزادی نامحدود (در مورد لاک، به‌استثنای الزام اخلاقی به اطاعت از قانون اخلاقی طبیعی) بهره‌ورند.

۵. حکومت مدنی

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

93. sovereign

94. oligarchy

95. monarchy

سیاسی موردنظر است، برحسب نظریهٔ لاک حال چنین نیست، زیرا جامعهٔ سیاسی به موجب قراردادی متمایز پدید آمد و فقط به اتفاق اعضایش منحل تواند شد.

بی‌گمان سخن به سود این تفسیر بسیار است. ولی درعین حال چنین می‌نماید که لاک دربارهٔ نسبت میان شهروند و حکومت بیشتر برحسب تصور امانت‌داری^{۹۶} می‌اندیشد تا برحسب قرارداد. مردم حکومتی را به‌پا می‌دارند و وظیفهٔ معینی را به امانت به آن می‌سپارند؛ و حکومت ملزم است که این امانت را برآورد. «قانون موضوعهٔ نخستین و اساسی همهٔ حکومتها عبارت از تأسیس قوهٔ قانون‌گذاری^{۹۷} است.»^{۹۸} و «جامعهٔ قوهٔ قانون‌گذاری را در کف کسانی می‌سپرد که آنان را شایستهٔ چنین امانتی می‌پندارد، و بر جامعه باید به موجب قوانین اعلام شده حکم رانده شود، وگرنه صلح و آرامش و دارایی‌های آن بر همان نامعلومی وضع طبیعی خواهند بود.»^{۹۹}

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

96. trusteeship

97. legislative power (the legislative)

.۹۸ رساله، ۱۱، ۱۳۴ .۹۹ رساله، ۱۱، ۱۳۶

100. supreme power

.۱۰۱ رساله، ۱۱، ۱۳۴ .۱۰۲ رساله، ۱۳، ۱۵۰

103. monarch

104. executive power

105. division of powers

.۱۰۶ رساله، ۱۲، ۱۴۳

لیکن اگرچه «فقط يك قوه عالی وجود تواند داشت که همان قوه قانون گذاری است و همه قوای دیگر تابع آن هستند» باید باشند، با این همه چون قوه قانون گذاری فقط قوه ای مبتنی بر امانتداری^{۱۰۷} است که برای نیل به غایات معینی کار می کند، قوه ای عالی برای عزل یا تغییر قوه قانون گذاری همچنان در مردم باز می ماند در آن گاه که بی ببرند کار قوه قانون گذاری مفایر با امانتی است که به آن سپرده ند. «^{۱۰۸} بدین سان اختیار قوه قانون گذاری بیقین مطلق نیست: امانتی دارد که باید برآورد، و البته مشمول قانون اخلاقی است. لاک از این رو «حدود امانتی» را مقرر می دارد «که از سوی جامعه به آنان (اعضای قوه قانون گذاری) سپرده شده است و قوانین خدا و طبیعت بر قوه قانون گذاری هر حکومتی در همه صور حکومت نهاده اند.»^{۱۰۹} نخست آنکه قوه قانون گذاری باید به موجب قوانین اعلام شده حکم براند که برای همه یکسان اند و در موارد جزئی گونه گون نیستند. دوم آنکه این قوانین نباید برای غایتی جز خیر مردم وضع شده باشند. سوم آنکه قوه قانون گذاری نباید بدون رضای مردم که به توسط خودشان یا نمایندگانشان داده شده است مالیات بگیرد. زیرا غرض اصلی از برپایی جامعه، ارائه و پاسداشت دارایی است. چهارم آنکه قوه قانون گذاری حق ندارد اختیار قانون گذاری را به شخصی یا مجلسی انتقال دهد که مردم این اختیار را به آنان سپرده باشند، و نیز چنین انتقال اختیار بی اعتبار است.

هنگامی که از جدایی قوا سخن می گوئیم، معمولاً به تمایز سه گانه قوای قانون گذاری، اجرائی و قضایی^{۱۱۰} اشاره داریم. اما تمایز سه گانه لاک فرق می کند و مشتمل است بر قوه قانون گذاری، قوه اجرائی و آنچه او «قوه فدراتیو»^{۱۱۱} می خواند. این قوه فدراتیو عبارت است از اختیار اعلان جنگ و صلح، عقد اتحادها و پیمانها «و همه معاملات با اشخاص و جوامع بیرون حکومت.»^{۱۱۲} لاک قوه فدراتیو را قوه ای متمایز می دانست، هر چند می گوید که دشوار می توان آن را از قوه اجرائی منفک کرد بدین معنی که آن را به شخصی متفاوت یا اشخاصی متفاوت سپرد، زیرا امکان دارد که «نابسامانی و فروریزی» به بار آید.^{۱۱۳} و اما در باب قوه قضایی، لاک ظاهراً آن را بخشی از قوه اجرائی می شمرد. به هر روی دو نکته مورد اصرار او آن است که قوه قانون گذاری باید عالی باشد و هر قوه ای، از جمله قوه قانون گذاری، امانتی برعهده دارد که باید بجا آورد.

۶. انحلال حکومت

«هر گاه جامعه منحل شود، مسلم است که حکومت آن جامعه نمی تواند برجا بماند.»^{۱۱۴} اگر فاتحی

107. fiduciary power

۱۰۸. رساله، ۱۳، ۱۴۹. ۱۰۹. رساله، ۱۱، ۱۴۲.

110. judicial power 111. federative power

۱۱۲. رساله، ۱۲، ۱۴۶. ۱۱۳. رساله، ۱۲، ۱۴۸. ۱۱۴. رساله، ۱۹، ۲۱۱.

«شیرازه جوامع را از هم بگسلد»^{۱۱۵} پیداست که حکومت‌هایشان منحل می‌شوند. این انحلال^{۱۱۶} قهری را لاک «براندازی از بیرون» می‌خواند. ولی همچنین انحلالی «از درون» روی تواند داد، و لاک بیشتر واپسین فصل رساله دوم را به همین مضمون مصروف می‌دارد.

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

هر گاه حکومت به هر کدام از این راه‌ها «منحل» شد، شورش موجه است. گفتن آنکه این آیین مشوق شورشهای مکرر است، حجتی استوار نیست. زیرا اگر شهروندان به انقیاد بلهوسی خودسرانه قدرت جبار درآیند، فرصت شوریدن نگاه‌می‌دارند، هر قدر هم که قداست فرمانروایان ستوده باشد. به‌علاوه، در واقع شورش «بهم‌جسد هر سوء‌مدیریت ناچیزی در امور اجتماعی» رخ نمی‌دهد.^{۱۱۷} و با آنکه ما هنگام سخن گفتن از اتباع و اعمالشان از «شورش» و «شورش‌گران» سخن می‌گوییم، درست‌تر آن است که فرمانروایان را شورش‌گر بنامیم. ن‌گاه که ایشان جباری پیش می‌گیرند و کردارشان منافی با اراده و مصلحت مردم است. برآستی امکان وقوع طغیانها و شورشهای ناموجه هست، و اینها در شمار بزه‌اند؛ ولی امکان سوءاستفاده از شورش، حق شوریدن را سلب نمی‌کند. و اگر بپرسند که چه کسی باید داوری کند که اوضاع و احوال کی شورش را حقانیت می‌بخشند، «پاسخ می‌دهم که مردم باید داوری کنند.»^{۱۱۸} زیرا فقط آنان‌اند که، زیر سایه خدا، می‌توانند حکم کنند که آیا امین در امانت‌ش خیانت کرده است یا نه.

۱۱۵. همان جا

116. dissolution

۱۱۷. رساله، ۱۹، ۲۲۵. ۱۱۸. رساله، ۱۹، ۲۴۰.

۷. نقد

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

شاید بگویند که نهادن نام «عیب» بر آنچه در واقع پرهیزناپذیر است سزاوار نیست. اما اگر فیلسوفی سیاسی نظریهٔ خودش را به‌حیث نظریه در وجه کلی عرضه بدارد، به گمانم خرده گرفتن از کاربرد این کلمه بیهوده است. به هرروی، نظریهٔ سیاسی لاک به عیبهای دیگری نیز مبتلاست. بیشتر توجه را به صناعتی بودن نظریهٔ قرارداد اجتماعی جلب کردیم. و همچنین می‌توان به ناکامی لاک در دادن تحلیلی تمام از مفهوم خیر همگانی اعتنا نمود. او بدون دغدغه برای فرض می‌گراید که پاسداری از دارایی خصوصی و تحقق بخشیدن به خیر همگانی از هر باره مترادف‌اند. می‌توان گفت که این انتقاد از دیدگاه کسی انجام می‌گیرد که به تحولی در زمینهٔ زندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بازرس می‌نگرد که پیش‌بینش برای لاک میسر نبود، تحولی که تجدیدنظر در آزادیخواهی^{۱۱۹} زمانه‌اش را ایجاب می‌کرد. و این سخن تا اندازه‌ای راست است. ولی چنین بر نمی‌آید که لاک حتی در چهارچوب اوضاع و احوال تاریخی خودش نمی‌توانسته است که تبیین کافی‌تری از کارکرد جامعهٔ سیاسی و حکومت به‌دست دهد. در تبیین او چیزی غائب است که در اندیشهٔ سیاسی یونانی و قرون وسطایی ولو به‌صورتی ابتدائی حاضر بود.

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

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

مسئولیت حکومت در برابر مردم و کارکردش در راه تحقق خیر همگانی، مورد تصدیق عام است. ولی من مایلم نظری را به منزله نظری با اعتبار پایدار بیفزایم که خود لاک همواره اختیار می‌کرد ولی در محل سؤال آمده است. اشاره‌ام به عقیده‌ای است بر این معنی که برخی حقوق طبیعی و يك قانون اخلاقی طبیعی وجود دارند که هم فرمانروایان و هم فرمانبرداران را وجداناً ملزم می‌کند. این عقیده با نظریه‌های وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی آن اندازه پیوند نخورده است که نتوان جدایش ساخت، و هرگاه صادقانه پذیرفته شود ایمن‌دارنده‌ای ماندگار از گزند خودکامی است.

باری، نظریه سیاسی لاک جدا از شایستگیها و ناشایستگیهای ذاتیش، دارای اهمیت تاریخی سترگی است. بهرغم بعضی انتقادات، در کشور خودش در قرن هجدهم قبول عام یافت. و حتی وقتی نویسندگانی مانند هیوم به نظریه قرارداد اجتماعی تاختند، باز آرای کلی لاک درباره حکومت پذیرفته شد. البته بعدها رشته‌های فکری دیگری پیدا آمدند: بنتامیسم^{۱۲۰} از يك سو و نظریه‌های پرك^{۱۲۱} از سوی دیگر. ولی بسیاری از گفته‌های لاک به صورت دارایی مشترك باقی ماند. در این میان نظریه سیاسی او در بر اروپا شناخته شد، البته در هلند، جایی که در آن روزگاری را به تبعید گذرانده بود، و همچنین در فرانسه، جایی که در نویسندگان جنبش روشنگری^{۱۲۲} همچون مونتسکیو^{۱۲۳} تأثیر نهاد. افزون بر این، درباره تأثیر عظیم لاک در امریکا هیچ شکی نیست، ولو آنکه دشوار می‌شود درجه دقیق تأثیرش را در یکایک رهبران انقلاب چونان جفرسن ارزیابی کرد. کوتاه سخن آنکه آثار گسترده و ماندگار رساله درباره حکومت مدنی لاک برهانی است یا برجای در رد این پنداشت که فیلسوفان کسانی بی‌هوده‌اند، بی‌گفتگو راست است که لاک خودش نهضت فکری پیشتر

۱۲۰. Benthamism؛ آیین فایده‌باوری بنتام (Bentham) و پیروان او. - م.

121. Burke 122. the Enlightenment 123. Montesquieu

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

۸. تاثیر لاک

به گفته دالامبر^{۱۲۴}، از اصحاب دایرةالمعارف فرانسه، شیوه لاک در آفرینن متافیزیک بسیار همانند طریق نیوتن در خلق فیزیک است. دالامبر از متافیزیک در این باره مرادش نظریه شناخت بود به سانی که لاک آن را به منزله تعیین گستره، توانشها و محدودیتهای فهم آدمی تصور می کرد. و نیروی رانشی که لاک به پرورش نظریه شناخت و به پرداخت متافیزیک در کارکرد تحلیلی از فهم آدمی داد، براستی یکی از راههای اصلی بود که بدان تاثیر نیرومندی بر اندیشه فلسفه گذاشت. ولی تاثیر او همچنین در علم اخلاق—به واسطه عناصر لذت‌باورانه در نظریه اخلاقیش—و، همچنان که در واپسین قسمت دیدیم، در نظریه سیاسی نیرومند بود. می توان افزود که آزادیخواهی اقتصادی^{۱۲۵} از سنخ «آزادی عمل» (لیسهفر)^{۱۲۶}، به وجهی که در نوشته‌های «فیزیوکراتهای»^{۱۲۷} فرانسوی (مثلاً فرانسوا کیه^{۱۲۸}، ۱۶۹۴-۱۷۷۴) و در تروت ملل^{۱۲۹} (۱۷۷۶) آدام اسمیت^{۱۳۰} پیدا می شود، دست کم پیوند دوری با نظریه‌های اقتصادی و سیاسی لاک دارد.

تاثیر تجربه‌باوری لاک به بهترین وجه در فلسفه‌های بارکلی و هیوم نمایان است که بعداً بدانها خواهیم پرداخت. در جریان این تحول فکری، مبداء تجربه‌باورانه او به شیوه‌هایی به کار بسته شد که برای خودش متصور نبود. ولی در این جای شگفتی نیست. لاک اندیشمندی معتدل و متعادل بود. پس امکان داشت که خوشایند کسی چون سمیوئل کلارک^{۱۳۱} افتد که آشکارا حرمت زیادی به او می گذاشت. پس طبیعی است که رویه‌های گوناگون اندیشه لاک را دیگران به شیوه‌ای پرورده باشند که خودش بی گمان گزافه‌آمیز می پنداشت. مثلاً گفتارش درباره عقل به مثابه داور وحی و الهام در دئیستها تاثیر نهاد که اندیشه‌هایشان را سپس بررسی خواهیم کرد، و بالینگبروک^{۱۳۲} را می بینیم که لاک را می ستاید و او را یگانه فیلسوف برجسته‌ای می داند که برایش حرمتی قائل است. باز، کاوشهای لاک در جستار درباره تداعی تصورات^{۱۳۳} بعدها در روانشناسی تداعی‌باورانه^{۱۳۴} دیوید هارتلی^{۱۳۵} (۱۷۰۵-۵۷) و جوزف پریستلی^{۱۳۶} (۱۷۳۳-۱۸۰۴) ثمر بخشید. این هر دو تن بر پیوستگی میان رویدادهای جسمانی و روانی تاکید می ورزیدند، و دومی به هر روی دیدگاهی

-
- | | | |
|---------------------------|--------------------------------|------------------------|
| 124. d'Alembert | 125. economic liberalism | 126. laissez-faire |
| 127. physiocrats | 128. François Quesnay | 129. Wealth of Nations |
| 130. Adam Smith | 131. Samuel Clarke | 132. Bolingbroke |
| 133. association of ideas | 134. associationist psychology | 135. David Hartley |
| 136. Joseph Priestley | | |

ماده‌باورانه اختیار کرد. خود لاک البته ماده‌باور نبود؛ و افکار و تصورات را صرفاً احساسات متبدل نمی‌پنداشت. او در عین حال آرایمی آورد که می‌توانست همچون بنیادی برای احساس‌باوری^{۱۳۷} به کار آید. مثلاً می‌گفت تا جایی که ما می‌دانیم، خدا ممکن است توان اندیشیدن را به چیزی صرفاً مادی بدهد. و این عناصر احساس‌باوری برای نمونه بر پیتر براون^{۱۳۸} (در گذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف کورک^{۱۳۹}، و کوندیلاک^{۱۴۰} فیلسوف فرانسوی (۱۷۱۵-۸۰) اثر گذاشت. براسستی، عناصر احساس‌باوری در فلسفه لاک تأثیر چشمگیری، مستقیم یا نامستقیم، در اندیشه‌گران جنبش روشنگری فرانسه، نظیر اصحاب دایرة‌المعارف، گذاشت.

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

137. sensationalism

138. Peter Browne

139. Cork

140. Condillac

فصل ۸

نیوتن

۱. رابرت بویل

رابرت بویل^۱ (۱۶۲۷-۹۱) در محفل یاران لاک بود. بویل در مقام شیمیدانی و فیزیکدانی، بیشتر دلبسته تحلیل‌های جزئی داده‌های محسوس بود تا ساختن فرضیه‌های^۲ شامل و دوررس دربارهٔ عالم طبیعت؛ و در پنداشتش دربارهٔ روش علمی^۳، بر پژوهش آزمایشی^۴ تأکید می‌ورزید و از این باره راه کسانی چون گیلبرت^۵ و هاروی را پیش گرفت. در تأکیدش بر آزمایش^۶، البته با فرانسیس بیکن همانندی دارد؛ اما در آغازین سالهای اشتغال علمیش، بعد از مطالعهٔ جدی تضانیف کسانی پرهیز می‌جست که سپس به‌منزلهٔ اسلاف عمدهٔ خویش قبولشان کرد، یعنی بیکن، دکارت و گاساندی، چرا که می‌خواست از تلقین پیشرس نظریه‌ها^۷ و فرضیه‌های آنان در ذهن خود بگریزد. او بحق در شمار یکی از پیش‌برندگان طراز اول علوم آزمایشی می‌آید؛ و نیز از زمرهٔ کسانی بود که با کارشان روشن گرداندند که نظریه‌پردازی^۸ بدون همراهی تحقیق‌پذیری^۹ یا تأیید^{۱۰} آزمایشی تحت نظارت، نابسند است. بدین‌سان آزمایش‌های در زمینهٔ هوا و خلأ به یاری تلمبهٔ بادی، که شرحش در آزمایش‌های نوین فیزیکی - مکانیکی^{۱۱} (۱۶۶۰) او آمده است، نظریه‌پردازی پیشینی^{۱۲} هابز را طرد کرد و ضربه‌ای کشنده بر معارضان روش آزمایشی زد. باز، در شیمیدان شکاک^{۱۳} (۱۶۶۱) نه همان از عقیده به عناصر چهارگانه بلکه همچنین از نظریهٔ رایج در باب ملح، گوگرد و جیوه همچون سه مبداء مقوم چیزهای مادی، به وجهی اثربخش انتقاد کرد. (برحسب تعریف بویل، عنصر شیمیایی ماده‌ای

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

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

گفتن اینکه بویل بر روش آزمایشی در فیزیک و شیمی پای می‌فشرد و به کارش می‌پرد، البته به معنای آن نیست که او «آزمایشگر»^{۱۶} صرف بود و از هرگونه فرضیه روی می‌گرداند. اگر چنین کرده بود، به مقام والايش در علم نمی‌رسید. ایراد او به ساختن فرضیه از حیث فرضیه نبود، بلکه به تقریر شتابزده نظریه بدون کاربرد مهارکننده روش آزمایشی و قول جازمه به راستی نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که فقط از درجات متغیر احتمال برخوردارند خرده می‌گرفت. برتر آن است که دانشی اندک با بنیادی استوار بر آزمایش گردآوریم تا اینکه دستگاه‌های فلسفی جامعی بنا کنیم که تحقیق نمی‌پذیرند. ولی این بدان معنی نیست که فرضیه نباید ساخت. زیرا دانشمند^{۱۷} می‌کوشد تا امور واقعی را که مسلم داشته است، تفسیر و تبیین کند. در عین حال، حتی هنگامی که امکان اثباتش هست که يك فرضیه تبیین‌گر^{۱۸} محتملتر از هر فرضیه دیگری است که دعوی تبیین همان امور واقع را دارد، تضعیفی در دست نداریم که چنان فرضیه‌ای در آینده جایگزینی نیابد. باید توجه نمود که بویل فرضیه اتر (اثير)^{۱۹}، یعنی فرضیه ماده اثيری^{۲۰} لطیفی را که پراکنده در سراسر فضا است، قبول داشت. فرضیه اتر را از آن رو بنا نهاده بودند تا از مفهوم خالص پرهیزند و انتقال حرکت بدون هیچ‌گونه واسطه آشکار را تبیین کنند. ولی همچنین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی^{۲۱} بودند که برایشان هیچ تبیین رضایت‌بخشی برحسب تصور مکانیکی از جهان داده نشده بود. بنابراین بویل گفت که اتر ممکن است مرکب از دو نوع ذرات^{۲۲} یا اجسام خرد^{۲۳} باشد که به یاری یکی از آنها می‌توانیم پدیده‌هایی چون خاصیت مغناطیسی را تبیین کنیم. او بدین گونه می‌توانست از نظریه هنری مور در باب يك روح طبیعت^{۲۴} یا نفس جهان^{۲۵} پرهیزد که افلاطونیان کیمبرج آن را به‌عنوان تبیین پدیده‌هایی مانند خاصیت مغناطیسی و گرانی^{۲۶} عرضه می‌داشتند. ^{۲۷} به عبارت دیگر، بویل فرضیه طبیعت‌باورانه‌تر و «علمی»تری را پیش نهاد. اما نيك آگاه بود که فرضیه خودش از حد احتمال فراتر نمی‌رود و امکان کنار گذاشتنش هست. او حقیقتی فرجامین را که برای نظریه‌های

14. Boyle's Law

15. statement

16. experimenter

17. scientist

18. explanatory

19. hypothesis of ether

20. ethereal

21. magnetism

22. particles

23. corpuscles

24. spirit of Nature

25. soul of the world

26. gravity

۲۷. دکارت برای تبیین مکانیکی گرانی، فرض بر این گرفته بود که واسطه اتری پدیدآورنده گردبادها (vortices) است.

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

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

28. hypothetical

29. cosmic mechanism

30. contiguous

31. causal activity

32. teleological

33. efficient causality

است، یعنی آن‌گاه که تفسیری بسنده انگاشته شود. این ممکن است برای اغراض معینی یا در زمینهٔ مخلودی بس آید؛ ولی به‌منزلهٔ فلسفه‌ای کلی دربارهٔ جهان ناکافی است. بویل بر آن بود که هیچ تفسیر کافی یا تبیین کلی دربارهٔ عالم خلق نمی‌توان به‌دست داد مگر آنکه صانع^{۳۴} و مقدری^{۳۵} حکیم را به دیده گیریم که وسایل را با غایات سازگار می‌گرداند.

بویل با ماده‌باوری هابز سخت مخالف بود. ولی او همچنین با آنچه گرایش گالیله و دکارت به کم‌ارج نهادن اهمیت ادمی در جهان و فروکشاندنش به پایهٔ تماشاگر می‌شمرد مخالفت می‌ورزید. در چشم او آشکارا تناقض‌آمیز می‌نمود که پدیدآورندگان فلسفهٔ طبیعی نوین و جهان‌بینی نوین بر آن گرایند که همان موجودی را که این فلسفهٔ نوین را تحول بخشیده است، انگاری از صحنهٔ حوادث بیرون رانند. اگر روا باشد که به شیوهٔ متأخران سخن گوئیم، بویل شگفت می‌دانست که شناسنده^{۳۶} بخواهد از ارج اهمیت خودش به سود شناخته^{۳۷} بکاهد آن‌گاه که همان پندارهای نو دربارهٔ شناخته از شناسنده فراز آمده‌اند.

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

ولیکن، اگرچه بویل به همیت پایگاه انسان در گیتی تکیه می‌کرد، تفسیرش بر طبیعت ادمی آن اندازه ویژگی دکارتی داشت که او را به جلب اعتنا به دشواری بزرگ در سر‌را‌محل مسئلهٔ همکنشی^{۳۸} میان نفس و جسم وادارد. زیرا او می‌پنداشت که نفس روحانی به‌گونه‌ای مرموز در غدهٔ صنوبری^{۳۹} جای دارد و گویی درون مغز محصور است و همان‌جا پیامهایی را از سوی اندامهای حس انتظار می‌کشد. افزون بر این، او از جایگاه نفس چنین استنباط می‌کرد که توانایی ذهن بضرورت بسیار محدود و تنگ است. و این استنباط رابطهٔ نزدیکی دارد با آرای بویل دربارهٔ خصیصهٔ فرضی و موقت نظریه‌ها، و نیز دربارهٔ نیاز به تحقیق‌پذیری آزمایشی، ولو تحقیق‌پذیری آزمایشی هرگز نتواند صدق مطلق فرضیه‌ای را ثابت کند.

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

34. Author 35. Disposer 36. subject 37. object 38. interaction
39. conarium (pineal body)

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

بنابراین، نزد بویل امیزهٔ جالبی می‌بینیم از پافشاری بر روش آزمایشی در علم و بر خصیصهٔ فرضی نظریه‌های علمی با بینشی دکارتی به رابطهٔ میان نفس و جسم و با باورهای لاهوتی^{۴۳} که نامستقیم از فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی و رنسانس سرچشمه می‌گرفتند. نظریه‌اش دربارهٔ تقارن الهی و نظریه‌اش دربارهٔ اینکه خدا بینای همهٔ چیزهایی است که به شهود در خویش می‌شناسد، از همان عنصر فلسفهٔ مدرسی در اندیشهٔ او نشان دارند.

۲. سر آیزک نیوتن

یکی دیگر از دوستان لاک، سر آیزک نیوتن^{۴۴} (۱۶۴۲-۱۷۲۷) بود که پیشتر در جلد سوم این تاریخ از او نام بردیم.^{۴۵} لزومی ندارد بیفزاییم که اینجا با شخصی نامدارتر از بویل روبه‌رویم. زیرا نوع نیوتن بود که جهان‌بینی فراهم آوردهٔ کسانی چون کوپرنیک^{۴۶}، گالیله و کپلر^{۴۷} را به کمال رساند، و نام او تا روزگار اخیر در عرصهٔ علم غالب بود. ما هنوز عادت داریم که از فیزیک نوین تا هنگام پیدایی مکانیک کوانتوم^{۴۸} به عنوان فیزیک نیوتنی سخن بگوییم.

نیوتن در وولزتورپ^{۴۹} واقع در لینکشیر^{۵۰} زاده شد. در ژوئن ۱۶۶۱ به دانشکدهٔ ترینیتی^{۵۱} در کیمبریج رفت و در ژانویهٔ ۱۶۶۵ دانشنامه‌اش را گرفت. چندی در وولزتورپ گذراند، جایی که

40. cosmic system 41. concurrence 42. systematic harmonization

43. theological 44. Sir Isaac Newton

۴۵. ص ۹۵.

46. Copernicus

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

48. quantum mechanics 49. Woolsthorpe 50. Lincolnshire 51. Trinity

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

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

بمطور کلی نیوتن می‌گفت که همه پدیده‌های حرکت در طبیعت را همچنین می‌توان از راه ریاضی از مبادی مکانیکی بیرون کشید. بمثل، در تصنیفش به نام نورشناسی^{۶۸} (۱۷۰۴) قائل بود که بر فرض قضایای مربوط به انکسار و ترکیب نور، پدیده‌های رنگها را می‌توان برحسب ریاضی-مکانیکی تبیین کرد. به‌سخن دیگر، او امیدوار بود که بفرجام همه پدیده‌های طبیعی،

52. gravitation

53. integral calculus

54. binomial theorem

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

57. Halley

۵۸. Royal Society: فرهنگستان علوم انگلستان که در سال ۱۶۶۲ بنیان یافت. - م.

59. Queen Anne

60. Westminster Abbey

61. planets

62. attraction

63. universal law of gravitation

64. masses

65. comets

66. terrestrial

67. celestial

68. *Opticks*

برحسب مکانیک ریاضی تبیین‌پذیر از کار درآیند. و کامیابی شگرف خودش در حل مسائل خاص، آشکارا به حجیت نظر کلی او انجامید. دستاورد او، انگیزش نیرومندی به تفسیر مکانیکی جهان بخشید. در عین حال باید توجه نمود که همگان می‌پنداشتند که نظریه او مایه سستی مکانیسم افراطی دکارت است، چرا که «نیروی گرانشی»^{۶۹} او تحویل‌پذیر به صرف حرکت ذرات مادی نمی‌نمود. برخی از مدافعان مسیحیت در قرن هجدهم وجود گرانی را همچون چیزی تبیین‌ناپذیر بر بنیاد نظریه ماشین‌وارانگارانه (مکانیستی)^{۷۰} محض، حجتی بر وجود خدا می‌گرفتند.

در خور اعتناست که به دیده نیوتن، فلسفه طبیعی به پژوهش پدیده‌های حرکات می‌پردازد. موضوع آن عبارت است از «پژوهیدن نیروهای طبیعت از روی پدیده‌های حرکات، و سپس مبرهن داشتن پدیده‌های دیگر از روی این نیروها»^{۷۱} این «نیروهای طبیعت» چیستند؟ آنها به علل دگرگونیهی حرکت تعریف می‌شوند. ولی باید هوشیار باشیم که در فهم معنای کلمه «علت» در این زمینه به خطا نرویم. گفتن ندارد که مقصود نیوتن علت فاعلی یا متافیزیکی پدیده‌ها، یعنی خدا، نیست. به علل فرضی فیزیکی نیز اشاره ندارد که یا برای تبیین آن پدیده‌هایی که به وجهی موققت‌آمیز به کنش قوانین مکانیکی تحویل نیافته‌اند یا برای تبیین همسازی واقعی حرکات بالفعل با این قوانین مفروض گرفته شده‌اند. اشاره او به خود قوانین مکانیکی است. این قوانین توصیفی^{۷۲} البته فاعلان^{۷۳} فیزیکی نیستند؛ یعنی علیت فاعلی از آنها سر نمی‌زند. آنها «مبادی مکانیکی» هستند. عبارتی که از مبادی ریاضی نقل کردیم حکایت از پنداشت نیوتن درباره روش علمی دارد، و فراگیرنده دو عنصر اصلی است: یکی کشف استقرایی^{۷۴} قوانین مکانیکی از روی بررسی پدیده‌های حرکات، و دیگری تبیین فیاسی یا استنتاجی^{۷۵} پدیده‌ها در پرتو این قوانین. به سخن دیگر، روش او مشتمل بر تحلیل^{۷۶} و ترکیب^{۷۷} است. تحلیل عبارت است از پرداختن به آزمایش و مشاهده^{۷۸}، و گرفتن نتایج کلی از اینها به‌مدد استقرا^{۷۹}. ترکیب عبارت است از مفروض گرفتن قوانین یا مبادی یا «علل» مسلم، و تبیین پدیده‌ها به یاری قیاس یا استنتاج^{۸۰} نتایج از این قوانین. ریاضیات افزار یا آلت ذهن در سراسر همچو فراگردی است. به ریاضیات از آغاز نیاز هست، بدین لحاظ که حرکات مورد پژوهش را باید اندازه گرفت و به تقریر یا فرمول‌بندی^{۸۱} ریاضی تحویل کرد. و به همین جهت، گستره روش و دمنه فلسفه طبیعی محدود به مرزهای معین می‌گردد. اما نیوتن ریاضیات را افزار یا آلتی می‌شمرد که ذهن از کاربردش ناگزیر است نه آنکه، همچنان که نزد گالیله، کلیدی

69. gravitational force 70. mechanistic

۷۱. مبادی ریاضی، پیشگفتار چاپ اول.

72. descriptive 73. agents 74. inductive 75. deductive 76. analysis

77. synthesis (composition) 78. observation 79. induction 80. deduction

81. formulation

خطاناپذیر برای گشودن راز واقعیت باشد.

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

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

82. presupposition

83. philosophizing

84. uniformity

85. methodological assumptions

86. analogy

قاعده اول را باید مسلمات یا مفروضات روشی شمرد. می‌گوید که در فلسفه آزمایشی ما باید گزاره‌های منتج از استقرا از روی پدیده‌ها را دقیقاً یا به تقریب بسیار صادق بدانیم، به‌رغم هرگونه فرضیه نقیضی که امکان تخیلش برود، تا زمانی که پدیده‌های دیگری رخ نمایند که گزاره‌ها را یا دقیقتر یا پذیرای استثنا گردانند. و مفهوم ضمنی این سخن آن است که ملاک فرجامین در فلسفه طبیعی همانا تحقیق‌پذیری آزمایشی است و دو قاعده نخستین عبارت از مسلمات روشی‌اند، ولو نیوتن خود چنین نگوید.

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

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

۸۷. چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۲۸۰. ۸۸. ۲. ص ۳۱۴، ترجمه ای. موت (A. Motte).

89. speculations 90. unverifiable 91. evidence

۹۲. impenetrability؛ خاصیتی در ماده که به‌موجب آن دو جسم نمی‌توانند هم‌زمان مکان واحدی را بگیرند. - م.

93. mobility 94. impulsive force

۹۵. همان جا.

فرضیه می‌ساخت. مثلاً، نظریه اتمیستی^{۹۶} او بر این معنی که ذرات ممتد، سخت، تداخل‌ناپذیر، فناپذیر^{۹۷}، جنبنده^{۹۸} و دارای نیروی جبر یا لختی^{۹۹} وجود دارند، فرضیه به‌شمار می‌آمد. همچنین بود نظریه‌اش دربارهٔ يك و نسطه اتری^{۱۰۰}. هیچ کدام از این فرضیه‌ها ناموجه نبود. نظریه اتر در بنیاد برای تعلیل انتقال نور مفروض گرفته شد. و نظریه ذرات اصولاً تحقیق‌ناپذیر نبود. خود نیوتن می‌گفت که اگر ما میکروسکوپهای نیرومندتری می‌داشتیم، چه‌بسا می‌توانستیم که بزرگترین این ذرات یا اتمها را ادراك کنیم. ولی نظریه‌هایش به هرروی فرضیه بودند.

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

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

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

۱۰۳. نورشناسی، چاپ سوم، ۱۷۲۱، ص ۳۷۷.

104. ultimate efficient cause 105. formal causes

قوانین، که هر گاه ممکن باشد به تقریر ریاضی درمی آیند. قوانین از پدیده‌ها استنتاج می‌شوند، مبین چگونگی کار و کنش چیزها، و از روی نتایج مشتق از آنها به وجهی تجربی تحقیق پذیرند. ولی معنی این گفته آن نیست که او در عمل از هر گونه نظرپردازی^{۱۰۶} احتراز می‌جست. پیش از این، از نظریه اتر او نام بردیم که برای تبیین انتقال نور مفروض گرفت. او همچنین معتقد بود که اتر، چنانکه بیاید، به کار بقا و افزایش حرکت تباہ شونده درجهان می‌آید. او آشکارا بر آن بود که بقای انرژی^{۱۰۷} را نمی‌توان بدون وارد کردن این عامل اضافی که در بردارنده مبادی فعال است تبیین کرد. اتر برخلاف پندار دکارت، گونه‌ای سیال^{۱۰۸} چگال^{۱۰۹} و پخشنده^{۱۱۰} نیست؛ قدری به هوا می‌ماند، هر چند از هوا رقیقتر است، و نیوتن گاه از اتر به «روح» تعبیر می‌کرد. ولی او بواقع نکوشید تا طبع آن را به شیوه‌ای دقیق وصف کند. به نظر نمی‌رسد که او درباره وجود يك واسطه اتری شکمی به دل راه داده باشد؛ ولی دریافت که نظریه‌هایش درباره خصیصه ان فقط فرضیه‌های موقت‌اند، و شیوه کلیش در خودداری از توصیف هستیهای مشاهده‌نشده او را از صدور احکام جزمی درباره طبع دقیق اتر بازداشت.

نظریه‌های نیوتن در باب مکان و زمان مطلق، نمونه‌های بیشتری از فرضیه‌های نظری به دست می‌دهند. می‌گوید که زمان مطلق، به‌تعمیر از زمان نسبی و پیدا و متعارف، بدون ارجاع به چیزی بیرونی به‌طور یکنواخت جریان دارد، و «نام دیگرش دیرند است.»^{۱۱۱} مکان مطلق، به‌تعمیر از مکان نسبی، «همواره همسان و جنبش‌ناپذیر می‌ماند.»^{۱۱۲} نیوتن برآستی کوشید تا فرض مکان و زمان مطلق را توجیه کند، نه البته با قول به اینکه آنها هستیهای مشاهده‌شدنی‌اند، بلکه با انگیزتن حجت برآنکه حرکت اندازه‌گرفتنی از راه آزمایش، مستلزم مکان و زمان مطلق است. اما تا جایی که او بر این می‌گراید که از مکان و زمان مطلق به‌منزله هستیهای سخن بگوید که چیزها در آنها در جنبش‌اند، یقین از قلمرو آن فلسفه آزمایشی که فرضیه را از آن بیرون رانده است فراتر می‌رود. وانگهی، تصور نیوتن از سه پایه^{۱۱۳} حرکت مطلق، مکیان مطلق و زمان مطلق در بردارنده دشواریهای درونی است. مثلاً، حرکت نسبی عبارت است از تغییری در فاصله يك جسم از جسمی دیگر یا حرکت انتقالی^{۱۱۴} جسمی از يك جای نسبی به جای نسبی دیگر. بنابراین، حرکت مطلق عبارت است از حرکت انتقالی جسمی از يك جای مطلق به جای مطلق دیگر. و حرکت مطلق بظاهر مقتضی مکان مطلق است تا نقاط ارتباط^{۱۱۵} مطلق را فراهم آورد نه نقاط ارتباط نسبی را. ولی دریافتش مشکل است که چگونه مکان مطلق، نامتناهی و همگن^{۱۱۶} می‌تواند چنین نقاط ارتباطی

106. speculation

107. conservation of energy

108. fluid

109. dense

110. pervasive

۱۱۲. همان جا.

۱۱۱. مبادی ریاضی، ۱، ص ۶.

113. triad

114. translation

115. points of reference

116. homogeneous

را فراهم آورد.

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

با اینهمه، این تصویر، تصویری سخت ناکافی از جهان‌بینی تام نیوتن را می‌رساند. زیرا او مردی دیندار بود و به خدا اعتقاد استوار داشت. او چند رسالهٔ لاهوتی نوشت، و اگرچه این رسایل خاصه در باب موضوع ثلاث اقدس قدری خلاف عرف مذهبی‌اند، او بی‌گمان خود را مسیحی مخلص می‌انگاشت. به علاوه، هر چند می‌توان میان باورهای علمی و دینی او تمیز گذاشت، او برآن نبود که علم به هیچ‌رو به دین ربط ندارد. او معتقد بود که سامان کیهانی^{۱۱۹} گواه بر وجود خداست، و «از روی پدیده‌ها پیداست که موجودی ناجسمانی، زنده، حکیم و همه‌جا حاضر هست.»^{۱۲۰} برآستی چنین‌پی‌نماید که نیوتن می‌پنداشت که حرکت سیارات به دور خورشید برهانی بر وجود خداست. افزون بر این، خدا ستارگان را در فاصله‌های مناسبشان از یکدیگر نگاه می‌دارد به نحوی که ستارگان به هم نمی‌خورند، و بی‌نظمیهای گیتی را «اصلاح می‌کند». پس به گمان نیوتن کار خدا نه همان حفظ عالم خلق خویش به معنای عام کلمه است، بلکه او همچنین فعالانه مداخله می‌کند تا ماشین کائنات را در جنبش نگهدارد.

وانگهی، نیوتن تفسیری لاهوتی بر نظریهٔ مکان و زمان مطلق خود عرضه داشت. در حاشیهٔ کلی^{۱۲۱} بر طبع دوم مبادی ریاضی می‌گوید که خدا چون همه‌گاه و همه‌جا وجود دارد، مقوم دیرند و

117. acceleration

۱۱۸. نورشناسی. من ۱۰۸ به بند

119. cosmic order

۱۲۰. همان، ص ۳۴۴.

121. General Scholium

مکان است. براستی، مکان نامتناهی به مرکز حواس^{۱۲۲} الهی وصف می‌شود که در آن خدا همه چیز را ادراک و فهم می‌کند. چیزها «درون مرکز حواس بیکران و همگونه او» می‌جنبند و شناخته می‌شوند.^{۱۲۳} این سخن بسا که به دیده نخست چنان بنماید که به مذهب وحدت وجودی^{۱۲۴} راه می‌برد، ولی نیوتن قائل نبود به اینکه خدا را باید با مکان و زمان مطلق یکسان و همگوه گرفت. بلکه خدا مقوم مکان و زمان مطلق به میانجی حضور همه‌جایی و جاودانگی خویش است؛ و او چیزهای موجود در مکن نامتناهی را چنان می‌شناسد که گویی مکان نامتناهی مرکز حواس اوست، زیرا به واسطه حضور همه‌جایش همه چیز بی‌واسطه نزد او حاضر است.

روشن است که نیوتن علاوه بر فیزیکدان و ریاضیدان، فیلسوف بود. ولی روشن نیست که متافیزیک او چگونه با ارائه درباره طبیعت و کارکرد علوم فیزیکی سازگار درمی‌آید. راست است که او در نورشناسی می‌گوید که «کار عمده فلسفه طبیعی آن است که بدون جمل فرضیات از روی پدیده‌ها احتجاج کند، و علتها را از معلولها استنتاج کند، تا اینکه به علت اول برسیم که بیقین مکانیکی نیست.»^{۱۲۵} و سپس برهان می‌آورد که تأمل در پدیده‌ها باز می‌نماید که وجود روحانی و عاقلی هست که همه چیزها را در مکان نامتناهی می‌بیند، انگاری که مکان نامتناهی در مرکز حواس اوست. نیوتن آشکارا بر این اندیشه می‌رفت که الهیات^{۱۲۶} فلسفیش از تصورات علمی او برمی‌آید. ولی به گمان من دشوار بتوان قائل بود که میان مابعدالطبیعه نیوتن و رای «پوزیتیویستی» تر او درباره سرشت علم، هماهنگی کاملی هست. همچنین نیوتن گویا چندان روشن نساخته است که اثر و خدا هر کدام چه کارکردهایی دارند. به علاوه، الهیات فلسفی نیوتن، چنانکه بارکلی می‌برد و خاطر نشان کرد، از دیدگاه خداپرستان^{۱۲۷} به عیبی نمایان دچار است. مثلاً، اگر از روی «بی‌نظمیهای» طبیعت و از روی نیاز به تنظیم گاهگاهی ماشین، برهان بر وجود خدا بپلوریم، قاطعیت همچو براهینی یکسره از میان می‌رود چنانچه بی‌نظمیهای مفروض به وجهی تجربی تبیین‌پذیر از کار درآیند و پدیده‌هایی که زمانی پذیرای تبیین مکانیکی نمی‌نمودند بفرجام درون توضیح مکانیکی طبیعت به‌آسانی بگنجد. باز، مفاهیم مکان و زمان مطلق شالوده‌هایی سست برای برهان بر وجود خدا به دست می‌دهند. بی‌دلیل نبود که بارکلی از این بیم داشت که مبدا نحوه استدلال نیوتن برای اثبات وجود خدا، آبروی خداپرستی^{۱۲۸} فلسفی را ببرد. به هر روی، البته براهین مبتنی بر فرضیه‌های فیزیکی نمی‌توانند اعتباری بیشتر از خود فرضیه‌ها داشته باشند. برهان

122. sensorium (sensory)

۱۲۳. همان. ص ۳۷۹.

124. pantheism

۱۲۵. ص ۳۴۴.

126. theology

127. theists

128. theism

سپینی^{۱۲۹} یقینی بر وجود خدا وجود نتواند داشت مگر آنکه بر پایه گزاره‌هایی استوار باشد که راستیشان به استقلال از تحولات علمی یقینی است، چندان که از تاثیر پیشرفت علم بر کنار بماند. باری، دلیل عمده‌ای که چرا نام نیوتن باید در هر تاریخ فلسفه نوین بیاید، الهیات فلسفی او نیست. دلیلش حتی فلسفه علم او، یعنی تبیینی که از روش علمی و سرشت فلسفه طبیعی یا آزمایشی به دست می‌دهد نیست، تبیینی که روی هم رفته به کلامی روشن و همساز و دقیق پرداخته نشد. دلیل عمده، اهمیت سترگ او به منزله یکی از سازندگان برجسته ذهن نوین یا تصور علمی از جهان است. او کاری را پیش برد که کسانی مانند گالیله و دکارت آن را پرورده بودند؛ و با دادن بنیان علمی جامعی به تفسیر مکانیکی کیهان مادی، تأثیری گسترده در نسلهای آینده نهاد. نیازی نیست که برای شناختن قدر او آرای کسانی را بپذیریم که اندیشه‌های لاهوتی نیوتن را باطل می‌دانستند و جهان را مکانیسمی قائم به ذات می‌انگاشتند. نیوتن در عرصه علمی، نیروی انگیزنده پرتوانی به تحول علم تجربی به تعایز از نظریه پردازی پیشینی بخشید؛ و به پروردن تفسیر علمی جهان، به تهیه یکی از مهمترین داده‌ها برای تأمل اندیشه‌گران فلسفی سپسین یاری داد.

فصل ۹

مسائل دینی

۱. سمیوئل کلارک

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

کلارک در «درسهای بویل»^۶ که در ردی «آقای هابز، اسپینوزا، نویسنده هاتفه‌های عقل»^۷، و دیگر

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

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

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

مرجع ارجاعات ما، نسخه سال ۱۷۱۹ این تصنیف است.

7. *Oracles of Reason*

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

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

۸. گفتار، ۱، ص ۹. ۹. همان جا

10. independent

۱۱. همان، ص ۱۲.

12. dependent

13. non-dependent

14. self-existing

15. necessarily-existing

۱۶. همان، ص ۳۸.

18. attributes

19. essential

۲۰. همان، ص ۵۱.

۲۱. همان، ص ۴۸.

۲۲. همان، ص ۴۴.

۲۳. همان، ص ۴۱-۲.

۲۴. همان، ص ۶۴.

دهم^{۲۵} می گوید که او باید بی نهایت قدیر باشد. گزاره یازدهم^{۲۶} می گوید که علت برین^{۲۷} باید بی نهایت حکیم باشد. و گزاره دوازدهم می گوید که علت برین باید موجودی «دارنده خیر و عدل و حقیقت بیکران و همه چنان کمالات اخلاقی دیگر باشد که فرمانروا و داور برین جهان را می پرازند.»^{۲۸}

کلارک در طی تأملات و براهین خود، فیلسوفان مدرسی را به رسم کمابیش معهود به نقد می کشد؛ مثلاً، آنان الفاظی بی معنی به کار می بردند. لیکن گذشته از آنکه او با استعمال الفاظ فنی خودش را در معرض همان گونه نقادی می آورد، بر هر خواننده ای که چیزی از نحله فلسفه مدرسی می داند پیداست که کلارک از همین نحله سود فراوان می جوید. باری، این سخن چنین معنی نمی دهد که در آرای کلارک جز آنچه از فیلسوفان مدرسی می آید چیزی نیست. مثلاً، هنگامی که او می کوشد تا از گزاره ششمش (موجود قائم به ذات بضرورت نامتناهی و همه جا حاضر است) در برابر این اشکال دفاع کند که حضور همه جایی و همه گاهی بضرورت به مفهوم موجودی قائم به ذات تعلق ندارد، دلیل می آورد که مکان و دیرند (یعنی، مکان و دیرند مطلق و نامتناهی) خواص خدایند.^{۲۹} «مکان، خاصیت جوهر قائم به ذات است نه خاصیت جوهری دیگر. جوهرهای دیگر همه درون مکان هستند و رسوخ یافته از مکان اند، اما جوهر قائم به ذات درون مکان و رسوخ یافته از مکان نیست، بلکه خودش (اگر روا باشد چنین بگویم) اسطقس مکان یا مبنای خود وجود مکان و دیرند است. این مکان و دیرند از آنجا که بدهاتاً واجب و با این حال خودشان نه جواهر بلکه خواص اند، بدهاتاً می نمایند جوهری که بدون آن قیام این خواص ممتنع است، خودش (اگر ممکن بود) بسیار واجبتراست.»^{۳۰} کلارک در پاسخ به اشکالهای دیگر، اذعان دارد که «گفتن این که جوهر قائم به ذات اسطقس مکان است، یا مکان خاصیت جوهر قائم به ذات است، شاید تعبیرهای چندان شایسته ای نباشند.»^{۳۱} ولی او سپس می گوید که مکان و دیرند نامتناهی را به لحاظی واقعیتهایی می شمرد که مستقل از متناهیات اند. ولیکن جواهر نیستند. کلارک ابتدا وجود خدا را از روی مکان و دیرند میرهن نمی دارد. همچنان که دیدیم، او پیش از رسیدن به گزاره ششم وجود یک جوهر قائم به ذات را به ثبوت می رساند. ولی پس از اثبات وجود خدا، استدلال می کند که مکان و دیرند نامتناهی باید خواص خدا باشند. ولی در گزارش او گویا ابهام مهمی هست که او در پی روشن کردنش بر نمی آید. زیرا گفتن اینکه مکان و دیرند خواص خدایند و گفتن آنکه خدا به لحاظی مبنای مکان و زمان است، چیز یکسان نیستند. شاید بتوان گفت که به دیده کلارک مکان نامتناهی و دیرند

۲۵. همان، ص ۷۶. ۲۶. همان، ص ۱۱۳.

27. supreme

۲۸. همان، ص ۱۱۹. ۲۹. بسنجید یا نامه های پایان گزاره، ص ۱۶. ۳۰. همان، ص ۲-۲۱.

۳۱. همان، ص ۲۷.

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

آرای کلارک در این باره چنان همانندی چشمگیری با آرای نیوتن دارند که گاه گفته‌اند که آنها را از نوشته‌های نیوتن اخذ کرده است. ولی مورخان بحق یادآور شده‌اند که کلارک اندیشه‌هایش را ابتدا نزدیک به نه سال پیش از آنکه نیوتن حاشیهٔ کلی بر چاپ دوم مبادی را منتشر کند پیش نهاده بود. اما حتی اگر کلارک اندیشه‌هایش را از نیوتن اقتباس نکرده باشد، کاملاً فهمیدنی است که او در مکاتباتش با لایبنیتس به دفاع از نظریهٔ نیوتن در مقابل انتقاد لایبنیتس برخاست که آشکارا نظریهٔ نیوتن را مهمل می‌پنداشت. او همچنین فرصت را برای پروردن افکار خودش مغتنم شمرد. بدین‌گونه «مکان وجود نیست، وجودی ابدی و نامتناهی، بلکه خاصیت یا نتیجهٔ وجودی نامتناهی و ابدی است. مکان نامتناهی، بیکرانی است؛ اما بیکرانی، خدا نیست؛ و لذا مکان نامتناهی خدا نیست.»^{۳۲} لایبنیتس خرده می‌گرفت که مکان مطلق یا محض، مخیل یا ساختهٔ متخیله است؛ ولی کلارک پاسخ گفت که «مکان فراجهانی»^{۳۳} (اگر جهان مادی در ابعادش متناهی باشد) نه مخیل بلکه واقعی است.^{۳۴} ولیکن نسبت دقیق این مکان با خدا روشن نشده است. گفتن اینکه چنین مکان نه خدا بلکه خاصیت خداست چندان روشنگر نیست، و آشفتگی هنگامی فزونی می‌گیرد که همچنین بگویند که «نتیجهٔ» خداست. به‌زعم کلارک، «اگر آفریدگان هم وجود نمی‌داشتند، باز حضور همه‌جایی و همه‌گاهی خدا و تداوم وجود او، مکان و زمان را دقیقاً به همان حالی می‌گرداندند که اکنون هستند.»^{۳۵} ولی لایبنیتس اشکال می‌کرد که «اگر آفریدگان وجود نمی‌داشتند، مکان و زمان فقط در علم خدا بودند.»^{۳۶}

از نظریهٔ کمابیش تاریک کلارک دربارهٔ مکان و زمان که بگذریم، به‌طور کلی می‌توان گفت که به دینۀ او، نزد هر کس که در دلالت‌های تضمینی وجود هر چیز متناهی ژرف بنگرد، وجود خدا هویدا است یا باید باشد. او همچنین می‌پندارد که هر کس می‌تواند تمایزهای عینی بین حق و باطل را بی‌دشواری دریابد. «تفاوت‌های ضروری و ابدی معینی در چیزها هستند، و شسایستگی‌ها یا ناشسایستگی‌های معینی از به‌کار بستن چیزهای متفاوت یا نسبت‌های متفاوت به یکدیگر برمی‌آیند؛ اینها به هیچ سازمان حکومت وضعی باز بسته نیستند، بلکه به وجهی تفسیرناپذیر در سرشت و دلیل چیزها بنیان گرفته‌اند، و ناگزیر از تفاوت‌های خود چیزها برمی‌خیزند.»^{۳۷} بمثل، نسبت انسان با خدا همواره موجب این شایستگی است که انسان آفریدگارش را بپرستد و فرمانش را گردن نهد. «به همان‌سان، در معاملات و مناسبات آدمیان با همدیگر، بی‌گمان بر اطلاق و به حکم طبع نفس کار شایسته‌تر آن

۳۲. مجموعهٔ نامه‌های میان دانشور فقید آقای لایبنیتس و دکتر کلارک، ۱۷۱۷، ص ۷۷.

33. extramundane

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

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

کلارک در رد قول هابز پای می‌فشرد که این نسبت‌های شایستگی و ناشایستگی مستقل از هرگونه قرارداد و پیمان اجتماعی‌اند، و الزام‌هایی پدید می‌آورند که از قوانین و مقررات قضایی و از شمول احکام جزا در زمان حال و آینده یکسره جدایند. در واقع، مبادی اخلاقی‌چندان «بدیهی و خودپیدايند که شاید تنها بیخردی مفرط، تباهی آداب یا کژنهادی، کسی را به کمترین شك درباره آنها بیندازد.»^{۳۹} این «الزام‌های اخلاقی جاویدان برآستی به خودی خود بر ذمه همه موجودات عاقل‌اند، حتی مقدم بر لحاظشان به حیث مشیت و فرمان قاطع خدا.»^{۴۰} ولی بواقع اجرای آنها به قطع خواست خداست، و او انسانها را برحسب اینکه قانون اخلاقی را اجرا یا تقض کنند پاداش و کیفر می‌دهد. ما بدین سان می‌توانیم از «الزامی ثانوی و اضافی» سخن بگوییم، ولی «الزام اصلی همگان... دلیل ابدی چیزهاست.»^{۴۱} به سخن دیگر، يك قانون اخلاقی طبیعی هست که دست‌کم مبادی عمده‌اش را اذهان همه کسانی که نه ابله‌اند نه یکسره فاسد درمی‌یابند. و «آن وضعی که آقای هابز وضع طبیعی می‌خواند به هیچ لحاظی وضع طبیعی نیست بلکه وضع عظیمترین، غیرطبیعی‌ترین، و تحمل‌ناپذیرترین فسادی است که به تخیل درمی‌آید.»^{۴۲}

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

۲. دئیستها

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

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

ارجاع به مبانی عقلانی اعتقاد، به ایمان متوسل شود. و ماحتی در نوشته‌هایش گرایش می‌یابیم به عقلانی گرداندن مسیحیت و کم‌ارج نهادن بر مفهوم «سر». او در عین حال خود را از دئیست‌ها^{۴۵} ممتاز می‌ساخت. در دومین رشته از درسهای بویل، نامبرداران به دئیست را به چهار نوع یا گروه بخش می‌کند. گروه اول مشتمل بر کسانی است که تصدیق می‌دارند که خدا جهان را آفرید ولی منکرند که خدا در اداره جهان دخیل است. گروه دوم به این باور گرویده‌اند که رویدادهای طبیعی همه وابسته به فعالیت خداست اما همان‌گاه می‌گویند که خدا هیچ پروایی از رفتار اخلاقی انسان ندارد، به دلیل آنکه تمایزهای اخلاقی^{۴۶} به قانون وضعی آدمی باز بسته‌اند. گروه سوم از کسانی فراهم می‌آید که برآستی می‌اندیشند که خدا از آفریدگان عاقل چشم رفتار اخلاقی دارد، ولی جاودانگی نفس را باور ندارند. گروه چهارم بر این اعتقادند که حیاتی آنجهانی هست که در آن خدا پاداش و کیفر می‌دهد، ولی فقط چنان حقایقی را می‌پذیرند که تنها به عقل کشف شدنی است. و اینان به گمانه دئیست‌های راستین‌اند.^{۴۷} به عقیده کلارک، این «یگانه دئیست‌های راستین» را تنها باید میان آن فیلسوفانی سراغ گرفت که بدون هیچ‌گونه شناختی از وحی و الهام الهی می‌زیستند ولی مبادی و الزامهای دین طبیعی و فضیلت طبیعی را تصدیق داشتند و کردارشان بروفق آنها بود. به عبارت دیگر، کلارک دئیست‌های «راستین» را اگر هم بودند - آن فیلسوفان روزگار شرک^{۴۸} را می‌داند که شرایط لازم را برمی‌آوردند، و نه دئیست‌های معاصر را.

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

45. deists 46. moral distinctions

۴۷. همان، ص ۱۹.

48. pagan 49. deism 50. orthodox

میان خودشان اختلافهای بسیاری داشتند، و چیزی همچو يك مکتب دئیسم وجود ندارد. دئیستها برخی با مسیحیت دشمنی می‌ورزیدند و برخی نه، هرچند برآن می‌گراییدند که دین مسیحی را به دینی طبیعی تحویل کنند. پاره‌ای به نامیرندگی نفس باور داشتند و پاره‌ای نه. بعضی چنان سخن می‌گفتند که انگاری خدا جهان را آفرید و سپس آن را وانهاد تا برحسب قوانین طبیعی راهش را ببیماید. اینان آشکارا از پنداشت مکانیکی نوین دربارهٔ دستگاه کیهانی سخت متأثر بودند. بعضی دیگر دست‌کم اعتقادی به عنایت الهی^{۵۱} داشتند. سرانجام، عده‌ای براین می‌گراییدند که خدا و طبیعت را یکی گیرند، درحالی‌که عده‌ای دیگر به خدایی مشخص^{۵۲} باور داشتند. ولی به‌مرور کلمهٔ «تئیست»^{۵۳} (خداپرست) در کار آمد برای مشخص کردن طایفهٔ دوم به تمایز از وحدت وجودیان طبیعت‌باور^{۵۴} و از کسانی که هرگونه تمسیت عنایت‌آمیز^{۵۵} خدا را انکار می‌کردند. خلاصهٔ کلام، دئیسم قرن هجدهم برآن می‌رفت که عنصر فراطبیعی^{۵۶} را از دین بزدايد و از قبول احکام دینی بنا بر مرجع حجیت رو می‌تافت. نزد دئیستها عقل، و تنها عقل، مانند هر جای دیگر داور حقیقت در دین بود. بنابراین، آنان را «آزاداندیشان»^{۵۷} نیز می‌نامیدند. دلالت کلمهٔ «آزاداندیشان» این بود که به دیدهٔ ایشان فعالیت عقل نباید در قید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد، خواه از آن کتاب مقدس خواه از آن کلیسا.

این توسل به عقل از حیث یگانه داور حقیقت دینی در چنین کتابهایی باز نموده شده است: مسیحیت غیرمرموز^{۵۸} (۱۶۹۶) نوشتهٔ جان تولند^{۵۹} (۱۶۷۰-۱۷۲۲) و مسیحیت به دیرنگی آفرینش؛ یا انجیل، انتشار مجدد دین طبیعی است^{۶۰} (۱۷۳۰) تصنیف مَتیو تیندل^{۶۱} (۱۶۵۶-۱۷۳۳). این نوشتهٔ آخری گونه‌ای کتاب مقدس دئیستی به‌شمار می‌آمد و پاسخهایی برانگیخت چون دفاع از دین وحیانی^{۶۲} (۱۷۳۲) تصنیف جان کانپیر^{۶۳}. تشابه دین^{۶۴} باتلر نیز تا اندازهٔ زیادی ردّ بر تصنیف تیندل بود. دیگر مصنفات دئیستی از همان دست عبارت‌اند از وصف دین طبیعی^{۶۵} (۱۷۲۲) تألیف ویلیام وولستین^{۶۶} (۱۶۵۹-۱۷۲۴) و انجیل راستین عیسی مسیح^{۶۷} (۱۷۳۹) نوشتهٔ تامس چاب^{۶۸} (۱۶۷۹-۱۷۴۷). حقوق «آزاداندیشی» را آنتونی کالینز^{۶۹}

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

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

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

فرد سرشناس دئیستها به دلیل برجستگی در زندگی سیاسی، هنری سینت جان، وایکاؤنت بالینگبروک^{۷۹} (۱۶۷۸-۱۷۵۱) بود. بالینگبروک لاک را به استادی خود قبول داشت، ولی شیوه تفسیرش بر تجربه‌باوری لاک با روح لاک سازگار نبود. زیرا گرایش داشت که آن آیین را درجهتی پوزیتیویستی پرورش دهد. از افلاطون و «افلاطونیان»، از جمله قدیس اوگوستینوس، مالبرانش، بارکلی، افلاطونیان کیمبریج و سیموئل کلارک بیزار بود. مابعدالطبیعه در چشمش مخلوق تخیل بود. این همه برآستی او را از این اعتقاد باز نمی‌داشت که وجود آفریدگاری همه‌توان و حکیم را می‌توان از روی تأمل و سیر در دستگاه کیهانی مبرهن داشت. ولی بر تعالی^{۸۰} خدا تکیه می‌کرد و تصور افلاطونی در باب «بهره‌مندی»^{۸۱} را مطرود می‌شمرد. سخن گفتن از مهر خدا به بشر

70. *A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers* 71. *Pantheisticon* 72. *epiphenomenon* 73. *Inquiry concerning Human Liberty* 74. *deterministic* 75. *allegorizing* 76. *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* 77. *Thomas Sherlock* 78. *Discourses* 79. *Henry St. John, Viscount Bolingbroke* 80. *transcendence*

۸۱. participation: در این افلاطونی، بهره‌مندی اعیان با موجودات ناقص در جهان محسوس، از ذات کامل مثل در جهان معقول. - م.

یاوه‌گویی است، همچو سخنی همان آرزوی انسان را به مبالغه اهمیت خود برمی‌آورد، این البته بدان معنی است که بالینگریوک می‌بایست مسیحیت را از عناصر ویژه آن تهی گرداند و به آنچه دین طبیعی می‌انگاشت تحویلش کند. او به تصریح منکر نبود که عیسی همان مسیحا است یا که معجزه می‌کرد؛ برآستی او هردو گزاره را تصدیق می‌کند. اما کار پولس حواری^{۸۲} و جانشینانش آماج حملهٔ پرکین او بود. غرض از آموختن مسیح و کار او تأیید حقیقت دین طبیعی بود و بس. الهیات «بازخریدگناهان»^{۸۳} و «رستگاری»^{۸۴}، افزوده‌ای بی‌ارج است. بالینگریوک به‌رغم حرمتی که به لاک می‌گزارد، یکسره فاقد تقوای مسیحی اصیل لاک بود، و نگرشش آلوده به گونه‌ای کلی مشربی^{۸۵} بود که آشکارا ذهن پدر تجربه‌باوری انگلستان از آن پیراسته بود. به‌گمان بالینگریوک، توده‌های مردم را باید وانهاد تا به دین حاکم و غالب بگردند و آزاداندیشان کاری به کارشان نداشته باشند. آزاداندیشی باید امتیاز ویژهٔ اشراف و دانش‌آموختگان باشد.

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

۳. اسقف باتلر

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

82. St. Paul

۸۲. redemption: مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح به بهای فدا کردن خود، گناهان اسان را بازخریده است. - م.

84. salvation

۸۵. cynicism: کلی مشربی یعنی بی‌اعتقادی به ارزشهای عموماً پذیرفتهٔ انسانی، و به صداقت و نیکخواهی و راستکاری انسان؛ و نیز، پذیرفتن خودخواهی به‌منزلهٔ عامل غالب و حاکم در کردار آدمی. - م.

86. Diderot

87. Benjamin Franklin

88. orthodox

89. Joseph Butler

90. Durham

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

Course of Nature

۹۲. مرجع ارجاعات ما، نسخهٔ مصنفات باتلر در دو جلد ویراستهٔ گلاستون (Gladstone) است (اکسفر، ۱۸۹۶).

موضوع پژوهش نیست، بلکه اکنون سرانجام آشکار شده که موهوم است. و بنابراین به مسیحیت چنان می‌پردازند که گویی در روزگار کنونی همه اهل بصیرت در این باره همدستانند، و هیچ چیز نمانده است جز اینکه مسیحیت را موضوع اصلی استهزا و تمسخر بنهند، انگاری چون مسیحیت دیرگاهی جلوی لذات دنیوی را گرفته است در پی تلافی‌جویی برآمده‌اند.^{۹۳} در زمانی که باتلر می‌نوشت، دیانت رو در افول نهاده بود و پروای عمده او نمودن این معنی بود که اعتقاد به مسیحیت خلاف عقل نیست. تا جایی که سروکار باتلر بویژه با دئیست‌ها بود، آنان را نشانه زوال عمومی دین می‌دانست. ولی اینکه او پروای آنان را داشت از اینجا دانسته می‌شود که وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرد و به اثبات آن بر نمی‌خیزد.

تشابه دین در پی آن نیست که ثابت کند آخرت هست، خدا آدمیان را پس از مرگ ثواب و عقاب می‌بخشد، و مسیحیت حق است. دامنه تصنیفش محدودتر است و می‌خواهد نشان دهد که پذیرش چنین حقایقی خلاف عقل نیست مگر آنکه دئیست‌ها آماده باشند بگویند که همه باورهایشان درباره دستگاه و گردش طبیعت خلاف عقل‌اند. شناخت ما از طبیعت شناخت محتمل است. راست است که احتمال پذیرای درجات بسیار متغیری است؛ ولی شناختی که از طبیعت داریم بنیادش بر تجربه است و، حتی هنگامی که به درجه احتمال زیادی می‌رسد، باز هم محتمل است. و چیزهای بسیاری هستند که ما فهمشان نمی‌کنیم. با این همه، به‌رغم محدودیتهای شناختمان، دئیست‌ها از آن رو که چیزهای بسیاری برایمان تاریک و ناشناخته‌اند در معقولی و حقانیت معتقداتمان درباره طبیعت شك نمی‌ورزند. لذا می‌توانیم به قیاس تمثیل^{۹۴} استدلال کنیم که اگر در عرصه حقیقت دینی به دشواریهایی برمی‌خوریم که به دشواریهای برخیزنده در شناختمان از طبیعت که همانا آفریده خداست مشابهند، این دشواریها دلیل آن نمی‌شوند که آیین‌های دینی را بی‌درنگ باطل بشمریم. به عبارت دیگر، دئیست‌ها اشکالهایی بر برخی حقایق دین طبیعی مانند بقای نفس و بر حقایق دین وحیانی می‌گیرند؛ اما وجود همچو اشکالهایی مبطل گزاره‌های مورد بحث نیست چنانچه اشکالهای یادشده مشابه^{۹۵} و دارای همتهایی در شناخت ما از قوام و گردش طبیعت باشند که آفریدگارشان، به اقرار خود دئیست‌ها، خداست. باتلر در مدخل نوشته خود قول اوریگنس^{۹۶} را بر این معنی گواه می‌گیرد که اگر آدمی باور دارد که کتاب مقدس فرآورده آن کسی است که صانع طبیعت است، بنسب که چشم ندارد که همان‌گونه اشکالها را در کتاب مقدس بیابد که در طبیعت یافته می‌شود. «و به همان شیوه تأمل، می‌توان افزود که آن کس که به دلیل این اشکالها منکر صدور کتاب مقدس از سوی خداست،

۹۳. ۱. ص ۱-۲.

94. analogy 95. analogous

۹۶. Origenes (?-۱۸۵-۲۵۴ م)، نویسنده و آموزگار مسیحی مذهب اسکندرانی. - م.

ممکن است به حکم همین دلیل انکار کند که جهان آفریده اوست.^{۹۷}

باتلر البته به همین محاجه بس نمی‌کند که اشکالهای عرصه حقیقت دینی باطل‌کننده گزاره‌های دینی نیستند هنگامی که مشابه با اشکالهایی باشند که در شناخت طبیعت به آنها برمی‌خوریم. او همچنین حجت می‌انگیزد که واقعتهای طبیعی مبنای استنباط حقیقت محتمل دین طبیعی و وحیانی را فراهم می‌آورند. و از آنجا که سخن برسر گزاره‌هایی است که از حیث عملی اهمیت حیاتی به حال ما دارند و نه صرفاً برسر گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان توفیری به حالمان نمی‌کنند، باید بروفق تعادل احتمال عمل کنیم. مثلاً، هیچ امر واقع طبیعی نیست که ما را به چنین قولی ناگزیر گرداند که بقای نفس ممتنع است؛ و بعلاوه، تشابهاتی که از زندگی اینجهانی خود بیرون می‌کشیم، وجود زندگی آنجهانی را به قطع محتمل می‌گردانند. ما می‌بینیم که کرم پروانه سرانجام به پروانه مبدل می‌شود، پرندگان پوست تخمشان را می‌شکنند و به زندگی کاملتر پا می‌گذارند، آدمیزادگان از حال رویانی به حال بالغ پرورش می‌یابند؛ و «لذا اینکه بناست ما از این پس درحالی وجود داشته باشیم به همان اندازه متفاوت (فرضاً) از حال کنونیمان که حال کنونیمان با حال پیشینمان تفاوت دارد، فقط برحسب تشابه طبیعت است.»^{۹۸} برآستی، ما تلاشی تن را می‌بینیم، ولی درحالی که مرگ ما را از هر «دلیل محسوسی» برای واقعیت محروم می‌گرداند که قوای انسان باقی می‌مانند، این حال بدان معنی نیست که انسان باقی نمی‌ماند، و وحدت آگاهی در زندگی اینجهانی حکایت از آن دارد که او می‌تواند باقی بماند. باز، حتی در این دنیا افعال ما به پیامدهای طبیعی برمی‌خورند، و نیکبختی و بدبختی به رفتارمان بازبسته‌اند. بنابراین، تشابه طبیعت حاکی از آن است که افعال دنیوی ما به جزای اخروی برمی‌خورند. و اما درباره مسیحیت: سخنی درست نیست که مسیحیت همان «انتشار مجدد» دین طبیعی است. زیرا مسیحیت بسیاری چیزها به ما می‌آموزد که دانستنشان به نحو دیگری برایمان دست نمی‌داد. و اگر شناخت طبیعی ما ناقص و محدود است، چنانکه هست، هیچ دلیل پیشینی در دست نیست که چرا از وحی و الهام روشنی تازه بگیریم. افزون براین، «تشابه طبیعت باز می‌نماید که ما نباید هیچ سودی چشم‌بداریم مگر آنکه وسایل مقرر برای تحصیل یا تمتعش را به کار آوریم. عقل از وسایل فوری خاص برای تحصیل سودهای دنیوی یا روحانی هیچ به ما خبر نمی‌دهد. لذا این را باید از تجربه بیاموزیم یا از وحی و الهام. و مورد کنونی پذیرای تجربه نیست.»^{۹۹} بنابراین بیخردی است که وحی و الهام و آموزش مسیحی را اموری کم‌ارج و ناچیز بینگاریم چرا که نمی‌توانیم غایت و جزایی را که خدا پیش نهاده

۹۷. «مخل»، ۱: ۸، ص ۱۰-۹. ۹۸. ۱: ۳۰۱، ص ۲۲. ۹۹. ۲: ۲۴، ص ۱: ۲۰۱.

است حاصل کنیم بی آنکه وسایل مقرر داشته او را به کار بریم، وسایلی که از راه وحی و الهام شناخته می‌شوند.

اگر حجتهای باتلر را به براهینی بر حقایق دین طبیعی و وحیانی تفسیر کنیم، چه‌بسا که بسیار سست‌اند. ولی او خودش بر این نکته آگاه بود. مثلاً می‌گوید که «تصدیق دزم که رساله پیشین به هیچ‌رو مقنع نیست، و برآستی به خلاف این است.»^{۱۰۰} و او این ایراد را به لحاظ می‌گیرد که «کاری بی‌بهاست که بخواهیم مشکلات وحی و الهام را با چنین گفته‌ای بگشاییم که همان مشکلات در دین طبیعی هست، هنگامی که بایسته آن است که در پی رفع مشکلات مشترک و نیز مشکلات جداگانه هر دو شان بکوشیم...»^{۱۰۱} باتلر در عین حال یادآور می‌شود که او با ایراد ویژه‌ای سروکار دارد که بر دین گرفته‌اند، یعنی، دشواریها و نکات مشکوکی در دین هست، و اگر دین حق بود از این دشواریها برکنار بود. ولی این ایراد از پیش مفروض می‌گیرد که در شناخت طبیعی غیردینی هیچ دشواری و شکی نیست؛ و حال چنین نیست. با این همه، مرده در ششون دنیوی خود تردیدی نمی‌ورزند که بنابر گواهی از همان‌گونه که در امور دینی در دست‌ریشان هست رفتار کنند. «و چون قوت اقناعی این پاسخ در توازی^{۱۰۲} نهفته که میان گواهی بردین و گواهی بر کردار دنیوی ما هست، پاسخ به همان اندازه درست و قطعی است، خواه توازی را چنان رسم کنیم که گواهی دین را برتر خواه بدان‌گونه که گواهی کردار دنیوی را فروتر بنمایانیم.»^{۱۰۳} مقصود رساله رفع همه دشواریها و توجیه عنایت الهی نیست بلکه نشان دادن آن است که ما چه باید بکنیم. می‌توان گفت که ما نباید بدون گواهی عمل کنیم. ولی ما بر راستی مسیحیت، گواهی تاریخی بویژه معجزه و نبوت داریم.

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

۱۰۰. ۱. ۱۷. ۸. ۲. ۳۶۲-۳. ۱۰۱. ۱. ۲. ۸. ۲. ۳۵۴

102. parallel

۱۰۲. ۱. ۹. ۸. ۲. ۳۵۹. ۱۰۴. ۱. ۶۲. ۷. ۲. ۳۵۲

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

نظریه اخلاقی باتلر را در فصل بعد بازمی‌جویم. ولی ناسزاوار نیست که اینجا شمه‌ای از آرای او درباره اینهمانی شخصی بگویم که در نخستین رساله منضم به تشابه دین می‌آورد.

باتلر می‌گوید: نخست آنکه اینهمانی شخصی را نمی‌توان تعریف کرد. اما معنای این سخن آن نیست که ما بر اینهمانی شخصی آگاه نیستیم یا تصویری از آن نداریم. ما نمی‌توانیم همانندی یا برابری را تعریف کنیم، ولی می‌دانیم که چیستند. و این گونه می‌دانیم چیستند که مثلاً همانندی دو مثلث یا برابری میان دو دوتا و چهار را لحاظ کنیم. به عبارت دیگر، ما تصورات همانندی و برابری را به یاری آشنایی با مصادیق حاصل می‌کنیم. و اینهمانی شخصی نیز بر همین حال است. «با مقایسه آگاهی خود یا وجود خود در دو دم، بی‌درنگ تصور اینهمانی شخصی بر ذهن عارض می‌شود.»^{۱۰۶}

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

۱۰۵. argumentum ad hominem: حجتی که در آن، حجت آورنده به جای پاسخ گفتن به دعویها و میبانی فکری طرف

مقابل، به شخص یا شخصیت او می‌تازد. — م. ۱۰۶. ۲: ۱۰۱ ص ۳۸۸. ۱۰۷. ۳: ۱ ص ۳۸۸.

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

فصل ۱۰

مسائل اخلاقی

۱. شافتمسیری

در قرن هفدهم، هابز از تفسیر انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه^۱ و از پنداشتی حجیت‌باورانه^۲ دربارهٔ اخلاق دفاع کرده بود، بدین معنی که به‌زعم او خصیصهٔ الزام‌آور^۳ قوانین اخلاقی، به‌سانی که ما معمولاً تصورشان می‌کنیم، بر ارادهٔ خدا یا حاکم سیاسی بازسته است. و از آنجا که حاکم سیاسی مفسر قانون خداست، می‌توان گفت که نزد هابز منبع الزام^۴ در اخلاق اجتماعی همان حجیت و اقتدار^۵ حاکم است.

لاک، چنانکه دیدیم، از جهاتی مهم سخت مخالف هابز بود. او در آرای بدبینانهٔ هابز دربارهٔ طبیعت آدمی آن‌گاه که به انتزاع از نفوذ مجبورکنندهٔ جامعه و حکومت نگریسته شود شریک نبود؛ همچنین نمی‌پنداشت که خصلت الزام‌آور قوانین اخلاقی به اقتدار و ارادهٔ حاکم سیاسی وابسته است. اما از فحوای برخی از گفته‌هایش دربارهٔ اخلاق، بی‌یقین برمی‌آید که الزام اخلاقی به مشیت الهی متکی است. برآستی، او گه چنین معنایی را می‌رساند که تمایزهای اخلاقی متکی بر این مشیت‌اند. بدین‌سان او در بیان این سخن درنگ نمی‌ورزد که خیر و شر اخلاقی عبارت‌اند از سازگاری یا ناسازگاری افعال ارادی ما با قانونی که به‌موجب آن خیر یا شر، بنا بر اراده و قدرت قانون‌گذار که همان خداست «نصیب ما می‌شود.» باز، می‌گفت که اگر از یک مسیحی بپرسند که چرا آدمی باید به عهدش وفا کند، پاسخ خواهد داد که خدا که اختیاردار زندگی و مرگ ابدی است آن را از ما طلب می‌کند. مسلماً، این عنصر حجیت‌باورانه تنها نمودار یک بخش یا یک رویهٔ تأملات لاک در باب اخلاق است. ولی به هرجهت عنصری محسوب می‌شود.

1. egoistic

2. authoritarian

3. obligatory

4. obligation

5. authority

لیکن در نیمه اول قرن هجدهم، گروهی از حکمای اخلاقی^۶ بودند که نه همان با تفسیر هابز بر انسان به منزله موجودی ذاتاً خویشتن خواه بلکه همچنین با همه پنداشتهای حجیت باورانه درباره قانون اخلاقی و الزام اخلاقی مخالفت می‌ورزیدند. آنان در رد تصور هابز از انسان، بر سرشت اجتماعی انسان پای می‌فشردند؛ و در مخالفت با حجیت باوری^۷ اخلاقی، بر این معنی اصرار داشتند که انسان دارای يك حسن اخلاقی^۸ است که بدان، به استقلال از مشیت صریح خدا و همچنین به استقلال از قانون کشور، ارزشهای اخلاقی و تمایزهای اخلاقی را درمی‌یابد. لذا ایشان بر آن می‌گراییدند که انگاری اخلاقی را به روی پای خودش بنهند؛ و تنها به همین دلیل در تاریخ نظریه اخلاقی انگلستان از اهمیت بسیار برخوردارند. آنان همچنین تفسیری اجتماعی بر اخلاق به دست دادند که بر حسب غایتی اجتماعی و نه شخصی بود. و در فلسفه اخلاقی قرن هجدهم شاهد سرآغاز فایده باوری^۹ هستیم که بیش از همه با نام جان استوارت میل^{۱۰} در قرن نوزدهم پیوسته است. در عین حال نباید اجازه دهیم که دلبستگی به تحول فایده باوری ما را وادارد که از ویژگیهای حکیمان اخلاقی قرن هجدهم مانند شافتمبری و هاجسن غافل بمانیم.

نخستین فیلسوف از گروهی که اینجا آرا و احوالشان را بازمی‌جویم، شاگرد لاک بود. انتونی آشلی^{۱۱} (۱۶۷۱-۱۷۱۳)، سومین ارل او شافتمبری^{۱۲} و نوه حامی لاک، سه سال (۱۶۸۶-۹) همنشین لاک بود. ولی هر چند حرمت آموزش‌گارش را پاس می‌داشت، هرگز شاگرد لاک به این معنی نبود که همه آرای لاک را بپذیرد. شافتمبری ستاینده آنچه به دیدگاهش آرمان یونانی تعادل^{۱۳} و هماهنگی^{۱۴} می‌نمود بود، و به گمانش لاک اگر اندیشه یونانی را ژرفتر می‌شناخت و قدر می‌دانست، خدمت بهتری به فلسفه اخلاقی و سیاسی گزارده بود. زیرا در آن حال می‌توانست حقیقت نظر ارسطو را بر این معنی روشنتر دریابد که انسان بطبع موجودی اجتماعی است. در واقع، بداندش از آیین ارسطویی مدرسی^{۱۵} مانع از آن می‌شد تا او ارسطوی تاریخی و حقایق ارائه شده در اخلاق^{۱۶} و سیاست^{۱۷} ارسطو را قدر بداند. غایت^{۱۸} آدمی، که معیاری برای تمایز خیر از شر و صواب از خطا می‌نهد، غایتی اجتماعی است، و انسان به اقتضای طبع خود احساسی طبیعی نسبت به این تمایزها دارد. چنین قولی با ابطال تصورات فطری از سوی لاک ناسازگار نیست. مسئله آشکار بر سر زمانی نیست که تصورات اخلاقی به ذهن راه می‌یابند بلکه بر سر آن است که آیا طبیعت انسان بر چنان حال است که تصورات اخلاقی یا تصورات ارزشهای اخلاقی به موقع و هر آینه در او پدید می‌آیند. آنها

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

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

شافتسبری نمی‌خواست انکار کند که فرد آدمی بطبع جوای خیر خویش است. «می‌دانیم که هر آفریده‌ای دارای خیر و صلاحی خصوصی از آن خویش است که طبیعت او را ناگزیر از جست‌وجو کرده است.»^{۱۹} ولی انسان جزئی از يك دستگاه است، و «برای آنکه براننده نام آفریده نيك یا فضیلت‌مند^{۲۰} باشد باید همه امیال و انفعالات و گرایشهای ذهن و خوی خویش را فراخور و سازوار با خیر نوعش یا خیر آن دستگاهی گرداند که در آن گنجد است و جزئی از آن را برمی‌سازد.»^{۲۱} خیر فردی^{۲۲} یا خصوصی^{۲۳} انسان عبارت است از هماهنگی یا تعادل خواهشها، انفعالات و امیالش زیر نظارت و مهار عقل. ولی از آن‌رو که انسان جزئی از يك دستگاه است، یعنی از آن‌رو که بطبع موجودی اجتماعی است، امکان ندارد که امیالش به هماهنگی و تعادل کامل درآیند مگر آنکه ناظر به جامعه هماهنگ باشند. ما ناگزیر نیستیم که میان خوددوستی^{۲۴} و غیرخواهی^{۲۵} و بین خیر خود و پروای خیر همگانی یا عمومی^{۲۶} یکی را برگزینیم چنانکه گویی آنها بضرورت مانعة‌الجمع‌اند. براستی، «اگر در آفریده‌ای بیشتر از اندازه معمول خوددوستی یا پروای خیر خویش پیدا شود که با مصلحت^{۲۷} نوع انسان یا مصلحت همگانی ناسازگار درآید، این خصلت را باید از هر باره میلی زشت و رذیلانه^{۲۸} شمرد. و این همان میلی است که همه آن را خودخواهی^{۲۹} می‌نامیم.»^{۳۰} ولی اگر پروای آدمی از خیر خصوصیش نه فقط با خیر عمومی یا همگانی سازگار بلکه در تحقق آن سهیم باشد، به هیچ‌رو درخور نکوهش نیست. مثلاً، هر چند پروای صیانت خود را باید رذیلانه دانست چنانچه رادمثنی یا نیکوکاری را از آدمی سلب کند، پروای نيك سامان‌یافته افراد از صیانت خویش به تحقق خیر همگانی^{۳۱} یاری می‌دهد. بدین‌سان شافتسبری با محکوم کردن هر گونه «خویشتن‌خواهی»^{۳۲} پاسخ هابز را نمی‌دهد: او قائل است که در انسان اخلاقی، انگیزه‌های خودبینانه^{۳۳} و انگیزه‌های

۱۹. ویژگیها، ۲، ص ۱۵. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های شافتسبری برحسب جلد و صفحه، نسخه ۱۷۷۳ تصنیف اوست بنام ویژگیهای انسانها، آداب، عقاید و روزگاران (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*) که مشتمل است بر چند رساله و قطعه درباب مباحث اخلاقی.

20. virtuous

۲۱. ویژگیها، ۲، ص ۷۷.

22. individual

23. private

24. self-love

25. altruism

26. public good

27. interest

28. vicious

29. selfishness

۳۰. همان، ص ۲۳.

31. common good

32. egoism

33. self-regarding

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

بنابراین، شافتمبری خیر انسان را امری عینی می‌پندارد، بدین معنی که مایه ارضای انسان به منزله انسان است و طبع آن را می‌توان با تأمل در طبع آدمی تعیین کرد. «همین است که طبع آدمی را خرسندی می‌بخشد و ناگزیر یگانه خیر اوست.»^{۳۸} «بدین گونه فلسفه برقرار می‌شود. زیرا هر کس بضرورت باید درباره سعادت خودش استدلال و تعقل کند، یعنی خیر و صلاحش چیست و شر و فسادش چیست. سؤال تنها این است که چه کسی بهتر از همه تعقل و استدلال می‌کند.»^{۳۹} این خیر، لذت نیست. بدون وصف یا تمیز گفتن که لذت خیر ماست، «همان اندازه کم معنی است که گفتن اینکه 'ما آنچه را شایسته می‌دانیم برمی‌گزینیم' و 'ما از آنچه مایه خوشی و خشنودی ماست خشنودیم.' پرسش این است که آیا بحق خشنودیم و چنانکه باید برمی‌گزینیم یا نه.»^{۴۰} شافتمبری توصیف دقیقی از طبع خیر نمی‌دهد. از يك سو خیر را به فضیلت^{۴۱} تعبیر می‌کند. بدین سان درباره آن خصلتی می‌نویسد «که نام نیکی یا فضیلت به آن می‌دهیم.»^{۴۲} تکیه را به روی امیال^{۴۳} یا انفعالات^{۴۴} می‌گذارد. «لذا از آنجا که صرفاً بنابراین امیال است که آفریده‌ای نیک یا بد، طبیعی یا غیرطبیعی شمرده می‌شود، کار ما آن است که بازجوییم که امیال نیک و طبیعی و امیال بد و غیرطبیعی کدام‌اند.»^{۴۵} هنگامی که امیال و انفعالات آدمی به لحاظ خود او و جامعه در وضع درستی از هماهنگی و تعادل هستند، «این حال همان پاک‌نهادی یا صداقت یا فضیلت است.»^{۴۶} اینجا تکیه به روی منش^{۴۷} است نه به روی افعال^{۴۸} یا به روی غایتی ذاتی که باید به فعل حاصل آید. از سوی دیگر، شافتمبری امیال را معطوف به خیر و خیر را «مصلحت» می‌داند. «پیش از این باز نمودیم که در انفعالات و امیال یکایک آفریدگان، نسبتی ثابت با مصلحت يك نوع یا طبیعت مشترك هست.»^{۴۹} و شاید از این گفته برآید که خیر جز فضیلت یا صداقت اخلاقی است. شافتمبری فلسفه فضل‌فروشانه اهل مدرسه را بی‌ارج می‌انگاشت، و شاید شگفت‌آور نباشد که او اندیشه‌های

34. altruistic	35. benevolent	36. benevolence	37. morality
	۴۰. همان، ص ۲۲۷.	۴۴۲. همان، ص ۴۴۲.	۴۳۶. همان، ص ۴۳۶.
41. virtue			۴۲. همان، ص ۱۶.
43. affections	44. passions		۴۵. همان، ص ۲۲.
		۴۶. همان، ص ۲۷.	
47. character	48. actions		۴۹. همان، ص ۷۸.

اخلاقیش را با کلام بی‌ایهام بیان نکرد. ولی به‌مه‌تقدیر می‌توان گفت که تکیه را همواره بر فضیلت و منش می‌گذارد. مثلاً، انسانی را نباید تنها از آن‌رو نیک دانست که از قضا کاری سودمند به حال آدمیان می‌کند؛ چرا که ممکن است همچو کرده‌هایی را به سائقه انفعالهای خودخواهانه یا به‌واسطه انگیزه‌های پست انجام دهد. در واقع امر، آدمی به‌تناسب فضیلتش به تحقق مصلحت یا خیر یا سعادت خویش و به مصلحت یا خیر یا سعادت همگانی یاری می‌رساند. فضیلت و مصلحت بدین‌سان باهم موافق‌اند؛ و اثبات این معنی یکی از خواسته‌های عمده شافتمبری است. او به این نحو می‌تواند بگوید که «برای همگان فضیلت، خیر است و رذیلت»^{۵۰}، ش.^{۵۱}

شافتمبری بر آن بود که هر انسان دست‌کم تا اندازه‌ای بر ادراک ارزشهای اخلاقی و بازشناختن فضیلت از رذیلت تواناست. زیرا همه انسانها دارای وجدان^{۵۲} یا حس اخلاقی هستند، یعنی قوه‌ای همانند آن قوه که بدان انسانها فرق بین هماهنگی و ناهماهنگی، تناسب و بی‌تناسبی را درمی‌یابند. «ایا زیبایی طبیعی شکلها هست؟ و ایا به همان وجه زیبایی طبیعی فعلها نیست؟... همینکه افعال را بنگریم، همینکه امیال و انفعالات را دریابیم (و بیشترشان در يك زمان هم دریافته هم احساس می‌شوند)، چشمی باطنی بی‌درنگ زیبا و خوش‌ریخت، دلپذیر و ستودنی را از ناساز، زشت، دلازار و بدآیند باز می‌شناسد. بنابراین چگونه می‌شود اقرار نکرد که چون این تمایزها در طبیعت بنیان دارند، خود دریافت طبیعی است و تنها از طبیعت فرامی‌آید؟»^{۵۳} بسا هستند اشخاص نابکار و تبه‌کاری که خطا^{۵۴} را ناخوش نمی‌دارند و صواب^{۵۵} را از بهر خودش دوست نمی‌دارند؛ ولی حتی نابکارترین انسان گونه‌ای حس اخلاقی دارد، دست‌کم تا اندازه‌ای که می‌توان میان کردار ستوده و کردار مستوجب کیفر تمیز بگذارد.^{۵۶} حس صواب و خطا طبیعی انسان است، هرچند که رسم و تربیت ممکن است مردم را به داشتن تصورات باطل از صواب و خطا راه برد. به‌سخن دیگر، در همه آدمیان يك حس اخلاقی بنیادی یا وجدان هست، اگرچه امکان دارد که رسوم بد، عقاید دینی غلط و جزان، وجدان را به تیرگی یا تباهی بکشانند.

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

50. vice

۵۱. همان، ص ۱۷۶.

52. conscience

۵۳. همان، ص ۱۵-۱۴.

54. wrong 55. right

۵۶. همان، ص ۳-۴.

57. assimilation 58. faculty

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

نکته‌ای که شافتمبری بر آن پای می‌فشرد آن است که فضیلت را باید از برای خود آن جست. پاداش و کیفر را می‌توان برآستی بهنجوی سودمند در راه اغراض آموزشی به کار برد. ولی هدف این آموزش فراآوردن مهری فارغ از نفع شخصی به فضیلت است. تنها هنگامی که آدمی فضیلت را «از برای خود آن و به حیث خصلتی فی‌نفسه نیک و دلپذیر» دوست بدارد،^{۶۳} می‌توان به تعبیر شایسته او را فضیلت‌مند خواند. وابسته کردن فضیلت به مشیت خدا یا تعریف فضیلت به نسبت با پاداشهای خداوندی، در حکم آغازین از راه خطاست. «زیرا چگونه امکان‌پذیر است که خیر برین^{۶۴} برای آنان که نمی‌دانند خود خیر چیست فهم‌پذیر باشد؟ یا چگونه می‌توان دانست که فضیلت مستحق پاداش است هنگامی که شایستگی و شرفش نادانسته است؟ ما مسلماً از راه خطا می‌آغازیم آن‌گاه که می‌خواهیم شایستگی را از روی فضل و فرمان خدا محرز بداریم.»^{۶۵} به عبارت دیگر، اخلاق دارای استقلال معینی است؛ ما نباید با تصوراتی از خدا، عنایت الهی، و ثواب و عقاب ابدی و مفاهیم اخلاقی خوارمایه‌ای بر پایه این تصورات آغاز کنیم. در عین حال فضیلت به کمال نمی‌رسد مگر آنکه در بردارنده تقوی در حق خدا باشد؛ و تقوی به روی امیال فضیلت‌مندان و اکنش دارد و به آنها استواری و دوام می‌بخشد. «و بدین‌گونه کمال و ذرّه فضیلت باید به سبب اعتقاد به خدا باشد.»^{۶۶}

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

59. aesthetic

60. ecstasy

۶۳. همان، ص ۶۶.

۶۲. همان، ص ۲۸.

۶۱. همان، ص ۲۹.

64. Supreme Goodness

۶۶. همان، ص ۷۶.

۶۵. همان، ص ۲۶۷.

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

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

۲. مندویل

پرنار دو مندویل^{۶۹} (۱۶۷۰-۱۷۳۳) در تصنیفش به‌نام *افسانه زنبورهای عسل یا رذایل خصوصی*، فواید عمومی اند^{۷۰} (۱۷۱۴؛ چاپ دوم، ۱۷۲۳) که روایت بسط و تفصیل یافته‌ای بود از کنوی غرغرو یا نابکارانی که درستکار گردیده‌اند^{۷۱} (۱۷۰۵)، نظریه اخلاقی شافتمبری را به انتقاد کشید. مندویل می‌گوید که شافتمبری هر فعلی را که ناظر به خیر همگانی انجام گیرد فعلی فضیلت‌مندانه می‌خواند و هرگونه خودخواهی را که اعتنایی به خیر عام ندارد داغ ننگ رذیلت بران می‌زند. این نظر فرض می‌شمرد که همان خصال نیکوی آدمی است که او را اجتماعی می‌گردانند و انسان بطبع از موهبت گرایشهای غیرخواهانه برخوردار است. ولی تجربه روزانه خلاف این نظر را به ما می‌آموزد. ما هیچ گواهی تجربی در دست نداریم که انسان بنا به طبع خود موجودی غیرخواه است. همچنین هیچ گواهی مقنعی نداریم که جامعه تنها از آنچه شافتمبری افعال فضیلت‌مندانه می‌نامد سود می‌برد. به‌عکس، این رذیلت (یعنی امیال و افعال خودبینانه) است که به جامعه فایده می‌رساند. جامعه‌ای که از موهبت همه «فضایل» بهره‌ور باشد، جامعه‌ای ایستا و راکد است. جامعه هنگامی رو در ترقی و رونق می‌گذارد که افراد که جویای لذت و آسودگی خویشند، به تدبیر و ساختن و ارتقای اختراعات نوین می‌کوشند و با زندگانی تجمل‌آمیز خود سرمایه را به گردش درمی‌آورند. بدین معنی، رذایل خصوصی، فواید عمومی‌اند. افزون براین، پنداشت شافتمبری درباره وجود معیارهای عینی

۶۷. همان، ص ۷۷.

68. Herder 69. Bernard de Mandeville 70. *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*
71. *The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*

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

از اندیشه‌های مندویل، که بار کلی در *السفرون*^{۷۲} از آنها انتقاد کرد، بطبع چنین برمی‌آید که ثمره کلی مشربیه اخلاقی تمام‌عیار است. مندویل تفسیر خویشتن‌خواهانه هابز را بر طبیعت آدمی ادامه داد، ولی در عین حال مادام که هابز بر آن بود که انسان می‌تواند و به لحاظی باید برای طلب فضیلت اجتماعی در اجبار نیرویی بیرونی قرار گیرد، مندویل قائل بود که بهترین خدمت به جامعه از راه رونق رذایل خصوصی است. و این نظر، که چنان به وصف آید، بضرورت مبین کلی مشربیه اخلاقی است. ولی باید به خاطر داشته باشیم که مندویل از «رذایل» چه معنایی را می‌خواست. او جستجو در پی «تجمل»^{۷۳}، یعنی در پی نعمتهای مادی، را که از اندازه ضروری بیرون‌اند، به صفت «رذیلانه» خوار می‌شمرد. و چون می‌دید که این جستجو انگیزاننده تحول تمدن مادی است، حکم می‌کرد که رذیلت خصوصی می‌تواند فایده‌های عمومی باشد. ولی آشکارا همه‌کس به هیچ‌رو مایل نیستند که این طلب تجمل را «رذیلانه» بخواهند؛ و همچو نامگذاری پاره‌ای مبین‌گونه‌ای سختگیری طهارت‌جویانه است نه کلی مشربیه اخلاقی. لیکن این نظر را که کردار غیرخواهانه و فارغ از مصلحت شخصی با توانایی دولتمردان به بهره‌برداری از خودپسندی و غرور آدمی حاصل می‌آید، بحق کلی مشربانه وصف توان کرد؛ و همین پندار بود که پسند برخی از همعصران او افتاد و به چشم برخی دیگر شنیع و نفرت‌انگیز می‌نمود. مندویل را مسلماً نمی‌توان در شمار فیلسوفان اخلاقی بزرگ آورد؛ ولی فکر کلش بر این معنی که خویشتن‌خواهی خصوصی و خیر عمومی ناسازگار باهم نیستند، قدری اهمیت دارد. فکری است که در نظریه سیاسی و اقتصادی گونه «آزادی عمل» مضمّن است.

۳. هاجسن

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

72. *Alciphron*

73. *luxury*

74. *Francis Hutcheson*

75. *Glasgow*

سازندگی اندیشه‌هایش نبود. هاجسن در نخستین چاپ نخستین تصنیفش، پژوهش دربارهٔ منشاء تصورات ما از زیبایی و فضیلت^{۷۶} (۱۷۲۵) به‌صراحت به تبیین و دفاع از مبادی شافتمسبری در برابر مبادی مندویل پرداخت. اما تصنیف دیگرش، جستار دربارهٔ طبع و شیوهٔ انفعالات و امیال، با مثالهایی دربارهٔ حس اخلاقی^{۷۷} (۱۷۲۸)، نشان از نفوذ باتلر دارد. تصرفات بیشتر، در دستگاه فلسفهٔ اخلاقی^{۷۸} او مشهود است که ویلیام لیچمن^{۷۹} آن را ویراست و پس از مرگش به‌سال ۱۷۵۵ درآمد، هرچند هاجسن تا سال ۱۷۳۷ تمامش کرده بود. سرانجام، *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (۱۷۴۲) اندکی نمودار تأثیر مارکوس اورلیوس^{۸۰} است که بخش بیشتر تفکرات^{۸۱} او را هاجسن هنگامی که تصنیف لاتینش را می‌نوشت ترجمه کرده بود. باری، در شرح مختصری که در مجال قسمت کنونی است، ذکر همهٔ تصرفات، تعبیرات و بسطهای پیاپی فلسفهٔ اخلاقی او مقدر نیست.

هاجسن مضمون حس اخلاقی را از سر می‌گیرد. او البته آگاه است که واژهٔ «حس» در عرف عام در اشاره به بینایی، بساوازی و جزآن به‌کار می‌رود. اما به‌عقیدهٔ او کاربرد توسعه‌ی واژه، موجه است. زیرا ذهن نه همان از موضوعات حس به‌معنای متعارف لفظ بلکه همچنین از موضوعاتی در رده‌های زیبایی‌شناختی و اخلاقی به حال انفعال اثر می‌پذیرد. او بنابراین میان حواس ظاهر و باطن فرق می‌گذارد. ذهن به یاری حس ظاهر، در قاموس لاک، تصورات بسیط کیفیات مفرد اشیا را می‌پذیرد. «آن تصویری که با حضور اشیای بیرونی و فعلشان برتنهای ما برمی‌خیزند احساسات نام دارند.»^{۸۲} ما به دستگیری حس باطن نسبت‌هایی را ادراک می‌کنیم که حس یا حس‌هایی متفاوت از دیدن یا شنیدن یا بسودن موضوعات منسوب جداگانه‌شان را پدید می‌آورند. و حس درونی به وجه کلی به حس زیبایی^{۸۳} و حس اخلاقی بخش می‌شود. موضوع حس زیبایی «همگونگی»^{۸۴} درون چندگونگی^{۸۵} است،^{۸۶} اصطلاحی که هاجسن به‌جای «هماهنگی» شافتمسبری نشانده، ما به یاری حس اخلاقی «در سیر و نظارهٔ کرده‌های نیک دیگران، ادراک لذت می‌کنیم و برآن می‌شویم که کننده را دوست

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

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

۸۰. Marcus Aurelius، امپراتور روم (۱۶۱-۱۸۰)، و فیلسوف رواقی. - ۲.

81. *Meditations*

۸۲. پژوهش، ۱، ۱.

83. *sense of beauty* 84. *uniformity* 85. *variety*

۸۶. همان، ۱، ۲.

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

هاچسن در تبیین خود از پذیرش تصورات بسیط، آشکارا تا اندازه‌ی زیادی متکی به لاک است. البته تصور حس اخلاقی از شافتسبری فرامی‌آید نه از لاک. فرض يك حس اخلاقی با گفته‌های لاک درباره‌ی اخلاق دشوار سازگار درآید. ولی کارپذیری حس بیرونی، که در نظریه‌ی لاک درباب پذیرش تصورات بسیط پیدا می‌شود، در شرح هاچسن از کارپذیری حس اخلاقی بازتاب یافته است. به‌علاوه، هاچسن چندان متأثر از تجربه‌باوری لاک است که بر تفاوت نظریه‌ی حس اخلاقی از نظریه‌ی تصورات فطری تأکید ورزد. هنگامی که حس اخلاقی را به‌کار می‌اندازیم، نه در تصورات فطری تأمل می‌کنیم نه تصورات را از درون خودمان بیرون می‌کشیم. خود حس، طبیعی و فطری است؛ ولی به یاریش کیفیات اخلاقی را ادراك می‌کنیم، به‌همان‌سان که به‌نوسط حس ظاهر کیفیات محسوس را درمی‌یابیم.

آنچه ما به حس اخلاقی ادراك می‌کنیم دقیقاً چیست؟ سخن هاچسن در این باره چندان روشن نیست. گاهی درباره‌ی ادراك کیفیات اخلاقی افعال سخن می‌گوید؛ ولی چنین می‌نماید که نظر سنجیده‌اش بیشتر این است که ما کیفیات منش را ادراك می‌کنیم. البته کل مطلب، دست‌کم در پژوهش، با رنگ لذت‌باورانه‌ای که شیوه‌ی توصیفش در بیان فعالیت حس اخلاقی به خود می‌گیرد، فروپسینده می‌شود. بدین‌وجه دربندی که بالا نقل کردیم، او از ادراك لذت در نظاره‌ی افعال نیک، خواه در خودمان خواه در دیگران، سخن می‌گوید. اما در دستگاه فلسفه‌ی اخلاقی، حس اخلاقی را به «قوة ادراك علو»^{۸۸} اخلاقی و موضوعات والای آن^{۸۹} وصف می‌کند. «نخستین موضوعات حس اخلاقی عبارت از امیال اراده‌اند.»^{۹۰} کدام امیال؟ در وهله‌ی اول آنهایی که هاچسن «امیال عطوفت‌آمیز» می‌خواند، یعنی امیال نیکخواهی. او می‌گوید که ما ادراك متمایزی از زیبایی یا علو در امیال عطوفت‌آمیز فاعلان عاقل داریم. در پژوهش، از ادراك علو «در هر نمود یا نشانه‌ی نیکخواهی» سخن می‌رانند.^{۹۱} و تأکید مشابهی بر نیکخواهی در نوشته‌های متأخرش پیداست. ولی دشواری‌نمایی در این ادعا هست که نخستین موضوع حس اخلاقی، تا جایی که دست‌کم به مردم دیگر مربوط می‌شود، عبارت از امیال است. زیرا می‌توان پرسید که ما چگونه امیالی جز مال خودمان را ادراك می‌کنیم. به‌زعم هاچسن، «موضوع حس اخلاقی، حسرت یا فعلی بیرونی نیست بلکه امیال و گرایشهای درونی است که به تعقل از افعال مشهود استنتاج می‌کنیم.»^{۹۲} شاید بتوان نتیجه گرفت

۸۷. همان، ۲، «مدخل».

88. excellence

۸۹. دستگاه، ۱، ۱، ۴. ۹۰. همان جا. ۹۱. پژوهش، ۲، ۷. ۹۲. دستگاه، ۱، ۱، ۵.

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

بر فرض تاکید هاجسن بر نیکخواهی، خوددوستی چه جایی دارد؟ ما ارزش‌های خودبینانه جزئی فراوانی را تجربه می‌کنیم، و برآمدن همه‌شان میسر نیست؛ زیرا بسا هست که برآمدن يك آرزو، معارض یا مانع برآمدن آرزوی دیگر است. ولی می‌توانیم آرزوها را بروفق مبادی خوددوستی آرام هماهنگ گردانیم. به گمان هاجسن، این خوددوستی آرام اخلاقاً نه خوب است نه بد. یعنی، افعال برخاسته از خوددوستی بد نیستند مگر آنکه به دیگران آسیب بزنند و با نیکخواهی ناهمساز درآیند؛ اما درعین حال اخلاقاً خوب نیستند. فقط افعال نیکخواهانه اخلاقاً خوب‌اند. یا، به سخن دقیق‌تر، فقط امیال عطوفت‌آمیز یا نیکخواهانه (که نخستین موضوع حس اخلاقی‌اند و درمورد اشخاصی جز دارنده حس اخلاقی، از افعالشان استنتاج می‌شوند) اخلاقاً خوب‌اند. گرایش هاجسن بر آن است که فضیلت را با نیکخواهی مرادف بگیرد. در جستار دربارهٔ انفعالات، نیکخواهی آرام و فراگیر به منزله آرزوی سعادت فراگیر، به مبداء مستولی در فضیلت مبدل می‌گردد.

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

93. approbation

94. aesthetics

95. proportion

96. disposition

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

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

در نظریهٔ اخلاقی هاجسن، که در آن فضیلت به‌منزلهٔ علو شبه زیبایی‌شناختی مضمون اصلی است، نباید چشم‌بداریم که او اعتنای چندانی به موضوع الزام بنماید، بویژه هنگامی که او تقریباً اختیار یا آزادی^{۱۰۴} را به خودانگیختگی^{۱۰۵} تحویل می‌کند. ولی ملاکی برای داوری میان شیوه‌های گوناگون و ممکن فعل ارائه می‌دارد. «هنگامی که کیفیت اخلاقی افعال را می‌سنجیم تا گزینش‌هایمان را میان افعال گوناگون پیشنهاد به سامان درآوریم، یا بی‌بریم که کدامین فعل دارای بیشترین علو اخلاقی است، حس اخلاقی فضیلت ما را به چنین داوری راه می‌برد؛ در درجات برابر سعادت که توقع نشأتش از فعل می‌رود، فضیلت متناسب با شمارهٔ اشخاصی است که سعادت بر ایشان شمول می‌یابد... چندان که بهترین فعل آن است که بیشترین سعادت را برای بیشترین شمارهٔ انسانها حاصل می‌آورد و بدترین فعل آن است که به همان‌سان شقاوت به‌بار می‌آورد.»^{۱۰۶} اینجا بیان پیشین فایده‌باوری را بروشنی می‌بینیم. برآستی هاجسن یکی از منابع فلسفهٔ اخلاقی فایده‌باورانه است.

۹۷. درخور اعتناست که برخی از آرای هاجسن دربارهٔ درک زیبایی‌شناختی (مثلاً، دربارهٔ خصیصهٔ وارسته از مصلحت‌جویی آن) در گزارش کانت دربارهٔ حکم نوق (judgment of taste) از نو پدیدار می‌شود.

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

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

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

107. consequences

108. antecedent

109. subsequent

110. determination

۱۱۱. همان، ۲، ۷. ۱۱۲. همان‌جا.

113. right reason

114. Stoics

اخلاقی مبدل شده است، رنگی عقل‌باورانه به خود می‌گیرد. در نظریه اخلاقی هاجسن چندان عناصر گوناگونی هستند که هماهنگ ساختن همشان ممکن نمی‌نماید. اما یکی از ویژگیهای عمده تأملات او در اخلاق که با اندیشه‌های اخلاقی شافقتسبری وجه مشترك دارد، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی است. و هنگامی که این نکته را در یاد بسپریم که هردو تن از «حواس» زیبایی‌شناختی و اخلاقی سخن می‌گویند، بسا چنین بنماید که در نظریه‌های آنان واپسین کلام از آن شهودباوری^{۱۱۵} است. هردو نویسنده در بند آن بودند که نظریه هابز را در باب انسان همچون موجودی ذاتاً خویشتن‌خواه رد کنند. و خاصه نزد هاجسن، نیکخواهی به چنان پایه‌ای پرکشیده می‌شود که به غصب سراسر عرصه اخلاق می‌گراید. تصورات نیکخواهی و غیرخواهی بطبع مایه افزایش تمرکز فکر به‌روی تصور خیر همگانی و تحقق بخشیدن به خیر یا سعادت بیشتر برای بیشترین شماره ممکن آدمیان می‌شود. بنابراین، گذار آسانی به تفسیر فایده‌باورانه بر اخلاق هست. ولی فایده‌باوری با پروایش از پیامدهای افعال، مستلزم حکم و استدلال است، چندان که حس اخلاقی ناگزیر چیزی فراتر از يك «حس» باید باشد. و اگر کسی، مانند هاجسن، بخواهد اخلاق را با مابعدالطبیعه و الهیات پیوند دهد، فرمانهای قسوه اخلاقی یا وجدان به پژواک ندای خدا بدل می‌یابند، نه بدین معنی که اخلاق به گزینش الهی بازبسته است بلکه بدان معنی که پسندیده‌بودن علو اخلاقی نزد قسوه اخلاقی، آینه‌وار پس‌سنندیده‌بودن این علو را نزد خدا بازمی‌تاباند. ولیکن این رشته فکری هاجسن که بی‌گمان تا اندازه‌ای متأثر از خواندن مصنفات باتلر بود، رشته فکری نیست که ما بی‌درنگ به‌نام او منسوب بداریم. در تاریخ نظریه اخلاقی، هاجسن را در مقام هوادار نظریه حس اخلاقی و پیشگام فایده‌باوری به یاد می‌آورند.

۴. باتلر

شافقتسبری و هاجسن هردو به برپاداشتن تعادلی می‌کوشیدند که تفسیر خویشتن‌خواهانه هابز بر سرشت آدمی واژگونش کرده بود. زیرا چنانکه دیدیم، هردو تن بر نهاد اجتماعی بشر و خصیلت طبیعی غیرخواهی اصرار می‌ورزیدند. ولی درحالی که شافقتسبری با یافتن ذات فضیلت در هماهنگی امیال خودبینانه و غیرخواهانه، خوددوستی را درون حیطة فضیلت تام گنجانده بود، هاجسن بر این می‌گرایید که فضیلت را با نیکخواهی همگوه‌ر بشمرد. و با آنکه او «خوددوستی آرام» را ننکوهید، آن را از حیث اخلاقی علی‌السویه می‌پنداشت. موضع اسقف باتلر^{۱۱۶} در این باب درکنار شافقتسبری بود نه هاجسن.

115. Intuitionism

۱۱۶. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های باتلر برحسب جلد و صفحه، نسخه ویراسته گلاستن از مصنفات او (۱۸۹۶) است.

باتلر در رساله دربارهٔ طبع فضیلت^{۱۱۷} که در ۱۷۳۶ به‌عنوان ضمیمهٔ تشابه دین منتشر شد،^{۱۱۸} می‌گوید: «شایان اعتناست که نیکخواهی و نبود آن، چنانچه جداگانه نگریسته شوند، به هیچ‌رو تمام فضیلت و رذیلت نیستند.»^{۱۱۹} و هرچند او از هاجسن نامی نمی‌برد، احتمالاً او را در نظر داشت آن‌گاه که می‌گوید: «به‌گمانم برخی از گرانمایگان مقصودشان را به‌نجوی بیان کردند که ممکن است برای خوانندگان ناهشیار خطر چنین خیالی را پیش آورند که فضیلت تا جایی که از عهدهٔ داوریشان برمی‌آید سراسر عبارت است از طلب تحقق نیکبختی نوع آدمی در وضع کنونی و رذیلت سراسر عبارت است از اجرای آنچه آنان پیش‌بینی می‌کنند یا ممکن است پیش‌بینی کنند که محتملاً افزونی بدبختی را در وضع کنونی فرامی‌آورد.»^{۱۲۰} این به نظر باتلر خطایی فاحش است. زیرا گاه‌به‌گاه چنین می‌نماید که بیدادگریها یا آزارهای وخیم، افزایندهٔ نیکبختی آدمی در آینده‌اند. ما بی‌یقین مکلفیم که «در حدود حقیقت و عدل»^{۱۲۱} در تحقق نیکبختی همگانی شریک باشیم، اما سنجیدن ماهیت اخلاقی افعال صرفاً بر حسب توانایی یا ناتوانی ظاهریشان بر تحقق خیر بیشتر برای بیشترین شمارهٔ ممکن آدمیان، برابر آن است که در را به روی همه‌گونه بیدادی که به نام نیکبختی آیندهٔ نوع بشر ارتکاب می‌شود بگشاییم. ما بی‌گفتگو نمی‌توانیم بدانیم که پیامدهای افعالمان چه خواهند بود. وانگهی، موضوع حس اخلاقی، فعل است؛ و هرچند نیت بر سازندهٔ بخشی از فعل به لحاظ کلیت فعل است، تمام آن نیست. ما ممکن است پیامدهای خیر و نه شر را نیت کنیم؛ ولی بضرورت چنین بر نمی‌آید که پیامدها در واقع امر همان خواهند بود که می‌خواهیم یا چشم داریم که باشند.

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

117. *Dissertation of the Nature of Virtue*

۱۱۸. لذا این رساله پس از انتشار پژوهش و جستار دربارهٔ انفعالات هاجسن درآمد. ۱۱۹-۱۲۰: ۱، ص ۴۰۷.
 ۱۲۰. همان، ۱۵: ۱، ص ۴۰۹-۱۰. ۱۲۱. همان، ۱۶: ۱، ص ۴۱۰. ۱۲۲. مواضع، ۲: ۳، ص ۱۸۷.
 ۱۲۳. همان‌جا.

هرمیل ویژه دیگر و خوددوستی. «۱۲۴ حق مطلب آن است که نیکبختی را که موضوع خوددوستی است نمی‌توان با خوددوستی یکسان انگاشت. «نیکبختی یا خوشنودی فقط در بهرهمندی از آن موضوعاتی است که بطبع فراخور خواهشها، انفعالات و امیال گوناگون و جزئی مایند.» ۱۲۵ نیکخواهی یک میل جزئی و طبیعی انسان است. ودلیلی ندارد که فعل آن به تحقق نیکبختی ما یاری نرساند. برآستی، اگر نیکبختی در ارضای خواهشها، انفعالات و امیال ماست، و اگر نیکخواهی یا مهر به هموع یکی از این امیال است، البته ارضایش در تحقق نیکبختی ما دخیل است. بنابراین، نیکخواهی با خوددوستی که آرزوی نیکبختی است ناسازگار نتواند بود. لیکن امکان دارد که میان برآوردن خواهش یا انفعال یا میلی خاص، مثلاً مال دوستی، و نیکخواهی تعارضی روی دهد؛ و ما همه می‌دانیم که معنای واژه «خودخواه» چیست. هنگامی که مردم می‌گویند خوددوستی و نیکخواهی یا غیرخواهی ناهمسازند، گفته‌شان به سبب خلط خودخواهی با خوددوستی است. ولی این شیوه سخن گفتن سزاوار نیست. زیرا از این واقعیت چشم می‌پوشد که آنچه ما خودخواهی می‌نامیم بسا که با خوددوستی راستین ناهمساز درآید. «معمولتر از این چیزی نیست که بینیم آدمیان به زیان و گزند معنوم خویش و در تضاد مستقیم با مصلحت آشکار و واقعی و بلندترین ندهای خوددوستی، دل بر انفعالی یا میلی بنهند.» ۱۲۶

باتلر گاهی «خوددوستی عقلانی» یا «خوددوستی آرام» را در برابر «خوددوستی نامعتدل» می‌گذارد. ۱۲۷ او همچنین خوددوستی عقلانی را در برابر «خوددوستی مفروض» یا «مصلحت مفروض» می‌نهد؛ و این طرز گفتار احتمالاً مرجح است. زیرا او آرزوی غایاتی را که نیل بدانها بواقع سعادت بخش است در برابر آرزوی چنان غایاتی می‌گذارد که به خطا گمان می‌رود که سعادت می‌بخشند. گاهی می‌انگارند که خوشبهای جزئی که بر سازنده «مجموع کل سعادت ماست»، «از مال و مفاخر و ارضای خواهشهای حسی برمی‌خیزند.» ۱۲۸ ولی اندیشه‌ای باطل است که این خوشبهای یگانه بر سازندگان سعادت بشرند. و آنان که بر چنین پندار می‌روند، تصویری نادرست از مقتضیات خوددوستی راستین دارند.

البته ممکن است خرده بگیرند که نیکبختی چیزی ذهنی است، و هر فرد بهترین داور اسباب نیکبختی خویش است. ولی باتلر می‌تواند به این خرده پاسخ گوید به شرط آنکه بتواند استوار دارد

۱۲۴. مواظف، ۲: ۳، ص ۱۹۶. ۱۲۵. مواظف، ۲: ۶، ص ۱۹۰. ۱۲۶. مواظف، ۲: ۱۸، ص ۲۰۳. ۱۲۷. هاجن از طریق آسنای با مواظف باتلر، از این تمایزها تأثیر برداشت. ولی، چنانکه دیدیم، او همچنان از هر باره فضیلت را با نیکخواهی یکسان می‌گرفت. و مورد انتقاد باتلر در رساله اش همین دیدگاه بود. ۱۲۸. مواظف، ۲: ۱۳، ص ۱۹۹.

که «نیکبختی» معنایی قطعی و عینی دارد که از تصورات گوناگون اشخاص مختلف درباره نیکبختی مستقل است. او برای اثبات این نکته، محتوایی قطعی و عینی به مفهوم طبیعت، یعنی طبیعت آدمی، می‌دهد. او در وهله نخست دو معنای ممکن کلمه «طبیعت» را نام می‌برد تا حذفشان کند. «غالباً از طبیعت مبدائی در انسان که نوع یا درجه‌اش ملحوظ نیست مراد گرفته می‌شود.»^{۱۲۹} ولی وقتی می‌گوییم که طبیعت قاعده اخلاق است، آشکار است که کلمه «طبیعت» را در این معنی به کار نمی‌بریم، یعنی برای دلالت بر هر خواهش یا انفعال یا میلی بدون لحاظ خصیصه یا شدت آن. دوم آنکه «طبیعت غالباً عبارت از انفعالهایی دانسته می‌شود که نیرومندترین‌اند و بیش از همه در افعال تأثیر می‌کنند.»^{۱۳۰} ولی این معنای طبیعت را نیز باید حذف کرد. وگرنه ناچاریم بگوییم که انسانی که مثلاً انفعال حسی در کردارش عامل غالب است، انسانی فضیلت‌مند است و بر مقتضای طبیعت عمل می‌کند. بنابراین باید در پی معنای سوم می‌آید از کلمه بگردیم. به‌زعم باتلر، «مبادی» (آنچنان که وی می‌نامدشان) انسان سلسله‌مراتبی یدید می‌آورند که در آن يك مبدأ دارای برتری و اقتدار است: «در هر انسان يك مبداء برتر تأمل یا وجدان هست که میان مبادی درونی قلبش و نیز میان افعال بیرونی‌ش تمیز می‌نهد. همین تأمل یا وجدان درباره نفس آدمی و افعالش داوری می‌کند؛ فتوای قاطع می‌دهد که برخی افعال فی‌نفسه صواب، حق و نیک‌اند و برخی افعال فی‌نفسه ناصواب، باطل و بدند...»^{۱۳۱} لذا تا جایی که وجدان فرمان می‌راند، آدمی بر مقتضای طبیعتش عمل می‌کند، و حال آنکه تا جایی که مبدائی سوای وجدان فرمایند افعال اوست، چنین افعال را می‌توان نامتناسب با طبیعتش خواند. و عمل کردن بر مقتضای طبیعت در حکم نیل به نیکبختی است.

ولی باتلر از وجدان چه معنایی را می‌خواهد؟ البته نقل قول آخر گویای آن است که به دیده او وجدان داور نیکی و بدی منش، خواه در خود خواه در دیگران، و داور نیکی و بدی، درستی و نادرستی افعال است. اما این به ما نمی‌گوید که سرشت و پایگاه دقیق وجدان چیست. باتلر در رساله درباره طبع فضیلت در باب وجدان همچون «قوه‌ای اخلاقی که می‌پسندد و نمی‌پسندد» سخن می‌گوید.^{۱۳۲} و در قسمت بعدی، باز از همین «قوه اخلاقی» سخن می‌رود، «چه وجدان بخوانیمش، چه عقل اخلاقی، خواه حس اخلاقی خواه عقل الهی؛ چه به منزله احساس فهم در نظر گرفته شود چه ادراک قلبی چه شامل هر دو، که حق همین می‌نماید.»^{۱۳۳} افزون بر این، گاه در دیده اول چنین می‌نماید که باتلر به‌طور ضمنی می‌رساند که وجدان و خوددوستی يك چیزند.

نخست به نکته آخر می‌پردازیم. باتلر بر آن بود که خوددوستی مبدائی برتر در انسان است. «اگر انفعال بر خوددوستی چیرگی یابد، فعل منتج فعلی غیر طبیعی است؛ اما چنانچه خوددوستی بر انفعال

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

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

چیره آید، فعل منتج فعلی طبیعی است؛ آشکار است که خوددوستی در طبیعت آدمی مبدائی برتر از انفعال است. انفعال را می‌شود انکار کرد بی‌آنکه خللی به طبیعت آدمی برسد ولی خوددوستی را نمی‌شود. چندان که اگر بخواهیم موافق با صرفه طبیعت انسان عمل کنیم، خوددوستی عقلانی باید فرمان براند.^{۱۳۴} اما او قائل نبود که خوددوستی و وجدان یکسان اند. به گمان باتلر، این دو عموماً با یکدیگر سازگارند؛ ولی از این گفته برمی‌آید که آنها دقیقاً چیز واحد نیستند. «پیداست که در سیر عادی زندگانی بندرت میان تکلیف و آنچه مصلحت می‌خوانند ناسازی روی می‌دهد. نادرتر از این، وقوع ناسازی میان تکلیف است و آنچه بواقع مصلحت گونی ماست؛ و مرادم از مصلحت، نیکبختی و خرسندی است.»^{۱۳۵} «پس، با آنکه خوددوستی منحصر به مصلحت‌اینجهانی است، به‌طور کلی با فضیلت کاملاً سازگار است، و ما را به سیر یکسانی از زندگی راه می‌برد.»^{۱۳۶} باز، «چنانچه سعادت حقیقیمان را فهم کنیم، وجدان و خوددوستی همواره ما را در راهی یکساز رهنمون‌اند. تکلیف و مصلحت کاملاً سازگارند، بیشترین در این جهان؛ ولی به تمامی و از هر باره چنانچه آخرت و کل را به دیده گیریم. این معنی را تصور اداره نیک و کامل امور به تضمین می‌رساند.»^{۱۳۷} امکان دارد وجدان حکم به فعلی بدهد که با مصلحت دنیویمان موافق نباشد یا موافق ننماید؛ اما بفرجام، اگر زندگانی اخروی را به لحاظ گیریم، وجدان همواره حکم به مصلحت حقیقی ما می‌دهد، یعنی به آنچه به تحقق کامل سعادتمان می‌انجامد. ولی از اینجا چنین بر نمی‌آید که وجدان همان خوددوستی است؛ زیرا وجدان است که به ما می‌گوید باید به آنچه به تحقق سعادت کامل ما به منزله آدمیان یاری می‌رساند عمل کنیم. همچنین از آن بضرورت بر نمی‌آید که ما باید همان کنیم که وجدان از روی انگیزه آگاهانه برآوردن مصلحت حقیقیمان به کردنش حکم می‌دهد. زیرا گفتن آنکه وجدان حکم به مصلحتمان می‌دهد یا تکلیف و مصلحت سازگارند و گفتن اینکه ما باید تکلیفمان را به انگیزه برآوردن مصلحتمان بجا آوریم، قولی واحد نیست.

باتلر در رساله درباره طبع فضیلت می‌گوید که موضوع قوه وجدان «افعالی است که تحت آن نام مبادی فعال یا عملی را دربر می‌گیرند: مبادی که بنا بر آنها انسانها، چنانچه مواقع و اوضاع تواناییشان دهند، عمل می‌کنند، و چون در شخصی استوار و ملکه گردند، منش او می‌خوانیم.»^{۱۳۸} «فعل یا کردار یا رفتار، صرف‌نظر از آنچه در واقع پیامد آن است، خودش موضوع طبیعی دریافت اخلاقی است، همچنان که صدق و کذب نظری موضوع طبیعی عقل نظری است. برآستی نیت چنین و چنان پیامدها همیشه منترج است چرا که جزئی از خود فعل است.»^{۱۳۹} دوم آنکه ادراک ما از نیکی و بدی افعال متضمن «دریافت آنها به منزله شایسته و ناشایسته است.»^{۱۴۰} سوم آنکه ادراک

۱۳۴. مواضع، ۲: ۱۱۶، ۲، ص ۶۲. ۱۳۵. مواضع، ۳: ۲، ۲، ص ۷۴. ۱۳۶. مواضع، ۳: ۱۲، ۲، ص ۷۵.
 ۱۳۷. مواضع، ۳: ۱۱۳، ۲، ص ۷۶. ۱۳۸. ۱: ۴، ص ۴۰۰. ۱۳۹. همان، ۴: ۱، ص ۴۰۰-۱.
 ۱۴۰. همان، ۵: ۱، ص ۴۰۱.

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

بنابراین وجدان با افعال سروکار دارد صرف‌نظر از پیامدهایی که درواقع رخ می‌دهند، هرچند نه قطع نظر از نیت فاعل. زیرا نیت فاعل جزئی از فعل اوست هنگامی که همچون موضوع حس یا قوهٔ اخلاقی نگریسته شود. لذا افعال باید دارای خصال اخلاقی عینی و دریافتنی باشند. و این برآستی نظر باتلر بود. نیکی یا بدی افعال صرفاً از «سرشت افعال برمی‌خیزند؛ یعنی از سرشت آنچه درخور افریدگانی است که ما می‌یم یا از سرشت اقتصای حال و موقع، و از سرشت آنچه نادرخور است.»^{۱۴۱}

این نظر ممکن است مایهٔ سوء تفاهم شود. زیرا امکان دارد از گفتهٔ باتلر چنین معنایی را بگیریم که ما از تحلیل طبیعت آدمی به نیکی یا بدی، درستی یا نادرستی افعال جزئی استدلال می‌کنیم. لیکن مقصود او کاملاً همین نیست. ما برآستی می‌توانیم به این طریق استدلال کنیم. ولی چنین کاری بیشتر ممیز فیلسوف اخلاقی است تا فاعل اخلاقی عادی. به عقیدهٔ باتلر، ما به‌طور کلی می‌توانیم درستی یا نادرستی افعال را با بازجویی موقع مفروض درپاییم، بی‌آنکه به قواعد کلی رجوع کنیم یا به کار استنتاج دست بزنیم. «پژوهشهایی که اشخاص فارغ‌بال دربارهٔ گونه‌ای قاعدهٔ کلی کرده‌اند که سازگاری یا ناسازگاری با آن بناگزر نام نیک یا بد بر افعالمان می‌نهد، از باره‌های بسیار خدمت ارجمندی به‌شمار می‌روند. با این همه، بگذارید آدم صادق و ساده‌ای پیش از دست زدن به فعلی از خودش بپرسد: 'این که قصد کردنش را دارم درست است یا نادرست؟ نیک است یا بد؟' من یکسره بیگمانم که تقریباً هر انسان منصفی در تقریباً هر موضعی به این پرسش موافق با حقیقت و فضیلت پاسخ خواهد داد.»^{۱۴۲}

پس الزام چه؟ بیان باتلر در این باب چندان روشن نیست. ولی نظر غالب او آن است که وجدان هنگامی که چنین فعل را صواب و چنان فعل را خطا بشمرد، با حجیت حکم می‌کند که اولی را باید اجرا کرد و دومی را نباید. باتلر در پیشگفتار *مواظت* می‌گوید: «حجیت طبیعی مبداء انعکاس^{۱۴۳}، نزدیکترین و مانوسترین و یقینی‌ترین و شناخته‌ترین الزام است.»^{۱۴۴} به همان وجه، «پس آن حجیت و الزام را درنظر بگیرید که جزء سازندهٔ این پسند انعکاسی^{۱۴۵} است و بی‌چون و چرا چنین برمی‌آید که حتی اگر آدمی در همه چیز شک کند، باز همچنان تحت نزدیکترین و یقینی‌ترین الزام نسبت به فعل فضیلت می‌ماند، الزامی که همان تصور فضیلت یا همان تصور پسند انعکاسی متضمن

۱۴۱. پیشگفتار *مواظت*، ۳۳: ۲، ص ۲۵. ۱۴۲. *مواظت*، ۳، ۴: ۲، ص ۷۰.

143. reflection

۱۴۴. ۲۱: ۲، ص ۱۵.

145. reflex approbation

آن است.^{۱۴۶} گویا منظورش آن است که فضیلت دربردارنده ادعای خودش بر ماست، و پسندیدن اخلاقی چیزی یعنی الزام آور اعلام کردن آن چیز، بدین معنی که اگر هنگام رودرروی با گزینشی بالفعل تشخیص دهیم که يك فعل نيك است و فعل ديگر بد، ناگزیر حکم می‌دهیم که باید فعل نخستین را درپیش گیریم و از فعل دوم بپرهیزیم. او با فرض این که طبیعت ما قانونی دارد، می‌پرسد که ما برای تبعیت از آن قانون مقید به کدام الزامیم؟ و پاسخ می‌دهد: «این سؤال جوابش را دربردارد. الزام شما برای اطاعت از این قانون آن است که قانون طبیعت شماست. اینکه وجدانتان آن را می‌پسندد و بر درستی چنین فعلی گواهی می‌دهد، خودش به تنهایی يك الزام است. تجلی وجدان تنها از آنرو نیست تا راهی را که باید بپیماییم به ما بنماید، بلکه وجدان همچنین مستلزم و دربردارنده حجیت خویش است...»^{۱۴۷} او نمی‌گوید اینکه فعلی به مصلحت ماست به خودی خود بر سازنده الزام است، بلکه چنانکه دیدیم می‌گوید که تکلیف و مصلحت موافق‌اند، کمینه بدان معنی که خدا سببی می‌سازد که کردن آنچه تکلیف خودمان می‌دانیم در نهایت به نیکبختی و خرسندی تمام ما راه می‌برد.

بی‌شک باتر توجه کافی به انواع و تفاوت‌های نگرش و باورهای اخلاقی نمود. او بر آستی تصدیق می‌دارد که درباره نکات جزئی و خاص شك تواند بود؛ اما اصرار می‌ورزد که «به‌طور کلی و در واقع فضیلت معیاری دارد که مورد تصدیق همگان است. معیار فضیلت همان است که همه روزگاران و همه سرزمینها اظهار عقیده علنی بدان کرده‌اند؛ همان است که هر انسانی را که می‌بینید جلوه‌گرش می‌کند؛ همان است که قوانین آغازین و بنیادین همه نظامهای سیاسی مدنی در سراسر زمین به آن می‌پردازند و می‌کوشند تا اجرائش را فریضه آدمیان گردانند؛ یعنی عدل و حقیقت و پروای خیر همگانی.»^{۱۴۸} اما با آنکه او درباره دشواریهای برخیزنده از عنصر نیرومند نسبی‌انگاری بالفعل در قوانین اخلاقی بشر بحث کافی نمی‌کند، به‌منظر من نکته مهم در نظریه اخلاقی او قول به اخلاقی است که نه صرفاً از يكسو حجیت باورانه است نه صرفاً از سوی دیگر فایده باورانه. وجدان پنداری قانون اخلاقی را اعلام می‌دارد که به انتخاب حکمی خدا باز بسته نیست چه رسد به قانون کشور. در عین حال، او نه فضیلت را یا نیکخواهی یکسان می‌پندارد نه خوددوستی را یگانه مبداء متعالی اخلاق می‌نهد. قانون اخلاقی به طبیعت آدمی برگشت دارد و بر بنیاد آن است؛ ولی از وجدان باید تبعیت کرد ولو اینکه تکلیف تا جایی که به زندگی اینجهانی مربوط می‌شود با مصلحت سازگار در نیاید. اینکه تکلیف و مصلحت سرانجام ناگزیر باهم سازگار در می‌آیند، به سبب عنایت الهی است. ولی معنی این سخن آن نیست که عمل ما صرفاً باید به نیت کسب ثواب و احتراز از عقاب باشد. وجدان، مرجع حجیت برین است. «وجدان اگر نیرو داشت چنانکه حق دارد، اگر اختیار داشت

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

چنانکه حجیت آشکار دارد، بر اطلاق بر جهان فرمان می‌راند.^{۱۴۹} نظریه اخلاقی باتلر از هر باره نابسنده است؛ زیرا در مضامین مهمی اصلاً بحث نشده است. مثلاً، تحلیل دقیقتر الفاظ خیر و شر، صواب و خطا، و بحث در نسبت‌های دقیق میان این الفاظ را دل‌مان می‌خواست. باز تحلیل بیشتر الزام و تبیین روشنی از آنچه بواقع درباره این موضوع گفته می‌شود دلخواه است. با این همه، نظریه اخلاقی باتلر در همان صورت فعلیش کاری درخور اعتناست، و برای فلسفه اخلاقی ساخته و پرداخته‌تر مایه‌های ارزشمندی فراهم می‌آورد.

۵. هارتلی

در پیوند با نفوذ لاک، نام دیوید هارتلی^{۱۵۰} (۱۷۰۵-۵۷) را به میان آوردیم. او پس از ترک نیت اصلیش برای درآمدن به سلك کشیشان انگلیکان، به مطالعه طب روی آورد و سپس به طبابت پرداخت. در ۱۷۴۹ ملاحظات درباره انسان^{۱۵۱} را منتشر کرد. او در بخش اول این تصنیف به ارتباط بین بدن و ذهن، و در بخش دوم به موضوعات راجع به اخلاق، بویژه از رویه روانشناختی آن، می‌پردازد. دیدگاه کلیش بر پایه دیدگاه لاک استوار است. احساس حسی، عنصر مقدم در شناسایی است، و ذهن پیش از احساس تهی یا لوحی نانوشته است. از اینجاست نیاز به نمودن اینکه چگونه تصورات انسان در تنوع و پیچیدگی‌شان از داده‌های حواس حاصل می‌آیند. و اینجا هارتلی از نظر لاک درباره تداعی تصورات سود می‌جوید، هر چند که در پیشگفتار ملاحظات درباره انسان خود را به رساله درباره مبانی بنیادین فضیلت و اخلاق^{۱۵۲} و امدار می‌داند. این رساله را کشیش جان گی^{۱۵۳} (۱۶۹۹-۱۷۴۵) نوشته بود و اسقف لاول^{۱۵۴} آن را در آغاز ترجمه‌اش از تصنیف لاتین در باب منشام بدی^{۱۵۵} (۱۷۳۱) تألیف اسقف اعظم کینگ^{۱۵۶} منضم کرده بود. ولی در حالی که نظریه‌های روانشناختی هارتلی انگیزنده رساله گی بود، نظریه فیزیکیش در باب ارتباط بدن و ذهن از پژوهش‌های نظری نیوتن درباره عمل عصبی در مبادی متأثر بود. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه‌های هارتلی از لاک، نیوتن و گی اثر برداشتند. او به‌نوبه خود به مطالعه پیوندهای بدن و ذهن و به روانشناسی مبتنی بر اصالت تداعی تصورات انگیزشی داد.

هارتلی مادام که با لاک در این باره موافق بود که ذهن در اصل تهی از محتوی است، بر سر مقام مراقبه نفسانی با او همسخن نبود. مراقبه منبع متمایزی از تصورات نیست؛ احساس تنها منبع است. و احساس نتیجه ارتعاشاتی در ذرات اعصاب است که به‌وسیله اثر منتقل می‌شوند. تصور اثر از

۱۴۹. سواعط. ۲: ۱۹، ۰۲: ۰۴، ص ۶۴.

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

فرضیه اتر نیوتن در توضیح تأثیر نیروهای دور از هم القا شده بود. بعضی ارتعاشات معتدل اند، و اینها لذت را فرامی آورند؛ بعضی دیگر تندند، و اینها موجب رنج اند. حافظه با فرض ارتعاشات خفیف تبیین می یابد، یعنی گرایشهایی که به توسط ارتعاشات بر ماده نخاعی مغز منطبع می شوند. در واقع، همیشه در مغز ارتعاشات هست، هر چند چپستی آنها بر تجربه گذشته انسان و البته بر تأثیرات بیرونی کنونی بازسته است. بدین سان می توان علت خاطرات و تصورات را توضیح داد، ولو علت آشکاری در احساس کنونی نباشد. ساختمان حیات ذهنی پیچیده انسان را باید بر حسب تداعی تصورات تبیین کرد که هارتلی آن را به نفوذ عناصر «همپهلو» تحویل کرد، جایی که «همپهلو» در بردارنده همپهلویی متوالی است. هنگامی که احساسهای مختلف مکرر با هم تداعی می شوند، هر کدام از آنها با تصورات فرآورده احساسهای دیگر متداعی می گردد؛ و تصورات مطابق با احساسهای متداعی به تداعی متقابل راه می یابند.

هارتلی میداد تداعی را در تبیین پیدایش تصورات و احساسات اخلاقی انسان به کار برد، ولی ملاحظه اصرارش بر این نکته اهمیت دارد که محصول تداعی می تواند تصویری جدید باشد، بدین معنی که تداعی چیزی بیشتر از حاصل جمع عناصر بر سازنده اش است. او همچنین پا می فشرد که آنچه در سامان طبیعت متقدم است، کمالی کمتر از آنچه متاخر است دارد. به عبارت دیگر، هارتلی نمی کوشید تا زندگی اخلاقی را به عناصر غیر اخلاقی تحویل کند، این گونه که بگوید زندگی اخلاقی چیزی بیشتر از عناصر غیر اخلاقی نیست. بلکه او می کوشید تا با کاربرد تصور تداعی تبیین کند که چگونه عنصر نوپیدای برتر از عناصر فروتر، و بفرجام از یک منبع اصلی یعنی احساس فرامی آید، او سعی در اثبات آن می ورزید که حس اخلاقی و امیال غیر خواهانه، ممیزات اصیل طبیعت آدمی نیستند بلکه به میانجی کنش تداعی از امیال خودبینانه و گرایش به کسب سعادت خصوصی پیدا می آیند.

هارتلی بنا بر مقتضیات نظریه های فیزیولوژیکی و روانشناختی خود، دیدگاهی جبرانگارانۀ ۱۵۷ را ولو به نادرخواه پذیرفت. اما اگرچه برخی منتقدان بر آن بودند که نظریه های او معادل با احساس باوری ۱۵۸ مادی است، او خودش بر نظر دیگری می رفت، و می کوشید تا تطور لذتهای برتر را از لذتهای فروتر، از لذتهای حس و مصلحت شخصی، از طریق لذتهای همدلی و نیکخواهی تا لذت برین مهر ناب به خدا و انکار نفس کامل، پی جوئی کند.

۶. تاگر

هنگام بررسی نظریه اخلاقی هاچسن، عنصر فایده باوری را دیدیم که در آن مندرج است. موارد

157. determinist

158. sensationalism

روشنتری از پیشی جویی بر فایده‌باوری متاخر را در نظریه‌های تاگر و یلی می‌بینیم (صرف‌نظر از هیوم که جداگانه و به‌تفصیل به او خواهیم پرداخت).

آبراهام تاگر^{۱۵۹} (۱۷۰۶-۱۷۸۲)، مصنف در طلب نور طبیعت^{۱۶۰} که سه جلدش در ایام حیاتش درآمد، باور داشت که نظریه حس اخلاقی، بدل اخلاقی نظریه تصورات فطری است که لاك در ابطالش کام یافته بود. تاگر، مانند هارتلی، هرچند وامش را به لاك ذکر نمی‌کند، کوشید تا به یاری مبدا تداعی که نام «تبدل»^{۱۶۱} بر آن نهاد، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را توضیح دهد. تاگر در مدخل در طلب نور طبیعت به خوانندگانش اطلاع می‌دهد که او طبیعت آدمی را بازجسته و پی برده است که خرسندی^{۱۶۲}، یعنی خرسندی خصوصی هرکس، سرچشمه فرجامین همه افعال اوست. ولی همچنین به خوانندگانش می‌گوید که او سر آن داشته است که قاعده احسان فراگیر^{۱۶۳} یا نیکخواهی را مقرر بنارد که بدون استثنا معطوف به همه انسانهاست، و قاعده بنیادین کردار عبارت از تلاش در راه خیر یا سعادت همگانی است؛ یعنی افزودن بر سرمایه مشترک خرسندی. بنابراین او باید بازنماید که چگونه کردار غیرخواهانه ممکن است چنانچه هر انسانی به حکم طبیعت ناگزیر از جستن خرسندی خویش است. برای این کار حجت می‌انگیزد که از طریق «تبدل» آنچه نخست وسیله بود، کم‌کم در شمار غایت آمد. مثلاً، «لذت سودجویی» ما را به گزاردن خدمت در حق دیگران برمی‌انگیزد چرا که خدمتگزاری را دوست داریم. به‌مرور زمان نیکخواهی یا خدمت در حق دیگران به غایتی در نفس خود میل می‌گردد، بدان معنی که کسی در ندیشه برآوردن خرسندی خویش نمی‌افتد. به میانجی فراگردی همسان، فضیلت کم‌کم از بهر خودش خواسته می‌شود و قواعد کلی کردار شکل می‌گیرند.

اما تاگر در تبیین افعال کاملتری که از فداکاری^{۱۶۴} سر می‌زند، به مشکل برخورد. انسان ممکن است با دیگران مهربان باشد زیرا رفتار مهربان را دوست می‌دارد و در نامهربانی هیچ خرسندی نمی‌جوید. و بسا که سپس بدون اعتنا به خرسندی خویش به شیوه‌ای مهربان رفتار کند. ولی، همچنان که تاگر یادآور می‌شود، نیکوکاری و برآمدن در پی افزودن سعادت همگانی مادام که آدمی از گرایش به چنان رفتاری برای افزودن سعادت خودش آگاهی ندارد يك چیز است، و دریافت روشن این معنی که برخاستن در پی خیر همگانی گنجایش خود آدمی را برای خرسندی به پایان می‌آورد چیز دیگر است. آدمی که جانش را در راه کشورش می‌گذارد ممکن است آگاه باشد که فعلش مغایر سعادت خودش است، بدین معنی که گنجایش برخورداری و لذت بیشتر را به پایان می‌آورد. چنان افعال را چگونه می‌توان تبیین و توجیه کرد؟

159. Abraham Tucker 160. *The Light of Nature Pursued* 161. translation
162. satisfaction 163. universal charity 164. self-sacrifice

مسئله، دست‌کم به رضای تا‌کر، این‌گونه گشوده می‌شود که او از طبیعت انسان که آن را فی‌نفسه همچون چیزی به تجربه مفروض می‌پندارد درمی‌گذرد و مفاهیم خدا و آخرت را پیش می‌کشد. او فرض می‌گیرد که يك «بانك دنيا»^{۱۶۵} یا سرمایه‌مشارکتی از سعادت هست که خدا اداره‌اش می‌کند. انسانها بواقع استحقاقی ندارند، و خدا سرمایه‌مشارکت سعادت یا لنت را در سهام مساوی بخش می‌کند. لذا من با کوشش در راه افزایش سعادت همگانی، بناگزیر سعادت خودم را می‌افزایم؛ زیرا خدا بی‌یقین سهم مرا به موقع خواهد داد، اگر نه در دنیا باری در آخرت. چنانچه از خودگذشتگی من در راه خیر همگانی باشد، من سرانجام بازنده نخواهم بود. برآستی، من خرسندی فرجامینم را فزونی خواهم بخشید.

این حجت زیرکانه آشکارا مهمترین ویژگی نظریه اخلاقی تا‌کر از دیدگاه تاریخی نیست. مهمتر از آن، ارزیابی کمی او از لنت است (لذتها در درجه فرق دارند نه در نوع) و نیز اصرارش بر خرسندی خصوصی به‌عنوان انگیزه غایی کردار، ارزیابی او از قواعد اخلاقی برحسب رهنمونی به نیکبختی یا خوشی عام، و سعی او در باز نمودن اینکه چگونه خویشتن‌خواهی بنیادی انسان را می‌توان با نیکخواهی و کردار غیرخواهانه آشتی داد. اینجا ما عناصر فایده‌باوری متأخر را پیدا می‌کنیم. دشواریهای مشنرك در روایت تا‌کر و فایده‌باوری بنتام، جیمز و جان استوارت میل به بهترین وجه در ارتباط با سه تن دوم قابل بحث است.

۰۷. پیلی

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

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

165. bank of the universe 166. William Paley 167. *View of the Evidences of Christianity*
 168. *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* 169. argument from design

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

به‌هرروی، اینجا ما بیشتر با تصنیف پیلی درباره مبانی فلسفه اخلاقی و سیاسی^{۱۷۶} (۱۷۸۵) سروکار داریم، که روایتی تجدیدنظر شده و بسط‌یافته از درس‌هایش در کیمبرج بود. اینجا باز او چندان مبتکر نیست؛ لو دعوی‌دار ابتکار نبود. و در پیشگفتارش صادقانه دینش را به ابراهام تا کر اقرار می‌کند.

پیلی در تعریف فلسفه اخلاقی می‌گوید: «آن علمی که به آدمیان تکلیف آنان و دلایلش را می‌آموزد.»^{۱۷۷} او بر این اندیشه نیست که ما می‌توانیم بر بنیان فرضیه حس اخلاقی، به لحاظ گونه‌ای غریزه، نظریه‌ای اخلاقی بسازیم. «به وجه کلی به‌نظر من یا همجو غرایزی که فراهم‌آورنده حس اخلاقی‌اند وجود ندارند یا اکنون نباید آنها را از تعصبات و عادات ممتاز دانست، و بهمین دلیل نمی‌توان در استدلال اخلاقی به آنها تکیه کرد.»^{۱۷۸} ما نمی‌توانیم درباره درستی یا نادرستی افعال نتیجه‌گیری کنیم بی‌آنکه «گرایش» آنها را در نظر آوریم؛ یعنی بدون در نظر آوردن

۱۷۰. مصنفات، ۱۸۲۱، ۴، ص ۲۹۷.

171. designing mind

۱۷۲. همان، ۴، ص ۵۹.

173. evolutionary hypothesis

174. teleological argument

175. analogy

176. *The Principles of Moral and Political Philosophy*

۱۷۸. مبانی، ۱، ۵، ۱، ص ۱۴.

۱۷۷. مبانی، ۱، ۱، ۱، ص ۱.

غایتشان. این غایت، نیکبختی است. ولی مراد از نیکبختی چیست؟ «به سخن دقیق، هر وضعی را می‌توان مقرون به نیکبختی نامید که در آن مقدار یا مجموع لذت بر مقدار یا مجموع رنج فزونی می‌گیرد؛ و درجه نیکبختی به کمیت این فزونی بازسته است. و بیشترین کمیتی از آن که معمولاً در زندگی آدمی دست‌یافتنی است همان است که ما از نیکبختی مراد می‌گیریم آن‌گاه که تحقیق یا حکم می‌کنیم که نیکبختی انسان در چیست.»^{۱۷۹}

پیلی در ضمن تعیین نیکبختی مشخص، نظر تا کر را بر این معنی می‌پذیرد که «لذات تنها از حیث استمرار و شدت فرق می‌کنند.»^{۱۸۰} او می‌گوید که ممکن نیست يك آرمان کلی نیکبختی و معتبر برای همه وضع کنیم، زیرا آدمیان بسیار گونه‌گون‌اند. ولی فرضی به‌سود آن اوضاع و احوال زندگی هست که در آن همه آدمیان بیش از همه شادمان و خرسند می‌نمایند. این اوضاع و احوال مشتمل‌اند بر فعالیت امیال اجتماعی، فعالیت قوای ذهنی یا بدنی در طلب گونه‌ای «غایت دلپذیر» (غایتی که دل‌بستگی و امید مستمر فراهم می‌کند)، عاداتی مبتنی بر حزم، و تندرستی.

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

بر فرض این تعریف فضیلت، تفسیری فایده‌باورانه بر الزام اخلاقی را چشم می‌داریم. و این در واقع همان چیزی است که می‌یابیم. پیلی در پاسخ به این پرسش که چه معنایی را می‌خواهیم هنگامی که می‌گوییم انسان ملزم به کردن کاری است، می‌گوید: «انسان ملزم است آن‌گاه که به انگیزه شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیزه می‌شود.»^{۱۸۲} «ما در قبال هیچ چیز ملزم نیستیم جز آنچه بدان چیزی را بدست می‌آوریم یا از دست می‌دهیم؛ زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند برای ما 'انگیزه شدیدی' باشد.»^{۱۸۳} اگر چنین سؤال دیگری را بپرسند که چرا من به کردن کاری ملزمم، این جواب کاملاً بس می‌آید که من به سائقه «انگیزه شدیدی» به کردن این کار انگیزه می‌شوم. پیلی اعتراف می‌کند که وقتی ابتدا خاطرش را به فلسفه اخلاقی مشغول داشت، به نظر می‌نمود که چیز مرموزی در آن موضوع هست، بویژه از حیث الزام. ولی به این نتیجه رسید که الزام اخلاقی مانند همه الزامهای دیگر است. «الزام چیزی جز باعنی با نیروی کافی نیست، و به نحوی از فرمان کس دیگر منتج می‌شود.»^{۱۸۴} اگر بپرسند فرق بین حزم^{۱۸۵} و تکلیف در چیست، جوابش این است

۱۷۹. مبادی، ۱: ۶، ۱: ۱۱، ص ۱۷-۱۶. ۱۸۰. همان، ص ۱۸. ۱۸۱. مبادی، ۱: ۷، ۱: ۱۱، ص ۳۱.
 ۱۸۲. مبادی، ۱: ۲، ۱: ۲، ص ۴۶. ۱۸۳. همان، ص ۴۵. ۱۸۴. مبادی، ۱: ۲، ۱: ۲، ص ۴۶.

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

پیلی در چهارمین ضمیمه پژوهش درباره مبادی اخلاق^{۱۸۸} خود یادآور می‌شود که هیوم به کوشش کسانی که می‌خواهند اخلاق و الهیات را پیوندی نزدیک دهند خرده می‌گیرد. پیلی پای می‌فشرد که اما اگر جزاهای ابدی در کارند، حکیم اخلاقی مسیحی باید آنها را به لحاظ گیرد. آنچه ویژه اخلاق مسیحی است نه چندان محتوای اخلاق که انگیزه اضافی است که شناخت جزاهای ابدی فراهمش می‌آورد و به منزله باعثی برای فعل یا ترك عمل معینی کار می‌کند.

«پس افعالمان را باید بنا بر گرایش آنها ارزیابی کرد. آنچه صلاح و مصلحت^{۱۸۹} است، حق است. تنها سودمندی هر قاعده اخلاقی است که الزام آن را برمی‌سازد.»^{۱۹۰} و ما هنگام ارزیابی پیامدهای افعال، باید بهر سیم که پیامدها چه می‌بودند چنانچه همان گونه فعل را همگان روا می‌داشتند. این گزاره را که آنچه مصلحت است حق است باید به معنای مصلحت یا سودمندی دراز مدت تلقی کرد و آثار با معلولهای نامستقیم و دور را افزون بر آثار یا معلولهای مستقیم و فوری منظور بداریم. بدین گونه در حالی که نتیجه جزئی جعل اسناد از دست رفتن مبلغی جزئی به سود آدمی جزئی است، پیامد کلیش همان نابودی ارزش هر گونه پول است. و قواعد اخلاقی را می‌توان با ارزیابی پیامدهای افعال به این معنای کلی برقرار داشت.

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

۱۸۶. همان، ص ۴۷. ۱۸۷. همان، ص ۴۷.

188. *Enquiry concerning the Principles of Morals*

189. *expedien:*

۱۹۰. مبادی، ۰۲، ۱۶، ص ۵۴.

بزرگی طفره می‌رود که از تصور محاسبه پیامدها به منزله ملاک نیک و بد، درست و نادرست برمی‌خیزند. ولی پیلی متمایل است که مشکلات جدی وارد بر دیدگاهش را مهمل گذارد و از آنها سرسری بگذرد. و مسلماتی که مفروض می‌دارد از اندازه بیرون‌اند. مثلاً، به هیچ‌رو بدیهی نیست که وقتی کسی می‌گوید که او اخلاقاً ملزم است، مرادش آن است که به انگیزه شدیدی منتج از فرمان کس دیگر انگیزته می‌شود. می‌توان بر این ایراد افزود که به عقیده پیلی همه دستگاه‌های اخلاقی کمابیش به نتایج یکسان می‌رسند. آنان که می‌گویند من ملزم هستم که کار X را بکنم چرا که کار X ملایم چیزها است حتماً از ملایم، ملایم به فرآوردن نیکبختی را اراده می‌کنند. به سخن دیگر، پیلی فرض می‌گیرد که همه فیلسوفان اخلاقی به‌طور مضمحل به فایده‌باوری قائل‌اند.

البته پیلی همچنین در نظریه سیاسی فایده‌باور بود. از دیدگاه تاریخی، «حکومت ابتدا یا پدسالار ۱۹۱ بود یا نظامی ۱۹۲؛ حکومت پدر بر خانواده‌اش، یا حکومت فرمانده بر هم‌زمانش.»^{۱۹۳} ولی اگر دلیل الزام اتباع را به اطاعت از حاکم بجوئیم، یگانه جواب حق چنین است: «مشیت خدا به‌سانی که از مصلحت ناشی می‌شود.»^{۱۹۴} پیلی در توضیح مقصودش می‌گوید که مشیت خدا اقتضا دارد که نیکبختی آدمی تحقق یابد. جامعه مدنی به این غایت رهنمون است. جوامع مدنی برپا نتواند بود مگر آنکه نفع و صلاح کل جامعه برای همه اعضا الزام‌آور باشد. از این‌رو مشیت خدا چنین حکم می‌کند که حکومت مستقر را باید اطاعت کرد به شرط آنکه «بدون گذرند رسیدن به افراد جامعه نتوان در برابرش مقاومت ورزید یا دگرگونش ساخت.»^{۱۹۵} بدین‌سان پیلی نظریه قرارداد اجتماعی را باطل می‌داند و مفهوم سود همگانی یا «مصلحت همگانی»^{۱۹۶} را به منزله بنیاد (و نیز البته به منزله نمودار حد) الزام سیاسی جایگزین می‌کند. پیشتر هیوم بر همین رای رفته بود.

۸. نقد

در این فصل در بیان آرای شافتمبری و هاجسن گفتیم که اینان جویای رد نظر هابز درباره انسان بودند، این‌گونه که باز می‌نمودند که انگیزش‌های نیکخواهانه یا غیرخواهانه به اندازه انگیزش‌های خویش‌خواهانه طبیعی انسان‌اند، یا نیکخواهی به همان اندازه خوددوستی طبیعی است. و مندویل را منتقد و معارض شافتمبری و لذا، به تضمن، مدافع نظرگاه هابز شمردیم. ولی مندویل دست‌کم از يك حيث منتقد هابز بود. زیرا درحالی که هابز می‌پنداشت که سرانجام تنها به واسطه بیم و اجبار است که آدمیان به فعل غیرخواهانه و ناظر به خیر جامعه کشیده می‌شوند، مندویل قائل بود که

191. patriarchal 192. military

۱۹۳. مبانی، ۰۶ : ۱ ص ۳۵۳ ۱۹۴. مبانی، ۰۶ : ۳ ص ۳۷۵ ۱۹۵. همان جا

196. public expediency

خویشتن خواهی به تنهایی خیر همگانی را برمی آورد و «ردایل» خصوصی، فواید عمومی اند. او بدین وجه دیدگاهی متفاوت از دیدگاه هابز اختیار کرد که خویشتن خواهی طبیعی فرد را چیزی می انگاشت که می بایست به اجبارهایی که جامعه تحمیل کرده اند بر آن چیره گشت. لیکن آشکارا همچنان راست است که مخالفان اصلی هابز، شافتسبری و هاجسن بودند.

هابز البته منتقدان و مخالفان دیگری نیز داشت. یکی از فصلهای پیشین را به افلاطونیان کیمبریج مصروف داشتیم، و در فصل واپسین شمه‌ای درباره سمیوئل کلارک گفتیم. افلاطونیان کیمبریج و کلارک عقل باور بودند، به این معنی که باور داشتند عقل آدمی به درک مبادی اخلاقی دیگرگونی ناپذیر و جاویدان تواناست. و در دفاع از این نظر، با هابز مخالف بودند. ولی شافتسبری و هاجسن که همچنین با هابز مخالف بودند، به عقل باوری آنان اقتدا نکردند. در عوض، به نظریه حس اخلاقی توسل جستند. نمی خواهیم بگوییم که میان عقل باوران و مدافعان نظریه حس اخلاقی هیچ زمینه مشترکی نبود. زیرا در هر دو سنخ نظریه اخلاقی مثلاً عنصری از شهود باوری بود. ولی تفاوت‌های مهمی نیز میانشان بود. به دیده عقل باور، ذهن مبادی اخلاقی دیگرگونی ناپذیر و جاویدانی را درک می کند که می تواند آنها را راهنمای کردار نهد. به دیده هوادار نظریه حس اخلاقی، انسان نه مبادی مجرد بلکه خصال اخلاقی را در موارد واقعی و مشخص^{۱۹۷} بلافاصله درک می کند.

یعنی مدافع نظریه حس اخلاقی احتمالاً بیش از عقل باور به شیوه کار ذهن آدمی هنگامی که احکام و داوریهای اخلاقی می دهد اعتنا می نماید. به عبارت دیگر، ما شاید توقع داریم ببینیم که او اعتنایی بیشتر به آنچه ما روانشناسی اخلاق می خوانیم می نماید. و در واقع ما در باتلر بویژه نیزبینی روانشناختی چشمگیری می یابیم. افزون بر این، نظریه حس اخلاقی به طور کلی بازتابنده درکی است از دخالت «احساس»^{۱۹۸} یا بی واسطگی^{۱۹۹} در زندگی اخلاقی. تشابهی که میان تمیز اخلاقی و درک زیبایی شناختی^{۲۰۰} نهاد می شود در آشکار کردن این نکته یاری می دهد.

ولی اگر آگاهی اخلاقی عادی را بازجوییم، می بینیم که «احساس» یا بی واسطگی تنها یکی از عناصر است. همچنین مثلاً دآوری یا حکم اخلاقی و فرمان مبتنی بر حجیت^{۲۰۱} را باید منظور داشت. اسقف باتلر در تحلیلش از وجدان کوشید تا حق این رویه مطلب را بگذارد. و با این کار نظریه اصلی حس اخلاقی را تا اندازه‌ای دیگرگون گرداند و از جمله کسانی بود که اختلافهای تمیز اخلاقی و درک زیبایی شناختی را نشان دادند.

در نظریه اخلاقی باتلر نکته دیگری هست که باید بدان توجه نمود. شافتسبری و هاجسن بر «علو اخلاقی»، بر فضیلت به منزله وضعی از منش، و بر «امیال» تأکید ورزیده بودند. همچنان که دیدیم،

197. concrete 198. feeling 199. immediacy 200. aesthetic appreciation
201. authoritative imperative

نزد هاجسن نخستین موضوع حس اخلاقی عبارت از امیال مهربان یا نیکخواهانه بود. ولی وجدان و حکم اخلاقی در وهله اول با افعال سروکار دارند. بنابراین نزد باتلر گرایش می‌بینیم به بردن تأکید از امیال به افعال، نه البته افعال به لحاظ افعال بیرونی بلکه افعال به‌سسانی که خصصتشان را از انگیزه‌ها می‌گیرند و از آدمیزادگان سر می‌زنند. و هرچه بیشتر تأکید بر افعال گذاشته می‌شود، همانندسازی اخلاق با زیبایی‌شناسی بیشتر پس می‌نشیند.

در نظریه‌های اخلاقی شافقتسبری و هاجسن چند عنصر بالقوه بودند. نخست، تصور نیکخواهی فراگیر، هنگامی که با تصور ایجاد نیکبختی بیبوند، بطبع به یک نظریه فایده‌باورانه می‌انجامد. و پیش‌جویی بر فایده‌باوری را در یک رویه فلسفه هاجسن دیدیم. بدین‌سان، از رویه روانشناسی، هارتلی و تاکر با به‌کار بردن مبداء تداعی لاک کوشیدند تا باز نمایند چگونه غیرخواهی و نیکخواهی امکان‌پذیرند، ولو آنکه آدمی بطبع جویای خرسندی خویش است. بعلاوه، نزد تاکر، و از او بیشتر نزد پیلی، گونه‌ای فایده‌باوری لاهوتی می‌یابیم. اما هنگامی که پیلی بر اندیشه پاداش الهی به‌منزله انگیزه‌ای برای فعل غیرخواهانه تکیه می‌نهد، البته دیدگاهی اختیار کرد که با دیدگاه شافقتسبری و هاجسن فرق بسیار داشت.

دوم، هم در نزد شافقتسبری هم در نزد هاجسن، با تکیه‌شان به‌روی فضیلت و منش، نقطه عزیمتی می‌یابیم برای اخلاقی مبتنی بر تصور کمال نفس^{۲۰۲} انسان یا بر پرورش هماهنگ و کامل سرشت آدمی و نه بر بنیاد فایده‌باوری لذت‌باورانه. و تا جایی که باتلر طرح تصور سلسله‌مراتبی از مبادی را در انسان زیر حجیت مستولی وجدان کشید، به پروراندن این تصور یاری داد. وانگهی، تصور شافقتسبری از تطابق میان انسان یا عالم صغیر^{۲۰۳}، و تمام آنچه او بخشی از آن را می‌سازد، تا اندازه‌ای به دست هاجسن پرورش یافت که این تصور را به تصور خدا متصل کرد. اینجا انگاری مبانی و مایه‌های مابعدالطبیعی برای پرورش اخلاق ایدئالیستی پیدا می‌آیند. ولی عنصر فایده‌باورانه نزد اندیشمندی که در این فصل به آنان پرداختیم^{۲۰۴} بیشترین تأثیر را داشت. نیروی انگیزاننده پرورش اخلاق ایدئالیستی در قرن نوزدهم از سرچشمه دیگری آمد.

بدین منوال در نظریه‌های اخلاقی فیلسوفانی که در این فصل ذکرشان رفت، شماره چشمگیری از عناصر و امکانات متباین بود. اما تصویر جامعی که می‌بینیم، تصویری است نمایان رشد فلسفه اخلاقی همچون موضوع جداگانه‌ای از پژوهش، که بخش بیشترش از حکمت لاهوتی جداست و روی پای خودش ایستاده است، ولو آنکه کسانی مانند هاجسن و باتلر البته و چنانکه می‌شایست

202. self-perfection 203. microcosm

۲۰۴. مرادم این معنی نیست که باتلر را می‌توان به تعبیر شایسته فایده‌باور خواند. هم از این حیث، خلاصت که هاجسن را به این نحو وصف کنیم.

می‌کوشیدند تا اخلاق را به باورهای لاهوتیشان پیوندند. این دلبستگی به فلسفه اخلاقی همواره یکی از ویژگیهای اندیشه انگلیسی بوده است.

فصل ۱۱

بارکلی

(۱)

۱. زندگی

جرج بارکلی^۱ در ۱۲ مارس ۱۶۸۵ در کیلکرین^۲ نزدیک کیلکنی^۳ در ایرلند زاده شد. خانواده‌اش از تبار انگلیسی بود. او را در یازده سالگی به دبیرستان کیلکنی فرستادند، و در مارس ۱۷۰۰ در پانزده سالگی به دانشکدهٔ ترینیتی^۴ در دابلین^۵ رفت. پس از تحصیل درس در رشته‌های ریاضیات، زبان، منطق و فلسفه، دانشنامهٔ لیسانس خود را در ۱۷۰۴ گرفت. در ۱۷۰۷ حساب^۶ و متفرقات ریاضی^۷ را منتشر کرد، و در زوئن همان سال مدرس دانشکده گردید. بارکلی از همان هنگام به شك آوردن در وجود ماده آغاز کرده بود. دل‌بستگی‌اش را به این موضوع، مطالعهٔ اندیشه‌های لاک و مالبرانش برانگیخته بود. در اجرای مقررات قانون، او در ۱۷۰۹ به شماسی و در ۱۷۱۰ به کشیشی در کلیسای پروتستان منصوب گشت، و صاحب مناصب دانشگاهی گوناگون بود. نخست به‌عنوان مدرس و سپس از سال ۱۷۱۷، به‌عنوان مدرس ارشد. ولی در ۱۷۲۴ مقام ریاست کلیسای دری^۸ را به‌دست آورد و ناگزیر از منسوخ استعفا کرد. البته اقامتش در دانشکده بدون گسستگی نبود. به لندن سفر کرده بود و آنجا با آدیسین^۹، استیل^{۱۰}، پوپ^{۱۱} و دیگر نامداران آشنا شده بود. چندی از استقرار بارکلی در مقام رئیس کلیسای دری نگذشته بود که رهسپار لندن شد تا علاقهٔ پادشاه و محافل دولتی را به طرح تأسیس آموزشگاهی در جزیرهٔ برمودا^{۱۲} برای تعلیم و تربیت پسران کشاورزان انگلیسی و سرخپوستان بومی جلب کند. گویا نظرش این بود که جوانان انگلیسی

1. George Berkeley 2. Kilcrene 3. Kilkenny 4. Trinity 5. Dublin
6. Arithmetica 7. Miscellanea mathematica 8. Derry 9. Addison
10. Steele 11. Pope 12. Bermuda

و سرخپوستان راه درازی را از زمینلاد^{۱۳} امریکا برای تحصیل آموزش عمومی و بویژه دینی بیابند و سپس به زمینلاد بازگردند. بارکلی به گرفتن امتیاز و تصویب پارلمانی عطای پیشنهاد توفیق یافت، و در ۱۷۲۸ همراه تنی چند از دوستان به مقصد امریکا به کشتی نشست و رهسپار نیویورک^{۱۴} در رود ایلند^{۱۵} شد. چون از معقولی طرح پیشینش به شك افتاد، بر آن شد که همینکه عطا داده شود، اجازه بگیرد که آموزشگاه پیشنهادش را در رود ایلند بسازد نه در برمودا. ولی پولی نصیبش نشد، و بارکلی رخت بازگشت به انگلستان بریست و در پایان اکتبر ۱۷۳۱ به لندن رسید.

بارکلی پس از بازگشت به انگلستان در لندن به امید ارتقای منصب نشست، و در ۱۷۳۴ به اسقفی گلوین^{۱۶} برگماشته شد. تبلیغ پرآوازه‌اش به سود محاسن آب قطران^{۱۷} که آن را دوائی همه بیماریهای انسان می‌پنداشت، به همین دوره زندگانش متعلق است. درباره این علاج ویژه هرچه بیندیشند، در شور و اشتیاق بارکلی به آرام بخشیدن رنج گفتگویی نیست.

در ۱۷۴۵ بارکلی از قبول منصب سودبخش‌تر اسقفی کلاختر^{۱۸} روی گرداند؛ و در ۱۷۵۲ با همسر و خانواده‌اش در آکسفرده مستقر شد و در خیابان هالیول^{۱۹} خانه گرفت. او روز چهاردهم ژانویه ۱۷۵۳ به مرگی آرام در گذشت، و در نمازخانه کرایستچرچ^{۲۰} («کلیسای مسیح») که مقرر روحانی حوزه اسقفی آکسفرده بود به خاک سپرده شد.

۲. مصنفات

مهمترین مصنفات فلسفی بارکلی در دوره آغازین مشی زندگیش، یعنی در ظرف نخستین دو سال مدرسی او در دانشکده ترینیتی نوشته شد. جستار درباره نظریه جدید رؤیت^{۲۱} به سال ۱۷۰۰ درآمد. بارکلی در این تصنیف به مسائل رؤیت پرداخت. مثلاً، مبنای احکام آدمی را درباره فاصله، اندازه و موضع تحلیل کرد. ولی اگرچه همان‌گاه به صدق فلسفه نفسی ماده^{۲۲} باور آورده بود، آیینش را که به پاس آن آوازه‌اش همهجا افتاد در جستار بیان نکرد. این آیین را در نخستین بخش رساله درباره مبادی شناخت آدمی^{۲۳} (منتشر به سال ۱۷۱۰)، و در سه گفت و شنود میان هیلاس و فیلونوس^{۲۴} (منتشر به سال ۱۷۱۳) پیش نهاد. کار مقدماتی به‌رویی جستار و مبادی در دفتر یادداشتهای بارکلی

۱۳. mainland؛ «[زمین + لاد (= بن، اصل)]، پهنه وسیعی از خشکی که شامل جزء اعظم خاک یک کشور است (معمولاً در مقابل جزیره و شبه‌جزیره گفته می‌شود).» (دایرةالمعارف مصاحب).

14. Newport 15. Rhode Island 16. Cloyne 17. tar-water 18. Clogher
19. Holywell 20. Christ Church 21. *An Essay towards a New Theory of Vision*
22. immaterialism 23. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*
24. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*

منرج بود که در ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸ نوشته شد. این یادداشتها را ای.سی. فریزر^{۲۵} در ۱۸۷۱ به‌عنوان دفتر یادداشت اندیشه‌های مابعدالطبیعی گاهگاهی^{۲۶} و پروفیسور ای.ای. لیوس^{۲۷} در ۱۹۴۴ به‌عنوان شروع فلسفی^{۲۸} انتشار دادند. بارکلی در ۱۷۱۲ جزوه‌ای درباره‌ی اطاعت انفعالی^{۲۹} درآورد که در آن به تأیید آیین اطاعت انفعالی پرداخت، هرچند با تصدیق حق شورش در موارد افراطی حکومت جباری، وصف و قیدی بر آن نهاد.

رساله‌ی لاتین بارکلی به‌نام درباره‌ی حرکت^{۳۰} در ۱۷۲۱ درآمد، و همان سال جستار درباره‌ی پیشگیری از انهدام بریتانیای کبیر^{۳۱} را منتشر کرد که مشتمل بود بر دعوت به دیانت، کوشندگی، صرفه‌جویی و روحیه‌ی ملت‌خواهی به لحاظ بلاهای ناشی از ماجرای معروف به «حباب دریای جنوب»^{۳۲}. بارکلی در امریکا که بسر می‌برد، آنسیفرون یا خرده فیلسوف^{۳۳} را نوشت که به‌سال ۱۷۳۲ در لندن انتشارش داد. این تصنیف که مشتمل بر هفت همبرسه (دیالوگ) است، مفصلترین کتاب او و ذاتاً در باب دفاع از مسیحیت است که روی سخنش با آزاداندیشان است. در ۱۷۳۳، نظریه‌ی رؤیت یا زبان بصری در اثبات و تبیین حضور بی‌واسطه و عنایت خداوند^{۳۴} در پاسخ به نقدی منتشر شده در روزنامه بر جستار درآمد؛ و در ۱۷۳۴، بارکلی تحلیل‌گر، یا گفتاری خطاب به ریاضیدانی کافر^{۳۵} را درآورد که در آن به نظریه‌ی فلوکسیونهای^{۳۶} نیوتن می‌تاخت و حجت می‌آورد که اگر در ریاضیات اسرار هست، پس عقلایی است که در دین نیز اسرار را چشم‌بداریم. دکتر جورین^{۳۷} نامی پاسخی منتشر کرد، و بارکلی با دفاع از آزاداندیشی در ریاضیات^{۳۸} که در ۱۷۳۵ منتشر شد، به جوابش برخاست.

در ۱۷۴۵ بارکلی دو نامه انتشار داد، یکی خطاب به امت کلیسای خودش، دیگری خطاب به کاتولیکهای ساکن در حوزه‌ی اسقفی کلون. در نامه‌ی دوم، بر عدم مشارکت در شورش جکوبایتها^{۳۹} اصرار می‌ورزید. آرای او درباره‌ی مسئله‌ی يك، بانک ایرلندی در سالهای ۱۷۳۵، ۱۷۳۶ و ۱۷۳۷ در سه بخش به‌عنوان جوینده^{۴۰} بدون نام و نشان نویسنده در دابلین منتشر شد. بارکلی به امور ایرلند بسیار دل بسته بود، و در ۱۷۴۹ سخنی با خردمندان^{۴۱} را خطاب به روحانیان کاتولیک کشور نوشت و

-
25. A. C. Fraser 26. *Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts*
 27. A. A. Luce 28. *Philosophical Commentaries* 29. *Passive Obedience*
 30. *De motu* 31. *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*
 32. *South Sea Bubble* 33. *Alciphron or the Minute Philosopher* 34. *The Theory of Vision or Visual Language showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*
 35. *The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician* 36. *fluxions* 37. *Dr. Jurin* 38. *A Defence of Free-thinking in Mathematics*

۳۹. Jacobites؛ هواداران جیمز دوم پادشاه انگلستان پس از برافتادن او (۱۶۸۸)، و نیز هواداران استوارتها. - م.
 40. *The Querist* 41. *A Word to the Wise*

به آنان اصرار ورزید که به نهضتی در راه بهبود اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی بیوندند. او در زمینه تبلیغش به سود محاسن آب قطران، تصنیفی به نام سیریس^{۴۲} را در ۱۷۴۴ درآورد که همچنین در بردارنده مقداری فلسفه بود. و باز پسین تصنیف شناخته‌اش، اندیشه‌های دیگر درباره آب قطران^{۴۳} بود که در سرآغاز نوشته‌های پراکنده^{۴۴} او (منتشر به سال ۱۷۵۲) گنجانده شده است.

۳. روح اندیشه بارکلی

فلسفه بارکلی هیجان‌انگیز است بدان معنی که تقریر مختصری از آن امثلاً، فقط خدا، ارواح متناهی و تصورات ارواح وجود دارند) فلسفه‌اش را چندان دور از جهان بینی انسان متعارف می‌نمایاند که توجهمان را به خود می‌کشد. از خود می‌پرسیم چگونه می‌شود که فیلسوف بلندپایه‌ای خودش را در انکار وجود ماده برحق بینگارد؟ براستی، هنگامی که بارکلی مبادی شناخت آدمی را درآورد، چنانکه انتظار می‌رفت اماح انتقاد و حتی تمسخر قرار گرفت. به دیده بسیار کس چنین می‌نمود که او منکر چیزهایی به آن آشکارگی شده است که هیچ انسان متعارف درستیشان را درمحل سؤال نمی‌آورد، و آری می‌آورد که راستیشان به هیچ‌رو آشکار نیست. همچو فلسفه‌ای جز اوهام گزافه‌آمیز نبود. برخی می‌اندیشیدند که نویسنده‌اش چه‌بسا آدمی پریشان‌روان یا جوینده بدایع خارق اجماع^{۴۵} یا ایرلندی مطایبه‌گویی است که مزاحی ساخته و پرداخته است. ولی کسی که باور داشت یا به چنین باوری فرامی‌نمود که خانه‌ها و میزها و درختها و کوه‌ها عبارت از تصورات ارواح یا اذهان‌اند، عقلاً نمی‌توانست از دیگران چشم‌بدارد که در عقایدش شریک شوند. بمضی تصدیق می‌کردند که برهانهای بارکلی زیرکانه و ظریف‌باند و ابطالشان دشوار است، در عین حال، برهانهای او باید عیبی داشته باشند که به چنان نتایج خارق اجماع می‌کشیدند. عده‌ای دیگر برآن بودند که رد نظر بارکلی آسان است. واکنش ایشان در برابر فلسفه او با رد معروف دکتر سمیوئل جانسن^{۴۶} به‌خوبی نمادین گشته است. دکتر دانا به سنگ بزرگی لگد زد و سپس بانگ برآورد: «اینچنین نظرش را رد می‌کنم.»

لیکن خود بارکلی فلسفه خودش را به هیچ‌رو وهمی گزافه‌آمیز، خلاف عقل سلیم^{۴۷}، یا حتی مغایر با باورهای طبیعی مردم متعارف نمی‌شمرد. به‌عکس، معتقد بود که جانبدار عقل سلیم است، و به تصریح خودش را در طراز عامیان، به‌تمایز از استادان و، به ظن او، فیلسوفان گمراه مابعدالطبیعه می‌نهاد که آیین‌های غریب و خارق عادت می‌آوردند. در دفتر یادداشتهایش چنین مطلب پر معنایی را می‌خوانیم: «یادداشت: باید مابعدالطبیعه و مانند آن را همواره طرد کرد و اطمینان را به عقل سلیم

42. *Siris* 43. *Farther Thoughts on Tar-water* 44. *Miscellany* 45. *paradoxical*
46. *Dr. Samuel Johnson* 47. *common sense*

بازخواند.^{۴۸} برآستی نمی‌توانیم براین گراییم که فلسفهٔ بارکلی را روی هم‌رفته نمونه‌ای از طرد مابعدالطبیعه بدانیم؛ ولی انکار او بر نظریهٔ لاک درباب جوهر مادی پوشیده، بی‌تین در نزد او نمونه‌ای از این کار بود. و او نمی‌پنداشت که آیینش براین معنی که اجسام یا اشیای محسوس قائم به ذهنهای مرکز‌اند، با آرای انسان متعارف ناسازگار درمی‌آید، راست است که آدم متعارف می‌گوید که میز وجود دارد و در اطاق حاضر است حتی هنگامی که کسی آنجا نباشد که ادراکش کند. اما بارکلی پاسخ می‌دهد که او خواهان انکار این قول نیست که میز به معنایی وجود دارد آنگاه که کسی در اطاق نباشد که ادراکش کند. پرسش برسر آن نیست که آیا چنان گزاره راست است یا دروغ، بلکه برسر این است که گزاره به کدام معنی راست است. از این گفته چه معنایی را می‌خواهیم که میز در اطاق است هنگامی که کسی حضور ندارد که ادراکش کند؟ چه معنایی تواند داد جز آنکه اگر کسی وارد اطاق بشود، تجربه‌ای بر او عارض می‌شود که دیدن میز می‌خوانیم؟ آیا آدم متعارف دلیل نخواهد آورد که مراد او همین است هنگامی که می‌گوید میز در اطاق است حتی وقتی که هیچ کس ادراکش نکند؟ من نمی‌خواهم بگویم که مطلب به همان سادگی است که از ظاهر این پرسش‌ها برمی‌آید. همچنین نمی‌خواهم که خودم را به قبول نظر بارکلی متعهد کنم. بلکه می‌خواهم پیشاپیش به اختصار بگویم که چگونه بارکلی می‌توانست بر آن رود که آرایی که هم‌عصرانش و هم‌امیز می‌شمردند، بواقع با عقل سلیم یکسره همسازند.

هم اینک پرسیدیم که مرادمان از این گفته چیست که جسمی یا چیزی محسوس وجود دارد آنگاه که درواقع ادراک نمی‌شود. بارکلی نه همان یکی از فیلسوفانی بود که می‌توانند زبان خودشان را نیکو بنویسند؛ او همچنین سخت دلمشغول معانی و کاربردهای کلمات بود. بین البته یکی از دلایل عمدهٔ رغبتی است که امروزه فیلسوفان انگلیسی به مصنفات او می‌نمایند. زیرا آنان در وجود او پیشگام نهضت تحلیل زبانی^{۴۹} را می‌بینند. مثلاً، بارکلی بر نیاز به تحلیل دقیق لفظ «وجود»^{۵۰} پای می‌فشرد. در یادداشت‌هایش خاطر نشان می‌سازد که از قدمای فلاسفه بسیاری به محال‌گویی درمی‌افتادند از آن‌رو که نمی‌دانستند وجود چیست. ولی «اصرار عمدهٔ من به روی کشف طبع و معنی و دلالت وجود است.»^{۵۱} به دیدهٔ بارکلی، گزارهٔ «وجود داشتن عبارت از مرکز شدن است» (Esse est percipi)، نتیجهٔ تحلیل دقیق لفظ «وجود» است آنگاه که می‌گوییم چیزهای محسوس یا محسوسات^{۵۲} وجود دارند. باز، بارکلی به معنی و کاربرد الفاظ مجرد^{۵۳}، از آن گونه که در نظریه‌های

۴۸. تروح فلسفی، ۷۵۱؛ ۱، ص ۹۱. مرجع ارجاعات ما به نوشته‌های بارکلی برحسب جلد و صفحه، عبارت است از نسخهٔ مصنفات او به ویرایش، انتقادی ای. ای. لوس و تی. ای. جیب (T. E. Jessop).

49. linguistic analysis

50. existence

۵۱. تروح، ۴۹۱؛ ۱، ص ۶۱-۲.

52. sensible things

53. abstract terms

علمی نیوتنی می‌آیند، اعتنای خاص می‌نمود. و تحلیلش از کاربرد آنها توانایش بخشید تا بر آرای دربارۀ پایگاه نظریه‌های علمی که سپس متداول گشته‌اند پیشی جوید. نظریه‌های علمی فرضیات‌اند، و خطاست بیندیشیم که چون فرضیه‌ای علمی «کار می‌کند»، بضرورت باید مبین توانایی طبیعی ذهن آدمی بر رسوخ در ساخت فرجامین واقعیت و نیل به حقیقت غایی باشد. افزون براین، الفاظی مانند «گرانی»، «جاذبه» و «جز آن، بیقین دارای کاربردهای خویش‌اند؛ ولی گفتن اینکه چنان الفاظ ارزش افزارهایی برای برآوردن غایت یا غرضی را دارند: يك مطلب است و گفتن آنکه برهستیا یا کیفیات پوشیده دلالت می‌کنند، مطلب بکلی دیگری است. استعمال کلمات مجرد، اگرچه پرهیزناپذیر است، باری براین می‌گراید که فیزیک و متافیزیک را بیالاید و تصور باطلی از پایگاه و کارکرد نظریه‌های فیزیکی به ما بدهد.

ولی با آنکه بارکلی دربارۀ طرد مابعدالطبیعه و بازخواندن آدمیان به عقس سلیم سخن می‌راند، خودش فیلسوف مابعدالطبیعی بود. مثلاً می‌پنداشت که بر فرض تبیین او از وجود و طبع چیزهای مادی، چنین نتیجه یقینی برمی‌آید که خدا وجود دارد. هیچ جوهری مادی (اسطقس پوشیده و ناشناخته لاک) در میان نیست تا کیفیاتی را که بارکلی «تصورات»^{۵۴} می‌نامید نگاه‌دارد. بنابراین، چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی، به خودی‌خود وجود داشته باشند. در عین حال پیداست که فرقی هست میان تصوراتی که ما برای خودمان می‌سازیم و آفریده متخیله‌اند (همچون تصور پری دریایی یا اسب شاخدار)، و پدیده‌ها یا «تصوراتی» که آدمی در اوضاع و احوال عادی و هنگام بیداری ادراک می‌کند. من می‌توانم جهانی متخیل از آن خودم بیافرینم؛ ولی دیده‌هایم آنگاه که چشم از کتاب برمی‌دارم و از پنجره بیرون را می‌نگرم، وابسته به من نیستند. پس این «تصورات» را ناچار ذهنی یا روحی بر من عرضه می‌دارد؛ یعنی خدا. این دقیقاً طرز بیان بارکلی نیست؛ اما همین قدر اشاره‌ای است کوتاه براین که به نظر او پدیده‌باوری^{۵۵} مستلزم خداباوری^{۵۶} است. اینکه چنین استلزامی واقع است یا نه، البته سؤال دیگری است. ولی بارکلی می‌اندیشید که واقع است؛ و همین، يك دلیل آن است که چرا او می‌پنداشت که اعتقاد به خدا، کار عقل سلیم ساده است. اگر ما نگرشی بر پایه عقل سلیم^{۵۷} به وجود و طبع مادیات اختیار کنیم، به تصدیق وجود خدا می‌انجامیم. به‌خلاف، اعتقاد به جوهر مادی، راه به الحاد می‌برد. این موضوعی کمابیش مهم است چنانچه بخوایم روح فلسفیدن بارکلی را بررسی‌یم. زیرا او

54. ideas

۵۵. phenomenism: نظریه‌ای براین معنی که شناخت یقینی یا علمی، منحصر به شناختن پدیده‌ها (phenomena) است؛ یا نظریه‌ای که می‌گوید ما تنها پدیده‌ها را می‌شناسیم، و وجود جز وجود پدیده‌ای (phenomenal existence) نیست. - م.

56. theism

57. common-sense view

صراحت داشت به اینکه نقد خودش را دربارهٔ جوهر مادی راهگشای پذیرش خداپاوری به وجه عام و مسیحیت به وجه خاص می‌انگارد. چنانکه گفتیم، فلسفهٔ بارکلی را بسیاری از همعصرانش حمل بر اوهام گزافه‌آمیز می‌کردند. و برخی بر آن بودند که آمادگی بارکلی در فدا کردن منصب روحانیت در کلیسای پروتستان ایرلند^{۵۸} برای اجرای طرح برمودا، نشانهٔ دیوانگی است. ولی فلسفهٔ نفی ماده و طرح برمودا آشکارکنندهٔ همان منش و گرایش ذهنی اوست که به شیوه‌ای دیگر در غمخواریش برای بینوایان ایرلندی و در تبلیغ پرشور و شوق او برای محاسن آب قطران جلوه‌گرند. هر ارزشی که بر فلسفه‌اش بنهیم، و ز عناصر گنجیده در فلسفه‌اش هر کدام را که نسلهای سپسین فیلسوفان بخواهند تأکید کنند، ارزیابی خودش دربارهٔ آن به طرز سیستایش انگیز در سخنان پایانی مبادی خلاصه شده است: «زیرا به هر روی، آنچه نخستین جای را در پژوهش‌هایمان می‌شاید، به دیده گرفتن خدا و تکلیف‌مان است؛ و از آنجا که تحقق بخشیدن به این آرمان مسلك و مقصود مجاهدهٔ من بود، کوشش‌هایمان را یکسره بیفایده و بیهوده می‌شمرم چنانچه به یاری گفته‌هایمان نتوانسته باشیم احساسی پارسایانه از حضور خدا در دل خوانندگانمان بنشانیم، و پس از اثبات دروغ یا بی‌سودگی نظرپردازیهای سترونی که کار عمدهٔ دانشوران است آنان را بهتر مستعد بزرگداشت و پذیرش حقایق سودبخش آموزش‌های مسیحی نگردانیم که علم و عمل به آنها، برترین پایهٔ کمال طبیعت آدمی است.»^{۵۹}

بدین‌سان، بارکلی دربارهٔ کارکرد عملی فلسفه‌اش صراحت تام داشت. عنوان کامل مبادی چنین است: رسالهٔ دربارهٔ مبادی شناخت آدمی، که در آن علل عمدهٔ خطا و دشواری در علوم، و نیز مابانی شکاکیت، الحاد و بیدینی پژوهیده شده است.^{۶۰} به‌همان وجه، می‌گوید که هدف سه گفت و شنود «آشکارا آن است که واقعیت و کمال شناخت آدمی، طبع باجسمانی نفس و عنایت بی‌واسطهٔ خدا را در مقابل شکاکان و ملحدان میرهن بدارد.»^{۶۱} ولی از این سخنان و مانندشان نباید چنین نتیجه گرفت که فلسفهٔ بارکلی چندان به رنگ پیش‌پنداشتها^{۶۲} و دامن‌بهدی بر گونهٔ دینی و دفاع از دین آمیخته است که هیچ مایهٔ ارزشمندی به تأمل فلسفی نمی‌دهد. او فیلسوفی جدی بود؛ و خواه کسی

۵۸. براسی بارکلی به ترفیع مقام کلیسایش بی‌اعتنا بود. وانگهی، خانواده‌ای را در تمهد خویش داشت. ولی هدفهایش برای گروانین امریکا به مسیحیت، ولو که بی‌فرجام از کار درامند، نشان از آرمان‌جویی، او دارند و نه البته از حاه‌طلبش.

۵۹. مبادی، ۱، ۱۵۶: ۲، ص ۱۱۳.

60. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion, are inquired into*

۶۱. سه گفت و شنود، عنوان فرعی: ۲، ص ۱۴۷.

62. preconceptions

با حجت‌هایش و نتایج حاصل او همراهی باشد خواه نه، رشته‌های اندیشه‌اش سزاوار بررسی‌اند، و مسائل انگیزنده او جالب و مهم‌اند. به‌طور کلی، بار کلی به‌منزله فیلسوفی تجربه‌باور که همچنین اهل مابعدالطبیعه بود، و به‌حیث فیلسوفی پدیده‌باور^{۶۳} که پدیده‌باوری را واپسین کلام در فلسفه نمی‌دانست، شایان اعتناست. البته ممکن است فلسفه‌اش آمیزه‌ای ناهمگن جلوه کند. چنین جلوه‌ای حتمی است اگر آن را صرفاً گذرگاهی در راه از لاک به هیوم بنگریم. ولی به‌گمان من، فلسفه بار کلی از برای خودش گیرا است.

۴. نظریه رؤیت

پیش از این اشاره کردیم که بار کلی قبل از عرضه فلسفه نفی ماده‌اش برجهانیان، کوشید تا ذهنها را برای پذیرش آن آماده سازد. زیرا اگرچه از صدق نظرهای خود و سازگاریشان با عقل سلیم بیگمان بود، آگاه بود که افوالش در چشم بسیاری از خوانندگان شگفت‌آور و غریب خواهند نمود. بنابراین کوشید تا با انتشار جستار درباره نظریه جدید رؤیت زاد را برای مبادی تساخت ادبی هموار سازد. لیکن خطاست بیندازیم که جستار صرفاً وسیله‌ای بود برای آماده‌سازی پیشاپیش ذهنها تا به آنچه بار کلی قصد داشت در انتشارات بعدیش بگوید همدلانه گوش فرادهند. جستار پژوهشی جدی است در زمینه چند مسئله مربوط به ادراک، و از برای خودش و سوای کارکرد مقدماتیش جالب است. ساختن ابزارهای بصری^{۶۴}، انگیزنده تحول نظریه‌هایی درباره نورشناسی^{۶۵} بود. پیش از آن چند تصنیف در این باب درآمده بود، مانند درسهای نورشناسی^{۶۶} (۱۶۶۹) بارو^{۶۷}؛ و بار کلی در جستار، به سهم خود به این محنت پرداخت. مقصودش، به عبارت خودش، آن بود که «نحوه ادراک فاصله^{۶۸}، اندازه^{۶۹}، و موقع^{۷۰} اشیا را به میانجی حس بینایی^{۷۱} نشان دهیم. و همچنین تفاوت میان تصورات بینایی و بساواایی^{۷۲} را بررسی کنیم و بینیم آیا تصور مشترکی برای دو حس هست یا نه.»^{۷۳} بار کلی فرض می‌گیرد که در این باره اتفاق هست که ما فاصله را به‌خودی خود بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم. «پس می‌ماند که فاصله به میانجی تصور دیگری که خودش بی‌واسطه در فعل رؤیت^{۷۴} ادراک می‌شود به دیده آید.»^{۷۵} اما بار کلی تبیین هندسی رایج به وسیله خطوط و زوایا را مردود می‌شمرد. یک دلیلش آنکه تجربه مؤید این مفهوم نیست که ما فاصله را با محاسبه هندسی حساب

63. phenomenalist

54. optical

65. optics

66. *Optical Lectures*

67. Barrow

68. distance

69. magnitude

70. situation

71. sight

72. touch

۷۳. جستار، ۲: ۱۱ ص ۱۷۱.

74. vision

۷۵. جستار، ۲: ۱۱ ص ۱۷۵.

می‌کنیم یا تشخیص می‌دهیم. دلیل دیگرش آنکه خطوط و زوایای مورد ارجاع، فرضیه‌هایی هستند که ریاضیدانان آنها را به نیت پرداخت هندسی به نورشناسی ساخته‌اند. هنگامی که من با دو چشمم به شیء نزدیکی می‌نگرم، فاصله بین مردمک‌هایم برحسب نزدیک آمدن یا پس رفتن شیء، کاسته یا افزوده می‌شود. و این دگرگونی حادث در چشمها همراه احساسات است. نتیجه‌اش آن می‌شود که میان احساسات مختلف و فواصل مختلف گونه‌ای تداعی برقرار می‌گردد. بدین سان احساسات همچون «تصورات» میانگین^{۷۶} در ادراک فاصله عمل می‌کنند. باز، اگر شیء در فاصله معینی از چشم قرار گیرد و سپس نزدیک آید، محوتر دیده می‌شود. و به این منوال «رابطه‌ای میان درجات مختلف محوی^{۷۷} و فاصله برحسب عادت در ذهن برمی‌خیزد؛ محوی بیشتر، فاصله کمتر و محوی کمتر، فاصله بیشتر شیء را می‌رسانند.»^{۷۸} ولی هنگامی که شیء واقع در فاصله معینی از چشم نزدیکتر می‌آید، می‌توانیم دست‌کم تا چندی با فشار آوردن به چشم جلوی محو شدنش را بگیریم. و احساس همراه سعی در فشار، به ما یاری می‌دهد که فاصله شیء را تشخیص بدهیم. هر چه سعی در فشردن چشم بیشتر باشد، شیء نزدیکتر است.

و اما در باب ادراک اندازه اشیا محسوس: نخست باید دو گونه شیء را که به دریافت بینایی می‌آیند از یکدیگر بازشناسیم. بعضی اشیا به وجه اخص و بی‌واسطه دیدنی یا مرئی^{۷۹} هستند؛ بعضی دیگر بی‌واسطه زیر حس بینایی نمی‌افتند بلکه به تعبیر درست اشیا بسودنی یا ملموس^{۸۰} هستند. این اشیا فقط بواسطه و به میانجی آنچه مستقیماً دیدنی است دیده می‌شوند. هر گونه شیء، اندازه یا امتداد متمایز خودش را داراست. مثلاً، وقتی به ماه نگاه می‌کنیم، قرص رنگینی را مستقیماً می‌بینیم. ماه، همچون شیء دیدنی، هنگامی که بر افق قرار گرفته بزرگتر است از زمانی که بر مدار نصف‌النهار جای گرفته است. ولی ما نمی‌پنداریم که اندازه ماه، هنگامی که چنان شیء بسودنی به لحاظ می‌آید، بدین شیوه تغییر یابد. «اندازه شیء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بزرگ حال می‌ماند. اما شیء دیدنی که با نزدیک شدن به شیء بسودنی و پس رفتن از آن دایم دگرگون می‌گردد، بزرگی ثابت و متعینی ندارد. بنابراین، هرگاه که از اندازه چیزی مثلاً درختی یا خانه‌ای سخن می‌گوییم ناگزیر مرادمان اندازه بسودنی است، و گرنه هیچ چیزی ثابت و فارغ از ابهام درباره‌اش نتوان گفت.»^{۸۱} «هرگاه که می‌گوییم شیء بزرگ یا خرد، دارای این یا آن اندازه معین است، باید مرادمان امتداد بسودنی باشد نه دیدنی که هر چند بی‌واسطه به ادراک درمی‌آید، باز کمتر به آن توجه می‌شود.»^{۸۲} لیکن اندازه اشیا بسودنی به ادراک مستقیم

76. intermediate 77. confusion

۷۸. جستار، ۲: ۲۱، ص ۱۷۵.

79. visible 80. tangible

۸۱. جستار، ۲: ۵۵، ص ۱۹۱. ۸۲. جستار، ۲: ۶۱، ص ۱۹۴.

در نمی‌آید؛ بلکه بنا بر اندازه دیدنی، بر حسب محوی یا وضوح^{۸۳}، تیرگی یا روشنی نمودهای دیدنی تشخیص داده می‌شود. برآستی، میان اندازه دیدنی و اندازه بسودنی هیچ رابطه ضروری نیست. مثلاً، یک برج و یک انسان، چون در فواصل مناسبی قرار گیرند، ممکن است که به اندازه دیدنی کمابیش یکسان باشند ولی ما از این حیث حکم نمی‌کنیم که اندازه بسودنی یکسان دارند. حکم و تشخیص ما متأثر از چندین گونه عامل آزمایشی است. ولی این امر تغییری در آن واقعیت نمی‌دهد که پیش از بسودن شیء، اندازه بسودنیش را اندازه دیدنی آن به ذهن القا می‌کند، هر چند اندازه دیدنی هیچ رابطه ضروری با اندازه بسودنی ندارد. «همان طور که فاصله را می‌بینیم، به همان وجه اندازه را می‌بینیم. و هر دو را به همان نحوی می‌بینیم که شرم یا خشم را در نگاه کسی می‌بینیم. خود این انفعالات نادیدنی‌اند، با این همه همراه رنگها و دگرگونیهای چهره به دیده می‌آیند که موضوع بی‌واسطه رؤیت قرار می‌گیرند و صرفاً به این دلیل بر انفعالات دلالت می‌کنند که مشاهده کرده‌ایم با آنها تلازم دارند. بدون تجربه نمی‌توانستیم سرخ شدن رخسار را نشانه خواه شرم خواه شادمانی بگیریم.»^{۸۴}

اندیشه‌های بارکلی درباره ادراک بصری^{۸۵} به هیچ‌رو اصیل نبودند. ولی او اندیشه‌های اقتباس شده را در ساختن نظریه دقیقاً پرداخته‌ای به کار گرفت که، سوای نکات ویژه رزشمند، این حسن بزرگ را دارد که نتیجه تأملی به یاری مصادیق جزئی است درباره شیوه‌هایی که بدان ما در واقع فاصله و اندازه و موقع را ادراک می‌کنیم. او البته هیچ نمی‌خواست که در سودمندی نظریه ریاضی نورشناسی چون و چرا کند؛ ولی برایش روشن بود که در ادراک بصری عادی، ما فاصله و اندازه را با محاسبات ریاضی تشخیص نمی‌دهیم. ما برآستی می‌توانیم ریاضیات را برای تعیین فواصل به کار بگیریم؛ ولی این فراگرد آشکارا مستلزم ادراک بصری عادی است که بارکلی درباره‌اش سخن می‌گوید.

اینجا ضرورتی ندارد که به تفصیل شرح بارکلی از ادراک پردازیم. نکته سزاوار اعتنا، تمیزی است که او میان بنیایی و بساواایی و میان موضوعات هر کدام می‌نهد. پیشتر دیدیم که او بین موضوعاتی که به تعبیر شایسته موضوعات بنیایی یا رؤیت‌اند و موضوعاتی که فقط به‌طور بواسطه موضوعات ادراک بصری قرار می‌گیرند فرق می‌گذارد. اندازه یا امتداد بصری متمایز از امتداد ملموس است. اما می‌توان فراتر رفت و به‌طور کلی گفت که «هیچ تصور مشترکی برای هر دو حس نیست.»^{۸۶} اثبات این معنی آسان است. موضوعات بی‌واسطه بنیایی عبارت‌اند از نور و رنگها و موضوع بی‌واسطه دیگری وجود ندارد.^{۸۷} ولی نور و رنگها به ادراک بساواایی در نمی‌آیند. از این‌رو

83. distinctness

۸۴. جستار، ۶۵: ۱۲، ص ۱۹۵.

85. visual

۸۶. جستار، ۱۲۹: ۲، ص ۲۲۳. ۸۷. همان جا.

هیچ موضوع بی‌واسطه‌ای مشترک برای دو حس نیست. شاید به نظر آید که بارکلی تناقض‌گویی می‌کند آنجا که می‌گوید نور و رنگها یگانه موضوعات بی‌واسطهٔ بینایی‌اند، هرچند درعین حال از امتداد دیدنی سخن می‌گوید. اما آنچه ما می‌بینیم پاره‌های رنگ است، انگاری که رنگهای ممتدند. و بارکلی اصرار می‌ورزد که امتداد دیدنی، دیدنی مانند پاره رنگها، یکسره متمایز از امتداد بسودنی است.

شاید بگویند که قول به ناهمگنی موضوعات بینایی و بساواویی قسول به حقیقتی پیش‌یا افتاده است. هر کس می‌داند که مثلاً، ما رنگها را به بینایی ادراک می‌کنیم نه به بساواویی. مثلاً می‌گوییم که چیزی سبز می‌نماید نه آنکه سبز بسوده می‌شود. همهٔ ما همان اندازه آگهیم که نور و رنگها موضوعات خاص بینایی‌اند که آگاهیم اصوات را می‌شنویم نه اینکه می‌بوییم. ولی بارکلی از اصرار بر ناهمگنی موضوعات بینایی و بساواویی مقصود فری را می‌جوید. زیرا می‌خواهد حکم کند که اشیای دیدنی یا «تصورات بینایی»، نمادها یا علائم دال بر تصورات بسودنی‌اند. میان آن دو رابطه‌ای ضروری نیست؛ ولی «این علائم ثابت و کلی‌اند، و ما از رابطه‌شان بـ تصورات بسودنی در نخستین دم ورودمان به جهان اطلاع یافته‌ایم.»^{۸۸} «به‌طور کلی من برآنم که می‌توانیم بحق نتیجه بگیریم که موضوعات خاص رؤیت، زبان کلی صنایع طبیعت را برمی‌سازند که به‌وسیله‌اش ما می‌آموزیم که چگونه افعالمان را به سامان درآوریم تا برآن چیزهایی که بایستهٔ صیانت و آسایش تنهایمان‌اند دست یابیم و همچنین از هرچه مایهٔ گزند و نابودیشان است بپرهیزیم... و نحوه‌ای که بدان. موضوعات رؤیت دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند همان نحوهٔ زبانها و علائم معروف انسانهاست، که چیزهای مدلول را نه به‌مدد همانندی یا اینهمانی طبع بلکه فقط به میانجی رابطه‌ای عادی می‌رسانند که تجربه ما را به مشاهده‌اش میان آنها واداشته است.»^{۸۹}

به کلمات «دال و نمودار اشیا یا اعیان واقع در فاصله هستند» باید اعتنا نمود. مفهوم ضمنیش آن است که موضوعات بینایی یا رؤیت در فاصله قرار نگرفته‌اند. یعنی آنها به لحاظی درون ذهن‌اند، نه «انجا در بیرون». بارکلی بیشتر این معنی را با چنین سخنی که «اندازهٔ شیء که بیرون ذهن وجود دارد و در فاصله‌ای واقع است، همیشه بی‌دگرگونی بربک حال می‌ماند»^{۹۰} و با نهادن این شیء بیرونی و بسودنی در برابر شیء دیدنی، رسانده است. موضوعات بینایی به لحاظی درون ذهن‌اند، و به‌منزلهٔ علائم یا نمادهای اشیا یا اعیان بیرون ذهن یا اشیا یا اعیان بسودنی عمل می‌کنند.

این تمایز بین موضوعات دیدنی و بسودنی با نظری که سپس در مبادی آمده است سازگار نیست که می‌گوید همهٔ اشیای محسوس عبارت از «تصورات»‌اند که به لحاظی درون ذهن وجود دارند. ولی این بدان معنی نیست که بارکلی در فاصلهٔ میان نوشتن جستار و نوشتن مبادی نظرش را تغییر

۸۸. جستار، ۱۴۴: ۲، ص ۲۲۹. ۸۹. جستار، ۱۴۷: ۳، ص ۲۳۱. ۹۰. جستار، ۱۵۵: ۲، ص ۱۹۱.

داد. بلکه بدین معنی است که او در جستار می‌خواهد که فقط روایتی ناممکن از نظریهٔ کلیش بدهد. بنابراین چنان سخن می‌گوید که گویی اشیای دیدنی درون ذهن هستند و اشیای بسودنی بیرون ذهن. لیکن در مبادی همهٔ اشیای محسوس به درون ذهن آورده می‌شود، و آنچه بر سازندهٔ زبانی متعین از سوی خداست دیگر تنها موضوعات بینایی نیست. به عبارت دیگر، در جستار، یعنی جایی که او در وهلهٔ نخست دربارهٔ شماری از مسائل ویژهٔ مربوط به ادراک بحث می‌کند. خواننده را فقط با بخشی از نظریهٔ کلیش، وانگهی به‌طور ضمنی و گذرا آشنا می‌سازد، درحالی که در مبادی او نظریهٔ کلی را پیش می‌کشد. باید افزود که حتی بنابر نظریهٔ کلی بار کلی. مسائل پیوسته به ادراک فاصله و اندازه و موقع را هنوز می‌توان پیش آورد؛ ولی فاصله و موقع البته نسبی نوانند بود نه مطلق، چنانچه مادیاتی مستقل از ذهن موجود نباشند.

فصل ۱۲

بار کلی

(۲)

۱. کلمات و معانی آنها

در واپسین فصل، توجه را به دلبستگی بار کلی به زبان و به معانی کلمات جلب کردیم. او در شروح فلسفی، یعنی در دفترهای یادداشتش، یادآور می‌شود که ریاضیات این مزیت را بر مابعدالطبیعه و اخلاق دارد که تعاریف ریاضی تعاریف کلماتی هستند که تاکنون برآموزنده شناخته نشده‌اند، چندان که معنایشان مورد چون و چرا نیست، در حالی که الفاظ تعریف شده در مابعدالطبیعه و اخلاق غالباً پشتر شناخته‌اند. در نتیجه هر کوششی در تعریف آنها بسا که به تصورات پیش‌پنداشته و پیشداوری درباره معنایشان بربخورد.^۱ افزون بر این، در بسیاری موارد ممکن است که مدلول يك لفظ بکار رفته در فلسفه را بفهمیم و با این همه نتوانیم توضیح روشنی از معنیش را به دست دهیم یا تعریفش کنیم. «امکان دارد که من نفسم، و امتدادم و جزآن را به روشنی و تمامی بفهمم و نتوانم تعریفشان کنم.»^۲ و او مشکل تعریف و گفتار روشن درباره چیزها را همان اندازه به «عیب و نقص زبان» منتسب می‌دارد که به آشفتگی اندیشه.^۳

بنابراین، تحلیل زبانی در فلسفه مهم است. «بسا هست که ما در حصول معانی روشن و متعین کلمات متداول سرگشته و درمانده‌ایم.»^۴ آنچه مایه بروز اشتباهات می‌شود نه چندان کلماتی مانند «چیز» یا «جوهر» که «تأمل نکردن در معنایشان است. من همچنان خواهان حفظ کلماتم. فقط ای کاش آدمیان پیش از سخن گفتن بیندیشند و معنای کلماتشان را واضح و معین گردانند.»^۵ «کار عمده‌ای که من می‌کنم یا آهنگ کردنش را دارم تنها آن است که تیرگی یا حجاب کلمات را بزدایم.

۱. شروح، ۱: ۱۱۶۲، ص ۲۲. ۲. شروح، ۱: ۱۱۷۸، ص ۲۴. ۳. همان جا. ۴. شروح، ۱: ۵۹۱، ص ۱. ۵. شروح، ۱: ۵۵۳، ص ۶۹. ۷۳.

این ابهام پدیدآورنده نادانی و آشفتگی بوده است. مایه تباهی فیلسوفان مدرسی، ریاضیدانان، حقوقدانان و عالمان ربانی بوده است.^۶ بعضی کلمات مبین هیچ معنی نیستند، یعنی معنای مفروضشان را چنانچه به محك تحلیل بزنیم زایل می‌شود، و پی می‌بریم که دلالت بر چیزی ندارند. «از آقای لاک آموخته‌ایم که بسا هستند گفتارهای با ضبط و ربط و روشمند و بلیغی که معادل هیچ‌اند.»^۷ نمونه‌ای از معنای منظور بارکلی را یادداشت کوتاهی به دست می‌دهد که مبین تصویری بود که آشکارا بر خاطرش گذشت، هرچند آن را نپرورد و برآستی دیدگاهی را که بدان اشاره دارد رد می‌کرد. «می‌گویند که ذهن، مدرکات نیست بلکه آن چیزی است که ادراک می‌کند. پاسخ می‌دهم که شما را کلمات «آن» و «چیز» فریفته‌اند؛ اینها کلماتی مبهم، میان‌تهی و بدون معنایند.»^۸ بنابراین ما به تحلیل نیازمندیم تا معانی را هنگامی که روشن نیستند تعین بخشیم و بی‌معنایی الفاظ بی‌معنی را آشکار سازیم.

بارکلی این رشته اندیشه را دربارهٔ آیین جوهر مادی لاک به‌کار بست. می‌توان گفت که تاختش بر نظریهٔ لاک شکل تحلیلی از جمله‌های حاوی شیء مادی^۹ را به‌خود گرفت. او حجت انگینخت که تحلیل معنای جمله‌های دربردارندهٔ نامهای اشیای محسوس یا اجسام، مؤید این نظر نیست که جوهری مادی در معنای مراد لاک، یعنی اسطقسی پوشیده و ناشناختنی، وجود دارد. چیزها صرفاً همان‌اند که ادراک می‌کنیم هستند، و هیچ جوهر یا اسطقسی را بدان‌گونه که خواستهٔ لاک است ادراک نمی‌کنیم. گزاره‌های راجع به چیزهای محسوس را می‌توان برحسب پدیده‌ها تحلیل کرد یا به گزاره‌هایی دربارهٔ پدیده‌ها برگرداند. می‌توان دربارهٔ جواهر سخن گفت چنانچه مقصودمان چیزها به‌سانی است که ادراکشان می‌کنیم، ولی لفظ «جوهر مادی» بر چیزی متمایز از پدیده‌ها و بر چیزی که شالودهٔ پدیده‌ها را بسازد دلالت نمی‌کند.

همهٔ مطلب را البته آیین بارکلی برای معنی که محسوسات، تصورات‌اند، پیچیده و درهم می‌کند. ولی این آیین را می‌توان اکنون کنار گذاشت. و اگر ما تنها از يك دیدگاه، به روند کار او بنگریم، می‌توانیم بگوییم که به‌بندار بارکلی، آنان که به جوهر مادی باور دارند گمراه گشتهٔ کلمات‌اند. از آن‌رو که ما کیفیاتی را مثلاً بر گل سرخ حمل کنیم، فیلسوفانی بر این اندیشه گراییده‌اند که گونه‌ای جوهر نادیدنی باید در کار باشد که کیفیات مدرک را نگاه می‌دارد. ولی بارکلی، چنانکه سپس خواهیم دید، دلیل می‌آورد که هیچ معنای روشنی را نمی‌توان به کلمهٔ «نگاه‌می‌دارد» در این زمینه بار کرد. او نمی‌خواهد انکار کند که جواهری به هر معنای کلمه وجود دارند؛ بلکه او فقط منکر جواهر به معنای فلسفی آن است. «من جواهر را از میان بر نمی‌دارم. نباید اتهام حذف جوهر از جهان معقول را به من

۶. شروح، ۶۴۲: ۱، ص ۷۸. ۷. شروح، ۴۹۲: ۱، ص ۶۲. ۸. شروح، ۵۸۱: ۱، ص ۷۲.

بست. من فقط معنای فلسفی کلمه 'جوهر' را (که در واقع معنایی نیست) طرد می‌کنم...»^{۱۰} باز، همچنان که در فصل گذشته دیدیم، بارکلی بر نیاز به تحلیل روشنی از کلمه «وجود» پای می‌فشرد. هنگامی که او دربارهٔ محسوسات می‌گوید که وجودشان عبارت از منرک شدن است (esse est percipi)، نمی‌خواهد بگوید که راست نیست که آنها وجود دارند؛ بلکه جویان آن است که معنای این گزاره را به دست دهد که چیزهای محسوس وجود دارند. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»^{۱۱} چنین گفته‌های بارکلی در شروع فلسفی دربارهٔ زبان، البته در مبادی شناخت آدمی یژواک مریابند؛ زیرا نخستین تصنیف، مواد و مصالح مقدماتی دومین تصنیف و همچنین جستار دربارهٔ نظریهٔ جدید رؤیت را دربر داشت. بارکلی در مدخل مبادی می‌گوید که برای آماده ساختن ذهن خواننده برای فهم آیینش دربارهٔ نخستین مبادی شناخت، سزاوار است که ابتدا شمه‌ای «درباب طبع و سوءاستعمال زبان» بگویم.^{۱۲} و او آرای جالبی دربارهٔ کارکرد زبان می‌آورد. می‌گوید همگان فرض می‌گیرند که کارکرد عمده، و برآستی یگانه کارکرد زبان، ابلاغ تصورات به دلالت کلمات است. ولی بیقین حال چنین نیست. «زبان غایتهای دیگری نیز دارد، مانند برانگیختن گونه‌ای انفعال، واداشتن به فعلی یا بازداشتن از آن فعل؛ و نهان کردن درحالتی خاص. غایت اول (یعنی ابلاغ تصورات) در بسیاری موارد صرفاً به کار تحقق غیای دوم می‌آید و گاهی یکسره نادیده گرفته می‌شود، یعنی هنگامی که غایات دوم بدون غایت اول حاصل توانند آمد، همچنان که به گمان من هر دو حال بارها در کاربرد رایج زبان روی می‌دهند.»^{۱۳} اینجا بارکلی توجه را به کاربرد یا کاربردهای عاطفی^{۱۴} زبان جلب می‌کند. او واجب می‌داند که ما کارکردها یا غرضهای گوناگون زبان و انواع ویژهٔ کلمات را از هم بازشناسیم و میان مناقشات صرفاً لفظی و مناقشات نالفظی تمیز بگذاریم چنانچه بناست که از «تحمیل کلمات بر خودمان» بپرهیزیم.^{۱۵} این دستور آشکارا پندی شریف است.

۲. تصورات کلی مجرد

در زمینهٔ همین سخنان کلی دربارهٔ زبان است که بارکلی در تصورات کلی مجرد بحث می‌کند. دعویش آن است که همچو چیزهایی وجود ندارند، هر چند آماده است که تصورات کلی را به لحاظی تصدیق کند. «باید توجه نمود که من بر اطلاق منکر وجود تصورات کلی نیستم، بلکه فقط تصورات کلی مجرد را انکار می‌کنم.»^{۱۶} ولی این دعوی حاجت به توضیح دارد.

۱۰. شروع، ۱۵۱۷: ۷۲. ۱۱. شروع، ۵۹۳: ۷۴. ۱۲. مبادی، «مدخل»، ۶: ص ۲۷.

۱۳. همان، ۲۰: ۲، ص ۳۷.

14. emotive

۱۵. همان، ۲۴: ۲، ص ۴۰. ۱۶. همان، ۱۲: ۲، ص ۳۱.

نخست آنکه تصورات کلی مجرد وجود ندارند، و تأکید به روی کلمه «مجرد» است. بار کلی در وهله اول جوپای ابطال نظریه لاک درباره تصورات مجرد است. از اصحاب فلسفه مدرسی نیز نام می‌برد؛ ولی سخنان لاک را نقل می‌کند. وانگهی، درکش از مراد لاک چنین است که ما می‌توانیم صور مخیل^{۱۷} کلی و مجرد حاصل کنیم، و او البته در رد دیدگاه لاک چنانچه بدین گونه فهم شود مشکلی ندارد. «تصور انسان را که برای خودم حاصل می‌کنم باید تصور انسانی سفیدپوست یا سیاه‌پوست یا گندم‌گون، راست اندام یا خمیده اندام، بلندبالا یا کوتاه قد یا میانه قامت باشد. به هر کوشش اندیشه نمی‌توانم تصور مجردی را که بالا و صفش رفت حاصل کنم.»^{۱۸} یعنی نمی‌توانم صورتی از انسان را در خیال ببندم که هم مانع هم جامع همه ویژگیهای جزئی آدمیان منفرد واقعی است. به همان سان، برای هر کس آسانتر از این چیست که اندکی اندیشه‌های خودش را بکاود و بیازماید که آیا تصویری دارد یا می‌تواند بر تصویری دست یابد که با توصیفی که اینجا از تصور کلی مثلث داده شده است تطبیق کند، همچو مثلثی که باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد؟^{۱۹} من نمی‌توانم تصویری (یعنی صورتی مخیل) از مثلثی داشته باشم که همه ویژگیهای گونه‌های مختلف مثلثها را فراگیرد و در عین حال خودش به منزله صورت مخیل گونه ویژه‌ای مثلث رده‌بندی‌پذیر نباشد.

این مثال واپسین یکر است از لاک گرفته شده است، همو که درباره حصول تصور کلی مثلثی سخن می‌گوید که «باید نه غیر قائم‌الزاویه باشد نه قائم‌الزاویه، نه متساوی‌الاضلاع باشد نه متساوی‌الساقین نه مختلف‌الاضلاع، بلکه همه اینها و هیچ کدامشان در آن واحد باشد و نباشد.»^{۲۰} ولی تبیین‌های لاک از تجرید و فراورده‌های آن همیشه همساز نیستند. او جای دیگر می‌گوید که «تصورات هنگامی کلی می‌گردند که آنها را از اوضاع و احوال زمان و مکان و هرگونه تصورات دیگری که به این یا آن وجود خاص متعینشان می‌گردانند جدا کنیم. تصورات به‌مدد این شیوه تجرید توانایی می‌یابند تا افرادی بیشتر از يك را باز نمایند....»^{۲۱} و او می‌گوید که در تصور کلی انسان ویژگیهای انسانهای منفرد به‌حیث افراد حذف می‌شود، و تنها آن ویژگیهایی باز می‌مانند که همه انسانها به اشتراک دارند. به‌علاوه، با آنکه از سخن لاک گاهی چنین برمی‌آید که تصورات کلی مجرد صورتهای مخیل‌اند، به هیچ‌رو همه‌گاه چنان مرادی را نمی‌رساند. لیکن بار کلی که خودش همه‌جا از تصورات اشیای عرضه‌شده در ادراک حسی سخن می‌گوید، اصرار می‌ورزد که بیان لاک را چنان تفسیر کند که انگاری لاک از صور مخیل کلی و مجرد سخن می‌گوید و برای بار کلی اثبات این

17. images

۱۸. همان، ۱۰:۲، ص ۲۹. ۱۹. همان، ۱۳:۲، ص ۳۳. ۲۰. جستار درباره فهم ادبی، ۴، ۷، ۹. ۲۱. همان، ۳، ۳، ۶.

معنی آسان است که همچو چیزهایی وجود ندارند. برآستی، چنین می‌نماید که او فرض می‌کند که صورتهای مخیل مرکب باید روشنتر از آنکه هستند باشند؛ ولی این امر در این نکته تغییری نمی‌دهد که مثلاً صورت مخیل کلی و مجردی از مثلی که همه شرطهای بالا را برآورد وجود نتواند داشت. بارکلی در مثالی دیگر می‌گوید که همچنین نمی‌توان بدون يك جسم متحرك و بدون جهت یا سرعتی معین، تصویری (صورتی مخیل) از حرکت حاصل کرد.^{۲۲} اما اگر آن بخش از نظریه بارکلی را که شرح آرای لاک است بازجوییم، به گمانم باید بگوییم که او در حق لاک هرآینه بی‌انصافی روا داشته است، هراندازه هم که برخی ستاینندگان اسقف نیکوسرشت در رفع این اتهام کوشیده باشند. چنانکه دیدیم، بارکلی به درون‌نگری توسل می‌جوید. و بطبع باید گفت که او چون درون ذهنش در پی تصورات کلی مجرد می‌کاود، تنها صور مخیل را می‌بیند و سپس صورت مخیل را با تصور یکسان می‌گیرد. و از آنجا که حتی صورت مخیل مرکب باز صورت مخیل جزئی است هرچند که می‌توان آن را نمودار شماری از چیزهای جزئی نهاد، او وجود تصورات کلی مجرد را انکار می‌کند. البته این تا اندازه زیادی رست تواند بود؛ ولی بارکلی اذعان نداشت که ما تصورات کلی داریم، اگر منظور از این گفته آن است که می‌توانیم تصوراتی با محتوای کلی مثبت داشته باشیم از کیفیات حسی که فقط در ادراک داده نمی‌شوند (مانند حرکت بدون جسم متحرك) یا از کیفیات حسی صرفاً کلی مانند رنگ. اگر بارکلی را متهم می‌کردند به اینکه صور مخیل را با تصورات خلط می‌کند، امکان داشت این‌گونه پاسخ دهد که از منتقدش بخواهد تا وجود تصورات کلی مجرد را به ثبوت رساند. باید به یاد آورد که در فلسفه بارکلی «ماهیات» کنار گذاشته می‌شوند.

پس بارکلی چگونه می‌تواند بگوید که اگرچه او منکر تصورات کلی مجرد است، سر آن ندارد که تصورات کلی را بر اطلاق انکار کند؟ نظرش این است که «يك تصور که اگر در نفس خود نگریسته شود جزئی است، هنگامی که بازنما یا نمودار همه دیگر تصورات جزئی از يك گونه نهاده شود به کلی مبدل می‌گردد.»^{۲۳} بدین سان کلیت در «طبع یا تصور مطلق و مثبت چیزی نیست بلکه در نسبتی است که با جزئیات مدلول یا بازنموده‌اش دارد.»^{۲۴} من می‌توانم به این یا آن رویه چیزی توجه نمایم؛ و اگر مراد از تجرید همین است، تجرید آشکارا ممکن است. «باید تصدیق کرد که امکان دارد کسی شکلی را صرفاً به منزله مثلث به لحاظ گیرد، بی‌آنکه به کیفیات جزئی یا خاص زوایا یا نسبتهای اضلاع اعتنا نماید.... به همان شیوه می‌توان بهرام را به حیث انسان یا به حیث جاندار به دیده گرفت....»^{۲۵} اگر بهرام را فقط به نسبت با ویژگیهای مشترکش با جانداران به دیده گیرم یا از ویژگیهایی که با دیگر انسانها ولی نه با جانداران به اشتراك داراست صرف نظر کنم، تصورم از

۲۴. همان، ۳۵: ۲، ص ۴-۳۳.

۲۲. مبادی، «مخل»، ۱۱: ۲، ص ۳۱.

۲۳. همان، ۱۲.

۲۵. همان، ۱۶: ۲، ص ۳۵.

بهرام را می‌توان بازنمای نمودار همه‌جانداران نهاد. به این معنی، تصویری کلی می‌گردد؛ ولی کلیت تنها در کارکرد بازنمایی یا نموداریش به این تصور تعلق می‌گیرد. تصور در نفس خود و به لحاظ محتوای مثبتش، تصویری جزئی است.

اگر تصورات کلی مجرد وجود ندارند، چنین برمی‌آید که تعقل یا استدلال ناچار درباره‌ی جزئیات است. تعقل درباره‌ی تصورات کلی مجرد معنوم، آشکارا امکان ندارد. هندسه‌دان مثلثی جزئی را نمودار یا بازنمای همه‌مثلثها می‌نهد، این‌سان که بیشتر مثلثیت آن را پیش چشم می‌دارد تا ویژگیهای جزئیش را. و در این مورد، خواصی را که درباره‌ی این مثلث جزئی مبرهن می‌دارند، درباره‌ی همه‌مثلثها مبرهن می‌شمرند. ولی هندسه‌دان خواص تصور کلی مجرد مثلثیت را مبرهن نمی‌دارد؛ زیرا همچو چیزی وجود ندارد. استدلال او راجع به جزئیات است، و گستره‌ی کلی استدلال به مدد توانش ما بر کلی گرداندن تصور جزئی امکان می‌پذیرد؛ نه به توسط محتوای مثبت تصور جزئی، بلکه به موجب کارکرد بازنماینده‌ی آن.

بارکلی البته منکر وجود کلمات کلی نیست. ولی نظریه‌ی لاک را بر این معنی مردود می‌داند که کلمات کلی، به قول او، دال بر تصورات کلی‌اند، چنانچه مرادمان تصوراتی دارای محتوای کلی مثبت باشد. نامی خاص، مانند سهراب، بر چیزی جزئی دلالت می‌کند، درحالی که کلمه‌ی کلی به وجه یکسان بر گروه کثیری از چیزهای هم‌گونه دلالت دارد. کلیتش امری مربوط به کاربرد یا کارکرد است. اگر يك بار این نکته را فهم کنیم، از جستجوی هستیهای رازناک که با کلمات کلی مطابق درآیند بازخواهیم رست. می‌توان لفظ «جوهر مادی» را ادا کرد، ولی این دال بر هیچ تصور کلی مجرد نیست؛ و اگر بینگاریم که چون می‌توانیم لفظ را بسازیم پس لفظ باید بر موجودی جدا از موضوعات ادراک دلالت کند، کلمات گمراهمان کرده‌اند. نام‌نگاری بارکلی در حمله‌اش به نظریه‌ی جوهر مادی لاک دارای اهمیت است. «ماده» به نحوی که سهراب نام است نام نیست، هر چند پاره‌ای فیلسوفان گویا به خطا اندیشیده‌اند که هست.

۳. وجود چیزهای محسوس عبارت از مدرک شدن است

بارکلی از همان آغاز مادی، درباره‌ی موضوعات حسی شناخت^{۲۶} به عنوان «تصورات» سخن می‌گوید. اما شاید بهتر باشد که این مضمون پیچیده را اکنون یکسو نهیم و گفتارمان را با رهیافتی به این نظریه آغاز کنیم که اعیان یا اشیای حسی^{۲۷} جدا از مدرک بودنشان هیچ وجود مطلقى از آن خود ندارند، که بضرورت متضمن آن نیست که از این اعیان یا اشیا همچون «تصورات» سخن گوئیم. بعزم بارکلی، هر کس که به معنای لفظ «وجود داشتن»^{۲۸} به هنگام اطلاقش بر محسوسات

26. sensory objects of knowledge

27. sensory objects

28. exist

توجه نماید، برشناخت این واقعیت نایل تواند آمد که محسوسات به استقلال از مدرک شدتشان وجود ندارند و وجود نتوانند داشت. «می‌گویم میزی که رویش می‌نویسم وجود دارد، یعنی آن را می‌بینم و لمسش می‌کنم؛ و اگر از طاق مطالعه‌ام بیرون باشم می‌گویم که میز وجود دارد و مرادم این است که اگر در اطاق مطالعه‌ام بودم می‌توانستم ادراکش کنم، یا آنکه روح دیگری درواقع ادراکش می‌کند.»^{۲۹} بدین سان بارکلی از خواننده درمی‌خواهد که اگر می‌تواند برای گزاره «میز وجود دارد» معنایی جز «میز مدرک است یا ادراک شدنی است» بیابد. کاملاً راست است که بگوییم، همچنانکه هر آدم متعارفی آماده است بگوید، که میز آن گاه که کسی در اطاق نیست وجود دارد. بارکلی می‌پرسد: ولی معنای این گفته چه تواند بود جز آنکه اگر بنا بود من وارد اطاق شوم میز را ادراک می‌کردم یا اگر شخص دیگری قرار بود داخل اطاق شود میز را ادراک می‌کرد یا می‌توانست ادراک کند؟ حتی اگر من بکوشم تا وجود میز را بیرون از هرگونه نسبتی با ادراک تخیل کنم، بضرورت خودم یا کس دیگری را تخیل می‌کنم که آن را ادراک می‌کند؛ یعنی پای ذهن مدرکی^{۳۰} را نهانی پیش می‌کشم، هرچند ممکن است به این واقعیت اعتنا ننمایم که چنین می‌کنم. بنابراین، بارکلی می‌تواند بگوید که «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده»^{۳۱} بدون هیچ نسبتی با مدرک بودنشان، یکسره فهم‌ناپذیر می‌نماید. وجود (esse) آنها عبارت است از مدرک شدن (percipi)؛ و نیز امکان ندارد که آنها بیرون از ذهنها^{۳۲} یا چیزهای اندیشنده‌ای^{۳۳} که ادراکشان می‌کنند وجودی داشته باشند.»^{۳۴}

بنابراین، دعوی بارکلی این است که گفتن آنکه چیز یا جسم محسوسی وجود دارد، برابر گفتن این است که چیز یا جسم محسوس به ادراک درمی‌آید یا ادراک‌پذیر است؛ به ظن او، آن گفته هیچ معنای دیگری نمی‌تواند بدهد. بارکلی باور دارد که این تحلیل اثری بر واقعیت چیزها نمی‌گذارد. «وجود عبارت است از مدرک شدن (percipi) یا ادراک کردن (percipere). اسب در آخور هست، کتابها مانند پیش در اطاق مطالعه هستند.»^{۳۵} به عبارت دیگر، حکم بارکلی این نیست که دروغ است بگوییم که اسب در آخور هست هنگامی که کسی آنجا نیست؛ او با معنای گزاره سروکار دارد. یادداشت زیر را بیشتر نقل کردیم، ولی نقل دوباره‌اش می‌ارزد. «نگویند که من وجود را سلب می‌کنم. فقط معنای کلمه را تا جایی که می‌توانم آن را بفهمم بیان می‌کنم.»^{۳۶} افزون براین، بارکلی می‌پندارد که تحلیلش از گزاره‌های وجودی^{۳۷} درباره محسوسات، بروفق نگرش انسان متعارف است که ذهنش را انتزاعیات مابعدالطبیعی به گمراهی نکشاند.

۲۹. سبانی، ۰۱: ۳، ۰۲: ۴۲.

30. percipient subject 31. unthinking things 32. minds 33. thinking things

۳۴. همان‌جا. ۳۵. شروح، ۴۲۹: ۱، ص ۵۳. ۳۶. شروح، ۵۹۳: ۱، ص ۷۴.

37. existential statements

البته می‌توان بحق خرده گرفت که هرچند انسان متعارف بی‌یقین قبول دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست هنگامی که هیچ کس آنجا نیست، بدان معنی است که اگر کسی وارد آخور شود تجربه‌ای را خواهد یا تواند داشت که دیدن اسب می‌خوانیم، باری از این گزاره یک‌ه می‌خورد که وجود اسب عبارت است از مدرک شدن. زیرا هنگامی که او تصدیق دارد که گفتن اینکه اسب در آخور هست چنین «معنی می‌دهد» که اگر کسی وارد آخور بشود اسبی را ادراک خواهد یا تواند کرد، او بواقع فقط می‌خواهد بگوید که گزاره دوم نتیجه گزاره اول است. اگر اسب در آخور هست، پس هرکسی با بینایی بهنجار که وارد آخور می‌شود بر فرض حضور سایر شرایط لازم برای ادراک، می‌تواند اسب را ادراک کند. ولی چنین بر نمی‌آید که وجود اسب عبارت از مدرک شدن است. ولیکن دیدگاه بارکلی به دیدگاه برخی نئوپوزیتیویستهای روزگار نو بسیار نزدیک می‌نماید هنگامی که آنان قائل بودند که معنای یک گزاره تجربی با شیوه تحقیق‌پذیری آن یکسان است. ورود به آخور و ادراک اسب، نحوه‌ای است برای محقق داشتن این گزاره که اسبی در آخور هست. و آن‌گاه که بارکلی می‌گوید گزاره دوم تنها چنین معنی تواند داد که اگر ذهن مدرکی وارد آخور شود، تجربه‌های حسی معینی خواهد یا تواند داشت، این گویا نحوه دیگری است برای گفتن آنکه معنای گزاره اسبی در آخور هست با شیوه تحقیق‌پذیری آن یکسان است. این البته گزارشی کافی از نظر او نیست. زیرا هم نظریه او را براینکه محسوسات تصورات اند فرو گذاشته است و هم گفتار بعدیش را درباره خدا به منزله مدرکی کلی و همه‌جا حاضر. ولی تا جایی که سخن بر سر رویه تحلیل زبانی آینش است، البته چنین می‌نماید که میان دیدگاه او و دیدگاه عنده‌ای از نئوپوزیتیویستهای طراز نوین گونه‌ای همسانی هست. و دیدگاه بارکلی در معرض همان نوع انتقادی ست که می‌توان بر نظر نئوپوزیتیویستهای مورد بحث گرفت.^{۳۸}

پیش از آنکه فراتر رویم، سزااست که توجه را به دو نکته زیر جلب کنیم. نخست، هنگامی که بارکلی می‌گوید وجود عبارت از مدرک شدن است، سخنش فقط درباره چیزها یا اشیای محسوس است. دوم، تقریر کامل نظر او چنین است: وجود عبارت است از یا مدرک شدن یا ادراک کردن (*esse est aut percipi aut percipere*). افزون بر چیزهای «نااندیشنده» محسوس، که وجودشان عبارت از مدرک شدن است، ذهنها یا شناسندگان مدرکی^{۳۹} هستند که فعال‌اند و وجودشان در ادراک کردن است نه مدرک شدن.

۳۸. مثلاً بسنجید با فصلهای سوم و چهارم تصنیف من *بنام فلسفه معاصر (Contemporary Philosophy)* (لندن، برنز و اوتس [Burns and Oates]، ۱۹۵۶).

39. percipient subjects

۴. چیزهای محسوس عبارت از تصورات اند

پیش از این در شروع فلسفی تقریری از نظریه بارکلی را می‌یابیم درباره آنکه چیزهای محسوس عبارت از تصورات یا مجموعه‌هایی از تصورات اند و نیز درباره نتیجه‌ای که او می‌گیرد، یعنی تصورات نمی‌توانند به استقلال از ذهنها وجود داشته باشند. «همه کلمات معنی‌دار^{۴۰} نمودار تصورات اند. شناخت سراسر درباره تصوراتمان است. همه تصورات از بیرون یا از درون می‌آیند.»^{۴۱} تصورات در مورد اول، احساسات^{۴۲} نامیده می‌شوند و در مورد دوم، افکار^{۴۳}. ادراک کردن عبارت از حصول تصور است. بنابراین، وقتی مثلاً رنگها را ادراک می‌کنیم، تصورات را به ادراک درمی‌آوریم. و چون این تصورات از بیرون می‌آیند، احساسات اند. ولی «هیچ احساسی نمی‌تواند در چیزی بی‌حس باشد.»^{۴۴} بنابراین تصوراتی مانند رنگها نمی‌توانند با جوهر مادی یا اسطوقسی بی‌جنبش ملازمه داشته باشند. از این رو فرض چنین جوهری یکسره ناپایسته است. «امکان ندارد که تصور در چیزی نامدرک^{۴۵} باشد.»^{۴۶} مدرک شدن متضمن وابستگی به يك موجود مدرک^{۴۷} است. و وجود داشتن یا به معنای ادراک کردن است یا مدرک شدن. «به تعبیر درست، جز اشخاص، یعنی چیزهای آگاه^{۴۸} چیزی وجود ندارد؛ همه چیزهای دیگر نه چندان وجود بلکه انحای وجود اشخاص اند.»^{۴۹} پس اثبات آنکه اشیای محسوس تصورات اند، یکی از راه‌های اصلی، ولو نه راه اصلی، بارکلی است برای اثبات صدق این گزاره که وجود این اشیا عبارت از مدرک شدن است و طرد نظریه جوهر مادی لاک.

بارکلی در مبادی از محسوسات به عنوان مجموعه‌ها یا آمیزه‌هایی از «احساسات یا تصورات» سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد که آنها «نمی‌توانند به نحو دیگری جز در ذهنی که ادراکشان می‌کند وجود داشته باشند.»^{۵۰} ولی هر چند می‌گوید که بدیهی است که موضوعات شناخت ما تصورات اند.^{۵۱} می‌داند که این آیین یکسره بروفق باور اکثر مردم نیست. زیرا می‌گوید که «براستی عقیده‌ای بسیار غالب نزد مردمان آن است که خانه‌ها و کوه‌ها و رودها، و به يك سخن همه اشیای محسوس وجودی طبیعی یا واقعی به تمایز از مدرک شدنشان به توسط فهم دارند.»^{۵۲} ولی این عقیده بسیار

40. significant

۴۱. شروع، ۳۷۸؛ ۱، ص ۴۵.

42. sensations 43. thoughts

۴۴. همان جا.

45. unperceiving thing

۴۶. همان جا.

47. perceiver 48. conscious things

۴۹. شروع، ۲۴؛ ۱، ص ۶۰. ۵۰. مبادی، ۱، ۳؛ ۲، ص ۴۲. ۵۱. مبادی، ۱، ۱؛ ۲، ص ۴۱.

۵۲. مبادی، ۱، ۴؛ ۲، ص ۴۲.

غالب به هر حال تناقضی هویدا است. «زیرا مگر اشیای پیشگفته چیستند جز چیزهایی که به حس ادراک می‌کنیم، و سواى تصورات یا احساسات خودمان چه ادراک می‌کنیم، و آیا بروشنی تناقض‌آمیز نیست که هر کدام از اینها یا هر آمیزه‌ای از آنها به حال نامدرک وجود داشته باشد.»^{۵۳} شاید پی ببریم که پنداشت آنکه این چیزها به خودی‌خود و بدون نسبت با ادراک وجود توانند داشت، «در بنیاد به آیین تصورات مجرد باز بسته است. زیرا آیا تجریدی باریکتر از این هست که وجود اشیای محسوس را از مدرک شدنشان باز شناسیم، چندان که تصورشان کنیم که به حال نامدرک وجود دارند؟»^{۵۴} البته اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات به معنای متعارف کلمه‌اند، بدیهی است که جدا از ذهن کسی وجود نتوانند داشت. ولی چه محل عقلانی هست که آنها را تصورات بخوانیم؟ يك رشته محاجه بارکلی به‌قرار زیر است. بعضی مردم میان کیفیات دومین چون رنگ و صوت و مزه، و کیفیات نخستین مانند امتداد و شکل تمیز می‌گذارند. آنان تصدیق می‌کنند که کیفیات دومین، بهسانی که در ادراک می‌آیند، همانندهای چیزی موجود در بیرون ذهن نیستند. به سخن دیگر، خصلت ذهنی^{۵۵} آنها را تصدیق می‌کنند، یعنی آنکه تصورات‌اند. «اما قائل‌اند که تصورات کیفیات نخستین عبارت‌اند از نقشها^{۵۶} یا صورتهای مختل چیزهایی که بیرون ذهن در جوهری نااندیشنده که ماده می‌نامند وجود دارند. بنابراین، از ماده باید جوهر بی‌حس و بی‌جنبشی را فهم کنیم که امتداد و شکل و حرکت، بالفعل پاینده به آن‌اند.»^{۵۷} ولی این تمیز کافی نیست. «امتداد و شکل و حرکت منتزع از همه کیفیات دیگر، تصورناپذیرند.»^{۵۸} وانگهی، اگر، همچنان که لاک می‌پنداشت، نسبییت کیفیات دومین برهان معتبری بر ذهنی بودن^{۵۹} آنها به‌دست دهد، همان‌گونه برهان را می‌توان درباره کیفیات نخستین به کار گرفت. مثلاً شکل یا پیکر به موضع شخص مدرک وابسته است، در حالی که حرکت یا تند است یا کند، و تند و کند الفاظی نسبی‌اند. امتداد به وجه عام و حرکت به وجه عام الفاظی بی‌معنی‌اند، «و به آن آیین غریب تصورات مجرد وابسته‌اند.»^{۶۰} خلاصه، نه کیفیات نخستین مستقل از ادراک‌اند نه کیفیات دومین. کیفیات نخستین و دومین هر دو تصورات‌اند. و اگر تصورات‌اند، امکان ندارد که در جوهر یا اسطقیسی نااندیشنده وجود یا با آن ملازمه داشته باشند. بنابراین می‌توانیم از شر جوهر مادی لاک رهایی یابیم؛ و محسوسات به دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از تصورات مبدل می‌گردند.

۵۳. همان جا . ۵۴. مبادی، ۱، ۹: ۵، ۲، ص ۴۲.

55. subjective 56. patterns

۵۷. مبادی، ۱، ۹: ۲، ص ۴۴-۴۵ . ۵۸. مبادی، ۱، ۱۰: ۲، ص ۴۵.

59. subjectivity

۶۰. مبادی، ۱، ۱۱: ۲، ص ۴۶.

چنانکه پیشتر دیدیم، لاک در واقع امر نگفت که کیفیات دومین ذهنی‌اند. زیرا در قاموس مصطلحات فنی او، کیفیات دومین عبارت‌اند از توانهایی در چیزها که تصورات معینی را در ما فرامی‌آورند؛ و این توانها عینی^{۶۱} هستند، یعنی برای وجود داشتن وابسته به ذهنهای ما نیستند. لیکن، اگر از کیفیات دومین کیفیاتی را به وجهی که به ادراک درمی‌آیند اراده کنیم، مثل رنگها، می‌توانیم بگوییم که به دیدهٔ لاک آنها ذهنی‌اند چرا که تصورات درون ذهن‌اند. و از همین نقطه است که بارکلی در برهان پیشگفته آغاز می‌کند. ولی اعتبار برهانش بیقین محل سؤال است. گویا بارکلی می‌اندیشید که «نسبیت» کیفیات باز می‌نماید که آنها درون ذهن‌اند. کیفیاتی کلی سوای کیفیات جزئی مندرک، وجود ندارند. و هر کیفیت جزئی مندرک، به توسط ذهنی جزئی ادراک می‌شود و منسوب به آن ذهن است. ولی بلافاصله بدیهی نیست که چون چمن در نظر من گاه سبز گاه زرد یا طلایی می‌نماید، سبزی یا زردی تصورات‌اند بدان معنی که درون ذهن من هستند. همچنین بلافاصله بدیهی نیست که چون چیزی جزئی در این احوال، بزرگ و در آن احوال، خرد یا در یک زمان بزرگ شکل و در زمان دیگر برشکلی دیگر در نظر من می‌نماید، امتداد و شکل تصورات‌اند. البته اگر بر فرض عینیت^{۶۲} کیفیات بینگاریم که چیزها باید بضرورت بر همگان یا بزرگ شخص در همه‌گاه و در همهٔ احوال یکسان بنمایند، چنین برمی‌آید که اگر یکسان نمایند عینی نیستند. ولی ظاهراً دلهلی قاطع بر این فرض نیست.

۵. جوهر مادی لفظی بی‌معنی است

ولیکن اگر مفروض بداریم که چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، بدیهی است که نظریهٔ لاک در باب اسطقیسی مادی فرضیه‌ای نا ضروری است. اما به‌زعم بارکلی، می‌توان فراتر از این رفت و گفت که چنان فرضیه‌ای نه همان نا ضروری بلکه فهم‌ناپذیر است. اگر بکوشیم تا معنای این لفظ را تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که مشتمل است بر «تصور هستی به وجه عام، به‌علاوهٔ مفهوم نسبی اعراض نگاهدارش». تصور عام در چشم من مجردترین و فهم‌ناپذیرترین همهٔ دیگر تصورات می‌نماید؛ و اما در باب اعراض نگاهدار آن: این را، همچنان که هم‌اینک دیدیم، نمی‌توان به‌معنای متعارف آن کلمات فهمید؛ پس باید به‌معنای دیگر فهمش کرد، ولی آنها توضیح نمی‌دهند به کدام معنی. «عبارت «اعراض نگاهدار»^{۶۴} را نمی‌توان به‌معنای متعارفش گرفت، «چون هنگامی که می‌گوییم ستونها بنایی را نگاه می‌دارند.» زیرا جوهر مادی بنا به‌فرض بر امتداد که عرض به‌شمار

61. objective 62. objectivity

۶۳. مبادی، ۱، ۲۱۹۷، ص ۸-۴۷. ۶۴. واژه «نگاهداری» (supporting) را البته باید به‌معنای فعال فهم کرد. یعنی گفته می‌شود که جوهر مادی، اعراض را نگاه می‌دارد.

می‌رود تقدم منطقی دارد و نگاهدار آن است. «پس به کدام معنی باید آن را گرفت؟»^{۶۵} به عقیده بارکلی هیچ معنای محصلی نمی‌توان به آن عبارت داد.

همین رشته اندیشه به تفصیل بیشتر در گفت و شنود اول بیان شده است. فیلونوس، هیلاس را به تصدیق این قول وامی‌دارد که تمایز بین احساس و موضوع یا عین، میان فعل ذهن و موضوعش، آن گاه که درباره ادراک سخن می‌گوییم، تمایزی قابل دفاع نیست. چیزهای محسوس به احساسات تحویل پذیرند؛ و تصور نکردنی است که احساسات در جوهری نامرک موجود باشند. «ولی از سوی دیگر، هنگامی که از ددی دیگر به چیزهای محسوس می‌نگرم و آنها را همچون حالات و کیفیات بسیار به لحاظ می‌آورم، فرض اسطقسی مادی را ضروری می‌بینم که بدون آن، تصور وجود محسوسات امکان ندارد.»^{۶۶} آن گاه فیلونوس از هیلاس می‌خواهد که توضیح دهد که از اسطقس مادی چه معنایی را مراد می‌گیرد. اگر مرادش این است که اسطقس مادی زیر کیفیات یا اعراض محسوس گسترده است، باید زیر امتداد گسترده باشد. در این حال خودش باید ممتد باشد. و سپس ما به تسلسل گرفتار می‌آییم. به علاوه، همین نتیجه برمی‌آید چنانچه تصور ایستادن در زیر یا نگاهداری را به جای تصور اسطقس بودن یا در زیر گسترده بودن نشانیم.

هیلاس اعتراض می‌کند که گفته‌هایش به معنای زیاده حقیقی گرفته شده است. اما فیلونوس تند پاسخ می‌گوید: «من سر آن ندارم که هیچ معنایی را بر کلمات شما بار کنم. شما مختارید که به هر گونه که دلتان خواست توضیحشان دهید. فقط از شما درمی‌خواهم که بگذارید من چیزی از آنها بفهمم.... لطفاً هر معنایی، خواه حقیقی خواه مجازی، که از آن می‌فهمید برایم معلوم کنید.»^{۶۷} در پایان، هیلاس می‌بیند که از این اقرار چاره ندارد که نمی‌تواند معنای محصلی به عبارتهایی چون «اعراض نگاهدار» و «اسطقس مادی» بدهد.^{۶۸} بنابراین، نتیجه حاصل از بحث آن است که گزاره چیزهای مادی بر اطلاق و بدون قیام به ذهن وجود دارند، گزاره‌ای بی‌معنی است. «وجود مطلق چیزهای نااندیشنده کلماتی بدون معنایند، یا آنکه در بردارنده تناقض‌اند. این همان نکته‌ای است که من تکرار و القا می‌کنم و آن را بر اندیشه هوشیار خواننده به جد توصیه می‌کنم.»^{۶۹}

۶. واقعیت چیزهای محسوس

بارکلی در تلاش اثبات این نکته است که گزاره چیزهای محسوس عبارت از تصوراتاند با گزاره

۶۵. مبادی، ۲: ۱۶۰، ص ۴۷. ۶۶. سه گفت و شنود، ۱: ۲، ص ۱۹۷. ۶۷. همان، ص ۱۹۹.

۶۸. شاید ممکن بود که هیلاس، در پاسخ بگوید که دلیل آنکه چرا نمی‌تواند درخواست فیلونوس را برای ارائه معنایی روشن و محصل برآورد آن است که فیلونوس از او می‌خواهد تا نسبت میان جوهر و اعراض را بر حسب نسبتی غیر از خودش توصیف کند. ولی فیلونوس (بارکلی) البته بر آن بود که پدیده‌ها عبارت از تصوراتاند. و در این حال، ملازمه‌شان با جوهر نااندیشنده بی‌حس محال است. ۶۹. مبادی، ۱: ۲۴، ص ۵۱.

چیزهای محسوس واقعی ندارند، معادل نیست. «شما می‌گویید که در این حال همه چیز جز تصور یا وهم محض نیست. من پاسخ می‌دهم که هر چیز مانند پیش واقعی است. امیدوارم که 'تصور' نامیدن يك چیز از واقعیتش نگاهد. براستی شاید می‌بایست که بر کلمه 'چیز' می‌جسیدم و کلمه 'تصور' را ذکر نمی‌کردم، اگر به پاس دلیلی، و به گمانم دلیل استواری، نبود که در کتاب دوم به دست خواهم داد.»^{۷۰} باز، «بنابر مبادی من واقعی هست، چیزها هستند، طبیعت چیزها^{۷۱} هست.»^{۷۲} بارکلی در مبادی این ایراد را پیش می‌کشد که بنابر نظریه او «هرآنچه در طبیعت واقعی و جوهری است از جهان طرد می‌شود و به‌جایش سامانی موهوم از تصورات می‌نشند.... بنابراین بر سر خورشید، ماه و ستارگان چه می‌آید؟ نه همان درباره‌ی خانه‌ها، رودها، کوه‌ها، درختها، سنگها بلکه حتی درباره‌ی تنهای خودمان چه باید بیندیشیم؟ آیا اینها هم جز انبوهی از اوام و خیالهای واهی واهمه نیست؟»^{۷۳} به این ایراد پاسخ می‌دهد که «بنابر مبادی که مفروض گرفتیم، از هیچ چیز در طبیعت محروم نمی‌شویم. هرآنچه می‌بینیم، می‌بساویم، می‌شنویم، یا به هر نحوی تصور یا فهم می‌کنیم، چون پیش استوار می‌ماند و همچنان واقعی است. طبیعت چیزها پایدار است، و تمایز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پابرجاست.»^{۷۴}

اما اگر چیزهای محسوس تصورات‌اند، چنین برمی‌آید که ما تصور می‌خوریم و می‌آشامیم و می‌پوشیم. و این طرز سخن «بسیار ناهنجار» می‌نماید. بارکلی جواب می‌دهد که البته می‌نماید؛ ولی دلیل آنکه چرا ناهنجار و غریب می‌نماید به‌طور ساده این است که در گفتار متداول کلمه «تصور» معمولاً درباره‌ی چیزهایی که می‌بینیم و می‌بساویم به‌کار نمی‌رود. لازمه‌ی اصلی، آن است که ما باید بفهمیم که کلمه در زمینه کنونی به کدام معنی به‌کار رفته است. «من خواهان مناظره نه درباره‌ی درخوری بلکه درباره‌ی راستی بیان هستم. لذا اگر شما با من یکسخن‌آید که ما موضوعات بی‌میانجی حس را می‌خوریم و می‌نوشیم و می‌پوشیم که به حال نامتک یا بدون ذهن وجود نتوانند داشت، در دم تصدیق خواهم کرد که درخورتر یا سازوارتر با تداول آن است که آنها را چیز بنامیم نه تصور.»^{۷۵}

پس چه محمل عقلی داریم برای آنکه لفظ «تصور» را به‌معنایی که مسلماً موافق عرف عام نیست به‌کار بریم؟ «پاسخ می‌دهم به دو دلیل چنین می‌کنم: نخست، زیرا لفظ چیز به تمایز متضاد با تصور عموماً به دلالت بر چیزی بیرون ذهن مفروض گرفته می‌شود. دوم، زیرا چیز دلالت شاملتری از تصور دارد و روحها یا چیزهای اندیشنده را افزون بر تصورات دربر می‌گیرد. پس از آنجا که

۷۰. تروح، ۸۰۷: ۱۱ ص ۹۷.

71. rerum natura

۷۲. تروح، ۱۰۵: ۱ ص ۳۸ ۷۳. مبادی، ۳۴: ۰۲ ص ۵۵ ۷۴. همان‌جا. ۷۵. مبادی، ۳۸: ۰۱ ص ۰۲

موضوعات حس فقط در ذهن وجود دارند، و به علاوه بی‌اندیشه و نافع‌اند، ترجیح دادم که آنها را با کلمه تصور نشان کنم که متضمن چنان خواص است.»^{۷۶}

بنابراین، از آن‌رو که بار کلی کلمه «تصورات» را برای رجوع به موضوعات بی‌میانجی حس به کار می‌برد، و چون موضوعات ادراک حس را انکار نمی‌کند، می‌تواند قائل باشد که نظریه تصورات او توفیری به حال واقعیت جهان محسوس نمی‌کند. همه آنچه او خود را از شرش می‌رهاند، جوهر مادی لاک است که موضوع حس نیست و لذا نبودش تأثیری در حال انسان متعارف نمی‌گذارد. «من بر رد وجود هر چیزی که می‌توانیم خواه به حس خواه به مراقبه ذهنی دریابیم برهان نمی‌آورم. من در وجود واقعی چیزهایی که با چشمانم می‌بینم و با دستانم می‌سوام که وجود دارند، کمترین چون و چرا نمی‌ورزم. یگانه چیزی که وجودش را منکریم، همان است که فیلسوفان ماده یا جوهر مادی می‌خوانند. و با چنین کارم هیچ آسیبی به بقیه انسانها نمی‌رسانم که به گمانم از فقدان آن دریغ نخواهند خورد. برآستی ملحد می‌خواهد که از اسمی بی‌مسمی ذیلی راستنما بر کفر خود بجوید؛ و ممکن است فیلسوفان بی‌بیرند که دستاویز بزرگی را برای پایه‌گویی و مناظره از دست داده‌اند.»^{۷۷}

می‌توان حجت آورد که در کاربرد بار کلی از لفظ «تصور»، گونه‌ای آشفتگی یا ناهمسازی هست. نخست آنکه او به اعتراض می‌گوید که او این لفظ را صرفاً برای دلالت بر آنچه ادراک می‌کنیم، یعنی اشیا و اعیان محسوس، به کار می‌برد. و هر چند این شیوه کاربرد لفظ ممکن است خلاف عرف باشد، کاربردش در واقعیت موضوعات ادراک حس تأثیری نمی‌کند. تلقی خواننده از این گفته آن است که لفظ «تصور» نزد بار کلی لفظی صرفاً فنی است. محسوسات ر به این معنای صرفاً فنی تصورات خوانین، سبب نمی‌شود که محسوسات به تصورات در معنای متداول تحویل یابند. همان‌گاه بار کلی، چنانکه دیدیم، از «احساسات یا تصورات» چنان سخن می‌گوید که گویی این الفاظ مترادف‌اند. و این، گذشته از ناشایستگی کلی معادل گرفتن تصورات با احساسات، به ناچار کنایه از آن دارد که محسوسات عبارت از حالات ذهنی صرف‌اند. زیرا کلمه «احساس» به چیزی ذهنی و، برآستی، به چیزی خصوصی یا شخصی اشاره دارد. کنایه از آن دارد که جهان محسوس همگانی وجود ندارد، بلکه به شماره ذهنهای ملرک جهانهای محسوس خصوصی هستند. سپس جهان محسوس به چیزی سخت مانند جهانی رویایی دیگرگون می‌گردد.

لیکن در این نقطه بجاست که تمایز بار کلی را میان تصورات و صورتهای مخیل اشیا پیش بکشیم، ولو گفتارمان در این باب به پاره‌ای از رویه‌های فلسفه او که در فصل بعد بررسی خواهیم کرد ربط یابد. بار کلی می‌گوید که تصورات، یعنی چیزهای محسوس، «به وسیله صانع طبیعت بر حواس منطبع می‌شوند»: آنها «چیزهای واقعی» خوانده می‌شوند.^{۷۸} مثلاً، هنگامی که من چشمانم

۷۶. مبادی، ۱، ۳۹: ۲، ص ۵۷. ۷۷. مبادی، ۱، ۳۵: ۱، ص ۵۵. ۷۸. مبادی، ۱، ۳۳: ۲، ص ۵۴.

را می‌کشایم و تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، به گزینش من باز بسته نیست که تکه کاغذ سفیدی را می‌بینم، مگر بدان معنی که می‌توانم برگزینم که به جهت دیگری بنگرم. نمی‌توانم به جهت کاغذ بنگرم و در عوض تکه پنبه سبزی را ببینم. در قاموس بارکلی، تصورات یا کیفیاتی که تکه کاغذ سفید را به هم فراز می‌آورند، بر حواس من منطقی می‌گردند. ولی می‌توانم صورتهایی مخیل از چیزهایی که دیده‌ام حاصل کنم، و می‌توانم صورتهای مخیل را به خواست خودم به هم آمیزم و، مثلاً، صورت مخیل اسب شاخدار را بسازم. در زبان متداول، تکه کاغذ سفیدی را که روی میز می‌بینم تصور نمی‌خوانند، و حال آنکه ما البته دربارهٔ حصول تصور اسب شاخدار سخن می‌گوییم. ولی اگرچه در قاموس مصطلحات بارکلی از تکه کاغذ سفید به عنوان مجموعه یا دسته‌ای تصورات سخن می‌رود، این تصورات به همان شیوه‌ای قائم به ذهن متناهی نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار وابسته به آن است. و بدین‌سان در نظریهٔ بارکلی برای تمایز میان حوزهٔ واقعیت محسوس و حیطهٔ صورتهای مخیل جا هست. این تمایز مهم است؛ زیرا، همچنان که در فصل بعد خواهیم گفت، بارکلی پای می‌فشرد که يك «سامان طبیعت» هست، یعنی نقشی سامانمند از تصورات که قیامشان به گزینش آدمی نیست. در عین حال، با آنکه چیزهای واقعی، یعنی چیزهای محسوس، صرفاً به انسان مدرک وابسته نیستند، با این همه تصورات به شمارند، و امکان ندارد که در استقلال مطلق از ذهن وجود داشته باشند. بنابراین نزد بارکلی این دو گزاره هم راستاند هم مهم، یعنی این که تصورات (در معنایی که او از لفظ می‌خواهد) یکسره وابسته به ذهن آدمی نیستند و با این وصف تصورات‌اند و لذا به ذهنی وابسته‌اند.

من نمی‌خواهم بگویم که این تمایز همهٔ دشواریها را از پیش برمی‌دارد و به همهٔ خرده‌گیریهای ممکن پاسخ می‌دهد. زیرا چنین می‌نماید که تمایز بارکلی باز از نظریهٔ او بر این معنی برمی‌آید که به شمارهٔ جهانهای خصوصی، ذهنهای مدرک هستند و هیچ جهان عمومی وجود ندارد. بارکلی البته خودباور^{۷۹} نبود. ولی گفتن اینکه او خودباور نبود با چنین گفته‌ای یکسان نیست که خودباوری را نمی‌توان از مقدمات برهانی او بیرون کشید. او برآستی به شمارهٔ کثیری از ذهنها یا روحهای متناهی باور داشت. ولی دریافتنش بسیار دشوار است که او چگونه بنا بر مقدماتش می‌تواند خود را دربارهٔ اعتبار این باور مطمئن گرداند. لیکن تمایزی که در واپسین بند و صفحش رفت، دست‌کم در فهم این نکته یاریمان می‌دهد که چگونه بارکلی می‌توانست خود را در این قول برحق بدانند که بنا بر نظریه‌اش باز يك سامان طبیعت هست و چیزهای محسوس به پایهٔ موهومات تحویل نمی‌یابند، ولو آنکه گونه‌ای ناسازگاری باشد میان رویهٔ عقل سلیم این نظریه (چیزهای محسوس صرفاً همان‌اند که

۷۹. solipsist، قائل به خودباوری (solipsism)، نظریه‌ای شناخت‌شناسانه بر این معنی که «خود» جز حالات خودش، چیز دیگری را نمی‌تواند بشناسد. — م.

ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم) و رویهٔ تصورباورانه^{۸۰} آن (چیزهای محسوس، تصورات‌اند و معادل حساسات). ناسازگاری را می‌توان بدین راه بیان کرد. بارکلی براین آهنگ است که جهان متعارف را توصیف کند و افزوده‌های نابایسته و برآستی بی‌معنای فیلسوفان مابعدالطبیعه را طرد کند؛ ولی نتیجهٔ تحلیلش گزاره‌ای است که، چنانکه بارکلی خودش واقف بود، انسان متعارف آمادهٔ پذیرفتنش نیست.

۷. بارکلی و نظریهٔ بازنمایی ادراک

از باب سخن پایانی این فصل، می‌توان این پرسش را پیش کشید که آیا کاربرد بارکلی از لفظ «تصور» متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک^{۸۱} است. لاک بارها، هرچند نه همیشه، از ادراک تصورات و نه ادراک چیزها سخن می‌گوید. از آنجا که به دیدهٔ او تصورات بازنمای چیزها نیستند، این شیوهٔ گفتار متضمن نظریهٔ بازنمایی ادراک است. این البته یک دلیل است برآنکه چرا لاک شناخت حسی و فیزیک را در مقایسه با ریاضیات کم ارج می‌شمرد. بنابراین، پرسش آن است که آیا بارکلی درگیر همان نظریه و همان دشواریهاست.

یاسخ سزاوار به این پرسش به قدر کافی روشن می‌نماید، به شرط آنکه به فلسفهٔ خود بارکلی اعتنا کنیم نه به این امر که لاک برای او نقطهٔ عزیمتی فراهم آورد. اگر تنها همین نکتهٔ واپسین را بازجوییم، به‌آسانی براین می‌گراییم که بارکلی را پدیدآورندهٔ نظریهٔ بازنمایی ادراک بدانیم. ولی اگر به فلسفهٔ خود او نیک توجه نماییم، درمی‌یابیم که او درگیر این نظریه نبود.

آنچه بارکلی تصورات می‌نامد، تصورات چیزها نیستند: خود چیزها هستند. آنها هستیهای فراسوی خودشان را بازنمی‌نمایند: خودشان هستیهایند. ما هنگام ادراک تصورات، نه صورتهای مخیل چیزهای محسوس بلکه خود چیزهای محسوس را ادراک می‌کنیم. بارکلی در شروع فلسفی به‌تصریح می‌گوید: «فرض آنکه چیزها از تصورات متمایزند تمام حقیقت واقعی را برمی‌چیند و در نتیجه شکاکیتی شامل را می‌چیند، چرا که تمام شناخت و تأمل ما منحصر و مقید به تصوراتمان‌اند.»^{۸۲} باز، «ارجاع تصورات به چیزهایی که تصور نیستند، کاربرد لفظ 'تصوری از' یک علت بزرگ اشتباه و خلط است...»^{۸۳} این سخن بی‌گمان گویای نظریهٔ بازنمایی ادراک نیست که برآستی با فلسفهٔ بارکلی ناهمساز درمی‌آید. زیرا بنا بر مقدمات او، هیچ چیزی نیست که تصورات بازش نمایند. و چنانکه می‌توان از روی نخستین دو قولی که هم‌اکنون نقل کردیم دریافت، او براین نظریه خرده می‌گیرد که به شکاکیت می‌انجامد. زیرا اگر موضوعات بی‌واسطهٔ شناخت حسی

80. idealist

81. representative theory of perception

۸۲. شروع، ۶۰۶؛ ۱، ص ۷۵. ۸۳. شروع، ۶۶۰؛ ۱، ص ۸۰.

تصوراتی هستند که بنا بر فرض چیزهایی به‌جز خودشان را بازمی‌نمایند، هرگز نمی‌توان دانست که در واقع امر بازنمای چیزها ایند. بارکلی بی‌شک کاربرد لفظ «تصور» را برای موضوع بی‌واسطه ادراک از لاک اقتباس کرد؛ ولی این بدان معنی نیست که تصورات در فلسفه بارکلی کتنه همان کارکرد یا دارنده همان پایگاه‌اند که در فلسفه لاک. نزد لاک، دست‌کم بنا بر شیوه غالب در گفتارش، تصورات میانجیان میان ذهن و چیزها ایند، بدان معنی که هر چند موضوعات بی‌واسطه شناخت‌اند، چیزهای بیرونی را که ایستاده به ذهنهای ما نیستند بازمی‌نمایند. نزد بارکلی، تصورات، میانجی نیستند؛ خودشان محسوسات‌اند.

فصل ۱۳

بارکلی

(۳)

۱. ارواح متناهی؛ وجود، طبع و نامیرندگیشان

اگر چیزهای محسوس عبارت از تصورات‌اند، تنها در ذهنها یا روحها موجود توانند بود. و ارواح بدین سان یگانه جواهرند. تصورات، کارپذیر و بی‌جنش‌اند؛ ارواح، که تصورات را ادراک می‌کنند، کارگرند. «چیز یا هستی عامترین نام است، و دو گونه را فرامی‌گیرد که بکسره متمایز و ناهمگن‌اند و هیچ وجه همانند جز نام ندارند. این دو گونه عبارت‌اند از ارواح و تصورات. ارواح، جواهر فعال و قسمت‌ناپذیرند. تصورات، هستیهایی بی‌جنش و گذرنده و وابسته‌اند که قیامشان به ذات خویش نیست بلکه نگاهداشته^۱ اذهان یا جواهر روحانی‌اند یا در اذهان یا جواهر روحانی وجود دارند.»^۲ بنابراین، ارواح ممکن نیست که تصورات باشند یا به تصورات بمانند. «لذا برای جلوگیری از ابهام و در شوریدن طبایعی بکلی ناسازگار و ناهمانند، ضروری است که روح را از تصور بازشناسیم.»^۳ «سخنی آشکارا محال است که این جوهر که نگاهدار یا دریابنده تصورات است، خودش تصور یا مانند تصور باشد.»^۴ افزون بر این، به تعبیر درست نمی‌توان تصویری از روح داشت. برآستی، «وجود همچو تصویری آشکارا ممتنع است.»^۵ «روح عبارت است از یک هستی بسیط، قسمت نیافته و فعال. از آنجا که دریابنده تصورات است، فهم خواننده می‌شود؛ و از آنجا که هست‌کننده و پدیدآورنده تصورات است، اراده می‌نامندش. از این‌رو هیچ تصویری از نفس یا روح

۱. شاید چنین بنماید که بارکلی رأی پیشین خود را نقض می‌کند. ولی، هنگامی که می‌گفت — چنانکه ذکرش در واپسین فصل آمد — لفظ «اعراض نگاهدار» بی‌معنی است، اشاره‌اش به نسبی ادعایی میان جوهر مادی و تصورات بود. اینجا سخش بر سر نسبت میان جوهر روحانی یا ذهن و تصورات است. ۲. میادی، ۱، ۸۹؛ ۲، ص ۷۹-۸۰. ۳. میادی، ۱، ۱۳۹؛ ۲، ص ۱۰۵. ۴. میادی، ۱، ۱۳۵؛ ۲، ص ۱۰۳. ۵. همان‌جا.

حاصل‌شدنی نیست. زیرا همه تصورات از آنجا که منفعل و بی‌جنبش‌اند، نمی‌توانند به منزله عکس یا شبیه، آنچه را که فعالیت دارد بر ما باز نمایند.^۶

هنگامی که بارکلی می‌گوید که ما تصویری از روح نتوانیم داشت، لفظ «تصور» را به معنای فنی شخص خودش به کار می‌برد. مرادش این نیست که ما شناختی از مدلول کلمه «روح» نداریم. باید اذعان داشت که «ما مفهومی از نفس، روح، و کنشهای ذهن مانند اراده کردن، مهر و کین ورزیدن داریم، زیرا که معنای آن کلمات را می‌دانیم یا می‌فهمیم.»^۷ بدین وجه بارکلی فرقی می‌گذارد میان «مفهوم» (notion)، یعنی امر ذهنی یا روحانی به منزله موضوع شناسایی، و «تصور» (idea)، یعنی امر محسوس یا جسمانی به حیث موضوع شناسایی. می‌توان مفهومی از روح داشت ولی نه تصویری به معنای فنی. «البته می‌توان گفت که ما تصویری به معنای فراخ کلمه، یا به سخن بهتر، مفهومی از روح داریم، یعنی که ما معنای کلمه را درک می‌کنیم؛ و گرنه امکان ندارد که سخنی به ایجاب یا به سلب درباره‌اش بگوییم.»^۸ روح را می‌توان چنین وصف کرد: «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن لفظ است.»^۹ باید به یاد داشت که یکی از یادداشتهای بارکلی^{۱۰} حکایت دارد از امکانی که به خاطرش رسید تا همان گونه تحلیل پدیده باورانه را که درباره اجسام به کار می‌یست، درباره ذهن به کار بندد. ولی از این خیال درگذشت. به دیده او بدیهی می‌نمود که اگر محسوسات به تصورات تحویل یابند، باید ارواح یا جواهری روحانی باشند که این تصورات را حاصل یا ادراک می‌کنند.

این پرسش برمی‌خیزد که ما چگونه بر وجود ارواح، یعنی بر وجود شماره کثیری از ارواح یا «خودهای»^{۱۱} متناهی آگاهی می‌یابیم؟ «ما وجود خودمان را به حس باطن یا مراقبه، و وجود روحهای دیگر را به عقل می‌فهمیم.»^{۱۲} به هر روی، اینکه من وجود دارم، بی‌هیی است؛ زیرا من تصورات را ادراک می‌کنم. و آگاهم که من از تصوراتی که ادراک می‌کنم ممتازم. ولی وجود روحها یا خودهای متناهی را فقط به دستیاری عقل، یعنی به استنباط^{۱۳} می‌شناسم. «پیداست که شناخت روحهای دیگر برایمان دست نمی‌دهد مگر از روی کنشهایشان یا از روی تصوراتی که آنها در ما می‌انگیزند. من جنبشها، دگرگونیها، و امیزه‌هایی از تصورات گوناگون را درمی‌یابم که مرا بر وجود فاعلانی جزئی مانند خودم می‌آگاهانند و همراه آن فاعلان می‌آیند و در پدید‌آوردنشان همکاری دارند. از

۶. مبادی، ۱: ۳۷، ص ۵۲. ۷. مبادی، ۱: ۱۴۰، ص ۱۰۵. ۸. همان‌جا. ۹. مبادی، ۱: ۱۳۸، ص ۱۰۴. ۱۰. شروح، ۱: ۵۸۱، ص ۷۲.

11. selves

۱۲. مبادی، ۱: ۸۹، ص ۸۰.

13. inference

این رو شناختی که من از دیگر ارواح دارم مانند شناختم از تصورات خویش بی واسطه نیست؛ بلکه به وساطت تصوراتی بازسته است که من آنها را به منزله معلولها یا علایم ملازم، به فاعلان یا ارواح متمایز از خودم راجع می‌دانم.^{۱۴} بار کلی در السیفرون به این موضوع بازمی‌گردد. «من السیفرون را به معنای دقیق نمی‌بینم، یعنی آن موجود متفکر منفرد را، بلکه فقط چنان علایم و نشانه‌های دیدنی را می‌بینم که برهستی آن مبدأ یا نفس متفکر نادیدنی دلیل‌اند و استنباطش می‌کنند.»^{۱۵} و او شناخت بواسطه از روحهای متاهی و شناخت بواسطه از خدا را به وجهی تمثیلی باهم قیاس می‌کند. در هر مورد، به میانجی علایم محسوس است که به شناخت وجود يك فاعل کارگر می‌رسیم. سوای هر ملاک ممکن دیگر برای انتقاد، این تبیین بار کلی از شناخت وجود روحها یا خودهای متاهی دیگر گویا به دشواری زیر دچار است. به زعم بار کلی، «هنگامی که ما رنگ و اندازه و شکل و حرکات انسانی را می‌بینیم، فقط احساسات یا تصورات معینی را ادراک می‌کنیم که در ذهنهایمان انگیخته شده‌اند؛ و اینها چون در مجموعه‌های متمایز گوناگون به دیده‌مان جلوه‌گر می‌شوند، وجود ارواح متاهی و آفریده‌ای چونان ارواح خودمان را بر ما می‌نمایند.»^{۱۶} «ما انسانی را نمی‌بینیم، اگر از انسان آن را می‌خواهیم که مانند ما می‌زید، می‌جنبید، در می‌یابد، و می‌اندیشد؛ بلکه فقط چنان مجموعه معینی از تصورات را می‌بینیم که ما را به این اندیشه راه می‌نماید که مبدأ اندیشه و جنبش ممتازی مانند خود ما هست که همراه آن تصورات می‌آید و به میانجی آنها باز نموده می‌شود.»^{۱۷} اما حتی اگر من به این شیوه می‌اندیشم، آیا می‌توانم یقین باشم که تصورات فرآورده در من که به دیگر ارواح متاهی اسنادشان می‌کنم بواقع آثار یا معلولهای خدا نیستند؟ اگر خدا بدون آنکه جوهری مادی موجود باشد در من تصوراتی را فرامی‌آورد که بنا بر نظریه جوهر - عرض، به حیث اعراض جوهر مادی یا جسمانی نگریسته می‌شوند، من چگونه می‌توانم یقین داشته باشم که او، بدون آنکه خودهای متاهی دیگری در میان باشند، در من تصوراتی را فرامی‌آورد که من آنها را نشانه‌های حضور چنان خودها، یعنی جواهری روحانی غیر از خودم تلقی می‌کنم؟

شاید به دیده نخست چنین بنماید که بار کلی به این دشواری پی برده است. زیرا می‌گوید که وجود خدا بدیهیتر از وجود آدمزادگان است، ولی دلیلش بر این گفته آن است که شماره نشانه‌های وجود خدا بیشتر از شماره نشانه‌های وجود هر انسان مفروض است. بدین سان السیفرون می‌پرسد: «چه! آیا برآید که به هستی خدا همان اندازه یقین دارید که به هستی من، منی که بواقع می‌بینید که برابرتان ایستاده‌ام و با شما سخن می‌گویم؟»^{۱۸} و اِثوْفَرَانُور^{۱۹} پاسخ می‌دهد: «درست همان اندازه،

۱۴. هیلدی، ۱: ۱۴۵، ص ۲، ۱۶۰۷. ۱۵. السیفرون، ۰۴: ۵، ص ۱۴۷. ۱۶. میادی، ۱: ۱۴۸، ص ۲، ۱۰۹.

۱۷. همان جا. ۱۸. السیفرون، ۰۴: ۵، ص ۱۴۷.

اگر نه بیشتر.» او آنگاه می‌گوید درحالی که تنها از روی چند نشانه درباره وجود «خود» متناهی دیگری بیقین است، «همدگاه و همهجا نشانه‌های محسوسی را درمی‌یابم که وجود خدا را هویدا می‌کنند.» به همان گونه، بارکلی در مبادی می‌گوید که «ما حتی ممکن است حکم کنیم که وجود خدا با بداهت بسیار بیشتری از وجود آدمیان دریافته می‌شود؛ زیرا آثار و معلولهای طبیعت بی‌نهایت پرشماره‌تر و چشمگیرتر از آثار و معلولهایی است که به انسانهای فاعل منسوب می‌داریم.»^{۲۰} ولی او نمی‌گوید که ما چگونه می‌توانیم یقین کنیم که تصوراتی که نشانه‌های حضور جواهر روحانی متناهی تلقی می‌کنیم بواقع همان‌اند که می‌اندیشیم باشند. لیکن شاید او پاسخ می‌داد که ما البته تمیز می‌گذاریم میان معلولهای جزئی که به فاعلان متناهی منسوب می‌داریم و سامان کلی طبیعت که این معلولها مستلزم آن‌ند؛ و نظریه او دلایلی بیشتر از آنهایی که ما داریم و به کار می‌بریم برای تمیز اقتضا نمی‌کند. از تصورات یا معلولهای مشاهده‌پذیری که مشابهند با آنهایی که ما بر پدیدآمدنشان آگاهییم، وجود خودهای دیگر را استنباط می‌کنیم؛ و این گواهی بسنده است. ولی اگر کسی از چنین پاسخی مجاب نشود و بخواهد بداند که بنا بر مقدمات بارکلی این استنباط چه مبنای عقلانی دارد، از نوشته‌های بارکلی چندان دستگیری نخواهد جست.

پاره‌ای از توصیفات بارکلی را درباره طبع روح پیش از این آوردیم. ولی به‌گمان من دشوار می‌توان در این ادعا کام یافت که توصیفاتش همیشه سازوارند. در تسروح فلسفی کنایه از این می‌رود که ذهن «مجموعه‌ی از تصورات» است. «اگر ادراکات را بردارید، ذهن را برداشته‌اید: اگر ادراکات را بگذارید، ذهن را گذاشته‌اید.»^{۲۱} چنانکه خاطر نشان ساختیم، بارکلی این تحلیل پدیده‌باورانه از ذهن را دنبال نکرد. ولی حتی سپس‌تر می‌گوید که وجود (esse) ارواح عبارت از ادراک کردن (percipere) است که ضمناً می‌رساند که روح در ذات خود عبارت از فعل ادراک است. لیکن او همچنین می‌گوید که کلمه «روح» یعنی «آن که فکر، اراده و ادراک می‌کند؛ این، و تنها این، مقوم دلالت آن نفل است.»^{۲۲} از این‌رو می‌توان به‌طور کلی گفت که بارکلی این پندار را مردود می‌شمرد که درباره ذهن همان‌گونه تحلیل پدیده‌باورانه را به کار بندد که درباره اجسام به کار می‌یست، و او نظریه لاک را در باب جوهر نامادی یا روحانی پذیرفت.^{۲۳} و البته بر همین بنیاد است که او به نامیرندگی نفس یا روح آدمی باور دارد.

۲۰. مبادی، ۱: ۱۴۷، ۲: ۱۰۸. ۲۱. شروح، ۱: ۵۸۰، ص ۷۲. ۲۲. مبادی، ۱: ۱۳۸، ۲: ۱۰۴. ۲۳. اگر وجود اجسام به «مترك شدن» (percipi) تعریف می‌شود، پس طبیعی است که وجود روحها با ذهها را به ادراك کردن» (percipere) تعریف کنیم. زیرا این دو همسته‌اند. ولی از آنجا که گفته می‌شود اجسام عبارت از تصوراتی منطبع بر ذهها و مترك ذهها هستند، طبیعی است قائل باشیم که ذهها جوهرهایی هستند که تصورات را «نگاه می‌دارند» و سناسدگانی هستند که تصورات را ادراك می‌کنند. بارکلی اشتگی ناشی از شیوه‌های مختلف سخن‌گفتش را سامان نمی‌دهد. *

اگر، همچنان که گروهی معتقد بودند، نفس انسان شعله‌ی حیاتی لطیف یا منظومه‌ای از ارواح حیوانی باشد، پس مانند بدن پذیرای فساد است و نمی‌تواند پس از ویرانی آرام جای خود باقی بماند.^{۲۴} ولی «ما باز نموده‌ایم که نفس، بخش‌ناپذیر و ناجسمانی و ناممتد و در نتیجه فسادناپذیر است.»^{۲۵} معنی این سخن آن نیست که نفس آدمی حتی به نیروی بیگران خدا پذیرای فنا نیست؛ «بلکه تنها بدین معنی است که نفس آدمی پذیرای تباهی یا پاشیدگی بر اثر قوانین معمول طبیعت یا حرکت نیست.»^{۲۶} همین معنی مراد است آنجا که گفته می‌شود نفس انسان بطبع نامیرنده است؛ یعنی جنبشها، دگرگونیها و زوالی «که هر دم می‌بینیم بر اجسام طبیعی می‌افتند» اثری در حالش نمی‌گذارند.^{۲۷} این پندار را که نفس انسان جسمانی و فسادپذیر است، «بدترین طایفه آدمیان به‌عنوان مؤثرترین جلوگیری همه انطباعات فضیلت و دین مشتاقانه پذیرفته‌اند.»^{۲۸} ولی نفس، به منزله‌ی جوهر روحانی، بطبع نامیرنده است؛ و این حقیقت برای دین و اخلاق اهمیت بسیار دارد.

۲. سامان طبیعت

از ارواح به اجسام باز می‌گردیم. دیدیم که به‌زعم پارکلی، تحلیل او از اجسام، حال سامان طبیعی را نمی‌گرداند. «یک سامان طبیعت هست، و تمیز میان واقعیات و موهومات بر نیروی خود پایدار است.»^{۲۹} بنابراین، سخن گفتن از قوانین طبیعت، درخور و درست است. «قوانینی کلی هستند که در سراسر زنجیره‌ی آثار و معلولهای طبیعی روان‌اند، و ما به مشاهده و پژوهش طبیعت از وجود آنها اطلاع می‌یابیم....»^{۳۰} بدین‌سان پارکلی آماده است که درباره‌ی «سراسر دستگاه عظیم و زیبا و شکوهمند که وصفش در بیان نمی‌گنجد و فراتر از اندیشه می‌رود» سخن بگوید.^{۳۱} باید به یاد بیاوریم که نزد او چیزها یا اجسام مادی درست همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند، و او بر این پدیده‌ها نام «تصورات» می‌نهد. این تصورات پدیدآورنده‌ی نقشی سامان‌مندانند: می‌توانیم تسلسلهای^{۳۲} کمابیش منظمی را دریابیم. تسلسلهای یا رشته‌های منظم را می‌توان به‌صورت «قوانین» بیان کرد، یعنی گزاره‌هایی درباره‌ی رفتار منظم محسوسات. ولی روابط درون طبیعت، روابط ضروری نیستند: آنها ممکن است کمابیش منظم باشند، ولی همیشه محتمل‌اند. تصورات را صانع طبیعت یا خدا در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهنهای ما می‌نگارد. و

۲۴. مبادی، ۱، ۱۴۱: ۳، ص ۱۰۵. ۲۵. همان، ص ۱۰۶. ۲۶. همان، ص ۱۰۵. ۲۷. همان، ص ۱۰۶. ۲۸. همان، ص ۱۰۵. ۲۹. مبادی، ۱، ۳۴: ۲، ص ۵۵. ۳۰. مبادی، ۱، ۶۲: ۱۲، ص ۶۷. ۳۱. گفتوشنود، ۲: ۲، ص ۲۱۱.

گفتن اینکه لا بهوجهی منظم در پی X می‌آید بدان معنی است که خدا تصورات را بر این سامان در ما می‌نگارد. و چون همه رشته‌های منظم جزئی و تمام سامان طبیعت به‌طور کلی وابسته به فعالیت و مشیت و انایستادنی خداست، آنچه ما طبیعت می‌نامیم پنداری سراسر آمیخته به رنگ احتمال است. بنابراین، بارکلی منکر فیزیک یا فلسفه طبیعت نیست. اما قوانین فیزیکی که مثلاً می‌گویند انواع معینی از اجسام یکدیگر را جذب می‌کنند، مبین روابطی هستند که صرفاً بالفعل اند نه ضروری. رفتار اجسام معین به شیوه معین، وابسته به خداست؛ و هرچند ما چشم می‌داریم که فعل خدا بیشترین همگونی است، نمی‌توانیم بدانیم که رفتارش همواره بر همان شیوه خواهد بود. به عبارت کلی، اگر لا همیشه به‌دنبال X می‌آید، و اگر در يك موقع معین چنین نکند، باید سخن از معجزه بگوییم. ولی اگر خدا معجزه‌سان عمل کند، یعنی به‌طرزی بکلی متفاوت از طریقی که معمولاً عمل می‌کند، يك قانون سفت و سخت طبیعت را نشکسته است. زیرا قانون طبیعی مبین شیوه‌ای است که بدان چیزها، تاحدی که در شمول تجربه ما می‌آیند، به‌طور کلی در واقع عمل می‌کنند نه گویای شیوه‌ای که باید بدان رفتار کنند. «با مشاهده ساعیانۀ پدیده‌هایی که در دیدرس ما هستند می‌توانیم قوانین کلی طبیعت را کشف کنیم و از آنها پدیده‌های دیگر را استنتاج کنیم. نمی‌گوییم مبرهن داریم؛ زیرا این‌گونه استنتاجها همه بر این فرض بازبسته‌اند که صانع طبیعت همیشه به‌روال همگونی کار می‌کند، و در کارش همواره قواعدی را مراعات می‌کند که ما آنها را مبادی تلقی می‌کنیم و آشکارا نمی‌توانیم بشناسیمشان.»^{۳۳} در زبان تصورات، مرسوم خدا آن است که تصورات را به سامانی معین یا در تسلسلهایی منظم بر ما منطبع کند. و این به ما توانایی می‌دهد تا «قوانین طبیعی» را تقریر کنیم. ولی خدا به هیچ‌رو منید به آن نیست که تصورات را همیشه به سامانی یکسان بر ما منطبع کند. بنابراین، معجزات ممکن‌اند. معجزات مستلزم منع روابط ضروری میان تصورات متمایز نیستند. زیرا همچو روابط ضروری وجود ندارند. برآستی يك سامان طبیعت هست، ولی این سامان ضروری نیست.

۳. تفسیر تجربه‌باورانه بارکلی بر فیزیک، بویژه به‌گونه‌ای که در درباره حرکت پیدا است

در قسمت پیشین، وجود خدا و نظر بارکلی را درباره شیوه عمل خدا مفروض گرفتیم. زیرا می‌خواستیم این معنی را ظاهر کنیم که به دلیله او سامان طبیعت سامانی ضروری نیست. در قسمت کنونی می‌خواهم تفسیر آشکارا تجربه‌باورانه، حتی یوزیتیویستی بارکلی را بر فیزیک بازنمایم، بویژه آنچنان که در درباره حرکت دیده می‌شود.

۳۳. مبادی، ۱، ۲، ۱۰۷، ص ۸۱.

حملهٔ بار کلی به تصورات کلی مجرد بطبع پژوهش‌هایش را در تفسیرش بر فیزیک باز می‌یابد. او نمی‌گوید که کاربرد الفاظ مجرد وجه عقلی ندارد و به کار هیچ غرض سودمندی نمی‌آید؛ بلکه می‌گوید که کاربرد چنان الفاظ ممکن است مردم را به این خیال بکشاند که آنان شناختی بیشتر از اندازهٔ واقعی دارند، چرا که می‌توانند کلمه‌ای را برای پوشاندن نادانیشان به کار برند. «مبدأ مکانیکی بلندپایه‌ای که اکنون رواج دارد، جاذبه است. برخی می‌پندارند که افتادن سنگ به زمین یا برخاستن امواج دریا به ماه را می‌توان به یاری جاذبه تبیین کرد. ولی گفتن آنکه این کارها به توسط جاذبه انجام می‌گیرند، ما را به کدام آگاهی راه می‌برد؟»^{۳۴} فیزیکدان (بار کلی غالباً از «ریاضیدانان» سخن می‌گوید) یا فیلسوف طبیعی بسا در این اندیشه افتد که لفظی چون «جاذبه» دلالت دارد بر کیفیتی ماهوی که با اجسام ملازمه دارد و به منزلهٔ علتی واقعی کار می‌کند. ولی «جاذبه» همچو چیزی نیست. به لحاظ واقعیت تجربی محض، نسبت‌های مشهود میان بعضی اجسام بر چنان گونه‌اند که ما آنها را به مصادیقی از جاذبهٔ متقابل توصیف می‌کنیم؛ ولی کلمهٔ «جاذبه» دال بر یک هستی قائم به ذات نیست، و فرضی بیهوده است که رفتار اجسام با کاربرد همچو لفظی تبیین می‌پذیرد. فیزیکدان جویای توصیف و گروه‌بندی همانندیها در زیر «قوانین» کلی است و در این راه به پیشگویی و سودمندی عملی نظر دارد. ولی او پروایی از تبیین علی ندارد، چنانچه از «علت» مقصودمان علت فاعلی کارگر است. و خطایی فاحش است که بینگاریم پدیده‌های a ، b و c چنین تبیین می‌یابند که بگوییم آنها را P پدید آورده است، جایی که P لفظی مجرد به شمار می‌رود. زیرا چنین انگاشتی در حکم بدفهمیدن کاربرد لفظ است. لفظ دلالت بر هستی مستقلی نمی‌کند که بتواند علت فاعلی کارگر باشد.

بار کلی در دربارهٔ حرکت این دیدگاه را می‌پرورد. او رساله را با این سخن می‌آغازد که «در طلب حقیقت باید هشیار باشیم که الفاظی که درست فهمشان نمی‌کنیم ما را به گمراهی نکشانند. تقریباً همهٔ فیلسوفان چنین هشداری را ابراز می‌کنند؛ اما شمار اندکی از ایشان رعایتش می‌کنند.»^{۳۵} الفاظی مانند «کوشش» و «خواست» را در نظر گیرید. چنان الفاظ به تعبیر درست دربارهٔ جانداران قابل انطباق‌اند و بس. هنگامی که آنها را بر چیزهای بی‌جان تطبیق کنند، به طرز استعاری و در معنایی مبهم به کارشان برده‌اند. باز، فیلسوفان طبیعی به کاربرد الفاظ کلی مجرد خو گرفته‌اند، و به وسوسهٔ این اندیشه گرفتار می‌آیند که الفاظ مجرد بر هستیهای پوشیدهٔ واقعی دلالت دارند. پاره‌ای نویسنده‌گان بمش از مکان مطلق سخن می‌گویند، گویی که مکان مطلق چیزی یا هستی متمایزی است. ولی چون به تحلیل روی آوریم، پی می‌بریم که «جز سلب یا نفی محض، یعنی هیچ محض، چیز دیگری مدلول این کلمات نیست.»^{۳۶}

۳۴. مادی، ۱۰۲:۱، ص ۸۶. ۳۵. دربارهٔ حرکت، ۴:۱، ص ۱۱. ۳۶. دربارهٔ حرکت، ۵۳: ۴، ص ۲۴.

به‌دیدهٔ بارکلی، باید «فرضیه‌های ریاضی را از طبایع چیزها بازشناسیم.»^{۲۷} الفاضلی مانند «نیرو»، «گرانی» و «جاذبه» دلیل بر هستیهای طبیعی (فیزیکی) یا مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نمی‌کنند؛ آنها «فرضیه‌های ریاضی‌اند.» «مثلاً جاذبه را نیوتن بیقین نه‌همچون کیفیت طبیعی یا جسمانی حقیقی بلکه به‌منزلهٔ فرضیه‌ای ریاضی به‌کار می‌برد. برآستی لایبنیتس هنگامی که کوشش یا انگیزش عنصری را از نیروی رانش^{۲۸} باز می‌شناسد، تصدیق دارد که این هستیها بواقع در طبیعت پیدا نمی‌شوند، بلکه باید به یاری تجرید حاصلشان آورد.»^{۲۹} بدون کاربرد مجردات و فرضیه‌های ریاضی، برای مکانیک پیشرفتی دست نمی‌دهد، و کاربرد آنها را توفیقشان، یعنی سودمندی عملیشان توجیه می‌کند. ولی سودمندی عملی یک تجرید ریاضی، ثابت نمی‌کند که این تجرید دال بر هستی طبیعی یا مابعدالطبیعی است. «مکانیک‌دان چون نیرو و فعل و جاذبه را در اجسام تخیل می‌کند، الفاضلی مجرد و کلی را به‌کار می‌برد که برای نظریه‌ها و تقریرها و نیز برای محاسبات حرکت بسیار سودمندند، ولو اینکه جستجوی آنها در حقیقت چیزها و در اجسام واقعاً موجود جستجویی عبث است، درست مانند موهوماتی که هندسه‌دانان از راه تجرید ریاضی می‌سازند.»^{۳۰}

یک دلیل عمدهٔ اینکه چرا مردم گرایش دارند که الفاضلی مجرد بکار رفته در فیزیک آنان را گمراه کند آن است که می‌اندیشند فیزیکدان جویای علل فاعلی حقیقی پدیده‌هاست. بنابراین، آنان بر این اندیشه می‌گریند که کلمه‌ای مانند «گرانی» بر مابازا یا کیفیتی موجود دلالت دارد که علت فاعلی حقیقی برخی حرکات است و آنها را تبیین می‌کند. ولی «کار فیزیک یا مکانیک دادن علل فاعلی نیست...»^{۳۱} یک دلیل گفتهٔ بارکلی البته آن است که به‌نظر او یگانه علل حقیقی، فاعلان ناجسمانی‌اند. این معنی در سخن زیر پیداست: «در فلسفهٔ طبیعی (فیزیکی) ما باید علتها و راه‌های حل پدیده‌ها را از روی مبادی مکانیکی بجویم. بنابراین، از حیث فیزیکی تبیین یک چیز از راه تخصیص علت برآستی کارگر و ناجسمانی آن انجام نمی‌گیرد بلکه به‌وسیلهٔ اثبات رابطه‌اش با مبادی مکانیکی روی می‌دهد، مانند کنش و واکنش همیشه متضاد و برابرند...»^{۳۲} مراد از مبادی مکانیکی چیست؟ نخستین قوانین حرکت، «که به تجربه مدلل گردند، به استدلال و تعقل پرورده و کلی شوند... به‌تعبیر شایسته مبادی نام دارند، زیرا از آنها هم قضایای کلی مکانیکی هم تبیینهای جزئی پدیده‌ها سرچشمه می‌گیرند.»^{۳۳} لذا دادن تبیین فیزیکی یک رویداد یعنی اینکه باز نماییم که چگونه می‌توان آن را از فرضیه‌ای بلندپایه استنتاج کرد. و تبیینهایی از این‌گونه با رفتار سروکار دارند

۳۷. دربارهٔ حرکت، ۴: ۱۶۶، ص ۲۸.

38. impetus

۳۹. دربارهٔ حرکت، ۴: ۱۷، ص ۱۵. ۴۰. دربارهٔ حرکت، ۴: ۳۹، ص ۲۰. ۴۱. دربارهٔ حرکت، ۴: ۳۵، ص ۱۹.

۴۲. دربارهٔ حرکت، ۴: ۱۶۹، ص ۲۹. ۴۳. دربارهٔ حرکت، ۴: ۳۶، ص ۲۰.

نه با وجود. در فلسفه متافیزیکی، تبیین وجود پدیده‌ها از این راه دست می‌دهد که آن را از علت فاعلی حقیقی که ناجسمانی است استنتاج می‌کنند. فیزیکدان تا این اندازه با «علل» سروکار دارد که هر گاه می‌بیند که پدیده B همواره در پی پدیده A می‌آید و تا A از پیش نیامده است هرگز روی نمی‌دهد، از A به منزله علت و از B به مثابه معلول سخن می‌گوید. ولی پدیده‌ها تصورات اند، و تصورات امکان ندارد که علل فاعلی کارگر باشند؛ و اگر از علل مقصود همین است، فیزیکدان دلمشغول آنها نیست.

پس دعوی بارکلی آن است که نظریه تصورات و متافیزیک او آسیبی به علم نمی‌رساند، به شرط اینکه طبع علم فهم شود. متافیزیک را باید از فیزیک زدود، و این دو را نباید با هم مشتبه کرد. این زدودن، فیزیک را از غو مض و لفاظی مبهم می‌پالاید و ما را از گمراهی به دست کلمات وامی‌رہاند که هر چند سودمند باشند باری بر هستیها یا کیفیات واقعی هستیها دلالت ندارند. بارکلی در عین حال متافیزیک را بدین سبب از فیزیک زدود تا متافیزیک را ناپود کند. خواستش بیشتر آن بود که راه را سوی متافیزیک بنمایاند. زیرا همینکه بفهمیم علوم فیزیکی جویای علل فاعلی کارگر حقیقی پدیده‌ها نیستند، نه همان از تفسیر باطل کارکرد و معنای کلماتی چون گرانی و جاذبه باز خواهیم رست بلکه همچنین در پی آن برمی‌آییم که علت وجود پدیده‌ها را در جای دیگر بجوییم. بارکلی به شیوه‌ای پوزیتیویستی درباره فیزیک سخن می‌گفت؛ ولی در تعدل آرزو داشت که مردم را از این پنداشت ناراست در آورد که تبیین علمی بسنده‌ای از پدیده‌ها را می‌توان بر حسب گرانی، جاذبه و جز آن به دست داد که دلالت بر هستیها یا کیفیات موجود نمی‌کنند بلکه از بهر سهولت در فرضیه‌هایی به کار می‌روند که توفیقشان در گروه‌بندی پدیده‌ها و استنتاج پدیده‌ها از مبادی معینی که رفتار اجسام را توصیف می‌کنند مایه اعتبار آنهاست. و او دلش می‌خواست که مردم را از تفسیر باطل کارکرد علوم فیزیکی وارهاند زیرا می‌خواست برایشان باز نماید که تبیین‌های علمی حقیقی پدیده‌ها را تنها می‌توان در متافیزیک یافت که نسبت پدیده‌ها را با خدا محرز می‌دارد، همان خدایی که علت فاعلی حقیقی، ناجسمانی و فرجامین است. «تنها به باری تأمل و تعقل می‌توان علل برآستی کارگر را از تاریکی فروگیرنده‌شان بیرون آورد و تا اندازه‌ای آنها را شناخت. پرداختن به این علتها در مجال فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه است.»^{۴۴}

در این قسمت به فیزیک یا علم فیزیکی اشاره رفت که بارکلی آن را دربرگیرنده مکانیک می‌شمرد. ولی بارکلی در درباره حرکت فرق عجیبی میان فیزیک و مکانیک می‌گذارد. «در فیزیک، حس و تجربه که فقط به حد آثار یا معلولهای ظاهر می‌رسند فرمان می‌رانند؛ در مکانیک، مفاهیم مجرد ریاضیدانان در محل تصدیق‌اند.»^{۴۵} به سخن دیگر، فیزیک با توصیف پدیده‌ها و رفتارشان

۴۴. درباره حرکت، ۷۲؛ ۴، ص ۳۰. ۴۵. درباره حرکت، ۷۱؛ ۴، ص ۳۰.

سروکار دارد، در حالیکه مکانیک دربرگیرنده نظریه پردازی و فرضیه‌های تبیین‌گراست که ریاضیات را به کار می‌گیرند. دلیل آنکه چرا بارکلی قائل به این فرق می‌شود آن است که می‌خواهد امور واقع مشهود را از نظریه‌هایی که برای فهم یا تبیین این امور واقع ساخته می‌شوند بازشناسد. زیرا اگر این دو را از هم بازشناسیم، بر آن می‌گوییم که هستیهای پوشیده‌ای را مطابق با الفاظ مجرد «ریاضیدانان» مفروض گیریم. کلماتی نظیر «گرانی» یا «نیرو» بر هستیهای مشاهده‌شدنی دلالت نمی‌کنند. لذا ما به این اندیشه می‌گوییم که ناچار باید هستیها یا کیفیات پوشیده‌ای مطابق با این الفاظ باشند. «اما اینکه کیفیت پوشیده چیست یا چگونه کیفیتی می‌تواند عمل کند یا کاری بکند، ما هیچ تصویری نداریم — برآستی در تصورمان نمی‌گنجد... آنچه خودش پوشیده است، تبیین‌گر هیچ چیز نیست.»^{۴۶} و اگر بدقت تمیز بگذاریم میان آثار یا معلولهای مشهود و فرضیه‌هایی که برای تبیین آنها ساخته می‌شوند، بهتر می‌توانیم کارکرد الفاظ مجرد در این فرضیه‌ها را بفهمیم. «الفاظ را تا اندازه‌ای عادت معمول برای تلخیص کلام ابداع کرده است و تا اندازه آنها را به نیت آموختن تدبیر کرده‌اند.»^{۴۷} ما هنگام استدلال درباره چیزهای محسوس، درباره اجسام جزئی استدلال می‌کنیم. ولی برای گزاره‌های کلی درباره اجسام جزئی به الفاظ مجرد نیازمندیم.

۴. وجود و ذات خدا

پس نزد بارکلی يك سامان طبیعت، یعنی دستگامی از پدیده‌ها یا تصورات هست که ساختن علوم طبیعی را ممکن می‌گرداند. ولی، چنانکه هم‌اینک دیدیم، چشم‌داشت شناخت علت یا علل وجود پدیده‌ها از دانشمند، کار بی‌هوده‌ای است، و این سخن در دم می‌رساند که حجت بارکلی بر وجود خدا، حجتی پسینی و بدیلی از برهان علی است. هنگامی که او در شروع فلسفی می‌گوید که «حجت‌آوردن بر وجود خدا از روی تصور او محال است و امکان ندارد که ما تصویری از خدا داشته باشیم،»^{۴۸} بی‌گمان در وهله نخست به کاربرد فنی خودش از کلمه «تصور» می‌اندیشد. زیرا هویدا است که تصویری از خدا نتواند بود، چنانچه «خدا» به معنای وجودی روحانی باشد و «تصور» برای موضوع ادراک حسی به کار رود. و هنگامی که السیفرون از گفتن این معنی ناگزیر می‌شود که براهین مابعدالطبیعی او را مجاب نخواهند کرد، «مثلاً از آن گونه براهین که ز تصور وجودی دارای کمال مطلق بیرون می‌کشند،»^{۴۹} باید به یاد آوریم که السیفرون «خرده‌فلسوف» و مدافع الحاد است. با این همه با دلی اسوده می‌توان گفت که بارکلی برهان معروف به برهان هستی‌شناختی^{۵۰} را

۴۶. درباره حرکت، ۴ و ۶: ۴، ص ۳۲. ۴۷. درباره حرکت، ۷: ۴، ص ۱۲. ۴۸. شروع، ۷۸۲: ۱، ص ۹۴. ۴۹. السیفرون، ۴: ۲، ص ۱۴۲.

50. ontological argument

بهسانی که قدیس آنسلم^{۵۱} و دکارت به شیوه‌های مختلف به کارش می‌برند نمی‌پذیرفت. دلیلی که او می‌آورد برهان علی است و بر وجود محسوسات بنیاد دارد. و ویژگی برهان بارکلی بر وجود خدا کاربرد او از نظریه‌اش تر باب «تصورات» است. اگر محسوسات تصورات‌اند، و اگر این تصورات به ذهنهای ما وابسته نیستند، ناچار باید به ذهنی جز ذهن خودمان ارجاعشان داد. «بر همگان بدیهی است که آن چیزهایی که کارهای طبیعت نامیده می‌شوند، یعنی بخش بیشتر تصورات یا احساسات متراک ما، نه فراآورده اراده آدمیان و نه بازبسته به آن است. بنابراین، روح دیگری علت پیدایی آنهاست، چرا که قیامشان به ذات خویش تناقض‌آمیز است.»^{۵۲}

در سه گفت‌ووشنود دلیل بر وجود خدا در این صورت موجز می‌آید: «چیزهای محسوس بواقع وجود ندارند؛ و اگر وجود داشته باشند، بضرورت متراک به ذهنی نامتناهی‌اند؛ بنابراین ذهنی نامتناهی یا خدا هست. این برای شما برهانی مستقیم و بی‌واسطه از روی مبدائی بسیار بدیهی بر هستی خدا به‌دست می‌دهد.»^{۵۳} بارکلی در مسئله بی‌همتایی خدا به تفصیل وارد نمی‌شود؛ چنان می‌نماید که او کمابیش یکر است از گزاره «چیزهای محسوس یا تصورات به ذهنهای ما وابسته نیستند» پیش می‌رود و نتیجه می‌گیرد که آنها به یک ذهن نامتناهی وابسته‌اند. او تقریباً فرض مسلم می‌انگارد که دستگاه و هماهنگی و زیبایی طبیعت نمودگار آند که طبیعت پدیدآورده یک روح بی‌نهایت عالم و کامل یعنی خداست که همه چیز را به قدرت خود برپا نگاه می‌دارد. ما البته خدا را نمی‌بینیم. ولی تا جایی که سخن بر سر دین است، ارواح متناهی را نیز نمی‌بینیم. ما وجود روحی متناهی را از «یک مجموعه متناهی و محدود تصورات» استنباط می‌کنیم، در حالی که «همه‌گاه و همه‌جا نشانه‌های هویدای خدا را ادراک می‌کنیم.»^{۵۴}

عیبها و نقصانهای طبیعت، حجتی معتبر در رد این استنباط به‌شمار نمی‌روند. ضایع شدن ظاهری تخمها و رویانها، و تباهی عرضی و اتفاقی گیاهان و جانوران نبالیده، چنانچه آنها را بنا بر معیارهای ادبی دآوری کنیم، چه‌بسا از اداره و سازماندهی معیوب و اهمال کارانه حکایت کنند. اما «فراوانی پرشکوه چیزهای طبیعی را نباید بر سستی یا اسرافکاری فاعل فراآورنده‌شان حمل کرد، بلکه باید آنها را همچون برهانی بر سرشاری قدرتش پنداشت.»^{۵۵} و بسیاری چیزها را که به‌سبب تأثیر رنج‌آورشان به‌دیدمان بد می‌نمایند می‌توان خوب دید چنانچه به چشم جزئی از کل دستگاه چیزها بر آنها نگریم. در السیفرون گوینده‌ای با این نام می‌گوید در حالی که ممکن است با چنین برهان راست‌نمایی دعوی داشت که شری اندک در آفرینش، خیر را نمایانتر جلوه‌گر می‌سازد، این مبدأ

۵۱. St. Anselm (۱۰۳۳-۱۱۰۹): اسقف اعظم کنتبری، مجتهد مسیحی، و از بنیادگذاران فلسفه مدرسی. ص. ۵۲. مبادی، ۱: ۱۴۶، ص. ۸-۱۰۷. ۵۳. سه گفت‌ووشنود، ۲: ۱۲، ص. ۲۱۲. ۵۴. مبادی، ۱: ۱۴۸، ص. ۲. ۱۰۹. ۵۵. مبادی، ۱: ۱۵۲، ص. ۳. ۱۱۱.

نمی‌تواند «الایشهائی چندان بزرگ و چندان سیاه را تعلیل کند... این معنی که بر زمین رذیلت چندان بسیار و فضیلت چندان کم است و قوانین ملك خدا را رعایایش رعایت نمی‌کنند، چیزی است که هرگز با خرد و نیکی برتر خداوند برین سازگار در نتواند آمد.»^{۵۶} پاسخ بارکلی بر این ایراد آن است که الایشهائی اخلاقی نتیجه‌گزینش انسان‌اند، و همچنین نباید درباره‌ی مقام آدمیزادگان در گیتی غلو کنیم. «چنین می‌نماید که ما نه همان به‌وحی و الهام بلکه به عقل سلیم و مشاهده و استنباط از تشابه دیدنیها به این نتیجه می‌رسیم که رسته‌های بی‌شماری از موجودات عاقل هستند که نیکبختی و کمالشان فراتر از بشر است.»^{۵۷}

خطاست که از شرح مختصر بارکلی درباره‌ی دلیل بر وجود خدا نتیجه بگیریم که فیلسوفی که آن‌همه آماده بود تا تحلیلی انتقادی را بر الفاظی مانند «جوهر مادی» به‌کار بند نسبت به دشواریهایی نایبنا باشد که می‌توان هنگام تحلیل معنای الفاظ محمول بر خدا به‌انها برخورد. بدین‌سان او لوسیکلس^{۵۸} را به چنین گفتاری وامی‌دارد: «پس باید بدانید که در بنیاد، هستی خدا نکته‌ای در نفس خود کم‌اهمیت است و آدمی ممکن است این معنی را تصدیق بدارد بدون آنکه چیز چندان را واسپرده باشد. نکته‌ی مهم آن است که کلمه‌ی خدا را به کدام معنی باید فهمید.»^{۵۹} لوسیکلس می‌گوید کسانی بر این عقیده رفته‌اند که الفاظی چون فرزادگی و نیکی چون محمول خدا قرار گیرند «باید در معنایی بکلی متفاوت از آنچه در عرف عام دلالت می‌کنند با متفاوت از هرچه که می‌توانیم از آن مفهومی یا تصویری حاصل کنیم فهمیده شوند.»^{۶۰} بدین‌وجه آنان می‌توانستند به ایرادهای گرفته بر حمل همچو صفاتی به خدا چنین پاسخ گویند که اسناد آن صفات را در هر معنای شناخته‌شان انکار می‌کردند. ولی این انکار همچند آن انکار بود که صفات اصلاً تعلق به خدا داشتند. «و بدین‌سان با انکار صفات خدا در واقع منکر وجودش می‌شدند، هرچند شاید خودشان آگاه نبودند.»^{۶۱} به‌عبارت دیگر، حکم به آنکه الفاظ محمول به خدا را باید به معنایی صرفاً مبهم و ابهام‌آمیز فهمید، مانند قول به لادری‌گری^{۶۲} است. آن کسان معنای کلمه‌ی «خدا» را چندان با وصف و قید می‌کاستند که «چیزی جز نامی بدون معنایی پیوسته به آن بازمی‌ماند.»^{۶۳}

لوسیکلس می‌پندارد که عده‌ای از ابای کلیسا و فیلسوفان منرسی به این دیدگاه لادری^{۶۴} قائل بودند. ولی کُریتو^{۶۵} با پوزش‌خواهی از اینکه نویسندگان ناپیراسته و ناپسندی چون فیلسوفان

۵۶. السیفرون، ۴، ۲۳: ۳، ص ۱۷۲. ۵۷. همان‌جا.

58. Lysicles

۵۹. السیفرون، ۴، ۱۶: ۳، ص ۱۶۳. ۶۰. السیفرون، ۴، ۱۷: ۳، ص ۱۶۴. ۶۱. همان‌جا.

62. agnosticism

۶۳. همان‌جا.

64. agnostic 65. Crito

مدرسی را به انجمن نیکان آورده است، شرح تاریخی مجملی از آیین حمل قیاسی^{۶۶} می‌دهد و در آن نشان می‌دهد که دیدگاه مدرسیانی مانند قدیس توماس آکویناس و سوارس^{۶۷} با دیدگاه دیونوسیوس دروغین^{۶۸} یکسان نبود. این مدرسیان منکر بودند که مثلاً شناخت را می‌توان به معنایی درست و شایسته به خدا حمل کرد، بلکه فقط منکر بودند که ما می‌توانیم نقصهای شناخت را چنانکه در آفریدگان می‌بینیم به وجه درست و شایسته به خدا حمل کنیم. مثلاً هنگامی که سوارس می‌گوید که «می‌گویند شناخت به تعبیر درست در خدا نیست، باید شناخت را به معنایی که حاوی نقص است فهمید، مانند شناخت تعقلی^{۶۹}.... ولی او به تصریح تصدیق می‌کند که شناختی که به طور کلی فهم بدیهی و روشن همه حقیقت به شمار آید در خدا هست، و این نکته را هیچ فیلسوف باوردارنده به خدا هرگز انکار نکرده است.»^{۷۰} بهمان سان، هنگامی که مدرسیان می‌گفتند که نباید فرض کرد که خدا بهمان معنایی وجود دارد که آفریدگان وجود دارند، مرادشان آن بود که خدا «به طرزى والا تر و کاملتر» وجود دارد.^{۷۱}

این سخنان دیدگاه خود بار کلی را باز می‌نمایند. از يك سو، الفاظی که نخست محمول آفریدگان و سپس محمول خدا قرار می‌گیرند، باید «به معنایی شایسته و درست»... یا در تداول حقیقی و صوری کلمات به او حمل شوند. وگرنه بدیهی است که بی می‌بریم که هر قیاس صوری که برای اثبات آن صفات یا (که توفیری نمی‌کند) اثبات هستی خدا می‌آوریم مشتمل بر چهار حد است، و لذا به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم.»^{۷۲} از سوی دیگر، الفاظ محمول به خدا را نمی‌توان به همان طرز یا درجه ناقصی حمل کرد که بدن محمول آفریدگان قرار می‌گیرند. بار کلی حجت می‌انگیخت که مفهوم من از خدا به این گونه خاص می‌آید که به مراقبه در نفسم می‌پردازم، «توانهایش را فزونی می‌بخشم و نقصانهایش را از میان برمی‌دارم.»^{۷۳} من خدا را بر وفق مفهوم روح که به مدد مراقبه نفسانی حاصل می‌آورم تصور می‌کنم. مفهوم در ذات خود بر يك حال می‌ماند، هر چند هنگام تصور کردن خدا محدودیتها و نقصانهای پیوسته به مفهوم روح متناهی بدان حال را از میان برمی‌دارم. نمی‌توان گفت که بار کلی تحلیل معنای الفاظ محمول به خدا را فراتر از حدی برد که فیلسوفان

66. analogical predication

۶۷. Francisco Suárez (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، حکیم لاهوتی و فیلسوف مدرسی اسپانیایی. -م.

۶۸. Pseudo-Dionysius، نویسنده‌ای ناشناس (> ۵۰۰ م)، که در قرون وسطی او را با دیونوسیوس آریوپاگوسی (Dionysius the Areopagite) دانستند که به وسیله پولس حواری به مسیحیت گرویده بود) یکسان می‌شمردند.

تصانیف دیونوسیوس دروغین در باب عرفان و الهیات نظری تأثیر بسیار در متفکران قرون وسطی نهاد. -م.

69. discursive knowledge

۷۰. السیفرون، ۴: ۲۰، ۳: ۹-۱۶۳. ۷۱. همان جا. ۷۲. السیفرون، ۴: ۲۲، ۳: ۱۷۱. ۷۳. سه گفت‌ووتشود، ۳: ۲، ص ۲۳۱-۲.

مدرسی برده بودند. او همچنین این اشکال ممکن را چندان یا هیچ به دیده نگرفت که در فراگرد حذف نقصانها، ما محتوای توصیف‌پذیر و مثبت لفظ موردنظر را نیز حذف می‌کنیم. لیکن او البته می‌فهمید که مسئله‌ای در بیوند با معنای الفاظ محمول به خدا هست. و در زمره فیلسوفان بلندپایه نوینی که بیرون سنت مدرسی جای می‌گرفتند، او از اندک کسانی بود که اعتنای جدی به مسئله نمود. قیاس تمثیل در این زمینه را فیلسوفان غیرمدرسی هیچ به لحاظ نمی‌آوردند. و این يك دليل آن است که چرا امروزه بحث در مسئله از سوی فیلسوفان تحلیلی غالباً در دیده مؤمنان یکسره ویرانگر می‌نماید. البته گاهی ویرانگر بوده است. اما همچنین باید فهمید که این بحث بازنمای احیای مسئله‌ای است که مدرسیان و نیز بارکلی دلمشغولش بودند، ولی اکثر فیلسوفان نامدارتر نوین هیچ به آن نپرداختند.

۵. نسبت چیزهای محسوس با خود ما و با خدا

بارکلی بسا از چیزهای محسوس چنان سخن می‌گوید که انگاری آنها درون ذهنهای ما هستند. بدین سان می‌خوانیم که خدا «این تصورات را در ذهنهای ما برمی‌انگیزد»^{۷۴} و اینکه تصورات «بر حواس منطبع‌اند»^{۷۵} این سخنان می‌رسانند که جهان مدام در حال نوگشتگی یا بهتر بگوییم در حال بازآفریدگی است. «ذهنی هست که هر دم با همه انطباعات محسوسی که ادراک می‌کنیم بر من اثر می‌نهد»^{۷۶} باز، اگرچه فرضیه مابعدالطبیعی دینن همه چیز در خدا را باید مطرود شمرد، «این زبان بصری معادل آفرینش مداومی است که بر فعل بی‌واسطه قدرت و عنایت دلالت می‌کند»^{۷۷} و سخن بارکلی را می‌شنویم درباره «فرا آمدن و باز فرا آمدن آنی علایم بسیار، که بهم می‌آمیزند، از هم می‌پاشند، از حال خود می‌گردند، گونه‌گون می‌شوند، و بر غرضهای گوناگون بی‌بیانی انطباق می‌پذیرند...»^{۷۸} همچنین، به طوری که پیشتر آوردیم، به کنایه می‌گوید به شماره ذهنهای دریابنده، جهانهای خصوصی هستند. و برآستی بارکلی تصدیق دارد که مادام که در تداول عامیانه کلمه «همان» می‌توان گفت که ما همان اشیا را ادراک می‌کنیم، به سخن دقیق چنین نمی‌کنیم، همان طور که فردی همان شیئی را که لمس می‌کند نمی‌بیند یا همان شیئی را که با میکروسکپ ادراک می‌کند با چشم غیر مسلح ادراک نمی‌کند.^{۷۹}

ولی بارکلی همچنین از محسوسات یا تصورات چنان سخن می‌گوید که پنداری در ذهن خدا موجودند. چیزهای طبیعی به همان نحوی به من وابسته نیستند که صورت مخیل اسب شاخدار

۷۴. مبادی، ۱، ۵۷: ۲، ص ۶۵. ۷۵. مبادی، ۱، ۹۰: ۲، ص ۸۰: بسنجید با مبادی، ۱، ۱: ص ۴۱.

۷۶. سه گفت‌و شنود، ۲: ۲، ص ۲۱۵. ۷۷. السجرون، ۴، ۱۴: ۳، ص ۱۵۹. ۷۸. همان، ص ۶۰-۱۵۹.

۷۹. سه گفت‌و شنود، ۳: ۲، ص ۲۴۵-۷.

وابسته به من است. اما از آنجا که تصورات آنند، ممکن نیست که قیامشان به ذات خویش باشد. بنابراین، «ناچار ذهن دیگری هست که در آن وجود دارند.»^{۸۰} باز، «آدمیان معمولاً باور دارند که همه چیز معلوم یا مدرک خداست زیرا هستی خدا را باور می‌دارند، در حالی که من از سوی دیگر هستی خدا را بی‌واسطه و به حکم ضرورت استنتاج می‌کنم، زیرا همه محسوسات باید به ادراک او درآیند.»^{۸۱} بارکلی نمی‌خواست که هرگونه بیرون‌بودگی (خارجیت)^{۸۲} محسوسات را انکار کند؛ و می‌خواست معنایی به این گزاره بدهد که چیزها هنگامی که روحی متناهی ادراکشان نمی‌کند وجود دارند. یعنی، می‌خواست به گزاره «اسب هنگامی که کسی ادراکش نمی‌کند در آخور هست» معنایی فراتر از این معنی بدهد که عبارت است از گفتن آنکه این گزاره همچنان گزاره است که هرکسی که وارد آخور شود تجربه‌ای را که دیدن اسب می‌نامیم خواهد یا تواند داشت. و او می‌تواند این معنای فراتر را تنها با این قول بدهد که خدا همیشه اسب را ادراک می‌کند، حتی هنگامی که روحی متناهی چنین نکند. «هنگامی که من وجودی بیرون از ذهن را بر محسوسات انکار می‌کنم، مرادم نه ذهن خودم به وجه خاص بلکه همه ذهنهاست. واضح است که محسوسات وجودی بیرون ذهن من دارند چرا که به تجربه می‌بینم که مستقل از آن‌اند. بنابراین در فواصل بین زمانی که من محسوسات را ادراک می‌کنم، ذهن دیگری هست که محسوسات در آن وجود دارند... و چون همین سخن درباره همه دیگر ارواح آفریده متناهی راست می‌آید، بناچار چنین برمی‌آید که ذهن همه جا حاضر و جاویدانی هست که همه چیزها را می‌شناسد و می‌فهمد، و آنها را به چنان شیوه و بنا بر چنان قواعدی به دیده ما جلوه‌گر می‌سازد که خود مقرر داشته است و ما از آنها به لفظ قوانین طبیعی تعبیر می‌کنیم.»^{۸۳}

در نگاه اول، ما دست‌کم با دو نظر متباین روبرویم که در آنها گزاره وجود داشتن عبارت است از ادراک کردن یا مدرک شدن، معانی مختلف به خود می‌گیرد. بنا بر نظر نخستین، ادراک کردن به ذهن شناسنده متناهی اشاره دارد، و مدرک شدن یعنی به ادراک این ذهن شناسنده درآمدن. بنا بر نظر دوم، ادراک کردن به خدا راجع است و مدرک شدن یعنی به ادراک خدا درآمدن. ولی بارکلی می‌کوشد تا به میانجی تمایزی میان وجود جاویدان و نسبی، این دو نظر را با هم سازش دهد. «همه اشیا جاودانه شناخته‌شده‌اند، یا وجودی جاویدان در ذهن او دارند که هر دو معنی یکی است. ولی هنگامی که چیزهای بیشتر ادراک‌ناپذیر بر آفریدگان، به فرمان خدا بر آنان ادراک‌پذیر می‌گردند سپس می‌گوییم چیزها به لحاظ ذهنهای آفریده آغاز به وجودی نسبی می‌نهند.»^{۸۴} بنابراین، چیزهای محسوس در ذهن خدا

۸۰. سه گفت‌وگوشود، ۲: ۲، ص ۲۱۲. ۸۱. همان جا.

82. exteriority

۸۳. سه گفت‌وگوشود، ۲: ۲، ص ۱-۲۳۰. ۸۴. همان، ص ۲۵۲.

وجودشان «جاویدان و مانند نمونه‌های آغازین^{۸۵}» است و در ذهنهای آفریده وجودشان «طبیعی یا به منزله نسخه‌ها یا نمودگارهایی^{۸۶} از نمونه‌های آغازین» است.^{۸۷} آفرینش هنگامی روی می‌دهد که تصورات، وجودی «نمودگاری»^{۸۸} بپذیرند.

این تمایز، بارکلی را در این گفته موجه می‌سازد که او نظریه مالبرانش درباره رؤیت تصورات در خدا^{۸۹} را باور ندارد، زیرا آنچه ادراک می‌کنیم تصوراتی دارای وجودی نسبی یا نمودگاری هستند. این تصورات هنگامی هست می‌شوند که خدا آنها را در ذهن ما منطبق کند. و بدین منوال آنها از تصوراتی که حضور جاویدان در ذهن خدا دارند ممتازند. ولی سپس گویا چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم از تصورات مدرکمان به منزله تصوراتی موجود در ذهن خدا سخن گوئیم آن‌گاه که ادراکشان نمی‌کنیم. زیرا آنها با تصوراتی که در ذهن خدا حاضرند یکسان نیستند. اگر یکسان می‌بودند، برای بارکلی گریختن از قبول نظریه رؤیت چیزها در خدا بسیار دشوار بود، یعنی نظریه‌ای که او به تأکید ردش می‌کند.

می‌توان گفت که این تمیز را نباید تا حد چنین فرضی کشاند که بارکلی دسته‌های انبوهی از تصورات را مسلم می‌انگاشت؛ یک دسته برای هر انسان مدرک، و همه این دسته‌ها دارای وجود نمودگاری‌اند، و یک دسته در ذهن الهی و دارای وجود مثالی^{۹۰}. می‌توان گفت که مراد بارکلی صرفاً آن است که همان چیزهای محسوس که چون به ادراک ذهنی منتهی درآیند وجودی نمودگاری یا طبیعی دارند، هنگامی که به ادراک خدا درآیند دارای وجود مثالی‌اند. به هر تقدیر، بارکلی درباره اشیائی که جاودانه شناخته‌شدند و وجودی جاویدان در ذهن او دارند به تصریح می‌گوید که بر آفریدگان ادراک‌پذیر می‌گردند و بدین‌گونه به وجود نسبی اعاز می‌کنند.^{۹۱}

راستی که بارکلی البته به این شیوه سخن می‌گوید و من نمی‌خواهم در این امر چون و چرا کنم. ولی به‌منظرم محل سؤال می‌آید که آیا این شیوه با دیگر شیوه‌های سخنش سازوار است. اگر ما اشیائی موجود در ذهن خدا را ادراک کنیم، دارای چنان رؤیت چیزها در خداییم که به‌زعم بارکلی از آن بهره‌مند نیستیم. لیکن اگر محسوسات، احساسات مایند یا اگر تصوراتی هستند که خدا در ما منطبعشان کرده است، احتمالاً باید از تصورات موجود در خدا متمایز باشند.

البته هدف بنیادی بارکلی باز نمودن این نکته است که محسوسات وجودی مطلق به استقلال از ذهن ندارند، و بدین‌وجه می‌خواهد زمین را از زیر پای ماده‌باوران و ملحدان خالی کند. و این کار برای او مستلزم آن است که از دست اسطس مادی لاک همچون فرضیه‌ای بیهوده و برآستی

85. archetypes

36. ectypes

۸۷. همان، ص ۲۵۴.

88. ectypal

89. vision of ideas in God

90. archetypal

۹۱. همان، ص ۲۵۲.

فهم‌ناپذیر وارهد و مبرهن بدارد که محسوسات، تصورات‌اند. سپس نو دیدگاه پیدا می‌آیند. اول اینکه محسوسات تصوراتی در ذهنهای متناهی‌اند، نه به آن معنی که ذهنهایی متناهی آنها را خودسرانه ساخته باشند بلکه به این معنی که فعالیت درنگ‌ناپذیر خدا آنها را بر ذهنهای متناهی منطبق یا عرضه کرده است. بنابراین، گفتن آنکه اسب در آخور هست آنگاه که کسی آنجا برای ادراک کردنش نباشد، صرفاً برابر گفتن این است که اگر، بر فرض شرایط لازم، کسی بنا بود وارد آخور بشود خدا تصورات معینی را بر ذهنش منطبق می‌کرد. و این نحوه‌ای مابعدالطبیعی است برای گفتن آنکه گزاره اسب در آخور هست هنگامی که کسی آنجا برای ادراکش نیست، چنین معنی می‌دهد که اگر کسی بنا بود وارد آخور بشود، آنگاه، بر فرض شرایط لازم، دارای تجربه‌ای خواهد بود که ما دین اسب می‌خوانیم. ولی این دیدگاه گویا دشواریهایی را به لحاظ وجود جهان محسوس قبل از پیدایش انسان پیش می‌آورد. از این‌رو بارکلی دیدگاه دومی را ارائه می‌دهد که بنا بر آن، تصورات (محسوسات) همیشه به ادراک خدا درمی‌آیند. ولی این گفته بدان معنی نتواند بود که محسوسات از آن جهت به ادراک خدا درمی‌آیند که وجود دارند. زیرا آنگاه از ذهن استقلال می‌یافتند. آنها باید وجود داشته باشند زیرا خدا ادراکشان می‌کند. و این یعنی آنها باید تصوراتی در ذهن خدا باشند. اما بارکلی نمی‌خواهد بگوید که ما از رویت چیزها در خدا برخورداریم. لذا تمیز میان وجود نمودگاری یا طبیعی و وجود مثالی را پیش می‌کشد و به نظریه دیرین «تصورات الهی» توسل می‌جوید. ولی در این مورد محسوسات، به منزله تصورات ما، متمایز از تصوراتی هستند که در ذهن الهی وجود مثالی دارند. پس درست نیست که بگوییم اسب هنگامی که مدبرالروحی متناهی نیست در آخور هست زیرا خدا ادراکش می‌کند، زیرا خدا تصورات مرا هنگامی که من آنها را ندارم ندارد. من پروایی ندارم که به قطع و جزم بگویم که این شیوه‌های گوناگون گفتار را نمی‌توان به هم سازش داد. بلکه به نظرم چنین می‌نماید که سازش دادنشان بسیار دشوار است.

گاه می‌گویند که ابضال نظر بارکلی از آن‌رو دشوار است که مشکل می‌توان باز نمود که خدا به نحوی که او وصف می‌کند عمل نمی‌کند، یعنی منطبق کردن تصورات بر ذهنهای ما یا عرضه کردنشان بر ما. ولی کسانی که چنین می‌گویند از یاد می‌برند که آنان وجود خدا را پیشاپیش مفروض می‌گیرند، در حالی که بارکلی از «وجود عبارت است از مدرک شدن» به وجود خدا استدلال می‌کند. او خدا باوری را پیشاپیش مفروض نمی‌گیرد و آن را برای اثبات پدیده باوری به کار نمی‌برد؛ او از راه معکوس پیش می‌رود و قائل است که پدیده باوری، خدا باوری را ایجاد می‌کند. این دیدگاهی است که فیلسوفانی که در تجربه باوری بارکلی به او اقتدا جستند و پرورشش دادند، در آن شریک نبودند. ولی از این مسئله که بگنیم، خود پدیده باوری بارکلی گویا در بردارنده دو عنصر است. نخست این نظر که می‌گوید چیزهای محسوس صرفاً همان‌اند که ادراکشان می‌کنیم یا می‌توانیم ادراکشان کنیم که هستند. این همان است که می‌توان عنصر ثقل سلیم بخوانیم تا جایی

که انسان متعارف هرگز به اسطقس مادی بی جنبش، نامتغیر و ناشناختنی لاگ نیندیشد. (طرد اسطقس مادی لاگ البته ضد جوهر را به هر معنی واجب نمی آورد.) دوم این نظر که محسوسات، تصورات اند. و تا جایی که این نظر را نتوان به این تصمیم به استعمال کلمه به نحو نامتداول تحویل کرد، نمی توان گفت که بازنمای نظر انسان متعارف است، حال بارکلی هرچه خواهد بگوید. محل سؤال است که آیا این دو عنصر همچنان که بارکلی می اندیشید جدایی ناپذیرند.

سرانجام، موضوعی هست که باید در این قسمت به اختصار بیاورم. گاهی گفته اند که بارکلی به این مرحله رسید که «وجود داشتن عبارت است از مفهوم شدن» (esse est concipi) را به جای «وجود داشتن عبارت است از مدرک شدن» (esse est percipi) نشانند و بدین سان از تجربه باوری به سوی عقل باوری راه سپرد. و مبنای عمده این دعوی را چند گفته آمده در سیریس می سازند، آنجا که بارکلی حواس را در مقایسه با عقل کم ارج جلوه می دهد. می گوید: «ما هنگامی چیزی را می شناسیم که آن را بفهمیم؛ و هنگامی آن را می فهمیم که بتوانیم تفسیر کنیم یا بگوییم که مدلولش چیست. به سخن دقیق، حس چیزی را نمی شناسد. ما بر استی اصوات را به شنوایی و حروف را به بینایی ادراک می کنیم؛ ولی بتاثر آن نمی توان گفت که آنها را فهم می کنیم.»^{۹۲} و او «فیلسوفان دکارتی مشرب و اصحابشان را که احساس را حالتی از تفکر می شمردند» می نکوهد.^{۹۳}

البته راست می نماید که در سیریس می توان تأثیری افلاطونی را در کار دید که بارها به سخنانی خوار شمرنده درباره ارزش شناختی^{۹۴} احساس تنها راه می برد. و همچنین راست می نماید که بارکلی مشکلی در این گفته که خدا چیزها را «ادراک می کند» می دید. او در اشاره به تصور نیوتن از مکان به حیث مرکز حواس الهی، می گوید که «هیچ حس یا مرکز حواس، یا چیزی مانند حس یا مرکز حواس در خدا نیست. حس متضمن انطباعی از سوی موجودی دیگر است، و بر وابستگی در نفس دارنده اش دلالت می کند. حس، انفعال است؛ و انفعالات متضمن نقصان اند. خدا همه چیز را در مقام ذهن یا عقل محض می شناسد؛ ولی چیزی را به حس نمی شناسد، نه در یک مرکز حواس نه به میانجی آن. بنابراین فرض هرگونه مرکز حواس — خواه مکانی خواه جز آن — در خدا فرضی سخت ناصواب است و به پنداشتهایی باطل درباره ذات او می انجامد.»^{۹۵} اما با آنکه بخشهای فلسفی سیریس (بیشتر این تصنیف غریب با محاسن آب قطنان سر و کار دارد) نشانگر حال و هوایی متفاوت از حال و هوای مصنفات پیشتر بارکلی است، محل تردید است که نمودار تغییر نظری چندان بنیادی که برخی گفته اند باشد. ممکن است بر تمایز بین احساس و فکر در سیریس تکیه

۹۲. سیریس، ۲۵۲: ۵ ص ۱۲۰. ۹۳. سیریس، ۲۶۶: ۵ ص ۱۲۵.

94. cognitive

۹۵. سیریس، ۲۸۹: ۵ ص ۱۳۴-۵.

شده باشد، ولی این تمایز در ضمن نوشته‌های پیشتر بارکلی مضموم بود. چنانکه دیدیم، او بر تمایز میان مشاهده پدیده‌ها و استدلال یا نظریه‌پردازی درباره پدیده‌ها اصرار می‌ورزید. باز، بارکلی پیش از این در سه گفت و شنود به عبارت صریح گفته بود که «خدا که متأثر از هیچ موجود بیرونی نیست و مانند ما چیزی را به حس ادراک نمی‌کند... امکان ندارد که از هیچ احساسی تأثیر پذیرد.»^{۹۶} خدا همه چیز را می‌شناسد یا می‌فهمد، ولی نه به حس. از این رو من فکر نمی‌کنم که سخنی درست باشد که سیریس دگرگونی بنیادینی را در فلسفه بارکلی باز می‌نماید. بیشینه آنکه اگر او رشته‌های فکری معینی را دنبال کرده و برورده بود، یعنی رشته‌های فکری که در مصنفات پیشتر مضموم بودند، روایت متفاوتی از فلسفه‌اش ممکن بود فرا آید که در آن، مثلاً، دشواریهای برخیزنده از سخن درباره ادراک چیزها به توسط خدا و «تصورات» موجود در ذهن خدا هنگامی که ما آنها را ادراک نمی‌کنیم، از میان برمی‌خاستند.

۶. علیت

دیدیم که بارکلی تا جایی که سخن بر سر فعالیت چیزهای محسوس است، تحلیلی تجربه‌باورانه یا پدیده‌باورانه از نسبت علی به دست می‌دهد. بواقع هرگز نمی‌توان درباره چیزهای محسوس به وجه درست به منزله علل فعال سخن گفت. اگر B به‌طور منظم چنان در پی A بیاید که، بر فرض حضور A، B در پی بیاید و در غیاب A، B روی ندهد، می‌گوییم A علت است و B معلول. ولی این بدان معنی نیست که A به‌طور فاعلی در فرا آوردن B عمل می‌کند. B بر وفق تقدیر و تدبیر^{۹۷} خدا به دنبال A می‌آید، تصورات از آن رو که تصورات اند منفعل‌اند و نمی‌توانند به تعبیر درست علیت فاعلی را اعمال کنند. رخ دادن A نشانه رخ دادن آینده B است. «رابطه تصورات متضمن نسبت علت و معلول نیست، بلکه فقط متضمن نسبت نشانه یا دلیل با چیز معلول است. آتشی که می‌بینم علت رنجی که با نزدیک رفتن به آن می‌کشم نیست، بلکه نشانه‌ای است که پیشاپیش مرا بر آن می‌آگاهاند.»^{۹۸}

پس، همچنان که می‌توان چشم داشت، تا جایی که سخن بر سر محسوسات است، دو عنصر در تحلیل بارکلی از نسبت علی هستند. نخست عنصر تجربه‌باورانه هست. همه آنچه ما مشاهده می‌کنیم توالی منظم است. دوم عنصر مابعدالطبیعی هست. A علامت پیشگوی^{۹۹} خداداد B است؛

۹۶. سه گفت و شنود، ۳: ۲، ص ۲۴۱.

97. disposition

۹۸. میادی، ۱، ۶۵: ۴، ص ۶۹.

99. prophetic sign

و دستگاه طبیعت سراسر دستگاه علایم است، زبان بصری الهی است که با ذهنهای ما سخن از خدا می‌راند. افزون بر این، چنان نیست که خدا در آغاز دستگاهی را به‌پا داشت و سپس آن را وانهاد، مانند صنعتگری که ساعتی را وامی‌نهد، تا از آن پس به‌خودی خود تا مدتی کار کند. ولی این زبان بصری تنها به کار اثبات آفریدگار نمی‌آید بلکه هستی فرمانروایی با عنایت را مبرهن می‌دارد...»^{۱۰۰} خدا پیدا آورندهٔ یکایک علایم است: او همواره فعال است، همواره به میانجی علایم با ارواح متناهی سخن می‌گوید. شاید پی‌بردنش چندان آسان نباشد که خدا چرا باید به این شیوه عمل کند. زیرا علایم بصری فقط به کار ارواح دارای جسم توانند آمد؛ و خود اجسام، بنا بر مبادی بارکلی، عبارت‌اند از مجموعه‌ای تصورات و لذا علایم بصری. ولی این مشکل از میان بر نمی‌خیزد.

در گفت‌و شنود سوم هیلاس خرده می‌گیرد که اگر خدا صانع بی‌واسطهٔ همهٔ رویدادهای طبیعت است، پس صانع گناه و بزه است. ولی فیلونوس به این اشکال پاسخ می‌دهد که: «من هیچ‌جا نگفتم که خدا یگانه فاعلی است که حرکات اجسام را فرامی‌آورد.»^{۱۰۱} ارواح آدمی، علل فاعلی برآستی کارگرند. وانگهی، گناه در فعل جسمانی نیست «بلکه در انحراف درونی اراده از قوانین عقل و دین است.»^{۱۰۲} فعل جسمانی ارتکاب قتل ممکن است به فعل جسمانی اعدام بزه‌کار مانده باشد؛ ولی از دیدگاه اخلاقی، این دو فعل ناهمانندند. جایی که گناه یا تباهی اخلاقی هست، اراده از قانون اخلاقی روی گردانده است و مسئول این کار را باید فاعل انسانی دانست.

بارکلی نمی‌گوید که علت جز توالی منظم نیست. آنچه می‌گوید این است که تنها ارواح علل فاعلی برآستی کارگرند. همچنین نمی‌گوید که خدا یگانه علت راستین است. آنچه می‌گوید آن است که یگانه علل برآستی کارگر، ارواح‌اند. چنانکه بارها نزد بارکلی می‌بینیم، تجربه‌باوری و مابعدالطبیعه بهم آمیخته‌اند.

۷. بارکلی و فیلسوفان دیگر

میان فیلسوفان آغاز روزگار نو در بر اروپا، کسی که بطبع چشم می‌داریم که بارکلی بیش از همه به‌او همدلی بنماید مالبرانش است. ولی اگرچه بارکلی آرای مالبرانش را مطالعه کرده و، باید فرض کرد که، از او درس آموخته بود، سخت می‌کوشید تا میان فلسفهٔ خودش و فلسفهٔ اوراتواری^{۱۰۳} فرانسوی خط ممیز واضحی بکشد. او چندین بار در یادداشت‌هایش مخالفت خود را با مالبرانش بیان می‌کند. برای نمونه، «او (مالبرانش) به‌وجود اجسام شك دارد. من در این باب هیچ شك ندارم.»^{۱۰۴}

۱۰۰. السیرون، ۴، ۱۴: ۳، ص ۱۶۰. ۱۰۱. سه گفت‌و شنود، ۲: ۳، ص ۲۳۷. ۱۰۲. همان جا.

۱۰۳. Oratorien، عضو انجمن دینی و فرهنگی Oratoire که به سال ۱۶۱۱ در پاریس بنیاد گرفت و دانشوران نامداری از جمله مالبرانش را در دامن خود پرورد. م. ۱۰۴. شسروح، ۸۰۰: ۱، ص ۹۶.

باز، دربارهٔ اوکازیونالیسم^{۱۰۵} مالبرانش می‌گوید: «ما خودمان پاهایمان را می‌جنبانیم. ماییم که جنبش آنها را اراده می‌کنیم. اختلاف من با مالبرانش در همین جاست.»^{۱۰۶} و در سه‌گفت‌و‌شنود به تفصیل دربارهٔ دوری فلسفهٔ خودش از «وجد و حال» فیلسوف فرانسوی سخن می‌گوید. «او فلسفه‌اش را به‌رویی مجردترین تصورات کلی که من یکسره مردودشان می‌دانم بنا می‌سازد. او قائل به جهان جاویدان مطلق است که من انکارش می‌کنم. او بر این عقیده است که ما را حواسمان می‌فریبند و ما طبایع واقعی یا صورتها و شکل‌های حقیقی هستی ممتد را نمی‌شناسیم و من به خلاف عقیدهٔ او باور دارم. چندان که روی هم‌رفته هیچ مبادی در بنیاد مخالفتر از مبادی من و او نیست.»^{۱۰۷} بارکلی البته از مقایسه‌هایی که میان نوشته‌های او و نوشته‌های مالبرانش، بویژه به لحاظ نظریهٔ مالبرانش دربارهٔ رؤیت همه‌چیز در خدا^{۱۰۸}، گاهی انجام می‌گرفت و سپس فهم‌پذیر بود، نیک مطلع بود. و این مقایسه‌ها مایهٔ رنجش او می‌شد. در این فاصلهٔ زمانی، فهم این رنجش کمی دشوار است، حتی اگر این واقعیت را منظور بداریم که بارکلی در ذهن خودش خویشتن را از آغاز از مالبرانش گسسته بود. اما او آشکارا مالبرانش را کسی اهل وجد و حال می‌شمرد که به احتجاج فلسفی دقیق کم‌توجه می‌نمود. بدین سان هنگام بحث در وجود ماده می‌گوید که «نزد مالبرانش کتاب مقدس و امکان، یگانه براهین‌اند. به اینها چیزی را بیفزایید که او گرایش شدید به چنین نسبیوهٔ اندیشیدن می‌نامد.»^{۱۰۹} به گمان بارکلی، مالبرانش در بند آن نبود که آدمیان را از مابعدالطبیعه به عقل سیم بازخواند؛ و تصورات مجرد و کلی ادعایی را زیاده به‌کار می‌گرفت. لیکن هرچند نگرش انتقادی بارکلی به فیلسوف اوراتواری بی‌گمان صادقانه و مبین عقیدهٔ صافیش بود، پروایش به گسستن خودش از مالبرانش حکایت از آن دارد که او می‌دید مقایسهٔ بین او و مالبرانش یکسره بی‌دلیل نیست.

بارکلی فلسفهٔ دکارت را با مذاق خود سازگار نمی‌یافت، و مکرر از آن انتقاد می‌کرد. با اشاره به نظر دکارت بر اینکه ما به وجود اجسام یقین بی‌واسطه نداریم، بانگ برمی‌آورد: «چه مزاحی که

۱۰۵. occasionalism یا نظریهٔ کسب؛ آیینی بیش‌نهاد مالبرانش که می‌کوشد تا شکاف موجود در تفکر کارتزین دربارهٔ مسئلهٔ ذهن-بدن را پر کند. چگونه ذهن و بدن، که بنا بر فرض دو جوهر بکلی متمایزند، می‌توانند به وجهی علی در هم تأثیر متقابل داشته باشند؟ اوکازیونالیستها منکر امکان چنین تأثیر متقابل‌اند. پس چگونه بازوی من آنگاه که اراده می‌کنم بلند می‌شود؟ به دعوی اوکازیونالیستها، علت حقیقی عبارت از دخالت خداست و ارادهٔ من صرفاً موقع یا سبب (occasion) این دخالت است. «ما علل طبیعی حرکت بازویمان هستیم؛ ولی علل طبیعی به هیچ‌رو علل حقیقی نیستند، بلکه فقط علل موقعی یا سببی (occasional causes) هستند که از طریق قدرت و تأثیر ارادهٔ خدا عمل می‌کنند.» (اقتباس از: *A Dictionary of Philosophy*, edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979.)

۱۰۶. شسروح، ۵۴۸: ۱۱، ص ۶۹. ۱۰۷. سه‌گفت‌و‌شنود، ۲: ۳، ص ۲۶۴.

108. vision of all things in God

۱۰۹. شسروح، ۶۸۶: ۱۱، ص ۸۳.

فیلسوفی به وجود محسوسات شك آورد تا زمانی که آن را از روی حقیقت خدا برای خودش ثابت کند.... من همان طور می توانم به هستی خودم شك کنم که به هستی آن چیزهایی که بواقع می بینم و لمس می کنم.»^{۱۱۰} هملیش با اسپینوزا و هابز کم یا هیچ بود. در سه گفت و شنود آن دو را به عنوان ملحد و «معاونان کفر» همتر از وائینی^{۱۱۱} می نهد،^{۱۱۲} در حالی که در یادداشت هایش اعلام می دارد که اگر آیین های خود او را درست بفهمند، «تمام فلسفه اپیکوروس، هابز، اسپینوزا، و جز آنان، که دشمن آشکار دین بوده است، فرو می ریزد.»^{۱۱۳} «هابز و اسپینوزا به خدا امتداد می دهند.»^{۱۱۴} و «بیخردانه بود که هابز از اراده چنان سخن بگوید که پنداری حرکت است، که هیچ ماندگی به آن ندارد.»^{۱۱۵} گر بارکلی دکارت را نمی پسندید، ماده باوری هابز را بسی ناپسندیده تر می داشت. از دئیستها هم چندان خوشش نمی آمد، چنانکه از نص اثبات و تبیین نظریه رؤیت پیداست.^{۱۱۶}

تأثیر عمده در بارکلی از حیث فیلسوف، بطبع مصنفات لاک بود. بارکلی لاک را ارج بسیار می نهاد. او را «روشن بین ترین نویسنده ای که دیده ام» می خواند، و سپس می گوید که «گشاده نظریش چندان بود که یقین دارم که اگر زنده بود از اختلاف من با خودش نمی رنجید چرا که می دید من در این اختلاف پند او را می نیوشم، یعنی داوری خودم را به کار گیرم و با چشمان خود بینم نه با چشمان دیگری.»^{۱۱۷} باز، پس از اشاره به کوششهای مکرر و بیهوده اش در درک تصور کلی مثلث می گوید: «مسئلاً اگر کسی می توانست آن تصور را بر ذهن من عرضه کند، این شخص مصنف جستار درباره فهم آدمی بود که خودش را تا اندازه ای با روشنی و معنی داری گفته هایش از اکثر مصنفان ممیز گردانده است.»^{۱۱۸} ولی هر چند بارکلی لاک را ارجی ژرف می نهاد، و اگر چه لاک تا اندازه زیادی نقطه عزیمت بارکلی را در فلسفه فراهم آورده بود، احترام بارکلی البته همراه انتقاد مدام بود. در یادداشت هایش می گوید که لاک بهتر بود جستار خودش را با کتاب سوم آغاز می کرد.^{۱۱۹} به عبارت دیگر، اگر لاک کارش را با بازجست و سنجش زبان آغاز کرده بود، امکان نداشت به نظریه تصورات کلی مجرد گرفتار آید، نظریه ای که به زعم بارکلی بیش از هر چیز موجب پیدایی آیین جوهر مادی بود. به طور کلی می توان گفت که بارکلی بران بود که لاک، تجربه باور ناپسندیده ای بوده و به اندازه کافی مراعات مبادی اعلام داشته خودش را نمی کرده است.

۱۱۰. سه گفت و شنود. نود. ۲:۳، ص ۲۳۰. ۱۱۱. Lucilio Vanini (۱۵۸۵-۱۶۱۹)؛ فیلسوف ایتالیایی. به سلاک کشیشان درآمد. هوادار فلسفه مانین وار انگاری (مکانیسم) بود. از سوی کلیسا به الحاد متهم شد، و پس از کشتن زبانش او را زنده سوزاندند. م. ۱۱۲. سه گفت و شنود. ۲:۲، ص ۲۱۳. ۱۱۳. شروح، ۸۲۴: ۱، ص ۹۸. ۱۱۴. شروح، ۸۲۵: ۱، ص ۹۸. ۱۱۵. شروح، ۸۲۲: ۱، ص ۹۸. ۱۱۶. ۱: ۱۱۶، ص ۲۵۱ به بعد. ۱۱۷. شروح، ۶۸۸: ۱، ص ۸۴. ۱۱۸. جستار، ۱۲۵: ۱، ص ۲۲۱. ۱۱۹. شروح، ۷۱۷: ۱، ص ۸۷.

۸. سخنانی چند درباره اندیشه‌های اخلاقی بارکلی

شایان گفتن است که بارکلی از این پنداشت لاک اثر برداشت که اخلاق را می‌توان مانند ریاضیات به علمی برهانی مبدل گرداند. او یادداشتی نوشت برای کاوش در مراد لاک از گفتن اینکه جبر «تصورات میانگین را فراهم می‌آورد. و نیز اندیشیدن به روشی که مفید همان فایده‌ای به اخلاق و جز آن باشد که به ریاضیات می‌بخشد.»^{۱۲۰} تصور آنکه روش ریاضی را می‌توان درباره اخلاق به کار بست و آن را علمی برهانی گرداند، البته تصور رایج زمانه بود، پاره‌ای به سبب ارجح و منزلتی که ریاضیات به پاس کار بست توفیق آمیزش در علوم فیزیکی یافته بود و پاره‌ای از آن رو که بسیاری می‌اندیشیدند که اخلاق پیش از این وابسته به مرجع حجیت بوده است و اکنون به شالوده عقلی نوینی نیاز دارد. بارکلی برآستی دریافت که به هرروی امکان ندارد که اخلاق شاخه‌ای از ریاضیات ناب باشد؛ ولی دست‌کم زمانی در این امید شریک بود که اخلاق را به شاخه‌ای از ریاضیات کاربردی^{۱۲۱} یا، به سخن خودش، «ریاضیات مختلط»^{۱۲۲} همانند گرداند.^{۱۲۳} او هرگز نکوشید تا این رویا را به سانی دستگاه‌مند تحقق بخشد؛ ولی از گفته‌هایش در این باب برمی‌آید که در نظر خویش درباره چگونگی صورت برهان اخلاقی با لاک همداستان نبود. به‌دیده لاک، ریاضیات نسبت‌های میان تصورات مجرد را برمی‌رسد و می‌تواند برهان را به یاری «تصورات میانگین» دنیا کند؛ اما به‌دیده بارکلی، ریاضیات نه نسبت‌های میان تصورات مجرد بلکه نسبت‌های میان علایم یا نمادها^{۱۲۴} را می‌پژوهد. اخلاق، چنانچه به‌وجه ریاضی به آن پردازیم، نسبت‌های میان تصورات مجرد را مبرهن نمی‌دارد؛ بلکه درباره کلمات خواهد بود. می‌گوید چنین می‌نماید که بایسته تبدیل اخلاق به علم برهانی تنها آن است که فرهنگی از کلمات فراهم آوریم و ببینیم که کدام کلمه کدام کلمه را دربر می‌گیرد.^{۱۲۵} پس نخستین کار مهم، تعریف کلمات است.^{۱۲۶} لیکن از پاره‌ای گفته‌های دفتر یادداشتش پیداست که بارکلی حتی در آن‌گاه پی برد که نیل به هم‌رایی همگان درباره معنای الفاظ و مصطلحات اخلاقی بسیار دشوارتر از اتفاق در باب معنای نمادهای جبری است. هنگامی که آدمی ریاضیات می‌آموزد همان‌گاه معنای نمادها را می‌آموزد، بی‌آنکه پیش پنداشت‌هایی درباره معنایشان داشته باشد؛ اما درباره الفاظ و مصطلحاتی که در اخلاق به کار می‌روند، حال چنین نیست. این احتمالاً یکی از دلایلی بود که چرا بارکلی بخشی از مبادی را که می‌بایست به اخلاق بپردازد هرگز نوشت.

۱۲۰. شروح، ۶۹۷؛ ۱، ص ۸۵.

121. applied mathematics 122. mixt Mathematics

۱۲۳. شروح، ۷۵۵؛ ۱، ص ۹۲.

124. symbols

۱۲۵. شروح، ۶۹۰؛ ۱، ص ۸۴. ۱۲۶. شروح، ۸۵۳؛ ۱، ص ۱۰۱.

چنانکه می‌بینیم، فلسفه اخلاقی بارکلی ناتمام و ناپروورده است. در یادداشت‌هایش چنین قول شگفت‌انگیز را می‌یابیم که «لذت حسی^{۱۲۷}، خیرترین^{۱۲۸} است. این مبدا بزرگ اخلاق است.»^{۱۲۹} این گفته در نگاه نخست مبین لذت‌باوری ناپیراسته می‌نماید. ولی کلماتی که در همان مطلع بی‌درنگ می‌آیند نشان می‌دهند که همچو نتیجه‌های شتابزده است: «همینکه این نکته درست فهم شود، همه آیین‌ها حتی سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها را می‌توان بروشنی مبرهن داشت.» زیرا اگر این قول که لذت حسی خیرترین است با سختگیرانه‌ترین آیین‌های انجیلها همساز گردد، آشکارا نمی‌توان آن را به معنای ظاهریش تلقی کرد. به علاوه، بارکلی در مطلعهای دیگر، میان انواع مختلف لذت فرق می‌گذارد. «لذت حسی به منزله لذت، خوب و دلخواه خردمندان است. ولی اگر خوارمایه باشد، نه به منزله لذت بلکه به منزله رنج یا علت رنج یا (بی‌هیچ تفاوتی) علت فوت لذت پراج‌تر است.»^{۱۳۰} باز، می‌گوید «آن کس که عملش به نیت کسب نیکبختی جاویدان نیست، ناچار کافر است! دست‌کم او به ناوری انجهانی یقین ندارد.»^{۱۳۱} چه‌بسا این مطعها باهم ناسازگار بنمایند؛ ولی بارکلی از «لذت حسی» بظاهر لذتی را می‌خواهد که به حس یا به ادراک درمی‌آید (لذت مشخص و ملموس) نه ارضای شهوت حسی به معنای منحصر. اگر نیکبختی غایت زندگانی آدمی است، باید چیزی مشخص باشد نه مفهومی مجرد. «همگان می‌اندیشند که می‌دانند چه چیز آدمی را نیکبخت و چه چیز شمی را نیک می‌گرداند. ولی ساختن تصویری مجرد از نیکبختی، منتزع از همه لذتهای جزئی، یا ساختن تصویری مجرد از نیک، جدا از آنچه نیک است، این چیزی است که کمتر کسی می‌تواند دعویش را بدارد... و در واقع، سودمندترین بخشهای شناخت را آیین تجرید کم به تباهی نکشیده است.»^{۱۳۲}

سپس بارکلی فرقی گذاشت میان لذتهای «طبیعی» که انسان را به حیث موجودی عاقل و نیز حساس می‌شایند، و لذتهای «وهمی» که مایه آرزویند بی‌آنکه آرزو را برآورند. او می‌انگاشت که خوددوستی، به منزله آرزوی نیکبختی، انگیزه فرمانروای کردار آدمی است؛ ولی بر خوددوستی عقلانی تأکید می‌ورزید و لذتهای حس را در مقایسه با لذتهای عقل خوار می‌شمرد، درست همچنان که در نوشته‌های سپسین خود، بویژه در سیریس، احساس حسی را در مقایسه با شناخت عقلی خوار می‌داشت.

برخی سخنان بارکلی گویا باز نمای فایده‌باوری و این نظراند که خیر عمومی و نه سعادت خصوصی، مقصود خاص کوشش بشر است. بدین‌سان او از «حقایق اخلاقی یا عملی» سخن می‌گوید که «همواره به سود همگان پیوسته‌اند.»^{۱۳۳} و در رساله درباره اطاعت انفعالی می‌خوانیم: «خدا

127. sensual pleasure 128. summum bonum (supreme good)

۱۲۹. شروح، ۷۶۹: ۱، ص ۹۳. ۱۳۰. شروح، ۷۷۳: ۱، ص ۹۳. ۱۳۱. شروح، ۷۷۶: ۱، ص ۹۳.
 ۱۳۲. مبانی، ۱، ۱۰۰: ۲، ص ۸۴-۵. ۱۳۳. السیفرون، ۴: ۵، ص ۱۷۸.

می‌خواهد که به‌روزی عام همهٔ آدمیان، همهٔ ملت‌ها و همهٔ روزگاران جهان با افعال یک‌رویه و هماهنگ هر فرد حاصل آید.^{۱۳۴} ولی به عقیده بارکلی، پافشاری بر خیر همگانی با اصرار بر اولویت خوددوستی عقلانی ناسازگار نیست. زیرا خوددوستی عقلانی در حکم خویشتن خواهی نیست، و در بردارندهٔ چیزی است که غیر خواهی می‌گوییم. و خدا چیزها را چنان تدبیر کرده است که جستن نیکبختی بر مقتضای عقل، به خیر و به‌روزی همگان راه می‌برد.

وانگهی، بارکلی چون بر آن بود که اخلاق مقتضی قوانین اخلاقی عقلانی است، قائل بود که عقل می‌تواند یک قانون اخلاقی طبیعی را مسلم بدارد که متضمن آزادی و تکلیف آدمی است. ولی قول به اعتبار معیارها و قواعد کلی با قول به اینکه هر کس مصلحت خویش را می‌جوید ناسازگار در نمی‌آید. قانون اخلاقی اقتضا می‌کند که ما مصلحت راستین خود را بر وفق عقل بجوییم، و ما را توانایی می‌بخشد تا مسلم داریم که مصلحت راستینمان در چیست. بدین گونه، چنانکه بارکلی در *السیفرون* می‌گوید، «مصلحت راستین هر کس با تکلیفش در هم آمیخته است» و «فرزانگی و فضیلت یک چیزند.»^{۱۳۵}

از آنجا که بارکلی بور داشت که خوددوستی عقلانی فراگیرندهٔ غیر خواهی است، پس می‌توان چشم داشت که بر آنچه خویشتن خواهی تنگ دامنهٔ هابز می‌شمرد بتازد. در *السیفرون* او همچنین بر مندوبیل و شافتسبری ناخست، بر اولی در همپرسه دوم، و بر دومی در همپرسه سوم. بارکلی نظریهٔ حس اخلاقی را نمی‌پذیرفت، و به دیده‌اش این فیلسوفان هیچ کدام نه کارکرد عقل را در زندگی اخلاقی فهمیدند نه انگیزهٔ مؤثری بر کردار غیر خواهانه به‌دست دادند. عیبهای مشترک این دوتن و عیبهای ویژهٔ هر کدامشان، از نارسایی‌های اخلاقی آزاداندیشان نشان دارند. بارکلی دست‌کم در حق شافتسبری سخت بی‌انصاف بود، و دیدگاه او را نادرست فرامی‌نمود. ولی انتقادش از آزاداندیشان از آن رو جالب است که اعتقادش را بر این نشان می‌دهد که اخلاق، مستقل نیست و باید آن را به دین پیوست. «وجودان همیشه هستی خدا را مفروض می‌دارد.»^{۱۳۶} امکان دارد زمانی که بارکلی *السیفرون* را می‌نوشت از مواعظ اسقف باتلر تأثیر برداشته باشد؛ ولی چنین نمی‌نماید که بتوان این نکته را ثابت کرد. به هر روی، او مانند باتلر باور آورد که قواعد عقلانی و کلی اخلاق اهمیتی واقعی در زندگی اخلاقی دارند و اخلاق و دین بیشتر از آنچه برخی نویسندگان می‌انگاشتند به هم پیوسته‌اند.

از این گفته‌ها برمی‌آید که بارکلی آرای چند دربارهٔ اخلاق و فضیلت اخلاقی آورد، و او نکوشید تا آرائش را هماهنگی تام بخشد، چه رسد به آنکه به شیوه‌ای دست‌گامند پرورششان دهد. و البته

۱۳۴. اطاعت انفعالی، ۷: ۶، ص ۲۱. ۱۳۵. *السیفرون*، ۳: ۱۰، ص ۱۲۹. ۱۳۶. *السیفرون*، ۱: ۱۲، ص ۵۲.

راست است که در مصنفاتش چیزی نمی‌یابیم که بتوان به‌وجه درست دستگاه اخلاقی پرورده‌ای خواند. در عین حال در رساله دربارهٔ اطاعت انفعالی چیزی می‌یابیم که شاید بشود آن را مقدمه‌ای بر دستگاه اخلاقی بارکلی نامید. و شاید سزاوار باشد که در پایان این قسمت توجه را به عبارتهای مربوط به گفتارمان جلب کنیم.

خوددوستی، همچون بكمبداء عمل، برترین پایه را دارد. «از آنجا که خوددوستی کلی‌ترین مبادی و از همه ژرفتر در دلمان جای گرفته است، طبیعی است که ما چیزها را چنان بنگریم که فراخور افزودن یا آسیب‌رساندن به نیکبختی خود ماست؛ و بنابراین، آنها را نیک یا بد نام می‌نهمیم.»^{۱۳۷} در آغاز، آدمی را انطباعات حس راه می‌نمایند، و لذت و رنج حسی ویژگیهای مسلم نیک و بد به‌شمار می‌روند. ولی همچنان که آدمی می‌بالد، تجربه به‌او می‌نماید که گاهی در پی لذت کنونی رنجی بزرگتر فرامی‌آید، و رنج کنونی بسا که سبب ساز کسب خیر بزرگتر آینده شود. افزون بر این، هنگامی که ملکات شریفتر نفس به جلوه درمی‌آیند، نیکبختی را درمی‌یابیم که از نیکبختی حواس برترند. «از این‌رو داوریهایمان دگرگون می‌گردند؛ دیگر به نخستین انگیزشهای حس تن در نمی‌دهیم، بلکه پیامدهای دور فعل را می‌سنجیم و می‌بینیم که بنابر سیر معمول چیزها به کدام خیر فعل می‌توان امید بست یا از کدام شرش باید پیمانگ بود.»^{۱۳۸}

ولی این تنها نخستین گام است. ملاحظهٔ ابدیت در مقایسه با زمان، بر ما می‌نماید که هر انسان خردمندی باید چنان عمل کند که به مؤثرترین وجه به مصلحت ابدیش بینجامد. وانگهی، عقل نشان می‌دهد که خدایی هست که می‌تواند انسان را به نیکبختی ابدی یا بدبختی ابدی دچار گرداند. و از اینجا برمی‌آید که انسان عاقل افعالش را با مشیت صریح خدا تطبیق می‌دهد. ولی بارکلی فقط بر این فایده‌باوری لاهوتی نمی‌ایستد. می‌گوید اگر نسبت خدا را با آفریدگان به‌دیده گیریم، ناچار همان نتیجه را می‌گیریم. زیرا خدا، به‌منزلهٔ سازنده و پاسدار همه‌چیز، قانون‌گذار برین است. «و بشر به‌موجب همهٔ علقه‌های تکلیف که کمتر از علقه‌های مصلحت نیست، ملزم به اطاعت از قوانین اوست.»^{۱۳۹} تکلیف و مصلحت به‌جهتی یکسان اشاره دارند.

ولی ما چگونه باید این قوانین را جز از روی وحی و الهام بشناسیم؟ «از آنجا که قوانین عبارت‌اند از قواعدی برای راهنمایی افعال ما به‌غایت مقصود قانون‌گذار، ما برای نیل به‌شناخت قوانین خدا باید نخست بازجوییم که او می‌خواهد افعال آدمی کدامین غایت را تحقق بخشند.»^{۱۴۰} غایت باید نیک باشد، زیرا خدا بی‌نهایت نیک است. ولی این غایت به خیر و صلاح خدا نتواند بود؛ چون خدا هم‌اکنون کامل است. پس غایت باید به خیر و صلاح انسان باشد. آنچه سبب می‌شود که يك کس

۱۳۷. اطاعت انفعالی. ۶:۵، ص ۱۹. ۱۳۸. همان جا. ۱۳۹. همان، ۶:۶، ص ۲۰. ۱۴۰. همان.

نزد خدا پذیرفتنی‌تر از کس دیگر باشد، نیکی اخلاقی است. نیکی اخلاقی مستلزم اطاعت از قانون است. از این‌رو غایت منظور قانون‌گذار باید منطقی‌متقدم بر همه تمایزهای میان افراد باشد. و این بدان معنی است که غایت باید به خیر و صلاح نه این یا آن انسان یا ملت جزئی بلکه به خیر و صلاح انسان به‌وجه کلی باشد، یعنی همه انسانها.

از اینجا برمی‌آید که «هرگونه گزاره عملی را که در نزد عقل سلیم آشکارا دربردارنده رابطه‌ای ضروری با بهروزی فراگیر باشد، باید فرموده مشیت خدا دانست.»^{۱۴۱} این گزاره‌ها، «قوانین طبیعی» نام دارند زیرا کلی و فراگیرند و الزامشان را از خدا می‌گیرند نه از احکام جزای مدنی. بارکلی می‌گوید که آنها بر ذهن منقوش‌اند زیرا بخوبی شناخته انسان‌اند و وجدان القاءشان کرده است. آنها «قواعد جاویدان عقل» نام می‌گیرند چرا که «بضرورت از طبیعت چیزها نتیجه می‌شوند و ممکن است که آنها را با استنتاجهای مسلم عقل مبرهن داشت.»^{۱۴۲}

این طرح اجمالی یک دستگاه اخلاقی، تا اندازه‌ای جالب است زیرا بهم‌آمیزنده ملاحظه مضامین معاصر است، چون مقام خوددوستی در زندگی اخلاقی، نسبت تکلیف با مصلحت و خیر همگانی به منزله غایت، با عناصر سنتی مانند تصور قانون اخلاقی طبیعی که نه به مشیت تحکمی خدا بلکه به غایتی عینی تعیین‌یافته است. همچنین جالب است در اینکه پافشاری بارکلی را بر کارکرد عقل در اخلاق نشان می‌دهد. بارکلی از این حیث امکان دارد که دست‌کم تا اندازه‌اندکی از افلاطونیان کیمبریج تأثیر گرفته باشد. چنانکه دیدیم، او از «قواعد جاویدان عقل» سخن می‌گوید، و قائل است که «در اخلاق، قواعد جاویدان عمل دارای همان حقیقت کلی تغییرناپذیرند که گزاره‌های هندسه دارند. هیچ کدامشان به‌اوضاع و احوال یا اعراض باز بسته نیستند، زیرا بدون حصر و استثنا در همه‌گاه و در همه‌جا هستند.»^{۱۴۳} ولی هرچند طرح اجمالی بارکلی جالب است، او در مقام فیلسوف اخلاقی همپایه باتلر نیست.

۹. سخنی درباره تأثیر بارکلی

برای درک نگرش خود بارکلی به فلسفه‌اش، باید دل‌پستی او را به اثبات وجود و فعالیت عنایت‌آمیز خدا و روحانیت و نامیرندگی نفس به‌خاطر بسپاریم، او بر آن بود که به دستیاری انتقادش از نظریه جوهر مادی، ماده‌باوری را از پشتیبان عمده آن محروم گردانده است. «گفتن ندارد که جوهر مادی چه دوست گرانقدری برای ملحدان همه زمانه‌ها بوده است. همه دستگاه‌های فکری پلیدشان وابستگی چنان نمایان و بایسته‌ای به جوهر مادی دارند که همینکه این شالوده را برداریم تمام ساختمان ناگزیر فرو می‌ریزد.»^{۱۴۴} برای دیدن فلسفه بارکلی به‌سانی که خود آن‌را می‌دید، لازم است

۱۴۱. همان، ۶:۲، ص ۲۲. ۱۴۲. همان، ۶:۱۲، ص ۲۳. ۱۴۳. همان، ۶:۵۳، ص ۴۵.

که دل‌بستگی‌هایش را به دین، دفاع از دین، و اخلاق به‌یاد بسپریم. ولی نمی‌توان دعوی داشت که عناصر مابعدالطبیعی فلسفه بارکلی تأثیر چندانی داشته‌اند. عنصر تجربه‌باورانه فلسفه او پرنفوذتر از همه بوده است. چنانکه در فصل‌های آینده خواهیم دید، هیوم تحلیل پدیده‌باورانه او را پرورش داد. و در قرن نوزدهم جان استوارت‌میل «سه کشف طراز اول» او را ستود، «که هر کدام برای پدیدآوردن انقلابی در روانشناسی بس می‌آید، و آمیخته بهم سراسر سیر پژوهش‌های نظری را در فلسفه سپسین تعیین کرده‌اند.»^{۱۴۵} این سه کشف به‌زعم میل عبارت بودند از نظریه ادراک بصری بارکلی (یعنی نظریه پیش‌نهاده در جستار درباره نظریه جدید رؤیت)، و آیتش در این‌باره که استدلال و تعقل همواره در باب جزئیات‌اند، و نظرش بر این معنی که واقعیت از مجموعه‌ها یا گروه‌هایی از احساسات بر ساخته شده است. (خود میل چیز جسمانی را به امکان همیشگی احساسات^{۱۴۶} تعریف می‌کرد.)

میل در سخن گفتن از اهمیت بارکلی یکسره برحق بود. بارکلی تا به امروز همچنان یکی از سه تجربه‌باور طراز کهن و برجسته انگلستان به‌شمار می‌آید، و اندیشه‌اش در روبه تجربه‌باورانه آن بر تحول سپسین فلسفه انگلیسی در این سنت تأثیر مستقیم یا نامستقیم نهاده است. امروزه، هنگامی که جنبش تحلیل‌زبانی در اندیشه انگلیسی چندان نیرومند است، به فضل تقدم او در نظر و عمل این تحلیل‌اعتنای خاص می‌نمایند. و مهم است که این عنصر اندیشه‌اش را باید آشکار گرداند. اما خود بارکلی بی‌گمان دریغ می‌خورد اگر می‌دانست که عناصر بیشتر مابعدالطبیعی فلسفه‌اش به‌دیده همه کسانی که او را به جهات دیگر بزرگ می‌دارند نپذیرفتنی است.

۱۴۴. مبادی، ۱، ۹۲: ۲، ص ۸۱. ۱۴۵. رسائل و بخشها، ۴، ۱۵۵.

146. permanent possibility of sensations

فصل ۱۴

هیوم

(۱)

۱. زندگی و مصنفات

همچنان که دیدیم، لاک تصدیق این مبدأ را که همه تصورات بفرجام از تجربه برمی‌خیزند با گونه‌ای مابعدالطبیعه معتدل به هم آمیخت. بار کلی اگرچه بارِ تصور لاک از جوهر مادی، تجربه‌باوری را فراتر از مرزی کشاند که لاک آن را برده بود، باز تجربه‌باوری را در خدمت گونه‌ای فلسفه مابعدالطبیعی روح‌باورانه به کار گرفت. برای دیوید هیوم^۱ این کار ماند که آزمایش تجربه‌باورانه را به کمال رساند و آینی متضاد و نرمش‌ناپذیر در برابر عقل‌باوری بر اروپا بیاورد. از این‌روست که تجربه‌باوران نوین هیوم را به چشم پدیدآورنده فلسفه‌ای که پذیرفته‌ایشان است می‌نگرند. مرادم این نیست که تجربه‌باوران نوین همه آرای هیوم را می‌پذیرند یا به همه شیوه‌های او در بیان نظریه‌ها و تحلیل‌های تجربه‌باورانه اقتدا می‌جویند. بلکه به‌دیده آنان هیوم تا پایان قرن هجدهم همچنان یگانه فیلسوف برجسته‌ای است که تجربه‌باوری را به‌جد گرفت و کوشید تا فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگی را بی‌رورد.

دیوید هیوم به سال ۱۷۱۱ در ادینبورگ (ادینبره)^۲ زاده شد. خانواده‌اش می‌خواستند که او قاضی شود، ولی شور ادبیات بر او چیره بود و «از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بودم.» به‌هر روی، پدر هیوم چندان توانگر نبود که فرزندش از پی گرایش‌هایش برود، و هیوم به بریستول رفت و سوداگری پیشه کرد. در آزمایش سوداگری کام نیافت، و پس از چند ماه کار دلازار به فرانسه رفت، بر آهنگ آنکه یکسره دل به اشتغال‌های ادبی بنهد و بی‌بضاعتیش را با صرف‌مجویی پایدار جبران کند. در ظرف سالهایی که در فرانسه گذراند، ۷-۱۷۳۴، تصنیف بلندآوازه‌اش یعنی

1. David Hume

2. Edinburgh

رساله دربارهٔ طبیعت آدمی^۳ را نوشت. این نوشته در سه جلد منتشر شد (۴۰-۱۷۳۸) و بنا به گفتهٔ مصنفش «از طبع مرده به دنیا آمد»، بدون آنکه حتی «زمزمه‌ای را میان متعصبان» برانگیزد. هیوم پس از آنکه در ۱۷۳۷ از فرانسه بازگشت، با مادر و برادرش در اسکاتلند زیست. در ۱۷۴۱-۲ جستارهای اخلاقی و سیاسی^۴ را منتشر کرد؛ و توفیق این تصنیف او را برانگیخت تا به بازنویسی رساله بپردازد به امید آنکه شاید در صورت تازه‌اش نزد مردم اقبال بیشتری یابد. هیوم در ۱۷۴۵ کرسی تدریس اخلاق و فلسفهٔ روحی را در دانشگاه ادنبرگ درخواست کرد، ولی شهرتش به شکاکیت و الحاد سبب نامرادیش در درخواست شد. پس از یکسال تدریس خصوصی، به سمت منشی ژنرال سینت کلر^۵ به خارج رفت، و تا ۱۷۴۹ به میهن برگشت. در این میان، بازبینی‌اش در نخستین بخش رساله به‌عنوان جستارهای فلسفی دربارهٔ فهم آدمی^۶ در ۱۷۴۸ انتشار یافته بود. طبع دومی در ۱۷۵۱ منتشر شد، و هیوم عنوانی را که اکنون دارد به کتاب داد: پژوهش دربارهٔ فهم آدمی^۷. همان سال، پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق^۸ را درآورد که کمابیش فالبریزی تازه‌ای از بخش سوم رساله بود و نویسنده‌اش آنرا بهترین کارش می‌شمرد. در ۱۷۵۲ گفتارهای سیاسی^۹ را انتشار داد که نامی بلند برایش آورد.

همان سال، ۱۷۵۲، هیوم کتابدار «دانشکدهٔ وکلای مدافع» در ادنبرگ شد و باخواهرش در شهر نشیمن گزید، چونکه برادرش سال پیش زن گرفته بود. هیوم به یاری استفاده از کتابخانه‌اش، اکنون به نوشتن تاریخ انگلستان روی آورد. در ۱۷۵۶، تاریخ بریتانیای کبیر را از جلوس جیمز اول تا مرگ چارلز اول منتشر کرد و در پی این، جلد دومی در ۱۷۵۶ درآمد که تاریخ بریتانیای کبیر را تا انقلاب سال ۱۶۸۸ دربر داشت. تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان تیودور^{۱۰} در ۱۷۵۹ انتشار یافت و در ۱۷۶۱، تاریخ انگلستان از حملهٔ یولیوس قيصر تا جلوس هنری هفتم^{۱۱} درآمد. هیوم در زمینهٔ فلسفه کار چندانی در این هنگام منتشر نکرد، هرچند چهار رساله^{۱۲} که مشتمل بر یک رساله دربارهٔ تاریخ طبیعی دین بود، در ۱۷۵۷ درآمد.

هیوم در ۱۷۶۳ همراه ارل او هرتفورد^{۱۳}، سفیر بریتانیا در فرانسه، به پاریس رفت، و چندگاهی دبیر سفارت بود. در پاریس با جمعی از فیلسوفان فرانسوی وابسته به دایرةالمعارف^{۱۴} هم‌نشین شد.

-
3. *A Treatise of Human Nature*
 4. *Essays, Moral and Political*
 5. *St. Clair*
 6. *Philosophical Essays concerning Human Understanding*
 7. *An Enquiry concerning Human Understanding*
 8. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*
 9. *Political Discourses*
 10. *History of England under the House of Tudor*
 11. *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*
 12. *Four Dissertations*
 13. *earl of Hertford*
 14. *Encyclopédie*

و هنگام بازگشت به لندن در ۱۷۱۶، ژان ژاک روسو^{۱۵} را همراه خود آورد، هر چند منش بدگمان روسو بزودی به گسیختگی مناسباتشان انجامید. هیوم دوسال معاون وزیر بود، ولی در ۱۷۶۹ به ادنبرگ برگشت و همان جا در ۱۷۷۶ مرد. همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی^{۱۶} که پیش از ۱۷۵۲ نوشته شد، پس از مرگش در ۱۷۷۹ درآمد. جستارهایش دربارهٔ خودکشی و نامیرندگی نفس بدون نام و نشان نویسنده در ۱۷۷۷ و با نام هیوم در ۱۷۸۳ منتشر شد.

شرح احوال زندگی هیوم به قلم خودش و به ویرایش دوستش آدام اسمیت در ۱۷۷۸ درآمد. او در این شرح احوال در عبارتی که مکرر نقل شده است در وصف خودش می‌گوید: «من مردی آرام‌سرشت و خویشتن‌دار و گشاده‌باز و معاشرجوی و زنده‌دل و مهرپذیر ولی گریزان از دشمنی و در همهٔ انفعالات خویشتن‌دارم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که عشق فرمانروای زندگی من بوده است، با همهٔ ناکامی‌هایم هرگز خویشتن‌را تلخ نکرد.»^{۱۷} اگر از روی خاطرات ارل او شارلمانت^{۱۸} داوری کنیم، هیئت ظاهر هیوم دور از هر چیزی می‌نماید که خوانندهٔ نوشته‌هایش احتمالاً به صرافت طبع به او حمل می‌کند. زیرا به گفتهٔ شارلمانت، هیوم بسی بیشتر به «یک کلانتر لاک‌پشت‌خور می‌مانست تا به یک فیلسوف مہذب.» همچنین به ما می‌گویند که او زبان انگلیسی را با لهجهٔ غلیظ اسکاتلندی حرف می‌زد و زبان فرانسه‌اش چندان تعریفی نداشت. لیکن هیئت شخصی و لهجهٔ هیوم اگرچه برای کسانی که دلشان می‌خواهد چنین جزئیات مشاهیر را بدانند جالب است، آشکارا ربطی به اهمیت و تأثیر او به‌منزلهٔ فیلسوف ندارند.^{۱۹}

۲. علم طبیعت آدمی

هیوم در «مخل» رساله دربارهٔ طبیعت آدمی می‌گوید که همهٔ علمها^{۲۰} نسبتی با طبیعت آدمی دارند. می‌گوید که این حال در مورد منطق^{۲۱}، اخلاق^{۲۲}، انتقاد^{۲۳}، و سیاست^{۲۴} نمایان است. منطق با مبادی و کنشهای قوهٔ تعقل یا استدلال^{۲۵} انسان و با طبع تصورات سروکار دارد؛ اخلاق و انتقاد

15. Jean-Jacques Rousseau 16. *Dialogues concerning Natural Religion*.

۱۷. «زندگی خودم»، در تاریخ طبیعی دین، نوشتهٔ دیوید هیوم، ترجمهٔ حمید عنایت (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸).

18. earl of Charlemont

۱۹. مراجع ارجاعات ما به رساله و پژوهشهای هیوم برحسب شمارهٔ صفحه، عبارت‌اند از نسخهٔ ویراستهٔ ال. ای. سلبی-بیگ (L. A. Selby-Bigge) (اکسفر، تجدیدچاپ ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۸۸۸ رساله، و طبع ۱۹۵۱ از روی نسخهٔ ۱۹۰۲ پژوهشها). در ارجاعات ما، پژوهش دربارهٔ فهم به‌صورت پژوهش و پژوهش دربارهٔ مبادی اخلاق به‌صورت پژوهش اخلاق آورده شده‌اند. مرجع ارجاعات ما به همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی برحسب صفحه، عبارت است از نسخهٔ ویراستهٔ نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith) (ادنبرگ، طبع دوم، ۱۹۴۷).

20. sciences 21. logic 22. morals 23. criticism 24. politics 25. faculty of reasoning

(زیبایی شناختی) به ذوقها و عاطفه‌ها می‌پردازند؛ سیاست، پیوستگی و اتحاد انسانها را در جامعه به دیده می‌گیرد. ریاضیات و فلسفه طبیعی و دین طبیعی برآستی چنان می‌نمایند که با موضوعاتی جز انسان سروکار دارند. ولی اینها شناخته انسان‌اند، و انسان است که داوری می‌کند راست و دروغ در این شاخه‌های شناخت کدام‌اند. بعلاوه، دین طبیعی نه همان به طبع الوهیت^{۲۶} بلکه همچنین به تقدیر و تدبیر خدا در حق ما و به الزامهای ما در برابر او می‌پردازد. بدین سان طبیعت آدمی «پایتخت یا مرکز» علوم است، و درخور منتهای اهمیت است که ما علمی درباره انسان بسازیم و بپروریم. این کار چگونه شدنی است؟ با کاربرستن روش آزمایشی^{۲۷}. «از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علمهای دیگر است، پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه^{۲۸} و مشاهده^{۲۹} نهاده شود.»^{۳۰}

بدین گونه رساله هیوم از آرزویی بلند الهام می‌گیرد. «بنابراین، در هنگاممان به تبیین مبادی طبیعت آدمی، ما برآستی دستگاه کاملی از علوم را پیش می‌نهمیم که بر شالوده‌ای تقریباً یکسره نو ساخته شده است و یگانه شالوده‌ای است که علوم می‌توانند ایمن به رویش قرار گیرند.»^{۳۱} مقصودش آن است که روش آزمایشی را که با چندان کامیابی در علوم به کار بسته شده است، باید همچنین در بررسی انسان به کار بست. یعنی باید کارمان را با مشاهده دقیق فراگردهای روانشناختی انسان و رفتار اخلاقیش بیاغازیم و بکوشیم تا مبادی و علل آنها را مسلم بداریم. برآستی، آزمایشگری در این عرضه درست به همان شیوه‌ای نیست که مثلاً در شیمی شدنی است. ما باید به داده‌ها به‌سانی که در درون‌نگری و در مشاهده زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شوند قناعت کنیم. ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی^{۳۲} آغاز کنیم نه با هرگونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش ما باید استقرایی^{۳۳} باشد نه قیاسی یا استنتاجی^{۳۴}. و «چنانچه این‌گونه آزمایشها را از روی خردمندی و تمیز گردآوری و مقایسه کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایه‌شان علمی را بنیاد گذاریم که از هیچ‌یک از دانشهای انسان از حیث یقین فروتر نخواهد بود و از لحاظ سودمندی بسیار برتر از همه‌شان خواهد بود.»^{۳۵}

هیوم سر آن دارد که روشهای علم نیوتی را تا حد ممکن بر خود طبیعت آدمی شمول دهد، و کاری را که لاک، شافتسبری، هاجسن و باتلر آغاز نهاده بودند فراتر ببرد. او البته آگاه است که علم طبیعت آدمی به لحاظی با علوم فیزیکی^{۳۶} فرق دارد. بمثل، روش درون‌نگری را به کار می‌گیرد، و

26. the divine	27. experimental method	28. experience	29. observation
		۳۱. همان جا.	۳۰. رساله، «مدخل»، ص ۲۰.
32. empirical data	33. inductive	34. deductive	
			۳۵. همان، ص ۲۳.
36. physical sciences			

آشکارا آگاه است که این روش بیرون از حوزه روانشناسی انطباق ناپذیر است. او در عین حال در فهم نابسندۀ تفاوت‌های علوم فیزیکی و علوم ذهن یا «روح»، با دیگر فیلسوفان عصر روشنگری پیش از کانت شریک است. لیکن، فهم بهتر تا اندازه‌ای نتیجه آزمایش شمول مفاهیم کلی «فلسفۀ طبیعی» به علم انسان بود. و نظر به پیشرفت بزرگ در علوم طبیعی از رنسانس به این سو، جای شگفتی نیست که آزمایش انجام گرفت.

هیوم در پژوهش درباره فهم آدمی می‌گوید به دو راه می‌توان به علم طبیعت آدمی پرداخت. فیلسوف ممکن است انسان را بیشتر به منزله موجودی که برای فعالیت زاده شده است به دیده گیرد و خودش را به باز نمودن زیبایی فضیلت مشغول بدارد با این نظر که انسانها را به کردار فضیلت‌مندانۀ برانگیزد. یا امکان دارد انسان را بیشتر به مثابه موجودی متعقل^{۳۷} به لحاظ آورد تا موجود فعال^{۳۸}، و خود را به روشن گرداندن فهم انسان مشغول دارد نه بهبودبخشیدن به کردار او. فیلسوفان گونه‌دوم، «طبیعت آدمی را موضوع کاوش نظری می‌انگارند و بدقت آن را بازمی‌جویند تا چنان مبادی را بیابند که فهمان را به سامان می‌آورند، عواطفمان را می‌انگیزند و ما را وامی‌دارند تا شیء، فعل یا رفتار ویژه‌ای را بستاییم یا بنکوهیم.»^{۳۹} نخستین گونه فلسفه، «آسان و آشکار» است و دومین گونه، «دقیق و غامض». اکثر آدمیان بطبع گونه اول را ترجیح می‌نهند؛ ولی برای آنکه گونه اول بنیادی استوار داشته باشد، گونه دوم واجب می‌آید. برآستی، نظرپردازی مجرد و غامض مابعدالطبیعی راه به جایی نمی‌برد. «اما بگانه روش رهاندن بی‌درنگ دانش از این مسائل غامض آن است که طبع فهم آدمی را به جد پژوهیم، و از روی تحلیل دقیق توانشها و گنجایی‌های فهم باز نماییم که به هیچ‌رو فراخور پرداختن به چنان مضامین دور و غامض نیست. ما باید به این رنج تن دهیم تا سپس در آسایش زندگی کنیم؛ و باید مابعدالطبیعه راست را هشیارانه به‌روریم تا مابعدالطبیعه دروغ و ناسره را ویران کنیم.»^{۴۰} زمانی منجمان به تعیین حرکات و اندازه اجسام آسمانی خرسند بودند. ولی سرانجام آنان در تعیین قوانین و نیروهای حاکم بر حرکات سیارات کام یافتند. «مانندش درباره دیگر بخشهای طبیعت انجام گرفته است. و دلیلی نیست که در پژوهشهایمان درباره توانها و سازوکار ذهن به کامیابی برابر امید نبندیم، چنانچه پژوهشهایمان را با همان اندازه توانایی و حزم انجام دهیم.»^{۴۱} «مابعدالطبیعه راست»، مابعدالطبیعه دروغ را بیرون خواهد راند؛ ولی همچنین علم انسان را بر بنیادی استوار خواهد گذاشت. و برای نیل به این غایت می‌ارزد که رنج ببریم و تحلیلی دقیق و حتی بالنسبه غامض را پیش گیریم.

هیوم در پژوهش اول تا اندازه‌ای جویای آن است که خوانندگان را بر ارزش رشته‌های فکری

37. reasoning being 38. active being.

۳۹. پژوهش، ۱، ۲، ص ۶. ۴۰. پژوهش، ۱، ۷، ص ۱۲. ۴۱. پژوهش، ۱، ۹، ص ۱۴.

پرورده در نخستین بخش رساله بیاگاهاند، تصنیفی که چون انتشار یافت به ظن او به سبب سبک انتزاعیش در جلب اقبال سزاوار نامراد ماند. از این‌روست دفاعش از سبکی از فلسفین که از تهذیب اخلاقی درمی‌گذرد. ولی او همچنین روشن می‌گرداند که می‌خواهد نیت اصلی لاک را برای تعیین گستره شناخت آدمی از سر گیرد. او برآستی نشان می‌دهد که غرضی در اندیشه دارد که به اخلاق پیوسته است، یعنی بر آن است که مبادی و نیروهای حاکم بر داوریه‌های اخلاقیان را کشف کند. ولی او همچنین جوای کشف مبادی است که «فهمان را به سامان می‌آورند.» تأکید پایگاه هیوم به منزله فیلسوفی اخلاقی، حق است؛ ولی اگر مقامش را به منزله شناخت‌شناس^{۴۲} پس برانند، تأکید بر نخستین رویه اندیشه هیوم گزافه‌آمیز است.

۳. انطباعات و تصورات

هیوم مانند لاک همه محتوای ذهن را از سرچشمه تجربه بیرون می‌کشد. ولی مصطلحات او قدری با مصطلحات لاک فرق دارند. او کلمه «ادراکات»^{۴۳} را برای شمول بر محتوای ذهن به‌وجه عام به کار می‌برد، و ادراکات را به انطباعات^{۴۴} و تصورات^{۴۵} بخش می‌کند. انطباعات داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساسات‌اند. هیوم تصورات را به نسخه‌ها^{۴۶} یا صورتهای ذهنی خفیف انطباعات اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند. اگر به اطاقم بنگرم، انطباعی از آن می‌پذیرم. «هنگامی که چشمانم را می‌بندم و به اطاقم می‌اندیشم، تصوراتی که حاصل می‌کنم عبارت از باز نمودهای^{۴۷} دقیق انطباعات من‌اند؛ هیچ حالی نیست که در یکی باشد و در دیگری یافته نشود... تصورات و انطباعات همیشه مطابق یکدیگر می‌نمایند.»^{۴۸} کلمه idea (= تصور) در اینجا آشکارا برای دلالت بر image (= صورت مخیل، صورت ذهنی) به کار می‌رود. ولی از این که بگذریم، بی‌درنگ می‌توانیم به جهت کلی اندیشه هیوم پی ببریم. همچنان که لاک همه شناخت را بفرجام از سرچشمه «تصورات بسیط» بیرون کشید، هیوم نیز می‌خواهد همه شناخت را بفرجام از سرچشمه انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه بیرون بکشد. ولی هرچند این اشارات مقدماتی جهت کلی اندیشه هیوم را می‌نمایند، باری گزارشی بسیار نابسند از آن می‌دهند و توضیح بیشتری می‌باید.

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصورات را بر حسب «روشنی»^{۴۹} توصیف می‌کند. «تفاوت میان این دو در درجات قوت و روشنی است که بدان بر ذهن می‌خورند و به درون اندیشه‌ها یا آگاهیان راه

42. epistemologist

43. perceptions

44. impressions

45. ideas

46. copies

47. representations

۴۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

49. vividness, liveliness

می‌یابند. آن ادراکاتی را که با بیشترین قوت و شدت داخل می‌شوند، انطباعات می‌نامیم؛ و این نام را فراگیرنده همه احساسات، انفعالات و عواطف به‌سانی که نخست در نفس پیدا می‌آیند می‌نهیم. از تصورات، صور ذهنی خفیف اینها را در اندیشیدن و تعقل می‌خواهیم؛ مثلاً از این گونه‌اند همه ادراکاتی که انگیخته گفتار حاضرند، به استثنای فقط آنهایی که از بینایی و بساواپی برمی‌خیزند، و به استثنای لذت یا رنج بی‌واسطه‌ای که ممکن است این گفتار پدیدش آورد.^{۵۰} هیوم این گفته را وصف می‌کند و می‌افزاید: «در خواب، در تب، در دیوانگی، یا در هر عاطفه بسیار تند نفس، امکان دارد که تصورات به انطباعات نزدیک آیند؛ همچنان که، از سوی دیگر، گاه بیش می‌آید که انطباعاتمان به قدری خفیف و ضعیف‌اند که نمی‌توان آنها را از تصوراتمان بازشناخت.»^{۵۱} ولی او پای می‌فشارد که به‌طور کلی این تمیز معتبر است؛ و در پژوهش می‌گوید که «روشن‌ترین فکر، باز از محوترین احساس فروتر است.»^{۵۲} لیکن این تمیز میان انطباعات و تصورات برحسب روشنی و قوت قدری همراه‌کننده است. دست کم می‌تواند همراه‌کننده باشد چنانچه توجه‌مان را از این نکته بگرداند که هیوم در وهله نخست جویای تمیزنهان میان داده‌های بی‌واسطه تجربه و اندیشه‌های ما درباره این داده‌هاست. او در عین حال تصورات را نسخه‌های انطباعات یا صورت‌های مخیل یا ذهنی آنها می‌شمرد، و شاید طبیعی باشد که او بر تفاوت روشنی میان اصل و صورت ذهنی تأکید ورزد. چنانکه دیدیم، هیوم می‌گوید که «تصورات و انطباعات همیشه مطابق با یکدیگر می‌نمایند.» ولی او سپس به وصف و اصلاح این «انطباعات نخستین» می‌پردازد. او میان ادراکات بسیط^{۵۳} و مرکب^{۵۴} تمیز می‌گذارد، تمیزی که درباره هر دوگونه ادراکات به‌کار می‌بندد، یعنی هم درباره انطباعات هم درباره تصورات. ادراک يك پاره رنگ سرخ انطباعی بسیط است، و اندیشه (یا صورت مخیل) پارمرنگ سرخ تصویری بسیط است. ولی اگر من روی تپه مونمارتر^{۵۵} بایستم و به شهر پاریس بنگرم، انطباعی مرکب از شهر می‌پذیرم؛ از بامها، دودکشها، برجها، و خیابانها. و هنگامی که سپس به پاریس می‌اندیشم و این انطباع مرکب را به یاد می‌آورم، تصور مرکبی دارم. در این مورد، تصور مرکب تا اندازه‌ای با انطباع مرکب مطابق است؛ هرچند تطابقش دقیق و کافی نیست. ولی مورد دیگری را بیاوریم. «من می‌توانم شهری همچون اورشلیم نو^{۵۶} را پیش خودم تخیل کنم که سنگفرشش از طلا و دیوارهایش از یاقوت‌اند، ولو هیچ‌گاه همچو جایی را ندیده باشم.»^{۵۷} در این مورد، تصور مرکب من با انطباعی مرکب تطابق ندارد.

۵۰. همان، ص ۱. ۵۱. همان، ص ۲.

52. lively

۵۳. پژوهش، ۱۱، ۲، ص ۱۲.

54. simple

55. complex

56. Montmartre

57. New Jerusalem

۵۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ص ۳.

بنابراین بحق می‌توان گفت که در برابر هر تصور، انطباعی دقیقاً مطابق هست. ولی باید توجه نمود که تصور مرکب اورشلیم نو را می‌توان به تصورات بسیط تجزیه کرد. و می‌توان پرسید که آیا هر تصور بسیط دارای يك انطباع بسیط مطابق و هر انطباع بسیط دارای يك تصور بسیط مطابق است. هیوم پاسخ می‌دهد: «به جرئت تصدیق می‌کنم که قاعده بدون هیچ استثنایی در اینجا صادق است، و هر تصور بسیط دارای انطباعی بسیط است که به آن می‌ماند، و هر انطباع بسیط تصویری مطابق دارد.»^{۵۹} این حال را نمی‌توان با بررسی همه موارد ممکن ثابت کرد؛ اما از هر کس که این گزاره را انکار می‌کند درخواست می‌شود که اگر می‌تواند استثنایی بر آن نام ببرد.

ایا انطباعات مشتق از تصورات‌اند یا تصورات مشتق از انطباعات؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش تنها لازم می‌آید که ترتیب پیدایشان را بازجوییم. روشن است که انطباعات بر تصورات پیشی دارند. «برای آنکه تصویری از بنفش یا نارنجی، از شیرین یا تلخ به کودکی بدهم، اعیان را بر او عرضه می‌دارم، یا بهتر بگویم، این انطباعات را به او می‌رسانم؛ ولی به این شیوه محال نمی‌کوشم تا انطباعات را با انگیختن تصورات فرآورم.»^{۶۰} لیکن هیوم بر این قاعده کلی که تصورات از انطباعات مطابق خود سرچشمه می‌گیرند، استثنایی را نام می‌برد. گیریم که آدمی با همه سایر نگرهای آبی جز یکی آشناست. اگر يك رشته مرج از رنگهای آبی را بر او عرضه کنند که آغازش سیرترین و انجامش روشترین آبی است، و اگر سایر رنگ آبی خاصی که او هرگز ندیده است غایب باشد، او به جایی تهی در رشته پیوسته متوجه خواهد شد. آیا امکان دارد که او این کاستی را با کاربرد متخیله جبران کند و «تصور» این سایر رنگ خاص را بسازد ولو که هیچ‌گاه انطباعات مطابقش را حاصل نکرده باشد؟ «به‌گمانم کم‌اند کسانی که بر این عقیده نباشند که می‌تواند.»^{۶۱} افزون بر این، آشکارا امکان‌پذیر است که تصوراتی از تصورات حاصل کنیم. زیرا می‌توانیم درباره تصوراتی تعقل کنیم و سخن گوئیم که خودشان تصورات برآمده از انطباعات‌اند. در این حال، «تصورات دومین»^{۶۲} را می‌سازیم که از تصورات پیشین فرارز می‌آیند نه بی‌واسطه از انطباعات. ولی این قید و وصف^{۶۳} دوم به تعبیر دقیق متضمن استثنایی بر آن قاعده کلی نیست که انطباعات بر تصورات پیشی می‌جویند. و اگر استثنای نامبرده در قید و وصف اول را منظور بداریم، با دلی آسوده می‌توانیم این گزاره کلی را تقریر کنیم که انطباعات بسیط بر تصورات مطابقشان مقدم‌اند.

لیکن نکته زیر را باید افزود. انطباعات را می‌توان به انطباعات احساس^{۶۴} و انطباعات بازتابی^{۶۵}

۵۹. همان جا. ۶۰. همان، ص ۵. ۶۱. همان، ص ۶.

62. secondary ideas 63. qualification 64. impressions of sensation

65. impressions of reflection

بخش کرد. «گونه اول در اصل از علل ناشناخته، در نفس برمی‌خیزد.»^{۶۶} پس انطباعات بازتابی چه؟ اینها «تا اندازه زیادی» از تصورات نشأت می‌گیرند. گیریم که من انطباعی از سردی دارم که رنج همراه می‌آورد. «نسخه» ای از این انطباع پس از آنکه انطباع و ایستاد در ذهن می‌ماند. این «نسخه» يك «تصور» نامیده می‌شود، و می‌تواند مثلاً انطباعات جدید بیزاری را فرا آورد که عبارت از انطباعات بازتابی‌اند. امکان دارد که از اینها دوباره حافظه و متخیله نسخه بردارند و به تصورات مبدل گردند؛ و جز آن. ولی حتی اگر در همچو موردی انطباعات بازتابی مؤخر بر تصورات احساس‌اند، باری مقدم بر تصورات بازتابی مطابق با خویش‌اند، و بفرجام از انطباعات احساس سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، انطباعات در نهایت مقدم بر تصورات‌اند.

شاید چنین بنماید که تحلیل نسبت انطباعات و تصورات، سازنده نظریه‌ی است با ارزش مرسی صرف و اهمیتی اندک، الا به منزله تقریری مجدد از تجربه‌باوری که فرضیه تصورات فطری را طرد می‌کند. ولی اهمیت این تحلیل هنگامی آشکار می‌شود که شیوه هیوم را در کار بست آن در خاطر بسپریم. همچنان که سپس خواهیم دید، او مثلاً می‌پرسد که تصور جوهر ز کدامین انطباعات نشأت می‌یابد. و نتیجه می‌گیرد که ما تصویری از جوهر سوای مجموعه‌ای از کیفیات خاص و جزئی نداریم. باز، نظریه کلیش درباره انطباعات و تصورات اهمیت زیادی در تحلیلش از علیت دارد. وانگهی، این نظریه را می‌توان برای وار هیدن از چیزی به کار برد که هیوم چنین می‌خواند: «همه آن قاموس غریب و نامفهومی که از دیرباز استدلالهای مابعدالطبیعی را در تصرف خود گرفته و مایه بی‌آبرویی آنها شده است.»^{۶۷} فیلسوفان بسا الفاظی را به کار می‌برند که میان تهی‌اند، بدین لحاظ که دلالت بر تصوراتی متعین نمی‌کنند و هیچ معنای قطعی و محصل ندارند. «بنابراین، هنگامی که گمان می‌بریم که لفظی فلسفی بدون معنایی یا تصویری به کار رفته است (که مکرر پیش می‌آید)، همین بس که پرسیم که آن تصور مفروض از چه انطباعی ناشی گشته است؟ و اگر امکان نپذیرد که انطباعی ویژه برای تصویری بنهیم، گمانمان به یقین می‌کشد.»^{۶۸}

دیدگاه هیوم را می‌توان به نحوی اندک متفاوت از آنچه بواقع بیانش می‌کند تقریر کرد. اگر کودکی به کلمه «آسمان خراش» بر بخورد، ممکن است معنایش را از پدرش بی‌رسد. پدر می‌تواند معنای کلمه را با تعریف (حد)^{۶۹} یا توصیف (رسم)^{۷۰} توضیح دهد. یعنی می‌تواند با کاربرد کلماتی چون «خانه»، «بلند»، «آشکوب» و جز آن معنای کلمه «آسمان خراش» را برای کودک توضیح دهد. ولی کودک نمی‌تواند معنای توصیف را بفهمد مگر آنکه معنای الفاظ بکار رفته در توصیف را فهم کند. بعضی از این الفاظ خودشان به یاری تعریف یا توصیف پذیرای توضیح‌اند، ولی بفرجام به

۶۶. رساله، ۱، ۱، ۲، ص ۷. ۶۷. پژوهش، ۱۷، ۲، ص ۲۱. ۶۸. همان، ص ۲۲.

69. definition 70 description

کلماتی می‌رسیم که معنایشان را باید از راه نموداری^{۷۱} آموخت. یعنی باید نمونه‌هایی از شیوه کاربرد این کلمات یا مصادیقی از اطلاق^{۷۲} آنها را به کودک نشان داد. در اصطلاح هیوم، به کودک باید «انطباعات» داد. بنابراین، امکان‌پذیر است که مقصود هیوم را با به‌کاربردن تمایزی تبیین کرد: تمایزی میان الفاظی که معنایشان از راه نموداری آموخته می‌شود، و الفاظی که معنایشان به تعریف یا به توصیف آموخته می‌شود. به‌سخن دیگر، امکان دارد که تمایزی زبانی^{۷۳} میان الفاظ را به‌جای تمایز روانشناختی^{۷۴} هیوم میان انطباعات و تصورات بشانیم. ولی نکته اصلی، یعنی تقدم تجربه یا داده‌های بی‌میانجی، بر همان حال می‌ماند.

درخور اعتناست که هیوم فرض می‌گیرد که «تجربه» را می‌توان به سازاهای بسیط^{۷۵}، یعنی انطباعات یا داده‌های حسی^{۷۶} تجزیه کرد. ولی هرچند این تجزیه اگر همچون تحلیلی صرفاً مجرد نگریسته شود ممکن تواند بود، محل سؤال است که «تجربه» را بشود به شیوه‌ای سودبخش برحسب این سازاهای بسیط توصیف کرد. همچنین شایان توجه است که هیوم کلمه «تصور» را به طرز ایهام‌آمیز به‌کار می‌برد. گاهی او آشکارا اشاره به صورت ذهنی دارد؛ و بر فرض این معنای تصور، خلاف عقل نیست که از تصورات به نسخه‌های انطباعات تعبیر کنیم. ولی گاهی دیگر هیوم به مفهوم^{۷۷} اشاره دارد نه به‌صورت ذهنی، و دریافته‌اش دشوار است که چگونه نسبت مفهوم با مصداق یا مابازای مفهوم را می‌توان به‌وجهی معقول به‌همان حیثی توصیف کرد که نسبت صورت ذهنی را با مصداق یا مابازای صورت ذهنی. هیوم در پژوهش نخستین^{۷۸} الفاظ «افکار و تصورات» را مرادف به‌کار می‌برد. و به‌گمانم روشن است که تمایز اصلی او میان داده‌های بی‌واسطه یعنی انطباعات است و مشتقاتشان که او اسم کلی «تصورات» را به آنها می‌دهد.

گفته‌اند که نظریه هیوم در باب انطباعات و تصورات، مانع فرضیه تصورات فطری است. ولی این قول نظر به نحوه هیوم در کاربرد لفظ «تصور فطری» نیازمند وصف و قید است. اگر فطری را معادل طبیعی بگیریم، «پس باید تصدیق داشت که همه ادراکات و تصورات ذهن فطری یا طبیعی‌اند.»^{۷۹} اگر از فطری مراد همزمان با زایش است، گفتگو بر سر بود یا نبود تصورات فطری گفتگویی کم‌بهاست؛ «همچنین نمی‌ارزد که پرسیم اندیشیلین کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به‌هنگام، یا پس از زایش ما.»^{۸۰} ولی اگر از فطری مقصودمان نسخه بر نداشته از هیچ‌گونه ادراک متقدم است، «پس می‌توان قائل بود که همه انطباعاتمان فطری‌اند، و تصوراتمان فطری نیستند.»^{۸۱} پیداست که هیوم بر آن نبود که تصورات فطری وجود دارند به معنایی که لاك

71. ostensively 72. application 73. linguistic 74. psychological

75. atomic constituents 76. sense-data 77. concept

۰۷۸، ۰۱۲، ۰۲، ص ۰۱۸ ۰۷۹، پژوهش، ۰۲، ۰۱۷، حاشیه صفحه ۰۲۲ ۰۸۰، همان ۰۸۱، همان

می‌خواست انکار کند که همچو چیزهایی هستند. گفتن اینکه انطباعات فطری‌اند به این معنی است و بس که انطباعات خودشان نسخه‌های انطباعات نیستند؛ یعنی آنها تصورات به معنای مراد هیوم از کلمه نیستند.

۴. تداعی تصورات

به گفته هیوم، انطباعاتی که ذهن پذیرفته است به دوراه از نو پدیدار می‌شوند. نخست، با درجه‌ای از روشنی که میانگین روشنی انطباعات و محوی تصور است باز پیدا می‌آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو تکرار می‌کنیم، حافظه^{۸۲} است. دوم، امکان دارد انطباعات همچون تصورات صرف، یعنی همچون نسخه‌های محو یا صور ذهنی یا متخیل انطباعات باز پیدا آیند. و قوه‌ای که بدان انطباعاتمان را به این نحو دوم تکرار می‌کنیم، متخیله^{۸۳} است.

بدین‌سان، همان‌طور که هیوم اختلاف میان انطباعات و تصورات را برحسب درجات روشنی توصیف کرد، اکنون نیز تفاوت میان تصورات حافظه و تصورات متخیله را به شیوه‌ای همانند توصیف می‌کند. ولی او سپس تبیین دیگری از این تفاوت می‌دهد که قدری مقننتر است. می‌گوید که حافظه نه همان تصورات بسیط بلکه همچنین سامان و ترتیبشان را حفظ می‌کند. به سخن دیگر، هنگامی که مثلاً می‌گوییم شخصی خاطره^{۸۴} واضحی از يك مسابقه کریکت دارد، مرادمان آن است که او نه فقط رویدادهای گوناگون را یکان‌یکان بلکه همچنین سامان رخدادنشان را به یاد می‌آورد. لیکن فعالیت متخیله به این نحو مقید نیست. متخیله می‌تواند مثلاً تصورات بسیط را خودسرانه ترکیب کند یا تصورات مرکب را به تصورات بسیط تجزیه کند و سپس سامانی نو به آنها بدهد. این کار در شعر و داستان مکرر رخ می‌دهد. «طبیعت در اینجا یکسره در آشوب می‌افتد، و جز اسبهای بالدار، ازدهایان آتشین‌دم، و دیوان سخن از چیزی نمی‌رود.»^{۸۵}

ولی با آنکه متخیله می‌تواند تصورات را آزادانه بهم آمیزد، کارش معمولاً بنا بر برخی مبادی کلی تداعی^{۸۶} است. در حافظه رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست. این رابطه جدایی‌ناپذیر در متخیله نیست؛ ولی با این همه يك «مبداء پیونددهنده»^{۸۷} میان تصورات هست، یا «گونه‌ای کیفیت تداعی‌کننده که به دستگیری آن يك تصور بطبع تصور دیگر را پیش می‌آورد.»^{۸۸} هیوم آن را به

82. memory 83. imagination 84. memory

۸۵. رساله، ۱، ۱، ۱، ۳، ص ۱۰.

86. association 87. uniting principle

۸۸. رساله، ۱، ۱، ۱، ۴، ص ۱۰.

«نیروی ملایم» وصف می‌کند که «معمولاً برقرار است.» علت‌هایش «بیشترین ناسناخته‌اند و باید به کیفیات اصلی طبیعت آدمی که من سر تپینشان را ندارم منحل شوند.»^{۸۱} به عبارت دیگر، در انسان نیرو یا انگیزه‌ای فطری هست که او را وامی‌دارد، هر چند بدون ضرورت، تا برخی گونه‌های تصورات را بهم فرافراز آورد. هیوم در پی توضیح بر نمی‌آید که این «نیروی ملایم» در ذات خود چیست: آن را همچون چیزی مفروض و داده می‌پندارد. در عین حال ما می‌توانیم کیفیاتی را مسلم بدانیم که این نیروی ملایم را در کار می‌آورند. «کیفیاتی که این تداعی را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آنها به این شیوه از يك تصور به تصور دیگر راه می‌جوید، سه تا هستند: «همانندی»^{۹۰}، همپهلویی^{۹۱} در زمان یا مکان، و علت^{۹۲} و معلول^{۹۳}.»^{۹۴} متخيله به‌آسانی از يك تصور به تصور دیگری که همانند آن است می‌رود. به‌همان سان، ذهن به‌حسب عادت طولانی خو می‌گیرد که تصورات بی‌واسطه یا بواسطه همپهلوی^{۹۵} را در مکان و زمان باهم تداعی کند. «و اما درباره رابطه‌ای که پدیدآورده نسبت علت و معلول است، بعدها مجال خواهیم یافت تا آن را به تمامی بررسییم، و از این‌رو اینك کاری به آن نداریم.»^{۹۶}

۵. جوهر و نسبت‌ها

در رساله، به‌دنبال قسمت در باب تداعی تصورات، قسمتهای درباره نسبت‌ها^{۹۷} و حالات^{۹۸} و جواهر^{۹۹} می‌آیند. اینها تصوراتی مرکب‌اند و معلولهای تداعی پیشگفته به‌شمارند. هیوم در رده‌بندی تصورات مرکب به این شیوه، یکی از رده‌بندیهای لاک را اختیار می‌کند. نخست به تصور جوهر می‌پردازیم. چنانکه چشم می‌داریم، هیوم می‌پرسد که تصور جوهر، بر فرض اینکه همچو تصویری وجود داشته باشد، از کدام انطباعی یا انطباعاتی مشتق می‌شود. تصور جوهر مشتق از انطباعات احساسی نتواند بود. اگر دریافته چشم است، باید رنگ باشد؛ اگر دریافته گوش است، باید صوت باشد؛ اگر دریافته چشایی است، باید مزه باشد. ولی هیچ‌کس تصدیق ندارد که جوهر عبارت از رنگ یا صوت یا مزه است. پس اگر تصویری از جوهر هست، ناچار مشتق از انطباعات بازتابی است. ولی اینها را می‌توان به انفعالات و عواطف تجزیه کرد. و کسانی که سخن از جواهر می‌گویند، از این کلمه انفعالات یا عواطف را نمی‌خواهند. بنابراین، تصور جوهر نه از انطباعات احساس ناشی می‌شود نه از

۸۹. همان، ص ۱۳.

90. resemblance 91. contiguity 92. cause 93. effect

۹۴. همان، ص ۱۱.

95. contiguous

۹۶. همان جا.

97. relations 98. modes 99. substances

انطباعات بازتابی. پس چنین برمی‌آید که به تعبیر درست تصور جوهر هرگز وجود ندارد. کلمه «جوهر» رساننده مجموعه‌ای از «تصورات بسیط» است. به گفته هیوم، «تصور جوهر... چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که به یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.»^{۱۰۰} گاهی کیفیات جزئی سازنده جوهر را به چیزی ناشناخته ارجاع می‌دهند و می‌پندارند که کیفیات جزئی با چنان چیز ناشناخته ملازمه دارند؛ اما حتی هنگامی که از این «چیز موهوم» می‌پرهیزند، دست‌کم می‌انگارند که کیفیات به‌توسط «همپهلویی و علیته» منسوب به یکدیگرند. بدین‌منوال تداعی تصورات در ذهن پا می‌گیرد، و هنگامی که فعالیتی را انجام می‌دهیم که آن را به کشف کیفیت جدیدی از جوهری معین توصیف می‌کنیم، تصور جدید به دسته تصورات متداعی راه می‌یابد.

هیوم مبحث جوهر را زود کنار می‌گذارد. روشن است که او خط کلی انتقاد بارکلی را از مفهوم جوهر مادی لاک می‌پذیرد، و نظریه اسطقس ناشناخته را محتاج به ابطال بیشتر نمی‌داند. ویژگی هیوم آن است که او نظریه جوهر روحی بارکلی را نیز مردود می‌شمرد. یعنی تفسیر پدیده‌باورانه^{۱۰۱} چیزها را از بدنها به نفسها یا ذهنها شمول می‌دهد. براستی پیداست که او چندان خشنود نیست که ذهن را به رویدادهای روانی که به‌مدد مبداء تداعی به‌هم پیوسته‌اند تجزیه کند. اما دیدگاه تجربه‌باورانه کلیش آشکارا به‌سوی پدیده‌باوری همساز و هماهنگ، یعنی به‌سوی تحلیل همه تصورات مرکب به انطباعات اشاره دارد، و او دست‌اندرکار این سعی است که به جوهر روحی به‌همان شیوه‌ای پردازد که به جوهر مادی. اگر می‌بیند که تحلیلش چیزی را فرومی‌گذارد و گمان می‌برد که تبیینش درباره ذهن نمونه‌ای از تبیین رفع و رجوع^{۱۰۲} است، شکهایش یا از نابسندگی پدیده‌باوری به‌وجه کلی حکایت می‌کنند یا دست‌کم از نابسندگی تقریر او در باب پدیده‌باوری. لیکن هیوم در قسمتی سپسین از رساله به‌ذهن یا نفس زیر عنوان «اینهمانی شخصی»^{۱۰۳} می‌پردازد، و ما این مسئله را اکنون کنار می‌گذاریم، هرچند سودمند است که همین‌دم خاطر نشان سازیم که او مانند بارکلی به تحلیل پدیده‌باورانه تصور جوهر مادی اکتفا نمی‌کند.

هیوم هنگام بحث درباره نسبتها در رساله، دو معنای کلمه «نسبت» را از هم باز می‌شناسد. نخست، کلمه «نسبت» را می‌توان برای دلالت بر کیفیت یا کیفیاتی به‌کار برد «که بدان دو تصور در متخیله به‌هم می‌پیوندند، و یکی بطبع دیگری را به‌شیوه پیشگفته پیش می‌آورد.»^{۱۰۴} این «کیفیات»

۱۰۰. رساله، ۱، ۶، ۱، ص ۱۶.

101. phenomenalistic

102. explaining away

103. personal identity

۱۰۴. رساله، ۱، ۶، ۵، ص ۱۲.

عبارت‌اند از همانندی، همپهلویی و نسبت علی، و هیوم آنها را کیفیات طبیعی نام می‌نهد. بنابراین، در مورد نسبت‌های طبیعی تصورات به میانجی نیروی طبیعی تداعی به همدیگر می‌پیوندند، چندان که یکی بر این می‌گراید که بضع یا به‌حسب عادت دیگری را فرا خواند. نوم، نسبت‌هایی هستند که هیوم آنها را نسبت‌های فلسفی می‌خواند. ما می‌توانیم همهٔ اشیا را به‌خواست خود با هم مقایسه کنیم، به‌شرط آنکه دست‌کم گونه‌ای مانندگی کیفی میانشان باشد. ذهن در چنین مقایسه ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست تا از يك تصور به تصور دیگر بگذرد؛ این کار را صرفاً از آن‌رو می‌کند که برقراری مقایسهٔ معینی را گزیده است.

هیوم هفت‌گونه نسبت فلسفی برمی‌شمرد: همانندی، اینهمانی^{۱۰۵}، نسبت‌های زمان و مکان^{۱۰۶}، تناسب‌های کمیت یا عدد^{۱۰۷}، درجات کیفیت^{۱۰۸}، تعارض^{۱۰۹} و علیت^{۱۱۰}. در دم پی می‌بریم که میان نسبت‌های طبیعی و فلسفی شرکت معینی هست. در واقع، همهٔ سه نسبت طبیعی در فهرست نسبت‌های فلسفی می‌آیند، هرچند البته نه به منزلهٔ نسبت‌های طبیعی. ولی این شرکت نسبت‌ها به‌سبب سهوی از سوی هیوم نیست. او مثلاً توضیح می‌دهد که هیچ‌اشیائی را نمی‌توان مقایسه کرد مگر آنکه گونه‌ای همانندی میانشان باشد. بنابراین همانندی نسبتی است که بدون آن هیچ نسبت فلسفی وجود نتواند داشت. ولی چنین بر نمی‌آید که هر همانندی فراآورندهٔ تداعی تصورات است. اگر کیفیتی بسیار عام باشد و در شمارهٔ بسیار زیادی از اشیا یا در همهٔ اشیا پیدا شود، ذهن را از يك عضو جزئی رده به‌عضو جزئی دیگری راه نمی‌برد. مثلاً همهٔ چیزهای مادی از حیث مادیت به یکدیگر می‌مانند، و ما می‌توانیم هرچیز مادی را با هرچیز مادی دیگر مقایسه کنیم. ولی تصور چیز مادی به‌آن‌عنوان ذهن را به نیروی تداعی به هیچ‌چیز مادی جزئی و خاص دیگری راه نمی‌برد. باز، سبزی نزد شمارهٔ بسیار زیادی از چیزها مشترك است. و ما می‌توانیم دو یا چند چیز سبز را آزادانه با هم مقایسه کنیم یا در گروهی قرار هم آوریم. اما متخیله ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست که از تصور چیز سبز X به‌تصور چیز سبز Y درگذرد. باز، می‌توان هر دو چیزی را بر وفق نسبت‌های مکانی-زمانی^{۱۱۲} مقایسه کرد، ولی بضرورت بر نمی‌آید که ذهن به نیروی تداعی ناگزیر از کردن این کار است. ذهن در پاره‌ای موارد ناگزیر است (بمثل، هنگامی که ما همیشه آزموده‌ایم که دو چیز به حیث مکانی و بی‌واسطه همپهلویند یا همیشه بی‌واسطه به‌دنبال هم می‌آیند)؛ ولی در موارد بسیار زیادی هیچ نیروی تداعی در کار نیست. امکان دارد که من بطبع، اگر نه به‌طور پرهیزناپذیر، ناگزیرم

105. identity 106. relations of time and place 107. proportions in quantity or number
108. degrees in quality 109. contrariety 110. causation

۱۱۱. همان، ص ۱۵-۱۴؛ بسجید با رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۶۹.

112. spatio-temporal

که چون به کاخ واتیکان می‌اندیشم به کلیسای سن پیر بیندیشم؛ ولی تصور نیویورک تصور کانتون را بطبع فرانمی‌خواند، هرچند که البته می‌توانم این دو شهر را از دیدگاه مکانی مقایسه کنم، و مثلاً حکم کنم که یکی بسیار دور از دیگری است.

و اما در باب علیت، هیوم دوباره بحث در آن را به‌پس می‌افکند. ولی اینجا سزاوار گفتن است که به‌دیده او علیت، از حیث نسبتی فلسفی، به نسبت‌های مکان و زمان چون همپهلویی، توالی زمانی^{۱۱۳} و بهم‌پیوستگی ثابت^{۱۱۴} یا همبودی^{۱۱۵} تحویل‌پذیر است. اینجا هیچ رابطه ضروری میان تصورات نیست؛ فقط نسبت‌های مکانی-زمانی واقعی^{۱۱۶} در میان هستند. از این‌رو علیت به‌منزله نسبتی فلسفی هیچ دلیلی به‌دست نمی‌دهد که با استنباط علل فراتجربی^{۱۱۷} از معلول‌های مشهود، به‌ورای تجربه برویم. در علیت به‌لحاظ نسبتی طبیعی، برآستی رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر مین تصورات هست؛ ولی این عنصر را باید به‌وجهی ذهنی^{۱۱۸} و به‌یاری مبادی تداعی تبیین کرد.

۶. تصورات کلی مجرد

هیوم در نخستین بخش رساله در پیوند نزدیک با تحلیلش از تصورات و انطباعات، به تصورات مجرد کلی می‌پردازد. او با این سخن آغاز می‌کند که «فیلسوف بزرگی»، یعنی بزرگی، گفته است که همه تصورات کلی «چیزی نیستند مگر تصورات جزئی که به لفظی معین ملحق شده‌اند، و این لفظ به تصورات جزئی مدلولی شاملتر می‌بخشد و سبب می‌شود که به اقتضا افراد دیگری همانند خود را فرا بخوانند.»^{۱۱۹} این شاید تقریر چندان سزاواری از دیدگاه بارکلی نباشد؛ اما به هر روی هیوم آن را یکی از بزرگترین و ارزشمندترین کشفیات اخیر می‌انگارد و بر آن می‌رود که با حجت‌هایی بیشتر تأییدش کند.

نخست آنکه تصورات مجرد در ذات خود فردی یا جزئی‌اند. مقصود هیوم به‌یاری حجت‌هایی که بر این گزاره می‌آورد روشن می‌شود. اول، «ذهن نمی‌تواند مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند بدون اینکه مفهومی دقیق از درجات هر کدام حاصل کند.»^{۱۲۰} مثلاً، درازای دقیق یک پاره‌خط تمیزپذیر از خود پاره‌خط نیست. نمی‌توان تصویری کلی از خطی بدون درازا حاصل کرد. همچنین نمی‌توان تصویری کلی از خطی دارای همه درازاهای ممکن حاصل کرد. دوم، هر انطباعی، متعین و محدود است. بنابراین چون هر تصویری صورت ذهنی یا نسخه یک انطباع است؛ ناچار خودش متعین و محدود است، ولو محوتر از انطباعی باشد که از آن ناشی شده است. سوم، هر چیزی که وجود دارد،

113. temporal succession

114. constant conjunction

115. togetherness

116. factual

117. transcendent

118. subjectively

.۱۲۰. همان، ص ۱۸.

.۱۱۹. رساله، ۱، ۷۰، ۱، ص ۱۷.

باید فردی باشد. مثلاً، هیچ مثلی وجود نتواند داشت که مثلی جزئی با خواص جزئی خود نباشد. فرض مثلی موجود که در آن واحد بر همه یا هیچ گونه و اندازه ممکن باشد و نباشد، فرضی محال است. ولی آنچه در واقعیت محال است، در تصور نیز محال است.

روشن است که نظر هیوم از پنداشتش درباره تصورات و نسبتشان با انطباعات برمی آید. اگر تصور عبارت از صورت ذهنی یا نسخه است، باید جزئی باشد. او بدین سان با بار کلی در نبود تصورات کلی مجرد همداسنان است. همان گاه تصدیق می کند که آنچه تصورات مجرد نامیده می شوند، اگرچه در ذات خود صورتهای ذهنی جزئی اند، «ممکن است در باز نمودشان کلی گردند.»^{۱۲۱} و کوشش او همان تعریف راهی است که بدان، این شمول دلالت روی می دهد.

هنگامی که میان چیزهایی که اغلب مشاهده می کنیم همانندی یافته ایم، بر این عادتیم که نامی یکسان بر همه شان بار کنیم، حال تفاوتهایشان هر چه خواهد گویاش. مثلاً، چون چیزهایی را که درخت می خوانیم مکرر مشاهده کرده ایم و چون همانندهایی میانشان دینه ایم، کلمه یکسان «درخت» را بر همه شان اطلاق می کنیم، بر رغم تفاوتهایی که میان بلوط، نارون، کاج، درخت بلند، درخت کوتاه، درخت برگریز، درخت همیشه سبز، و جز آن هست. و پس از آنکه خو گرفتیم که کلمه ای یکسان را بر این اشیا اطلاق کنیم، شنیدن کلمه، تصور یکی از این اشیا را از نو جان می دهد و متخیله را به حصول تصور آن وامی دارد. شنیدن کلمه یا نام نمی تواند تصورات همه اشیائی را که نام بر آنها افتاده است فراخواند؛ یکی از آنها را فرامی خواند. اما همان گاه «عادت معینی» را در کار می آورد، یعنی آمادگی فرا آوردن هر فرد دیگری را که به این تصور می ماند چنانچه مقتضی باشد. مثلاً گیریم که من کلمه «مثلث» را می شنوم و این کلمه در ذهن من تصور يك مثلث متساوی الساقین جزئی را فرامی خواند. اگر من سپس حکم کنم که سه زاویه يك مثلث برابر یکدیگرند، «عادت» یا «تداعی» تصور مثلث دیگری را فرامی خواند که بطلان این گزاره کلی را باز می نماید. این عادت هر اینه رازناک است؛ و «تبیین علل فرجامین کنشهای ذهنی ما ناممکن است.»^{۱۲۲} ولی موارد مشابه را می توان بر تأیید وجود همچو عادتی گواه آورد. مثلاً، اگر شعر بلندی را از بر کرده ایم، همه اش را یکباره به خاطر نمی آوریم؛ بلکه همانندی یا شنیدن بیت اول، احتمالاً کلمه اول، ذهن را آماده می گرداند تا همه دنباله را به اقتضا، یعنی به ترتیب درخور به یاد آورد. ممکن است نتوانیم تبیین کنیم که این تداعی چگونه کار می کند، ولی درباره امور واقعی تجربی هیچ شکی نیست. باز، هنگامی که الفاضلی چون حکومت یا کلیسا را به کار می بریم، کم پیش می آید که در ذهنمان همه تصورات بسیطی را که فراز آورنده این تصورات مرکباند به روشنی و تمایز حاصل کنیم. ولی بخوبی می توانیم از یاوه گویی درباره این تصورات مرکب بپرهیزیم. و اگر کسی گزاره ای

۱۲۱. همان، ص ۲۰. ۱۲۲. همان، ص ۲۲.

بدهد که با عنصری از تمام محتوای همچو تصویری ناسازگار درآید، بی‌درنگ محالی گزاره‌اش را درمی‌یابیم. زیرا «عادت»، تصور بر سازنده واضح را به اقتضا فرامی‌خواند. باز، امکان دارد ما بتوانیم تبیین علی کافی از این فراگرد بدهیم؛ ولی با این همه روی می‌دهد.

۷. نسبت‌های تصورات؛ ریاضیات

هیوم در نخستین پژوهش می‌گوید که «همه موضوعات عقل یا پژوهش آدمی را می‌توان بطبع به دو گونه بخش کرد: نسبت‌های تصورات و امور واقع»^{۱۲۳}. از گونه نخستین اند علوم هندسه، جبر و حساب، و خلاصه هر تصدیقی که به شهود یا به برهان یقینی است... امور واقع، که دومین موضوعات عقل آدمی‌اند، به همان شیوه مسلم‌داشتنی نیستند؛ و نیز گواهی ما بر راستیشان هر اندازه هم که زیاد باشد، بر همان طبع گواهی پیشگفته نیست.^{۱۲۴} مراد هیوم آن است که همه تعقل یا استدلال ما درباره نسبت‌های میان چیزهاست. این نسبت‌ها، همچنان که لاک می‌گفت، بر دو گونه‌اند: نسبت‌های تصورات یا امور واقع. گزاره حسابی نمونه‌ای از اولی است؛ و چنین گزاره‌ای که خورشید فردا طلوع خواهد کرد، نمونه‌ای از دومی است. در این قسمت با نسبت‌های تصورات سروکار داریم. هیوم می‌گوید که از هفت نسبت فلسفی تنها چهار نسبت صرفاً بر تصورات وابسته‌اند، یعنی همانندی، تعارض، درجات کیفیت و تناسب‌های کمیت یا عدد. نخستین سه‌تای اینها «در نگاه نخست کشف‌شدنی‌اند و به‌طور اخص در حوزه شهود می‌افتند نه برهان»^{۱۲۵} از آنجا که با استدلال برهانی سروکار داریم، پس با تناسب‌های کمیت یا عدد، یعنی با ریاضیات روبه‌رویم. گزاره‌های ریاضی به نسبت‌های تصورات و فقط تصورات حکم می‌کنند. مثلاً در جبر به حال یقین برهانها و صدق گزاره‌ها توفیری نمی‌کند که آیا اعیانی مطابق و مابازای نمادهای بکاررفته وجود دارند یا نه. صدق گزاره ریاضی مستقل از پرسنهای راجع به وجود است.

بنابراین، تبیین هیوم از ریاضیات عقل‌باورانه و غیرتجربه‌باورانه است، بدین معنی که می‌گوید نسبت‌های حکم‌شده ضروری‌اند. صدق گزاره ریاضی صرفاً و منحصرأ به نسبت‌های میان تصورات وابسته است، یا، چنانکه می‌توان گفت، به معانی نمادهای معین؛ و به تأیید تجربه نیازمند نیست. البته نباید از سخن هیوم چنین معنایی را فهم کرد که تصورات ریاضی، فطری به معنای لاک از این کلمه‌اند. او از راه‌هایی که بدان ما به شناخت معانی نمادهای حسابی و جبری می‌رسیم نیک آگاه بود. مقصودش این است که راستی گزاره‌ها بکلی مستقل از شیوه‌های شناسایی معانی نمادهاست. ابطال راستی آنها به تجربه ممکن نیست؛ زیرا هیچ‌چیزی درباره امور واقع گفته نمی‌شود. آنها

123. matters of fact

۱۲۴. پژوهش، ۴، ۱، ۱-۲، ص ۲۵. ۱۲۵. رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۷۰.

گزاره‌های صوری‌اند نه فرضیه‌های تجربی. و اگرچه البته می‌توان ریاضیات را به کار بست، راستی گزاره‌ها مستقل از این کاربست^{۱۲۶} است. به این لحاظ می‌توان آنها را گزاره‌های پیشینی نام نهاد، هرچند هیوم چنین لفظ را به کار نمی‌برد.

در سده نوزدهم، جان استوارت میل در اثبات این نکته می‌کوشید که گزاره‌های ریاضی عبارت از فرضیه‌هایی تجربی‌اند. ولی در تجربه‌باوری ویژه سده بیستم، نظر هیوم را می‌پذیرند نه نظر میل را. مثلاً نشوونویستیها گزاره‌های ریاضی را به گزاره‌های پیشینی و تحلیلی تفسیر می‌کنند. در عین حال، بی‌آنکه البته کاربست‌پذیری^{۱۲۷} گزاره‌های ریاضی را در علم منکر شوند، اصرار می‌ورزند که آنها به‌خودی خود تهی از محتوای واقعی و تجربی‌اند. گفتن اینکه چهار به علاوه سه برابر هفت است، به‌خودی خود در حکم گفتن چیزی درباره چیزهای موجود نیست: راستی گزاره صرفاً به معانی الفاظ وابسته است. و این همان رأی هیوم است.

به نکته دیگری باید توجه نمود. هیوم در رساله می‌گوید که «هندسه به پای دقت و یقین کاملی که ویژه حساب و جبراند نمی‌رسد. و با این همه از احکام ناقص حواس و متخیله ما برتر است.»^{۱۲۸} دلیلی که می‌آورد آن است که مبادی نخستین هندسه از نمودهای کلی چیزها گرفته شده‌اند؛ و آن نموده‌ها نمی‌توانند مفید یقین باشند. «چنین می‌نماید که تصوراتمان اطمینان کامل به ما می‌دهند که هیچ دو خط موازی نمی‌توانند پاره مشترکی داشته باشند؛ ولی اگر این تصورات را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها همیشه انحراف محسوس دو خط را فرض می‌گیرند، و جایی که زاویه‌ای که تشکیل می‌دهند بغایت کوچک است، ما ملاکی از خط راستی به چنان دقت نداریم که از صدق این گزاره به ما اطمینان دهد.»^{۱۲۹} و نتیجه‌ای که هیوم می‌گیرد آن است که «بنابراین جبر و حساب به منزله یگانه علومی باز می‌مانند که در آنها می‌توانیم زنجیره‌ای از استدلال را به هر درجه از پیچیدگی پیش ببریم و باز دقت و یقین کامل را نگاه داریم.»^{۱۳۰} ولی بظاهر دلیلی کافی در میان نیست برای اینکه هندسه را استثنایی بر تفسیر کلی بر ریاضیات بشماریم. اگر صدق گزاره‌های جبری و حسابی منحصرأ وابسته به «تصورات» یا به تعاریف است، سخن درباره هندسه نیز همین است، و «نموده‌های محسوس ربطی به آن پیدا نمی‌کنند. هیوم گویا خودش پی به این نکته برده است؛ زیرا در نخستین پژوهش، هندسه را همپای جبر و حساب می‌گذارد. و می‌گوید که «هرچند هرگز دایره‌ای یا مثلثی در طبیعت نیست، حقایق مبرهن داشته اقلیدس همواره یقین و بداهتشان را نگاه خواهند داشت.»^{۱۳۱}

126. application 127. applicability

۱۲۸. همان، ص ۷۱. ۱۲۹. همان جا. ۱۳۰. همان جا. ۱۳۱. پژوهش، ۴، ۱، ۲۰، ص ۲۵.

۸. امور واقع

هیوم نسبت‌های فلسفی را به نسبت‌های نامتغیر^{۱۳۲} و متغیر^{۱۳۳} قسمت می‌کند. نسبت‌های نامتغیر تغییر نمی‌پذیرند بی‌آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یا در تصوراتشان روی دهد. برعکس، اگر موضوعات یا تصورات بی‌تغییر بمانند، نسبت میانشان بی‌تغییر می‌ماند. نسبت‌های ریاضی بر این گونه‌اند. بر فرض تصورات یا نمادهای معنی‌دار معین، نسبت‌های میان آنها نامتغیرند. برای آنکه گزاره‌های حسابی یا جبری را کاذب گردانیم، واجب می‌آید که معانی نمادها را تغییر دهیم؛ اگر چنین نکنیم، گزاره‌ها بضرورت صادق‌اند، یعنی نسبت‌های میان تصورات نامتغیرند. لیکن نسبت‌های متغیر تغییر می‌پذیرند بدون آنکه تغییری در موضوعات منسوب به آنها یا در تصوراتشان واجب آید. مثلاً، نسبت مکانی فاصله دو جسم تغییر تواند کرد، هرچند اجسام و تصورات ما از آنها بر یک حال می‌مانند.

پس چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم شناخت یقینی از نسبت‌های متغیر را به‌یاری تعقل محض حاصل کنیم؛ یعنی صرفاً با تحلیل تصورات و برهان پیشینی؛ بلکه به تجربه و مشاهده با آنها آشنا می‌شویم، یا بهتر بگوییم، حتی در مواردی که متضمن استنباط است، به تجربه و مشاهده بازبسته‌ایم. اینجا ما با امور واقع سروکار داریم نه با نسبت‌های تصویری^{۱۳۴} محض. و، چنانکه دیدیم، ما همان درجه از بداهت را که درباره نسبت‌های تصورات به‌دست می‌آوریم درباره امور واقع به‌دست نتوانیم آورد. گزاره‌ای که مبین نسبتی از تصورات به معنای هیوم از لفظ است، انکارش بدون تناقض ممکن نیست. مثلاً، بر فرض معانی نمادهای ۲ و ۴، نمی‌توانیم انکار کنیم که $۲+۲=۴$ بدون آنکه به تناقض گرفتار آییم؛ ضدش تصورناپذیر است. ولی «نقیض هر امر واقع باز ممکن است، زیرا هرگز متضمن تناقض نتواند بود... اینک خورشید فردا طلوع نخواهد کرد گزاره‌ای است که از تصدیق آنکه خورشید طلوع خواهد کرد کمتر معقول و متضمن تناقض بیشتر نیست.»^{۱۳۵} هیوم مرادش این نیست که قولی کاذب است که خورشید فردا طلوع خواهد کرد؛ مرادش این است که در قول به آنکه خورشید فردا طلوع نخواهد کرد هیچ تناقض منطقی گنجد نیست. آهنگ این انکار را هم ندارد که ما ممکن است یقین داشته باشیم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. لیکن قائل است که ما همان دلایل اطمینانی را که درباره صدق گزاره‌ای در ریاضیات ناب داریم، درباره آنکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد نداریم و نتوانیم داشت. بسیار محتمل است که خورشید فردا طلوع کند، ولی یقینی نیست چنانچه از گزاره یقینی گزاره‌ای را می‌خواهیم که ضرورت منطقی دارد و ضدش تناقض‌آمیز و ممتنع است.

دیدگاه هیوم در این باره دارای اهمیت بسیار است. گزاره‌های حاکی از آنچه او نسبت‌های تصورات

132. invariable

133. variable

134. ideal relations

۱۳۵. پژوهش، ۱۰۴، ۱۱، ۲۱، ص ۶-۲۵.

می‌خواند، اکنون همگان آنها را گزاره‌های تحلیلی^{۱۳۶} می‌نامند. و گزاره‌های گویای امور واقع، نامشان گزاره‌های ترکیبی^{۱۳۷} است. بدعوی تجربه‌باوران روزگار نو، همه گزاره‌های پیشینی^{۱۳۸} که راستیشان به استقلال از تجربه و مشاهده دانسته است و ضدهایشان با خود در تناقض می‌آیند، گزاره‌های تحلیلی به‌شمار می‌روند و راستیشان صرفاً به معانی نمادها وابسته است. بنابراین، هیچ گزاره ترکیبی، گزاره پیشینی نیست؛ فرضیه‌ای تجربی است که از درجه‌ای کمابیش از احتمال برخوردار است. وجود گزاره‌های پیشینی ترکیبی^{۱۳۹}، یعنی گزاره‌هایی که گویای امور واقع اند اما همان‌گاه بر اطلاق یقینی‌اند، طرد می‌شود. این دیدگاه کلی، بازنمای تحول آرای هیوم است.

نکته‌ای دیگر: می‌توان میان انواع گوناگون نسبت‌های متغیر یا «ناهمساز»^{۱۴۰} تمیز زیر را نهاد. به‌زعم هیوم، «ما نباید هیچ‌کدام از مشاهداتمان را دربارهٔ اینهمانی و نسبت‌های زمان و مکان به‌منزلهٔ تعقل بپذیریم؛ زیرا در هیچ‌کدامشان ذهن را نمی‌رسد که از آنچه بی‌واسطه بر حواس حاضر است فراتر رود، خواه برای کشف وجود واقعی خواه برای کشف نسبت‌های اشیا.»^{۱۴۱} بدین‌سان من بی‌واسطه می‌بینم که این تکه کاغذ با سطح میز همپهلوست. اینجا با موردی از ادراک روبه‌رویم نه تعقل. و من به‌یاری استنباط وجود یا فعالیت چیزی که فراتر از ادراک بالفعل می‌رود، از ادراک بالفعل در نمی‌گذرم. البته می‌توانم چنین کنم؛ و در این‌حال استنباط علی را پیش می‌کشم. پس به‌مدیدهٔ هیوم، «هر استنتاجی (دربارهٔ امور واقع) فراتر از انطباعات حواس، تنها بر رابطهٔ علت و معلول بنیاد تواند داشت.»^{۱۴۲} «چنین می‌نماید که هرگونه تعقل دربارهٔ امر واقع بر پایهٔ نسبت علت و معلول استوار است. تنها به‌میانجی همین نسبت می‌توانیم فراتر از گواهی حافظه و حواسمان برویم.»^{۱۴۳} به‌سخن دیگر، هرگونه تعقل در امور واقع، به تضاد با نسبت‌های تصورات، استنباط علی^{۱۴۴} است. یا، به تعبیر مشخص‌تر، ما در ریاضیات، برهان^{۱۴۵} داریم و در علوم تجربی، استنباط علی. پس نظر به دخالت مهم استنباط علی در شناخت آدمی، باید طبع نسبت علی و دلایل خودمان را بر آنکه به توسط استنباط علی از گواهی بی‌واسطه حواس فرا می‌گذاریم بازجویم.

۹. تحلیل علیت

هیوم به بازجستش از نسبت علی با چنین پرسشی راه می‌یابد که تصور علیت از کدام انطباعات یا انطباعاتی مشتق است. نخست آنکه هیچ کیفیتی از آن چیزهایی که «علل» می‌نامیم نمی‌تواند

136. analytic propositions	137. synthetic propositions	138. a priori propositions
139. synthetic a priori propositions	140. inconsistent	
۱۴۳. پژوهش، ۱، ۴، ۲۲، ص ۲۶	۱۴۲. همان، ص ۷۴	۱۴۱. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۳
144. causal inference	145. demonstration	

منشاء تصور علت باشد. زیرا نمی‌توانیم کیفیتی را کشف کنیم که نزد همه‌شان مشترك باشد. «پس تصور علت باید از نسبتی میان اشیا ناشی باشد؛ و این نسبت را اکنون باید بکشیم تا کشف کنیم.»^{۱۴۶}

نخستین نسبتی که هیوم نام می‌برد همپهلویی است. «من در وهله اول می‌بینم که همه اشیائی که علت یا معلول به‌شمار می‌آیند همپهلویند.»^{۱۴۷} البته مرادش این نیست که چیزهایی که علت و معلول می‌شمریم همیشه بی‌واسطه همپهلویند؛ زیرا ممکن است که زنجیره‌ای یا رشته‌ای از علتها باشد میان چیز A که آن را علت می‌نامیم و چیز Z که آن را معلول می‌نامیم. ولی خواهیم دید که A و B، B و C و جز آن همپهلویند، ولو A و Z خودشان بی‌واسطه همپهلو نباشند. آنچه هیوم منتفی می‌داند، تأثیر از دور^{۱۴۸} به معنای خاص لفظ است. لیکن باید افزود که او درباره تصور عامیانه علت سخن می‌گوید. او می‌اندیشد که عوام باور دارند علت و معلول همیشه همپهلویند، خواه بی‌واسطه خواه بواسطه. ولی او تر بخش سوم رساله خود را بقطع متعهد به این قول نمی‌کند که نسبت همپهلویی لازمه نسبت علی است. می‌گوید می‌توان فرض کرد که حال چنین است «تا هنگامی که مجال مناسبتری برای روشن کردن این مطلب بیابیم، و بررسی کنیم که چه اشیائی پذیرا یا ناپذیرای همپهلویی^{۱۴۹} و بهم‌پیوستگی^{۱۵۰} هستند.»^{۱۵۱} و سپس تر روشن می‌سازد که همپهلویی مکانی را لازمه تصور علت نمی‌انگارد. زیرا قائل است که شیئی امکان دارد وجود داشته باشد و با این حال در جایی نباشد. «يك اندیشه اخلاقی را نمی‌توان سوی راست یا سوی چپ يك انفعال نهاد؛ همچنین بو یا صوت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این چیزها و ادراکها نه همان مکان خاصی را لازم ندارند بلکه بر اطلاق با مکان ناسازگارند، و حتی متخیله نمی‌تواند مکانی بر آنها حمل کند.»^{۱۵۲} ما بی‌یقین می‌ندیشیم که مثلاً انفعالات به نسبتهای علی راه می‌یابند؛ ولی نمی‌توان گفت که آنها با چیزهای دیگر همپهلویی دارند. بنابراین، هیوم همپهلویی مکانی را عنصری لازم در نسبت علی نمی‌داند.

دومین نسبتی که هیوم در آن بحث می‌کند، تقدم زمانی^{۱۵۳} است. او حجت می‌انگیزد که علت باید از حیث زمانی متقدم بر معلول باشد. تجربه مؤید این رأی است. وانگهی، اگر در هر موردی معلولی بتواند کاملاً با علتش همزمان باشد، این حال در همه موارد علت حقیقی چنین خواهد بود. زیرا در هر موردی که حال چنین نباشد، آنچه به اصطلاح علت نامیده می‌شود مدتی نافع‌ال خواهد

۱۴۶. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۵. ۱۴۷. همان جا.

148. action at a distance 149. juxtaposition 150. conjunction

۱۵۱. همان جا. ۱۵۲. رساله، ۱، ۴، ۵، ص ۲۳۶.

153. temporal priority

ماند و عامل دیگری نیاز دارد تا آن را به فعالیت براند. در این حال، علت، حقیقی یا سزاوار به شمار نیست. ولی اگر همه معلولها کاملاً با علتهاشان همزمان بودند، «روشن است که چیزی همچون توالی در میان نخواهد بود، و همه اشیا ناچار همبودند.»^{۱۵۴} لیکن این سخن آشکارا محال است. بنابراین می توان فرض گرفت که معلولی نمی تواند با علتش کاملاً همزمان باشد، و علت باید از حیث مکانی بر معلولش متقدم باشد.

ولی پیداست که هیوم از قاطعیت این برهان یکسره مطمئن نیست. زیرا سپس می گوید: «اگر این برهان مقنع می نماید، بسیار خوب. اگر نه، از خواننده درمی خواهم که مانند مورد پیش به من آزادی چنین فرض شمردنش را روا دارد. زیرا پی خواهد برد که امر چندان مهمی نیست.»^{۱۵۵} بدین گونه دروغ است که بگوییم هیوم تأکید بسیار بر همپهلویی و توالی زمانی به منزله عناصر ماهوی نسبت علی می گذارد. برآستی او بر آن شد که آنها را چنان بیندازد که گویی عناصر ماهوی اند، ولی عنصر بس مهمتر دیگری هست، «پس آیا به این دو نسبت همپهلویی و توالی بسنده کنیم و بینگاریم که تصویری تمام از علیت به دست می دهند؟ به هیچ رو. چه بسا شیئی با شیء دیگر همپهلو و متقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به شمار رود. باید يك رابطه ضروری^{۱۵۶} را به دیده گرفت؛ و آن نسبت، اهمیتش بسیار بیشتر از اهمیت دو نسبت پیشگفته است.»^{۱۵۷}

لذا این پرسش برمی خیزد که تصور رابطه ضروری از کدام انطباق یا انطباعاتی نشأت می گیرد. ولی هیوم در رساله درمی یابد که باید نامستقیم به این پرسش راه یابد، این گونه که، به سخن خودش، همه دشتهای پیرامون را بگردد به امید آنکه بر شکارش دست یابد. یعنی لازم می بیند که نخست در دو پرسش مهم بحث کند. «اول، به چه دلیل ضروری می گوییم که هر چیزی که وجودش آغازی دارد، باید همچنین علتی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می گیریم که چنان علتهاى خاص باید بضرورت چنین معلولهای خاص را داشته باشند؛ و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می کشیم و طبع باوری که به آن می آوریم چیست؟»^{۱۵۸}

هیوم می گوید این مبدا که هر چه آغاز به وجود می گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه مبرهن داشتنی. او درباره نکتۀ نخستین مطلب چندانی نمی گوید و از هر باره به همین بس می کند که از هر کسی که می اندیشد آن مبدا به شهود یقینی است می خواهد که مدعایش را ثابت کند. و اما در باب برهان ناپذیری این مبدا، هیوم ابتدا حجت می آورد که ما شیئی را در يك لحظه معدوم و در لحظه دیگر موجود تصور می کنیم بی آنکه تصور متمایزی از علتی یا از

۱۵۴. رساله، ۱، ۳، ۲، ص ۷۶. ۱۵۵. همان جا.

156. necessary connection

۱۵۷. همان، ص ۷۷. ۱۵۸. همان، ص ۷۸.

مبدائی فراآورنده داشته باشیم. و اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برایمان متصور باشد، «جدایی بالفعل این موضوعات چندان ممکن است که مستلزم تناقض و محالی نیست؛ و بنابر این پذیرای ابطال به میانجی هیچ استدلالی از روی تصورات صرف نیست که بدون آنها مبرهن داشتن ضرورت يك علت ممتنع است.»^{۱۵۹} پس از این حجت که پیوسته است به نظریه‌اش درباره تصورات به‌مثابه نسخه‌ها یا صورتهای ذهنی انطباعات و به نام‌انگاری او، آنگاه می‌پردازد به ابطال برخی تفسیرهای برهان ادعایی بر این مبدأ که هر چیزی که آغاز به بودن می‌گذارد، به‌توسط فاعلیت فراآورنده^{۱۶۰} علتی چنین می‌کند. مثلاً کلارک و دیگران حجت می‌انگیختند که اگر چیزی بدون علتی آغاز به وجود بگذارد، خودش علت خویش است؛ و این آشکارا ممتنع است، زیرا برای آنکه حال چنین باشد واجب می‌آید که پیش از خودش موجود باشد. باز، لاک حجت می‌آورد چیزی که بدون علتی هست می‌شود، معلول هیچ چیزی نیست؛ و «هیچ چیز» نمی‌تواند علت «چیزی» باشد. نقد عمده هیوم بر حجت‌هایی از این گونه آن است که همه‌شان مصادره به مطلوب می‌کنند؛ بدین معنی که اعتبار همان مبدائی را پیشاپیش مفروض می‌گیرند که بناست اثباتش کنند، یعنی هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد، باید علتی داشته باشد.

اگر این مبدأ نه به شهود یقینی است نه اثبات‌پذیر، باور ما به آن ناچار از تجربه و مشاهده برمی‌خیزد. ولی در این نقطه هیوم موضوع را رها می‌کند و می‌گوید که می‌خواهد به سراغ پرسش دومش برود که چرا ما باور داریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد. شاید پی ببریم که پاسخ به پرسش دوم، به پرسش اول نیز پاسخ می‌دهد.

نخست آنکه باید دانست که استنباط علی ثمره شناخت شهودی ماهیات نیست. «هیچ شیئی نیست که متضمن وجود شیئی دیگر باشد چنانچه این اشیا را در نفس خود لحاظ کنیم و هرگز فراتر از تصوراتی که از آنها حاصل می‌کنیم ننگریم. چنین استنباطی برابر شناخت است و متضمن تناقض و امتناع مطلق تصور هرچیز مخالف آن است. ولی از آنجا که همه تصورات متمایز جدایی‌پذیرند، بدیهی است که امتناعی از آن گونه در میان نتواند بود.»^{۱۶۱} مثلاً، ما به‌زعم هیوم نمی‌توانیم ماهیت شعله آتش را به‌شهود دریابیم و معلول یا معلولهایش را تالیهای منطقی ضروری بشمریم.

«پس تنها به تجربه است که می‌توانیم وجود يك شیء را از وجود شیء دیگر استنباط کنیم.»^{۱۶۲} معنای مشخص این سخن چیست؟ معنایش این است که ما بهم پیوستگی دو شیء، مثلاً شعله و احساسی که گرمی می‌نامیم، را بارها مشاهده می‌کنیم، و به‌یاد می‌آوریم که این اشیا بر سامان بازگردنده منظمی از همپهلویی و توالی پیدا آمده‌اند. سپس، «بی‌درنگ یکسی را علت و دیگری را

۱۵۹. رساله، ۱، ۳، ۳، ص ۸۰.

160. productive agency

۱۶۱. رساله، ۱، ۳، ۱، ص ۸۶-۷.

۱۶۲. همان، ص ۸۷.

معلول می‌خوانیم و وجود یکی را از وجود دیگری استنباط می‌کنیم.^{۱۶۲} واپسین گفته نشان می‌دهد که هیوم به تصور آدم متعارف از علت می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علت. آدم متعارف «بهم‌پیوستگی ثابت» A و B را در موارد مکرر مشاهده می‌کند، جایی که A با B همپهلوی و مقدم بر B است، و A را علت و B را معلول می‌خواند. «هنگامی که یک نوع خاص از رویدادها همیشه و در همه موارد به نوع خاص دیگری از رویدادها پیوسته است، دیگر تردیدی نمی‌ورزیم که یکی را با پیدایی دیگری پیشگویی کنیم، و آن استدلال (استنباط علی) را که تنها می‌تواند ما را درباره هر امر واقع یا وجودی مطمئن سازد به کار گیریم. پس یک شیء را علت و شیء دیگر را معلول نام می‌نهیم.»^{۱۶۴} بنابراین، فراخور این تجربه می‌توانیم علت را چنین تعریف کنیم: «شیئی که در پی آن شیء دیگری می‌آید، هرگاه که در پی همه اشیاى مانند شیء اول اشیاى مانند شیء دوم می‌آیند. یا به تعبیر دیگر، هرگاه که اگر شیء اول نبود، شیء دوم هرگز وجود نمی‌داشت.»^{۱۶۵}

هیوم در گفتن اینکه ما موارد گذشته را «به یاد می‌آوریم»، آشکارا فراتر از چیزی می‌رود که تجربه متعارف گفتنش را توجیه می‌کند. زیرا بحق می‌توان علت را از معلول یا معلول را از علت استنباط کرد بی‌آنکه موارد گذشته را فراخواند. اما هیوم در دم این خطا را بهمدد مبداء تداعی اصلاح می‌کند.

اگر باور ما به روابط تجلی خاص و منظم وابسته به خاطره موارد گذشته بهم‌پیوستگی ثابت است، چنین می‌نماید که ما این مبدأ را فرض می‌کنیم یا دست‌کم چنان عمل می‌کنیم که گویی این مبدأ را فرض می‌کنیم که «مواردی که از آنها تجربه‌ای نداشته‌ایم باید همانند مواردی باشند که از آنها تجربه داشته‌ایم، و سیر طبیعت همواره بر حال همگونه می‌ماند.»^{۱۶۶} ولی این مبدأ نه یقینی به شهود است نه مبرهن داشتنی. زیرا تصور دگرگونی در سیر طبیعت در خود تناقضی ندارد. همچنین نمی‌توان این مبدأ را با استدلال محتمل از روی تجربه مسجل داشت. زیرا در بنیاد استدلال محتمل ما نهفته است. ما همیشه همگونگی را به‌طور ضمنی از پیش مفروض می‌داریم. مراد هیوم این نیست که ما این مبدأ را نباید فرض گیریم. این کار در حکم پذیرفتن شکاکیتی است که او آن را عملی نمی‌دانست. او صرفاً می‌خواهد بگوید که ما به وسیله مبدائی که خودش اثبات‌شدنی نیست و به شهود یقینی نیست، نمی‌توانیم اعتبار باورمان را به استنباط علی ثابت کنیم. در عین حال ما البته در واقع این مبدأ را از پیش مفروض می‌گیریم، و نمی‌توانیم (بیرون از ریاضیات ناب) عمل یا استدلال کنیم مگر آنکه ضمناً آن را پیشاپیش مفروض گیریم. این «فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ گونه حجتی استوار نیست، بلکه یکسره ناشی از عادتی است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده

۱۶۲. همان جا. ۱۶۴. پژوهش، ۷، ۲، ۵۹، ص ۷۴-۵. ۱۶۵. پژوهش، ۷، ۲، ۶۰، ص ۷۶.

۱۶۶. رساله، ۱، ۶۰۳، ص ۸۹.

همان رشته اشیا را چشم بداریم که به آن خو گرفته‌ایم.»^{۱۶۷} باز، «بنابراین، راهنمای زندگی عقل نیست بلکه عادت است. تنها همین است که ذهن را در همه موارد متعین می‌کند تا آینده را سازوار با گذشته بینگارد. این گام هر قدر هم آسان بنماید، عقل را هرگز، تا جاودان، توان آن نیست که این گام را بردارد.»^{۱۶۸} تصور عادت یا خوگرفتنی دخالت زیادی در تحویل نهایی هیوم از علیت دارد.

برگردیم به تصور بهم‌پیوستگی ثابت. این گزاره که راهبر ما به تصدیق روابط علی جزئی همان بهم‌پیوستگی ثابت است، پاسخگوی این سؤال هیوم نیست که تصور رابطه ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی نشأت می‌گیرد. زیرا تصور بهم‌پیوستگی ثابت عبارت است از تصور بازگشت منظم دوگونه رویداد همسان بنا بر الگویی ثابت از همپهلویی و توالی، و این تصور دربرگیرنده تصور رابطه ضروری نیست. «از صرف تکرار هر انطباع گذشته، حتی تا بی‌نهایت، هرگز تصور اصلی جدیدی همچو تصور رابطه‌ای ضروری بر نخواهد خاست؛ و شماره انطباعات در این مورد همان قدر بی‌حاصل است که اگر خودمان را به تنهایی انطباع منحصر می‌کردیم.»^{۱۶۹} ولی، به عقیده هیوم، نمی‌توان تصور رابطه ضروری را از مشاهده تسلسلهای منظم یا روابط علی بیرون کشید. بنابراین یا باید گفت که چنین تصویری وجود ندارد یا آنکه باید از گونه‌ای سرچشمه ذهنی فراز آید. هیوم نمی‌تواند نخستین شق را اختیار کند؛ زیرا بیشتر بر اهمیت تصور رابطه ضروری تأکید ورزیده است. پس باید شق دوم را برگزیند؛ و بواقع همین کار را می‌کند.

گفتن اینکه تصور رابطه ضروری مشتق از سرچشمه‌ای ذهنی است، در چهارچوب فلسفه هیوم برابر گفتن آن است که از گونه‌ای انطباع بازتابی اشتقاق می‌یابد. ولی چنین بر نمی‌آید که این تصور از نسبت اراده با معلولهایش نشأت گیرد و سپس همچون نادانسته‌ای از دانسته گرفته شود. «اراده، که در اینجا به منزله علت نگریسته می‌شود، همان اندازه با معلولهایش رابطه‌ای کشف‌شدنی ندارد که هر چیز مادی با معلول خاصش.... خلاصه، افعال ذهن از این باره با افعال ماده یکسان اند. ما فقط بهم‌پیوستگی ثابتشان را ادراک می‌کنیم....»^{۱۷۰} بنابراین باید به جستجوی راه‌حل دیگری بپردازیم. که چندین مورد از بهم‌پیوستگی ثابت را مشاهده می‌کنیم. این تکرار نمی‌تواند به تنهایی خود پدیدآورنده تصور رابطه ضروری باشد. این معنی پیشتر تصدیق شده است. برای پدیدآوردن این تصور، تکرار موارد همسان بهم‌پیوستگی ثابت «باید چیزی جدید را کشف یا تولید کند که منشاء آن تصور است.»^{۱۷۱} ولی تکرار سبب نمی‌شود که ما چیز جدیدی را در اشیای بهم‌پیوسته کشف کنیم. همچنین کیفیت جدیدی را در خود اشیا فرامی‌آورد. لیکن مشاهده تکرار، فرآورنده انطباع جدیدی در ذهن است. «زیرا پس از آنکه همانندی را در تعدادی کافی از موارد مشاهده کردیم، بی‌درنگ

۱۶۷. رساله، ۱۲، ۳، ۱، ص ۱۳۴. ۱۶۸. «خلاصه»، ۱۶. ۱۶۹. رساله، ۱۶، ۳، ۱، ص ۸۸.

۱۷۰. رساله، ۱۴، ۳، ۱، ص ۲-۶۳۲. «ضمیمه». ۱۷۱. همان، ص ۱۶۳.

تعیین ذهن را به گذشتن از يك شیء به ملازم معمول آن احساس می‌کنیم... پس، ضرورت معلول این مشاهده است، و چیزی نیست مگر يك انطباع درونی ذهن، یا تعینی برای بردن اندیشه‌هایمان از يك شیء به شیء دیگر... هیچ انطباع درونی نیست که نسبتی با امر فعلی داشته باشد مگر آن گرایش فراآورده عادت به گذشتن از يك شیء به ملازم معمولش.^{۱۷۲} بنابراین، گرایش معلول عادت یا تداعی به گذشتن از یکی از چیزهایی که بهم‌پیوستگی ثابتشان را مشاهده کرده‌ایم به چیز دیگر، عبارت است از انطباعی که تصور رابطه ضروری از آن نشأت می‌یابد. یعنی، گرایش فراآورده عادت، يك داده یا يك انطباع است و تصور رابطه ضروری عبارت از بزتاب یا صورت ذهنی آن در آگاهی است. این تبیین تصور رابطه ضروری هم بر نسبت‌های علی بیرونی انطباق می‌پذیرد هم بر نسبت‌های علی درونی، مانند نسبت میان اراده و معلول‌هایش.

اکنون ما در وضعی هستیم که مفهوم علت را با دقت بیشتر تعریف کنیم. چنانکه بالا دیدیم، علت را می‌توان یا به منزله نسبتی فلسفی به‌دیده گرفت یا همچون نسبتی طبیعی. به لحاظ نسبتی فلسفی، چنین به تعریف در تواند آمد. يك علت عبارت است از «شیئی متقدم بر، و همپهلوی با شیئی دیگر، هر گاه که همه اشیای همانند شیء اول در نسبت‌های مشابهی از تقدم و همپهلویی با آن اشیائی که با شیء دوم همانندند نهاده می‌شوند.»^{۱۷۳} به لحاظ نسبتی طبیعی، «علت عبارت است از شیئی متقدم بر، و همپهلوی با شیئی دیگر، و چنان به آن پیوسته است که تصور یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصور دیگری را حاصل کند، و انطباع یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری روش‌تر از دیگری حاصل کند.»^{۱۷۴} باید توجه نمود که «هرچند علت ممکن است نسبتی فلسفی باشد که متضمن همپهلویی و توالی و بهم‌پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرامی‌آورد تواناییم که بر مبنای آن استدلال کنیم یا نتیجه‌ای از آن بگیریم.»^{۱۷۵}

بدین سان هیوم پاسخی به این پرسش خود داده است که «چرا ما نتیجه می‌گیریم که چنان علت‌های خاص باید بضرورت چنین معلول‌های خاص را داشته باشند، و چرا ما استنباطی از یکی به دیگری حاصل می‌کنیم.»^{۱۷۶} پاسخ با الفاظ روانشناختی بیان شده است و اشاره دارد به اثر روانشناختی مشاهده موارد بهم‌پیوستگی ثابت. این مشاهده فراآورنده عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به یاری آن ذهن بطبع از، مثلاً، تصور شعله به تصور گرمی یا از انطباع شعله به تصور روشن گرمی می‌گذرد. این حال تواناییمان می‌دهد تا از تجربه یا مشاهده درگذریم. از مشاهده دود بطبع آتش را استنباط می‌کنیم، ولو اینکه آتش مشاهده نشود. اگر بپرسند

۱۷۲. همان، ص ۱۶۵. ۱۷۳. همان، ص ۱۷۰. ۱۷۴. همان جا. ۱۷۵. رساله، ۱، ۳، ۶، ص ۹۴.
۱۷۶. رساله، ۱، ۳، ۳، ص ۸۲.

که ضامن اعتبار عینی چنان استنباط چیست، یگانه پاسخ فرجامینی که هیوم می‌تواند بدهد همان تحقیق‌پذیری تجربی^{۱۷۷} است. و در يك فلسفه تجربه‌باورانه، این یگانه پاسخی است که بواقع لازم می‌آید.

آیا هیوم پاسخ این پرسش را نیز داده است که چگونه تجربه چنین مبدا را پدید می‌آورد که هر چیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد؟ از پاسخ او به این پرسش که چرا ما نتیجه می‌گیریم که این علت خاص باید این معلول خاص را داشته باشد برمی‌آید که عادت سبب می‌شود که چشم بداریم هر رویدادی علتی دارد و ما را از این قول بازمی‌دارد که رویدادهایی بر اطلاق نامعلول، وجود ندارند داشت. و این به‌گمانم همان است که هیوم بر فرض مقدماتش باید بگوید. او پس از دادن تحلیلش از علیت می‌گوید که نظر به تعاریف برآمده از علت، «به‌آسانی متصور است که هیچ ضرورت مطلق یا مابعدالطبیعی نیست بر اینکه هر گونه آغاز وجود باید ملازم با چنان شیئی باشد.»^{۱۷۸} نمی‌توان صدق مبدا موردگفتگو را می‌رهن داشت. با این همه در نخستین پژوهش می‌گوید: «همگان این معنی را تصدیق می‌کنند که هیچ چیزی وجود ندارد بدون آنکه علتی بر وجودش باشد.»^{۱۷۹} پس باور ما به این مبدا باید به سبب عادت باشد. لیکن درخور اعتناست که جمله‌ای که هم‌اینک از پژوهش نقل کردیم به این نحو ادامه می‌یابد: «و تصادف^{۱۸۰}، چنانچه بدقت بازجسته شود، کلمه سلبی صرف است، و به معنای هیچ توان واقعی نیست که جایی وجودی در طبیعت دارد.»^{۱۸۱} نزد هیوم «تصادف» به معنای رویدادی تصادفی^{۱۸۲} یا نامعلول^{۱۸۳} است. و باور نداشتن به تصادف برابر باورداشتن به این است که هر رویدادی علتی دارد. و به‌دیده هیوم، باورداشتن به این برابر باورداشتن به آن است که هر علتی، يك علت ضروری یا تعیین‌بخش است. برآستی، رویدادهایی ممکن است به‌خلاف چشمداشت پیش آیند. و این امکان دارد که عامیان را سوی باور به تصادف راه ببرد. ولی «فیلسوفان» (البته از جمله دانشمندان) چون در چندین مورد با بازجویی دقیق پی برده‌اند که رویداد نایبوسان به سبب تأثیر معارض علتی تاکنون ناشناخته بوده است، «این مبدا را می‌سازند که رابطه میان همه علتها و معلولها بیکسان ضروری است، و عدم یقین ظاهری در برخی موارد از تضاد^{۱۸۴} نهانی علتهای نقیض^{۱۸۵} ناشی می‌شود.»^{۱۸۶} اینجا مبدا آنکه هر رویدادی علتی دارد، به مبدا «ساخته» فیلسوفان توصیف می‌شود. ولی باور ما به چنان مبدا گویا نتیجه عادت است.

177. empirical verification

۱۷۸. رساله، ۱، ۳، ۱۴، ص ۱۷۲. ۱۷۹. پژوهش، ۱، ۸، ۱، ۷۴، ص ۹۵.

180. chance

۱۸۱. همان جا.

182. fortuitous

183. uncaused

184. opposition

185. contrary

۱۸۶. رساله، ۱، ۳، ۱۲، ص ۱۳۲.

هیوم می‌گوید که تنها يك گونه علت وجود تواند داشت. «زیرا چون تصور ما از فاعلیت^{۱۸۷} از بهم‌پیوستگی ثابت دو شیء مشتق است، هر جا این امر مشاهده شد علت، فاعلی^{۱۸۸} است؛ و هر جا مشاهده نشد هرگز هیچ‌گونه علتی وجود نتواند داشت.»^{۱۸۹} تمایزی که فیلسوفان مدرسی میان علت‌های صوری^{۱۹۰}، مادی^{۱۹۱}، فاعلی و غایی^{۱۹۲} می‌گذاشتند تمایزی مردود است. بر همین حال است تمایز میان علت و سبب^{۱۹۳}، تا جایی که این الفاظ به معانی مختلف به کار می‌روند. افزون بر این، همچنان که تنها يك گونه علت هست، پس تنها يك گونه ضرورت هست. تمایز میان ضرورت مادی و معنوی دارای شالوده واقعی نیست. «آنچه ضرورت مادی را برمی‌سازد، بهم‌پیوستگی ثابت اشیا است به‌علاوه تعیین ذهن؛ برداشتن اینها با تصادف یکسان است.»^{۱۹۴}

امیدوارم که شرح مجمل بالا درباره تحلیل هیوم از علیت گویای این واقعیت باشد که او توجه بسیاری بذل موضوع علیت کرد. مقامی که تحلیل علیت در رساله می‌باید بسیار برجسته‌تر از پایه‌ای است که پرداختش به جوهر دارد. بی‌گمان او بر آن بود که نظریه جوهر مادی را پیشتر بار کلی رد کرده است. ولی دلیل عمده بذل چندان توجه به علیت همان درک اوست از دخالت بسیار مهم نفوذ علی در علوم و در زندگی انسان به‌وجه عام. و گرانیگی تحلیل او که خواه با آن موافق باشیم خواه مخالف باری می‌توانیم قدرش را بشناسیم، عبارت است از کوشش او در آمیختن يك تجربه‌باوری هماهنگ و سازوار با بازساختن معنایی که ما معمولاً بر علیت حمل می‌کنیم. بدین‌سان او بازمی‌شناسد که وقتی می‌گوییم X علت Y بود، مرادمان چیزی بیشتر است از آنکه X بر Y تقدم زمانی داشت و از حیث مکانی با آن همپهلو بود. او رویاروی مشکل می‌رود و می‌کوشد تا آن‌را برپایه مبانی تجربه‌باورانه بگشاید. چنین کوششی در راه پرورتن يك فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگ و سازوار، حق عمده هیوم بر ناموری است. سخن او چندان بدیع نبود که گاهی انگاشته‌اند. نمونه‌ای بیاوریم: نیکلای اوترکوری^{۱۹۵} در قرن چهاردهم بر این قول می‌رفت که از وجود يك چیز نمی‌توان وجود چیز دیگر را با یقین استنباط کرد. زیرا در مورد دو چیز متمایز، همواره بدون گرفتار آمدن به تناقض منطقی ممکن است که وجود یکی را تصدیق و وجود دیگری را انکار کنیم. فقط گزاره‌های تحلیلی که به مبداء عدم تناقض^{۱۹۶} «تحویل‌پذیرند»، گزاره‌های یقینی هستند. وانگهی، چنین می‌نماید که نیکلا باور ما را به روابط علی منظم برحسب تجربه‌مان از تسلسلهای مکرر تبیین

187. efficiency 188. efficient

۱۸۹. رساله، ۱، ۳، ۱۴، ص ۱۷۱.

190. formal 191. material 192. final 193. occasion

۱۹۴. همان جا. Nicholas of Autrecourt. ۱۹۵. برای آگاهی از آرای نیکلای اوترکوری، نگاه کنید به جلد سوم این تاریخ (ص ۱۴۷ به بعد).

196. principle of non-contradiction

کرده است. تجربهٔ تسلسلهای مکرر مایهٔ پیدایی چنین چشمداشتی می‌شود که اگر B در گذشته در پی A آمده است، در آینده نیز چنین خواهد کرد. من البته نمی‌خواهم به کنایه بگویم که هیوم دربارهٔ نیکلای اوترکوری یا اندیشمندان همسان او در قرن چهاردهم چیزی می‌دانست. فقط توجه را به این واقعیت تاریخی جلب می‌کنم که در قرن چهاردهم، از شماری از آرای هیوم پیشی بسته بودند، ولو هیوم اطلاعی از این امر نداشت. با این همه همچنان راست است که هیوم است و نه پیشینیان آغازین او که حامی و پدر تجربه‌باوری طراز نوین به‌شمار می‌رود. مصطلحات از قرن هجدهم به این سو تغییر کرده‌اند، و تجربه‌باور امروزین می‌کوشد تا از گرایش هیوم به خط منطوق و روانشناسی بپرهیزد. ولی دربارهٔ وام مستقیم یا نامستقیم تجربه‌باور امروزین به هیوم هیچ شکی نمی‌توان ورزید.

تأکید اهمیت تاریخی هیوم بضرورت در حکم پذیرفتن تحلیل او از علیت نیست. از یک رشتهٔ ممکن انتقاد، نمونه‌ای می‌آوریم. بعدیدهٔ من به‌رغم گفتهٔ هیوم در این موضوع، ما از گونه‌ای فرآیی علی درونی^{۱۹۷} آگاهییم که صرفاً برحسب تحلیل او پذیرای تبیین نیست. گویا او می‌انگارد که مشکل مشهور در تبیین اینکه اراده‌های ما چگونه بر حرکتهای جسمانیمان تأثیر می‌گذارند، یا حتی چگونه ما برخی اعمال درونی را به‌خواست خود انجام می‌دهیم، نشان می‌دهد که حتی اینجا علیت، از رویهٔ عینی، صرفاً عبارت از بهم‌پیوستگی ثابت است، یا کمینه آنکه ما تنها بهم‌پیوستگی ثابت را ادراک می‌کنیم. ولی این شیوهٔ احتجاج بظاهر اعتبار این قول او کازیونالیستها (طرفداران نظریهٔ کسب) را از پیش مفروض می‌گیرد که تأثیر^{۱۹۸} یا توان علی فراآورنده‌ای وجود ندارد مگر اینکه بدانیم ما نه همان به‌وجه علی عمل می‌کنیم بلکه همچنین چگونه چنین می‌کنیم. و اعتبار این دعوی محل سؤال است. باز، اهمیت دارد که تمیز بگذاریم میان این پرسش که آیا دانشمند می‌تواند با تصور هیوم از علیت همداستان باشد و این پرسش که آیا این تصور بازنمای تحلیلی است که از دیدگاه فلسفی کفایت می‌کند. فیزیکدان مثلاً کاری به مسئلهٔ پایگاه منطقی و وجود شناختی این مبدأ ندارد که هر چیزی که آغاز به‌وجود می‌گذارد به میانجی فاعلیت علتی بیرونی^{۱۹۹} چنین می‌کند. برای او ضروری نیست که دل به‌همچو مسئله‌ای مشغول دارد. ولی فیلسوف البته این پرسش را می‌پرسد. و پرداخت هیوم به آن محل انتقاد است. برای نمونه، حتی اگر بتوان توگویی نخست خلئی را تخیل کرد و سپس X را که وجود دارد، به‌هیچ‌رو بضرورت بر نمی‌آید که X می‌تواند بدون علتی بیرونی آغاز به‌وجود گذارد. و همچنین از این واقعیت که تناقضی لفظی نیست میان گزاره‌های «X آغاز به‌وجود گذاشت» و «X علتی نداشت»، بضرورت بر نمی‌آید که این گزاره‌ها چون از دیدگاه «تحلیل مابعدالطبیعی» بررسی شوند باهم سازگاراند. ما از یک سو گزاره‌های تحلیلی و «صوری» داریم و از

197. interior causal production

198. efficacy

199. extrinsic

سوی دیگر فرضیه‌های تجربی: در دستگاه هیوم، جایی برای گزاره‌های پیشینی ترکیبی نیست. و برآستی مسئله این است که آیا گزاره‌هایی یقینی و مع‌هذا اخباری ۲۰۰ درباره واقعیت وجود دارند یا نه. ولی بحث کافی در این موضوع به معنای بحث در طبع و مقام مابعدالطبیعه است. بر فرض مقدمات هیوم و تصور او از «دلیل»، چیزی همانند تحلیش از علیت ناچار برمی‌آید. نمی‌توانیم مقدماتش را بپذیریم و آنگاه آیینی مابعدالطبیعی در باب علیت بر آن بیفزاییم.

لیکن در نقد آرای هیوم به یادآوردن این نکته اهمیت دارد که او منکر وجود نسبت‌های علی نیست. یعنی او صدق این گزاره را انکار نمی‌کند که شعله علت گرمی است. همچنین حتی منکر صدق این گزاره نیست که شعله بضرورت علت گرمی است. کار او کاوش در معنای این گزاره‌هاست، و در بحث نزد هیوم پرسش این نیست که آیا نسبت‌های علی هستند یا نه، بلکه آن است که مراد از گفتن اینکه «نسبت‌های علی هستند» چیست. باز، پرسش این نیست که آیا روابط ضروری هستند یا نه، بلکه آن است که مقصود از گفتن «روابط ضروری هستند» چیست.

۱۰. طبع باور

همچنان که دیدیم، همگونگی طبیعت به دستیاری عقل مبرهن داشتنی نیست. همگونگی طبیعت موضوع باور ۲۰۱ است نه شهود یا برهان. در واقع ما می‌توانیم مانند انسان متعارف بگوییم که آن را می‌شناسیم، اگر کلمه شناختن با گستره فراخ معنایی که در گفتار متداول دارد به کار رود. ولی اگر کلمه به معنایی تنگ به کار رود به دلالت بر دریافت چنان گزاره‌هایی که مانع همه شق‌های دیگرند، نمی‌توان گفت که ما از همگونگی طبیعت شناخت داریم. بعدیده هیوم، از یکسو گزاره‌های تحلیلی داریم که مبین نسبت‌های میان تصورات‌اند، و از سوی دیگر گزاره‌های ترکیبی که به نحوی بر تجربه بنیاد دارند. اما تجربه به خودی خود تنها مفید داده‌های واقعی است؛ تجربه را توانایی آن نیست که درباره آینده به ما بگوید. به یاری عقل نیز نمی‌توان اثبات کرد که باورها و چشمداشت‌هایمان درباره آینده موجهند. با این همه، باور در زندگی آدمی دخالت بسیار مهمی دارد. اگر ما از یکسو به گزاره‌های تحلیلی و از سوی دیگر به داده‌های تجربی بی‌واسطه کنونی یا بیادآورده محدود بودیم، زندگی آدمی امکان‌ناپذیر می‌گشت. ما هر روز کارهایی می‌کنیم که بنیادشان بر باور است. بنابراین، واجب می‌آید که طبع باور را بازجوییم.

گزارش هیوم درباره باور نشانگر گرایش او به خلط منطق و روانشناسی است. زیرا او به پرسش منطقی درباره مبانی آن اطمینانی که باور می‌نامد پاسخی روانشناختی می‌دهد. ولی شاید او از این کار چاره ندارد. زیرا بنا بر مقدماتش، بر باورهای ما درباره سیر آینده رویدادها هیچ دلیل منطقی وجود

ندارد. پس باید به همین بسنده کند که بنماید ما چگونه به داشتن این باورها می‌رسیم. به‌زعم هیوم، باورداشتن به يك گزاره را نمی‌توان برحسب اعمال بهم‌پیوستن تصورات تبیین کرد. یکی از مثالهایش را می‌آوریم: اگر کسی به‌من بگوید که یولیوس قيصر در رختخوابش مرد،^{۲۰۲} من این گزاره را فهم می‌کنم و همان تصوراتی را به‌هم می‌پیوندم که آن کس می‌پیوندد، ولی گزاره را تصدیق نمی‌کنم. باید جایی دیگر سراغ تفاوت بین باور و ناباوری را گرفت. در نظر هیوم «باور کاری نمی‌کند مگر آنکه شیوه تصور شیئی را دگرگون سازد؛ تنها می‌تواند تصوراتمان را روشنی و قوتی افزوده بخشد. پس ظن یا باور به درست‌ترین وجه چنین تعریف می‌شود: تصویری روشن که با انطباع کنونی منسوب و متداعی است.»^{۲۰۳} مثلاً، هنگامی که وجود يك چیز را از وجود چیزی دیگر استنباط می‌کنیم (یعنی هنگامی که در نتیجه استنباط باور می‌آوریم که چیزی وجود دارد)، از انطباع يك شیء به‌تصور «روشن» شیء دیگر می‌گذریم؛ و ویژگی باور همین روشنی یا قوت تصور است. ما در گذار از انطباع به تصور، «نه به عقل بلکه به عادت یا به مبداء تداعی متعین هستیم. ولی باور چیزی بیشتر از تصویری بسیط است. شیوه خاصی از حصول تصور است؛ و چون همان تصور فقط با تغییر درجات قوت و روشنیش دگرگون می‌گردد، روی هم رفته برمی‌آید که باور تصویری روشن است که نسبتی با انطباع کنونی، برحسب تعریف پیشگفته، آن را فراآورده است.»^{۲۰۴} بنابراین، می‌توان باور و اوهام را به‌توسط رجوع به شیوه حصول تصورات مربوط به آنها از هم بازشناخت. «تصور مورد تصدیق از تصویری موهوم که تنها قوه و اهمه بر ما عرضه‌اش می‌دارد، متفاوت احساس می‌شود؛ و این احساس^{۲۰۵} متفاوت را من می‌گویم که با نامیدنش به نیرویی برتر، یا روشنی، یا صلابت، یا استواری، یا ثبات تبیین کنم.»^{۲۰۶} باور «لفظی است که در زندگی عادی همگان آن را به‌قدر کافی می‌فهمند؛»^{۲۰۷} ولی در فلسفه می‌توان آن را برحسب احساس کردن توصیف کرد.

لیکن، حتی اگر کلماتی چون «قوت» و «روشنی» برای بازشناختن گزاره‌های باورداشته ما از اوهام معلوم بس می‌آیند، آیا راست نیست که باورهای بسیاری داریم که تبارهاشان هیچ احساسی نیرومند نداریم؟ ما باور داریم که زمین مسطح نیست، و ماه از اقمار زمین است، ولی اکثر ما احساساتی نیرومند در این باره‌ها نداریم. چنین می‌نماید که هیوم در پاسخ باید به محمولات ثبات و استواری رجوع کند نه به محمولات قوت و روشنی. به‌دید هیوم، تصدیق يك گزاره باید مشروط به

۲۰۲. یولیوس قيصر (Julius Caesar) را در مجلس سنای رم کشتند. — م. ۲۰۳. رساله، ۱، ۳، ۷، ص ۹۶. ۲۰۴. همان، ص ۹۷.

205. feeling

۲۰۶. همان، ص ۶۲۹، «ضمیمه». ۲۰۷. همان جا.

طرد شقهای دیگر باشد. در مورد يك گزاره تحلیلی، هر گزاره نقیض آن مطرود است زیرا می‌بینیم که انکار گزاره‌ای تحلیلی با خود در تناقض می‌آید. در مورد گزاره ترکیبی، طرد شقهای دیگر به تناسب ترتیبی انجام می‌گیرد که بنابر آن، موقع تصدیق داشته در گزاره، در گذشته رخ داده است و مشاهده این تکرار عادت را برقرار داشته و مبادی تداعی را در کار آورده است. در مورد گزاره «ماه از اقمار زمین است»، همیشه به ما گفته‌اند که گزاره‌ای راست است، هیچ چیزی روی نداده است که ما را درباره راستی این گزاره به شک اندازد، و همه مشاهداتی که امکان داشته انجام دهیم با راستیش همساز درمی‌آیند. بنابراین، به راستی گزاره‌باوری استوار و ثابت داریم، ولو آنکه بسا احساسمان درباره اش چندان نیرومند نباشد که احساسمان، مثلاً، درباره صداقت دوست جانی خودمان آنگاه که بداندیشان تکذیبش می‌کنند.

گفتم که همیشه به ما گفته شده که ماه از اقمار زمین است. این سخن بدن معنی است که باور را می‌توان به یاری آموزش و لذا به یاری تصورات ایجاد کرد. هیوم این نکته را تصدیق می‌کند. «همه ظنها و مفاهیمان درباره چیزها که از کودکی به آنها خو گرفته‌ایم، چنان ریشه ژرفی می‌دانند که ممکن نیست با همه تواناییهای عقل و تجربه آنها را از بیخ برکنیم؛ این عادت نه فقط از حیث تأثیرش به عادت برخیزنده از اتحاد مدام و جدایی ناپذیر علتها و معلولها نزدیک می‌آید، بلکه همچنین در بسیاری مواقع بر آن چیرگی می‌یابد. اینجا ما نباید به این سخن بس کنیم که روشنی تصور فراورنده باور است. باید بگوییم که آنها به طرز جدایی ناپذیر یکسان اند.... من بر آنم که اگر بازجوییم، پی می‌بریم که بیش از نیمی از عقاید یا ظنهای رایج میان آدمیان پدیدآورده آموزش اند، و مبادی که بدین گونه به طور مضمحل پذیرفته می‌شوند بر آن مبادی می‌چربند که یا پدیدآورده تعقل مجرد یا تجربه‌اند.... آموزش يك علت مناعی است نه طبیعی.»^{۲۰۸}

پس به گفته هیوم، «هنگامی که من به مبدائی معتقدم، این فقط تصویری است که با نیروی بیشتر به من می‌خورد. هنگامی که من يك دسته حجت را بر دسته دیگر می‌گزینم، کاری جز این نمی‌کنم که از روی احساسم درباره برتری نفوذشان تصمیم می‌گیرم.»^{۲۰۹} باز، «همه استدلالهایمان درباره علتها و معلولها از چیزی جز عادت نشأت نمی‌یابند، و باور به وجه اخص فعلی است که از بخش حساس^{۲۱۰} طبایع ما برمی‌آید نه از بخش اندیشنده^{۲۱۱} آنها.»^{۲۱۲} پس چگونه می‌توان میان باورهای معقول و نامعقول حکم کرد؟ هیوم بظاهر پاسخ چندان روشن و صریحی به این سؤال نمی‌دهد؛ و هنگامی که به باورهای نامعقول می‌پردازد، بر این می‌گراید که باز نماید به عقیده او ذهن

۲۰۸. رساله، ۱، ۳، ۹، ص ۱۱۶-۱۷. ۲۰۹. رساله، ۱، ۳، ۸، ص ۱۰۳.

210. sensitive 211. cogltative

۲۱۲. رساله، ۱، ۴، ۱، ص ۱۸۳.

چگونه کار می‌کند نه آنکه روشن سازد که چگونه ما باورهای معقول را از باورهای نامعقول بازمی‌شناسیم. ولی پاسخ کلیش به مسئله گویا کمابیش چنین است: بسیاری باورها نتیجه «آموزش» اند، و پاره‌ای از آنها نامعقول اند. راه علاج باورهای نامعقول آن است که به تجربه توسل جویم، یا بهتر بگوییم، آن باورها را به محک تجربه بیازماییم. آیا باوری که حصولش نتیجه آن است که دایم به ما گفته‌اند راست است، با باورهایی که بنیادشان بر تجربه نسبتهای علی است همساز درمی‌آید؟ اگر اولی با دومی ناهمساز یا ناهماهنگ درمی‌آید، باید از آن دست کشید. آموزش يك «علت صناعی»^{۲۱۳} است، و ما باید علت «طبیعی» باورها را ترجیح نهم، یا نسبتهای علی را به معنای فلسفی، یعنی بهم پیوستگیهای ثابت یا نامتغیر. البته می‌توان باورهای نامعقول بر بنیاد تجربه حاصل کرد. مثال هیوم عبارت است از داوریهایی تعمیم یافته درباره اعضای ملتی بیگانه که نتیجه یکی دو برخورد با بیگانگان است. ولی راه علاج تعصباتی از این گونه آشکار است: راهش راهی است که بدان همچو تعصبات در واقع علاج می‌شوند، اگر علاج بشوند. بعلاوه، باورهای نامعقول را می‌توان با تجربه همگونگیها یا تجربه بهم پیوستگیهای ثابت پدید آورد. اما با تأمل در پرتو تجربه گسترده‌تر که موارد خلاف را آشکار می‌کند یا عوامل دیگر را به شناخت درمی‌آورد، اینها را می‌توان چاره کرد. تولستوی جایی از این باور برخی دهقانان سخن می‌گوید که جوانه‌زدن درختهای بلوط در بهاران به سبب بادی معین است. و اگر باد با درختها همپهل و مقدم بر جوانه‌زدنشان بود، باور دهقانان را می‌توان تبیین کرد. ولی اگر تجربه مواردی را آشکار کند که در آن درختهای بلوط حتی هنگامی که این باد ویژه نوزد جوانه می‌دهند، باور دهقانان رانمی‌پذیریم، باز، حتی اگر در همه موارد درختهای بلوط تنها هنگامی که باد ویژه می‌وزید جوانه می‌دادند، این باور که جوانه‌زدن معلول باد بود با تجربه و مشاهده‌مان از دیگر موارد جوانه‌زدن همچنان ناسازگار درمی‌آمد. در این حال، ذهن عادت را تشکیل نمی‌داد تا گویی عنصر رابطه ضروری را فراهم آورد؛ و ما باور نمی‌کردیم که باد علت جوانه‌زدن درختهای بلوط است.

اگر این سخنان نظر هیوم را باز نمایند، مشکل دیگری پیش می‌آید. هیوم بسا چنان سخن می‌گوید که انگاری عادت نه همان در زندگی انسان غالب است بلکه باید غالب باشد. در عین حال او همچنین چنان سخن می‌گوید که گویی تجربه باید راهنمای ما باشد. می‌گوید که «رشته رویدادهای تجربه شده معیار بزرگی است که بر وفق آن ما همه کردارمان را به سامان می‌آوریم. به هیچ چیز دیگری در صحرا یا در سنا نمی‌توان توسل جست. هیچ چیز دیگری را نباید هرگز در مدرسه یا در

خلوتگاه شنید.»^{۲۱۴} ولی شاید بتوان به این مشکل تا اندازه‌ای بدین نحو پاسخ داد. به‌زعم هیوم، باورهای عادت‌ی و بنیادی معینی هستند که لازمه زندگی بشرند؛ باور به‌وجود مستمر و مستقل اجسام، و باور به اینکه هرچیز که آغاز به بودن می‌گذارد علتی دارد. این باورهای عادت‌ی بنیادی، غالب‌اند و باید غالب باشند، چنانچه بناست که زندگی انسان امکان‌پذیر باشد. و آنها باورهای خاص‌تر ما را مشروط می‌گردانند. ولی باورهای دوم پرهیزناپذیر و ضروری نیستند؛ ما بر آزمون و تصرف در آنها تواناییم. این آزمون عبارت است از سیر رویدادهای تجربه‌شده، و همسازی با باورهایی که خودشان با سیر رویدادهای تجربه‌شده سازگارند.

۲۱۴. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. (عبارت نقل شده به‌قسمت یازدهم پژوهش درباره فهم آدمی تعلق دارد. این قسمت مشتمل است بر بک‌نطق تخیلی که سخنرانی ایکوری مشرب [خود هیوم] خطاب به آتنیان عصر باستان ایراد می‌کند. نگاه کنید به قسمت سوم از فصل ۱۵-م.)

فصل ۱۵

هیوم

(۲)

۱. باور ما به وجود اجسام

در پایان فصل واپسین دیدیم که باور به وجود مستمر اجسام به استقلال ز ذهن یا ادراک، نزد هیوم باور طبیعی بنیادینی است. اما باید گفتارش را در این باب با دقت بیشتر بررسییم.

هیوم می‌گوید مشکل عمده‌ای که در زمینه پنداشت ما دربارهٔ جهانی از اشیای همواره موجود و مستقل از ادراک ما برمی‌خیزد آن است که ما محدود به جهان ادراکاتیم و از دسترس به جهانی از اشیا که مستقل از این ادراکات موجود است برخوردار نیستیم. «از آنجا که هرگز هیچ چیز جز ادراکات بر ذهن حاضر نیست، و چون همهٔ تصورات از چیزی سرچشمه می‌گیرند که پیشتر بر ذهن حاضر بود، چنین برمی‌آید که ما را توانایی آن نیست که از چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات تصویری حاصل کنیم. بیاییم تا حد ممکن توجهمان را به بیرون خودمان معطوف کنیم؛ بیاییم متخیله‌مان را تا آسمان، یا تا دورترین کرانه‌های گیتی دنبال کنیم؛ بواقع هرگز گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم، و هیچ‌گونه وجودی برایمان متصور نیست مگر چنان ادراکاتی که در این عرصهٔ تنگ پیدا آمده‌اند. این گیتی متخیله است، و ما جز آنچه اینجا فرآورده می‌شود تصویری نداریم.»^۱ تصورات بفرجام به انطباعات تحویل‌پذیرند، و انطباعات ذهنی^۲ هستند، یعنی به ذهن مدرك^۳ تعلق دارند. بنابراین، هرگز برایمان تصورپذیر نیست که اشیا، جد از ادراکاتمان، احتمالاً یا واقعاً به‌چه می‌مانند.

فهم این نکته مهم است که هیوم بر سر آن نیست تا وجود جسم یا اجسام مستقل از ادراکاتمان

۱. رساله، ۱، ۶، ۲، ص ۸-۶۶.

2. subjective 3. percipient subject

را انکار کند. او برآستی قائل است که ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که جسم وجود دارد؛ ولی او در عین حال پای می‌فشرد که ما از تصدیق آن گزاره چاره نداریم. «طبیعت این را به انتخاب او (آدم شکاک) وانگذاشته است، و بی‌گمان آن را کاری خطیرتر از این شمرده است که به استدلالها و نظرپردازیهای نایقینی ما واسپرد. بحق می‌توان پرسید که چه عللی ما را وامی‌دارند تا به وجود جسم باور داشته باشیم؟، اما بیهوده است که بپرسیم آیا جسم هست یا نه. این نکته‌ای است که باید در همه استدلالهایمان آن را فرض مسلم گیریم.»^۴ شکاک نیز مانند ناشکاک همواره چنان عمل می‌کند که انگاری جسم بواقع موجود است؛ او به جلوه فروشی هرگونه شك عالمانه هم که در پژوهشگاهش پردازد، باری از اعتقاد به این معنی چاره ندارد. پس ما تنها می‌توانیم علت یا علت‌هایی را بازجوییم که ما را به باورداشتن به وجود مستمر اجسام به تمایز از ذهنها و ادراکهایمان وامی‌دارند. نخست آنکه حواس سرچشمه این پنداشت نتوانند بود که چیزها هنگامی که به ادراک درنیابند به وجودشان ادامه می‌دهند. زیرا برای آنکه حال چنین باشد، حواس باید هنگامی که از کار بازایستاده‌اند کار کنند. و این تناقضی را لازم می‌آورد. همچنین حواس اجسامی را که متمایز از ادراکاتمان اند، یعنی متمایز از نمودهای محسوس اجسام اند، بر ما آشکار نمی‌کنند. آنها هم نسخه هم اصل را بر ما آشکار نمی‌کنند. برآستی بسا به دیده‌ام بنماید که من بدن خودم را ادراک می‌کنم. ولی «به تعبیر درست، ما هنگامی که اندامها و اعضایمان را می‌نگریم آنچه ادراک می‌کنیم بدنمان نیست بلکه انطباعات معینی است که به میانجی حواس وارد می‌شوند؛ به نحوی که اسناد وجودی واقعی و جسمانی به این انطباعات یا به موضوعاتشان، فعل ذهن است که تبیینش به اندازه آنچه اکنون بررسی می‌کنیم دشوار است.»^۵ راست است که میان رده‌های انطباعات، ما وجودی متمایز و مستمر به بعضی حمل می‌کنیم و به بعضی نه. هیچ‌کس وجودی متمایز و مستمر به دردها و لذتها حمل نمی‌کند. «عامیان»، هرچند نه «فیلسوفان»، می‌انگارند که رنگها، مزه‌ها، صداها و، به‌طور کلی، کیفیات به اصطلاح دومین همچو وجودی را دارند. فیلسوفان و عامیان هر دو بیکسان می‌انگارند که شکل، حجم، حرکت و درستی به‌استمرار و به استقلال از ادراک وجود دارند. ولی این خود حواس نتوانند بود که ما را به نهادن این تمایزها راه می‌برند؛ زیرا تا جایی که سخن بر سر حواس است، همه این انطباعات همسنگ‌اند.

دوم آنکه این عقل نیست که ما را به باورداشتن به وجود مستمر و متمایز اجسام وامی‌دارد. «هرگونه برهان مقنعی هم که فیلسوفان بیندارند می‌توانند بر مسجل داشتن باور به اشیای مستقل از ذهن بیاورند، پیداست که این برهانها بر اندک کسانی شناخته‌اند؛ و به دستگیری چنان برهانها نیست که کودکان، دهقانان و بیشترین بخش آدمیان واداشته می‌شوند که موضوعات یا اعیان بر

۴. رساله. ۱، ۲، ۴، ۱۸۷. ۵. همان، ص ۱۹۱.

بعضی انطباعات حمل کنند و بر بعضی انکار کنند.^۶ «همچنین ما نمی‌توانیم باورمان را همینکسه دارایش شدیم بهوجهی عقلی توجیه کنیم.» «فلسفه ما را می‌آگاهاند که هر چیزی که بر ذهن پدید می‌آید چیزی جز ادراک نیست، و گسستگی و قیامش به‌ذهن است.»^۷ و ما نمی‌توانیم وجود اشیا را از ادراکات استنباط کنیم. چنین استنباطی در حکم استنباط علی است. و برای آنکه معتبر باشد واجب می‌آید که بتوانیم بهم پیوستگی ثابت آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کنیم. ولی این کار را نمی‌توانیم بکنیم. زیرا نمی‌توانیم از رشته ادراکاتمان بیرون برویم تا آنها را با چیزی جدا از خودشان مقایسه کنیم.

باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام، و عادت ما به فرض آنکه ما بازا یا همتاهای عینی و مستقل انطباعات وجود دارند، باید بنابراین نه به سبب حواس یا عقل یا فهم بلکه پدیدآورده متخیله باشند. بدین سان این پرسش برمی‌خیزد که کدامند ویژگیهای برخی انطباعات که در متخیله تأثیر می‌گذارند و اعتقاد ما را به وجود مستمر و متمایز اجسام فرامی‌آورند؟ بیهوده است که این باور یا اعتقاد را بر حسب نیروی برتر یا شدت برخی انطباعات در مقایسه با انطباعات دیگر تبیین کنیم. زیرا هویداست که اکثر مردم می‌انگارند که گرمی آتش، که در فاصله مناسبی نهاده شده باشد، در خود آتش است، در حالی که نمی‌انگارند که رنج شدیدی که به علت نزدیکی زید به آتش عارض می‌شود جای دیگری جز در نطباعات ذهن مدرك باشد. از این رو ویژگیهای انطباعات معینی را که در متخیله تأثیر می‌کنند باید در جای دیگر بجوییم.

هیوم از دو همچو ویژگی نام می‌برد، یعنی ثبات^۸ و همسازی^۹. «آن کوه‌ها و خانه‌ها و درختهایی که اکنون برابر دیدگانم آرمیده‌اند همیشه به‌همان سامان بر من پدیدار بوده‌اند؛ و هنگامی که من چشمهایم را می‌بندم یا سرم را می‌گردانم و آنها از دیدگانم نهان می‌شوند، چیزی نمی‌گذرد که می‌بینم بدون کمترین دگرگونی پیش من باز می‌گردند.»^{۱۰} اینجا ما انطباعات همانندی داریم که دایم باز می‌گردند. ولی، آشکارا اجسام غالباً نه همان اوضاع بلکه همچنین کیفیاتشان را تغییر می‌دهند. لیکن حتی در تغییرهایشان يك همسازی هست. «هنگامی که پس از ساعتی غیبت به اطاقم برمی‌گردم، بخاریم را بر همان وضعی که ترکش گفتم نمی‌یابم؛ ولی از سوی دیگر در سایر موارد من خو گرفته‌ام که بینم دگرگونی همسانی در زمان همسانی فرامی‌آید، خواه حاضر باشم خواه غایب، نزدیک باشم یا دور. لذا این همسازی در تغییرات اشیای بیرونی و نیز ثبات آنها، از ویژگیهای اشیای بیرونی است.»^{۱۱} به‌گمانم مراد هیوم به قدر کافی روشن است. انطباعات من از کوهی که از

۶. همان، ص ۱۹۳. ۷. همان جا.

8. constancy 9. coherence

۱۰. همان، ص ۱۹۴. ۱۱. همان، ص ۱۹۵.

پنجره می‌توانم بینم ثابت‌اند، بدین معنی که بر فرض شرایط لازم، همسان‌اند. از دیدگاه ادراک، کوه کمابیش بريك حال می‌ماند. ولی انطباعاتی که من از بخاری اطاقم در ساعت ۹ شب می‌پذیرم بر همان حال انطباعاتی نیست که چون در ساعت ۱۰ شب به اطاقم برمی‌گردم می‌پذیرم. آتش بخاری، چنانکه می‌گوییم، در این میان فروکشیده است. از سوی دیگر، این دو انطباع جداگانه یا دو انطباع جداگانه‌ای که در طی همان مدت در شبی دیگر می‌پذیریم سازوارند. و اگر بخاری را مدتی در دو یا چند هنگام تماشا کنم، طرح منظمی از همسازی میان رشته‌های مختلف انطباعات هست. لیکن هیوم از تبیین باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام که صرفاً و منحصرأ بر سیر بالفعل انطباعات متکی است خرسند نیست. از يكسو انطباعات در واقع از هم می‌گسلند، در حالی که از سوی دیگر ما بنا به عادت به وجود مستمر اجسام باور داریم. و صرف تکرار گسسته، ولو همسان، به‌تنهایی نمی‌تواند این باور را فرآورد. باید آنجا دنبال «مبادی دیگری» بگردیم، و هیوم، چنانکه چشم می‌داریم، به ملاحظات روانشناختی توسل می‌جوید. «متخیله چون درون تسلسل اندیشین قرار گیرد، به پیشروی می‌گراید، حتی هنگامی که موضوعش از میان برخیزد، و مانند کشتی که پاروها به حرکتش انداخته باشند، در سیر خود بدون نیروی رانش تازه پیش می‌رود.»^{۱۲} همینکه ذهن به مشاهده همگونگی یا همسازی میان انطباعات آغاز کند، بر آن می‌گراید که این همگونگی را تا حد ممکن تمام گرداند. فرض وجود مستمر اجسام برای این غرض بسنده است و مفهومی از انتظام و همسازی بیشتر از آنچه حواس فراهم می‌آورند به ما می‌دهد. اما اگرچه همسزی ممکن است مایهٔ بدایی فرض وجود مستمر اشیا باشد، تصور ثبات برای تبیین فرض وجود متمایزشان، یعنی استقلالشان از ادراکات ما، لازم می‌آید. هنگامی که خو گرفته‌ایم که مثلاً بینیم خورشید مدام در همان صورت پیدایی نخستینش بازمی‌گردد، گرایش بدان داریم که این ادراکات مختلف و گسسته را یکسان بشمریم. لیکن تأمل به ما می‌نماید که ادراکات یکسان نیستند. بنابراین، برای رهانیدن خودمان از این تناقض، گسستگی را می‌پوشانیم یا از میان برمی‌داریم، «این‌گونه که فرض می‌کنیم که ادراکات گسسته به‌توسط وجودی واقعی که ما از آن ناگاهیم به هم پیوسته‌اند.»^{۱۳}

راست است که این ملاحظات چندان روشنگر نیستند. و هیوم می‌کوشد تا دیدگاهش را دقیقتر و روشنتر سازد. برای این کار، میان ظن «عامیان» و آنچه «دستگاه فلسفی» می‌نامد تمیز می‌نهد. عامیان عبارت‌اند از «همهٔ بخش نااندیشنده و نافلسفی نوع آدمی، یعنی همهٔ ما در زمانی.»^{۱۴} هیوم می‌گوید این مردم می‌انگرنند که ادراکهایشان یگانه اعیان‌اند. «همان صورت مخیلی که بر حواس حاضر است، نزد ما جسم واقعی است؛ و ما به این صورتهای مخیل گسسته اینهمانی کامل اسناد

۱۲. همان، ص ۱۹۸. ۱۳. همان، ص ۱۹۹. ۱۴. رساله، ۱، ۴، ۱، ص ۲۰۵.

می‌کنیم.^{۱۵} به سخن دیگر، عامیان چیزی از جوهر مادی لاک نمی‌دانند؛ اشیای مادی به‌دیده آنان صرفاً همان‌اند که ادراک می‌کنند. و نزد هیوم، گفتن این سخن به‌آن معنی است که به‌دیده عامیان اعیان و ادراکات یکسان‌اند. و چون این را پیشاپیش مفروض گرفتیم، سپس با مشکلی روبه‌رو می‌شویم. از یک سو، «گذار هموار متخیله در امتداد تصورات مدرکات همانند، ما را وامی‌دارد تا اینهمانی کامل به آنها حمل کنیم.»^{۱۶} از سوی دیگر، شیوه گسیخته‌رخدانشان، یا چنانکه هیوم می‌گوید، نمودشان، ما را به‌این راه می‌برد که آنها را همچون هستیهای متمایز بنگریم. ولی این تناقض تشویش‌انگیز است، و باید آن را از میان برداشت. از آنجا که ما نمی‌توانیم به فداکردن گرایش پدیدآمده از گذار هموار متخیله تن دهیم، مبداء دوم را فدا می‌کنیم. راست است که در نمود ادراکات همانند، گسیختگیها بسا چندان طولانی و مکررند که نمی‌توانیم از آنها چشم‌پوشیم؛ اما در عین حال «نمودی گسیخته بر حواس، بضرورت متضمن گسیختگی در وجود نیست.»^{۱۷} از این رو می‌توانیم وجود مستمر اشیا را «توهم کنیم». با این همه، ما نه همان وجود مستمر اشیا را توهم می‌کنیم، بلکه به‌آن باور داریم. و، به‌زعم هیوم، این باور را می‌توان با ارجاع به حافظه تبیین کرد. حافظه شماره بسیاری از موارد ادراکات همانند را بر ما عرضه می‌دارد که در زمانهای مختلف پس از گسیختگیهای فراوان بازمی‌گردند. و این همانندی گرایشی را فرامی‌آورد که چنین ادراکهای گسیخته را یکسان بشمریم. در عین حال همچنین گرایشی فرامی‌آورد که ادراکات را به‌یاری فرضیه وجود مستمر به هم پیوندیم تا حمل اینهمانی به آنها را توجیه کنیم و از تناقضی بپرهیزیم که خصلت گسیخته ادراکاتمان گویا ما را به‌آن گرفتار می‌آورد. بنابراین، ما گرایش داریم که وجود مستمر اجسام را توهم کنیم، وانگهی، چون این گرایش از انطباعات روشن حافظه برمی‌خیزد، به‌این وهم روشنی می‌بخشد، «یا، به سخن دیگر، ما را به باوردداشتن وجود مستمر جسم وامی‌دارد.»^{۱۸} زیرا باور عبارت از روشنی یک تصور است.

اما هرچند از این راه به‌باور داشتن وجود مستمر «محسوسات یا مدرکات» کشانده می‌شویم، فلسفه‌دیدگان ما را بر بطلان این فرض می‌گشاید. زیرا عقل به‌ما می‌نماید که مدرکاتمان وجودی مستقل از ادراکاتمان ندارند. و آنها همان اندازه بدون وجودی مستمرند که وجودی مستقل ندارند. بنابراین، فیلسوفان میان ادراکات و اشیا فرق نهاده‌اند. ادراکات گسیخته‌اند و به‌ذهن مدرک بازبسته‌اند؛ اشیا وجودشان بردوام و ایستاده به‌خوبش است. ولی چنین نظریه‌ای این‌گونه حاصل می‌شود که نخست ظن عامی را بپذیریم و سپس کنارش بگذاریم، و نه همان دشواریهای لاحق به‌چنان ظن بلکه همچنین دشواریهای ویژه خود را دربر دارد. مثلاً، این نظریه متضمن فرض دسته‌جدیدی از ادراکات است. چنانکه پیشتر دیدیم، ما نمی‌توانیم جز برحسب ادراکاتمان اشیا را به‌تصور

۱۵. همان جا. ۱۶. همان جا. ۱۷. همان، ص ۸-۲۰۷. ۱۸. همان، ص ۲۰۹.

درآوریم. از این رو، اگر اشیا را علاوه بر ادراکات فرض کنیم، صرفاً ادراکات را مکرر می‌کنیم و همان‌گاه صفاتی چون ناگسستگی و استقلال به‌آنها حمل می‌کنیم که به ادراکات تعلق ندارند. بنابراین، نتیجه‌نهایی بررسی هیوم درباره‌ی باور ما به وجود مستمر و مستقل اجسام آن است که محملی عقلانی برای چنان باور نیست. در عین حال نمی‌توانیم بین این باور را بکنیم. می‌توانیم فرض مسلم بگیریم که «عقیده خواننده در لحظه کنونی هرچه باشد، تا یک ساعت دیگر معتقد خواهد شد که جهانی هم بیرونی هم درونی هست.»^{۱۹} تنها در سیر فعلی تأمل فلسفی است که شکاکیت در این باب ممکن است، و حتی آنجا هم شکاکیت فقط نظری است. باید توجه نمود که هیوم این نظریه را توصیه نمی‌کند که برخی کیفیات (کیفیات به اصطلاح دومین) ذهنی‌اند، در حالی که برخی دیگر (کیفیات نخستین) عینی‌اند. به‌خلاف، او می‌گوید که «اگر رنگها، اصوات، مزه‌ها و بوها صرفاً ادراکات‌اند، آنچه می‌توان تصور کرد دارای وجود مستمر و مستقل واقعی نیست؛ نه حتی حرکت و امتداد و درستی، یعنی کیفیات نخستینی که مورد بیشترین تأکیدند.»^{۲۰} راست است که او تصدیق می‌کند «هنگامی که ما از علت به معلول استدلال می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که رنگ و صوت و مزه و بو هیچ‌کدام وجودی مستمر و مستقل ندارند.»^{۲۱} و «هنگامی که این کیفیات محسوس را طرد می‌کنیم، در گیتی هیچ چیز نمی‌ماند که همچو وجودی داشته باشد.»^{۲۲} هیوم یقین رشته‌های اصلی انتقاد بارکلی بر لاک را می‌پذیرفت، ولی فراتر از این دنبال او نمی‌رفت. زیرا هرچند بارکلی در پی ابطال آرای شکاکان و نیز ملحدان و ماده‌باوران بود، براهینش به‌زعم هیوم به شکاکیت می‌انجامد، از این حیث که «پذیرای پاسخ نیستند و ایقانی را فرامی‌آورند. یگانه اثرشان ایجاد آن حیرت و دودلی و پریشانی دماغ است که از شکاکیت حاصل می‌آید.»^{۲۳} البته می‌توان چنین پاسخ داد که دیدگاه هیوم شکاکانه‌تر از دیدگاه بارکلی است، چرا که او بر تناقضی بنیادین و سازش‌ناپذیر میان نتایج استدلال فلسفی و باور طبیعی، آگاهانه تأکید می‌ورزد. همچنین محل گفتگوست که او بر این می‌گراید که آرای بارکلی را نادرست فرامی‌داند تا جایی که او را چنین نقش می‌کند که می‌خواسته است ظنهای «عامیان» را اصلاح کند. ولی هرچند این همه بسا که راست باشد، باید به یاد داشت که هیوم بفرجام جانب عامیان را می‌گیرد. مقصودش این است که ما گرایش پرهیزناپذیر و ریشه‌کن‌نشدنی داریم بر اینکه به وجود مستمر و مستقل اجسام باور داشته باشیم. این گرایش فراآورنده باور است، و این باور در عامی و فیلسوف بر یکسان کار می‌کند. هرگونه کوشش در راه دادن محملی عقلی برای این باور ناکام می‌ماند. امکان دارد چیزی جدا از ادراکاتمان وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم ثابت کنیم که حال چنین است. در عین حال هیچ‌کس زندگیش را بر پایه

۱۹. همان، ص ۲۱۸. ۲۰. رساله ۱، ۴، ۴، ص ۲۲۸. ۲۱. همان، ص ۲۳۱. ۲۲. همان جا. ۲۳. پژوهش، ۱۲، ۱، ۱۲۲، حاشیه ص ۱۵۵.

مبادی شکاکانه نمی‌گذرانند یا نمی‌توانند بگذرانند. باور طبیعی هرآینه و بحق چیره است. به‌گمانم روشن است که مقدار زیادی از قوت اقلناعی براهین هیوم براین مقدمه بازسته است که آنچه با آن بی‌واسطه آشنا می‌شویم، ادراکاتمان است. افزون براین، چنان می‌نماید که او کلمه perception را به دو معنای فعل ادراک و عین مدرك به کار می‌برد. آشکار است که ادراکات ما گسیخته و جدایند. ولی انسان متعارف براین امر آگاه است، و، مثلاً، دو ادراک گسیخته خورشید را یکسان نمی‌گیرد. اگر بتوان گفت که او perception های خود را یکسان می‌گیرد، آنها را به معنای دوم کلمه perception [یعنی عین یا شیء مدرك] یکسان می‌گیرد. هیوم البته ممکن بود پاسخ دهد که نهادن این تمیز، یکسره عبارت از مصادره به مطلوب است؛ زیرا خود همین تمیز موضوع گفتگوست. در عین حال بحث را نمی‌توان به وجهی سودبخش پیش برد مگر آنکه تعابیرهای زبانی را بدقت مرتب کرد. و بحث هیوم درباره مسئله به نظر من گرفتار همان عیبی است که وجه مشترک «شیوه تصورات» لاک و مشتقات آن است، یعنی لفظی چون idea [= تصور] یا perception [= ادراک، مدرك] به معنایی نامرسوم به کار می‌رود بی‌آنکه برای تمیز میان معانی نامرسوم و مرسوم توجه کافی بذل شود. و این نکته دارای اهمیت بسیار است. زیرا اگر این کلمات به معنای نامرسوم گرفته شود، نتایج فلسفی خطیری برمی‌آیند. برآستی محل بحث است که این خود تجربه‌باورانند که یکسره مصادره به مطلوب می‌کنند، و اینکه نتایج شکاکانه هیوم از کاربرد زبانی او برمی‌آیند. در عین حال دیدگاه کلی هیوم براین معنی که باور طبیعی که مشابه «باور» حیوانی است در زندگی آدمی غالب است یا باید باشد و عقل از توجیه این باورها ناتوان است – چنانچه «توجیه»^{۲۴} را به معنای چیزی بیشتر از دادن تبیینی روانشناختی درباره پیدایش باورها بگیریم –، دارای اهمیت تاریخی زیادی است. احتمالاً همین دیدگاه وجه ممیز هیوم است و او را از لاک و بارکلی هر دو ممتاز می‌گرداند. البته لاک تا اندازه‌ای براین دیدگاه پیشی جسته بود؛ اما چنانکه دیدیم، فلسفه لاک دارای عنصر عقل‌باورانه بارزی بود. هیوم است که بر پایه‌ای بالاتر از همه دیگر تجربه‌باوران طراز کهن، جریان ضدعقل‌باورانه اندیشه را تجسم می‌بخشد. و خطاست که اعتنایمان چندان به شکاکیتش منحصر باشد که تأکید زیاد او را بر دخالت باور طبیعی نادیده بگیریم یا ناچیز بشمریم.

۲. ذهن و مسئله اینهمانی شخصی

به‌دیده هیوم، مسئله ذهن به پیچیدگی و دشواری مسئله جسم نیست. «جهان عقلی»^{۲۵}، هرچند گرفتار به غوامض بی‌نهایت است، مبتلا به چنان تناقضهایی که در جهان طبیعی کشف کرده‌ایم نیست. آنچه درباره آن دانسته است، با خودش سازگار درمی‌آید؛ و آنچه نادانسته است، باید رضا

24. justify

25. intellectual

دهیم که به همان حال بگذاریم.»^{۲۶} چنانکه خواهیم دید، تأمل بیشتر هیوم را به نتیجه کمتر خوشبینانه‌ای راه برد؛ ولی آغاز سخنش چنین است.

هیوم نخست به موضوع غیرمادیت (تجرد)^{۲۷} نفس می‌پردازد و می‌گوید پرسش اینکه آیا ادراکات با جوهری مادی یا نامادی ملازمه دارند^{۲۸}، پرسشی بی‌معنی است، به آن حیث که ما نمی‌توانیم معنای روشنی به آن بار کنیم و بنابراین نمی‌توانیم به آن پاسخ دهیم. نخست آنکه آیا ما تصویری از جوهر داریم؟ اگر داریم، انطباق فرآورنده این تصور چیست؟ امکان دارد بگویند که ما از آن رو تصویری از جوهر داریم که می‌توانیم آن را به «چیزی که ممکن است به خودی خود وجود داشته باشد» تعریف کنیم. ولی این تعریف درخور هر چیز تصورپذیر است، زیرا هر چیز که به روشنی و تمایز تصورپذیر است، می‌تواند تا جایی که سخن برسر امکان است موجود باشد. از این رو تعریف نمی‌تواند برای بازشناختن جوهر از عرض یا نفس از ادراکات به کار آید. دوم آنکه مراد از «ملازمه»^{۲۹} چیست؟ «ملازمه داشتن با چیزی، برای نگاهداری وجود ادراکات ما لازم فرض می‌شود. برای نگاهداری وجود يك ادراك هیچ چیز لازم نمی‌نماید. بنابراین، ما هیچ تصویری از ملازمه نداریم.»^{۳۰} ادراکات نمی‌توانند با جسمی ملازمه داشته باشند. زیرا برای این کار می‌باید در مکان حاضر باشند. ولی سخنی محال است که مثلاً بگوییم انفعالی به نسبت با تأملی اخلاقی مکان گیر است، چنانکه بالا یا پایین آن، در سوی راست یا چپ آن، ایستاده است. لیکن چنین بر نمی‌آید که ادراکات با جوهری نامادی ملازمه توانند داشتند. «آن میزی که هم‌اکنون به‌دیده من می‌نماید، فقط يك مدرک است و همه کیفیاتش كيفيات يك مدرک اند. آشکارترین همه کیفیاتش امتداد است. مدرک فراهم آمده از اجزاست.»^{۳۱} ولی مقصود از این گفته چیست که مدرکی معتدبا جوهری نامادی ملازمه دارد؟ نسبت مفروض، تبیین‌ناپذیر است. گفتن اینکه ادراکات باید با چیزی ملازمه داشته باشند، مصادره به مطلوب است. برآستی شیئی ممکن است وجود داشته باشد و با این همه هیچ کجا وجود نداشته باشد. «و من قائم که این حال نه همان ممکن است بلکه بخش بیشتر هستیها به این شیوه وجود دارند و باید وجود داشته باشند.»^{۳۲}

سخنان هیوم دربارهٔ میز آشکارا از پیش مفروض می‌گیرند که آنچه من می‌شناسم، آنگاه که میز را می‌شناسم، عبارت از يك مدرک است. امکان دارد که چیزهایی سوای مدرکات باشند؛ ولی در چنین حال، نمی‌توان دانست که چیستند. ما محدود به مدرکاتیم. به‌گمانم این پیش‌فرض همچنین در برهانی حاضر است که او می‌آورد برای باز نمودن آنکه نظریهٔ نفس به منزلهٔ جوهری نامادی از

۲۶. رساله، ۱، ۴، ۵، ص ۲۳۲.

27. immateriality 28. inhere 29. inhesion

۳۰. همان، ص ۲۳۴. ۳۱. همان، ص ۲۳۹. ۳۲. همان، ص ۲۳۵.

آنچه او، شاید به طنز، «فرضیه قبیح» اسپینوزا می خواند بفرجام تمیز ناپذیر است. نخست جهان اشیا یا اجسام هست. همه آنها به زعم اسپینوزا حالات^{۳۳} يك جوهر یا يك موضوع^{۳۴} هستند. دوم، جهان اندیشه هست، یا جهان انطباعات و تصورات من. «حکیمان لاهوتی» به ما می گویند که اینها حالات جوهری بسیط و ناممتد، یعنی نفس، هستند. ولی ما نمی توانیم میان مدرکات و اشیا تمیز بگذاریم، و نمی توانیم نسبتی بیابیم، خواه نسبت پیوند خواه نسبت ناسازی، که بر یکی مؤثر باشد و بر دیگری نه. بنابراین، اگر به اسپینوزا خرده بگیریم که جوهرش باید با حالات آن یکسان^{۳۵} باشد، وانگهی جوهرش باید با حالات ناهمساز یکسان باشد، درست همان ایراد را می توان در رد فرضیه حکمای لاهوتی پیش کشید. نفس نامادی باید مثلاً با میزها و صندلیها یکسان باشد. و اگر تصویری از نفس داریم، این تصور خودش يك مدرک و يك حالت خواهد بود. بدین گونه کارمان به نظریه اسپینوزا در باب جوهر یگانه^{۳۶} خواهد انجامید. خلاصه، هر برهانی بر محالی این گفته که همه به اصطلاح اشیا طبیعی عبارت از حالات يك جوهرند، همچنین به کار نمودن محالی این گفته می آید که همه انطباعات و تصورات، یعنی همه ادراکات، عبارتند از حالات جوهری نامادی یا نفس. و همه براهین انگيخته بر اثبات آنکه ادراکات حالات نفس اند، همچنین به اثبات فرضیه اسپینوزا می گرایند. زیرا ما نمی توانیم میان ادراکات و اشیا تمیز بگذاریم و درباره یکی گزاره هایی بدهیم که درباره دیگری انطباق نپذیرند.

البته قصد هیوم آن نیست که به سود یگانه انگاری^{۳۷} اسپینوزا برهان آورد. او به «برهان شخصی»^{۳۸} مشغول است و می کوشد تا باز نماید که نگرشی لاهوتی به نفس مانند نظریه اسپینوزا در معرض انتقاد است. نتیجه ای که می گیرد آن است که «مسئله راجع به جوهر نفس بر اطلاق فهم ناپذیر است. همه ادراکات ما پذیرای اتحاد مکانی^{۳۹} نیستند، خواه با آنچه ممتد است خواه با آنچه ناممتد است؛ زیرا بعضی شان بريك گونه اند و بعضی بر گونه دیگر.»^{۴۰} پس بهتر است که مسئله راجع به جوهر نفس را یکسو نهاد. زیرا هیچ معنایی نمی توانیم از آن دریابیم.

ولی اگر جوهری خواه ممتد خواه ناممتد نیست که بتوان «نفس» نامش نهاد، اینهمانی شخصی^{۴۱} چه می شود؟ هیوم آشکارا ناگزیر از انکار این است که ما تصویری از «خود»^{۴۲} به تمایز از ادراکاتمان داریم. می گوید برخی فیلسوفان خیال می کنند که ما همیشه از «خود» همچون چیزی که در وضع پایداری از خودسانی^{۴۳} است آگاهییم. ولی اگر ما تصور واضح و فهم پذیری از «خود»

33. modifications 34. subject 35. identical 36. one substance 37. monism
38. argumentum ad hominem 39. local union

۴۰. همان، ص ۲۵۰.

41. personal identity 42. self 43. self-identity

داشته باشیم، باید مشتق از انطباعی باشد. با این همه، «خود یا شخص عبارت از انطباعی یگانه نیست، بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چندگانه ما بنا بر فرض به آن برگشت دارند. اگر انطباعی تصور خود را پدید می‌آورد، این انطباع باید در تمام سیر زندگانی ما همواره بريك حال بماند، چرا که فرض می‌کنند که خود به این شیوه وجود دارد. ولی هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد... و در نتیجه همچو تصویری وجود ندارد.»^{۴۴} همه ادراکات ما تمیزپذیر و جدایی پذیرند، و نمی‌توان «خود»ی جدا از ادراکات یا در بنیاد آنها کشف کرد. «من که هر گاه به کنه درون آنچه خودم می‌نامم می‌روم، همیشه به گونه‌ای ادراک خاص و جزئی برمی‌خورم: ادراک گرمی یا سردی، روشنی یا تیرگی، مهر یا کین، درد یا لذت. من هرگز هیچ‌گاه خودم را بدون ادراک نمی‌یابم، و هرگز نمی‌توانم جز ادراک چیزی را مشاهده کنم... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب می‌اندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم که مرا یارای استدلال با او نمی‌ماند. آنچه می‌توانم بر او روا دارم تنها آن است که او نیز ممکن است مانند من برحق باشد، و میان ما در این باب اختلاف ماهوی هست. شاید او چیزی بسیط و مستمر را که خودش می‌خواند ادراک کند، هرچند من بی‌یقینم که هیچ همچو میدانی در من نیست.»^{۴۵} پس نتیجه هیوم آن است که «ذهن گونه‌ای تئاتر است که در آن ادراکات چندگانه پیاپی پیدا می‌آیند، می‌گذرند، باز می‌گذرند، آرام آرام می‌روند و در تنوع بی‌نهایت از احوال و مواقع بهم می‌آمیزند. به تعبیر درست، نه در يك گاه بساطتی^{۴۶} در آن هست نه اینهمانی در گاه دیگر؛ حال، گرایش طبیعی ما به توهم آن بساطت و اینهمانی هر چه خواهد، باشد. تشبیه تئاتر نباید ما را گمراه کند. فقط ادراکات پیاپی‌اند که ذهن را برمی‌سازند؛ ما کمترین مفهومی نه از مکانی داریم که جلوه‌گاه این صحنه‌ها است نه از مصالحی که چنین مکانی را فراهم می‌آورند.»^{۴۷}

پس علت گرایش ما به حمل اینهمانی و بساطت به ذهن چیست؟ به زعم هیوم، ما بر این می‌گراییم که دو تصور اینهمانی ورشته‌ای از اعیان منسوب را با هم مشتبه گیریم. مثلاً بدن جانداران عبارت از يك مجموعه است، و اجزای سازنده‌اش مدام در حال دگرگونی‌اند؛ بدن جانداران به معنای دقیق با خود یکسان نمی‌ماند. ولی دگرگونیها به‌طور عادی تدریجی‌اند و دمام به ادراک در نمی‌آیند. وانگهی، اجزا به یکدیگر منسوب‌اند و با یکدیگر وابستگی و پیوستگی متقابل دارند. بدین سان ذهن بر این می‌گراید که گویی گسستگیها را نادیده گیرد و خودسانی پایدار به مجموعه اسناد کند. در مورد ذهن آدمی، رشته‌ای متوالی از ادراکات منسوب بهم هست. حافظه با برانگیختن صورتهای مخیل

۴۴. رساله، ۰۱، ۰۴، ۰۶، ص ۲۵۱-۲. ۴۵. همان، ص ۲۵۲.

46. simplicity

۴۷. همان، ص ۲۵۳.

ادراکات گذشته، نسبتی از همانندی میان ادراکات فراهم می‌آورد: و متخیه بدین‌وجه نرمتر و آسانتر زنجیره را می‌پیماید، چندان که زنجیره همچون شیئی مستمر و پاینده می‌نماید. افزون بر این، ادراکات ما به میانجی نسبت علی، نسبت متقابل با همدیگر دارند. «انطباعات ما تصورات مطابقشان را پدید می‌آورند؛ و این تصورات به‌نوبه خود انطباعات دیگری را فرامی‌آورند. يك اندیشه، اندیشه دیگر را بیرون می‌راند؛ اندیشه سومی را به‌دنبال خود می‌کشد و به‌واسطه همین اندیشه، خودش به‌نوبه بیرون رانده می‌شود.»^{۴۸} اینجا باز حافظه دارای اهمیت اصلی است. زیرا تنها به دستیاری حافظه است که می‌توانیم از نسبت‌های علی میان ادراکاتمان آگاهی یابیم. از این‌رو، حافظه را باید سرچشمه اصلی تصور اینهمانی شخصی شمرد. بر فرض حافظه، ادراکاتمان به‌یاری تداعی در متخیه به هم می‌پیوندند، و ما اینهمانی را به چیزی اسناد می‌کنیم که در واقع رشته‌گسسته‌ای از ادراکات منسوب است. برآستی اگر فلسفه کار ما را تصحیح نکند، ما مبدائی یگانه‌ساز یا «خود»ی پایدار به تمایز از ادراکاتمان «توهم می‌کنیم». اگر این «وهم» را کنار بگذاریم، همه پرسش‌های راجع به اینهمانی شخصی را «باید دشواریهای نحوی»^{۴۹} شمرد نه فلسفی.^{۵۰} یعنی، پرسش اینکه آیا در موردی مفروض درست است که درباره چیزی اینهمان یا یکسان^{۵۱} سخن گفت یا نه، مسئله‌ای زبانی است.

بر فرض تحلیل پدیده‌باورانه هیوم از «خود»، بحث در اینکه آیا او به نامیرندگی نفس باور داشت یا نه، بحثی ناسزا است. راست است که او امکان بقا را به تصریح انکار نمی‌کرد. جیمز بازول^{۵۲} گزارش می‌دهد که در واپسین گفتگوش با هیوم، در هفتم ژوئیه ۱۷۷۶، از فیلسوف پرسید که آیا ممکن نمی‌پندارد که آخرنی باشد. هیوم پاسخ داد که تکه زغال سنگی را که بر آتش نهاده‌اند ممکن است نسوزد. به سخن دیگر، اگر هیوم قصدش آن بود که گفته‌اش را به جد بگیرند، بقا يك امکان منطقی است. لیکن افزود که توهمی سخت خلاف عقل است که او وجود جاویدان داشته باشد. و از سخنانش در باب این مضمون در جای دیگر، به‌قدر کافی روشن است که او نه همان نمی‌اندیشید که جاودانگی نفس را می‌توان میرهن داشت، خواه به برهانهای مابعدالطبیعی خواه به برهانهای اخلاقی، بلکه همچنین او خودش به آن باور نداشت. و این ناباوری به‌دین من همان چیزی است که اگر بیان او را درباره «خود» به‌یاد بسپریم می‌توان چشم داشت.

لیکن افزودن این نکته مهم است که هیوم پی برد که بیان او درباره «خود» دشواریهایی را پیش می‌آورد. در «ضمیمه» رساله، اقرار می‌کند که چون کار به تبیین این معنی می‌رسد که چه چیز

۴۸. همان، ص ۲۶۱.

49. grammatical

۵۰. همان، ص ۲۶۲.

51. identical 52. James Boswell

ادراکات متمایز ما را به هم پیوند می‌دهد و ما را وامی‌دارد تا بساطت و اینهمانی واقعی به آنها حمل کنیم، «آگاهم که شرح من بسیار نارساست، و جز گواهی ظاهری استدلالهای پیشین چیزی نمی‌توانسته است که ما را به پذیرفتنش وادارد. اگر ادراکات عبارت از وجودهای متمایز باشند، تنها هنگامی تشکیل يك کل می‌دهند که به هم بیوندند... ولی همهٔ امیدهایم بر باد می‌روند آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهیمان به هم یگانه می‌سازند. من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم با هم سازگارشان کنم؛ و مرا نمی‌رسد که هیچ کدامشان را وانهمم. این دو مبدأ عبارت‌اند از: همهٔ ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند، و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز ادراک نمی‌کند... من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهمم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید.»^{۵۳} هیوم حق داشت که به بیانش دربارهٔ «خود» و اینهمانی شخصی احساس شك کند. گذشته از خرده‌هایی که امکان دارد مثلاً بر کاربرد ابهام‌آمیزش از کلمهٔ identity [= اینهمانی، هویت] گرفت،^{۵۴} او تبیینی واقعی از کارکرد حافظه به دست نمی‌دهد، هر چند بر اهمیتش تأکید می‌ورزد. و به توضیحی حاجت هست. زیرا دریافتش آسان نیست که حافظه بنابر نظریهٔ او چگونه ممکن است. وانگهی، چنانکه او تصدیق دارد، اگر بتوان به لحاظی گفت که ذهن مجموعه را گرد می‌آورد، چگونه می‌تواند این کار را بکند هنگامی که با مجموعه‌ای که هر عضویش چیزی متمایز است یکسان گرفته شده است؟ آیا يك ادراک، از آگاهی بر ادراکهای دیگر برخوردار است؟ اگر آری، چگونه؟ به نظر من دشواریها به هیچ رو کاهش نمی‌یابند چنانچه ما چاره‌گری تجربه‌باوران نوین را در وصف ذهن به منزلهٔ يك «ساختمان منطقی» بنا یافته از رویدادهای روانی^{۵۵} اختیار کنیم. در واقع، درست همان دشواریها بازمی‌گردند؛ و در هر تبیین پدیده‌باورانه دربارهٔ «خود» به ناچار بازمی‌گردند.

۳. وجود و ذات خدا

پیش از آنکه به شرح مجمل آرای هیوم دربارهٔ وجود خدا پردازیم، سزاوار است که شمه‌ای در باب نگرش کلی شخص خودش به دین بگوییم. او کالونی کیش بار آمد، ولی در آغاز جوانی از عقایدی که در کودکی به او اموخته بودند دست کشید. لیکن بر رغم بیزاری مسلمش از کیش کالونی، خطاست که نگرش او را به دین چیزی فراتر از بیان واکنشی دشمنانه به الهیات و انضباطی دینی که

۵۳. رساله، ص ۶۳۵. ۵۴. مراد ضمنی او، دست‌کم در لفظ، گویا این است که ما ادراکاتمان اینهمانی اسند می‌کنیم. ولی ما آشکارا چنین نمی‌کنیم، حتی اگر ادراکاتمان را افعال يك ذهن پاینده بینگاریم.

55. psychic events

بر سالهای نوجوانیش سایه افکنده بودند بپنداریم. حق چنین می‌نماید که او همینکه کیش کالونی آغازینش را یکسو نهاد، دین نزد او عبارت شد از يك پدیده صرفاً بیرونی که پاسخی کم یا هیچ درون خود او برمی‌انگیخت. از این حیث، او آدمی «بی‌دین» بود. هیوم با آگاهی بر دخالت دین در زندگانی آدمی، به سرشت و توانایی دین علاقه می‌نمود. ولی علاقه‌اش گویا از بیرون بود. به‌علاوه، او به این نتیجه رسید که تأثیر دین به‌هیچ رو سودبخش نیست. مثلاً، می‌اندیشید که دین چون مردم را تشویق می‌کند که برای انگیزه‌هایی سوای دوستی فضیلت از بهر خودش عمل کنند، به اخلاق آسیب می‌زند. در رساله‌اش درباره تاریخ طبیعی دین، تحول از شرك^{۵۶} تا توحید^{۵۷} را پی می‌جوید. به ایزدان^{۵۸} و ایزدبانوان^{۵۹} چندگانه شرك که همان آدمیزادگانی با ابعاد بزرگتر بودند، همواره صفات گوناگون و افزاینده کمال اسناد می‌شد، مثلاً با گونه‌ای مدهانه، تا اینکه سرانجام هستی یزدانی^{۶۰} به عدم تناهی^{۶۱} موصوف گشت و عدم تناهی متضمن توحید بود. اما با آنکه در سیر تحول دین کاهش اندیشه‌های خرافه‌آمیز مشهود بوده است، گذار از شرك به توحید نیز با رشد تعصب‌ورزی، شیفتگی عقیدتی و غیرت بی‌اعتدال همراه بوده است، همچنان که رفتار مسلمانان عثمانی و مسیحیان این معنی را باز می‌نماید. باز، تصور عظمت و جلال خدای نامتناهی، مشوق تأکید بر خوارداری نفس و زهد و نفس‌کشی بوده است که برای ذهنیت روزگار شرك بیگانه بود. وانگهی، در حالی که مثلاً در یونان باستان عقیده‌دینی به‌سانی که مسیحیان تلقیش می‌کنند وجود نداشت، و فلسفه از قید و بندالهیات عقیدتی و جزمی رها بود، در جهان مسیحی از فلسفه در خدمت آموزه‌های لاهوتی سوءاستفاده شده است. هیوم البته دین را به بیانی صریح و فاش سراسر رد نمی‌کند: او میان دین راستین از يك سو و خرافه‌اندیشی و تعصب‌ورزی از سوی دیگر تمیز می‌گذارد. ولی هنگامی که در نوشته‌هایش به جستجوی شرحی در باب مرادش از دین راستین برمی‌آییم، می‌بینیم که محتوای آن بقایت کم‌مایه است.

در پژوهش درباره فهم آدمی، قسمت یازدهم برحسب عنوانش به موضوع گونه‌ای عنایت و آخرت پرداخته است. هیوم برای آنکه دست خودش را آزاد بگذارد، گفته‌های خودش را در ذهن دوستی اپیکوری مشرب^{۶۲} می‌گذارد که، به درخواست هیوم، نطقی تخیلی برای اتیان ایراد می‌کند. سخنران می‌گوید که فیلسوفان دینی به‌جای قناعت کردن به سنت، «نسنجیده دل بر این کوشش می‌نهند که تا کجا می‌توانند دین را بر پایه مبادی عقل استوار دارند؛ و به این وسیله به‌جای رفع شک‌هایی که بطبع از پژوهشی ساعیان و دقیق برمی‌خیزند آنها را برمی‌انگیزند.»^{۶۳} او سپس می‌گوید

56. polytheism

57. monotheism

58. gods

59. goddesses

60. the divine

61. infinity

62. Epicurean

۶۳. پژوهش، ۱۱، ۱۰۴، ۱۳۵.

که «برهان عمده یا یگانه بر وجودی الهی، ناشی از سامان طبیعت است... شما تصدیق می‌کنید که این برهانی برگرفته از معلولها به علتهاست. از سامان کار استنتاج می‌کنید که ناگزیر تدبیر و اندیشه‌ای پیشین در کارگر بوده است. اگر نتوانید که این نکته را مسجل بدارید، تصدیق می‌کنید که استنتاجتان فرومی‌ماند؛ و شما برآنید که استنتاج را در گسترهٔ فراختری از آنچه پدیده‌های طبیعت توجیه می‌کنند برقرار نکنید. اینها تصدیقات شمایند. من می‌خواهم که نتایج را معلوم بدارم.»^{۶۴} این «نتایج» کدام‌اند؟ نخست، هنگام استنباط علتی خاص از يك معلول، روانیست که به‌علت کیفیاتی حمل کنیم جز آنهایی که واجب‌اند و برای پدیدآوردن معلول بس می‌آیند. دوم، روانیست که با علت استنباط شده آغاز کنیم و معلولهایی سوای معلولهای هم‌اکنون دانسته استنباط کنیم. در مورد مصنوع یا کار هنری ساختهٔ انسان، می‌توان برآستی حجت آورد که صانع دارای صفات معینی است به‌جز صفاتی که بلافاصله در معلول آشکارند. ولی این احتجاج تنها از آن‌رو شدنی است که ما پیشاپیش با آدمیان و صفات و توانشها و شیوه‌های معمول کردارشان آشنایم. لیکن در مورد خدا، این شرط برقرار نیست. اگر من می‌اندیشم که جهان به‌سانی که آن‌را می‌شناسم مستلزم علتی عاقل است، می‌توانم وجود چنین علتی را استنباط کنم. اما نمی‌توانم بحق استنباط کنم که چنان علت دارای صفات دیگری است، مثلاً خصال اخلاقی، یا معلولهای دیگری سوای آنهایی که هم‌اکنون بر من شناخته‌اند بدید تواند یا خواهد آورد. البته امکان دارد که صفات دیگری داشته باشد؛ ولی من این را نمی‌دانم. و هرچند حدس روا باشد، باید تصدیق کرد که صرف حدس است، یعنی حکمی نه دربارهٔ امر واقع شناخته بلکه دربارهٔ امکان محض. «دوست» هیوم نمی‌گوید که او استنباط از نظام طبیعت به‌طراح و علتی عاقل را استنباطی معتبر و یقینی می‌انگارد. به‌خلاف، «نایقینی است؛ چرا که موضوع یکسره بیرون از دسترس تجربهٔ آدمی قرار گرفته است.»^{۶۵} ما می‌توانیم نسبت علی را تنها هنگامی برقرار داریم که بهم‌پیوستگی ثابت را مشاهده کنیم، و تا جایی که مشاهده می‌کنیم. ولی خدا را به‌هیچ‌رو نمی‌توانیم مشاهده کنیم، و پدیده‌های طبیعی به‌رغم هرگونه فرضیهٔ تبیین‌گری که اختیار کنیم، بر همان حال خود می‌مانند. «من سخت در شکم که آیا امکان دارد که علتی را تنها به معلولش شناخت.»^{۶۶} برآستی، فرضیهٔ دینی يك راه تعلیل پدیده‌های دیدنی جهان است؛ و ممکن است فرضیه‌ای صادق باشد ولو صدقش نایقینی است. درعین حال فرضیه‌ای نیست که از آن بتوانیم امور واقعی جز آنهایی که هم‌اکنون می‌شناسیم استنتاج کنیم. همچنین نمی‌توانیم مبادی و حقایق کلی برای کردار از آن بیرون بکشیم. از این حیث، فرضیه‌ای «بی‌فایده» است. «بی‌فایده است زیرا که شناخت ما از این علت چون ناشی از گردش طبیعت است،

۶۴. پژوهش، ۱۱، ۱۰۵، ص ۱۳۵-۶. ۶۵. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲. ۶۶. پژوهش، ۱۱، ۱۱۴.

هرگز نمی‌توانیم بنا بر قواعد استدلال درست با استنباطی جدید از علت بازگردیم، و یا با بخشیدن افزوده‌هایی به گردش معمول و تجربه‌شده طبیعت، مبادی نوینی دربارهٔ کردار و رفتار برقرار داریم.^{۶۷}

نگرشی با همین ماهیت منتها با تفصیل بیشتر در همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی بیان می‌شود که به خواست هیوم پس از مرگش منتشر شد. نام کسانی که در همپرسه‌ها شرکت جستند، کلتانتیس^{۶۸} و فیلو^{۶۹} و دیمئا^{۷۰} است، و گفت‌ووشنودشان را پامفیلس^{۷۱} به هرمیوس^{۷۲} گزارش می‌دهد. هیوم به تن خویش نمایان نمی‌شود؛ و نیز نمی‌گوید که از آرای بیان‌شده کدام از آن اوست. پامفیلس به «ذوق فلسفی دقیق کلتانتیس»، «شکاکیت بی‌قیدانه فیلو» و «دینداری خشک و نرمش‌ناپذیر دیمئا» اشاره می‌کند.^{۷۳} بنابراین، بارها گفته‌اند که هیوم خود را با کلتانتیس یکی می‌گیرد. هواداران این نظر می‌توانند به سخنان پایانی همپرسه‌ها توسل جویند، آنگاه که پامفیلس می‌گوید: «با بازیابی جدی در کل سخنان، ناچار می‌اندیشم که مبادی فیلو محتملتر از مبادی دیمئا هستند، ولی مبادی کلتانتیس باز نزدیکتر به حقیقت می‌آیند.»^{۷۴} افزون بر این، هیوم در نامه‌ای به سر گیلبرت الیوت^{۷۵} در ۱۷۵۱، می‌گوید که کلتانتیس «قهرمان همپرسه» است و هر چیزی که الیوت بتواند برای نیرودادن به دیدگاه کلتانتیس بیندیشد، برای او «بسیار مقبول» است. اما اگر بناست که هیوم را با کلتانتیس یکی بگیریم، باید اعتقادی استوار به برهان اتقان صنع یا برهان از روی طرح و تدبیر^{۷۶} بها و نسبت دهیم. «بهیاری این برهان پسینی و تنها به یاری همین برهان است که ما وجود يك خدا و همسانی او را با ذهن و عقل آدمی در عین حال اثبات می‌کنیم.»^{۷۷} ولی هرچند هیوم بی‌گمان با رد کلتانتیس بر آنچه او براهین پیشینی می‌نامد همداستان بود، و با این دعوی کلتانتیس هم‌رای بود که «کلمات واجب‌الوجود هیچ معنایی ندارند، یا، به تعبیر دیگر، معنایی همساز ندارند»^{۷۸}، به‌دیده من بسیار نامحتمل می‌نماید که او برهان از روی طرح و تدبیر را برهانی قاطع می‌دانست. زیرا این با مبادی فلسفی کلی او همساز در نمی‌آمد. همچنین با آن قسمتی از پژوهش نخستین نمی‌سازد که بالا به‌ان اشاره رفت. زیرا اگرچه هیوم در این قسمت دوستی خیالی را سخنگوی خود می‌نهد، در شخص خوبستن است که می‌گوید: «من بسیار شك دارم که ممکن باشد علتی را تنها به معلولش شناخت، چنانکه شما از آغاز فرض گرفته‌اید.»^{۷۹} به‌منظر من در همپرسه‌ها آن کسی که هیوم را باز می‌نماید فیلو است نه کلتانتیس، تا جایی که بتوان گفت که شرکت جوینده ویژه‌ای در

۶۷. پژوهش، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۴۲.

68. Cleanthes 69. Philo 70. Demea 71. Panphilus 72. Hermippus

۷۳. همپرسه‌ها، «پیشگفتار»، ص ۱۲۸. ۷۴. همپرسه‌ها، ۱۲، ص ۲۲۸.

75. Sir Gilbert Elliot 76. argument from design

۷۷. همپرسه‌ها، ۲، ص ۱۴۳. ۷۸. همپرسه‌ها، ۹، ص ۱۹۰. ۷۹. پژوهش، ۱۱، ۱۱۵، ص ۱۴۸.

گفت و شنود بازنمای اوست. هیوم به پروردن بحثی در باب مسائل شناخت ما از وجود و ذات خدا روی آورد، و این فرض ضرورتی ندارد که او می‌خواست خودش را منحصر^{۸۰} خواه با فیلو خواه با کلتانتس یکی بگیرد. ولی تا آنجا که آرای آنان ضد همدیگرند، به گمان من وجه عاقلانه همین می‌نماید که هیوم را با آرای فیلو پیوسته بدانیم نه با آرای کلتانتس. چنین پیداست که کلتانتس برای پامفیلس قهرمان همپرسه‌ها است نه برای هیوم؛ و هرچند هیوم هنگام نشان دادن روایت ناتمامی از تصنیف به الیوت دوستانه از او دعوت کرد که اندیشه‌هایی برای تقویت دیدگاه کلتانتس ارائه کند تا جاذبه^{۸۱} درامی همپرسه را نگاه دارد، این حال در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که گرایش بخش هفتم، قسمت نهایی تصنیف، بر رغم سخنان پایانی پامفیلس، بر این است که دیدگاه فیلو را نیرو بخشد نه دیدگاه کلتانتس را.

پس اگر آنجا که فیلو و کلتانتس بواقع معارض همدیگرند فرض کنیم که اولی نزدیکتر از دومی مبین رای هیوم است، درباره^{۸۲} نگرش هیوم به شناخت ما از وجود و ذات خدا به کدام نتیجه می‌رسیم؟ پاسخ را می‌توان در عبارت مکرر منقول فیلو داد: «اگر تمام الهیات طبیعی، چنانکه برخی مردم گویا قائل‌اند، به يك گزاره ساده، ولو قدری ایهام‌آمیز، دست‌کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد: اگر این گزاره پذیرای مصداق، تعیر یا تبیین جزئیتر نباشد: اگر مفید استنباطی نباشد که بر زندگی انسان تاثیر گذارد یا بتواند منشاء گونه‌ای فعل یا ترك باشد؛ و اگر تشابه را، به سانی که ناقص است، فراتر از عقل آدمی نتوان برد و ممکن نباشد که آن را با هیچ وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد؛ اگر حال بواقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره قائل باشد، همچنان که اغلب چنین پیش می‌آید، و باور بدارد که براهین مبنای آن از خرده‌هایی که بر آن می‌گیرند بیشترند؟»^{۸۳} اینجا ما از توسل به این گزاره ساده چاره نداریم که علت یا علل سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد. سخن بیشتری نمی‌توان گفت. هیچ گونه حکم ایجابی درباره^{۸۴} کیفیات اخلاقی «علت یا علل» داده نمی‌شود. به علاوه، این گزاره صرفاً نظری است، بدان معنی که هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان بحق از آن گرفت که در کردار دینی یا اخلاقی انسان تاثیر بگذارد. بنا بر این، «دین راستین» به تصدیق گزاره‌ای صرفاً نظری راجع به احتمال تحویل می‌یابد. این دیدگاهی است که با قسمت یازدهم پژوهش نخستین می‌سازد، و حدی است که تا آنجا هیوم آماده است برود.

بازول قول هیوم را در پایان عمر او چنین ثبت می‌کند که او از وقتی که آغاز به خواندن مصنفات لاک و کلارک گذاشت، هرگز اعتقادی به دین پیدا نکرد. احتمالاً مقصودش آن بود که چون به

بررسی دفاع عقلانی از الهیات طبیعی و دین در مصنفات این فیلسوفان آغازید، حجت‌هایشان را چندان سست یافت که از باورداشتن به نتایج آنها دست برداشت. نظر هیوم این بود که دین از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد، آنگاه که این انفعالات به قدرتی نادیدنی و عاقل معطوف‌اند. بمرور زمان ادعیان کوشیدند تا وجهی عقلایی به دین ببخشند و حجت‌هایی بر اعتقاد بیابند؛ اما بیشتر این حجت‌ها تاب تحلیل انتقادی را نمی‌آورند. هیوم می‌اندیشید که این سخن درباره حجت‌های انگلیخته لاک و کلارک و دیگر فیلسوفان مابعدالطبیعی راست می‌آید. لیکن گرایشی شبه خودانگیخته^{۸۱} هست بر اینکه جهان را چنان بشمرند که انگاری نشانگر گواد بر طرح و تدبیر است؛ و به شرط آنکه سخنی بیشتر نگوئیم، خلاف عقل نیست که بگوئیم محتمل است که علت یا علل پدیده‌ها، این علل هر چه باشند، گونه‌ای تشابه با آنچه عقل می‌نامیم دارند. ولی در نهایت، جهان رازی پوشیده و ناکاویدنی است، و ما شناختی یقینی از علت‌های فرجامین نتوانیم داشت.

بسا که خواننده پاسخی سراسر است به این پرسش را چشم بدارد که آیا هیوم را باید ملحد دانست یا لادری یا خداپرست. ولی دادن «پاسخی سراسر است» به این پرسش آسان نیست. چنانکه پیش از این اشاره رفت، او از تصدیق اعتبار بر همین مابعدالطبیعی بر وجود خدا روی می‌گرداند؛ یعنی، از تصدیق این نکته که وجود خدا مبرهن‌داشتنی است روی می‌گرداند. کار او بازجست برهان از روی طرح و تدبیر است که آن را راهبر به «فرضیه دینی» می‌داند. از روی همپرسه‌ها پیداست که او هیچ صورتی از برهانی را که بیشترین بر پایه قیاس تشبیه میان ساخته‌های صنایع آدمی و جهان استوار است خوش نمی‌داشت. لیکن اقرار می‌کرد که برخی مبادی در جهان در کارند، چون «هستی اندام‌وار»^{۸۲} یا زندگی حیوانی و نباتی، غریزه و عقل. این مبادی فرآورنده سامان و نقش‌اند، و ما معلولها و آثارشان را به تجربه می‌شناسیم. ولی خود مبادی و شیوه‌های کنش آنها، رازناک و ناکاویدنی‌اند. لیکن اگر از روی معلولها و آثارشان داوری کنیم، وجوه تشابهی میانشان هست. و اگر با تصدیق وجود خدا مرادمان تصدیق همین معنی است که علت فرجامین سامان در جهان احتمالاً تشابه دوری با عقل دارند، هیوم آماده همداستانی با این نکته است. این، الحاد به معنای انکار قطعی آن نیست که سوای پدیده‌ها چیزی هست؛ و هیوم اظهار ملحدی نمی‌کرد. ولی دشوار بتوان آنرا خداپرستی نامید، نه دست‌کم مگر آنکه به تصدیقات هیوم بسی بیشتر از آنچه او خود می‌خواست برساند بیفزاییم. رأی هیوم را شاید بتوان لادری‌گری نام نهاد؛ ولی باید به یاد داشت که هیوم درباره وجود خدایی متشخص باصفات اخلاقی، به‌سانی که بویژه مسیحیان توصیفش می‌کنند، در حالت لادری‌گری نبود. واقع امر چنان می‌نماید که هیوم همچون مشاهده‌گری بیطرف به کار آغاز کرد تا

81. quasi-spontaneous

82. organization

اعتبارهای عقلی خداپرستی را بازجوید، و در این میان برآن نظر بود که دین منکی به وحی و الهام است، وحی و الهامی که او به شخص خویش به آن باور نداشت. نتیجه پژوهش او چنانکه دیدیم آن بود که «فرضیه دینی» را به محتوایی چندان ناچیز تحویل کند که دانستنش دشوار است که چه نامی بر آن بنهیم. پسماندهای بود که، همچنان که هیوم نیک خبر داشت، ممکن بود از سوی هر کسی که ملحدی جزمی نبود قبول یابد. محتوایش ایهام‌آمیز است، و هیوم می‌خواست که ایهام‌آمیز باشد. گاهی بر این نکته تکیه می‌کنند که هیوم بیشترین توجهش را به براهین خداپرستانه به‌گونه‌ای که نزد نویسندگان انگلیسی مانند کلارک و باتلر می‌یابیم بذل کرد. این سخن کاملاً راست است؛ و اگر این مفهوم ضمنی مراد باشد که اگر هیوم با تقریرهای مقننتری از براهین وجود خدا آشنا شده بود، مسلماً نظرش را تغییر می‌داد، باید به یاد آورد که بر فرض مبادی فلسفی هیوم، بویژه تحلیلش از علیت، او نمی‌توانست هیچ کدام از دلایل قاطع خداپرستی را به معنایی بازشناختنی تصدیق بدارد. سرانجام، می‌توان یادآور شد که تحطیل هیوم از برهان از روی طرح و تدبیر در پرداخت نهایی کانت به این موضوع اثر گذاشت، هرچند نگرش کانت به خداپرستی البته بسیار مثبت‌تر از نگرشی بود که هیوم اختیار کرد. اندیشه هیوم ویرانگر برهان و دفاع لاهوتی معاصر بود، در حالی که کانت کوشید تا اعتقاد به خدا را بر پایه نوینی بنهد.

۴. شکاکیت

سخنی چند درباره نگرش هیوم به شکاکیت شاید پایان شایسته‌ای بر این فصل باشد. و من با شرحی اجمالی از تمایزی که هیوم در پژوهش درباره فهم آدمی میان شکاکیت «مقدم»^{۸۳} و شکاکیت «تالی»^{۸۴} می‌گذارد گفتار را آغاز می‌کنم.

هیوم از شکاکیت مقدم شکاکیتی را می‌خواهد که «مقدم بر هر چه پژوهش و فلسفه» است.^{۸۵} او شك دکارتی را نمونه می‌آورد و آن را متضمن شك آوردن نه همان به همه باورها و آرای پیشین خاصمان بلکه همچنین به توانایی قوای ذهنیمان برای تحصیل حقیقت می‌شمرد. تعریف شکاکیت مقدم شاید رساننده نگرش شکاکانه‌ای باشد که ممکن است در اذهان نافیلسوفان برخیزد نه گویای شك دکارتی که بخشی است از روش فیلسوفانه‌ای که آن را سنجیده گزیده باشند. لیکن براسستی مقدم بر بر ساخت تدریجی و مثبت دستگاه فکری دکارتی است؛ و به هر روی نمونه دست‌چین هیوم است. می‌گوید که بغزعم دکارت، ما باید شکی کلی بورزیم تا هنگامی که به میانجی زنجیره‌ای از استدلال استنتاج یافته از گونه‌ای مبداء آغازین که خودش پذیرای شك و خطا نیست خاطرمان را

83. antecedent scepticism

84. consequent scepticism

۸۵. پژوهش، ۱۲، ۱۱۶، ۱، ص ۱۴۹.

مطمئن گردانیم. ولی چنین مبداء آغازین وجود ندارد. و حتی اگر وجود داشت، نمی‌توانستیم از آن درگیریم مگر با کاربرد همان قوای ذهنی که اعتمادپذیریشان را در محس شک آورده‌ایم. این‌گونه شکاکیت بواقع ممکن نیست؛ و تو گویی، علاج‌ناپذیر است. ولی صورت معتدلتر و عقلانیتری از شکاکیت مقدم هست. یعنی، قبل از طلب پژوهش فلسفی باید تا می‌شود خودمان را از پیش‌داوری بازرهانیم و به حال بی‌نعصبی و بیطرفی درآییم. باید با مبادی روشن و بدیهی بی‌اغازیم، هوشیارانه پیش برویم و، هنگام پیشروی، همه گامهایی را که در تعقل و استدلالمان برمی‌داریم بازجوئیم. ولی این امری مربوط به عقل سلیم است. بدون همچو هوشیاری و دقت، نمی‌توان امیدوار بود که پیشرفت مسلمی در شناخت دست دهد.

شکاکیت تالی شکاکیتی است «تالی بر علم و پژوهش»^{۸۶} به سخن دیگر، شکاکیت تالی در نتیجه کشف یا کشف مفروض فیلسوفان است درباره خصلت اعتمادناپذیر قوای ذهنی یا دست‌کم، درباره ناشایستگی قوای ذهنی برای رسیدن به نتیجه‌ای اعتمادکردنی «در زمینه همه موضوعات باریک پژوهش نظری که قوای ذهنیمان را بر آنها می‌گماریم»^{۸۷} و شکاکیت تالی را می‌توان به شکاکیت درباره حواس و شکاکیت در باب عقل بخش کرد. هیوم در رساله^{۸۸} نخست درباره شکاکیت در حواس بحث کرد، ولی در نخستین پژوهش ترتیب پرداختنش وارونه است.

آنچه هیوم «حجتهای فرسوده» ای می‌نامد که شکاکان همه روزگاران بر اعتمادناپذیری حواس گواه می‌آورند، زود طرد می‌شوند. او به نمونه مانوس پارو اشاره می‌کند که چون تا نیمه در آب فرو رفته باشد خمیده یا کج به‌دیده می‌نماید، و به تصویرهای دوگانه‌ای که نتیجه فشار آوردن بر يك چشم است. لیکن تمام آنچه این مثالها می‌نمایند آن است که به تصحیح گواهی بی‌واسطه حواس به یاری عقل و ملاحظات مبنی بر طبع احوال، فاصله‌شیء، موقع نسبی اندام حسی و جز آن نیاز داریم. همین کار را در عمل می‌کنیم، و کاملاً کافی است. «برهانهای ژرفتری بر خطای حواس هست که پذیرای راه حل چندان آسانی نیست»^{۸۹}

انگیزشی طبیعی آدمیان را وامی‌دارد تا به حواسشان اعتماد کنند، و از آغاز می‌انگاریم که جهانی بیرونی وجود دارد که مستقل از حواس است. به‌علاوه، آدمیان به هدایت این «غریزه کور و نیرومند طبیعی»^{۹۰} به‌طور غریزی می‌پندارند که صورتهای عرضه‌داشته حواس همان اعیان بیرونی‌اند. «ولی چندی بر نمی‌آید که این ظن کلی و آغازین همه انسانها به‌توسط کمترین فلسفه نابود می‌شود. و هیچ انسان اندیشنده‌ی هرگز در این حقیقت شك نوززیده است که وجودهایی که ما هنگام گفتن این خانه و آن درخت پیش چشم می‌داریم، چیزی نیستند مگر مترکات ذهن و نسخه‌ها یا

۸۶. پژوهش، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۷، ص ۱۵۰. ۸۷. همان جا. ۸۸. رساله، ۱، ۴، ۲-۱، ص ۲۱۸-۱۸۰.

۸۹. پژوهش، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۷، ص ۱۵۱. ۹۰. پژوهش، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱، ص ۱۵۱.

بازنمودهای گذرنده وجودهای دیگری که بر حال همگونه و مستقل می‌مانند.^{۹۱} بنابراین، تا این اندازه فلسفه ما را به خلاف کردن غرایز طبیعیمان یا دورافتادن از آنها راه می‌برد. درعین حال فلسفه هنگامی که از آن می‌خواهند که دفاعی عقلی از دیدگاهش ارائه دهد درمی‌ماند. زیرا چگونه می‌توان اثبات کرد که صور ذهنی یا ادراکات عبارت‌اند از بازنمودهای اشیائی که خودشان صورذهنی یا ادراکات نیستند؟ «ذهن هرگز چیزی جز مدرکات حاضر بر خود ندارد و ممکن نیست که به تجربه رابطه مدرکاتش با اشیا نایل آید. بنابراین، فرض چنان رابطه‌ای هیچ شالوده‌ای در تعقل ندارد.»^{۹۲} سودی ندارد که همراه دکارت به صداقت الهی^{۹۳} توسل جوئیم. اگر صداقت الهی بواقع در کار بود، حواسمان همیشه و یکسره خطاناپذیر بودند. افزون بر این، اگر ما یک بار وجود جهانی بیرونی را در معرض شك و سؤال آوریم، چگونه می‌توانیم وجود خدا یا هر کدام از صفاتش را به ثبوت برسانیم؟ بنابر این با دو شق به یکسان نامطلوب^{۹۴} روبه‌روئیم. اگر از پی گرایش طبیعت بروئیم، باور می‌آوریم که ادراکات یا صورتهای ذهنی، خود اشیای بیرونی‌اند؛ و این باور را عقل مردود می‌شمرد. لیکن اگر بگوئیم که ادراکات یا صورتهای ذهنی معلول اشیا و بازنمای آنها هستند، نمی‌توانیم برهانی مقنع و استوار بر تجربه بیاوریم تا ثابت کنیم که ادراکات یا صورتهای ذهنی بواقع پیوسته به اشیا بیرونی‌اند. «لذا این محتاجه‌ای است که در آن شکاکان ژرف‌بین‌تر و فلسفی‌تر همیشه پیروز می‌شوند آنگاه که می‌کوشند تا شکی کلی را در همه زمینه‌های تسناخت و پژوهش آدمی پیش بکشند.»^{۹۵}

شکاکیت درباره عقل ممکن است یا به تعقل و استدلال مجرد راجع باشد یا به امور واقع. به گفته هیوم در پژوهش، ایراد شکاکانه عمده به اعتبار تعقل مجرد، از بازجست تصورات مکان و زمان سرچشمه می‌گیرد. انگاریم که امتداد بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. کمیت مفروض X کمیت Y را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از X است. بهمان سان، Y کمیت Z را دربر دارد که بی‌نهایت کمتر از Y است. و همین‌طور تا بی‌پایان. چنین‌گونه فرضی «روشنترین و طبیعی‌ترین مبادی عقل را برمی‌آشوبد.»^{۹۶} باز، «شماره‌ای نامتناهی از اجزای واقعی زمان که بی‌پای می‌گذرند و یکی پس از دیگری سیری می‌شوند، چنان تناقض آشکاری می‌نماید که برآئیم هیچ کسی که قوه تمیزش به جای آنکه به توسط علوم بهبود یابد تباه نگشته است، هرگز یارای تصدیقش را نخواهد داشت.»^{۹۷}

۹۱. همان. ص ۱۵۲. ۹۲. پژوهش، ۱۲، ۱۱، ۱۱۰، ص ۱۵۳. ۹۳. divine veracity : مراد دکارت از «صداقت الهی» آن است که خدا روا نمی‌دارد که آدمیان در ادراکات حسی خود به خطا و فریفتگی دچار شوند. - م.

94. dilemma

۹۵. پژوهش، ۱۲، ۱۱، ۱۲۱، ص ۱۵۳. ۹۶. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۴، ص ۱۵۶. ۹۷. پژوهش، ۱۲، ۲، ص ۱۵۷.

و اما دربارهٔ ایرادهای شکاکانه به «گواهی احتمالی» یا به استدلالهای راجع به امور واقع، این ایرادها ممکن است یا عامیانه باشند یا فلسفی. در ردهٔ اول می‌توان ایرادهایی را آورد که مشتق‌اند از آرای متقابلاً ناهم‌ساز گوناگونی که آدمیان مختلف به آنها قائل‌اند. آرای مختلفی که آدمی واحد در زمانهای مختلف به آنها قائل است، باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف، و جز آن. لیکن به‌زعم هیوم، این‌گونه ایرادهای عامیانه نامؤثرند. «ویرانگر بزرگ پورهونیسیم»^{۹۸} یا مبدا شکاکیت مفرط عبارت است از فعل و استعمال و اشتغالهای زندگانی متداول.^{۹۹} شاید ممکن نباشد که این ایرادها را در درسگاه رد کرد، ولی در زندگی عادی «چونان دود ناپدید و گم می‌شوند و جازمترین شکاک را در همان حال آدمیزادگان دیگر باز می‌نهند»^{۱۰۰} مهمتر از اینها، ایرادهای فلسفی‌اند. و میان ایرادهای فلسفی، عمده‌شان ایرادی است که از تحلیل خود هیوم از علیت ناشی می‌شود؛ زیرا، بر فرض این تحلیل، برهانی نداریم تا ثابت کنیم که چون a و b همیشه در تجربه گذشته ما به هم پیوسته‌اند به همان سان در آینده به هم پیوسته خواهند بود.

اکنون گوییم که بر فرض نظر هیوم دربارهٔ ریاضیات و تعقل یا استدلال مجرد که به نسبت‌های میان تصورات مربوطند، او نمی‌توانست میانی واقعی شکاکیت در این زمینه را تصدیق بدارد. از این رو می‌بینیم که می‌گوید: «چگونگی آنکه تصویری روشن و متمایز بتواند احوالی متناقض با خودش یا با تصور روشن و متمایز دیگری دربر داشته باشد، بر اطلاق فهم‌ناپذیر است؛ و شاید به محالی هر گزاره‌ای باشد که بتوان از آن حاصل کرد. چندان که چیزی شکاکانه‌تر، یا آکنده‌تر از شك و تردید از خود این شکاکیت نتواند بود که از برخی نتایج خارق اجماع هندسه یا علم کمیت برمی‌خیزد.»^{۱۰۱} او می‌کوشید تا از نقایضی^{۱۰۲} که به دیده‌اش شکاکیت را پدید می‌آورند بپرهیزد. این‌گونه که منکر شد که مکان و زمان به معنای ادعایی قسمت‌پذیرند.^{۱۰۳} ولی در حالی که خود را ملزم می‌دید که به شکاکیت دربارهٔ استدلال مجرد پاسخی نظری بدهد، روش دیگری را به لحاظ شکاکیت تمام عیار دربارهٔ حواس و دربارهٔ استدلال راجع به امور واقع در پیش گرفت. چنانکه هنگام بررسی مسئلهٔ وجود اجسام دیدیم، هیوم می‌گفت که به شکاکیت در این باب نمی‌توان در زندگی متداول قائل بود. «تنها بی‌روایی و بی‌توجهی می‌تواند درمانی به ما بدهند. به همین دلیل من یکسره به آنها اتکا می‌کنم.»^{۱۰۴} گفتارش را دربارهٔ آنکه فعل و استعمال و اشتغالهای زندگی متداول

۹۸. Pyrrhonism، یا پیرونیسیم، از روی نام پورهون (Pyrrhon)، فیلسوف شكاک یونانی (۳۶۵؟-۲۷۵ ق م) ...
 ۹۹. پژوهش، ۱۲، ۱۲۶، ۲، ۱۵۸-۹. همان، ص ۱۰۰. همان، ص ۱۵۹. پژوهش، ۱۲، ۱۱۲، ۲، ۱۲۵، ص ۱۵۷-۸.

102. antinomies

۱۰۳. بسنجید با پژوهش، ۱۲، ۱۲۵، ۲، ۱۵۸، حاشیهٔ ص ۱۵۸، و رساله، ۱-۲، ۲۰۱. رساله، ۱۰۴، رساله، ۱، ۲۰۴، ص ۲۱۸.

ویرانگر بزرگ پورهونیسیم‌اند، بالا در پیوند با ایرادهای عامیانه بر استدلال‌های مربوط به امور واقع نقل کردیم. به همان سان، پس از سخن گفتن در پژوهش درباره ایراد فلسفی اصلی بر استدلال مربوط به امور واقع، می‌گوید که «برآشوبنده‌ترین ایراد عمده به شکاکیت مفرط این است که مادام که چنین شکاکیت در قوت و صلابت تام خود باقی است هیچ سود ماندنی از آن حاصل نتواند آمد. همین بس که از چنین شکاکیتی بپرسیم: مرادش چیست؟ و از همه این پژوهش‌های عجیب چه می‌جوید؟ او یکباره سراسیمه می‌شود و نمی‌داند چه جواب بدهد. پیرو کوپرنیک یا بطلمیوس که هر کدام از دستگاه نجومی خودش هواداری می‌کند، بسا امیدوار است که دلیل مقنعی بیاورد که نزد مخاطبانش ثابت و ماندگار باشد. رواقی مشرب^{۱۰۵} یا اپیکوری مشرب مبادی را عرضه می‌دارد که ممکن است ماندگار نباشند بلکه اثری بر کردار و رفتار بگذارند. ولی پورهونی مشرب^{۱۰۶} نمی‌تواند چشم بدارد که فلسفه‌اش تأثیر ثابتی بر ذهن می‌نهد؛ یا اگر بنهد، تأثیرش سودمند به حال جامعه باشد. به‌خلاف، او باید اذعان کند، چنانچه چیزی را اذعان کند، که اگر بنا بود مبادی او همدجا و مدام غالب باشند، زندگی آدمی ناگزیر یکسره به تباهی و نیستی می‌کشید. هرگونه کلام و هرگونه فعل، بی‌درنگ وامی‌ایستاد؛ و آدمیان در حال فتور محض می‌مانند تا آنکه نیازهای برنیامده طبیعت به وجود سپه‌روزانه‌شان پایان بدهند. راست است که همچو رویداد مرگباری چندان جای ترس ندارد. نیروی طبیعت همیشه بر مبدا می‌چربد.»^{۱۰۷} در رساله، هیوم پس از سخن گفتن از درک عمیق نقایض چندگانه‌ای که عقل آدمی گرفتار آنهاست، می‌گوید: «از بخت نیک، حال چنین است که چون عقل را نمی‌رسد که این ابرها را بپراکند، خود طبیعت برای این غرض بس است.... با دوستانم شام می‌خورم، تخت‌نزد بازی می‌کنم، گفتگو می‌دارم و خوش می‌گذرانم؛ و هنگامی که پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی به این کاوش‌های نظری بازمی‌گردم، به دیده‌ام چندان سرد و پرتکلف و مضحک می‌نمایند که رغبت نمی‌کنم آنها را از سر گیرم. پس اینجاست من خودم را بر اطلاق و بضرورت متعین بر این می‌یابم که مانند دیگر مردم در امور عادی زندگی، زندگی کنم، سخن بگویم و عمل کنم.»^{۱۰۸}

می‌توان گفت که هر چند هیوم آنچه را که شکاکیت «مفرط» می‌نامد مرنود می‌داند، شکاکیتی «معتدل» یا «دانشورانه»^{۱۰۹} را که «هم ماندگار هم سودمند» است تصدیق می‌کند که امکان دارد تا اندازه‌ای نتیجه پورهونیسیم (یا شکاکیت مفرط) باشد آنگاه که پورهونیسیم «به‌وسیله عقل سلیم و تأمل» اصلاح شده باشد.^{۱۱۰} این شکاکیت معتدل مثلاً متضمن آن است که پژوهش‌هایمان را

105. Stoic

106. Pyrrhonian

۱۰۸. رساله، ۱.۰۴.۰۷ ص ۲۶۹

۱۰۷. پژوهش، ۱۲، ۱۲، ۱۲۸، ص ۶۰-۱۰۹

109. academical

۱۱۰. پژوهش، ۱۲، ۱۲۹، ص ۱۶۱

محدود به موضوعاتی بکنیم که توانشهای ذهنیمان فراخور بررسیشان هستند. «به‌دیده من یگانه موضوعات علم مجرد یا موضوعات برهان عبارت‌اند از کمیت و عدد، و همه کوششهایی که برای گستردن این نوع شناخت کاملتر به‌ورای این حدود انجام می‌گیرند، سفسطه و توهم محض‌اند.»^{۱۱۱} و اما دربارهٔ پژوهشهایمان راجع به امور واقع و وجود باید گفت که اینجا ما بیرون حوزهٔ برهان قرار داریم. «هر آنچه هست ممکن است نباشد. نفسی يك امر واقع متضمن تناقض نتواند بود... بنابراین، هستی هر موجودی را می‌توان تنها به یاری حجت‌هایی از روی علتش یا معلولش ثابت کرد؛ و این حجت‌ها سراسر بر شالودهٔ تجربه استوارند. اگر به شیوهٔ پیشینی استدلال کنیم، هرچیزی امکان دارد توانا بر فراوردن هرچیزی بنماید.»^{۱۱۲}

الهیات یا حکمت لاهوتی تا جایی که متکی به تجربه است، بنیادی عقلی دارد. «ولی بهترین و استوارترین بنیادش ایمان و الهام الهی است.»^{۱۱۳} اینکسه ما دربارهٔ واپسین گفتهٔ هیوم چه باید بیندیشیم، به گمانم همپرسه‌ها به اندازهٔ کافی روشن می‌سازند. و اما اخلاق و زیبایی‌شناسی (که هیوم آن‌را «انتقاد» می‌خواند): اینها بیشتر موضوعات نوق و احساس‌اند تا فهم. «زیبایی، چه اخلاقی چه طبیعی، به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود تا که ادراک.»^{۱۱۴} البته ممکن است که ما به تعیین معیاری بکوشیم؛ ولی از سوی دیگر باید واقعیتی تجربی را به‌دیده گیریم، مانند نوقهای عام آدمیان.

نتیجهٔ مشهور هیوم اینجا درخور نقل است: «هنگامی که قانع‌از این مبادی، کتابخانه‌ها را بازرسی می‌کنیم، چه ویرانی باید به‌بار آوریم؟ اگر کتابی مثلاً در باب الهیات یا مابعدالطبیعهٔ مدرسه را به‌دست گیریم، باید بپرسیم: آیا استدلالی مجرد مربوط به کمیت یا عدد دربر دارد؟ نه. آیا استدلالی آزمایشی مربوط به امر واقع و وجود دربر دارد؟ نه. پس آن را به شعله‌های آتش بسپرید؛ زیرا جز سفسطه و توهم چیزی دربر نتواند داشت.»^{۱۱۵}

سخنان هیوم را دربارهٔ شکاکیت، از جمله «پورهونیسم»، و دربارهٔ بی‌پروایی و بی‌توجهی به‌منزلهٔ درمان شکاکیت، نباید به‌معنای صرفاً طنزآمیز فهمید یا گویای آنکه فیلسوف سخن به‌هزل می‌گفت. شکاکیت در نظر او امر مهمی بود، پاره‌ای از آن‌رو که موضوع زندهٔ زمانه بود، هرچند بیشتر در فرانسه تا در انگلستان، و پاره‌ای از آن جهت که او بر نتایج شکاکانه‌ای که از کاربرد مبادی خودش برمی‌آمد نیک آگاه بود. زیرا می‌اندیشید که شکاکیت پادزهری سلامت‌بخش برای جزمی‌اندیشی^{۱۱۶} و تعصب‌ورزی^{۱۱۷} است. براستی «شکاک حقیقی هم به شکل‌های فلسفیش تردید می‌ورزد هم به

۱۱۱. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۱، ص ۱۶۳. ۱۱۲. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ۱۶۴. ۱۱۳. همان، ص ۱۱۳. ۱۱۴. همان جا. ۱۱۵. همان جا.

116. dogmatism 1:7. fanaticism

اعتقاد فلسفیش.»^{۱۱۸} شکاک حقیقی از نمودن جزمی‌اندیشی و تعصب‌ورزی در شکاکیتش خود را بازمی‌دارد. و درعین حال شکاکیت تمام‌عیار در عمل غیرقابل دفاع است. این واقعیت بطلانش را اثبات نمی‌کند؛ ولی نشان می‌دهد که در زندگی متداول ما ناچاریم که بر وفق باور طبیعی یا گرایشهای سرشت انسانیمان عمل کنیم. و چیزها بر همین حال باید باشند. عقل ویرانگر است؛ دست‌کم اندک چیزی را تزلزل نیافته و تردیدناپذیر می‌گذارد، و روح فلسفی همان روح پژوهش آزادانه است. ولی طبیعت آدمی به هیچ‌رو فرمان‌گزار و راهنمودهٔ عقل تنها نیست. مثلاً، اخلاق بنیادش بیشتر بر احساس است تا فهم تحلیل، و اگرچه فیلسوف در پژوهش‌گاهش بسا که به نتایج شکاکانه برسد، بدان معنی که دریابد عقل چه مایه اندک را می‌تواند مبرهن بدارد، او همان‌گام یک انسان است؛ و در زندگی متداولش فرمان‌گزار باورهای طبیعی است که طبیعت عادی آدمی بر او و دیگران تحمیل می‌کند، و اگر بخواهد بزید، باید چنین فرمان‌گزاری را بر خویشتن روا بدارد. به سخن دیگر، هیوم با هر گونه کوششی برای تبدیل فلسفه به یک عقیده^{۱۱۹} یا ملاکی جزمی برای باور و کردار، همدلی چندانی نداشت. اگر دلتان بخواهد، فلسفه عبارت از یک بازی است؛ بازی که هیوم از آن خوشش می‌آمد، و کاربردهایی از آن خود دارد. ولی بفرجام «نیروی طبیعت همیشه بر مبدأ می‌چربد.»^{۱۲۰} «فیلسوف باش؛ اما میان همهٔ فلسفات، همچنان انسان باش.»^{۱۲۱}

۱۱۸. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۷۳.

119. creed

۱۲۰. پژوهش، ۱۲، ۲، ۱۲۸، ص ۱۶۰. ۱۲۱. پژوهش، ۱، ۴، ص ۹.

فصل ۱۶

هیوم

(۳)

۱. مدخل

آوازه بلند هیوم بیشتر به پاس تحلیلهای شناخت شناسانه^۱ او و به پاس بازجستهایش درباره علیت و مفاهیم «خود» و اینهمانی شخصی است؛ به عبارت دیگر، به پاس محتوای نخستین کتاب رساله. ولی هیوم رساله درباره طبیعت آدمی را به کوششی برای ارائه روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی وصف کرد. او در «مدخل» رساله می گوید که در چهار علم منطق، اخلاق، انتقاد و سیاست، «تقریباً هر آن چیزی گنجیده شده است که می تواند به نحوی ما را به آشنایی با ذهن آدمی راه ببرد یا می تواند خواه به بهبود خواه به پیراستن ذهن آدمی بگراید.»^۲ و روشن می گرداند که او امیدوار است که شالوده علم اخلاقی^۳ را بریزد. نزدیک پایان کتاب نخستین، می گوید که به چندین موضوع کشیده شده است که «راه را برای آرای سپسین ما هموار می سازند»^۴، و اشاره دارد به «ان ژرفنهای بیکران فلسفه که پیش روی من آرمیده اند.»^۵ در آغاز کتاب سوم اعلام می کند که «اخلاق موضوعی است که دلبستگیمان به آن بیش از همه است.»^۶ راست است که هیوم لفظ «فلسفه اخلاقی» را به معنای علم طبیعت آدمی به کار می برد، و این علم را به بررسی انسان به منزله «موجودی عاقل نه فاعل» و بررسی انسان «بیشترین به منزله موجودی که برای فعالیت زاده شده است»^۷ بخش می کند. ولی درباره اهمیتی که هیوم برای فلسفه اخلاقی به معنای عادی قائل بود

1. epistemological

۲. ص ۲۰.

3. moral science

۴. رساله، ۱، ۴، ۶، ص ۲۶۳. ۵. رساله، ۱، ۴، ۷، ص ۲۶۳. ۶. رساله، ۳، ۱، ۳، ص ۴۵۵.

۷. پژوهش، ۱، ۲-۱، ص ۵-۶.

شکی نتوان داشت. او خود را پیشبرنده کار شافتمبری، هاجسن، باتلر و جز آنان می‌پنداشت و بر آن بود که برای اخلاق و سیاست همان می‌کند که دیگران، مانند گالیله و نیوتن، برای علم طبیعی کرده بودند. «فلسفه اخلاقی همان حال فلسفه طبیعی را به لحاظ نجوم پیش از روزگار کوپرنیک دارد.»^۸ منجمان باستان دستگاه‌های فکری پیچیده‌ای را اختراع کردند که انباشته از فرضیه‌های ناصروری بودند. ولی این دستگاه‌ها سرانجام به «چیزی ساده‌تر و طبیعت‌تر» جای سپرده‌اند.^۹ پس، هیوم خواهان کشف مبادی عنصری یا بنیادینی است که در زندگی اخلاقی انسان درکارند.

دیدیم که به‌زعم هیوم مفروضات بنیادینی که بنا بر آنها عمل می‌کنیم، یعنی باورهای بنیادینی که بایسته زندگی عملی‌اند، نتایجی نیستند که فهم از احتجاج عقلی گرفته باشد. این سخن البته بدان معنی نیست که مردم درباره امور عملی‌شان تعقل نمی‌کنند؛ بلکه بدین معنی است که تأملات و تعقل آدم عادی باورهای را پیشانی‌ش مفروض می‌گیرند که خودشان ثمره تعقل نیستند. بنابراین، شگفت‌آور نیست که هیوم دخالت عقل را در اخلاق نیز به کمترین اندازه برساند. او البته بخوبی آگاه است که ما بواقع درباره مسائل و احکام اخلاقی تأمل و تعقل و احتجاج می‌کنیم؛ ولی بر آن است که تمایزهای اخلاقی بفرجام نه از تعقل بلکه از احساس^{۱۰} یا از احساس اخلاقی^{۱۱} سرچشمه می‌گیرند. عقل به‌تنهایی نمی‌تواند یگانه علت بی‌واسطه افعال ما باشد. برآستی، هیوم تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «عقل برده انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۱۲}

من بعداً به موضوع احساس اخلاقی و به‌نظر هیوم درباره دخالت عقل در اخلاق باز می‌گردم. ولی اگر این واقعیت کلی را در خاطر بسیریم که هیوم بر دخالت رویه عاطفی^{۱۳} طبیعت آدمی در زندگی اخلاقی بشر تکیه می‌کند، آسانتر می‌فهمیم که چرا او پیش از رسیدن به بحث در اخلاق خاص در کتاب سوم رساله، کتاب دوم طولانی را صرف بحث درباره انفعالات می‌کند. من سر آن ندارم که پرداخت او را به موضوع بشر بگویم؛ ولی دست‌کم شمه‌ای باید درباره‌اش گفت. لیکن پیش از این کار، سزااست بگویم که هیوم کلمه *passion* [= انفعال، شهوت، هوی، شور، عشق، خشم، عاطفه تند] را صرفاً به دلالت بر غلیانی از عاطفه آشوبناک به کار نمی‌برد.^{۱۴} او مانند دیگر فیلسوفان زمانه، این کلمه را فراگیرنده عواطف^{۱۵} و انفعالات^{۱۶} به‌وجه عام به کار می‌گیرد. او جویای تحلیل

۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۲. ۹. همان جا.

10. feeling 11. moral sentiment

۱۲. رساله، ۲، ۳، ص ۴۱۵.

13. emotional

۱۴. نویسنده به‌دنبال این جمله، از يك اصطلاح انگلیسی حاوی کلمه *passion*، یعنی *fly into passion* مثال می‌زند که معادل فارسی آن می‌شود «خشمگین شدن» یا «از کوره در رفتن»-م.

15. emotions 16. affects

رویه عاطفی طبیعت آدمی به لحاظ منبعی از فعل^{۱۷} است، نه آنکه بخواهد دربارهٔ انفعالهای نامعتدل و نابسامان به تأمل اخلاقی بپردازد.

۲. انفعالات، مستقیم و نامستقیم

چنانکه در فصل ۱۴ دیدیم، هیوم میان انطباعات احساس حسی و انطباعات بازتابی تمیز گذاشت. این تمیز با تمیز میان انطباعات نخستین و دومین یکسان است. «انطباعات نخستین یا انطباعات احساس چنان‌اند که از قوام تن، از روح حیوانی، یا از گم‌کردن اشیاء بر اندامهای بیرون، و بدون هیچ ادراک پیشین، در نفس پدید می‌آیند. انطباعات دومین یا بازتابی چنان‌اند که از یکی از انطباعات نخستین نشأت می‌گیرند، خواه بی‌میانجی خواه به میانجی تصورش. همهٔ انطباعات حواس و همهٔ دردها و لذتهای جسمانی از گونهٔ نخست‌اند، و انفعالات و دیگر عواطف همانندشان از گونهٔ دوم.»^{۱۸} بدین‌سان یک درد جسمانی، مانند درد نقرس، می‌تواند انفعالاتی چون اندوه، امید و بیم را فرا آورد. پس ما انفعالات یا انطباعات دومین داریم که از انطباعات نخستین، یعنی درد جسمانی معینی ناشی می‌شوند.

گفتم که هیوم کلمهٔ *passion* را برای فراگرفتن همهٔ عواطف و انفعالات به کار می‌برد بی‌آنکه آن را به غلیانهای آشوبناک عواطف منحصر کند. ولی قید و وصفی بایسته است. زیرا او انطباعات بازتابی یا دومین آرام را از تندبازی‌های حس زیبایی و زشتی در افعال، در کارهای هنری و در اشیای طبیعی بهرهٔ اول تعلق دارند، در حالی که مهر و کین، شادی و غم، بهرهٔ دوم متعلق‌اند. هیوم براستی تصدیق می‌کند که «این تقسیم‌بندی به هیچ‌رو دقیق نیست»^{۱۹}، چرا که جذبه‌های شعر و موسیقی بسا که بسیار شدید باشند و حال آنکه «آن دیگر انطباعات که به‌وجه خاص انفعالات نام دارند ممکن است به چنان عاطفهٔ ملایمی زوال یابند که به‌نحوی ادراک‌ناپذیر گردند.»^{۲۰} اما مقصودم این است که اینجا او گویا کلمهٔ *passion* را به‌آنچه انطباعات بازتابی تند می‌نامد محدود می‌سازد. و این یک دلیل آن است که گفتم سخن پیشینم به قید و وصف حاجت دارد. در عین حال این عواطف «تند» یا انفعالات به‌معنای محدود، بضرورت نابسامان نیستند. هیوم در اندیشهٔ شدت است: داوری اخلاقی صادر نمی‌کند.

هیوم انفعالات را به انفعالات مستقیم^{۲۱} و نامستقیم^{۲۲} بخش می‌کند. انفعالات مستقیم انفعالاتی هستند که بی‌واسطه از تجربهٔ لذت یا درد برمی‌خیزند؛ و هیوم از خواهش، بیزاری، اندوه، شادی، امید، بیم، ناامیدی و ایمنی نام می‌برد. بمثل، درد نقرس فراآورندهٔ انفعالات مستقیم است. هیوم

17. action

۱۸. رساله، ۱، ۱، ۲، ص ۲۷۵. ۱۹. همان، ص ۲۷۶. ۲۰. همان جا.

21. direct 22. indirect

همچنین از انفعالات مستقیمی نام می‌برد که «از انگیزشی طبیعی یا غریزه که یکسره توضیح‌ناپذیر است برمی‌خیزند. از این گونه‌اند آرزوی کیفیت در حقی دشمنانمان و آرزوی نیکبختی در حقی دوستانمان؛ گرسنگی، شهوت، و چند خواهش جسمانی دیگر.»^{۲۳} این انفعالات فرآورنده خیر و شرنند (یعنی لذت و درد) نه آنکه مانند دیگر انفعالات مستقیم از خیر و شر نشأت یابند. انفعالات نامستقیم صرفاً از احساسات لذت یا درد بر نمی‌خیزند؛ بلکه از آنچه هیوم «نسبت دوگانه انطباعات و تصورات» می‌نامد برمی‌خیزند.^{۲۴} مرادش را با آوردن مثالهایی چون غرور و فروتنی، مهر و کین به بهترین وجه می‌توان توضیح داد.

ابتدا باید میان موضوع^{۲۵} و علت انفعال فرق گذاشت. موضوع غرور و فروتنی «خود» است، یعنی «توالی تصورات و انطباعاتی که از آنها خاطره و آگاهی نزدیک داریم.»^{۲۶} موضوعات دیگری که هنگام احساس کردن غرور یا فروتنی در ذهن داریم همیشه به نسبت با «خود» به لحاظ می‌آیند. و وقتی که «خود» به لحاظ نیاید، نه غرور در میان است نه فروتنی. ولی اگرچه «خود» موضوع این دو انفعال است، علت کافیشان نتواند بود. اگر بود، اندازه معینی از غرور می‌بایست همیشه همراه اندازه مطابقی از فروتنی بیاید، و برعکس. باز، موضوع مهر و کین، شخصی غیر از «خود» است. به‌زعم هیوم، «هنگامی که از خوددوستی سخن می‌گوییم، به معنایی شایسته نیست، و نیز احساس که خوددوستی فرامی‌آورد با عاطفه لطیفی که دوست یا دلداری انگیزنده آن است وجه‌مشترک ندارد.»^{۲۷} اما شخص دیگر دلیل یگانه و کافی این انفعالات نیست. اگر بود، فرا آمدن يك انفعال متضمن فرا آمدن انفعال دیگر می‌بود.

دوم، باید درون علت انفعال میان کیفیت کارگر و زمینه مکانی کیفیت تمیز گذاشت. مثال هیوم را می‌زنیم. هنگامی که کسی به خانه زیبایی که متعلق به اوست می‌نازد، می‌توانیم زیبایی را از خانه بازشناسیم. هر دو، سازهای بایسته علت انفعال نازش‌اند، ولی به‌هر روی از یکدیگر تمیز می‌پذیرند.

سوم، باید تمیز زیر را گذاشت. انفعالات غرور و فروتنی «برای آنکه موضوع‌شان خود باشد، نه همان به خاصیتی طبیعی بلکه همچنین به خاصیتی اصلی تعین می‌یابند.»^{۲۸} ثبات و تداوم تعین، خصلت «طبیعی» آن را می‌نمایند. جهت خودنگرانه^{۲۹} غرور و فروتنی، «اصلی» است بدان معنی که نخستین است و نمی‌توان آن را باز هم به عناصر دیگر منحل کرد. به همان‌وجه تعین غیرنگرانه^{۳۰} انفعالات مهر و کین، هم طبیعی است هم اصلی. ولی هنگامی که از «موضوع» به «علت» در

۲۳. رساله، ۲، ۳، ۹، ص ۴۳۹. ۲۴. همان جا.

25. object

۲۶. رساله، ۲، ۱، ۲، ص ۲۷۷. ۲۷. رساله، ۲، ۱، ۲، ص ۳۲۹. ۲۸. رساله، ۲، ۱، ۳، ص ۲۸۰.

29. self-regarding 30. other-regarding

معنای بالا روی می‌آوریم، حالی اندک متفاوت می‌یابیم. علل این انفعالات به‌دیده هیوم طبیعی‌اند بدان معنی که گونهٔ یکسانی از اشیا به‌دید آوردن انفعالات می‌گیرند. بمثل، دارایی مادی و کیفیات جسمانی در هر روزگاری که آدمیان بزنند، به‌دید آوردن غرور و نازش می‌گیرند. اما علل غرور و فروتنی بدین معنی اصی نیستند که «به‌توسط تدارک خاص و قوام نخستین طبیعت، با این انفعالات انطباق یافته‌اند.»^{۳۱} شمارهٔ بسیاری از علل هست، و بسیاریشان به‌صناعت و اختراع آدمی بازبسته‌اند (برای نمونه خانه و اثاث و پوشاک)؛ و فرضی محال است که طبیعت هر علت ممکن انفعالی را پیش‌بینی و تدارک کرد. از این‌رو، هر چند از روی مبادی طبیعی است که شمارهٔ بسیاری از علل گوناگون برانگیزندهٔ غرور و فروتنی‌اند، راست نیست که هر علت متفاوت به‌یاری مبدائی متفاوت با انفعالش منطبق است. بنابراین، مسئله آن است که میان علل گوناگون، عنصر مشترکی کشف کنیم که تأثیرشان بازبسته به آن است.

هیوم برای گشودن این مسئله، به‌مبادی تداعی تصورات و تداعی انطباعات توسل می‌جوید. هنگامی که يك تصور بر متخیله حاضر است، هر تصور دیگری که بنابر همانندی، همپهلویی یا علیت به آن منسوب است گرایش دارد که به‌دنبالش بیاید. باز، «همهٔ انطباعات همانند بهم پیوسته‌اند، و همینکه یکی برمی‌خیزد بقیه بی‌درنگ درپی می‌آیند.»^{۳۲} (انطباعات، به‌خلاف تصورات، تداعیشان تنها به‌همانندی است.) این دوگونه تداعی به‌یکدیگر یاری می‌دهند و، «چون هر دو در يك فعل بهم یگانه گشتند، انگیزشی دوگانه به ذهن می‌دهند.»^{۳۳} علت انفعال، فراآورندهٔ احساسی در ماست. در مورد غرور، احساس لذت است و در مورد «فروتنی» یا کمینه‌سازی، احساس درد است. و این احساس یا انطباع، به «خود» به‌منزلهٔ موضوع یا به‌تصور «خود» ارجاعی طبیعی و اصلی دارد. بنابراین، نسبتی طبیعی میان انطباع و تصور هست. و همین نسبت، همکاری دوگونه تداعی — تداعی انطباعات و تداعی تصورات — را روا می‌دارد. هنگامی که انفعالی برانگیخته شود، بر این می‌گراید که رشته‌ای پیاپی از انفعالات همانند را به نیروی مبداء تداعی انطباعات همانند فرا خواند. باز، به نیروی مبداء تداعی تصورات، ذهن از يك تصور (چون تصور يك رویهٔ علل و موضوع غرور) به تصور دیگر به‌آسانی می‌گذرد. و این دو جنبش یکدیگر را نیرو می‌بخشند، و ذهن به حکم همبستگی میان دو دسته، از يك دسته به دسته دیگر می‌گذرد. گیریم که کسی از کس دیگر آسیب خورده و این آسیب انفعالی در او فرا آورده است. این انفعال (يك انطباع) بر آن می‌گراید که انفعالهای همانند را در او فرا خواند. و این جنبش از آنجا آسان می‌گردد که تصور آن کس از علل و موضوعات انفعال به فراخوانی تصورات دیگر می‌گراید که به‌نوبهٔ خود یا انطباعات همبسته‌اند. «هنگامی که تصویری انطباعی منسوب به انطباعی را فرا می‌آورد که پیوسته به تصویری منسوب به

۳۱. همان، ص ۲۸۱. ۳۲. رساله، ۲، ۱، ۴، ص ۲۸۳. ۳۳. همان، ص ۲۸۱.

تصور نخستین است، این دو انطباع ناگزیر به نحوی جدایی‌ناپذیرند، و هیچ کدام در هیچ موردی بی‌همراهی دیگری نیست.^{۲۴}

غرض هیوم آشکارا آن است که حیات عاطفی فروپيچیده بشر را به یاری مبادی تا حد ممکن اندک تبیین کند. او در پرداخت به انفعالات نامستقیم و گذار از يك انفعال به انفعال دیگر، مبادی تداعی را به کار می‌گیرد. می‌گوییم «مبادی» و نه «مبدأ»، زیرا به‌دیده او تداعی تصورات به‌خسودی خود برای پدیدآوردن انفعال پسند نیست. او بنابراین می‌گوید که انفعالات نامستقیم از «نسبت دوگانه انطباعات و تصورات» برمی‌خیزند. و گذار از يك چنان انفعال به انفعال دیگر را به‌منزله معلول همکاری تصورات و انطباعات متداعی تبیین می‌کند. ولی او همچنین بر تأثیر همدلی^{۲۵} در حیات عاطفی ما تأکید می‌ورزد؛ و شمه‌ای باید درباره این مضمون گفت.

۳. همدلی

شناخت ما از انفعالات دیگران، با مشاهده آثار یا معلولهای این انفعالات حاصل می‌آید. «هنگامی که انفعالی آکنده از همدلی است، نخست تنها به میانجی آثارش و آن نشانه‌های بیرونی در چهره و گفتگویی که تصورش را می‌رسانند شناختنی است.»^{۲۶} پیش از این، تفاوت میان تصورات و انطباعات برحسب قوت و روشنی تعریف شده است. بنابراین، تصویری روشن به انطباع تبدیل می‌پذیرد. و این همان حالی است که در مورد همدلی روی می‌دهد. تصور يك انفعال که با مشاهده آثار انفعال فرامی‌آید «در دم به يك انطباع مبدل می‌گردد و چنان درجه‌ای از قوت و روشنی می‌یابد که به همان انفعال مبدل می‌شود.»^{۲۷} این تبدیل چگونه رخ می‌دهد؟ هیوم پیشاپیش فرض می‌گیرد که «طبیعت همانندی زیادی میان همه آفریدگان آدمی برقرار داشته است، و ما هرگز انفعالی یا مبدائی را در دیگران مشاهده نمی‌کنیم که همتایش را تا اندازه‌ای در خودمان نیابیم.»^{۲۸} گذشته از این نسبت عام همانندی، پیوندهای خاصتر دیگری هست، مانند پیوند خونی، عضویت مشترک در يك ملت، کاربرد زبان یکسان، و جز آن. و «همه این نسبتها چون بهم یگانه گردند، انطباع یا آگاهی از شخص خودمان را به‌تصور احساسات یا انفعالات دیگران انتقال می‌دهند و سبب می‌شوند که آنها را به قویترین و روشنترین نحوی در تصور آوریم.»^{۲۹} بر هر کدام از ما «خود» او گویی صمیمانه و همیشه حاضر است. و هنگامی که آثار انفعالات دیگران را مشاهده می‌کنیم و بدین گونه تصورات این انفعالات را حاصل می‌کنیم، این تصورات بر آن می‌گرایند که به انطباعات مبدل

۲۴. رساله، ۲، ۱، ۵، ص ۲۸۹.

35. sympathy

۳۶. رساله، ۲، ۱، ۱۱، ص ۳۱۷. ۳۷. همان جا. ۳۸. همان، ص ۳۱۸. ۳۹. همان جا.

گردند؛ یعنی به انفعالات همسان، چندان که ما خودمان را به حکم پیوند یا پیوندهایی با آنها مرتبط و متداعی می‌کنیم. «در همدلی تبدل آشکاری از يك تصور به يك انطباع هست. این تبدل از نسبت اعیان با خودمان برمی‌خیزد. «خودمان» همیشه صمیمانه بر ما حاضر است.»^{۴۰}

باز، ممکن است علل انفعال یا عاطفه‌ای را ادراک کنیم. هیوم دیدن تدارک عمل جراحی «هراس‌انگیزی» را (البته بدون داروی بیهوشی) نمونه می‌آورد. چنین حالی امکان دارد که در ذهن بیننده، ولو خودش بیمار نباشد، عاطفه‌تندی از هراس را برانگیزد. «انفعال کس دیگر خودش را بی‌واسطه بر ذهن ما مکشوف نمی‌دارد. ما فقط بر علل یا معلولهایش آگاهییم. از اینها انفعال را استنباط می‌کنیم؛ و در نتیجه، اینها همدلیمان را پدید می‌آورند.»^{۴۱}

اینکه این همه با پدیده‌باوری هیوم سازگار درمی‌آید، محل گفتگوست. زیرا چنین می‌نماید که مفروضات او بیشتر از آن است که تحلیل پدیده‌باورانه‌اش از ذهن موجه می‌دارد. اما دست‌کم روشن است که او از علقه‌های نزدیک میان آدمیان نیک آگاه بود. و می‌کوشد تا خصلت واگیردار انفعالات و عواطف را تبیین کند. در واقع امر، جهان هیوم جهان ذرات از هم گسیخته‌آدمی نیست، بلکه جهان تجربه‌عادی است که در آن آدمیزادگان به درجات گوناگونی از مناسبات متقابل برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. این فرض مسلم هیوم است. او دلمشغول سازوکار روانشناختی همدلی است. و اطمینان دارد که ارتباط همدلانه^{۴۲}، يك علت مهم در ایجاد انفعالات است.

۴. اراده و آزادی

پس از آنکه شمه‌ای درباره‌ علتها و سازوکار انفعالات گفتیم، اکنون به ملاحظه‌نسبتهای میان اراده^{۴۳}، انفعالات و عقل روی می‌آوریم. و نخست می‌پرسیم که هیوم از اراده چه می‌خواهد، و آیا اراده آزاد یا اختیار^{۴۴} را تصدیق می‌کند؟

هیوم از اراده به منزله یکی از آثار یا معلولهای بی‌واسطه لذت و درد سخن می‌گوید. لیکن اراده، به تعبیر درست، انفعال نیست. هیوم آن را چنین وصف می‌کند: «انطباعی درونی که احساسش می‌کنیم و بر آن آگاهییم هنگامی که جنبش جدیدی در تمنان یا ادراک جدیدی در ذهنمان را دانسته پدید می‌آوریم.»^{۴۵} اراده را نمی‌توان تعریف کرد، زیرا پذیرای تحلیل بیشتر نیست، و نیازی نیست که سخنی بیشتر در توصیف آن گفت. پس می‌توان بی‌درنگ به مسئله آزادی^{۴۶} روی آوریم.

۴۰. همان، ص ۳۲۰. ۴۱. رساله، ۳، ۳، ۱، ص ۵۷۶.

42. sympathetic communication 43. will 44. free-will

۴۵. رساله، ۲، ۳، ۱، ص ۳۹۹.

46. freedom

به‌زعم هیوم، اتحاد میان انگیزه و فعل دارای همان ثباتی است که میان علت و معلول در کنشهای مادی مشاهده می‌کنیم. بعلاوه، این ثبات به‌همان نحوی در فهم تأثیر می‌گذارد که به‌هم‌پیوستگی ثابت در کنشهای مادی بر فهم مؤثر است، یعنی «با متعین گرداندن ما به استنباط وجود یکی از وجود دیگری.»^{۴۷} در واقع، هیچ احوال شناخته‌ای وارد در فرآوردن کنشهای صرفاً مادی نیست که همچنین در خواست^{۴۸} پیدا نشود. از این‌رو، دلیل استواری در دست نداریم که ضرورت^{۴۹} را به‌اولی اسناد و از دومی سلب کنیم. راست است که فعل آدمی بسا نایقینی می‌نماید. با این‌همه هرچه شناخت ما فزونی گیرد، پیوستگیهای میان منش، انگیزه و گزینش روشنتر می‌گردند. به هر روی، ما دلیل کافی بر این فرض نداریم که حیطه ممتازی از آزادی هست که رابطه ضروری به آن راه ندارد.

اعتنا به این نکته مهم است که نزد هیوم، همچنان که نزد برخی تجربه‌باوران نوین، غیاب ضرورت یعنی تصادف^{۵۰}، چندان که قول به آزادی فعل و ترك فعل^{۵۱} بدان معنی است که گزینشهای آدمی بدون علت‌اند و صرفاً به‌سبب تصادف‌اند. «برحسب تعاریف من، ضرورت بر سازنده جزء ماهوی علیت است؛ و در نتیجه، آزادی با برداشتن ضرورت، همچنین علتها را برمی‌دارد، و درست با تصادف یکسان است. از آنجا که معمولاً می‌پندارند که تصادف مستلزم تناقض است، و دست‌کم مستقیماً متضاد تجربه است، در رد اختیار یا آزادی اراده همیشه براهینی یکسان وجود دارند.»^{۵۲} به‌یاد می‌آوریم که هیوم تنها یک‌گونه نسبت علی را بازمی‌شناخت که در آن به‌هم‌پیوستگی ثابت، عنصر عینی را تشکیل می‌دهد و رابطه ضروری، عنصر ذهنی را. بر فرض این نظر محدود درباره علیت، البته چنین برمی‌آید که فعل آزادانه^{۵۳} ناگزیر فعل بی‌علت^{۵۴} است؛ یعنی اگر تصدیق آزادی متضمن انکار ضرورت باشد. لیکن هیوم ادعان دارد که مسئله آزادی تا اندازه‌ای يك مسئله زبانی است، بدین معنی که هرچند آزادی را باید انکار کرد اگر به چنان نحوی تعریف شود که مانع ضرورت باشد، می‌توان تصدیقش داشت چنانچه به‌نحو دیگری تعریف شود. بمثل، اگر آزادی با خودانگیختگی^{۵۵} یکسان گرفته شود، آزادی هست. زیرا روشن است که شماره زیادی از افعال از انسان به منزله فاعلی عاقل^{۵۶} سرمی‌زنند بدون آنکه اجبار بیرونی در کار باشد. برآستی، خودانگیختگی یگانه صورت آزادی است که باید به تصدیقش دل بندیم. زیرا، به‌رأی هیوم، اگر افعال به‌اصطلاح آزادانه به‌سبب تصادف‌اند و معلول فاعلی نیستند، نادادگرانه است که خدا یا انسان آدمیان را مسئول افعال بد و رذیلانه بدانند و حکم محکومیت اخلاقی فاعلان را صادر کنند. زیرا فاعلان در واقع به معنای درست

۴۷. همان، ص ۴۰۴.

48. volition 49. necessity 50. chance 51. liberty of indifference

۵۲. همان، ص ۴۰۷.

53. free action 54. uncaused action 55. spontaneity 56. rational agent

به هیچ‌چیز فاعل به‌شمار نمی‌آیند. آشکار است که اعتبار دیدگاه هیوم در این‌باب به اعتبار مفهومش از علیت باز بسته است.

۵. انفعالات و عقل

هیوم پس از کنار گذاشتن آزادی، جز در هنگامی به خودانگیزختگی تحویل می‌یابد، می‌کوشد تا صلح دو گزاره را اثبات کند. نخستین گزاره آن است که «عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند انگیزه‌ای برای هر فعل اراده باشد»، و گزاره دوم می‌گوید که عقل «هرگز نمی‌تواند با انفعال در جهت اراده ضدیت ورزد.»^{۵۷} دفاع او از این دو گزاره از آنجا برمی‌خیزد که «در فلسفه، و حتی در زندگی عادی، هیچ‌چیز رایج‌تر از این نیست که دربارهٔ ستیزهٔ انفعال و عقل سخن بگویند، عقل را برتر شمرند، و حکم کنند که آدمیان فقط تا جایی فضیلت‌مندند که خودشان را با فرموده‌های عقل سازگار گردانند.»^{۵۸}

نخست آنکه عقل به‌معنای فهم مجرد که با نسبت‌های میان تصورات یا با امور برهانی و استدلالی سروکار دارد، هرگز علت هیچ فعلی نیست. «براستی ریاضیات در همهٔ کارهای ماشینی، و حساب تقریباً در هر صنعت و پیشه‌ای سودمندند؛ ولی به‌خودی خود تأثیری ندارند.»^{۵۹} آنها بر فعل تأثیر نمی‌گذارند مگر آنکه غرضی یا غایتی داشته باشیم که فرموده یا متعین‌گشتهٔ ریاضیات نیست. دومین کار فهم مربوط به احتمال است، یعنی نه حوزهٔ تصورات مجرد بلکه عرصهٔ چیزهایی که از حیث علی به‌هم منسوب‌اند، یعنی امور واقع. اینجا آشکار است که هرگاه شیئی علت لذت یا درد است، ما عاطفه‌ای پی‌آیند^{۶۰} از کشش یا گریز نسبت به آن احساس می‌کنیم و ناگزیریم که شیء منظور را بپذیریم یا از آن بپرهیزیم. ولی همچنین به میانجی عاطفه یا انفعال ناگزیر می‌گردیم که دربارهٔ اشیائی به تعقل پردازیم که از حیث علی با شیء نخستین منسوب‌اند یا امکان دارد باشند. و «برحسب دگرگونی تعقل ما، افعالمان دگرگونی پی‌آیندی را می‌پذیرند.»^{۶۱} ولی انگیزشی که بر کرده‌هایمان فرمان می‌راند تنها راهنمودهٔ عقل است؛ برخیزنده از عقل نیست. «از چشم‌انداز درد یا لذت است که بیزاری یا گرایش نسبت به شیئی برمی‌خیزد.»^{۶۲}

پس عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فرآورندهٔ فعل باشد. و هیوم از این قول راستی دومین گزاره‌اش را استنتاج می‌کند. «از آنجا که عقل به‌تنهایی هرگز نمی‌تواند فعل را فرآورد یا مایهٔ پیدایی خواست شود، نتیجه می‌گیرم که همین قوهٔ عقل از بازداشتن خواست یا از ستیزیدن با

۵۷. رساله، ۲، ۳، ۴، ص ۴۱۲. ۵۸. همان جا. ۵۹. همان جا.

60. consequent

۶۱. همان. ص ۴۱۴. ۶۲. همان جا.

موضوع برگزیدهٔ انفعال یا عاطفه ناتوان است. این نتیجه، ضروری است.^{۶۳} عقل تنها به این شیوه می‌تواند اراده را بازدارد که انگیزشی در جهت مخالف بدهد؛ ولی این حال را گفتار پیشین طرد می‌کند. و اگر عقل تأثیری مستقیم از خودش نداشته باشد، نمی‌تواند در برابر مبدائی چون انفعال تاب آورد که دارای نیروی اثربخشی است. از این‌رو «هنگامی که دربارهٔ ستیزهٔ انفعال و عقل سخن می‌گوییم، سخنان دقیق و فلسفی نیست. عقل بردهٔ انفعالات است و باید چنین باشد، و هرگز دعوی‌دار کار دیگری جز گزاردن خدمت و فرمان آنها نتواند بود.»^{۶۴}

باری، این دیدگاهی خارق اجماع و غریب می‌نماید. زیرا، چنانکه هیوم اقرار می‌کند، تنها فیلسوفان نیستند که از ستیزهٔ عقل و انفعال سخن می‌گویند. ولی به کلمات منقول در بالا، «سخنمان دقیق و فلسفی نیست»، باید توجه نمود. هیوم انکار نمی‌کند که چیزی نامبردار به ستیزهٔ میان عقل و انفعال هست: رأی او آن است که وقتی چنین نام گیرد، به‌دقت وصف نشده است. و تحلیل او را از این حال باید به‌اختصار توضیح داد.

هیوم می‌گوید که عقل خود را به‌کار می‌اندازد بدون آنکه عاطفهٔ محسوسی را فرآورد. می‌دانیم که همچنین «خواهشها و گرایشهای آرامی هستند که، هرچند انفعالات واقعی‌اند، عاطفهٔ اندکی^{۶۵} را در ذهن فرامی‌آورند و بیشتر به آثارشان شناخته‌اند تا به احساس بی‌واسطه‌شان.»^{۶۶} اینها بر دوگونه‌اند. بزعم هیوم، برخی غرایز هستند مانند نیکخواهی و کینه، مهر به زندگی و مهربانی با کودکان، که در اصل در طبیعت ما سرشته‌اند. همچنین آرزوی نیکی و بیزاری از بدی هستند که صرفاً به آن عنوان نگریسته می‌شوند. هنگامی که این انفعالات آرام‌اند، آنها را به‌آسانی به‌جای کتشفهای عقل می‌گیرند، «و فرض می‌کنند که ناشی از همان قوه‌ای هستند که دربارهٔ راست و دروغ حکم می‌دهد.»^{۶۷} درست است که انفعالات آرام در همه کس غالب نیستند. غلبهٔ انفعالات آرام و تند به منش کلی آدمی و مشرب کنونی او باز بسته است. لیکن «آنچه ما نیروی ذهن می‌خوانیم گویای غلبهٔ انفعالات آرام بر انفعالات تند است.»^{۶۸}

هیوم در قول به تبعیت عقل از انفعالات، آشکارا دیدگاهی ضدعقل باورانه اختیار کرد. انگیزه‌های بنیادین کردار آدمی، عقل نیست بلکه گرایش و بیزاری است که در پی تجربه‌های لذت و درد می‌آیند. عقل در زندگی فعالانهٔ انسان دخیل است، ولی به‌منزلهٔ ابزار انفعال نه همچون یگانه علت فاعلی. البته اگر صرفاً این نظریه را به‌لحاظ گیریم که گرایشهای طبیعی و نه نتایج عقل مجرد عامل مؤثر در کردار آدمی‌اند، نمی‌توان آن را نظریه‌ای انقلابی یا گزافه‌آمیز خواند. متضاد

۶۳. همان، ص ۱۵-۴۱۴. ۶۴. همان، ص ۴۱۵. ۶۵. اینجا هیوم کلمهٔ emotion را در معنای حقیقی آن به‌کار می‌برد و مرادش جنبشی احساس‌شده یا ظاهری است. ۶۶. رساله، ۲، ۳، ۳، ص ۴۱۷. ۶۷. همان جا. ۶۸. همان، ص ۴۱۸.

عقل‌باوری^{۶۹} سقراطی است، ولی همین عقل‌باوری است که گزافه‌آمیز است و همیشه مخالفانش به دلیل تضادش با تجربه بر آن تاخته‌اند. هیوم به روشنی بسیار دریافت که نه همان انسان گونه‌ای ماشین حسابگر نیست بلکه همچنین بدون رویه‌های خواهشی و عاطفی طبیعتش انسان به‌شمار نمی‌آید. در عین حال محل بحث است که انکارش بر آزادی فعل و ترك فعل و قولش به موجیت^{۷۰} روانشناختی تشویقش می‌کردند تا دخالت عقل عملی را در کردار آدمی به‌وجهی مبالغه‌آمیز به کمترین اندازه برساند.

۶. تمایزهای اخلاقی و حس اخلاقی

قول به نبودن هرگونه تمایز اخلاقی قولی نیست که با تجربه و عقل سلیم و عقل همساز باشد. «بیخردی کسی هر اندازه زیاد باشد، باز بسا که ناگزیر از تصورات صواب و خطا متأثر است؛ و تعصباتش هر اندازه لجاج‌آمیز باشند، باز ناگزیر مشاهده می‌کند که دیگران نیز مستعد انطباعات همانندند.»^{۷۱} ولی هرچند همگان تمایزهای اخلاقی می‌نهند، بنیاد چنان تمایزها محل گفتگوست. آیا تمایزهای اخلاقی چنانکه برخی مدعی‌اند بر پایه عقل استوارند چندان که نزد هر موجود عاقلی یکسان‌اند؟ یا آنکه به ادعای برخی دیگر بنیادشان بر حس یا احساس اخلاقی است و «به ساخت و سرشت نوع آدمی وابسته‌اند؟»^{۷۲} بر هر نظریه می‌توان برهان انگیخت. از يك سو می‌توان گفت که هم در زندگی عادی هم در فلسفه، مباحثه درباره نیک و بد، صواب و خطا، مکرر می‌افتد. و مباحثان دلیلی بر آرای مختلف‌نشان می‌آورند. و چگونه امکان دارد که چنین بحث‌هایی پیش آیند و به منزله روندی بهنجار و عقلانی قبول یابند مگر آنکه تمایزهای اخلاقی ناشی از عقل باشند؟ از سوی دیگر می‌توان حجت آورد که ماهیت فضیلت در دوستگامی است و ماهیت رذیلت در دشمنگامی. و حمل چنین اوصاف باید مبین امیال یا احساساتی باشد که خودشان شالوده در سرشت اصلی انسان دارند. افزون بر این، غایت یا غرض تعقل اخلاقی، فعل است، یعنی بجای آوردن تکلیف. ولی عقل به‌تنهایی نمی‌تواند چنانکه به فعل باشد. انگیزه‌های کردار را انفعالات یا امیال فراهم می‌آورند. در قسمت پیشین دیدیم که به‌دیدۀ هیوم، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند در کردار اثر بنهد و انگیزه‌های بنیادین فعل عبارت از انفعالات و امیال‌اند. پس او، تا این اندازه، متعهد به نظریه دوم است؛ یعنی به نظریه حس یا احساس اخلاقی. لیکن در عین حال او آهنگ انکار آن را ندارد که عقل در اخلاق دخیل است. از این‌رو میل دارد که بگوید «عقل و احساس در تقریباً همه تصمیمها و استنتاجهای اخلاقی همکاری دارند. محتمل است که حکم فرجامینی که منشها و کرده‌ها را دلیلیز یا دلازار، ستودنی

69. intellectualism

70. determinism

۷۱. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۳، ص ۱۷۰. ۷۲. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۴، ص ۱۷۰.

یا نکوهیدنی، می‌شمرد، حکمی که نشان نام یا ننگ، پسندیدگی یا ناپسندیدگی بر آنها می‌گذارد، حکمی که اخلاق را مبدائی فعال می‌گرداند و فضیلت را نیکبختی ما و رذیلت را بدبختی ما می‌نهد: می‌گوییم که محتمل است که این حکم نهایی به حس یا احساسی درونی باز بسته باشد که طبیعت آن را در تمام نوع انسان فراگیر گردانده باشد. زیرا کدام چیز دیگری می‌تواند تاثیری با این طبع داشته باشد؟ ولی برای آنکه راه را برای چنین احساسی هموار کنیم، و موضوعش را چنانکه شاید دریابیم، می‌بینیم که اغلب واجب می‌آید که تعقل بسیار پیشاپیش به کار آوریم، تمایزهای باریک بنهیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعید حاصل کنیم، نسبت‌های فروپچیینه را بازجوییم، و واقعیات کلی را معین و مسلم بداریم.^{۷۳} مثلاً، فعلی را در رویه‌های گوناگونش و به نسبت با احوال گوناگون برمی‌رسیم، و آن را با افعالی مقایسه می‌کنیم که با آنها همانندی ظاهری دارد. ولی هنگامی که گویی دیدی روشن از فعل حاصل می‌کنیم، آنچه بفرجام بر کردار ما کارگر است همانا احساسی است که نسبت به افعال داریم.

با اندکی باریک‌بینی در مطلب، پی می‌بریم که هیوم هم در رساله هم در نخستین ضمیمه پژوهش درباره مبادی اخلاق، برهنه‌های مفصلی می‌آورد بر این قول که تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند. «داوری عقل یا درباره امر واقع است یا درباره نسبتها.»^{۷۴} «از آنجا که کنشهای فهم آدمی بر دو گونه مقایسه تصورات و استنباط امر واقع بخش می‌شوند، اگر فضیلت مکشوف فهم بود، می‌بایستی موضوع یکی از این کنشها باشد؛ و نیز فهم کنش سومی ندارد که بتواند فضیلت را کشف کند.»^{۷۵}

نخست آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به‌سانی که با امور واقع سر و کار دارد نشأت نگرفته‌اند. «فعلی را انگاریم که رذیلانه‌اش می‌شمردند: برای نمونه قتل عمدی. در همه رویه‌ها و ارسیش کنید، و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که رذیلت می‌نامید بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواستها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجوید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. اینجا يك امر واقع هست؛ ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شسیء موضوع.»^{۷۶} مقصود هیوم آن است که عمل جسمانی کشتن در مورد قتل نفس همان است که در مورد آدمکشیه موجه یا اعدام پس از حکم دادگاه.

دوم آنکه تمایزهای اخلاقی از عقل به‌سانی که با نسبتها سر و کار دارد ناشی نمی‌شوند. «بعضی

۷۳. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۷، ص ۳-۱۷۲. ۷۴. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۷، ص ۲۸۷.

۷۵. رساله، ۱، ۱، ۳، ص ۴۶۲. ۷۶. همان، ص ۹-۴۶۸.

فیلسوفان در ترویج این رای سخت کوشیده‌اند که اخلاق پذیرای برهان است.^{۷۷} در این مورد رذیلت و فضیلت باید عبارت از نسبت‌هایی باشند. اگر باشند، ناگزیر عبارت‌اند از همانندی، تعارض، درجات کیفیت یا تناسب‌های کمیت و عدد. ولی این نسبتها را همان اندازه، در مادیات می‌یابیم که در افعال و انفعالات و خواسته‌هایمان. چرا هم‌خواهی با محارم میان آدمیزادگان فعلی بزه‌کارانه به‌شمار می‌آید در حالی که اگر جانوران انجامش دهند آنرا اخلاقاً خطا نمی‌دانیم؟ به هر حال، نسبتها در هر دو مورد یکسان‌اند. ممکن است پاسخ گویند که هم‌خواهی با محارم چنانچه جانوران انجامش دهند از آن رو اخلاقاً خطا شمرده نمی‌شود که جانوران فاقد عقلی هستند که به تمیز خطای آن تواناست، در حالی که انسان می‌تواند چنین کند. به‌زعم هیوم این پاسخ آشکارا لغو است. زیرا پیش از آنکه عقل بتواند خطا را دریابد، خطا باید باشد که به دریافت آید. فقدان قوه تعقل ممکن است جانوران را از ادراك تكالیف و الزامات بازدارد، ولی مانع وجود تكالیف و الزامات نتواند شد، «زیرا اینها باید پیشاپیش وجود داشته باشند تا به ادراك درآیند، عقل باید بیابدشان، و هرگز نمی‌تواند فرایشان آورد. این برهان سزاوار سنجش است زیرا به عقیده من یکسره قاطع است.»^{۷۸} همین‌گونه برهان در دومین پژوهش می‌آید. «می‌گویید که اخلاق عبارت است از نسبت افعال با قاعده صواب، و افعال بر حسب سازگاری یا ناسازگاریشان با قاعده صواب نیک یا بد نام می‌گیرند. پس این قاعده صواب چیست؟ عبارت از چیست؟ چگونه تعیین می‌شود؟ می‌گویید به دستیاری عقل که نسبت‌های اخلاقی افعال را برمی‌رسد. به نحوی که نسبت‌های اخلاقی به یاری مقایسه فعل با قاعده تعیین می‌شود. و آن قاعده به یاری ملاحظه نسبت‌های اخلاقی اشیا تعیین می‌شود. آفرین به این استدلال.»^{۷۹}

اگر ما تمایزهای اخلاقی می‌نهیم، و اگر تمایزهای اخلاقی از عقل فراز نمی‌آیند، پس باید فراز اسده از احساس یا بنیان گرفته بر آن باشند. «بنابر این اخلاق به تعبیر درست‌تر احساس می‌شود نه آنکه به سحر دآوری آید.»^{۸۰} فضیلت انطباعی «دلیپذیر» برمی‌انگیزد، و رذیلت انطباعی «نادلیپذیر». «فعلی یا احساسی یا منشی فضیلت‌مندانه یا رذیلانه است؛ چرا؟ زیرا دیدارش پدیدآورنده لذت یا ناخوشی ویژه‌ای است.»^{۸۱} هیوم اصرار می‌ورزد که اما لذت پدیدآورده فضیلت، و الم حاصل از رذیلت، لذت و المی از گونه ویژه‌ای هستند. لفظ «لذت» انواع گوناگون بسیاری از احساس را فرامی‌گیرد. «یک سروده خوب موسیقی و یک بطری شراب خوب به یکسان فرآورنده لذت‌اند؛ وانگهی، خوبیشان صرفاً به لذت تعیین می‌یابد. ولی آیا بدان سبب می‌گوییم که شراب هماهنگ است یا موسیقی خوش‌گوار است؟... همه احساس‌های لذت یا درد که از منشها و کرده‌ها برمی‌خیزند بر آن گونه خاصی نیستند که ما را به ستایش یا نکوهش وادارند.»^{۸۲} احساس اخلاقی عبارت است از

۷۷. همان، ص ۴۶۳. ۷۸. همان، ص ۴۶۸. ۷۹. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۸-۹.

۸۰. رساله، ۳، ۲، ص ۴۷۰. ۸۱. همان، ص ۴۷۱. ۸۲. همان، ص ۴۷۲.

احساس پسندیدن یا ناپسندیدن افعال یا خصال یا منشها. و فارغ از نفع شخصی است. «تنها هنگامی که منشی را بهوجه عام و بدون ارجاع بهنفع خاصمان بهدیده گیریم، چنان احساسی را پدید می‌آورد که آنرا به‌اخلاقاً خوب یا بد نامبردار می‌گرداند.»^{۸۳} راست است که لذت زیبایی‌شناختی نیز فارغ از نفع شخصی است. ولی هرچند زیبایی اخلاقی و طبیعی بسیار به هم می‌مانند، آنچه ما در برابر، مثلاً، بنایی زیبا یا پیکری زیبا احساس می‌کنیم دقیقاً پسند اخلاقی نیست.

بنابراین، «فرضیه» هیوم در تعریف فضیلت می‌گوید: «هرگونه فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لذت‌بخشی از پسندیدن می‌دهد؛ و رذیلت وارونه این حال است.»^{۸۴} آیا این نظر متضمن نسبی‌انگاری^{۸۵} محض است، بر پایه چنین مبدائی که درباره ذوق و سلیقه‌ها چون و چرا نباید کرد؟ پیداست که بسا اختلاف‌هایی میان داوریهای اخلاقی مردم مختلف هست. ولی گویا هیوم می‌اندیشیده است که احساسهای عام اخلاقی نزد همه آدمیان مشترک است، نه همان بدین معنی که همه آدمیزادگان بهنجار دارای احساس اخلاقی‌اند بلکه همچنین بدان معنی که درباره کنش این احساسها اتفاق بنیادی معینی هست. هیوم هنگام بحث در حقانیت شورش بر فرمانروای جبار، می‌گوید که تنها سخت‌ترین تباهی عقل سلیم می‌تواند ما را به نکوهیدن مقاومت با ستمگری وادارد. سپس می‌افزاید: «رای عام آدمیان در همه موارد دارای حجیتی است؛ ولی در مورد اخلاق، به‌تمامی خطاناپذیر است. خطاناپذیریش از آنرو کمتر نمی‌شود که آدمیان نمی‌توانند سبادی بنیادگذارش را بروشنی تبیین کنند.»^{۸۶} اگر احساسهای اخلاقی به‌سبب سرشت اصلی اذهان آدمیان‌اند، پس طبیعی است که اتفاق بنیادینی در کار باشد. و اگر تمایزهای اخلاقی بنیادشان بر احساس است نه بر عقل، نمی‌توانیم فراتر از اتفاق در احساس برویم و به ملاک دیگری توسل جویم.

هیوم در رساله این پرسش را پیش می‌کشد: «چرا فعلی یا احساسی بنا بر نظر یا دید عام خرسندی یا ناخوشی می‌بخشد؟»^{۸۷} ولی پاسخ به این پرسش به بحث در فضایل مختلف جای می‌سپرد. زیرا امکان دارد که دلیل آنکه يك گونه فعل احساس اخلاقی را می‌انگیزد، دقیقاً همان دلیلی نباشد که چرا گونه دیگری از فعل چنین می‌کند. بهر روی، همچنان که هیوم در پژوهش دوم می‌گوید، «ما تنها با پیش‌گرفتن روش آزمایشی و استنتاج مبادی کلی از مقایسه موارد جزئی می‌توانیم کامیابی را چشم‌بداریم.»^{۸۸} چنانکه دیدیم، او بر این باور است که آنچه ما داورای اخلاقی می‌خوانیم صرفاً مبین احساس پسند یا ناپسندی است که داور نسبت به فعل یا خصلت یا منش

۸۳. همان جا. ۸۴. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۳۹، ص ۲۸۹.

85. relativism.

۸۶. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۲. ۸۷. رساله، ۳، ۲، ۱، ص ۴۷۵. ۸۸. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۸، ص

موردنظر دارد. و بدین معنی او به نظریه‌ای عاطفی در باب اخلاق قائل است. ولی همچنان معقول است که بررسی علت احساسی که در داوری بیان می‌شود چیست، ولو که داوری عبارت از چنین گزاره‌ای نباشد که فعلی یا خصلتی یا منشی علت احساس است. زیرا اگرچه داوری مبین احساس است و گزاره‌ای درباره‌ی علت احساس نمی‌گوید، بحق می‌توانیم چنین گزاره‌هایی را بدهیم، هر چند که گزاره‌هایی تجربی باشند نه اخلاقی.

لیکن ممکن نیست که تبیین عقلانی درباره‌ی غایتهای فرجامین فعل آدمی بدهیم، چنانچه از تبیین عقلانی مرادمان تبیینی برحسب مبادی برتر یا دورتر است. اگر از کسی پرسیم که چرا ورزش می‌کند، ممکن است پاسخ دهد که خواهان حفظ تندرستی خویش است. و اگر از او پرسیم که چرا خواهان تندرستی است، ممکن است پاسخ دهد که بیماری، دردناک است. ولی اگر از او پرسیم که چرا درد را ناخوش می‌دارد، پاسخی نمی‌توان داد. «این غایتی فرجامین است، و هرگز به چیز دیگری ارجاع نمی‌یابد.»^{۸۹} به همان سان، اگر پاسخی به پرسشی برحسب لذت داده شود، بی‌فایده است که پرسیم چرا لذت خواسته می‌شود. «پیشروی تا بی‌نهایت محال است؛ و یک چیز همیشه می‌تواند دلیل آن باشد که چرا شیء دیگر خواسته می‌شود. چیزی باید از بهر خودش و به سبب اتفاق یا سازگاری بی‌واسطه‌اش با احساس و میل آدمی خواستنی باشد.»^{۹۰} سخن درباره‌ی فضیلت نیز همین است. «از آنجا که فضیلت غایتی است و از بهر خودش خواستنی است، بدون مزد یا پاداش، صرفاً به پاس خرسندی بی‌واسطه‌ای که می‌بخشد، لازم است که احساسی را برانگیزد که نیکی و بدی اخلاقی را از هم تمیز می‌دهد...»^{۹۱} ولی می‌توان پرسید که چرا این یا آن فعل خاص پدیدآورنده‌ی خرسندی اخلاقی است و لذا فعلی فضیلت‌مندانه به‌شمار می‌آید. هیوم بر اهمیت فایده تأکید می‌ورزد، و از این‌باره از پیشگامان فایده‌باوران است. ولی فایده را یگانه سرچشمه‌ی پسند اخلاقی نمی‌نهد. لیکن معنایی که به فایده بار می‌کند و اندازه‌ی اهمیتی که به آن اسناد می‌کند هنگامی به بهترین وجه روشن می‌شوند که چند فضیلت خاص را بررسییم.

۷. نیکخواهی و فایده

نخست به فضیلت نیکخواهی می‌پردازیم. نیکخواهی و رادمنشی همه‌جا پسند و خرسندی انسان را برمی‌انگیزند. اوصاف مردم‌آمیز، نیک‌سرشت، مردمی‌خو، دلسوز، سیاست‌گزار، مهربان، رادمنش، نیکوکار، و معادلهایشان در همه‌ی زبانها شناخته‌اند و همه‌جا گویای برترین ارزش معنوی هستند که طبیعت آدمی توانایی نین به آن را دارد.»^{۹۲} افزون بر این، هنگامی که مردمان انسان نیکخواه و

۸۹. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۱، ۲۴۴، ص ۲۹۳. ۹۰. همان جا. ۹۱. همان، ۲۴۵، ص ۲۹۳-۴.

۹۲. پژوهش اخلاق، ۱، ۱۳۹، ص ۱۷۶.

مردمی خو را می‌ستایند، «همواره بر يك نکته سخت پای می‌فشارند، و آن نیکبختی و خرسندی است که از همنشینی و کارهای نیک او نصیب جامعه می‌شود.»^{۹۳} این سخن می‌رساند که فایده فضایل اجتماعی «دست کم بخشی از ارجمندیشان را می‌سازد، و يك منبع آن تحسین و حرمتی است که همگان بدانها می‌گزارند... به‌طور کلی، چه ستایشی در صفت ساده مفید و چه نکوهشی در صفت خلافتش نهفته است!»^{۹۴}

باید توجه نمود که هیوم نمی‌گوید که نیکخواهی صرفاً به‌سبب فایده‌اش فضیلت شمرده می‌شود. برخی خصلتها، مانند ادب، بی‌واسطه دلپذیرند، بدون رجوع به فایده (که نزد هیوم یعنی گرایش به فرآوردن خیری بیشتر یا فراتر)؛ و نیکخواهی خودش بی‌واسطه خوشایند و دلپذیر است. ولی پسند اخلاقی که نیکخواهی می‌انگیزد، تا اندازه‌ای معلول سودمندی آن است.

پیش از آنکه در موضوع فایده‌جلوتر رویم، باید توجه نماییم که هیوم ضمیمه‌ای بر دومین پژوهش می‌نهد تا نشان دهد که چیزی همچون نیکخواهی هست یا، به سخن بهتر، آنچه نیکخواهی می‌نامند صرفاً صورتی متبدل از خوددوستی نیست. این نظر که نیکخواهی بواقع صورتی از خوددوستی است، دامنه‌اش از کلی‌مشربی^{۹۵} خوارمایه تا چنین کوشش فلسفی گسترده است که واقعتهای زندگی اخلاقی را نگاه دارد و همان‌گاه تحلیلی از شیوه‌ای فراهم آورد که بدان خوددوستی چنان صورت خاصی را که نیکخواهی می‌خوانیم به‌خود می‌گیرد. ولی هیوم این نظر را در همه شکل‌هایش مردود می‌داند. يك دلیلش آن است که «ساده‌ترین و شکارترین علتی که می‌توان به پدیده‌ای مخصوص دانست، احتمالاً علت راستین است.»^{۹۶} و بیقین مواردی هست که در آنها بسیار ساده‌تر است که باور بداریم که انسانی به نیکخواهی و مردمی‌خویی فارغ از نفع شخصی انگيخته می‌شود تا آنکه باعث او در کردار نیکخواهانه ملاحظات ناراست نفع شخصی است. دلیل دیگرش آن است که حتی جانوران گاهی که هیچ نشانه‌ای از پرده‌پوشی یا فریبکاری در کار نیست، از خود مهربانی بروز می‌دهند. و «اگر ما نیکخواهی فارغ از نفع شخصی را در نوع فروتر تصدیق می‌داریم، به کدامین قاعده قیاس تشبیه می‌توانیم آن را در نوع برتر انکار کنیم؟»^{۹۷} افزون بر این، در سپاس و دوستی و محبت مادری بسا نشانه‌های احساسات و افعال فارغ از نفع شخصی می‌یابیم. به‌طور کلی «فرضیه‌ای که پذیرای نیکخواهی فارغ از نفع شخصی و ممتاز از خوددوستی است، بواقع سادگی بیشتری دارد، و با تشابه طبیعت سازگارتر است از فرضیه‌ای که می‌خواهد هرگونه دوستی و مردمی‌خویی را به مبدأ خوددوستی تحویل کند.»^{۹۸}

۹۳. پژوهش اخلاق، ۲، ۲، ۱۴۱، ص ۱۷۸. ۹۴. همان، ص ۱۷۹.

95. cynicism

۹۶. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۲، ۲۵۱، ص ۲۹۹. ۹۷. همان، ۲۵۲، ص ۳۰۰. ۹۸. همان، ۲۵۳، ص

از آنجا که چیزی همچون نیکخواهی فارغ از نفع شخصی هست، آشکار است هنگامی که هیوم فایده یا سودمندی را تا اندازه‌ای علت‌پسند اخلاقی نیکخواهی می‌داند، منحصرأ در اندیشه سودمندی به‌حال خود آدمی نیست. شاید هنگامی که نیکخواهی به شخص ما فایده می‌رساند در ستودنش شوق بیشتری می‌نماییم؛ ولی اگر به شخص ما فایده نرساند، بی‌یقین بسا که آن را می‌ستاییم. مثلاً، از اعمال نیکخواهانه‌ای که شخصیت‌های تاریخی در سرزمین‌های دیگر انجام داده‌اند احساس‌پسند اخلاقی می‌کنیم. و «طفره‌ای سست» است چنین حجتی که هنگام این احساس، خود را در عالم خیال به آن دیگر سرزمین و زمانه می‌بریم و خویشتن را همسرانی خیال می‌کنیم که از افعال مورد بحث سود می‌جوییم. «سودمندی دلپذیر است و پسندمان را می‌انگیزد. این امری واقع است که مشاهده روزانه تأییدش می‌کند. ولی مفید برای چه؟ مسلماً برای مصلحت کسی. پس مصلحت کی؟ نه تنها مصلحت خود ما؛ زیرا بسا هست که پسند ما فراتر از این حد می‌رود. بنابراین باید برای مصلحت کسانی باشد که منش یا فعل پسندیده به ایشان سود می‌بخشد؛ و می‌توان نتیجه گرفت که چنان منش یا فعل پسندیده، هر قدر هم که از ما دور باشند باری یکسره بدون تفاوت به حال ما نیستند.»^{۹۹} باز، «بنا بر این، اگر سودمندی سرچشمه‌ای از احساس اخلاقی باشد، و اگر این سودمندی همیشه به لحاظ ارجاع به خود خویش نگریسته نشود، چنین برمی‌آید که هر چه به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست. این مبدائی است که تا اندازه زیادی منشأ اخلاق را توضیح می‌دهد.»^{۱۰۰} حاجت به پرسیدن نیست که چرا با دیگران احساس مردمی یا همحسب داریم. «کافی است تجربه کنیم که این حال مبدائی در طبیعت آدمی است. ما باید جایی در باز جست علتها و اایستیم.»^{۱۰۱}

هیوم در قول به آنکه سودمندی برای دیگران مستقیماً برای ما دهنده‌پذیر تواند بود، و براسستی «هر چه که به نیکبختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خشنودی ماست»، گویا در نظری که در رساله پیش نهاد تصرف کرده، یا بهتر بگوییم، تغییر داده است. زیرا آنجا گفت که «انفعالی چون مهر به نوع بشر، صرفاً بدان عنوان، در ذهنهای آدمی نیست که مستقل از خصال شخصی، از سودمندی، یا از رابطه با خویشتن باشد.»^{۱۰۲} براسستی نیکبختی یا بدبختی کس دیگر بر ما اثر می‌گذارد آنگاه که زیاد دور نباشد و در رنگهای روشن جلوه‌گر شود؛ «ولی این صرفاً ناشی از همدلی است.»^{۱۰۳} و چنانکه در فصل واپسین دیدیم، همدلی به یاری مبادی تداعی تبیین می‌پذیرد. اما در پژوهش دوم، تصور تداعی تصورات واپس می‌نشیند، و هیوم بر این نظر می‌رود که اندیشه لذتها و دردهای مردمان دیگر احساسهای مردمی و نیکخواهی را مستقیماً در ما برمی‌انگیزد. به

۹۹. پژوهش اخلاق، ۱۰۵، ۱۷۷، ص ۲۱۸. ۱۰۰. پژوهش اخلاق، ۲۰۵، ۱۷۸، ص ۲۱۹. ۱۰۱. پژوهش اخلاق، ۱۷۸، ۲۰۵، حاشیه، ص ۲۱۹-۲۰. ۱۰۲. رساله، ۱، ۲، ۳، ص ۴۸۱. ۱۰۳. همان جا.

دیگر سخن، لذتهای دیگران و آنچه برایشان «سودمند» است و در آنان لذت فرامی‌آورد، مستقیماً برای ما دلپذیر است یا تواند بود. و ضرورتی ندارد که برای تبیین احساسهای غیرخوآهانه، به سازوکار پرداخته‌تداعی تصورات توسل جوئیم. به‌طور کلی هیوم در پژوهش دوم بر این می‌گراید که گرایشهای طبیعی را تأکید کند، و گرایش به نیکخواهی یکی از آنهاست. احتمالاً مشتقی از خوددوستی نیست.

۸- عدل

دیدیم که به‌زعم هیوم فایده نیکخواهی یکی از دلایل پسند اخلاقی نیکخواهی است. ولی یگانه دلیل نیست. لیکن او باور دارد که «فایده همگانی یگانه منشأ عدل است، و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آن است.»^{۱۰۴}

جامعه بطبع به‌حال انسان مفید است. فرد چنانچه به‌خود وانهاده باشد، نمی‌تواند نیازهای خویشتن را به‌منزله موجودی آدمی به‌قدر کافی برآورد. لذا مصلحت شخصی آدمیان را به درون جامعه می‌رانند. ولی این به‌تنهایی بس نیست. و اگر قراردادهایی برای تأسیس و تنظیم حقوق دارایی در میان نباشند، ناگزیر آشوب برخواهد خاست. نیاز به «قراردادی منعقد از سوی همه اعضای جامعه هست که به تملك اموال بیرونی ثبات بخشند و سبب شود که هر کس از آنچه می‌تواند با بختیاری و کوشایی خویش به‌دست آورد در آسودگی برخوردار گردد... بدین‌وسیله جامعه را به‌پا نگاه می‌داریم که برای بهروزی و بقای آنان و خودمان بسیار ضروری است.»^{۱۰۵} این قرارداد را نباید وعده‌ای پنداشت. «زیرا حتی وعده‌ها... از قراردادهای آدمی برمی‌خیزند. قرارداد همان حس عام مصلحت مشترك است، حسی که همه اعضای جامعه برای یکدیگر بیانش می‌کنند، و وادارشان می‌سازد تا کردارشان را بنا بر قواعدی معین به‌سامان آورند.»^{۱۰۶} همینکه این قرارداد راجع به خویشتن‌داری از اموال بیرونی دیگران بسته شد، «تصورات عدل و ظلم بی‌درنگ برمی‌خیزند.»^{۱۰۷} لیکن مراد هیوم آن نیست که يك حق دارایی هست که مقدم بر تصور عدل است. او به تصریح این را انکار می‌کند. «حس عام مصلحت مشترك» در مبادی عام عدل و انصاف یا در قوانین بنیادی عدل صورت بیان می‌یابد؛ و «دارایی ما چیزی نیست مگر آن اموالی که تملك دایمشان بنا بر قوانین جامعه مسجل گشته است؛ یعنی، بنا بر قوانین عدل... منشأ عدل منشأ دارایی را تبیین می‌کند. صنعتی واحد، هر دو را پدید می‌آورد.»^{۱۰۸}

بنابراین، عدل بر پایه مصلحت شخصی یا حس فایده بنیاد یافته است. و هم مصلحت شخصی

۱۰۴. پژوهش اخلاق، ۱۰۳، ۱۴۵، ص ۱۸۳. ۱۰۵. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۹. ۱۰۶. همان، ص ۴۹۰.
۱۰۷. همان جا. ۱۰۸. همان، ص ۴۹۱.

مایه پیدایی چیزی است که هیوم «الزام طبیعی» عدل می‌خواند. ولی مایه پیدایی «الزام اخلاقی یا احساس صواب و خطا» چیست؟^{۱۰۹} یا چسرا ما «تصور فضیلت را به عدل و تصور رذیلت را به ظلم ملحق می‌کنیم؟»^{۱۱۰} تبیینش را باید در همدلی جست. حتی هنگامی که ما به تن خویش قربانیان ظلم نباشیم، باز ظلم دلمان را می‌آزارد، زیرا آن را به حال جامعه زیانکار می‌شمیریم. ما به میانجی همدلی در «ناخوشی» دیگران شریکیم، و چون آنچه در افعال آدمی ناخوشی فرامی‌آورد انگیزنده ناپسندداشتن است و رذیلت نام دارد، در حالی که آنچه خرسندی فرامی‌آورد فضیلت نامیده می‌شود، ما عدل را فضیلتی اخلاقی و ظلم را رذیلتی اخلاقی می‌شمیریم. «بدین سان مصلحت شخصی انگیزه اصلی برقراری عدل است؛ اما همدلی با مصلحت همگانی سرچشمه پسند اخلاقی است که همراه آن فضیلت می‌آید.»^{۱۱۱} آموزش و سخن دولتمردان و سیاستمداران به استوارگرداندن این پسند اخلاقی یاری می‌دهد؛ ولی همدلی، بنیاد است.

هیوم نه تعریف روشنی از عدل می‌دهد نه حتی، به‌دیده من، قرینه بواقع روشنی که از لفظ «عدل» چه مراد می‌گیرد. در پژوهش دوم می‌گوید که «صلح و نظم همگانی ملازمان عدل یا خویشن‌داری همگانی از دارایی دیگران اند؛»^{۱۱۲} و در رساله، زیر عنوان کلی عدل و ظلم، نخست مطالب مربوط به دارایی را برمی‌رسد. می‌گوید که سه «قانون طبیعی» بنیادین عبارت‌اند از قوانین مربوط به تملک ثابت دارایی، انتقال دارایی به رضا، و وفای به‌عهده.^{۱۱۳} لیکن مطلب روشن آن است که به‌رای او همه قوانین عدل، کلی و جزئی، بر بنیاد فایده همگانی استوارند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود هیوم از اینکه عدل را فضیلتی «صناعی»^{۱۱۴} می‌نامد چیست. عدل مستلزم قرارداد آدمی و بنیاد گرفته بر مصلحت شخصی است. عدل «به میانجی صناعت یا تدبیری که از اوضاع و احوال و ضرورت آدمیان برمی‌خیزد» فرآورنده لنت و پسند است.^{۱۱۵} پس عدل از قراردادی برمی‌خیزد که درمانی برای «ناراحتی‌های» معینی در زندگی آدمی است. «پس درمان نه از طبیعت بلکه از صناعت»^{۱۱۶} نشات می‌گیرد؛ یا به‌سخن درست‌تر، طبیعت برای آنچه در امیال بی‌قاعده و رنج‌آور است درمانی در داوری و فهم فراهم می‌آورد.^{۱۱۷} هیوم با کاربرد کلمه «صناعت» مقصودش آن نیست که، بر فرض آدمیزادگان به‌سانی که هستند، امری صرفاً مربوط به سلیقه یا گزینش خودسرانه است که آیا ما عدل را فضیلتی بشمریم و قوانین عدل را برقرار کنیم یا

۱۰۹. همان، ص ۴۹۸. ۱۱۰. همان جا. ۱۱۱. همان، ص ۵۰۰-۴۹۹. ۱۱۲. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۳، ۲۵۶، ص ۳۰۴. ۱۱۳. رساله، ۳، ۲، ۶، ص ۵۲۶.

114. artificial

۱۱۵. رساله، ۳، ۲، ۱۱، ص ۴۷۷.

116. artifice

۱۱۷. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۸۹.

نه. «حس عدل و ظلم از طبیعت ناشی نیست، بلکه به طور صناعی، هر چند به ضرورت (تأکید کلمات از من است) از آموزش و قراردادهای آدمی برمی خیزد.»^{۱۱۸} عدل «صناعی» است بدان معنی که ابداع انسان است. غرض از این ابداع درمانی است برای خودخواهی و آزمندی آدمی، در آمیخته با تدارک ناچیز طبیعت برای برآوردن خواسته های او. اگر این شرایط برقرار نبودند، فضیلت عدل در میان نبود. «اگر عدل را یکسره بی فایده گردانید، ماهیتش را یکسره نابود می کنید و الزامش را بر بشر باز می دارید.»^{۱۱۹} ولی شرایط البته برقرارند، و «ابداع» مقتضی سود انسان است. و «جایی که ابداعی آشکار و بر اطلاق ضروری است، به تمییز شایسته می توان گفت که مانند هر چیزی که از مبادی اصلی و بدون مداخله فکر یا تأمل بی واسطه فراز می آید، طبیعی است. هر چند قواعد عدل صناعی اند، باری خودسبرانه نیستند. عبارتی ناسزا نیست که آنها را قوانین طبیعی بنامیم، چنانچه از طبیعی چیزی را مراد می گیریم که در نزد هر نوع مشترك است، یا حتی اگر معنایش را به آنچه از نوع جدایی ناپذیر است محدود سازیم.»^{۱۲۰}

قوانین جزئی عدل و انصاف البته امکان دارد که به سود همگانی گزند برسانند، چنانچه توجهمان را به يك مورد جزئی معطوف کنیم. بمثل، فرزندی نالایق از پدری توانگر ثروتی به میراث می برد و آن را در راه های بد به کار می گیرد. ولی آنچه فایده همگانی را دربر دارد، نظام یا دستگاه کلی عدل است. و اینجا تفاوتی می یابیم میان فضیلتی چون نیکخواهی و فضیلتی چون عدل. «فضایل اجتماعی مردمی و نیکخواهی بی واسطه و بهیاری گرایش یا غریزه های مستقیم تأثیر می گذارند که بیشترین ناظر به موضوع بسیطی است که امیال را می انگیزد، و دربرگیرنده نظام یا دستگاه یا نتایجی نیست که از اتفاق، تقلید یا سرمشق دیگران برمی آیند.... چنین حالی درباره فضایل اجتماعی عدل و وفاداری راست در نمی آید. این فضایل برای بهروزی بشر بسیار مفیدند، یا برآستی ضرورت مطلق دارند؛ اما سود حاصل از آنها نتیجه هر فعل یگانه منفرد نیست، بلکه از کل نظام یا دستگاهی برمی خیزد که همه، یا بخش بیشتر جامعه درباره آن اتفاق کرده اند.»^{۱۲۱}

بنابر این، هیوم وجود قوانین ابدی عدل را که مستقل از احوال انسان و فایده همگانی باشند تصدیق ندارد. عدل عبارت است از يك صنعت، يك ابداع، در عین حال به قرارداد اجتماعی یا وعده باز بسته نیست. زیرا خود عدل است که قراردادها و وعده های الزام آور را پدید می آورد. عدل به فایده احساس شده باز بسته است، و این فایده واقعی است. آدمیان قوانین عدل را به پروای مصلحت خویش و مصلحت همگانی برقرار می دارند. اما این پروا نه از تعقل درباره نسبت های ابدی و ضروری تصورات بلکه از انطباعات و احساساتمان ناشی می شود. «بنابر این، حس عدل نه بر تصورات بلکه

۱۱۸. رساله، ۳، ۱۰۲، ص ۴۸۳. ۱۱۹. پژوهش اخلاق، ۳، ۱۴۹، ص ۱۸۸. ۱۲۰. رساله، ۳، ۲، ص ۴۸۴. ۱۲۱. پژوهش اخلاق، «ضمیمه» ۳، ۶-۲۵۵، ص ۳۰۳-۴.

بر انطباعات بنیان دارد.^{۱۲۲} آدمیان مصلحتشان را در تاسیس نظامی از عدل احساس می‌کنند، و نسبت به قراردادهای مرسوم که «ناراحتیهای» ملازم زندگی آدمی را درمان می‌کنند احساس پسند دارند. ولی در ساختن و پرداختن قواعد جزئی، عقل البته به‌کار گرفته می‌شود. هیوم بدین منوال فضیلت عدل را درون طرح کلی نظریه اخلاقیش می‌گنجاند. احساس، بنیادین است؛ ولی این بدان معنی نیست که عقل هیچ دخالتی در اخلاق ندارد.

۹. نقد

هیوم با بررسی داده‌های تجربی به فهمیدن زندگی اخلاقی بشر روی آورد. اینکه آدمیان احکام اخلاقی صادر می‌کنند روشن است؛ واقعیتی تجربی است که حاجت بدلیل ندارد. اما بلافاصله بدیهی نیست که آدمیان هنگام صدور احکام اخلاقی چه می‌کنند و بنیاد فرجامین چنان احکام چیست. برخی فیلسوفان داوریه‌های ارزشی را به منزله نتیجه تعقل یا نتایج فراگردی منطقی فرا نموده‌اند. آنان کوشیده‌اند تا دستگاه اخلاق را به‌منزله دستگاهی عقلانی و مشابه ریاضیات بازسازند. ولی تفسیری از این‌گونه، همانندی چندانی با واقعیات ندارد. جایی که درباره مبادی اخلاقی و ارزشها اتفاق عام هست، می‌توان حجت آورد که آیا، به‌مثل، موردی جزئی و خاص زیر یکی از مبادی مفروض می‌افتد یا نه. و پس از آنکه حکمی اخلاقی دادیم، می‌توانیم دلایلی برای تأییدش بجوییم. اما این نظر که داوریه‌های اخلاقی در وهله نخست نتیجه عقل یا نتیجه فراگردی استنتاجی مشابه ریاضیات‌اند، با داده‌های در دسترس نمی‌سازد. البته در عمل داوریه‌های اخلاقی آدمیان از آموزش و دیگر عوامل بیرونی تأثیر می‌پذیرند. ولی اگر این پرسش را کنار بگذاریم که کدام عوامل بر آدمی تأثیر می‌گذارند که داوریه اخلاقی خاصی را صادر کند، چنانچه تجربه اخلاقی مشخص را پیش چشم بداریم روشن است که وقتی آدمی داوریه اخلاقی صادر می‌کند، عنصری از بی‌واسطگی هست که بنا بر تفسیر عقل باورانه بر اخلاق تعلیل نمی‌پذیرد. اخلاق بیشتر به زیبایی‌شناسی می‌ماند تا به ریاضیات. راست‌تر آن است که بگوییم ما ارزشها را «احساس می‌کنیم» تا بگوییم ارزشها را استنتاج می‌کنیم یا به‌توسط فراگرد تعقل منطقی از مبادی مجرد، به داوریه‌های اخلاقیمان می‌رسیم. هیوم هنگام جلب‌توجه به عنصر بی‌واسطگی در داوریه اخلاقی، بر نکته‌ای ارزشمند تأکید می‌ورزد. ولی چون به گزارش فراتر موضوع می‌پرداخت، روانشناسی کلیش دست‌وپای او را می‌یست. از آنجا که او منکر آن بود که تمایزهای اخلاقی از هر کدام از دو کنش عقل که او تصدیق می‌داشت سرچشمه می‌گیرند، می‌بایست بگوید که اخلاق به تعبیر درست‌تر امری احساسی است نه امری مربوط به داوریه، و داوریه را به بیان احساس تحویل کند. ولی الفاضلی چون «احساس

۱۲۲. رساله، ۳، ۲، ۲، ص ۴۹۶.

کردن» و «حس اخلاقی»، هنگامی که در این زمینه به کار روند، الفاظی قیاسی یا تشابهی^{۱۲۳} هستند که امکان دارد برای جلب توجه به رویه‌ای از زندگی اخلاقی آدمی که عقل‌باوران از آن غافل ماندند مفید باشند، ولی به بررسی بیشتری از آنچه هیوم صرفشان کرد نیاز دارند. به دینۀ من، عناصر فایده‌باوری در نظریۀ هیوم اقتضا دارند که پنداشت او را درباره «عقل» اصلاح کنیم و نه آنکه به الفاظی مانند «احساس کردن» بسنده کنیم. به سخن دیگر، فلسفۀ هیوم مفهومی از عقل عملی و شیوۀ کنش آن را کم دارد.

به گمان من، نظریۀ نسبت‌های هیوم نیز دست‌و‌پای او را می‌ریست. او منکر بود که عقل می‌تواند نسبتی میان افعال آدمی و قاعده‌ای برای اخلاق صادر از سوی عقل دریاورد. او بواقع می‌اندیشید که همچو نظری به موضوع، متضمن استدلال دوری^{۱۲۴} است. ولی باقشاری خود او بر قوام یا ساخت اصلی طبیعت آدمی، حاکی از آن است که این طبیعت به لحاظی شالوده اخلاق است؛ یا، به عبارت دیگر، قانونی طبیعی هست که صادر از سوی عقل است و طبیعت آدمی را در رویه غایت‌انگازانه^{۱۲۵} و یویابش درمی‌یابد. و تفسیری از اخلاق بر پایه این مبانی می‌توان پرورد بدون چنین دلالت تضمینی که آدمیان به وجه عام به‌ممد «تعقل» آگاهانه بر قواعد اخلاقی کلی نایل می‌آیند. البته هیوم می‌اندیشید که اگر بگویند عقل نسبت‌های پدیدآورنده داوری اخلاقی را درمی‌یابد، باید همچنین گفت که مثلاً اشیای بی‌جان مستعد اخلاقیات‌اند. ولی پی‌بردنش دشوار است که چگونه این نتیجه برمی‌آید. زیرا به هر روی افعال آدمی افعال آدمی‌اند؛ و سخن ما تنها بر سر همین افعال است. راست است که هیوم بر این گفته می‌گراید که افعال فقط تا حدی که حکایت از انگیزه و منش دارند به داوری اخلاقی مربوطند. ولی این گویا نحوه‌ای برای گفتن آن باشد که فقط افعال آدمی، افعالی که عمدی‌اند، به داوری اخلاقی ربط دارند. و نسبت چنین افعال با قانونی اخلاقی در رده‌ای ویژه و بی‌همتا جای می‌گیرد.

شاید طبیعی بود که هیوم بر فرض تفسیرش بر آزادی، بیش از همه بر منش و خصال منش تأکید می‌ورزید. زیرا اگر آزادی به‌خود انگیزتگی تحویل یابد، يك فعل یا به منزله افشای منش یا به سبب «فایده» اش دارای ارزش است. ما خو گرفته‌ایم که منشها و خصال شخصی را همچون ستودنی یا خلاف آن بنگریم نه به‌مثابه صواب یا خطا، یعنی کلماتی که برای افعال نگاه می‌داریم. از این‌رو اگر تأکیدمان بر خصال شخصی باشد نه بر افعال، احتمالاً بر این می‌گراییم که داوری اخلاقی یا داوری ارزشی را با داوری زیبایی‌شناختی همانند سازیم. و در واقع می‌بینیم که هیوم از تفاوت میان خصال یا فضایل اخلاقی و موهبتها و استعدادهای طبیعی سرسری می‌گذرد. لیکن اگر

123. analogical

124. circular reasoning

125. teleological

افعال را به سبب مفیدبودنشان دارای ارزش بدانیم، به پروردن يك نظریه فایده‌باورانه می‌گوییم. و هر دو رشته اندیشه را در تحلیل هیوم از اخلاق می‌یابیم. بنابراین، بعدینه من چنان می‌نماید که علم اخلاق هیوم تا اندازه بسیار زیادی مشروط به دیدگاه‌هایی است که پیشتر اختیار کرده است، و رشته‌های فکری مختلفی را دربر دارد. عنصر فایده‌باورانه را بعدها بنتام و میل پدر و میل پسر پروردند، در حسالی که پافشاری بر احساس در تجربه‌باوری نوین جانی تازه در حیطه نظریه‌های عاطفی در باب اخلاق یافته است.

فصل ۱۷

هیوم

(۴)

۱. سیاست به‌منزله علم

هیوم سیاست را به‌معنایی از کلمه، علم می‌شمرد. چنانکه پیش از این دیدیم، سیاست که بنا به توصیف هیوم آدمیان را در وجه بهم‌پیوسته در جامعه و وابسته به یکدیگر به‌دیده می‌گیرد، در رده منطق، اخلاق و انتقاد همچون بخشی از علم انسان می‌آید.^۱ هیوم در جستاری به‌نام امکان‌تحویلی سیاست به علم^۲ می‌گوید که «نیروی قوانین و صورتهای خاص حکومت چندان زیاد است، و وابستگی آنها به خلق و خوی آدمیان چندان کم است که گاهی می‌توان نتایجی تقریباً به کلیت و یقین نتایجی که علوم ریاضی به‌دست می‌دهند از آنها بیرون کشید.» در پایان نخستین پژوهش، سیاست از اخلاق و انتقاد جدا می‌شود. «استدلالات اخلاقی یا درباره امور واقع جزئی‌اند یا امور واقع کلی؛» و «علمی که به‌امور واقع کلی می‌پردازد عبارت‌اند از سیاست، فلسفه طبیعی، فیزیک، شیمی، و جز آن، جایی که کیفیات و علتها و معلولهای يك نوع تمام از اشیا پژوهیده می‌شود.»^۳ لیکن «اخلاق و انتقاد به‌تعبیر شایسته نه‌چندان موضوع فهم که موضوع ذوق و احساس‌اند.»^۴ پس اینجا گروه‌بندی متفاوتی از گروه‌بندی گنجیده در مدخل رساله داریم. رأی هیوم درباره اخلاق هرچه باشد، باری می‌کوشد تا سیاست را به‌منزله علم نگاه دارد، و آنرا با فلسفه طبیعی و شیمی در يك گروه می‌آورد. لیکن در همپرسه‌هایی درباره دین طبیعی، سیاست را همراه اخلاق و انتقاد نام می‌برد. «مادام که پژوهشهای نظریمان را به اقتصاد، یا اخلاق، یا سیاست، یا انتقاد منحصر

۱. رساله، «مدخل»، ص ۱۹-۲۰.

2. *That Politics may be reduced to a Science*

۳. پژوهش، ۱۲، ۳، ۱۳۲، ص ۱۶۴-۵. ۴. همان، ص ۱۶۵.

می‌کنیم، دمامم به عقل سلیم و تجربه توسل می‌جوئیم که نتایج فلسفیمان را نیرو می‌بخشند، و (دست کم تا اندازه‌ای) بدگمانی را رفع می‌کنند که بحق درباره هر گونه استدلال بسیار ظریف و دقیق در دل می‌پروریم.^۵ اینجا اقتصاد، اخلاق، سیاست و انتقاد یا زیبایی‌شناسی در مقابل «استدلالات لاهوتی» می‌آیند که در زمینه آن، بنا به گفته گوینده، یعنی فیلوی شکاک مشرب، ما نمی‌توانیم به یاری توسل به عقل سلیم و تجربه نتایج فلسفی را تأیید کنیم

حتی اگر آرای هیوم درباره نسبت سیاست با اخلاق در مواقع مختلف بر اختلاف‌اند، باری روشن است که سیاست را علم یا پذیرای تشکیل علم می‌داند. می‌توان مبادی کلی و فرضیه‌های تبیین‌گر ساخت، و ممکن است که تا حدودی پیشگویی کرد. ولی وقوع پیشامد نایوسان امکان دارد، ولو پس از پیشامد بتوان آن را بر پایه مبادی بیشتر دانسته تبیین کرد. بدین سان هیوم در جستارشان به نام درباره چند عادت قابل ملاحظه^۶ می‌گوید که «همه مبادی کلی را در سیاست باید با احتیاط بسیار برقرار داشت»، و «نمودهای نامنظم و خارق عادت را مکرر هم در عالم اخلاقی هم در عالم طبیعی می‌بینیم. نمودهای اول را پس از وقوع شاید بهتر بتوان از روی انگیزه‌ها و مبادی که هر کس درون خویش دارد، یا از روی مشاهده که استوارترین اطمینان و ایقان است توضیح داد؛ ولی بسا که هیچ امکان ندارد که چاره‌گری آدمی پیشاپیش آنها را پیش‌بینی و پیش‌گویی کند.» ما نمی‌توانیم در عالم سیاست به همان یقینی دست یابیم که در ریاضیات دست‌یافتنی است؛ زیرا سروکار ما بیشتر با امور واقع است. بی‌گمان از سر همین نظر است که وقتی هیوم در بند منقول در آغاز این قسمت سیاست را با ریاضیات همانند می‌سازد، کلمه نجات‌دهنده «تقریباً» را می‌گنجاند.

۴. منشاء جامعه

چنانکه هنگام بررسی فضیلت عدل دیدیم، جامعه سازمان یافته به سبب فایده‌اش به حال انسان به وجود آمد، و چاره ناراحتیهای زندگی بدون جامعه است. «جامعه برای این سه ناراحتی چاره‌ای می‌جوید. نیروی ما با بهم‌پیوستن نیروها فزونی می‌یابد: توانایی ما با تقسیم کار افزایش می‌گیرد؛ و ما با همیاری کمتر در معرض قضا و سوانح می‌آییم. جامعه به میانجی این نیرو، توانایی و ایمنی اضافی، سودمند می‌گردد.»^۷

لیکن فهم این نکته اهمیت دارد که هیوم نمی‌پندارد که انسانهای نخستین به تأمل در زیانهای سرنوشتشان بدون جامعه سازمان یافته می‌نشینند، چاره‌ای می‌اندیشند و قرارداد یا پیمان صریح اجتماعی می‌بندند. گذشته از اینکه هیوم اذعان نمی‌دارد که وعده‌ها و قراردادهای قدرتی الزام‌آور جدا

۵. همبرسه‌ها، ۱، ص ۱۳۵.

6. *Of some Remarkable Customs*

۷. رساله، ۳، ۲، ص ۴۸۵.

از جامعه و قواعد عدل دارند، پای می‌فشارد که فایدهٔ جامعه در اصل احساس می‌شود و موضوع داوری تأمل‌آمیز قرار نمی‌گیرد. عقد پیمان یا موافقت میان مردم امکان دارد، هر چند هیچ‌گونه وعدهٔ صریحی داده نمی‌شود. هیوم هنگام بحث دربارهٔ پیمانی که سرچشمهٔ تصورات عدل، دارایی و حق است، مثال مشهوری می‌آورد برای روشن کردن آنچه او «حس مشترك مصلحت» می‌نامد که در کردار مجال بیان می‌یابد نه در گفتار. «دو نفر که پاروهای قسایقی را می‌کشند، کارشان را بنا به موافقت یا پیمان می‌کنند، هر چند که هرگز به هم وعده نداده‌اند.... بهمان سان، زبان به تدریج بنا بر پیمانهای آدمی و بدون هیچ وعده‌ای برقرار می‌شود.»^۸

هیوم می‌گوید برای آنکه جامعه شکل گیرد، بایسته است که نه همان در واقع به حال آدمیان مفید باشد بلکه همچنین آنان باید «بر این فایده‌ها آگاه باشند.» و اگر نباید بپنداریم که انسانهای نخستین با تأمل و بررسی به این شناخت نایل آمده‌اند، پس چگونه بر آن دست یافتند. پاسخ آن است که جامعه از طریق خانواده پدید آمد. خواهش طبیعی، اعضای دو جنس را به هم فرافز می‌آورد و اتحادشان را پاس می‌دارد تا آنکه علقهٔ جدیدی برمی‌خیزد که همان پروای مشترکشان از زادگانشان است. «چندی بر نمی‌آید که رسم و عادت در ذهنهای لطیف کودکان تأثیر می‌کند و آنان را از سودهایی که ممکن است از جامعه برگیرند می‌آگاهاند و نیز کم‌کم آنان را با جامعه تطبیق می‌دهد، بدین گونه که آن زوایای ناهموار و انفعالات نامناسبی را که جلوی اتلافشان را می‌گیرد می‌زداید.»^۹ بنابراین، خانواده (یا به سخن دقیقتر، خواهش طبیعی میان دو جنس) «مبداء نخستین و آغازین جامعهٔ بشر است.»^{۱۰} گذار به جامعهٔ گسترده‌تر پیشترینه به توسط نیاز احساس شده به تثبیت تملك اموال بیرونی دست می‌دهد.

از آنجا که سخن بر سر احساس کردن يك نیاز است نه بر سر بررسی آگاهانهٔ موقع انسان و رسیدن به داوری مشترك و تأمل‌آمیز دربارهٔ شیوهٔ شایستهٔ برآوردن نیاز، و چون این نیاز تقریباً از آغاز زندگی آدمی بر کرهٔ زمین حاضر است، فهمیدنی است که هیوم با نظریهٔ وضع طبیعی بیشتر از نظریهٔ قرارداد اجتماعی همدلی نداشت. او نتیجه می‌گیرد که «برای بشر امکان ندارد که در توحش مقدم بر جامعه دیر بماند، بلکه همان نخستین وضع و موقع او را می‌توان بحق اجتماعی شمرد. لیکن این حال فیلسوفان را باز نمی‌دارد تا، اگر دلشان بخواهد، استدلالشان را به وضع طبیعی مفروض بگسترند، به شرط آنکه تصدیق بدانند که چنین فرضی، وهم فلسفی محض است که هیچ‌گاه واقعیتی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد.... پس این وضع طبیعی را باید وهم محض شمرد.»^{۱۱} هیوم همین نکته را در پژوهش دوم می‌گوید. آنجا نیز وضع طبیعی را وهم فلسفی می‌داند و می‌گوید: «اینکه آیا چنان حالی از طبیعت آدمی می‌توانسته وجود داشته باشد یا اگر وجود

۸. همان، ص ۴۹۰. ۹. همان، ص ۴۸۶. ۱۰. همان جا. ۱۱. همان، ص ۴۹۳.

داشته می‌توانسته چندان دیر بپاید که نام وضع را بشاید، بحق محل تردید است. آدمیان بضرورت دست‌کم در يك خانواده-جامعه زاده می‌شوند.^{۱۲}

۳. منشاء حکومت

سخنان همسانی را می‌توان دربارهٔ منشاء حکومت گفت. اگر عدل طبیعی برای حکمرانان بر کردار آدمی بسنده بود، اگر هیچ نابسامانی یا نابکاری بر نمی‌خاست، نیازی پیش نمی‌آمد که با تاسیس حکومت‌هایی که به آنها بیعت مدیونیم آزادی فردی را بکاهیم. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز امکان نداشت پیدا آید، و یگانه شالودهٔ تکلیف بیعت عبارت از سودی است که با حفظ صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۱۳} پس سودمندیش شالودهٔ نهاد حکومت است. و سود عمده‌ای که برای بشر به بار می‌آورد، برقراری و پاسداشت عدل است. بدین منوال هیوم در جستارش به نام دربارهٔ منشاء حکومت^{۱۴} سخنش را چنین آغاز می‌کند: «انسان که در خانواده می‌زاید، به اقتضای ضرورت و گرایش طبیعی و عادت ناگزیر از نگاه‌داشتن جامعه است. همین آفریده، هنگام پیشروی فراتر خویش، به پی‌افکندن جامعهٔ سیاسی می‌پردازد تا عدل را بگسترده، عدلی که بدون آن میان آدمیان نه صلحی برقرار تواند بود، نه ایمنی، نه آمیزش. بنابراین باید دستگاه پهناور حکومت را سراسر چنین بنگریم که بفرجام مقصود یا غرضی جز گستردن عدل ندارد.» لیکن در رساله، جایی که هیوم دقیقتر سخن می‌گوید، بر آن است که اگرچه عدل گستری و فیصل‌دادن به مناقشه‌های مربوط به امور عدل و انصاف سودهای عمدهٔ حاصل از حکومت‌اند، باری یگانه سودها نیستند. آدمیان بدون حکومت برایشان بسیار دشوار است که دربارهٔ طرح‌ها و برنامه‌هایی در راه خیر همگانی هم‌رازی شوند و چنان برنامه‌ها را به‌وجهی هماهنگ اجرا کنند. جامعهٔ سازمان‌یافته چاره‌ساز این ناراحتیهاست. «بدین‌سان همه‌جا به همت حکومت پلها ساخته می‌شود، بندرگاه‌ها گشایش می‌یابد، باروها به‌پا می‌خیزد، ابراه‌ها ساخته می‌شود، ناوگانها مجهز می‌شود، و ارتشها نظام می‌یابند.»^{۱۵}

بنابر این، حکومت «ابداع»ی است که سود بسیار به انسانها می‌رساند. ولی حکومت چگونه پیدا می‌آید؟ آیا حکومت چندان لازمهٔ جامعه است که جامعه‌ای بدون حکومت وجود نتواند داشت؟ هیوم در رساله صراحت دارد که او با آن فیلسوفانی مخالف است که می‌گویند انسانها بدون حکومت پذیرای یگانگی اجتماعی نیستند. «وضع جامعهٔ بدون حکومت یکی از طبیعت‌ترین اوضاع آدمیان

۱۲. پژوهش اخلاق، ۳، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۹۰. ۱۳. پژوهش اخلاق، ۴، ۱۶۴، ۲۰۵.

14. *Of the Origin of Government*

۱۵. رساله، ۳، ۲، ۷، ص ۵۳۹.

است، و بقایش ناچار با پیوستگی خانواده‌های بسیار، و دیرگاهی پس از نخستین نسل امکان می‌پذیرد. هیچ چیز مگر فزونی ثروت و مال نمی‌توانست آدمیان را به ترك آن ناگزیر گرداند.^{۱۶} به‌زعم هیوم، وجود جوامع بدون حکومت بسامان، در قبایل امریکایی تحقیق تجربی می‌پذیرد، و دست‌کم در دینۀ نخست چنان می‌نماید که هیوم مرادش این معنای ضمنی است که آدمیان نخستین چون پس از زمانی ضرورت حکومت را دریافتند، انجمن کردند تا زمامدارانی برگزینند، اختیارشان را معین بدارند و به ایشان و عهده اطاعت بدهند. این حال از آن‌روست که «قوانین طبیعی» (مبادی بنیادین عدل) و خصلت الزام‌آور وعده‌ها، پیشاپیش مفروض گرفته شده است. آنها بر تاسیس حکومت مقدم‌اند، هرچند بر تاسیس انجمن انسانها که در بُن جامعه نهفته است تقدم ندارند.

اگر بواقع نظر هیوم این باشد که حکومت سرچشمه‌اش را به قرارداد یا موافقتی صریح و ام‌دارد، با نگرش کلیش ناسازگار درمی‌آید. زیرا چنانکه در پیوند با منشأ جامعه دیدیم، او بر فایده «احساس شده» تکیه می‌گذارد و به نظریه عقل‌باورانه دربارهٔ قراردادهای اجتماعی بدگمان است. طرز بیان هیوم بهر وجهی که جای‌جای باشد، من فکر نمی‌کنم که می‌خواهد بگوید حکومت از راه پیمانهای صریح منشأ گرفت. در نظر او منشأ حکومت احتمالاً به واسطهٔ تحول و گسترده‌گی سادهٔ اقتدار پدری یا حکومت پدرسالار^{۱۷} نبود، بلکه به توسط جنگهای میان جوامع مختلف بود. جنگ خارجی، جنگ داخلی را در مورد جوامع بی‌حکومت ناگزیر فراموش آورد. پس، همچنان که میان قبایل امریکایی پیداست، سرآغاز حکومت اقتدار یا حجیتی^{۱۸} است که سر کرده یا رئیس قبیله هنگام کارزار از آن برخوردار است. «من برآنم که سرآغاز حکومت از ستیزه‌هایی نه میان آدمیان جامعهٔ واحد بلکه میان آدمیان جوامع مختلف پیدا می‌آید.»^{۱۹} بدین گونه هیوم در جستارهای به‌نام دربارهٔ قرارداد آغازین^{۲۰} می‌گوید: «رئیس قبیله که احتمالاً نفوذش را در طی جنگ به‌دست آورد، بیشتر به اقتناع حکم می‌راند تا به فرمان؛ و تا زمانی که نمی‌توانسته است که برای انقیاد سرکشان و نافرمانان زور به‌کار برد، دشوار می‌شود گفت که به‌وضع حکومت مدنی نایل آمده باشد. بدیهی است که هیچ پیمانی یا موافقتی برای فرمان‌گزاری همگانی به‌صراحت بسته نشد، یعنی تصویری که ورای فهم وحشیان بود؛ هرگونه قدرت‌ورزی از سوی سر کرده ناگزیر جزئی بوده و برحسب مقتضیات مورد حاضر پیش می‌آمده است: فایدهٔ احساس شده و برآمده از مداخلهٔ او، این قدرت‌ورزیها را روزبه‌روز متواترتر گرداند؛ و تواترشان سبب شد که حالتی از تسلیم خو گرفته و — اگر دلتان خواست چنینش بنامید — ارادی و لذا وابسته به اوضاع و احوال به‌تدریج در مردم پدید آید.» بنا بر این از آنجسا که

۱۶. رساله، ۳، ۲، ۸، ص ۴۴۱.

17. patriarchal 18. authority

۱۹. همان، ص ۴۰-۵۳۹.

20. *Of the Original Contract*

حکومت احتمالاً نخست از طریق فراگردی تدریجی برخاست و متضمن تحقق مستمر فایده‌اش بود، می‌توان گفت که مبتنی بر «قرارداد» بوده است. ولی اگر از «قرارداد» موافقت‌صریحی مراد است که بدان حکومت مدنی یکباره به‌صورتی برقرار گشت که ما بی‌درنگ آنرا به‌منزله حکومت مدنی بازمی‌شناسیم، گواهی قاطعی در دست نیست که پیمان یا قرارداد صریحی از این‌گونه هرگز بسته شد. به‌گمانم این شرح، نظر هیوم را درباره موضوع بازمی‌نماید، یعنی فرضیه‌ای که پیش می‌نهد، هرچند نه به‌طور جزمی.

اما اگرچه چنان می‌نماید که هیوم مایل به این تصدیق است که در روزگاران پیش از تاریخ حکومت احتمالاً به‌لحاظی از طریق رضا منشا گرفت، و اگر چه اظهار عقیده می‌کند که مشاهده قبایل امریکایی قدری تأیید تجربی بر این فرضیه به‌دست می‌دهد، باری به‌نظریه قرارداد هنگامی که دعویهای آن از این تصدیقات معتدل فراتر روند هیچ رغبتی ندارد. در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید برخی فیلسوفان به این گفته قناعت نمی‌کنند که حکومت در سرآغازش «از رضا، یا بهتر بگوییم، از تسلیم ارادی مردم برخاست»؛ آنان همچنین قائل‌اند که حکومت همیشه بر پایه رضا، بر وعده‌ها، بر یک قرارداد متکی است. «ولی اگر این استدلالیان به سراسر جهان بنگرند، به هیچ چیزی برنخواهند خورد که به کمترین اندازه با تصوراتشان مطابق درآید و دستگاهی چنین پرداخته و فلسفی را توجیه کند.» براستی، «تقریباً همه حکومت‌هایی که اکنون وجود دارند یا از آنها پیشینه‌ای در تاریخ مانده است، در اصل یا بر غصب^{۲۱} یا فتح^{۲۲} یا هر دو بنیاد یافته‌اند، بدون هیچ‌گونه فرآیندی به رضای آشکار یا تبعیت ارادی مردم... چهره زمین همواره در دگرگونی است: با افزایش پادشاهیهای خرد و تبدلشان به امپراطوریهای بزرگ، با پاشیدگی امپراطوریهای بزرگ و تبدلشان به پادشاهیهای خردتر، با تأسیس مهاجرنشینها، با کوچ قبایل. آیا در همه این رویدادها چیزی جز قهر و زورورزی پیداشدنی است؟ همداستانی یا آمیزش ارادی که این همه از آن سخن می‌رود کجاست؟» حتی هنگامی که انتخابات جای قهر را می‌گیرد، حاصلش چیست؟ ممکن است کسانی به پایمردی تنی چند از صاحبان زور و نفوذ انتخاب شوند. یا امکان دارد که انتخابات شکل هنگامه‌جویی عوام به‌خود گیرد، یعنی مردم از سردسته تبهکاران پیروی کنند که ترقیش را به گستاخی خودش یا به بلهوسی آنی جماعت مردم مدیون است که بیشترشان شناختی اندک یا هیچ از او و توانش‌هایش دارند. در هیچ‌کدام از دو مورد، همداستانی عقلانی واقعی در میان مردم نیست.

پس در مورد اقتدار رئیس‌ان و سرکردگان قبایل واقعاً بدوی در جنگ حال هرچه باشد، یعنی همان کسانی که می‌توان گفت مردم به اختیار تبعیتشان کرده‌اند، نظریه قرارداد در باب منشاء حکومت تأیید تجربی بسیار اندکی از داده‌های موجود در روزگاران تاریخی کسب می‌کند. این نظریه وهم

21. usurpation 22. conquest

صرفی است که واقمیتها ان را از اعتبار می‌اندازند. پس حال که چنین است، می‌باید که شالوده‌های تکلیف بیعت سیاسی را بپژوهیم.

۴. طبع و حدود بیعت

بر فرض وجود تکلیف بیعت سیاسی، آشکارا بیهوده است که شالوده آنرا در رضا و وعده‌های مردم سراغ گیریم چنانچه گواهی بر اینکه رضای مردم هرگز درخواستی یا داده شد، اندک یا هیچ است. و اما در باب تصور لاک از رضای ضمنی، «می‌توان پاسخ داد که چنین رضای ضمنی تنها در جایی ممکن است پیش آمده باشد که انسان می‌پندارد که امر، به گزینش او وابسته است.»^{۲۳} اما هر کس که تحت حکومتی مستقر زنده می‌شود می‌اندیشد که درست به حکم آنکه او به زاد^{۲۴} شهروند جامعه منظور است، به حاکم بیعت وام دارد. و همسخن شدن با لاک در این معنی که هر کس آزاد به ترک جامعه‌ای است که به زاد^{۲۵} بدان تعلق دارد، غیرواقعی است. «ایا به جد می‌توان گفت که دهقان یا پیشه‌وری تهیدست برای ترک کشورش دارای گزینش آزادانه است هنگامی که از زبان و رسوم بیگانگان هیچ نمی‌داند و با مزد اندکی که می‌گیرد دست به دهن زندگی می‌گنراند؟»^{۲۶}

بنابراین الزام بیعت با حکومت مدنی «ناشی از هیچ وعده^{۲۷} اتباع نیست.» حتی اگر وعده‌ها در زمانی در گذشته دوردست دهنده شده بود، تکلیف کنونی بیعت نمی‌تواند متکی به آنها باشد. «از آنجا که وجود الزام اخلاقی به تسلیم به حکومت یقینی است، چرا که همگان چنین می‌اندیشند، پس باید به همان اندازه یقینی باشد که این الزام از وعده بر نمی‌خیزد؛ زیرا هیچ کسی که قوه^{۲۸} داوریش با دلبستگی زیاده سخت به یک دستگاه فلسفی همراه نگردیده، هرگز در دلش نگذاشته است که الزام را به آن منشا اسناد کند.»^{۲۹} شالوده واقعی تکلیف بیعت، فایده یا مصلحت است. «این مصلحت را من در ایمنی و حمایتی می‌بینم که از آنها در جامعه سیاسی برخورداریم، و هنگامی که کاملاً آزاد و مستقل هستیم هرگز نمی‌توانیم بر آنها نایل آییم.»^{۳۰} این سخن درباره الزام طبیعی و اخلاقی هر دو معتبر است. «بدیهی است که اگر حکومت یکسره بی‌فایده بود، هرگز نمی‌توانست پدید آمده باشد، و یگانه شالوده تکلیف بیعت عبارت است از سودی که به میانجی پاس‌داشتن صلح و نظم میان آدمیان برای جامعه فراهم می‌آورد.»^{۳۱} به همان سان هیوم در جستار درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «اگر بپرسند که چرا ما ملزم به اطاعت از حکومتیم، بی‌درنگ پاسخ می‌گویم: زیرا جامعه در غیر این حال نمی‌تواند بیاید؛ و این پاسخ برای همه انسانها روشن و فهم‌پذیر است.»

۲۳. درباره قرارداد آغازین. همان جا. ۲۴. رساله، ۳، ۲، ۸، ص ۵۴۶. ۲۵. همان، ص ۵۴۷.

۲۶. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۰-۱. ۲۷. پژوهش اخلاق، ۴، ۱۶۴، ص ۲۰۵.

نتیجه آشکاری که باید از این نظر گرفت آن است که چون سود برخیزد، الزام به بیعت نیز برمی‌خیزد. «پس از آنجا که مصلحت مایه‌روایی فوری حکومت است، یکی بدون دیگری وجود نتواند داشت؛ و هرگاه زمامدار مدنی ستمگریش را به حدی برساند که اقتدارش بکلی تحمل‌ناپذیر گردد، ما دیگر ملزم به تبعیت از آن نیستیم. علت برمی‌خیزد؛ معلول نیز ناچار برمی‌خیزد.»^{۳۹} لیکن آشکار است که آنها و خطرهای ملزم با شورش چنان‌اند که دست یازیدن به آن تنها در موارد جباری و ستمگری واقعی روا و مشروع است و هنگامی که حکم بر آن می‌رود که سودهای این شیوه عمل بر زیانهایش می‌چربند.

ولی بیعت را به چه کسانی وام داریم؟ به سخن دیگر، چه کسانی را باید فرمانروایان مشروع بینگاریم؟ هیوم می‌اندیشید یا بر این اندیشه می‌گراید که حکومت در اصل بنابر پیمان ارادی برقرار گردید. «پس همان وعده‌ای که اتباع را به اطاعت ملزم می‌سازد، آنان را به شخص خاصی وامی‌بندد و او را موضوع بیعتشان می‌گرداند.»^{۴۰} اما همینکه حکومت برقرار گشت و بیعت دیگر نه بر وعده که بر سودمندی متکی بود، نمی‌توانیم به‌وعده آغازین توسل جوییم تا تعیین کنیم که حاکم مشروع کیست. این واقعیت که قبیله‌ای در گذشته‌های دیرین خودش را از روی اراده به تبعیت رهبری درآورد، راهنمایی برای تعیین آن نیست که آیا ویلیام اورانژ یا جیمز دوم شهرداری مشروع است یا نه.

يك بنياد اقتدار مشروع، تملك طولانی قدرت حاکمیت است: «مرادم تملك طولانی در هر يك صورت حکومت، یا پیاپی آمدن شهریان به جانشینی همدیگر است.»^{۴۱} به سخن کلی، حکومتی یا خاندان شاهی نیست که قدرتش از غصب یا شورش سرچشمه نگرفته باشد و حق آغازینش بر اقتدار «بدتر از مشکوک و نایقینی» نباشد.^{۴۲} در این حال «تنها زمان است که حق ایشان را استوار می‌دارد و با تأثیر تدریجی در ذهنهای آدمیان، آنان را با هر اقتداری اشتهی و سازش می‌دهد و آن را حقانی و معقول می‌نماید.»^{۴۳} دومین منبع اقتدار عام، تملك کنونی است که می‌تواند تملك قدرت را مشروعیت بخشد ولو سخن بر سر این نباشد که قدرت دیرگاهی پیش کسب شده است. «حق اقتدار چیزی نیست مگر تملك مداوم اقتدار که قوانین جامعه و مصالح آدمیان آن را نگاه داشته‌اند.»^{۴۴} سومین منبع اقتدار سیاسی مشروع، عبارت از حق فتح است. به عنوان منابع چهارم و پنجم می‌توان حق جانشینی و قوانین وضعی را افزود، آنگاه که قوه قانون‌گذاری صورت معینی از حکومت را برقرار می‌دارد. هنگامی که چنین حقهایی بر اقتدار همه‌با هم باشند، مسلمترین نشانه حاکمیت مشروع را داریم، مگر آنکه خیر همگانی آشکارا تغییری را اقتضا کند. هیوم می‌گوید ولی اگر سیر واقعی تاریخ

۳۹. رساله، ۳، ۲، ۹، ص ۵۵۱. ۳۰. رساله، ۳، ۲، ۱۰، ص ۵۵۴. ۳۱. همان، ص ۵۵۶.
۳۲. همان جا. ۳۳. همان جا. ۳۴. همان، ص ۵۵۷.

را بنگریم، بزودی می‌آموزیم که همه مباحثات راجع به حقوق شهروندان را کم‌ارج بشمریم. ما نمی‌توانیم برحسب قواعد ثابت کلی درباره همه مباحثات حکم دهیم. هیوم هنگام بحث در این باب در درباره قرارداد آغازین می‌گوید: «هرچند توسل به رای عام ممکن است در علوم نظری مابعدالطبیعه، فلسفه طبیعی یا نجوم بحق ناشایسته و بی‌نتیجه به‌شمار آید، در همه مسائل مربوط به اخلاق و نیز انتقاد، بواقع ملاک دیگری نیست که بدان بتوان مناقشه‌ای را فیصل داد.» مثلاً همسخنی با لاک در این که حکومت مطلق بواقع حکومت مدنی نیست لغو است چنانچه حکومت مطلق در واقع امر به منزله یک نهاد سیاسی شناخته شده پذیرفته شود. باز، مباحثه‌ای بیهوده است که آیا جلوس امیر اورانژ بر اورنگ شهرداری به‌موجب حق جانشینی، مشروع بود یا نه. ممکن است که در آن زمان مشروع نبوده باشد. و لاک که دلش می‌خواست که انقلاب ۱۶۸۸ را توجیه کند امکان نداشت که بنابر نظریه‌اش که دولت مشروع را مبتنی بر رضای اتباع می‌دانست چنین کند. زیرا رای مردم انگلستان را نپرسیدند. ولی در واقع امر، ویلیام اورانژ پذیرفته شد، و هرگونه شکلی در مشروعیت جلوس او به‌سبب پذیرفتگی جانشینانش لغو و باطل می‌شود. شاید این اندیشه‌ای نابخردانه به‌نظر آید، ولی «بسا چنین می‌نماید که شهروندان علاوه بر حقی که از نیاکانشان به آنان می‌رسد، حقی نیز از جانشینانشان به‌دست می‌آورند.»^{۳۵}

۵. قوانین ملت‌ها

از آنجا که به‌مصلحت جوامع سیاسی گوناگون است که با همدیگر به دانوستد و بازرگانی بپردازند و، به‌طور کلی، مناسبات متقابل برقرار دارند، قواعدی پدید می‌آیند که هیوم آنها را «قوانین ملت‌ها»^{۳۶} می‌نامد. «زیر این عنوان می‌توان حرمت شخص سفیران، اعلان جنگ، خودداری از کاربرد سلاح‌های سمی را همراه با تکالیف دیگری از آن‌گونه گنجاند که آشکارا برای بازرگانی ویژه جوامع مختلف تمهید می‌شوند.»^{۳۷}

«قوانین ملت‌ها» همان بنیاد «قوانین طبیعی» را دارند، یعنی سودمندی یا فایده، و قوانین دوم را فسخ نمی‌کنند. شهروندان برآستی ملزم به قواعد اخلاقی‌اند. «همان الزام طبیعی مصلحت میان ممالک مستقل پیش می‌آید، و همان اخلاق را پدید می‌آورد؛ چندان که هیچ‌کسی، هر اندازه هم که اخلاقش به تباهی کشیده شده باشد، شهرداری را نمی‌پسندد که از روی اراده و به‌دلخواه خود خلف وعده یا پیمان‌شکنی می‌کند.»^{۳۸} در عین حال، هرچند الزام اخلاقی شهروندان همان گستره الزام

۳۵. همان، ص ۵۶۶.

36. laws of nations

۳۷. رساله، ۲، ۳، ۱۱، ص ۵۶۷. ۳۸. همان، ص ۵۶۸-۹.

اخلاقی اشخاص خصوصی را دارد، دارای همان نیرو نیست. زیرا مرادده میان کشورهای مختلف به ان ضرورت یا سودمندی مرادده میان افراد نیست. بدون گونه‌ای جامعه، امکان بقای زندگی آدمی نیست؛ ولی مرادده میان کشورها دارای همان اندازه ضرورت نیست. بنابراین، الزام طبیعی به عدل از لحاظ رفتار يك جامعه سیاسی با جامعه سیاسی دیگر به نیرومندی الزام طبیعی به عدل از لحاظ مناسبات متقابل دو عضو خصوصی جامعه واحد نیست. و از اینجا اختلاف نیروی همسانی در الزام اخلاقی برمی‌آید. از این‌رو، «در حق شه‌ریار یا وزیر ی که شه‌ریار یا وزیر دیگر ی را می‌فریبید باید بضرورت اغماض بیشتری روا داشت تا در حق نجیب‌زاده‌ای خصوصی که قول شرفش را می‌شکند.»^{۳۹} ولی اگر از کسی بخواهند که تناسب دقیق میان اخلاق شه‌ریاران و اخلاق اشخاص خصوصی را بیان کند، پاسخ دقیقی نتواند داد. «آدمی می‌تواند با دلی آسوده تصدیق بدارد که این تناسب، بدون هیچ‌گونه دانش یا پژوهش آدمیان، به خودی خود پیدا می‌شود، همچنان که در بسیاری مواقع دیگر مشاهده می‌کنیم.»^{۴۰} هیوم بدین‌سان آماده است که قدری حقیقت در مبادی سیاست ماکیاولی ماب^{۴۱} بیابد؛ ولی آماده نیست که بگوید يك اخلاق برای شه‌ریاران هست و يك اخلاق دیگر برای اشخاص خصوصی.

۶. نقد

يك ویژگی برجسته نظریه سیاسی هیوم اعتنای اوست به داده‌های تجربی و تن‌زدنش از پذیرفتن فرضیاتی فلسفی که با واقعیات دانسته تأیید نمی‌یابند. این حال خاصه درباره نگرش او به نظریه یا نظریه‌های قرارداد راست می‌آید. او البته این را تا جایی که سخن بر سر منشاء نخستین حکومت است تا اندازه‌ای می‌پذیرد. ولی آنجا او در اندیشه قرارداد یا وعده‌ای رسمی نیست بلکه به قبیله‌ای می‌اندیشد که به‌خواست خویش در کارزاری میان قبایل، دور رهبری گرد می‌آیند. و سوای این تصدیق، رغبتی به نظریه‌های قرارداد نمی‌نماید. به‌جای همچو نظریه‌های عقل‌باورانه، تصور مصلحت یا سود «احساس شده» را می‌نشانند.

عنصر نیرومندی از آنچه می‌توان «پوزیتیویسم» نامید در فلسفه سیاسی هیوم هست. توسل او به چیزی است که بالفعل روی می‌دهد یا به چیزی که همگان ملاکش می‌پندارند، نه به استدلال‌های پیشینی. مثلاً، اقتدار سیاسی چه‌بسا که نتیجه غصب، شورش یا فتح است، و اگر اقتدار ثابت باشد و نه آشکارا جبارانه و ستمگرانه، اکثریت عظیم فرمانبرداران در عمل آن را مشروع می‌دانند و می‌پذیرند. این برای هیوم کافی است. بحث‌های باریک درباره مشروعیت چنان اقتدار، و سعی در

۳۹. همان، ص ۵۶۹. ۴۰. همان جا.

41. Machiavellian

اثبات مشروعیتش به میانجی «اوهام فلسفی»، هردادن وقت است، سودمندتر آن است که بی‌زوهیم که حقوق بر اقتدار که بالفعل به حیث حقوق پذیرفته می‌شوند چیستند، باز، هیوم میل ندارد که وقتش را بر سر بحث در صورتهای آرمانی حکومت بگذارد. برآستی در جستارهای مشابه مثال حکومت کامل^{۴۲} البته می‌گوید که دانستنش مفید است که کاملترین چیز در نوع خود چیست، و اینکه بتوانیم صورتهای موجود نظام سیاسی و حکومت را «به‌یاری چنان دگرگونیها و نوآوریهای ملایمی بهبود بخشیم که جامعه را به آشوب سخت نکشیم». و او خودش پیشنهادهایی در این باب می‌دهد. ولی همچنین می‌گوید که «آن طرح‌های حکومتی که اصلاح عظیمی را در راه و رسم بشر فرض می‌گیرند، آشکارا همه تخیلی‌اند. بر این سرشتانند جمهوری افلاطون و بوتویا^{۴۳}ی سر تانس مور^{۴۴}». ولی از جستار مورد گفتگو که بگذریم، هیوم بیشتر جوای فهمی بوده‌ها و هسته‌هاست تا پیشنهاد آنچه باید باشد. و حتی هنگامی که پیشنهادهایی برای بهبود نظام سیاسی می‌دهد، فایده و سودمندی را پیش چشم دارد نه نتایج برگرفته از مبادی انتزاعی جاویدان.

هیوم در جستار درباره قرارداد آغازین، از دیدگاه کسانی سخن به‌میان می‌آورد که بر آن‌اند از آنجا که خدا منشاء تمام اقتدار است، اقتدار حاکم در همه اوضاع و احوال مقدس و رعایتش واجب است. سپس نظر خود را چنین شرح می‌دهد: «اینکه خدا صانع غایی هرگونه حکومت است، هرگز در محل انکار کسانی نمی‌آید که عنایتی کلی را تصدیق می‌دارند و اذعان می‌کنند که همه رویدادهای عالم را تدبیر و طرحی همگانه و معطوف به اغراض خردمندانانه هدایت می‌کند... ولی چون او (خدا) اقتدار را نه به مداخله‌ای ویژه یا معجزه‌سان بلکه بنا به کارایی پوشیده و کلی خویش پدید آورد، نمی‌توان به‌تعبیر درست حاکم را جز بدان معنی نایب خدا نامید که هر قدرت یا نیرویی از آنجا که ناشی از اوست می‌توان گفت که به‌فرمان او عمل می‌کند.» به سخن دیگر، حتی اگر اعتبار مقدمه را فرض بگیریم، نتیجه‌ای که قائلان به حق الهی شه‌یاران می‌گیرند بر نمی‌آید. و به‌طور کلی روشن است که هیوم نمی‌اندیشید که کمک عملی چندانی از فراگرد استتاج از روی مبادی مابعدالطبیعی حاصل می‌آید. خدا انسان را چنان ساخته است که حکومت برایش بسیار سودبخش و حتی ضروری است؛ و بدین لحاظ خدا را می‌توان صانع اقتدار سیاسی خواند. ولی در حکم کردن درباره آنکه چه صورتی از حکومت را اختیار کنیم یا چه کسی دارای اقتدار مشروع است، باید به ملاک‌هایی سوای خلق و صیانت و عنایت الهی توسل جویم.

اما هرچند عقل سلیم واقع‌بینانه و ستایش‌انگیزی را در نگرش هیوم آشکار می‌بینیم، نظریه سیاسی‌اش به‌دیده من دچار ضعفی است که نظریه اخلاقی‌اش نیز بدان ابتلا درد. توسل به فایده و سودمندی و نفع همگانی بسیار نیکوست؛ ولی به‌هیچ‌رو بدیهی نیست که این الفاظ به‌طور مشخص

42. *Idea of a Perfect Commonwealth*43. *Utopia*44. *Sir Thomas More*

چه معنی می‌دهند. و دشوار می‌شود به آنها معنایی داد که به کار ملاک آید بدون آنکه فراتر از آنچه هیوم آماده بود، به‌درون نسان‌شناسی^{۴۵} فلسفی، و لذا به‌درون مابعدالطبیعه رویم.

فصل ۱۸

موافقان و مخالفان هیوم

۱. مدخل

عنوان این فصل شاید قدری گمراه‌کننده باشد. زیرا چنین می‌رساند که به هر روی بی‌درنگ پس از مرگ هیوم، اگر نه در ایام حیاتش، غوغای مناقشه دربارهٔ اعتبار نظریه‌های فلسفی او در گرفت. ولی این تصور دقیقی از وضع نیست. در فرانسه هیوم را به منزلهٔ سرآمد ادیبان انگلیسی می‌ستودند و هنگام دیدارهایش از آن کشور، در سالونهای ادبی پاریس ارج بسیار بر او می‌نهادند. ولی در زمان حیاتش در کشور خود او هر چند قدر مصنفات تاریخی و جستارهایش شناخته بود، فلسفه‌اش اقبالی نیافت. و سوای بدنامی حاصل از شهرت سست عقیدگی مذهبی^۱ او، اعتنای چندان زیادی به فلسفه‌اش نمودند. اگر همگان هیوم را اکنون به منزلهٔ فیلسوف طراز اول انگلستان، و بیقین سرآمد اندیشمندان انگلیسی دوره‌اش می‌شمارند، بیشتر از آن روست که نظریه‌هایش در تجربه‌باوری نوین حق و اعتبار سزاوارشان را کسب کرده‌اند. او بی‌گمان تأییری ژرف بر اندیشهٔ فلسفی نهاده است؛ ولی اگر تأثیر تجربه‌باوری هیوم را بر ذهن کانت استتفا کنیم، جلوه‌های مهم‌ترش در دوره‌ای سپستر پیدا آمدند.

لیکن در زمان حیات هیوم در کشور خودش اندیشمندان چندی بودند که کمایش به آرای فلسفی او اقبال نمودند. و ارجمندترین و قدرشناس‌ترین اینان دوست شخصیش آدام اسمیت بود. باز، در زمرهٔ منتقدان هیوم برخی البته میان‌هرو و بالادب بودند؛ و از این جمله فیلسوف اخلاقی ریچارد پرایس^۲ بود. بعلاوه، پاسخی شامل‌تر به هیوم را تامس رید^۳، بنیان‌گذار فلسفهٔ اسکاتلندی در باب عقل سلیم پیش‌نهاد. بنا برین می‌سزد که بخشی کنونی مجلد پنجم این تاریخ را با فصلی مختصر دربارهٔ اسمیت، پرایس، رید و پیروان رید به‌پایان ببریم.

1. unorthodoxy

2. Richard Price

3. Thomas Reid

۲. آدام اسمیت

آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) در ۱۷۳۷ به دانشگاه گلاسگو رفت و آنجا در محضر هاچسن درس خواند. سه سال بعد به دانشکده پیلول^۴ در اکسفرد رفت. گویا پیرامون سال ۱۷۴۰ در ادنبرگ با هیوم آشنا شد، و به مرور زمان دوست جانی فیلسوف گردید و دوستیشان تا مرگ هیوم پایید. در ۱۷۵۱ اسمیت به استادی کرسی منطق در گلاسگو برگزیده شد، ولی سال بعد به فلسفه اخلاقی تغییر کرسی داد که بهسبب مرگ جانشین هاچسن خالی شده بود. او در ۱۷۵۹ نظریه احساسات اخلاقی^۵ را منتشر کرد.

اسمیت در ۱۷۶۴ پس از کناره‌گیری از کرسی دانشگاهیش، در سمت آموزگار - همنشین دیوک^۶ او با کلیو^۶ به فرانسه رفت. در پاریس با کینه و دیگر «فیزیوکراتها» و نیز فیلسوفانی چون دالامیر و هلوسیوس^۷ همدم شد. فیزیوکراتها در قرن هجدهم مکتبی از اقتصاددانان فرانسوی بودند که بر این نکته پای می‌فشرده بودند که مداخله دولت در آزادی فرد باید به حداقل ناگزیر کاهش یابد. دلیل این پافشاری باورشان به قوانین اقتصادی طبیعی بود که چنانچه آنها را به آزادی عمل و ابنهند فراورنده رونق و ثروت‌اند. از همین‌جاست کلمه *phisiocratie* یا حکومت طبیعت. اسمیت تا اندازه‌ای از ایشان تأثیر برداشت؛ ولی بر سر این تأثیر مبالغه نباید کرد. او اندیشه‌های اصلیش را از آنان اقتباس نکرد.

اسمیت پس از بازگشت به انگلستان در ۱۷۶۶، در اسکاتلند کناره گرفت و به‌سال ۱۷۷۶ کار سترگش به‌نام پژوهش درباره طبع و علل ثروت ملل^۸ انتشار یافت. از هیوم نامه تبریک گرمی برایش رسید. در این تصنیف اقتصادی گرانمایه، اسمیت با تکیه بر کار سالانه يك ملت به‌منزله منبع برآوردن نیازمندیها و تهیه وسایل راحت‌بخش زندگی آن ملت سخنش را می‌آغازد. و سپس به بحث در علل بهبود فراوردگی کار و توزیع فراورده کار روی می‌آورد. کتاب دوم به طبع انباشت و کاربست ذخیره، کتاب سوم به پیشرفت مختلف ثروت در ملل مختلف، کتاب چهارم به نظامهای اقتصاد سیاسی، و کتاب پنجم به درآمد حاکم یا حکومت می‌پردازد. و شماره زیادی از تعلیقات و رسایل متمم هست.

در ۱۷۷۸ اسمیت به سمت یکی از کمیسرهای گمرک در اسکاتلند گماشته شد. در ۱۷۸۷ به ریاست دانشگاه گلاسگو برگزیده شد. او در هفتم ژوئیه ۱۷۹۰ درگذشت.

اینجا ما جوای نظریه‌های اقتصادی اسمیت نیستیم بلکه سروکارمان با فلسفه اخلاقی اوست. لیکن شایان ذکر است که او هنگام تدریس در گلاسگو درسش به چهار بخش تقسیم می‌شد: الهیات

4. Balliol College

5. *Theory of Moral Sentiments*

6. duke of Buccleuch

7. Helvétius

8. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*

طبیعی، علم اخلاق، بخشی از اخلاق مربوط به عدل، و آن نهادهای سیاسی از جمله نهادهای مربوط به مالیه و بازرگانی که بنیادشان بر «مصلحت» است نه بر مبداء عدل و به افزودن ثروت و قدرت کشور می‌گیرند. بنابراین، اقتصاد به‌دیده اسمیت عضوی از کل پیکر شناخت بود که اخلاق عضو دیگرش به‌شمار می‌آمد.

يك ویژگی برجسته نظریه اخلاقی آدام اسمیت آن است که به همدلی مقام اصلی می‌دهد. حمل اهمیت اخلاقی به همدلی البته دیدگاهی نو در فلسفه اخلاقی انگلیسی نبود. هاجسن برایش اهمیت قائل شده بود و هیوم، چنانکه دیدیم، مفهوم همدلی را بسیار به‌کار گرفت. ولی کاربرد اسمیت از همدلی از این جهت نمایانتر است که نظریه احساسات اخلاقی^{۱۰} خود را با این تصور می‌آغازد و بدین‌منوال از همان آغاز خصلتی اجتماعی به آیین اخلاقیش می‌دهد. «اینکه ما چه بسا انده را از انده دیگران می‌گیریم واقعیتی آشکارتر از آن است که برای اثباتش به شاهد محتاج باشیم.»^{۱۰} احساس همدلی به انسانهای فضیلت‌مند و مردمی‌خو منحصر نیست؛ بلکه تا اندازه‌ای در همه آدمیان پیدا می‌شود.

اسمیت همدلی را برحسب متخیله تبیین می‌کند. «از آنجا که ما تجربه بی‌واسطه‌ای از احساس دیگران نداریم، از شیوه تأثرشان جز این راه تصویری حاصل نتوانیم کرد که خودمان آنچه را که در موقعی همسان ناگزیر احساس می‌کنیم به تصور درآوریم.»^{۱۱} هنگامی که با رنج عمیق کسی همدلی می‌نماییم، «به میانجی متخیله خودمان را در موقع او می‌گذاریم...»^{۱۲} بدین‌سان همدلی که «هم‌احساسی»^{۱۳} ما با هرگونه انفعالی^{۱۴} معنی می‌دهد یا بدان معنی به‌کار تواند رفت، «نه چندان از نگریستن به انفعال که «از نگریستن به موقع انگیزنده‌اش برمی‌خیزد.»^{۱۵} مثلاً، هنگامی که با دیوانه‌ای احساس همدلی می‌کنیم، یعنی هنگامی که نسبت به حال و روزش احساس شفقت و رحم می‌کنیم، در وهله نخست محرومی او از کاربرد بهنجار عقل است که همدلیمان را می‌انگیزد. زیرا ممکن است که دیوانه خودش هیچ احساس غم نکند. حتی ممکن است بخندد و آواز بخواند و بکلی غافل از وضع رحمت‌انگیزش باشد. باز، «ما حتی با مردگان همدلی داریم.»^{۱۶}

لیکن، اگر علل همدلی را، هرچه باشند، فرض بگیریم، می‌توان گفت که همدلی يك احساس اصلی طبیعت آدمی است. اغلب چنان مستقیم و بی‌واسطه انگیزته می‌شود که عقلاً امکان ندارد از انفعال معطوف به نفع شخصی، یعنی از خوددوستی نشأت یابد. و نیازی به فرض يك «حس

۹. ما در مراجع خود، از این تصنیف به‌عنوان نظریه احساسات نام می‌بریم. ۱۰. نظریه احساسات، ۱، ۱، ۱، ص ۲؛ نسخه سال ۱۸۱۲. ۱۱. همان‌جا. ۱۲. همان‌جا.

13. fellow-feeling

۱۴. همان، ص ۵. ۱۵. همان، ص ۷. ۱۶. همان، ص ۸.

اخلاقی» متمایز نیست که درپسند یا ناپسند اخلاقی جلوه گر است. زیرا «پسندیدن انفعالات انسان دیگر بدان جهت که مناسب با موضوعاتشان هستند، همچنان است که مشاهده کنیم که ما با آنها یکسره همدلی داریم؛ و ناپسند داشتن آنها بدان جهت همچنان است که مشاهده کنیم با آنها یکسره همدلی نداریم.»^{۱۷} بنابراین، پسند و ناپسند اخلاقی را می‌توان بفرجام به کنش همدلی ارجاع داد. براستی مواردی هست که در آنها چنان می‌نماید که پسندیدن بدون همدلی یا تطابق احساسات است. ولی حتی در این موارد با بررسی درمی‌یابیم که پسندمان بفرجام بر بنیاد همدلی است. اسمیت مثالی می‌آورد که به گفته خودش بسیار سبک است. امکان دارد که من مزاحی و خنده‌پی‌آیندش را پسندم ولو به‌دلیلی خودم نخندم. ولی من به تجربه دریافته‌ام که چه مطالبه‌ای بیش از همه برایم فرح‌بخش و خنده‌آور است، و مشاهده می‌کنم که مزاح مورد گفتگو یکی از این‌گونه است. و با آنکه اکنون در حال و هوای خندیدن نیستم، مزاح و سرخوشی یاران انجمن را می‌پسندم چرا که این پسند مبین «همدلی مشروط» است. می‌دانم که اگر محض حال و هوای کنونی یا شاید بیماری نبود، یقین همراه یاران می‌خندیدم. باز، اگر بیگانه‌گذرنده‌ای را ببینم که نشانه‌های اندوه و افسردگی در او پیداست و به من خبر دهند که او پدرش یا مادرش یا همسرش را تازه از دست داده است، احساساتش را می‌پسندم هرچند که ممکن است در واقع امر در غمش شریک نباشم. زیرا به تجربه می‌دانم که داغ‌دلی از این‌گونه بطبع چنان احساساتی را می‌انگیزد، و اگر فرصت می‌یافتم تا حال و روزش را واینم و به آن راه جویم، بی‌گمان صادقانه احساس همدلی می‌کردم.

اسمیت حس برآزندگی^{۱۸} را عنصری گوهرین در داوریهای اخلاقیان می‌نهد. و مکرر از شایستگی^{۱۹} یا ناشایستگی^{۲۰}، برآزندگی یا نابرآزندگی^{۲۱} احساسها و انفعالها سخن می‌گوید. بدین‌سان می‌گوید که «در شایستگی یا ناشایستگی و در تناسب^{۲۲} یا بی‌تناسبی^{۲۳} که انفعال با علت یا موضوع انگیزنده‌اش دارد، برآزندگی یا نابرآزندگی، زبندگی^{۲۴} یا نازبندگی^{۲۵} فعل‌پی‌آیند نهفته است.»^{۲۶} افزون بر این، «در طبع سودمند یا زیانکار معلولهایی که میل، به‌سویشان می‌یازد یا به فراوردنشان می‌گراید، ارجمندی^{۲۷} یا بی‌ارجی^{۲۸} فعل نهفته است، یعنی کیفیاتی که بدانها فعل مستحق پاداش یا مستوجب کیفر است.»^{۲۹} اما هنگامی که کینه کسی را به‌سبب بی‌تناسبی با علت انگیزنده‌اش نمی‌پسندم، از آن‌رو احساسات او را نمی‌پسندم که با احساسات خودم یا با آنچه

۱۷. نظریه احساسات، ۱، ۳۰۱، ص ۱۶.

18. propriety 19. suitability 20. unsuitableness 21. impropriety
22. proportion 23. disproportion 24. decency 25. ungracefulness

۲۶. همان، ص ۲۰.

27. merit 28. demerit

۲۹. همان‌جا.

می‌اندیشیم که در موقعی همسان احساساتم خواهند بود ناساز درمی‌آیند. همدلی من به درجه کینه آن آدم نمی‌رسد، و لذا کینه‌اش را به سبب افراط آن نمی‌پسندم. باز، هنگامی که فعل آدمی را بدان‌رو که ارجمند^{۳۰} و مستحق پاداش است می‌پسندم، با امتنانی همدلی دارم که آن فعل به طبع و به میل در بهره گیرنده فعل می‌انگیزد. یا، به سخن دقیقتر، حسی که از ارجمندی فعل دارم، مرکب است از همدلیم با انگیزه فاعل و نیز همدلیم با امتنان شخص بهره گیرنده.

اسمیت می‌گوید ممکن است چنان نماید که آنچه نخست خصال را خوش‌آیندمان می‌گرداند فایده‌شان باشد. و ملاحظه فایده آن گاه که برآستی ملاحظه‌اش می‌کنیم، بی‌گمان بر ارزش خصال در دیده‌مان می‌افزاید. «لیکن در اصل، ما داوری انسان دیگر را نه از آن‌رو که چیز مفیدی است بلکه بدان جهت که درست، دقیق، موافق حقیقت و واقعیت است می‌پسندیم، و بدیهی است که ما چنان صفات را صرفاً بدان دلیل بر آن حمل می‌کنیم که می‌بینیم با داوری خود ما موافق است. به همان نحو، پسندیدن خوش ذوقی^{۳۱} در اصل نه به سبب سودمندی آن بلکه به دلیل درستی، ظرافت و موافقت دقیقش با موضوع خود است. تصور فایده همه این‌گونه خصال، آشکارا اندیشه‌ای سپسین است، و نه آنچه ابتدا آنها را مقبول پسندمان می‌گرداند.»^{۳۲} اگر اسمیت تصور یک حس اخلاقی اصلی و متمایز را رد می‌کرد، همچنین فایده‌باوری را مردود می‌دانست. مفهوم همدلی برترین غلبه را دارد. اسمیت البته با «نویسنده‌ای هوشمند و دلپذیر» (هیوم) در این نکته همداستان است که «هیچ خصلت ذهن را به منزله خصلتی فضیلت‌مندانه نمی‌پسندیم مگر آن‌را که یا به حال خود شخص یا به حال دیگران مفید و ملایم است؛ و هیچ خصلتی را به منزله خصلتی ردیالانه ناپسند نمی‌داریم مگر آن‌را که میلی به خلاف دارد.»^{۳۳} برآستی، «گویا طبیعت احساسات پسند یا ناپسند ما را با راحت فرد و جامعه چنان بسزا سازگار گردانده است که به اعتقاد من پس از بازجستی دقیق درمی‌یابیم که حال واقع همواره چنین است.»^{۳۴} ولی این فایده سرچشمه نخستین یا اصلی پسند یا ناپسند اخلاقی نیست. «به‌دیده مجال می‌نماید که پسندیدن فضیلت احساسی باشد از گونه همان احساسی که بدان عمارتی راحت‌بخش و نیک‌ساخته را می‌پسندیم؛ یا که ما باید برای تحسین یک انسان دلیل دیگری نداشته باشیم جز همان دلیلی که بدان گنج‌های را می‌ستاییم.»^{۳۵} «احساس پسندیدن همیشه متضمن حس برآزندگی است که از ادراک فایده بکلی ممتاز است.»^{۳۶}

وارد شدن در تحلیل‌های اسمیت از فضایل و انفعالات، لازمه‌اش صرف مجال بسیار زیاد به اخلاق اوست. ولی ضروری است پیرسیم که اگر پسند اخلاقی مبین همدلی است، او چگونه داوری

30. meritorious

31. taste

۳۴. همان‌جا.

۳۳. نظریه احساسات، ۰۴، ص ۳۲۵.

۳۲. نظریه احساسات، ۰۱، ۰۱، ص ۲۴.

۳۵. همان، ص ۳۲۶. ۳۶. همان‌جا.

اخلاقی درباره خودمان را تفسیر می‌کند. و پاسخ آن است که به عقیده او ما نمی‌توانیم احساسات، انگیزه‌ها یا کردار خودمان را بیسندیم یا نپسندیم مگر اینکه خودمان را در موقع آدم دیگری بگذاریم و گویی که از بیرون به کردارمان بنگریم. اگر کسی در جزیره‌ای متروک بار می‌آمد و هرگز از همنشینی آدمیان بهره‌مند نمی‌شد، به همان اندازه نمی‌توانست به «برازندگی یا بی‌ارجی احساسات و کردار خودش بیندیشد که به زیبایی یا زشتی چهره خودش»^{۳۷} نخستین دلوریهای اخلاقی ما، درباره منش و کردار دیگران اند. ولی بزودی پی می‌بریم که آنان درباره ما داوری می‌کنند. از این‌رو اشتیاق می‌یابیم که بدانیم تا چه اندازه درخور ستایش یا نکوهش آنانیم؛ و واری کردار خودمان را این‌گونه می‌آغازیم که خویشتن را در موقع دیگران تخیل می‌کنیم و خودمان را تماشاگر کردار خودمان می‌انگاریم. از این‌رو، «من گویی که خودم را به دو شخص تقسیم می‌کنم... شخص اول تماشاگر است... شخص دوم کننده است، یعنی شخصی که به‌وجه درست خودم می‌نامم، و در قالب منش تماشاگر می‌کوشیدم تا عقیده‌ای درباره کردارش حاصل کنم»^{۳۸} بدین‌سان می‌توانم با خصال، انگیزه‌ها، احساسها و کردهای خودم همدلی یا ناهمدلی داشته باشم.

یکی از ایرادهای آشکار به نظریه اخلاقی اسمیت در باب همدلی آن است که گویا برای معیار عینی صواب و خطا، خبر و شر هیچ جایی نمی‌گذارد. اسمیت در پاسخ به ایرادی از این‌گونه، بر تصور «تماشاگر بی‌طرف» تأکید می‌ورزد. بمثل، می‌گوید که «نادرست‌نمایی^{۳۹} طبیعی خوددوستی^{۴۰} را می‌توان تنها با چشم این تماشاگر بی‌طرف اصلاح کرد»^{۴۱} در عین حال «جوهر و بیداد انفعالات خودخواهانه خودمان گاهی بس‌اند که انسان درون سینه را وادارند تا گزارشی بسیار متفاوت از آنچه احوال واقعی می‌توانند روا بدارند بدهد»^{۴۲} لیکن طبیعت ما را به فریبکاریهای خوددوستی وانتهاده است. ما به تدریج و ناآگاه قواعدی کلی درباره امر صواب و امر خطا حاصل می‌کنیم. این قواعد بر تجربه افعال جزئی پسند و ناپسند اخلاقی بنیاد گرفته‌اند. و چنین قواعد کلی کردار «هنگامی که به یاری تأمل عادت شده در ذهنمان ثابت گردند فایده بسیار می‌بخشند در اصلاح نادرست‌نمایی‌های خوددوستی درباره کار سزاوار و شایسته‌ای که باید در موقع خاصمان کرد»^{۴۳} برآستی، این قواعد «یگانه مبدائی است که بدان بخش بیشتر آدمیان بر ارشاد کرده‌هاشان توانایند»^{۴۴} افزون بر آن، طبیعت ظنی را در نهاد ما می‌نشانند که «سپس به تعقل و فلسفه تأیید می‌یابد. این ظن گویای آن است که چنین قواعد مهم اخلاق فرمانها و قوانین خداوندند، همو که

۳۷. نظریه احساسات، ۳، ۱، ص ۱۹۰. ۳۸. همان، ص ۱۹۳.

39. misrepresentation

۴۰. یعنی خوددوستی طبیعی در نهاد آدمی، حقایق را نادرست جلوه می‌دهد. م. ۴۱. نظریه احساسات، ۳، ۸، ص ۲۳۱. ۴۲. نظریه احساسات، ۳، ۴، ص ۲۶۶. ۴۳. همان، ص ۲۷۳. ۴۴. نظریه احساسات، ۳، ۵، ص ۲۷۲.

بفرجام کسانی را که تکلیفشان را بجای می‌آورند پاداش می‌دهد و کسانی را که از تکلیفشان سرپیچیده‌اند به کیفر می‌رساند.^{۴۵} و «اینکه نظر ما به اراده‌ی خداوند باید قاعده‌ی عالی کردارمان باشد، نکته‌ای است که هر کس که به‌وجود او باور دارد در آن شك نتواند آورد.»^{۴۶} وجدان بدین‌گونه «نایب»^{۴۷} خداست. لیکن اسمیت مدعی خطاناپذیری داوری اخلاقی نیست. او با قدری تفصیل درباره‌ی تأثیر رسوم در احساسات اخلاقی سخن می‌گوید.^{۴۸} وانگهی، می‌گوید که «قواعد کلی تقریباً همه‌ی فضایل... از باره‌های بسیار سست و نادقیق‌اند، استثناهای بسیار می‌پذیرند و مقتضی چندان تصرفات‌اند که هیچ امکان ندارد که کردارمان را یکسره با ملاحظه‌ی آنها به سامان درآوریم.»^{۴۹} البته يك استثنا هست. «قواعد عدل به منتها درجه دقیق‌اند.»^{۵۰}

همچنان که مورخان یادآور شده‌اند، اشتهای دادن آرای گوناگون آدام اسمیت، همیشه آسان نیست. از يكسو تماشاگر بی‌طرف، همان انسان درون سینه، اگر با هوشیاری و احترام به او گوش دهیم ما را فریب نخواهد داد. از سوی دیگر دگرگونی‌هایی در پسند اخلاقی از جایی به جایی و از زمانه‌ای به زمانه‌ای هست، و رسم‌های بد می‌توانند داوری اخلاقی را به انحراف یا تیرگی بکشانند. از يكسو، بیشتر مردم تنها بنابر قواعد کلی قادرند که کردارشان را ارشاد کنند. از سوی دیگر، چون این قواعد، به استثنای قواعد عدل، سست و نادقیق و نامطمین‌اند، کردار ما بیشتر باید به یاری حس برانگیزی، یا به یاری ذوق معینی به شیوه‌ای خاص از عمل کردن ارشاد یابد تا با رعایت چنان قواعد. براستی ممکن است که این گفته‌های گوناگون را با یکدیگر آشتی داد. مثلاً، می‌توان گفت که هرچند تماشاگر بی‌طرف اگر هوشیارانه به او گوش دهیم هرگز فریبمان نمی‌دهد، انفعال و رسم بد (شاید برخیزنده از اوضاع و احوال بیرونی که گویا رسم را مقرون به مصلحت می‌گردانند) امکان دارد که جلوی اعتنای لازم به او را بگیرند. باری، حق آن است که همسخن با منتقدان اسمیت بگوییم که او در رساله‌ی اخلاقیش کارایی خود را به‌منزله‌ی تحلیل‌گری روانشناختی بسیار سودبخش‌تر جلوه می‌دهد تا به‌مثابه‌ی فیلسوفی اخلاقی.

۳. پرایس

بیشتر گفتیم که فیلسوفان نظریه‌ی حس اخلاقی بر آن می‌گرایندند که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند سازند، و این گرایش به‌گمانم به تمرکز اندیشه‌شان بر خصال منش پیوسته بود نه به افعال. و تا اندازه‌ای که اخلاق را با زیبایی‌شناسی همانند می‌ساختند، بر این می‌گرایندند که خصایص بویژه

۴۵. همان، ص ۲۷۹. ۴۶. همان، ص ۲۹۱.

47. vicegerent

۴۸. نظریه‌ی احساسات، ۲، ۵. ۴۹. نظریه‌ی احساسات، ۳، ۱۶، ص ۲۹۹. ۵۰. همان، ص ۳۰۱.

اخلاقی داورى اخلاقى را نادیده گیرند. من کلمه «می‌گراییدند» را به‌عمد به‌کار می‌برم؛ زیرا نمی‌خواهم به‌جزم بگویم که آنان اخلاق و زیبایی‌شناسی را یکسان می‌شمردند یا با مجزاساختن خصیصه یا خصایص ممیزداوری اخلاقى، سعی در تمیز میان اخلاق و زیبایی‌شناسی نمی‌ورزیدند. آدام اسمیت را نمی‌توان به‌تعبیر شایسته فیلسوف نظریه حس اخلاقى خواند. زیرا به‌رغم ستایشش از هاجسن و قدرشناسیش از دستاوردهای او در مقام حکمی اخلاقى، به تصریح «هرگونه تبیینی را از مبداء پسند که آنرا قائم به احساس ویژه‌ای متمایز از احساسهای دیگر گرداند» مردود می‌دانست.^{۵۱} در عین حال اسمیت در گرایشش به انحلال اخلاق در روانشناسی (باز به‌عمد کلمه «گرایش» را به‌کار می‌برم)، به فیلسوفان نظریه حس اخلاقى می‌ماند. این گرایش در نیوم نیز هویدا است. هرچند در فلسفه اخلاقى او، چنانکه دیدیم، عنصر آشکاری از فایده‌باوری حضور داشت.

نخستین فایده‌باوران (و همین سخن درباره فایده‌باوری به‌وجه عام راست می‌آید) بر این می‌گراییدند که داورى اخلاقى را به‌گزاره‌ای درباره پیامدها^{۵۲} تحویل کنند. یعنی، بر این می‌گراییدند که داورى بویژه اخلاقى را همچون گزاره‌ای یا فرضیه‌ای تجربی تفسیر کنند.

بنابراین، از يك سو مکتب حس اخلاقى را پیش رو داریم، با گرایش‌هایش به تفسیر و تبیین روانشناختی و گرایشش به همانند ساختن اخلاق با زیبایی‌شناسی؛ در حالی که از سوی دیگر فایده‌باوری را داریم، که به شیوه خودش بر آن می‌گرایید تا داورى اخلاقى را از خصلت ویژه‌اش بزداید. پس طبیعی بود که دست‌کم چند اندیشمند در برابر این گرایشها واکنش نمایند، این‌گونه که بر دخالت عقل در اخلاق و بر سرشت ذاتی صواب و خطای پاره‌ای افعال و یکسره جدا از اندیشه پاداش و کیفر و دیگر ملاحظات فایده‌باورانه پای بفشردند. يك همچو اندیشمندی ریچارد پرایس بود که در برخی باره‌ها از دیدگاه کانت پیشی جست.

ریچارد پرایس (۱۷۲۳-۹۱) فرزند کشیشی از گروه ناسازگاران با کلیسای رسمی انگلستان^{۵۳} بود. او علاوه بر انتشار دادن چند موعظه، همچنین مطالبی درباره امور مالی و سیاسی نوشت. افزون بر این، مناقشه‌ای با پریستلی داشت که در آن از اراده آزاد (اختیار) و غیرمادیت یا مجرد نفس دفاع می‌کرد. لیکن اینجا ما جوای اندیشه‌های اخلاقى اویم به‌سانی که در بازبینی مسائل اصلی اخلاقى^{۵۴} (۱۷۵۷) بیان شده است. این تصنیف، دین او را از يك سو به کانت و کلارک و از سوی دیگر به باتلر، که پرایس سخت می‌ستودش، بازمی‌نماید.

پرایس نظریه حس اخلاقى را، خاصه به گونه‌ای که پرورده هیوم بود، خوش نمی‌داشت چرا که

۵۱. نظریه احساسات ۷، ۳، ص ۵۷۹.

52. consequences
Morals

53. Nonconformists

54. Review of the Principal Questions in

مساعد به حال ذهن باوری^{۵۵} است و هدایت کردار آدمی را به غریزه و احساس وامی‌نهد. آنچه در اخلاق حجیت دارد، عقل است نه عاطفه. و حق این حجیت از آن عقل است بدان لحاظ که عقل تمایزهای اخلاقی عینی را درمی‌یابد. هستند افعالی که ذاتاً صواب‌اند و افعالی که ذاتاً خطایند. مقصود پرایس آن نیست که در اخلاق باید افعال را بدون نظر به قصد فاعل و غایت طبیعی فعل به‌مدیده گیریم. بلکه اگر افعال آدمی را در تمامیشان به لحاظ آوریم، صواب یا خطایشان را به‌عقل درمی‌یابیم که مستقل از پیامدهایی مانند پاداش یا کیفر به‌چنان افعال تعلق دارند. دست‌کم پاره‌ای افعال هستند که در نفس خود صواب‌اند و به‌توجه بیشتر برحسب عوامل بیرونی نیاز ندارند، درست همچنان که پاره‌ای غایات فرجامین هستند. «بی‌شک افعالی هستند که بفرجام پسندیده‌اند و برای توجیهشان هیچ دلیلی نمی‌توان مخصوص گرداند؛ همچنان که غایاتی هستند که بفرجام مطلوب‌اند و برای گزیدنشان هیچ دلیلی نمی‌توان آورد.»^{۵۶} پرایس می‌گوید اگر حال چنین نبود، تسلسل^{۵۷} پیش می‌آمد.

پرایس با ارائه تصویری از شهود عقلی^{۵۸} نسبت به تمایزهای اخلاقی عینی، دست‌اندرکار آن بود که آرای نویسندگان پیشین چون کادورت و کلارک را احیا کند. پرایس سرچشمه تاریخی غفلت از این کنش عقلی را از سوی نظریه‌پردازان حس اخلاقی، و ذهن‌باوری و تجربه‌باوری پی‌آیند هیوم را در نظریه تصورات لاک و مفهوم او از فهم پی‌گرفت. لاک همه تصورات بسیط را از احساس و مراقبه ذهنی ناشی می‌دانست. اما تصوراتی بسیط و خودپیدا هستند که به احراک بی‌واسطه یا به دریافت شهودی فهم درمی‌آیند. تصورات صواب و خطا در این زمره‌اند. اگر فهم را با متخیله مشتبه کنیم، ناگزیر بر این می‌گوییم که گستره فهم را به ناسزا تنگ گردانیم. «توانهای متخیله بسیار تنگ‌اند؛ و اگر فهم محدود به همان حدود بود، امکان شناخت هیچ‌چیزی نبود و همان قوه فهم نیست می‌شد. از این آشکارتر چیزی نیست که یکی از اینها بسا جایی ادراک می‌کند که دیگری ناپیوست... و در موارد بی‌شمار وجود چیزهایی را می‌شناسد که دیگری هیچ تصویری از آنها حاصل نتواند کرد.»^{۵۹} تعقل، به‌لحاظ کنش عقلی متمایز، نسبت‌های میان تصوراتی را که از پیش داریم برمی‌رسد؛ ولی فهم، تصورات خودپدایی را به‌شهود درمی‌یابد که ممکن نیست به عناصر مشتق از تجربه حسی منحل گردند.

پرایس در دفاع از این قول که فهم دارای تصورات اصلی و خودپیدا است، به «عقل سلیم» توسل می‌جوید. اگر کسی منکر چنین تصوراتی است، «دیگر نباید با او مواجه کرد، زیرا موضوع پذیرای

55. subjectivism

۵۶. بازیابی، ۳۰۱.

57. infinite regress

58. intellectual intuition

۵۹. بازیابی، ۲۰۱.

حجت نیست و از نکته مورد بحث چیزی روشنتر نیست که بر تأیید آن بیاوریم.^{۶۰} پرایس در توسل به عقل سلیم و مبادی خود پیدا، تا اندازه‌ای بر دیدگاه فلسفه اسکاتلندی در باب عقل سلیم پیشی می‌جوید. ولی اصرارش در اینکه تصورات صواب و خطا عبارت‌اند از تصوراتی بسیط یا «واحد» که پذیرای تحلیل فراتر نیستند، شهود باوری اخلاقی^{۶۱} پسین را به‌یاد می‌آورد.

پرایس با رد نظریه حس اخلاقی، خود را به رد عنصر عاطفی در اخلاق متعهد نمی‌کند. صواب و خطا محمولات عینی افعال آدمی‌اند، و این محمولات به ادراک ذهن درمی‌آیند؛ ولی ما بیقین احساساتی نسبت به افعال و خصال آدمی داریم، و این احساسات در تصورات ذهنی زیبایی و زشتی اخلاقی صورت بیان می‌یابند. بنابراین، کاری که پرایس می‌کند آن است که مقام اصلی را از احساس سلب کند و آن را ملازم شهود عقلی بینگارد. ملازم دیگر ادراک عقلی صواب و خطا در افعال، ادراک ارجمندی و بی‌ارچی در فاعلان است. ادراک ارجمندی در فاعل عبارت است از ادراک آنکه فعل او صواب است و او باید پاداش یابد. در این باب پرایس پیرو بانتر است. او همچنین پای می‌فشرد که ارجمندی به نیت فاعل باز بسته است. فعل تنها هنگامی ارجمند است که دارای «صواب صوری» باشد، یعنی آن‌گاه که با نیت خیر انجام گیرد.

چنان می‌نماید که نزد پرایس «صواب» و «الزام‌آور» مرادفاند. خصیصه الزام‌آور يك فعل ذاتاً صواب، صرفاً بر صواب بودن آن بنیاد گرفته است، صرف‌نظر از پاداش یا کیفر. نیکخواهی بیقین يك فضیلت است، هر چند که یگانه فضیلت نیست؛ و چیزی همچون خوددوستی عقلانی هست. ولی انسان، به‌حیث موجودی عاقل، باید، دست‌کم علی‌الاصول، تنها از سر احترام به‌فرموده‌های عقل عمل کند و نه از روی غریزه، انفعال یا عاطفه. «طبیعت عقلی، قانون خویش است. درون خود انگیزه و راهنمایی برای عمل دارد که نمی‌تواند سرکوب یا طردش کند، پاکنهادی خودش غایتی است، غایتی فرجامین، غایتی برتر از همه غایت‌های دیگر، که فرمانروا، هادی و محدودکننده نهاست، و وجود تأثیرش به‌هیچ‌چیز خودسرانه باز بسته نیست... از روی مهر و دل‌بستگی به‌آن عمل کردن برابر عمل کردن با روشنی، و ایقان و شناخت است. ولی عمل کردن از روی غریزه، تا اندازه‌ای عمل کردن در تاریکی و پیروی از راهنمایی نابیناست. غریزه می‌راند و پرت می‌کند؛ اما عقل فرمان می‌دهد.»^{۶۲} از این رو فاعلی را نمی‌توان به‌وجه درست فضیلت‌مند خواند «مگر آنکه از روی آگاهی بر پاکنهادی و ناظر به پاکنهادی به منزله قاعده و غایت خود عمل کند.»^{۶۳} به هر روی، فضیلت فاعل همیشه تناسبش کمتر است آن‌گاه که از روی میل و گرایش طبیعی یا از روی غریزه

۶۰. همان‌جا.

61. ethical intuitionism

۶۲. بازبینی، ۸. ۶۳. همان‌جا.

عمل می‌کند نه برحسب مبادی صرفاً عقلانی.^{۶۴} پرایس البته ملاحظه‌پاداش و کیفر را تا آن اندازه پیش می‌کشد که شگفتی می‌نماید که کسی فراموش کند که با عمل فضیلت‌مندانه ممکن است پاداش بسیار بهره‌بردار در حالی که با عمل خلاف آن امکان دارد زیان بسیار ببرد. و اصرار می‌ورزد که فضیلت خودش «مایه‌برترین خشنودی هر انسان فضیلت‌مند است؛ ورزیدن فضیلت، برترین شادمانی را برایش به‌بار می‌آورد؛ و آگاهی بر فضیلت، خوشی برین به‌او می‌بخشد.»^{۶۵} ولی اصرارش بر عمل برحسب مبادی صرفاً عقلانی و به‌پاس درستی افعال درست که فاعل را ملزم می‌سازند، و نظرش بر اینکه فضیلت انسان به تناسب درجه‌ای که او از روی غریزه یا گرایش طبیعی عمل می‌کند کمتر است، اشکارا نزدیک به دیدگاهی کانتی می‌آید. و خود کانت هرگونه اندیشه‌پاداش را از اخلاق حذف نکرد. زیرا هرچند او بر آن نبود که ما نباید کار صواب و افعال الزام‌آور را تنها به‌امید پاداش بکنیم، بیقین می‌اندیشید که فضیلت باید بفرجام خوشبختی فرآورد یا با خوشبختی یگانه گردد. لذا نزد پرایس ما باید خوشبختی را غایتی منظور مشیت الهی تصور کنیم. و فضیلت فرآورنده خوشبختی است. ولی این خوشبختی به «پاکنهادی» باز بسته است، و براستی فضیلت‌مند نتوانیم بود مگر آنکه افعال صواب را از آنرو که صواب‌اند بجای آوریم.

۴. رید

تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶)، فرزند کشیشی اسکاتلندی بود و در آپر دین^{۶۶} درس خواند. پس از آنکه چندسال در منطقه روحانی نیو مآخار^{۶۷} کشیش بود، به مقامی در دانشکده کینگ^{۶۸} در ابردین برگزیده شد، و به سال ۱۷۶۴ پژوهش درباره ذهن آدمی بنابر مبادی عقل سلیم^{۶۹} را منتشر کرد. بدین‌سان اگرچه رید يك سال از هیوم بزرگتر بود، نخستین تصنیفش (سواى جستاری در باب کمیت) بسیار دیرتر از رساله، و پژوهشهای هیوم درآمد. اندکی از انتشار این کار نگذشت که رید به جانشینی آدام اسمیت به استادی فلسفه اخلاقی در گلاسگو برگزیده شد. در ۱۷۸۵ کتابی به‌نام جستارهایی درباره توانهای عقلی انسان^{۷۰} منتشر کرد و به دنبالش در ۱۷۸۸ جستارهایی درباره توانهای فعال انسان^{۷۱} درآمد. این دو دسته جستار چندین بار با هم به‌نام جستارهایی درباره توانهای ذهن آدمی^{۷۲} به‌طبع رسیده‌اند.

هیوم پس از آنکه بخشی از دست‌نوشته پژوهش رید را که دکتر بلر^{۷۳} نامی به‌او سپرده بود خواند،

۶۴. همان جا. ۶۵. بازبینی، ۹.

66. Aberdeen 67. New Machar 68. King's College 69. An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense
70. Essays on the Intellectual Powers of Man
71. Essays on the Active Powers of Man 72. Essays on the Powers of the Human Mind
73. Dr. Blair

نامه‌ای به مصنف نوشت که در بردارنده چند نظر انتقادی ناپرخورنده بود. رید در ضمن پاسخش می‌گوید: «دستگاه فلسفی شما به‌دیده من نه همان در همه بخش‌هایش دارای ضبط و ربط است، بلکه همچنین به‌درستی از مبادی عموماً مقبول نزد فیلسوفان استنتاج شده است؛ مبادی که من هرگز در اندیشه‌اش نبودم که در محل شك آورم، تا آنکه نتایجی که از آنها در رساله درباره طبیعت آدمی می‌گیرید مرا به آنها بدگمان کرد.» دعوی رید آن بود که فلسفه هیوم عبارت است از «دستگاهی از شکاکیت که مبنایی برای باورداشتن هیچ‌چیزی جز خلاف آن باقی نمی‌گذارد.»^{۷۴} به‌زعم رید، فلسفه هیوم به‌واقع برهان خلف^{۷۵} شکاکیت بود. در عین حال نتیجه پرورش هماهنگ دلالت‌های تضمینی مبادی یا مبداء معینی بود که نویسندگانی مانند لاک و بارکلی و حتی دکارت در قول به آنها شریک بودند ولی مانند هیوم در گرفتن نتایج مناسب از مقدمات خویش کارشان دارای همسازی و صلابت منطقی نبود. از این‌رو ضروری بود که سرآغاز فراگرد آن استدلالی بازجسته شود که سرانجام به نقض باورهایی که همه آدم‌های دارای عقل سلیم ناگزیر در زندگی عادی بنا بر آنها عمل می‌کنند راه برده بود.

رید ریشه تمام گرفتاری را در آنچه «نظریه تصورات» می‌خواند سراغ می‌گیرد. در نخستین جستار^{۷۶}، همچنان که برآستی همه‌جای دیگر، رید میان معانی چندگانه کلمه idea [= تصور] تمیز می‌نهد. این کلمه در زبان عامیانه به‌معنای تصور یا دریافت است. مقصود رید فعل تصور کردن یا دریافتن است. «تصوری از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن چیز. تصویری متمایز از چیزی داشتن یعنی تصور کردن آن به‌طور متمایز. هیچ تصویری از آن نداشتن یعنی هیچ تصورش نکردن.... هنگامی که کلمه تصور را به این معنای عامیانه می‌گیرند، هیچ کسی امکان ندارد شك ورزد که او دارای تصویری است.»^{۷۷} ولی به این کلمه همچنین معنایی «فلسفی» داده می‌شود؛ و در این حال «دلالتش نه بر آن فعل ذهن است که فکر یا تصور می‌خوانیم بلکه بر گونه‌ای موضوع فکر است.»^{۷۸} بدین‌سان به‌زعم لاک، تصورات جز موضوعات بی‌واسطه ذهن به‌هنگام اندیشیدن نیستند. «اسقف بارکلی که بر این بنیاد پیش می‌رفت، به‌آسانی می‌رهن داشت که جهان مادی وجود ندارد.... ولی اسقف، چنانکه مقام روحانیش را می‌شایست، از وانهادن جهان ارواح تن می‌زد.... آقای هیوم هیچ رغبتی به جهان ارواح نشان نمی‌دهد. او نظریه تصورات را در گستره تامش اختیار می‌کند؛ و در نتیجه نشان می‌دهد که در گیتی نه ماده هست نه ذهن؛ هیچ چیز جز انطباعات و

۷۴. «اعطنامه» پژوهش.

75. *reductio ad absurdum*

۷۶. مرجع ارجاعات ما به جستارهایی درباره توانهای ذهن آدمی برحسب نسخه سه جلدی سال ۱۸۱۹ و مرجع ارجاعات ما به پژوهش نیز برحسب نسخه سال ۱۸۱۹ است. ۷۷. جستارها، ۱۰۱، ۱۰۱، ۱۰۱؛ ص ۳۸. ۷۸. همان، ص ۳۹.

تصورات نیست.»^{۷۹} بواقع، «دستگاه آقای هیوم حتی خودی برایش نمی‌گذارد تا دارایی انطباعات و تصوراتش را ادعا کند.»^{۸۰} بنابراین، تصورات که «ابتدا در هیئت ساده صورتها یا بازنماهای ذهنی اشیا به فلسفه راه یافتند»، به تدریج جایگزین سازهایشان شده‌اند و در بنیاد وجود همه چیز مگر خودشان رخنه انداخته‌اند.» «پیروزی تصورات» را رساله هیوم به کمال رسانید که «تصورات و انطباعات را همچون موجود یگانه در عالم باقی می‌گذارد.»^{۸۱}

رید در تاختن به نظریه تصورات، دو شیوه رهیافت به موضوع به کار می‌برد که ویژه اوست. يك شیوه عبارت است از توسل جستن به عقل سلیم، یعنی به باور و ایقان همگانی مردم عادی. آدم عادی بر آن باور است که آنچه او ادراک می‌کند خود خورشید است و نه تصورات و انطباعات. ولی رید به توسل به باورهای «عامیان» بسنده نمی‌کند. مثلاً برهان می‌آورد که چیزهایی همچون تصورات به معنای «فلسفی» کلمه وجود ندارند؛ آنها اوهام فیلسوفان، یا برخی فیلسوفان‌اند، و فرض کردنشان به هیچ‌رو ضرورت ندارد. پس چرا فیلسوفان این وهم را اختراع کردند؟ به‌زعم رید، يك خطای بنیادی عبارت بود از فرض لاک بر اینکه «تصورات بسیط» داده‌های عنصری شناخت‌اند. «دستگاه تصویری»^{۸۲} «به ما می‌آموزد که نخستین کنش ذهن درباره تصوراتش، دریافت^{۸۳} بسیط است؛ یعنی، تصور محض يك چیز بدون هیچ باوری درباره‌اش؛ و پس از آنکه دریافته‌های بسیط را حاصل کردیم، سازگاریها یا ناسازگاریهای میان آنها را بپردازیم مقایسه‌شان با همدیگر ادراک می‌کنیم؛ و این ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات، تمام چیزی است که باور، حکم یا شناخت می‌نامیم. این در دیده من سراسر وهم است و هیچ‌گونه شالوده‌ای در طبیعت ندارد... به جای آنکه بگوییم که باور یا شناخت با بهم‌نهان و مقایسه دریافته‌های بسیط حاصل می‌شود، باید بگوییم که دریافت بسیط به یاری انحلال یا تحلیل يك حکم طبیعی و اصلی انجام می‌گیرد.»^{۸۴} لاک و هیوم کارشان را با عناصر مفروض شناخت آغازیدند که در مورد لاک تصورات بسیط بود و در مورد هیوم انطباعات، و سپس شناخت را چنین نقش کردند که ذاتاً عبارت است از نتیجه ترکیب این داده‌های عنصری و ادراک سازگاری یا ناسازگاریشان. ولی داده‌های به اصطلاح عنصری نتیجه تحلیل‌اند؛ ما نخست احکام بنیادی و اصلی داریم. «هر کنش حواس، در همان طبعش، سوای دریافتی بسیط متضمن حکم یا اعتقاد است... هنگامی که درختی را پیش رویم ادراک می‌کنم، قوه بنیادیم نه همان تصور یا دریافت بسیط درخت بلکه اعتقاد به وجودش، شکلش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد؛ و این حکم یا باور از مقایسه تصورات حاصل نمی‌آید، در همان طبع ادراک منترج است.»^{۸۵}

۷۹. جستارها، ۲، ۱۲؛ ۱، ص ۲۶۶-۷. ۸۰. همان، ص ۲۶۷. ۸۱. پژوهش، ۲، ۶، ص ۱-۶۰.

82. Ideal system 83. apprehension

۸۴. پژوهش، ۲، ۴، ص ۵۲-۳. ۸۵. پژوهش، ۲، ۴، ص ۳۹۴.

پس این «احکام اصلی و طبیعی بخشی از لوازمی هستند که طبیعت به فهم آدمی داده است. آنها همان اندازه که تصورات یا دریافتهای بسیط مایند، الهام خدای تعالی اند... بخشی از سرشت مایند، و همه کشفیات عقلمان بر آنها بنیان گرفته اند. آنها آنچه را که عقل سلیم بشر نامیده می شود برمی سازند؛ و آنچه آشکارا نقیض هر کدام از این مبادی نخستین است، همان است که محال می خوانیم.»^{۸۶} اگر فیلسوفان قائل اند که تصورات موضوعات بی واسطه فکرنند، بفرجام از این استنتاج چاره ندارند که تصورات یگانه موضوعات ذهن اند. لاک این نتیجه را نگرفت. او کلمه «تصور» را به چندین معنی به کار برد، و در مصنفات او عناصر مختلف، و برآستی ناهمساز، هست. ولی هیوم در نهایت نتایج منطقی را از مقدمات لاک (که می توان به دکارت ارجاع داد) گرفت. و در این کار ناچار است که مبادی عقل سلیم، یعنی احکام اصلی و طبیعی بشر را انکار کند. بنابراین، نتایجش محال بود. راه علاج آن است که مبادی عقل سلیم یا احکام اصلی بشر را بازشناسیم و اذعان آوریم که «نظریه تصورات» وهمی بی فایده و زیانکار است.

رید از احکام طبیعی و مبادی عقل سلیم، مبادی خودپیدا را مراد می گیرد. «ما به عقل دو وظیفه یا دو کار اسناد می کنیم. اولی حکم درباره چیزهای خودپیدا است؛ دومی گرفتن نتایج ناخودپیدا از نتایج خودپیدا. نخستین اینها عرصه، و یگانه عرصه عقل سلیم است.»^{۸۷} اسم «عقل سلیم» برازنده است زیرا «در بیشترین بخش آدمیان، مرتبه دیگری از عقل پیدا نمی شود.»^{۸۸} توانایی استنتاج نتایج از مبادی خودپیدا به شیوه ای بسامان و دستگاه مند، در همه کس یافته نمی شود، هر چند کسان بسیاری می توانند این کار را بیاموزند. ولی توانایی دینن حقایق خودپیدا در همه موجوداتی یافته می شود که گرفتن نام عاقل را می شایند. و این «جزدهش خداوند نیست»؛^{۸۹} اگر کسی دارايش نباشد تحصیل کردنی نیست.

عقل سلیم در این معنای خاص لفظ، چه نسبتی دارد با عقل سلیم در معنای «عامیانه» لفظ؟ پاسخ رید آن است که «همان درجه از فهم که انسانی را توانایی می بخشد تا در راهبرد زندگی با حزم متعارف^{۹۰} عمل کند، توانایش می گرداند تا در اموری که خودپیدايند و او آنها را متمایز درمی یابد، راست و دروغ را کشف کند.»^{۹۱}

بنابراین به زعم رید، «مبادی متعارفی هستند که بنیاد تمام استدلال و تمام علم اند. چنین مبادی متعارف بنیاد پذیرای برهان مستقیم اند و نیازی نیز به آن ندارند. نیازی نیست که آنها را به آدمیان

۸۶. همان، ص ۳۹۴-۵. ۸۷. جستارها، ۶، ۲: ۲، ص ۴-۲۳۳. ۸۸. همان، ص ۳۳۴. ۸۹. همان، ص ۲۳۴. ۹۰. باید توجه داشت که اصطلاح «عقل سلیم» که در متن فارسی گذاشته شده، معادل اصطلاح انگلیسی common sense است که به طور لفظی به معنای عقل یا شعور متعارف است. صفت «متعارف» (common) که رید در جای جای گفتار خود به کار می برد، به نحوی با کلمه اول در اصطلاح common sense پیوسته است. م. ۹۱. همان، ص ۲۲۳.

آموخت؛ زیرا چنان‌اند که همه آدمیان دارای فهم متعارف می‌دانندشان؛ یا دست‌کم چنان‌اند که همینکه پیشنهاد و فهم شوند، آدمیان یکباره تصدیقشان می‌کنند.»^{۹۲} ولی این مبادی کدام‌اند؟ رید میان حقایق ضروری که ضنشان ممتنع است و حقایق محتمل که ضنشان ممکن است، فرق می‌گذارد. هر رده دربردارنده «مبادی نخستین» است. میان مبادی نخستین متعلق به رده اول، چنین هستند بدیهیات^{۹۳} منطقی (مثلاً هر گزاره‌ای یا راست است یا دروغ)، بدیهیات ریاضی، و مبادی نخستین اخلاق و مابعدالطبیعه. یکی از مثالهایی که رید برای مبادی نخستین اخلاقی می‌آورد آن است که «هیچ انسانی را نیاید از برای کاری که توانایی جلوگیری را نداشت نکوهید.»^{۹۴} این بدیهیات اخلاقی «بدهتشان به‌دیده من کمتر از بدیهیات ریاضی نیست.»^{۹۵} رید زیر عنوان مبادی نخستین مابعدالطبیعی، سه مبدأ را به‌لحاظ می‌گیرد، «زیرا آقای هیوم آنها را محل سؤال آورده است.»^{۹۶} مبدأ اول آن است که «کیفیتی که به حواسمان ادراک می‌کنیم باید شناسنده‌ای داشته باشند که بدن می‌نامیم، و اندیشه‌هایی که بر آنها آگاهییم باید شناسنده‌ای داشته باشند که ذهن می‌نامیم.»^{۹۷} راستی این مبدأ را همه آدمیان عادی تصدیق دارند و این تصدیق در زبان متداول بیان شده است. دومین مبدأ مابعدالطبیعی آن است که «هرچه آغاز به هستی می‌گذارد باید علتی داشته باشد که آن را فراآورد.»^{۹۸} و مبدأ سوم آن است که «تدبیر و عقل موجود در علت را می‌توان از قراین و علایم آن در معلول استنباط کرد.»^{۹۹}

میان مبادی نخستین حقایق محتمل، می‌یابیم «که آن چیزهایی که من متمایز به‌یاد می‌آورم بواقع رخ دادند!»^{۱۰۰} «که آن چیزهایی که ما به میانجی حواسمان متمایز ادراک می‌کنیم بواقع موجودند، و همان‌اند که ما ادراکشان می‌کنیم؛»^{۱۰۱} «که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل باز می‌شناسیم فریبنده نیستند؛»^{۱۰۲} و «که در پدیده‌های طبیعت آنچه بناست در آینده باشد، احتمالاً مانند چیزی خواهد بود که در اوضاع و احوال همسان بوده است.»^{۱۰۳} اینکه ما درجه‌ای از اختیار بر افعالمان و بر عزمهای اراده‌مان داریم، و اینکه در هموعانمان که با ایشان مروده داریم جان و عقل هست، همچنین در زمره مبادی نخستینی هستند که رید نام می‌برد.

به‌گمانم پیداست که این مبادی نخستین بر گونه‌های مختلف‌اند. رید میان بدیهیات منطقی از این گزاره نام می‌برد که آنچه بحق بتوان درباره يك جنس^{۱۰۴} تصدیق کرد بحق می‌توان درباره

۹۲. جستارها، ۱: ۲، ۱: ۵۷.

93. axioms

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|
| ۹۴. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۲۸. | ۹۵. همان‌جا. | ۹۶. جستارها، ۱: ۳، ۱: ۲، ص ۳۳۹. |
| ۹۷. همان‌جا. | ۹۸. همان، ص ۳۴۲. | ۹۹. همان، ص ۳۵۲. |
| ۱۰۰. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۰۸. | ۱۰۱. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۰۸. | ۱۰۲. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۰۸. |
| ۱۰۳. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۰۸. | ۱۰۴. جستارها، ۱: ۵، ۳، ۱: ۳۰۸. | |

104. genus

نوع^{۱۰۵} تصدیق کرد. اینجا ما گزاره‌ای تحلیلی داریم. تنها باید معانی الفاظ «جنس» و «نوع» را بیاموزیم تا پی ببریم که گزاره، صادق است. ولی آیا می‌توان همین سخن را درباره اعتبار حافظه یا وجود جهان بیرونی گفت؟ احتمال چندانی نمی‌رود که رید بر این اندیشه بوده است؛ زیرا او چنین گزاره‌هایی را در رده مبادی نخستین حقایق محتمل می‌آورد. پس آنها به کدام معنی خودپیدايند؟ آشکارا مراد رید دست‌کم آن است که گرایش طبیعی به باورداشتشان هست. هنگام سخن گفتن از این گزاره که چیزهایی که ما به حواس ادراک می‌کنیم بواقع وجود دارند و همانهایی هستند که ادراک می‌کنیم، چنین اظهارنظر می‌کند: «این واقعیت بدیهی‌تر از آن است که محتاج به برهان باشد که همه آدمیان دیرگاهی قبل از آنکه به توسط پیش‌داوریهای آموزش یا فلسفه پذیرای تعصب شوند، بنا به طبع گرایش دارند که به گواهی واضح حواسشان باور مضمحل آورند.»^{۱۰۶} باز، هنگام بحث در مبدا راجع به همگونی^{۱۰۷}، یا همگونی محتمل، طبیعت، می‌گوید که چنان همگونی نمی‌تواند صرفاً نتیجه تجربه باشد، هرچند مؤید به تجربه است. زیرا «مبدا برای ما ضروری است پیش از آنکه بتوانیم به استدلال کشفش کنیم، و لذا بخشی از سرشت ما می‌گردد و آثار و معلولهایش را پیش از کاربرد عقل فرامی‌آورد.»^{۱۰۸} به سخن دیگر، ما گرایش طبیعی داریم به اینکه چشم بداریم سیر طبیعی احتمالاً همگونه^{۱۰۹} از کار در خواهد آمد.

گزاره‌هایی که آشکارا همان گویانه^{۱۱۰} هستند مشکلی پیش نمی‌آورند. بر فرض معانی الفاظ، نمی‌توان بدون ایجاب محال انکارشان کرد. و هرچند وجود گزاره‌های ضروری اخباری محل مناقشه است، رید کاملاً محق به این رای است که همچو گزاره‌هایی وجود دارند. مرادم آن است نکته مورد نزاع بین رید و هیوم در این باب را می‌توان بروشنی بیان کرد. ولی نکته به هیچ‌رو چندان روشن نیست آنگاه که به باور طبیعی به آنچه رید مبادی نخستین حقایق محتمل می‌نامد می‌رسیم؛ و همچنین رید آن را روشن نگردانده است. هیوم هرگز منکر وجود باورهای طبیعی نبود؛ و نیک آگاه بود که این باورهای طبیعی سازنده شالوده یا چهارچوبی برای زندگانی عملی‌اند. البته او گاهی قائل به تقریرهای هستی‌شناختی است، چون هنگامی که می‌گوید مردم چیزی نیستند مگر دسته‌ها یا مجموعه‌هایی از ادراکهای مختلف؛ ولی به‌طور کلی او خواهان انکار يك گزاره معین نیست، بلکه می‌خواهد که مبانی ما را برای تقریر آن گزاره بازجوید. مثلاً هیوم نمی‌گوید که جهان بیرونی وجود ندارد، یا که سیر طبیعت چنان یکسره نابیوسان خواهد بود که نمی‌توانیم به هیچ‌گونه همگونی اتکا

105. species

۱۰۶. جستارها، ۶، ۵، ۲:۵، ص ۳۰۸.

107. uniformity

۱۰۸. جستارها، ۶، ۵، ۱۲:۲، ص ۳۲۹.

109. uniform

110. tautological

کنیم: او به بررسی مبانی عقلاً حمل‌پذیر برای باورهایی که در داشتندشان با دیگر مردم سرکمت‌دارد دلمشغول است. از این‌رو، تا جایی که رید به باور طبیعی، به گرایشهای طبیعی و به تصدیق متعارف بشر توسل می‌جوید، سخنانش ربط چندانی به رد بر هیوم ندارند. رید البته تصدیق می‌کند که هیوم از باورهای طبیعی سخن می‌گوید؛ ولی بر این می‌گراید که هیوم را منکر چیزی فراماید که او در واقع انکارش نمی‌کند. اگر رید گفته بود که آنچه او مبادی نخستین می‌نامد پذیرای برهان است، نکته مورد نزاع با هیوم به‌قدر کافی واضح بود. مثلاً، آیا می‌توان اعتبار حافظه را اثبات کرد یا نه؟ ولی رید بر آن نبود که مبادی نخستینش پذیرای برهان‌اند. هنگام سخن‌گفتن از اعتبار (علی‌الاصول) حافظه می‌گوید که این مبدأ دارای یکی از یقینی‌ترین نشانه‌های يك مبداء نخستین است، یعنی هیچ‌کس سر اثباتش را نداشته است، هرچند هیچ آدم عاقلی آن را در معرض شك نمی‌آورد. اما هیوم بخوبی آگاه بود که مردم بطبع بر این باور می‌گیرند که حافظه علی‌الاصول اعتمادکردنی است. رید به پذیرش گواهی در دادگاه‌های حقوقی ارجاع می‌کند و می‌گوید: «آنچه در دادگاه محال است (که هیچ اعتنایی به گواهی نموده نشود) در کرسی فیلسوف چنین است.»^{۱۱۱} ولی هیوم البته هرگز این ندیشه از دلش نگذشت که گواهی درباره واقعات به‌یاد آورده هرگز نباید پذیرفته شود، و هیچ‌کس نباید به حافظه‌اش اطمینان کند. برآستی رید سپس تصدیق می‌کند که «تا جایی که من به‌یاد دارم آقای هیوم گواهی حافظه را مستقیماً محل سؤال نهاده است،»^{۱۱۲} هرچند بی‌درنگ می‌افزاید که هیوم مقدماتی چیده است که بدان حجیت حافظه برمی‌آفتد، و به‌عهده خواننده‌اش وامی‌گذارد تا نتیجه منطقی را بگیرد. ولی فرضی خطاست که هیوم می‌خواست، حتی به ضمن، آن درجه از اطمینان به حافظه را که عقل سلیم هوشیار به آن می‌دهد ناپود کند. او به‌همین اندازه قصد ندانست که وجود نسبت‌های علی را انکار کند و بگوید که در عمل هیچ اطمینانی نباید به قوانین علی داشت. پس به‌طور کلی می‌توان گفت که انتقاد رید از هیوم گاهی به‌سبب بدفهمیش از مقصود هیوم سست می‌گردد.

البته عرضه منصفانه‌ای از دیدگاه رید نیست اگر او را چنان نقش کنیم که انگاری صرفاً به ایقان یا رای غیرفیلسوفان توسل می‌جوید و آنرا دلیل بر صدق مبادی نخستینش می‌گیرد. کار او آن است که اجماع را، هنگامی که به ناتوانی در شك آوردن - الا شاید در کرسی فیلسوف شكاک - بپیوند، قرینه‌ای می‌داند بر اینکه گزاره معینی عبارت از يك مبداء نخستین است. مبادی نخستین را نمی‌توان میرهن داشت؛ وگرنه مبادی نخستین نمی‌بودند. آنها به شهود شناخته‌اند. ولی چنانکه به‌دیده من می‌نماید، رید درباره راه یا راه‌هایی که بدان به‌شناخت انواع گوناگون مبادی نخستین می‌رسیم، تبیین چندان روشن و همسازی به‌دست نمی‌دهد. برآستی در برخی موارد البته نظرش را

۱۱۱. جستراها، ۶، ۳۰۵، ص ۳۰۵. ۱۱۲. همان‌جا.

تبیین می‌کند. مثلاً، «گواهی بدیهیات ریاضی تا وقتی آدمیان به‌درجه معینی از بالیدگی فهم نرسند دریافت نمی‌شود. يك پسر بچه باید مفاهیم کلی کیفیت، بیشتر و کمتر و برابر، حاصل جمع و اختلاف را حاصل کرده باشد؛ و باید به حکم‌دادن درباره این نسبتها در امور زندگی متعارف خو گرفته باشد تا سپس بتواند بدهت این بدیهه^{۱۱۳} ریاضی را ادراك کند که هرگاه کمیات برابر به کمیات برابر افزوده شوند، حاصل جمع‌های برابر می‌سازند. به‌همان‌سان، داوری اخلاقی یا وجدانمان از بنر نامرکی که آفریدگارمان کاشته است می‌روید و می‌بالد.»^{۱۱۴} اینجا تبیینی روشن و صریح داریم که موافق عقل است. آدمی در سیر تجربه بر مفاهیم معینی دست می‌یابد یا معنای الفاظ معینی را یاد می‌گیرد، و سپس می‌تواند راستی خودپندای گزاره‌های معینی را که حاوی یا مستلزم آن الفاظاند دریابد. اگر بگویند که مبادی به سرشت طبیعت آدمی تعلق دارند، این سخن یعنی ما توانی طبیعی برای دریافت راستی بدیهی این مبادی داریم، نه آنکه چنین مبادی مقدم بر تجربه شناخته می‌شوند. ولی هنگام بحث درباره این گزاره که کیفیات محسوس ملزک و افکاری که بر آنها آگاهی باید شناسندگانی داشته باشند که همان بدن و ذهن‌اند، رید از «مبادی باور به طبیعت آدمی» سخن می‌گوید «که از آنها تبیینی جز این نمی‌توانیم بدهیم که ضرورت از سرشت قوای ما نتیجه می‌شوند.»^{۱۱۵} و این مبدا، مانند بدیهیات ریاضی، در رده مبادی نخستین. حقایق ضروری می‌آید. و هنگامی که به مبادی نخستین حقایق محتمل رومی‌آوریم، می‌بینیم که رید به لحاظ مبدا همگونگی طبیعت می‌گوید که «آن بخشی از سرشت ماست و معلولهایش را پیش از به‌کار افتادن عقل فرامی‌آورد.»^{۱۱۶} مبدا، مقدم بر تجربه است «زیرا هرگونه تجربه بر این باور بنیاد دارد که آینده مانند گذشته خواهد بود.»^{۱۱۷} طبیعتمان ما را به این چشمداشت متعین می‌سازد که آینده مانند گذشته خواهد بود. گونه‌ای چشمداشت طبیعی مقاومت‌ناپذیر هست.

شاید این شیوه‌های سخن را بتوان با هم سازگار گرداند. رید هنگام بحث در این مبدا که قوای طبیعی که بدان حق را از باطل بازمی‌شناسیم فریبده نیستند، می‌گوید: «ما ناچاریم که به توانهای تعقل و حکم‌کردن خویش اعتماد کنیم.» و شك آوردن در این باب امکان ندارد «زیرا نقض سرشت ماست.»^{۱۱۸} او همچنین قائل است که «هیچ کس هرگز به این مبدا نمی‌ندیشد، مگر هنگامی که مبانی شکاکیت را به لحاظ می‌گیرد؛ با این همه، آن مبدا همواره بر آرائش فرمان می‌راند.»^{۱۱۹} بنابراین، رید گویا نخست می‌گوید که گرایشی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر به اطعینان کردن به توانهای عقلیمان هست، و دوم آنکه این گزاره از آغاز صریحاً صادق شمرده نمی‌شود. و امکان دارد که او

113. axiom

۱۱۴. جستارها، ۰۵:۱۰۳، ص ۴۵۱. ۱۱۵. جستارها، ۰۶:۶، ۰۲:۲، ص ۳۴۱. ۱۱۶. جستارها، ۰۶:۰۵، ۱۲:۰۲، ص ۰۲. ۱۱۷. همان‌جا. ۱۱۸. جستارها، ۰۶:۰۵، ۰۲:۰۲، ص ۳۱۶. ۱۱۹. همان، ص ۳۱۷.

گزاره‌های مشابهی بدهد نه فقط دربارهٔ مبدا^{۱۲۰} همگونگی طبیعت بلکه همچنین دربارهٔ مبدا^{۱۲۱} علیت، که آن را مبدائی مابعدالطبیعی و ضروری می‌انگارد. اما به گمانم او بر این می‌گراید که خوانندگان را با این فکر بازگذارد که مبادی چون اعتبار حافظه و وجود جهان بیرونی خودپیدا نیستند بدین معنی که ما انگیزشی طبیعی و مقاومتناپذیر به باورداشتشان داریم، در حالیکه مثلاً بدیهیات ریاضی خودپیدا نیستند بدان معنی که همینکه ما معانی الفاظ معینی را داشته باشیم، نسبتهای ضروری را میانشان درمی‌یابیم. پس به گمان من رید به وجود شمارهٔ بسیاری از مبادی نخستین گونه‌گون قائل است بی‌آنکه تبیین بی‌ایهامی از معنی یا معانی دقیقی به دست دهد که بدان، چنان مبادی عبارت‌اند از مبادی نخستین خودپیدا، و بخشی از سرشت طبیعت ما را تشکیل می‌دهند. شاید امکان‌پذیر باشد که شیوه‌های گوناگون سخنش را به هم سازش داد و توضیحی فراهم آورد که همهٔ مبادی نخستین او را فرا بگیرد؛ ولی فکر نمی‌کنم که رید این توضیح را فراهم آورد. و اگر می‌خواست که توضیحات مختلفی از دسته‌های مختلف مبادی مختلف بدهد، امکان داشت که نکته را روشنتر از آنچه در واقع ساخت، بسازد.

رید گاهی بر آن می‌گراید که با توسل به ذوق عوام برای خود وجهتی کسب کند، این گونه که بعضی فیلسوفان (مثلاً بارکلی) را تقریباً مسخره می‌کند و اعلام می‌دارد که طرف «عوام» را می‌گیرد. اما فلسفهٔ او در باب عقل سلیم به هیچ‌چیز پذیرش صرف آرای جماعت مردم و طرد فلسفهٔ فرهنگستانی نیست. به نظر او فلسفه باید بنیاد یافته بر تجربهٔ متعارف باشد و اگر به نتایج خارق اجماع برسد که نقیض تجربهٔ متعارف‌اند و با باورهای در معارضه می‌یابند که همگان، حتی فیلسوفان شکاک، به اقتضای ضرورت زندگیشان را در عمل بر پایهٔ آنها می‌گذارند، باید عیبی در کارش باشد. و چنین نظری دربارهٔ فلسفه کاملاً معتبر است، و غلطهای تاریخی رید و نادرست‌نمایی‌هایش از دیدگاه‌های دیگران آن را از اعتبار نمی‌اندازد.

باید افزود که رید همواره و بی‌خلاف هواداری از عقل سلیم نمی‌نمود، چنانچه از عقل سلیم باور برآمده از صرافت طبع^{۱۲۰} آدم متعارف را مراد می‌گیریم. بمثل در باب رنگ، نخست می‌گوید که «همهٔ کسانی که فلسفهٔ نوین را نیاموخته‌اند تلقیشان از رنگ چنان احساس ذهن نیست که هرگاه به ادراک در نیاید وجود نتواند داشت، بلکه کیفیت یا وجهی از اجسام را می‌خواهند که خواه دیده شود خواه نه، بر يك حال می‌ماند»^{۱۲۱} او سپس به نهادن تمیز میان «نمود رنگ» و خود رنگ همچون کیفیتی از جسم می‌پردازد. دومی علت اولی است، و در نفس خود ناشناخته است، ولی نمود مثلاً رنگ بنفش و علتش چنان در متخیله بهم می‌سخت پیوسته‌اند که «امکان دارد به جای یکدیگر مشتبه

120. spontaneous belief

۱۲۱. پژوهش، ۶، ۴، ص ۱۴۳.

گرفته شوند، اگرچه این دو در واقع چنان مختلف و بی‌شبهت‌اند که یکی تصویری در ذهن است و دیگری کیفیتی از جسم. پس نتیجه می‌گیرم که رنگ... توان یا قوه معینی در اجسام است که در آفتاب نمودی را بر چشم می‌نمایاند...»^{۱۲۲} برآستی رید در این گفته درنگ نمی‌ورزد که «هیچ کدام از احساسات حسی ما همانند هیچ کدام از کیفیات اجسام نیست.»^{۱۲۳} شاید قدری شگفت‌آور باشد که همچو سخنانی را از ذهن هوادار «عامیان» بشنویم. اما حقیقت البته آن است که هرچند رید قائل بود که در «کشمکش نابرابر عقل سلیم و فلسفه، فلسفه همواره بی‌ابرو و بازنده بیرون می‌آید،»^{۱۲۴} او به هیچ‌رو کارش را به تکرار آرای مردم بی‌خبر از هرچه فلسفه و علم منحصر نکرد.

۵. کمبل

جرج کمبل^{۱۲۵} (۱۷۱۹-۹۶) در زمره دوستان رید بود. او در ۱۷۵۹ مدیر دانشکده مارشال^{۱۲۶} در ابردین، و در ۱۷۷۱ استاد الهیات در این دانشکده گردید. کمبل در فلسفه خطابه^{۱۲۷} خود، زیر عنوان کلی گزاره‌هایی که صدقشان به‌شهود دانسته می‌شود، بدیهیات ریاضی، حقایق آگاهی^{۱۲۸} و مبادی نخستین عقل سلیم را می‌گنجاند. او خاطر نشان می‌سازد که برخی بدیهیات ریاضی صرفاً معانی الفاظ را نشان می‌دهند، هرچند که به‌زعم او این حال درباره همه مبادی ریاضی راست در نمی‌آید. حقایق آگاهی مثلاً در بردارنده اطمینان از وجود خودمان است. و اما آنچه مبادی عقل سلیم در بردارند عبارت‌اند از مبداء علیت، مبداء همگونگی طبیعت، وجود جسم، و اعتبار حافظه هنگامی که «روشن» است. بدین‌سان معنایی که او به عقل سلیم داد تنگتر از معنایی است که رید به‌آن می‌دهد.

۶. بیٹی

بنامتر از کمبل، یکی جیمز آزوآلد^{۱۲۹} (در گذشته به‌سال ۱۷۹۳) است که توسل به عقل سلیم به سود دین^{۱۳۰} را نوشت و دیگری جیمز بیٹی^{۱۳۱} (۱۷۳۵-۱۸۰۳). بیٹی در ۱۷۶۰ به استادی فلسفه اخلاقی و منطق در دانشکده مارشال در ابردین برگزیده شد؛ و در ۱۷۷۰ جستار درباره حقیقت^{۱۳۲} را منتشر کرد. او در این جستار نه‌همان به انتقاد از آرای هیوم پرداخت بلکه همچنین در بندهایی از آن به سخن‌پردازی و دشنام‌گویی روی آورد که بی‌گمان مبین غیض صادقانه‌اش بود ولی در تصنیف

۱۲۲. همان، ص ۷-۱۵۶. ۱۲۳. پژوهش، ۶، ۶، ص ۱۶۳. ۱۲۴. پژوهش، ۱، ۴، ص ۳۲.

125. George Campbell 126. Marischal College 127. *Philosophy of Rhetoric*
128. consciousness 129. James Oswald 130. *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*
131. James Beattie 132. *Essay on Truth*

فلسفی بیجا می‌نماید. هیوم به خشم آمد؛ و برخی از نظرهایش را گزارش کرده‌اند. در باب جستار دربارهٔ حقیقت گفت: «حقیقت؟ عجب! حقیقتی در آن نیست؛ تمامش دروغ بزرگ نفرت‌انگیزی است.» و دربارهٔ مصنفش گفت: «بیتی، این مردك ابله و متعصب.» ولی کتاب از اقبال زیادی برخوردار. شاه جرج سوم خوشش آمد و به نویسنده‌اش وظیفهٔ سالانه پاداش داد. دانشگاه آکسفورد دکترای حقوق مدنی به بتی اعطا کرد.

بتی در نخستین بخش جستار دربارهٔ حقیقت به کاوش در معیار حقیقت می‌پردازد. او میان عقل سلیم، که حقیقت خودپیدا را ادراک می‌کند، و عقل (تعقل یا استدلال) تمیز می‌گذارد. مبادی نخستین حقیقت، که شمارهٔ زیادی از آنها هست، «به بدهت خودشان بازسته‌اند و به‌طور شهودی به ادراک فهم درمی‌آیند.»^{۱۳۲} ولی چگونه باید مبادی نخستین عقل سلیم را از پیش‌داوریهای صرف بازشناخت؟ به این سؤال در بخش دوم پرداخته می‌شود. تأمل در ریاضیات نشان می‌دهد که ملاک حقیقت آن مبدائی است که باورمان را بنابر بدهت ذاتی خودش ناگزیر می‌کند.^{۱۳۴} در فلسفهٔ طبیعی، این مبدأ عبارت است از «حس نیک‌آگاه»^{۱۳۵}. حس کی نیک آگاه است؟ نخست آنکه من باید به دلخواه خودم متمایل باشم که بی‌درنگ به آن اعتماد کنم. دوم آنکه احساسات گرفته‌شده باید «در اوضاع و احوال همسان به‌طور همگونه همسان باشند.»^{۱۳۶} سوم آنکه باید از خودم بیرسم «که عمل کردن بنابر فرض اینکه قوهٔ موردگفتگو نیک آگاه است آیا هیچ به آسیب و ناراحتی من منجر شده است.»^{۱۳۷} چهارم آنکه احساسات منتقل شده باید با یکدیگر و با ادراکات قوای دیگر سازگار درآیند. پنجم آنکه احساساتم باید با احساسات آدمیان دیگر بسازند. سومین بخش جستار اشکبارا به جواب ایرادهایی بر نظریه‌های بتی اختصاص یافته است. اما بتی فرصت را غنیمت می‌شمرد تا آرائش را دربارهٔ عدهٔ زیادی از فیلسوفان اظهار کند، و در بیشتر موارد این رأی بسیار نامساعد است. به ارسطو احترامی نمایان می‌گذارد؛ و رید بطبع از حمله‌اش مصون است. ولی مدرسیان را به‌صورت ستیزه‌گران لفظی صرف نقش می‌کند، و اکثر دستگاه‌های فلسفی نوین را رهنمون به دستگاه‌های شکاکانه یا نمونه‌هایی از آن دستگاه‌ها جلوه می‌دهد، یعنی «همان فرآورده‌های غیرطبیعی، تراوشنهای پلید يك قلب سخت.»^{۱۳۸} بتی به القای این فکر می‌گراید که او به فلسفه، مگر به منزلهٔ وسیله‌ای برای تاختن به فلسفه‌ها و فیلسوفان، رغبت چندانی ندارد.

۱۳۳. جستار، ۱، ۲، ۹، ص ۹۲؛ نسخهٔ سال ۱۸۳۰. ۱۳۴. جستار، ۲، ۱، ۱۱، ص ۱۱۷.

135. well-informed sense

۱۳۶. جستار، ۲، ۱، ۱۲، ص ۱۴۰. ۱۳۷. همان، ص ۱۴۱. ۱۳۸. جستار، ۳، ۳، ص ۳۸۵.

۷. استوارت

ارزشمندتر از بیٹی، ڈوگلد استوارت^{۱۳۹} (۱۷۵۳-۱۸۲۸) بود. او پس از درس خواندن در دانشگاه ادنبرگ به تعلیم ریاضیات در آنجا پرداخت، و در ۱۷۷۸ در غیاب استاد لدام فرگوسن^{۱۴۰}، تدریس فلسفه اخلاقی را به عهده گرفت. هنگامی که فرگوسن در ۱۷۸۵ از کرسیش کناره گرفت، استوارت به جانشینش گماشته شد. در ۱۷۹۲ او نخستین مجلد عناصر فلسفه ذهن آدمی^{۱۴۱} را منتشر کرد که مجلدهای دوم و سومش به ترتیب تا سالهای ۱۸۱۴ و ۱۸۲۷ در نیامد. رتوس فلسفه اخلاقی^{۱۴۲} در ۱۷۹۳، و جستارهای فلسفی^{۱۴۳} در ۱۸۱۰ انتشار یافت. در سالهای ۱۸۱۵ و ۱۸۲۱ دو بخش از رساله درباره نمودن پیشرفت فلسفه مابعدالطبیعی، اخلاقی و سیاسی از زمان احیای ادب در اروپا^{۱۴۴} درآمد که برای متمع دایرةالمعارف بریتانیکا نوشته بود. سرانجام، فلسفه توانهای فعال و اخلاقی^{۱۴۵} چند هفته پیش از مرگش در ۱۸۲۸ منتشر شد. استوارت مُدرسی شیواسخن و پرنفوذ بود و شاگردان را حتی از خارج به سوی محضر درسش می کشید. و پس از مرگش بنایی به یادبودش در ادنبرگ برپا داشتند. او متفکری بویژه اصیل نبود؛ ولی فرهنگی گسترده داشت و از موهبت قدرت بیان برخوردار بود.

استوارت در مدخل رتوس فلسفه اخلاقی می گوید که «شناخت ما از قوانین طبیعت سراسر نتیجه مشاهده و تجربه است؛ زیرا هیچ موردی نیست که در آن چنان رابطه‌ای ضروری میان دو رویداد بیایی ادراک کنیم. که ما را بر استنباط یکی از دیگری به یاری استدلال پیشینی توانا گرداند. ما از روی تجربه پی می بریم که پاره‌ای رویدادها همواره به هم پیوسته‌اند، چندان که هرگاه یکی را می بینیم دیگری را چشم می داریم، ولی شناخت ما در همچو موارد فراتر از امر واقع نمی رود.»^{۱۴۶}

139. Dugald Stewart

۱۴۰. Adam Ferguson (۱۷۲۳-۱۸۱۶). آدم فرگوسن نویسنده مصنفات زیر است:

جستار درباره تاریخ جامعه مدنی (۱۷۶۷) (*Essay on the History of Civil Society*)

اصول فلسفه اخلاقی (۱۷۶۹) (*Institutes of Moral Philosophy*)

تاریخ ترقی و خاتمه جمهوری روم (۱۷۸۳)

(*History of the Progress and Termination of the Roman Republic*)

مبای علم اخلاقی و سیاسی (۱۷۸۳) (*Principles of Moral and Political Science*)

هیوم ارج بسیار بر فرگوسن می نهاد و در وصیتنامه اش میراثی برای او گذاشت.

141. *Elements of the Philosophy of the Human Mind* 142. *Outlines of Moral Philosophy*

143. *Philosophical Essays* 144. *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*

145. *Philosophy of the Active and Moral Powers*

۱۴۶. رتوس، «مدخل»، ۳۰۱، ۲، ص ۶. مرجع ارجاعات ما بر حسب صفحه عبارت است از مجموع مصنفات (*Collected Works*) استوارت، ویراسته سر ویلیام همیلتن (Sir William Hamilton)، ۸-۱۸۵۴.

باید مشاهده و تجربه تحت نظارت درآمده را به کار گیریم تا به طور استقرائی به قوانین کلی برسیم که از آنها می‌توانیم به طور قباسی یا استنتاجی («ترکیبی») به معلولها استدلال کنیم. این دیدگاه بسا که با دیدرید بسیار ناهماهنگ بنماید. ولی هرچند رید قائل بود که راستی این گزاره که هرچیز که آغاز به هستی می‌گذارد علتی دارد به شهود شناخته است، قائل نبود که تجربه می‌تواند ما را درباره روابط ضروری جزئی در طبیعت بی‌گماند. «مبادی کلی مبتنی بر تجربه، فقط درجه‌ای از احتمال متناسب با گستره تجربه ما دارند، و همیشه باید چنان فهم شوند که جا برای استثناها بگذارند چنانچه تجربه آینده همچو استثناهایی را کشف کند.»^{۱۴۷} به‌زعم رید، می‌توان وجود خدا را به منزله علت چیزهای محتمل و متغیر با یقین مطلق استنباط کرد. ولی سوای این حقیقت، سوای مبادی نخستین خودپیدا و سوای آنچه می‌توان بدقت از اینها استنتاج کرد، برایمان تجربه و احتمال بازمی‌مانند. او قانون گرانش را نمونه یک قانون محتمل می‌آورد، بدان معنی که استثناها علی‌الاصول ممکن‌اند. از این‌رو، نظر استوارت درباره فلسفه طبیعی چندان با نگرش رید بیگانه نیست که در نگاه نخست می‌نماید.

استوارت یادآور می‌شود که «اصلاح»ی که طی دو قرن گذشته در فیزیک رخ داده است، به همان اندازه به شاخه‌های دیگر شناخت، بویژه به شناخت ذهن، گسترش نیافته است. «از آنجا که تمام شناخت ما از جهان مادی بفرجام بر پایه اموری واقع استوار است که به مشاهده مسلم گردیده‌اند، به‌همان‌سان تمام شناخت ما از ذهن آدمی بفرجام بر اموری واقع متکی است که آگاهی خودمان بر درستیشان گواهی می‌دهد. بررسی هوشیارانه چنان امور واقع سرانجام به مبادی کلی سرشت آدمی راه خواهد برد، و به‌تدریج علمی درباره ذهن تشکیل می‌دهد که از حیث یقین فرورتر از علم بدن نیست. مصنفات دکتر رید نمونه‌های ارزشمند بسیاری از این‌گونه پژوهش به‌دست می‌دهند.»^{۱۴۸} بنابر این، هدف کلی پیشنهاد استوارت برای پژوهش در روانشناسی آن است که خصیصه یک علم را به این شاخه کاوش بدهیم. و این متضمن آن است که روشهایی را که در فیزیک چنان موفق از کار درآمده‌اند، درباره روانشناسی به کار بندیم. البته داده‌های بررسی‌شده در روانشناسی با داده‌های بررسی‌شده از سوی فیزیکدانان فرق می‌کند. ولی روش علمی مشابهی را باید به کار برد. و اگر بناست که روانشناسی خصیصه یک علم را بیابد، اهمیت بسیار دارد که با مابعدالطبیعه مشتبه نشود. فیلسوفان طبیعی یا فیزیکدانان «در روزگار نو همه نظرپردازی درباره طبع جوهر پدیدآورنده جهان مادی، درباره امکان یا امتناع حدوث آن، و حتی درباره واقعیت وجود آن به استقلال از وجود موجودات مدرک را خردمندانه به حکمای مابعدالطبیعه و انهاده‌اند، و کار خود را به حیطه متواضعانه‌تر مشاهده پدیده‌های جهان مادی و مسلم داشتن قوانین کلیشان منحصر کرده‌اند.... اکنون کسی

۱۴۷. جستارها، ۶، ۶، ۶، ص ۳۴۵. ۱۴۸. رموس، «منخل»، ۲، ۱۱، ص ۸.

دستخوش آن خطر نیست که این فلسفه آزمایشی را با نظرپردازیهای مابعدالطبیعی پیشگفته خلط کند... تمایز همسانی میان پرسشهایی که ممکن است راجع به ذهن آدمی بیان شوند روی می‌دهد... هنگامی که يك بار امر واقع کلیی را مسلم داشتیم، مانند قوانین گوناگونی که تداعی تصورات را تنظیم می‌کنند، یا وابستگی حافظه به آن کوشش ذهن که توجه می‌خوانیم، این تمام چیزی است که ما باید در این شاخه علم جوایش باشیم. اگر از امور واقعی که آگاهی خودمان گواه بر آنهاست فراتر نرویم، نتایجمان کمتر از نتایج فیزیک یقینی نیست...»^{۱۴۹}

استوارت حوزه روانشناسی را به‌ناسزا تنگ می‌گرداند و برخی پژوهشهایی را «مابعدالطبیعی» می‌شمرد که معمولاً به این شیوه رده‌بندی نمی‌شوند.^{۱۵۰} ولی نکته جالب بحثش در علم ذهن، رهیافت استقرائی اوست و پافشاریش بر خلط‌نکردن علم با نظرپردازی. و با آنکه او گاهی بر این می‌گراید که حوزه و گستره پژوهش روانشناختی را به ناسزا تنگ گرداند، این بدان معنی نیست که او در برابر نیاز به فرضیات سازنده ناپیوست. به‌عکس، او آن دسته از پیروان بیکن را می‌نکوهد که فرضیات را طرد می‌کنند و به «فرضیه نمی‌سازم» مشهور نیوتن به‌معنای لفظی عبارت توسط می‌جویند. ما باید میان فرضیات «ناموجه» و فرضیاتی که به مفروضات پیشنهادی قیاس تمثیل اتکا دارند تمیز بگذاریم. سودمندی يك فرضیه هنگامی پیداست که نتایج مشتق از آن تحقیق می‌پذیرند یا تأیید می‌یابند. ولی حتی فرضیه‌ای که سپس بطلانش بازنموده می‌شود ممکن است معلوم شود که بسیار سودمند بوده است. استوارت قول هارتلی را در ملاحظاتی درباره انسان^{۱۵۱} نقل می‌کند^{۱۵۲}: «هر فرضیه‌ای که دارای درجه‌ای کافی از حق‌نمایی برای توضیح شماره‌ای از امور واقع باشید، یاریمان می‌دهد که این امور واقع را در سامانی شایسته در ذهنمان مرتب کنیم، امور واقع جدیدی را معلوم گردانیم، و آزمایشهای خامی از بهر پژوهشهای آینده انجام دهیم.»

بنابراین استوارت در رهیافتش به روانشناسی، چیزی را اختیار کرد که می‌توان آن را رهیافتی صریحاً تجربه‌باورانه خواند. اما معنای این سخن آن نیست که او نظریه‌های رید را در باب مبادی نخستین یا مبادی عقل سلیم رد می‌کند. راست است که او اصطلاح common sense [= عقل سلیم] را زیاده مبهم می‌شمرد که احتمالاً مایه بروز بدفهمی و نادرست‌نمایی است. ولی تصور مبادی را می‌پذیرد که صدقشان به‌شهود دریافته می‌شود. اینها را او زیر سه عنوان رده‌بندی می‌کند. اول، بدیهیات ریاضیات و فیزیک هستند. دوم، مبادی نخستین راجع به آگاهی، ادراک و حافظه هستند. سوم، «آن قوانین بنیادین باور آدمی هستند که بخشی ماهوی از نهادمان را می‌سازند و تمام اعتقاد ما به آنها نه فقط در هر گونه نظرپردازی بلکه در همه کردارمان به‌منزله موجودات فاعل

۱۴۹. عناصر، «مدخل»، ۲:۱، ص ۴۸. ۱۵۰. به‌لحاظ دیگر، روانشناسی در نزد استوارت گستره بسیار پهناوری دارد.

۱۵۱. ۵۰۱. ۱۵۲. عنصر، ۲، ۱، ۴، ص ۳۰۱.

گنجیده است.^{۱۵۳} در زمره «قوانین» این رده اول، حقایق وجود جهان مادی و همگونگی طبیعت می‌آیند. «از اندیشه هیچ‌کس نمی‌گذرد که همچو حقایق را به صورت گزاره برای خودش تقریر کند؛ بلکه همه کردار و همه استدلال‌هایمان بر پایه فرض تصدیق آنها پیش می‌روند. باورداشتشان برای حفظ وجود حیوانیمان ضرورت دارد، و لذا با نخستین کنشهای عقل همزمان است.»^{۱۵۴} بنابراین، استوارت فرق می‌گذارد میان احکامی که «حصولشان به محض فهمیدن حدهای گزاره دست می‌دهد» و احکامی که «با چنان ضرورتی از سرشت آغازین ذهن منتج می‌شوند که ما از آغاز کودکی بنا بر آنها عمل می‌کنیم بی‌آنکه هرگز آنها را موضوع تأمل قرار دهیم.»^{۱۵۵} به علاوه، احکامی هستند که با استدلال به آنها می‌رسیم.

استوارت احکامی را که از سرشت آغازین ذهن برمی‌آیند به «قوانین بنیادین باور آدمی» می‌نامد. کلمه «مبدأ» به‌رأی او گمراه‌کننده است. زیرا نمی‌توان برای گستردن شناخت آدمی از آنها استنباط‌هایی بیرون کشید. «اگر آنها را از داده‌های دیگر انتزاع کنیم، در نفس خود یکسره سترون می‌مانند.»^{۱۵۶} آنها را نباید با «مبادی عقل» مشتبه گرفت. آنها در ضمن کاربرد توانهای عقلی ما گنجیده‌اند؛ بلکه همراه با پیدایی تأمل فلسفی است که آنها به اندیشه درمی‌آیند و موضوعات توجه ذهن می‌گردند. و اما درباره ملاکی که بدان قوانین بنیادین باور را بتوان از هم باز شناخت، باید گفت که فراگیری^{۱۵۷} باور، یگانه ملاک نیست. استوارت دو ملاک پیشنهاد می‌کند^{۱۵۸} را می‌رسند. نخست آنکه حقایق منظور باید چنان باشند که حمله به آنها یا دفاع از آنها ممکن نباشد مگر به میانجی گزاره‌هایی که بدیهی‌تر و یقینی‌تر از خود آنها نباشند. دوم آنکه تأثیر عملی حقایق باید حتی به کسانی فرا رسد که نظراً در حجیتشان چون و چرا می‌کنند.

روشن است که استوارت در سعی برای بیان دقیق دیدگاهش از رید هشیارتر است. و این هشیری را می‌توان در پرداختش به نکات جزئی مکرر دید. مثلاً هشیارانه توضیح می‌دهد که هرچند گواهی بی‌واسطه آگاهی ما را نسبت به وجود حاضر احساسها یا انفعالها، خواهشها و جز آن اطمینان می‌بخشد، ما بی‌واسطه بر خود ذهن آگاه نیستیم بدان معنی که از شهود مستقیم ذهن برخورداریم. برآستی، «همان نخستین کاربرت آگاهی بضرورت متضمن يك باور است، نه فقط به وجود حاضر آنچه احساس می‌شود بلکه به وجود حاضر آن که احساس و فکر می‌کند... لیکن از این دو امر واقع

۱۵۳. رکوس، ۱۹۰۱، ۷۱: ۲، ص ۲۸. ۱۵۴. همان‌جا. ۱۵۵. رکوس، ۱۹۰۱، ۷۰: ۲، ص ۲۷.

۱۵۶. عناصر، ۱۹۰۲، ۱، ۲: ۴، ص ۴۵.

157. universality

۱۵۸. کلود بوفیه (Claude Buffier، ۱۶۶۱-۱۷۳۷)، یسوعی فرانسوی، رساله درباره حقایق نخستین (*Traité des vérités premières*، ۱۷۱۷) را انتشار داد که در آن از مبادی عقل سلیم بحث می‌کرد.

تنها اولی است که به معنای دقیق کلمه می‌توان به‌وجه درست گفت که بر آن آگاهییم.^{۱۵۹} آگاهی از «خود» به منزله شناسنده احساس به ترتیب طبیعی، اگر نه به ترتیب زمانی، متأخر بر آگاهی از احساس است. به عبارت دیگر، وقوف به وجودمان، «امری ملازم^{۱۶۰} یا ملحق^{۱۶۱} بر کار بست آگاهی است.»^{۱۶۲} باز، استوارت هنگام نوشتن درباره باورمان به همگونگی طبیعت، در معنای کلمه «قانون» هنگامی که در باب قوانین طبیعی سخن می‌گوییم، هشیارانه بحث می‌کند. قانون هنگامی که در فلسفه آزمایشی به کار می‌رود، «منطقاً صحیح‌تر است که آن را صرفاً گزاره‌ای درباره گونه‌ای امر واقع کلی به لحاظ سامان طبیعت بنگریم - یعنی، امری واقع که دیده‌ایم به‌طور همگونه در تجربه گذشته‌مان معتبر است و سرشت ذهنمان ما را وامی‌دارد تا از استمرارش در آینده مطمئن باشیم.»^{۱۶۳} باید از این تصور بر حذر باشیم که قوانین به اصطلاح طبیعی در مقام علل فاعلی عمل می‌کنند.

قوة اخلاقی عبارت است از «یک مبداء اصلی سرشت ما که به مبدا یا مبادی دیگری کلیتر از خودش تحویل نمی‌پذیرد؛ بویژه به خوددوستی یا به پروایی عاقبت‌اندیشانه از مصلحت خویش انحلال نمی‌پذیرد.»^{۱۶۴} «در همه زبانها کلماتی معادل تکلیف و مصلحت هستند که آدیان همواره آنها را به‌محیت دلالتشان از هم باز شناخته‌اند.»^{۱۶۵} به یاری قوة اخلاقی، درستی یا نادرستی افعال را ادراک می‌کنیم. و باید تمیز بنهیم میان این ادراک و عاطفه لذت یا رنج ملازمی که بر حسب درجه حساسیت اخلاقی شخص تغییر می‌کند. همچنین باید ادراک ارجمندی یا بی‌ارجمی فاعل را تمیز داد. هاجسن بر خطا رفت آنجا که میان درستی فعل به سانی که پسندیده عقل است و استعداد فعل به انگیختن عواطف اخلاقی آدمی تمیز نگذاشت. باز، شافتمبری و هاجسن به غفلت از این نکته می‌گرایند که موضوعات پسند اخلاقی نه انفعالات بلکه افعال اند. به سخن دیگر، استوارت این گرایش نظریه‌پردازان حس اخلاقی را خوش نمی‌داشت که اخلاق را به زیبایی‌شناسی مبدل گردانند، هر چند او همچنین می‌اندیشید که برخی نویسندگان مانند کلارک اعتنای بسیار اندکی به احساسات اخلاقی نموده بودند. استوارت اشکالی نمی‌بیند که اصطلاح «حس اخلاقی»، اگر به‌خودی خود نگرسته شود، به‌جا بماند. چنانکه می‌گوید، ما بنا بر عادت از «حس تکلیف» سخن می‌گوییم و اشکال کردن به «حس اخلاقی» در حکم فضل‌فروشی است. او در عین حال اصرار می‌ورزد که هنگامی که کسی حکم می‌کند که فعلی صواب است می‌خواهد چیزی را بگوید که صادق

۱۵۹. عناصر، ۱، ۲، ۱، ۲، ۱، ۳، ص ۴۱.

160. concomitant 161. accessory

۱۶۲. همان‌جا. ۱۶۳. عناصر، ۱، ۲، ۱، ۲، ۴، ۳، ص ۶۰-۱۵۹. ۱۶۴. نوانهای فعال و اخلاقی، ۲، ۳، ۶،

ص ۲۳۳. ۱۶۵. همان، ۲، ۳، ۵، ص ۲۲۰.

است. نهادن تمیز اخلاقی، کنشی عقلانی است درست به اندازه ادراک آنکه سه زاویه يك مثلث دو زاویه قائمه می‌سازند. «کاربست عقل در دو مورد بر اختلاف بسیار است؛ ولی در هر دو مورد ادراک حقیقت را داریم، و این ایقان بر ما نگاشته می‌شود که حقیقت دگرگونی‌ناپذیر و مستقل از اراده هر موجودی است.»^{۱۶۶}

استوارت ایراد آشکار بر این نظریه را به دیده می‌گیرد که صواب و خطا، کیفیات افعال اند که به ادراک ذهن درمی‌آیند؛ یعنی چنین ایراد که تصورات مردم درباره صواب و خطا از کشوری به کشوری و از زمانه‌ای به زمانه‌ای دگرگون بوده‌اند. و او می‌اندیشد که این دگرگونی را می‌توان به شیوه‌ای تبیین کرد که به نظریه او درباب کیفیات اخلاقی عینی گزندی نزنند. مثلاً، اوضاع طبیعی ممکن است بر داوری اخلاقی تأثیر بگذارد. جایی که طبیعت بایستهای زندگی را به فراوانی فرامی‌آورد، تنها باید چشم داشت که انسانها درباره حقوق دارایی تصوراتی سست‌تر از تصورات غالب در جاهای دیگر داشته باشند. باز، آرا یا اعتقادهای نظری مختلف می‌توانند بر دریافتهای صواب و خطای مردم تأثیر گذارند.

استوارت در باب الزام اخلاقی با پافشاری باتلر بر حجیت برین وجدان موافق است. و گفته دکتر آدامز^{۱۶۷} نامی را بر این معنی می‌ستاید که «حق در تصوراتی که از آن داریم متضمن تکلیف است.» مقصود استوارت آن است که «پرسشی محال است که چرا ما به ورزیدن فضیلت ملزمیم. همان مفهوم فضیلت متضمن مفهوم الزام است.»^{۱۶۸} الزام را نمی‌توان صرفاً برحسب مفاهیم یاداش و کیفر تفسیر کرد. زیرا یاداش و کیفر مستلزم وجود الزام‌اند. به‌رآی استوارت، چنانچه الزام را برحسب مشیت و امر الهی تفسیر کنیم، خود را گرفتار دور فاسد^{۱۶۹} خواهیم یافت.

در پایان، می‌توان رشته حجیت استوارت را بر وجود خدا به اختصار بسیار ملاحظه کرد. می‌گوید فراگرد استدلال «تنها شامل يك گام واحد است، و مقدمات^{۱۷۰} به آن رده‌ای از مبادی نخستین تعلق دارند که بخشی ماهوی از سرشت آدمی را می‌سازند. این مقدمات دو تا است. یکی آن است که هر چیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد. دیگری آن است که مجموع وسایلی که در راه تحقق غایتی ویژه همگام‌اند، متضمن عقل^{۱۷۱} است.»^{۱۷۲}

استوارت این دعوی هیوم را می‌پذیرد که هر کوششی برای اثبات صدق مقدمه اول، متضمن فرض چیزی است که باید به ثبوت برسد. او همچنین تحلیل هیوم را از علیت تا جایی که سخن

۱۶۶. همان، ۲، ۵، ۱: ۶، ص ۲۹۹.

167. Adams

۱۶۸. همان، ۲، ۶: ۶، ص ۳۱۹.

169. vicious circle

170. premises

171. intelligence

۱۷۲. همان، ۳، ۱: ۷، ص ۱۱.

بر سر فلسفه طبیعی است می‌پذیرد. «در فلسفه طبیعی، هنگامی که می‌گوییم یک چیز علت چیز دیگر است، مرادمان تنها آن است که این دو چیز همواره بهم پیوسته‌اند، چندان که وقتی یکی را می‌بینیم دیگری را چشم توانیم داشت. اطلاع ما از این بهم پیوستگیها تنها از روی تجربه دست می‌دهد...»^{۱۷۳} علت‌های بدین معنی را می‌توان «علتهای طبیعی (فیزیکی)» نامید. ولی علت معنای مابعدالطبیعی (متافیزیکی) نیز دارد که بدان، کلمه علت متضمن رابطه ضروری است. و علت‌های بدین معنی را می‌توان «علتهای مابعدالطبیعی یا فاعلی» خواند. و اما درباره این پرسش که این تصور علت، توان یا تاثیر چگونه حاصل می‌آید، استوارت می‌گوید: «محمتم‌ترین تبیین این موضوع به‌دیده من آن است که تصور علت یا توان بضرورت همراه ادراک تغیر می‌آید به شیوه‌ای قدری مشابه با شیوه‌ای که بدان احساس متضمن موجود حساس است و اندیشه متضمن موجودی اندیشه‌گر.»^{۱۷۴} به هر روی، راستی این گزاره که هر چیز که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد، به شهود ادراک می‌شود. و استوارت در به‌کار بستن این مبدأ آماده چنین تصدیقی است که همه رویدادهایی که همواره در عالم مادی پیش می‌آیند، معلولها یا آثار بی‌واسطه علت و توان الهی‌اند و خدا همواره علت فاعلی کارگر در جهان مادی است. استوارت در این نظر با کلارک همسخن است که سیر طبیعت، به سخن دقیق، چیزی نیست مگر اراده خدا که معلولها یا آثار معینی را به شیوه‌ای مستمر و منظم و همگونه فرامی‌آورد. به عبارت دیگر، می‌توان طبیعت را از دیدگاه فیزیکی‌دان یا فیلسوف مابعدالطبیعه نگرست. در مورد اول آنچه مقتضی است، تحلیل تجربه‌باورانه از علت است. در مورد دوم (یعنی اگر واقعیت توان فعال را در جهان مادی مفروض بگیریم)، باید رویدادهای طبیعی را به‌منزله معلولهای فاعلیت الهی ببینیم. ولی برای آنکه این برهان قاطع باشد، آشکارا ضروری است فرض کنیم که ما نمی‌توانیم توان فعال و علل فاعلی را (در معنای استوارت از لفظ) در طبیعت دریابیم. افزون بر این، چنانکه خود استوارت خاطر نشان می‌سازد، این رشته استدلال به خودی خود بی‌همتایی^{۱۷۵} خدا را نشان نمی‌دهد.

استوارت سپس به بررسی دریافت ما از عقل یا طرح و تدبیری^{۱۷۶} که در «همکاری» وسایل مختلف در حصول غایتی ویژه نمایان است، روی می‌آورد. او نخست حجت می‌انگیزد که ما از رابطه بین گواهی مشهود طرح و طراح^{۱۷۷} یا طراحان، شناخت شهودی داریم. اینکه امیزه چند گونه وسیله برای فرآوردن معلولی خاص متضمن طرح است، مبدائی تعمیم یافته از روی تجربه نیست؛ مبرهن داشتی نیز نیست. حقیقتش را به شهود درمی‌یابیم. دوم، استوارت برهان می‌آورد که در گیتی گواهی بر طرح و تدبیر هست. به مثل، شیوه‌ای را نمونه می‌آورد که بدان طبیعت در موارد بسیار

۱۷۳. همان، ۰۳، ۰۲، ۰۱، ۰۷، ص ۰۲۴. ۱۷۴. همان، ص ۰۱۸.

175. unicity 176. design 177. designer

اسبیهای خورده به تن آدمی را ترمیم می‌کند. سوم آنکه او برهان می‌آورد که یک طرح همگونه هست که بی‌همتایی خدا را اثبات می‌کند. او سپس به ملاحظه صفات اخلاقی خدا می‌پردازد. مصنفات استوارت نمودار مطالعه گسترده اوست و توانایی او را به کاربرد مصالح برگرفته از شماره بس گونه‌گونی از فیلسوفان برای پروردن دستگاهش می‌نماید. ولی ویژگیهای ماهوی دستگاهش بیشترش آشکارا از رید برگرفته شده‌اند. کار او دستگامندساختن و پروردن اندیشه‌های رید است، ولو گاه‌گاه او را به‌نقد می‌کشد. استوارت، همچنان که خودش اظهار می‌کند، درباره کانت بالنسبه کم می‌دانست. او برستی قدری ارج فیلسوف آلمانی را می‌شناسد، و تصدیق دارد که کانت نگاهی به حقیقت انداخته است. اما چنین پیداست که از سبک کانت بیزار و متحیر بود، و در جستارهای فلسفی خود^{۱۷۸} از «بربریت مدرسی»^{۱۷۹} کانت سخن می‌گوید و از «آن مه مدرسی که از پشتش، او شادمانه هر چیزی را که توجهش را بدان معطوف می‌دارد می‌نگرد.» رید اگر از عهده‌اش برمی‌آمد، ممکن بود چیزی از کانت بیاموزد؛ ولی هویدا است که رید، به‌رآی استوارت، متفکر فلسفی برتری بود.

۸. براون

دیدیم که استوارت، و براستی رید پیش از او، تحلیل هیوم را از علیت، تا جایی که به فلسفه طبیعی ربط می‌یابد، پذیرفتند. تامس براون^{۱۸۰} (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، شاگرد استوارت و جانشین او در کرسی فلسفه اخلاقی در ادنبرگ، در جهت تجربه‌باوری پیشتر رفت. براستی می‌توان او را حلقه‌ای بین فلسفه عقل سلیم اسکاتلندی و تجربه‌باوری قرن بیستمی جان استوارت میل و الگزاندر بین^{۱۸۱} شمرد.

براون در پژوهش درباره نسبت علت و معلول^{۱۸۲} (۱۸۰۴)، که سپس تجدیدنظر و گسترش یافت) علت را چنین تعریف می‌کند: «آن که بی‌واسطه مقدم بر هر تغییری می‌آید و چنانچه در هر زمانی در اوضاع و احوال همسان موجود باشد، همواره در گذشته و آینده تغییری همسان را در پی داشته است و خواهد داشت.»^{۱۸۳} عناصر، و تنها عناصر ترکیب یافته در تصور علت عبارت‌اند از اولویت در تسلسل مشاهده شده و تقدم دگرگونی‌ناپذیر. توان فقط کلمه دیگری است برای بیان «خود مقدم، و دگرگونی‌ناپذیری نسبت.»^{۱۸۴} بنابراین، هنگامی که می‌گوییم «A علت B است،

۱۷۸. بستجید با مصنفات، ۵، ص ۱۸-۱۱۷، حاشیه، و ص ۴۲۲.

179. scholastic barbarism 180. Thomas Brown 181. Alexander Bain

182. *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*

۱۸۳. ۱، ۱، نسخه سال ۱۸۳۵، ص ۱۳. ۱۸۴. همان، ص ۱۴.

می‌توان تصدیق داشت که مرادمان فقط آن است که A، B را در پی دارد، همیشه B را در پی داشته است، و به باور ما، همیشه B را در پی خواهد داشت.^{۱۸۵} به همان منوال: «هنگامی که می‌گوییم من از حیث ذهنی توان جنابان دستم را دارم، مرادم جز این نیست که هرگاه بدنم سالم باشد و هیچ نیروی بیرونی بر من تحمیل نشود، جنبش دستم همیشه به دنبال خواهشم به جنابانندش خواهد آمد.»^{۱۸۶} بدین‌سان در پدیده‌های ذهنی، همچنان که در پدیده‌های مادی، علیت را باید به شیوه یکسان تحلیل کرد.

براون تمایز استوارت را میان علیت مادی و فاعلی مردود می‌داند «علت مادی که دگرگونی معینی را در پی داشته است، دارد، و همواره خواهد داشت، علت فاعلی آن دگرگونی است؛ یا اگر علت فاعلی آن نباشد، ضرورت دارد که تعریفی از فاعلیت^{۱۸۷} داده شود که در بردارنده چیزی بیشتر از یقین یک دگرگونی خاص به منزله تالی در یک توالی فوری باشد. علیت همان فاعلیت است؛ و علتی که فاعل نباشد، برآستی هیچ علت نیست.»^{۱۸۸} مدافعان تمایز میان علل فاعلی و مادی صرفاً قائل بوده‌اند که تمایزی هست بدون آنکه طبیعتش را تبیین کنند. راست است که خدا علت فرجامین همه چیزهاست؛ ولی این دلیل گفتن آن نیست که علل فاعلی دیگری وجود ندارند.

بفرض این تحلیل علیت، بحق می‌توان پرسید که به چه دلیل براون را در رده فیلسوفان «عقل سلیم» می‌گذاریم نه در زمره پیروان هیوم. پاسخش آن است که هرچند براون تحلیل هیوم را از نسبت‌های علی برحسب تسلسل دگرگونی ناپذیر یا همگونه می‌پذیرد، تبیین هیوم را از منشأ باورمان به رابطه ضروری و به علت به‌وجه عام رد می‌کند. به‌زعم براون، باوری اصلی به علیت هست که بر همه معلول‌های عادت و تداعی مقدم است. «باورداشتن انتظام تسلسل، چندان نتیجه یک مبداء اصلی ذهن است که مدام بر اثر مشاهده تغییر برمی‌خیزد، مقدم‌ها و تالی‌های مشهود هرچه خواهند باشند، و تمام تأثیر خنثی‌کننده شناخت گذشته‌مان را اقتضا می‌کند تا ما را از اشتباهاتی که بدین‌گونه هر دم در خطر افتادن در آنهایم برهاند.»^{۱۸۹} وانگهی، «همگونگی سیر طبیعت در برگشتهای همسان رویدادهای آینده، استنتاجی برآمده از عقل نیست... بلکه عبارت از حکم شهودی واحدی است که در اوضاع و احوال معین به‌طور اجتناب‌ناپذیر و با اعتقاد مقاومت‌ناپذیر در ذهن برمی‌خیزد. خواه راست باشد خواه دروغ، باور در این موارد احساس می‌شود، و بدون حتی امکان یک بهم‌پیوستگی معمول ادراک شده بین مقدم خاص و تالی خاص احساس می‌شود.»^{۱۹۰} باور به همگونگی طبیعت نتیجه عادت و تداعی نیست؛ مقدم بر تسلسلهای مشهود است. کار تجربه توالی آن است که ما را بر

۱۸۵. همان، ۳۰۱، ص ۳۲. ۱۸۶. همان، ص ۳۸.

187. efficiency

۱۸۸. همان، ۵، ۱، ص ۸۹. ۱۸۹. همان، ۴، ۲، ص ۲۸۶-۷. ۱۹۰. همان، ص ۲۹۰.

تعیین مقدمه‌های خاص و تالیهای خاصشان توانا می‌گرداند. مشکل هیوم عزم اوست به اشتقاق همه تصورات از انطباعات که او را ناگزیر می‌سازد تا باور به رابطه ضروری و به همگونگی طبیعت را بر حسب مشاهده تسلسلهای واحد تبیین کند. ولی این باور مقدم بر چنان مشاهده‌ای است، و خصیصه‌ای شهودی دارد. «پس با اسناد باورداشتن فاعلیت به چنان مبدائی، آنرا بر شالوده‌ای می‌نهمیم به استواری شالوده‌ای که فرض می‌کنیم باورمان به جهانی بیرونی و حتی به هویت خودمان بران متکی است.»^{۱۹۱} براون در پذیرفتن تحلیل هیوم از علیت فراتر از رید یا استوارت می‌رود، و آماده است که این تحلیل را به قلمرو ذهنی و حتی به قدرت الهی بگسترده. ولی می‌کوشد تا این پذیرش را با پذیرش آیین باورهای شهودی به هم آمیزد که ویژگی فلسفه اسکاتلندی عقل سلیم بود. او با این کار رنگ تازه‌ای به مبادی نخستین رید می‌دهد. مثلاً می‌گوید: «این گزاره که هر چیزی که آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، خودش اصل بدیهی مستقلى نیست، بلکه به این قانون کلیتر اندیشه تحویل پذیر است که هر تغییری در حالی یا در ترکیبی از احوال علتی بر وجودش داشته است که بی‌واسطه بران مقدم است.»^{۱۹۲}

براون در نرسهائی درباره فلسفه ذهن آدمی^{۱۹۳} که پس از مرگش انتشار یافت، بررسی پدیده‌های ذهنی را با بررسی پدیده‌های مادی همانند می‌سازد. «همان موضوعات بزرگ را باید به پدیده گرفت و نه چیز دیگر — تحلیل آنچه پیچیده است، و مشاهده و آراستن تسلسلهای پدیده‌ها به ترتیب مقدم و تالی.»^{۱۹۴} در هر دو مورد، شناخت ما محدود به پدیده‌هاست. «فلسفه ذهن و فلسفه ماده از این باره با هم می‌سازند که شناخت ما در هر دو محدود به پدیده‌های محض است.»^{۱۹۵} براون وجود ماده یا وجود ذهن را محل سؤال نمی‌آورد؛ پای می‌فشرد که ولی ما این کلمات را برای دلالت بر علل ناشناخته دسته‌های جداگانه پدیده‌ها به کار می‌بریم. شناخت ما از ذهن و ماده نسبی است. ما ماده را به سانی که در ما تاثیر می‌گذارد می‌شناسیم و ذهن را در پدیده‌های ذهنی متغیری که بر آنها آگاهی داریم. بنابراین، علم ذهن تا جایی که ذهن بر ما گشوده است، عبارت است از تحلیل پدیده‌های ذهنی و مشاهده و آرایش دستگاه‌مند تسلسلهای علی، یعنی تسلسلهای منظم، در این پدیده‌ها. لیکن اعلام این برنامه به معنای آن نیست که براون از باور به حقایق نخستین یا مبادی دریافته به شهود دست کشیده است. او برآستی می‌گوید که تفسیر چنان مبادی را می‌توان «به حدی گزاره‌آمیز و مضحك کشند — همچنان که برآستی به پدیده من کارهای دکتر رید و برخی دیگر از فیلسوفان اسکاتلندی، هم‌مصران و دوستانش، بر این حال بوده‌اند.»^{۱۹۶} اگر به این عادت تن داده

۱۹۱. همان، ۴، ۷، ص ۳۷۷-۸. ۱۹۲. همان. حاشیه H، ص ۴۳۵.

193. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*

۱۹۴. نرسها، «درس» ۹؛ جلد ۱، ص ۱۷۸، نسخه سال ۱۸۲۴. ۱۹۵. همان، «درس» ۱۰؛ ص ۱۹۴.

۱۹۶. همان، «درس» ۱۲؛ ص ۳۶۵.

شود، فقط مشوق گاهلی ذهنی است. در عین حال «همان اندازه یقینی است که چنین مبادی برآستی بخشی از طبع ذهنیمان اند.»^{۱۹۷} براون نمی‌کوشد تا فهرستی از آن مبادی بدهد، اما در زمرهٔ مبادی نخستین باور، آن مبدائی را نام می‌برد «که می‌بندارم بر پایه‌اش اعتقاد به اینهمانی‌مان بنیاد گرفته است.»^{۱۹۸} باورمان به اینهمانی‌هایمان به منزلهٔ موجودات پاینده، باوری کلی و مقاوم‌ناپذیر و بی‌واسطه است؛ و مقدم بر تعقل و مفروض پیشاپیش تعقل است. بنابراین، باوری شهودی است. این باور به گمان براون «صورت دیگر ایمانی است که به‌حفاظه می‌آوریم»^{۱۹۹} «بنیادش بر يك مبداء ماهوی سرشت ماست که در نتیجه‌اش ملاحظهٔ احساسات^{۲۰۰} بی‌ایمان امکان ندارد بی‌آنکه آنها را برآستی احساسات، احوال، یا انفعالات جوهر اندیشنده‌مان بشمریم.»^{۲۰۱}

براون در همان درسها از کار رید در ابطال «نظریهٔ تصورات» سخت انتقاد می‌کند. به‌رآی او، رید نظری را به اکثر فیلسوفان اسناد می‌کند که آنها بواقعی بر آن نمی‌رفتند، یعنی اینکه تصورات هستی‌هایی هستند که مقامی میانگین میان ادراکات و چیزهای متراک اشغال می‌کنند. در واقع براون بر آن است که این فیلسوفان از تصورات، خود ادراکات را مراد می‌گرفتند. افزون بر این، او خود را با نظر این فیلسوفان بر آن معنی همدانستان می‌یابد که احساسات و ادراکات است که ما بی‌واسطه بر آنها آگاهییم نه جهانی مادی و مستقل. احساسات هنگامی که به‌علتی بیرونی راجع باشند، ادراکات نامیده می‌شوند. لذا این پرسش برمی‌خیزد که این رجوع کدام است که در نتیجه‌اش نامی جدید به احساسات داده می‌شود؟ نزد براون، «این رجوع دال بر شیء ممتد مقاومی است که پیشتر دیده‌ایم حضورش همراه چنان احساس خاصی است که اکنون دوباره به آن رجوع می‌یابد.»^{۲۰۲} به‌سخن دیگر، شناخت آغازین ما از مادیات به‌سبب لمس کردن است. به‌عبارت دقیقتر، به‌سبب احساسات عضلانی است. کودک به مقاومت برمی‌خورد و، به راهنمایی مبداء علیت، علت این مقاومت را در چیزی جز خود آن می‌یابد. براون میان احساسات عضلانی و احساسات دیگری که معمولاً به حس بساوایی اسناد می‌کنند تمیز گذاشت. «به‌گمان من، احساس مقاومت را باید نه به اندام بساوایی بلکه به کالبد عضلانی اسناد کرد که پیش از این بیشتر از يك بار توجهتان را به آن جلب کرده‌ام و گفته‌ام که اندام حسی متمایزی را تشکیل می‌دهد.»^{۲۰۳} مفهوم ما از امتداد در اصل به سبب احساسات عضلانی است به‌سانی که دیر یا زود شناخته می‌شوند. اگر کودکی به‌تدریج بازویش را بکشد یا دستش را ببندد، رشته‌ای بی‌پای از احساس دارد، و این مفهوم درازا را به‌او می‌دهد. مفاهیم پهنا و زرفا را می‌توان به‌شیوه‌ای مشابه تبیین کرد. ولی برای رسیدن به باور به يك واقعیت مادی

۱۹۷. همان، ص ۳۶۸. ۱۹۸. همان جا. ۱۹۹. همان، ص ۲۷۳. ۲۰۰. براون به کلمهٔ «احساس»
 (feeling) گسترهٔ معنای وسیعی می‌دهد. ۲۰۱. همان، ص ۲۷۵. ۲۰۲. همان، «درس» ۲۵: ۱، ص
 ۵۴۶. ۲۰۳. همان، «درس» ۲۲: ۱، ص ۴۶۰.

مستقل، باید احساس عضلانی مقاومت را به مفهوم امتداد افزود. «امتداد، مقاومت – آمیختن این مفاهیم بسیط به چیزی که خود ما نیست، و داشتن مفهوم ماده، درست یک چیزند.»^{۲۰۴} احساسات امتداد و مقاومت، به جهانی مادی و بیرونی راجع‌اند؛ ولی این جهان مستقل در نفس خود بر ما ناشناخته است.

از آنچه تاکنون گفته‌ایم روشن است که برآون به‌هیچ‌وجه صرفاً دیدگاه‌های رید و استوارت را پیش نبرد. برآستی او بارها نگرشی انتقادی به آرای ایشان اختیار می‌کرد. پس می‌شود از او چشم‌بداریم که استقلال پرنیروی همسانی در اندیشه‌های اخلاقی‌اش از خود بنماید. به رأی برآون، فلسفه اخلاقی از تمایزهایی گزندخورده است که به‌دیندگذارندگان‌شان نتیجه تحلیل دقیق بودند، ولی فقط تمایزهای لفظی بودند. مثلاً، برخی اندیشیده‌اند که پرسشهایی مانند: چه چیز فعلی را فضیلت‌مندانه می‌گرداند، بر سازنده الزام اخلاقی به‌گزاردن افعال معین چیست، و بر سازنده ارجمندی فاعل چنان افعال چیست، پرسشهایی متمایزاند. ولی «گفتن اینکه فعل مورد لحاظ ما صواب است یا خطا، و گفتن اینکه کندهاش دارای ارجمندی یا بی‌ارجمندی است، دقیقاً گفتن یک چیز است.»^{۲۰۵} «ارجمندبودن، فضیلت‌مند بودن، گزاردن تکلیف، عمل کردن بر وفق الزام – همه به‌یک احساس واحد ذهن راجع‌اند، یعنی احساس پسندی که با ملاحظه افعال فضیلت‌مندانه همراه است. چنانکه گفتیم، آنها صرفاً وجوه مختلف بیان یک حقیقت ساده‌اند؛ اینکه نگرستن به کسی که چنان عمل می‌کند که ما در موردی خاص کرده‌ایم، برانگیزنده احساس پسند اخلاقی است.»^{۲۰۶} البته می‌توان پرسید که چرا عمل کردن به چنین یا چنان راه به دیده‌مان فضیلت‌مندانه می‌نماید. چرا احساس الزام می‌کنیم؟ و جز آن، ولی «تنها پاسخی که می‌توان به این پرسشها داد برای همه‌شان یکسان است، اینکه غیرممکن است که فعل را ملاحظه کنیم بی‌آنکه احساس کنیم که با چنین شیوه عمل، نگرستنمان به‌خودمان و نگرستن دیگران به‌ما با نگاهی پسندنده است؛ و اگر بنا بود که به‌شیوه‌ای دیگر عمل می‌کردیم، نگرستنمان به خودمان و نگرستن دیگران به ما آمیخته به بی‌زاری یا دست‌کم به ناپسند بود.»^{۲۰۷} اگر بگوییم که فعلی را از آن‌رو فضیلت‌مندانه می‌شمردیم که به خیر همگانی می‌گراید یا بدان سبب که اراده خدا را باز می‌نماید، پرسشهایی همسان باز می‌گردند، و پاسخی همانند باید داد. ما هر آینه افعال را در نفسشان و جدا از فاعلی خاص لحاظ توانیم کرد و می‌کنیم، و خصال یا امیال فضیلت‌مندانه را در نفسشان لحاظ توانیم کرد و می‌کنیم؛ اما اینجا با مجردات روبه‌رو می‌شویم، که بی‌گمان سودمندند ولی باز مجردات‌اند.

لیکن برآون اصرار می‌ورزد که وقتی می‌گویید پرسشی بیهوده است که چرا الزام به‌کردن افعال

۲۰۴. همان، «درس» ۲۴؛ ۱ ص ۵۰۸. ۲۰۵. همان، «درس» ۷۳؛ ۳ ص ۵۲۹. ۲۰۶. همان، ص ۵۳۲. ۲۰۷. همان، ص ۵۳۲.

معینی را احساس می‌کنیم، سخنش بر سر کاوش در طبع ذهن است. اگر به و رای خود ذهن بنگریم، پاسخ را می‌یابیم. حال باور ما به همگونگی طبیعت، حال مشابهی برایمان پیش می‌آورد. اگر تنها ذهن را بعدیده گیریم، نمی‌توانیم بگوییم که چرا چشم می‌داریم که رویدادهای آینده به رویدادهای گذشته بمانند؛ فقط می‌توانیم بگوییم که ذهن چنین سرشته شده است. ولی دلایلی آشکار هست بر اینکه چرا ذهن چنین سرشته شده است. مثلاً، اگر با چشمداشت متضاد سرشته شده بودیم، قادر به زیستن نبودیم؛ نه می‌توانستیم تدارک آینده را ببینیم و نه می‌توانستیم با آموختن از تجربه گذشته، برای پرهیز از خطر گامی برداریم. به همان سان، اگر احساسی از پسند و ناپسند اخلاقی نداشتیم، اگر فضیلتی یا رذیلتی، مهربی به خدا یا انسان در میان نبود، زندگانی آدمی در غایت سپهر روزی می‌گذشت. «پس به این لحاظ می‌دانیم چرا ذهنمان چنان سرشته شده است که دارای این عواطف باشد؛ و پژوهش ما، مانند پژوهشهای دیگر در حد فرجامینشان، ما را به خیر عنایت‌آمیز آن کسی راه می‌نماید که آفریده اویم.»^{۲۰۸}

بفرض این نظر دربارهٔ پسند اخلاقی، براون تفسیر فایده‌باورانه هیوم را بر اخلاق بطبع مردود می‌شمرد. «اینکه همهٔ افعال فضیلت‌مندانه کمابیش به سود جهان می‌گرایند، البته واقعیتی است که به آن شک نتوان آورد.»^{۲۰۹} اما پسندیدن افعال به حیث فضیلت‌مندانه بودنشان، خواه خودمان فاعل باشیم خواه افعال دیگران را بنگریم، صرفاً از آن رو نیست که چنان افعال مفیدند. فایده، در هر دو مورد، معیار پسند اخلاقی نیست...»^{۲۱۰} از این حیث، راهبری به خیر همگانی خودش موضوع پسند اخلاقی است. دلیل اینکه اندیشمندانی چون هیوم در افتادن به تفسیری فایده‌باورانه بر اخلاق را آسان می‌یابند، آن است که «نسبت مستقلی از فضیلت و فایده هست که از پیش نهاده شده است.»^{۲۱۱} یعنی نسبتی که به‌دست خدا نهاده شده است.

آیا این گفته بدان معنی است که براون نظریهٔ حس اخلاقی را می‌پذیرد؟ اگر از کلمهٔ «حس» صرفاً پذیرندگی^{۲۱۲} مراد بود، پس تا جایی که ما بی‌تردید دارای پذیرندگی برای احساسات اخلاقی هستیم، می‌توان سخن از حس اخلاقی گفت. لیکن در این مورد باید از همان شماره «حس» سخن گفت که گونه‌های تمیزپذیر احساس است. ولی نظریه‌پردازان حس اخلاقی از «حس» چیزی بیشتر از پذیرندگی صرف می‌خواستند. آنان به حس اخلاقی ویژه‌ای می‌اندیشیدند که مشابه حواس گوناگون چون بینایی و بساوازی است. و براون می‌گوید: «من نمی‌توانم تشابه ویژه‌ای با ادراکات یا احساسات، به معنای فلسفی این کلمات، کشف کنم، و بنابراین به نظرم عبارت «حس اخلاقی» به سبب تشابهات کاذبی که ناگزیر القا می‌کند تأثیر بسیار ناشایسته‌ای بر مناقشه دربارهٔ تفاوت‌های

۲۰۸. همان، ص ۵۴۳. ۲۰۹. همان، «درس» ۷۷: ۴، ص ۲۹. ۲۱۰. همان، ص ۵۱. ۲۱۱. همان، ص ۵۴.

اخلاقی اصلی میان افعال گذاشته است.^{۲۱۳} اشتباه فاحش هاجسن در این باور بود که کیفیات اخلاقی معنی در افعال هست که تصورات آن کیفیات را به همان نحوی در ما می‌انگیزند که چیزهای بیرونی، تصورات رنگ و شکل و سختی را به ما می‌دهند. اما صواب و خطا، کیفیات چیزها نیستند. «انها کلماتی گویای نسبت اندوبس، و نسبتها اجزای موجود اشیا یا چیزها نیستند... هیچ صوابی، خطایی، فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجی به استقلال از فاعلانی که فضیلت‌مند یا رذیل‌اند وجود ندارند؛ و به‌همان‌سان، اگر عواطفی اخلاقی با نظاره برخی افعال بر نمی‌خاستند، هیچ فضیلتی، رذیلتی، ارجمندی یا بی‌ارجی که تنها نسبتهای با این عواطف را بیان می‌کنند وجود نداشتند.»^{۲۱۴}

اشتباه دیگری هست که پاره‌ای فیلسوفان به آن مستعد بوده‌اند. آنان هنگام بررسی عواطف زیبایی‌شناختی، وجود زیبایی کلی را فرض می‌گیرند که تو گویی در همه چیزهای زیبا پراکنده است. به‌همان‌گونه، خیال کرده‌اند که باید فضیلت کلی واحدی وجود داشته باشد که در همه افعال فضیلت‌مندانه پراکنده است. از این‌رو، برخی کسان از نیکخواهی فضیلتی کلی ساخته‌اند. «همچنان که بارها گفته‌ام، هیچ فضیلتی وجود ندارد؛ فقط افعال فضیلت‌مندانه وجود دارند؛ یا به سخن باز هم درست‌تر، فقط فاعلان فضیلت‌مند. و آنچه عاطفه اخلاقی احترام را در ما می‌انگیزد فقط يك فاعل فضیلت‌مند یا عده‌ای فاعلان فضیلت‌مند نیست که به يك شیوه همگونه عمل می‌کنند؛ بلکه انگیزنده عاطفه اخلاقی احترام، فاعلانی هستند که به راه‌های مختلف بسیاری عمل می‌کنند — به راه‌هایی که سادگی واقعی یا مفروض تعمیمها و رده‌بندی‌هایی که ما برقرار داشته‌ایم از اختلاف ذاتیشان نمی‌گاهد.»^{۲۱۵} براون البته انکار نمی‌کند که ما توانایی تعمیم و رده‌بندی را داریم، ولی هر کوششی را برای تحویل همه افعال فضیلت‌مندانه به يك رده مردود می‌داند.

گرایش «تجربه‌باورانه» براون در گفته‌هایش درباره گواهی بر وجود خدا پیدا است. چندین بار می‌گوید که همه استدلال‌های پیشینی، و برآستی همه براهین مابعدالطبیعی (متافیزیکی) را در این باب رد می‌کند، مگر تا جایی که بتوان آنها را به‌آنچه او برهان طبیعی (فیزیکی) می‌نامد تحویل کرد. «برهان‌هایی که عموماً به مابعدالطبیعی می‌نامند، من آنها را همیشه بر اطلاق عاری از نیروی اقتناعی شمرده‌ام، مگر تا جایی که بر پایه فرض ضمنی برهان طبیعی پیش بروند.»^{۲۱۶} براون از برهان طبیعی مرادش برهان از روی طرح و تدبیر (برهان اتقان صنع)^{۲۱۷} است. «جهان نشانگر نشانه‌هایی بی‌چون‌وچرا از طرح و تدبیر است. و بنابراین قائم به‌ذات نیست بلکه کار يك ذهن طراح و مدبر»^{۲۱۸}

۲۱۳. همان، «درس» ۸۲: ۴، ص ۱۴۹-۵۰. ۲۱۴. همان، ص ۱۶۱-۲. ۲۱۵. همان، ص ۱۶۹.

۲۱۶. همان، «درس» ۹۳: ۴، ص ۳۸۷.

217. argument from design 218. a designing mind

است. پس يك ذهن بزرگ طراح و مدبر وجود دارد.^{۲۱۹} براون حجت می‌آورد که جهان نشانگر هماهنگی نسبتهاست، و ادراك این هماهنگی همان ادراك طرح و تدبیر است. «یعنی امکان ندارد که آنرا ادراك کنیم بی‌آنکه بی‌درنگ احساس کنیم که هماهنگی اجزا با اجزا، و هماهنگی نتایجشان با یکدیگر، بابد اصل و سرچشمه‌اش در گونه‌های ذهن طراح و مدبر باشد.»^{۲۲۰} ولی گویا براون فرض مسلم می‌گیرد که این برهان همچنین وجود خدا را به‌منزلهٔ صانع یا آفریدگار عالم بازمی‌نماید. ظاهراً او در نمی‌یابد که برهان از روی طرح و تدبیر، چنانچه به‌خودی خود نگریسته شود، تنها وجود طراح و مدبر را به‌ثبوت می‌رساند نه آنکه، به‌معنای دقیق، آفریدگاری هست. براون هنگام سخن‌گفتن از وحدت الهی^{۲۲۱}، دوباره همهٔ حجت‌های مابعدالطبیعی را رد می‌کند و به‌دیده‌اش آنها به بهترین‌وجه عبارت‌اند از «بازی مشتق‌تبار با چنان کلماتی که یا دلالت بر هیچ‌چیز ندارند یا هیچ‌چیزی را اثبات نمی‌کنند.»^{۲۲۲} از این‌رو، تنها وحدت الهی که می‌توانیم مبرهن داریم «مربوط به آن طرح و تدبیر یگانه‌ای است که می‌توانیم آنرا در کالبد گیتی بی‌جویم.»^{۲۲۳} و این نگرش ضدمابعدالطبیعی دگربار در پرداختش به خیر الهی نمایان می‌شود. بدخواه نبودن خدا را، «تناسب بسی بیشتر نشانه‌های قصد نیکخواهانه به‌قدر کافی بازمی‌نماید.»^{۲۲۴} به‌سخن دیگر، براون استدلال می‌کند که اگر تناسب نیکی با بدی را در جهان بسنجیم، بی‌می‌بریم که نیکی بیشتر از بدی است. دربارهٔ نیکی اخلاقی خدا می‌گوید که ماهیت خدا در موهبت احساسات اخلاقی که به بشر ارزانی داشته هویدا است. و ما از سوی خویش به‌اقتضای طبعمان چیزهایی را که به‌دیدهٔ پسند یا ناپسند اخلاقی می‌نگریم، «نه موضوعات پسند و ناپسند در میان تنها همهٔ انسانها بلکه در نزد هر موجودی می‌شمریم که می‌پنداریم افعال را نظاره می‌کند، بویژه در نزد آن‌کس که چون بیشترین چالاکی را در دریافت و شناخت دارد باید، چنانکه چشم می‌داریم، به‌حکم همان برتری دریافتش، همچنین در ستودن و نکوهیدن از همه چالاکتر باشد.»^{۲۲۵}

آشکارا، اگر کسی گونهٔ حجت‌های مابعدالطبیعی مردود براون را بپذیرد، الهیات طبیعی او را یکی از سست‌ترین، یا به احتمال بیشتر سست‌ترین، بخش‌های فلسفی‌اش خواهد شمرد. لیکن اگر می‌اندیشد که گزاره‌های راجع به خدا به‌بهترین‌وجه عبارت از فرضیه‌های تجربی‌اند، احتمالاً با نگرش کلی براون همدنی خواهد نمود، ولو که برهانهایش را قاطع نداند.

۲۱۹. همان، «درس» ۹۲: ۴، ص ۳۶۹. ۲۲۰. همان، «درس» ۹۳: ۴، ص ۳۸۷-۸.

221. divine unity

۲۲۲. همان، ص ۳۹۱. ۲۲۳. همان‌جا. ۲۲۴. همان، ص ۴۰۷. ۲۲۵. همان، «درس» ۹۵: ۴، ص ۴۴۴.

۹. پایان گفتار

کانت درباره فیلسوفان اسکاتلندی عقل سلیم نظر خوشی نداشت. سخنانش را درباره آنان در مدخل مقدمه بر هر مابعدالطبیعه آینده^{۲۲۶} مکرر نقل کرده‌اند. کانت می‌گوید که مازعان هیوم چون رید، ازوالد و بی‌تی از دریافتن مقصود هیوم یکسره فروماندند. زیرا آنان آنچه را که او محل شك آورد مفروض گرفتند و به اثبات چیزی برخاستند که او هرگز به چون و چرا کردن در آن نیندیشید. وانگهی، آنان چنان به عقل سلیم توسل جستند که انگاری هاتف غیب است؛ و هنگامی که محملی عقلایی برای آرایشان نداشتند، عقل سلیم را به کار ملاک حقیقت گرفتند. بهر روی، «من برانم که هیوم بحق می‌توانسته است بهمان اندازه بی‌تی دعوی عقل سلیم بدارد، به علاوه دعوی چنان فهم انتقادی که بی‌تی دارایش نبود...»

این داوری بی‌گمان انگیزته کار بی‌تی بود؛ و او به هیچ‌رو بهترین نماینده مکتب اسکاتلندی نبود. لیکن آشکارا گونه‌ای دلیل موجه بر سخنان کانت هست. بهر روی، براون که خودش فیلسوفی اسکاتلندی است، توجه را به این نکته جلب کرد که تقریر شمار کثیری از مبادی نخستین تخلف‌ناپذیر درباره عقل سلیم نامطلوب است. ما نمی‌توانیم به این شیوه جزمی حدودی بر تحلیل انتقادی بنهیم. افزون بر این، استوارت و براون هر دو خاطر نشان ساختند که آرای هیوم را فیلسوفان پیشین سنت عقل سلیم بارها بد فهمیده بودند. و آنان در این داوری برحق بودند. به علاوه، چنین می‌نماید که پرورش فلسفه عقل سلیم اسکاتلندی فراهم آورنده گواهی تجربی بر استواری انتقاد کانت است. زیرا، چنانکه دیدیم، این جنبش که دست‌کم بیشترش به منزله واکنش تندی در برابر نظریه‌های هیوم آغاز شد، به تدریج در چند نکته مهم به فلسفه هیوم نزدیکتر آمد. افزون بر این، از پاره‌ای دیدگاه‌های براون تا دیدگاه جان استوارت میل راه چندان درازی نبود. مثلاً، هر چند براون وجود يك جهان مادی مستقل را تصدیق می‌کرد، بر آن بود که ماده در نفس خود برای ما ناشناخته است. ما احساسات را می‌شناسیم، و باور به جهان مادی مستقل از طریق آمیزه‌ای از مفهوم مکسب امتداد و مفهوم ارجاع بیرونی که به یاری تجربه عضلانی مقاومت کسب می‌شود برمی‌خیزد. فاصله از این دیدگاه تا پیش میل به جهان به منزله امکان همیشگی احساسات، فاصله چندان زیادی نمی‌نماید. بدین سان محل گفتگوست که به تناسبی که کاربرد تحلیل انتقادی در چهارچوب مکتب عقل سلیم پیش می‌رفت، این فلسفه هر چه بیشتر به تجربه‌باوری نزدیک می‌آمد، و این حال نشانگر خصلت غیرقابل دفاع آن در صورتهای پیشتر است که کانت بر آنها تاخت. با این همه، فلسفه عقل سلیم آشکارا سخنی در توجیه خود داشت. جمله رید به «نظریه تصورات»

226. *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomena to any Future Metaphysics)*

یکسره بی‌وجه نبود. چنانکه براون می‌گوید، راست است که رید گرایش داشت که فیلسوفانی را که سخن از ادراک تصورات می‌گفتند چنان بنگرد که انگاری که آنان همه به نظریه تقریباً واحد قائل بودند، یعنی تصویری که ما ادراک می‌کنیم هستی‌هایی میانگین میان ذهن و چیزها هستند. و این تفسیر مثلاً درخور حال بارکلی نیست که محسوسات را «تصورات» می‌نامید. ولی درباره لاک صادق است، چنانکه توجه‌همان را بر یکی از شیوه‌های سخن گفتن او متمرکز گردانیم. بهر جهت، محل بحث است که زبان تصورات ناشایسته بود، که فیلسوفانی که این زبان را به کار می‌بردند قربانی نحوه سخن گفتن خودشان شدند، و که آنچه رید می‌کرد آن بود که فیلسوفان را به موضع عقل سلیم فراخواند و بر این نیاز تأکید می‌ورزید که باید بدقت حدود معانی الفاظی چون «تصور» و «ادراک» را معین داشت. باز، هنگامی که رید به اتمیسم شناخت‌شناسانه لاک و هیوم خرده می‌گرفت و توجه را به دخالت بنیادی حکم جلب می‌کرد و قائل بود که عناصر مفروض شناخت از راه تجرید تحلیلی از کلی بزرگتر به دست می‌آیند، دیدگاهی را پیش می‌نهاد که یقین شایان اعتنا بود.

و اما درباب فراخوانی همگان به عقل سلیم، به گمان من باید به چند تمایز قائل بود. تا آنجایی که فیلسوفان اسکاتلندی پیشنهاد می‌کردند که باید نظریه‌هایی را که با تجربه متعارف ناهم‌سازند یا آشکارا با باورها و پیش‌فرضهای ضروری زندگی مغایرند با قدری بدگمانی نگریست، دیدگاهشان درست بود. در عین حال به نظر نمی‌آید که کسانی مانند بینی فهمیده‌اند که دیوید هیوم جو‌بای طرد باورهای طبیعی یا انکار دیدگاه عقل سلیم نبود. او در پی بازجستن دلایل نظری بود که می‌توان بر تأیید این باورها اقامه کرد. و حتی هنگامی که او می‌اندیشید که هیچ‌گونه دلیل یا برهان نظری معتبر نمی‌توان انگیخت، پیشنهاد نمی‌کرد که ما باید از این باورها دست بکشیم. برآستی، دیدگاهش این بود که باور در عمل باید بر اثرهای ویرانگر عقل انتقادی چیرگی یابد. از این رو انتقاد فیلسوفان اسکاتلندی از هیوم بسا که یکسره به ناکامی می‌کشید. ارائه شماره بزرگی از مبادی عقل سلیم کافی نبود، بویژه هنگامی که گرایش بر این بود که این مبادی را بازنمای کشش‌های پرهیزناپذیر ذهن آدمی ترسیم کنند. اگر آنان ابطال آرای هیوم را می‌جستند، می‌بایستی نشان می‌دادند که اعتبار باورهای طبیعی هیوم را که او به یاری تداعی توضیحشان می‌داد می‌توان نظراً میرهن داشت یا آنکه مبادی عقل سلیم در واقع عبارت بودند از مبادی عقلی و خودپیدای به‌شهود دریافته. یا، به سخن دقیقتر، آنان می‌بایستی اعتنایشان را بر شوق دوم متمرکز می‌کردند، زیرا به‌دیده‌شان مبادی نخستین عقل سلیم پذیرای برهان نبودند. تقریر صرف این مبادی بس نبود. زیرا جا برای پاسخ هیوم باز می‌ماند که دست‌کم در برخی موارد آنچه مبادی عقل سلیم نامیده می‌شدند صرفاً مابین باورهای طبیعی بودند که از حیث روانشناسی امکان توضیحشان بود ولی از حیث فلسفی اثباتشان امکان نداشت، هر اندازه هم که برای زندگی عملی ضروری بودند. بواقع چندان مایه شگفتی نبود که در قرن نوزدهم تجربه‌باوری از یکسو و ایدئالیسم از سوی دیگر فلسفه عقل سلیم

اسکاتلندی را در سایه افکندند. و هنگامی که چیزی مانده فلسفه عقل سلیم دیگر بار در اندیشه معاصر انگلیسی جلوه گر شد، صورت دیگری به خود گرفت، یعنی صورت تحلیل‌زبانی.

در بر اروپا نهضت اسکاتلندی بدون توفیق نبود، و بویژه از طریق ویکتور کوزن^{۲۳۷} (۱۷۹۲-۱۸۶۷) بر آنچه چندگاهی فلسفه رسمی فرانسه بود تأثیر بسیار چشمگیری نهاد. فیلسوفان فرانسوی که از نهضت اسکاتلندی تأثیر برداشتند فراتر از خصوصیات را دیدند که داوری انتقادی کانت را انگیزت. مثلاً، آنان پویش ذهن را به سوی پرسشهای اخلاقی و عملی، کاربرد روش آزمایشی، و گرایش به تمرکز فکر بر داده‌های واقعی موجود و نه بر پژوهشهای نظری مجرد دیدند و پسندیدند. و به لحاظی راست است که فلسفه نزد متفکران اسکاتلندی کمتر از هم‌میهن بلندپایه‌شان هیوم خصلت یک بازی را داشت. برستی گفته‌ای همراه‌کننده است که نزد هیوم فلسفه چیزی بیشتر از یک بازی نبود. او مثلاً می‌اندیشید که فلسفه‌ای تحلیلی و انتقادی، اقزار بسیار نیرومندی برای کاستن تعصب و عدم تساهل تواند بود. و از رویه مثبت، او پیدایش علمی درباره انسان را که تشابهش با علم فیزیکی گالیله و نیوتن امکان‌پذیر باشد، پیش چشم داشت. او در عین حال البته گاهی از فلسفه‌اش - خاصه در چیزی که به‌دیده رید رویه‌های ویرانگرترش بود - همچون موضوعی برای مطالعه، یا همچون چیزی که رابطه اندکی با زندگی عملی دارد سخن می‌گفت. لیکن رید و استوارت آشکارا فلسفه را به‌حال زندگی اخلاقی و سیاسی انسان مهم می‌دانستند؛ و آنان صرفاً خواهان پژوهیدن این نبودند که چرا مردم آنچنان که معمولشان است می‌اندیشند و سخن می‌گویند، بلکه دربند نیروبخشیدن به معتقداتی بودند که ارزشمندشان می‌انگاشتند. و ستاینندگان فرانسوی ایشان که خو گرفته بودند که در فلسفه راهنمایی برای زندگی ببینند، این عنصر اندیشه‌شان را با مذاق خود خوشایند می‌یافتند.

دعوی بزرگ رید، تا جایی که به تاختش بر هیوم ربط می‌یافت، این بود که هیوم به شیوه‌ای روشن و سامانمند نتایجی را می‌گرفت که از مقدمات نهاده پیشینیانش برمی‌آمدند. و او بدین‌سان تا اندازه‌ای مسبب تفسیری متعارف و پرنفوذ بر تحول تجربه‌باوری طراز کهن انگلیسی بود. تا حدی کانت در این نظر شریک بود، دست کم تا حد ملاحظه اینکه فرضیه تازه‌ای را باید آماده ساخت، و حیات شناختی^{۲۳۸} انسان و داوریهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی او نیاز به تبیین تازه دارند، ولی هر چند هیوم تا اندازه‌ای نقطه عزیمتی نه فقط برای رید بلکه همچنین برای کانت فراهم کرد، در تاریخ فلسفه اهمیت کانت به مراتب عظیمتر از آن فیلسوف عقل سلیم است. و در جلد سپسین، به تفصیل به‌دستگاه فلسفی او خواهیم پرداخت.

227. Victor Cousin

228. cognitive

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

demonstrable	اثبات‌پذیر	future state	آخرت
effect	اثر	disposition	آرایش
efficacy	اثر بخشی	desire	آرزو
coercion	اجبار	free	آزاد
body politic	اجتماع سیاسی	freedom, liberty	آزادی
universal consent	اجماع		آزادی فعل و ترك فعل
probability, contingency	احتمال	liberty of indifference	
feeling, sentiment	احساس	experiment	آزمایش
sensation	احساس (حسی)	experimenter	آزمایشگر
moral sentiment	احساس اخلاقی	experimental	آزمایشی
sensationalism	احساس باوری	conscious	آگاه، آگاهانه
sensation	احساس ظاهر	consciousness	آگاهی
charity	احسان	doctrine	آیین
moral decisions	احکام اخلاقی	doctrinal, dogmatic	آینی
astrology	اخترگویی		
power	اختیار		الف
	اختیار (در برابر «جبر»)	eternal	ابدی
freedom, free-will, liberty		refutation	ابطال
ethics, morals, morality	اخلاق	communication	ابلاغ
ethical, moral	اخلاقی	subjects	اتباع
perception	ادراك	agreement	اتفاق

application	اطلاق	perceptible	ادراك پذير
validity	اعتبار	sense-perception	ادراك حسی
belief	اعتقاد	perceivable	ادراك شدنی
objects of sense	اعیان حس	to perceive	ادراك کردن
authority	اقتدار	imperceptible	ادراك ناپذیر
persuasion	اقتناع	will	اراده
atheism	الحداد	free-will	اراده آزاد
atheistic	الحدادی	willing	اراده کردن
obligation	الزام		ارتباط همدلانه
obligatory	الزام آور	sympathetic communication	
pain	الم	merit	ارج
the divine	الوہیت	meritorious	ارجمند
revelation	الہام	merit	ارجمندی
theology, divinity	الہیات	eternal	ازلی
extension	امتداد	reasoning	استدلال
the imaginable	امر متخیل	circular reasoning	استدلال دوری
the conceivable	امر متصور	sylogistic reasoning	استدلال قیاسی
fiction	امر موهوم	aptitude	استعداد
fact, matter of fact	امر واقع	transcendent	استعلایی
impossibility	امتناع	induction	استقرا
possibility	امکان	inductive	استقرایی
abstract	انتزاعی	independence	استقلال
abstractions	انتزاعیات	inference	استنباط
critical	انتقادی	causal inference	استنباط علی
inalienable	انتقال ناپذیر	deduction, conclusion	استنتاج
resolution	انحلال	deductive	استنتاجی
magnitude	اندازه	substrate, substratum	اسطفس
cogitative	اندیشنده	attribution	اسناد
thought	اندیشه	term	اصطلاح
thinking	اندیشیدن	original	اصل
humanism	انسان مداری (اومانیزم)	original	اصلی
equity	انصاف	postulates	اصول موضوعه
impression	انطباع	relation	اضافه

argument from design	برهان از روی طرح و تدبیر	impressions of senses	انطباعات حواس
demonstrability	برهان پذیری	sense-impression	انطباق حسی
demonstrable	برهان پذیر	application	انطباق
reductio ad absurdum	برهان خلف	affection, affect, passion	انفعال
teleological argument	برهان غایت‌انگاران	denial	انکار
non-demonstrability	برهان ناپذیری	revelation	انکشاف
ontological argument	برهان هستی‌شناختی	impulse	انگیزش
demonstrative	برهانی	motive, impulse	انگیزه
supreme	برین	subsistence by oneself	ایستادگی به خود
simplicity	بساطت	subsisting by oneself, independent, self-existing	ایستاده به خود
tangible	بسودنی	conviction, persuasion	ایقان
simple	بسیط	faith	ایمان
insight	بصیرت	diversity	این نه‌انی
by implication	به تضمن	identity	اینهمانی (هوهویت)
subsistence, survival, immortality	بقا	personal identity	اینهمانی شخصی
immortality of the soul	بقای نفس	ambiguous	ایهام آمیز
well-being	بهر روزی		ب
participation	بهره‌مندی	redemption	باز خرید گناهان
constant conjunction	بهم پیوستگی ثابت	representation	باز نمود
mediate, mediately	به میانجی	wrong, untrue	باطل
mediate, mediately	به واسطه	de facto, actual	بالفعل
demerit	بی‌ارجی	belief	باور
disproportion	بی‌تناسبی	evil	بد، بدی
inert	بی‌جنبش	evidence	بدهت
exeriority, externality	بیرون‌بودگی	unhappiness, misery	بدبختی
aversion	بیزاری	evident	بدیهی
allegiance	بیعت	axioms	بدیهیات
uncaused	بی‌علت	propriety	برازندگی
infinite	بی‌کران	manipulation	برزین، ورزیدن
		demonstration, argument	برهان

prejudice	پیش‌داوری	non-significant	بی‌معنی
presupposition	پیش‌فرض	immediate, immediately	بی‌میانجی
priority	پیشی	outlook	بیش
a priori	پیشینی	immediacy	بی‌واسطگی
	ت	immediate, immediately	بی‌واسطه
		unicity	بی‌همتایی
consequence, consequent	تالی		
efficacy	تائیر		پ
composition	تائیف	reward	پاداش
reflection, contemplation	تامل	punishment	پادافراہ
confirmation	تائید	rectitude	پاکتہادی
decay	تباہی	subsistence by oneself	پایندگی بہ خود
explanation, account	تیین	production	پدیدآوردن
explicable	تیین‌پذیر	phenomenon	پدیده
explaining away	تیین رفع و رجوع	phenomenal	پدیده‌ای
experience	تجرہ	phenomenalist	پدیده‌باور
empiricist	تجرہ‌باور، تجرہ‌باورانہ	phenomenalistic	پدیده‌باورانہ
emiricism	تجرہ‌باوری	phenomenalism	پدیده‌باوری
sense-experience	تجرہ حسی	epiphenomenon	پدیدہ ثانوی
empirical	تجربی	susceptible	پذیرا، پذیرندہ
immateriality of the soul	تجرد نفس	susceptibility	پذیرندگی
abstraction	تجرید	speculation	پژوہش نظری
abstract	تجریدی	approval, approbation	پسند، پسندیدن
resolution	تجزیہ	a posteriori	پسینی
verification	تحقیق‌پذیری	notion	پندار
arbitrary	تحکمی	notion, conception, concept	پنداشت
analysis	تحلیل	dynamic	پویا
linguistic analysis	تحلیل زبانی	dynamics	پویایی
analytic	تحلیلی	consequence	پیامد
reducible	تحویل‌پذیر	consequent	پی‌آیند
imagination	تخیل	generation	پیدایش
association	تداعی	appearance	پیدایی
association of ideas	تداعی تصورات	preconception	پیش‌پنداشت

determinable	تعیین پذیر	synthesis, composition	ترکیب
determination	تعیین	synthetic	ترکیبی
individuation	تفرد	toleration	تساهل
interpretation	تفسیر	sequence	تسلسل
cogitation, thinking	تفکر	infinite regress	تسلسل
division of powers	تفکیک قوا	analogy	تشابه
concurrence	تقارن	analogical	تشابهی
priority, antecedence	تقدم	chance	تصادف
temporal priority	تقدم زمانی	assent, affirmation, judgment, consent, concession	تصدیق
disposition	تقدیر و تدبیر (الهی) تقریر	universal consent	تصدیق عام
assertion, expression, statement, formulation		idea, representation, conception	تصور
assertoric	تقریری	idealist	تصورباور، تصورباورانه
duty	تکلیف	idealism	تصورباوری
perfection	تکمیل	simple idea	تصور بسیط
distinction	تمایز		تصور روشن و متمایز
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی تمشیت عنایت‌آمیز	clear and distinct idea	
providential government		innate idea	تصور فطری
proportion	تناسب	to conceive	تصور کردن
contradiction	تناقض	complex idea	تصور مرکب
contradictory	تناقض‌آمیز	opposition, contrariety	تضاد
parallel	توازی	implication	تضمن
succession	توالی	correspondence	تطابق
temporal succession	توالی زمانی	balance	تعادل
power	توان	contrariety	تعارض
mental capacity	توانش ذهنی	definition	تعریف
justification	توجیه	fanaticism	تعصب‌ورزی
monotheism	توحید	ratiocination, reasoning	تعقل
description	توصیف	discursive	تمقلى
explanation, account	توضیح	deliberation	تعهد
edification	تهذیب	determination	تعیین
		determining	تعیین‌بخش

eternal-now	حال ابدی		ث
mode, modification	حالت	Trinity	ثالوث اقدس
simple mode	حالت بسیط		ج
mixed mode	حالت مختلط		جامعه سازمان یافته
authority	حجت	organized society	جامعه مدنی
argument	حجت	civil society	جاویدان
	حجت شخصی	eternal	چیرانگاران
argumentum ad hominem		determinist	جزء
authority	حجیت	part	جزئی
generation	حدوث	particular	جزمی
motion	حرکت	dogmatic	جزمی اندیشی
voluntary motion	حرکت ارادی	dogmatism	جسم
vital motion	حرکت حیاتی	body	جسمانی
animal motion	حرکت حیوانی	corporeal	جسمانیت
local motion	حرکت مکانی	corporeality	جمعی
sense	حس	collective	جنبندگی
moral sense	حس اخلاقی	mobility	چنینده
sensitive	حساس	mobile	جنس (در منطق)
internal sense	حس باطن	genus	جوهر
	حس برزندگی	substance	جوهری
sense of decency or decorum		substantial	جوهر یگانه
external sense	حس بیرونی	one substance	جهان بینی
sense of veracity	حس حقیقت	world-view	
internal sense	حس درونی		چ
sense of beauty	حس زیبایی	variety	چندگونگی
sense of honour	حس شرف	unperceiving thing	چیز نامدرک
external sense	حس ظاهر	sensible things	چیزهای محسوس
sense of utility	حس فایده		ح
	حس مشترك مصلحت		حافظه
common sense of interest		memory	حاکم
sense of the ridiculous	حس مضحکه	sovereign	حاکمیت
sense of sympathy	حس همدلی	sovereignty	
sensitive	حسی		

volition	خواست	omnipresence	حضور همه‌جایی
appetite	خواهش	right	حق
self	خود	natural right	حق طبیعی
spontaneity	خودانگیختگی	truth	حقیقت
solipsist	خودباور	true	حقیقی
solipsism	خودباوری		حکم
self-regarding	خودبین، خودبینانه	judgment, sentence, statement, as- sertion	
self-evident	خودپیدا	hypothetical imperative	حکم احتیاطی
selfishness	خودخواهی	affirmation	حکم ایجابی
self-love	خوددوستی	categorical imperative	حکم مطلق
self-identity	خودسانی	government, commonwealth	حکومت
arbitrary	خودسرانه		حکومت اکتسابی
self-regarding	خودنگرانه	commonwealth by acquisition	
taste	خوش‌ذوقی		حکومت تأسیسی
egoist	خویش‌تن‌خواه	commonwealth by institution	
egoistic	خویش‌تن‌خواهانه	civil government	حکومت مدنی
egoism	خویش‌تن‌خواهی	theologian	حکیم لاهوتی
good, goodness	خیر	attribution, predication	حمل
	خیر برین		
summum bonum, supreme good, supreme goodness			خ
common good	خیر همگانی	externality, exteriority	خارجیت
		paradoxical	خارق اجماع
	د	property	خاصیت
data	داده‌ها	memory	خاطره
	داده‌های بی‌میانجی	theism	خداباوری، خداپرستی
the immediately given		Supreme Monarch	خداوند برین
empirical data	داده‌های تجربی	the Almighty	خدای تعالی
	داده‌های حسی	personal God	خدای مشخص
sense-presentations, sense-data		satisfaction	خرسندی
property	دارایی	goodwill, complacency	خشنودی
private property	دارایی خصوصی	quality	خصلت
judgment	داوری	wrong	خطا

percipient subject	ذهن مدرك	moral judgment	داوری اخلاقی
subjectivism	ذهن باوری	judgment of value	داوری ارزشی
mental, subjective	ذهنی	pain	درد
subjectivity	ذهنیت	solidity	نرشتی
	ر	aesthetic appreciation	درك زیبایی شناختی
necessary connection	رابطه ضروری	false, falsity	دروغ
generous	رادمنش	introspection	درون نگری
generosity	رادمنشی	apprehension, perception	دریافت، دریافتی
mysticism	رازوری	system	دستگاه (فکری یا فلسفی)
true, truth	راست	systematic	دستگاهمند
truth	راستی	contention	دعوی
assertion, view, opinion	رای	signification	دلالت
class	رده	implication	دلالت ضمنی
classification	رده بندی	connotation	دلالت مفهومی
vicious	رذیل، رذیلانه	arbitrary	دلخواهانه
vice	رذیلت	reason	دلیل
salvation	رستگاری	vicious circle	دور فاسد
behaviour	رفتار	dualism	دوگانگی
communication	رساندن (= ابلاغ)	State	دولت
pain	رنج	view	دید، دیده
psychic	روانی	visible	دیدنی
spirit	روح	duration	دیرند
spiritual	روحانی	natural religion	دین طبیعی
spiritualist	روح باور، روح باورانه		ذ
spiritualism	روح باوری	nature, essence	ذات
animal spirit	روح حیوانی		ذاتی
spiritual	روحي	intrinsic, virtual, inherent, essential	
method	روش	human atom	ذره انسانی
methodological	روش مندانه	taste	ذوق
Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عمر)	mind	ذهن
aspect	رویه	percipient subject	ذهن دریابنده
approach	رهیافت	subject	ذهن شناسنده

	ش		ز
universal	شامل	time	زمان
pseudo-science	شبه علم	temporal	زمانی
evil	شر	sensitive life	زندگی حسی
conditional	شرطی	decay	زوال
evil	شریر، شریرانه	violence	زورورزی
polytheism	شرك	asceticism	زهد
consciousness	شعور	aesthetic	زیبایی‌شناختی
misery	شقاوت	aesthetics	زیبایی‌شناسی
sceptic	شكاك	decency	زیبندگی
sceptical	شكاکانه		
scepticism	شكاکیت		س
consequent scepticism	شكاکیت تالی	constituent	سازا
antecedent scepticism	شكاکیت مقدم	atomic constituents	سازاهای بسیط
figure	شکل	agreement	سازگاری
extension	شمول	constitution	سازمان حکومت
knowledge	شناخت	consistent	سازوار
	شناخت برهانی	mechanism	سازوکار
demonstrative knowledge		order	سامان
sensitive knowledge	شناخت حسی		سامان طبیعت
epistemologist	شناخت‌شناس	rerum natura, order of nature	
epistemological	شناخت‌شناسانه	cosmic order	سامان کیهانی
epistemology	شناخت‌شناسی	occasion	سبب
intuitive knowledge	شناخت شهودی	praiseworthy	ستودنی
rational knowledge	شناخت عقلی	nature, constituion	سرشت
scientific knowledge	شناخت علمی	happiness	نعمادت
object	شناخته (در برابر «شناسنده»)	sophistry	سفسطه
cognitive	شناختی	rest	سکون
subject	شناسنده (در برابر «شناخته»)	privation	سلب
percipient subject	شناسنده مدرك	negative	سلبی
intuition	شهود	politics	سیاست
intuitionism	شهودباوری		
intuitive	شهودی		

naturalism	طبیعت‌باوری	object	شیء
natural	طبیعی	perception	شیء مدرك
design	طرح و تدبیر		هی
	ظ	true	صادق
injustice	ظلم	Author	صانع
opinion	ظن	Author of Nature	صانع طبیعت
	ع	divine veracity	سداقت الهی
emotion	عاطفه	truth	صدق
emotional, emotive	عاطفی	explicit	صریح
intelligent, rational	عاقل	attribute	صفت
general, common	عام	artifice	صناعت
justice	عدل	artificial	صناعی
infinity	عدم تاهی	right	صواب
accident	عرض	form	صورت
accidental	عرضی	phantasm, image	صورت ذهنی
mysticism	عرفان	image	صورت متخیل
determination	عزم	phantasm	صورت متصور
intellect, intelligence, reason	عقل	species	صورت محسوس
rational	عقلانی	image	صورت منخیل
rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه	notion	صورت معقول
rationalism, intellectualism	عقل‌باوری	fiction	صورت وهمی
common sense	عقل سلیم	formal	صوری
active intellect	عقل فعال		ضی
rational, intellectual	عقلی	opposite	ضد
dogmatic, doctrinal	عقیدتی	necessity	ضرورت
doctrine, dogma	عقیده	necessary	ضروری
image	عکس		ط
sign	علامت	nature	طبع
sign	علامت دال، علامت دلالت	nature	طبیعت
cause	علت	Plastic Nature	طبیعت آفریننده
occasional cause	علت سببی		

rational agent	فاعل عاقل	formal cause	علت صوری
active agent	فاعل کارگر	final cause	علت غایی
free agent	فاعل مختار	efficient cause	علت فاعلی
agency, efficiency	فاعلیت	material cause	علت مادی
utility	فایده	science	علم
utilitarian	فایده‌باور، فایده‌باورانه	ethics	علم اخلاق
utilitarianism	فایده‌باوری	excellence	علو
self-sacrifice	فداکاری	applied sciences	علوم کاربردی
production	فراوردن	scientific	علمی
transcendent	فرا تخریبی	causal	علی
extramundane	فراجهانی	causality, causation	علیت
supersensible	فراحسی	action	عمل
supernatural	فراطبیعی	pragmatist	عمل‌باور
process	فراگرد	pragmatism	عمل‌باوری
generative process	فراگرد هست‌کننده	practical	عملی
universal	فراگیر	generality	عموم
universality	فراگیری	providence	عنایت
ultimate, final	فراجامین	object	عین
individual	فرد	perception	عین مدرك
individualism	فردباوری	object	عین موضوع
atomic individualism	فردباوری ذره‌وار	objective	عینی
individual	فردی	objectivity	عینیت
wisdom	فرزانگی		غ
hypothetical	فرضی		
hypothesis	فرضیه	end	غایت
	فرضیه‌های تبیین‌گر	teleological	غایت‌انگارانه
explanatory hypotheses		teleology	غایت‌انگاری
dictate	فرمان، فرموده	altruistic	غیرخواهانه
corruption	فساد	altruism	غیرخواهی
corruptible	فسادپذیر	other-regarding	غیرنگرانه
incorruptible	فسادناپذیر		
virtue	فضیلت		ف
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه	agent	فاعل

constitution	قوام	innate	فطری
: laws of nature	قوانین طبیعی	active	فعال
force	قوت اقتاعی	activity	فعالیت
assertion	قول	action	فعل
faculty	قوه	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
executive power	قوه اجرائی	actual	فعلی
vitality	قوه حیاتی	thought	فکر
legislative power	قوه قانون گذاری	first philosophy	فلسفه اولی
judicial power	قوه قضایی	moral philosophy	فلسفه اخلاقی
force	قهر	immaterialism	فلسفه نفی ماده
deduction	قیاس	annihilation	فنا
analogy	قیاس تمثیل	immortal	فناناپذیر
sylogism	قیاس صوری	understanding	فهم
deductive	قیاسی	incomprehensible	فهم ناپذیر
analogical	قیاسی	incomprehensibility	فهم ناپذیری
subsistence by oneself, independence	قیام بذات	intelligible	فهمیدنی
qualification	قید و وصف		
	ك		ق
false, untrue	کاذب	conclusive, cogent	قاطع (برهان)
application	کار بست	rule	قاعده
applicability	کار بست پذیری	law	قانون
applied	کار بستگی	positive law	قانون وضعی
passive, patient	کار پذیر	legality	قانونیت
function	کار کرد	self-existing, subsisting by oneself	قایم به ذات
active, agent	کار گر	power	قدرت
Calvinist	کالونی کیش	common power	قدرت مشترک
perfect	کامل	social covenant, social contract,	قرارداد اجتماعی
speculation	کاوش نظری	social compact	
falsity	کذب	intention	قصد
conduct	کردار	theorem	قضیه
action	کرده	definite	قطعی

a priori proposition	گزاره پیشینی	revelation	کشف
	گزاره پیشینی ترکیبی	State	کشور
synthetic a priori proposition		whole	کل
analytic proposition	گزاره تحلیلی	speech	کلام
synthetic proposition	گزاره ترکیبی	theological	کلامی
choice	گزینش	cynicism	کلی‌مشربی
free choice	گزینش آزادانه	word	کلمه
interruption	گسستگی، گسیختگی	universal, general	کلی
capacity	گنجایش، گنجایی	universality	کلیت
evidence	گواهی	perfection	کمال
universe	گیتی	self-perfection	کمال نفس
		quantity	کمیت
	ل	self-depreciation	کمیته‌سازی
agnostic	لاادری	operation, action	کنش
agnosticism	لاادری‌گری	conatus	کوشش حیاتی
theological	لاهوتی	Calvinism	کیش کالونی
pleasure	لذت	punishment	کیفر
hedonist	لذت‌باور	occult qualities	کیفیات پوشیده
hedonistic	لذت‌باورانه	secondary qualities	کیفیات دومین
hedonism	لذت‌باوری	tertiary qualities	کیفیات سومین
term	لفظ	primary qualities	کیفیات نخستین
verbal	لفظی	quality	کیفیت
tabula rasa	لوح نانوشته	hate	کین
		cosmic	کیهانی
	م		
counterpart	مابازا		گ
metaphysics	مابعدالطبیعه		گرایش
metaphysical	مابعدالطبیعی	inclination, tendency, propensity	گرایش‌های جدایی‌جویانه
materialist	ماده‌باور، ماده‌باورانه	centrifugal tendencies	
materialistic	ماده‌باورانه	proposition, statement	گزاره
materialism	ماده‌باوری		گزاره اخباری
first matter	ماده نخستین	informative proposition, factual statement	
material	مادی		
mechanistic	ماشین‌وار انگارانه		

pure	محض	mechanism	ماشین‌وار انگاری
attribute, predicate	محمول	mechanical	ماشینی
free	مختار	ownership	مالکیت
toleration	مدارا	essential	ماهوی
tolerant	مداراگر	essence	ماهیت
perception	مدرک مدلول	nominal essence	ماهیت اسمی
signified, signification, significance		real essence	ماهیت واقعی
civil	مدنی	first principles	مبایه نخستین
مراقبه (مراقبه در نفس، مراقبه ذهنی، مراقبه نفسانی)		principle	مبدأ
reflection		principle of non-contradiction	مبدأ عدم تناقض
visible	مرئی	productive principle	مبدأ فراورنده
authority	مرجع اقتدار	demonstrable	میرهن‌داشتنی
authority	مرجع حجیت	metaphysics	متافیزیک
humanity	مردمی	theologian	متاله
humane	مردمی‌خو	imagination	متخیله
humanity	مردمی‌خویی	opposed, contrary	متضاد
complex	مرکب	transcendental	متعالی
susceptible, capable	مستعد	determinate	متعین
independent	مستقل	prior, precedent	متقدم
to establish	مسجل داشتن	distinct	متمايز
postulates	مسلمات	contradictory	متناقض
analogous	مشابه	finite	متناهی
observation	مشاهده	archetypal	مثالی
common	مشترك	abstract	مجرد
disposition	مشرب	immaterial	مجرد (نامادی)
legitimacy	مشروعیت	abstractions	مجردات
instance, extension	مصادق مصطلحات	absurd	محال
interest, expedient, expediency		absurdity	محالی
self-interest	مصلحت شخصی	probable, contingent	محتمل
implicit	مضمیر	definite	محدود
		sensible	محسوس
		sensible things	محسوسات

individual	منفرد	corresponding	مطابق
passive	منفعل	absolute	مطلق
negative	منفی	absolutism	مطلق‌انگاری
determinism	موجبهیت	non-existent	ممدوم
being, existent	موجود	intelligible, rational	مفقول
sensitive being	موجود حساس	effect	مفلول
rational being	موجود عاقل	meaning, sense, significance	معنی
active being	موجود فعال	significant, meaningful	معنی‌دار
reasoning being	موجود متمقل	conception, concept, notion	مفهوم
perceiver	موجود ملرك	second intention	مفهوم دومین
posterior	مؤخر	implication	مفهوم ضمنی
subject	موضوع (در برابر «محمول»)	first intention	مفهوم نخستین
object	موضوع شناسایی	comparison	مقایسه
objects of sense	موضوعات حس	Disposer	مقدر (از صفات خدا)
fictitious	موهوم	prior, antecedent	مقدم
love	مهر	convincing	مقنع
intermediate	میانگین	space	مکان
affection	میل	spatial	مکانی
	ن	spatio-temporal	مکانی-زمانی
pure	ناب	concomitant	ملازم
impropriety	ناپرازندگی	inherence, inhesion	ملازمه
incredulity	ناباوری	to inhere	ملازم‌مداشتن
disapproval, disapprobation	ناپسند	criterion	ملاك
incorporeal	ناجسمانی	atheist	ملحد
misrepresentation	نادرست‌نمایی	tangible	لمحوس
invisible	نادیدنی	revealed	ملهم
ungracefulness	نازبندگی	extended	ممتد
disagreement	ناسازگاری	impossible	مستنع
irrational	ناعقلانی	possible	ممکن
unintelligible	نافهمیدنی	controversy	مناقشه
uninterruptedness	ناگسیختگی، ناگسیختگی	character	منش
name	نام	logic	منطق
		logical	منطقی

theorist	نظریه پرداز	nominalist	نام انگار، نام انگارانه
theorizing	نظریه پردازی	nominalistic	نام انگارانه
soul	نفس	nominalism	نام انگاری
world-soul	نفس جهانی	immaterial	نامادی
sensitive soul	نفس حسی	indeterminate	نامتین
mortification	نفس کشی	infinite	نامتناهی
negation	نهی	insensible	نامحسوس
antinomies	نقایض	irrational	نامعقول
imperfection	نقص، نقصان	uncaused	نامعلول
contradiction	نقض	unextended	ناممتد
contrary	نقیض	impossible	ناممکن
blameable	نکوهیدنی	gratuitous	ناموجه، بی موجب
attitude, outlook	نگرش	immortality of the soul	نامیرندگی، نفس
symbol	نماد	immortal	نامیرنده
appearance	نمود	result, conclusion,	نتیجه
ostensive	نموداری	consequence	
ectype	نمودگار	relation	نسبت
ectypal	نمودگاری	ideal relations	نسبتهای تصویری
instance	نمونه	causal relations	نسبتهای علی
archetype	نمونه آغازین	relative, relational	نسبی
species	نوع (در منطق)	relativism	نسبی انگاری
nature, constitution	نهاد	copy, ectype	سخه
institution	نهاد (اجتماعی)	mark	نشانه
impetus	نیروی رانش	discourse	نطق
intention	نیت	view	نظر
good, goodness	نیک، نیکی	speculation	نظرپردازی
happiness	نیکبختی	theoretical, speculative	نظری
benevolent	نیکخواه، نیکخواهانه	theory	نظریه
benevolence	نیکخواهی		نظریه بازنمایی ادراک
	و	representative theory of perception	
dependence	وابستگی		نظریه بازنمایی شناخت
dependent	وابسته	representattonist view of knowledge,	
necessarily-existing	واجب الوجود	representationalism, representation-	
		ism	

resemblance	همانندی	realism	واقع‌گرایی
harmony	هماهنگی	real, factual	واقعی
coexisting, coexistent	همبود	reality	واقعیت
coexistence, togetherness	همبودی	reaction	واکنش
contiguous	همپهلوی	conscience	وجدان
contiguity	همپهلویی	enthusiasm	وجد و حال
counterpart	همتا	existence, being	وجود
fellow-feeling	همحسی	actual existence	وجود بالفعل
sympathy	همدلی	Supreme Being	وجود برین
consistent	همساز	ontological	وجودشناختی
coextensive	همسو	ontology	وجودشناسی
interaction	همکنشی	justification	وجه عقلی
public, common	همگانی	unity	وحدت
coextended	همگسترده	revelation	وحی
uniformity	همگونگی	revealed	وحيانی
uniform	همگونه	state of war	وضع جنگ
coextensive	هم‌مصادق	natural state of war	وضع طبیعی جنگ
juxtaposition	هم‌نهادگی	fiction	وهم
omnipotent	همه‌توان		
omnipotence	همه‌توانی		
materia prima	هیولای اول	generation	هست‌شدن، هست‌کردن
		ingenerable	هست‌نشدن
	ی	being	هستی
endeavour	یازش	organization	هستی‌اندام‌وار
endeavour outwards	یازش برون‌گرا	the divine	هستی‌یزدانی
endeavour inwards	یازش درون‌گرا	ontological	هستی‌شناختی
certainty	یقین	ontology	هستی‌شناسی
certain	یقینی	fellow-feeling	هم‌احساسی
monism	یگانه‌انگاری	assimilation	هماندسازی

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

A

absolute	مطلق	aesthetics	زیبایی‌شناسی
absolutism	مطلق‌انگاری	affect	انفعال
abstract	مجرد، تجریدی، انتزاعی	affection	انفعال، میل
abstraction	تجرید، انتزاع	affirmation	تصدیق، حکم ایجابی
abstractions	مجردات، انتزاعیات	agency	فاعلیت
absurd	محال	agent	فاعل، کارگر
absurdity	محالی	agnostic	لاادری
accident	عرض	agnosticism	لاادری‌گری
accidental	عرضی	agreement	سازگاری، اتفاق
account	تبیین، توضیح، گزارش	allegiance	بیعت
action	فعل، عمل، کنش، کرده	Almighty, the	خدای تعالی
active	کارگر، فعال	altruism	غیرخواهی
active agent	فاعل کارگر	altruistic	غیرخواهانه
active being	موجود فعال	ambiguous	ابهام‌آمیز
active intellect	عقل فعال	analogical	قیاسی، تشابهی
activity	فعالیت	analogous	مشابه
act of willing	فعل اراده‌کردن	analogy	تشابه، قیاس تمثیل
actual	فعلی، بالفعل	analysis	تحلیل
actual existence	وجود بالفعل	analytic	تحلیلی
aesthetic	زیبایی‌شناختی	analytic proposition	گزاره تحلیلی
aesthetic appreciation	درك زیبایی‌شناختی	animal spirit	روح حیوانی

annihilation	فنا	assent	نصديق
antecedence	تقدم	assertion	تفرير، قول، راي، حكم
antecedent	مقدم	assertoric	تفريرى
antecedent scepticism	شكاکيت مقدم	assimilation	همانندسازى
antinomies	نقايض	association	تداعى
a posteriori	پسبنى	association of ideas	تداعى تصورات
a posteriori proof	حجت پسبنى	astrology	اخترگويى
appearance	نمود، بيدايى	atheism	الحد
appetite	خواهش، شوق	atheist	ملحد
appetitive	خواهش، شوقى	atheistic	الحدى
applicability	کاربست پذيرى	atomic constituents	سازاهاى بسط
application	کاربست، انطباق، اطلاق	atomic individualism	فردباورى نزه وار
applied	کاربستى	attitude	نگرش
applied sciences	علوم کاربستى	attribute	محمول، صفت
apprehension	دريافت، دريافته	attribution	حمل، اسناد
approach	رهيافت	Author	صانع
approbation	پسند، پسنديلن	authority	حجيت، حجت، اقتدار، مرجع حجيت، مرجع اقتدار
approval	پسند، پسنديدن	Author of Nature	صانع طبيعت
a priori	پسبنى	aversion	بيزارى
a priori proposition	تزارا پسبنى	axioms	بدبهايات
aptitude	استعداد		
arbitrary	خودسرانه، تحکمی، دلخواهانه	B	
archetypal	مثالى	balance	تعادل
archetype	نمونه آغازين، مثال	behaviour	رفتار
argument	حجت، برهان	being	هستى، موجود
argument from design	برهان از روى طرح و تسيير، برهان اتقان صنع	belief	باور، اعتقاد
argumentum ad hominem	حجت شخصى	beneficent	نيكوکار
artifice	صناعت	benevolence	نيكخواهى
artificial	صناعى	benevolent	نيكخواه، نيكخواهانه
asceticism	زهد	blameable	نكوهيدنى
aspect	رويه	body	جسم
		body politic	اجتماع سياسى

bulk	حجم	coercion	اجبار
		coexistence	همبودی
C		coexistent	همبود
Calvinism	کیش کالونی	coexisting	همبود
Calvinist	کالونی، کالونی کپش	coextended	همگسترده
capable	توانا، مستعد، پذیرا	coextensive	هم مصداق، همسو
capacity	گنجایش، گنجایی، توانایی، توانش	cogency	قاطعیت
categorical imperative	حکم مطلق	cogent argument	برهان یا حجت قاطع
causal	علی	cogitation	تفکر، قوه تفکر، اندیشیدن
causal efficacy	تاثیر علی	cogitative	اندیشنده
causal inference	استنباط علی	cognitive	شناختی
causality	علیت	coincident	همگاه
causal relations	نسبتهای علی	collective	جمعی
causation	علیت	common	مشترک، عام، همگانی، عمومی
cause	علت	common good	خیر همگانی، خیر عمومی
cause, efficient	علت فاعلی	common power	قدرت مشترک
cause, final	علت غایی	common sense	عقل سلیم
cause, formal	علت صوری	common sense of interest	
cause, material	علت مادی		حس مشترک مصلحت
centrifugal tendencies	گرایشهای جدایی جویانه	commonwealth	حکومت
		commonwealth by acquisition	حکومت اکتسابی
certain	یقینی	commonwealth by institution	حکومت تاسیسی
certainty	یقین		حکومت تاسیس
chance	تصادف	communication	ابلاغ، رساندن، انتقال
character	منش	comparison	مقایسه
charity	احسان	complacency	خشنودی
choice	گزینش	complex	مرکب
circular reasoning	استدلال دوری	composition	ترکیب، تالیف
civil	مدنی	conatus	کوشش حیاتی
civil government	حکومت مدنی	conceivable, the	امر متصور
civil society	جامعه مدنی	conceive, to	تصور کردن
class	رده	concept	مفهوم، پنداشت
classification	رده بندی		

conception	مفهوم، پنداشت، تصور	conviction	ایقان
concession	تصدیق	convincing	مقنع
conclusion	استنتاج، نتیجه	copy	نسخه
conclusive	قاطع، قطعی	corporeal	جسمانی
concomitant	ملازم	corporeality	جسمانیت
concrete	مشخص، عینی، واقعی	correspondence	تطابق
concurrency	تقارن	corresponding	مطابق
conditional	شرطی	corruptible	فسادپذیر
conduct	کردار	cosmic	کیهانی
confirmation	تایید	cosmic order	سامان کیهانی
connotation	دلالت مفهومی	counterpart	همتا، مابازا
conscience	وجدان	criterion	ملاك
conscious	آگاه، آگاهانه	critical	انتقادی
consciousness	آگاهی، شعور	cynicism	کلبی‌مشربی
consequence	نتیجه، پیامد، عاقبت، تالی		
consequent	پی‌آیند، تالی	D	
consequent scepticism	شکاکیت تالی	data	داده‌ها
constancy	ثبات	decay	زوال، تباهی
constant conjunction	بهم‌پیوستگی ثابت	decency	زیندگی، پرازندگی
constituent	سازا	deduction	قیاس، استنتاج
constitution	سرشت، قوام، نهاد-سازمان حکومت	deductive	قیاسی، استنتاجی
contemplation	تأمل، تفکر، سیر و نظر	de facto	بالفعل
contention	دعوی	definite	قطعی، محصل، محدود
contiguity	همپهلویی	definition	تعریف، حد
contiguous	همپهلو	deliberation	تعمد
contingency	احتمال	demerit	بی‌ارجی
contingent	محتمل	demonstrability	برهان‌پذیری
contradiction	تناقض، نقض	demonstrable	مبرهن‌داشتنی، برهان‌پذیر، اثبات‌پذیر
contradictory	تناقض‌آمیز، متناقض	demonstration	برهان
contrariety	تعارض، تضاد	demonstrative	برهانی
contrary	متضاد، نقیض	denial	انکار
controversy	مناقشه	dependence	وابستگی، اتکا

dependent	وابسته	duration	دیرند
description	توصیف، رسم	duty	تکلیف
design	طرح و تدبیر	dynamic	هویا
desire	آرزو	dynamics	هویایی
determinable	تعیین پذیر		
determinate	متعین	E	
determination	تعیین، تعین - عزم	ectypal	نمودگاری
determining	تعیین بخش	ectype	نسخه، نمودگار
determinism	موجبیت	edification	تهذیب
determinist	جبرانگاران	effect	معلول، اثر
dictate	فرمان، فرموده	efficacy	تأثیر، اثربخشی
disagreement	ناسازگاری	efficiency	فاعلیت
disapprobation	ناپسند	egoism	خویشتن خواهی
disapproval	ناپسند	egoist	خویشتن خواه
discourse	نطق	egoistic	خویشتن خواهانه
discursive	تعقلی	emotion	عاطفه
Disposer	مقدر (از صفات خدا)	emotional	عاطفی
disposition	تقدیر و تدبیر (الهی) - مشرب - آرایش	emotive	عاطفی
disproportion	بی تناسبی	empirical	تجربی
distinct	متمایز	empirical data	داده های تجربی
distinction	تمایز	empirical verification	تحقیق پذیری تجربی
diversity	این نهانی	empiricism	تجربه باوری
divine, the	هستی یزدانی، الوهیت	empiricist	تجربه باور، تجربه باورانه
divine providence	عنایت الهی	end	غایت
divine veracity	صداقت الهی	endeavour	یازش
divinity	الهیات	endeavour inwards	یازش درون گرا
division of powers	تفکیک قوا	endeavour outwards	یازش برون گرا
doctrinal	ایینی، عقیدتی	Enlightenment	روشنگری (نهضت یا عصر)
doctrine	آیین، عقیده	enthusiasm	وجد و حال
dogmatic	جزمی، ایینی، عقیدتی	epiphenomenon	پدیده ثانوی
dogmatism	جزمی اندیشی	epistemological	شناخت شناسانه
dualism	دوگانگانگاری	epistemologist	شناخت شناس

epistemology	شناخت‌شناسی	exteriority	بیرون‌بودگی، خارجیت
equity	انصاف	externality	بیرون‌بودگی، خارجیت
essence	ماهیت، ذات	external sense	حس بیرونی، حس ظاهر
essential	ماهوی، ذاتی، گوهرین	extramundane	فراج جهانی
establish, to	مسجل داشتن، استوار داشتن، اثبات کردن	F	
eternal	جاویدان، ابدی، ازلی	fact	امر واقع
eternal-now	حال ابدی	factual	واقعی
eternity	جاویدانی، جاودانگی، ابدیت، ازلیت	factual statement	گزاره اخباری
ethical	اخلاقی	faculty	قوه
ethics	اخلاق، علم اخلاق	faint	محو، خفیف (تصور)
evidence	بدهت، گواهی، شهادت	faith	ایمان
evident	بدیهی، آشکار	false	دروغ، کاذب (گزاره)
evil	بد، بدی، شر، شریر، شریرانه	falsity	دروغ، کذب
excellence	علو	fanaticism	نمصبورزی
executive power	قوه اجرائی	fancy	وهم
existence	وجود	feeling	احساس
existent	موجود	fellow-feeling	هم‌احساسی، هم‌حسی
expediency	مصلحت	fiction	وهم، چیز یا امر موهوم، صورت وهمی
expedient	صلاح، مصلحت	fictitious	موهوم
experience	تجربه	figure	شکل
experiment	آزمایش	final	فرجامین، غایی، نهایی
experimental	آزمایشی	finite	متناهی
experimenter	آزمایشگر	first matter	ماده نخستین
explaining away	تبیین‌رفع و رجوع	first philosophy	فلسفه اولی
explanation	تبیین، توضیح	force	قهر - قوت اقتاعی
explanatory hypotheses	فرضیه‌های تبیین‌گر	form	صورت
explicable	تبیین‌پذیر	formal	صوری
explicit	صریح	formulation	تقریر، فرمول‌بندی
expression	تقریر، بیان	free	آزاد، مختار
extended	ممتد	free action	فعل آزادانه، فعل مختار
extension	امتداد، شمول، مصداق	free agent	فاعل مختار
		free choice	گزینش آزادانه

freedom	ازادی، اختیار	hypothetical imperative	حکم احتیاطی
free-will	اراده آزاد، اختیار		
function	کارکرد	I	
future state	آخرت	idea	تصور
		idea, clear and distinct	
G			تصور روشن و متمایز
general	کلی، عام	idea, complex	تصور مرکب
generality	عموم	idea, innate	تصور فطری
generation		idea, simple	تصور بسیط
	هست شدن، هست کردن، تکوین، پیدایش، حدوث	ideal	تصوری - آرمان
generative process	فراگرد هست کننده	idealism	تصورباوری، ایدئالیسم
generosity	رادمنشی	idealist	تصورباورانه، ایدئالیستی
generous	رادمنش	ideal relations	نسبتهای تصویری
genus	جنس (در منطق)	identity	اینهمانی، هوویت
good	نیک، نیکی، خیر	image	صورت متخیل، صورت مخیل، عکس، صورت ذهنی،
good-natured	نیک سرشت	imaginable, the	امر متخیل
goodwill	خشنودی	imagination	متخیله، تخیل
government	حکومت	immaterial	نامادی، مجرد
gratuitous	ناموجه، بی موجب	immaterialism	فلسفه نفی ماده
		immateriality	تجرد، غیرمادیت
H		immediacy	بی واسطگی
happiness	نیکبختی، خوشبختی، سعادت	immediate	بی میانجی، بی واسطه
harmony	هماهنگی	immediately given, the	داده های بی میانجی
hate	کین	immortal	نامیرنده، فنا ناپذیر، باقی
hedonism	لذت باوری	immortality of the soul	نامیرندگی نفس، بقای نفس، جاودانگی نفس
hedonist	لذت باور		
hedonistic	لذت باورانه	imperceptible	ادراک ناپذیر
human atom	ذره انسانی	imperfection	نقصان، نقص
humane	مردمی خو	impetus	نیروی رانش
humanity	مردمی، مردمی خویی	implication	تضمن، دلالت ضمنی، مفهوم ضمنی
humanism	انسان مداری، اومانیسزم		
hypothesis	فرضیه	implication, by	به تضمن
hypothetical	فرضی		

implicit	مضمحل	inhesion	ملازمه
impossibility	امتناع	injustice	ظلم
impossible	ناممکن، ممتنع	innate	فطری
impression	انطباع	insensible	نامحسوس
impressions of senses	انطباعات حواس	insight	بصیرت
impropriety	ناپرازندگی	instance	نمونه، مثال، مصداق
impulse	انگیزش، انگیزه	institution	نهاد (اجتماعی)
inalienable	انتقال‌ناپذیر	intellect	عقل
inclination	گرایش	intellectual	عقلی
incomprehensibility	فهم‌ناپذیری	intellectualism	عقل‌باوری
incomprehensible	فهم‌ناپذیر	intelligence	عقل
incorporeal	ناجسمانی	intelligent	عاقل
incorruptible	فسادناپذیر	intelligible	فهمیدنی، معقول
incredulity	ناپاوری	intention	قصد، نیت
independence	استقلال، قیام به ذات	intention, first	مفهوم نخستین
independent	مستقل، قایم به ذات، ایستاده به خود	intention, second	مفهوم دومین
indeterminate	نامتعیین	interaction	همکنشی
individual	فردی، منفرد، فرد	interest	نفع، صلاح، مصلحت
individualism	فردباوری	intermediate	میانگین
individuation	تفرد	internal sense	حس درونی، حس باطن
induction	استقرا	interpretation	تفسیر
inductive	استقرایی	interruption	گسیختگی، گسستگی
inert	بی‌جنبش	intrinsic	ذاتی
inference	استنباط	introspection	درون‌نگری
infinite	نامتناهی، بی‌کران	intuition	شهود
infinite regress	تسلسل	intuitionism	شهودباوری
infinity	عدم تناهی	intuitive	شهودی
informative proposition	گزاره اخباری	invisible	نادیدنی
ingenerable	هست‌نشدنی	irrational	نامعقول، ناعقلانی
inhere, to	ملازمه داشتن		
inherence	ملازمه	J	
inherent	ذاتی	judgment	حکم، تصدیق، داوری
		judgment of value	داوری ارزشی

judicial power	قوة قضایی	mark	نشانه
justice	عدل	material	مادی
juxtaposition	همنهادگی	materialism	ماده‌باوری
justification	توجیه، محمل، وجه عقلی	materialist	ماده‌باور، ماده‌باورانه
		materialistic	ماده‌باورانه
K		materia prima	هیولای اول، ماده نخستین
knowledge	شناخت، دانش	matter of fact	امر واقع
knowledge, demonstrative	شناخت برهانی	meaning	معنی
knowledge, intuitive	شناخت شهودی	meaningful	معنی‌دار
knowledge, rational	شناخت عقلی	mechanical	ماشین‌وار، ماشینی، مکانیکی
knowledge, scientific	شناخت علمی	mechanism	ماشین‌وارانگاری - سازوکار
knowledge, sensitive	شناخت حسی	mechanistic	ماشین‌وارانگارانه، مکانیستی
		mediate	به میانجی، به واسطه
L		memory	حافظه، خاطره
law	قانون	mental	ذهنی
laws of nature	قوانین طبیعی	mental capacity	توانش ذهنی
legality	قانونیت	merit	ارج، ارجمندی
legislative power	قوة قانون‌گذاری	meritorious	ارجمند
legitimacy	مشروعیت	metaphysical	مابعدالطبیعی، متافیزیکی
liberty	آزادی، اختیار	metaphysician	فیلسوف مابعدالطبیعی، فیلسوف مابعدالطبیعه
liberty of indifference	آزادی فعل و ترك فعل	metaphysics	مابعدالطبیعه، متافیزیک
likeness	شبهه	method	روش
linguistic analysis	تحلیل زبانی	methodological	روش‌مند، روش‌مندان، روشی
liveliness	روشنی (تصور)		روشنی
lively	روشن (تصور)	mind	ذهن
logic	منطق	misery	بدبختی، شقاوت
logical	منطقی	misrepresentation	نادرست‌نمایی
love	مهر، دوستی، عشق	mobile	جنبنده
		mobility	جنبندگی
M		mode	حالت
magnitude	اندازه	mode, mixed	حالت مختلط
manipulation	برزین	mode, simple	حالت بسیط

modification	حالت، وجه
monism	یگانه‌انگاری
monotheism	توحید
moral	اخلاقی
moral decisions	احکام اخلاقی
moral distinctions	تمایزهای اخلاقی
morality	اخلاق
moral judgment	داوری اخلاقی
moral philosophy	فلسفه اخلاقی
moral sense	حس اخلاقی
morals	اخلاق، اخلاقیات
moral sentiment	احساس اخلاقی
mortification	نفس‌کشی
motion	حرکت، جنبش
motion, animal	حرکت حیوانی
motion, local	حرکت مکانی
motion, vital	حرکت حیاتی
motion, voluntary	حرکت ارادی
motive	انگیزه
mysticism	رازوری، عرفان

N

name	نام، اسم
natural	طبیعی
naturalism	طبیعت‌باوری
naturalist	طبیعت‌باور، طبیعت‌باورانه
naturalistic	طبیعت‌باورانه
natural religion	دین طبیعی
natural right	حق طبیعی
natural state of war	وضع طبیعی جنگ
nature	طبیعت، طبع، سرشت، نهاد، ذات
necessarily-existing	واجب‌الوجود
necessary	ضروری، واجب، بایسته

necessary connection	رابطه ضروری
necessity	ضرورت، وجوب، بایستگی
negation	نفی
negative	منفی، سلبی
nominal	اسمی
nominal essence	ماهیت اسمی
nominalism	نام‌انگاری
nominalist	نام‌انگار، نام‌انگارانه
nominalistic	نام‌انگارانه
non-contradiction, principle of	مبدأ عدم تناقض
non-demonstrability	برهان‌ناپذیری
non-existent	معلوم
non-significant	بی‌معنی
notion	مفهوم، پندار، پنداشت، صورت معقول

O

object	شیء، عین، موضوع، موضوع شناسایی، عین موضوع، شناخته (در برابر subject: شناسنده)
objective	عینی
objectivity	عینیت
objects of sense	موضوعات حس، اعیان حس
obligation	الزام
obligatory	الزام‌آور
observable	مشاهده‌پذیر، مشاهده‌شدنی
observation	مشاهده
occasion	سبب، موقع
occasional cause	علت سببی، علت موقعی
occult qualities	کیفیات پوشیده
omnipotence	همه‌توانی
omnipotent	همه‌توان
omnipresence	حضور همه‌جایی

one substance	جوهر یگانه، جوهر واحد	perceptible	ادراک پذیر
ontological	هستی‌شناختی، وجودشناختی	perception	ادراک، دریافت، مدرک، شیء مدرک
ontological argument:	برهان هستی‌شناختی	percipient	مدرک، دریافتنده
ontology	هستی‌شناسی، وجودشناسی	percipient subject	ذهن مدرک، ذهن دریافتنده، شناسنده مدرک
operation	کنش	perfect	کامل
opinion	ظن، رای، عقیده	perfection	کمال، تکمیل
opposed	متضاد	personal God	خدای متشخص
opposite	ضد	personal identity	اینهمانی شخصی
opposition	تضاد	persuasion	ایقان، اقتناع
order	سامان، نظم	phantasm	صورت ذهنی، صورت منصور، تصور
order of nature	سامان طبیعت	phenomenal	پدیده‌ای
organization	هستی‌انداموار	phenomenalism	پدیده‌باوری
organized society	جامعه سازمان‌یافته	phenomenalist	پدیده‌باور، پدیده‌باورانه
original	اصلی، اصل	phenomenalistic	پدیده‌باورانه
ostensive	نموداری	phenomenon	پدیده
other-regarding	غیرنگرانه	Plastic Nature	طبیعت آفریننده
outlook	بینش، نگرش	pleasure	لذت، خوشی
ownership	مالکیت	politics	سیاست
P		polytheism	شرك
pain	درد، رنج، ألم	position	دیدگاه، نظر - ترتیب، وضع
paradoxical	خارق‌اجماع	positive law	قانون وضعی، قانون موضوعه
parallel	توازی	possibility	امکان
part	جزء	possible	ممکن
participation	بهره‌مندی	posterior	مؤخر، پس
particular	جزئی	postulates	مسلمات، اصول موضوعه
passion	انفعال	power	توان، قدرت، اختیار
passive	کارپذیر، منفعل	practical	عملی
patient	کارپذیر	pragmatism	عمل‌باوری
perceivable	ادراک‌شدنی	pragmatist	عمل‌باور، عمل‌باورانه
perceive, to	ادراک کردن، دریافتن	praiseworthy	ستودنی
perceiver	موجود مدرک		

precedent	متقدم
preconception	پیش‌رینداشت
predicate	محمول
predication	حمل
prejudice	پیش‌داوری
presupposition	پیش‌فرض
principle	مبدأ
principles, first	مبادی نخستین، اولیات
prior	مقدم، متقدم، پیش
priority	تقدم، پیشی
private property	دارایی خصوصی
privation	سلب
probability	احتمال
probable	محتمل
process	فراگرد
production	فراآوردن، پدیدآوردن
productive principle	مبدأ فراآورنده
propensity	گرایش
property	دارایی - خاصیت
proportion	تناسب
proposition	گزاره
propriety	برازندگی
providence	عنایت
providential government	تمشیت عنایت‌آمیز
pseudo-science	شبه علم
psychic	روانی
public	همگانی، عمومی، اجتماعی
punishment	کیفر، پادالمرآه
pure	ناب، محض

Q

qualification	قید و وصف
qualities, primary	کیفیات نخستین
qualities, secondary	کیفیات دومین
qualities, tertiary	کیفیات سومین
quality	کیفیت، خصلت
quantity	کمیت

R

ratiocination	تعقل
rational	عقلانی، عقلی، معقول
rational agent	فاعل عاقل
rational being	موجود عاقل
rationalism	عقل‌باوری
rationalist	عقل‌باور، عقل‌باورانه
reaction	واکنش
real	واقعی
real essence	ماهیت واقعی
realism	واقع‌گرایی
reality	واقفیت
reason	عقل، دلیل
reasoning	تعقل، استدلال
rectitude	پاکنهادی
redemption	بازخرید گناهان
reducible	تحویل‌پذیر
reductio ad absurdum	برهان خلف
reflection	مراقبه، مراقبه در نفس، مراقبه ذهنی، مراقبه
refutation	ابطال
relation	نسبت، اضافه
relational	نسبی
relative	نسبی

relativism	نسبی‌انگاری	self-interest	مصلحت شخصی
representation	بازنمود، تصور	selfishness	خودخواهی
representationalism	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-love	خوددوستی
representationism	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-perfection	کمال نفس
representationist view of knowledge	نظریهٔ بازنمایی شناخت	self-regarding	خودبین، خودبینانه، خودنگرانه
representative theory of perception	نظریهٔ بازنمایی ادراک	self-sacrifice	فداکاری
rerum natura	سامان طبیعت	sensation	احساس، احساس حسی، احساس ظاهر
resemblance	همانندی	sensationalism	احساس‌باوری
resolution	تجزیه، انحلال	sense	حس - معنی - لحاظ
rest	سکون	sense-data	داده‌های حسی
revealed	ملهم، وحیانی، مکشوف	sense-experience	تجربهٔ حسی
revelation	الهام، وحی، کشف، انکشاف	sense-impression	انطباق حسی
reward	پاداش	sense of beauty	حس زیبایی
right	درست، حق، صواب - حق	sense of decency or decorum	حس برازندگی
rule	قاعده	sense of honour	حس شرف
S		sense of sympathy	حس همدلی
salvation	رستگاری	sense of the ridiculous	حس مضحکه
satisfaction	خرسندی، ارضا	sense of utility	حس فایده
sceptic	شکاک	sense of veracity	حس حقیقت
sceptical	شکاکانه	sense-perception	ادراک حسی
scepticism	شکاکیت	sense-presentations	داده‌های حسی
science	علم	sensible	محسوس
scientific	علمی	sensible things	چیزهای محسوس، محسوسات
self	خود	sensitive	حسی، حساس
self-depreciation	کمینه‌سازی	sensitive being	موجود حساس
self-evident	خودپیدا	sensitive life	زندگی حسی
self-existing	قائم به‌ذات	sensitive soul	نفس حسی
self-identity	خودسانی	sentence	حکم
		sequence	تسلسل

sign	علامت، علامت دلالت، علامت دال	spontaneity	خودانگیزختگی
significance	معنی، مدلول	State	دولت، کشور
significant	معنی‌دار	statement	گزاره، تقریر، حکم
signification	دلالت، مدلول	state of war	وضع جنگ
signified	مدلول	subject	ذهن شناسنده، شناسنده - موضوع
simple	بسیط	subjective	ذهنی
simplicity	بساطت	subjectivism	ذهن‌باوری
sociable	مردم‌آمیز	subjectivity	ذهنیت
social compact		subsistence	بقا
	قرارداد اجتماعی (مصطلح لاک)	subsistence by oneself	
social contract			قیام به ذات، ایستادگی به خود، پایداری به خود
	قرارداد اجتماعی (مصطلح هیوم)	substance	جوهر
social covenant		substantial	جوهری
	قرارداد اجتماعی (مصطلح هابز)	substrate	اسطقس
solidity	درشتی	substratum	اسطقس
solipsism	خودباوری	succession	رشته پیاپی، توالی
solipsist	خودباور، خودباورانه	summum bonum	خیر برین
sophistry	سفسطه	supernatural	فراطبیعی
soul	نفس	supersensible	فراحسی
sovereign	حاکم	supreme	برین
sovereignty	حاکمیت	Supreme Being	وجود برین
space	مکان، فضا	supreme good	خیر برین
spatial	مکانی	supreme goodness	خیر برین
spatio-temporal	مکانی - زمانی	Supreme Monarch	خداوند برین
species	صورت محسوس - نوع (در منطق)	susceptible	پذیرا، پذیرنده، مستعد
speculation		susceptibility	پذیرندگی، استعداد
	پژوهش نظری، کاوش نظری، نظریه‌پردازی	syllogism	قیاس صوری
speculative	نظری	sylogistic	قیاسی
speech	کلام	sylogistic reasoning	استدلال قیاسی
spirit	روح	symbol	نماد
spiritual	روحانی، روحی	sympathetic communication	ارتباط همدلانه
spiritualism	روح‌باوری	sympathy	همدلی
spiritualist	روح‌باور، روح‌باورانه		

synthesis	ترکیب	thinking	اندیشیدن، تفکر
synthetic	ترکیبی	thought	اندیشه، فکر
synthétic a priori proposition	گزاره پیشینی ترکیبی	time	زمان
synthetic proposition	گزاره ترکیبی	togetherness	همبودی
system	دستگاه، دستگاه فکری، دستگاه فلسفی	tolerant	مداراگر
systematic	دستگاه‌مند	toleration	مدارا، تساهل
		transcendent	فرا تجربی، استعلایی
		transcendental	متعالی
		Trinity	ثالوث اقدس
		true	راست، صادق (گزاره)، حقیقی، راستین
		truth	راستی، صدق، حقیقت
T		U	
tabula rasa	لوح نانوخته	ultimate	فرجامین
tangible	بسودنی، ملموس	uncaused	بی‌علت، نامعلول
taste	ذوق، خوش‌ذوقی	understanding	فهم
teleological	غایت‌انگارانه	uneasiness	ناخوشی
teleological argument	برهان غایت‌انگارانه	unextended	ناممتد
teleology	غایت‌انگاری	ungracefulness	نازیندگی
temporal	زمانی	unhappiness	بدبختی
temporal priority	تقدم زمانی	unicity	بی‌همتایی
temporal succession	توالی زمانی	uniform	همگونه
tendency	گرایش	uniformity	همگونگی
term	لفظ، اصطلاح	unintelligible	نافهمیدنی
theism	خداباوری، خدایپرستی	uninterruptedness	ناگسستگی، ناگسیختگی
theist	خداباور، خدایپرست	unity	وحدت
theistic	خداباورانه، خدایپرستانه	universal	کلی، شامل، فراگیر
theologian	حکیم لاهوتی، متاله	universal consent	اجماع، تصدیق عام
theological	لاهوئی، کلامی	universality	کلیت، فراگیری
theology	حکمت لاهوتی، الهیات	universe	گیتی، عالم
theorem	قضیه	unperceiving thing	چیز نامدرک
theoretical	نظری	untrue	کاذب
theorist	نظریه‌پرداز	utilitarian	فایده‌باور، فایده‌باورانه
theorizing	نظریه‌پردازی		
theory	نظریه		

utilitarianism	فایده‌باوری	visible	دیدنی، مرئی
utility	فایده، سودمندی	vitality	قوه حیاتی
V		vividness	روشنی (تصور)
validity	اعتبار	volition	خواست
variety	چندگونگی	W	
verbal	لفظی	well-being	بهروزی
verification	تحقیق‌پذیری	whole	کل
vice	رذیلت	will	اراده، مشیت
vicious	رذیل، رذیلانه	willing	اراده کردن
vicious circle	دور فاسد	wisdom	فرزانگی
view	نظر، رای، دید	word	کلمه، واژه
violence	زورورزی	world-soul	نفس جهانی
virtual	ذاتی	world-view	جهان‌بینی
virtue	فضیلت	wrong	نادرست، باطل، خطا
virtuous	فضیلت‌مند، فضیلت‌مندانه		

کتابنامه

فصلهای ۱ تا ۴: هابز

Texts

- Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit.* Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1839-45.
- The English Works of Thomas Hobbes.* Edited by W. Molesworth, 11 vols. London, 1839-45.
- The Metaphysical System of Hobbes.* Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.
- Hobbes: Selections.* Edited by F. J. F. Woodbridge. New York, 1930.
- The Elements of Law, Natural and Politic* (together with *A Short Treatise on First Principles* and parts of the *Tractatus opticus*), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2nd edition).
- De Cive* or the *The Citizen.* Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.
- Leviathan.* Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.
- Leviathan.* With an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).
- Of Liberty and Necessity,* edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Studies

- Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florence, 1904.
- Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* London, 1951.
- Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* London, 1928.
- Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.
- Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes.* Kiel, 1934.

- Gooch, G.P. *Hobbes*, London, 1940.
- Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford, 1936 (revised edition, 1956).
- Hönigswald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie*. Munich, 1924.
- Laird, J. *Hobbes*. London, 1934.
- Landry, B. *Hobbes*. Paris, 1930.
- Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes*. Milan, 1929.
- Lyon, G. *La philosophie de Hobbes*. Paris, 1893.
- Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.
- Robertson, G. C. *Hobbes*. Edinburgh and London, 1886.
- Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. 1, Le origini del deismo. 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Florence, 1942.
- Stephen, L. *Hobbes*. London, 1904.
- Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Translated by E.M. Sinclair. Oxford, 1936.
- Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. London, 1908.
- Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3rd edition).
- Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris, 1935.

فصل ۳: هربرت او چربوری و افلاطونیان کیمبریج

1. Lord Herbert of Cherbury

Texts

- The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.
- Tractatus de veritate*. London, 1633.
- De veritate*. Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.
- De causis errorum*. London, 1645.
- De religione gentilium*. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.
- De religione laici*. Translated with a critical discussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A.) and London, 1944.
- A Dialogue between a Tutor and His Pupil*. London, 1768.

Studies

- De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1853.
- Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.
- Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlin, 1917.

2. Cudworth

Texts

The True Intellectual System of the Universe. London, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

A Treatise of Free Will. Edited by J. Allen. London, 1838.

Studies

Aspelin, G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*. Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth*. Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth*. New York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation*. Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *An Introduction to Cudworth's Treatise*. London, 1891.

3. Henry More

Texts

Opera omnia. 3 vols. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Selected by F. I. Mackinnon
New York, 1925.

Study

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes*. Basel, 1941.

4. Cumberland

Text

De legibus naturae disquisitio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London, 1727.

Studies

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland*. London, 1720.

Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*. Leipzig, 1894.

5. Other Works

Text

The Cambridge Platonists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

Studies

Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England*, Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge*

- Platonists*. New York, 1937.
- De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings*. Cambridge, 1934.
- Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris*. New York, 1910
- Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1920.
- Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study*. London, 1926.
- Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists*. Edinburgh and London, 1872.

فصلهای ۴ تا ۷: لاک

Texts

- The Works of John Locke*. 9 vols. London, 1853.
- The Philosophical Works of John Locke* (*On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading*). Edited J.A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.
- Locke: Selections*. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1928.
- An Essay concerning Human Understanding*. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by R. Wilburn. London (E.L.).
- An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
- An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's *Essay* According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree....' See *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection* by W. von Leyden in *The Philosophical Quarterly*, January 1952, pp. 63-9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library)
- Two Treatises of Government* (containing also Filmer's *Patriarcha*, edited by T. I. Cook). New York, 1947.

- Two Treatises of Civil Government*. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E.L.).
- Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration*. Edited by J. W. Gough. Oxford, 1948.
- John Locke: Essays on the Law of Nature*. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1954.
- Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*. Edited by T. Forster. London, 1847 (2nd edition).
- The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in parentheses).
- Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke*. Edited by H. Ollion. The Hauge, 1912.
- (R. Filmer's *Patriarcha and other Political Works*, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).
- Studies*
- Aaron, R. I. *John Locke*. Oxford, 1955 (2nd edition). (This study can be highly recommended.)
- Great Thinkers: X, Locke* (in *Philosophy* for 1937).
- Alexander, S. *Locke*. London, 1908.
- Aspelin, G. *John Locke*. Lund, 1950.
- Bastide, C. *John Locke*. Paris, 1907.
- Bianchi, G. F. *Locke*. Brescia, 1943.
- Carlini, A. *La filosofia di G. Locke*, 2 vols. Florence, 1920. *Locke*. Milan, 1949.
- Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*. Oslo, 1930.
- Cousin, V. *La philosophie de Locke*. Paris, 1873 (6th edition).
- Fowler, T. *Locke*. London, 1892 (2nd edition).
- Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke*. 2 vols. London, 1876.
- Fraser, A. C. *Locke*. London, 1890.
- Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge, 1917.
- Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, 1950.
- The Social Contract* (See Hobbes).
- Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago, 1918.
- Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg i. B., 1892.
- Hofstadter, A. *Locke and Scepticism*. New York, 1936.
- Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Illinois, 1941.
- King, Lord. *The Life and Letters of John Locke*. 2 vols. London, 1858 (3rd

- edition). (This work includes some extracts from Locke's journals and an abstract of the *Essay*).
- Klemmt, A. *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim, 1952.
- Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*. Paris, 1915.
- Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York, 1918.
- MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (U.S.A.), 1936.
- Marion, H. *John Locke, sa vie et son oeuvre*. Paris, 1893 (2nd edition).
- O'Connor, D. J. *John Locke*. Penguin Books, 1952.
- Ollion, H. *La philosophie générale de Locke*. Paris, 1909.
- Petzäll, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding*. Göteborg, 1937.
- Tellkamp, A. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.
- Thompson, S.M. *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (U.S.A.), 1934.
- Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*. Milan, 1938.
- Yolton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

فصل ۸: بویل و نیوتن

1. Boyle.

Text

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2nd edition).

Studies

- Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.
- Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century*. Philadelphia, 1945.
- Masson, F. *Robert Boyle*. Edinburgh, 1914.
- Meier, J. *Robert Boyles Naturphilosophie*. Munich, 1907.
- Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph*. Würzburg, 1902.
- More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford, 1945.

2. Newton

Texts

Opera quae existunt omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779-85.

- Philosophiae naturalis principia mathematica*. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.
Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.
Opticks. London, 1730 (4th edition); reprint New York, 1952.
Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.
Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

Studies

- Andrade, E. N. da C. *Sir Isaac Newton*. London, 1954.
 Bloch, L. *La Philosophie de Newton*. Paris, 1908.
 Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton*. Oxford, 1949 (2nd edition).
 De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newton*. Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.
 Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons*. Zürich, 1945.
 McLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*. Manchester, 1941.
 More, L. T. *Isaac Newton, A Biography*. New York, 1934.
 Randall, J. H., Jr. *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (in *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335-57).
 Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien*. Leipzig, 1893.
 Steinmann, H. G. *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*. Bonn, 1913.
 Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton, 1642-1727*. London, 1938.
 Volkman, P. *Ueber Newtons Philosophia Naturalis*. Königsberg, 1898.
 Whittaker, E. T. *Aristotle, Newton, Einstein*. London, 1942.

3. General Works

- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*. London, 1925; revised edition, 1932.
 Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vols. Berlin, 1906-20; later edition, 1922-3.
 Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge, 1949 (4th edition).

Mach, E. *The Science of Mechanics*. Translated by T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5th edition).

Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berkeley, U.S.A., 1936.

فصل ۹: مسائل دینی

1. Clarke

Texts

Works. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.

Oeuvres philosophiques Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. London, 1705.

A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. London, 1706.

One hundred and Twenty Three Sermons. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.

A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. London, 1717.

Studies

Le Rossignol, I.E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig, 1892.

Zimmermann, R. *Clarks Leben und Lehre*. Vienna, 1870.

2. Toland

Texts

Christianity not Mysterious. London, 1696.

Pantheisticon. London, 1720.

3. Tindal

Text

Christianity as Old as the Creation. London, 1730.

4. Collins

Texts

A Discourse of Free-thinking. London, 1713.

Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

5. Dodwell

Text

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

6. Bolingbroke

Texts

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Philadelphia (4 vols.), 1849

Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

Studies

Brosch, M. *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.

Hassall, A. *Life of Viscount Bolingbroke.* London, 1915 (2nd edition).

James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* London, 1949.

Merrill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* New York, 1949.

Sichel, W. *Bolingbroke and His Times.* London, 1902.

7. Deism in General

Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* Paris, 1888.

Farrar, A. S. A. *Critical History of Free Thought.* London, 1862.

Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus.* 2 vols. Stuttgart, 1841.

Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers.* 2 vols. London, 1837.

Noack, L. *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker.* Berne, 1853-5.

Sayous, A. *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste.* Paris, 1882.

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.* 2 vols. London, 1876.

8. Butler

Texts

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2nd edition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E.L.).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews. London, 1949.

Studies

Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83.) London, 1930.

Collins, W. L. *Butler*. Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy*. Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York, 1936.

Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralists and Divine*. New Brunswick and London, 1940.

فصل ۱۰: مسائل اخلاقی

1. Shaftesbury

Text

Characteristics. Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

Studies

Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth-Century Literary Theory*. London, 1951.

Elson, C. *Wieland and Shaftesbury*. New York, 1913.

Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.

Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen*. Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony*. New York, 1909.

Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*. Berlin, 1934.

Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff*. Berlin, 1939.

Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regiment of Anthony*.

- Earl of Shaftesbury*. London, 1900.
Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*. Freiburg i. B., 1871.
Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury*. Milan, 1954.

2. Mandeville

Texts

- The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*. London, 1705.
The Table of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1714, and subsequent editions.
The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

Studies

- Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung* (in *Grundformen der englischen Geistesgeschichte*. Edited by P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).
Stammler, R. *Mandevilles Bienenfabel*. Berlin, 1918.

3. Hutcheson

Text

- Works*. 5 vols. Glasgow, 1772.

Studies

- Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.
Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons*. Leipzig, 1892.
Scott, W.R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. London, 1900.
Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*. Milan, 1954.

4. Butler

For *Texts* and *Studies* see Bibliography under Chapter Nine.

5. Hartley.

Text

- Observations on Man, His Frame His Duty and* Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934. (3rd edition).

Studies

Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.

Heider, M. *Studien über David Hartley*. Bonn, 1913.

Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit*. Paris, 1872.

Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England*. Halle, 1882.

6. *Tucker*

Text

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

Study

Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker*. Philadelphia, 1942.

7. *Paley*

Texts

Paley's *Works*, first published in 8 vols., 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent editions.

Study

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405 f., and II, pp. 121 f.).

8. *General Works*

Texts (Selections)

Rand, B. *The Classical Moralists. Selections*. London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. *British Moralists*. 2 vols. Oxford, 1897.

Studies

Bonar, J. *Moral Sense*. London, 1930.

- Mackintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).
- Martineau, J. *Types of Ethical Theory*. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).
- Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill*. Erlangen, 1906.
- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)
- Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London, 1931 (6th edition).

فصلهای ۱۱ تا ۱۳: بار کلی.

Texts

- The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop 9 vols. London, 1948 (critical edition).
- The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. 4 vols. Oxford, 1901 (2nd edition).
- Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. An editio diplomatica* edited with introduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.
- (The *Philosophical Commentaries* are also contained in the critical edition of the *Works*, vol. 1.)
- A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues)*, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E. L.).
- Berkeley: Selections*. Edited by M. W. Calkins. New York, 1929.
- Berkeley: Philosophical Writings*. Selected and edited by T. E. Jessop. London, 1952.
- Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu*. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

Studies

- Baladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*. Cairo, 1945.
- Bender, F. *George Berkeley's Philosophy re-examined*. Amsterdam, 1946.
- Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance*. London, 1942.
- Cassirer, E. *Berkeley's System*. Giessen, 1914.
- Del Bocca, S. *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*. Florence, 1937.

- Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh and London, 1881.
- Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.
- Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. London, 1932.
- Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (in *Philosophy* for 1937).
- Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London, 1923.
- Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.
- Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.
- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's thought*. New York, 1934.
- Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. London, 1945.
- The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. London, 1949.
- Metz, R. G. *Berkeley's Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.
- Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.
- Olgiati, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*. Milan, 1926.
- Penjon, A. *Etude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.
- Ritchie, A. D. *George Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). London, 1955.
- Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence*. London, 1957.
- Stäbler, E. *George Berkeley's Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Dresden, 1935.
- Stammler, G. *Berkeley's Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.
- Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.
- Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.
- Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. London, 1936.
- Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. London, 1953.
- See also *Hommage to George Berkeley*. A commemorative issue of *Hermathena*. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the *British Journal for the Philosophy of Science*. Edinburgh, 1953.

Texts

- The Philosophical Works of David Hume*. Edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. London, 1874-5.
- A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).
- A Treatise of Human Nature*. With an introduction by A. D. Lindsay. 2 vols. London (E.L.).
- An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740*. Edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.
- Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).
- Dialogues concerning Natural Religion*. Edited with an introduction by N. K. Smith. London, 1947 (2nd edition).
- The Natural History of Religion*. Edited by H. Chadwick and with an introduction by H.E. Root. London, 1956.
- Political Essays*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1953.
- Hume: Theory of Knowledge, (Selections)* Edited by D. C. Yalden-Thomson. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Theory of Politics.(Selections.)* Edited by E. Watkins. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Selections*. Edited by C. W. Hendel. New York, 1927.
- The Letters of David Hume*. Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols. Oxford, 1932.
- New Letters of David Hume*. Edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Studies

- Bagolini, L. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume*. Siena, 1947.
- Brunius, T. *David Hume on Criticism*. Stockholm, 1952.
- Church, R. W. *Hume's Theory of the Understanding*. London, 1935.
- Corsi, M. *Natura e società in David Hume*. Florence, 1954.
- Dal Pra, M. *Hume*. Milan, 1949.
- Della Volpe, G. *La filosofia dell'esperienza di David Hume*. Florence, 1939.
- Didier, J. *Hume*. Paris, 1912.
- Elkin, W. B. *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry*. New York, 1904.
- Glatke, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals*. Berkeley,

- U.S.A., 1950.
- Greig, J.V.T. *David Hume*. (Biography.) Oxford, 1931.
- Hedenius, L. *Studies in Hume's Aesthetics*. Uppsala, 1937
- Hendel, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, U.S.A., 1925.
- Huxley, T. *David Hume*. London, 1879.
- Jessop, T.E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London, 1938.
- Kruse, V. *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature*. Translated by P.E. Federspiel. London, 1939.
- Kuypers, M. S. *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*. Minneapolis, U.S.A., 1930.
- Kydd, R. M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Oxford, 1946.
- Laing, B. M. *David Hume*. London, 1932.
- Great Thinkers: XII, Hume* (in *Philosophy for 1937*).
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932.
- Leroy, A-L. *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930.
- MacNabb, D. G. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951.
- Magnino, B. *Il pensiero filosofico di David Hume*. Naples, 1935.
- Maund, C. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*. London, 1937.
- Metz, R. *David Hume, Leben und Philosophie*. Stuttgart, 1929.
- Mossner, E. C. *The Forgotten Hume: Le bon David*. New York, 1943.
- The Life of David Hume*. London, 1954. (The fullest biography to date).
- Passmore, J. A. *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952.
- Price, H.H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.
- Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, 1941.

فصل ۱۸: موافقان و مخالفان هیوم

1. Adam Smith

Texts

- Collected Works*. 5 vols. Edinburgh, 1811-12
- The Theory of Moral Sentiments*. London, 1759, and subsequent editions.
- The Wealth of Nations*. 2 vols. London, 1776, and subsequent editions.
- The Wealth of Nations*. With an introduction by E. R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L.).

Studies

- Bagolini, L. *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith*. Bologna, 1952.
- Chevalier, M. *Etude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique*. Paris, 1874.
- Hasbach, W. *Untersuchungen über Adam Smith*. Leipzig, 1891.
- Leiserson, A. *Adam Smith y su teoría sobre el salario*. Buenos Aires, 1939.
- Limentani, L. *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese*. Genoa, 1914.
- Paszowsky, W. *Adam Smith als Moralphilosoph*. Halle, 1890.
- Rae, J. *Life of Adam Smith*. London, 1895.
- Schubert, J. *Adam Smiths Moralphilosophie*. Leipzig, 1890.
- Scott, W. R. *Adam Smith as Student and Professor*. Glasgow, 1937.
- Small, A. W. *Adam Smith and Modern Sociology*. London, 1909.

2. *Price*

Text

- A Review of the Principal Questions in Morals*. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Study

- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947. (This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

3. *Reid*

Texts

- Works*. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804.
- Works*. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846 (6th edition, with additions by H. L. Mansel, 1863.)
- Oeuvres complètes de Thomas Reid*. Translated by T. S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828-36.
- Essays on the Intellectual Powers of Man* (Abridges.) Edited by A. D. Woozley. London, 1941.
- Philosophical Orations of Thomas Reid*. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Studies

- Bahne-Jensen, A. *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids*. Glückstadt, 1941.
- Dauriac, L. *Le réalisme de Reid*. Paris, 1889.

- Fraser, A. C. *Thomas Reid*. Edinburgh and London, 1898.
 Latimer, J. F. *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume*. Leipzig, 1880.
 Peters, R. *Reid als Kritiker von Hume*. Leipzig, 1909.
 Sciacca, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini*. Naples, 1936.

4. Beattie

Texts

- Essay on the Nature and Immutability of Truth*. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.
Dissertations Moral and Critical. London, 1783.
Elements of Moral Science. 2 vols. Edinburgh, 1790-3.

Study

- Forbes, W. *An Account of the Life and Writings of James Beattie*. 2 vols. Edinburgh, 1806 (2nd edition, 3 vols, 1807).

5. Stewart

Texts

- Collected Works*. Edited by W. Hamilton. 11 vols. Edinburgh, 1854-8.
Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols. Edinburgh, 1792-1827, and subsequent editions.
Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh 1793 (with notes by J. McCosh, London, 1863).
Philosophical Essays. Edinburgh, 1810.
Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

Study

- A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewart's *Works*. The latter's eldest son, M. Stewart, published a Memoir in *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Texts

- An Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. London, 1818.
Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. Edinburgh, 1820, and subsequent editions.
Lectures on Ethics. London, 1856.

Study

- Welsh, D. *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*. Edinburgh,

1825.

7. General Works.

Text

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Studies

Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.

Laurie, H. *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* London, 1875.

Pringle-Pattison, A. S. *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume.* Edinburgh and London, 1885 and subsequent editions.

فهرست نام گسان

<p style="text-align: center;">ووستر، ۹-۱۰۷، ۱۱۴</p> <p>اسمیت، آدام (۱۷۲۳-۹۰)، ۱۵۸، ۱۹۴، ۲۷۸، ۳۷۶-۳۶۹، ۳۷۹</p> <p>اسمیت، جان (۱۶۱۶-۵۲)، ۶۸</p> <p>افسلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م)، ۶۹، ۷۱، ۷۴</p> <p>۸۶، ۱۵۶، ۱۸۱، ۲۶۵، ۳۶۷</p> <p>انسله، قدیس (۱-۹-۱۱۰)، ۲۵۸</p> <p>اورینگنس (?-۱۸۵)، ۱۸۳</p>	<p>زوالد، جیمز (در گذشته به سال ۱۷۹۳)، ۳۸۸، ۴۰۵</p> <p>آکمی، ویلیام (در گذشته به سال ۱۳۴۹)، ۲۰-۱، ۹۳، ۲۹</p> <p>اوگوستینوس، قدیس (۳۵۴-۴۳۰)، ۶۳، ۸۶، ۱۸۱</p>
الف	
<p style="text-align: center;">ب</p> <p>باتلر، جوزف (۱۶۹۲-۱۷۵۲)، اسقف دورم، ۱۸۰، ۱۸۲-۷، ۱۹۶، ۲۰۰-۸، ۲۱۶-۷، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۹، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۷۶، ۳۷۸</p> <p>بارکلی، جرج (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۱۹-۷۶، ۲۸۸</p> <p>۱-۲۹۰، ۳۰۳، ۳۱۵-۶، ۳۸۰، ۳۸۷</p> <p>بارو، اینک (۱۶۳۰-۷۷)، ۲۲۶</p> <p>بازول، جیمز (۱۷۴۰-۹۵)، ۳۲۰، ۳۲۵</p> <p>باکلیو، دیوک او، ۳۷۰</p> <p>بالنگبروک، هنری سینتجان، وایکاونت</p>	<p>اییکوروس (۳۴۱-۲۷۱ ق م)، ۲۶۹</p> <p>ادیسن، جوزف (۱۶۷۲-۱۷۱۹)، ۲۱۹</p> <p>اراستوس، توماس (۱۵۲۴-۸۲)، ۵۷</p> <p>ارسطو (۳۸۴-۲۲ ق م)، ۷۵، ۸۱، ۸۶، ۹۳، ۱۸۹، ۱۶۵</p> <p>اسپینوزا، باروخ (۱۶۳۲-۷۷)، ۱۷۴، ۱۸۱، ۳۱۸، ۳۶۹</p> <p>استری، پیتر (۱۶۱۳-۷۲)، ۶۸</p> <p>استوارت، دوگلد (۱۷۵۳-۱۸۲۸)، ۷-۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۷</p> <p>استیل، ریچارد (۱۶۷۲-۱۷۲۹)، ۲۱۹</p> <p>استیلینگفلیت، ادوارد (۱۶۳۵-۹۹) اسقف</p>

- نونيوز، اف.، ۱۴
 نيندل، متيو (د ۱۷۳۳-۱۶۵۶)، ۱۸۰-۱
- ج
 جانسن، سميونل (۱۷۰۹-۱۷۸۴)، ۲۲۲
 جفرسن، تامس (۱۷۴۳-۱۸۲۶)، ۱۵۷
 جيمز دوم، پادشاه انگلستان، ۸۲
- ج
 جاب، تامس (۱۶۷۹-۱۷۴۷)، ۱۸۰
 چارلز دوم، پادشاه انگلستان، ۱۴، ۱۵، ۸۲
- د
 دادول، هنرى (۱۶۴۱-۱۷۱۱)، ۱۷۴
 دالامير، ژان لو رون (۱۷۱۷-۸۳)، ۱۵۸-۹، ۳۷۰
 دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، ۴-۱۳، ۶۹، ۷۳-۴، ۷۶-۸، ۷۶-۲، ۸۱، ۸۶، ۹۱-۳، ۹۸، ۱۰۴، ۱۲۷، ۱۶۰، ۱۶۲-۴، ۱۶۶-۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸-۹، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۸۲
- دموكرينوس (د ۴۶۰-۳۷۰ ق م)، ۱۰۴
 ديپرو، دنى (۱۷۱۳-۸۴)، ۱۸۲، ۱۹۴
 ديونوسيوس دروغين، ۳۶۰
- د
 روئو، ژاك (۱۶۲۰-۷۵)، ۱۷۴
 روسو، ژان ژاك (۱۷۱۲-۷۸)، ۲۷۸
 ريد، تامس (۱۷۱۰-۹۶)، ۳۶۹، ۳۷۹-۸۸، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۵، ۴۰۷
- ۱۸۱-۲، ۱۵۸، (۱۶۷۸-۱۷۵۱)
 براون، بيتر (در گذشته به سال ۱۷۳۵)، اسقف
 كورك، ۱۵۹
 براون، تامس (۱۷۷۸-۱۸۲۰)، ۳۹۷-۴۰۶
 برك، ادمند (۱۷۲۹-۹۷)، ۱۵۷
 برمهاال، جان (۱۵۹۴-۱۶۶۳)، اسقف درى، ۲۱، ۱۵
 بتام، جرمى (۱۷۴۸-۱۸۳۳)، ۱۵۷، ۲۱۱، ۳۵۶
 بوفيه، كلود (۱۶۶۱-۱۷۳۷)، ۳۹۳
 بوناوتوره، قديس (۱۲۲۱-۷۴)، ۹۳
 بويل، سر رابرت (۱۶۲۷-۹۱)، ۸۲، ۱۶۰-۴، ۱۶۷
 بيتى، جيمز (۱۷۳۵-۱۸۰۳)، ۹-۳۸۸، ۴۰۵
 بيكن، فرانسيس (۱۵۶۱-۱۶۳۶)، ۱۳، ۲۴، ۶۶، ۷۰، ۸۶، ۱۶۰
 بين، الكزاندر (۱۸۱۸-۱۹۰۳)، ۳۹۷
- پ
 پرايس، ريچارد (۱۷۲۳-۹۱)، ۳۶۹، ۳۷۶-۹
 پريستلى، جوزف (۱۷۳۳-۱۸۰۴)، ۱۵۸، ۳۷۶
 پلوتينوس (۲۰۳-۶۹)، ۶۹
 پوپ، الكزاندر (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، ۲۱۹
 پوفندورف، زاموئل (۱۶۳۲-۹۴)، ۱۴۶
 پيلى، ويليام (۱۷۴۳-۱۸۰۵)، ۲۱۰-۵، ۲۱۷
- ت
 تاكر، ابراهام (۱۷۰۶-۷۴)، ۱۳-۲۰۹، ۲۱۷
 ترتوليانوس (؟-۱۶۰؟)، ۲۱
 تولند، جان (۱۶۷۰-۱۷۲۲)، ۱۸۰-۱
 توماس اكوينا، قديس (۱۲۲۵-۷۴)، ۲۰، ۴-۶۳، ۹۳، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۵۷، ۲۶۰

- سوارس، فرانسیسکو (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، ۲۶۰
سینت کلو، جیمز (در گذشته به سال ۱۷۶۲)،
۳۷۷
- س
شارلمانت، نخستین ارل او، ۲۷۸
شافتسبری، سومین ارل او (۱۶۷۱-۱۷۱۳)،
۰۷۸، ۰۹۴-۱۸۹، ۰۹۶-۱۹۶، ۰۲-۰۱-۲۰۱، ۰۷-۲۱۵
۰۲۷۲، ۰۲۷۹، ۰۳۳۵، ۰۳۹۵
شافتسبری، نخستین ارل او (۱۶۲۱-۱۸۳)،
۸۲-۳
شرلاک، تامس (۱۶۷۸-۱۷۶۱)، ۱۸۱
- کرامول، الیور (۱۵۹۹-۱۶۵۸)، ۳-۶۲
کلارک، سمیوئل (۱۶۷۵-۱۷۲۹)، ۱۵۸
۰۱۷۴-۹، ۰۱۸۱، ۰۲۱۶، ۰۲۹۸، ۰۳۲۵-۷
۳۷۶-۷
کلیفتن، سر جروس، ۱۳
کمبل، جرج (۱۷۱۹-۹۶)، ۳۸۸
کنه، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، ۱۵۸، ۳۷۰
کوپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، ۰۱۶۴، ۰۳۳۱، ۰۳۳۵
کوزن، ویکتور (۱۷۹۲-۱۸۶۷)، ۰۷-۴
کوندپاک، اتین یونو دو (۱۷۱۵-۸۰)، ۱۵۹
کوندیش، خانواده، ۱۳-۴
کینگ، ویلیام (۱۶۵۰-۱۷۲۹)، اسقف اعظم
دابلین، ۲۰۸
- گ
گاساندی، پیر (۱۵۹۲-۱۶۵۵)، ۰۸۲، ۰۱۴۴
۱۶۰
گالیه (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، ۰۱۴، ۰۳۶، ۰۱۰۴
۰۱۶۲-۴، ۰۱۶۶، ۰۱۷۳، ۰۳۳۵
گرونیوس، هوخو (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، ۱۴۶
گی، جان (۱۶۹۹-۱۷۴۵)، ۲۰۸
گیلبرت، ویلیام (۱۵۴۰-۱۶۰۳)، ۰۱۶۰، ۱۶۷
- ک
کادورت، رالف (۱۶۱۷-۸۸)، ۰۶۷-۹، ۰۷۱-۶
۰۷۸-۹، ۰۳۷۶-۷
کاسیرر، ارنست، ۷۱
کالورول، ناتانیل (۱۶۱۸-۱۶۵۱)، ۶۸-۹
کالینز، انتونی (۱۶۷۶-۱۷۲۹)، ۱۸۰-۱
کامبرلند، ریچارد (۱۶۳۲-۱۷۱۸)، ۰۷۹، ۸۰
کانت، ایمانوئل (۱۷۲۰-۱۸۰۴)، ۰۸۶، ۰۶۷، ۰۹۱
۰۳۲۷، ۰۳۶۹، ۰۳۷۹، ۰۳۹۷، ۰۴۰۵، ۰۴۰۷
کانییر، جان (۱۶۹۲-۱۷۵۵)، ۱۸۰
کپلر، یوهانس (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، ۱۶۴-۵
- لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، ۰۶۶، ۰۱۶۰-۸۱
۰۱۶۴، ۰۱۷۹، ۰۱۸۱-۲، ۰۱۸۶-۸، ۰۱۹۷
۰۲۰۸، ۰۲۱۰، ۰۲۱۷، ۰۲۱۹، ۰۲۲۳-۴، ۰۲۳۶
۰۲۳۶، ۰۲۴۰-۱، ۰۲۴۳، ۰۲۴۵-۶، ۰۲۵۱
۰۲۶۳، ۰۲۶۵، ۰۲۷۰، ۰۲۷۶، ۰۲۷۹، ۰۲۸۱
۰۲۸۵، ۰۲۸۸، ۰۲۹۲، ۰۲۹۸، ۰۳۱۴-۶
۰۳۳۵-۷، ۰۳۸۰-۲، ۰۴۰۶
لاو، ادمند (۱۷۰۳-۸۷)، اسقف کارلایل، ۲۰۸
لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، ۰

وولستن، تامس (۱۶۶۹-۱۷۳۳)، ۱۸۱
 وولستن، ویلیام (۱۶۵۹-۱۷۲۴)، ۱۸۰
 ویچکت، بنجمین (۱۶۰۹-۱۸۳)، ۶-۶۸، ۷۸

۲۵۵، ۱۷۶۷، ۱۷۴، ۹۳، ۹۱
 لیوس، ای. ای.، ۲۲۱

م

مارکوس اورلیوس (۱۲۱-۸۰)، ۱۹۶
 ماکیاولی، نیکولو (۱۴۶۷-۱۵۲۷)، ۳۶۵، ۶۴
 مالبرانش، نیکولا (۱۶۳۸-۱۷۱۵)، ۱۸۱
 ۲۶۷-۸، ۲۶۳، ۲۱۹
 مرسن، مارن (۱۶۴۸-۱۵۸۸)، ۱۴
 مسم، خانواده، ۸۳
 مندویل، برنار دو (۱۶۷۰-۱۷۳۳)، ۱۹۴-۶
 ۲۷۲، ۲۱۵-۶
 موئیرهد، جی. ای.، ۸۰

▲
 هایز، تامس (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، ۱۳-۶۶، ۶۹
 ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۶، ۶-۱۴۵، ۱۴۸
 ۱۵۲-۳، ۱۶۰، ۱۶۲-۳، ۱۷۴، ۱۷۸
 ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۵-۶، ۲۶۹
 ۲۷۲
 هاجسن، فرانسیس (۱۶۹۴-۱۷۴۶)، ۱۸۹
 ۱۹۴، ۲۰۲-۲، ۱۹۵، ۲۰۹، ۷-۲۱۵، ۳۳۵
 ۳۷۰، ۳۹۴، ۴۰۳

هارتلی، دیوید (۱۷۰۵-۵۷)، ۱۵۸، ۱۰-۸-۲۰
 ۳۹۲، ۲۱۷
 هاروی، ویلیام (۱۵۷۸-۱۶۵۷)، ۴۱، ۱۶۰
 ۱۶۷
 هربرت او چربری، لرد (۱۵۸۳-۱۶۴۸)، ۱۳
 ۸-۶۷، ۷۷، ۸۸-۱۸۶

مور، سر تامس (۱۴۷۸-۱۵۳۵)، ۳۶۷
 مور، هنری (۱۶۱۴-۸۷)، ۶۸، ۸-۷۴
 مونتسکیو، شارل دو (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، ۱۵۷
 میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۷۳)، ۱۸۹، ۲۱۱
 ۲۷۵، ۳۵۶، ۳۹۷، ۴۰۵
 میل، جیمز (۱۷۷۳-۱۸۳۶)، ۲۱۱، ۳۵۶

ن

نیوتن، سر ایزک (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، ۷۸، ۱۵۸
 ۱۷۲-۱۶۴، ۱۷۴، ۱۷۷، ۹-۲۰۸، ۲۲۱
 ۲۲۴، ۲۵۵، ۲۶۵، ۳۳۵، ۳۹۲

هرتفرد، ارل او، ۲۷۷
 هرتر، یوهان گوتفرد (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، ۱۹۴
 هلوسیوس، کلود آئرین (۱۷۱۵-۷۱)، ۳۷۰
 هلی، ادمند (۱۶۵۶-۱۷۴۲)، ۱۶۵
 هوکر، ریچارد (۱۵۵۳-۱۶۰۰)، ۱۴۴، ۱۴۶
 هیوم، دیوید (۱۷۱۱-۷۶)، ۱۴۴، ۸-۱۵۷
 ۱۹۴، ۵-۲۱۴، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۷۱-۳۷۶
 ۳۷۷، ۸۱-۳۷۹، ۵-۳۸۳، ۳۹۵
 ۹۹-۳۹۷، ۴۰۲، ۷-۴۰۵

و
 والیس، جان (۱۶۱۶-۱۷۰۳)، ۱۵، ۶۲
 وانینی، لوجیلیو (۱۵۸۵-۱۶۱۹)، ۲۶۹
 ووتر (۱۶۹۴-۱۷۸۷)، ۱۸۲، ۱۹۴